



İSLÂM MEDENİYETİNİN YAPI TAŞLARI - V

ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

“GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE İSLÂMÎ İLİMLERDE USÛL/ METODOLOJİ ARAYIŞLARI”

14-15-16 Mayıs 2015
ANKARA

İSLÂM MEDENİYETİNİN YAPI TAŞLARI V

Öğrenci Sempozyumu

**14-15-16 Mayıs 2015
ANKARA**

Editör

Aytmirza SATIBALDİEV
Yrd. Doç. Dr. Ömer ACAR
Yunus KOCABIYIK
Osman CURUK
Tuğba ASLAN

Tasarım

Yunus KOCABIYIK

Basım Tarihi

2016

Baskı

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256. Sokak No:11
Yenimahalle/ANKARA
Tel:0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32
e-posta: tdvysyn@diyanetvakfi.org.tr

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI

PROF. DR. EYÜP BAŞ.....	3
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ DEKANI ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ İLAMER AKADEMİK KOORDİNATÖRÜ	
LÜTFİ DOĞAN.....	8
DİYANET İŞLERİ ESKİ BAŞKANI İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VE YAYMA VAKFI MÜTEVELLİ HEYETİ BAŞKANI	
PROF. DR. İSMAİL HAKKI ÜNAL.....	15
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANI	

BİRİNCİ OTURUM

MODERN DÖNEM DİNLER TARİHİ ARAŞTIRMALARINDA USÛL TARTIŞMALARI VE GÜNÜMÜZE YANSIMALARI.....	21
İlbey DÖLEK Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri / Din- ler Tarihi Doktora Öğrencisi, Millî Eğitim Bakanlığı Felsefe Grubu Öğretmeni	
İBN HALDUN VE TARİH METODOLOJİSİ.....	42
Muhammet ŞAFAK Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünya Dinleri Bölümü 4. Sınıf, İLAMER İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi	
TEFSİR METODOLOJİSİNİN OLUŞUMUNDA TEFSİRLERİN MUKADDİMELERİ: TABERÎ ÖRNEĞİ.....	54
Rukiye YAMAN Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi	
EBU HANİFE'NİN HADİS USULÜNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLARI.....	67
Sevdener KAYA Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf Öğrencisi	

KELAM METODOLOJİSİNDE MODERN ARAYIŞLARI

VE HASAN HANEFİ.....76

Sümeýra BAYRAK

Ankara Üni. İlahiyat Fakóltesi, İlköğretim DİKAB Öğretmenliğı Bölümü 3. Sınıf, İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi

I. OTURUM MÜZAKERE

Ar. Gör. Kevser BEYAZYÜZ.....92

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM TARİHİ ANA BİLİM DALI

Ar. Gör. Ahmet ERKAN.....99

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN FELSEFESİ ANA BİLİM DALI

İKİNCİ OTURUM

DOZY'NİN TARİH-İ İSLÂMİYESİNE BİR REDDİYE:

ŞEHBENDERZÂDE'NİN TARİH-İ İSLÂMÎSİ".....105

Esra KESKİN

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı

ŞEMS İCÎ'NİN TARİH TENKİDİ.....121

Hümeyra TETİK

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi 4. Sınıf,
İLAMER İslâm Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi

TÜRK İSLAM TARİHİ METODOLOJİSİ VE ZEKİ VELİDİ TOGAN.....131

Nazmiye YENİÇERİ

Ankara Üniversitesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliğı 3. Sınıf,
İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi

ABDÜLAZİZ ED-DÛRÎ (1919-2010)'NİN TARİH ANLAYIŞI.....149

Tuğba ASLAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi 2. Sınıf,
İLAMER İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi

İSLÂM TARİHİ ÇALIŞMALARINDA MODERN METODOLOJİ

ARAYIŞLARI: ŞABAN ÖZ ÖRNEĞİ.....164

Zeynep Betül ÖNDER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans 4. Sınıf,
İlamer İslâm Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi

İBN HAZM EL-EDELÜSÎ VE TARİH İLMİNE KATKILARI.....181

Osman CURUK

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf,
İLAMER İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi

II. OTURUM MÜZAKERE

Ar. Gör. Ferda DEMİR AYCAN.....190

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı

Ar. Gör. Elif ASLANDOĞDU.....193

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı

ÜÇÜNCÜ OTURUM

İSLÂM HUKUK USÛLÜNÜN ŞEKİLLENMESİNDE

EHL-İ REY EKOLÜNÜN ETKİSİ.....201

Esmâ ÖZARSLANER

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi

ŞAH VELİYYULLAH DEHLEVÎ'NİN İÇTİHAD

VE TAKLİDE YAKLAŞIMLARI.....219

Hacer YÜKSEL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencisi

HANEFÎ MEZHEBİNİN HABER ANLAYIŞI.....234

GÜLSÜN ÖZMEN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf Öğrencisi,
İLAMER İslam Hukuku Araştırma Grubu Öğrencisi

**İSLÂM HUKUK TARİHİNDE METODOLOJİ ARAYIŞLARI;
FAZLUR RAHMAN ÖRNEĞİ.....247**

Şeyma SARI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf

İLAMER İslâm Hukuku Araştırma Grubu Öğrencisi

AHKÂM'IN DEĞİŞMESİNDE ÇEVRE FAKTÖRÜ.....259

Şerife ALİFAKIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf, İLAMER İslâm Hukuku

Araştırma Grubu Öğrencisi

III. OTURUM MÜZAKERE

Hatice ÖZTÜRK.....268

İstanbul Üni. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi,

İLAMER İslam Hukuku Araştırma Grubu Mezun

Fethiye BAKİ YÜCEL.....271

Ankara Üniversitesi Sosyal Bölümler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

DÖRDÜNCÜ OTURUM

**FIKİH USÛLÜNÜN OLUŞUMUNDA EHL-İ HADİS'İN ROLÜ
İMAM ŞAFİİ ÖRNEĞİ.....281**

Kübra İNAN

Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi

HANEFİ USÛLÜNÜN OLUŞUMUNDA İSA B. EBAN FAKTÖRÜ.....299

Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf,

İLAMER İslâm Hukuku Araştırma Grubu Öğrencisi

**EBÛ BEKR ES-SERAHSİ'NİN AHKÂMU'D-DÜNYA AHKÂMU'L
ÂHIRA AYRIMI VE İNSANLARIN EŞİTLİĞİ ANLAYIŞI.....312**

Abdumalik TUYCHİBAYEV

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

**MISIR'DAKİ MODERNİTE HAREKETLERİ KARŞISINDA
MUHÂMMED ZAHİD KEVSERİ'NİN DURUŞU.....315**

Elif KAİM

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Öğretmenliği 4. Sınıf, İLAMER İslâm Hukuku Araştırma Grubu Öğrencisi

İMAM ŞÂFİİ'NİN USÛL-İ FIKİH İLMİNDEKİ YERİ.....327

Şeyma DOĞAN

Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi İngilizce İlah. Bölümü, 4. Sınıf Öğrencisi

IV. OTURUM MÜZAKERE

Ar. Gör. Ayşegül YURDUSEVEN.....334

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Hukuku ABD

Ar. Gör. Yunus KOCABIYIK.....339

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh ABD,
İLAMER İslam Hukuku Araştırma Grubu Mezun

BEŞİNCİ OTURUM

**BAĞDAT EKOLÜNÜN OLUŞUMU, TEMSİLCİLERİ,
FAALİYETLERİ VE İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ.....345**

Arjıyan YILMAZ

Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 3. Sınıf öğrencisi

**İBN HALDÛN TOPLUM BİLİMSEL DÜŞÜNCESİNDE
İLM-İ UMRAN KAVRAMI.....366**

Elif HALİLOĞLU

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2. Sınıf Öğrencisi

ÇAĞININ VİCDANI MEHMET AKİF ERSOY.....386

Ramazan Yıldırım ÇAKIR

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf Öğrencisi

**İSLÂM DÜNYASINDA TARİHİ DOĞRU ANLAMA VE
YAZMAYLA İLGİLİ ÖNEMLİ BAZI ŞAHSİYETLER, BİRÛNÎ.....412**

Ermamat ERGEŞOV

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi ABD, Doktora

BİRÛNÎ'NİN DİNLER TARİHİ METODOLOJİSİ.....434

İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Dünya Dinleri Bölümü 4. Sınıf Öğrencisi

V. OTURUM MÜZAKERE

Ar. Gör. Hacer ERGİN.....448

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi ABD

Ar. Gör. Canan SOYLU VEREP.....452

Ankara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD

ALTINCI OTURUM

EL MUNKIZU MİNE'D-DALAL VE YÖNTEM ÜZERİNE

KONUŞMALAR ARASINDAKİ BENZERLİKLER.....457

Ahmet SOY

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi

TASAVVUF FELSEFESİNDE HÂRİS EL MUHÂSİBÎ'NİN METODU.....468

Gamze KÖKER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf,

İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi

FRITHJOF SCHUON'UN DİNİ ÇEŞİTLİLİK

KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ.....486

Sevgi ÇAKIR

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

RUS ORYANTALİST L. İ. KLİMOVİÇ'İN

İSLAM ARAŞTIRMALARI VE KUR'AN'A BAKIŞI.....502

Zhakhangir NURMATOV

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri

Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalında Doktora Öğrencisi

ARAP DİLİ BELÂGATİ VE KUR'AN'DAN ÖRNEKLER.....525

Fatma GÜRASLAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf,
İLAMER Arap Dili ve Belagatı Araştırma Grubu Öğrencisi

VI. OTURUM MÜZAKER

Ar. Gör. Mustafa Selman TOSUN.....542

Zonguldak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi ABD

Ar. Gör. Recep TURAN.....548

Gazi Osmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD

YEDİNCİ OTURUM

KLASİK KELAM METODOLOJİSİNDE

MUTEZİLENİN YERİ VE ÖNEMİ.....555

Büşra BEÇENE

Ankara İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği,
3.sınıf, İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi

HANEFİLERDE MUTEZİLİ MOTİFLER.....589

Şeyma TÜRKOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yaygın Din Öğretimi Bölümü 4.
Sınıf, İLAMER İslam Hukuku Araştırma Grubu Öğrencisi

**KÜTÜB-İ SİTTE'DEKİ BAZI HUKUKÎ İÇERİKLİ HADİSLER MER-
KEZİNDE EHL-İ HADİS'İN İSLÂM HUKUK USÛLÜ İNŞA ÇABALARI.....598**

Onur GÜLER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi

GÜNÜMÜZDE MEZHEPLER TARİHİNDE YENİ YAKLAŞIMLAR:

SOSYAL POZİTİVİST YAKLAŞIM: YUSUF ZİYA YÖRÜKAN

ÖRNEĞİ.....625

Emirhan DEMİRBOZAN

Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2. Sınıf Öğrencisi

20. Asrın Başında Oryantalistlerle Mücadele;

Namık Kemal Örneği.....665

Müberra GÜNEŞ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yaygın Din Öğretimi Bölümü 3.

Sınıf, İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi

VII. OTURUM MÜZAKERE

Ar. Gör. İsmail KOÇAK.....682

Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Kelam ve İtikadî Mezhepler ABD

Ar. Gör. Mine DEMİRBİLEK.....685

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi ABD

DEĞERLENDİRME KONUŞMALARI

Yrd. Doç. Dr. Halide ASLAN.....690

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Yrd. Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN.....693

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL.....697

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR.....701

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Eyüp BAŞ.....706

Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı

Ankara Üniversitesi Öğretim Üyesi

İLAMER Öğrenci SempozyumuDüzenleme Kurulu Başkanı

AÇILIŞ KONUŞMALARI

PROF. DR. EYÜP BAŞ

KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ DEKANI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ
İLAMER AKADEMİK KOORDİNATÖRÜ

LÜTFİ DOĞAN

DİYANET İŞLERİ ESKİ BAŞKANI
İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VE YAYMA VAKFI
MÜTEVELLİ HEYETİ BAŞKANI

PROF. DR. İSMAİL HAKKI ÜNAL

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANI

DÜZENLEME KURULU ADINA

PROF. DR. EYÜP BAŞ

KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ DEKANI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ
İLAMER AKADEMİK KOORDİNATÖRÜ



Bismillahirrahmânirrahîm. Elhamdu lillâhi rabbil âlemîn.
Vessalâtu vessalâmu alâ rasûlinâ muhammadin ve alâ âlihî ve sahbihî
ecmaîn.

Sayın dekanım Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal Bey, İSİLAY Vakfı Mütevellî Heyeti Başkanı çok muhterem Lütfi DOĞAN hocam, kıymetli hocalarım, sevgili öğrenci kardeşlerim! Hepinizi öncelikle saygı ve muhabbetle selamlıyor, teşekkürler için teşekkürler ediyorum.

Sizlerin de bildiği gibi bugün, dört defa tecrübe ettiğimiz öğrenci sempozyumumuzun beşincisini icra etmek üzere toplanmış bulunmakta-

yız. Ben bu tecrübe birikiminin bana yaşattığı zevk ve mutluluğu kelimelerle ifade etmekten gerçekten acizim. Bu noktada hakikaten bir bayram günü heyecanı ve mutluluğu içerisinde İLAMER Öğrenci Sempozyumu’nu geçiriyorum ve bu duygularımı öncelikle sizlerle paylaşmak istiyorum. Hakikaten çok mutluluk verici bir manzara, öğrenci kardeşlerimizle birlikte bir yılın, iki yılın mahsullerini burada almaya çalışıyoruz. Bu yılki sempozyumda açılış konferansı uygulamasını koyarak yeni bir farklılık oluşturmaya çalışmıştık. Konferans vermek üzere YÖK Yürütme Kurulu üyesi Sayın Prof. Dr. Durmuş GÜNAY Bey programımıza teşrif edeceklerdi. Ancak birkaç gün önce belirlenmiş olan olağanüstü genel kurul toplantısıyla, yani bizim afişe etmemiz, davetiyeleri göndermemizden sonra gelişen bir program nedeniyle gelemeceklerini ilettiler. Ancak hocamızın daha sonra fakültemizde bir konferans sözü var, inşallah teşriflerini başka bir vakitte bekleyeceğiz.

Değerli davetliler, sevgili öğrenciler! Ben İlahiyat Araştırmaları Merkezi bünyesinde yürüttüğümüz “İlahiyat Lisans Akademik Destek Programı”nın ayrıntılarını uzun-uzadıya anlatmak istemiyorum. Burada bir hayli vaktinizi alacaktır. Geçen seneki yaptığım konuşmaya baktım, hakikaten bunu açıklayacağım diye epey uzatmışım. Sizlere dağıtılan sempozyum bildiri kitabının başında haliyle geçen yılki konuşmamda ayrıntıları var, lütfedip vakit ayırırsanız bu hususlar oradaki konuşmamdan anlaşılacaktır diye düşünüyorum. Ancak özetle söylemek gerekirse ilahiyat öğreniminin hemen hemen dört yılına takviye programı uyguladığımızı, özellikle 3. ve 4. sınıftaki araştırma grubu uygulamalarıyla tamamıyla lisansüstü öğrenime öğrencilerimizi hazırladığımızı söylemek mümkündür. Bununla şunu yapmak istiyoruz, özellikle birinci ve ikinci sınıftaki ya da hazırlık sınıfındaki öğrenci kardeşlerime çok net bir şekilde ifade etmek istiyorum ki, bununla gözlerinizi yukarıya dikin, yukarı kaldırın, lisansüstü eğitim-öğretimle üniversitelerde hoca olmaya aday olun, demek istiyoruz. Bu konudaki kararlığımızı da bir kurumsal faaliyet çerçevesinde devam ettiriyoruz. İnşallah söz konusu uygulamayı en güzel şekilde yürütmek için çaba sarf etmeye devam edeceğiz.

Değerli davetliler, sevgili öğrenciler! “İlahiyat Lisans Akademik Destek Programı”ı uygulamamızın sekizinci yılındayız şu anda. Bir kurum

için sekiz yıllık bir mazi çok yeterli bir vakit değil gerçekten. Daha alacağımız çok mesafe var. Çünkü her yıl kendimizi bir takım eksikleri görerek geliştirmeye çalışıyoruz. Uyguladığımız programın da bu anlamda sürdürülebilir olduğu kadar değiştirilebilir, tekrarlanabilir ve geliştirilebilir olduğunun farkındayız. Bu noktada her türlü öneriye, teklife açık olduğumuzu da belirtmek istiyorum. Derslerimize ve Araştırma Gruplarına devam eden öğrencilerimizin kendi fikirlerini ne kadar önemseyeceğimizi bildiklerini düşünüyorum. Bunu da başka arkadaşlarıyla paylaştıklarını biliyorum. Bu noktada zannediyorum hem fikiriz. Halihazırda 6 Araştırma grubu uygulamamız var. Bunlar Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Arap Dili ve Belagatı, İslam Tarihi ve Sanatları, bir de Felsefe ve Din Bilimleri şeklinde. Araştırma Gruplarına mülakatla öğrenci alıyoruz. Öğrenciler danışman hocalarının nezaretinde derslerini alıyor, alanın sorunlarıyla yüzleşiyorlar. Bunlara dair neler yapabileceklerini ileriye dönük olarak düşünmüş oluyorlar. Bu bakımdan öğrenci sempozyumu uygulaması tam anlamıyla birikimlerini yansıtmak üzere kendilerine fırsat verilen bir uygulama alanı. Bunu gerçekten çok önemsiyoruz ve öğrencilerimizin hazırlamış oldukları çalışmaların, neredeyse yıllarını bu işlere vermiş akademisyen hocaların çalışmaları formatında hazırlamaları için uğraşıyoruz. Sunumlarını da elinizde gördüğünüz üzere bildiri kitabı olarak yayınlıyoruz.

Ben fazlaca huzurlarınızı işgal etmeden beşinci öğrenci sempozyumu ile ilgili bazı bilgileri aktarmak istiyorum. Bu defa sempozyuma oturum başkanı, tebliğci, müzakereci olmak üzere farklı katkılarda bulunacak 57 öğrencimiz katılacak. Bunlardan 38'i lisans düzeyinde, 12'si yüksek lisans düzeyinde, 7'si doktora düzeyindedir. Fakültemizden ve Yıldırım Beyazıt İslâmî İlimler Fakültesi'nden araştırma görevlisi kardeşlerimiz müzakereleriyle sempozyuma katkı sunacaklar. Bu tekliflerimizi kırmayıp kabul ettikleri için kendilerine şimdiden teşekkür ediyorum. Öğrenci dağılımını İlahiyat bazında rakamsal olarak verecek olursak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 37 öğrencimizin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden 2, Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nden 2, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 4, Erciyes Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi'nden 2, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1, Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1, yani 14 farklı ilahiyat fakültesinden öğrencimizin iştiraki söz konusudur. Sunulacak tebliğleri, vermiş olduğumuz rakamın aşağı-yukarı iki katı kadar başvuru sayısı içerisinde seçmiş olduğumuzu da belirtmek gerekir. Başvuru noktasındaki teveccühün bizi son derece memnun ettiğini huzurlarınızda ifade etmek istiyorum. İnşallah bu ilgi daha da artacaktır. Belki iki gün olarak planladığımız program farklı arkadaşlarımızın heyecanını kesmemek üzere üç güne çıkarılmış olacak. Burada Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nden Ankara'nın ikinci ilahiyatı olarak daha fazla destek almak istediğimizi de ifade etmek istiyorum. İki yıldır öğrenci alıyor, artık yavaş-yavaş burada bulunan kardeşlerimizin de katılımlarının olacağını düşünerek bu bilgiyi de sizlerle paylaşıyorum. İLAMER bütün İlahiyat öğrencilerine ve İlahiyat birimlerine, kendisini geliştirmek isteyenlere, herkese açık durumdadır. Son olarak sempozyumla ilgili teknik bir bilgiyi paylaşmak istiyorum. Bütün katılımcı, tebliğci öğrencilerimizin 15 Haziran 2015 tarihine kadar sunmuş oldukları tebliğlerinin son halini öğrenci işleri sekreteryasına istediğimiz formatta ve araştırma tekniklerine uygun bir şekilde ulaştırmalarını rica ediyoruz.

Değerli davetliler, sevgili öğrenciler! Huzurlarınızdan ayrılmadan önce, pek tabii ki bizlere katkıda bulunanlara şükran, teşekkür vecibesini de yerine getirmem gerekir. Bu kurumun koordinatörü ve düzenleme kurulu başkanı olarak, öncelikle huzurlarınızda her zaman bizleri himaye eden Lütfi Doğan hocamıza şükranlarımı arz ediyorum. Sağ olsunlar, var olsunlar. Allah başımızdan eksik etmesin. Gerçekten kendilerinin ilim aşkı, öğrenci aşkı, genç aşkı, bu faaliyetin her geçen gün daha da yükselmesini, yücelmesini sağlıyor. Ayrıca beşinci defa bizlerden hiçbir şekilde maddi katkılarını esirgemeyen Türkiye Diyanet Vakfı'nın yetkililerine huzurlarınızda şükranlarımı arz ediyorum. Araştırma gruplarımızda ve diğer

eğitim-öğretim faaliyetlerimizde ders vererek bizlere yıl içerisinde katkı sunan. Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL, Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Doç. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU, Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN, Doç. Dr. Murat DEMİRKOL, Dr. Mesut CEVHERİ -ki kendileri ayrılmadan önce devam etmişlerdi- Dr. Ahmet İSMAİL, Dr. Ali PARLAK hocalarımıza da katkıları için teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca sempozyumumuza ev sahipliği yapan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığımıza, ek olarak öğrenci temsilciliğine ve isimlerini burada gördüğünüz 12 öğrenci kulübümüzün yöneticilerine/mensuplarına bizlerle olan işbirlikleri için teşekkürler ediyorum. Son olarak da her zaman olduğu gibi 5 yıldır -aşağı yukarı 5'nci yıl zannediyorum- bizim öğrenci işleri sekretaryamızı yürüten Aytmirza SATİBALDİEV kardeşimize büyük fedakârlıkları, gece-gündüz demeden öğrencilerimizin en çok muhatap olduğu yetkilimiz olarak teşekkürlerimi sunuyorum. Hepinize katkılarınız ve teşrifleriniz için ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Yine fazlaca konuştum galiba, affınıza sığınıyorum. Allah'a emanet olunuz.

LÜTFİ DOĞAN
DİYANET İŞLERİ ESKİ BAŞKANI
İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VE YAYMA VAKFI
MÜTEVELLİ HEYETİ BAŞKANI



Bismillahirrahmânirrahîm. Elhamdulillâhi rabbil âlemîn.
Ve'l-âkibetü lil- muttakîn. Vessalâtu vesselâmu alâ eşrefi'l-mürselîn.
Seyyidinâ ve nebiyyinâ Muhammedin ve alâ âlihî ve sahbihî ecmaîn.

İlahiyat fakültemizin muhterem dekanı beyefendi, ayrıca bu çalışmayı, bu sempozyumu hazırlayan değerli kardeşimiz, hocamız Eyüp beyefendi, ilahiyat fakültemizin muhterem öğretim üyeleri ve bu sempozyumu şereflendiren aziz misafirler ve kıymetli talebe evlatlarım! Hepinizi Allah'ın selamı ile selamlıyor, hayatınıza dinimize, milletimize, memleketimize, insanlığa en hayırlı hizmetlerde, en nezih ilimler tahsil etmenizde sizleri üstün başarıya ulaştırmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz ediyorum.

Böyle güzel, nezih bir toplantıda bulunmak benim için büyük bir bahtiyarlıktır. Az önce Eyüp Bey'in de beyan buyurduğu gibi, ilahiyat fakültemizde yapılan bu sempozyum, şahsım ve İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfımızın değerli üyeleri için de bir baht, bir bayram. Biz bunu bir bayram kabul ediyoruz. Muhterem dekanımızdan talebelerimize varıncaya kadar hepinize İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı hizmetinde bulunan kimseler olarak şükranlarımızı arz ediyoruz.

Efendim hemen şunu arz edeyim. Az önce muhterem dekanımız Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal Beyefendiye de arz ettiğim gibi, ben de bu fakültede okudum. 1961-62 öğretim yılında kaydım yapıldı ve 1964-65 yılında buradan mezun oldum. Haliyle buraya gelince o hatıralar zihnimde canlanıyor. Adeta o günleri yaşamış gibi derin bir sevgi bir sevinç duymaktayım ve sizlerin gösterdiğiniz bu alakadan dolayı başta muhterem dekanımız ve arkadaşları olmak üzere hepinize teşekkürlerimizi arz ediyorum.

Efendim biz millet olarak Türkiyemiz için ifade ediyorum ve diğer kardeş İslam ülkeleri için de fırsat olsa arz etmek isterim, dünyanın en bahtiyar, en mutlu insanlarıyız. Mukaddes mekânlar olan Kâbe-i Muazzama, Mekke-i Mükerreme, Medine-i Tâhire ve Kuds-i Şerif bunların makamları takdirlerin üzerindedir. Onlara o kudsiyeti Cenab-ı Allah ihsan buyurmuştur. Onlar müstesna, Türkiyemiz dünyada bir bakıma dünyanın cenneti olarak sayılmaya değer bir ülkedir. Ve insanımız da, elhamdulillah Rabbimize sayısız hamdû senalar olsun, ecdadından gelen tarihinden gelen Türkiyemizde insanımızın her birinin hem şahsına, hem ailesine, hem milletine, hem bütün Müslümanlara hatta insanlığa en hayırlı hizmetlerde bulunma aşkı ile dolu olduğunu biliyorum. Bu konu çok önemli bir konudur ve böyle bir şerefli görevin de hepimizin üzerinde olduğunu daima düşünmek zorundayız. Çok defa arz ettim, bilhassa genç evlatlarımızın dikkatlerini çekmek için bir defa daha arz etmek zarureti duyuyorum. Merhum Cumhurbaşkanı Turgut ÖZAL ile vefatından bir iki ay önce Arnavutluk'un başkenti Tiran'a gittik. İnsanları çok nezih ama çok zorluklar çekmişler. Bir başmüftüsü vardı. O başmüftü ile ben ilk defa karşılaştım. Selamlaştık, ben buranın başmüftüsüydüm dedi. Adı Hafız Sabri KOÇ. Sabri KOÇ hocam benden çok daha

yaşlı, ama sağlıklı yerinde. Kendisi 21 yıl hapiste kalmış, bana şunu söyledi; “Ben içeride iken şunu düşünüyordum: Artık İslam denen yer kalmadı. Her şey bitti diye. Ama hapisten çıktım, bir de baktım ki, gençler beni karşıladılar. Ya Rabbelâlemîn ! Sana sayısız hamdû senalar olsun, diye ham ettim.» Bunu söylememin bir sebebi var. Cuma namazını kıldık. Cuma namazında Turgut Bey, Devlet bakanımız, bir de fakir ön safta. Hutbeyi baş müftü okudu, namazı da imam efendi kıldırdı. Tek bir cami kalmış, Ethem Paşa Camii. İmam efendinin giydiği çoraplarda birkaç tane yama var, dikiş var, yani parçalarla dikilmiş idi. Bu kadar da yoksulluk içerisine düşmüş bu ülke. Ertesi gün oradan ayrılıp başka yere gideceğiz. Kahvede sabahleyin bir kahvaltı yaptık. Bir de baktım ki, birkaç kişi var bir kenarda oturuyorlar. Her halde yabancılar. Yanlarına yaklaştım. Dediler ki biz işte filan memleketten geliyoruz, İslam ülkesinden geliyoruz. Bu memleket çok fakir yardım getirdik. Ama başkanımız burada yok, keşke başkanımız da burada olsa da tanışsaydınız memnun kalacaktık. Bekleme imkânımız yok dedim ve veda ettim. Ayrılırken merdivenlerden indiğimde bir şahıs elini omuzlarıma koydu, “efendim o gördüğünüz heyetin başkanı, sorumlusu benim» dedi. Hal hatır sorduktan sonra, “bu ülkenin durumunu görüyorsunuz. Türkiye olarak sizin üzerinizde çok şerefli bir sorumluluk var. Bu mukaddes görevinizin şuurundasınız onu biliyoruz. Bunu yerine getirmenizi sizden bekliyoruz. Biz kardeşleriniz sizin arkanızda, sizin hizmetinizdeyiz.» Bu sözü dinledikten sonra ne söylemek lazım geliyor, düşünelim kıymetli hocalarım, değerli evlatlarım. “Şerefli sorumluluğunuzu yerine getirin biz arkanızdayız.” Tanımadığım, bilmediğim yabancı bir kardeş, bir İslam ülkesinden bir kardeşimizin sözü, ama bu şuurda olması bu sözü söylemesi bu ülkenin bir ferdi olarak beni çok sevindirdi ve çok düşündürdü. Şimdi siz sorabilirsiniz. Muhterem hocalarımız biliyor da, peki bu sözü burada niye söylüyorum? Bunu siz değerli talebe kardeşlerimin huzurunda hatırlamamın sebebi şu; hepimizin üzerinde mukaddes olduğu ölçüde de şerefli bir sorumluluk var. Nedir o? Ülkemizin daha da yükselmesi, insanlarımızın kardeşlik şuuruna varması ve beşikten mezara kadar da bilgi tahsilinde, hangi sahayı seçmiş ise onun için çalışması çok şerefli bir görevdir, zaruridir. Sadece Türkiyemize değil, kardeş İslam ülkele-

rine de hizmettir. Sadece İslam ülkelerine değil, gayr-i müslimlere de iyilikte, birlikte, tevhitte, bağlılıkta örnek olmak vardır. Bunun için sözlerime başlarken bu hususu hatırladım ve sizlerin huzurunda muhterem hocalarımın da müsaadesiyle arz etmiş oldum.

Muhterem hocalarım, değerli evlatlarım, kıymetli talebeler! Muhterem Prof. Dr. Eyüp beyefendi beyan edilmesi lazım gelen konuları sizlere arz etti. Ancak bir iki hususa da ben burada işaret etmek istiyorum. Bizim İslami İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfımız çok mütevazı bir vakıftır. Keçiören’de bir yerimiz vardır, Balgat’ta da yine mütevazı kütüphanemiz vardır. Bazı hocalarımız lütfeder gelirler, biz de onlarla sohbet ederiz. Bazı talebeler de geliyor ve ders okutan muhterem hocalarımızdan ders alıyorlar. İlahiyat fakültemizden Keçiören’deki merkezimize gelip, oradaki talebe kardeşlerimize ders verenler de var. İlahiyat fakültemize ve muhterem dekanımızdan diğer bütün hocalarına hizmetlerinden dolayı şükran borçlu olduğumuzu arz etmek isterim. Çünkü bize ışık tutuyorlar. Hocalarımız gelip, o talebelerimizin daha iyi yetişmesine emek veriyorlar ve hizmet ediyorlar. Bu husustaki teşekkürlerimi de arz etmek isterim.

Şimdi bir başka konuyu da arz etmek isterim. O da şudur. Bilirsiniz, zamanlar çok değerli. Hatta güzel bir söz var Arapçada, şöyle söylenir: “El-yevâkitu tüşterâ bil mevakiti el-mevakitu lâ tüşterâ bil yevakiti” derler “Yakutlar, zümrütler zamanla elde edilebilir. Ancak zaman ne yakutla, ne zümrülle ne de daha kıymetli bir varlıkla elde edilebilir.” Bunu burada hatırlayıp sizin huzurunuzda ifade etmemin sebebi şu; hepimiz vakitlerimizi iyi değerlendirmeye hasredelim. Sizleri tebrik ediyorum, sizler vakitlerinizi en güzel şekilde değerlendirme fırsatını yakalamışsınız. İlahiyat fakültemiz gibi bir fakültede okuyorsunuz ve muhterem hocalarımız sizlere ilim öğretmek aşkıyla, eğitim vermek aşkıyla hepsinin dolu olduğunu biliyor, görüyor ve iftihar ediyorum. Şimdi şunu arz etmek isterim. Her birimiz, hatta her bir mü’min kardeşimiz kadın ve erkek her bir evladımız şu dört tane esasa dikkat edersek Rabbimizin rızasını; Peygamberimizin, milletimizin, ailemizin sevgisini kazandığımız gibi insanlığın da takdirini kazanırız. Bunu söylerken aklı selimle düşünen insanları kast ediyorum. İslam’ı elimizden geldiği kadar en güzel şe-

kilde ana kaynaklarına dayanarak, vazifelerimizi yerine getirerek huzur içerisinde yaşamak, yerine getirmek. Şu dört ana esasa dikkat ederiz. Bütün Müslümanlar bunu zaten biliyordur, muhterem aileleriniz size öğretmiştir, öğretmenleriniz öğretmiştir, kendiniz okuyup öğrendiniz, uyguluyorsunuz ve muhterem profesörlerimiz, hocalarımız öğretiyor Dört ana esası okuduk muydu iş bitiyor. Dikkatle nazarımıza aldık mıydı ki zaten gönlümüzdeki gerçek budur, birincisi; inanç olarak tevhid akidesi, ikincisi; güzel ameller ki Kur'an diliyle salih ameller, üçüncüsü; üstün ahlak ki yine dinimizde buna ahlak-ı hamide adı veriliyor, dördüncüsü; dürüst adil muamele. O halde İslamiyet bu dört ana esası bize telkin buyuruyor. Bunları ilmi olarak bütün ana kaynaklarında başta Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i seniye olmak üzere ki, bunları sizlerle elhamdülillah hocalarımızın yol göstermeleriyle uygulayacağınızdan eminiz. Ama bu dört esası ilmi olarak da öğreneceğimiz yer İlahiyat fakültemizdir. Şimdi şunu arz edeyim ki, az önce ifade ettiğim bir cümle ile Allah Teâla bizi İslam şerefine erdirdiği için, böyle bir nimeti bize ihsan buyurduğu için ömrümüz ne kadar varsa, ömrümüz boyunca, başımızı secdeden kaldırmamak, Müslüman olma nimetinin şükrünü eda etmiş olamayız. Müslümanlık o kadar büyük bir şey. Niçin? Bismillahirrahmanirrahim. İnnemel mü'minune ihvetun. Fe eslihû beyne ehavaykum vettakullah leallekum türhamûn. "Ancak mü'minler birbirleriyle kardeşlerler. Ey müminler iki kardeş arasında dahi bir kırgınlık olsa onu derhal iyileştirin. Sakın ihmal etmeyin. Allah'tan korkun. Allah'ın azabından çekinin. Emrettiklerini yerine getirin ki, Allah'ın rahmetine nail olasınız." Demek ki mü'minler bir kardeşler. Türkiyemizi düşünün, 70 küsur milyon, 80 milyona yaklaştık. Gayr-i müslim vatandaşlara bir diyecek yok. Onlar da bizim gibi hür, rahat yaşarlar. Bu ülkenin muhterem evladı olarak onlara da hiç kimse zerre kadar zarar getirmez. Ama Müslümanlar olarak hepimiz birbirimize bağlıyız. Bir vücudun azaları birbirine nasıl destek oluyorsa Müslümanlar olarak da Hakkârî'den alın Edirne'ye kadar, Hopa'dan alın Antalya'nın bir kazasına kadar bütün Türkiye'de birbirinin kardeşi ve Müslüman, Müslüman olduğu için de bir vücudun azaları hayatı nasıl yüceltmeye devam ediyor, her birisi görevini nasıl yapıyorsa Müslümanlar da birbirine öyle bağlı olarak kardeşlik görevini yerine

getirecektir. Dolayısıyla münakaşa diye, tartışma diye, yani yıkıcı tartışma diye bir şey yoktur. Bir kavga, bir şey yoktur. Ama unutmayalım, iki tane korkunç engel vardır. Hatta bunlara düşman diyelim, korkunç iki düşman vardır. Nedir onlar? Bu iki düşmandan sakınmamız lazımdır. Bunların birincisi bilgisizlik düşmanıdır, dini tabirle cehalettir. Cehalet korkunç bir düşmandır. İkincisi tembelliktir. Tembellikte insana farkına varmayacak şekilde -sonradan fark eder ama iş işten geçer- büyük zarar getirir. O halde ne yapmak lazım? Yine Arapçada güzel bir ifade vardır, hayatü'l mer'i ilmun fağtanimhu ve mevtu'l-kalbi cehlün fectenibhu "Elden kaçırma asla insan için hayat ilimdir, düşme sakın cehlin eline kalp için ölümdür." İşte Allah'a çok şükür ilahiyat fakültemizde bu melek hasletli evlatlarımız, siz muhterem hocalarımızın aydınlatmasıyla, yol göstermesiyle, rehberliğiyle sadece ailenize, sadece bulunduğunuz çevreye değil, bütün Türkiyemize, hatta kardeş ülkelere, yerine göre bütün insanlığa iyilikte, güzellikte, iman-ı kâmil sahibi olmakta amel-i salih sahibi olmakla, üstün ahlakla ve adil dürüst muamele ile örnek olacaksınız. Bundan eminiz ve bu hususlarda ben sizlerin hepinizi tebrik ediyor, hepinize Allah'tan başarılar diliyorum. Eyüp Bey biraz uzattık ama az önce söylediğim sözler Peygamber (s.a.v.)'in bir mübarek hadis-i şerifinden onun ışığı altında size arz etmiş oluyorum. Hadis-i şerifte efendimiz şöyle buyuruyor: "Meselü'l-mu'minîne fî tevâddihim ve terâhumihim ve teâtufihim ke meseli'l-cesedi izâstekâ minhü udvun tedâ'â lehu sâiru'l-cesedi bi's-seheri ve'l-hummâ "Mü'minlerin bir cesede benzer, merhametinde, birbirlerine karşı ikramda bulunmakta, birbirlerini Allah için sevmekte, bir vücudun azaları ne ise mü'minler birbirlerine öyle bağlıdır. Herhangi bir uzuvda bir sıkıntı olacak olursa, o sıkıntıyı vücudun bütün azaları hisseder, onun ızdırabını duyar." Müslümanlar da böyledir. Onun için rahmetli Akif'in ne güzel bir sözü var:

Kanayan bir yara gördüm mü yanar tâ çiğirim.

Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim.

Adam aldırma da geç git diyemem.

Aldırırım, çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırırım.

Zalimim hasmıyım amma severim mazlumu.

İrticâin şu sizin lehçede manası bu mu?

Makamı cennet olsun Mehmet Akif böyle söylüyor. Çünkü o devirde böyle Müslümanlığı güzel yaşayan insanlara mürteci deniyor. Bu her zaman olabilir, tarihte tâ öteden beri olabilir. Ama biz kimlerle iftihar ediyoruz? Molla Hüsrev'le, Kâtip Çelebi'yle, İbn-i Haldun'la, İmam Buhari'yle, İmam Müslim'le, İmam Tirmizi'yle iftihar ediyoruz. İmam Fahrüddin Razi ile iftihar ediyoruz. Allah'ın inayetiyle siz burada vaktinizi güzel değerlendirdiğiniz takdirde sizlerin içerisinde Kâtip Çelebiler, Fahrüddin Raziler, İbn-i Haldunlar da çıkacağından hiç şüphe etmiyorum. İçerisinde bulunduğumuz mübarek üç aylarınızı, önümüzdeki mirac kandilimizi tebrik ediyor, hepinize Allah'ımdan üstün başarılar diliyorum. Bir istirhamımla burada aşr-i şerifi okuyan hoca efendiye, hafız efendiye teşekkür ediyorum. Ahzab suresinin son ayetlerini okudu. Hepsinizden benim istirhamım Ahzab suresini, özellikle burada okunan aşr-i şerifi birkaç defa, hatta en az on defa okumanızı, mealini, lafzını okursunuz da, mealini de on defa okumanızı hepinizden bekliyor ve istirham ediyorum. İlahiyat Fakültemizin muhterem dekanı, beraberindeki arkadaşları böyle bir imkanı bizlere hazırladıkları için kendilerine ve sizlerin hepinizi haberdar edip böyle bir program hazırlayıp sunduğu için de Prof. Dr. Eyüp bey kardeşime teşekkür ediyor, hepinizi Allah'a emanet ediyorum. Allah'tan hepinize üstün başarılar diliyorum. Milletimize, İslam âlemine kardeşlik, birlik, birlik şuuru nasip buyurmasını Yüce Rabbimizden niyaz ediyorum. Yanlış düşüncede, inanç düşüncesinde olan, İslam'ın dışında olan insanlara da Rabbim keremiyle hidayet ihsan buyurmasını niyaz ediyor, hepinizi Allah'a emanet ediyorum. Allah hepinizden razı olsun.

PROF. DR. İSMAİL HAKKI ÜNAL
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANI



Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdû lillâhi rabbil âlemîn.
Vessalâtü vessalâmü alâ rasâline muhammedin ve alâ âlihâ ve sahbihi
ecmaîn.

Muhterem Lütü DOĞAN hocam, Kırıkkale Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi dekanı Sayın Eyüp BAŞ hocamız, muhterem davetliler,
değerli öğretim üyeleri ve sevgili öğrenciler! Sizleri sevgiyle, saygıyla se-
lamlıyorum. Artık geleneksel hale gelen Öğrenci sempozyumu ki zan-
nediyorum bu şekilde beşincisi yapılan Türkiye’de tek sempozyum, bu-
gün burada icra ediliyor. Lütü DOĞAN hocamızın himayesinde ve Eyüp
BAŞ hocanın da üstün gayretleriyle ilahiyat fakültelerine en başta ilmî
yönden destek veren, İSİLAY ve onun bünyesindeki İlahiyat Araştırma-

lar Merkez'i faaliyetlerini en güzel şekilde sürdürüyor. Ben de orada bir müddet önce ders verdim. Şimdi programlar daha da sistematik bir şekilde yürütülüyor. Ve oradan çıkan, orada yetişen, oranın desteğini alan öğrencilerimizin tamamına yakını da bugün Türkiye'nin değişik ilahiyat fakültelerinde öğretim görevlisi, öğretim elemanı olarak çalışıyorlar. Bir kısmı yüksek lisans, doktorasını yaptı. Bunların hemen hemen tamamına yakını da üniversitelerde görev aldılar. Bu büyük bir hizmettir. Hakikaten bunu takdir etmek lazım. Ankara bu hizmetler noktasında İstanbul gibi değil. İstanbul'un çok daha fazla imkanları var. Ama Ankara'mızda bu tür fahri ve ilmi destekler sağlayan kurumların sayısı fazla değil. İşte İLAMER bu sayısı az kurumların başında geliyor. Bunun kıymetini bilmek lazım. Böyle bir kurum, böyle bir vakıf hizmetlerinin yanında sizlere her hangi bir şey dayatmıyorlar. Efendim sizi filancaza, hatta filanca şahısa, hatta filanca efendim tarikata, filanca efendim cemaate mutlaka bağlanacaksınız ve oradan onun arkasında gideceksiniz, onların sözünden çıkmayacaksınız böyle bir şey de yok. Sizin tercihleriniz kendinize ait, özel hayatınız kendinize ait. Fakat orada bu ilmi faaliyetlerden, desteklerden istifade ediyorsunuz. Bizim hocalarımız birçoğu oraya gidiyorlar. Hemen hemen programların tamamı bizim hocalarımızın desteğiyle yürütülüyor. Gerçekten önemli bir hizmet. Bu hizmette katkısı bulunan başta Lutfi DOĞAN hocamız olmak üzere bütün hocalarımıza ben teşekkür ediyorum. Allah razı olsun, sa'yleri meşkûr olsun.

Sempozyum programına baktım konuların hepsi de deve dışı gibi konular adeta. Dedim ki bu öğrenciler ne zaman öğrendi de bu sempozyumda bunları konuşacaklar. Sonra bir az önce Eyüp Bey açıklayınca biraz daha anladım. Bir kısmı yüksek lisans ve doktora öğrencisi ve bir de söyledi ki İLAMER desteğini alan öğrenciler. Hakikaten normal ilahiyat öğrencisinin bu konuları konu başlığı olarak tespit edip de bir şekilde sunması zor bir iş. Biz de bu sıralardan geçtik. Hocamız, bizim büyüğümüz, o da bu sıralardan geçti. Dolayısıyla öğrencilik safhasında böyle ilmi konuların telaffuz edilmesi, sunulması öğrenci için fevkalade zor olabiliyor. Ama işte bu destek sayesinde ve öğrencilerimizin de gayreti sayesinde, özgüven sayesinde bu işler başarıyor. Özgüveni bu

hocalar sayesinde alıyorlar ve bu öz güveni diyor ki bu kitabı çalış, bu kitabı özetle, bu konuyu iyice öğren ve bunu gelecek sene için hazırlık yap ve bunu sempozyumda tebliğ et diyor ve o özgüven ve çalışmayla bunu ortaya koyuyorlar. Ben konulara baktım ki hocalarımızın senelerce tartıştığı, ele aldığı konular sempozyum konusu olarak görülüyor. İnşallah o zor konuları arkadaşlarımız başarıyla sunacaklardır. Ben bunu yapacaklarından eminim. Bu aynı zamanda bundan sonra çalışacak arkadaşlarımız için de bir motivasyon olacaktır. Buralarda başlıyor ilim hayatı; yani siz buradan başlayarak devam ederseniz bundan sonraki hayatınızda akademik hayatı tercih ettiğiniz zaman çok rahat bir şekilde, hiçbir sıkıntıya girmeden bu azimle, çabayla bu çalışmaları kolaylıkla sürdürsünüz. İlimden başka çaremiz yok. İlim son derece önemli. İlimle beraber hocamızın işaret ettiği gibi amel, ihlas, ahlak hepsi bir araya geldiği zaman iyi bir Müslüman olabiliyoruz. Eğer bunu yapamazsak ilmimiz eksik olur ama iyi bir insan oluruz ama ilmimiz eksik olduğu zaman yanılabiliriz. İlmimiz olur amelimiz olmaz, ahlakımız yok, o da yetmez. Hepsinin bir arada olması gerek. Hocamız dört tane temel şey söyledi, hakikaten onlara sahip olduktan sonra ve bunu ilimle de taçlandırdıktan sonra çok güzel bir İslami hayat yaşamak hem kendimize, hem ailemize, hem toplumumuza, hem bütün insanlığa fayda sağlama imkânımız var. Cenab-ı Hak bütün çalışmalarınızda başarılar nasip etsin. Hepimizin akıbetini hayır eylesin. Her iki dünyamızda da bizleri mutluluğa erdirtsin. Hepiniz saygıyla selamlıyorum. Hocamıza ve diğer katılımcılara teşekkür ediyorum. Sizlere de başarılar diliyorum.

BİRİNCİ OTURUM

Oturum Başkanı: Mustafa Salih EDİS

1. İlbey DÖLEK

Modern Dönemde Dinler Tarihi Araştırmalarında Usûl Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları

2. Muhammed ŞAFAK

İbn Haldun ve Tarih Metodolojisi

3. Rukiye YAMAN

Tefsir Metodolojisinin Oluşumunda Tefsirlerin Mukaddimeler

4. Sevdener KAYA

Ebu Hanîfe'nin Hadis Usûlüne İlişkin Yaklaşımları

5. Sümeyra BAYRAK

Kelâm Metodolojisinde Modern Arayışlar ve Hasan Hanefî

Müzakere: Ar. Gör. Kevser BEYAZYÜZ

Ar. Gör. Ahmet ERKAN





Oturum Başkanı
Mustafa Salih EDİS

Bismillahirrahmanirrahim. Saygıdeğer Mütevelli Heyet Başkanı Lütfi DOĞAN hocamıza ve tertip komitesi başkanı Prof. Dr. Eyüp BAŞ hocamıza ve diğer hocalarımıza, İSİLAY Vakfına teşekkürlerimizi arz ediyorum. Kıymetli dinleyiciler, birinci oturumu hayırlara vesile olması temennisiyle başlatıyorum. İlk tebliğcimiz İlbey Dölek'tir. Kendisi Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri bölümü, Dinler Tarihi Ana Bilim dalında doktora öğrencisidir. Aynı zamanda Milli Eğitim Bakanlığı'nda Felsefe grubu öğretmenidir. Tebliğ konusu "Modern Dönemde Dinler Tarihi Araştırmalarında Usûl Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları" olacaktır. Sözü kendilerine veriyorum. Buyurun Sayın Dölek, süreniz on dakikadır."

“MODERN DÖNEM DİNLER TARİHİ ARAŞTIRMALARINDA USÛL TARTIŞMALARI VE GÜNÜMÜZE YANSIMALARI”

İlbey DÖLEK

(Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri / Dinler Tarihi Doktora Öğrencisi, Millî Eğitim Bakanlığı Felsefe Grubu Öğretmeni)



ÖZET

Dinler Tarihi çalışmaları ilk defa 19. yüzyılda batıda ortaya çıkmıştır. İlk başlarda dini ve sosyal bilimlerin kullandığı geleneksel yöntemleri kullanmasına karşın, daha sonra aydınlanma döneminin etkisiyle yeni yöntem arayışları hız kazanmıştır. Yapılan çalışmalar neticesinde zamanla kendine özgü konusu ve yöntemi olan bağımsız bir disiplin haline gelmiştir. İlk dönem dinler tarihi araştırmalarına yön veren açıklamaya dayalı geleneksel yöntemler yerini modern dönemde anlamaya dayalı yaklaşımlara bırakmıştır. Bu çalışmada, özellikle Uluslararası Dinler Tarihi Derneği'nin (IAHR) metodoloji sorunsalına yapmış olduğu katkılar bağlamında modern dönemde dinler tarihçilerinin teori-metot ilişkisini yansıtan çalışmaları ışığında usul tartışmaları analiz edilmeye çalışıl-

mıştır. Hem yabancı hem de yerli dinler tarihçilerinin yaklaşımlarından hareketle probleme ilişkin ortaya konan önerilerin özellikle ülkemizdeki dinler tarihi çalışmalarına olumlu katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Metodoloji, Hermenötik, Fenomenoloji, Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR).

ABSTRACT

History of religions first appeared in west, in 19. century. Although, initially, religion and traditional social sciences methods were used, then with the effect of Age of Reason there has been need for new methods. As a result of the studies, it becomes an independent dicipline which has own subject and procedure. At first period, the explanation based traditional methods was directing historical researches but then, in modern period, it changed and understanding based point of view started to direct it. In this study, it is tried to be analysed especially with the contrubutions that International Association for the History of Religions (IAHR) made to the methodology problem in modern period and with the reflection of historians of religions theory-method relationship studies. Knowing the approaches of not only foreign but also local religion historians, we believe that the proposals about the methodology problem will be useful for the historical researches especially in our country.

Key words: History of Religions, Methodology, Hermeneutic, Phenomenology, International Association for the History of Religions (IAHR).

1. Giriş Mahiyetinde Dinler Tarihi

İnsanlık tarihi incelendiği zaman, en ilkelinden en medenisine kadar hiçbir topluluğun dinsiz yaşamadığı, her milletin bir dine ve inanca sahip olduğu görülür. Din fikri, insanla beraber doğmuş, insanoğlu var olduğu sürece de varlığını devam ettirecektir.¹ Dinler Tarihi, tarih ve filoloji yardımı

1. Şemsettin Günaltay, *Dinler Tarihi (Yeryüzündeki İlkel Dinler)*, Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 15.

ile dinlerin doğuşunu, gelişmesini, inanç, ibadet ve ahlaki değerlerini tarihi seyir içinde inceleyen ve fenomenolojik metottan da yararlanarak dini fenomenlerin özünü ve yapısını araştıran bir bilim dalı olarak karşımıza çıkar.² Dinler Tarihi, yazılı kayıtlar olmaksızın uygarlıkların tarihi ve tipolojisiyle ilgilenen, genel etnolojinin bir parçası olan dini etnolojiden farklıdır. Ayrıca, Dinler Tarihi disiplini kendini tek bir dine ve onun belli bir yönü ile ilgilenip, diğer evrensel tarihi ve fenomenolojik sorunları çalışmaktan uzaklaşan dini tarihçilik ile de karıştırılmamalıdır.³ “Dinler Tarihi” teriminin bilim camiasında üç farklı anlamda kullanıldığı görülür.

1) Dar anlamda bu terimle her bir dinin kronolojik sırası takip edilerek tarihi bağlam içerisinde ele alınması kastedilmektedir.

2) Geniş anlamda “Dinler Tarihi” tabiriyle hem dar anlamdaki “Dinler Tarihi”ni hem de “Din Fenomenolojisi”ni kapsayarak tarihi ve fenomenolojik incelemeleri birleştiren bir disiplin kastedilmektedir.

3) En geniş anlamda ise bu isim Almanca “Religionswissenschaft” teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmakta ve bununla dinlerin salt tarihi incelemesini değil, dinlerin karşılaştırmalı incelenmesini, din morfolojisini ve din fenomenolojisini de ihtiva eden bir disiplin düşünülmektedir.⁴

Batıda 19. yüzyıl ortalarında ortaya çıkan Dinler Tarihi bağımsız bir disiplin olarak ülkemizde 20. yüzyıl başlarında yerleşmeye başlar. İlk dönem Dinler Tarihinin gelişmesinde Ahmet Mithat Efendi, Şemsettin Sami Günaltay, Ömer Hilmi Budda, Hikmet Tanyu ve Anna Marie Schimmel’in önemli katkıları olmuştur. Dinler Tarihi ders olarak, İlahiyat fakültelerinin altıncı ve yedinci döneminde “Dinler Tarihi I-II”⁵ şeklinde

2. Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yayınları 4, Konya 2004, s. 15.

3. Ugo Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri* (trc. Mustafa Ünal), Geçit Yayınları, Kayseri 1999, s. 12-13.

4. Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 4.

5. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 2014-2015 Eğitim ve Öğretim Yılı Ders Programı (10.04.2015).

[http://ilahiyat.omu.edu.tr/UserFiles/%C4%B0ilahiyat%20Program%C4%B1%20M%C3%BCfredat%C4%B1\(1\).pdf](http://ilahiyat.omu.edu.tr/UserFiles/%C4%B0ilahiyat%20Program%C4%B1%20M%C3%BCfredat%C4%B1(1).pdf)

zorunlu ders olarak, “Dinler Arası İlişkiler” dersi de seçmeli ders olarak okutulmaktadır. İmam Hatip Liseleri’nin ders programında ise sadece 12. sınıfta “Karşılaştırmalı Dinler Tarihi”⁶ dersi olarak okutulmaktadır.

Dinler Tarihi disiplini diğer bilim dalları gibi bugünlere uzun ve zorlu aşamalardan geçmiştir. “Dinler Tarihi disiplini batıda yıllardır üniversitelerde ve kolejlerde başlıca çalışma sahası olmaya hazır gibi gözüktüyordu. Fakat bu durum birkaç Avrupa enstitüsünde başarıya ulaşmıştır. Buna rağmen Dinler Tarihi, İngilizce konuşan ülkelerin üniversitelerinde ve çoğu Avrupa okullarında onurlu ama önemsiz bir disiplin olarak kaldı.” Jerald C. Brauer, bu düşüncelerini yaklaşık 50 yıl önce “Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri” adlı eserin önsözüne yazmıştır. Aradan geçen yarım asırda Dinler Tarihi alanında neler değişti? Muhakkak, hem batıda hem de ülkemizde Dinler Tarihinin yeri ve önemi o döneme göre daha ileri bir konumdadır. Ancak o yıllarda işaret edilen hem teorik hem yöntemle ilişkin bazı sorunlar hala güncelliğini korumaktadır. Bunların başında Dinler Tarihi disiplinin sosyal bilimler arasında mı yoksa İlahiyat/Teoloji alanında mı telakki edileceği tartışması söylenebilir. Aslında Dinler Tarihi’nin nerede durduğundan ziyade; o alanda yapılan çalışmalarda ortaya konan teorilerin, kullanılan yöntemlerin ve elde edilen verilerin etkilerinin tartışılması daha yerinde olacaktır.

Dünyada ilk Dinler Tarihi kürsüsü 1873 yılında Cenevre’de kurulmuştur. İlk Dinler Tarihi konferanslarından biri, 1870 yılının Şubat’ında Alman asıllı Oxford Profesörü Friedrich Max Müller tarafından Londra’nın yüksek prestijli Kraliyet Enstitüsü’nde (Religionswissenschaft/ Science of Religion) verilmişti ve Max Müller orada “Kişinin kendi inancının taşıdığı hakikat, diğer dinlerin araştırılması sonrasında ortaya çıktığında daha güçlü olarak parıldayacaktır” demiştir.⁷ Dinler tarihçisi olmadığı halde ilk dönemlerde sosyal bilimcilerin yapmış olduğu çalışmalar Dinler Tarihinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu eserler arasın-

6. http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_01/31041352_imam_hatip_liseleri_haftalik_ders_cizelgeleri_20142015.pdf (10.04.2015).

7. Mustafa Alıcı, “Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2. Sayı, 2009, s. 153-179.

da James Frazer'in "Altın Dal'ı", Malinowski'nin "Büyü, Bilim ve Din'i", Freud'un "Totem ve Tabu'su", Durkheim'in "Dini Hayatın İbtidai Şekilleri" yer alır. Tylor ve Frazer'in ortaya koyduğu görüşler, insanlar arasındaki dinlerin ortaya çıkışını çok teorik olarak yeniden kurmalarından dolayı kınanmışlardır.⁸ 20. yüzyılın önemli din bilimcileri arasında yer alan Ali Şeriatî de bunu destekler şekilde şöyle der: "19. ve 20. yüzyılda sosyolog, etnolog ve antropologlar tarafından yapılan din tarifleri oldukça yüzeyseldir ve bilimsel değildir." Şeriatî'ye göre yapılan tanımlar özellikle din (hakikat) duygusundan yoksundur. Dinin tarifini; dini imalat usulü tanımlayan belli bir filozof veya belli bir din ya da belli bir ruhaniden almak veya yazar ve filozofların alışılmış yöntemlerine göre önce din ile ilgili birkaç tanımla ortaya koymak, tek tek incelemek, karşılaştırmak ve reddetmek ve son tahlilde işe yarar mantıklı bir tarife ulaşmak yerine bilimsel yöntemle dini inceleyip araştırmaya ve tanıma erişmek olmalıdır.⁹

Aradan geçen yıllarda özellikle Avrupa'da Aydınlanma dönemi ile insanı (aklı) merkeze alan araştırmaların sayısı ve niteliği kayda değer bir şekilde artış göstermiştir. Genelde sosyal ve dini bilimlerde, özelde ise Dinler Tarihi alanı için bilimsel ve teknolojik gelişmelerle birlikte modern dönemde geleneksel araştırma yöntemleri yerini yeni araştırma tekniklerine bırakmıştır. Özellikle arkeoloji, antropoloji bilimindeki yeni gelişmeler Dinler Tarihi'nde elde edilmiş olan bilgilerin tenkit edilmesine ve kullanılan yöntemlerin geçerliliğinin ve güvenilirliğinin sorgulanmasına neden olmuştur. Örneğin; 1940'ların sonlarına doğru Mısır'da Nag Hammadi ve Qumran metinlerinin keşfedilip çözümlenmesi ve Şanlıurfa sınırları içinde yer alan Göbeklitepe'de 1995 yılından beri devam eden kazılarda elde edilen bulguların karbon 14 metodu ile test edilmesi, hem insanlık tarihi hem de dinler tarihinde mevcut bilgilerin tenkit edilmesine ve yeni teorilerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Bu noktada, bağımsız bir din bilimi olarak 'Dinler Tarihi hangi yöntem ve teknikleri kullanmalıdır?' sorusu akla gelebilir. Bu konuda Joachim Wach "On Teaching History of Religions: Dinler Tarihi

8. Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, s. 16.

9. Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi I*, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 92.

Öğretimi Üzerine” adlı makalesinde bir ilke ortaya koyar ve şöyle söyler: “Dinler Tarihi incelemesine uygun tek bir prosedür yoktur. Ancak metot, tetkikin yapıldığı zamanın hüküm süren şartlarına ve tüm döneme yeterli olmak zorunda kalacaktır.” Burada Wach, bu alanın kullanmak zorunda kaldığı ya da kalacağı tek bir yöntemle sınırlı olmadığını belirterek, zamanın ve inceleme konusu ile coğrafi şartların metota ilişkin yaklaşımlarda bir esnekliğe neden olabileceğinin altını çizmiştir. Bu alanda; özellikle fenomenolojik, tarihi ya da metodolojik sorunlar bilimsel toplantılarda¹⁰ tartışmalar yapılmış ve neticede birçok eser yayınlanmıştır. Yöntem sorunsalı sadece Dinler Tarihi alanına özgü bir durum değildir. Nerdeyse diğer tüm sosyal bilimlerin bu sıkıntıları yaşamış oldukları veya hala yaşadıkları görülür. Bu alanın uzmanları ve talebelerinin de yakından tanıdığı “Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri”¹¹ isimli eser Dinler Tarihi alanında metodoloji üzerine yapılan tartışmaları ve arayışları ele alması açısından son derece önemlidir. 1959 yılında Chicago’da Eliade ve Kitagawa’nın editörlüğünde Wach’ın hatırasına yayınlanan eser ülkemizde 2003 yılında Mehmet Aydın’ın editörlü-

10. Ülkemizde ilk olarak Dinler Tarihi Profesörü Ekrem Sarıkçıoğlu’nun öncülüğünde Samsun’da 24-25 Eylül 1992 tarihlerinde “Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu”; Türkiye II. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Ankara, 08-09 Kasım 1996 (Dinler Tarihi Araştırmaları I, Ankara: 1998); Dinler Tarihi Açısından Din ve Din Anlayışı Sempozyumu, Konya, 20-21 Kasım 1998 (Dinler Tarihi Araştırmaları II, Ankara: 2000); 2000. Yılında Hristiyanlık Dünyası Bugünü ve Yarını Sempozyumu, Ankara, 9-10 Haziran 2001 (Dinler Tarihi Araştırmaları III, Ankara: 2002); Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar Sempozyumu, Ankara 1-2 Kasım 2003 (Dinler Tarihi Araştırmaları IV, Ankara: 2004), Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik Sempozyumu, Ankara, 1-2 Ekim 2005 Dinler Tarihi Araştırmaları V, Ankara: 2006) ve son olarak 22-23 Ekim 2007’de yine Ankara’da düzenlenen TÜDTAD-IAHR Özel Konferansı: Sekülerleşme ve Dinî Canlanma, başlıklı sempozyumu düzenlenmiştir. Bunun yanında Dinler Tarihi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantıları da son yıllarda yapılmaya başlanmıştır.

11. Eserde toplam 9 farklı makale bulunmaktadır. Bu araştırmalar üç farklı dide İngilizce, Fransızca ve Almanca olarak hazırlanmıştır. Mehmet Aydın editörlüğünde çevrilen eserin Fransızca tercümeleri Mehmet Aydın, İngilizceleri M.Şahin ve Almancaların tercümesi ise M.Soyhun tarafından yapılmıştır. Eserde; Jerald C. Brauer’in, Joseph M.Kitagawa’nın, Wilfred C.Smith, Raffaella Pettazzoni, Jean Danielou’nun, Mircea Eliade’nin, Louis Massignon’un, Ernst Benz’in ve Friedrich Heiler’in makaleleri bulunmaktadır.

ğünde özellikle bu alanın okuyucularına kazandırılmıştır. Eserde Dinler Tarihinde mukayeseli çalışmalarda “bilimsel tasvir” ve “açıklama” ilişkisinin nasıl olacağı konusunda Jeffrey R. Carter’in “Tasvir Açıklama Değildir: Bir Mukayese Metodolojisi”¹² adlı makalesi oldukça önemlidir. Bu çalışmada tasvirci (betimleyici) mukayese ile açıklayıcı mukayese teknikleri ayrı ayrı açıklanarak benzerlik ve farkları belirtilmiş ve bu tekniklerin Dinler Tarihi çalışmalarında nasıl kullanılırsa etkili olacağı anlatılmıştır. Ayrıca ülkemizde Dinler Tarihi¹³ alanında önemli katkılar yapmış öncü isimden biri Şemsettin Günaltay’dır, diğeri de Hikmet Tanyu’dur. Ahmet Gökbel tarafından yazılan “M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkıları” adlı çalışması ile Baki Adam tarafından yazılan “Prof. Dr. Hikmet Tanyu’dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları” adlı çalışmalar Dinler Tarihi alanında ülkemizde Hikmet Tanyu’nun hangi konuları çalıştığı ve bu konuların çalışılmasında hangi yöntemleri tercih ettiği anlatılmıştır.

Prof. Dr. Hikmet Tanyu, akademik çalışmalarında Türk kültürü ile ilgili çalışmalara büyük yer vermiştir. Onun dinler tarihçiliği, bir bakıma Türk kültür tarihçiliğidir. Adak, taş, dağ vb. konularla ilgili çalışmaları, Geleneksel Türk Dini ile ilgili araştırmaları, onun akademik çalışmalarının temelini teşkil etmektedir. Tanyu, ilk Türk akademisyen dinler tarihçisi olarak, Dinler Tarihi çalışmalarını genelden özele indirgemiş, Türk Dini Tarihi’ne yöneltmiştir. O, yanında çalışanlara da genelde bu alanda tezler vermiş ve onları bu alanda yönlendirmiştir. Onun, dinler tarihi çalışmalarını Türk Dini Tarihi’ne yöneltmiş olması, Dinler Tarihi’nin Türkiye’ye özgü bir bilim olarak gelişmesinde önemli rol oynamıştır.¹⁴

12. Esere çevrimiçi olarak İSAM’dan ulaşmak mümkündür. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

13. Türkiye’de Dinler Tarihi’nin tarihçesi hakkında bkz. Galip Atasagun, Türkiye’de Dinler Tarihi Çalışmaları, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 20, ss. 203-248), Hikmet Tanyu, “Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Tarihçesi”, *Ank. U. İlah. Fak. Der.* sayı VIII, yıl 1960; Günay Tümer Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, II. baskı, s. 21-23; Osman Cilacı, “Cumhuriyet Devri Öncesi Dinler Tarihçilerinden M. Şemsettin ve Tarih-i Edyan’ı”, *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, ss. 161-163.

14. Baki Adam, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu’dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, XXXVI, s. 510.

Kürşat Demirci “Dinler Tarihinin Meseleleri” isimli inceleme ve araştırma türü eserinde din bilimsel çalışmalarda kullanılan teknikleri Antik Yunan döneminin “Stoa” ve “Öherizm” anlayışlarından başlayarak günümüze kadar metod sorunlarını ele almıştır. Bu eserde Dinler Tarihinin doğuşu ve gelişiminden ziyade genelde din bilimsel, özelde dinler tarihi alanında meydana gelen yöntem arayışlarının nedenleri ve etkileri üzerinde durulmuştur. Bir başka çalışmada ise Alıcı “Dinler Tarihi’nde Kadim Dini Geleneklere ve Analojik Metoda Vurgu: Ugo Bianchi (1922- 1995)” adlı çalışmasında İtalyan Dinler Tarihi ekolünden Ugo Bianchi’nin Dinler Tarihçiliğini incelemiş ve bu çalışmada özellikle Bianchi’nin kadim dinlerle ilgili kendine özgü tarihi mukayeseli metoduna vurgu yapmıştır.

2. Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) ve Metod

Yöntem üzerine ortaya konan çalışmaların ortaya çıkmasında ve tartışma konularının belirlenmesinde önemli rol üstlenen Uluslararası Dinler Tarihi Derneği’nin¹⁵ (IAHR: International Association for the History of Religions) çalışmalarının öneminden bahsetmek gerekir. 1900 yılında Paris’te ilk Dinler Tarihi kongresinin¹⁶ toplanmasından bugüne 1960 yılından itibaren her 4 yılda bir kongreler düzenlenmektedir. Tertiplenen bu kongrelerde bu alanda yapılan son çalışmalar değerlendirilmekte, farklı dinlerden gelen uzman katılımcılarla birlikte konular enine boyuna tartışılmakta, farklı görüş ve önerileri içeren tebliğler sunularak Dinler Tarihi’nde hem teorik hem de metoda dair sorunlar ele alınmaktadır. Dernek kongrelerden başka 1954 yılından beri yılda dört defa Numen¹⁷ isimli bir dergiyi E. J. Brill Yayınevi (Hollanda) aracılığıyla çıkartarak Dinler Tarihi’ne önemli katkılar sağlamaktadır.

15. IAHR’nin yapısı, işleyişi ve Dinler Tarihi alanına yapmış olduğu katkılar konusunda geniş bilgiye Mustafa ALICI’nın “Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)’nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı” isimli çalışmasına bakılabilir. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/milel/article/viewFile/5000075928/5000072103>

16. Bu yıl XXI. Dinler Tarihi Kongresi 23-29 Ağustos 2015 tarihleri arasında Almanya’nın Erfurt şehrinde yapılacaktır. Akademik Programın Metodoloji başlığı Temsiller ve Yorumlar şeklinde belirlenmiştir. Detaylı bilgiler için bkz: <http://www.iahr2015.org/iahr/index.html>

17. Numen adlı dergi hakkında detaylı bilgi için bkz: <http://www.brill.com/numen>

Burada hemen belirtelim ki, aslında Dinler Tarihi içindeki metot ve terminoloji sorunsalı çok eskilere dayanmaktadır. Öyle ki 1908’de Oxford’da yapılan III. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi’nde Kanada’lı bilim adamı Louis H. Jordan, alandaki terminoloji kargaşasını görmüş ve bunu “Babil’in farklı dilleri kadar karmaşık bir durum” olarak betimlemiştir.¹⁸ Son yüzyılda Dinler Tarihinin yaşadığı problemleri tanımak isteyenler için Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) tarafından organize edilen Dinler Tarihi Kongrelerinin temalarına bakmak önemli ipuçları verecektir. Örneğin; Dinler Tarihi’ndeki teori ve metodoloji arasındaki uyumsuzlukları azaltma hedefini içeren 1973 Turku toplantısı üç bölüme ayrılmış ve birinci bölüm “Dinî Geleneklerin Sözlü ve Yazılı Vesikaları”, ikinci bölüm “Din Fenomenolojisi’nin Geleceği” ve üçüncü bölüm “İfadeci bir Söylem olarak Din” başlıklarından oluşmuştur. Bu toplantıda Ugo Bianchi Dinler Tarihi ile Antropoloji ilişkisini ele alan bir tebliğ¹⁹ sunmuştur. Bianchi tebliğinde Dinler Tarihi ile antropologların çalışma alanları arasında katı bir farka işaret etmiş. Ona göre, tarihsel vurgusuyla Dinler Tarihçileri, Antropologların aksine, dinin ve dinî olanın mahiyetine yönelik geleneksel ve alışıldık tanımlamalara bağlı kalmakla yetinmez.²⁰ 1973 Turku toplantısından sonraki Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) tarihinin ikinci metodolojik toplantısını, 1-15 Eylül 1979 tarihleri arasında Polonya, Varşova’da düzenlenmiştir. Bu toplantıda, Dinler Tarihi’nin temel metodolojik sorunlarının yanında, sosyal gelişim sürecindeki dinler ve laik kültürlerde din konuları da ele alınmıştır. Bu toplantıda, bilhassa Bianchi ve Kitagawa’nın tebliğleri oldukça önemlidir. Bianchi, Dinler Tarihi’nin otonomisine yönelik bazı sorunlara yer verdiği tebliğinde, bu konuda sorun yaşanmak istenmiyorsa Dinler Tarihi çalışma alanının, kesinlikle mukayeseli tarihsel araştırma perspektifini kaybetmemesinden geçtiğini belirtirken; Joseph Kitagawa, güncel metodolojik meseleler konusundaki tebliğinde öncelikle küresel anlamda disiplin içinde ortaya çıkan semantiğe dair termi-

18. Mustafa Alıcı, “Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)’nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı”, *Milel ve Nihal*, 2004, II, 1, s. 55.

19. Ugo Bianchi, “*The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion*” ss.299-301.

20. Alıcı, a.g.m., 2003, s. 57

nolojik yanlış kavramlaştırma gayretlerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Kitagawa'ya göre disiplin için ikinci metodolojik sorun, kendi otonomisini güçlendirecek tutarlı bir metoda ve amaca sahip olup olmadığıdır. Yine ona göre, üçüncü sorun olarak verdiği mesele, bu disiplinin, tüm insan ırkının dinî tecrübelerini kucaklayacak özgün bir bilim olup olmadığı hakkında öne sürülen beyhude tartışmalardır. Ona göre Dinler Tarihi, genel olarak dinler hakkındaki hümanistik araştırmalardan ibarettir.²¹ IAHR'nin 1989 (Polonya) Varşova'daki toplantısında, Dinler Tarihi'nin metodoloji problemi ele alınmış ve özetle şu neticeye varılmıştır; "Dinler Tarihi'nin bir beşeri ve kültürel bilim olarak yenilenmesi ve yorumlanmasına izin veren ismindeki "tarih" sözcüğünü mahiyetine yönelik genel bir mutabakat bulunmaktadır. Yine ismindeki din terimi sosyal faaliyetleri hem içkin hem harici olarak birbirine bağlayan bir gerçeklik olarak anlaşılması da ortak bir konu olmuştur. Buna ilave olarak dinî fenomenlerle karşılıklı yakın ilişki içinde bulunan sosyal süreçlerin tahlili ancak daha çok bilişsel disiplinlerden gelen yenileyici sosyal teori ve modellerin değerlendirilmesi ve kullanılmasıyla mümkün olabilir. Bu metodolojik yönelimlerin verimli olup olamayacağı konusu gelecekteki bilimsel faaliyetlerle ancak anlaşılabilir." ²²

Din incelemesine uygulandığı şekliyle tarihsel düşünce çoğu zaman dikkatini tarihi cevaplamaya muktedir olamadığı iki soru üzerine yoğunlaştırmıştır ki, bunlarda dinin menşei ve doğasına ilişkin sorulardır.²³ Bunlardan başka Eliade'ye göre dinsel belgelerin son derece çeşitli olması ve diğer yandan elimizdeki belgelerin şu ya da bu biçimde rastlantı eseri korunmuş olması (yalnızca metinler değil anıtlar, yazıtlar, sözlü aktarımlardan adetler vs.) yöntemle ilgili başlıca güçlüklerdir. Öte

21. Alıcı, a.g.m., 2003, ss. 59-60.

22. Alıcı, "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", s 60-61. Ayrıca bkz: *Studies on Religions in the Context of Social Sciences: Methodological and Theoretical Relation*, ed. Witold Tyloch, Warsaw 1990.

23. M. Smith, "Historical Method in the Study of Religion, History and Theory, On Method in the History of Religions" Cilt: 8, ss: 8-16, "Din İncelemesinde Tarihsel Yöntem", Çev.: Ramazan Adıbelli ss: 8-16 arası sayfaların tercümesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2007, 22/1, s. 350.

yandan rastlantı eseri korunan bu belgeler çok farklı ortamlardan gelmektedir. Örneğin; Yunan dininin eski tarihini araştırmak için bugüne kadar korunmuş birkaç metne, birkaç yazıta, bozulmuş parçalanmış birkaç anıta ve birkaç adak nesnesine başvurmak durumunda kalırız.²⁴

3. Milal ve Nihal Geleneği ve Metot

Milel-Nihal türü eserler genelde Asya dinleri (Hinduizm, Budizm gibi) üzerine yazılmış eserlerden oluşmaktadır. Bu eserlerde Hint kültürü üzerine seyahatlerden meydana geldiği havası vardır. Özellikle o dönem dinler tarihinde Abdul Kahir Bağdadi (ö.1037), Şehristani (ö.1173), Biruni (ö.1050), İbn Rusta (10.yy.), İbn Nedim (ö. 995) isimlerin yer aldığı söylenebilir. Ayrıca bu alanın öncülerinden Biruni'nin iki önemli eseri vardır. Bunlar, “el Asaru'l Bakiye” ve “Tahkik ma li'l Hind”dir. Biruni eserlerindeki başarısının kaynağı kendine has özelliği objektifliği ve karşılaştırmalı yöntemi kullanmasıdır. O ilk önce bilgi kaynaklarının niteliği üzerinde durmuş ve kulaktan dolma bilgiler yerine bizzat gözleme dayalı araştırmalar yapmıştır.²⁵ İslam literatüründe ilk dinler tarihi çalışmaları kabul edilen Milel-Nihal türü eserler, eldeki mevcut kaynaklardan ve bireysel tecrübelerden hareketle dinleri tasviri (deskriptif) olarak tanıtmayı hedefleyen ansiklopedik türden eserlerdir. Bu türün en önemli temsilcisi, “el-Milel ve'n-nihal” adlı eserin müellifi Şehristânî'dir. Dünya dinlerini sistemli bir şekilde tanıtmaya yönelik kaleme alınmış olan bu eserin diğer bir özelliği ise, Asya dinlerinden Hinduizm ve Budizm'i de içine alacak şekilde hem ilgi alanının genişliği, hem de detaylı bilgi vermesi bakımından önceki eserlere nispetle daha objektif bilgiler nakletmiş olmalarıdır.²⁶ Konuları ele alırken kendi tercih ve değer yargılarını doğrulamak gibi bir amaç taşımadan, mevcut güvenilir kaynaklara dayanarak var olanı tespit etmeyi amaçlayan Şehristânî'nin bu ilmî tavrı, hem eski hem de günümüz araş-

24. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* (trc. Lale Arslan), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2009, s.30.

25. Alıcı, ag.m., s. 182

26. İsmail Taşpınar, “Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar” *Milel ve Nihal*, 2008, 5/1, s. 40.

tırmacıları tarafından yaşadığı dönem itibarıyla oldukça önemlidir.²⁷

4. Mukayeseli Metot ve Eleştirisi

İtalyan ekolünün öncülerinden olan Ugo Bianchi, İtalyan Dinler Tarihi geleneğinde klasik ve antik dinleri etnolojik seviyede sadece özel bir olgu bağlamında etrafıca incelemekle kalmayan kültürel açıdan birbirleriyle ilişkilerini de ele alan ama hocası Pettazzoni'nin fenomenoloji ile tarih arasındaki orta yolunu benimsemeyen ve katı özgün tarihsel mukayese yaklaşımıyla disiplinin küresel metodolojisine katkı sağlayan, bir anlamda «İtalyan ekolünün prestiji» olarak tanınır.²⁸ Şaban Kuzgun'a göre mukayeseli metodun kendi içinde bazı zorlukları vardır ve bunlar aynı zamanda bizler için birer uyarı niteliği taşır. Bunlar; a) Mensubu olmayan dinlerin mukayesesi güç bir iştir ve söz konusu dinlere ait mevcut kaynaklar bu konuda yetersiz kalmaktadır. b) Sır dinleri gibi bazı gelenekleri gözlemlemek hemen hemen imkânsızdır. c).Karşılaştırma yapılan dinlere ait malzemeler eşit şekilde kullanılmamakta bu da gerçekleri tam olarak ortaya koyamamaktadır. d) Eksik malzemeler giderilmedikçe karşılaştırmaya girmemek gerekir. e) Bunun yanında sırf bilgi yığmak, karşılaştırma demek değildir. f) Toplanan bilgilerin tasnif edilip, konuyla ilgisi olmayanların ayıklanıp geriye kalanların değerlendirilmesi gerekir. g) Son olarak tarafsızlık ve objektiflik ilkelerine azami ölçüde riayet edilmelidir.²⁹

5. Modern Dönemde Yeni Yöntem Arayışları

Dinler tarihinde yaklaşım (metot) probleminin gündeme gelişinin üç sebebi bulunmaktadır. Bunların ilki 19. yüzyıl sonunda bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkan Dinler Tarihi çalışmalarının diğer disiplinlerle nasıl ilişkilendirilebileceğinin yarattığı sorunlar; ikincisi 20. yüzyıl ortalarından itibaren Hristiyan pragmatizmi ile bilimsel tavır arasında kalmanın sıkıntısını ortadan kaldırmak için özellikle din fenomenolojla-

27. Taşpınar, a.g.m., s. 43.

28. Alıcı, a.g.m, 2006:s. 182.

29. Şaban Kuzgun, "Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözümleri", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* (24-25 Eylül 1992), Samsun 1999, s. 118- 121.

rının karşılaştığı sorunlar; üçüncüsü de kitlelerin yakınlaşmasının yarattığı plüralizm problemidir.

Modern dönem dinler tarihçileri klasik dönemde yapılan çalışmalarda çeşitli dinlerin tetkikinde yer alan sübjektif unsurların yeterince ciddiye alınmadığını öne sürmüşlerdir ve bu durumu “Bir akvaryumun üzerinde dolaşan, iç taraftaki balıkla ilgili doğru ve tam gözlemlerde bulunan .. ve gerçekten konuyla ilgili bilgimize çok fazla katkıda bulunan ama kendilerine akvaryum balığı olmanın nasıl bir şey olduğunu hiç sormayan ve hiç de öğrenmeyen sineklere”³⁰ benzeterek izah etmişlerdir. Önceki bölümlerde açıklayıcı ya da nitelendirici tekniklerin ağırlığından kaynaklanan anlama eksikliğinden bahsedildiği söylenebilir. Dinler Tarihi çalışmalarında ve öğretiminde tek bir usulün olmayacağını³¹ savunan Wach bu konuda yedi öneride bulunur. Bunlar; 1) Entegral (bütüncül), 2) Yeterli, 3) Eksistansiyel (varoluşsal) kaygıyla ilişkili, 4) selektif (seçici), 5) dengeli, 6) hayal gücüne dayalı, 7) eğitimin çeşitli düzeylerine göre ayarlanmış olması³² gerektiğini belirtmiştir. Şinasi Gündüz, Dinler Tarihi Anabilim Dalı III. Koordinasyon Toplantısı’nda³³ “Dinler Tarihi Çalışmalarında Özgünlük Problemi” konulu bir tebliğ sunmuş ve Dinler Tarihi alanında hem teorik hem de metodolojik sorunlara dikkat çekmiştir. Ayrıca Milel ve Nihal geleneğinin deskriptif (tanımlayıcı) ve değerlendirmeye dayalı yönteminin geliştirilmesinin modern dönemdeki yeni yöntem ve tekniklerle geliştirilerek günümüzde kullanılabilirliğini tartışmaya açmıştır. Genel olarak toplantının neticesinde

30. Wilfred Cantwell Smith, “The Comparative Study of Religions” *Inaugural Lectures*, Montreal: McGill Üniversitesi, 1950, s. 42 (Aktaran: Aydın ve diğerleri, Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, 2003)

31. Joachim Wach “*On Teaching History of Religions*” editör Willem J. Kooiman (Nijkerk GF Callenbach, 1950), s. 325-32

32. Harry M. Buck, Teaching the History of Religions”, *Journal of Bible and Religion*, Ekim, 1957, XXV, s. 528-30.

33. Dinler Tarihi Anabilim Dalı Koordinasyon toplantılarının üçüncüsü 8-9 Haziran 2013 tarihlerinde Samsun 19 Mayıs Üniversitesi’nde “Dinler Tarihi Çalışmalarında Özgünlük Problemi”ni tartışmak üzere toplanmıştır. Toplantı hakkında geniş bilgi için bkz: http://ilahiyyat.cu.edu.tr/tr/dergi/2013_13-1/M.Karatosun.pdf Ayrıca Şinasi Gündüz’ün tebliğine https://www.youtube.com/watch?v=bDi8_000jKc internet adresinden ulaşabilirsiniz. (12.04.2015)

Dinler Tarihi alanında teorik ve metodolojik sorunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Terminoloji belirsizliği, özgünlük eksikliği, konu seçimi, alanın kapsamının genişliği, objektiflik olmada güçlük, dil problemi, kaynaklara ulaşma ve kaynak kullanmada eksiklikler gelmektedir.

5. 1. Feminist Yaklaşım

Seküler ve (Hristiyan) teolojik feminist modellerin etkili baskısıyla bilhassa 1980'lerden itibaren bazı kadın Dinler Tarihçiler tarafından, bilimsel Dinler Tarihi çalışmalarının erkek egemen (andro-centric) bir bilim olduğu ve bu alana sürekli bir erkek maskesinin giydirildiği ileri sürülmüştür. Hatta onlara göre insanlık tarihi boyunca iktidar, temsil, bilgi ve bilimsel faaliyetler konusunda kadınlar aleyhine bir oransızlık göze çarpmaktadır. Nitekim 1980 sonrası Dinler Tarihi metodolojisinde feminist yaklaşımı³⁴ öne çıkaran Dinler Tarihçiler arasında Rita M. Gross, Kari Elizabeth Borresen, Felicity Edwards, Ursula King, Kim Knott, Rosalind J. Hackett, Donat Pahnke, Morny Joy, Penelope Margaret Magee, Naomi Goldenberg, Marilyn F. Nefsky, Randi R. Warne, June O. Connor, Darlane Jushka, Rosalind Shaw, Carol Christ ve Erin White sayılabilir. Bunun yanında 1997 yılında Finlandiya, Turku'da yapılan bölgesel IAHR toplantısında "Dinlere Metodolojik Yaklaşımlar" başlıklı sempozyumda ev sahibi olarak fenomenolog Lauri Honko, giriş mahiyetindeki tebliğinde Dinler Tarihi metodolojisinde son dönemlerde hâkim olan iki önemli değişime ışık tutmuştur; 1) Analitik ve kognitif bağlamda din tanımlarındaki yeni gelişmeler. 2) Dinler Tarihi'nde ortaya çıkan feminist (cinsiyetle) ilgili temel yaklaşımlar.³⁵ Ayrıca Çağdaş Dinler Tarihinde cinsiyet kategorisi ile ilgili ilk

34. Diğer dinlerdeki feminist hareketler ve kadın sorunları gibi konularda daha detaylı bilgi için "Women in World Religions", (ed. Arvind Sharma, Albany 1987), "Women in the World's Religions, Past and Present", (ed. Ursula King, New York 1987)., George H. Tavad, "Woman in Christian Tradition, Notre Dame" 1973; Rosemary Radford Ruether'in editörlüğündeki "Religion and Sexism- Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions", (New York 1974), Ursula King, "Is there a Future for Religious Studies as We know it? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges", *Journal of the American Academy of Religion*, (June 2002), vol. 70, No. 2, ss. 372-376.

35. Mustafa Alıcı, "Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Haziran 2005, II/9.

ciddi çalışma, doktora tezi olarak Rita M. Gross tarafından Mircea Eliade (ö. 1986)'nin danışmanlığında 1975 yılında yapılmıştır.³⁶

Feminist yaklaşımın savunucularından King'e göre o döneme kadar disiplinin tarihi kadın cinsinin atlandığı bir söylemle örülmüş ve bu erkek egemen semboller etrafında yapılan çalışmalara ciddi hermenötik eleştiriler yapılmıştır. Bu sayede geleneksel tasvirici ve nesnelci yaklaşım feminist yaklaşımın katkısıyla metodolojik açıdan önemli kazanımlar elde etmiştir. Bu gelişmeler de Dinler Tarihi'nde yanlış ya da eksik kullanılan yöntemlerin kritik, analitik bakış açısıyla gözden geçirilmiş ve farklı açılardan gelişerek kendine has metodu olan özgür bir disiplin olarak çalışmalar yapılmış ve daha da gelişerek yapılmaya da devam edecektir.

5. 2. Hermenötik Yaklaşım

Hermenötik teriminin Yunanca üç anlamı vardır. Bunlar; ifade etmek (dile getirmek, söylemek), yorumlamak (açıklamak, izah etmek) ve tercüme etmek/çevirmektir. Özellikle 18. yüzyıla kadar hermenötik kavramı “Kutsal yazıyı (Kitab-ı Mukaddes'i) açıklama kuralı” olarak tanımlanmıştır.³⁷ Eliade'nin genel olarak Dinler Tarihi'ne özel olarak da fenomenolojiye sağladığı önemli katkıları arasında hermenötik fenomenolojik yaklaşımı, kutsal- profan ayırımı, kutsalın tezahürleri (hierophanie), dinî sembolizm, yaratılış ve kozmolojik mitleri, arkaik din ve dindar, kutsal mekân, zaman ve tarih ile ilgili özgün hermenötiği sayılabilir.³⁸ Eliade'ye göre, gerçek dinler tarihi muhayyel ve mevsuk bir Hermenötiktir.³⁹ Çalışmalarında kutsalın hermenötiğine ulaşmaya çalıştığını belirten

36. Rita M. Gross, *Exclusion and Participation: The Role of Women in Australian Aboriginal Religion- doctoral dissertation*, (University of Chicago, 1975.)

37. Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 410-411.

38. Mustafa Alıcı, “Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi” *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2009, II, 1, s. 171.

39. Mircea Eliade'nin Dinler Tarihi Metodolojisinde Hermenötik yöntemin önemi hakkındaki görüşleri için bakınız: file:///C:/Users/%C4%B0lbey/Downloads/SUIFD07__Mircea%20Eliade'de%20Hermen%C3%B6tik%20Ve%20Metedoloji-Mehmet%20Ayd%C4%B1n(p1-9).PDF

Eliade, asla kişisel bir felsefi antropoloji geliştirme gayesi taşımadığını ve bugünün kutsaldan uzaklaşmış insanına arkaik doğu ve geleneksel dini yaratılışların spirüel muhtevasını ve anlamını ortaya koymaya elverişli bir hermenötik metot sunmaya çalıştığını anlatır.⁴⁰ “Dinler tarihçisinin somut kişilerden bağımsız olarak var olduğu şeklinde anlaşılan dini “olgular” hakkındaki tarafsız, gayri şahsi ve betimsel bilgiyi araması gerektiği yönündeki anlayış, uygunsuz bir metafor olarak kesinlikle reddedilmelidir... Hiçbir metodoloji, anlama ve keşfetme sürecinden önce gelişmemektedir... Zira metot, aslında ifade edilmemiş bilginin zımni biçimlerinden kaynaklanan içgörülerin içermelerini yorumlama yoludur.” Mircea Eliade, Dinler Tarihinin bilimsel bir disiplin olarak hızlı bir biçimde yaratıcı/ üretken bir döneminin sonuna yaklaştığı hususunda bizleri uyarmıştır.⁴¹

5. 3. Fenomenolojik Yaklaşım

Temel hedefi görünenlerden anlam çıkarmak, mahiyetlerini araştırmak ve onları anlamak olan Din fenomenolojisi, dini fenomenlerin yapısını ve özünü anlamaya çalışmaktır. Dini fenomenlerdeki ortak yapıları ve esasları inceleyerek bütün dini fenomenlerdeki ortak noktaları elde etmeye yöneliktir.⁴² Ayrıca din fenomenolojisi geniş anlamda dini fikir ve doktrinle ilgilenmez. O daha çok dini ifadelerin bütün formlarını, törensel, simgesel, mistik ve doktrinel formlarını çalışma kapsamına alır.⁴³ Dinler Tarihi’nde fenomenolojik yaklaşımları sınıflandıran Hollandalı Din Fenomenoloğu Jouco C. Bleeker, bilhassa 1940 sonrasında ortaya çıkan üç farklı din fenomenolojisinden bahsetmektedir;

40. Mehmet Aydın, “Mircea Eliade’de Hermenötik ve Metodoloji”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1995, 7, s. 4.

41. Mircea Eliade, “Crisis and Renewal in History of Religions”, *History of Religions*, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965), s. 5. Aktaran: Ingram, P.O. (2012). “Dinler Tarihinde Metot”, çev. R. Adıbelli, *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), s. 252.

42. Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yayınları 4, Konya 2004, s.18.

43. Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi, Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*, Geçit Yayınevi, Kayseri 1999, s.79.

1. Deskriptif Din Fenomenolojisi; din fenomenlerinin sistematize edilip betimlenmesini sağlar.

2. Tipolojik Din Fenomenolojisi; farklı din tiplerini ve onların fenomenlerini araştırmayı amaç edinir.

3. Fenomenolojik Din Fenomenolojisi; özgün kelimesiyle dini fenomenlerin özünün anlamına ve yapısına nüfuz etmeyi amaçlar.⁴⁴

1960 yılında IAHR'nin X. Genel Kongresinin yapıldığı Marburg'daki toplantı sırasında Din Fenomenoloğu Jouco C. Bleeker, Dinler Tarihi'nin kargaşa içindeki metodolojik geleceğine dair çok önemli bir tebliğ⁴⁵ sunmuştur. Bleeker, bu tebliğinde din fenomenlerinin değerinin, ancak din kavramının aşkın gerçekliğin tahakkuku olarak anlaşılmasıyla bilinebileceğini, bundan dolayı Doğu ve Batı arasındaki anlayış farklılıklarının metodolojiye olumlu katkılar olarak düşünülmesi gerektiğini savunmuştur. Bleeker, bu anlamda, kurumsal bir yapı içinde gelişen bir disiplin olarak Dinler Tarihi'nin gelecekteki görevini şöyle özetler; "Dinler Tarihi, teolojinin değil beşeri bilimlerin bir dalıdır ve uluslararası bir siyaset güder. Dinler tarihi öncelikli olarak kendi kültürel vazifesine daha fazla duyarlı olmalıdır. Hatta bu disiplin, dinlere ait meselelere karşı sırtını dönmemeli ve beklenen muhtemel katkısını derhal yapmalıdır."⁴⁶Marburg toplantısı sonrasında Werblowsky⁴⁷ sosyolog ve antropologların IAHR kongrelerinde bulunmaması büyük eksiklik oldu-

44. Alıcı, a.g.m., s.79.

45. C. Jouco Bleeker, "Future Task of the History of Religions", Numen International Review for the History of Religions, 7 (1960), 227. (Aktaran: Mustafa ALICI, (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı, *Milel ve Nihal Dergisi*, yıl 2 sayı 1 Aralık 2004, s. 51)

46. Alıcı, "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", s. 51.

47. R. J. Zwi Werblowsky, "Marburg and After?", Numen International Review for the History of Religions, 7 (1960), 215-220. Aktaran: Mustafa ALICI'nın "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı" <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/milel/article/viewFile/5000075928/5000072103>

ğunu belirtmiştir. Çünkü bu disiplinlerin Dinler Tarihi'ne hayati katkıları beklenenden de çoktur. Yine ona göre belki bu bilim adamları (IAHR) Uluslararası Dinler Tarihi Derneği'nin toplantılarını çok amatörce teologlar tarafından yapıldığını sandıkları için katılmamışlardır.⁴⁸

Değerlendirme

Dinler Tarihi, ilk başlarda sosyal ve dini ilimlerin kullandığı geleneksel yöntemleri kullanmasına karşın daha sonra yeni yöntem arayışlarının da etkisiyle zamanla kendine özgü konusu ve yöntemleri olan bağımsız bir disiplin haline gelmiştir. İlk dönem dinler tarihçileri daha çok dinlerin kökenini açıklamaya yönelik apolojik (savunmacı) araştırmışlar yerini fenomenolojik çalışmalara bıraktığı görülmüştür. Genel olarak kullanılan deskriptif (tanımlayıcı/tasvir edici) ve analitik yöntemlere modern dönemde yeni yöntemler eklenmiş ve bunları dört grupta toplamak mümkündür.

Birincisi; daha çok belgelerin tetkik edilmesine dayanan tarihsel yöntem;

İkincisi, inançların genel olarak ya da özel olarak bir konusunun farklı inançlarla karşılaştırmaya dayanan mukayeseli yöntem;

Üçüncüsü, kutsalın tezahürlerini anlamaya dayanan fenomenolojik yöntem;

Dördüncüsü, tarihsel bağlamı içinde dini fenomenleri yorumlamaya dayanan hermenötik yöntem'dir.

Her ilim dalının olduğu gibi Dinler Tarihi'nin de kendine ait bir takım teorik ve metodolojik problemlerin olduğu görülmüştür. Dinler Tarihi'nin sadece İlahiyat alanı içinde görülmesi sosyal bilimlerden uzaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin günümüzde uluslararası ilişkiler mezunu ya da bir Ortadoğu uzmanı bölgede yaşanan gelişmeleri yorumlayabilmek için Dinler Tarihi'ne ve Dinler Arası İlişkilere vakıf olmak ve

48. Alıcı, "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", s.53.

Dinler Tarihi'nin verilerine müracaat etmek zorundadır. Ayrıca Batı'da küresel iklim değişikliklerinin, çevre sorunlarının ilahiyatlarda tartışılmasından hareketle Dinler Tarihi meselelerinin anlaşılmasında antropologlar, sosyologlar, arkeologlar, kimyacılar, psikologlar dâhil edilerek disiplinlerarası bir bakış açısına ihtiyaç olduğu görülmektedir. Özellikle ülkemizde bu alanda çalışmalar yapan dinler tarihçiler için dinler tarihi için geçerli problemler Türk din tarihi için de geçerli olduğunu belirten Güngör'e⁴⁹ göre Türk din tarihinin genel din tarihinin dışında kendi temel özelliğinden kaynaklanan problemler de vardır ve gelecekte yapılacak Dinler Tarihi çalışmalarının sadece dini inanışların tasviri ile değil, bu inanışların neden ve niçinleri ile de ilgilenmesi gerekir ve Wach'ın bahsettiği gibi inceleme konusu yapılan inanışların olduğu coğrafi bölgenin sosyo-ekonomik yapısını göz önüne alınarak, Eliade'nın genel Dinler Tarihi için ifade ettiği "dinler tarihi araştırmaları 'antikacı dükkânı' olmaktan kurtarmalıdır".

Özellikle Avrupa'da ilk dönem Dinler Tarihi çalışmalarında dinlerin kökeni, tasnifi ve tanımı üzerinde yoğunlaşılırken modern dönemde dinin anlamı üzerinde çalışmalara ağırlık verilmiştir. İlahiyat fakültelelerinde din ilimleri alanındaki çalışmalarda felsefi yaklaşım ya da teolojik yaklaşımdan birini diğerine tercih etmek yerine dini olguların ve fenomenlerin anlaşılmasında birbirini destekleyen ve tamamlayan yaklaşımlar araçsallaştırma yoluna gidilmelidir. Ayrıca, Türkiye'de de çeşitli dinleri temsil eden öğretim üyelerinden oluşan Harvard Divinity School modeline benzer bir Dinler Tarihi Okulu kurulması gelecekte yapılacak Dinler Tarihi çalışmaları adına önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

49. Geleneksel Türk Din Tarihçisi Prof. Dr. Harun Güngör çalışmasında genel olarak Dinler Tarihinin özel olarak da Türk Dini Tarihi Çalışmalarda öne çıkan temel problemleri ele alır ve ona göre ilk sorun Şamanizm meselesidir. Çünkü Günümüz Türk din, tarih ve folklor araştırmacılarından çoğu Türklerin ilk dinlerinin ne olduğunu, pek de bilmedikleri Şamanizm kavramı ile ifade etmektedirler. İkinci sorun: Türk Dininin Adlandırılması; Üçüncü sorun: Türk Dinin Adlandırılmasında Eski Din, Yeni Din Kavramlarının Kullanılması, dördüncü sorun: Kutsalın Toponimisi/Topografisi/ Alan Üzerinde Dinin Etkisi ve son olarak beşinci sorunu da Mezarlar başlığında toplamıştır. Detaylı bilgi için bkz: [http://religioussciences.com/Makaleler/1587253571_Harun%20G%C3%9CNG%C3%96R.pdf_\(15.04.2015\)](http://religioussciences.com/Makaleler/1587253571_Harun%20G%C3%9CNG%C3%96R.pdf_(15.04.2015))

Dinler Tarihi alanında hem sistematik olarak hem de metodolojik olarak toplantılar düzenleyerek ve yayınlar sağlayarak katkı sağlayan Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti'nin (IAHR) faaliyetlerine benzer ulusal düzeyde örnek çalışmalar yapılmalı ve Türkiye Dinler Tarihi Derneği daha kapsayıcı bir şekilde bütün dinler tarihçilerini bünyesine dâhil ederek farklı görüşlerin düşüncelerini ortaya koyabilecekleri bir merkez haline getirilmelidir. Çünkü ülkemizde dinler tarihçileri arasında dini ve ideolojik önyargıların olması nedeniyle organize olmakta sıkıntılar yaşanmakta ve alana katkı sağlayacak farklı görüş ve öneriler sunulamamaktadır. Birçok dinler tarihçisi birbirlerini sadece yayınlar aracılığıyla tanımakta ve neredeyse bir araya gelip görüş alışverişinde bulunamamaktadırlar. Malesef ülkemizde birçok dinler tarihçisi yurt dışına dahi gitmeden üniversitede ders vermekle yetinmektedir. Bu noktada hem İslam dini hem de diğer dinlerle ilgili çalışmalarla dünyada söz sahibi olmak istiyorsak, dinler tarihçilerinin yabancı yayınları okuyup anlamasının yanında kendi düşüncelerini yurt dışında savunabilmesi için, yabancı dilde konuşma becerisine de sahip olması gerekir. Bir diğer mesele de, bu alanda çalışılmış olan lisansüstü tez konularının benzer olmasıdır. Aynı durum bilimsel toplantılarda seçilen konularda da görülmektedir. Neticede, ilk dönem dinler tarihi araştırmalarına yön veren geleneksel yöntemler daha sonra Rudolf Otto ile kutsal'ın neliğinin sorgulanmaya başlanması, Mircea Eliade'nin kutsal ve dindışı ayrımı ve feminist hareketlerin etkisiyle dinler tarihi alanındaki teori-yöntem arayışlarında yer alan tartışmaların modern dönem dinler tarihi çalışmalarını etkilediği görülmüştür.

KAYNAKLAR

ADAM, B. (1995). "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XXXVI. 509-519.

ADIBELLİ, R. (2011). *Mircea Eliade ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul.

ALICI, M. (2005). "Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* yıl 2 sayı 2 Haziran.

ALICI, M. (2004). "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", *Milel ve Nihal*, 2 (1), 35-74.

ALICI, M. (2009). “Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi” *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2(1): 153-179.

ALICI, M. (2005). “Kutsal’a Giden Yol”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2005), Sayı: 3, 74-120.

AYDIN, M. (1995). “Mircea Eliade’de Hermenötik ve Metodoloji”, *Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı 7, 1-9. Konya.

AYDIN, M. (2004). *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yayınları 4, Konya.

BIANCHI, U. (1999). *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, Çev: Mustafa Ünal, Geçit Yayınları, Kayseri.

ELİADE, M. (2009) *Dinler Tarihine Giriş* (Çev:Lale Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ELİADE M. ve KITAGAWA J.M. (1959). *The History of Religions: Essays in Methodology*, Çev. ve Ed. Mehmet AYDIN, (*Dinler Tarihinde Metodolojileri Denemeleri*), Sebat Ofset Yayıncılık, Konya.

GÜNALTAY, Ş. (2006) *Dinler Tarihi (Yeryüzündeki İlk Dinler)*, Kesit Yayınları, İstanbul.

INGRAM, P.O. (2012). “Dinler Tarihinde Metot”, Çev. R. Adıbelli, *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 251-268.

KUZGUN, Ş. (1999). “Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözümleri”, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* (24-25 Eylül 1992), Samsun, 117- 125.

ÜNAL, M. (1999). *Din Fenomenolojisi, Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*, Geçit Yayınevi, Kayseri.

SMITH, M. (1968). “*Historical Method in the Study of Religion, History and Theory, On Method in the History of Religions*” Cilt: 8, ss: 8-16, “Din İncelemesinde Tarihsel Yöntem”, Çev.: Ramazan Adıbelli ss: 8-16 arası sayfaların tercümesi *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Sayı : 22 Yıl : 2007/1 (349-357)

ŞERİATİ, A. (2012). *Dinler Tarihi I*, Fecr Yayınları, Ankara.

TAŞPINAR, İ. (2008). “Şehristanî’nin el-Milel ve’n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar” *Milel ve Nihal*, 5 (1), 37-61.

http://religioussciences.com/Makaleler/1587253571_Harun%20G%C3%9CNG%C3%96R.pdf (15.04.2015)

[http://ilahiyat.omu.edu.tr/UserFiles/%C4%B0lahiyat%20Program%C4%B1%20M%C3%BCfredat%C4%B1\(1\).pdf](http://ilahiyat.omu.edu.tr/UserFiles/%C4%B0lahiyat%20Program%C4%B1%20M%C3%BCfredat%C4%B1(1).pdf) (10.04.2015)

http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_01/31041352_imam_hatip_liseleri_haftalik_ders_cizelgeleri_20142015.pdf (10.04.2015)

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/milel/article/viewFile/5000075928/5000072103> (15.03.2015)

<http://www.iahr2015.org/iahr/index.html> (20.03.2015)

<http://www.brill.com/numen> (01.04.2015)

[file:///C:/Users/%C4%B0lbey/Downloads/SUIFD07__Mircea%20Eliade'de%20Hermen%C3%B6tik%20Ve%20Metodoloji-Mehmet%20Ayd%C4%B1n\(p1-9\).PDF](file:///C:/Users/%C4%B0lbey/Downloads/SUIFD07__Mircea%20Eliade'de%20Hermen%C3%B6tik%20Ve%20Metodoloji-Mehmet%20Ayd%C4%B1n(p1-9).PDF) (17.04.2015)

http://ilahiyat.cu.edu.tr/tr/dergi/2013_13-1/M.Karatosun.pdf (12.04.2015)

https://www.youtube.com/watch?v=bDi8_000jKc (12.04.2015)

Mustafa Salih EDİS

Sayın İlbey DÖLEK’e bu güzel tebliğinden dolayı teşekkür ediyoruz. Sıradaki tebliğci arkadaşımız Muhammet ŞAFAK’tır. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi bölümünde 4. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezinde İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma grubunda yer almaktadır. Tebliğ konusu “İbn Hal-dun ve Tarih Metodolojisi”. Sözü kendilerine veriyorum. Buyurun Sayın ŞAFAK, süreniz on iki dakikadır.

“İBN HALDUN VE TARİH METODOLOJİSİ”

Muhammet ŞAFAK

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünya Dinleri Bölümü 4. Sınıf,
İLAMER İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

XIV. yüzyılın önemli simalarından birisi olan İbn Haldun tarih alanında ortaya koyduğu düşünceleriyle günümüzde kendisinden hala söz ettirmektedir. Başlangıcı ve sonu eğitim olan siyasi bir yaşam sürdüren İbn Haldun tarih metodolojisi alanına yeni bir bakış açısı getirmiştir. Onun tarih alanında ortaya koyduğu düşünceler günümüzün bir ürünü olmadığı göz önünde bulundurulmalı ve buna göre değerlendirme yapılmalıdır. Bizde bu metnimizde İbn Haldun'un tarih alanında söylediklerini döneminde değerlendirerek bir sonuca varmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Tarih, Tarih Metodolojisi

ABSTRACT

One of the most important figures of the 14th century, Ibn Khaldun, is still mentioned today by the ideas he has put forward in the field of history. Beginning and ending with education and sustaining a political life, Ibn Khaldun has brought a new perspective to the field of historical methodology. His ideas put forward in the field of history should not be considered as being a product of today and should be assessed accordingly. In this text, we will try to reach a conclusion by assessing the period of the things said by Ibn Khaldun in the field of history.

Keywords: Ibn Khaldun, History, Historical Methodology

GİRİŞ

Ortaçağın ünlü simalarından biri olan Mağrib’li İbn Haldun, günümüzde Türkiye ve dünya çapında, oldukça ilgi gösterilen bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşamını siyasetçi, kadı, öğretmen gibi farklı mesleklerde idame ettirmiş olan İbn Haldun günümüzde de bir ilim adamı olarak ele alınmaktadır ki ortaya koyduğu eserler bunu gerekli kılmaktadır.

İbn Haldun sosyoloji alanında bazı düşüncelerin öncüsü, tarih felsefesinin ise kurucusu olarak belirtilmiştir.¹ O, ortaçağ için ilk gerçek bir “tarih filozofu” şeklinde adlandırılmıştır.² Sadece Ortaçağ için değil 18. Yüzyıl başlarına kadar Yeniçağ için bile istisna oluşturan bir tarih filozofudur.³ O nesnel bir tarih bilgisi oluşturma ilk denemelerini yapmış ve tarih metodolojisi alanında ilk denemeleri ortaya koymakla ün kazanmıştır.⁴ İbn Haldun’un orijinalliği sosyoloji ve tarih alanında ortaya

1. Hacer Âşık Ev, “İbn Haldun ile John Locke’un Epistemoloji ile ilgili Bazı Görüşlerinin Karşılaştırılması,” *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences*, Ankara 2010, 43:2, s. 93.

2. Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (trc. Vural Okur), İm Yayın Tasarım, İstanbul 2005, s. 594.

3. Altan Çetin, *Haldunnâme İbn Haldun’un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek*, Lotus Yayınevi, Ankara 2012, s.135.

4. Kubilay Aysevener, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 29.

koyduğu düşünceler olmakla beraber, İslam Tarihi alanında bir “mukad-dime” geleneğini başlatmış olması da onun orijinalliği konusunda dik-kate değer görülmüştür.⁵

İbn Haldun’un ilmi alandaki çok yönlülüğü hayatına da yansı-mış, oldukça dolu ve farklı görevlerde bulunduğu bir hayatı geride bı-rakmıştır. Onun hayatı için başlangıcı ve sonu ilim olan siyasi bir yaşam demek uygun olacaktır. Siyasi bir yaşam sürdürmesinin ilmi hayatına olan etkileri tartışılabilir, ancak onun yaşadığı çağın ve bölgenin siyasi yapısının böyle bir hayatı yaşamasındaki etkisi göz ardı edilmemelidir.

İbn Haldun’un yaşadığı dönemde Tunus’ta Hafsîler, Mağrib’te Merînîler, Tilimsân’da Abdülvâdîler, Endülüs’te Nasrîler (Benî Ahmer), Mısır’da Memlûkler hüküm sürmekteydi. Kuzey Afrika ve Endülüs’teki devletler hem birbiriyle mücadele ediyor hem de kendi içlerinde sık sık taht kavgalarına girişiyorlardı.⁶ Bu dönem Kuzey Afrika ve Endülüs için kargaşa ve düzensizliklerin hâkim olduğu bir dönem olarak değeri-ndirilmektedir.⁷

A. İbn Haldun’un Hayatı

Başlangıcı ve sonu ilim olan siyasi bir yaşam şeklinde belirttiği-miz İbn Haldun’un hayatını üç ana dönemde ele alabiliriz.

1. Yetişme Dönemi (732-751): Bu dönem doğumundan 20’li yaşlarına kadar olan dönemi kapsamaktadır. İbn Haldun ilk eğitimlerini bu dönemde almıştır ve siyasetten en uzak olduğu dönemdir.

5. Süleyman Dönmez, “İbn Haldun’un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefî-Eleştirel Bir Yaklaşım,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 2/1, s. 152.

6. Süleyman Uludağ, “İbn Haldun,” *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 539.

7. İbn Haldun’un yaşadığı dönemde Kuzey Afrika ve Endülüs’ün siyasal durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yves Lacoste, İbni Haldun Tarih Biliminin Doğuşu (trc. Mehmet Sert), İdea Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s.27-107; Sâti el- Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar* (trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s.59-70.

İbn Haldun, 1 Ramazan 732'de (27 Mayıs 1332) Tunus'ta doğmuştur.⁸ İbn Haldun, atalarının Yemen'in Hadramevt bölgesinden olmaları hasebiyle kendisi için Hadramî nisbesini kullanmıştır.⁹ Ayrıca Tunus'ta doğmuş olmasından dolayı Tûnisî, ömrünün büyük bir kısmını Kuzey Afrika'da geçirmesi sebebiyle de Mağribî nisbeleriyle de anılmıştır.¹⁰ İbn Haldun'un ailesinin durumun iyi olması ve babasının ilme düşkünlüğü onun ilmi olarak gelişiminde pozitif bir etken olmuştur ki, Haldunların evi edebiyat ve din konularında en büyük isimlerin girip çıktığı bir çevre olarak tarif edilmiştir.¹¹

Ebu Abdillâh Muhammed bin Sa'd bin Burrâl'den Kur'an ve kıraat, Ebu Abdillâh bin el-Arabî el-Hasâyirî, Muhammed bin eş-Şevvâş ez-Zerâlî, Ahmed bin el-Kassâr, Muhammed bin Bahr ve Câbir bin Sultan el-Kaysî el-Vâdiyâşî isimli hocalarından da Arapça eğitimi görmüştür. Muhammed bin Abdullah el-Ceyyânî, Muhammed bin Abdüsselâm ve Muhammed el-Kasîr gibi hocalardan da fıkıh dersleri almıştır.¹² 16 yaşlarından sonra ise Abdülmüheymîn el-Hadramî'den hadis ve siyer, Ebu Abdillâh el-Âbilî'den mantık, felsefe ve matematik, Ahmed ez-Zevâvî'den de kıraat ilimlerinde tahsil görmüştür.¹³

Ayrıca 749/1348 yılında meydana gelen veba hastalığı sonucu İbn Haldun anne-babası ve birçok hocasını kaybetmiştir.¹⁴ Vebadan kurtulan hocaları ise veba olayından bir yıl sonra Merinî hükümdarı Ebu'l Hasan ile birlikte Tunus'tan Mağrib'e gitmişlerdir.¹⁵ Bu süreçten sonra

8. Muhammed Abdullah Enan, *Ibn Khaldun His Life and Work*, Lahore 1941, s. 3.

9. İbn Haldun, soyunu Yemen'li sahabe Vâil bin Cuhr'a dayandırır ve biyografi niteliğindeki eseri *Ta'rîf*'te onun hakkında detaylı bilgi verir. İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar* (trc. Vecdi Akyüz), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, ss. 15-16.

10. Uludağ, "İbn Haldun" s. 538.

11. Yves Lacoste, İbni Haldun Tarih Biliminin Doğuşu, s. 51.

12. İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, ss. 24-26.

13. İbn Haldun biyografisinde hocaları hakkında da detaylı bilgilere yer vermiştir. Bkz. İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, ss. 26-50.

14. İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 53.

15. Abdurrahman b. Muhammed, İbn Haldun, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, I, s. 24.

İbn Haldun genç yaşında ilmi hayatına ara vermiş, siyasi hayata yelken açmıştır.

2. Siyasi ve Bürokratik Dönemi (751-776): Tunus, Fas, Cezayir ve Endülüs'te geçen bu dönem İbn Haldun'un ömrünün 25 yılına karşılık gelmektedir. Siyasi ve bürokratik yaşamın en yoğun olduğu dönemdir.

İbn Haldun siyasi yaşamında yukarıda belirttiğimiz üzere yaşadığı coğrafyalarda oluşan otorite boşluklarının, siyasi kargaşaların içerisinde kendine bir yaşam alanı açmış ve birçok siyasi oluşumun, hükümdarın yanında olabilmeyi başarabilmiştir. Bazı dönemler hayatı tehlikeye girmiş, cezaevlerine girmiş¹⁶ bazı dönemlerde ise vezirlik derecesinde görevlerde bulunmuştur.¹⁷ Yeri geldiğinde de siyasi manevraları oldukça dikkatli bir şekilde yapabilmiş ve hayatını devam ettirmiştir.¹⁸ Bu dönem İbn Haldun için ne kadar siyasi ağırlıklı bir dönem olarak yaşanmış olsa da, onun ilmi hayattan tamamen el etek çektiği bir dönem değildir.

3. İlim ve Müderrislik Dönemi (776-808): İbn Haldun'un ömrünün son 24 yılını, Mısır yıllarını kapsayan dönemdir. Meşhur eserleri bu dönemde ele alınmıştır; ancak İbn Haldun tam anlamıyla bürokrasiden ve siyasi yaşamdan ayrılmış değildir.

İbn Haldun'un siyasi hayattan bunalması onun tekrar ilmi haya-

16. İbn Haldun Bicaye emiri Sultan Ebu İnan ile arası iyi olmasına rağmen ona karşı olan gruplarla işbirliği yapmıştır. Ancak başarısız olan bu isyan İbn Haldun'un da hapse atılmasına sebep olmuştur. Sâtî el- Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 76-77.

17. İbn Haldun 766/1364 yılında Bicaye'de bulunmuş ve Sultan Ebu Abdullah'ın vezirlik görevini yapmıştır. İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 88.

18. 767/1365 yılında Ebu Abdullah ve amcasının oğlu Konstantine emiri Ebu'l Abbas arasındaki anlaşmazlık savaş ile sonuçlanmış Ebu Abdullah öldürülmüştür. İbn Haldun ise veziri olduğu Ebu Abdullah'ın oğlunun yaşının küçük olması sebebiyle ona beyat etmek yerine şehri Ebu'l Abbas'a teslim etmiştir. İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 88-89.

ta yönelmesine vesile olmuştur ki bu da onun hayatının yaklaşık son 30 yıllık kısmını kapsamaktadır. 776/1374 yılında İbn Haldun, kitabı *İber*'i yazmaya başladığı İbn Selâme Kalesi'ne yerleşmiştir. *İber*'in *Mukaddime*'si ve Arapların, Berberilerin ve Zenâte'nin tarihlerine kadar olan kısmı burada yazılmıştır.¹⁹ İbn Haldun 784/1382 yılında ana yurdundan ayrılmış ve ölümüne kadar yaşayacağı Mısır'a varmıştır. Bu dönemi bir nebze siyasetten uzak ve ilimle uğraşarak değerlendirmiştir.²⁰ Mısır'da bulunduğu dönemde İbn Haldun *İber* isimli eserine eklemeler yapmış ve son haline getirmiştir. Ayrıca *İber*'in içerisine biyografi niteliğindeki *Ta'rif*'ini de eklemiştir.²¹ *Ta'rif*'i 807/1405 yılına kadar yazmaya devam etmiş 808/1406 yılında Kahire'de vefat etmiştir.²²

B. İbn Haldun'un Tarih Metodolojisi

İbn Haldun *Mukaddimesi*'nde, tarih ilmi, tarihçilerin yapması gerekenler ve İslam tarihçiliği hakkındaki görüşlerine detaylı bir şekilde yer vermiştir. İbn Haldun'a göre tarih ilmi bütün toplumların ve nesillerin önem verip ilgilendiği ilimlerden birisidir. Herkes tarih ilmine yönelir, sıradan insanlar bile tarihi bilmek ister. Tarih ilmi, genel olarak geçmiş dönemleri, geçmişteki olayları haber vermek şeklinde anlaşılmıştır. Ancak görünüşte tarihi olayların haber verilmesinden ibaret olan tarih ilminin iç yüzü, bütün bu olayların, sebepleri ve temelleriyle birlikte ince bir şekilde araştırılıp değerlendirilmesidir. Büyük İslam tarihçileri geçmişe ait haberleri çok kapsamlı şekilde bir araya getirip bizlere ulaşmasını sağlamışlardır.²³ Daha sonraki tarihçilerde bu haberleri rivayet etmişler doğru olmayan bilgiler eklemişlerdir. Onlardan sonra gelenler de bu

19. İbn Haldun, *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 134-135.

20. Sâti el- Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 89-90.

21. Süleyman Uludağ, *İbn Haldun Hayatı Eserleri Fikirleri*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 21.

22. Sâti el- Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 92.

23. İbn Haldun, Vakidî ve Mesûdî gibi ilk dönem tarihçilerinden övgüyle bahseder ve onlardan sıkça faydalanır ancak beğendiği bu tarihçilerinde belirttiği tarihsel yanlışlardan uzak kalmadıklarını açıkça belirtir. Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 54-55.

uydurma haberlere tabi olmuşlar, olayları ve durumları inceleyip değerlendirmeden, bu olayların gerçekliğini ve olabilirliğini değerlendirmeden kabullenmişler ve bizlere aktarmışlardır. İbn Haldun bu konuda açık ve net bir şekilde şöyle demiştir. Naklediciler sadece duyduklarını nakle-derler, basiret sahipleri ise doğruyu yanlıştan ayırmak için duyduklarını değerlendirirler. İlimde ancak bu şekilde gelişir.²⁴

Basiretli bir tarihçinin haberleri değerlendirirken esas alacağı bir ölçü vardır. Bu ölçü, o toplumun durumudur. Çünkü bütün toplum-ların kendilerine has tabiatları ve şartları vardır. Nakledilen haberlerde bu şartlar bu tabiat içerisinde gerçekleşmiştir. Bu yüzden nakledilen bu haberlerin o toplumun tabiatı o toplumun şartları içerisinde gerçek-leşip gerçekleşmeyeceği üzerinde düşünülmesi gerekmektedir.²⁵ Daha sonra gelen tarihçilerden bazıları da devletlerin tarihlerini yazarlarken devletlerle ilgili haberleri sırasıyla yazmakla yetindiler. Bunlar, yazdıkları haberlerin başlangıçları, sebepleri ve sonuçlarıyla ilgili hiçbir şey zik-retmemişlerdir. İbn Haldun, bu kitapları okuyan insanların haberlerin arasındaki bağlantıyı kuramayıp olaylar üzerinde bir sebep-sonuç ilişkisi etrafında akıl yürütemeyeceklerini söylemiştir.²⁶

İbn Haldun'a göre tarih, önemli, faydalı ve gayeleri yüksek olan bir ilimdir. Çünkü din ve dünya işlerini sağlama almak isteyen birisi, geç-miş toplumların ahlaklarını mücadelelerini, hükümdarların yönetimleri-ni ve siyasi hayatı öğrenmek ve ondan ders çıkarmak için tarihe ihtiyaç duyar. Tarihle uğraşan kişi doğruya ulaşmak yanlışla düşmemek için bir sistematiğe, olayları muhakeme edebilecek bir bakış açısına sahip ol-malıdır. Eğer sadece nakle dayalı bir tarih anlayışı olursa gelen haberle-rin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda emin olunamaz.²⁷

24. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, (tah. Halil Şehâde-Suheyl Zekâr), Daru'l-Fikr, Lübnan 2001. s. 6.

25. *Mukaddime*, I, s. 7.

26. *Mukaddime*, I, s. 8.

27. *Mukaddime*, I, s. 13.

İbn Haldun rivayetler üzerinde düşünmeme durumunda sürekli yanılgıya düşüleceğini belirtmiştir. Bu yüzden gelen rivayetleri değerlendirmek gerekir. Özellikle nakledilen haberler malların ve askerlerin miktarı sayıları hakkında ise, uydurma olasılığının çok yüksek olacağını ifade etmiştir. Örnek olarak ise Mes'ûdî ve birçok tarihçinin de naklettiği İsrailoğullarının asker sayıları hakkındaki rivayetleri göstermiştir. Rivayetlerde Hz. Musa döneminde İsrailoğullarının ordusunda altı yüz bin veya daha fazla askerin olabileceği zikredilmiştir. Ancak İbn Haldun, rivayeti nakledenlerin o dönemin şartlarında bu sayıda askerin olamayacağını ve o dönemde hiçbir şehrin bu kadar nüfusu kaldırmayacağını gözden kaçırdıklarını daha doğrusu bu konular üzerinde düşünmediklerini söylemiştir.²⁸

Yine kitapta uydurma haberlere örnek; Yemen ve Arap yarımadası hükümdarları olan Tebâbia'nın Yemen'deki merkezlerinden çıkıp Mağrib ülkesindeki Berberilerle savaşmak için Afrika'ya gitmeleriyle ilgilidir. İbn Haldun bu haberin yanlış olduğunu birçok olayla bağlantı kurarak, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde değerlendirerek ortaya koymuştur.²⁹ Kitabın ilerleyen kısımlarında İbn Haldun örnek rivayetlerden uzun uzun bahsetmiş hepsinin yanlış yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu tür haberlerin tarih kitaplarında çok olmasından dolayı tarih ilmi asılsız ve uydurma haberlerle karışık bir ilim haline dönüşmüş, bu ilimle ilgilenenler bu tür yanlışlara düşen kişiler olmuştur. Sonuç itibarıyla tarih herkesin gelişigüzel konuştuğu bir ilim dalı, halk tarafından anlatılan masallar bütünü haline gelmiştir.³⁰ Tarihle ilgilenen kişi, ilgilendiği dönemin siyaset kurallarını, insanların yaşayış, ahlak, din, geleneklerini bilmelidir. Değişen toplumlarda bu dediklerimizdeki değişiklikleri gözetmelidir. Aynı şekilde kendi yaşadığı toplumunda bu özelliklerini bilmelidir. Bu sayede geçmişle gelecek arasındaki bağlantıyı kurabilme imkânına sahip olur.³¹

28. *Mukaddime*, I, s. 14.

29. *Mukaddime*, I, s. 16.

30. *Mukaddime*, I, s. 37.

31. *Mukaddime*, I, s. 37.

Tarih ilmindeki yanlışlardan bir diğeri de, zamanın geçmesiyle ve çağların değişmesiyle, toplumların ve insanların değişeceği gerçeğinin gözden kaçırılmasıdır. Dünyanın ve toplumların durumu gelenekleri, örfleri ve inançları sürekli aynı kalmaz değişime uğrar.³² Bu değişim tarihinin göz ardı etmemesi gereken bir husustur eğer göz ardı edilirse anakronizm denilen hataya düşülmüş olacaktır.

İbn Haldun'a göre tarih ilmiyle uğraşan kişiler, siyasetin kaide-lerini ve varlıkların tabiatlarını bilmek zorundadırlar. Tarihçi yaşadığı an ile yaşanacak an arasındaki bağlantıyı geçmişe bakarak ortaya koymalı ve geleceği hakkında öngörülerde bulunabilmelidir. Devletlerin var olma ve yok olma sebeplerini çok iyi bilmeli ve devlet yöneticilerinin tutumlarını öncekilerin tutumlarına nazaran anlayabilmelidir.³³ Ona yönelik yapılmış en ciddi eleştiri ise; Mukaddime de ortaya koyduğu bu sistemi, metodolojiyi dünya tarihi niteliğindeki kitabı *İber*'in asıl tarihle ilgili bilgileri içeren kısmında uygulamamış olmasıdır. *İber*'in bu kısmı toplama ve devşirme haberler bütünü olarak değerlendirilmiştir.³⁴

SONUÇ

Sonuç olarak İbn Haldun, kendisinden önce söylenmemiş olanı söylemekle, kurduğu sistemi net bir şekilde Mukaddime'sinde açıklamasıyla, Mukaddime geleneğinde yeni bir çıkış açmasıyla, tarih ve tarihçiler hakkındaki değerlendirmeleriyle dikkate şayan bir konuma yerleşmiştir. İbn Haldun, kurduğu sistemin her ne kadar kendi tarafından kullanılmadığı kabul edilse de o, tarih alanında söyledikleriyle ilklerin arasında yer almış ve düşünceleriyle günümüze oldukça tesir etmiştir. Günümüzde onun hakkında yapılan çalışmaların çokluğu, onun popülaritesi eksilmeden devam etmekte ve bu durum onun düşüncelerinin ne

32. *Mukaddime*, I, s. 37.

33. *Mukaddime*, I, s. 189.

34. Mehmet Şemseddin Günaltay, *İslamda Tarih ve Müverrihler*, İstanbul Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1339, s. 356-357.

denli önemli olduğunu göstermektedir.

Ayrıca onun tarih anlayışının günümüz değerleri ekseninde değerlendirilmesi de yanlış bir tutumu ortaya çıkaracaktır. Onun görüşleri kendi yaşadığı dönem dikkate alınarak değerlendirilmeli ve basite indirgenmemelidir. Günümüzden bakıp “farklı bir şeyler söylememiş, basit bir şekilde -günümüzde hepimizin yaptığı- eleştiri yöntemini kullanmış” demek anakronizm hatasına düşmek olacaktır ki bu da İbn Haldun’u ve görüşlerini sağlıklı bir şekilde değerlendirmemizi engelleyecektir.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.

Aysevener, Kubilay, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2015.

Çetin, Altan, *Haldunnâme İbn Haldun’un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek*, Lotus Yayınevi, Ankara 2012.

Dönmez, Süleyman, “İbn Haldun’un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 2:1, s.135-154.

Enan, Muhammed Abdullah, *Ibn Khaldun His Life and Work*, Lahore 1941.

Ev, Hacer Âşık. “İbn Haldun ile John Locke’un Epistemoloji ile ilgili Bazı Görüşlerinin Karşılaştırılması,” *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences*, 2010, 43:2, s.89-122.

Günaltay, Mehmet Şemseddin, *İslamda Tarih ve Müverrihler*, İstanbul Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339.

el- Husrî, Sâtî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar* (trc. Süleyman Ulu- dağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2001.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (2c. Tah.

Halil Şehâde-Suheyl Zekâr), Daru'l-Fikr, Lübnan 2001.

———. *Mukaddime* (2c. Terc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

———. *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar* (trc. Vecdi Akyüz), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

Lacoste, Yves, İbni Haldun Tarih Biliminin Doğuşu (trc. Mehmet Sert), İdea Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

Uludağ, Süleyman, *İbn Haldun Hayatı Eserleri Fikirleri*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

———. “İbn Haldun,” *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 538-543.

Von Aster, Ernst, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (trc. Vural Okur), İm Yayın Tasarım, İstanbul 2005.

Mustafa Salih EDİS

Sayın Muhammet ŞAFAK’a, bu güzel tebliğlerinden dolayı teşekkür ediyoruz. Sıradaki tebliğcimiz Rukiye YAMAN. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. sınıf öğrencisidir. “Tefsir Metodolojisinin Oluşumunda Tefsirlerin Mukaddimeleri” isimli tebliğini sunması için sözü kendilerine bırakıyorum. Buyurun Sayın Rukiye YAMAN, süreniz on iki dakikadır.

“TEFSİR METODOLOJİSİNİN OLUŞUMUNDA TEFSİRLERİN MUKADDİMELERİ: TABERÎ ÖRNEĞİ”

Rukiye YAMAN

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi)



ÖZET

Tefsir tarihinde oldukça önemli bir yere ve haklı bir şöhrete sahip olan Taberî tefsirinin mukaddimesi, birçok yönüyle tefsir mukaddime geleneğinin erken dönemdeki temsilcisi konumundadır. Taberî'nin *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinin ilk bölümünü oluşturan mukaddime, geniş muhtevasıyla elde edebileceğimiz erken dönem tefsirlerinin bir birikimi gibidir. Adeta, erken dönem tefsirleri ile sonraki tefsirler arasında bir geçiş noktası oluşturmaktadır.¹

Tarihî olarak ilk olma özelliği taşımasa bile, hacim ve nitelik itibarıyla bu sahadaki ilk eser olmasına binaen, Taberî mukaddimesinin

1. Ali Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi” (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 218.

hemen başında tefsire meşruiyet kazandırma çabası fark edilmektedir.²

Taberî'nin Kur'an tasavvuru ve tefsir yöntemi hakkında fikir sahibi olabilmemiz açısından, tefsirinde yazmış olduğu mukaddimeyi tetkik etmek oldukça önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Rivayet, Zahir, Beyan, Yedi Harf, Dirayet, Tefsir

ABSTRACT

The Muqaddima of al-Tabari stands as a representative of early muqaddima tradition since it occupies an important position and has a rightful reputation. The Muqaddima, which is the first section of al-Tabari's famous Qur'anic exegesis, *Jāmi` al-bayān `anta'wīlāy al-Qur'ān*, can be regarded a kind of accumulation of early Qur'anic exegesis works thanks to its detailed content. Virtually it functions as a bridge between the early Qur'anic exegesis works and the ones which come after them.

Even if it is not the first chronologically, it is the very first one regarding its size and qualification. There for, the al-Tabari's efforts to make the Qur'anic exegesis gain legitimacy can be observed at very beginning of The Muqaddima.

It is well worth saying that; it is crucial to scrutinize The Muqaddima in order to gain insight about al-Tabari's vision of the Qu'ran and his methodology of exegesis.

Key Words: Riwayah (Narrative), Zahir (Explicit), Bayan (Declaration), Seven Words, Dirayah (Sagacity), Tafsir (Exegesis)

Mukaddimeler ve Tefsir Metodolojisi Açısından Önemi

Taberî'nin mukaddimesine geçmeden önce; mukaddimeler ve Tefsir metodolojisi açısından ne gibi bir öneme sahip oldukları hususuna değineceğiz.

2. Mehmet Akif Koç, "Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir İlimleri Açısından Önemi", *Seminer*, Ankara 1993, s. 9.

Kitap yazımında yazarın esas konuya geçmeden önce, böyle bir çalışmaya neden ihtiyaç duyduğu ve bu çalışmanın ne gibi yenilikler getirdiğine dair, bir ön bilgi vererek eserine giriş yapması yaygın bir gelenektir. Kitap telifinde sözünü ettiğimiz “önsöz” yazma âdeti, İslam kültüründe de kendine özgü şekliyle yerini almıştır.³ Hicri 3. asırdaki bazı tefsir çalışmaları hariç, hemen hemen bütün tefsirlerin başında yer alan bu girişlere, “mukaddime” adı verilir.

Mukaddimeler, eserin yazılış amacı ve metoduna dair özlü bilgiler içerirler.⁴ Bu yönüyle, sadece söz konusu bölümleri esas alarak, Tefsir tarihini ana hatlarıyla yazmanın mümkün olabileceğini söylersek, mübalağa etmiş olmayız.⁵ Tefsir usûlü kitaplarının temel kaynağını oluşturan mukaddimeler,⁶ Usûlû’t tefsirdeki tarihî ve kronolojik gelişimi takip etme konusunda bizlere önemli bilgiler vermekte,⁷ 10 asırdan fazla bir zamandır devam eden tefsir ilminin, ne kadar sağlam bir alt yapısı olduğunu göstermek noktasında, büyük önem arz etmektedir. Yine müfessirler, yaşadıkları dönemdeki güncel meseleleri, mukaddimelerinde özetledikleri için; bu bölümlerden, o dönemdeki Müslümanların gündemlerini oluşturan konuları öğrenebilmekteyiz. Bu yönüyle Tefsir mukaddimleri hayati bir önem taşımaktadır.⁸ Böylelikle o dönemdeki ilmî, siyasî, ekonomik ve toplumsal alanlarda kapalı kalan birçok nokta, aydınlığa kavuşmaktadır.⁹ Mukaddimeler ve Ulûmu’t tefsir alanındaki önemiyle ilgili bu kısa açıklamalardan sonra, Taberî’nin mukaddimesine geçebiliriz.

Taberî Mukaddimesi

Taberî mukaddimesi, tefsirin ayrılmaz bir parçası olarak kendine

3. İbrahim Hilmi Karslı, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, s. 224.

4. Tahsin Peker, “Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu’l - Kur’an (Kurtubî ve İbni Cüzey Örneği)” (YL), *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2010, s. 17.

5. Karslı, a.g.e., s. 224.

6. Koç, “Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir İlimleri Açısından Önemi”, s. 18.

7. Karslı, a.g.e., s. 222.

8. Koç, “Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir İlimleri Açısından Önemi”, s. 18.

9. Koç, “Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir İlimleri Açısından Önemi”, s. 1.

has özellikler taşımakta, metodu ve içeriği açısından öncekilerden bariz farklılıklar arz etmektedir. Tefsirin matbu nüshasında 64 sayfa olan mukaddimede, tıpkı tefsirde olduğu gibi rivayetler, büyük bir yekûn tutmaktadır. Mukaddimenin muhtevası oldukça geniştir. Taberî konuları başlıklar halinde, çoğu zaman da “denilse derim ki” şeklinde mukadder bir suale cevap vererek, soru-cevap metoduyla ele almaktadır. “لاق أوب رفع ع” şeklindeki görüşlerini diğerlerinden ayıran Taberî, konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Metodundan ve ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun amaçlarından birisi, Kur’an’a yönelik itirazları cevaplamaktır. Mukaddimede herhangi bir mezhep veya görüş ismi geçmemektedir.¹⁰

Taberî, mukaddimenin başında tefsiri yazma gayesini açıklamaktadır. O; Kuran’ın te’vilini, manalarının beyanını içeren ve ihtiyaç duyulan her konuyu kapsayan bir kitap yazmak istemektedir. Yazacağı tefsirin özelliği şöyledir: Diğer kitaplara yetecek kifâyette olacak, üzerinde ittifak ve ihtilaf edilen meseleler ile kendisine ulaşan her konudaki rivayetleri içerecektir.¹¹

Taberî’nin Kur’an’a bakışını ortaya koyan, ayetleri te’vil noktasında okuyucuya ipucu veren, 10 başlıktan oluşan mukaddimesinde ele aldığı konuları, şöyle sıralayabiliriz:

1. Ebu Ca’fer ilk olarak, döneminde ortaya çıkan Kur’an’ı anlama problemlerinin gerçek nedeninin, dil konusundaki yetersizlikten kaynaklandığını ifade edip, Arap dilini bilmenin önemine değinir. Bu bağlamda onun, Kur’an’ı anlarken Arapların lafzlara yükledikleri anlamları esas almanın önemini vurgulaması dikkat çekicidir. Bu görüşle riyle, daha önce oluşmaya başlayan rivayet ve dil eksenli yöntemlerin, Taberî’de bir anlamda birleştiğini söylemek mümkündür.¹²

10. Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, s. 79.

11. Bulut, a.g.m., s. 80.

12. Karslı, a.g.e., s. 233.

2. Daha sonra, Kur'an'da Arapça olmayan lafızların bulunmadığı ve onun apaçık bir Arapça olduğu meselesi üzerinde durur. Müfessir'e göre, Kur'an'da bulunup da diğer dillere nispet edilen bazı kelimeler de, aslında değişik dillerde kullanılan ve söyleyişi birbirine benzeyen ortak kelimelerdir.¹³

3. Taberî'nin, Kur'an'ın indiği lehçe hakkındaki görüşleri, "yedi harf" ile ilgili gelen rivayetler çerçevesinde şekillenmektedir. Onun mukaddimede en fazla üzerinde durduğu mesele budur.

4. Sonraki başlık altında; "Kur'an cennetin yedi kapısından inmiştir" hadisinin kritiğini yapan Taberî, hadiste geçen cennetin yedi kapısının; "zacr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih, emsal" gibi amel edildiğinde, kendisiyle cennetin hak edildiği şeyler anlamına geldiğini belirtmektedir.¹⁴

5. Bundan sonra, Kur'an'ın tefsiri ve tefsir metodu hakkındaki mülahazalarını açıklayan Taberî,¹⁵

6. Re'y tefsirinin mümkün olduğunu, yasak edilen re'yin ise, bilgisi Rasul (sav)'e ait olan ayetler olduğunu söyler.¹⁶

7. Kur'an'ın tefsirini bilmeye teşvik eden bazı rivayetleri değerlendiren Müfessir'e göre, birçok ayet Kur'an'ın okunup düşünülmesini ve ondan öğüt alınmasını emretmektedir. Bu da Kur'an'ın tefsir ve te'vilini bilmeyi gerektirir.¹⁷

8. Taberî'nin yaşadığı çağda, Kur'an'ın yorumlanmasını doğru bulmayıp, seleften gelen tefsir nakilleriyle yetinmenin gerekliliğini vurgulayan, kayda değer bir kesim bulunmaktadır.¹⁸ Ebu Ca'fer, konuyla

13. Peker, "Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l Kur'an (Kurtubî ve İbni Cüzeyy Örneği)", s. 82.

14. Koç, "Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir İlimleri Açısından Önemi, s. 13 / Bulut, Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", s. 119.

15. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri* (trc. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Beyazıt) Hisar Yayınevi, İstanbul, cilt:1, s. 46.

16. Karslı, a.g.m., s. 232.

17. et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, cilt:1, s. 51.

18. Karslı, a.g.e., s. 232

ilgili bazı haberleri anlamada aşırıya gidenlerin, bu görüşte olduklarını söyler. Bazı selef âlimlerini ise, çeşitli meseleler hakkında fetva vermekten kaçınan insanlara benzetir ki bu âlimler; tıpkı onlar gibi herhangi bir hükmü inkâr etmelerinden değil; içtihatlarında Allah'ın âlim kullarını yükümlü kıldığı seviyeye ulaşamayacaklarından korkmaları yüzünden, Kur'an'ı tefsir etmekten çekinmişlerdir.¹⁹

9. Daha sonra, önceki müfessirlerden tefsiri övülen ve kınanan kişiler hakkında, seleften nakledilen bir kısım haberlere değinen Taberî,²⁰

10. Son olarak Kur'an'ın, surelerinin ve ayetlerinin isimlerinin te'vili hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. O'na göre Allah indirdiği Kitabı'nı; Kur'an, Furkan, Kitap ve Zikir olmak üzere 4 isimle isimlendirmiştir.²¹

Bu 10 başlığı detaylı bir şekilde incelemeye vaktimiz el veremeyeceği için, Taberî'nin mukaddimesinde önemle üzerinde durup, geniş bir şekilde ele aldığı birkaç mevzuu izâh etmeye çalışacağız.

1. Ayetlere Verilen Manaların, Arapların İlgili Kelime ve Terkiplere Yükledikleri Manalarla Uyuşması

Taberî'nin mukaddimede ele aldığı ilk konu, Kur'an ayetlerinin manalarının Arap diliyle beyan edilmesi hakkındadır. "Beyan" kavramıyla ilgili en geniş izah, Taberî mukaddimesinde yer almaktadır. Böyle bir konuyu mukaddimenin başına koyması, O'nun dil-tefsir ilişkisine öncelik tanıdığını ortaya koymaktadır.²² Ebu Ca'fer, burada beyanın (ifade etme, açıklama kabiliyeti) özelliğine ve Kur'an ile kendisine inzalde bulunan peygamber arasındaki dilin ilişkisine değinir. Ona göre Allah'ın kullarına olan nimetlerinden ve yaratıklarına verdiği en büyük lütuflarından biri de beyandır.²³

19. Fatih Bayar, "Taberî'nin Tefsir Metodolojisi" (Doktora Tezi), Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 36.

20. Bayar, "Taberî'nin Tefsir Metodolojisi", s. 37.

21. et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, cilt:1, s. 56-58-59.

22. Bulut, "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", s. 130-149.

23. Bayar, a.g.e., s. 23.

“...Ve sizi derecelerle birbirinizden üstün yapan Allah’tır...” En’am suresi 165. ayetini; beyan kabiliyeti bakımından, yaratıcının kullarını birbirinden farklı yaratması biçiminde yorumlayarak, bir kısım insanların dilleri keskin ve belîğ kimseler; diğer bir kısmının ise, kalplerinde bulunanları ifade etmekten dolayı zorluk çeken, aciz kimseler olduğuna işaret eder. Allah’ın peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği vahyin, elçilerin muhatap oldukları toplumlarda revaç bulan ve olağanüstülük olarak kabul edilen eylemlere üstün gelme özelliğini vurgular. Gerçekten de Hz. İsa’nın, tıbbın zirvesine ulaşan bir toplum- da cüzamlıyı ve körü iyileştirmesi; sihrin revaçta olduğu bir bölgede, Hz. Musa’nın Allah’ın izniyle gösterdiği sihirle, sihirbazların sihrine galebe çalıp, onları bir olan Allah’a daveti müfessirin görüşlerini destekler mahiyettedir. Bu bağlamda O’na göre Hz. Peygamber (sav)’in mucizesi de Kur’an’dır. O halde şu husus açıklığa kavuşmuştur ki, zamanlarında belagat ve hitabetin, şiir söylemenin, fesahatin, secili yazının ve kehanetin önderleri olan bir kavme; tek bir kişinin meydan okuyarak yaptığı beyan, naklettiği kelam ve takip ettiği mantıktan daha yüce bir mantık, daha şerefli bir kelam ve daha etkili bir hikmet yoktur. Rasul (sav), söylediklerinin doğru olduğunu gösteren ve peygamberliğinin gerçek olduğunu ortaya koyan delil ve hüccetlerin; onlara getirdiği beyan, hikmet ve furkan olduğunu bildirmiştir.²⁴

Taberî’ye göre kişi, muhatabına anlamadığı bir dille hitap ederse, böyle bir kimse kendini izah etmemiş olacaktır. Allah’ın gönderdiği peygamberler, onların anlayacakları bir lisan ve beyana sahiptirler. Eğer muhatap ya da elçi, kendisine söylenenden bir şey anlamıyorsa, o zaman hitabın gelmesinin öncesi ile sonrası arasında fark olmayacaktır. Çünkü hitap, onun için hiçbir şey ifade etmemektedir. Böyle bir şeyden münezzeh olan Yüce Allah, her peygamberi kavminin diliyle gönderdiği gibi, Kur’an’ı da Hz. Peygamber (sav)’in diliyle, yani Arapça olarak göndermiştir. Burada Taberî, meseleye hitap (Kur’an) açısından bakmaktadır: Hitabı gönderen Allah’tır ve gön-derdiği hitap, muhatabın anlayabileceği bir dildir.²⁵

24. Bayar, a.g.e., s. 23-25.

25. Bulut, a.g.e., s. 130-131.

Diğer taraftan muhatap açısından da meseleyi ele alan Müfessir, bu bağlamda sahabenin tefsir karşısındaki tutumunu anlatan rivayetlerden sonra, Kur'an'da düşünmeye teşvik eden ayetler bulunduğunu belirtmektedir. Burada muhatabın hitap karşısındaki durumu oldukça önemlidir. Zira cahil kimseye “düşün” emri boştur. Ancak bilen kişiye “düşün” denilir.²⁶ Böylece hitap ile muhatap arasında “dil”e dayanan zorunluluk bulunması gerektiğini ifade eden müfessir; Kur'an'ın zahirinin, Arapçanın zahirine muvafık olması icap ettiği sonucuna ulaşır.²⁷ Kur'an'ın indirildiği dil olan Arapçanın bilinmesiyle de onun tefsiri mümkün olabilecektir. Kur'an'ın tefsiri, aynı zamanda Kur'an'ın beyanını da oluşturmaktadır. Nitekim Taberî'nin tefsirinin “Camî'u'l-Beyan” ismini taşıması, eserin Kur'an ayetlerinin te'viline ilişkin beyan toplayıcı bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir.²⁸

3. Kur'an'ın Nazil Olduğu Lehçe

Taberî, bu başlık altında; “Kur'an, çeşitli kabilelerden bir araya gelen Arapların bütünü'nün lehçesiyle mi yoksa sadece bir kısmının lehçesiyle mi inmiştir?” sorusunun cevabını arar. Ona göre Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini ifade eden ayetlerden, onun belli bazı Arap lehçeleriyle indiğini de bütün lehçelerle indiğini de anlamak mümkündür. Burada konuyu açıklamak için hadislerle müracaat etmenin gerekeceğini belirten Müfessir, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu noktasında pek çok hadisi delil getirdikten sonra, kişisel yorumlarına geçer.²⁹

Müfessir'e göre Kur'an, Arap dilinin hepsiyle değil, bazı lehçeleriyle inmiştir. Arapçanın lehçeleri de yediden fazladır. Bahsi geçen hadisler, Kur'an'ın yedi lehçe üzere indiğini, Hz. Peygamber (sav)'in de onun yedi lehçe üzerine okunmasını emrettiğini bildirmektedir. Bu bağlamda sahabenin Kur'an hakkında münakaşa ettiğine işaret eden Taberî, onların Kur'an'ın manalarında değil, tilavetinde ihtilafa düştük-

26. Bulut, a.g.e., s. 131.

27. Bayar, a.g.e., s. 25.

28. Bulut, a.g.e., s. 131-150.

29. Bayar, a.g.e., s. 27-28.

lerine dikkat çekmektedir. Yani yedi harfteki ihtilaf, lafız farklılığından kaynaklanıp; tilavetlerinin delalet ettiği helal, haram, va'd, vaid gibi konularda değildir. Eğer öyle olsaydı; Allah'ın bir kıraatin ifadesine göre bir şeyi farz kılması, diğer bir kıraatin ifadesine göre onu yasaklamış olması, başka bir kıraatin ifadesine göre de onu mübah kılması gerekirdi. Bu da Yüce Allah'ın Nisa suresi 82. ayeti kerimede geçen: *"Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Eğer Kur'an, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, O'nda birbirine zıt olan birçok şey bulurlardı"* ifadesiyle çelişirdi.³⁰

Daha sonra kıraatte tek bir harfin seçilmesinin sebebini açıklayan Taberî'ye göre, Hz. Osman döneminde Kur'an'ın indiği yedi kıraatten bir kısmını yalanlayanlar vardır. Hâlbuki Hz. Peygamber, bunları yalanlamayı yasaklamış ve bu durumun kişiyi inkâra sevk edeceğini haber vermiştir. Bu sebeple Hz. Osman, Kur'an'ı tek bir Mushaf ve tek bir harf üzere toplamış, diğer kıraatleri içeren Mushafları da yaktırmıştır. Artık Müslümanlar, diğer kıraatleri inkâr etmemekle birlikte, Hz. Osman'ın seçtiği tek bir kıraat üzere okumaktadırlar.³¹

Müfessir, diğer altı kıraati terk etmenin nasıl caiz olacağı hakkındaki görüşlerini şöyle açıklar: Rasul (sav)'in bu kıraatlerin okunmasına dair emri; ibaha ve ruhsat taşımakta olup, farz veya vacip hükmünde değildir. Şayet Peygamber (sav), onların farz veya vacip olduğunu bildirseydi, herhangi birinin doğruluğunu bildiği bir kıraati terk etmesi caiz olmazdı. O halde ümmetin yedi kıraatten altısını terk etmesi, kendileri için vacip olan bir şeyi terk etmeleri değildir. Bilakis, onlar bu kıraatleri terk ederek ümmetin ihtilafa düşmesi önlemişlerdir.³²

3. Kur'an Ayetlerinin Manasını Anlamak

Müfessir, Kur'an ayetlerini, ihtiva ettikleri manaları anlama yönünden üç kısma ayırır:

30. Bulut, a.g.e., s. 113.

31. Bulut, a.g.e., s. 114-15.

32. Bayar, a.g.e., s. 32.

1-Sadece Allah'ın bildiği te'vil: Bazı ayetlerin manalarını yalnızca Allah bilir. Kıyametin kopma zamanı, sûra üflenme zamanı ve Hz. İsa'nın inme vakti gibi bir kısım olayların zaman ve vadeleriyle ilgili bilgiler bu kapsamdadır. Bu olayların bilgisini Allah kendisinde saklı tutmuştur. Nitekim bu hususta şöyle buyurmuştur: *“Ey Muhammed! Sana kıyametten soruyorlar, ne zaman kopacak diye. De ki: ‘Onun ilmi ancak Rabbimin katındadır. Kıyametin vaktini ancak O açıklar.’ O kıyamet, göklerde ve yerde ağır basmıştır. Size ansızın gelecektir. Gerçekten onu biliyormuşsun gibi Senden sorarlar. De ki: ‘Onun ilmi ancak Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bilmezler.”* (A’raf 7/187)³³

2-Hz. Peygamber (sav)’in beyanı ile ulaşılan te’vil: Bazı ayetlerin manaları, ancak Peygamber (sav)’in açıklamasıyla bilinir. Bunlar; Allah’ın emirleri, farzları, yasakları, öğütleri, insanların görevleri gibi hususları içeren hükümlerdir.³⁴ Kur’an ayetlerinin manalarından bir kısmının, ancak Peygamber (sav)’in açıklamasıyla bilineceğine işaret eden ayetlerde, şöyle buyrulmaktadır: *“Sana Kur’an’ı indirdik ki, insanlara vahyedilenleri açıklayasın. Belki düşünürler.”* (Nahl 16/44), *“Sana Kitab’ı indiren O’dur. O’nun bir kısım ayetleri muhkemdir. Manası açıktır. Bu ayetler Kitab’ın esasıdır. Diğer bir kısım ayetleri de müteşabihdir. Anlaşılması güçtür. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve arzularına göre açıklamak niyetiyle müteşabih olanlarına uyarlar. Oysa bunların açıklamasını sadece Allah bilir. İlimde ileri gitmiş olanlar ise, ‘Biz bunlara iman ettik. Hepsi Rabbimizin katındadır’ derler. Bunları ancak akıl sahipleri düşünür.”* (Al-i İmran 3/7)³⁵

Taberî, rey ile te’vilin caiz olmadığına dair görüşlerini şöyle dile getirir: Kur’an’ın kulların kendi görüşleriyle tefsir edilemeyeceğini beyan eden şu haberler de göstermektedir ki, Kur’an ayetlerinin manalarından bazılarını, Rasul (sav)’in açıklaması olmadan idrak etmek mümkün de-

33. Bayar, a.g.e., s. 33.

34. Bulut, a.g.e., s. 171.

35. Bayar, a.g.e., s. 34.

ğildir. Bu bakımdan herhangi bir kimsenin kendi özel görüşüne dayanarak bunlar hakkında söz söylemesi caiz değildir. Velez ki söylediği sözde isabet olsun. O kişi bu sözü söylemekle hataya düşmüştür. Çünkü onun isabeti, yakîne dayanan bir isabet değil, tahmine ve zanna dayanarak bir şeyler söylemek, Allah'a karşı bilmediği şeyleri söylemek olur ki, Allah bunu Kur'an'da haram kılmıştır.³⁶

3-Kur'an'ın indiği dili bilen herkesin bilebileceği te'vil: Bazı ayetlerin manalarını, Kur'an'ın indiği Arap dilini bilen herkes anlayabilir. Bunlar da; Kur'an'ın irabı, özel isimleri zikredilen şeyleri bilme ve özel sıfatları beyan edilen hususları idrak etmedir. Mesela bir kişi; *'Onlara yeryüzünde bozgunculuk yapmayın' denildiği zaman onlar: 'Biz ancak ıslah edicileriz' derler.'* (Bakara 2/11) ayetini dinlediği zaman; "bozgunculuk yapma"nın terk edilmesi gereken zararlı bir şey olduğunu; "ıslah etme"nin ise, yapılması gereken faydalı bir şey olduğunu anlar.³⁷

Bu tasnif, Taberî'nin Kur'an anlayışının üzerine oturduğu temel noktaları gösteren bir tasniftir. Bu tasnifle, insanın vahiy karşısındaki konumunu ve onun hareket alanını belirleyen Müfessir'e göre bu konum; vahyi anlama işleminde insanı ne devre dışı bırakır ne de ölçsüz hareket etmesine izin verir. Buna göre, insanın Kur'an'ı anlama çabasındaki yeri dilsel boyutta olup, te'vil denilen aktivite bu boyutta gerçekleşmektedir. Taberî'ye göre, ilk iki alanda insanın yapabileceği, sadece Allah ve O'nun elçisinden sabit olarak geleni anlamaktır; insanın bu konudaki hareket alanı, tasnifin üçüncü kısmından ibarettir.³⁸

Ebu Ca'fer, ayetlerin manalarını üç kısma ayırmasıyla Abdullah b. Abbas'tan nakledilen görüş arasında paralellik bulunduğunu söyler. Zira İbni Abbas: "Tefsir 4 çeşittir. Bazı tefsirler vardır ki, onu Araplar dillerinden dolayı bilirler. Bazı tefsirler de vardır ki, hiçbir kimse onu bilme-

36. et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, cilt:1, s. 48.

37. et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, cilt:1, s. 49.

38. Bulut, a.g.e., s. 173.

mekte mazur görülemez (helal-haram). Bazı tefsirler de vardır ki, onu âlimler bilir. Yine bazı tefsirler de vardır ki, onu ancak Allah bilir” biçiminde bir tasnifte bulunmuştur. Burada zikredilen; “Bazı tefsirler de vardır ki, onu bilmemekte hiçbir kimse mazur görülmez” ifadesini Taberî, bazı tefsirlerin mutlaka öğrenilmesi gerektiği, öğrenilmediği takdirde bunun bir mazeret sayılamayacağı şeklinde yorumlamıştır.³⁹

SONUÇ

Hicri ilk üç asra ait en kapsamlı olan, ansiklopedik mahiyetteki *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* adlı tefsirinde Taberî, kendisinden önce tedvin asrında oluşan lügavî tahlil verilerini ve tefsire dair 38.397 rivayet malzemesini; isnad yöntemiyle bir araya getirerek, bu iki eğilimi cem etmiştir.⁴⁰ Bunu gerçekleştiren, önceki asırlarda yorumlarda oluşan çok sesliliği muhafaza etmeye çalışmış, ayrıca kendi dirayetini de ortaya koymuştur.⁴¹

Müfessir'in 4. asırda Tefsirle alakalı problemlere getirdiği çözümler ve bu sahada sağladığı açılımlar, Kur'an tefsirine karşı bir ilgi ve heyecanın oluşmasına sebep olmuştur.⁴² O, kendisinden sonra rivayet çizgisini takip eden birçok otoriteye örneklik teşkil etmenin yanı sıra, rey tefsirinin akla hudut tanımayan yöntemine bir sınırlama getirmiştir. Gerek Rivayet gerekse Dirayet çizgisinde olan müfessirlerin eserlerine baktığımızda, onun tefsir anlayışının izlerini taşıdığını görmekteyiz. Bu da, kendisinden sonra gelen tüm müfessirlere ışık tutan Taberî'nin, Tefsir alanındaki otoritesini anlamak açısından oldukça önemlidir.

Ebu Ca'fer'in eserini; kendi alt yapısı, bilgisi, becerisi ve kültürü ışığında meydana getirdiği göz önünde bulundurulduğunda; Tefsiri'nin genel yapısını ve muhtevasını kavramak için, mukaddimesini inceleme zarûriyeti

39. Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, s. 34.

40. Peker, “Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l Kur'an (Kurtubî ve İbni Cüzeyy Örneği)”, s. 18; Bayar, a.g.e., s. 395.

41. Karslı, a.g.e., s. 252.

42. Karslı, a.g.e., s.234.

ortaya çıkar.⁴³ Zira yazmış olduğu mukaddime, Müfessir'in temel görüşlerini aksettirmektedir. Ayrıca, hangi psikolojik ve sosyolojik şartlar altında yazıldığı konusunda, eserin sayfaları arasında bulamayacağımız bir takım bilgiler de, bahsi geçen bölümden elde edilebilmektedir.⁴⁴

KAYNAKÇA

Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, Bursa 2008.

Bulut, Ali, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, 2009.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberî Tefsiri*, ter. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Beyazıt-İstanbul: Hisar Yayınevi.

Karslı, İbrahim Hilmi, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 20,.

Koç, Mehmet Akif, *Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir İlimleri Açısından Önemi*, Seminer, Ankara 1993.

Peker, Tahsin, *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l Kur'an (Kurtubî ve İbni Cüzey Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şubat 2010.

Mustafa Salih EDİS

Sayın Rukiye YAMAN'a bu güzel tebliğlerinden dolayı teşekkür ediyoruz. Şimdi de dördüncü tebliğcimiz Sevdener KAYA'yı takdim ediyorum. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. sınıf öğrencisidir. Tebliğ konusu" Ebu Hanife'nin Hadis Usulüne İlişkin Yaklaşımları" olacaktır. Sözü kendilerine veriyorum. Buyurun Sayın KAYA, süreniz on iki dakikadır.

43. Koç, "Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir İlimleri Açısından Önemi", s. 4.

44. Karslı, a.g.e.,, s. 224.

“EBU HANİFE’NİN HADİS USULÜNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLARI”

Sevdenur KAYA

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf Öğrencisi)



GİRİŞ

Böyle bir konuyu seçmemde etkili olan iki sebep:

1- Hanefi mezhebinin hadislere muhalefet ettiği iddiasının aslını araştırmak.

2- Günümüz İlahiyat fakültelerinde itibarsızlaştırılmaya çalışılan Hadis ilminin önemini ortaya koymak.

Konu ile ilgili malumatlara geçmeden önce birkaç hususa değinmemiz gerekecektir.

1. Ebu Hanife gibi büyük bir müçtehit ve mezhep imamının hadis anlayışını tespit edebilmek için birkaç küçük risalesi dışında kendisi-

ne müracaat edebileceğimiz müstakil bir eseri mevcut değildir. Söz konusu risaleleri de daha çok akaitle ilgili olup, bunlardan Ebu Hanife'nin hadis anlayışı hakkında fazla bir şey elde edemiyoruz.

2. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed gibi Ebu Hanife'nin seçkin talebelerinin eserlerini mütalaa ettiğimizde ise, hocaları gibi fakih olan bu iki imamın da, bir iki istisna dışında eserlerinin çoğunu fıkıh sahasında verdiklerini görürüz. Dolayısıyla, Ebu Hanife ve talebelerinin eserlerinden daha sonraki hadisçilerin anladığı manada bir "hadis usulü" elde etmek mümkün değil.¹ Öte yandan, Ebu Hanife ve öğrencileri, hadis usulünün tedvin edildiği dönemden yaklaşık iki asır önce yaşamışlardı.

Bu durumda Ebu Hanife ve talebelerinin, hadis ve sünneti nasıl yorumladıklarına ve fıkıh alanında nasıl değerlendirdiklerine bakmalıyız. Bu değerlendirme, hadislerin şekli unsurlarından çok muhtevalarıyla alakalı olduğu için, Ebu Hanife'nin tercihte dikkate aldığı unsurları tespit etmeye çalışacağız. Aynı zamanda Ebu Hanife ve talebelerinin hadis ve sünnet karşısındaki tutumları, yani hadisi hüccet olarak nasıl gördüklerini tespit etmeliyiz.

A. Ebu Hanife ve Hadis

Ebu Hanife, Abdullah b. Mes'ud, Sa'd b. Ebi Vakkas, Huzeyfe, Ammar, Selman ve Ebu Musa gibi ileri gelen sahabilerin yerleştiği Kufe'de yetişmiştir. Özellikle Abdullah b. Mes'ud, Kufe'nin diğer İslam beldeleriyle ilmi bakımdan rekabet edebilecek bir seviyeye ulaşmasında büyük paya sahiptir. Sahabilerden ilim alan tabiilerin sayısının da aynı oranda fazla olduğu tahmin edilmektedir. O dönemde Kufe hadis ilmi yönünden son derece canlıdır. Ebu Hanife'nin, rivayetlerin bu kadar bol olduğu bir bölgede bunlardan habersiz olarak yetişmesi mümkün değildir. Bilakis bu rivayet bolluğundan haberdar olduğu içindir ki bunların tercihinde çok titiz davranmış, önüne gelen her haberi kabul etmekten sarfı nazar etmiştir.

1. İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, DİB Yayınları, Ankara, 2012, s. 13.

Ebu Hanife'nin Hadis Bilgisi – Hadis Rivayeti

Ebu Hanife rivayet ve tahammülünde gösterdiği şiddet ve titizlik yüzünden az rivayet etmiştir. Rivayeti az olduğu için hadisi de az olmuştur. Hadis rivayetini kasden terk etmemiştir. Mezhebinin, hadis imam-ları arasında itimat edilir bir mezhep oluşu, rivayetleri red ve kabul yönünden değerlendirilmesine itibar edilmesi, onun hadis ilminde büyük müçtehitlerden olduğuna delalet eder.

Ebu Hanife, rivayetlerden istinbat yapıldıktan sonra çıkarılan hükmün ihbarı olan ifta yoluyla rivayette bulunmuştur. Bu açıdan bakıldığında hadis rivayetinde müksirundan sayılabilir.

H. Ömer, H. Ali, İbn Mes'ud ve İbn Abbas gibi H. Peygamber'in söz ve fiillerini müşahade eden sahabenin, bunlardan istinbat etikleri hükmü “şu vaciptir, bu caizdir” diyerek belirtmeleri bu sahabelerin, hadislere dayanan görüşlerinin çokluğundan dolayı müksirundan sayılması göz önünde bulundurulduğunda, hadislere muvafık ve netice itibariyle onlara dayanan binlerce görüş ve hüküm sahibi Ebu Hanife'nin de müksirundan sayılması makuldür.

İsnad zincirindeki ravilerin zikredilmesiyle H. Peygamber'e ulaştırılan rivayet türünü tercih etmemesi yönüyle Ebu Hanife haksız ithamlara maruz kalmıştır. Bununla ilgili Serahsi şöyle der: “... *Ebu Hanife hadis rivayetini azalttı. Bu yüzden bazıları ona hadis bilmiyor diye ta'n ettiler. Hâlbuki o, onların zannettiği gibi değildi. Bilakis asrının hadiste en âlimi idi. Fakat kâmil bir zabt şartına riayet ettiği için rivayetini az tuttu.*”²

Bu durumda Ebu Hanife'nin hadis rivayetinde ihtiyatlı davranmış olması bir fazilettir. Ayrıca onun hadis rivayeti hususunda istekli davranmamış olmasının birçok sebepleri vardır. Bunların başında Kufe'nin hadis vaz'ının merkezi haline gelmiş olması önemli bir yer tutar. Bu yüzden İmam Malik, Kufe'nin adeta, gece üretilip gündüz tüketilen

2. Muhammed es-Serahsi, *el-Usul*, I/350.

bir hadis darphanesi olduğunu söylemektedir.³

Tabiatıyla bu şartlar altında Ebu Hanife hadis rivayetinde titiz davranmıştır. İbn Haldun'un da belirttiği gibi, "Ebu Hanife'nin rivayetinin az olması onun rivayet şartlarını sıkı tutmasından ve akli gerekçelere aykırı olan rivayetleri zayıf saymasından⁴ ileri gelmiştir. Nitekim Ebu Hanife'nin, "bir ravinin ancak ezberinde olan hadisi rivayet edebileceği" şartını getirmiş olması⁵ bu konudaki titizliğine en güzel örnektir.

Ebu Hanife, hadis rivayetinde hadisçilerin usulünü takip etmemiş, bir fakih olarak hüküm istinbatında kullandığı hadisleri rivayetler içinden, çeşitli tercih unsurlarını göz önüne alarak seçip almıştır.

Dolayısıyla Ebu Hanife için söylenen ve İmam Şafii için de varid olan⁶ hadis azlığı iddiası, aslında tahdis azlığı olarak anlaşılmalıdır. Çünkü onlar muhaddislerin âdeti üzere tahdis için oturmadıkları gibi, muhaddislerin başlattığı şekilde de hadis nakletmemişlerdir.

Bütün bunlara rağmen, Ebu Hanife'nin isnadlı olarak rivayet ettiği hadislerin sayısı yine de az değildir. Muvaffak el-Mekki, Ebu Hanife'nin hüküm istinbatında kaynağını teşkil eden dört bin hadis rivayet ettiğini, bu rivayetlerden iki binini Hammad'dan iki binini de diğer şeyhlerinden naklettiğini, dayandığı asarı da kırk bin hadis arasından seçtiğini ifade etmektedir.⁷

Ebu Hanife'ye Yöneltilen Hadise Muhalefet İthamları

Ebu Hanife, hadise muhalefet ithamlarını bizzat kendisi reddeder. Süyuti'nin, Buhari'nin *Tarih*'inden naklettiğine göre, Ebu Hanife, "benim reyle fetva verdiğimi söyleyen insanlara şaşıyorum. Ben ancak eserle fetva veririm." demektedir. Ayrıca, "bizim kıyası nassa takdim ettiğimizi söyleyen yalan söylüyor ve bize iftira ediyor. Nass bulunduk-

3. Zehebi, *Tarihu'l İslam*, XI/327.

4. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 445.

5. Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye fi İlmi'r-Rivaye*, s. 231.

6. et-Tehanevi, *Kavaid fi Ulumi'l-Hadis*, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, s. 236.

7. Muvaffak el-Mekki, *Menakib*, s. 84-85.

tan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır?”⁸ diyerek iddiaların aksine, nassı yani Kur’an ve Sünneti kıyasa takdim ettiğini ifade etmiştir.

B. EBU HANİFE VE TALEBELERİNİN HADİS TERCİHİNDE DİKKATE ALDIKLARI HUSUSLAR

Ebu Hanife ve talebelerinin fıkhi hükümlerde esas aldıkları rivayetleri hangi kıstaslara göre tercih ettiklerini birer örnekle iktifa ederek ele alacağız.

1- Kur’an’a Uygunluk

Bu konuda Ebu Hanife’nin görüşü şu şekildedir: “Eğer bir kimse, ‘Peygamber (s.a.v)’in her söylediğine inanıyorum, ancak Nebi haksız (ceveren) konuşmaz ve Kur’an’a muhalefet etmez’ derse bu, onun Peygamber’i tasdik ettiğini ve Kur’an’a muhalefetten tenzih ettiğini gösterir. Şayet Peygamber Kur’an’a muhalefet etse ve Allah’a karşı haktan başka bir şey söyleseydi, Allah Teala, *“eğer Muhammed, bize karşı ona (Kur’an’a) bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını koparırdık, hiçbiriniz de onu koruyamazdınız.”*⁹ ayetine uygun olarak, onu kuvvetle yakalar ve şahdamarını koparırdı. Allah’ın Rasulü Allah’ın Kitab’ına muhalefet etmez. Allah’ın Kitabı’na muhalefet eden de Allah’ın Rasulü olamaz... Nebi’den, Kur’an’a aykırı olarak hadis rivayet eden kimseyi red, Peygamber’i red ve onu yalanlama değildir. Bu, ancak, Peygamber’den batıl rivayet eden kimseyi reddir. Töhmetsiz bu kimseyedir, Peygamber’e değil. Onun için Peygamber’in söylediği her şey, işitelim, işitmeyelim, başımız gözümüz üstündedir. Buna iman eder ve Allah’ın Rasulü’nün söylediğine, olduğu gibi şehadet ederiz. Ve yine şehadet ederiz ki o, Allah’ın nehyettiği bir şeyi emretmez. Allahın bağladığı bir şeyi koparmaz. Allah’ın tavsif ettiği bir şeyi ona aykırı bir şekilde tavsif etmez. Şehadet ederiz ki o, bütün işlerde Allah’la muvafıktır. Bid’at olabilecek hiçbir şey yapmamış, Allah Azze ve Celle’nin söylediği söze hiçbir şey katmamış

8. Abdulvehhab-ı Şa’rani, *Mizanü’l-Kübra*, Furkan Yayınevi, (trc.: A. Faruk Meyan), İstanbul trz., C. I, s. 53.

9. el-Hakka.,69/44-47.

ve zorlayıcılardan olmamıştır. Onun için Allah Teâlâ, “kim Peygamber’e itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur”¹⁰ buyurmuştur”.¹¹

Ebu Hanife’nin bu ifadesinden çok açık bir şekilde anlaşıldığı gibi, onun, hadisleri muhteva olarak (metnen) dikkate aldığı en önemli unsur, Kur’an’a uygunluk hususudur.

Ebu Hanife, “mümin, zina ederse, imanı, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi çıkarılır, sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir” hadisi hakkında görüşünü soran birisine, “bu haber Kur’an’a muhaliftir” diyerek şöyle devam eder: “Allah Teâlâ, Kur’an’da, ‘zina eden kadın ve erkek’ şeklinde hitap etmiş, onlardan iman ismini kaldırmamıştır. Yine Allah Teâlâ, ‘içinizden kötülük yapan (zina eden) iki kişiye eziyet edin (cezalandırın)’ buyurmuştur. Buradaki, “sizden” (minkum) kavli ile Yahudileri veya Hristiyanları değil sadece Müslümanları kastetmiştir”.¹²

2- Akla Uygunluk

Ebu Hanife’nin hadisleri değerlendirmede böyle bir kıstası dikkate aldığını gösteren, kendinden menkul herhangi sarih bir haber yoktur. Ancak fıkhi meselelerde delil olarak kabul ettiği hadisler bu konuda gerekli ipuçlarını vermektedir.

*İmam Muhammed bir hadise istinaden, Allah yolunda cihad edenin aynı zamanda oruçlu olması halinde cihadının daha faziletli olduğunu söylüyor. Çünkü Peygamber (s.a.v), “amellerin en faziletlisi en güç olanıdır” buyurmuştur. Fakat Ebu Hanife, makul bir yaklaşımla Hac yolcusunun bile oruç tutmasını hoş karşılamamıştır. Çünkü bu, Hac’da arkadaşlarıyla kavgaya yol açabilir ki, bu yasaklanmıştır.*¹³

10. Nisa, 4/80.

11. Ebu Hanife, *el-Alim*, (hangi yayın yıl yazmamış o yüzden ekleyemedim kaynakçada koymamış) s. 26-27.

12. Ebu Hanife, *el-Alim*, (hangi yayın yıl yazmamış o yüzden ekleyemedim kaynakçada koymamış) s. 27.

13. Serahsi, *Şerhu’s-Siyer-i’l-Kebir*, I/11.

3- İnsana Verilen Değer

Diğer mezhep imamları ve müçtehitler arasında, insan unsuruna en çok önem veren insani değerleri mümkün olduğu kadar fazla korumaya gayret eden Ebu Hanife olmuştur.

Çeşitli meselelere getirdiği çözümler incelendiğinde onun, şüphe halinde, hadleri uygulamaktan kaçındığı, köleleri koruyucu hükümler getirdiği ve gayrimüslimlerin hakları konusunda hassas davrandığı görülmektedir.

4- Kolay ve Maslahata Uygun Olanı Tercih

İnsanlar için kolay ve maslahatlarına uygun olanı tercih ederek o yolda hüküm vermek Hanefi Mezhebinin belli başlı prensiplerindendir ve bu, "istihsan" ismi altında teşrii kaynaklardan biri kabul edilmiştir.

İmam Muhammed'le Ebu Hanife arasında geçen şu konuşma istihsana örnek olması bakımından önemlidir.

İ. M. : "Eti yenmeyen kuşlardan birisi, bir kaptan su içse bu konudaki görüşün nedir?"

E. H. : Onunla abdest alınmasını hoş görmem.

İ. M.: Şayet birisi onunla abdest alır ve namaz kılarsa ne dersin?"

E. H. : Bu yeterlidir.

İ. M.: Eti yenmeyen hayvanlarla, eti yenmeyen kuşlar arasındaki fark nedir?"

E. H. : Kiyasa göre ikisi de aynıdır. Ancak bu konuda istihsan yapıyorum. Görmüyor musun, tavuğun artığı olan suyu mekruh saydığım halde, ondan dolayı abdest ve namazın iadesini emretmiyorum".¹⁴

14. Şeybani, el-Asl, (hangi yayın yıl yazmamış o yüzden ekleyemedim kaynakçaya da koymamış) I/32.

Görüldüğü gibi istihsan insanları zora sokmamak maksadıyla yapılan bir içtihattır ve bunun kıyasa uygun olması kuşların ve tavukların, insanların içtikleri sudan içme ihtimali, diğer yırtıcı hayvanlara nisbetle daha fazla olduğu için böyle bir kolaylığa gidilebileceği gibi, kuşların gagalarının, vahşi hayvanların ağızlarına ve salyalarına nisbetle daha temiz olacağı ihtimali düşünülerek de böyle bir hükme varılmış olabilir.

5- Maksada Uygun Olanı Tercih

Rivayetler arasında maksada uygun olanı tercih veya hadisi bu açıdan yorumlama da Ebu Hanife'nin önem verdiği hususlardan birisidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, fakihlerin görevi sadece nakledilen hadisleri olduğu gibi aktarmak değil, bunlardan maksada uygun hükümler elde etmektir.

6- Örfe Uygunluk

Hanefi mezhebinin, diğer mezheplerden farklı olarak örfe büyük bir önem verdiği ve bunu İslam Hukuku'nun kaynakları arasında mütalaa ettiği bilinmektedir. "Örf ile sabit olanın, nass ile sabit olmuş gibi kabul edileceği" prensibi İmam Muhammed'den nakledilmektedir." Ayrıca onun, Muvatta'da naklettiği "Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah yanında da güzeldir, Müslümanların çirkin gördüğü şey, Allah yanında da çirkindir" hadisi Hanefilerin dayandığı diğer bir delildir.

İmam Muhammed, bu rivayeti teravih namazının 20 rekât olarak ve cemaatle kılınması hususundaki haberleri naklettikten sonra zikretmiş ve şöyle demiştir: "Biz bunların hepsini benimseriz. Ramazan ayında insanların cemaatle namaz kılmalarında bir beis yoktur. Çünkü Müslümanlar bu konuda icma etmişler ve bunu güzel görmüşlerdir.

7- Zamanla Ortaya Çıkan Gelişmeleri Dikkate Alma

İslam hukukunun temel prensiplerinden biri olan "zamanın değişmesiyle beraber hükümlerin de değişeceği" kuralı, İslam'ın ilk devirlerinden itibaren uygulama alanı bulmuş ve örneklerini vermiş bir prensiptir. Ebu Hanife ve talebelerinin fetihler yoluyla hızla değişen

içtimai yapı ve yabancı ulus ve kültürlerle yakın bir bölgede bulunmaları sebebiyle bu tür gelişmelerle daha çok temas halinde oldukları şüphesizdir. Onun için verdikleri hükümlerde ve hadisleri yorumlamada bu unsuru dikkate aldıkları görülmektedir.

Nitekim Ebu Hanife'nin, Hicaz'da bilinmeyen, fakat Suriye'de yaygın olan icare akdini, kıyas yoluyla hükme bağlaması üzerine, bu şekildeki kıyaslarıyla hududu aştığı şeklindeki tabiun tarafından kendisine yapılan ikazlara, Bağdat şehriyle Medine'nin durumunun aynı olmadığı, değişen gelişen şartlar karşısında gelişmelere mani olmanın, Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine karşı gelmek demek olduğu şeklinde cevap vermiştir.

KAYNAKÇA

es-Sibai, Mustafa, es-Sünnetü ve Mekanetüha fi't-Teşrii'l-İslami, Mektebetü'l-İslami, Dımaşk 1978.

Schacht, Joseph, İslam Hukukuna Giriş (Çev. M. Dağ- A. Şener), A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977.

Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/327 Mayıs 2012, Ankara

Kilani Muhammed Halife, Menhecü'l-hanefiyye fi nakdil'l-hadis beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik, Dasu's-salam, Kahire, 2010

Mustafa Salih EDİS

Sayın Sevdenur KAYA'ya bu güzel tebliğlerinden dolayı teşekkür ediyoruz. Son tebliğcimiz Sümeyra BAYRAK'tır. Tebliğ konusu "Kelam Metodolojisinde Modern Arayışlar ve Hasan Hanefi". Sözü kendilerine veriyorum. Buyurun Sayın BAYRAK, süreniz on iki dakikadır.

“KELAM METODOLOJİSİNDE MODERN ARAYIŞLAR VE HASAN HANEFİ”

Sümeýra BAYRAK

(Ankara Üni. İlahiyat Fakóltesi, İlköğretim DİKAB Öğretmenliğı Bölümü
3. Sınıf, İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

Müslümanların içine düştükleri sıkıntılardan kurtulmaları için âlimlerin günümüz şartlarını ve realiteyi dikkate alarak yaptıkları yeni yorumlar İslam düşüncesinin ihyası için zorunlu hale gelmiştir. Bu yüzden de İslami ilimler için öncelikle tefsir, fıkıh, kelam ilimleri alanında yeni bir metodoloji arayışına gidilmiştir. Bu çalışmada Hasan Hanefi'nin özellikle kelam ilmi için ortaya koymaya çalıştığı metodoloji, kendi eserlerinden ve Türkçeye çevrilmiş makalelerinden hareketle ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Metodoloji, Tarihsellik, İslam Modernizmi, İslami Sol, Tecdid

MODERN SEARCHES IN THE METHODOLOGY KALAM AND HANEFİ

ABSTRACT

The new comments of the scholars, which have been made by taking into account the reality and today's conditions, cause to be unavoidable in order for the rebirt of the Muslim thought. Thus, a new methodology especially in Tafseer, Fiqh and Kalam for Islamic Studies are being searched. In this study, the methodology Hasan Hanefi has tried to manifest especially for Kalam, is considered by his own works and his articles which are translated to Turkish.

Key Words: Kalam, Methodolgy, Historicity, Islamic Modernism, The left side of the Islam, Novation

GİRİŞ

Kelam Metodolojisinde Modern Arayışlar

Belli bir metodoloji içerisinde bulunan geleneksel İslam ilimlerinin içerik ve yöntemleri yeni ihtiyaçlara cevap veremez hale gelmişti. İslam ilimlerinin mevcut durumu üzerine sorular ve onlara uygun cevaplar aranmaya başlanmıştı. Zamanın ve şartların değişmesi ve yeni problemlerin yüz göstermesiyle yenilenme ve ihya fikirleri ortaya çıkmıştı. İşte bu hareket ilk önce tefsir ilminde başlamış; dinde tek otorite olan Kur'an'ı yeniden yorumlamak, ardından da fıkhı mezhep olgusunun yanlış anlaşılması ve içtihat kapısının kapanmasına yönelik eleştiriler sonucu yeni düşünce ve fikirler ortaya çıkmıştı. Bu yeni kimlik arayışı tabi ki kelam ilmini de derinden etkilemiştir. Çünkü felsefenin vahye dayalı inanç ve değerleri tehdit etmeye başlaması ve dini dışlayan yeni yaklaşımlar ortaya çıkmasıyla kelam âlimleri çeşitli arayışlara yönelmişlerdir. Zamanın şartlarına göre İslam inancını koruma savunma görevi bulunan kelam ilminin yeni anlayışlara ihtiyacı olduğu anlaşılmış Osmanlı ve İslam dünyasında "yeni ilm-i kelam hareketi" diye adlandırılan yönelişler meydana gelmiştir.¹ İsmail Hakkı *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinde değişim planını şöyle açıklar: "Kelam ilminin ana konuları ve gayeleri (vahye dayalı temelleri) her zaman aynı olup

1. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, Sayı 43, s. 427.

değişmemekle birlikte kullanılan yöntem ve ön bilgiler, diğer bir ifadeyle izah ve ispat şekilleri zamana ve ihtiyaca göre değişir. Kelam ayrıca karşı düşünce ve akımların zamanla değişmesiyle de metot değişir. Mesela klasik kelimada Allah'ın varlığı için âlemin hudusu, dolayısıyla arazların değişmesi delil olarak kullanılmıştır; günümüzde ise bunların yerine tabiat kanunları, tecrübe metodu ve diğer farklı deliller öne alınmalıdır.»² Aksi takdirde evrensel mesajları olan bu dinin, fitratla ve modern akli yorumlarla (modern bilimlerin ortaya koyduğu bilgilerle) çatıştığı izlenimi yaratılır. Bu da bizi gerisin geriye götürmeye devam eder. Çağdaş olguyu önceleyen ve akılcı yaklaşımlarıyla geçen asrın ve bu asrın fikir adamları Cemalettin Afgani, Muhammet Abduh, Reşit Rıza, Muhammed Abid el-Cabiri, Fazlur Rahman, Muhammet Arkoun, Hasan Hanefi, Hüseyin Atay gibi düşünürler bu yaklaşımı benimsemişlerdir. Seküler bir dünya düzeni ortaya koymaya çalışan batılı anlayışa karşı yaşanan dünya için realiteye uygun yorumlar geliştirmeye çalışmışlardır. Düşünceyi yenilemede yöntem; geleneğe karşı eleştirel tutum, din (şeriat) ve din kültürü (fıkıh) ayrımı, icma'ya karşı içtihat vurgusu, Kur'an'ı anlama aygıtı ve hüküm kaynağı olarak akıl vurgusu, din-devlet (laiklik) ve din-dünya (sekülerizm) ayrımı, demokrasi ve şura ilişkisi tek tek ele alınabilir. ³Atay, İslam düşüncesini bir inşa süreci olarak görmekte ve kendisinin bu sürece katkısına en üst noktada imkân verecek bir yapı arayışına girmektedir. İlk olarak devralınan mirası ciddi bir eleştiriye tabi tutmakta ve eleştirel düşünceyi, düşünceye eşlik eden bir test mekanizması olarak yerleştirmeye çalışmaktadır. Sözü söyleyenin kimliğinden çok, söylenen şeyin doğruluk değeri üzerinde durması, bu çabasının bir sonucudur.⁴ İslâm dünyasında batı ile temasların başlaması, yeni felsefi akımların Müslümanlar tarafından öğrenilmesi, geleneğin yaşam şartlarına çözümler üretememesi gibi nedenlerle, yüksek sesle söylenen yeni fikirler ve İslâm'ın ilerlemeye mani olmadığı gibi hususlar âlimler tarafından ispatlanmaya çalışılmıştır. Müslümanların gerileme sebeplerinin İslâm'dan değil asıl İslâm'dan uzaklaştıkları için vuku bulduğunu iddia

2. A.g.e., s. 427.

3. Şaban Ali Düzgün, "İslam Düşüncesini Yeniden Kurmada Düşünür Sorumluluğu Örneği: Hüseyin Atay", *Çağdaş İslam Düşünürleri* (Editör: Cağfer Karadaş) Ensar Yayınları, 2007, s. 266.

4. Düzgün, *İslam Düşüncesini Yeniden Kurmada Düşünür Sorumluluğu Örneği: Hüseyin Atay*, s. 272.

etmişlerdir. Bu dönemde özellikle Müslüman mütefekkirlerin en çok vurguladıkları konu doğrudan kitabı kaynak alma düşüncesidir.⁵ Fazlur Rahman'ın da sonraki dönemlerde önemle üzerinde durduğu Kur'an'a bütünsel yaklaşma ve ondan çıkarılacak ana ilkeleri günümüz dünyasına uyarlama, ona göre ahlaki Sosyo-kültürel bir yapıyı esas alan Kur'an düşüncesini yeniden faaliyete geçirme çabası artık kitleleri etkilemede bir kaynak olarak alınabilecek hal almıştır.⁶

İslam modernizmi diye anılmaya başlanmasıyla beraber şöyle bir tanımlama yapılmıştır: "İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete, selevin akîde ve uygulamalarına dönmek, bunları ve bu kaynaklara dayanan topyekün tarihî mirâsı ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirdikten sonra günümüz hayat şartlarına göre yeniden yorumlayarak izah etmek ve uyarlamaktır."⁷ Bu hareketin amacı da çağın problemlerini çözerek İslam toplumunun önünü açmak ve ilerlemesini sağlamaktır.

Kelam ilminin gayesi insanı dünya hayatında hakikate eriştirecek metodlar ve bilgiler öne sürmesidir. Bu metodlar ve bilgiler, Kur'an ayetlerinden ve akli hükümlerden istifade edilerek, din mantığına uygun bir şekilde geliştirilmelidir. İnsanların karşılaştığı düşünsel problemler için din mantığına uygun çözümler sunma gayesi güdülmelidir. Bu bağlamda, kelam ilmini, İslam dini felsefesi, İslam da ilk bakışta bir dini ifade ettiğinden İslam felsefesi olarak isimlendirmek daha tutarlı olacaktır. Yeni kelam ilmi anlayışında kelam ilminin insanın problemleri ile uğraşması amaçlanmaktadır. Hanefi, bunu teolojiden antropolojiye geçiş veya Allah merkezli kelimadan insan merkezli kelam anlayışına geçiş olarak isimlendirmektedir.⁸ Belirli bir mezhebi, fırkayı veya cemaati salt doğru olarak kabul görmesi ve savunulması yerine Kur'an'ın akli yorumlarının benimsenmesi, fikir akımlarını inceleyip insanların bulundukları şartlara göre insan mantığına ve gerçekliğine uygun yo-

5. *Kelam İlminin Yeniden Tanımlanması*, 03.06.2007, <http://kevkebi.wordpress.com>

6. Mustafa Karataş, "Fazlur Rahman'ın İslami İlimlerde Metodoloji Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı 11, s. 90.

7. Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı 18, s. 156.

8. Erkan Yar, "Abdullah Harputi ve Yeni Kelam İlmi", *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı 2, s. 259.

rumların yapılması esas olandır. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun yeni ilmi kelam dönemine olan ihtiyacı şu sözlerle dile getirmiştir. "Yeni ilm-i kelam bütün şekilleriyle materyalizmi ve felsefi bir görüş olarak pozitivizmi reddeden, dine karşı yapılan biyolojik ve psikolojik tenkitleri (darwinizm, fröydizm) cevaplarından, yeni felsefi cereyanları eleştirdikten sonra müsbet ilimden de istifade ederek Allah'ın varlığını ispat eden, İslam'ın akaid konularını ispat ve izah ederek mukaddesatı savunan bir ilimdir."⁹ Bu gibi düşüncelerle İslam düşünce geleneğinin ve İslam medeniyetinin yeniden ihyası üzerine çokça araştırma yapılmış ve bu çalışmaları fikir adamları sıkça dile getirmişlerdir. Özelden de Hasan Hanefi'nin bu yaklaşımlardan ne kadar etkilendiğinden, kimleri etkilediğinden bahsedip kendi görüşlerini ele alacağız.

1. Hasan Hanefi'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

1935 yılında Kahire'de doğdu. Kahire Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. Doktora yapmak üzere Paris Sorbon Üniversitesi'ne gönderildi. Fransa'da, Belçika'da, 1971-1975 yılları arasında Amerika, Japonya ve Fas'da misafir profesör olarak bulundu. İslam dünyası entelektüellerine verilen Havarizmi ödülünü, Dünya Diyalog Elçisi ödülünü aldı.' 67' yenilgisinden sonra ideolojik ve politik bir söylem kazandı. Kendisini Seyyid Kutub'un İslam'da sosyal adalet çizgisinin sürdürücüsü olarak tanımlamaktadır ve dünyada 'İslami sol' kavramı ile adeta özdeşleşmiştir. Günümüz İslam dünyasının hemen hemen bütün sorunları üzerine söz söyleyen Hanefi çağdaş İslam düşünürü ve yazarlarından biridir. Halen Kahire Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: Kültürel Miras ve Yenilenme, Akideden Devrime, Mısır'da Din ve Devrim, Çağdaş Sorunlar, Felsefe Üzerine Çalışmalar, İslam Üzerine Çalışmalar bunların yanında Fransızca ve İngilizce eserleride vardır.

2. Hanefi'nin Kelam İlmine Yaklaşımı

Kelam; söz, tartışma, diyaletik ve hasımların görüşlerine karşılık verme metodudur. Kelam ilmi bilgi teorisiyle başlar. İlmi bilmek bilginin kendisini, prensiplerini, delillerini ve düşünce hükümlerini bilmekle

9. Fikret Karaman, "Yeni Kelam İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputi'nin Rolü", kelam.org, 2004, s. 12.

mümkün olur. Yakın yüzyılda başlayan ıslahat hareketleriyle gündeme gelmiş Muhammed Abduh'un *Tevhid Risalesi* adlı eseri bu alanda ortaya çıkmıştır. Mutezile kültürünü ihya etmek isteyen bu gelişme, aklın özgürlüğünü, iradenin bağımsızlığını öngörmekte ve tarihin değerlendirilmesine çağırarak Müslümanların tekrardan güçlü olmalarını amaçlamaktadır. Islahat hareketinin kazandırdığı ivme Müslümanların hayatlarında karşı karşıya kaldıkları sömürü, Siyonizm, kapitalizm ve geri kalmışlık gibi sorunlardan kurtulmaları bu şekilde Tevhid'den yola çıkarak ümmetin birliği sağlanıp harekete geçirilmesi için atılmış bir adımdır. İşte o zaman Usul-i Din ilmi, Müslümanların rönesansının ilmi, İslam akidesi de Müslüman kitlelerin devrimci ideolojisi olacaktır.¹⁰

Kelam ilminin tarihselliği ile ilgili yazdığı yazıda Hasan Hanefi genel olarak akaid ilminin yapısının tarihsel olduğu, geçirdiği süreçlerden de bunun anlaşılabilirliğini dile getirir ve eski kelâm ilmi ile yeni kelam ilminin karşılaştırmasını yapar. Eski kelam ilmi, tehdit oluşturan şüphelere karşı koymak için ortaya çıkmıştır. Müslümanların birçok yeri fethettikten sonra yayılmaya başlaması farklı kültürlerle, sorularla karşılaşmasıyla diğer dinlere karşı dini nasslarla savunulmaya başlanmıştır. Eski Kelam ilminin başlangıcında tevhid ve tenzih esasları savunulmaya başlanması da bunun açık delilidir. Mutezile'nin 'tevhid ve adalet' ilkesi, Eş'arilerin 'fiiller ve zat-sıfat' nazariyeleri buna örnektir. Eski kelam, Antik çağın kültürüyle ve yayıldıktan sonrada Yunan kültürüyle sıkı bir ilişki içine girmiştir. Hasan Hanefi'de "nasıl ki kadim kültür, eski Kelam ilminin oluşumunun temeli olmuşsa, modern Avrupa kültürü de, aynı şekilde Yeni Kelam ilminin sistemleştirilmesinde temel alınmak zorundadır"¹¹ diyerek konuyla ilgili düşüncesini ortaya koymuştur. Çağ da tarihseldir. Zamanında İslam ümmeti üstün olan taraftı. Ancak şimdi şartlar ve koşullar eskiye göre tamamen değişmiş İslam ümmetinin çoğu geri kalmış ülkeler arasında ve sömürge halindedir. İslam toprakları işgal altında, ezilmiş halk bu ezilmişliği hazmetmiş ve o eski dönemlere duyulan özlemle yetinmekle mutlu olmaya kendini kandırmaya devam etmektedir. Müslümanlar kendi öz değerlerine karşı yabancılaşmış ve taklitçilikle bu durumdan kurtulabilece-

10. Hanefi, İslami İlimlere Giriş (trc. Muharrem Tan), İnsan Yay., 1994, s. 109.

11. İbrahim Aslan, *Kelam İlminin Tarihselliği*, Kelam Araştırmaları, 2003, 1/2, s. 161.

ğini düşünmektedir. Asır değiştiği, zaman farklılaştığı ve tarih bütünüyle bir aşamadan başka bir aşamaya bir dönemden başka bir döneme geçildiği şu zaman diliminde yeni kelam ilmi adına yeni bir muhteva ve metodoloji geliştirmek, öncelikle, yeni kelâm ilmî ile uğraşan ilim adamlarına düşer. Zira kelâm ilmi, günümüzün tehdit unsurlarıyla geçmişe ait gelenek arasındaki düalitenin ve tahrip unsuru olan zorlukların aşılmasında ümmetin vicdanına asrın ruhuyla eşlik eden bir ilimdir.¹²

Yeni kelâm ilmi bir ihtiyaçtır. Bir şeyin bilincine, farkına varmak bilgiye ulaşmanın ilk aşamasıdır. Yeni kelam ilmi gelişme, geri kalma ve özgürleşme problemlerini ele alır. Akaid İslam toplumlarında ideolojilerin Avrupa toplumlarında oynadığı rola sahiptir. Buna göre İslami akide kalplerde yeniden diriltilmedikçe ve güce dönüştürülmedikçe toplumlar hareket edemez.¹³ Yeni Kelam ilminin metodolojisi, eski kelamcıların yaptığı gibi, akideyi müdafaa etmeyi değil, bilakis o, yenilikçilerin anladığı şekliyle, problemlerin analiz etmek ve realitenin formülasyonu için sorunların çözümlemesini yapmaktır. Bu ilmin gayesi de ahiret hayatında kurtuluş değildir. Bilakis o, realiteden uzaklaşmak yerine, yeniden ona dönmek, toplumun ve bireyin yabancılaşmasına son vermek ve dünyanın akışına istikamet kazandırmaktır. Şu halde Akâid ilmi, bir bakıma, insanların dünya görüşlerini belirleyen ve onlara farklı yaşam biçimleri sunan çağın ideolojilerine benzetilmektedir. Dolayısıyla Akaid, yaşamın düzenlenmesinde bir araçtır.¹⁴

3. Tecdid Projesi

Hasan Hanefi kendi tecdid projesini “İslami sol, Kültürel Miras ve Yenilenme ve son zamanlarda da Aydınlanmacı İslam”¹⁵olarak isimlendirmektedir. Bu projenin hem epistemolojik hem de siyasi ve politik boyutu vardır. Bu proje üç yönlüdür. Birincisi, eski ilimlerin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmasıdır. İkincisi, Batı kültürü karşısında bir tavır almak,

12. Aslan, *Kelam İlminin Tarihselliği*, s. 162.

13. İlhami Güler, “Hasan Hanefi ile ‘Tecdid’ Projesi Üzerine Bir Söyleşi”, *İslami Araştırmalar*, 1992, VI/3, s. 155.

14. Arslan, *Kelam İlminin Tarihselliği*, s. 171.

15. Sever Işık, *Araf’ta Bir Düşünür ve Projesi: Hasan Hanefi ve İslami Sol, Özgün Düşünce*, 2010, sayı 5, s. 39.

ondan tercüme ve nakil alma aşamasından te'lif, inşa ve ibda aşamasına geçmektir. Üçüncü aşama ise vakıayı yeni bir kültüre dönüştürmek için onu olduğu gibi anlamaya çalışmaktır. Orada kültürel mirasın tecdid ve yaratıcılığı açısından eski ve çağdaş olması arasında bir fark gözetilmez.¹⁶ Bu proje İslam ümmeti için yeniden kalkınma hamlesidir. Tecdidin yöntemi ise şu başlıklar içerisinde işlemiştir. Yeni bir dil oluşturmanın zarureti, geleneksel dilin eksiklikleri, tecdid dilinin özellikleri; eski kavramdan yeni kavrama, gizli manadan yeni lafza, işaret edilen şeyden yeni bir lafza. Yeni dilin özellikleri ise şunlardır: Dil umumi olmalıdır. Umumi olsun ki bütün zihinlere hitap edebilsin. Yeni dil açık olmalıdır. Bundan kasıt ise fenomenolojiye; akli ve tecrübeye, müşahedeye dayanması gerekmektedir. Yeni dil akli olmalıdır. Manaya ulaşmak için akıl gereklidir. Tecrübe, müşahade ve algı dünyasında karşılığı olan bir dil olmalıdır. Yeni dil insani olmalıdır. İnsanın günlük hayatında yaşamı ile ilgili olmalıdır.¹⁷

Hanefi bu projeyi oluştururken tarihi tenkid ve fenomenolojik yöntemi kullanmıştır. O şunları tecdid için şunlar söylemiştir. "Tecdid, çağın bakış açısıyla kültürü yeniden okumaktır."¹⁸

3. a. Kültürel Miras ve Yenilenme

Kültürel Miras ve Yenilenme kavramlarını ele alırsak " Gelenek, hâkim medeniyet içinde maziden bize ulaşan her şeydir. Kültürel ve milli bir yükümlülük olarak meselenin hareket noktasını oluşturur. Yenilik ise bu geleneğin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması" olarak tanımlayarak gelenek çağdaşlığın temelini oluşturduğunu dile getirmiştir.¹⁹ Geleneğin analizi, aynı zamanda çağdaş zihnimizin analizi ve bu zihniyetin geri kalış sebeplerinin açıklanmasıdır. Çağdaş zihnimizin analizi ise, onu oluşturan bir faktör olması hasebiyle geleneğin analizidir aynı zamanda; bu sayede şimdiki geçmişte, geçmişte de şimdiki gözlem-

16. Güler, "Hasan Hanefi ile 'Tecdid' Projesi Üzerine Bir Söyleşi", s. 153

17. İlhami Güler, "Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1994, VII/2, s. 150.

18. Güler, "Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme", s. 165.

19. Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme* (trc. M. Emin Maşalı), Otto Yayınları, Ankara 2011, s. 11.

lememiz sağlanır.²⁰ Çağdaşlaşma olmadan asla bağlılık taklide düşmek olur. Klasik din anlayışımız bugün İslam toplumlarının dünyaya bakışını ve olayları yorumlayışını belirlemektedir. Din, kültürün bir parçasıdır. Kültürde bulunan her şey dinde yoktur. Din de olan her şey de kültürde yoktur.

İslam toplumlarında yaşanan kültür ve gelenek olgusu üç şekilde değerlendirilmektedir. Birinci grup ona mutlaklık atfederek korumakta, kutsamakta ve yeniden ihya etmeye çalışmaktadır. İkinci grup ona saldırmakta ve geriliğin nedeni olarak görmektedir. Üçüncü grup ise seçmeci yaklaşımda kendine göre bazen yeniyi bazen de eskiyi kıstas olarak almaktadır. Hanefi bu üç görüşü bilimsel açıdan yanlış ve ümmetin menfaatlerine ters düştüğünü söyleyerek kendi görüşünü ortaya koyar. Geleneği ne toptan reddeder ne de kabul eder o tarihi tenkid yöntemini kullanarak geleneğin tarihte toplumun ihtiyaçlarına uygun olarak üretilmiş bir başarı olduğunu ve onun ürettiği tarih ve toplum göz önüne alınarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.²¹ Yenilenme projesi ıslah hareketinin mirasçısıdır. Ancak eski ıslahatçı hareketlerin çoğu realitenin analizinden ziyade eskiyi muhafaza eden selefi hareketlerdir. Realiteyi dikkate alan bu proje önce fikirlerin değişmesinin realiteden önce geldiğini dile getirir. Çünkü fikirler değişmeden realitede hiçbir değişiklik sağlanamaz. Realite, kadim geleneğe yabancı değildir. Çünkü geleneğin aslı (vahiy) realiteye dayalıdır, değişimini ve uyumunu onun doğrultusunda gerçekleştirmiştir. Geleneğin yenilenmesi birikmiş atıl olarak bulunan potansiyelin harekete geçirilmesi şeklindeki salt bir menfaati de içinde barındırır.²²

Gelenek ve yenilenme meselesi Müslüman zihinlerin çıkmazı olan süreç analizini yapamamış olmasından kaynaklanır. Yenilenme projenin asıl ayağını oluşturur ve çağdaş laik değerlere vurgu yapılır. Zaten projenin asıl amacı ulusal kimliği koruyarak İslam (özelde de Arap) dünyasını istediği modernliğe kavuşturmaktır.²³ Bizi yenilenmeye sev eden şey geçmişin restore edilmesi değil, şimdinin değiştirilmesidir. Bir şeyin tabi değişimi onun varoluşu anlamına gelir. İşte İslam toplumlarından beklenen de budur.

20. Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 21.

21. Güler, “*Hasan Hanefi’nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme*”, s. 150.

22. Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 69.

23. Işık, *Araf’ta Bir Düşünür ve Projesi: Hasan Hanefi ve İslami Sol*, s. 43.

3. b. İslâmî sol

Projenin toplumsal yönünü vurgulayan İslami sol kavramı sadece politik bir söylem değildir. Sağ ve sol kavramları günlük yaşamda genel olarak iki davranış biçimi ve olaylara bakış açısını ifade eder. Sol siyaset biliminde ilmi bir kavramdır. Yani karşı çıkma, eleştiri, gerçekte ideal arasındaki mesafeyi açıklamaktadır.²⁴ Radikal İslamcılara göre İslami sol Marksist, materyalist bir harekettir ve küfürdür. Marksistlere göre ise o, imana dayanan gelenekçi ve radikal İslamcı bir harekettir. Ya da yeni mutedil selefiyye olarak adlandırılmaktadır.²⁵

Hanefi'ye göre, 'Cemaluddin el-Afgani, Muhammed Abduh ile Reşid Rıza savundukları yenilikçi fikirlerin, 60'lı ve 70'li yıllardaki devamı ve kendisi tarafından kavuşturulduğu yeni hüviyettir.²⁶ Hanefi, Seyyid Kutub'un mirasına sahip çıkar ve onun sol mirasçısı olduğunu savunur. Kökü Kitap ve Sünnet'e uzanır ve sadece ümmetin ıslahatını arar. Yani İslami sol İslam'a yabancı bir anlayış değildir bilakis İslam'ın ilk asırlarına kadar uzanır. Aklın fonksiyonel olmasından gurur duyar ve tevhide aykırı olan şirki reddeder, belli bir zümreyi kabul etmez, kurtarıcı beklemes, bireysel sorumluluğu vurgular. İslami sol'da yönetim, şuraya dayanır, adalet ve eşitlik esas alınır. İslam ortaya çıktığından beri ilerleme, doğa, birey, özgürlük ve akıl dini olmuştur. Ezilenlerin ve kölelerin yanında zalimlerinde karşısında bulunmuştur. Bu gibi değerleri savunan İslami sol, Batı'da ortaya çıkan 'aydınlanma felsefesi'nin tam karşılığıdır.²⁷

İslam düşüncesinde de sağ ve sol vardır. Teolojide Mutezile sol; Eş'arilik sağdır. İbn Rüşd'ün akılcılığı, tabiatçılığı sol; İbn Sina ve Farabi'nin İshrakiliği sağdır. Akılla tefsir sol; haberle(eser) tefsir sağdır. Ali sol; Muaviye sağdır. Maliki hukuku sol; Hanefi hukuku sağdır. Tanrı'nın içkinliğini savunan teoloji sol; onun aşkınlığını savunan teoloji ise sağdır. Kurtuluşun insan çabasıyla yeryüzünde gerçekleşeceğine inanan sol

24. İlhami Güler, *Hasan Hanefi ve 'İslami Sol*, İslamiyat, 2002, V/2, s. 155.

25. Güler, "Hasan Hanefi ile 'Tecdid' Projesi Üzerine Bir Söyleşi", s. 150.

26. Güler, *Hasan Hanefi ve 'İslami Sol*, s. 155.

27. Işık, *Araf'ta Bir Düşünür ve Projesi: Hasan Hanefi ve İslami Sol*, s. 52.

teoloji; tutucu sağ teolojisi ise bir teselli teolojisidir (ahiret inancı).²⁸ Görüldüğü gibi Hanefi, Spinoza'nın panteizminden hayli etkilenmiş Allah'ı yere indirerek evrenin içinde eritmiş ve ahireti insanların elinden alarak ve vahyi bir bakıma akla indirgemektedir.

Allah'ı yere indirmekteki kasıt da onu insan gerçekliğinde ele almaktır. Şöyle ki teoloji mi antropoloji mi adlı yazısında Hanefi, teolojinin bir ilim olmadığını ve metodolojisinin de bulunmadığını dile getirmiştir. Allah'ın akılla kavranabilen bir varlık olmadığı gibi insan aklıda sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik olgulara bağlıdır. Antropoloji ise bir insan bilimidir yani insanların sorunlarının incelenmesi ve araştırılmasıdır. Burada Allah ruhun derinliğinde hissedilmektedir. Allah ile insan arasındaki ilişki dikey düzlem de değil bu ilişkiyi yatay yani yeryüzünde kuran Hanefi, teolojide ki aşkınlığa karşı içkinlik düşüncesi de buradan destek almaktadır.²⁹

Amacı, işgal altındaki toprakların bağımsızlık kazanması, toplumsal özgürlük, ictimai adalet, toplumsal birlik, kalkınma, geriliğin ortadan kaldırılması, Müslüman ve Arap kimliğinin korunması ve sivil toplum örgütlerinin güçlendirilmesidir. Politik hedeflerinden biride Batı uygarlığının evrensellik efsanesini yıkıp onun yerel kültürlerden bir kültür olduğunu kabul ettirmektir. Yani Batı'nın kültür emperyalizmine karşı durmaktır.³⁰

Geleneksel kültürümüzün aksine İslami sol beşeri bilimlerin verilerinden (vakıa) nassa, nakle, Kitap'a giden bir yöntemi benimser. Vaaz ve irşat dönemi bitmiş, dönem veri ve istatistik dönemidir. Dini gerçekliği, sosyologlar, psikologlar, iktisatçılar ve siyasetçiler belirler.³¹

Dinler özü itibarıyla birer devrimdir. Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in getirdikleri yenilikler bunu sembolize eder. İslami sol düşüncesi, geçmiş ile bugün ve devrim ile gele-

28. Işık, *Araf'ta Bir Düşünür ve Projesi: Hasan Hanefi ve İslami Sol*, s. 52.

29. M. Sait Yazıcıoğlu, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1979, Cilt 23, s. 506.

30. Güler, *Hasan Hanefi ve İslami Sol*, s. 157.

31. Güler, *Hasan Hanefi ve İslami Sol*, s. 157.

nek arasında var olan içsel birliği gerçekleştirme arzusudur. İslami sol, uzun ömürlü ve istikrar unsuru olmaya aday bir perspektiftir. Çünkü o ümmetin bütün akımlarını temsil etmekte ve belli taraf olmamaktadır.³²

Bu düşüncelerle oluşturulan İslami sol projesi gerçekleşmesi biraz zor ve hatta ütöpik görünebilir. Ancak Hanefi bu yaklaşımını olması istediği İslam toplum düzenini açıkça dile getirmiş ve özellikle de Mısır'ın içinde yaşamış olduğu (koministler ile İhvan-ı müslimin) iç çekişmesini bu gözle değerlendirerek farklı ve özgün bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmıştır.

4. Fenomenolojik Yöntem

Vahyin anlaşılması için fenomenolojik yöntemin kullanılması gerektiğini söyler. Hanefi'ye göre İslam ümmetinin diğer topluluklardan üstün olması, şu üç özelliği bünyesinde barındırıyor olmasında yatar; öncelikle, İslam vahyi, Âdem'den başlayıp Muhammed'de (s.a.v.) sona eren vahiy tarihinin son halkasını teşkil eder. Bu da bir daha değişime uğramayacak bir şeriatı sahip olduğumuz anlamına gelir. İkinci olarak, bu vahyin bütünü, yazım yoluyla bir kitap haline getirilmiştir. Diğer din salıklarının yüz yüze kaldıkları tahrif Kur'an açısından söz konusu değildir. Çünkü hiçbir din kitabına nasip olmayacak şekilde, tevâtüren bu metinler ilk otantikliğiyle bize kadar gelmiştir. Son olarak, Kur'an bir defada değil, yirmi üç senede peyderpey nazil olmuştur. Tepeden inme (dikey) değil, vâkıya cevap veren (yatay) bir nüzûl söz konusudur.³³ İşte fenomenolojik yöntem vakıyı dikkate alarak kavramların içeriğini zamanın ihtiyacına ve gereksinimine göre yorumlamak anlamına gelmektedir. Bunu da bu şekilde temellendirmektedir. Nass vakıanın kendisiye Hanefi'ye göre vakıa değiştiği zaman ona cevap verecek olan bir yorum getirmemiz gerekmektedir. Yorumun doğru veya yanlış olması gibi bir şey söz konusu değildir. Önemli olan maslahatı karşılayıp karşılamamasıdır.

Fenomenolojik yöntem, İslami kavramları kullanmasında (vahiy, Kur'an, şeriat vs.) onları istediği gibi te'vil etme ve İslami bir değeri

32. İbrahim Aslan, "İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri", *İslamiyat* 2004, VII/4, s. 148.

33. Fethi Ahmet Polat, "Çağdaş İslam düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar" (Doktora), Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 10.

istediği lafızla ifadelendirme imkanı verir. Bu yöntem lafız ile mana arasındaki ilişkiyi, elbise ile beden arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Ona göre elbise eskিয়েce değiştirilmelidir.³⁴ Mesela şariat kavramını artık ‘sol’ kavramı karşılayabilir. Fenomenolojik yöntem sabitçiliği reddeder ve İslam’ın dinamik boyutunu tekrardan canlandırmayı hedefler.

5. Aydınlanmacı İslam

Fenomenolojik yöntemin tipik bir örneğini oluşturan bu yeni söylem sol düşüncesinin prestij kaybetmesiyle ‘İslami sol’ kavramını bırakarak bunu aynı içeriği taşıyan ‘aydınlanmacı İslam’ olarak değiştirmiştir.

Aydınlanmacı İslam, şimdiyi geçmişle veya çağı İslam’la buluşturmaya ve birleştirmeye çalışan düşünsel bir akıma işaret eder. Var olan bütün siyasi söylemleri tek bir söyleme dönüştürmeyi başarabilecek bir anlayıştır. Bu çağda birbiriyle çatışan akımlar arasında köprü olmaya ve bu kanlı savaşı sona erdirmeye adaydır. O, temelde insanların maslahatlarını gözetmeyi ve bütün toplumu çağdan çağda taşımayı hedeflemektedir.³⁵

“Aydınlanmacı İslam, hedeflerini yitirerek güçsüzleşen ve zamanla da parçalanmaya başlayan Arap dünyasının bu durumu karşısında “Ulusal Arap Projesi”ni hayata geçirebilecek bir anlayıştır. Bu projenin ilk hedefi, öncelikle işgal altındaki Filistin topraklarının tekrar bağımsızlığına kavuşturulmasıdır. İkinci hedef, şiddet ve baskı uygulayan sınıflara ve seçimlerin şaibeli hale getirilerek, parti, kabile (Kureys), ve sınıf (Ordu) adına kurulan sisteme karşı bireylerin özgürlüklerine kavuşturulmasıdır. Üçüncü hedef, zenginlerle fakirler arasında meydana gelen derin farklılığa karşı, toplumsal adaleti gerçekleştirmektir. Dördüncü hedef, ümmetin birliğini gerçekleştirmektir. Beşinci hedef, Batılılaşma ve taklitçiliğe karşı, bizi biz yapan değerlerimizi ve kimliğimizi savunmaktır. Altıncısına gelince yabancı güçlere teslim olup bağımlı hale gelmeye karşı, kendi insan gücümüzü ve doğal kaynaklarımızı bağımsız olarak geliştirmek ve üretime dönüştürmektir. Ulusal Arap Projesi’nin yedinci ve son hedefi ise, kitlelerin

34. Güler, *Hasan Hanefi ve İslami Sol*, s. 158.

35. İbrahim Aslan, “Aydınlanmacı İslam”, *İslamiyat* 2002, VII/2, s. 37.

harekete geçirilmesi ve halksız devlet yerine, söz konusu ulusal projenin sorumluluğunun taşınabilmesi için halkın sahip bulunduğu dinamiklerin birleştirilmesidir. Aksi halde, devlet sistemi, ağır işleyen bir yapıya dönüşmüş, bürokrasi alabildiğine yaygınlaşmış ve bireyler, geleceğe ait vizyonlarını kaybederek hedefsiz kitleler haline dönüşmüş olur.”³⁶

Aydınlanmacı İslam, kültürel bir akım, düşünsel bir alternatif ve ülke yapılanması için pratik bir deneyimdir. O, toplumları mücadeleler karşısında birleştiren kardeşliği, iç hesaplaşmadan, çekişmeden ve savaşmadan uzak tuttuğu gibi herkesi ulusal birlik eylemine katılmaya ve ortak kültür zemininde alternatif oluşturan bir akımdır.³⁷

SONUÇ

Açıklamaya çalıştığı tecdid projesinin politik söylemi sömürgeciliğe karşı entelektüel bir direniştir. İslami sol düşüncesi modern çağın dünya görüşü olan aydınlanmadır. İslam dünyasındaki Batı taklidine ve değerlere yabancılaşmaya karşı çıkarken tecdid projesiyle arzulanan modernliğe ulaşmak için bir çözüm arayışı ortaya koyar. Hanefi batı bilimlerini dışlamaz ve Batı dünyasının da düşünce mirasını tanımamız ve dolayısıyla Batıyı bilim konusu haline getirmemiz gerektiğini vurgular

Hanefi sadece tecdid projesini başlatmakla kalmamış bu geleneğin açılmasında da başrol oynamıştır. Tayyib Tizini, Cabiri, Burhan Galyun gibi kişiler yazdıkları kitaplarla tecdid projesinin takipçisi olmuşlardır.³⁸

Antropolojik yorumunda dile getirdiği Allah’ı insana, vahyi doğaya, İslam’ı kalkınma ideolojisine çevirmesi dinin yegâne kaynağı olan Kur’an’a uymamaktadır. Tanrı’nın içkinliği ve yatay düzlemdeki Allah- insan ilişkisi kabul edilebilir değildir. Yaptığı tarihsel yorumlar Kur’an’ın evrenselliğiyle çelişmektedir. Müslümanların sorunlarına çözüm arayışında öznel yaklaşarak nesnelliği gözden kaçırmıştır. Bu konu da Kur’an’ı araçsallaştırarak bir şekilde arzularını Kur’an’a onaylatıyor. Vakıayı ve realiteyi dikkate ala-

36. Aslan, “Aydınlanmacı İslam”, s. 41.

37. Aslan, “Aydınlanmacı İslam”, s. 42.

38. Polat, “Çağdaş İslam düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar”, s. 36.

rak fenomenolojik yöntemi kullanmasına itiraz edilecek bir şey yoktur.

Sol düşünce için verdiği İslam tarihinden de örneklerle akıldan yana, statükocu olmayan, halkın maslahatını gözeten hareketlere ‘sol’ olarak nitelemesi ne kadar sağlıklı bir yaklaşımdır? Çünkü İslam dünyası bu kavrama her zaman karşı durup gardını almıştır. Komünizm ve Marksizm tanrıtanımaç oluşu halk tarafından kabul edilmemiştir. İdeolojik bir söylem olduğu için bu kavramın kullanılması projenin gerçekleşmesi için biraz zorlaşmıştır. İslam’ın hiçbir ideolojiyle savunulmaya ya da o bakış açısıyla okunmaya ihtiyacı yoktur. İnsanın doğruluk ölçüsü yapılması ve sağ-sol kavramlarıyla kutuplaşmaya gidip ya ‘o’cu ya da ‘bu’cu olma üzerinde tekrardan düşünülmesi gerekmektedir.

Hasan Hanefi, farklı düşüncelere karşı oldukça açık bir insandır. Onun düşüncesine ve aradığı sorunlara çözüm arayışlarında uyuşmayan görüşleri eleştirmekten geri durmamış ve açık yüreklilikle bunu dile getirmiştir. Afgani ve Abduh’tan etkilenmesine karşın onların teolojik kaygılar taşımalarını eleştirmiştir. Batıdan da aydınlanma filozoflarından Spinoza, Hegel, sol Hegelciler özellikle Feuerbach etkilenmiştir.³⁹ Türkiye’de de ilahiyat camiası içerisinde ondan etkilenenler olmuştur. İlhami Güler, İhsan Eliaçık, Hayri Kırbasoğlu gibi hocalarımızı örnek verebiliriz. Yaptığı yeni yaklaşımlar ve projesi İslam düşüncesinin yeniden inşası için çok önemli ve özgündür.

KAYNAKÇA

ASLAN İbrahim, *Aydınlanmacı İslam*, İslamiyat V, Sayı 2, 2002.

ARLAN İbrahim, *Kelam İlminin Tarihselliği*, Kelam Araştırmaları 1: 2 (2003)

ASLAN İbrahim, *İslami Sol ve Mısır’da Modernleşme Denemeleri*, İslamiyat 7, Sayı 4, 2004

DÜZGÜN Şaban Ali, *İslam Düşüncesini Yeniden Kurmada Düşünür Sorumluluğu Örneği: Hüseyin Atay*, Çağdaş İslam Düşünürleri (Editör: Cağfer Karadaş) Ensar Yay., 2007

GÜLER İlhami, Hasan Hanefi ve ‘İslami Sol’, İslamiyat V, Sayı

39. Güler, “Hasan Hanefi ile ‘Tecdid’ Projesi Üzerine Bir Söyleşi”, s. 166.

2,2002

GÜLER İlhami, *Hasan Hanefi ile 'Tecdid' Projesi Üzerine Bir Söyleşi*, İslami Araştırmalar, Cilt 6, Sayı 3, 1992

HANEFİ Hasan, *İslami İlimlere Giriş*, (çev. Muharrem Tan), İnsan Yay., 1994

HANEFİ Hasan, *Gelenek ve Yenilenme*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları, 2011

IŞIK Sever, *Araf'ta Bir Düşünür ve Projesi: Hasan Hanefi ve İslami Sol*, Özgün Düşünce, sy. 5, 2010

KARAMAN Fikret, *Yeni Kelam İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputi'nin Rolü*, kelam.org, 2004

KARATAŞ Mustafa, *Fazlur Rahman'ın İslami İlimlerde Metodoloji Arayışı*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 11, 2005

POLAT Fethi Ahmet, *Çağdaş İslam düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Doktora Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000

SÖNMEZ Mustafa, *İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 18, 2002

YAR Erkan, *Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam İlmi*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 2, 1998

YAZICIOĞLU M. Sait, *Teoloji mi Antropoloji mi?*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1979

Yeni İlm-i Kelam, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Sayı 43.

Kelam İlminin Yeniden Tanımlanması, 03.06.2007, <http://kevkebi.wordpress.com>

Mustafa Salih EDİS

Sayın Sümeyra BAYRAK'a bu güzel tebliğlerinden dolayı teşekkürlerimizi sunuyoruz. Tebliğlerimiz burada son ermiştir. Şimdi de müzakere kısmına geçmeden önce tebliğcilerimin süre konusundaki hassasiyetlerinden dolayı teşekkür ediyoruz. İlk müzakerecimiz Sayın Kevser BEYAZYÜZ; kendileri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim dalında araştırma görevlisidir. Müzakeresini yapmak üzere kendilerini kürsüye davet ediyoruz.

Ar. Gör. Kevser BEYAZYÜZ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM TARİHİ ANA BİLİM DALI



Teşekkür ediyorum sayın başkan. Değerli hocalarım, kıymetli öğrenci arkadaşlar, ben öncelikle buraya gelip tebliğleri dinleyen herkesi saygıyla selamlamak istiyorum. Beşinci kez düzenlenen ve daha önce selamlama konuşmalarında da gelenekselleştiği birkaç kez vurgulanan bir sempozyumda bulunuyoruz. Ben üçüncü kez müzakereci olarak katılıyorum bu sempozyuma. Bir şeye arka arkaya katıldığınızda gelişimini, değişikliklerini ve ne gibi aşamalar kat ettiğini gözlemlemek gibi bir fırsatınız da oluyor. Benim kendi adıma ilk olarak metinler ve tebliğler bana ulaştığında fark ettiğim şeylerden biri şu oldu; giderek profesyonelleşen bir işle karşı karşıyayız. Başından beri oldukça başarılı yürütülen, ama bugün artık beşincisi yapılırken hakikaten çok daha iyi bir noktaya geldiğini sadece kendi gözlemlerimle rahatlıkla söyleyebilirim. Zaten hocalarımız konuşmalarında öğrencilerin böyle bir imkâna sahip olmasını, bizim, yüksek lisans, doktora aşamasındaki, lisans üstü öğrenciler olarak burada müzakereler yaparak, ya da tebliğ sunarak, ilmi hayatımıza ciddi anlamda

katkı sunacak bir ortamda nefes alma fırsatına sahip olduğumuzu vurguladılar. Bu imkânların hakikaten hepimize çok büyük katkıları olduğuna bir kere daha işaret etmek istiyorum. Bu seneki sempozyumun teması daha ziyade “İslami İlimlerde Usul Metodoloji Sorunu” üzerine belirlenmiş. Günümüzde hakikaten metodoloji sorunu hem model bilimlerinin yaşadığı kırılma hem de İslam dünyasının batı dünyası ile yaşadığı karşılaşmadan hareketle, pek çok sorunla iç içe olmasından çok acil öncelikli bir mesele olarak önümüzde duruyor ve biz zaten metodoloji buhranını aslında son yıllarda yoğun bir şekilde gündemimizi işgal edecek bir şekilde ilmi ortamlarımızda bu konuyla karşı karşıya kalıyoruz. Ancak çok kolay çözülebilecek mesele olmadığı için de bu tartışmaların devam edeceği bir gerçek olarak önümüzde duruyor. Umarım buradaki çalışmalar da bu meseleye dönük küçük bir katkı olur. Ben bu oturumdaki ilk üç tebliği müzakere etmeye çalışacağım, ancak değerlendirmelerime geçmeden önce nasıl bir mantıkla hareket ettiğime de çok kısaca değinmek istiyorum. Burada hepimiz özellikle öğrenci konumunda olduğumuz, hala ilmi hayatımızı sürdürdüğümüz için, ben müzakeremi daha ziyade çok fazla teknik, üslup vs. gibi detaylara takılmadan özellikle katkı olacağını düşündüğüm bazı hususlarla sınırlandırmak istiyorum. Bunun dışındaki diğer her şey zaten akademik ve ilmi süreçlerimizde öğrenilebilecek, bizim bu konudaki çalışmalarımız, gayretimizle birlikte giderilebilecek eksikliklerdir. Bu anlamda da bu çabanın devam ettireceğini düşünüyorum.

İlk olarak değinmem gereken tebliğ sayın DÖLEK’in “Modern Dönemde Dinler Tarihi Araştırmalarında Usul Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları” başlıklı çalışması. Tebliğ metni ile alakalı acaba şu kısım eklenseydi daha iyi olur muydu şeklinde düşündüğüm bir husus var. Modern dönemdeki bu usul tartışmaları gerek dinler tarihinde gerek kendi alanım olan İslam tarihinde gerekse özellikle ilahiyat alanlarındaki pek çok disiplindeki iki temel arka plandan hareketle ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Bunlardan bir tanesi batıda aydınlanma sürecinden sonra yaşanan bilim felsefesindeki çok köklü bir tartışmaya dayanmaktadır. Bu da sosyal bilimlerin metodu ne olmalıdır tartışmasıdır. Doğa bilimlerinin teknolojinin zaferi ile birlikte çok büyük bir etkinlik kazanması, aynı zamanda popülerleşmesi,

sosyal bilimlerin nasıl bir yol takip edeceği hususunda bir karmaşaya yol açmıştır. Hatta bu karmaşa bir süre sonra, günümüzün popüler terimlerinden birini kullanacak olursak, bir vesayete de yol açmıştır. Doğa bilimleri sosyal bilimlere de kendi metotlarını dayatmak gibi bir tercihe yönelmişlerdir. Ancak bu buhran bir süre sonra sosyal bilimlerin konularının ele aldıkları meselelerin doğadan tamamen farklı olmasından hareketle farklı bir metot kullanmaları iddiasıyla başka konulara doğru kaymıştır. Biz özellikle İslam tarihi olarak bu sorunların yansımalarını yine usul meselesinde karşımızda bulunmaktayız. İkinci boyut ise dinle alakalı olan husustur. Bir dine mensup olarak, yada bir dini reddeden bir kişi olarak bu konuda bilimsel bilgiyi nasıl üretebileceğimiz ile alakalı daha özel daha spesifik bir sorudur. Herhangi bir dinle ilgili bilimsel çalışma, o dinin müntesibi tarafından ya da o dine inanmayan biri tarafından gerçekten ortaya konabilir mi? Bilimsel bilgiye bu şartları taşıyan kişiler ulaşabilir mi şeklinde daha özel bir sorunla karşı karşıyayız. Bu arka plan düşünüldüğünde ben tebliği de acaba bu sürece, tartışmanın bu arka planına çok daha kısa bir şekilde olsa da değinilse miydi, bu bizim için konunun daha fazla büyük resim içerisindeki yerini görmemize bir katkı sunar mıydı, şeklinde bir soru işareti taşıdığımı ifade etmek istiyorum. Ancak bu özet bir şekilde verilebilirdi. Sonuçta tebliğin bir sınırları var ve aşılmaması gerekiyor. Sadece, belki işaret edilmesi gereken önemli bir husus olarak karşımızda durmakta. İkinci eleştirim, biraz daha teknik bir eleştiri sayılabilir. Ben metni okudum, burada tebliği de dinledim, kurgu noktasında bir eleştiri yapabilirim. Bazı konuların -tebliği dinleyen ve aynı zamanda okuyan biri olarak- tartışılması, zihnimizde daha iyi yer etmesi için daha sistematik bir kurgunun işi kolaylaştıracağını düşünmekteyim. Mesela Şaban Kuzgun hocamızın “karşılaştırmalı metodunun eleştirisinden” bahsedildi. Bu başlık önce dinler tarihinin kullandığı metotlar verilerek, daha sonra bu metotlara yöneltilen eleştiriler arka arkaya verilerek ele alınsa, Şaban hocamızın bu meselesi de o başlık altında ele alınsa, zihinlerde konunun aynı zamanda tablo halinde bir resminin zihinde kalacağını düşünüyorum. Metot tartışmaları ile alakalı bu anlamda bir tasnife gidilebilirdi diye düşünüyorum. Bunun dışında arkadaşımızı tebliğinden, çalışmasından, bizi dinler tarihi alanında yapılan pek çok çalışmadan, dinler tarihindeki yaklaşımlardan haberdar ettiği içinde de tebrik ediyorum.

İkinci değerlendireceğim tebliğ “İbn Haldun’un Tarih Metodolojisi” konulu sayın Muhammet ŞAFAK’ın sunumu. İbn Haldun bizim yeni keşfimiz gibi İslam tarihinin, din sosyolojisinin hatta bütün İslam dünyasının üzerine sarıldığı, büyük bir şevkle onunla ilgili çalışmalar ürettiği, herkesin içinde kendisinden bir şeyler bulduğu hazine olarak şu anda karşımızda duruyor. Bir ismin bu kadar parlamasının hem avantajları hem de dezavantajları vardır. Biz İbn Haldun sayesinde modern dönemin sosyal bilimlerdeki pek çok yaklaşımın aslında çok daha eski dönemde ve tırnak içinde “bizden” diyebileceğimiz bir âlim tarafından da ortaya konulduğu bilgisine ulaştık. Bu bizim için bütün bilimsel bağlamının haricinde sadece motivasyon olarak bile mutluluk verici bir şey oldu. Ama aynı zamanda bu kadar ön plana çıkmasından ve popülerleşmesinden hareketle İbn Haldun çalışmaları bazen artık İbn Haldun’a her şeyi söyletme, İbn Haldun’dan hareketle her şeyi haklı çıkarma gibi bir noktaya da varıyor, nacizâne kanaatime göre. Zaten tek bir ismin her alana dönük çok fazla şey söylediği şeklinde aşırı genellemeci ve çok fazla büyüleştirici bir tavır takınıldığında bunun pek çok hatayı da beraberinde getireceğini takdir edersiniz. İbn Haldun hakikaten günümüzdeki çalışmalara dair belki bu eleştirinin haricinde bu ilgiyi hak eden de bir isim. Yaşadığı yüz yıllar çok erken bir dönem olmasına rağmen, başta tarih olmak üzere toplumu ve insanı konu alan pek çok disipline soluk getirecek, pek çok disiplini çok başka bir mecraya sürükleyebilecek önerileri var İbn Haldun’un. Bu öneriler maalesef kendi zamanında çok da karşılık bulmamış, o yöntemler kullanılarak yeni bir ilmi havza oluşturulamamış. Bu da bir kaygımız olarak duruyor. Arkadaşımızın İbn Haldun’un hayatını vermesi ve tarihsel serüveninden bahsetmesi çok önemli. Çünkü aynı zamanda siyasetçi kimliğe sahip bir isim olarak İbn Haldun’un bu duruşu ve hayat mecrası bilimsel şahsiyetini de etkilemiş. Bu bağlamda bu kısmın atlanmamış olması özellikle takdir edilecek bir husustur. Eğer sorularına geçecek olursak; ilk olarak şunu söyleyebilirim: Günümüzde tarih metodolojisi ile tarih felsefesi artık içi içe geçmiş durumda, tarih felsefesi ve tarih usulü bir birinden tamamen bağımsız, ayrı disiplinler olarak ele alınmıyor. Bu bağlamda bir yazarın, bir ilim adamının tarih usulü değerlendirilirken, tarih felsefesi -ki buna modern dönemde bazı eleştirilerde tarih metafiziği

de deniyor- İbn Haldun gibi tarihle alakalı bir kuram geliştirmiş düşünürün metodolojisi o kurama da mutlaka göndermeler yapılarak değerlendirilmeli diye düşünüyorum. Bu bağlamda tebliği okurken ve dinlerken İbn Haldun'un döngüsel bir tarih anlayışına sahip olmasına, ya da bedevilik, adalet gibi kavramların -bunlar da artık belki duymaktan usandığımız kavramlar olmasına rağmen- tarih felsefesinin özünü oluşturan kavramlar olduğu için bu kavramlara göndermeler yaparak usul açısından ya da bu kavramlar ışığında değerlendirilseydi acaba nasıl olurdu diye bir soru aklımdan geçti. Bu anlamda İbn Haldun determinist bir tarih anlayışına sahiptir. Mesela devletlere ömür biçer ve olayların mutlaka şu şekilde sonuçlanacağı gibi değerlendirmelerde bulunur. Bu tarih yöntemini nasıl etkiler, ki metinde arkadaşımızın güzel bir şekilde yansıttığı İbn Haldun'a ait bir tarih anlayışı var. Tarihçiye kehanette bulunma sorumluluğu yüklüyor İbn Haldun. Tarihçi geçmişteki tecrübelerinden hareketle gelecekte ne olacağını öngörebilmelidir şeklinde bir iddiası var. Bu onun determinist anlayışının doğal bir yansıması olarak karşımıza çıkıyor. Bu ilişki kurulabilir diye düşünüyorum. Bir diğer ekleyebileceğim husus şu; İbni Haldun'u tarih metodolojisinde çok önemli kılan hususlardan biri, bizim İslam tarihi geleneğimizin aslında büyük ölçüde siyasi tarihçilik şeklinde ilerlediğini düşünecek olursak, modern dönemde sosyal tarihçilik dediğimiz aslında alanın da temellerini atmış gibi olması ya da bu hususların tarih çalışmaları içerisinde asla göz ardı edilmemesi gereken hususlar olduğuna dikkat çektiğini de vurgulamak gerekirdi ki, Mukaddime'de tarih ile ilgili uzunca bir bölüm, giyim kuşamla alakalı bilgilerden tutun da o dönemki İslam topluluğunda hangi işlerin yapıldığı, hangi el sanatlarının yaygın olduğuna, hangi eğlence kültürünün var olduğuna dair tamamen toplumsal ve gündelik hayatla alakalı pek çok bilgi içerir. İbn Haldun'un -arkadaşımızın çokça vurguladığı- bir toplumun tanınması dediği şey, aslında bu tarz hususların tespiti ile mümkündür. Bu bağlamda İbn Haldun'un tarih metodolojisinde, Mukaddime'de özellikle bu hususlara değinmesi de tarih ile alakalı bir çalışma yaparken neleri sorgulamamız, nelere bakmamız gerektiğine dönük aydınlatıcı bir bilgi olarak karşımıza çıkıyor. Belki bu hususla alakalı da somut örneklerle birlikte bir şeyler söylenebilirdi diye düşünüyorum. Son olarak da şunu eklemek istiyorum; İbn Haldun

aynı zamanda siyasi kimliği ve pek çok iktidarla birlikte çalışma başarısını göstermiş olması bunun yanı sıra bedevilikle alakalı söylemlerinden hareketle ideolojik yönü de bulunan bir tarihçidir. Bu yönleri ile önerdiği usul v.s açısından kendisine bazı eleştiriler de yöneltilmektedir. Belki bu eleştirilerden hareketle bir değerlendirme yapılabilir veya var olan eleştirilere bazı yeni şeyler eklenebilirdi. Ancak özellikle İbn Haldun'un hem Mukaddime'sinden ve hem İbn Haldun'la ilgili çalışmalardan oldukça güzel bir şekilde yararlanılmış. Özetle metodolojisi çok güzel bir şekilde ifade edilmiş, bu tebliğ için de arkadaşımızı kutluyorum.

Son değerlendireceğim tebliğ, "Tefsir Metodolojisinin Oluşumunda Tefsirlerin Mukaddimleri Taberi Örneği" şeklinde. Az önceki tebliğle bağlantılı olarak düşünecek olursak, aslında karşımızda yeni bir konu duruyor gibi; yeni demek ne kadar doğru bilmiyorum ama belki henüz yeteri kadar çalışılmamış bir konu. Mukaddimler, metodoloji sorunları ve bunların bağlamları bize çok ciddi ışık açacak bir alan gibi görünüyor. Çünkü bizim klasik dönem âlimlerimiz özellikle çalışmalarını nasıl bir mantıkla hareket ederek hangi sorulara cevap arayarak yaptıklarını mukaddimelerinde ifade etmişlerdir. Bu da klasik dönemde kullanılan temel metodoloji, temel gayeler hareket noktaları gibi hususlar da bizim için çok fazla bilgi sunacak, kendi geçmişimizi, hazinemizi belki yeniden keşfetmede katkı sağlayacak gibi görünüyor. İbn Haldun ki bu anlamda nerdeyse bilim kurucudur, özellikle Mukaddime'si. Bu tebliğle alakalı teknik bir eleştirim var. Metni okuduğumda dikkatimi çeken bir husus şu olmuştu: Oldukça derli toplu, düzenli bir çalışma olmasına rağmen, sadece iki yerde Taberi'nin kendi tefsirine atıf yapılmış. Özellikle mukaddimesi ile ilgili değerlendirmeler pek çok konu ile ilgili yapılmış çok önemli çalışmalar olduğu için, bunlardan da faydalanılmış olması çok güzel olmakla birlikte, Taberi'ye göndermede bulunulmamış olması veya az müracaat edilmesi bir eksiklik olarak gözüme çarptı. Muhakkak Taberi'nin bu anlamda eserlerinden faydalanılmış, hatta başka çalışmalara gidilmiş. Bu hakikaten güzel bir çaba, ancak tebliğe de yansıtılmalıydı diye düşünüyorum. Bizatihi Taberi'ye atıfta bulunularak, dipnotlarda göndermede bulunularak yapılsaydı daha doğru olurdu. Gözüme çarpan ikinci nokta,

Taberi'nin mukaddimesiyle ilgili değerlendirmede özellikle metot, içerik açısından öncekilerden fark arz ettiğine değinilmekte. Daha sonra mukaddimelerin özetlerine değindiği, en çok değindiği bazı hususların değerlendirilmesinde aslında bu başlık aydınlatılmış olmakta, ancak bence çağdaş birkaç örnek de belki ya da çok kısa bazı değinilerle hâkim görüş ya da yaygın görüş neydi, Taberi tam olarak hangi açıdan bir farklılık taşıyordu? sorgulamalarının yapılması bu iddianın temellendirilmesini sağlardı. Ayrıca küçük kıyaslamalar her zaman incelediğimiz ismin hangi açıdan farklı olduğunu, hangi yönden bir katkı sunduğunu daha yakından görmemizi sağlar. Bu bağlamda belki bu iddianın bu şekilde temellendirilmesi daha güzel olabilirdi diye düşünüyorum. Son değerlendirme olarak da şunu eklemek istiyorum: Sonuç bölümünde belki bu mukaddimeden hareketle Taberi tefsiri ile alakalı bugün yapılan değerlendirmelere dönük ne söylenebilir? şeklinde bir sonuç çıkarmaya gidilebilirdi. Ancak tekrar etmek istiyorum bunlar, daha fazla ne olurdu, ne eklenebilirdi, ben bu konuyu ele alsam ayrıca hangi noktadan bakardım? gibi sorulardan hareket ederek yapılmış tespitler değerlendirilmeler. Bunun dışında üç arkadaşımızın hem tebliğleri, hem sunumları oldukça başarılıydı. Ben dinlerken de okurken de büyük bir keyif aldım. Kendilerini çalışmalarından ötürü kutluyorum. Tekrar, programı düzenleyen hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Başta Eyüp Baş hocamızın ne kadar emek sarf ettiğine bizzat şahidim. Kendilerine teşekkürlerimi iletıyorum. Beni sabırla dinlediğiniz için çok teşekkür ediyorum.

Mustafa Salih EDİS

Müzakerelerinden dolayı sayın Kevser BEYAZYÜZ'e teşekkürlerimizi iletıyoruz. Son müzakerecimiz Ahmet ERKAN'dır. Kendileri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Ana Bilim Dalında araştırma görevlisidir. Müzakerelerini yapmak üzere kendilerini kürsüye davet ediyoruz.

Ar. Gör. Ahmet ERKAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DİN FELSEFESİ ANA BİLİM DALI



Değerli hocalarım, saygıdeğer arkadaşlar. Ben burada iki arkadaşın sunumunu müzakere edeceğim. İlk olarak “Ebu Hanife’nin Hadis Usulüne İlişkin Yaklaşımları”. Şimdi burada arkadaşımız başlarken bu konuyu neden seçtiğine dair iki görüş belirtti. Birincisi Hanefi mezhebinin hadislerle muhalefet ettiği iddiasının aslını araştırmaktır. Bu doğru mu, yanlış mı diye. İkincisi günümüz İlahiyat fakültelerinde itibarsızlaştırılmaya çalışılan hadis ilminin ehemmiyetini ortaya koymak. Ben incelediğimde birinci soruya iyi bir cevap verildiğini, ancak ikincisine o kadar net cevap verilmediğini düşünüyorum. Bu açıdan arkadaşımız özellikle Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife’nin hadis yaklaşımının nasıl olduğunu bize ayrıntıları ile açıkladı. Şimdi orda Kur’ân’a uygunluk, akla uygunluk gibi şartlar var. Bunlardan ben şahsen alan dışından birisi olarak çok istifa ettim. Yalnız burada Ebu Hanife neden çok hadis rivayet etmedi şeklindeki itirazlara şöyle bir cevap verilebilirdi diye düşünüyorum. Yani Ebu Hanife’nin alanı hadis olmadığı için, bir de fıkıhla ilgili hadislerle ilgileniyordu.

Mesela fikhî bir konuda, o konu ile ilgili ayetler ve hadisler onun dikkatini çekiyordu. Onun dışında ahlakla, başka âhiretle ilgili hadisler onun alanının dışında idi. Bundan dolayı da muhtemelen Ebu Hanife'nin hadisleri kısıtlı olmuş olabilir. İkincisi burada Ebu Hanife'nin hadisleri bir muhaddis edası ile ele almadığı söyleniyor. Burada Buhari'nin de eleştirileri olduğu bizim lisans derslerinden hatırladığımız bir bilgi. Bu da tabii yine kendi metodolojisinin kendisine sağladığı bir durum. Onun dışında genel olarak çalışmanın belki ikinci kısmıyla ilgili çok kısa bir şey söyleyebilirim. Yani ilahiyat fakültelerinde itibarsızlaştırmaya çalışan hadis ilminin ehemmiyetini ortaya koymak. Ben iddiayı bir az büyük bir iddia olarak görüyorum. Burada gerçekten itibarsızlaştırılmaya çalışılıyor mu, bunu ortaya koymak lazım, daha sonra da bu irtibatsızlaştırma programına karşı olarak emniyetini de ortaya koymak lazım. Bu ikinci şık büyük bir iddia gibi geldi. Ama onun dışında ben çalışmadan çok istifade ettiğimi söyleyebilirim ve arkadaşşıma teşekkür ederim.

İkincisi ise “Kelam Metodolojisinde Modern Arayışlar ve Hasan Hanefi” örneğinde. Şimdi Hasan Hanefi, modern dönem yazarlarımızdandır. Özetle eski kelam ve yeni kelam tartışmasına giriyor. Eski kelam dediğimiz bizim ilk olarak İmam Gazali öncesinde daha çok mutezile ile tartışmalar neticesinde ortaya çıkan ve daha sonra da İmam Gazali'den sonra Fahrettin Razi gibi âlimlerimizle artık felsefi bir hüviyeti kazanan kelam geleneğimiz var. Burada Hasan Hanefi bunun ciddi anlamda radikal bir şekilde dönüştürülmesi gerektiğini söylüyor. Mesela oradaki diyalim ki varlık görüşü, cevher görüşü vs. daha da önemlisi kelam ilminin bence gücünü abartıyor. Kendisi aslında kelam ilmine çok genel bir toplumsal değişim programı gibi bakıyor. Kelam imini yenilediğimizde, değiştirdiğimizde, dönüştürdüğümüzde İslam toplumlarının bütün sorunlarını çözmüş olacağız ve her şeyi yenilemiş olacağız. Kelam ilmini sanki böyle düşünüyor. Oysa kelam ilmi ne geçmişte ne de günümüzde bu şekilde bir işlev yerine getirmedi diye düşünüyorum. Belki ilk dönemlerde toplumda tartışmalar olmuştur. Hatta kelâmî konular çevresinde çatışmalar da çıkmıştır. Ama hiçbir dönemde bu şekilde kelam ilmi tek başına Müslümanların sorunlarını çözecek, onlara yeni bir dünyanın kapılarını

açacak bir şey olmadı. Bu açıdan bakınca Hasan Hanefi'nin daldan dala atladığı söylenemese de, dışarıdan konuşuyor. Kelam ilminin içinde değil, kendisi zaten sol diyor, aydınlanma diyor. Aydınlanma konusunu ile ilgili de söylenecek şeyler var, yalnız kendisi bir kelam âlimi gibi konuşmuyor. Bir toplumsal önder veya bir filozof gibi konuşuyor, oradan kelam ilmini tamamen seküler bir düzlemde ele alıyor. Kelam ilminin artık tanrıyı gökyüzünden yeryüzüne indireceğiz, tanrıdan insana dönecek, kelamın amacı ahirette insanları kurtuluşa erdirmek değil, dünyada onlara güzel bir şeyler sunabilmek. Bunlar bir açıdan tamam, güzel de; dışarıdan bakan birisi için çok şey değil, kelam ilmi bu açıdan abartılmış gibi geliyor bana. İkincisi de batıdaki ideolojilerin yerine bizde kelam ilmi var diyor. Yani batıda işi aydınlanma üzerinden ele alıyor, batıda bir aydınlanma olmuş diyor ve bu aydınlanma vesilesiyle batıda değişimler yaşanmıştır, bilim gelişmiştir, toplumlar dönüşmüştür, sanayi ortaya çıkmıştır diyor. Ama bizde diyor bu işi kelam ilmi yapacaktır diyor. Öbür yandan da diyor ki, kelam ilmi batıdaki ideoloji gibi bizde de bir işlem görmelidir diyor. Şimdi bakınca batıda ideolojiler birçok yüzyıllar süren değişimin, dönüşümün sonunda ortaya çıkmış bir şey, buna eşitliyor. Ondan sonra da diyor ki aydınlanma süreci dediğimiz sürecin sonunda ideolojiler filan ortaya çıkıyor batıda. Ona göre bizde de kelam bir ideoloji olarak alınmalı ama aynı zamanda bir aydınlanma yaratmalı. Burada bir çelişki var gibi. Daha pek çok söylenecek şeyler olabilir ama ben arkadaşımın çalışmasının özellikle editörler anlamda da geliştirilerek bir makaleye dönüştürülebileceğini düşünüyorum. Çok başarılı buldum. Ama daha özellikle Hasan Hanife'nin kendi metinlerine biraz daha müracaat edilmek suretiyle çalışma geliştirilebilir. Ben okuyarak çok faydalandığımı söylemeliyim; arkadaşlarımla hepsine teşekkür ederim. Sözü uzattıysam affınıza sığınırım.

Mustafa Salih EDİS

Sayın Ahmet ERKAN'a müzakerelerinden dolayı teşekkürlerimizi sunuyoruz. Değerli dinleyiciler birinci oturumumuz burada son ermiştir.

İKİNCİ OTURUM

Oturum Başkanı: Aygün YILMAZ

1. Esra KESKİN

Dozy'nin İslâm Tarihi Kitabına Bir Reddiye; Şehbenderzâde'nin Tarih-i İslâmîsi

2. Hümeysra TETİK

Şems el-İncî'nin Tarih Tenkidi

3. Nazmiye YENİÇERİ

Türk İslâm Tarihi Metodolojisi ve Zeki Velidi TOGAN

4. Tuğba ASLAN

Prof. Dr. Abdülaziz ed-Dûrî'nin Tarih Anlayışı

5. Zeynep Betül ÖNDER

İslâm Tarihi Çalışmalarında Modern Metodoloji Arayışları: Şaban ÖZ Örneği

Müzakere: Ar. Gör. Ferda DEMİR AYCAN

Ar. Gör. Elif ASLANDOĞDU





Oturum Başkanı

Aygün YILMAZ

Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla; saygı değer hocalarım, kıymetli misafirler, sevgili öğrenci arkadaşlarım. Hepinizi en içten dileklerle selamlıyorum. Bu yıl beşincisi düzenlenen "İslam Medeniyetinin Yapı Taşları" öğrenci sempozyumunun ikinci oturumuna tekrar hepiniz hoş geldiniz. Ben Aygün YILMAZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İngilizce İlahiyat bölümü 3. sınıf öğrencisiyim. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi'nde İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu öğrenciliği yapmaktayım. Kıymetli dinleyiciler, oturumumuz iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda altı tebliğcimiz tebliğlerini sunacaklar, ikinci kısımda ise müzakereci hocalarımız değerlendirmelerini yapacaklar. İkinci oturumun hayırlara vesile olmasını, Allah'tan temenni ederek oturumu açıyorum. İlk tebliğcimiz sayın Esra KESKİN'dir. Kendisi Uludağ Üniversitesi İslam Tarihi ana bilim dalında araştırma görevlisidir. Tebliğ konusu "Dozy'nin İslam Tarihi Kitabına Bir Reddiye; Şehbenderzade'nin Tarih-i İslami'si. Sözü kendisine veriyorum. Buyurun Sayın KESKİN, süreniz on beş dakikadır.

“DOZY’NİN TARİH-İ İSLÂMİYESİNE BİR REDDİYE: ŞEHBENDERZÂDE’NİN TARİH-İ İSLÂMÎSİ”

Esra KESKİN

(Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi)



ÖZET

Osmanlı Devleti’nin son döneminde İslâmî ilimlerle ilgili batıda görülen gelişmeler Osmanlı aydınlarının dikkatinden kaçmamıştır. Gelişmeleri yakından takip eden ilim adamları batı karşısında üç farklı tavır sergilemişlerdir. Aydınların bir bölümü batıda meydana gelen gelişmelere olumlu tepkiler vererek içselleştirmek isterken, bir kısmı bu gelişmelerden tamamıyla uzak durmak taraftarı idi. Bu iki grubun dışında birde Avrupa’yı eleştirmekten geri durmayan; ancak onların olumlu gelişmelerinden faydalanmak isteyen bir aydın kesimi de mevcuttu. Mezkur üçlü tasnif içerisinde çalışmamızda bahsedilecek iki kesim vardır. Bunlardan birincisi İslâmî ilimlerde batılı müsteşriklerin çalışmalarına hayranlık duyan Abdullah Cevdet, ikincisi ise seçmeci yolu takip eden Şehbenderzâde

Filibeli Ahmet Hilmidir. Materyalist felsefeye eğilimi ile tanınan Abdullah Cevdet, batılıların yaptığı çalışmaların müslümanlara nispetle daha objektif olduğunu savunur. Felsefe, Kelam, Tasavvuf ve Tarih alanlarında çalışmalarıyla bilinen Ahmet Hilmi ise batının çalışmalarından temkinli bir şekilde faydalanılması gerektiğini düşünmektedir. İslâm tarihinin tenkit edilerek okunmasına vurgu yapan Filibeli, batıların bu konuda yaptıkları çalışmaların tam olarak karşısındadır. Zira batının bilimle yaptığı tenkit ve tahliller İslâmiyet'i anlaşılması için yanlış yöntemlerdir. Abdullah Cevdet'in Osmanlıcaya çevirdiği Dozy'nin İslâm tarihi kitabı bu tenkit ve tahlillerin açıkça uygulandığı bir eserdir. Osmanlı aydınlarının bu esere verdikleri tepkiler oldukça dikkat çekicidir. Tüm bu tepkilerden hareketle Şehbenderzâde'nin eseri yazma süreci ve burada müsteşriklere verdiği cevaplar, dönemin batı karşısındaki genel kanaatini göstermesi bakımından bir örnektir. Bu çalışmanın odak noktası Filibeli Ahmet Hilmi ve Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyesine reddiye olarak yazdığı Tarih-i İslâm adlı eseri olmasına rağmen, Dozy ve Abdullah Cevdet'in görüşlerine de değinilecektir. Çalışmamızda bilhassa Dozy'nin İslâm tarihine yapmış olduğu tenkitlere, Şehbenderzâde'nin genel tutumu ifade edilecektir.

Anahtar kelimeler: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İslâm Tarihi, Abdullah Cevdet, Dozy

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin son döneminde ilmî ve fikrî cephede yaşanan krizler, toplumun entelektüel kesimi arasında derin tartışmaları beraberinde getirmiştir. Birinci ve ikinci meşrutiyet girişimleri bu yüksek tabakanın girişimleri sonucunda gerçekleştirilerek, sonucu II. Abdülhamid'in azledilmesine kadar uzanan olaylar zincirine ulaşmıştır. Bu düşünce örgüleri içerisinde Osmanlıcılık, İslâmcılık ve batıcılık gibi akımların etkisi baskın olarak görülmüştür. Bir tarafta padişah II. Abdülhamid'in de içerisinde yer aldığı İslâmcıların görüşleri batıya karşı oldukça temkinli yaklaşırken, diğer taraftan ılımlı İslâmcılar sınırlarını belirleyemediği bir seçmeciliğe gitmişlerdir. Abdullah Cevdet gibi yüzünü batıya çeviren mütefekkirler ise tam anlamıyla batılı olmayı çözüm olarak görmüştür. İki uç nokta ara-

sında yer alan ılımlı İslâmcılar İslâm'ın reforma ihtiyaç duyduğunu, fakat bunu İslâm'ın özünü tehlikeye atmadan yapmak gerektiğini savunmuştur. İslâm dininin modern gelişmelere engel olmadığını hatta Avrupa düşüncesinin özünde İslâm'ın yer aldığını söyleyen bu düşünürler genellikle batı eğitiminden geçmiş, ancak İslâm'a da sıkı sıkıya bağlı mütefekkirlerdi. İşte bu ılımlı İslâmcıların içerisinde Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'yi örnek gösterebiliriz. İncelemenin kapsamını oluşturan Ahmed Hilmi ve Abdullah Cevdet fikir birliği içerisinde olmasalar bile, görüşlerinde ileri derecedeki savunmacı tavırları, onların dönemleri içerisinde öne çıkmalarını sağlamıştır.¹ Bu değerlendirmeler kapsamında makalenin odak noktası olan Şehbenderzâde'yi ve etkilendiği muhiti incelemek yerinde olacaktır.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Hayatı Ve Eserleri

Ahmed Hilmi, 1281/1865 yılında Bulgaristan'ın güney kesiminde bu günkü adı Plovdiv olan eski bir Osmanlı şehri Filibe'de² doğdu. Babası Şehbender(konsolos) Süleyman bey, annesi Şevkiye hanımdır.³ Babasının görevinden dolayı Ahmet Hilmi'ye Şehbenderzâde lakabı takıldı.⁴ İlk tahsilini Filibe'de bitirdikten sonra İstanbul'a gelerek Galatasaray Sultanisi'nden mezun oldu. Ailesiyle birlikte bir müddet İzmir'de kaldı. Daha sonra Duyûn-ı Umumiye idaresine girerek, 1890 da memuriyet hayatına başladı.⁵ Görevli olarak gittiği Beyrut'ta ittihatçılarla iyi ilişkiler kurdu ve onların etkisiyle Mısır'a kaçtı. Burada Terakki-i Osmanî Cemiyeti'ne katıldı ve Çaylak adlı bir mizah dergisi yayımladı.⁶ 1901'de İstanbul'a döndüyse de siyasi suçlu olarak yakalanıp Fizan'a sürgüne gönderildi. Fizan'da iken, belki sürgün hayatının da etkisiyle

1. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev. Boğaç Babür Tuna), Ankara, 2008, s. 312-318; Mehmet Çog, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2004, s. 40-41.

2. Machiel Kiel, "Filibe", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 79.

3. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, İstanbul 1997, s. 69.

4. Şehbenderzâde, *Muhalefetin İflası* (hürriyet ve itilaf fırkası) (sade. Ahmet Eryüksel), İstanbul 1991, s. 9.

5. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık*, I. s. 69.

6. Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)", *Yaşamları Ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, I, s. 130.

tasavvufila ilgilenerek, Arusî⁷ tarikatına girdi. Bu intisabın etkileri daha sonra yazdığı eserlere yansdı. II. meşrutiyet ilân edildikten sonra tekrar İstanbul'a döndü. Bu dönemde İttihad-ı İslâm adlı haftalık gazeteyi çıkardı (1908). Bu gazete vesilesiyle İslâm birliği görüşünü savundu.⁸ Üniversitede felsefe dersleri okutmaya başladı. Dâru'l-Fünûn'da ders okuturken "İlm-i Ahvali'r-Ruh" adlı eserini telif etmiştir.⁹ Daruşşafaka'nın Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye azalığında bulundu. Şehbenderzâde toplam 18 sayı çıkartılan üzerinde durulan ve Osmanlının ümit bağladığı İttihad-ı İslâm'ı ele aldı. İttihad-ı İslâm'ın kapanması üzerine İkdâm, Şehbal ve Tasvir-i Efkâr'da siyasi ve felsefi çeşitli yazılar yazdı. 1910'da ise İttihad-ı İslâm siyasetini sürdüren ve bütün İslâm dünyasına gönderilen haftalık Hikmet-i Ceride-i İslâmiyesi'ni çıkarmaya başladı. Hemen sonrasında da Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi'ni kurdu.¹⁰ Mizah yazılarında Coşkun Kalender ve Kalender Gedâ, tasavvuf yazılarında Mihriddin Arusî, destanî yazılarında Özdemir, şiirlerinde Hilmi lakaplarını kullandı.¹¹

9 Eylül 1911'de çıkardığı Hikmet gazetesinde çoğunlukla İttihad ve Terakki'yi tenkit etti. Bundan dolayı gazete bir buçuk ayda beş defa kapatıldı, aynı yılın ekim ayında matbaa ve gazetesini süresiz kapatılarak kendisi Bursa'ya sürgüne gönderildi. 1911'de mizah dergisi de yayımlandı. Hemen ardından ömürleri uzun olmayan Münakaşa, Kanad, Nimet gazeteleri çıktı.¹² İttihatçıların iktidardan

7. Arûsiyye, Şâzeliyye tarikatının Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Arûs (ö. 868/1463-64) tarafından kurulan Kuzey Afrika kollarından biridir. Silsilesinde yer alan Fethullah el-Acemî vasıtasıyla Horasan'dan Kuzey Afri-ka'ya geldiği anlaşılan bu tarikat, dün-yaya ve dünyevî değerlere önem vermeyen bir irşad anlayışına sahiptir; Bk. Mehmet Demirci, "Ârûsiyye", DİA, İstanbul 1991, III, s. 424.

8. Abdullah Uçman, "Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi", DİA, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 425.

9. Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Balkanlarda Türk ünlüleri: Ansiklopedik Bilgiler*, I, s. 231, İstanbul 1999; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966, I. s. 88.

10. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık*, I. ss. 69-70.

11. M.Cumbur, "Ahmed Hilmi", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, I, 164, Ankara 2002.

12. Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)", I. s. 130.

uzaklaştırılmasıyla Filibeli Ahmed İstanbul'a dönerek 1912 Ağustosunda Hikmet'i yeniden yayımlamaya başladı.¹³ Bu süreçte Birinci Dünya ve Balkan Harbi'nin çıkacağına dair tahminlerini yazdı.¹⁴

Ahmed Hilmi 1914'de henüz 49 yaşındayken aniden vefat etti. Bakır zehirlenmesinden vefat ettiği ileri sürülmekle beraber siyonizm ve masonluk meselesini ilk ele alanlardan olduğu için masonlar tarafından zehirletilmesi de mümkün gözükmektedir.¹⁵ Hiç evlenmemiş olan Ahmed Hilmi Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini bilmekteydi.¹⁶

Ahmed Hilmi, II. Meşrutiyet dönemi fikir ve yayın hayatının önemli şahsiyetlerinden olup, yazı ve kitaplarının siyaset, felsefe, tasavvuf, İslâm tarihi ve akaid/kelam ağırlıklı olduğu görülmektedir. Roman, piyes ve şiir gibi edebi alanlarda da yazmıştır.¹⁷ Siyasi yazılarında saltanata karşı meşruti idareyi savunmuş, İttihat ve Terakki'yi desteklemiştir. Buna karşın yeri geldiğinde tenkit etmekten de çekinmemiştir.¹⁸ Onun tenkitleri, bu yeni fırkaların, Osmanlı siyasi yapısını ve düşüncesi hakkında bir gelişmeye öncülük edemedikleri, ayrıca batıya düşmanın olabilmeyi de ondan faydalanabilmeyi de tam olarak beceremedikleri hususundadır.¹⁹ Şehbenderzâde her şeyin Batıdan tam olarak aktarılması değil, ondan gereği kadar faydalanılması taraftarıdır. Ona göre şayet her şeyi batıdan alırsak milli benlikten de, dinden de çok şey kaybedilmiş olur. Ancak şu da unutulmamalıdır ki; körü körüne taklit ne kadar zararlıysa, gelişmelere tassub içerisinde bakmak da o kadar zararlıdır. Bu hususta Şehbenderzâde seçmeci bir yol takip etmeyi en doğru karar olarak görür.²⁰

13. Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri*, I. s. 231.

14. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık*, I. s. 69.

15. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık*, I, s. 70.

16. Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)", I, s. 130.

17. Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)", I, s. 130-131.

18. M.Sait Özervarlı, "Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi", *Dia*, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 425.

19. Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)", I, s. 131.

20. Özervarlı, "Şehbenderzâde", XXXVIII, s. 425.

Ahmed Hilmi dönemin bilimsel gelişmelerine temkinli yaklaşan kişilerdendir. Zira o bilimin şu anda söylediklerinin varsayımlardan ibaret olduğu ve bunların da kesinlik ifade etmeyip, sürekli değişebileceğini savunmuştur. Bilim sürekli araştırır. Her seferinde yeni hükümler verir. Şu da bir gerçektir ki bilimsel araştırmalar bitmeyeceği için bilim asla son sözü söyleyemeyecektir. Şehbenderzâde bilimsel gelişmeleri kısmen eleştirmesine rağmen, değişim ve dönüşümden yanadır. Bu değişim ve dönüşümü İslâm dininin belli kurumlarında uygulamak ister. Şehbenderzâde itikâdi esaslarda değişim düşümlenemeyeceğini söylerken, sosyal hayatta farklı ihtiyaçlara binaen ictihadın tekrar işler hale getirilmesi gerektiğini savunur. Öyle ki Ahmed Hilmi, bu ihtiyaçların karşılanması için yüksek bir ictihad makamının oluşturulmasının gerekliliğini ve bu makamın bütün mezheplerden yararlanarak işlevini sürdürmesinin zorunlu olduğunu düşünür.²¹

Felsefi görüşlerinde İslâm felsefesi ile batı felsefesi arasında yeni bir yorumu savunan yazar²², dinde ki inanç esaslarından daha çok dini duygulara vurgu yaparak itikadi meselelere yeni bir boyut kazandırır. Kelamcılarının metodunu benimsemediğini söyleyen Ahmed Hilmi kendisini Vahdet-i Vücûd Ekolü'nün mensubu olarak tanıtır.²³ Tasavvuf ile ilgili çalışmalarıyla Filibeli Kuzey Afrika'daki tasavvuf kültürünün Osmanlı fikir dünyasına aktarılmasında büyük rol oynamıştır.²⁴

II. Meşrutiyet'in getirdiği fikir ve matbuat özgürlüğünden yararlanılarak, oryantalistler tarafından yazılan siyer ve İslâm tarihi kitaplarının Osmanlıcaya tercüme edilerek yayımlanıp halka sunulması, İslâmcı yazarların ilgisini çektiği gibi Şehbenderzâde'nin de tenkit metinleri yazmasına neden olmuştur. Ahmed Hilmi bu dönemde telif ve tercümesi artış gösteren materyalist metinlerin, dini alan için ciddi bir tehdit olduğunu dü-

21. Özervarlı, "Şehbenderzâde", XXXVIII, s. 426.

22. Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)", I, s. 131.

23. Özervarlı, "Şehbenderzâde", XXXVIII, s. 426.

24. Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)", I, s. 131; Meral Yıldırım, *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri*, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2004, s. 12-13.

şünür. Vahdet-i vücud felsefesi ve bilgi birikiminden yararlanarak bu eserlere reddiyeler yazmıştır. Bu sebeple Filibeli modern Türk düşüncesinin ruhçu felsefe çizgisinin önemli adımlarından biri olarak kabul edilmiştir.²⁵

Eserleri: Tarih-i İslâm (2 cilt), Allah'ı inkar mümkün müdür?, İlm-i Ahval-i Ruh, Hangi Meslek-i Felsefeyi kabul etmeliyiz?, Üss-i İslâm, Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyyun Mesleki Dalaleti, Amak-ı Hayal, enusiler ve XIII. Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmisi Seyyid Mehmet Senusi, Akvam-ı Cihan, Bir Fedainin Ölümü, Beşeriyetin Fahr-ı Ebedisi Nebimizi Bilelim, Öksüz Turgut, Muhalefetin İflası, Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor, Rehber-i Siyaset. Filibeli'nin bu eserleri dışında yayınlanmamış birçok yazısı bulunmaktadır.²⁶

Tarih-i İslâm Kitabının Ortaya Çıkış Süreci

Osmanlı Devleti'nin son dönem İslâm aydınlarından olan Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin kaleme aldığı Tarih-i İslâm kitabının yazılma süreci, dönemin aydınlarının müsteşriklere verdikleri cevapları göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira kitabın hangi kitaba muhalif yazıldığı, muhalefet amacının ne olduğu asıl dikkat çekici kısımdır. Kitabın oluşum sürecini incelemeyi önce aslında yazılmasına sebep olan esas kitabı tanıtmak ve onun üzerinden anlatımı devam ettirmek daha isabetli gözükmektedir.

Filibeli'nin Tarih-i İslâm kitabı, Dozy'nin telif ettiği, Abdullah Cevdet'in de Osmanlıcaya çevirmiş olduğu Tarih-i İslâm kitabının muhalifi, onun karşıt eseridir. Burada Dozy'nin Tarih-i İslâm kitabını kısaca tanıtmak yerinde olacaktır. Bu kitap 1863'de Dozy tarafından kaleme alınmıştır.²⁷ Genel itibarıyla batının gözüyle doğuyu görmek açısından mühim olan eser, Müslümanların alışkın olmadığı batılı bir dil kullanmaktadır. Batının Hristiyanlık ve Yahudiliğe uyguladığı tenkit ve tahlillerin, İslâmiyet'e uygulandığı bu eser Abdullah Cevdet tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir. Çeviren yazar -yani Abdullah Cevdet- aynı zamanda kitabın destekçisi ola-

25. Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)", I, s. 131.

26. Neşet Toka, *Türkiyede Anti-materyalist Felsefe*(spiritüalizm)-ilk temsilciler-, İstanbul 1996, s. 77-78.

27. Mehmet Özdemir, "Dozy Reinhart Pieter Anne", *DİA*, İstanbul 1994, IX, s. 513-514.

rak “İfade-i Mütercim” başlığıyla görüşlerini dile getirmiştir. Osmanlı toplumunda çokça tepki toplayan bu kitap binlerce eleştiriye tabi tutulmuş; gazetelerde, dergilerdeki eleştiriler uzun süre gündemi meşgul etmiştir.

Dozy Müslüman bir yazar olmamakla birlikte, Müslümanlar hakkında derin araştırmalar yapan önemli bir isimdir. Ancak bir hususta araştırma yapmak demek, o konuyu derinlemesine öğrenmek olmamakla beraber, İslâmiyet’e dışarıdan bakması da onun tarafsız olduğunu göstermemektedir. Bilakis o İslâmiyet’in tarihini yazmış ve yazdıklarında da bildiği veya bilmediği birçok hususta delilsiz, taraflı bir şekilde hükümler çıkarmıştır. Müslümanların en çok tepkisini toplayan kısmı ise Peygamber (s.a.v.), ailesi ve ashâbı hususundaki iddialarıdır. Binaen aleyh Dozy peygamberliği tam olarak reddetmesiyle büyük bir tepki toplamıştır. Osmanlı aydınlarınca oluşan tepki Abdullah Cevdet’in bu kitabı OsmanlıcayOa çevirmesiyle daha da alevlenmiştir. Zira mütercimin İslâm tarihi kitaplarının hiçbirine güvenilmeyeceğini, bunların zorba hükümdarların emri altında yazılmış olduğunu söylemesi genç neslin aklını karıştırmış ve bazı gençlerin intiharlarına sebep olmuştur. Zaten tıbbiye kütüphanelerinde genellikle pozitivizmi savunan, dinin karşısında birçok batılı çalışma mevcuttu.²⁸ Bu gibi kötü durumlara yol açmasının yanında Tarih-i İslâm kitabının neşri ve çevirisi, İslâm’a karşı gayri Müslimlerin yazmış olduğu eserlere uygulanacak olan tenkit geleneğinin başlangıcı sayılmaktadır.²⁹

Tarih-i İslâm kitabına yönelik tenkitler öncelikle Sırât-ı Müstakîm dergisinde mektup ve yazılar halinde yayınlanmıştır. Burada M. Nuri Dücâni, Ferîd Kam ve daha birçok kişi eserle ilgili olumsuz görüşlerini dile getirmişlerdir. Aynı şekilde bu esere karşılık ilk hacimli ve ciddi eser kitabın çıkışından bir buçuk yıl sonra Sırât-ı Müstakîm dergisinde otuz sayı da yer almış, daha sonra Hakk ve Hakikat adıyla manastırlı İsmâil Hakkı

28. Özdemir, “Dozy”, IX, s. 513-514; Mehmet Çog, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2004, s. 42-43.

29. İbrahim Hatiboğlu, “Osmanlı Aydınlarınca Dozy’nin Tarih-i İslâmiyyet’ine Yöneltilen Tenkitler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, 1999, s. 202.

tarafından kitaplaştırılmıştır.³⁰ Ve daha sonraları çok sayıda kitapta Tarih-i İslâm kitabına atıfta bulunulmuştur. Sonuç olarak yoğun tepkiler ve meşihat makamına yapılan sayısız müracaatlar sonucunda İbrahim Hakkı Paşa kabinesi 17 Şubat 1910'da kitabı yasaklamış ve mevcut nüshaların Galata Köprüsü'nden denize atılmasına karar vermiştir.³¹

Konumuzu asıl ilgilendiren kısım ise Filibelinin Dozy'nin bu kitabına karşı yazmış olduğu kitaptır ki Filibeli bu eserin ortaya çıkış sürecini kitabının medhal bölümünde oldukça geniş ve açık bir şekilde izah eder. Ona göre eski İslâm tarihçileri tarihi olayları fevkalade kaydetmeleri itibarıyla çok güzel eserler meydana getirmişlerdir. Fakat O son dönem Osmanlı tarihçilerinin bu milli mirastan haberdar olmadığından ve bu eserleri Avrupalıların bizden çok daha mükemmel araştırmalarından yakınmaktadır. Mamafih Avrupalı ilim adamları Hristiyanlığa ve Yahudiliğe uyguladıkları inceleme metotlarıyla İslâm'ı incelemektedirler. Filibeliye göre bu araştırma biçimi oldukça yanlıştır. Hollandalı oryantalist Dozy'nin yazdığı eser de bunlardan biridir.³²

Filibeliye göre bu eseri Abdullah Cevdet'in Osmanlıcaya tercüme etmesi toplumda hayretle karışık bir öfke uyandırmış ve birçok insan tarafından eleştiri yazıları ele alınmış, eserler meydana getirilmiştir. Şu kadar var ki ona göre bu eserlerin hiçbir ilmi değeri yoktur. Hiçbiriyle Dozy reddedilmiş olmaz. Ahmed Hilmi'ye göre Dozy önde gelen oryantalistlerden olmamakla birlikte İslâm üzerinde Avrupa'da daha birçok eser yazılmıştır. Ona göre bu esere asıl eleştiri ancak tarih tenkit ve felsefesini iyi yaparak mümkün olur ki aslında Filibelinin kitabının temel maksadı da budur.³³ Şehbenderzâde bu düşüncelerini nasıl hayata geçirdiğini şu şekilde izah etmiştir:

30. Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy", s. 203-206.

31. Özdemir, "Dozy", IX, s. 513-514.

32. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm*, Konstantiniyye, Hikmet Matbaası, 1326\1908, I, s. 7.

33. Şehbenderzâde, I, s. 7; Mehmet Çog, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2004, s. 48-49.

“Maarif Nezaretinde, Dozy’nin tarihini reddetmek için bir komisyon oluşturulması ve buradaki muhterem arkadaşlarım tarafından başkan seçilmem üzerine bu düşüncemi kendilerine ve bakana açmışım, isteğim kabul edildi ve komisyonun ismi “İslâm Tarihi Komisyonu” şeklinde değiştirildi.”³⁴

Ne yazık ki komisyon Filibelinin istediği şekilde devam etmemiştir. Bir süre kendi vicdanıyla baş başa kalarak muhake-medede bulunmuş ve eseri vücuda getirmeye karar vermiştir. Eserinin giriş kısmında, kendisinin eleştirileceğini tahmin ettiği için eleştirilerin bilimsel bir dille olmasını beklediğini de dile getirmiştir.³⁵

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi’nin Tarih-i İslâm Adlı Eserinde Dozy’nin Düşüncelerine Bakışı

Filibelinin eleştirmeyi önemseydiği ve eserine reddiye yazdığı biri olması sebebiyle Tarih-i İslâm kitabında Dozy’dan bahsedilmiştir. Filibeli Tarih-i İslâm kitabında Dozy’dan iki yerde bahsetmektedir. Bunlardan ilki müslüman olmayan tenkitçiler ve tarihçiler başlığı altında yer almaktadır. Voltaire, Ernest Rénan, Weil, Muir gibi oryantalist düşünürler de bu başlık altında incelenmektedir. Filibeliye göre Dozy en uç örneklerden biri olarak gözükrken, en tarafsız olanı Ernest Rénan’dır. Hepsini hakkında kısa bilgiler veren Filibeli, Dozy hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

“Arap dili uzmanlarından ve realizm ekolünden bir oryantalisttir. Müslüman topluluklar hakkında tarih türü eserleri, Arapça sözlükleri olup bir de İslâm tarihi yazmıştır. Dozy, bu eserinde, Strauss, Bauer, Paulus gibi realistlerin Hristiyanlığa tatbik ettikleri tenkit yöntemini İslâm’a da uygulamak istemiştir.”³⁶

34. Şehbenderzâde, I, s. 8.

35. Şehbenderzâde, I, s. 8.

36. Şehbenderzâde, I, s. 82.

“Hâlbuki hakikatin ve tarihin ürünü olan başka bir şeyi soruşturmak ve tenkit etmek için aynı prensibi aynı şekilde kullanmak doğru ve bilimsel değildir. Bir tenkitçi, gerçek olduğu kesin olarak bilinmeyen ve hurâfeler şeklinde girmiş fikir topluluğundan bir hakikat kokusu çıkarmak için o fikir topluluğundaki şekillere önem vermeyebilir, şekilleri gerçek bir şekle sokmaya çalışır. Bu çarpıtma anlamına gelmez; çünkü ortada tarihî ve hakikî bir şey yoktur. Fakat tarihi bir hakikate karşı aynı şekilde hareket etmek doğru ve haklı olamaz. İşte Dozy’nin İslâmiyet hakkındaki eleştirileri hep bu şekildedir. Dozy’nin aşırı yöntemi, bilimsel ve felsefi yönleme o derece aykırıdır ki, çoğu fikirlerini, yine İslâmiyet hakkında ve hem de tamamen tarafsızca eserler yazmış olan filozof Rénan ve Chante pie de la Saussa gibi bilim adamları reddedip çürütüyorlar.”³⁷

Filibeli Ahmed Hilmi İslâm dinini tenkit etmeye çalışan Dozy’i sert bir dille eleştirmektedir. Zira İslâmiyet ve Hristiyanlık karşılaştırılmayacak derecede farklı düzeydedir. Hristiyanlığın tamamıyla hurafeden oluşan bir din olarak tanımlayan Filibeli İslâmiyet’in kökeninin ve bilgi sisteminin sağlamlığına vurgu yapmaktadır. Şehbenderzâde aslında tarih tenkidi savunucularındandır. Fakat burada konu tenkit yapmaktan öteye olayların çarpıtılması şeklinde cereyan etmektedir. Filibeli tenkit kısmını eleştirmeyecek kadar eleştiriye önem vererek, yazmış olduğu İslâm tarihi eserinde de uygulamıştır. Yukarıdaki yazıda açıkça eleştirilen durum metodun incelenen olaya göre şekillenmiş olmasıdır. Her durumun değerlendirilme metodu farklıdır, dinler içinde durum aynı şekildedir. Özellikleri bile aynı olmayan dini aynı bakış açısıyla incelemek Filibeli’ye, Réna’a ve Saussa’ye göre objektifliği ortadan kaldırır.

Dozy’nin değerlendirme tarzında en fazla dikkat çeken yön, birbirine zıt olan birçok düşüncüyü bir araya getirerek, bilimsel gerçekleri yanlış bir biçimde uygulayarak ve özellikle tarihî olaylara, kendi kanaatine göre şekil vererek çarpıtmasıdır. Dozy’nin çoğu kez fikirlerine müracaat ettiği Sprenger’in eserlerinde bile bu gün bilimsel ve tarihî bir değer

37. Şehbenderzâde, I, s. 82.

kırıntısı bile görülmemektedir.³⁸ Filibeli Avrupalı yazarların özellikle bilim dikkat çekmeleri sebebiyle, onların eserlerini de bilimsel çerçevede eleştirmektedir. Şehbenderzâde Avrupa’da gelişen bilimin Osmanlı Devleti tarafından da kullanılması taraftarı idi. Bu şekilde düşünmesi döneminin Avrupa’daki gelişmelerle karşılaştığında yaşadığı düşünce karmaşası karşısında bir duruşu simgeliyordu. Dolayısıyla İslâm dini ve felsefe alanındaki eleştiriler; takip ettiği bilimsel gelişmeler çerçevesindeydi.³⁹

Filibeli ikinci olarak Dozy’nin düşüncelerini, Dozy ve benzerlerine ait düşüncelerinden bahsederken İslâm tarihinin giriş kısmında detaylı olarak incelemiştir. Binâen aleyh Dozy ve diğerlerinin görüşünü şu şekilde özetlemektedir:

“1. Bilim kurallarından başka bir kural, olaylar silsilesinin üstünde incelenmesi mümkün olan bir şey yoktur.”⁴⁰

Dozy bu düşüncede olmasına rağmen Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında o kadar bilimsel olmayan iddialar ortaya atıyor ki bütün tepkileri, tenkitleri kendisinde toplamayı başarıyordu. Bunu hiç de sağlam olmayan dayanaklarla desteklemeye çalışıyordu.

“2. Aksi iddiada bulunanlar ya aldanıyorlar veya aldatıyorlar.”⁴¹

“3. harikalar ve tabiatüstü şeyler bir zan ve hayalden ibarettir.”⁴²

Materyalizm; var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, metafizik bir alanın olmadığını, bilinç, duygu, düşünce gibi unsurların maddeden meydana geldiğini, olup biten her şeyin sadece maddî olarak açıklanabileceğini, metafizik bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrı tanımaz doktrinlerin tamamına verilen addır.⁴³ Burada bu tanımın var olmasının sebebi şudur ki; Protestan bir aileye mensup olan Dozy aslında

38. Şehbenderzâde, I, s. 82-83.

39. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, II, s. 468.

40. Şehbenderzâde, I, s. 101.

41. Şehbenderzâde, I, s. 101.

42. Şehbenderzâde, I, s. 101.

43. Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 137.

materyalizm düşüncesini savunmaktadır ki; zaten materyalizm dediğimiz olgu maddi olmayan her şeyi, hatta bununda ötesinde dini reddeden bir akımdır. Şu kadar var ki 18. ve 19. yy da Avrupa’da materyalizm düşüncesi oldukça geniş kitlelere hakim olması sebebiyle Dozy ve benzerlerinin düşüncelerini etkilemiştir. Bu süreçte Osmanlı Devleti’nde de materyalist düşüncenin yer almaya başladığı görülmektedir. Materyalizmin iki farklı zamanda ülkeye giriş yaptığı söylenebilir. İlki materyalist olmasalar da, sistemin Osmanlı Devleti’nde tanıtılmasını sağlayan Hoca Tahsin, Beşir Fuad gibi kimselerdir. İkincisi II. Meşrutiyet sonrasında fikirlerini açıkça ifade edebilen, yaptıkları bütün ilmî çalışmalarda materyalizm fikrini öne çıkaran Celal Nuri, Subhi Edhem, Baha Tevfik gibi kimselerdi. Abdullah Cevdet de bu ikinci kesimin en keskin savunucularındandı. Dozy’in materyalist bir düşünceyle yazdığı İslâm tarihi kitabını çevirmesi bu sebeptendir. Ahmed Hilmi bu fikri zeminin tartışma noktasını yazdığı çoğu eserde dile getirmiştir. İslâm Tarihi kitabının girişinde bu fikirleri eleştirmesinin böyle bir tarihi süreci bulunuyordu.⁴⁴ Şehbenderzade’ye göre hangi fikri temelle olursa olsun, materyalizm düşüncesiyle tabiatıyla metafizik düşünceden müteşekkil bir dini incelemek abes ve sefeh gözükmektedir.“

4. Bundan dolayı dinler, insan yapısı olan sıradan “bilgiler manzumesi”dir.”⁴⁵

Yukarıda beyan edilen materyalizm ile ilgili bilgiler bu maddenin onayıdır. Bu madde Abdullah Cevdet ve fikirdaşlarının uzun bir süreç sonucunda açıkça ifade edebildikleri fikirlerin özetidir. Bu fikir adamları öncelikle dinin bilime uygun olması gerektiğini ifade etmişler, II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesinden sonra Materyalizm taraftarlıklarını dini bir kenara koyarak göstermişlerdir.⁴⁶ Materyalist düşünürler İslâm’ın hak din olduğunu ancak ilim ve tecrübeye dayanan materyalizme muhalif olmaması gerektiğini ifade ederler. Filibeli’ye göre bu tam bir çelişkidir. Böyle bir fikir İslâm ve materyalizm gibi yan yana gelmeyecek

44. Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, s. 415.

45. Şehbenderzade, I, s. 101.

46. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, s. 134-136.

iki terimin aynı şeyi içermesi fikrini içerisinde barındırır.⁴⁷

“5. O halde bir din ile bir tarihî olay arasında sebep ve gaye bakımından bir fark yoktur.”⁴⁸

“6. Bundan dolayı dinde sembol, işaret ve kutsiyet yüklenerek ifade olunan şeyler, bilim diline tercüme edilerek bilimin kanunları ve kuralları ile ifade edilmelidir.”⁴⁹

“7. Dinlerden biri olan “İslâm dini”ne de aynı şekilde davranılması gerekir.”⁵⁰

Materyalist düşünceleriyle bilinen Celal Nuri İslâm dini asla son sözü söylemiş bir din değildir iddiasında bulunmaktadır. Şehbenderzâde’ye göre İslâm son sözünü söylemiş bir dindir ki, teferruatını anlamak uzun bir süreç içerisinde gerçekleşecektir.⁵¹ O bu iddiaların hiçbirini kabul etmemekle beraber, İslâm dininde akıl ve bilime aykırı hiçbir şeyin bulunmayacağı kanaatini taşımaktadır. Ona göre İslâm dini bu kurallarla incelenebilir. Mamafih bir şartta ileri sürmektedir; olaylar çarpıtılmadan, objektiflik bozulmadan her türlü değiştirmeden uzak incelenirse bu kurallar uygulanabilecektir.⁵² Bununla beraber bu metodu Dozy’nin uygulayamadığı Tarih-i İslâmiyet kitabında açıkça görülmektedir. Pozitivizm uzun bir süreçte ilmin yerini alarak, kendi kuralları çerçevesinde bilimin ne olması gerektiğini belirledi. Şehbenderzâde’nin eleştirdiği konu ise burada ayırım olarak görülmektedir. Şehbenderzâde; İslâmiyet’in bilime göre değil, pozitivizme göre incelendiğini fark ettirmeye çalışmıştır.⁵³

SONUÇ

Netice itibariyle bir kitabın varlığı diğer bir kitabın meydana gelmesine vesile olmuş, tarih hakkında değişik tecrübeler aktarılmış-

47. Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 487.

48. Şehbenderzâde, I. 101.

49. Şehbenderzâde, I. 101.

50. Şehbenderzâde, I. 101.

51. Akgün, a.g.e., s. 488.

52. Şehbenderzâde, I. 101.

53., Abdullah Duman, *Sebilürreşad Dergisi Bağlamında Osmanlının Son Dönemindeki Kelami Tartışmalar*, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2007, s. 19.

tır. Binaen aleyh Filibeli tarih tenkit ve felsefesinin çağdaş İslâm tarihi yazarları tarafından benimsenmesini önemseyerek, kitabının birçok yerinde de bundan bahsederek, örneklerle ne şekilde uygulanacağını ilim adamlarının dikkatine sunmuştur. Bilimsel metotla, karşısındakinin delilleriyle gerçeği ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Elbette ki her metodun olumlu ve olumsuz sonuçları meydana gelecektir. Bu sonuçlar dikkate alınarak eserin okunması ve Filibeli'nin de dediği gibi tutarlı eleştirilerin yapılması gerekmektedir. Şurası da unutulmamalıdır ki Filibeli ve çağdaşları Osmanlı topraklarında müsteşriklere cevap verme geleneğinin öncüsü sayılabilirler. Zira o dönemde müsteşriklerin yazmış oldukları eserlere reddiye yazmak şöyle dursun, bu eserleri beğenip içselleştirenler bile mevcut idi.

KAYNAKÇA

Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988.

Bahtiyar, Niyazi Hüseyin, *Balkanlarda Türk ünlüleri: Ansiklopedik Bilgiler*, İstanbul 1999.

Cumbur, M., *"Ahmed Hilmi"*, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2002.

Çog, Mehmet, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2004.

Demirci, Mehmet, *"Ârusiye"*, DİA, İstanbul 1991.

Duman, Abdullah, *Sebilürreşad Dergisi Bağlamında Osmanlının Son Dönemindeki Kelami Tartışmalar*, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2007.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul.

Hatiboğlu, İbrahim, *"Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet'ine Yöneltilen Tenkitler"*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999.

Kara, İsmail, *"Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde, Filibeli)"*, *Yaşamları Ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1997.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev. Boğaç Babür

Tuna), Ankara 2008.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Muhalefetin İflası*(hürriyet ve itilaf fırkası)(sade.Ahmet Eryüksel), İstanbul 1991.

Kiel, Machiel, “*Filibe*”, *DİA*, İstanbul 1996.

Özervarlı, M.Sait, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi”, *Dia*, İstanbul 2010.

Özdemir, Mehmet, “Dozy Reinhart Pieter Anne”, *DİA*, İstanbul 1994.

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm*, Konstantiniyye, Hikmet Matbaası, 1326\1908. Toku, Neşet, *Türkiyede Anti-materyalist Felsefe(spiritüalizm)-ilk temsilciler-*, İstanbul 1996.

Topaloğlu, Aydın, “Materyalizm”, *DİA*, Ankara 2003.

Uçman, Abdullah, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi”, *DİA*, İstanbul 2010.

Yıldırım, Meral, *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri*, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2004.

Aygün YILMAZ

Sayın Esra KESKİN hocamıza bu güzel tebliğlerinden dolayı teşekkürlerimizi sunuyoruz. İkinci tebliğcimiz Hümeysra TETİK'dir. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünya Dinleri Bölümü 4. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubunda yer almaktadır. Tebliğ konusu “Şems el-İcî'nin Tarih Tenkidi”. Sözü kendisine veriyorum. Buyurun sayın TETİK, süreniz on beş dakikadır.

“ŞEMS İCÎ’NİN TARİH TENKİDİ”

Hümeýra TETİK

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi, Lisans 4. Sınıf, İLAMER İslâm
Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu)



ÖZET

Şems İcî, XIV. yüzyılda yaşamış olup İbn Haldun ile çağdaş önemli bir şahsiyettir. 1397’de yazdığı Tuhfâtü’l-Fagîr ila Sahibi’s-Sarîr adlı eserinde “tarih ilminin başlangıcı ve haberlerin tenkidi” adında altmış sayfalık bir kısmı yazmış ve bunu on iki kısıma ayırmıştır. Bu eserinde “haber” kavramının üzerinde durarak, haberlerin eleştirisini, haber tenkidinin prensiplerini belirlemiştir. Tarihi bilginin kaynağı olarak “haber”e büyük önem vermiş, ancak arkeolojik çalışmalar hakkında çekimser davranmıştır.

Anahtar Kelimeler: tarih, tahkik, haber, İcî, tenkit

ABSTRACT

Şems İcî who lived in 14.century was an important person and contemporary with İbn Haldun. He wrote a chapter 60 pages called “the beginning of science of history and the critique of habars” in his work “Tuhfat al Fagır” which he wrote in 1397. And he seperated it into 12 parts. In this work, He identified critique of news, principples of critique of news as being source of historical knowledge. But, he abstained from archeological works.

Key Words: history, news, ici, critique, verification

Asıl adı Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar el-İcî'dir. 680 (1281)'de Şirâz yakınlarındaki İc'de doğdu. Abbasi-ler'in son dönemlerinde yaşadı. Bazısı sünnî bazısı şîî olan hükümdarlarla yakınlık kurmuştur. Şafîî mezhebinde Eş'arî kelâm âlimlerinin en meşhurlarındandır.¹ Hz. Ebu Bekir'in neslinden geldiği söylenen varlıklı bir aileye mensup olup babası doğduğu şehrin kadısıydı. Bir müddet İc'de kaldıktan sonra önce Şirâz ardından İlhanlıların yeni kurduğu başşehir Sultaniye'ye giden Adudüddin, İlhanlı veziri Reşidüddin Fazlulah'ın himayesine girdi.²

Olcaytu Han döneminde (1304-1316) Sultaniye'de kadılık görevini yürüten İcî, Han'ın yanında seferlere katılan seyyar medreselerde müderrislik yaptı. Onun ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebu Said Bahadır döneminde Sultaniye'de Kâdılmemâlik oldu. Reşidüddîn'in ölümünden sonra vezir olan oğlu Gıyaseddin Muhammed'in arzusu ile 727(1327) yılında Şirâz'a dönerek burada kadı oldu. İlhanlı hâkimiyetinin sona ermesinin ardından Şirâz'a dönen İcî, buranın yeni hâkimi Emir Ebu İshak yönetiminde kâdılkudât oldu. Burada el-Mevâkıf adlı eserini yazan İcî bunu Ebu İshak'a ithaf etmiştir.³ Muzafferiler hanedanının Şirâz'ı kuşatması ve burayı ele geçirmesinin ardından gizlice memleketine gitti. Burada Şah Şücâ'nın koruduğu İcî, bilinmeyen bir

1. Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınevi, Konya 2000, s. 247.

2. Tahsin Görgün, “İcî”, *DİA*, XXI. 410.

3. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 247.

sebepten dolayı Kirman valisi tarafından tutuklanmış Direymiyân'da hapsedilmiş ve orada vefat (1355) etmiştir.⁴

Îcî kelâmında cem' ve tahkik devrinin en önemli simalarından biridir. Kendisi ve yetiştirdiği öğrenciler döneminin önde gelen ilmi şahsiyetleri olarak temaruz etmiştir.⁵ Îcî devrinin önemli ilim adamlarından ders okumuştur. Onun Zeynüddin el-Hilki'nin derslerine devam ederek ilmi kişiliğini yükselttiği söylenmekle beraber Beydâvî'nin (ö.685/1286) talebesi olduğunu söyleyenler de vardır.⁶ Adudüddîn'in hocaları arasında Kadı Beydâvî'nin talebelerinden Çârperdi ile Nâsiruddîn-i Tûsî'nin talebesi olan Kutbuddin Şîrâzî de bulunmaktadır. Onun yetiştirdiği en önemli talebeleri ise el-Mevâkîf ve Fevâid üzerine şerh yazan Şemseddin el-Kirmânî ile Şerhu Muhtasar için bir hâşiye kaleme alan ve Îcî'nin en önemli talebesi olan Sa'deddin et-Taftazânî, el-Mevâkîf ve Cevahiru'l-Kelâm'a şerh, Şerhu Muhtasar'a haşiye yazan Seyyid Şerif Cürcânî zikredilebilir.⁷

Metodu ve Görüşleri⁸

Adudüddîn el-Îcî'nin kelâm görüşlerini el-Mevâkîf, Cevâhiru'l-Kelâm ve Akâid Risalesi'nde bulmak mümkündür. el-Mevâkîf onun en geniş kelâm kitabıdır, Cevâhir ise el-Mevâkîf'in muhtasarı olarak, Akâid Risâlesi ise bütün kelâmî görüşlerini özetlediği eseri olarak addedebiliriz. Söz konusu eserlerinde Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ve Âmidî'nin (ö.631/1234) eserlerinden ziyadesi ile faydalanmıştır. Peki, el-Mevâkîf'i bu kadar önemli ve etkin kılan şey nedir?

İslâm düşünce geleneğinde şerh literatürünün değerlendirilmesi hakkında belli başlı ölçütlere ve teorik bir çerçeveye henüz sahip olmadığımız için bu sorunun cevabını vermek haliyle zor görünmektedir. Bununla birlikte kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi tümel disiplinlere dair

4. Görgün, "Îcî", s. 411.

5. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993, s. 54.

6. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 248.

7. Görgün, "Îcî", s. 411.

8. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 251.

dönemlendirmeler belirli bir döneme ait eserlerin öne çıkan özelliklerine ilişkin değerlendirmelerinden hareketle Eş'arî kelâmının Gazzâlî (ö.505/1111) öncesindeki dönemi mukaddimun dönemi ve Gazzâlî sonrası dönemi de müteahhirun dönemi olarak adlandırırlar. Gazzâlî sonrasında Râzî ve Îcî tarafından öne sürülen yöntem eleştirileri, Eş'arî kelâmının illiyet teorisinin tamamen terki ve kıyas teorisinin ise gözden geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. Îcî yöntem teorisinin madde ve form bakımından genişçe tartışıldığı ve mantıkî kıyas formlarının benimsendiği bir noktaya ulaşmıştır. Bu durumun en önemli yöntemsel sonucu mantık ile kelâm arasındaki irtibatın kurulmasıdır.

Farklı ekollerıyla kelâm ve felsefî meselelerin aynı literatürde tartışılması, müteahhirun döneminde tahkik kavramının öne çıkmasına sebep olmuştur. Tahkik, bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. Mevâkîf'ın önemi tahkikteki başarısından gelmektedir. Îcî'nin istidlal yöntemini kullanan tümel disiplin mensuplarının ortak birikimi temsil eden bir klasiğe dönüştürmesi bu açıdan çok önemlidir. Bu nedenle Mevâkîf, yazımını önceleyen dönem için bir kılavuz, sonraki dönem içinse bir anahtardır.

Kelâm ve felsefeyi mezcetmek sureti ile bilhassa kelâm sahasında ince tahkikleri bulunan müteahhirin mütekellimleri bir taraftan filozofları tenkit ederken diğer yönden mütekaddimin mütekellimlerinin görüşlerini, izah ve delillerini de tahkikata tâbi tutmuşlardır. Bu dönemde ve bu konuda kaleme aldığı eserlerle Îcî önemli bir yer işgal etmektedir. ⁹Îcî üç ayrı usûlünü kendi düşüncesine konu olarak seçmiştir. Usûlû'd-din, usûl-i fıkıh, ve usûlû'l-luga. Bunlardan birincisinde akideyi, ikincisinde fıkıh ilkelerini, üçüncüsünde dil bilimlerinin esaslarını araştırmıştır. Îcî'nin metodunu ifade eden kavram tahkiktir. Tahkik, kendisinden önce tespit edilmiş bulunan doğruların akılcı ve rasyonel bir şekilde yeniden teyit edilip doğrulanması şeklinde söylenebilir. Îcî'ye göre kendi döneminde yaşamış âlimler, doğru diye ileri sürdükleri tezleri ciddi bir şekilde tahkik etmedikleri için herhangi

9. Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 54.

bir rivayetin niçin söylendiği araştırılmadan ve neye tekabül ettiği bilinmeden, belirtilmeden rivayet edilmiştir. İcî'nin tahkik metodu tarih tenkitçileri için dikkat edebilecekleri büyük bir öneme sahiptir. Tarih tenkidinde haberlerin tahkiki olayların, şahısların, rivayetlerin objektif ve mantıkî bir şekilde değerlendirilmesi açısından dikkat edilecek bir husustur. Onun eserlerinde tahkik bir tür yeniden inşa, yani savunulan görüşü yeniden ele almak bunun sonucunda bu görüş hakkında bir kanaate ulaşmak, onu benimseyip sürdürmek veya reddedip gündemden çıkarmaktan ibarettir.¹⁰

Ancak tahkik bazı kriterler dikkate alınarak yapılmalıdır. Bu kriterler görüşün doğru olduğunu tespit etmek, ne getirip ne götürdüğünü dikkate almak, ayrıca düşünce sistemi içinde onun yerini belirlemek, böylece düşüncede bir insicama ulaşmaktan, mantıkî tutarlılığı kabul etmekten ibarettir. İcî'nin tahkik ve mantıkî tutarlılık anlayışını ayın ve güneşin hareketleri hakkındaki düşüncesinden yola çıkarak açıklamaya çalışırsak; O, aklın ulaşamayacağı işler hakkında “semavi kitapların” rivayetlerini önemsemekle birlikte hislerimizle öğrenip bildiğimiz zâhiri âleme ait olan hadiselerin ancak tabii ve riyaî ilimlerin kaideleri ile anlaşılabilirliğini, akla uygun olmayan haberlerin riyaî ve tabii ilimlerin kurallarına göre te'vil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Sınırsız olan sema âleminin, onun küçük bir cüz'ü olan Arz etrafında dönmekte olduğuna pek inanmamıştır. Çünkü ona göre, kâinatın küçük bir seyyaresinin arz etrafında dönmesi akıl işi değildir. Onun kanaatince, akıllı, mantığı yerinde olan insan, kainat hakkında ilmin erişebildiği sınırla kalmalı ve müspet ilimlerin bu âleme dair keşiflerine karşı olmadığı takdirde semavi kitapların bildirdiklerini inkar etmemelidir. İcî için, “rivayetler” değil, “aklın ihatası” ve tecrübe, bütün bilgilerin esasıdır. Riyaî ve tabii ilimlerin tecrübe ve müşahade ile elde ettiği bilgiler, neticeler ancak Allah'ın kâinatı idare etmek için va'z ettiği nizam ve kaidelerin azametini gün yüzüne çıkarmaktadır ve bu gizli kanun ve nizamların keşfi genişledikçe Allah'ın büyüklüğü daha iyi anlaşılacaktır. Sema ve unsurlarını riyaî ilimlerin kabul ettiği şekilde kabul etmeliyiz çünkü Allah'ın kâinatı idare ettiği kanunlar bunlardır. Tarihe ait haberlerin tenkidinde işte bu esaslardan hareket etmeliyiz.

10. Görgün, “İcî”, s. 411.

Îcî'nin ilim anlayışında temel ilke ilmin maluma tabi olmasıdır. Ancak ilim âlimden bağımsız bir şey olmayıp ikisi arasında “faide” denilen bir alaka bulunmaktadır. Bu alaka ilmi kendinde değerli bir şey olarak görmeyi engelleyip, onunla elde edilmesi umulan bir neticeyi ifade eder. İlim bu anlamda bir fayda sağladığı ölçüde abes olmaktan çıkar.¹¹

Her ne kadar kendinden önce oluşan gelenek çerçevesinde düşünen bir âlim ise de Îcî çözülmemiş meselelerde öneriler getirmeye çaba göstermiştir. Bunlardan biri düşünce geleneğinin en önemli ilkele-ri arasında yer alan dil biliminin yeniden anlaşılabilir olarak kurulmasını hedefleyen “ vaz’ ” alanıdır. Îcî bu problemi mantıktan faydalanarak çözmeyi denemektedir.

Îcî kelâm ilmini deliller getirmek sureti ile dini akideleri ispat, şüpheleri kaldırmaya kendisiyle muktedir olunan bir ilim olarak¹² ve Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin inanç esaslarını ispat eden yani rasyonel şekilde anlaşılır ve kabul edilebilir kılan, ortaya çıkan veya çıkması muhtemel bulunan karşı fikirleri de bertaraf eden bir ilim olarak tarif eder. Bu ilmin konusu inançların ispatına taalluk etmesi açısından bilinen her şeydir. Konu tespit edilirken kullanılan malum kavramı var olandan daha geniş olup ma'dumu da içerir. Bunun neticesinde bir esasa inanmak kadar inanmamak da kelâm ilminin konusuna girmektedir.¹³ Îcî kelâmı “eşrâfu'l-ulûm” olarak gören âlimlerin başında gelir. Çünkü kelâm ilminin konusu geniş, meseleleri pek şerefli; gayesi, gayelerin en üstünü ve en faydalısı; kullandığı deliller hem sarîh aklın kabul ettiği hem de sahîh naklin teyid ettiği burhanlardır.¹⁴

Îcî'nin düşüncesinde akide sabit ilkeler üzerine kuruludur. Buna bağlı olarak ontoloji en genel anlamda bir varlık öğretisi oluşturur ve kelâm ilminin önemli konularından birini meydana getirir. O öğretisinde felsefedeki

11. Görgün, “Îcî”, s. 411.

12. Gölcük, *Kelâm tarihi*, s. 251.

13. Görgün, “Îcî”, s. 411.

14. Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, s. 54.

olduğu gibi insanın bilgiye nasıl ulaştığı değil amacı gerçekleştirmek için istidlal sürecinde bilginin nasıl doğru kullanılabileceği üzerinde durmaktadır. İlahiyata dair konuları rasyonel olarak temellendirirken semiyat bahisleri insanın idraki ölçüsünde Allah-âlem, Allah-insan ilişkisi şeklinde ele alınmaktadır. Onun düşüncesinde iman “Hz. Peygamber’in vahiy ürünü olarak getirdiği her şeyi tasdik etme” anlamına gelip bu da özellikle iyi amellerle münasebeti sebebi ile dünyadaki hayat düzeni ve ahlaklılık açısından tayin edici bir role sahiptir. Allah’ın iradesi hususunu tarihte “sebeup ve sebeplenme” kanunu ile bağdaştıran bir formül getirmiştir. Tarihçilere de “Allah’ın sünnetini yani sebep ve müsebbep bağıllığı kanunlarını aramak hususunda geniş imkânlar açmıştır. Hikâyeci tarih anlayışını benimseyip tarih felsefesiyle pek meşgul olunmamış bu dönemde. Diğer taraftan peygamberden rivayet olunan hadislerin doğru olup olmadığını tespit etmek zarurietine ortaya oluştu ve bunun neticesinde hadis tenkidi metodu meydana geldi. Araplarda rivayetlerin tenkidi metodu işlendi ve yerleşti böylelikle bu metod Taberi gibi tarihçiler için klasik şeklini alan rivayetleri toplamakta esas oldu. Bu çerçevede ön plana çıkarılan isim asırlar boyunca İbn Haldun olmuştur. Bizim kanaatimizce İcî de hiç şüphesiz İbn Haldun kadar takdire şayan bir müverrihtir. Tarih için olmazsa olmaz tahkik, müşahade, tarafsızlık, tenkit gibi usulleri kazandırmıştır. Bu açıdan üzerinde durulması gerekmektedir. İcî’nin İbn Haldun kadar ön plana çıkmama sebebinin kelami ve felsefi görüşlerine, içinde bulunduğu toplumda bu disiplinlerin daha ön planda olmasına bağlayabiliriz. Bilakis tarih tenkidinin esas kaidelerini va’z etmekte İbn Haldun’a nispeten daha ileri giden bazı münferit âlimler olmuştur mesela Biruni gibi. Biruni tarihi meselelerini arkeolojiyi, jeolojiyi ve iktisat tarihi hadiselerin tasvir işine efsaneleri karıştıranlara şiddetli bir dil kullanmış. Tarihi meseleleri dini ve milli hislere kapılmadan tarafsız yazmak gerektiğini, umumi bir prensip ve kaidelere göre yazmak, aydınlatmak gerektiğini dile getirmiştir. Her şeyden önce tenkitte mukayeseyi ele alır.

İcî’nin metodolojisine dair bilgileri telif etmiş olduğu Tuhfâtü’l-Fagîr ila Sahibü’s-Sarîr’inde tespit edilebilir. İcî, tarih felsefesine, metodolojisine ve kavimler kronolojisine tahsis ettiği bu eserinde, tarih tenkidinin kurallarını çağdaşı İbn Haldun’un görüşünün aksine bir

görüş bildirmiş ameli tatbikatı bakımından tespit etmiştir. Zeki Velidi Togan: “Bu eser gösteriyor ki, İbn Haldun tarih tenkidi kaideleri vaze-den yegâne Müslüman âlim olmamış, bilakis XIV. asır sonunda Ak-deniz çevresinde ve Orta Asya’da bu sahada çok ciddi yoğun bir fikir faaliyeti olmuştur. Şems İcî’nin ismi ancak İslâm kitâbiyatçılarından Bağdatlı İsmail Paşa’nın eserinde zikredilmiştir, şimdiye kadar baş-ka hiçbir yerde bu âlimin ismine tesadüf etmedim.” demektedir.¹⁵

Buradan da anlaşılacağı üzere İcî’nin metodolojisi hakkında bizim ve-rebileceğimiz bilgilerde bu bağlamda sınırlı olmaktadır. İcî bu eserinde, etnografyaya ve kendi zamanına kadar getirmiş olduğu tarihe, başta Yunan felsefesi olmak üzere, felsefeye yer ayırmıştır. Tarihle ilgili konu-ları kaleme alırken İlhanlı hâkimiyeti devrini ele almış ve tarihteki büyük şahsiyetlerden diyebileceğimiz Timur’un şahsiyetini de vasıflandırmıştır. Kitabının sonlarında, İslâm ülkelerinde uygulanan devlet idaresi sistem-lerine yer vermiş, Timur’dan çokça bahsetmiştir.

Kitabın en mühim kısmı ki bu kısmı “tarih ilminin mabadi’i ve haberlerin tenkidi kriteriyumu” (mabadin ‘ilm-i’l-tarih ve mi’yarı nagdi’l-ahbar) bizim asıl konumuzu teşkil etmektedir. İcî’nin metodolojisinde öne çıkan belli başlı hususlar şunlardır:

*“Haber” mefhumu ve onun tarifi,

*Haberlerin güvenilirlik derecesinin tayin yolları,

*Haberleri kabul yahut reddetmekte dayanılacak esaslar ve ha-berlerin bu bakımdan tasnifi,

*Tarihçiyi haberler hakkında müsbet veya menfî hükümlere gö-türen amiller,

*Haberler arasındaki tezat ve “rivayet tarzı” (mangul); haber-lerle “akla uygun” haberler (ma’gul) arasında görülen tezatlar,

*Tezat halindeki haberlerden birini tercih etmenin kaideleri,

15. Zeki Velidi Togan, “Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi”, *İslâm Tet-kikleri Enstitüsü Dergisi*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1954, I. s. 47.

*“Rivayet tarzındaki haber”in tabiatüstü saha için önemi,

*“Akla uygun haberler”in insan aklı ile anlaşılabilmesinin madde ve hadiseler için ehemmiyeti,

*Haberleri tenkit etmenin prensipleri,

*İnsan ömrü hakkında el-Birûnî’nin mütalaalarının tahlili ve

*Kazılarda bulunan uzun ve büyük kemiklerin tarih öncesi insanlara atıf keyfiyetinin itimada şayan olup olmaması meselelerine dair mütalaalar yer almaktadır.¹⁶

Bu eserde o daha çok “haber” kavramı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Haberlerin eleştirisi, tezat durumunda tercihin kaidelerini ve haber tenkidinin prensiplerini belirlemiştir. Tarihi bilginin kaynağı olarak, “haber”e büyük yer vermiş, ancak arkeolojik buluntular için şüpheli kalmıştır. Ayrıca o, tarihin oluşumunda dinin, etkin ve hâkim bir unsur/faktör olmadığını belirtmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; İcî’nin tarih tenkidinde en belirgin özellik tahkiktir. Bunun yanında müşahede ve akli deliller ön plana çıkmaktadır. Tarih tenkidinde tarihçiye düşen rivayetleri müşahede edip, yorumlarken aklın mümkün kıldığını, objektif olanı ve istidlal yöntemini kullanmaktır. Mantıki tutarlılık bu açıdan çözülmemiş meselelere bilinen yola çıkarak delillendirme yapma açısından önemlidir.¹⁷

KAYNAKÇA

Baykara, Tuncer, *Tarih Metodu*, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2014.

Cürcani, Seyit Şerif, çev: Ömer Türker, Kırk Gece Yayınevi, 2011.

Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınevi, Konya 2000.

16. Togan, “Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi”, s. 47.

17. Tuncer Baykara, *Tarih Metodu*, İstanbul, 2014, s. 203.

Görgün, Tahsin, “Îcî”, DİA, XXI.

Togan, Zeki Velidi, “Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkisi”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1954.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993.

Yararlandığım ama dipnotta kullanmadığım kaynaklar;

Şeşen, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 2001, Türk Tarih Kurumu

İsam Makaleler Veri Tabanı, Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler Metot Ve Kaynakları*, İstanbul 2002.

Aygün YILMAZ

Sayın TETİK’e bu güzel konuşmalarından dolayı teşekkür ediyoruz. Üçüncü tebliğcimiz Nazmiye YENİÇERİ. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi Felsefe ve Din bilimleri araştırma grubunda yer almaktadır.” Türk İslam Tarihi Metodolojisi ve Zeki Velidi TOGAN” isimli tebliğini sunması için sözü kendisine bırakıyorum. Buyurun Sayın YENİÇERİ, süreniz on beş dakikadır.

“TÜRK İSLAM TARİHİ METODOLOJİSİ VE ZEKİ VELİDİ TOGAN”

Nazmiye YENİÇERİ

(Ankara Üniversitesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği 3. Sınıf,
İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

Zeki Velidi Togan'ın en önemli statüsü tarihçiliğidir. Bunun yanında hoca ve araştırmacı kimliğine sahiptir. Zeki Velidi, katıldığı gezileri tarih bilgisine katkı sağlasın diye yapmıştır. O pek çok gizli, kayıp eseri ortaya çıkartmıştır. Türk ve dünya tarihinde çoğu meselenin aydınlatılması konusunda ciddi katkılarda bulunmuştur. Onun fikir hayatını genel olarak milliyetçilik, İslamiyet ve Türk töresi oluşturmaktadır. Yaşadığı coğrafya fikir hayatının bu şekilde gelişmesine bir temel oluşturmıştır. Hayatı boyunca Türk devletlerini incelemiş ve Türklerin durumunu, ilmini dünyaya duyurmaya çalışmıştır. Pek çok eser yazmıştır. Türk İslam tarihi metodolojisi hakkında çok önemli bilgiler vermiştir. Tarihte Usul kitabında metodu ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Kullandığı başlıca metotlar; tahlil, terkip, neden nasılcı metot, kaynaklar bilgisi, tenkit ve yorumlamadır. Yapılan araştırmaların bu metotlar

çerçevesinde olması gerekliliğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk tarihi, Zeki Velidi Togan, metot, Türkler, Başkurdistan, tenkit, terkip, tahlil.

ABSTRACT

Zeki Velidi Togan is well known historian. Beside this he is also an academician and researcher. Zeki Velidi joined trips to contribute for knowledge of history. He brought a lot of secret and lost works into open. He made important supports in emblazing the Turk and world history. His intellectual world is generally constitute with nationalism, islamism and Turkish customs. The geography, where he lived, formed a basis for improving his intellectual world. Throughout his life he researched Turkish states and the situation of Turks, and he tried to proclaim his knowledge to the world. He wrote a lot of works. He also gave significant information about methodology of Turkish-Islamic history. He explained this method in details in his book "The Methodology in History". His main methods, which he used are; analysis, compound, research method, knowledge of sources, criticizing and interpretation. He argues that the researches should be within the frame of this methods.

Keywords: Turkish history, Zeki Velidi Togan, method, Turks, Bashkortostan, criticizing, compound, analysis

1. Hayatı

Zeki Velidi 1890'da Rusya'nın Başkırt Özerk Cumhuriyeti'nin İşimbay nahiyesinin Küzen köyünde dünyaya geldi. ¹"Babası Ahmetşah, annesi Ümmülhayat Hanım'dır".² Zeki Velidi'nin ebeveynleri medrese eğitimi görmüş, bilgili kişilerdi. Zeki Velidi'nin ilmi hayatını ilk başta ailesi etkiledi. O'na Farsça'yı annesi, Arapça'yı babası öğretti. Daha sonra Velidi, dayısı Habib Neccar'ın medresesine gitti ve orada Arap edebiyatı dersleri aldı. Aynı za-

1. Tuncer Baykara, "Togan, Ahmet Zeki Velidi", *DİA*, İstanbul 2012, XXXI, s. 209.

2. Tuncer Baykara, a.g.m., s. 209.

manda da Rusça öğrendi. Babası Velidi'nin köyde imam olup evlenmesini istedi. Velidi babasının kendisinden beklediği görevleri öğrenince köyünden kaçarak Kazan'a geldi. Kasımiye Medresesi'nde eğitim gördü.³ Kazan Üniversitesi'nde okudu. Kasımiye Medresesi'nde Türk tarihi ve Arap edebiyatı derslerini verdi ve küçük çapta da olsa tanındı.⁴

Zeki Velidi Kazan Üniversitesi'nde bulunduğu sırada N. F. Katanov ve V. A. Bogoroditskiy ile tanıştı ve bu büyük tarihçilerle birlikte Türk ve Tatar tarihi alanında çalıştı. Zeki Velidi arkeoloji, tarih ve etnografya alanında yaptığı çalışmalarla Validov lakabıyla üne kavuştu.⁵

Zeki Velidi yaşadığı coğrafya itibarıyla Başkırt meseleleriyle ilgilendi ve bu meseleler onu Türk tarihi hakkında araştırmalara sevk etti. Zeki Velidi, o zamana kadar izlenen Tatarlık veya müslümanlık anlayışını daha da genişletti ve Türklük anlayışını benimsedi. Türkistan araştırma gezisine katıldı. Müslüman halkın sorunlarına yardımcı olmak ve sorunları iletmek için Rusya Meclisi'ne temsilci seçildi. Rusya'da gerçekleşen 1917 Bolşevik İhtilali'nden sonra Başkırt halkının özgürlüğü için siyasete girdi.⁶ “Başkırt Özerk hükümetinin kurulmasına öncülük etti.”⁷ Bu özerk hükümetin kurulması için çok büyük çaba gösterdi ve hükümetin kurulmasıyla birlikte cumhurbaşkanı oldu. Zeki Velidi, Rusya'daki iç karışıklıktan yararlandı ve çarlık generallerine karşı Sovyetler ile iş birliği içinde bulundu, fakat yine de istediği sonuca ulaşamadı ve Türkistan'a giderek bağımsızlık mücadelesini orada verdi. Türkistan'da Basmacı Hareketi'ne Enver Paşa ile birlikte katıldı. Bu hareket daha sonra Ruslar tarafından bastırıldı.

Zeki Velidi Togan siyasi hayatında yapmak istediklerini tam anlamıyla uygulayamadı, Türklük mücadelesinin sadece siyasi değil, ilmi olacağını da düşünerek yönünü ilme çevirdi. Bu düşünceyle İran'a gitti

3. Tuncer Baykara, a.g.m., s. 209.

4. İ. Parmaksızoğlu, “Togan, Ahmet Zeki Velidi”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1982, XXXI, s. 265.

5. İ. Parmaksızoğlu, a.g.m., s. 265.

6. Tuncer Baykara, “Togan, Ahmet Zeki Velidi”, *DİA*, İstanbul 2012, XXXI, s. 209.

7. Tuncer Baykara, a.g.m., s. 209.

ve Meşhed Kütüphanesi'nde İbn Fadlan'ın bilinmeyen eserini ortaya çıkardı. Gittiği yerlerde ilmi incelemelerde bulundu. Avrupa'da ilim adamlarıyla görüşmeler yaptı.⁸

“Zeki Velidi, Hamdullah Suphi'nin (Tanrıöver) davetiyle 1925'te İstanbul'a geldi.”⁹ Zeki Velidi, Ankara'da Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Heyeti üyeliğine getirildi. Velidi bu işten tatmin olmadı ve İstanbul Dârülfünun'u Edebiyat Fakültesi'nde Türk tarihini iyi bilmesi hasebiyle Türk tarihi muallimliğine yükseltildi. Zeki Velidi 1932 yılında Atatürk'ün de onayını alan bir kitabı Türk Tarih Kongresi'nde eleştirince sert tepkiyle karşılaştı. Bu olayın detaylarını ilmi şahsiyetinde ele alacağız. Zeki Velidi bu olay üzerine görevinden istifa etti ve Viyana'ya gitmek zorunda kaldı.

1935'te büyük bir azim ve karara sahip olan Zeki Velidi, İbn Fadlan konusunda doktora yaptı. Almanya'da Bonn ve Göttingen Üniversitesinde görev aldı. O sıralarda dünyada savaşın yankıları duyuluyordu. Zeki Velidi için en güvenli ve verimli yer Türkiye gözükmekteydi, çünkü Türkiye ikinci dünya savaşına girmede. Bu düşünceyle İstanbul'a gelerek aynı görevine devam etti. Savaş döneminde Turancılık hareketi dâhilinde olduğu tespit edildiği için üç yıl hapis yattı. 1948'de İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine geri döndü. 22. Müsteşirler Kongresi'nde başkan olarak görev aldı. Yaşı bir hayli ilerlemesine rağmen o görevine devam etti ve daima ilim neşretti. Zeki Velidi son zamanlarında rahatsızdı ve geçirdiği ameliyat sonucunda iyileşemedi. Üç ay sonra 1970'te İstanbul'da vefat etti. Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.¹⁰

Zeki Velidi ilme hayatı boyunca değer verdi. Bunun yüzlerce örneğinden biri olarak kapatılmış olan İslam Tetkikleri Enstitüsü'nü yeniden kurması verilebilir. Zeki Velidi Türk milletlerinin refaha kavuşması ve bağımsız olması için her yolu denedi. Bunu da tarihçiliğini ön plana çıkararak yaptı. Çünkü pek çok değerli âlim tarafından verilen eserler

8. Tuncer Baykara, a.g.m., s. 209.

9. Tuncer Baykara, a.g.m., s. 209.

10. Tuncer Baykara, a.g.m., s. 209.

kaybolduğunda onları açığa çıkardı ve yerinde doğru tespitler yaptı.¹¹

2. Eserleri

Zeki Velidi Togan 1908'lerde ilk ilmi araştırmalarına başladı ve yaşamı boyunca birbirinden kıymetli eserler verdi. Eserleri tarih üzerinedir. Zeki Velidi derin inceleme, gezi, gözlem ve yaşantı sonucunda eserler ortaya koydu. Belli başlı eserlerini şöyle sıralayabiliriz: Türk ve Tatar Tarihi (Kazan 1912); el-Birûnî ve Âsârı (1928 yılında basılmaya başlandı fakat aynı tarihte harf inkılâbı da olduğu için yalnız üç nüshası basıldı ve bu eser yarım kaldı); Onyedikümlâltı Şehri ve Sadri Maksudi Bey (İstanbul 1934); İbnFadlân'sReisebericht (Leipzig 1939); Bugünkü Türkistan ve Yakın Mazisi (Kahire 1928-1940; Fevzi Çakmak'ın yardımıyla bu kitap basılabildi); Moğollar, Çingiz ve Türkler (İstanbul 1941); Umumî Türk Tarihine Giriş, En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar (İstanbul 1946, 1970 (Zeki Velidi'nin en çok ilgi gören eserlerindendir); Tarihte Usûl (İstanbul 1950, 1969); Hatıralar, Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadelesi (İstanbul 1969; Ankara 1999, herkesin yararlanabilmesi için yabancı dillere ve Türk lehçelerine tercüme edildi)¹²

Zeki Velidi 160 kadar makale ve eser yazdı.¹³ Bu eserlerden Oğuz Destanı, Tercüme ve Tahlil, ReşideddinOğuznamesi (İstanbul 1972) Velidi'nin ölümünden sonra Tuncer Baykara tarafından derlendi ve yayımlandı.¹⁴

3. İlmî Şahsiyeti

Zeki Velidi Togan'ın en önemli statüsü tarihçiliğidir. Bunun yanında ise hoca ve araştırmacı kimliğine sahiptir. Velidi tarihi çok severdi. Katıldığı gezileri tarih bilgisine katkı sağlasın diye yapardı. Her gittiği ülkede ilk olarak kütüphaneye gider ve araştırma yapardı.¹⁵ Geçmişte gizlenmiş olan, açığa

11. Tuncer Baykara, a.g.m., s. 209.

12. Tuncer Baykara, a.g.m., s. 210.

13. İ. Parmaksızoğlu, "Togan, Ahmet Zeki Velidi", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1982, XXXI, s. 265.

14. Tuncer Baykara, "Togan, Ahmet Zeki Velidi", *DİA*, İstanbul 2012, XXXI, s. 210.

15. Tuncer Baykara, *Zeki Velidi Togan*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 53.

çıkmayan, tozlanmış pek çok eski eseri, bilgiyi ortaya çıkarmıştır. Örneğin; Kutadgu Bilig'i, Bîrûnî'nin eserlerini ve Harezmi diline ait eski numuneleri keşfetmiştir. Bîrûnî hakkında bir de eser yazmıştır. Zeki Velidi'nin yazma eserlerle ilgili kendine has bir tutumu vardır. Yazma eserlerin sadece şahısların yararına değil, bu eserlerin kütüphanelere konularak toplum yararına sunulması taraftardır. O bunun daha uygun olduğunu düşünmektedir. Velidi hiçbir yere bağlı kalmamış, objektif araştırma yapmıştır.¹⁶

Zeki Velidi, babası ve dayısının fikirlerinden etkilenmiştir.¹⁷ Yaşadığı Başkurdistan bölgesi, Türk devletlerinin durumu ve Rusya'nın politikaları Zeki Velidi'yi etkilemiş ve buna karşı bir tutum geliştirmeye itmiştir. Türk halklarının ezilmesi Togan'ı milliyetçilik fikrine sevk etmiştir, fakat dikkat edilmelidir ki, Togan katı bir ırkçılığa, dışlayıcı görüşe sahip değildir. Zeki Velidi'nin milliyetçilik yönü onun vatanına bağlı olması, milletini ve değerlerini sevmesi ve Türklerin hiçbir ırk ve devlet eliyle ezilmesine izin vermemesi anlayışıdır. Nitekim Velidi bağımsız bir araştırmacıydı ve bunun için objektifliği, doğru bilgiyi en önde tutmaktadır. Aksi halde araştırmaları yanlılık arz ederdi ki bu hiçbir eserinde mevcut değildir.

Zeki Velidi kişilik olarak azimli ve hırslıdır. Sorumluluğunun farkındadır. Velidi, zor işlerden kolay kolay yılmaz, kaçmazdı. Bir konu hakkında araştırmasını sonuna kadar devam ettirirdi. Kararlı yapıya sahipti.¹⁸ İlme çok değer değer verirdi. Şöyle ki, o genç yaşta dahi ilim elde etmek uğruna ailesinden, vatanından ayrılığı göze almıştır.¹⁹ Zeki Velidi Togan denilince akla gelebilecek en kapsamlı ifade onun Türk oluşu ve Türk tarihini derinlemesine araştıran ve değerlendiren kişiliğidir.²⁰ Togan pek çok yabancı dil biliyordu. Yabancı dil öğrenmeye çok önem vermiştir, bunun nedeni de Türk ilminin eserlerini cihan ilmine ulaştırabilme, cihana Türkleri tanıtmaya ve Türklerden haberdar etmedir.²¹ Velidi

16. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 56-57.

17. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 48.

18. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 45.

19. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 47.

20. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 48.

21. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 52.

pek çok konuda ilmi görüşlerini beyan etmiştir. Tarihçiler ve ilim adamları Togan'ı bazı konularda eleştirmiş ve Togan ile tartışmaya girmiştir. Bu tartışmalardan en yankı bulanları;

1. "1932 Tarih Kongresi'nde sözü edilen kuraklık meselesi"
2. "1940'larda Fuat Köprülü ile tartıştıkları Kay/Kayı meselesi"²²

Zeki Velidi, Tarih Kongresinde, Orta Asya'daki kuraklık meselesine değinmiştir. Zeki Velidi tarihte, Türklerin göç etmesinde Orta Asya'daki kuraklığın etkili olmadığını, çünkü Orta Asya'da kuraklığın olmadığını savunmaktadır. Velidi'nin bu savunusuna Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti karşı çıkmıştır. Bu cemiyet Orta Asya'da kuraklığın çıktığına ve Türklerin göç ettiklerini ve Anadolu'ya bir kısmının yerleştiğini savunmuştur. Daha sonraki dönemler de ise derinlemesine bir araştırma sonucunda Orta Asya'da kuraklığın yaşanmadığı, Velidi'nin iddiasının doğru olduğu anlaşılmıştır.²³

Zeki Velidi, Kay/Kayı meselesi hakkındaki görüşleri ile de büyük eleştirilere ve tartışmalara maruz kalmıştır. "Velidi, Osmanlıların Kayı Oğuz boyundan çok Uzakdoğu'da varlığı belirtilen Kay'lardan olması gerekliliğini belirtmiştir.²⁴" Zeki Velidi Osmanlı soyunu Moğol soyu olan Kay boyuna dayandırmış olsa da Fuat Köprülü, Velidi'nin bu görüşüne karşı çıkmıştır. Yine uzunca yapılan araştırmalar sonucunda Velidi'nin haklı çıktığı görülmüştür. Çünkü Kay ve Kayı boylarının aynı köke sahip Türk boyları olduğu anlaşılmıştır.²⁵

Velidi tüm bu meseleleri bizzat araştırmış, etnografyadan yardım almış, pek çok eski eserleri, kitabeleri incelemiş ve özenli bir kritikten sonra elde etmiştir. Bu ve birçok meselenin aydınlanmasına vesile olmuş ve Türk ve dünya tarihine katkı sağlamıştır. Gerçeklerin ortaya çıkarılması ve ilmi eserlerden yanlışların ayıklanması ile Türk tarihine hizmette bulunmuştur.

22. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 57.

23. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 58.

24. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 59.

25. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 59.

Zeki Velidi'nin ilmi kişiliğinin oluşmasında fikir hayatı büyük önem taşımaktadır. Velidi'nin fikir hayatını etkileyen en belirgin şey Türk örfü ve töresidir. Atalarından kendisine miras kalmıştır. Velidi Türk örfüne çok bağlıdır. Zeki Velidi'nin fikir hayatını etkileyen bir başka unsur da İslamiyet'tir. Velidi tasavvuf boyutunu kabul etmemiştir. Geleneksel tutumu, medeni tutumuyla çakışmış ve karmaşa yaşamıştır fakat İslam'dan asla vazgeçmemiştir. İslam'ı töre ile birleştirmiştir. Tuncer Baykara Velidi'nin sosyalizmden de etkilendiğini zikretmektedir. Baykara, Velidi'nin sosyalizme yaklaşımını fakirin, düşkünün korunması olarak görmektedir. Velidi'nin yaşadığı coğrafya sosyalizm görüşünde olduğu için onun da doğal olarak etkilendiğini savunmaktadır. Hatta sosyalizmi Türk töresine uygun bulduğunu ifade etmektedir. Fakat bu konuda böyle bir kesin sonuca gitmek doğru değildir. Velidi'nin hayatını dikkatlice ele aldığımızda onun Ruslarla ve Bolşeviklerle sürekli bir çatışması vardır. Onların Türklere karşı tutumlarını hiç hoş karşılamamakta ve sürekli onların kötü etkilerinden kurtulma çabası vermektedir. Türklerin çeşitli yollarla asimile edilmesine büyük tepki vermektedir. Bu açıdan baktığımızda Velidi'nin sosyalizmden etkilendiği fikrinin çok da doğru olmadığı kanaatine varmaktayız.

Zeki Velidi'nin bir başka etkilendiği fikir ise milliyetçiliktir. O, Türkleri sevmiş, diğer milletlere de saygı duymuştur. Türk töresi milliyetçilik görüşünü desteklemiştir.²⁶Togan bütün işlerinde Türk ve Türk-lüğün iyiliğini düşünmüştür. Türklerin asimile olmaması için çabalar göstermiş ve milletin Türk bilincine varması için uğraşmıştır.²⁷ Togan'da milliyetçilik görüşü o kadar etkili olmuştur ki bu fikriyle Basmacı hareketine katılmış, Türkistan Milli Birliği'ni kurarak faaliyette bulunmuştur. Zeki Velidi içinde bulunduğu coğrafyanın idaresinden etkilenmiş ve Uluğ Türkistan fikrini geliştirmiştir. Bu fikrin temeli Türklerin birliğini sağlamak amaçlıdır ve o da bu konuda girişimlerde bulunmuştur.²⁸ “Togan'ın tarihçiliğini etkileyen en önemli kaynak, kendisini de rahatlık-

26. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 67-70.

27. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 113.

28. Çağdaş Görücü, “Zeki Velidi Togan: Milliyetçilik ve Tarih Yazımı”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara 2009, s. 90.

la bir mensubu olarak sayabileceğimiz 19.yy sonu-20.yy başında Rusya’da ortaya çıkan ve önemli temsilcilerinin W. Barthold ve V. Minorssky olduğu tarihçiler ekolüdür. Ayrıca Togan, Kazan’da bulunduğu sırada tanışma fırsatı elde ettiği Nikolay Aşmarin ve N. F. Katanov gibi Rus şarkiyatçılarından da fikri olarak etkilenmiştir.”²⁹

N.F. Katanov, Zeki Velidi’yi pek çok konuda etkilemiştir. İslamiyet’in gücüyle ilgili Velidi’ye tavsiyelerde bulunmuştur. Fakat kendisi Hristiyan’dır. Katonov büyük bir kütüphaneye sahipti ve eşiyle olan tartışması nedeniyle kütüphanesini satmak zorunda kalmıştır. Bu kütüphane Velidi’nin büyük katkısıyla İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü’nün çekirdeğini oluşturmuştur.³⁰

4. Tarihe Yaklaşımı, Bakışı

Makalenin bu bölümünde bazı tarihçi-yazarlardan tarihin tanımı hakkında kısaca bahsedeceğiz. Burada yine asıl ve önemli olduğundan bu kısa açıklamalardan sonra Zeki Velidi’nin tarih anlayışına geçeceğiz.

Jonh H. Arnold’a göre tarih, “tarih yazma sürecinin sonunda ortaya çıkan şeydir. Tarih bir süreçtir, bir tartışmadır ve gerçek öykülerden oluşur. Geçmişin kendisi bir anlat değildir. O da hayatın kendisi kadar karışık, düzensiz ve karmaşıktır. Tarih denilen şey bu düzensizliği anlamlandırmak, bu girdabın içinde örüntüler, anlamlar ve öyküler bulmak veya yaratmaktır.”³¹

Yine meşhur tarihçi Arnold Toynbee’e göre ise tarih, “zaman içinde hayatın akışıdır. Zamanın geçmesinden kalan iz anlamında da biz yine aynı “tarih” sözünü ve hayatın bıraktığı izleri araştırıp, nakledilmesi manasında kullanırız.”³²

R. G. Collingwood’a göre ise tarih, “teoloji ya da doğa bilimi gibi,

29. Çağdaş Görücü, a.g.m., s. 176.

30. Tuncer Baykara, *Zeki Velidi Togan*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 6-7.

31. John N. Arnold, *Tarih*, Dost Yayınevi, Ankara 2007, s. 16-26-27.

32. Arnold Toynbee, *Tarih Konferansları*, s. 239.

özel bir düşünme biçimidir.”³³

O halde tarih, hem bir süreç hem sürecin anlamlandırılması hem de yaşanan hayatı, sonraki süreci değerlendirme çabasıdır. Tarihin pek çok farklı açıklamaları, tanımlamaları mevcuttur. Hemen hemen her tarihçi tarihi farklı şekilde tanımlamıştır. Burada asıl verilmek istenen Zeki Velidi'nin tarihi nasıl tanımladığı ve anlamlandırdığıdır. Zeki velidi'nin tarih anlayışından genel bir şekilde bahsedeceğiz.

Zeki Velidi tarihin tanımını Tarihte Usul adlı eserinde şöyle açıklamaktadır; “tarih, hadiselerin seyrinde hatta madde ve eşyanın mazi ve halinden bahseden her yazı ve her hikâyedir. Tarih, içtimai bünyenin azası olmak itibarıyla insanı fiil ve fikirlerinin inkişafını takip eden bilgidir. Tarih beşeriyetin içtimai ve siyasi bünyeler teşkil ederek terakki ve tekâmül eylemesinde fertler ve bunların neticesi olarak zuhur etmiş olan vakaları tetkik eder. Tarih bu vakaların maddi ve manevi sebeplerini ve sebepler ile vakalar arasındaki münasebetleri araştırıp tayin eder.”³⁴

Zeli Velidi, yazış şekillerine göre tarihi dört kısma ayırır:

1. “Rivayetçi yahut nakli yazışı”
2. “Öğretici yahut şen'i tarih yazışı”
3. “Neden nasılcı birleşik yahut tekevvüni tarih yazışı”
4. “İçtimai tarih yazışı”

Rivayetçi tarih yazışını Zeki Velidi, “vakayii felsefi veya diğer bir bakımdan tetkikle ve sistemleştirmekle uğraşmayan, doğrudan doğruya rivayet yahut hikâye eden eserlerden ibarettir.”³⁵ şeklinde açıklamaktadır. Rivayet zaten herhangi bir sistematik bilgiye verilere dayanmaz. Ağızdan ağıza aktarılarak sürekliliğini sürdürür. Rivayet ile anlatılan ko-

33. R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 26.

34. Zeli Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, s. 2.

35. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 2-3.

nular ütöpik olabilmektedir. Bu yüzden kesin doğruluğa sahip değildir. Mitler, mitoslar, destanlar, İslam kronikleri rivayet tarihi yazışı içerisinde girmektedir. Odesséa, İlliada, Toktamış, Danişmendname, Battal Gazi, Ergenekon Destanı türklerin rivayetçi tarih yazışına örnek verilebilir. Rivayetçi tarih yazışı her millette kendine özgü şekilde mevcuttur. En eski tarih şeklidir ve bilimsel şekilde yazılmamıştır.³⁶

Öğretici, maslahatçı tarih yazışı Velidi'ye göre, tarihi olayların öğrenilerek, yararlı bir netice elde edilmesi amacıyla oluşturulan veriler, eserlerdir. Tarihçiler bu yazışta tarihte ön plana çıkan, milleti derinden etkileyen, elde bulundurduğu vasıfları iyi değerlendiren, karizmatik, lider gibi özelliklere sahip olan şahısları ve onların hayatlarını önemle incelemiş ve ön plana çıkarmıştır. Tarihçiler aslında böyle yaparak topluma örnek olacak, onlara ahlak terbiyesi verebilecek rol modelleri gösterirler. Bu tarih yazışına verilebilecek en iyi örnek İslam tarihinde siyerdir. Dünya tarihinde ise Gandhi, Buda, Tusi gibi şahısların hayatları örnek verilebilir.

Neden-nasilci tarih yazışında ise esas metot gerçekleşen olaylara karşı daima neden ve nasıl böyle olduğu sorusunu sorarak kişilerin araştırmaya sevk edilmesidir. Gerçekleşen olayın gelişim basamaklarını tek tek inceler ve oluşum sebeplerini ortaya koymaya çalışır. Sebep ve sonuç ilkelerini ele alan bir yazış tarzıdır. Günümüzde bu tarz tarih yazışı kullanılmaktadır. Bu yazış, tarihi vakaları açıklamakta ve tahlil etmekte, tenkidile ilgilenmektedir. Burada verileri olduğu gibi aktarma söz konusu değildir, aksine verilerin derinlemesine incelenmesi, ele alınması, araştırılması söz konusudur.

Sonuncu tarih yazış tarzımız içtimaidir. İçtimai yazış tarzı, tarihi olayların arka planında kamufle olmuş tarihi kanunları açıklama hususuna özen göstermiştir. Bu yazış tarzının öğretici yazış tarzının hissi kısmının çıkarılmış şekli olduğunu söyleyebiliriz. Yine bu yazış tarzında pek çok konuda kişisel üstün rolleriyle öne çıkan kişiler incelenmiş³⁷ ve

36. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 3.

37. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 3-4-6.

medeniyete olan katkıları çözümlenmeye çalışılmıştır.

Zeki Velidi, tarih yazış sistemlerini bu şekilde açıklamaktadır. Daha sonra ise Togan, tarihin nasıl yazılması, tarihçinin nasıl olması ve hangi şartları taşıması gerektiği üzerinde dikkatle durmaktadır.

Togan, tarih yazımında olayların ortaya çıktıkları zaman ve mekânın mutlaka belirtilmesi gerektiğine inanmıştır. Tarihi olaylar ele alınırken sadece tabii hadiseler olarak yani sel, kuraklık, deprem gibi şeylere indirgenmemelidir ya da sadece insanın fiziksel ihtiyaçlarına da indirgenmemelidir. Tarihi olaylar toplumun ve şahısların maddi ve manevi olarak duygu ve isteklerini de kapsar. Bu yüzden tarihi olayları insanların psikolojik durumları ele alınarak incelemek gerekmektedir. Zaman mekân etrafında meydana gelen olayları incelerken esas olay ve yan olay diye incelemek gerekmektedir. Önemli olayı belirlenmeli ve oluşum etkenleri olan yan olaylarla ilişkilendirilmelidir. Yine tarih yazılırken, tarihi olaylara büyük bir hususiyetle yaklaşılmalı, uydurma verilerden doğrular ayıklanmalıdır. Hadiselerin doğruluğu tespit edilmelidir. Tarihte gerçeği bulmak temel amaçtır. Tarih insanlığa günümüz hakkında pek çok ipucu verir.³⁸

Zeki Velidi tarihe yaklaşımında tarihçilerin birkaç özelliğe sahip olması gerekliliğine vurgu yapmaktadır. İyi bir tarihçi hadiseleri tüm yönleriyle ele alır ve en ince ayrıntısına kadar inceler. Tarihi haberleri tenkit eder. Olayları açıklığa kavuşturur. Olayları sınıflandırır. Tarihi hadiselerin açıklanmasında fotoğraflar kullanmak ve bazı hadiseleri de kayıt altına almak önemlidir. İyi bir tarihçinin üç ana dil bilmesi gerektiğini söyleyen Zeki Velidi bu dillerin Almanca, Fransızca ve İngilizce dilleri olması gerektiğini söyler.³⁹

Bütün ilimler pek çok kaynaktan ve ilimden yararlanmış ve böylelikle vuku bulmuştur. Tarih de böyledir. Arkeoloji tarih ile sıkı bir ilişkiye sahiptir. Tarih insanı da ele aldığı için etnografya, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, paleografi gibi ilimlerle iç içedir. Yine tarih kronoloji,

38. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 8-9-10-17-18.

39. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 6-7.

heraldik, filoloji ile ilişki içindedir ve onlardan yararlanmıştır. Tarih içinde iktisadiyat ve içtimaiyat denilen ilimler doğmuştur. İyi bir tarihçi bunları hadiselerde, eserlerde anlamak için kullanmalıdır.⁴⁰

Togan yukarıda izah etmeye çalıştığımız hususlar çerçevesinde tarihi anlamaya çalışmış ve tarihe o şekilde yaklaşmaya çalışmıştır. Togan'ın tarihe yaklaşımını kendi ağzından kısa ve öz olarak şöyle verebiliriz; “bence tarih gaye değil, ancak mensup olduğum muhiti onunla temaslarda bulunarak birlikte yaşayan muhitleri öğrenmek için bir vasıttır. O cihetten bu tarihi herhangi mukaddes emellere hizmet fikriyle tahrif etmem kendimi aldatmak demek olacağı gibi, eserlerimi bana karşı güven duyarak okuyan insanları da aldatmak demek olur.”⁴¹

Tarih kutsal düşüncelere göre şekillenemez. Bu tarihi duygusalığa götürür ve bilimsellikten uzaklaştırır. Tarihi kutsallara göre şekillendirsek önce kendimizi sonra ise tüm insanlığı gerçeklerden saptırırız. Tarihe olan güveni bitiririz, iyi bir tarihçi bunlara dikkat etmeli ve Zeki Velidi gibi tarihe yaklaşmalıdır. Zeki Velidi tarihe bütüncül yaklaşmıştır. Bazen kendisinin universalizme yakın tarih anlayışı olduğunu düşünmüştür. Bundan dolayı eserlerinde zamansal ve mekânsal dağınık izlenim mevcuttur.⁴² Fakat eserlerin içine girildiğinde bu izlenim silinmektedir, çünkü Togan, tarihi bütün esaslarıyla birlik içinde ele almış ve değerlendirmiştir.

5. Metodu

Zeki Velidi değerli bir ilim adamıdır ve pek çok araştırma yapmış, eser vermiştir. İlim faaliyetinde bulunurken bir ilim adamının nasıl araştırma yapması gerektiğini, araştırma yaparken nelere dikkat etmesi gerektiğini incelemiş ve ilim adamlarına bir yol çizmiştir. Kalıcılık arz etsin diye de Tarihte Usul kitabını kaleme almıştır. Bu kitapta bir kişinin araştırma yaparken atacağı adımları sıralamıştır. Araştırmacıya yol göstermiş, yöntem öğretmiştir.

40. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 19-23.

41. Tuncer Baykara, *Zeki Velidi Togan*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 58.

42. Tuncer Baykara, a.g.e., s. 58-63.

Zeki Velidi Togan metodun tarifini şöyle açıklamaktadır; “metot demek, herhangi bir ilmin iştiğal mezuu olan maddelerden çıkarılması istenilen neticeleri ve bilgileri elde etmenin vasıtaları ve yolları demektir.”⁴³ Bir başka ilim adamı olan Amiran Kurtkan Bilgiseven ise metodu şöyle tarif etmektedir; “metot kelimesi, araştırma yolu ile bulunup ortaya konulabilecek somut sebep-netice ilişkilerini ve bu ilişkilerin temelinde yer alan soyut ilmi kanunları tespit edebilmek için izlenmesi gereken yol anlamına gelmektedir.”⁴⁴

Zeki Velidi metot bahsini genelde ikiye ayırmıştır. Bunlar tahlil ve terkip metotlarıdır. Tahlil vücuda getirilmiş tarihi verilerin sınıflandırılmasına kadar izlenen tüm hazırlama işlemleridir. Yapılan işlemlerden sonra sınıflama ise terkiptir. Zeki Velidi araştırmalarında pek çok metot kullanmıştır, yukarıdakiler de kullandıklarına dâhildir. Neden-nasılca metodu da kullanmıştır. Neden-nasılca metot elde edilmesi gereken tarihi olayları verileştirirken mümkün olduğu kadar çok kaynağa başvurulmasını ve en doğru bilginin elde edilmesini içerir. Zeki Velidi kaynaklar bilgisini de metot içerisinde zikretmiştir. Kaynaklar bilgisi, insanların ihtiyaçlarını karşılamak, işlerini görecekt verileri bir araya toplamak çerçevesinde meydana gelmiştir.

Velidi'nin kullandığı diğer metot ise tarih tenkididir. Tenkid, araştırma yapılırken hadiselerin iyi açıklanması için etraflıca kaynak elde edip, bu kaynakları karşılaştırmalı bir şekilde yanlış ve orijinal metne ek yapılan eserlerden temizlemektir. Tenkid metodu kaynaklara karşı bir eleştiriye ve sorgulamaya intikal ettirmiştir. Tenkid iç ve dış şeklinde ayrılmıştır. Dış tenkidin içinde Zeki Velidi, eserlerin doğruluğunun araştırılması, eserin kaleme alındığı zamanın tespiti, belli olmayan yazarın tespiti, kaynakların sınıflandırılması, incelenmesi ve metnin eleştirili neşri ele almaktadır. İç tenkitte ise; eserlerin ve haberlerin iç tenkidi, tarihçinin hâkim statüde bulunması, kaynakların ifadelerindeki tezatlar

43. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, s. 28.

44. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, 3. Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989, s. 3.

ve metnin iç tutarlılığı olarak ele alınmıştır. Tüm bu konular araştırma alanında belli başlı metotlara sahiptirler.⁴⁵

Diğer bir metot ise yorumlamadır. Yorumlama metodu, haberleri var olan uzak veya yakın bağlantıları itibarıyla ele alıp açıklığa kavuşturmadır. Yorumlama bazen kolay bazen de meşakkatli bir iştir. Örneğin; heykel, resim ve kitabeler gibi verilerin yorumlanması güçtür. Bu yüzden arkeoloji, nümizmatik, paleografi gibi pek çok ilme başvurulur. Tarihçiler aynı eseri farklı şekilde yorumlayabilmektedir. Burada önemli olan yorumların karşılaştırılması ve doğru yorumların açıklanmasıdır.⁴⁶

Zeki Velidi, yorumlama metodunda bir konuya şiddetle karşı çıkar o da, genel tercüme edilebilecek kadar anlaşılamayan metnin açıklanmaya, yorumlanmaya tabii tutulmasıdır. Bu kat'i olarak yanlıştır. Zeki Velidi daha sonra terkip metodunu kullanmıştır. Terkip metodunda, tarihi vakaların sebeplerinin ve sonuçlarının birbirine olan bağlılıklarını tespit etmek önemlidir. Sebep ve sonuçların birbirleriyle olan münasebetleri ele alınır ve ilişkilendirilmeye çalışılır diyebiliriz.⁴⁷

Zeki Velidi Togan, tarihin pek çok vasıtayla günümüze taşındığını söylemektedir. İnsanlar çok eski devirlerden beri tarihi yayabilecek, geleceğe nakledebilecek yazılı ve yazısız kaynaklar ortaya koymuştur. Aslında ortaya koydukları bu kaynaklar devirlerini çok güzel biçimde tasvir ediyordu, fakat bu kaynaklar başka kültürlerle karşılaştınca doğruluğunu eskisi gibi sürdürememiştir. Zaman ilerledikçe coğrafya genişledikçe kaynaklar yanlış anlaşılıp yanlış aktarılmaya başlanmıştır. Mübalağalı anlatımlar ön plana çıkmıştır. Bu da tarihin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir.

Tarihi kaynaklar, haberler bölümlere ayrılmıştır; şifahi, yazılı, resimli haberler ve haritalar. Şifahi haberler tarihte kulaktan dolma bilgiler olarak ele alınır. Doğruluğu kesin değildir. Şifahi haberlerin içinde hikâyeleri, destanları, mitleri, menkıbeleri sayabiliriz. Bu haberler duygu yönünden yoğundur ve kişiler, karakterler öne çıkarılmıştır. Yanlı yazıl-

45. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, s. 76-96.

46. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 101-102-103.

47. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 35.

mişlardır, gerçekte pek örtüşmezler. Tarihin anlaşılabilmesini zorlaştırmışlardır. Yazılı haberler, eski devirlerde yazıya geçirilmiştir. Toplumdan, yönetimden bahsetmişlerdir. Yazılı haberler; kitabeler, şecerele, vakanüvisler, hal tercümeleri, hatıralar, seyahatnameler ve gazeteler olarak kategorize edilebilir. Yazılı haberler, değişime uğramamıştır. Gerçekliğini sürdürmüştür. Tarihin aydınlatılmasında büyük rol oynamışlardır. Resimli haberler ve haritalar ise tarihin anlaşılmasında kalıntılardan, eski binalardan, hukuki vesikalardan, heykellerden, resimlerden yararlanmaya çalışmaktır. Tarihin anlaşılmasına katkısı büyüktür. Tarihçiler bu tür kaynakları inceler ve çıkarımlarda bulunurlar. Hadisenin devrini, yerini, sebep ve sonucunu bu verilerden yardımla ortaya çıkarırlar.⁴⁸

Zeki Velidi Togan, Ortaçağ İslam âleminde tenkidi tarih telakkisi adlı makalesinde tarihin işlenişine dikkat çekmektedir. Tarih yazımının pek olmaması, olanlarının da realiteden uzak olması üzerinde dikkatlice durmuş ve tarihin tenkit edilmesi gerektiğini gözler önüne sermiştir. Hükümdarların tarihi, iktidarlık arzusuyla, mitlerle, destanlarla, sagularla süsleyerek gerçeklikten uzaklaştırdığını belirtmiştir.⁴⁹ Togan bulunan tarihi durultmanın meşakkatli olduğunu, fakat akıl ve istidlal ile durultulabileceğini savunmuştur.

Bu makalesinde Togan (ö. 1970), İbn Haldun'un (ö. 1406), Bîrûnî'nin (ö. 1048) ve Şems İcî'nin (ö. 840) tarihi tenkit metotlarından bahsetmiştir. Togan, Bîrûnî'yi tarihte ideale bir amil sıfatıyla yer ayırdığı için muasır idealistlerin önderi olarak saymaktadır. ⁵⁰"Bîrûnî, tarihte hakikati meydana çıkarmanın yolu akılla istidlal ve görüp hissedilen şeylerle mukayesedir demektedir." ⁵¹Togan, Bîrûnî'nin insan tarihinin ilk devirlerine dair bilgilerin, milletlerin dini rivayetlerine dayandığını ve tarihçilerin zorluklarla karşılaştıklarını, gerçeğe yakın bir sonuca ulaşılabilmesi için ise asli yolun rivayetlerin mukayese usulüne tabi tutulması gerektiğini nakletmektedir.

48. Zeki Velidi Togan, a.g.e., s. 38-69.

49. Zeki Velidi Togan, "Ortaçağ İslam Aleminde Tenkidi Tarih Telakkisi", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1954, s. 43.

50. Zeki Velidi Togan, a.g.m., s. 45-46.

51. Zeki Velidi Togan, a.g.m., s. 46.

Togan, “İslam âleminde tarihin tenkit esnasında öğrenilmesi gerektiği fikrinin baş mürevvici sayılan alim olarak İbn Haldun’u görmektir. İbn Haldun Arapların rivayetçi tarihine bir nevi pragmatik prensipler sokmaya ve tarihi tekamülün kanunlarını tespit etmeye çalışmıştır.”⁵² Zeki Velidi bu makalesinde İbn Haldun’un muasırı olan İranlı âlim Muhammed b. İbrahim Muhammed el-İcî, meşhur ismi Şems el-İcî’den bahsetmektedir. İcî 1397’de Tuhfat al-Faqr ila Sahib al-Sarir adında bir eser telif etmiştir. Zeki Velidi, İcî’nin tarih felsefesine, metodğine ve kavimler kronolojisine tahsis ettiği bu eserinde, tarih tenkidinin esaslarını -İbn Haldun’un zıddına- ameli tatbikatı açısından araştırıp tespit ettiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Haldun ise, tarih tenkidinin esaslarını yalnızca nazariyatını ele almış, fakat kendi tarihi tetkikatına tam anlamıyla eğilememiştir. O halde Togan önemli tespite bulunmakta ve Tuhfat al-Faqr ila Sahib al-Sariradlı eserin sahibinin Tuhfat al-Faqr ila Sahib al-Sarir adlı eseri İbn Haldun’dan daha önce tarih tenkidi kaidelerini vazeden yegane müslüman âlim olduğunu ifade etmektedir.⁵³Togan bu yönleriyle İcî’yi övmekte, İbn Haldun’u ise yermektedir. Togan’ın anlatmak istediği şey aslında, makalede de belirttiği gibi, her bilginin (tarih dâhil) esası; rivayet değil, aklın ihatası ve tecrübedir.⁵⁴

KAYNAKÇA

Baykara, Tuncer, “Togan, Ahmet Zeki Velidi”, *DİA*, Cilt 41, İstanbul, 2012.

Parmaksızoğlu, İsmet, , “Togan, Ahmet Zeki Velidi”, *Türk Ansiklopedisi*, cilt 31, Ankara, 1982.

Baykara, Tuncer, *Zeki Velidi Togan*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.

Görücü, Çağdaş, “*Zeki Velidi Togan: Milliyetçilik ve Tarih Yazımı*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009.

52. Zeki Velidi Togan, a.g.m., s. 46.

53. Zeki Velidi Togan, a.g.m., s. 46-47.

54. Zeki Velidi Togan, a.g.m., s. 48-49

Arnold, John, *Tarih*, Dost Yayınevi, Ankara, 2007.

Toynbee, Arnold, *Tarih Konferansları*. <http://www.google.com.tr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CBsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fdergiler.ankara.edu.tr%2Fdergiler%2F18%2F820%2F10406.pdf&ei=57RCVdmmBse17AaDIIIGABw&usg=AFQjCNFHxJw3wovf5rZhZCNsDUUpzKN8MJA> (25.04.2015)

Collingwood, R. George, *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969.

_____, “Ortaçağ İslam Âleminde Tenkidi Tarih Telakkisi”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1954.

Aygün YILMAZ

Sayın YENİÇERİ'ye bu güzel tebliğlerinden dolayı teşekkür ediyorum. Dördüncü tebliğcimiz Sayın Tuğba ARSLAN'dır. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubunda yer almaktadır. Tebliğ konusu “Abdülaziz ed-Dûrî'nin Tarih Anlayışının İslam Tarihinin Metodolojisi Açısından Önemi”. Sözü kendisine bırakıyorum. Buyurun Sayın ASLAN, süreniz on beş dakikadır.

“ABDÜLAZİZ ED-DÛRÎ (1919-2010)’NİN TARİH ANLAYIŞI”

Tuğba ASLAN

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf, İLAMER İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi)



Özet

İnsanların geçmişten günümüze kadar yaşadıkları olayları yazıya aktarma ihtiyaçları tarih yazımının ortaya çıkışındaki en büyük etkindir. Araştırmacılarımız her dönem birtakım yöntemler ortaya koymuşlardır. Bu yöntemler bazı tarihçiler tarafından benimsenerek devam ettirilmiş, bazıları tarafından da eleştirilerek yeni arayışlara gidilmiştir. Çalışmamızda günümüz tarihçilerinden önemli bir şahıs olan Abdülaziz ed-Dûrî'nin İslâm tarihi yazımına ve metodolojisine dair görüşlerini aktarmaya çalıştık. Dûrî'nin hayatı ve eserlerinden kısaca bahsettikten sonra onun İslâm tarihi yazımı ve metodolojisi alanındaki görüşlerini 8 maddede ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Abdülaziz ed-Dûrî, tarih, İslâm tarihi, tarih

yazımı, tarih metodolojisi.

Abdulaziz ed-Duri's Understanding of History

Abstract

The need of events of which people have lived from the past to present transformation to writing is the biggest factor from past to now. The researches, in every age, have produced some methods. While these methods have been adopted by some historians and continued, some historians critized them and have entered into new searches. In this study, we tried to transfer the views, which regards Islamic historiography and methodology of 'Abd al-Azîz ad-Dûrî who is one of the important person among contemporary historians. After we mentioned the life and the works of Dûrî, we have deal with his opinions on the field of Islamic historiography and methodology in eight items.

Key Words: 'Abd al-Azîz ad-Dûrî, history, Islamic history, historiography, methodology of history.

Giriş

Tarih geçmişten günümüze kadar yaşanan bütün olayların incelenmesi ve araştırılmasıyla ortaya konulmuş olan bir ilimdir. ¹Tarih insan ile birlikte başlamıştır. İnsan ile birlikte başlayan bu ilim İslâm tarihinin ilk dönemlerinde de bulunduğu ortamın şartlarına göre devam etmiştir. Araplarda İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ile başlayan tarih yazımı bir yandan İslâmî akım, diğer yandan da kabilevî akım ile ilk nüvelerini ortaya koymuştur. Zührî'den sonra İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), İbn Haldun (ö. 808/1406), Kâfiyeci (ö. 879/1474), Sehâvî (ö. 902/1497), Suyûtî (ö. 569/1173), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi âlimler önemli çalışmalar ortaya koymuşlardır. M. Şemseddîn Günaltay (ö. 1961)'ı ve Fuat Sezgin'i ülkemizde yakın dönemde tarih metodolojisi alanında çalışmalar yapanlar arasında zikredebiliriz. Abdülaziz ed-Dûrî'de yakın dönem-

1. Eyüp Baş, "İslâm Tarihi'ne Giriş", *İslâm Tarihi*, (ed. Eyüp Baş), Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s. 17.

de tarih metodolojisi alanında çalışma yapan önemli âlimlerden biridir.

İslâm'ın yayılmasıyla birlikte genişleyen sınırlar tarih yazımını da etkilemiştir. Toplumdaki bu farklılıklar kaynaklarımızda malumat çeşitliliğine yol açmıştır. Dûrî bu çeşitliliğin bizi ne gibi sorunlarla karşı karşıya bıraktığını eserlerinde aktarmaktadır. Bu tebliğimizde Abdülaziz ed-Dûrî'nin tarih metodolojisine dair görüşleri ve Dûrî'ye göre tarih yazımında nasıl bir yol işlenmesinin gerekliliği tespit edilmeye çalışılmıştır.

A. Dûrî'nin Hayatı ve Eserleri

1919 yılında Irak'ın Selahattin vilayetinin Dûr kazasında dünyaya gelen Dûrî, 20. yüzyılda İslâm tarihiyle ilgili çalışma yapan müellifler arasında çok önemli bir yere sahiptir. İlkokulunu köyünde, liseyi Bağdat'ta okumuş, üniversite eğitime, kazandığı devlet bursuyla İngiltere'de devam etmiştir. London School of Economics and Politics'ten 1940 yılında mezun olmuş, *Târîhu'l-İrâki'l-İktisâdî fi'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî²* ismiyle yayımladığı doktora tezini ünlü Rus müsteşrik Vladimir Minorsky'nin (ö.1966) danışmanlığında yapmıştır.

Dûrî doktorasından sonra Bağdat'a geri dönerek 1943 yılında Dârü'l-Muallimîni'l-Âliye'de İslâm tarihi hocası olarak göreve başlamış, 1948-1958 yılları arasında kurucusu ve dekanı olduğu Edebiyat Fakültesi'nde dersler vermiştir. 1955-1956 yıllarında Londra Üniversitesi'nde, 1959-1960 yıllarında ise Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde misafir profesör olarak bulunmuştur. Bağdat Üniversitesi'nin kuruluşunda çok önemli katkıları olan Dûrî, 1963 yılında üniversitenin rektörlüğüne atanmış daha sonra yaşadığı birtakım siyasi sebeplerden dolayı ülkesinden ayrılarak Ürdün'ün başkenti Amman'a yerleşmiştir. Burada vefatına kadar Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünde dersler vermiştir.

Ürdün, Suriye, Mısır ve Irak'ın bilim akademilerine üyeliği bulu-

2. Asıl ismi için bakınız. A. A. Dûrî, *Studies on the Economic life of Mesopotamia in the 10 th. Century*, Al Ma'arif Press, 1948.

nan Dûrî, bu akademilerden birçok ödül almıştır.

Eserleri

Dûrî ilmî hayatında birçok eser telif etmiş ve bu eserlerinin bazıları Batı dillerine de çevrilmiştir.³ Dûrî eserlerinde özellikle ilk dönem İslâm tarihi üzerine yaptığı çalışmalarda “tarih ilmi”, “İslâm iktisat tarihi” ve “Arap milliyetçiliğinin tarihi kökleri”ni ele almıştır.⁴

Kitapları

- *el-Asru'l-Abbâsiyyü'l-evvel: Dîrâse fi't-târîhi's-siyâsî ve'l-idârî ve'l-mâlî, Bağdat 1943.*
- *Dîrâse fi'l-asri'l-usûri'l-Abbâsiyye el-müteahhire, Bağdat 1945.*
- *Târîhu'l-'Irâki'l-iktisâdî fi'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî, Bağdat 1948.*
- *Mukaddime fî târîhi sadri'l-İslâm, Bağdat 1949.*⁵
- *en-Nuzumü'l-İslâmiyye, Bağdat 1950.*
- *Tefsîru't-târîh maa'âharîn, Bağdat ty.*
- *Neş'etü 'ilmi't-târîh 'inde'l-Arab, Beyrut 1960.*⁶
- *el-Cüzûri't-târîhiyye li'l-kavmiyyeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1960.*
- *el-Cüzûri't-târîhiyye li's-şu'ûbiyye, Beyrut 1962.*

3. Halil İbrahim Hançabay, “Prof. Dr. Abdülaziz Dûrî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 39, 2011, s. 193.

4. Hançabay, “Prof. Dr. Abdülaziz Dûrî”, s. 194.

5. Türkçe baskısı için bakınız. *İlk Dönem İslâm Tarihi* -Bir Önsöz- trc. Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

6. İngilizce baskısı için bakınız. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton University Press, New Jersey, 1983.

• *Mukaddime fî't-târîhi'l-iktisâdi'l-'Arabî*, Beyrut 1968.⁷

• *et-Tekvînü't-târîhî li'l-ümmeti'l-'Arabiyye: Dîrâse fî'l-heviyye ve'l-va'y*, Beyrut 1984.

• Nâsiruddîn el-Esed: *Beyne't-turâs ve'l-muâsara*, Beyrut 2002.

Dûrî'nin ilmî neşirleri, uluslararası birçok dergide yayınlanan makaleleri ve sempozyum bildirileri bulunmaktadır.⁸ Türkçeye çevrilen makalelerinin yanında TDV İslâm Ansiklopedisi'nde de maddeleri⁹ yayınlanmıştır.

B. Dûrî'nin Tarih Anlayışı

Dûrî'ye göre tarih; kültürde, sosyal ve ahlâkî oluşumda açık rolü olan canlı bir konudur. Ayrıca ona göre, tarihin mevcut durumların anlaşılmasında ve gelecekteki yönelim ve gelişmelerin tahmin edilmesinde de etkisi vardır. Dûrî diğer bir eseri olan "İslâm İktisat Tarihine Giriş" inde "Bir toplumun yaşadığı tecrübe-lerin iyi bilinmesi ve tarihi seyrinin derinliğine araştırılması, o toplumun bugününün anlaşılması için temel bir zorunluluk ve geleceğe doğru yolculuğu için gerekli bir hareket noktasıdır." demektedir.¹⁰

Dûrî tarihin yorumunda dinî, felsefî, maddî, bilimsel varsayımların çoğaldığını, analiz metotlarında görüş farklılıklarının da ortaya çıktığını belirtmiştir.¹¹ Ayrıca Dûrî, tarih yazımının, İslâmî akım ile kabilevî

7. Türkçe baskısı için bakınız. *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, trc. Sabri Orman, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

8. Detaylı bilgi için bakınız. Hançabay, "Prof. Dr. Abdülaziz Dûrî", s.195,

9. Bu maddeler şunlardır: "*Bağdat*", İstanbul, 1991, IV, s. 425-433 ; "*Divân*", İstanbul, 1994, IX, s. 377-381; "*Emîr*", İstanbul, 1995, XI, s. 121-123 ; "*Enbâr*", İstanbul, 1995, XI, s. 171 ; "*Deyrû'l-câselik*", İstanbul, 1994, IX, s. 270.

10. Abdülaziz Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev: Sabri Orman, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991, s.11.

11. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 27.

akım diye adlandırdığı iki akımın çatışmasıyla birlikte geliştiğini belirtmiştir. Çalışmamızda tarih yazımı ve metodolojisiyle ilgili incelediğimiz iki eseri şunlardır:

“Bahsün fî neş’eti ilmi’t-târîh inde’l-Arab”

“Mukaddime fî târîhî sadri’l-İslâm”

Dûrî, *Bahsün fî neş’eti ilmi’t-târîh inde’l-Arab* adlı eserinde, Müslümanlarda tarih ilminin ortaya çıkışını incelemeyi hedeflemiş ve İslâm tarih yazımının ilk temsilcilerinin metinlerinden örnekler vermiştir. İslâm tarihçiliğinin doğuşunda ve yazımında etkili olan İslâmî ve kabilevî akımları inceleyerek bu akımlar üzerinde durmuş ve o dönemdeki şartlardan etraflıca bahsetmiştir.¹² Bu akımların ilki merkezi Medine olan Hicaz Tarih Ekolü’dür. Urve b. Zübeyr bu akımı başlatan kişi olsa da Medine ekolünü geliştiren ve onu sistemleştiren kişi İbn Şihâb ez-Zühârî’dir.¹³ İkinci akım ise Irak Tarih Ekolü’dür ve merkezi Irak’tır (Kûfe ve Basra). Bu ekolün ilk örneklerini Ebû Mihnef, Avâne b. el-Hakem, el-Medâînî gibi tarihçiler ortaya koymuşlardır. Ayrıca Dûrî’ye göre bu geleneğin temsilcileri ümmet fikrinin yanı sıra Irak’la ilgili konulara da ayrı bir önem göstermişlerdir. Kabileyle ilgili faaliyet ve işlerle ilgilendiğinden, Eyyam ve nesep çalışmalarının devamı gibi olmasından dolayı bu ekol kabilevî tarz diye de isimlendirilmiştir.¹⁴

İlk dönem İslâm tarihi meseleleri üzerine yoğunlaşmış, tevsik-nakd yöntemini vurgulamıştır. “Tarihin tarihi”ni bilmenin gerekliliğini ve kaynaklardan yararlanırken karşılaştırmalı bir araştırmanın yapılması

12. Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, takdim eden: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1998, s. 4.

13. Abdülaziz Dûrî, “İbn Şihâb ez-Zühârî ve İslâm Tarih Yazıcılığının Başlamasındaki Rolü”, çev. Casim Avcı *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, 2002, s. 57, 58; Abdülaziz Dûrî, “İslâm’da Tarih Yazıcılığının Ortaya Çıkışı Üzerine Bir İnceleme: ez-Zühârî”, çev. İbrahim Gök, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 2006, 161. Makalenin İngilizce aslı: (Abdülaziz ed-Dûrî, “Al- Zuhârî, A Study on the Beginnings of History Writing in Islam”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XIX/1, London, 1957, s. 1-12)

14. Abdülaziz Dûrî, “Irak Tarih Ekolü”, çev. İbrahim Gök, *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21 (Bahar/ 2006), Ankara, s. 165, 166.

gerektiğini belirtmiştir.¹⁵

Mukaddime fî târîhî sadri'l-İslâm adlı eserinde ise Dûrî bu kitabı üç bölüme ayırdığını, ilk bölümde önemli gördüğü bazı alanlarda araştırma yöntemi ve dokümanı açısından Arap tarihine ilişkin çalışmaları tartıştığını; ikinci bölümde değişik alanlarda ilk dönem İslâm tarihini kapsamlı bir bakışla analiz ettiğini;¹⁶ üçüncü bölümde ise ilk dönem İslâm tarihiyle ilgili görüşlerinin toplamının yer aldığını belirtmiştir.¹⁷

Biz bu çalışmamızda Dûrî'nin tarih metodolojisinde ortaya koyduğu yöntemleri 8 maddede ele almaya çalışacağız.

1. Tarihin Kültürel, Siyasî, İktisadî ve Sosyal Gibi Bölümlere Ayrılması Sonucunda Ortaya Çıkan Zayıflıklar¹⁸

Dûrî, araştırmacıların çalışmalarını kolaylaştırmak için tarihi siyasî, kültürel, sosyal, dinî, iktisadî gibi bölümlere ayırdıklarını ancak bu gibi ayrımların herhangi bir temelinin olmadığını aksine bunun tehlikeli bir araştırma biçimi olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünün gerekçesi de şudur: “Siyasi, sosyal, iktisadî, kültürel olaylar grift ve birbiriyle etkileşim halinde olan olgulardır. Tarihi coğrafyanın güçlü bir etkisi vardır, beşeri hicretlerin ise tarihin oluşum ve gelişiminde canlı bir rolü bulunur. Bir alandaki gelişmelerin diğer alanlar bilinmeden anlaşılması bunun için mümkün değildir. Bölümlere ayırma ise araştırmanın sonuçlarını birbirinden ayırır ve hepsini eksik ve çelişik yapar.”¹⁹

Hayrettin Yücesoy *Mukaddime fî târîhî sadri'l-İslâm*²⁰’ın “Sunuş”unda, Dûrî'nin tezini teyit edici olarak şunları demektedir:

“İslâm’ın ilk dört yüzyılının siyasal, sosyal, iktisadî, kültürel ve

15. Hançabab, “Prof. Dr. Abdülaziz Dûrî”, s. 195.

16. Prof. A. Aziz Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991, s. 19.

17. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 21.

18. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 23.

19. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 27, 28.

20. Prof. A. Aziz Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

fikrî açıdan geniş, kapsamlı ve dikkatli bir analizden geçirilmesi gerekiyor. Bu özel ihtimamın sebebi İslâm medeniyetine damgasını vurmuş genel özelliklerin, akımların bu dönemde ortaya çıkmış ve netleşmiş olmasıdır. Eğer İslâm tarihi bu merkezi merhalesinde sağlam bir analize tâbi tutulursa bundan sonraki merhalelerin problemlerini perdeleyen müteahhir imgeler de çökecektir.”²¹

2. Arap Tarihi Yazıcılığı Üzerindeki Keyfiliğin ve Hizipçiliğin Tehlikesi²²

Dûrî tarih dokümanlarının genel olarak karmaşık olduğunu ve bu karmaşıklığın sorunlara yol açtığını tespit etmiştir. Bu dokümanların ilimden ziyade edebiyata yakın duygu, düşünce ve hayalin ürünü olan ve yazıldığı ya da yaşandığı ortamın şartlarıyla sınırlı eserler olduğunu da vurgulamıştır.²³ Arap tarihinin diğer tarihlerden farklı olmasa da onda da araştırma ve incelemeler hususunda tescil çabasının çok miktarda görüldüğünü ancak hizipsel ve dinî eğilimlerin tarihin rivayetleriyle oldukça fazla miktarda oynadığını da ifade etmiştir. Dûrî tarih ilminde bu gibi problemlerle karşılaşılmasının sebebini tarih ilminin doğuşu esnasında hadis ilmi ve siyasetle iç içe olmasına bağlamış ayrıca tarih yazımında hadis ilmindeki gibi bir usûlün olmadığına da dikkat çekmiştir.

Tarihi dokümanların üzerindeki fırka ve hiziplerin etkilerini görebilmenin mümkün olduğunu dile getiren Dûrî, tarihin doğuşu ve gelişimi aşamasında genel Arap kültürünün etkisinin bulunduğunu, ilk dönem İslâm tarihinin onun bir parçası olarak göz önüne alınmasını ve incelemelerin bu şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca tarih yazımının ilk başlarda iki ayrı yönde geliştiğini bu yönlerin ise Cahiliye döneminden arta kalan “kıssa üslubu”yla, muhaddislerin “isnad üslubu” olduğunu ifade etmiştir.²⁴

Dûrî’nin bu konu ile ilgili Hz. Peygamber, Dört Halife, Emevîler

21. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 9.

22. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 23.

23. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 33.

24. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 34, 35.

ve Abbâsiler Dönemi'ne²⁵ ilişkin örneklemeleri bulunmaktadır. Bu örneklemelerde kaynaklarımızdaki rivayetlerin yanlışlığı hususuna dikkat çekilmiştir. Dûrî, Garanik hadisesi ile ilgili rivâyetlerin tenkide tabi tutulduğunda tutarsızlıklarının hemen anlaşıldığına, ayrıca bu rivayetlerin müteahhir dönemde uydurulduğuna işaret etmiştir.²⁶

3. Arap Tarihçilerinin Değişim Konusunda Zaman ve Mekân Faktörünü Göz Ardı Ederek Kişileri Öne Çıkarması²⁷

Dûrî, tarihçilerin zaman faktörünü ve buna bağlı olarak yaşanan gelişmeleri ihmal ettiklerini, uzun zaman gerektiren birçok gelişmeyi geçmişteki şahıslara bağladıklarını tespit etmiş ve bu konuda örneklerin oldukça fazla olduğunu belirtmiştir. Bu konuyla ilgili örnek olarak da Hz. Ömer'e nispet edilen malî sistemin sadece onun eseri olmadığına bu sistemin tedrici olarak gelişen ve yüzyılı aşan bir sürede tamamlanan bir sistem olduğuna işaret etmiştir.

Bir diğer örnekte ise Dûrî, tarihçilerin Abbâsî davetinin ortaya çıkışını Ebu Müslim el-Horasânî'nin çabalarına ve dehasına bağladıklarını, ancak bu davetin çok daha önce filizlendiğini; temellerinin, yön-temlerinin ve ilkelerinin Ebu Müslim el-Horasânî'den daha önce ortaya konulduğunu ve onun çalışmalarının öncekilerin devamından başka bir şey olmadığına işaret etmiştir.²⁸

4. Müstensihlerin Hataları²⁹

Müstensihlerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak yaptığı hatalara dikkat çeken Dûrî, bu hataları tarih metodolojisi için önemli bir sorun olarak görmektedir. Bu konuda örnek olarak ise Mes'udî'nin Mürûcû'z-Zeheb adlı eserinin baskı farklılıklarında ortaya çıkan yanlışlıklara değinmiştir. Örneğe detaylıca bakacak olursak: Dûrî, Mürûcû'z-Zeheb'in bir baskısında Mansur hakkında şöyle bir ibare geçtiğini belirtmektedir:

25. Detaylı örnekler için bakınız. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 36-45.

26. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 36.

27. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 23.

28. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 46.

29. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 23.

“O kölelerini ve Mevalisini Arapların önüne geçirerek, işlerinde kullanan ilk halifedir. Ondan sonra gelen -oğullarından- halifeler bu uygulamasını adet edindiler. Bu nedenle Araplar dağıldı, helak oldu, güçleri ve mevki-leri yok oldu.” Bu fragmentin son kısmının Avrupa baskısında ise “Arapların önderliği bitti, başkanlıkları yok oldu ve mertebeleri gitti.” şeklinde ifade edildiğini aktarmıştır.³⁰

5. Arap Tarih Yazımında Tarafsızlığın Elden Bırakılması ve Bunun Sonucunda Tarihte Ortaya Çıkan Kapalılıklar³¹

Arap tarihinin hâkim aileler esas alınarak yazılmasının sonucunda ortaya çıkan kapalılıklar hususunu Dûrî iki noktada ele almıştır. İlk olarak bu tarih yazımının olayların birbirinden kopuk bir şekilde anlaşılmasına neden olduğunu belirtmiş, bu konuda Râşid halifelerin takvaya ve İslâm’a uygun hareket ederken, Emevîlerin hilafeti ele geçirip saltanat düzenini uygulamaya koyanlar olarak görülmesini, Abbâsilerin ise Emevîlerden tamamen farklı ve onlardan kopuk bir şekilde anlatılmasını örnek olarak vermiştir.

Tarihin birbirinden kopuk bir şekilde tasvir edilmesinin yanlış bir düşünce olduğunu belirten Dûrî bu konuda bir diğer örneği de şu şekilde açıklamıştır: “Abbâsi devleti Emevî devletinin bir sonucudur. Biz Abbâsileri ayırabilmek için örneğin, onların Mevaliyi yakınlaştırdıklarını ve yönetime ortak yaptıklarını söyleriz. Ancak Mevalinin önemi Emevî döneminden beri sayılarının artması, İslâmî ilkelerin kök salması ve yerleşmesiyle artmıştı. Hatta onların arasında örnek fakihler ve kâtipler, Haşim’in mevlası Salim ve Mervan’ın mevlası Abdülhamid örneğinde olduğu gibi halifelerin yakınlaştırdıkları kişiler buluruz. Bundan da öte Emevî dönemi ortamının bir ürünü olan Ebu Hanife gibi seçkin imamlar karşımıza çıkar. Mevalinin gücü, kendilerini hilafet merkezinde esaslı bir işlev görececek dereceye ulaştırdıktan sonra doğal olarak Abbâsi çağında alenî siyaset sahasında ortaya çıkacaktı.”³²

Dûrî’nin değindiği ikinci nokta ise sonradan meydana gelen

30. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 46, 47.

31. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 23.

32. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 49.

olayların öncekilere nispet edilmesi hususudur. Bu tarih yazımının sonucunda ise bazı ayırıcı hatların belirginleştirildiğini ve tarihin bu şekilde paramparça olmuş, birbirinden kopuk olaylar zincirine dönüştüğünü belirtmiştir. Örnek olarak da Abbasiler dönemine nispet edilen tercüme faaliyetlerinin aslında Emevîler döneminde Halid b. Yezid zamanında başladığını ancak bunun ferdî bir çalışma olduğunu aktarmıştır.

Dûrî tarihin, barındırdığı irtibat ve süreklilik etkenleri dolayısıyla cüz'lere bölünemeyeceğini belirtmiş; coğrafi etkenlerin, mevkinin, iklimin, doğal servetlerin, kültürel yönelimlerin, efsanelerin, geleneklerin ve göreneklerin kendinden önceki dönemlerden bağımsız düşünülme-yeceği hususuna dikkat çekmiştir.³³

6. Tarihi Araştırmalarda Kaynakların Anlaşılammaması³⁴

Tarihi araştırmalarda kaynakların türünün anlaşılammamasını bizim zayıflığımıza, inceleme ve araştırma azlığıımıza bağlayan Dûrî, bu konuda sorumluluğu geçmiştekilere yüklememizden yakınmaktadır.³⁵

Dûrî bu konuda şunları söylemektedir: “Sosyo-ekonomik tarih söz konusu olduğunda da bütün suçu kaynaklarımızda arar, onları bu alanları gözden kaçırmakla itham eder, dar görüşlü olmakla ya da kültürel formasyonlarının yetersizlikleri nedeniyle tarihçilerin ümmeti ve onun gelişimini ihmal ettiklerini iddia ederiz. Oysa bunun, bilinen tarih kitapları etrafında dönüp durmamızdan başka bir nedeni yoktur ve tarihsel mirasımıza kapsamlı bir bakış bunu çürütür. Çünkü kitaplardan bir bölümü sosyal ve iktisadi konulara özel bir ilgi gösteriyor. Örneğin tarihî kıssa kitapları (Tenûhî'nin *Nişvâr el-Muhâdara*'sı³⁶ gibi), bazı ede-

33. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 47, 48.

34. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 23.

35. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 52, 53.

36. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*: Genellikle üst sınıf devlet adamlarının mücadelelerine dair hikâyeleri içeren ve on bir kitap halinde planlanan eseri Tenûhî kadılıktan azledilip (359/970) Bağdat'a döndüğünde yazmaya başlamış, ancak 380 (990) yılında dört bölümünü tamamlayabilmiştir. D. Samuel Margoliouth tarafından neşredilen eser (London-Kahire 1918-1921; Dimaşk 1348/1930) ayrıca *Mecelle-*

biyat kitapları, Siyer ve Vefeyât kitapları, Coğrafya ve Seyahat kitapları gibi. Bu kitaplar sosyo-ekonomik konuları keşfetmek isteyenler için ender ve zevkli bilgilerle dolu, değerli bir hazine gibidirler.”³⁷

7. Kaynak Eleştirisinin ve Araştırmada Kapsamlı Bir Bakışa Uymanın Önemi³⁸

- Dûrî’ye göre “tarihimizle ilgili sistemli bir araştırma”da şunların bulunması gerekmektedir:

- Araştırmanın usûlünün ve yazarının eğiliminin bilinmesi için kaynakların bir eleştirisinin yapılması gereklidir.

- Okuyucunun, araştırmada bulunan bilgilerin değerini ve kullanılan metodun yetkinliğini bilmesi için kaynaklardan alınan her bilginin o kaynağa dayandırılması zorunludur.

- Tarihin bütünlük içerisinde ele alınması, okuyucuya parçalanmamış bir çalışma sunulması vazgeçilmez bir husustur.

- Tarih araştırmalarında edebiyat, fıkıh, kısas, şiir gibi alanlara ilişkin kitap ve verilerden yararlanmak, onlardan yardım almak kaçınılmazdır.

- Toplumun çoğunluğunu anlamada ve gelişen olayları incelemede hikâyelerden, halk masallarından ve efsanelerden de yararlanmamız gerekmektedir.

- Doğruluğunu kaynaklarımızla onaylayamadığımız hiçbir bilgiye bağlı kalmamalıyız.³⁹

8. Mevzu Rivâyetler ve Tarihçi Açısından Önemi⁴⁰

Dûri tarih kelimesinin kapsadığı anlamlar konusundaki ihtila-

tû'l-Mecma'i'l-ilmîyyi'l-'Arabî bi-Dimaşk'ın çeşitli sayılarında tefrika edilmiş (1930-1942), Abbûd eş-Şâlecî çeşitli indeksler ilâve ederek kitabı sekiz cilt halinde yeniden yayımlamıştır (Beyrut 1971-1973). Selçuklu tarihçisi Garsünnî’me esere *Kitâbü'r-Rebî'* adıyla bir zeyil yazmıştır. (Soner Gündüzöz, “Tenûhî, Ebû Ali”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, XXX, s. 471.)

37. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 52, 53.

38. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 23.

39. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 53, 54, 55, 56.

40. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 23.

fa dikkat çekmiştir. Tarihin araştırmacılar tarafından nedenleri araştırılmamış, analiz edilmemiş saf, katışıksız malumata indirgendiğini de belirtmiştir.

Dûrî son olarak mevzu rivâyetlerin ve onların tarihçi açısından önemine değinmiştir. Ayrıca olayların nedenlerinin araştırılmadan, analiz edilmeden, birbirine bağlanmadan ve onlardan sonuç çıkarılmadan yapılan tarihi çalışmaları eleştirmiş, bu çalışmalarda yazarların bazı malumata ilgi gösterirken, konuyla ilgi bazı malumatı bırakmasının tarih yazımında tartışmalı bir yöntem olduğunu da belirtmiştir.

Dûrî “kapsamlı bakış açısı”yla yazılmış tarih yazımını benimsemektedir. Dûrî’ye göre kapsamlı bakış açısı; dar bir konuda ayrıntılı bir çalışma yapmak değil, geniş bir konuda ayrıntılara değinmeden var olan eğilimleri ve akımları analiz etmektir.

Sonuç

Dûrî “Tarihimizi derin ve kapsamlı bir şekilde anlamaya en fazla bizim ihtiyacımız vardır.” demiş ve tarihimizi daha anlaşılır kılmak için İslâm tarihi metodolojisi hususunda pek çok eser vermiştir.

İslâm tarihine kazandırdığı eserleriyle günümüzde önemli tarihçilerin arasında yer almaktadır. Onun eserleri tarihi yeniden anlamamızı, gözden geçirmemizi sağlayacak uyarılar ve bu hususa ilişkin yöntemler içermektedir.

Dûrî ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarımızı inceleyerek kendisine bir metot belirlemiş ve bu metodu uygulamamızın gerekliliğine her fırsatta dikkat çekmiştir. Tarih yazımındaki eserleri ve görüşleri günümüz tarihçilerinin de başvurdukları kaynaklar arasında yer almaktadır. Dûrî’ye göre yukarıda bahsettiğimiz tarih yazımında ve tarihin tekrar okunmasında izlenecek yöntemlerle ortaya nitelikli eserler koyabiliriz.

KAYNAKÇA

BAŞ, Eyüp, “İslâm Tarihi’ne Giriş”, *İslâm Tarihi*, (ed. Eyüp Baş), Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

DURI, A. A., *The Rise of Historical Writing Among The Arabs*, Edited and Translated by Lawrence I. Conrad, Introduction by Fred M. Donner, New Jersey: Princeton University Press, 1983.

DÛRÎ, Abdülaziz, *Bahsün fî neş'eti ilmi't-târîh inde'l-Arab*, Riyad, 2000.

....., "İbn Şihâb ez-Zührî ve İslâm Tarih Yazıcılığı'nın Başlamasındaki Rolü", çev. Casim Avcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 2002.

....., *İlk Dönem İslâm Tarihi -Bir Önsöz-* çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

....., *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

....., "İslâm'da Tarih Yazıcılığı'nın Ortaya Çıkışı Üzerine Bir İnceleme: ez-Zührî", çev. İbrahim Gök, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 2006.

....., "Irak Tarih Ekolü", çev. İbrahim Gök, *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21 (Bahar), Ankara, 2006.

....., "Hz. Ömer'in Mâlî Düzenlemeleri: Şam Bölgesindeki Vergiler", çev. Halil İbrahim Hançabay, İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, sy. 17, 2011.

....., "İslâm'ın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi", çev. Halil İbrahim Hançabay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, sy. 22, 2010/2.

GÜNDÜZÖZ, Soner, "Tenûhî, Ebû Ali", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, İstanbul, 2011.

HANÇABAY, Halil İbrahim, "Prof. Dr. Abdülaziz Dûrî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, 2010/2,

HİZMETLİ, Sabri, *İslâm Tarihi -İlk Dönem-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

SIRMA, İhsan Süreyya, *İslâm ve Tarih*, İstanbul: Beyan Yayınları,

2009.

ŞEŞEN, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, takdim eden: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1998.

ŞULUL, Kasım, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

VAROL, M. Bahaüddin, "İbn Kuteybe (v.276/889) ve Tarihçiliği", *İslâmî İlimler Dergisi*, c. 3, sy. 2, 2008, İslâm Tarihçiliği sayısı.

Aygün YILMAZ

Sayın ASLAN'a bu güzel tebliğinden dolayı teşekkür ediyoruz. Şimdi de sıra beşinci tebliğcimiz Zeynep Betül ÖNDER'dedir. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubunda yer almaktadır. Tebliğ konusu "İslâm Tarihi Çalışmalarında Modern Metodolojisi Arayışları: Şaban ÖZ Örneği". Sözü kendisine veriyorum. Buyurun Sayın ÖNDER, süreniz on beş dakikadır.

“İSLÂM TARİHİ ÇALIŞMALARINDA MODERN METODOLOJİ ARAYIŞLARI: ŞABAN ÖZ ÖRNEĞİ”

Zeynep Betül ÖNDER

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans 4. Sınıf, İlamer İslâm
Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

İslâmî ilimlerin yazımında usul bilgisinin önemi büyüktür. Özellikle İslâm Tarihçiliği’nde usulün önemi erken dönemlerde fark edilmiş ve bu hususta çeşitli eserler âlimlerimiz tarafından kaleme alınmıştır. Fakat metodoloji çalışmalarının günümüze kadarki serüvenini incelediğimizde görmekteyiz ki, yapılan çalışmalar alanın genişliğine ve mevcut külliyatın titizlikle incelenme ihtiyacına karşın yeterli ölçüde değildir. Bu eksikliği gidermek babında Şaban Öz tarafından kaleme alınmış olan “İslâm Tarihi Metodolojisi” kitabı ile Siyer Metodolojisiyle ilgili eserleri çerçevesinde ileri sürülen görüş ve öneriler bu tebliğde genel hatlarıyla sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Siyer, Metodoloji, İslâm Tarihi Metodolojisi, Şaban Öz.

THE SEARCH FOR MODERN METHODOLOGY IN STUDIES OF THE HISTORY OF ISLAM: EXAMPLE OF ŞABAN ÖZ

ABSTRACT

In writing about Islamic sciences, the importance of the knowledge of procedure is large. Especially in Islamic Historiography this importance was realized in past dates and various articles about this subject was written by our scholars. However, by looking at the adventure of the studies about methodology until today, we see that these studies are not enough although the subject area is wide and there exist a need of research about present corpus meticulously. Opinions and suggestions given in the book named as “İslâm Tarihi Metodolojisi” and works about Methodology of Sirah, written by Şaban Öz in order to remove the lack which is pointed out, will be presented in this notification.

Key Words: Islamic History, Sirah, Methodology, Methodology of Islamic History, Şaban Öz.

GİRİŞ

Şüphesiz ki her ilim dalı, belli bir usule tabi olarak sistemleşmiş, kuralları, sınırları, tanımları, kavramları ve yöntemi belirlenmeden sistemli bilgi üretmek söz konusu olmamıştır. “Usulsüzlük vusulsüzlüktür” sözü tam da burada karşılığını bulmaktadır. Tarihle ilgili çalışmalarda da özel bir metodolojinin varlığından bahsetmek mümkündür. Nitekim tarih metodolojisi, tarih felsefesi ve tenkitçiliğinin¹ de katkılarıyla tespit edilen kriterler çağdaş tarihin nasıllığını da belirleyecektir.

İslâm Tarihi çalışmalarında da usulün önemi büyük ol-

1. Tarihte tenkidin önemi ve nasıllığına dair geniş bilgi için bkz.: Ch. V. Langlois- Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev.: Galip Ataç, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2010, s. 66-187; Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, II. Bsk., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 28-36.

masına rağmen, bu alanda yazılmış eserler sınırlı sayıdadır.² Tebliğimizin ana konusuna geçmeden evvel Tarih Metodolojisi ve İslâm Tarihi Metodolojisi üzerine yazılmış eserlerin başlıcalarına kısaca değinelim:

Tarih Metodolojisi Üzerine Yapılan Modern Çalışmalar

Metodolojinin öneminin -çağdaş haliyle- 19. Yüzyılın ortalarında fark edilmesinin üzerine Batı dünyasıyla beraber³ ülkemizde de bu minvalde eserler üretilmiştir. Burada çalışmamızı hacimce büyütmek adına belli başlı olanlarının isimlerini zikretmekle yetineceğiz:

-E. Berheim, *Tarih İlimine Giriş*, Metodu ve Felsefesi, çev.: M. Şükrü Akkaya, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1936.

-Ch. V. Langlois- Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev.: Galip Ataç, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2010.

-G. Monod, *Tarihte Usul*, çev.: Kasım Şinasi Dersan, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1938.

-A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1950.

-Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, II. Bsk., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.

Genel Tarih Metodolojisiyle ilgili hazırlanmış bu eserler dışında İslâm Tarihi Metodolojisi üzerine yapılan çalışmaların başlıcaları olarak da şunları zikredeceğiz:

2. Tamer Yıldırım, "R. Stephan Humphreys, İslam Tarih Metodolojisi (Bir sosyal Tarih Uygulaması)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, VI (Kış), (20), 2006, s. 167.

3. Arap dünyasında da metodoloji hususunda çalışmalar yapanlar elbette bulunmaktadır. Ancak bu tebliğde zikredilmeyecektir. Yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bkz.: A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1950, s. 186-187; *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, haz.: Ramazan Şeşen, tkd.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 389-399.

-R. Stephen Humphreys, *İslâm Tarih Metodolojisi*, çev.: Murtaza Bedir-Fuat Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

-Josef Horovitz, *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Megâzi Eserleri ve Müellifleri*, çev.: Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

-Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

-M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları –Tarih ve Müverrihler-*, haz.: Yüksel Kanar, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

-*Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, haz.: Ramazan Şeşen-Tkd.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bu eserler dışında İslâm Tarihinin kaynakları, metodu, sınırları üzerine makaleler yazan, çeşitli çalışmalar yapan Mustafa Fayda, İrfan Aycan, Mehmet Özdemir, İbrahim Sarıçam, Mahfuz Söylemez gibi araştırmacıları da zikrederek Şaban Öz ve metodoloji anlayışına geçelim.

Şaban Öz ve İslâm Tarihi Metodolojisi Üzerine Görüşleri

Şaban Öz, 1973 yılında Malatya-Doğanyol'da doğmuş, 1991'de Doğanyol Lisesi'nden, 1996'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. 1999 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Anabilim Dalı'nda “*Hz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri*” adlı çalışmasıyla yüksek lisansını ve “*İlk Siyer Kaynakları Ve Müellifleri*” adlı çalışmasıyla da doktorasını tamamlamıştır. 2009 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne yardımcı doçent olarak atanan Öz, 2012'de doçentlik unvanı almıştır ve halen çalışmalarını aynı fakültede sürdürmektedir.

Yayınlanmış birçok makalesi haricinde basılan eserleri şunlardır:

1. (İbn Hazm), *Halifeler ve Fetihler* (çeviri), Ankara 2004.

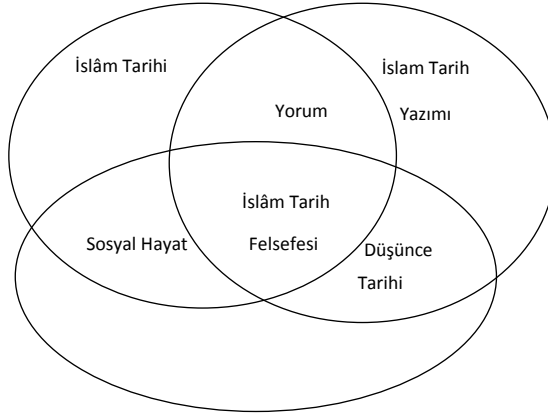
2. (M. Azmi-İ. Hakkı), Muhtasar İslâm Tarihi (sadeleştirme), Ankara 2008.
3. İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, İstanbul 2008.
4. Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi –İkinci Fitne Dönemi–, Ankara 2011.
5. İslâm Tarihi Metodolojisi, İstanbul 2012. (II. Bsk.)
6. Siyer’e Giriş, Ankara 2012.
7. İslâm Tarihi, Konya 2013. (II. Bsk.)
8. Şîa ve Tarih, Ankara 2013.
9. Farklı Siyer’i Okumak –Bir Siyer Eleştirisinin Eleştirisi–, Ankara 2014.
10. Elçi (roman), Konya 2014.
11. Siyer Tasarımı –Geçmişten Geleceğe Siyer’in Serüveni–, İstanbul 2015.
12. Araştırma Yöntem ve Teknikleri, İstanbul 2015.⁴

Şaban Öz’ün tebliğimde özellikle üzerinde duracağım çalışması “İslâm Tarihi Metodolojisi” isimli eseridir. Kendisi İslâm Tarihi alanındaki metodoloji ve içerikle ilgili çalışmaların eksik ve yetersiz olduğundan yakınlardan bir katkı olması açısından çalışmasını kaleme aldığını ifade etmektedir. Öz, her şeyden önce genelde İslâm Tarihi özelde ise Siyer çalışmalarında profesyonelleşmenin büyük önem arz ettiğini fakat bu hususta yeterli gayretin gösterilmediğini dile getirmektedir. Peşpeşe yayımladığı *Siyer Tasarımı ile Araştırma Yöntem ve Teknikleri* adlı çalışmaları da bu eksikliğin fark edilmesi ve giderilmesi gayesine hizmet etmektedir.

4. Erişim Adresi: http://asiyan.ksu.edu.tr/kategori_resimler/ozgecmis_belge/
Erişim Tarihi: 18. 01. 2015.

Usul hakkında görüşlerine klasik usul kitaplarında karşılaştığımız şekliyle, İslâm Tarihi isimlendirmesi ile başlamaktadır. İslâm Tarihi isimlendirmesine bir itirazda bulunmamakta ancak tanım olarak, “müslümanların yazdıkları veya müslümanlara dair yazılan tarih” önerisini sunmaktadır. Klasik dönem tarihçilerimizin İslâm Tarihi’ne dair eserlerini âlemin yaratılışından başlatmaları hususunu ise, Hz. Peygamber’i (sav) Hz. Âdem (a.s) ile başlayan nübüvvet halkasının son temsilcisi olarak görmelerine ve insanı zaman içinde konumlandırma gayesine hizmet olarak değerlendirmiş ve olumlu bulmuştur.⁵

z, İslâm Tarih Felsefesinin, İslâm Tarihi çalışmalarındaki önemini sıkça vurgulamaktadır. O, İslâm Tarih Felsefesini, “müslümanların yazdıkları veya müslümanlara dair yazılan tarih üzerinde sistemli düşünmek” şeklinde tanımlar⁶ ve şöyle konumlandırır:



Şekil 1.⁷

İslâm Tarihi çalışmalarında usulcüler tarafından tartışılan Kur’ân’ın tarihi bilgi değerinin olup olmadığı hususunda –bilimsel olmaması eleştirisini göze alarak– öne sürülen görüşlerin Kur’ân’a para-

5. Şaban Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 15.

6. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 99.

7. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 22.

İlellik arz etmesi yahut onunla çelişmemesi gerektiğini söylemektedir.⁸ Bununla beraber, İslâm Tarihi üzerine çalışmalar yapanların hadiselerle taraflı olarak değil de anlatımın dışından bakmaları gerektiğini; olayları yalnız neden-sonuç ilişkisi bağlamında değil; çevre, ırk, siyasi görüş ve mezhepsel tercihleri göz önünde bulundurarak değerlendirmeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁹ Bu bağlamda, bir müslüman tarihçinin çalışma yaparken şu prensiplere riayet edebileceğini söylemektedir:

1. Önyargılı ve peşin hükümlü olmamak,
2. Hadiselere çift yönlü ve bütüncül bakmak,
3. Sınırlı ve dar öncüllerden sonuca gitmemek,
4. Çıkarımlarda delillendirme açısından sağlam veriler kullanmak,
5. Tek kaynağa ve anlatıya dayanmamak,
6. Geçmiş, bugünün şartları ve kabulleri ile değerlendirmemek,
7. Merviyâta müdahale (gizlemek, tahrif etmek, dışarıda bırakmak) etmemek,
8. Tek bir disipline bağlı kalmamak.¹⁰

Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in tarih çalışmalarında malzeme olarak kullanılması durumunda şunlara dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir:

1. İlgili ayetlerin tamamına bakmak
2. Nâzil olan ayetin tarihi süreçteki yerine bakmak
3. Nazil olan ayetin delalet ettiği manaya bakmak

8. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 24.

9. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 27.

10. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 31.

4. Ayetleri olduğu gibi kabul etmek (onaylatmak için tevile başvurmak gibi)¹¹

Öz, tarihçilik mesleğinde çoğunlukla yapılan bir hatanın varlığına da işaret etmektedir: Geçmişin önermelerini geleceğe dair çıkarımlarda bulunmak için kullanmak, sanki her bir neden aynı sonucu doğuracakmış gibi pozitif ilimlerin yöntemini tarihe uyarlamaya çalışarak gelecekle ilgili varsayımlar üretmek.¹² Oysa tarihçinin böyle bir görevi bulunmamaktadır. Bu, tarih uğraşısını katı bir determinizme sürükler. Bununla beraber tarihçi, illaki bir dinin, mezhebin, siyasi görüşün yahut içinde bulunduğu çevrenin etkisi altındadır ve bunun yansımaları onun bakış açısını belirleyecektir.¹³ Şaban Öz'e göre, tarihte mutlak bir objektiflikten söz edilemez.¹⁴ Ancak bu durum metnin üzerinde oynama, düşünceye aykırı rivayetleri görmezden gelme gibi metne müdahaleye de izin vermemelidir. Bu hususta ilk dönem İslâm tarihçilerinin mümkün olduğunca objektif olduğunu, kendilerine ulaşan rivayetleri çoğunlukla, olduğu gibi aktardıklarını söylemektedir.¹⁵ Fakat bu yargı, ilk dönem kaynaklarının detaylı tetkikiyle daha net bir hale kavuşabilecektir.

Öz, İslâm Tarihi çalışmalarında metne bakışımızın nasıllığı ile ilgili şu hususlara dikkat çekmektedir: Öncelikle metindeki malzemeyi rivayet eden ile bu rivayetleri eserine dâhil eden arasında bir ayırım yapma zorunluluğu.¹⁶ Bu zorunluluk, bizi kaynak kullanımında ilk kaynağa gitme, mümkün olduğunca ilk kaynaktan nakilde bulunmada dikkatli olmaya davet etmektedir. Ayrıca eserin müellifinin siyasi mezhebi görüşleri gibi tarafının ne olduğunun bilinmesi, naklettiği rivayetlerin sıhhatinin

11. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 39.

12. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 31.

13. Geniş bilgi için bkz.: David Thomson, *Tarihin Amacı*, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 15-16.

14. Tarihte objektiflik ilkesi yerine alternatif ilke önerileri için bkz.: *Kur'an ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, ed. yrd.: Şevket Kotan-Hüseyin Sarıkaya, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 11-65.

15. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 35; Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2006, s. 468.

16. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 39.

derecesi hakkında bize fikir verecektir.¹⁷ Öz'ün bu hususa önem verme sebebi, tarihin siyasi propaganda aracı olarak kullanılmasını doğru bulmamasıdır.¹⁸

Üzerinde durulan bir diğer konu da terminoloji meselesidir. Ona göre, bir an önce İslâm Tarihi Metodolojisinin özgün terminolojisi oluşturulmalı, bunu yaparken metodolojiye hâkim bir Türk okuyucusunun anlayacağı ölçüde anlaşılır olmaya da özen gösterilmelidir. Ayrıca geçmiş değerlendirirken meseleler o günün kavramları ile ele alınmalı, anakronizm¹⁹ hatasına düşülmemelidir. Aksine olay ve durumları, kişi ve kurumları doğru bir şekilde anlamlandırmak mümkün olmayacaktır.²⁰

İslâm tarihçiliğinde tenkidin önemine de özellikle vurgu yapılmıştır. İslam tarihi müelliflerinin tenkit yapmamakla eleştirilmesine karşın onların bu işi sonraki nesillere bıraktıkları yönünde açıklamasıyla savunu yapan Öz, tenkitle ilgili ele alınması gereken meseleler olarak şunları belirlemiştir:

1. Tarihi envanterlerin güvenilirlik testinde dini, siyasi, sosyal ve kişisel etkenlerin rolü,
2. Tarih tezlerinin dayandırıldığı problemlerin sıhhat problemi,
3. Mevzu haberlerin toplumsal algılardaki veya toplumsal algıların mevzu haber üzerindeki etkisi,
4. Tarih tenkidinde alternatif öneriler.²¹

17. Örneğin, bir Abbasi taraftarı müellifin Emeviler'le ilgili nakledeceği rivayetlerin yanlış olabileceği aşikârdır.

18. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 48.

19. Anakronizm, herhangi bir olay ya da varlığın içinde bulunduğu zaman dilimi (dönem) ile kronolojik açıdan uyumsuz olması demektir. Bkz.: Erişim Adresi: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Anakronizm> Erişim Tarihi: 04.05.2015

20. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 50-52; Örnek olarak Ebu Zerr'in "İlk Sosyalist" olarak tanımlanması verilebilir.

21. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 59.

Tarih felsefesinin ilgilendiği bir konu olması bakımından tarihte kesinliğin olup olmadığı tartışmasına da değinen Öz, tarihte mutlak manada kesinlik olmayacağını, ancak “kime göre neye göre?” ele alındığında kesinlik olabileceğini söylemektedir. Örneğin; “Muhammed (sav) isimli bir peygamber yaşamıştır” öncülü müslüman tarihçiler açısından tam bir kesinlik arz ederken diğer tarihçiler buna itiraz edebileceklerdir. Evrensel ve mutlak bir objektiflik bulunduğu zamana kadar bir tarihçi için kesin olan; onu bizzat ikna eden ve delillendirme açısından tatmin eden şey olacaktır.²²

İslâm tarihi çalışmalarıyla ilgili onun değindiği bir diğer sorun da klasik külliyatımızda yer alan mevzu haberler yahut tarihi gerçekliği²³ olmayan haberlerdir. Ona göre, bu tür haberler, tarihi gerçeklik noktasında ispatlanmamış yahut bilinemez haberler ise de tarihsel bilgi değeri taşımaktadırlar. Mesela Şîî tarihçilerce birincil kaynak muamelesi²⁴ yapılan Kırtas rivayeti gibi rivayetler uydurma nev’inden görülse de o günün insanların yaşantıları, kabulleri ve düşünce yapıları hakkında siyasi, sosyal, kültürel manada bilgi vermeleri açısından kıymetlidir. Ayrıca anlatıların gerçekliği noktasında Kur’ânî kıssaların “beşeri” ve “aşkın kıssalar” olarak ikiye ayrılmasını önermektedir. Şöyle ki, Hz. Nuh (a.s.) kıssasının tarihi bir gerçeklik taşıdığı düşünülebilirken Hz. Âdem (a.s.) kıssası için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü zaman mefhumunun dışında yer alan anlatılar tarihin konusu olması noktasında sıkıntı arz edecektir. O sebeple Kur’an’da anlatılan Hz. Âdem (a.s.) kıssası gibi anlatımlar aşkın kategorisine dâhil edilecektir.²⁵

Tarihçi bir pazılı tamamlar gibi, birbirinden bağımsız görünen olaylar arasında bile bağlantılar kurmayı denemelidir ki tarihi doğru şekilde anlamlandırabilsin. Bu noktada Öz, bir İslâm tarihçisinin tarihe bütüncül bakmasını, tarihi doğru konumlandırması açısından zorunlu

22. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 81-83.

23. Tarihi gerçeklik hakkında detaylı bilgi için bkz.: İmadüddin Halil, *İslâm’ın Tarih Yorumu*, çev.: Ahmet Ağırakça, Risale Yayınları, İstanbul 1988, s. 91-164.

24. Öz, *Siyer’e Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 102.

25. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 84-86.

görmektedir.²⁶

İslâm Tarih Yazımı Hakkında Görüşleri

Tarihi yorumlamak kadar tarih yazmanın da kolay olmadığı bir gerçektir. Geçmiş dönemlerde oluşturulan eserler, olayları genelde neden-sonuç bağlamında ele almıştır. Tarih yazımının “bu nedenden ötürü bu sonuç ortaya çıkmıştır” şeklindeki klasik anlayış yerine “olduğu için olmuştur” şeklindeki anlayışla yapılması önerilmiştir.²⁷ Buna ek olarak, Batı’dan ithal edilen fikirler çerçevesinde tarihimizi anlamlandırıp yazmak yerine kendi kültürümüze uygun kavramlarla tespitler yapıp tarihi öyle yazmak gerektiği vurgulanmış ve şunlara dikkat etme zorunluluğu dile getirilmiştir:

1. Bilimsellikten taviz vermemek,
2. Anlaşılır olmak,
3. Okuyucu kitlesini seçmek.²⁸

Öz, İslâm Tarih Metodolojisinin İslâm tarihindeki meseleleri ele alması gereğinden yola çıkarak birtakım –özellikle siyasi ve sosyal– konuların yeniden incelenip anlamlandırılması ve yazılması gerektiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda, hilafet müessesesi, siyasi hâkimiyetin menşei tartışması, fitne dönemi olayları, İslâm toplumlarındaki değişimler ve bunlara etki eden faktörler, fetihlerin özünün ganimet arzusu mu dini coşku mu yoksa siyasi gerekçeler mi olduğu gibi konular tarihçiler tarafından yeniden irdelenmelidir.²⁹

Tarih yazımıyla ilgili bir başka dikkat çekilen husus da kronolojik anlatım tarzıdır. Öz, bu tarz anlatımı tek başına kullanmanın meseleyi doğru anlamak açısından eksik bırakacağını düşünerek konulu-krono-

26. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 102.

27. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 101.

28. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 62.

29. Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, s. 65-72.

lojik anlatımın benimsenmesini önermektedir.³⁰ Örneğin, Hz. Ali'nin biyografisini yazarken hem kronolojiye dikkat etmek hem de olayları Hz. Muaviye, Amr, Talha ve Zübeyr'le ilişkilendirerek, onlardan bağımsız olmaksızın ele almak bu öneri doğrultusunda bir tarih yazımı olacaktır.³¹

Çağdaş İslâm tarihçiliğinin yazın alanında birtakım sorunlarının olduğu aşîkârdır. Bunların başında Öz'e göre piyasada dolaşan, pek bir orijinalliği olmayan Hz. Peygamber biyografileri gelmektedir. Bu bolluk İslâm tarihçisi yahut Siyer araştırmacısı olmayanların da tarih yazmaya giriştiğini göstermektedir. Ayrıca İslâm tarihçilerinin anket, istatistik gibi verilerden yararlanmaması, alan araştırmalarından kaçınması, yapılan çalışmaların ve yazılan eserlerin birbirinin tekrarı olmasını zorunlu kılmaktadır.

Bir diğer sorun da kaynak gösterimiyle ilgilidir. Bu hususta bir bütünlük sağlama açısından mevcut kaynaklarımızın yapısını ve hitap edilecek kitleyi (Türk okuyucusunu) baz alarak bize ait bir kaynak gösterim sistemi oluşturulması ve bunun tüm çalışmalarda uygulanması önerilmiştir.³²

Tüm bunları özetlemek adına Şaban Öz'ün İslâm Tarih Felsefesiyle ilgili görüş ve önerilerini derli toplu olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Şîî-Sünnî, Mutezilî, Haricî gibi ekoller konusunda fikrîsel sınırları çizmeden tam manasıyla bir İslâm Tarih Felsefesinden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü tarihçilerin fikriyatı bu ekoller doğrultusunda şekillenmektedir.

2. İslâm tarihçisi tarihte kabullerle de ilgilenmek ve onların kritiğini yapmak zorundadır.

3. Geçmişî mantık önermeleri haline getirerek gelecekle ilgili öngörülerde bulunmaktan kaçınılmalıdır.

30. Öz, Siyer'e Giriş, s. 114.

31. Öz, İslâm Tarihi Metodolojisi, s. 76-77.

32. Öz, İslâm Tarihi Metodolojisi, s. 90.

4. Rivayetler incelenirken hadiselerin İslâm siyasi ve itikâdi ekollerindeki yerlerine bakmak ve ne için delil getirildiğini bulmak gerekir.

5. İslâm tarih yazımında “bu nedenden ötürü bu sonuç ortaya çıkmıştır” tarih yazımından, “olduğu için olmuştur” şeklinde tarih yazımına geçilmelidir.

6. Rivayetlerin tarihi gerçekliğe sahip olması ile tarihsel bilgi değeri taşıması arasındaki farkın farkında olunmalıdır.

7. Yalnızca kronolojik yahut konulu tarih yazımındansa, konulu-kronolojik tarih yazımı tercih edilmelidir.

8. Tarihsel olaylara tek bir açıdan değil, bütüncül olarak bakılmalıdır.

Siyer İlimi ve Metodolojisi Üzerine Görüşleri

Lügatta, yol, hâl, davranış, âdet, bir kimsenin hayat hikâyesi anlamlarına gelen Siyer kelimesi, istilâhi manasıyla “Hz. Peygamber’in hayatını ve şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasi ve askeri mücadelelerini konu alan bilim dalı” olarak tanımlanır.³³ Şaban Öz, Siyer ilminin İslâm Tarihinin bir alt dalı değil ayrı bir ilim dalı olarak görülmesi gerektiğini düşünmekte, böylelikle uzmanlaşmanın ve derinlemesine çalışmanın mümkün olacağını söylemektedir.³⁴ Siyer için özel bir metodolojinin oluşturulması gereğinden hareketle, başlangıç kabîlinden “*Siyer’e Giriş*” ve “*Siyer Tasarımı*” adlı eserlerini yazmıştır.

Siyer Tasarımı adlı çalışmasında Siyer’in dününü, bugününü ve yarınını ele alarak geçmişten geleceğe Siyer’in serüvenini okuyucuya sunmuş ve değişen zamana bağlı olarak Peygamber algısındaki değişimi irdelemiştir. Siyer yazımı kadar Siyer okumanın da önemine vurgu yaparak Siyer’i nasıl okumak gerekliliğini açıklamaya çalışmıştır. Bu husustaki önerileri:

33. Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzi”, *DİA*, İstanbul 1988, 1-44, XXXVII. 319.

34. Öz, *Siyer’e Giriş*, s. 8.

1. Okuma, hâdise referanslığında olmalı, tarihin imhâsı ve yeniden inşâsı üzerine olmamalıdır.

2. Mesaj verme maksatlı değil, anlam çabası üzerine kurulmalıdır. Bu anlam, ideolojilerden arındırılmış hakiki anlamdır.

3. Okuma, tarihsellik gibi ithal tezler üzerinden yapılmamalı, Hz. Peygamber bireysel çıkarlara araçsallaştırılmamalıdır.

4. Okuma bütünsel ve çözüme odaklı olmalıdır.

5. Okuma, dönemsel şartlar dikkate alınarak yapılmalıdır.³⁵

Çalışmamızın sınırlarını daha fazla genişletmemek adına Siyer ilminin içeriği ve metodolojisine dair Öz'ün görüş ve önerilerini şu şekilde sıralamakla iktifa edeceğiz:

1. Siyer, İslâm Tarihi'nin alt dalı değil ayrı bir bilim hüviyetine kavuşturulmalı ve kendine has terminolojisi oluşturulmalıdır.³⁶

2. Modern dönemde Siyer yazımına Hz. Muhammed (sav)'den önceki peygamberlerin hayatlarına kısaca değinilip Kureyş'in tarihçesi ni vermekle başlanmalı ve Hz. Peygamber'in (sav) vefatı ile bitirilmelidir.

3. Sahabe-Peygamber ilişkisi doğru bir biçimde çözümlenmeli ve sahabe modelliği Hz. Peygamber'i (sav) anlamada örnek yöntem olmalıdır.

4. Mevcut literatüre sorgulayıcı bir gözle bakılmalı, ancak bu bizi ölçüsüz bir tenkitçiliğe götürmemelidir.³⁷

5. Mevzuluğu yani tarihsel gerçekliği hakkında şüphe duyulan bir rivayetin tarihsel bilgi değeri taşıması için kimler tarafından ve niçin

35. Öz, *Siyer Tasarımı*, Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 91.

36. Öz, *Siyer'e Giriş*, s. 103.

37. Öz, *Siyer'e Giriş*, s. 97-98.

uydurulduğunun doğru bir tespiti yapılmalıdır.³⁸

6. Siyer Metodolojisi bireysel kabullere ve tercihlere göre değil, genel geçer kaideler şeklinde ve çözüm odaklı olmalıdır. Klasîği ve çağdaşı bir araya getirecek bir sistemiği olmalı, sadece tenkit mekanizması üzerine kurulu olmamalıdır.

7. Siyer Metodolojisi inter-disipliner bir yapıya sahip olmalı, Tarih, Hadis gibi ilimlerin metodolojileriyle çatışmamalıdır.³⁹

8. Siyer yazımında muhatabın belirlenmesi ve bilgi, kültür, psikolojik durum gibi özelliklerinin tespitinin yapılması, siyer anlatımının bu doğrultuda şekillenmesi gerekmektedir.⁴⁰

9. Yine Siyer yazımında üslup noktasında titiz olunmalı, okuyucuyu ikna etme çabası taşımadan Hz. Peygamber'in (sav) savunulmaya ihtiyacı olmayan bir şahsiyet olduğu vurgulanmalıdır.⁴¹

10. Hz. Peygamber'e (sav) bir insan olarak da saygı duyulması gerektiği unutulmamalı ve bazı rivayetleri değerlendirirken O'nun duygusal yönünün de olduğu göz ardı edilmemelidir.⁴²

SONUÇ

İslâm tarihçiliğinin ve İslâm tarihi alanının sorunlarını tespit edip dile getirmek noktasında Şaban Öz'ün gayretinin takdire layık olduğu açıktır. Çoğu araştırmacının meşakkatini bildiği için kaçındığı metodoloji konularına yönelmiş ve üretken araştırmacılığıyla genç akademisyenlere örnek olmuştur. Her ne kadar bir İslâm tarihi ve Siyer metodolojisi kitabı yazarak bu konudaki kaynak eksikliğini gidermeye katkıda bulun-

38. Öz, *Siyer'e Giriş*, s. 101.

39. Öz, *Siyer'e Giriş*, s. 111.

40. Öz, *Siyer'e Giriş*, s. 118. Öz, bu doğrultuda Türk okuyucusuna yönelik olmak üzere bir İslâm tarihi eseri de kaleme almıştır. Bkz.: Öz, *İslâm Tarihi*, İz Yayıncılık, Konya 2013.

41. Öz, *Siyer'e Giriş*, s. 125.

42. Öz, *Siyer'e Giriş*, s. 126. Örnekler için bkz.: Öz, *Siyer Tasarımı*, s. 74-79.

muşsa da diğer Tarih ve İslâm tarihi metodolojisi kitaplarından çok farklı olmadığını ifade edebiliriz. Ancak şu var ki, kendisinin de önerdiği gibi daha açık ve anlaşılır bir dil kullanma noktasında başarılı olduğunu söylemekten geri duramayacağız. Metodolojinin teorik prensiplerini İslâm tarihinin ana kaynaklarından örneklerle açıklamakta, böylece mevcut hadiseleri daha doğru ve farklı bakış açılarıyla değerlendirme imkânını okuyucuya sunmaktadır. Ayrıca tarihin geçmişte -bugün de devam eden şekliyle- taraflı olarak değerlendirildiğini ifade ederken diğer mezhepsel taraflılıklar üzerinden değil genelde Şîî tarih anlayışı üzerinden hareket etmesi de dikkati çeken bir husus olarak burada zikredilebilir.

Klasik anlayışın aksine tarihin nakilden ibaret değil, yorum-felsefe yapılan bir alan olması, Siyer'in ayrı bir disiplin olup hak ettiği değeri ancak böyle bulabileceği ve ancak bu şekilde doğru anlamlandırılacağı gibi önerileriyle alanın sıkıntılarını dile getirerek bu hususta çözümler ürettiği açıktır. Hâlihazırda çalışmalarını sürdürdüğünü dikkate alarak gelecekte daha başarılı eserler ve yeni prensipler ortaya koyacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

Erişim Tarihi: 18.01.2015, Erişim Adresi: http://asiyan.ksu.edu.tr/kategori_resimler/ozgecmis_belge/

Erişim Tarihi: 04.05.2015 Erişim Adresi: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Anakronizm>

Fayda, Mustafa, “Siyer ve Megâzi”, *DİA*, İstanbul, 1988.

Halil, İmadüddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev.: Ahmet Ağırakça, İstanbul: Risale Yayınları, 1988.

Kur'an ve İslâmi İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi, ed. M. Mahfuz Söylemez, ed. yrd.: Şevket Kotan-Hüseyin Sarıkaya, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kütükoğlu, Mübahat S., *Tarih Araştırmalarında Usul*, II. Bsk., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Langlois, Ch. V.- SEİGNOBOS Ch., *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev.: Galip Ataç, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.

Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, haz.: Ramazan Şeşen, tkd.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1998.

Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2006.

_____, *İslâm Tarihi*, Konya: İz Yayıncılık, 2013.

_____, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, II. Bsk., 2011.

_____, *Siyer Tasarımı*, İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

_____, *Siyer'e Giriş*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Thomson, David, *Tarihin Amacı*, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Togan, A. Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1950.

Yıldırım, Tamer, "R. Stephan Humphreys, İslam Tarih Metodolojisi (Bir sosyal Tarih Uygulaması)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, VI (Kış), (20), 2006.

Aygün YILMAZ

Sayın ÖNDER'e bu güzel tebliğinden dolayı teşekkür ediyoruz. Şimdi de son tebliğcimiz Osman CURUK'a söz vereceğim. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İngilizce İlahiyat Bölümü 4. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubunda yer almaktadır. Tebliğ konusu "İbn Hazm'in Tarihçiliği". Buyurun sayın CURUK, süreniz on beş dakikadır.

“İBN HAZM EL-ENDELÜSÎ VE TARİH İLMİNE KATKILARI “

Osman CURUK

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf, İLAMER İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Öğrencisi)



GİRİŞ

İbn Hazm eserleriyle İslam dünyasının önemli bir siması olmasına rağmen tarih içinde fazla tanınan bir sima değildir. O şair, düşünür, ilahiyatçı, (kelam, tefsir, hadis) ahlakçı, hukukçu, İslam tarihçisi, dinler tarihçisi olarak birçok alanda eserler vermiştir. Ortaçağın en özgün kafa-larından biridir.¹ Bu çalışmamızda İbn Hazm'ın tarih ilmine olan katkı-larını anlatmaya çalışacağız.

Endülüs medeniyetinin yetiştirdiği büyük âlimlerden İbn Hazm Kurtuba'nın doğu kesiminde bulunan Rabaz-ı Minyetü'l-Muğire'de hicri

1. Abdulhalim Üveys, “Tarihçi Olarak İbn Hazm”, çev; İsmail Güler, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, Bursa, Türkiye, Ekim 26-28, 2007, s. 699.

384 (7 Kasım 994) yılı ramazan atında dünyaya gelmiştir. İbn Hazm'ın nesebi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır; bazı kaynaklarda onun Fas asıllı olduğu geçmektedir, fakat R. Dozy onun İspanyol asıllı olduğunu belirtir. Endülüs'ün zengin ve ileri gelenlerinden olan İbn Hazm'ın babası Ahmet bin Said Amiri ailesine vezirlik vazifesinde bulunmuştur.² Babasının devlet ricalinden olması nedeniyle ilk başlarda aristokrat bir çevrede rahat bir şekilde yetişen İbn Hazm daha sonra ortaya çıkan Emevilerin yıkılıp Mülükü't-tavaifin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan olaylar sonrasında sıkıntıya girmiştir. İbn Hazm Emevi Halifeliğinin son otuz yılını Mülükü't-Tavâif devletinin ilk otuz yılını görmüştür. Yaşamı boyunca Emevi devletinin azametini ve çöküş yıllarını görmüş Müslümanların dağılmalarına şahit olmuştur. Onun yaşadığı dönemde Endülüs kozmopolitin bir yapıya sahipti. Farklı dinden ve milletten insanın bir arada yaşadığı çok kültürlü bir ortam vardı.³

İbn Hazm'ın yaşadığı devir her ne kadar siyasi olarak çalkantılı bir dönem olsa da ilmi bakımdan zirve olarak değerlendirilebilecek bir ilmi ortam vardı. Böyle bir ortamda eğitim hayatına babasının sarayında başlayan İbn Hazm Endülüs'ün seçkin birçok hocasından ders almıştır. İlk eğitimini sarayda seçkin mürebbiyelerden alan İbn Hazm daha sonra birçok ilm meclisine katılarak hadis, fıkıh, nahiv, lugat mantık, tarih, edebiyat dersleri almıştır. Ebu 'l-Kasım Abdurrahman'dan dil, hadis, cedel ve kelam dersleri, İbnul Kettani'den mantık dersleri, MuHazzmed b. El-Cesur'dan hadis dersleri almıştır. İbn Hazm tarih derslerini el-Kâdî Ebu'l-Velid Abdullah b. MuHazzmed b. Yusuf el- Kurtubî 'den ve babası Ahmed b. Said'den de tarih dersleri almıştır. İbn Hazm ilim öğrenmek için ilim merkezi olan Kurtuba'nın yanı sıra İşbiliye, Balensiya, Elmeriye ve Şatîbe gibi Endülüs şehirlerini dolaşmış ve kendi ilmi birikimini oluşturmuştur. İbn Hazm'ın yüksek bir ilmi ve edebi bir kişiliğe sahipti, yaşadığı dönemde birçok ilim adamından dersler almış ve birçok ilim dalında eserler vermiştir. İbn Hazm'ın oğlu Ebu Râfi' el Fadl babasının

2. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm", *DİA*, c. XX, s. 40.

3. Mehmet Ödemir, "İbn Hazm'ın Yaşadığı Endülüs", *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, Bursa, Türkiye, Ekim 26-28, 2007, s. 29.

80.000 varak tutan 400 cilt tutan telifi olduğunu söylemiştir.⁴

İbn Hazm yaşadığı dönemde siyasi olaylardan fazla uzak kalmamış ve yeniden Müslümanların birliği ve Emevi hanedanının tekrar hilafete gelmesi için uğraş vermiştir. Onun kısa bir dönem Emevi halifesi Ebu'l-Muttarif Abdurrahman b. Hişam' a vezirlik yaptığı ve daha sonra hapse girdiği kaydedilmektedir.⁵ Tüm hayatı sıkıntı ve mücadelelerle geçen İbn Hazm birçok kez hapse atılmış, eserleri gözünün önünde yakılmış ve işkencelere maruz kalmıştır; fakat buna rağmen inandığı ve savunduğu fikirlerden asla vazgeçmemiştir. İbn Hazm 72 yaşında 28 Şaban 456'da (15 Ağustos 1064) Mentelışem'de vefat etmiştir.

İbn Hazm'a Göre İlimlerin Sınıflandırılması ve Tarih İlimi

İlimlerin tasnifi, hem tasnif sahibinin, hem de yaşadığı dönemin ve çevrenin ilim anlayışı hakkında bilgi verir. Bu bakımdan İbn Hazm'ın yaptığı tasnif XI yüzyılda Endülüs'teki ilmi ortamı yansıtmaktadır.⁶ İbn Hazm ilimleri Takrîb ve Merâtibul'l-Ulûm'da olmak üzer iki farklı şekilde sınıflandırır ancak bu iki sınıflandırma arasında önemli farklılıklar yoktur.

İlk tasnifine göre ilimleri İslami ilimler ve Öncekilerin ilimleri olmak üzere ikiye ayıran İbn Hazm bu tasnifte 14 ilimden bahsetmektedir; fakat hangisinin İslami ilimler, hangilerinin öncekilerinin ilimleri olduğundan bahsetmez. Bu ilimler şunlardır,

Kuran İlimi

Hadis İlimi

Mehepler İlimi

Mantık İlimi

4. Şehabettin Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm; Hayatı ve Eserleri", *İslami İlimler Dergisi*, 1, 2008, s. 183.

5. Ergüven, a.g.m., s. 188.

6. Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 18, 2009, s. 320.

Fetva İlmi
 Gramer İlmi
 Dilbilim
 Şiir İlmi
 Tarih İlmi
 Tıp İlmi
 Matematik İlmi
 Astronomi İlmi
 Belegat İlmi
 İbare İlmi (rühya tabiri ilmi)⁷

Merâibu'l-ulum adlı eserinde ise ise ilimleri yedi başlık altına vermektedir ve bu ilimleri tüm zamanlarda ve mekânlarda bütün milletler için geçerli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ilimlerden üçü ile milletler birbirlerinden ayrılırlar, bunlar,

Din İlimleri
 Dil İlimleri
 Tarih İlmi
 Diğer dört ilim ise milletten millete farklılık göstermez,
 Astronomi İlmi
 Matematik İlmi
 Tıp İlmi
 Felsefe İlmi⁸

İbn Hazm risalesinde bu ilimleri teker teker açıklamıştır. İbn Hazm'a göre tarih ilminin ele alıp inceleyeceği konu İslam Tarihidir ve bu çerçevede Hz. Peygamber ve dört halife dönemi, fetihler, sultanların icraatları ve İslam devletleri ele alınmalıdır, ayrıca İsrailoğlularının tarihi de büyük oranda doğruluklar içerdiği için onlar da incelenmelidir. Bunun yanı sıra kısmen de

7. Peker, a.g.m., s. 325.

8. Peker, a.g.m., s. 325.

olsa, kendileri hakkında doğru bilgi bulunan Rum ve İran da tarih ilminin konusu olabilir. Ancak kendileriyle ilgili fazla bilgi olmayan Hint, Çin, Türk ve Hazar ülkelerinin tarihlerinden bahsetmek oldukça zordur. Aynı şekilde Kiptiler Yemâniler, Süryaniler gibi milletler hakkındaki bilgiler hurafelerden ibarettir ve bu yüzden onların tarihleri incelenmez. İbn Hazm risalesinde nesep ilmini de tarih ilminin bir parçası sayar çünkü ona göre hilafet (imamet) konusu bu ilmi zorunlu kılmaktadır.

Tarihçi Yönü

İbn Hazm bir fakih, usulcü, hadisçi ve dinler tarihçisi olarak bilinmekte fakat onun tarihçi yönü fazla bilinmemektedir. Tarihçi yönü onun geçici değil temel bir niteliğidir.⁹ İbn Hazm tarih ilmini “*ilmü’l-ahbar*” olarak tanımlar. Bu alanda yazmış olduğu birçok kitap bulunmaktadır; *Cevâmiu’s-Sîre* ve *Hazmsü resâi’ile uhrâ, el-Fasl, Ceheretü ensâbî’l-Arab, Haccetü’l-Vadâ’* gibi kitapları bunlar arasındadır.¹⁰ Ayrıca onun Tavku’l- Hazmâme adlı kitabı miladi 11 asırda Endülüs coğrafyasına ait önemli kültürel bilgiler vermektedir ve bu yüzden önemli bir sosyal tarih kitabıdır.¹¹

Tarih alanında o sîreti İslam tarihinin başı sayar ve kurandan sonra ikinci kaynak konumunda değerlendirir.¹² Bu yüzden onu peygamberin sîretini yazmaya iten sebep genelde Zahirî özelde ise kendisinin hadis ve sünneti aktarma ve çoğaltmaya verdiği önemdir. O sîreti hadis ve sünneti öğretmede bir yöntem olarak görür.¹³ Bunun yanında İbn Hazm’a göre tarih ilminin birçok faydası vardır; krallıkların nasıl ortadan kalktığını, bayındır memleketlerin nasıl harap olduğunu, muhkem ve sağlam yapılmış memleketlerin nasıl yok olduğunu, orada yaşayan insanlardan haberlerin kesilmesi, nice cana kıyıp zulmeden, kendilerinin

9. Üveys, a.g.e., s. 749.

10. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Hazm”, *DİA*, c. XIX, s. 50.

11. Üveys, a.g.e., s. 750.

12. Üveys, a.g.e., s. 753.

13. İbn Hazm el- Endelüsî, *Cevâmiu’s-Sîre*, çev. M Salih Arı, İstanbul: Çıra Yayınları, 2004, s. 17.

ve sonradan gelenlerin bekası için mal mülk biriktirenlerin, birçok asker ve donanımaya sahip olan kralların nasıl ortadan kalktığını, nasıl sonlarının geldiğini, evlatlarının dağılıp yok olduğunu, artlarında kazanmış oldukları günah, kötü şöhret ve yergilerin dünya ve ahirette ebedi olarak kaldığını öğrenmektir ki kişi böylece bunlara fala özenmesin, fazilete sarılan hayırlı kişiler tarafında yer alsın. Salihlerin haberlerini öğrenerek onlar gibi davranmaya gayret etsin, yeryüzünde fesat çıkaranların haberini öğrenerek onlardan nefret etsin ve o yoldan uzaklaşsın.¹⁴

Bu düşüncelerin yanında İbn Hazm tarihin tekil olayların ardından onları harekete geçiren büyük etmenlerin var olduğunu bilincindeydi. İbn Hazm'ın tarih düşüncesinde medeniyetin sayısı dinamikleri ile ilgili birçok işaret bulabiliriz. Yine o bu dinamiklerin bulunmadığı bir medeniyetin yıkılmaya mahkûm olduğunu, bunlar olmaksızın varlığının geçici olduğunu vurgulamıştır. Yani o bu düşünceleri ile tarih meseleleri hakkında “teorik yapı” açısından söz eden ilk İslam düşünürü olmuş ve İbn Haldûn’a öncülük etmiştir.¹⁵

İbn Hazm'ın Metodu

İbn Hazm tarih konusunda genellikle özetleme metodunu benimsemiştir. Siyer konusunda da bu metodu benimsemiş ve siyeri kısas ve şiirlerden soyutlamıştır. Fetihler ve halifeler tarihi ile ilgili konuları *Nak-tu'l-Arus* adlı eserinde ele almış ve aynı metodu kullanmıştır.¹⁶ Biz bunu yazmış olduğu *Cevamiu's-Sîre* ve diğer tarih kitaplarında görmekteyiz. İbn Hazm Zahirilik düşüncesini tarihe de uygulamıştır. Nakle önem vermesi, sünnetten bolca yararlanması ve cerh şüphesi bulunan her şeyi terk etmesi bunun en önemli gösteresidir. Yani o hadisin yöntemine tarihi incelemenin gerekliliği haline getirmiştir; zira nakil Zâhîriliğin aklın önüne koyduğu bir temeldir. Bu nedenle İbn Hazm rivayetçi tarih anlayışını benimsemiştir. O İbn İshak, Taberî ve İbnü'l-Faradî'nin metodundan etkilen-

14. Üveys, a.g.e., s. 752.

15. Üveys, a.g.e., s. 757.

16. İbn Hazm, a.g.e., s. 14.

miştir.¹⁷ Fakat baktığımızı aman bu tarihçilerin yazılarında yorum ve açıklama görülmemektedir. İbn Hazm'ı bu yazarlardan ayıran en büyük özelliği, Taberî, çelişen yönlerde herhangi bir tercihte bulunmazken veya bazıları hakkında hüküm verip okuyucuyu etkilemeden sade bir derlemeci iken İbn Hazm rivayet edilen metin üzerinde fikir beyan etmiş ve onu aklın gerekleri ile yorumlamıştır. O akla ve nakle aynı oranda değer vermiş ve onların birbirlerini destekler mahiyette olduğunu vurgulamış, araştırmada doğru yöntemin bu olduğunu ifade etmiştir. Tarihi bir rivayetin doğruluğunu belirlemede naklin tek başına yeterli olmadığının altını çizmiştir. O tarihi olaylarda mitolojik anlatımların ayıklanmasında ve coğrafi gerçeklerle çelişen rivayetlerin akıl kuralları ile açıklanması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁸ Güçlü, ölü ve kısa ifadeler arasına serpiştirilmiş doğru bakış açıları, İbn Hazm'ın didaktik yönünün en önemli göstergesidir. Öyle ki Emeviler ve Abbasiler hakkında yaptığı yorumlar bunun en güzel örneğidir.¹⁹

Yukarıda da belirttiğimiz gibi onun tarih çalışmalarında Zahirilik mezhebinin etkisi büyüktür. İbn Hazm rivayetin sened ve metninin tavsikte hadisin ve Zahirilik mezhebinin yöntemine ve akli inceleme ile iç içe eleştiri ve olguların toplanıp düzenlenmesi üslubunu benimsemesi onun vardığı sonuçlara büyük güven duymasını sağlamıştır.²⁰

İbn Hazm'ın bir diğer özelliği hicri yılbaşının başlangıcı konusudur. O hicri yılbaşını Peygamberin hicret ettiği Rebî'ulevvel ayını esasa almıştır ve bu esas üzerine siyer ile ilgili olayları yazmıştır.²¹

İbn Hazm, tarih sahasında sadece yukarıda bahsettiğim gibi metotları kullanmakla yetinmemiş, bunun yanında o hiddet ve sertliği çağrıştıran dürüst ve insafli tarihçi olma niteliğini de taşımaktadır. O sadece siyer konusunda değil genel tarih çalışmalarında dürüstlüğe önem

17. Üveys, a.g.e., s. 763.

18. Üveys, a.g.e., s. 765-766; İbn Hazm, a.g.e., s. 26.

19. Bkz. İbn Hazm el-Endelüsî, "Halifeler ve Fetihler", çev. Şaban Öz, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2004, s. 36-38

20. Üveys, a.g.e., s. 767.

21. İbn Hazm, a.g.e., s. 22.

vermiştir. Yeri geldiği zaman Emevileri eleştirmiştir.²²

İbn Hazm her ne kadar da tarafsız olamaya çalışsa da onun yazılarında Emevilere karşı olan tarafsızlığı anlaşılmaktadır. Endülüs'lü âlimleri övmüştür. Bazıları onun Ali taraftarlarına karşı Emevi yanlısı bir tutum içinde olduğunu iddia etmişlerse de onun bu fikirlerinin arkasında dönemin şartları vardır. O dağınık Endülüs halkını bir araya gelmesinin tek yolunun Emevi hilafeti olduğunu savunmuştur.²³ Yeri geldiği zaman Emevi halifelerini eleştirmekten geri durmamıştır. Muaviye'yi Hucr b Adıyy'i öldürülmesinden dolayı eleştirmiş ve bu olayın İslam'da ilk zafiyet olduğunu vurgulamıştır.²⁴ Kitabında bunun gibi birçok örnek bulmamız mümkündür.

Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm

İbn Hazm yaşadığı çevreden etkilenecek dinler tarihi alanında da eserler vermiştir Bunlardan günümüze ulaşan eserleri *el-Fasl*, *el-Usûl* ve *l-Furû* ve *Risâle fi'r-Redd alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî* dir. *el-Fasl*, çeşitli inanç ve görüşlerin araştırma konusu yapıldığı ansiklopedik bir çalışmadır²⁵

İbn Hazm Milel ve Nihal geleneğinin kurucusu olarak kabul edilir. O dini düşünceler tarihi ya da dinler ve düşünce sistemlerinin eleştirel bir tarihini yazmıştır. Bu yüzden karşılaştırmalı dinler tarihinin kurucusu olarak görülür. Bu alana önem vermesinin nedeni onun dini sorumluluk duygusuyla da alakalıdır. Yaşadığı coğrafyada etnik, dini ve kültürel çeşitliliğin hâkim olması, siyasi-sosyal şartların da etkisiyle üç dinin mensupları arasında çıkan tartışmalar İbn Hazm'ı diğer dinlerle eleştirel anlamda diyaloga girmeye sevk etmiştir. O bunu yaparken Ya-

22. Bkz. İbn Hazm el-Endelüsî, "Halifeler ve Fetihler", çev. Şaban Öz, Ankara, İlâhiyat Yayınları, 2004, s. 22, 23, 24.

23. Abdulhalim Üveys, "Tarihçi Olarak İbn Hazm", çev. İsmail Güler, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, Bursa, Türkiye, Ekim 26-28, 2007, s. 771.

24. İbn Hazm el-Endelüsî, "Halifeler ve Fetihler", çev. Şaban Öz, Ankara, İlâhiyat Yayınları, 2004, s. 22.

25. Süleyman Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Dergisi*, 6, 2009, s. 71.

hudi ve Hristiyanların kendi kutsal metinlerini kullanmıştır.²⁶

İbn Hazm araştırmasında dinleri ve mezhepleri peş peşe sıralamakla yetinmemiş onları sınıflandırmıştır da. O sadece İslam mezheplerini değil diğer dinlerin mezheplerini de incelemiştir. İbn Hazm'ın sınıflandırma mantığı İslami ve İslam dışı din ve düşüncelerdir. Diğer yandan İbn Hazm ele aldığı din ve meheplerin tarihleri ile pek ilgilenmemiş daha çok onların temel görüşlerine odaklanmıştır O delilleri güçlendirip yazdığı reddiyeyi güçlendirmek için bazen tarihten yardım almıştır.²⁷

Sonuç olarak İbn Hazm eserleriyle İslam dünyasının önemli bir siması olmasına rağmen tarih içinde fazla tanınan bir sima değildir. Bunun sebebini onun sert mizacına ve üslubuna, tenkitçi karakteri olarak göstermişlerdir. O, bir yandan İslam düşünce ekollerine, kelam fırkalarına, ulema ve fukahaya; öte yandan diğer din mensuplarına özellikle Hristiyan ve Yahudilere karşı yönelttiği ağır eleştiriler yüzünden unutulmaya terk edilmiştir.²⁸ Yapılacak olan çalışmalar onun kitaplarının tercüme faaliyetleri ile beraber İbn Hazm'ın tarih ilmine olan katkılarının daha iyi anlaşılacağını umut ediyoruz.

Aygün YILMAZ

Sayın CURUK'a bu güzel tebliğlerinden dolayı teşekkür ediyorum. Tebliğlerinin sona ermesi ile ilk kısmı bitirmiş bulunmaktayız. Şimdi de ikinci kısma, müzakere kısmına geçiyoruz. İlk müzakarecimiz Sayın Ferda DEMİR AYCAN. Kendileri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı araştırma görevlisidir. Müzakerelerini yapmak üzere kendilerini kürsüye davet ediyorum.

26. Sayar, a.g.m., s. 68.

27. Sayar, a.g.m., s. 75.

28. Sayar, a.g.m., s. 47.

Ar. Gör. Ferda DEMİR AYCAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı



Saygı değer hocalarım ve sevgili misafirler, hepinizi saygı ile selamlıyorum. Bu yıl beşincisi düzenlenen öğrenci sempozyumunda hali hazırda gerçekleşen oturumdaki üç tebliğin müzakeresini yapmak için burada bulunuyorum. Sözümlü edeceğim bu üç tebliğ İslam Tarih yöntemi üzerine hazırlanmış çalışmalardır. Bunlardan ilki Esra KESKİN'in hazırladığı "Dozy'nin İslam Tarihi Kitabına Bir Reddiye; Şehbenderzade'nin Tarihi-i İslamîsi" adlı tebliğ. Batıdaki ilmi çalışmaları izleyen son dönem Osmanlı aydınının bu konuda farklı tutumlar sergiledikleri bilinmektedir. Şehbenderzade, Filibeli Ahmet Hilmi bu gelişmeleri temkinli izleyen, gerekli gördüğü yerde eleştiriye başvuran önemli bir Osmanlı aydınıdır. Tebliğde öncelikle Şehbenderzade'nin yaşantısı, edebi ve ilmi hayatı hakkında bilgi verildi. Tassavvuf, felsefe, kelam ve tarih alanında çalışmalar yaptığı bilinen Şehbenderzade'nin Dozy'nin İslam Tarihi alanındaki çalışmalarına yönelik en önemli eleştirisi, diğer dinlerle karşılaştırılamayacağını belirttiği İslam dininin diğer dinlere uygulanan yöntem ve ilkelerle tenkit

edilmesidir. Ona göre bu durum objektif tutumunun önünde bir engeldir. Tebliğde Şehbenderzade'nin Dozy'yi eleştirisiyle batının doğuyu görme sorununa atıf yapmasının yanı sıra, Dozy ve benzeri tutum benimseyen doğu bilimcilerin çalışmalarına yönelik Osmanlı aydınının yönelttiği eleştirilerin bilimsel değer taşımadığını ifade ederek, öz eleştiri yaptığı görülmektedir. Tebliğde Şehbenderzade'nin oryantalist düşünceye ilişkin reddiyelerine maddeler halinde kısaca değinildi. Şunu gözden kaçırmamak gerekir: Şehbenderzade gerek Osmanlı siyaseti ve toplumu gerekse doğu ve batı arasındaki ilişkileri duyarlılıkla izleme çabası göstermiştir. Onun tenkit yönteminin arka planında bu duyarlılığının etkisi azımsanamaz. İslam Tarihi eserinde o, bilimsel eleştiriye yönelik değil, objektif kalamama sorununa yönelik cevap ve eleştiride bulunmuştur. Anlatımının akıcı olduğu bu çalışmada konun anlaşılabilirliği açısından Şehbenderzade ve Dozy'nin İslam Tarihi çalışmalarından kısa alıntılar yer verilirse daha iyi olurdu. Esra KESKİN'e teşekkür ediyorum.

İkinci tebliğ Hümeýra TETİK'in sunduğu “Şems el- İcî'nin Tarih Tenkidi” başlığını taşıyor. Tebliğde öncelikle Şems el-İcî'nin hayatı ve ilmi çalışmaları hakkında bilgi verildi. Müderrislik, kadılık görevlerinde bulunan, Abbasi dönemi sonlarının Eş'âri kelim âlimlerinden el-İcî'nin kelim alanındaki görüş ve yöntem önerilerinin onun tarihçiliğini de etkilediği görülmektedir. el-İcî'nin kelim alanındaki görüşlerinin ön plana çıktığı tebliğ tersinden okunduğunda, onun tarih tenkidindeki en önemli yönteminin tahkik olduğu anlaşılmaktadır. Hümeýra TETİK bizlere tahkikin tanımı ve uygulanışında dikkate alınması gereken kriterlerden söz etti. Kelim ilminin yanı sıra felsefe ve mantıkla da ilgilenen el-İcî, tahkik yönteminin doğru bir şekilde uygulanması için akide, fıkıh ve dil bilim ilkelerinin bilinmesi gerektiği görüşündedir. Tarih tenkidinde tahkikin yanı sıra müşahede ve aklî delillere önem veren el-İcî'nin tarihin oluşumunda dinin esas ve etkin olmadığını ifade etmesi dikkat çekicidir. Onun tarih tenkidi alanındaki görüş ve önerilerinin yanı sıra yaşadığı dönemin siyasi ve bilimsel gelişmelerinden etkilendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Kelim alanındaki görüşlerinden yola çıkarak el-İcî'nin tarih usulüne ilişkin yaklaşımlarını değerlendirme çabasından dolayı Hümeýra TETİK'i tebrik ediyorum.

Son olarak Nazmiye YENİÇERİ'nin hazırladığı “ Türk İslam Tarihi

Metodolojisi ve Zeki Velidi TOGAN” başlıklı tebliğe değineceğim. Bu tebliğde Zeki Velidi TOGAN’ın kısaca hayat hikâyesinin ardından düşünce hayatı ve bilimsel çalışmaları hakkında bilgi verildi. TOGAN’ın Tatarlık, Müslümanlık genelinde ise Türklük anlayışı, onun tarihçiliğinin ön plana çıkmasındaki en önemli etkenlerdendir. Küçük yaşlarda aldığı eğitim, öğrendiği diller, Rus ve Türk kültürüne âşinalığı, farklı coğrafyalara yaptığı seyahatler, iş deneyimleri, pek tabii kişisel özellikleri TOGAN’ın tarihçi yeterliliğinin birer açıklamasıdır. Bunun yanı sıra tebliğde TOGAN’ın tarihçiliğine etki etmesi bakımından Türk örf adetleri ve töresi, Rus tarihçilik geleneği dikkat çekmiştir. Tebliğde Zeki Velidi TOGAN’ın İslam Tarihi’ndeki yöntem anlayışına onun Tarihteki Usul adlı kitabı doğrultusunda yer verildiği anlaşılmaktadır. Tarih ve tarihte yöntem tanımı tarih yazıcılığı, tarih yazım çeşitleri, tarihçinin yeterlikleri, zaman, mekân, olay kavramlarının değerlendirilmesi, tarihin sosyal bilimlerin diğer alanları ile olan ilgi ve ilişkisi, tarih yönteminin gerekliliği olarak değindiği tahlil, terkip, kaynak bilgisi yorumlama üzerine açıklamaları bizlere TOGAN’ın tarih yöntemine ilişkin önemli ölçüde fikir vermektedir. Son olarak TOGAN’ın Biruni, el-İcî ve İbn Haldun’un tarih anlayışlarına değindiğini görmekteyiz. Konuya ilişkin açıklamaları Müslüman tarih yazıcılığının tarihsel sürecine ilişkin dikkat çekici ifadelerdir. İLAMER bünyesinde düzenlenen bu sempozyumda emeği geçen herkese, başta Prof. Dr Eyüp BAŞ hocamız olmak üzere emeği geçen tüm hocalarım ve tebliğlerini hazırlayan tüm öğrencilerimize şükranlarımı sunuyorum.

Aygün YILMAZ

Müzakereleriyle katkı sunan Sayın Ferda Demir AYCAN’a teşekkür ediyorum. Diğer tebliğlerin müzakerelerini Elif ASLANDOĞDU yapacaktır. Kendisi Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalında Araştırma Görevlisidir. Müzakerelerini yapması için kendilerini kürsüye davet ediyorum.

Ar. Gör. Elif ASLANDOĞDU

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı



Muhterim hocalarım, kıymetli misafirler; hepinizi saygıyla selamlıyorum. Öncelikle küçük bir düzeltmeyle başlayayım. Hitit üniversitesi dediler ama Uludağ Üniversitesinde'yim. Bu açıklamadan sonra, müzakereme geçmeden önce başta İSİLAY Mütevelli Heyeti Başkanı sayın Lütfü DOĞAN hocamıza, İLAMER'in kaptanı Eyub BAŞ hocamıza ve bu organizasyonda emeği geçen herkese çok teşekkür ediyorum gerçekten. İLAMER araştırma grubu mezunlarından biri olarak 5.si Düzenlenen ve benim 5. kez aynı heyecanı yaşadığım bu sempozyuma katılmış olmaktan dolayı gerçekten çok mutluyum. Bu göreve layık görüldüğüm için de çok teşekkür ederim. Şunu rahatlıkla ifade edebilirim ki bu çalışmanın değerini biz aslında daha sonrasında anlıyoruz. Yani buradan mezun olduktan sonra çeşitli sempozyumlara katıldığımız zaman -ki bunu Eyüp Baş hocamıza ifade etmiştim- ne kadar faydalı olduğunu daha iyi anlayabiliyoruz. Çünkü lisans aşamasında bunu yaşamış olmak gerçekten çok önemli bir tecrübe. Hani bu sıralarda bu heyecanı

atlatmak çok güzel bir şeydir. En azından bunu yaşadığımız için gerçekten şanslı sayılabiliriz. Bu oturumun farklı zaman dilimlerinde yaşamış, dönemlerine önemli katkılarda bulunmuş ilim insanlarının tarih anlayışlarını işte çeşitli bakışları ve farklılıkları görme şansını bize sağladığını, gerçekten faydalı olduğunu düşünüyorum. Tebliğ daha iyi bir benim müzakerelerim iki aşamalı, ya da iki bölümlü şeklinde olacak. İlk tebliğin içeriği ile ilgili daha sonraki kısım ise katkı mahiyetinde olacak. Sondan başlamak gerekirse son tebliğden “İbn Hazm el-Endülisi”nin tarih anlayışı ve tarihçiliği”. Sayın Osman Curuk “Endülüs medeniyetinin yetiştirdiği büyük âlimlerden İbn Hazm el-Endülisi’nin tarih anlayışını ve tarihçiliğini” konu edindi tebliğinde ve tebliğine başlarken “tarihte fazla tanılan bir sima değildir” şeklinde başladı; ama ben bunun yerine ‘tarihçi yönüyle fazla tanınmayan’ şeklinde ifade edilmesinin daha isabetli olacağını düşünüyorum. Çünkü İbn Hazm birçok alanda eser vermiş, ansiklopedik âlim sayabileceğimiz nitelikte bir şahsiyettir. Bu sadece İslam dünyası için değil batıda da eserleri gerçekten ilgiyle karşılanan bir şahsiyet. Kitabü’l- Fasl adlı eseri İspanyol oryantalist Palansiya tarafından tarih konusunda yazılmış en önemli ve en değerli eser olarak nitelendiriliyor. Türkiye’de de İbn Hazm ile ilgili sempozyumlar yapıldı ve tüm yönleriyle incelenmeye çalışıldı. İlgili ile takip edilebilen ve çalışmalarına değer verilen bir şahsiyettir. Tebliğ teknik yönden bakınca, bana ulaşan metinler üzerinden konuşacağım daha çok. Ben tebliğde dipnotları göremedim. Bunun büyük bir eksiklik olduğunu düşünüyorum. Bunun dışında başlıklandırmaların daha sistemli olması gerektiğini, en azından okurken o metni kafamızda bir şekilde canlandırmak için sistemli bir başlığın olması gerektiğini düşünüyorum. Örneğin dinler tarihçisi olarak İbn Hazm başlığını, sıralama olarak tarihçi yönünden önce vermişsiniz. Yani biz tarih konusundaki fikirlerini bilmeden önce dinler tarihçisi olarak bir İbn Hazm görüyoruz. Bu da en azından burada sıralama bakımından bir değişiklik yapılması gerektiğini bize hissettiriyor. Başlıklardan söz açılmışken; tarihçi yönü adlı başlıkta Sayın Curuk şöyle söyledi: ‘Tarihçilik onun geçici değil temel bir niteliğidir’ ifadesini kullandı. Burada buna ilave olarak şunu söyleyebilirim. İbn Hazm tarihi, hakikatlere ulaşmada en önemli kapılardan biri olarak görmüştür ve bu-

nun yolunun da çok çalışmak, değişik söz ve görüşleri okumak, her delil sahibinin hüccetini kabul etmek, dinlemek, farklı insanların kitaplarını okumakla mümkün olacağını söylemiştir ki, bu bakış açısı gerçekten bir tarihçide bulunması gereken bir bakış açısidir. Bu konunun da önem arz ettiğini düşünüyorum. Yine aynı şekilde yazdıklarıyla belki de İslam tarihçileri arasından en fazla tarihi eleştiriyi kullanan kişilerden birisi, hem senet hem de metin olarak. Bu tavrı aslında ilim erbabında olması gereken tavır olarak da önemli. Şu sözünü gerçekten çok hoşuma gitmişti: “Selefimizi severiz ama gerçekler bizim için onlardan daha değerli ve üstündür.” Yani onların dokunulmazlık kısmı ile hiçbir şekilde görüşleri değiştirilemez değildir. Eğer gerçek varsa onlara sevgimiz bir kenara ayrılabilir ama gerçekleri savunmamız gerekiyor düşüncesinde. Bu gerçekten şu an günümüzde de geçerli olan bir kaide. Olması gereken bir kaide en azından. Diğer bir başlıkta mesela dinler tarihçisi olarak İbn Hazm’dan bahsedilirken reddiyeler konusunda belki biraz daha ağırlık verilebilir, açılabilir diye düşünüyorum. Çünkü onun yaşadığı Endülüs coğrafyası belki de bu yönde şekillenen bir coğrafya baktığımız zaman. Hani gayrimüslimlerin İslamiyet ve Müslümanlar ile ilgili iddialarda bulunduğu dönem ve İbn-i Hazm da zaten bunu hep öğrettikleri üzerinden dile getiriyor. Belki bu kısmı en azından biraz daha detaylandırılabilirdi diye düşünüyorum. Yine tebliğde din ve mezhepleri sıralamakla yetinmeyip, onları sınıflandırdığından bahsetti ama bu sınıflandırma metin içerisinde yer almıyor. Yani benim merak ettiğim bir noktaydı. Belki bu kısmı eklenebilir. Sonuç kısmı ile alakalı olarak da Sayın Curuk’un belirttiği kanaati -belki aynı kanaatte olduğum için- tekrarlayacağım. İbn Hazm’ın kitaplarının tercüme edilmesi ile onun tarihe olan katkısının daha artacağını kanaati ki, ben de aynısını düşünüyorum. Bu tebliğ hakkında söyleyeceklerim bu kadar.

Diğer tebliğimiz “İslam Tarihi Çalışmalarında Modern Metodoloji Arayışları: Şaban Öz Örneği” adlı tebliği Zeynep Betül Önder’den dinledik. Öncelikle bilimsel kriterlere uyan, temiz bir tebliğ idi. Bu yüzden kendisine teşekkür ediyorum. Şaban Öz ve metodolojisine geçmeden önce, tebliğin giriş kısmında tarih metodolojisi üzerine yapılan modern

çalışmalara değinilmiştir ki bunun faydalı olduğunu düşünüyorum. Çünkü konuya girmeden önce bize ön fikir sağladı. Yine aynı şekilde bir şahsiyet hakkında 3 tebliğde de bunu gördük. Çünkü bazen bilindiği düşünüerek o şahsiyetin biyografisi çok önemsenmiyor, ihmal edilebiliyor. En azından 3 tebliğde de bunun görülmesi, bunun rivayet edilmesi güzel bir şeydi. Bunun dışında şimdi içeriğe geçecek olursak, Sayın Önder Şaban Öz'ün 5 farklı eserinden yola çıkarak bu tebliği hazırlamış ve konuyu 3 başlık halinde sistematik bir şekilde ele almış. Yalnız alt başlıklarda içerikle ilgili bazı uyumsuzluklar gözüme çarptı. 'Mesela İslam Tarihi Yazımı Hakkındaki Görüşleri' diye bir başlık var. Bu kısmı anlatıp, özetleme kısmına geçince kendi içerisinde İslam Felsefesi ile ilgili görüşler özetlenmiş. Mesela Siyer ilmi metodolojisi ile ilgili başlıkta böyle bir sıkıntı yok ama burada benim gözüme çarptı. Belki bu kısım düzeltilebilir. Üsluba dair olarak şunu söyleyebilirim: mesela metinde akademik olmayan bazı ifadeler gözüme çarptı. Mesela peş peşe, yakı-narak gibi kullanımlar akademik dile çok da uygun olmayan ifadelerdir. Belki bunlar düzeltilebilir metin içerisinde. Ben değerlendirmeyi aslında daha çok Önder'in tebliğinin sonuç kısmı üzerinden yapmak istiyorum. Sonuç kısmında sayın Önder, sayın Öz'ün İslam Tarihi ve Siyer Metodolojisi kitabını yazarak katkıda bulunduğunu ama metodoloji kitaplarından çok da farklı sayılmadığını söyledi. Belki de bu tespiti okuduğu kitapları üzerinden yaptı ama biz bunu metinde göremedik. Yani neye göre, hangi karşılaştırmayı göre onlardan farklı değil. Yani başka bir metodoloji kitabı ile ilgili karşılaştırma göremedik en azından. Belki kendisi bunu yaptı ama bize yansıtmadı. Bu bakımdan başka metinlerle bir karşılaştırma yapılması gerektiğini düşünüyordum. Bu açıdan tebliğ bu sonuca yönelik bir tebliğ olabilirdi. İkinci olarak da şöyle bir tespitte bulundu sayın Önder; Şaban Öz'ün tarihsel farklılıkları anlatırken mezhep farklılıklarından değil de, daha çok Şii tarih anlayışından örnekler verdiğini söyledi ki, sadece benim gözüme çapan iki tane örnek vardı. Şiilik ile ilgili yoğun ya da sadece onun üzerinde durduğunu görmedim. Bu tarihsel farklılığı somut bir şekilde anlatmanın belki de en somut örneği olarak verdiğini düşünüyorum. Yani kasıtlı olarak Şiilik üzerine bina etmediğini söyleyebilirim. Bir de sonuca dair olarak, son olarak şunu

söyleyeceğim. Şaban Öz hakkında iki farklı algının oluştuğu şeklinde sonuç gördüm. Yani İslam tarihçilerinin sorunlarının dile getiren, gayret gösteren ama orijinaliteyi yakalayamayan bir Şaban Öz; diğer taraftan da alanın sıkıntılarını tespit eden, çözümler üreten, sürekli yükselen bir başarı grafiği gösteren Şaban Öz portresi var. Burada onu iki yönüyle mi tanıtmaya çalıştık yoksa farklı bir çaba mı söz konusu, doğrusu tam olarak anlayamadım. En azından benim kafamda bir soru işareti oluştu. Bunu belirtmek istedim.

Son olarak ise “Abdülaziz ed-Dûrî’nin Tarih Anlayışının İslam Tarihi Metodolojisi Açısından Önemi” adlı tebliği Sayın Tuğba Aslan bize sundu. Öncelikle kendisine teşekkür ediyorum. Çünkü İslam Tarihi ile ilgili çok kıymetli ilmi eserler telif eden, pek çok talebe yetiştiren, yakın zamanda kaybettiğimiz Abdulaziz ed-Dûrî’yi tebliğine konu edinmesi gerçekten güzeldi. İkincisi, yine teknik olarak makale formatına riayet edildiği için de kendisine teşekkür ediyorum. Değerlendirmeye başlık kısmı ile başlayacağım. Bana ulaşan metindeki başlık üzerinden söylüyorum bunu. Başlık ile içerik arasında uyumsuzluk olduğunu gördüm. Abdulaziz ed-Dûrî’nin tarih anlayışı şeklinde veya tarih yazımına ya da metodolojisine dair görüşleri şeklinde olsaydı diye düşündüm; ama daha sonra afişte tarih anlayışı şeklinde gördüm. Ama bence olması gereken tarih anlayışı, çünkü tebliğ metninde bize o yansıtılmış. Bu bir değerlendirme, onun önemini ortaya çıkartan bir şey değil, içerik öyle olsaydı başlık bu şekilde olabilirdi. En azından bu şekilde doğru kabul edebileceğimizi düşünüyorum. Çalışmada Dûrî’nin tarih yazımı ve metodolojisi ile ilgili iki kitabından hareket edilmiş. Bunlardan bir tanesi Mukaddime fi Tarihi Sadri’l-İslam, diğeri de Bahsün fi Neş’eti İlmi’t-Tarih inde’l-Arab. Bunlarla ilgili dipnotlara baktığımda orijinallerinin görülmediğini farkettim. Kaynağın kendisinden istifade edilmesinin konunun daha iyi anlaşılması ve açıklanmasında katkı sağlayacağını düşünüyorum. Tabi burada dil sıkıntısı da var. Bunu da kabul ediyoruz ama en azından dipnotlarda o kaynaklara müracaat etmiş olduğunu görmek en azından bir artı sağlayabilirdi. Şaban Öz’ün Tarihi Metodolojisi ile ilgili sunulan tebliğde yönelttiğim eleştiriyi burada da yönelteceğim. Tarih

metodolojisi hakkında çalışma yapanlarla bir karşılaştırma yapılmamış. Yani Abdulaziz ed-Dûrî ne yapmış, gerçekten bir katkı sağlayabilmiş mi? Bunları görmemiz gerçekten iyi olabilir. En azından seni tebliğde görebileceğimiz yer bu kısım. Yani sen nasıl bir karşılaştırma yaptın? En azından değerlendirme, belki de sonuç kısmında kısa bir şekilde de olsa faydalı olurdu. Çünkü bu sonucu da genelleyici yapıdan kurtaracaktı ve sonuç bölümü diğer bölümlerde bizzat seni görmemizi sağlayacak bir bölüm olacaktı. Belki sonrasında ilave edilirse faydalı olacağını düşünüyorum. Söyleyeceklerim bu kadar. Dinlediğiniz için çok teşekkür ederim.

Aygün YILMAZ

Müzakereleriyle bizlere ve tebliğcilere katkı sunan Sayın Elif AS-LANDOĞDU'ya şükranlarımızı sunuyoruz. Tebliğcilerimizden müzakere hakkında söz almak isteyen var mı?

Kıymetli dinleyiciler, ikinci oturumumuz burada sona ermiştir. Başta böyle bir organizasyonla öğrencilere tebliğ sunma fırsatını verdikleri için Sayın Lütfi DOĞAN hocamıza, Prof. Dr. Eyüp BAŞ hocamıza, İSİLAY Vakfına ve değerli tüm hocalarımıza teşekkürlerimi arz ediyorum. Tebliğci arkadaşlara tebliğlerinden dolayı, müzakereci hocalarımıza değerlendirmelerinden ve katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunuyorum.

ÜÇÜNCÜ OTURUM

Oturum Başkanı: Gürkan KARABABA

1. Esmâ ÖZARSLANER

İslâm Hukuku Usûlünün Şekillenmesinde Ehl-i Rey Ekolünün Etkisi

2. Hacer YÜKSEL

Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Modernite Bağlamında Fıkıh Usûlüne Etkisi

3. Gülsün ÖZMEN

Hanefî Mezhebinin Haber Anlayışı

4. Şeyma SARI

İslâm Hukuk Tarihinde Metodoloji Arayışları; Fazlur Rahman Örneği

5. Şerife ALİFAKIOĞLU

Ahkâmın Değişmesinde Çevre Faktörü

Müzakere: Hatice ÖZTÜRK

Fetiye BAKİ YÜCEL





Oturum Başkanı

Gürkan KARABABA

Değerli hocalarım, kıymetli misafirler, saygı değer öğrenci arkadaşlar, İLAMER tarafından 5.'si düzenlenen “ İslam Medeniyetinin Yapı Taşları Sempozyumu” Üçüncü Oturumuna hepiniz hoş geldiniz, sefalar getirdiniz. Hepinizi saygı ve muhabbetle selamlıyorum. Üçüncü Oturum aynı zamanda bugünün son oturumu ve bu oturumumuzda daha çok İslam Hukukuna dair tartışmalar ve tebliğler olacak. Sözü daha fazla uzatmadan asıl konuşma yapacak olan değerli misafirlerimize söz vermek istiyorum. İlk konuşmayı yapacak kıymetli arkadaşımız Esmâ ÖZARSLANER. Van 100. Yıl Üniversitesi'nden katılıyor. İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf öğrencisi. Konusu “İslam Hukuku Usûlü'nün Şekillenmesinde Ehl-i Rey Ekolünün Etkisi” Esmâ Hanım buyurun. 15 dakikanız var.

“İSLÂM HUKUK USÛLÜNÜN ŞEKİLLENMESİNDE EHL-İ REY EKOLÜNÜN ETKİSİ”

Esmâ ÖZARSLANER

(Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi)



ÖZET

İslâm Hukuku (Fıkıh) Müslüman birey ve toplumun hayatını İslâm dinine göre düzenleyebilmesi için hayatının her aşamasında kendisine ihtiyaç duyduğu kurallar bütünüdür. Sahabe döneminde İslâm Hukuku kaynakları Kitap, sünnet ve icthâdîdir. Her sahabenin zihin yapısının, hukuki meselesinin ve sosyal çevresinin farklı olması icthâdî konularda görüş ayrıcalığına yol açmıştır. Bu görüş ayrıcalıkları sonraki dönemlerde ekolleşmeler olarak kendini göstermektedir.

Reâ filinden masdar olan rey; görmek, inanmak, bilmek, sanmak ve sonunu düşünmek demektir. “Ehl” sahip ve taraftar anlamına geldiğinden Ehl-i Rey, rey taraftarları yani icthâd demektir. Siyasi karışıklıklar sonucunda ortaya çıkan ve Irak’ta yoğun bir etkisi olan kimi

gruplar kendi ideolojileri doğrultusunda hadis uydurmaktan çekinmiyorlardı. Bu sebeple Iraklı hukukçular rey metodunu oldukça etkin ve yaygın bir tarzda kullanmışlardır.

Sonuç olarak vahiy ve sünneti akıl ve tecrübe ile yorumlayan ve toplumda karşılaşılan problemleri toplum yararı yönünde çözmeye çalışan Rey Ekolü İslâm Hukukuna akılcı bir dinamizm kazandırmış yüzyıllar boyunca uygulamayı kolaylaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ehl-i Rey, İctihâd.

THE ROLE OF THE SCHOOL OF REY IN THE EMBODIMENT OF THE PROCEDURE OF ISLAMIC LAW

The Islamic law (fıkıh) is a total of wıch in any cycle of life an Islamic comminaty organize their life's according of the Islamic rules. There are known ar narr in the perod of sahaba the Islamic law war Kur'an, sunne and ijtiħad in to the structure of the memory of any sahaba the judicial problems and the difference of social environmed entails the privilege of jurirpuridence. İn the Next periods There wıear prıwıleģer show's themselves ar ekollızed'r.

From rea verb masdar rey means; to see, know, estimate and finally to think "Ehl" from owner end fans meaning in Ehl-i Rey, means reys fans (so jurisprudence)

Result from the political confusion and in Iraq an intensive impact of groups according to their ideologies vere not shooting ħadıth. For that reason iraq lavyers used rey's method actively with prevalent manner.

As result, revelation with Sunnah spirit experience commentary for the commuty's problems to solve in terms of public benefit, the worked Rey school law is a smart dynamısım for Islamic law, and the applıcation have been facılıtated for centuries.

Keywords: Law, Fıkıh, İjtiħad.

GİRİŞ

İslâm Hukuku tabiriyle kast olunan şey fıkıhtır. *Fıkıh* sözlükte bir şeyi bilmek iyi ve tam anlamak derinlemesine kavramak manalarına gelir.¹ Terim olarak Fıkıh; Müslüman birey ve toplumun hayatını İslâm dinine göre düzenleyebilmesi için hayatının her aşamasında kendisine ihtiyaç duyduğu kurallar bütünüdür. Müslümanlar içinde vazgeçilmez bir disiplindir. İslâm Hukukunun ilk zamanlarda bir ıstılâh olarak Fıkıh kavramı inanmak, ahlak, ibadet veya muamelelerle ilgili bütün hükümler için bir ad olarak kullanılmıştır. Ebû Hanife'nin; "*Fıkıh, insanın yararına ve zararına olan şeyleri bilmesidir*" şeklindeki tanımı hukuk kavramına göredir.²

İslâm Hukuku itikâdi ve ahlâki temelleriyle Mekke döneminde doğmuş, Medine döneminde somut hukuk kurallarının inmesi ve takip eden dönemlerin çalışmalarıyla gelişmiştir.³

İslâm Hukuku Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiûn döneminde hazırlık safhasını tamamlamış, *Müctehid İmamlar döneminde* sistemleşmeye başlamış, Mezhep merkezli dönemde ise sistem, olgunlaşmaya başlamıştır.

A) Hz. Peygamber Döneminde Fıkıh

Hz. Peygamber devri fıkıh dönemlerinin en önemlisidir. Çünkü vahye dayanan veya vahyin denetimi altında gerçekleşen yaşama ve uygulama bu dönem içinde tamamlanmıştır. Dolayısıyla bu devir daha sonraki dönemlere de kaynak ve örnek olmuştur.⁴ Bu dönem kendi içinde Mekke ve Medine dönemlerine ayrılır. 610 yılında ilk vahyin gelmesiyle başlayan Mekke dönemi Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiği 622

1. Hayrettin Karaman, "Fıkıh", DİA, Ankara 1996, C. 13, s. 1.

2. Abdülkerim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Kayihan Yayınları, 2012, s. 99.

3. Ahmet Yaman & Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, s. 95.

4. Karaman, "Fıkıh", DİA, s. 3.

yılına kadar uzanır. 13 yıla yakın süren bu dönemde fıkıh düşüncesinin temelini oluşturan akâid ve ahlak ilkeleri yerleştirilmiş, hukuk kurallarının kolaylıkla benimsenip uygulanacağı zemin hazırlanmıştır. Beş vakit namaz, genel hatlarıyla abdest ve gusül, miktar ve zaman belirlemesine gidilmeksizin infak/sadaka bu devrede farz kılınmıştır. Bütün hukuki eylem ve işlemlerin ortak maksadını teşkil eden adalet, dayanışma, yardımlaşma, diğerkâmlık, sözleşmelere sadakat (ahde vefa), iyilik, sabır, kötülüğü en güzel biçimde giderme gibi erdemler ile bunların karşıtı olan haksızlık, fuhuş, kötülük, taşkınlık, ölçü ve tartıda hile, bilgisizce hüküm verme, fitne çıkarma, haksız yere cana kıyma vb. yasaklar Mekke döneminde sevk edilmiştir. Böylece temelleri atılan İslâm Hukuku Medine döneminde esas oluşumunu tamamlamış ve genel çerçevesine kavuşmuştur⁵.

Fıkıhın bu dönemde üç temel özelliği *Tedric*, *Kolaylık* ve *Nesih*'tir.

Tedric; hükümlerin zamana yayılarak peyderpey konulmasıdır. Böylece hem toplumun hazırlanmasına hem de yeni hükümlerin toplum tarafından özömsenmesine imkân verilmesi, sonuçta derecelerin ve parçaların bir araya getirilerek teşriin tamamlanmasıdır. Zaman açısından tedric yirmi üç yılı kaplamıştır.

Kolaylık ise yasamada, kural koymada, uygulamada insanın tabiatını yaratılıştan gelen özelliklerini ve ihtiyaçlarını göz önüne alarak din ile muhatabı arasına zorluk engelini koymamak, tekâmül eğitimin de tabii olan uygulamalar dışında sevdirmek ve kolaylaştırmayı esas almaktır. İbadetlerin günün kısa sayılabilecek parçalarına dağıtılması, insanların tabii ihtiyaçlarını karşılayan nesnelerin mübâh kılınması, hastalık, yolculuk, baskı yanılma, unutma gibi hallerin mazeret olarak kabul edilmesi ve darda kalma halinde haramların mübâh hale gelmesi önemli kolaylaştırma örnekleridir.

İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olan *nesih* de, alıştırmaya kolaylaştırma hikmetine bağlı olarak bazı hükümlerin önce konup

5. Yaman, Çalış, İslâm Hukukuna Giriş, s. 95-96.

sonra kaldırılması şeklinde gerçekleştirmiştir.⁶ Bu dönemdeki hüküm kaynakları Kitap, Sünnet ve ictihâdtan ibarettir. Buradaki ictihâd hem Hz. Peygamber'in (sav) vahiy gelmeyen konulara da kendi öznel tecrübesine dayanarak görüş belirtmesi, hem de yetişmiş fakih sahabelerin Hz. Peygamber'den uzakta olduklarından aynı yolla hüküm vermelerini ifade etmektedir. Bu dönemde sahabeden bazı kimselerde Hz. Peygamber'in huzurunda olmadıkları zamanlarda kendi hukuk melekelere dayanarak çözümlerinde bulundukları bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Hükmünü Kur'ân ve Sünnet'te bulamadığın meseleleri nasıl çözeceksin?" sorusuna Muaz b. Cebel'in "Kendi görüşümle ictihâd ederek" şeklinde cevap verdiği ve bunun Hz. Peygamber'in memnun ettiği görülmektedir.⁷

Bu dönemde Hz. Peygamber'in (sav) ictihâdı Allah Teâlâ'nın; sahabenin ictihâdı da Rasul-i Ekrem'in gözetim ve denetimi altındaydı. Dinin ana kaynaklarının lafzına ve ruhuna uymayan ictihâdlar bu dene-timle düzeltiliyordu.

Bu dönemde hüküm iki şekilde konulurdu:

Birincisi; Olaylar meydana gelir ve bu olaylar Şâri' (kanun koyucu) tarafından hükmünün konulmasını gerektirir yahut Müslümanlar bir takım işlerle karşılaşır, Nebi'den (sav) hükmü konusunda soru sormalarını icap ettirir. İşte bu durumlarda Rasulullah vahiy bekler, meydana gelen olaylar veya sorulan hususların hükmünü açıklayan ayet veya ayetler gönderilirdi. Hüküm bazen de anlam şeklinde indirilir, Rasulullah kendi sözüyle onu ifade ederdi ki bu da sünnettir. Bazen de istenilen şekilde hüküm gelmezdi. O zaman da Nebi (sav) ictihâdda bulunurdu. Bedir Savaşı sonrasında alınan esirler hakkında ve başka hususlarda ki hükümler böyledir.

İkincisi; Daha önce bir olay vuku bulmadan, soru sorulmadan hükümlerin konulmasıdır. Fakat Şâri', cemiyetin ihtiyaçlarını zamanla bu türlü hükümlerin konulmasını icap ettirdiğini görür ve ona göre vaz'

6. Karaman, "Fıkıh", *DİA*, s. 4.

7. Hasan, *Çalış, İslâm Hukukuna Giriş*, s. 96-97.

eder. Çünkü İslâm Hukuku yalnızca cereyan eden ihtiyaçları karşılamak, fiilen ortada olan vakıaları cevaplandırmak için gelmemiştir. Gelecekte her toplum için en güzel örnek teşkil etmesi, belirli temeller üzerine kurulan cemiyetin ortaya koyacağı ihtiyaçları cevaplandırması için de gönderilmiştir. Hükümlerin bu kısmını oluşturanlardan bazıları şunlardır: Hüküm koyma, yönetimde (sevk ve idarede) şurâ usûlü, zekât miktarları ve aile hayatıyla ilgili hükümlerinden birçoklarının açıklanması, cezaların bazısının izahı ve benzeri hükümlerdir.⁸

B) Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Fıkıh

Fıkıh tarihinin ikinci dönemi bir kırılma noktasıyla Hulefâ-i Râşidîn ve Emeviler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Her iki dönemde de sahabe nesli fıkıh açısından belirleyici bir role sahip olmakla beraber siyaset-fıkıh ilişkisi bakımından Emeviler devri hilafetin saltanata dönüşmüş olması sebebiyle önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir.⁹

Hz. Ebû Bekir ile 11/632 yılında başlayan Hulefâ-i Râşidîn dönemi dördüncü râşid halife Hz. Ali'nin 40/661 yılında şehit edilmesiyle sona ermektedir.

Kur'ân'ın nüzulünün tamamlanması ve ardından Rasûl-i Ekrem'in vefatıyla birlikte vahiy süreci sona ermişti. Fakat hayat devam ediyor, çözülmesi gereken yeni sorunlar (nevâzit-i vâkıât) ortaya çıkıyordu. Kitap ve sünnetin sınırlı nasslarının bu yeni meselelerin tümünü doğurması ve birebir çözüme kavuşturulması beklenemezdi. Dolayısıyla bu aşamada o sınırlı nassların yanında doğruluğunu ve gücünü yine kitap ve sünnetten alacak diğer hüküm kaynaklarının ve hüküm çıkarma yöntemlerinin ortaya konduğu, bir başka deyişle fıkıh usûl ilminin atıldığı bir dönemin yöneticileridir.¹⁰

İslâm hukukçuları Rasûlullah'ın vefatından sonra O'nun za-

8. Zeydan, İslâm Hukukuna Giriş, s. 157-158.

9-10 Karaman, "Fıkıh", DİA, s. 4.

10. Yaman, Çalış, İslâm Hukukuna Giriş, s. 100.

manında olduğu gibi birçok yeni olayla karşılaşmışlardır, o konularda ilâhi hükmün bilinmesi icap etmiştir. Yapılan harpler ve neticeleri, Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasında harp sırasında ve harpten sonra birçok mesele ortaya çıkmıştır. İslâm fetihleri ve onun neticesinde İslâm idarisi pek çok ülkeye uzanmış, Müslümanlarla o yerel halkın temas kurmasına sebep olmuştur. Her ülkenin örf ve adetleri nizam ve alışkanlıkları vardır. Bunların hepsi İslâm Hukukunda hükümlerinin bilinmesini gerektiren yeni mesele ve hükümlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hukukçu sahabiler bu yeni meseleler ve olayların hükümlerini bilmeye son derece ehemmiyet vermişler ve görüşlerini açıklamışlardır. Böylece Nebi (sav) devrinde hukukun kaynağı olmamasına rağmen bu devirde ictihâd, İslâm Hukukunun müstakil kaynağı şeklinde ortaya çıkmıştır.¹¹

Hulefâ-i Râşidîn devrinde hukukun ilk kaynaklarını nasslar oluştuyordu. Bir hadise ortaya çıkınca sahabenin hukukçuları, onun hükmünü Kur'ân'da araştırırlardı. Orada bir hüküm bulamadıklarında Sünnet'e müracaat ederlerdi. Orada da hüküm vermeye yarayıcı bir şey bulamazlarsa rey ve ictihâda başvururlar, ictihâdlarının ilettiği sonuca göre hüküm verirlerdi.

Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer zamanında ictihâd toplu halde yani danışma meclisi (şurâ) şeklinde yapıldı. Halifeye bir mesele arz edilince hukukçuları rey sahiplerini çağırır, meseleyi onlara açar hakkında tartışırlardı. Üzerinde durulan hadisenin hükmünde fikirleri birleşirse, ittifak edilenle hükmedilir, itilaf mevcutsa en doğru olan benimsenirdi. Toplu halde ictihâd vuku bulduğu gibi halifenin bizzat kendisi veya başkası tarafından ferdî ictihâd da olurdu ancak toplu halde yapılan ictihâd bir ve ikinci halife zamanında daha çoktu. Halledilen sorunların çoğu kamuya ait sorunlardı. Fethedilen Irak (Sevad) topraklarının savaşçılara taksimi meselesinde olduğu gibi Hiz. Ömer (ra) bu konuda sahabenin hukukçuları ve ileri gelenleri ile danışmalarda bulunmuştur.¹² İctihad konusunda sahabeye rehberlik eden ana unsur Hiz. Peygamber'le bir-

11. Zeydan, İslâm Hukukuna Giriş, s. 169.

12. Zeydan, İslâm Hukukuna Giriş, s. 170.

likte olmanın, onun hukuki konulardaki yaklaşım tarzına tanık olmanın kazandırdığı melekelerdir. Bazen Hz. Peygamber (sav) dönemindeki bir olaya benzerlik kurmuşlar, bazen de fayda ve maslahat açısından konuya yaklaşmışlardır.

İslâm Hukukunun bu devirde hukukçu sahabelerden nakledilen ve anılan tarzda hüküm çıkarma esaslarını gösteren birçok rivayet bulunmaktadır. Onlar, bir meselede hüküm yoksa reyleri ile hareket ederlerdi.¹³ İcmâ da hepsince makbuldür. Bu hususa dair örneklerden bazıları şöyledir:

-Hz. Ebû Bekir (ra), bir dava getirildiğinde veya bir sorun arz edildiğinde Allah'ın kitabına bakar, orada hüküm yoksa *“Rasulullah'ın (sav) bu konuda bir hüküm verdiğini biliyor musunuz?”* diye sorardı. Çoğu zaman halk ayağa kalkar ve *“Bu konuda Rasulullah (sav) şöyle hükmetmiştir”* derlerdi. Peygamber'de böyle bir sünnet veya tatbikat bulunmazsa, halife halkın ileri gelenlerini toplar, istişarede bulunur, görüşleri bir noktada birleşirse onunla hükmederdi. Halife Ömer (ra) de bu yönetimi uygulamıştır.

-Hz. Ebû Bekir reyî ile ictihâdda bulunurken *“Şu görüşüm doğru ise Allah'tan affımı dilerim.”* derdi.

-Abdullah b. Mesud (ra) der ki; *“Sizden birinize bir konuda hüküm sorulduğunda Allah'ın kitabında onunla hükmetsin. Orada hüküm bulunmazsa Nebi'nin (sav) hükmüyle amel etsin. Kitap ve sünnette bulunmayan bir mesele getirilirse, muteber kişilerin kararıyla hareket etsin. Kur'ân, sünnet ve muteber kişilerin görüşlerinde bir hüküm yoksa kendi görüşüyle ictihâdda bulunsun. Eğer bunu da yapamazsa vazgeçsin ve utanmasın.”*

Sahabe hukukçuları hepsi de Kur'ân ve Sünnet'te hüküm bulamadıklarında reye müracaat ederlerdi. Bu durum da hepsi eşit sayılmaz. Bazıları çok bazıları da az ictihâdda bulunmuşlardı. Çok ictihâdda bulunanların başında Hz Ömer, Hz Ali, Abdullah b. Mesud gelir. Az ictihâd edenlerin başında Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr el As ve Zübeyir gelir.

13. Zeydan, İslâm Hukukuna Giriş, s. 170-171.

Bu devirde İslâm Hukukunda iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Reyde/ictihâdda çok bulunma ile az bulunma. Şüphesiz her iki ihtilafın kaynağı az ictihâdda bulunanların kanaati reyle hareketin haramlığı değil, başka bir fikrî kaynaktır ki oda tercih edilen kanaate göre hukukçuların şahsî yaratılışı, meseleyi kavrayışı ve yetiştigi fikir muhitidir. Hukukçular hükümlere bakışlarında ve hükümler çıkarmaların da farklı farklıdır. Bazıları hükümlerin zahiri, anlaşılabilen manaları karşısında duraklamayı, akla gelebilen manasında, hükmün zahirinden çok az uzaklaşmayı tercih etmişlerdir. Bu ihtilaf yüzünden ictihâdda bulunmaya yönelmemiş, nasslarla yetinmişlerdir. Fetva ve kişisel görüş açıklamaktan çekinmişlerdir. Nassların zahiriyle yetinmeyen hukukçular yaratılışları icabı hükümlerin manasını anlamakta, uzak maksatları üzerinde durmakta, kanun koyucunun amacını ve hükümlerin sırlarını anlamakta acele davranmışlardır. Bu yaklaşım hakkında hüküm bulunmayan meseleler de taraflarını reyde bulunmaya, ictihâdda bulunmaktan çekinmemeye sevk etmiştir.¹⁴

Hukukçunun yaratılışına, düşüncesinin derecesine, işlere dikkat etme ve hükümleri anlama tabiatına dayanan bu iki görüşün Rasulullah zamanından itibaren var olduğu görülür. Bu hususu doğrulayıcı bir örnek göstermek yeterlidir. Rivayete göre Nebi (sav) ikinci namazını Beni Kurayza'da kılmak şartıyla ashabının oraya hareketini emretmişti. İkinci vakti olunca Müslümanların bazıları yolda namazını kıldılar ve şöyle dediler: “*Resulullah (sav) sözleriyle yürüyüşte acele davranmayı bizden istedi, namazın geciktirilmesini kastetmedi.*” Diğer gurup ise, yolda ikinci namazını kılmadılar. Beni Kurayza'ya varana kadar geciktirdiler. Her iki grup olayı Peygamber'e haber verdi. O iki hareket tarzını da kötü karşılamadı.

C) İlk İhtilaflar

Sahabe ictihâdda bulunuyordu. Bunun tabii bir sonucu olarak ihtilaf da mevcuttur. İhtilaf reyle ictihâdın tabii bir neticesidir. Çünkü akıllar hukukçuların anlayışları hukuki yetenek ve bilgilerinin derinliği bir değildir. Bu devirde fukahâ ihtilaf etmekle beraber, ayrılıkları fazla değildi. Çünkü

14. Zeydan, İslâm Hukukuna Giriş, s.179-180.

ictihâd Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanlarında şura şeklinde yapıldı. Bu metot çoğu zaman değişik görüşleri birleştirir, ihtilafları çözerdi. Fıkıh da olaylara dayanıyor, yani hukukçular hadise ortaya çıkıp hükmünü bilmeye ihtiyaç duyduğunda fetva veriyorlardı. Bu sebepten sonraki zamanlara nispetle fetvalar azdı. Fetva verme işinin azlığı ihtilafı azaltır. Dört halife zamanında toplam meseleler bir sonraki devirde ortaya çıkan meselelerden çok azdır. Nihayet sahabenin hukukçuları fetvaya fazlaca hücum etmiyorlardı, kendilerine başkalarının ihtiyaç bırakmamalarından hoşlanıyorlardı. Fetva verilecek konuların azlığı ihtilafları da azaltmıştı.¹⁵

Kur'an Hz. Ebû Bekir zamanında mushaf haline getirildi ve Hz. Osman zamanında çoğaltılarak büyük şehir merkezlerine birer nüsha gönderildi. Bu devirde hadislerin bir kısmı yazılı bir kısmı ise şifâhi halde bulunuyordu. Hadislerin ezberlenmesine de önem veriliyor, hadis uydurma faaliyetlerine rastlanmıyordu. Fetva verenler Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş, Arap kültür ve edebiyatını çok iyi bilen ve ayetlerin nüzûl, hadislerin de vürûd sebeplerine vâkıf kişilerdi. Bu sebepten dolayı hem iftâ kaynağına ulaşma hem de ulaşılan iftâ kaynaklarını anlama hususunda bu dönemde de fazla sorun yaşanmamıştır.

Üçüncü halife Hz. Osman devri çalkantıların başladığı içtimai ve siyasi olayların patlak verdiği devirdir. Hz. Ali devri ise İslâm ülkelerinin daha sonraki devirlerde bir türlü kapanmayan aksine daha da gelişip büyüyen ve ayrılıklara sebep olan hadiselerin cereyan ettiği hareketli bir devirdir.

Hz. Osman ve Hz. Ali devirlerinde cereyan eden ve özellikle imâmet meselesi etrafında dönen olaylar ise; sahabe arasında savaşlar (Cemel ve Sıffin) ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Bu farklı görüşlerle beraber siyasi gruplaşmalar da ortaya çıkmıştır. Bu grup üyeleri kendi menfaatleri doğrultusunda hadis uydurmaya başlamıştır.

İslâm dünyasında ortaya çıkan siyasi ihtilaftan sonra ve Müslümanların Sünnî, Şîî, Hâricî ve diğerleri gibi çeşitli kısımlara ayrılmasını

15. Zeydan, İslâm Hukukuna Giriş, s. 183.

takiben bu fıkralardan her biri diğer istikametlerden ayrı hukuki istikameti meydana getirmiştir.¹⁶

D) Rey Ekolü

Reâ fiilinden mastar olan *rey* sözlükte; şahsi görüş, düşünce ve kanaat anlamına gelmektedir. Fıkıh literatüründe ise, *müctehidin hakkında açık bir nass bulunmayan fikhî bir konuda belli metotlar uygulayarak ulaştığı şahsi görüş* anlamında kullanılır. *Ehl-i rey* tabiri de *rey taraf-tarı kimse veya kimseler* demektir. Ancak bu tabir sahabe döneminden itibaren Irak bölgesinde Kufe merkezli olarak teşekküle başlayan Irak veya Kufe ekolü olarak anılan, fikhî faaliyetlerin ikinci yüzyıldan itibaren özel adı olmuş, fikhî ihtilafların ve ekolleşmenin arttığı daha sonraki dönemlerde ise yeni muhataplar ve anlamlar kazanarak devam etmiştir.¹⁷

Adına *rey* dediğimiz bu şahsi görüş ve kanaatin oluşturmasını sağlayan şey, gözle görme olabileceği gibi zann-ı gâlip, tefekkürle idrak ve akletme de olabilir. İsfehanî, düşünme ve tefekkür neticesinde elde edilen rey; çatışan iki delil karşısında kişinin gâlib-i zann ile birbirinin doğruluğu konusunda vardığı kanaat şeklinde tarif etmiştir.¹⁸

Rey ekolü (Irak Fıkıh Ekolü) İslâm dininde akli temel alarak yeni bir fıkıh metodu geliştirilmiş olan bilimsel bir harekettir. Rey fıkıhının özellikle Irak'ta çıkması bir tesadüf değildi. Kufe birçok farklı kültür ve medeniyete yakın temas içinde olan Arap, mevali, köle, zımmi gibi sosyal grupların bulunduğu üstelik farklı siyasi ve fikhî hareketlerin yoğunlaştığı bir merkez durumundaydı. Hadis rivayeti ve yaşayan sünnet açısından Hicaz ölçüsünde zengin olmamasına ilave olarak karşılaşılan ve cevaplandırılması gereken meselelerin çokluğu ve çeşitliliği de rey ile hüküm vermeyi zorunlu kılıyordu. Siyasi ve fikrî hareketlerin isyan ve

16. Muhammed Faruk en-Nebhan, *Nizâmu'l-Hukm Fi'l-İslâm*, çev. Servet Armağan, İstanbul, 1980, s. 305.

17. M. Esat Kılıçer, "Ehli Rey", *DİA*, Ankara: DİB Yayınları, 1994, C. 10, s. 520.

18. Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 2012, C. 15, S. 1-2, s.151.

karışıklıkların yoğun olduğu bu bölgede taassup ve aşırı düşmanlıkların da etkisiyle uydurma hadisler, yalan isnatlar ortaya çıkmaya veya birçok sahih hadis bu sebeple tezyîf edilmeye başlanmıştı. Bütün bu sebepler rivayet edilen hadisleri kabulde ihtiyatlı olmayı gerekli kılarken yeni meseleler karşısında reyin kullanılmasını kaçınılmaz hale getirmişti.¹⁹

Bu ekolün ortaya çıkışına baş sebep olarak Irak ulemasının hadisleri rivayetten korkmaları gösterilir. Zira bu zamandaki siyasi ihtilaf hadiste mevzu hareketine götürmüştür ve ayrılması güç olan hakiki ve mevzu hadisler birbirine karışmıştır.²⁰ Hadisin merkezine olan uzaklıktan dolayı Irak uleması hadisi rivayet etmekten çekinmişler ve hadis kabulünde sıkı tedbirler almaya başlamışlardır.

İlk temellerini sahabe Abdullah b. Mes'ud'un attığı bu hareket Kufe ve Basra şehirlerinde şekillenerek etkisini özellikle Horasan ve Maveraünnehir gibi Arap olmayan bölgelerde göstermiştir.

Abdullah b. Mes'ud, Kufe'nin kuruluşundan Hz. Osman'ın halifeliğinin sonlarına kadar Kufeliler'e Kur'an ve Fıkıh öğretmiştir. Kufe ve civarında inkişâf eden İslâmi ilimlerin tümünün temelinde özellikle de fıkıh ilminin temelinde Abdullah b. Mes'ud vardır. Bu kıymetli sahabenin ilminin temeli neredeyse Ehl-i beytten sayılacak kadar Hz. Peygamber'in hep en yakınında oluşudur. Zira o, İslâm'ın ilk geldiği günden Hz. Peygamber'in vefatına kadar tüm savaşları ve seyahatleri dâhil hiç yanından ayrılmamış, Resulullah'ın tüm risâletine şahit olmuştur. Hz. Ömer onu Kufe'ye hem kadı, vezir, Beytü'l-mâl emiri, hem de öğretmen olarak göndermiş, oradaki insanların ona itaat etmesini emretmiştir. Ayrıca Abdullah b. Mes'ud'un öğrencileri tarafından fikhî görüşlerin kayda geçirilmiş olması son derece önemlidir. Bu yüzden birçok bilim adamı Kufe Fıkıh ekolünün gerçek kurucusunun Abdullah b. Mes'ud olduğunu iddia etmektedir.²¹

19. Kılıçer, "Ehl-i Rey" *DİA*, s. 522.

20. en-Nebhan, *Nizâmü'l-Hukm Fi'l-İslâm*, s. 306.

21. Ali Yüksek, "İslâm Hukuk Tarihi'nde Kufe'nin Yeri", *Turkish Studies*, Vol: 9/5, Spring, s. 2172.

İbn Mes'ud büyük ölçüde Hz. Ömer ile aynı meslek ve meşrepteydi. Değerlendirmeleri görüş ve düşünceleri birbirine pek yakındı. Bu anlamda Hz. Ömer çizgisinde biriydi. Hz. Ömer in Medine'de iken sık sık kendisine danıştığı, görüşleriyle fetva verdiği nadir isimlendendi.²²

İbn Mes'ud Irak'taki resmî faaliyetleri yanında sürdürdüğü ilmi faaliyetleriyle, rey ağırlıklı tefsir ve fıkıh mektebinin ve ilm-i kıraatin temellerini atan kişi olmuştur. Irak fıkıh mektebinin en önemli iki vasfını teşkil eden, "nassın bulunmadığı yerde rey ve kıyasa başvurulması" ilkesi ile "sahih olduğu kesin olarak bilinmeyen hadislerin yerine içtihadın tercih edilmesi" esasları temelde İbn Mes'ud'un düşünce tarzına dayanmaktaydı.²³

Abdullah İbn Mes'ud kıyas ile muasırlarının birçok problemlerini çözmüş, bu kaidenin yerleşmesinde son derece büyük hizmetlerde bulunmuş ve böylece usûl-i fıkıh ilminin ortaya çıkmasına, istinbât meselelerinin kuvvetlenmesine büyük katkıda bulunmuştur. İbn Mes'ud bu suretle kıyasın en önemli esaslarını tespit etmiştir.

İbn Mes'ud *"Birinize bir soru sorular da sizden hüküm vermeniz istenirse Allah'ın kitabına göre hüküm veriniz. Eğer sorunun cevabı Kur'an'da bulunmuyorsa Allah Resulü'nün Sünneti'ne göre hüküm versin. Hem Kur'an'da hem Sünnet'te bulunmayan bir mesele ise, o vakit salih zatların görüşlerine başvursun. Sualin cevabı bu kaynakların hiçbirinde bulunmuyor ise, o zaman da kendi içtihadınıza göre hüküm verin, bundan çekinmeyin"* demiştir.

Sahabe ve tabiin döneminde Irak'ta başlatılan Kur'an ve Sünnet'e dayalı dini bilginin rey ve içtihadla zenginleştirilmesi gayretlerinin, ikinci yüzyılın ortalarında Ebû Hanife ve öğrencilerinin çabalarıyla

22. Muhâmmmed Uyan, "İbn-i Mesud'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi" Erişim Tarihi: 04.03.2012 Erişim Adresi: <http://www.tevhidicekirdek.org/platform/index.phptopic=620.0>.

23. Muhâmmmed Uyan, "İbn-i Mesud'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi" Erişim Tarihi: 04.03.2012 Erişim Adresi: <http://www.tevhidicekirdek.org/platform/index.phptopic=620.0>.

sistemleşip ekolleşmiş olduğu söylenebilir.²⁴

E) Ebû Hanife

İsmi Numan b. Sabit'tir. Kufe'de doğmuştur (h. 80). Aslen İranlı'dır. Bağdat'ta ölmüş ve orada defnedilmiştir. (h. 150)²⁵ İmam Âzâm (En Büyük İmam) lakabıyla bilinir. Ebû Hanife künyesiyle meşhurdur. Hanefi mezhebinin kurucu imamıdır.²⁶

Ömrünün ilk zamanlarında kumaş ticaretiyle uğraşmış, doğru muamelelerde bulunması, kötü, karışık mal satmaktan nefret etmesiyle tanınmıştır. Sonra ilim tahsiline başlamış, kelam hadis ve fıkıh ilimlerinde çok ilerlemiştir. Meyli daha çok fıkıh ilmine olduğundan ona yönelmiştir. Fıkıhçılarla düşüp kalkmada fıkıhın dairesini ihtilaflarla genişletmede herkesten öndeydi. İslâm Hukuku metodunda en çok tesir sahibi hocası Hammad b. Ebi Süleyman'dır ki, Irak'ta rey ehlinin fakihiydi, hukuk bilgisinin kaynağı rey taraftarı büyük âlim İbrahim b. Yezid b. Kaysi'n-Nehâî'dir. İbrahim de fıkıh bilgisini rey taraftarı hukukçu Alkame b. Kays'ın Nehâî'den, Alkame de fıkıhı rey sahasında tanınmış büyük sahabe Abdullah b. Mes'ud'dan öğrenmiştir.²⁷

Irak fıkıh ekolünde oluşumun ilk dönemlerinden itibaren göze çarpan en bariz özellik, Müslümanlar'ın o gün için karşılaştıkları ve çözümleri merak ettikleri meselelere Kur'an ve Sünnet'e dayalı bilginin rey ve ictihâdla zenginleştirilmesi suretiyle cevap aranması, farazî fıkha ve kıyas, istidlal gibi isimlerle anılan aklî muhakeme ve dini bilgi ile hüküm üretme usûlüne nasların izin verdiği ölçüde ağırlık verilmesi olmuştur.²⁸

Ebû Hanife ve başkanlığında teşekkül eden Fıkıh Akademisi, Irak Fıkıhı çerçevesinde elde ettikleri metod ve yaklaşımları kullanmak

24. Kılıçer, "Ebû Hanife", *DİA*, Ankara: DİB Yayınları, 1994, C.10, s. 521.

25. Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 212.

26. Ali Pekcan, "İmam-ı Âzâm Ebû Hanife'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, S. 19, s. 11.

27. Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 212.

28. Yüksek, s. 2172-2173.

suretiyle Kur'an ve Hadis bilgisiyle rey ve ictihâd yöntemini dikkatlice incelemişlerdir. Bunun neticesi olarak fıkıhı, hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirip genişletmişlerdir. Ayrıca fıkıhı, hem birey ve toplum hem de yönetim için ihtiyaca cevap verebilir bir bütünlük ve zenginliğe kavuşturmuşlardır.

Ebû Hanife yetiştği çevre ve aldığı eğitim itibarıyla Irak fıkıhını yakından tanıma ve kavrama imkânı bulmuştur. Onun buradaki en büyük rolü önceki nesillerden aldığı bu zengin mirası yeniden değerlendiren ve sistemleştirilmesi ve o gün için hayatın bütün yönlerine cevap verecek bir bütünlüğe kavuşturmasıdır.²⁹

Ebû Hanife ictihâdlarında kıyas ve istihsâna çok yer vermiştir. Kıyas, *Kitap, Sünnet veya icma'* da hükmü bulunmayan meseleye *aralarındaki illet birliği sebebiyle bu kaynaklardan birinde yer alan meselelerin hükmünü vermek demektir.*³⁰ Aslında daha önce sahabe devrinden müctehid imamlar devrine kadar kıyasa başvurulmuştur. Ebû Hanife'nin yaptığı kıyas; kaideleştirmek, çok kullanmak ve henüz meydana gelmemiş hadiselerde uygulanmaktan ibarettir.

Ebû Hanife'nin, kendi zamanında rey ve kıyastaki şöhreti zirveye ulaşmıştır. Hatta onun devrinde ihtilafsız rey ve kıyas fıkıhın birer kaynağı kabul edilmiştir. Çokça kıyasta bulunması takdîrî fıkıhın gelişmesine sebep olmuştur. O olaylarla ilgili meselelerle hüküm çıkarmakla kalmamış, nasslardan illet çıkarmış farazî meseleleri düşünmüş, kıyası onlar hakkında da uygulayarak illete müşterek olduğu müddetçe aynı hükmü farazî meselelerde de uygulamıştır. Kıyasta ve takdîrî fıkıhta çok ilerlediği ve meleke kazandığından zamanında "imâmü'l-kıyâsiyyîn" (kıyasçıların imamı) ve "zâimu ehli'l-fıkıh't-takdîrî" (takdîrî fıkıh ehlinin reisi) olmuş ve bu sıfatla anılmıştır.³¹

29. Murat Şimşek, "Ehl-i Rey Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanife", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, S. 19, s. 56.

30. Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev: İbrahim Kafi DÖNMEZ, Ankara: TDV Yayınları, Ekim 2014, s.126.

31. Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 213.

Ehl-i rey ekolünün simge ismi haline gelen ve mezhep içinde İmam-ı Âzâm (en büyük imam) sıfatıyla anılan Ebû Hanife, kendi delil ve teorisini şöyle açıklamıştır: *“Biz önce Allah’ın kitabında olanı alırız. Onda bulamazsak Rasulullah’ın sünnetine bakarız. Sonra ashabın ittifak ettiği görüşü benimseriz. Eğer sahabe ihtilaf etmişlerse onlar arasından dilediğimizin görüşünü alırız. Başkalarının görüşlerini onlara tercih etmeyiz. Ancak Hasan el-Basrî, İbrahim en-Nehâî ve Saîd b. el-Müseyyeb gibi tabiûn âlimlerine gelince onların ictihâdlarıyla kendimizi sınırlandıramayız. Onlar nasıl ictihâd yapmışlarsa biz de yaparız. Aralarında ortak illet/gerekçe bulununca bir hükmü diğerine kıyas ederiz.”*³²

Ebû Hanife kıyas metodunu sıkça kullanmıştır. Çünkü bulunduğu bölge karmaşık birçok olayın meydana geldiği ve çözümünün arandığı bir yerd. Fikhî meseleleri çeşitli yönleriyle ele alıp tartıştığı için farklı ihtimal ve durumlara göre fikir ve çözümler üretmiş, bunun sonucu olarak ehl-i hadisin aksine bir tutumla henüz vuku bulmamış farazî meselelerin hükümlerini de ictihâdına konu etmiştir. İslâm âlimleri az veya çok bu metodu kullanmışlardır. Ebû Hanife de göze çarpan farklılık, kıyası belli bir sistem ve kurala bağlamak, onu sıkça kullanmak ve henüz vuku bulmamış muhtemel olaylar karşısında susmayı ve çekimser davranmayı değil, olayları fikhî hükme bağlayarak Müslümanlara yol göstermeyi halkın aşırı görüş ve çözümlere yönelmesini önlemeyi gerekli kılmaktaydı.³³

Ebû Hanife’nin fıkıh düşüncesinin gelişmesine olan büyük katkısı diğer mezhep imamları ve İslâm âlimlerince de değişik üsluplarda ifade edilmiştir. İmam Şafîi’nin fıkıhla meşgul olan bütün âlimlerin Ebû Hanife’ye teşekkür borçlu olduğunu dile getiren meşhur “İnsanlar fıkıhta Ebû Hanife’nin iyâlidir” sözü onun fakihler nezdindeki itibarını anlatmaya kâfidir.³⁴

32. Yaman, Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 113.

33. Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanife”, *DİA*, Ankara: DİB Yayınları, 1994, C. 10, s. 135.

34. Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanife”, *DİA*, s. 137.

SONUÇ

İslâm tarihinde Hz. Ali ve Hz. Ömer gibi ilim dolu sahabilerin yanında yetişen, Abdullah b. Mes'ud'un önderliğinde başlatılan rey ekolü, dönemlerinin sahabileriyle gelişmiş, Ebû Hanife ile sistematik halini almıştır.

Rey ekolü İslâm hukuk usûlüne akılcı bir dinamizm kazandırmıştır, ilerleyen zamanla beraber artan sorunlara kalıcı çözümler bulmuştur. Ebû Hanife ve öğrencilerinin çalışmalarıyla hukukun yazıya geçirilmesi, fıkhnın bugünkü şeklini almasını sağlamıştır.

Rey ekolü kişilerin menfaatleri doğrultusunda hadis uydurma faaliyetlerini durdurmuş, hadis seçiminde çeşitli kriterleri göz önünde bulundurarak uydurma hadislerin önüne set çekmiştir. Belli yöntemler geliştirerek hukukun artan sorunlarına kalıcı çözümler bulmuştur.

KAYNAKÇA

BEROJE, Sahip, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey Ve Rey Merkezli Fıkhn Anlayışı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 1-2, 2002.

GÖLCÜK, Ş. & TOPRAK, S., *Kelam*, Konya: Tekin Kitabevi, VIII. Baskı, 2014.

En-NEBHAN, Muhâmmmed Faruk, *Nizâmu'l-Hukm Fi'l-İslâm*, çev. Servet ARMAĞAN, İstanbul, 1980.

KARAMAN, Hayrettin, "Fıkhn", *DİA*, Ankara: DİB Yayınları, C. 13, 1996.

KILIÇER, M. Esat, "Ebû Hanife", *DİA*, Ankara: DİB Yayınları, C. 10, 1994.

....., "Ehli Rey", *DİA*, Ankara: DİB Yayınları, C. 10, 1994.

PEKCAN, Ali, "İmam-ı Âzâm Ebû Hanife'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 19, Konya, 2012.

ŞA'BAN, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev.: İbrahim

Kafi DÖNMEZ, Ankara: TDV Yayınları, XX. Baskı, Ekim 2014.

ŞİMŞEK, Murat, “Ehl-i Rey Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanife”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, S. 19, Konya, 2012.

UYAN, Mehmet, “İbn Mes'ud'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi”, 2012, Erişim Tarihi: 04.03.2012, Erişim Adresi: <http://www.tevhidicekirdek.org./platform/index.phptopic=620.0>.

UZUNPOSTALCI, Mustafa, “Ebû Hanife” DİA, Ankara: DİB Yayınları, C. 10, 1994.

YAMAN, A. & ÇALIŞ, H., İslâm Hukukuna Giriş, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

YÜKSEK, Ali, İslâm Hukuk Tarihi'nde Kufe'nin Yeri, *Turkish Studies*, Vol:9/5, Spring.

ZEYDAN, Abdulkerim, İslâm Hukukuna Giriş, çev.: Ali ŞAFAK, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.

Gürkan KARABABA

Yaptığınız sunumdan dolayı çok teşekkür ederiz Esmâ Hanım. Esmâ Hanım kısaca İslam Hukukunun Gelişimi üzerinde ve Irak Basra ekolünün oluşmasında Abdullah Bin Mes'ûd'un örneği üzerinde ve daha sonra da Ebu Hanife örneği üzerinde durdu. Zaten Ebu Hanife örneğini de sabahki ilk oturumumuzda da değerlendirmiştik. Sunumlarından dolayı tekrar teşekkür ediyorum. İkinci sunumu yapacak olan arkadaşımız Hacer YÜKSEL. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencisi. Aynı zamanda İLAMER İslam Hukuku Araştırma grubu öğrencilerinden. Konusu ise “Şah Velîyyullah Dehlevî'nin İctihat ve Taklide Yaklaşımı”. Konusunda ufak bir değişiklik var. Olması gereken, modernite bağlamında Fıkıh Usûlüne Etkisi değil bunun yanında Şah Velîyyullah Dehlevî'nin İctihat ve Taklide Yaklaşımı. Hacer Hanım 15 dakikanız var.

"ŞAH VELİYYULLAH DEHLEVÎ'NİN İÇTİHAD VE TAKLİDE YAKLAŞIMLARI"

Hacer YÜKSEL

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencisi)



ÖZET

İçtihad ve taklid İslam hukuk usulünde tartışılan önemli hususlardandır. Fer'i olan dinî hükümleri, mufassal delillerinden anlayıp çıkarmak için olanca gücün sarf edilmesi olarak tanımlanan içtihadın, dört mezhebin teşekkül sürecinden sonra bazı İslam alimleri tarafından işlevselliğini yavaş yavaş yitirdiği yaklaşımı ortaya çıkmış ve sonraki ulema tarafından da bu konu üzerinde İslam'ın her çağa hitap ettiği göz önünde bulundurulduğunda gerekliliğine binaen üzerinde uzun tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bunun yanında taklid üzerinde cereyan eden yaklaşımlarda farklı düşüncelerin oluşumunda etkili olmuştur. Bu çalışmada Şah Velîyyullah Dehlevî'nin içtihad ve taklid üzerindeki yaklaşımına değinilmeye çalışılmış ve bu konudaki değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İctihad, Taklid, Dehlevî.

GİRİŞ

Şah Veliyyullah Dehlevî, Dehli şehrinde hicri 1114, miladî 1704 senesi Şevval ayının on dördünde dünyaya gelmiş ve yine aynı şehirde 1176 senesi muharrem ayında vefat etmiştir. Lakâbı Kutbuddindir, ancak ‘Şah Veliyyullah’ diye meşhur olmuştur. Soylu bir aileden gelmektedir. Babası. Nasıruddin Şehid’in torunlarından. Silsile ise imam Musa Kazım vasıtasıyla Rasulullah’a ulaşır.

Şah Veliyyullah’ la ilgili, O, doğmadan önce babası Şah Abdurrahim’in rüyasında büyük erenlerden Hâce Kutbuddin Bahtiyar Kâkî’ yi gördüğü O’na bir oğlu olacağını müjdelediği ve onun adını Kutbuddin Ahmed koymasını istediği rivayet edilir.

Şah Veliyyullah’ın Yaşadığı Dönem

Bu dönemde Hindistan’da siyasî, ilmî ve sosyal açıdan tam bir kargaşa hüküm sürmekteydi. Gazneli Mahmud devrinde, Hindistanda parlak bir medeniyet kuran İslam, onu takip eden altı asır boyunca bu diyarda tam bir gurbet hayatı geçirmiştir. Bilhassa Ekber zamanında (964/1557-1014/1605) saray, İslam’a karşı bir tavır takınmış ve Ekber yeni bir din îcad etmişti. Müslümanlar arasında ise çeşitli bid’at ve hurafeler alabildiğine yaygınlaşmıştı. İşte bu dönemde İslam’ın hurafe ve bidatlerden temizlenmesinde çabalayan iki isim öne çıkmaktadır: Bınlardan biri İmam-ı Rabbânî Ahmed b. Abdülahad Farukî Serhendî ve bir diğeri de müceddid hükümdar Alemgir Evrengzîb’dir. Bu hükümdarlardan sonra gelen devlet başkanlarının gevşekliği yüzünden kısa zamanda bu iki müceddidin dînî, sosyal, ekonomik ve siyasî sahada meydana getirdikleri inkılâp ve tecdidler silinmiş ve onun yerine yerli Hinduizm kültürü yeniden canlanmıştır.

Öğrenimi

Şah Veliyyullah 5 yaşına gelince okula kaydettirilmiş ve sonrasında Kur’an-ı Kerim’i ezberlemeyi bitirmiştir. Ardında küçük de olsa

Arapça ve Farsça eserler okumuş, 10 yaşında Câmî Şerhi'ni okumaya başlamıştır.14 yaşında da Beyzâvî Tefsiri'nin bir bölümünü okumuştur.15 yaşında Hindistan'da geçerli olan genel bir programla öğretilen bilgileri tamamlamış, Şemâil-i Tirmizî'nin tamamını, Mişkât adlı hadis kitabının ve Sahih-i Buhârî'nin bir bölümünü okumuştur. Fıkıhta, bir bölümü hariç Vikâye şerhi ve Hidâye'yi; fıkıh usulünde Hüsâmî'yi, Tavzih ve Telvîh'in büyük bölümünü okumuştur. Bunun yanı sıra tasavvuf, akaid, mantık, tıp, felsefe, kozmografya ve aritmetik gibi ilimleri tahsil etmiştir.

İlmi Seviyesi

Şah Veliyyullah, ilmi çalışmaları, gayretleri ve daima Allah'a yönelişi sayesinde büyük zatlar, imamlar, ıslahatçılar ve müceddidler safına geçmiş, Hüccetu'l İslam Gazzali ve Şeyhü'l İslam Teymiyye'nin ulaştığı mertebeye geri kalmamıştır. Eserlerinden anlaşılacağı üzere Gazzalî, İzzuddin b. Abdisselam, Ebu Talib Mekkî gibi pek çok alimden de istifade etmiştir

Şah Veliyyullah, kendisinde birçok ilmi toplamış, hiç şüphesiz kendi toplumunun saygı gören kişisi olmuştur. Arapça'daki bilgisi ise oldukça geniştir. Dört mezhebi ve bunların usullerini okutmaya büyük önem vermiş, bu mezhep alimlerinin hükümleri bina ederken dayandıkları hadisleri incelemiş ve muhaddis fakihlerin yolunu tercih etmiştir. Hadis ilmi sahasında ise, hadis metinlerini ezberlemekle ve isnatlarını zapt etmekle işe başlamıştı. Tefsir, usul-ı fıkıh, akaid, tasavvuf gibi ilimlerde de bilgisinin oldukça geniş olduğu söylenebilir. Şah Veliyyullah Dehlevî 61 yaşındayken birkaç gün sürecek ölüm hastalığına yakalanmış ve 1176 yılında hayata gözlerini yummuştur.

Taklid Kavramı

Sözlük Anlamı

Arapça(kalede)kökünden türetilmiş bir mastar olan taklid kelimesi ilk anlamına göre bir hayvana veya insana süs eşyası (kılade) takmak, kılıç takmak, bir kimsenin omzuna kılıç askısını asmak gibi anlamlara gelir. Taklidin bir başka sözlük anlamı, hüccet ve delil olması-

zın bir sözü kabul etmektir.

Diğer bir kelime manası şöyledir. Bir kişinin hakikatin kendisinde olduğunu itikad ederek düşünme ve delil olmaksızın bir insanın yaptıklarına ve söylediklerine tabi olmasıdır. Taklid kelimesi, zikredilen anlamlarını dışında işi başkasına havale etme,

Sorumluluğu bir başkasını boynuna asma, mandacılık gibi anlamları da ihtiva etmektedir.

2. İstilah Anlamı

Taklid kelimesin istilah anlamı konusunda pek çok tanım vardır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

İstilahda taklid, mukallidin taklid olunanın sözüne dinen ve şer'an iltizam etmesi, mukallidin,

Taklid ettiği kişinin sözüyledelilini bilmediği için haramı bizzat haram, helali bizzat helal ibahayı bizzat ibaha olarak tanıması ve inanmasıdır. Taklid delilini bilmeden bir başkasının rey ve içtihadına göre amel ve hareket etmek olduğu hasebiyle bir başka müçtehidin reyile amel eden kimse, amelinden doğacak sonuçların mesuliyetini taklid ettiği kimseye yüklediği için bu fiiline taklid denilmiştir.

Tenkî ve Teşhisleri

Şah Veliyyullah, geçmiş asırlardaki Müslümanları ve İslam'ın tarihini incelemiş, oldukça derli toplu bir tenkit ortaya koymuştur. Müslümanların tarihini, İslam inancı ve onların yaşayış tarzı arasındaki dengesi, derecesi bakımından incelemiş ve eleştirmiştir.

Dehlevi, Müslümanların, onların hükümdarlarının ve âlimlerinin doğru yoldan çıkmalarının gerçek sebeplerini iyiden iyiye araştırmış, Müslümanların tarihinde, başarısızlık, geri kalma ve diğer bozuklukların iki temel nedeni olduğunu tespit etmiştir. Bunlardan ilki Siyasî otoritenin hilafetten saltanata dönüşmesi, ikincisi ve bizi ilgilendiren kısmı ise

icthâat nurunun sönmesi ve taklit zihniyetinin şuuruları istila etmesidir.

Kendi zamanında birçok kişinin icthâat kapısının kapandığını ileri sürmesine rağmen Şah Velîyyullah, yeryüzünde Allah'ın hücceti ko-numunda bulunan âlimler sayesinde bu faaliyetin kesintiye uğramadığını belirtir. Hz. Peygamber'in (sav) kibleye yönelmeyi emredip onun nasıl tespit edileceğini söylememiş olması, ashabının kendi icthâad ve reyleri neticesiyle bulmalarını istemiş olması icthâada ne kadar önem verdiğini göstermektedir. O bununla ilgili olarak "Şam-Enevî devletinin sonlarına kadar hiç kimse, ben 'Hanefiyim' veya 'Şafiiyim' demezdi. Aksine herkes imamlarının ve üstadlarının yollarını takip ederek hükümleri şer'i delillerden istinbat ediyordu. Bu durum Irak Abbasî devleti her grubun mezheplerinin fukahâsından kendilerine herhangi bir nass ulaşmadıkça Kitap ve sünnetten çıkan şer'i delillerle hüküm vermekten kaçınacak derecede olduklarını söyler. Mezheplerin ortaya çıkışını Kitap ve sünnetten istidlal gereği ortaya çıkan fikhî ayrılıklar ve insanların anlayış ve istihraçta ayrı zevklere sahip olmalarına bağlamaktadır.

İslam akaidinin Yunan felsefesinden büyük çapta etkilendiğine, dinî meselelerde de ehliyet ve liyakat olmaksızın, insanların kendi mantıklarına göre bir telakki oluşturdıklarını söylemektedir.

Şah Velîyyullah Dehlevî'de icthâat

Şah Velîyyullah Dehlevî icthâat hakkındaki görüşlerini dostlarının bu konuda sordukları sualler neticesinde yazdığı İkdü'l-Cîd risalesinde ve çeşitli eserlerinde ele almıştır. İkdü'l cid risalesinde seleften naklen yer verdiği icthâadın tanımında; Fer'i olan dinî hükümleri, mufassal delillerinden anlayıp çıkarmak için olanca gücün sarfedilmesi olarak tanımlar. Bunların da hepsi şu dört delilde toplanır: Kitap, sünnet, icma ve kıyas.

1. İcthâad

a) Daha önceki alimlerin üzerinde durdukları ve durmadıkları her meseleye,

b)Onların görüşlerine uyana ve uymayana,

c)Önceki alimlerin, meselenin çeşitli şekillerine ve delillerden hükümlerin alınma nokta ve nazarına işaretleri yardımıyla olana ve böyle olmayan şamildir.

2.İçtihadî meselelerinin çoğunda üstadı ile aynı görüşü paylaşan, fakat her hükmün delilini bizzat bilen, hükmü bu delilden dolayı kabullenen, neyi nerden çıkardığına vâkıf bulunan bir kimsenin müçtehid sayılamayacağı yanlış bir zan ve kanaattir.

Bundan dolayı Dehlevî kendi zamanı ve daha sonrası içinde müçtehidin bulunamayacağını söylemenin yanlış ve çürük bir temele dayandığını söylemektedir. Ancak içtihat yapılabilmesi için de şu şartlar gereklidir: Müçtehidin;

- 1.Kitaptan, hükümlerle alakalı ayetleri
- 2.Sünnetten, hükümlerle ilgili hadisleri,
- 3.Hangi hükümlerde icma bulunduğunu,
- 4.Kıyasın şartlarını ve tefekkürün usulünü,
- 5.Arapçayı
- 6.Nesheden ve neshedilenleri
- 7.Ravilerin hallerini bilmesi gerekir.

1. Kitapla ilgili olarak: Nasih ve mensuhu, mücmel ve mufasssalı, hâs, âmm, mukkem, müteşabih, kerahet, tahrim, ibâha, nedb, vücu.

2. Sünnetten: Sahih, zayıf, müsned, mürseli, Kitap ile sünnetin karşılıklı durum ve münasebetlerini, kitaba dış görünüşü itibariyle uymadığı düşünülen hadisin çözüm yolunu bulması için bilmesi gerekir. Bunlar içinde de yalnız hükümlerle ilgili olanları bilmesi yeterlidir.

3. İcma konusunda ise ashab ile tâbiunun hükümler üzerine söylediklerini ve imamların fetvalarının çoğunu bilmelidir ki vereceği hüküm ve fetva ile icmâa muhalefet etmiş olmasın.

4. Diğer bir husus ise Arap dilini Kitap ve sünnette hükümlere ait olan kısmı itibariyle bilmesi gerekir. Hitap Arap diliyle olduğu için, bunu bilmeyen din vâz'ının maksadını anlayamaz.

Bütün bu ilim nevilerinden çoğunu bilince kişi müçtehid olur, hepsini bilmesi şart değildir. Bu ilimlerden herhangi bir nevini bilmezse onun yapacağı şey taklittir. Herhangi bir mezhebin bütün hüküm ve esaslarını bilen bir kimse de olsa durum değişmez. Mutlak müçtehidi O da kendisinden önce birçok âlimin ayırdığı gibi müstakil ve müntesip olarak ikiye ayırmıştır.

Fıkhî Meselelere Dair Yaklaşımları

1) Fıkhî mezhepler konusunda mutedil bir görüş sergileyerek, mezhepleri müçtehid nazariyle tetkik etmiş, usul ve delillerini incelemiş, herhangi bir mezhebe bağlanmak yerine kuvvetli olan delili tercih etmiştir. Salt hak ve doğrunun bir mezhebe münhasır olduğunu düşünmediği için bir meselede Ebu Hanife'nin görüşünü alır, başka bir meselede de Şafii, yeri geldiğinde de Malikî ve Hanbelî mezheplerine uyma taraftarıdır.

İhtilaf edilen meselelerde İzzüddin b. Abdüsselam'ın, içtihadı kendisiyle verilen hüküm bozulan ve bozulmayan içtihad olarak ikiye ayırıp bozulmayan içtihadı kişinin herhangi bir alimi taklid ettiği veya terk ettiği takdirde bir mahzur olmadığını, öteden beri halkın böyle yapa geldiklerini, muayyen bir mezhebe bağlı kalmaksızın rasgeldikleri âlimden dini müşküllerin sorulduğunu, başkasına soranlarında bir itirazla karşılaşmadıkları görüşünü nakletmektedir. Mezhebe taassub derecesinde bağlılığın ortaya çıkması ise haktan uzaklaşmak manasına gelmektedir. Yine aynı alim bir mezhebe bağlı bulunan kimsenin herhangi bir konuda başka bir alimin içtihadı doğrultusunda amel etmek istediğinde kaynaklar ve deliller birbirine yakın ve her ikisi de muteber olan neviden ise ikisini de taklit ve birinden diğerine intikalin caiz oldu-

ğunu söylemektedir. Çünkü Müslümanların sahabe döneminden dört mezhebin ortaya çıkışına kadar herhangi bir alimi taklit ettiklerini ve kimsenin de buna itiraz etmediğini belirtmektedir.

Nass ve icmaa yoluyla muhayyer bırakılan yedi türlü okuyuş, belli yerlerdeki çeşitli dua formülleri, yedi, dokuz veya on bir rekat şeklinde kılınan vitr namazı gibi hususlarda bütün müçtehidlerin isabet ettikleri gibi delalet ve içtihat yoluyla muhayyer bırakılan hususlarda da isabetsizliğin olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) ümmetine kolaylık olsun diye birkaç farklı şekilde işlediği fiiller de bu kapsama girmektedir.

Aynı şekilde bir topluluk içtihat ve gayret sarf ettikleri halde hilali ancak otuzuncu günden sonra görseler ve otuzu tamamlamadan oruçlarını açmasalar, sonra da ayın yirmi dokuz çektiğini öğrenseler oruç ve bayramları muteberdir, yaptıklarında bir günah ve suç yoktur. Bulutlu bir günde kible tayini bütün ümmetin ittifakıyla mükellefin içtihadına terk edilmiştir ve bu kimseye hata noktasında bir şey söylenemez. Reylerine bırakılan bu gibi hususlarda müçtehidin içtihadında isabet etmesi neticesinde iki, hata etmesinde ise bir sevabı vardır hadisini delil getirmektedir.

Onun, fıkhıta takip ettiği yol herhangi bir mezhebin lehinde veya aleyhinde taassub göstermeksizin, işin hakikatini araştırıp delile bağlanma yolundaydı.

Hanefî ve Şafî mezheplerinin ümmetin en meşhur mezheplerinden olduğunu söyledikten sonra bu iki mezhebi kitaplarda tedvin edilen hadislerle karşılaştırıp bir mezhep haline getirmek gerektiğini söylemektedir. İlk iş olarak hadislerle muvafık olanlar bırakılmalı, aslı olmayanlar düşürülmelidir. Tenkid işleminden sonra birbirine muvafık olanlar bırakılır, muvafık olmayanlarda ise iki görüş arasında bırakılır. Her ikisiyle de amel etmek sahih olur. Bu Kur'an lehçelerinin ayrılığı kabulünden veya ruhsat ve azimet olarak tespit edilir yahut da kefaretlarin birden fazla olması gibi darlıktan kurtulmanın iki ayrı yolu olarak kabul edilen hususlar gibi değerlendirilmelidir.

Dört Mezhep Hakkında

Dehlevî'ye dört mezhebi tutmanın büyük faydası, hepsini birden terk etmenin yani mezhepsizliğin de geniş zararları vardır: İlk Müslüman alimlerin dini öğrenme mevzuunda kendilerinden öncekilerden yararlandıklarını, aklın da bu usulün doğruluğuna hükmettiğini belirtir. Müçtehit ancak bu sayede ilmini daha öncekilerin attığı temeller üzerine kurar, icma'ya aykırı hükümden sakınma imkanını bulur. Ancak selefin görüş ve içtihatlarına itimat ve mecburiyet için de bazı şartlar gerekmektedir:

-Öncelikle sözleri sahih bir senetle nakledilmiş olmalı veya meşhur kitaplarda hazır bulunmalı

-Sözlerin çeşitli ihtimallerden birinin tercih edilmiş olması ve ihtilaflı olanlarının bir araya getirilmiş olması gerekmektedir. Dört mezhep de bu şartları kendisinde toplamaktadır. Hz. Peygamber(sav) de "Cemaate (şuurlu çoğunluğa) uyunuz." buyurmuşlardır. Bu dört mezhepten başka hak mezhep de bulunmadığı için bu dördüne uymak cemaate uymak olur. Bunların dışında kalmak ise cemaati terk etmektir.

Mezheplere tabi olma bakımından da insanlar dört dereceye ayrılmaktadır. Bunlar sırasıyla mezheplerden birinin imamına müntesib bulunan mutlak müçtehid, mezhepte müçtehid, mezhebin derin alimi ve son olarak da mezhep alimlerine fetva soran ve onların fetvalarına göre amel eden mukalliddir. Mutlak müçtehid de kendi arasında müstakil ve müntesib olmak üzere iki kısma ayrılır. Müstakil müçtehidi diğerlerinden ayıran üç husus vardır:

1. İçtihatlarına temel yaptığı ana kaideler yani usul arasında tasarruf.

2. Ayet, hadis ve diğer haberleri araştırmak suretiyle birbirine zıt görünen deliller arasında tercih yapmak, ihtimallerin en kuvvetlisini tesbit edip açıklamak ve hükmüne dayanak kıldığı delili göstermek

3. Bu deliller içinde cevabı açıkça bulunmayan meseleler üzerinde yine bu deliller üzerinden giderek söz etmek

Müntesib müçtehid ise üstadının usulünü kabul eden, delil tetkiki ve kaynak tesbiti hususunda çoğunlukla ondan istifade eden, hükümleri delilleriyle bilen, problemleri delillere dayanarak çözebilen müçtehiddir.

İkinci sırada yer alan mezhepte müçtehid ise sahih hadise ve selefin ittifakına aykırı hükümden kaçınacak kadar hadisleri, ashabın ve tâbiunun sözlerini bilmeli, tâbi olduğu müçtehidlerinin sözlerinin kaynak ve delillerini anlayabilecek kadar usul bilgisine sahip olmalıdır. Buna dair ise Ebu Yusuf, Züfer ve Âfiye b. Zeyd'in: "Delilimizi (nereden aldığımızı) bilmedikçe bizim içtihadımızla fetva vermek kimseye helal olmaz." dediklerini nakletmektedir. Bir diğer dikkat edilmesi gereken husus ise fetva verirken selef müçtehidlerin kendi yaşadıkları muhitlerin adet ve muamele şekillerine göre fetva verip vermediklerinin incelenmesidir.

Mezhepte müçtehidin Ebu Hanife ve Ebu Yusuf ve Muhammed'in ihtilaf ettikleri konular noktasında yapması gereken ilk iş, önce bu iki görüşten delili daha kuvvetli, kıyasa daha uygun ve maslahat olanını seçmektir. Bu yüzdendir ki Hanefî âlimlerinin bir kısmının mâ-i müsta'melin temizliği hususunda imam Muhammed'in görüşünü alarak fetva verdiklerini, İmam Şafii'nin mezhebinde de buna benzer örneklerin mevcut odlunu bildirir. Mezhepte müçtehidin durumunu inceledikten sonra ise mezhepde mütebahhir yani mezhebine ait kitapları hıfz ve hazmetmiş alimde bulunması gereken;

1.Tam anlayış sahibi olma

2.Arapça bilme

3.Tercihin şekil ve derecelerini bilme ve

4.Fakihlerin ifadelerini iyi anlama şartlarını sıralamaktadır. Mezhepde mütebahhir, imamından sahih bir yolla nakledilmiş rivayete isti-

nat ederek fetva verebilir veya meşhur olan kitaplardan birinde (İmam Muhammed b. Hasen'in kitapları, mebsut, hidaye gibi) meselenin cevabı varsa ona dayanır. Bu tür müçtehidin, kendi mezhebine aykırı bir meselede, başka bir imamı taklit etmek istemesi hususunda ise farklı görüşler mevcuttur: Gazzali ve bir grup alimin buna cevaz vermediğini, cumhurun ise böyle bir uygulamanın caizliğine hükmettiklerini söylemektedir. İlk grup; insana gerekli olanın delile göre hareket etmek olduğunu, delilleri bilemeyince de bunu yapamayacağından, imamının üstünlüğüne olan itikadını delil yerine koyması gerekir. Şer'i delile nasıl muhalif davranamazsa, mezhebine aykırı bir yol takip etmesinin doğru olmayacağını söylemektedirler. Buna ise şu görüşlerle karşı çıkmıştır: "Taklidin sahih olması için mukallidin, imamın mutlak üstünlüğüne itikad etmesinin şart olmadığına ittifak vardır. Çünkü sahabe ve tabiun, bu ümmetin en faziletlisinin Ebu Bekir(ra), sonra da Ömer (ra) olduğuna itikad ediyorlardı. Buna rağmen, birçok meselede onların reylerine muhalif olarak başkalarını taklid ediyorlardı. Buna hiç kimse itiraz etmemiş ve böylece icma meydana gelmiştir. Muhalefet edilen meselede kendi imamının sözünün en üstün olduğu meselesini ise sırf mukallid zaten bilemez."

Muhalefetin caizliğine hükmedenlerin ise bu konuda farklı görüşleri vardır: Birinci grup taklit ettiği amelî bir hususta mukallidin rücu edemeyeceğini, ikinci grup ise ruhsatları, yani kendisine kolay gelen amel şekillerini arayıp bularak taklit etmesinin caiz olmadığını Peygamber efendimizin muhayyer bırakıldığında iki işin en kolay olanını seçtiği rivayetini delil getirerek caiz olduğuna hükmederler. Üçüncü grup delilin takviye etmediği, sağlam delile aykırı olduğu bilinen rey, taklid edilmez görüşündedirler. Mut'a nikahı buna örnek olarak verilir. Ayrıca seleften nakledilen Hicazlıların; eğlendirici çalgılar dinlemek ve mazeretsiz olarak iki namazı birinin vaktinde kılmak, Iraklılardan ise nebiz içmek, yedi şehirden başka yerde cuma namazının olmaması, ramazanda fecirden sonra yemek gibi örnekleri vererek bunların taklid edilemeyeğini söylemektedirler. Dördüncü grup ise teflik üzerinde durmaktadır. İki mezhep imamına (Hanefî-Şafîî) göre de sahih olmayan bir amel şekli ortaya çıkacak şekilde teflik yani bir mesele veya amelde birkaç müçtehidin reyini birleştirerek taklid etmenin

olmayacağını söyleyenlerdir. Örnek olarak bir kimsenin sıra gözetmeden abdest almak, sonra da bir yerinden akan kan çıktığı halde namaz kılması verilmektedir. Bir ifadeye göre, bu şekilde de olsa teflik elbisenin Şafii mezhebine göre temizleyip, namazı da Hanefi mezhebine göre kılması gibi iki ayrı meselede yapılırsa caizdir. Ancak bunun da yapılabilmesi için diğer alimler tarafından hakkında icma bulunmayan konular olması şart koşulmuştur. Beşinci yaklaşıma göre ise teflik ile varılan hükmün hakim bile hükmetse bozulması gereken bir hüküm cinsinden olmaması gerekir. Bu rey Dehlevî'ye göre de yerinde bir görüştür. O'na göre eğer telfikte, meşhur ve makbul dört mezhepten her biri taklid edilmişse bu mahzurdan kurtulmuş olur. Çünkü bu mezheplerde kesin olarak nasslara aykırı olduğu için nakzı gereken hüküm yoktur. Altıncı görüş ise kendi imamından başkasını taklid ettiği mevzuda vicdanı müsterih ise caizdir şeklindedir. Ancak Dehlevî'ye göre bu ancak mezhepde mütebahhir alimde düşünülebilir. Yedinci ve son görüş ise ekseriyete ve meşhur olan reye tâbi oluyorsa o meselede imamının mezhebini terk etmesi iyidir. Şah Veliyullah Dehlevi tüm bu yaklaşımlardan sonra hakim bile hükmetmiş olsa bozulabilecek bir hükme varılmamış olmasını şart koşmaktadır. Bunun isterse her biri ayrı iken sahih (teflük halinde gayr-i sahih) iki hükmün birleşmesiyle olsun, isterse başka şekilde olsun böyle olması gerekir. Ayrıca vicdanın müsterih olması yanında delilin kuvvet ve durumu, seleften birçok kimsenin amel etmiş olması, ihtiyata daha uygun bulunması gibi dinde muteber olan bazı sebeplerle telfike gidilir. Ancak sırf nefsin arzusuna veya dünya talebine uyularak gidilmez. Mukallid bütün meselelerde veya belli bir meselede imamını taklit etmeye azim ve niyet eder de sonra bunda muhalefet eylerse itaatsizlik etmiş olur. Fakat muayyen meselelerde başkasını, imamını taklid etmeye niyeti olmaksızın taklid etmek itaatsizlik değildir. Çünkü bu durumda onun imamı bu ikinci müçtehid olmuştur. Burada daha uygun ve kuvvetli olan cumhurun reyidir.

Taklidin Farz ve Haram Olanı

Müçtehid taklidin farz ve haram olan iki şekli vardır:

Bunlardan ilki; Kitap ve sünneti bilemeyip bundan dolayı da araş-

tırma ve hüküm çıkaramayan kimsenin bir fakihe herhangi bir mesele hakkında hükmünü sorması caizdir. Verilen bu hüküm ister nassın açık ifadesinden alınmış olsun, ister istidlal ile çıkarılmış olsun veya nass ile sabit bir hükme kıyas etmek yoluyla elde edilsin netice değişmez. Bunu sahih oluşunda bütün ümmetin ittifakı vardır. Ancak mukallid gücü yettiği kadar sünneti araştırmaya devam etmeli, müçtehidin sözüne aykırı bir hadis ortaya çıkarsa da hemen ona sarılmalıdır. Bunun için İmam Şafii'nin "Hadis sahih olunca benim mezhebim hadistir. Sözümün hadise muhalif olduğunu görürseniz, hadisle amel ediniz ve sözümü kaldırıp atınız. İmam Malik'in "Herkesin sözü bazen alınır, bazen da reddedilir. Bundan ancak Rasulullah (s.a.) müstesnadır. Ebu Hanife'nin "Delilimi bilmeyen sözüme göre fetva vermemelidir. Ahmed b. Hanbel'in "Beni, Maliki ve başkalarını asla taklit etmeyin. Hükümleri, onların aldıkları yerden Kitap ve sünnetten alın." Şeklindeki sözlerini nakletmektedir. Dehlevî, içtihat salahiyetine haiz müçtehitlerin sözlerinden insanların kendilerine en kolay gelenin seçilmesi durumunda kınanmamaları gerektiği görüşündedir. Rasulullah'ın da ümmetine koylaştırılanı sevdiğini naklederek bu konudaki görüşünü bildirmektedir.

İkincisi ise; Fakihinin ilmin zirvesine vardığına, dolayısıyla yanılmasının imkansız olduğuna inanılarak yapılan taklittir. Bu tür bir yaklaşıma sahip kimse kendisine açık ifadeli ve sahih bir hadis vasıl olsa bile müçtehidin hadise aykırı sözünü terk etmez veya Allah'ın kendisini ancak onun sözüyle mükellef kıldığını düşünür. Bu tür kimseleri Dehlevî tasarruftan menedilmiş kimselere benzetir. Bunun ne nakil ne de akıl cihetlerinden bir destek görebildiğine, geçmiş asırlarda bunu yapmış kimse olmadığına vurgu yapmaktadır. Bunun tam tersi özelliklere sahip olan müçtehid ise ilk olarak nakledilen meseleleri sağlam kaynaklara (Muvatta, sahihayn, Tirmizi ve Ebu Davud hadislerine) arz etmektedir. Sünnete uyanları alır, uymayanları terk eder. Hadis ve nakiller muhtelif (ayrı ayrı hüküm ifade eder) ise onları çeşitli yollarla telife çalışır. Eğer ikinci derecedeki kaynaklarda mesele ile ilgili hadis bulamazsa, üçüncü derecedeki kitaplarda müçtehitlerin sözlerinin delillerini araştırır, bir mesele hakkında öncekiler açıkça bir şey söylememiş, bir delil ortaya sunmamışlarsa; kitaptan, sünnetten, sahabe ve tabiundan menkul sözler arasında bir

açık söz, işaret veya ima arayıp tarar. Bulabilirse bunu kabul eder. Bunu yaparken de bir alimin her dediğini taklit etmek gibi bir şeyi asla yapmaz ve bunların da sayısı oldukça azdır.

Müçtehid olmayan mukallidle ilgili olarak ise Hızânetu'r-rivayat adlı eserde nakledilen görüşü sunmaktadır. Buna göre müçtehid olmayan ancak imamının fetvaları ve mezhebine ait rivayetlerle amel edebilir. Ancak nassların ve haberlerin manasını, usul kaidelerini bilir ve muhakemeye de muktedir bir alim olursa, muhaddislerden ve güvenilir kitaplardan bir hadisin sahih olduğunu öğrenirse hadis kendi mezhebine aykırı olsun olmasın bununla amel etmesi caiz olur. Bu konu ile ilgili olarak birçok örnek verir. Biz Dehlevî'nin ikdu'l cid adlı eserinde İmam Şafii'ye ait olan şu sözünü örnek vermekle yetineceğiz: Benim mezhebime muhalif olan sahih bir hadis size ulaşırsa ona tabi olunuz ve biliniz ki benim mezhebim de odur. Şafii mezhebine bağlı Dariki'nin kendine fetva sorulduğunda bazen İmam Şafii ve Ebu Hanife mezhebine aykırı fetva verdiğini, kendisine fetvasının bu iki müçtehidin sözlerine aykırı olduğu söylenince de fetvasında dayandığı hadisin Hz. Peygambere ulaştığını ve bunun da bu iki müçtehidin sözlerini almaktan evla olduğunu söylediğini nakletmektedir.

Avamın yapacağı işi ise Ebu Yusuf'un şu sözüne atfeder: "Avamdan olanın vazifesi fakihlere uymaktır." Buradaki avamdan kasıtsa sırf cahil olan, hadislerin mana ve meallerini bilmeyen kimselerdir. Hadisin mealini bilse de bunu birinden duymuş anlamındadır, bizzat anlamış olamaz.

Netice olarak taklid, avam kimseler için vâcip, müçtehidler için haramdır. İctihat derecesine ulaşan bir kimsenin bir mesele ile karşılaştığında, o konuda icthâat etmesi ve icthâadının sonunda ulaştığı hükme uyması vaciptir. O hususta kendi ulaştığı hükmü bırakıp başkasını taklit etmesi caiz değildir. Bu görüş dört mezhep imamıyla beraber Şah Veliyyullah Dehlevî'nin de görüşüdür.

KAYNAKÇA

Şah Veliyyullah Dehlevî, *Hüccetullahi'l Bâliğa* 1. Cilt.

Dehlevî, *Hüccetullahi'l Bâliğa*, Ankara: Hilal Yayınları.

Dehlevî, *İkdu'l Cid*, çev; Hayrettin Karaman (Dört risale).

Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışması*, Pinar Yayınları, 2003.

Ebu'l - Hasan en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi*, Kayihan Yayınları çev. Yusuf Karaca, İstanbul, 1992, V. Cilt.

Recep Özdemir, *Fıkıh Usulu Açısından Taklit*, Hikmet Yurdu, Ocak-Haziran 2012, Sayı: 9.

M. Sait Özervarlı, "Dehlevî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*.

Gürkan KARABABA

Teşekkürler sayın Yüksel. Yapılan iki sunumdan şöyle bir soru geliyor insanın aklına. Günümüzde mezhep tartışmaları yeniden alevlenmeye başladı. İnsanlar mezhepçilik üzerine tartışmaya başladı. Belki de şu soru sorulmalı iki sunumdan elde ettiğimiz bilgiler üzerine: Mezhepler sorun mu olmalı, yoksa mezhepler karşılaşılan sorunlara çözüm mü getirmeli? Bunu bir daha düşünmemiz gerektiği kanaatindeyim. Üçüncü sunumu yapacak olan arkadaşımız Gülsün Özden. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İLAMER İslam Hukuku Araştırma Grubu öğrencisidir. Sunum konusu ise "Hanefi Mezhebinin Haber Anlayışı". Sözü kendisine veriyorum. Gülsün hanım on beş dakikanız var.

“HANEFÎ MEZHEBİNİN HABER ANLAYIŞI”

GÜLSÜN ÖZMEN

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 4. Sınıf Öğrencisi, İLAMER İslam
Hukuku Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

Haber kelimesi, nakledilen bilgi anlamına gelmektedir. İslamî ilimlerde ise genel olarak hadis anlamında kullanılmaktadır. Hadislerin yazımı ve toplanması Hz. Peygamber’in vefatından önce tamamlanmış bir işlem olmadığı için delil değerinin ve ihtiva ettiği sünnetlerin tespit edilmesi gerekliliği doğmuştur. Hanefîlerin ortaya koyduğu haber anlayışı, hadislerin değerlendirilmesi ve anlaşılmasında özgün bir niteliğe sahiptir. Fakat onların haberlere yaklaşımı, mezhebin çokça tenkit edilmesine de yol açmıştır.

İslam hukuk tarihinde önemli bir yer işgal eden Hanefî hukukçular ve onların ortaya koyduğu sistemin anlaşılmasında haber meselesinin yeri mühimdir. Ayrıca haberlerin değerlendirilmesi, hala tartışmaların yoğun olduğu bir alandır. Bu bakımdan Hanefîlerin özgün ve

değerli katkıları dikkate alınmaya değerdir.

Çalışmamızın ilk kısmında konunun kavramsal çerçevesi çizilmektedir. İkinci kısımda Hanefîlerin hadis alanındaki yetkinliklerinin değerlendirilmesi ve haberlerin sıhhatini tespit etmede nasıl bir yol izlediklerine değinilmektedir. Son kısımda ise kısa bir değerlendirme sunulmaktadır.

ANAHTAR KELİMELEER: Haber, Hadis, Sünnet, Hanefî, Ebû Hanîfe, Fıkıh, Usûl

ABSTRACT

SENSE OF MESSAGE OF HANAFI SCHOOL (MADH'HAB)

The word “message” means narrated knowledge. However, in Islamic wisdom it is called as hadith generally. So that the act of writing and compilation of hadiths is not a process done before the death of Prophet Mohammed (SAW), the determination of whether they were admissible in evidence or not and the identification of which hadiths were included had been arisen as necessity. Sense of message that has been stated by Hanafi School, has a genuine qualification on considering and understanding of hadiths. But School's approach to messages has been vastly criticised.

Hanafi jurists (Fuqaha) that have taken a significant place in Islamic law history and the system stated by them is very important for understanding of message issue. Additionally reviewing or considering the messages, is still an area of intensive deliberations. Therefore, it is worth to take into consideration of the genuine and precious contributions of Hanafi School.

In the first section of our study, conceptual frame of the subject is being scarified. In the second section, the way of how Hanafi School clarifies the health of messages and the competency of Hanafi School at hadith area are being mentioned. And finally, at the last section a short consideration is presented.

Key Words: Hadith, sunnah, message, mutawatir message, mashhur message, ahaad message, haber-i vâhid, Hanafi, madh'hab of fiqh, usûl.

GİRİŞ

İslam bilgi kuramında, bilgi elde etme vasıtaları içinde zikredilen haber, insan bilgisinin temel kaynağıdır. Dinî bilgi de peygamberler aracılığıyla insanlara ulaşan haberlerden müteşekkildir ve teşriin ittifakla kabul edilen kaynakları da bu bakımdan haberin kapsamına girmektedir. Kitap, sübûtu ve delâleti katî olduğu için haber konusunda ittifakla kabul edilen bir kaynaktır. Hz. Peygamber (SAV) döneminde fiilî olarak hayata aktarılan ve şifâhî olarak hadislerde rivâyet edilen Sünnet, sonraki nesillerde sübutu ve delaleti hususunda ihtilaf sebebi olmuştur. Hadislerin tedvininin ardından İmam Şafii'nin sünneti hadislerle aynı anlamda kullanması¹ ve zaman içinde bu anlayışın yerleşmesi de haberlerin sıhhatinin tespiti için bir usûl ihtiyacını doğurmuştur.

Hanefî usûl âlimleri, Hanefî mezhebinin üç kurucu imamı sayılan İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767), İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un usûle dair bir eserinin bulunmaması sebebiyle Fukahâ yöntemi diye bilinen fûrû hükümlerinden usûl ilkelerinin çıkartılması yoluna gitmiştir. Bu işlem, konulan hükümlere bir usûl arayışı olarak değerlendirilmemelidir. Esasında usûl olmadan hüküm koyma söz konusu değildir. Sadece bu usûl ilk imamlar tarafından te'lîf edilmemiştir. Hanefî usûlünün gelişimine bakıldığında usûl âlimlerinin yorumları dönemlere göre farklılıklar arz etse de haber anlayışı genel karakterini muhafaza etmiştir. Bu da sağlam bir usûl üzerine fûrûnun inşa edildiğine delalet etmektedir.

Hanefîler haber anlayışında temelde iki husus sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden ilki, onların hadis bilmemesi, kullanmaması ve sıkça re'ye başvurmalarıdır. İkincisi ise, onların haberlerde aradığı sıhhat şartları ile ilgilidir.

1. Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 82

Kavramların konunun anlaşılmasındaki önemine binâen ilk olarak onların üzerinde durulacaktır. İkinci olarak Hz. Peygamber'in haberi ve Hanefîlerin bu haberi nasıl değerlendirdiği aktarılacaktır. Ayrıca bu kısımda Hanefîlere haber konusunda yöneltilecek eleştiriler bağlamında onların hadis ilmindeki yeterliliklerine de değinilecektir. Son olarak, kısa bir değerlendirme ile konu neticelendirilecektir.

Kavramsal Çerçeve

Haber, hem örf hem de lügat olarak “başkasından aktarılan şey” anlamına gelmektedir.² İlk usûl edebiyatında Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını anlatmak için kullanılan kavram çoğunlukla haberdur.³ Haber kavramı, hadis, eser ve sünnet kavramlarıyla yakın ilişki içindedir. Aralarında belirtilen küçük farklara rağmen bu kavramlar zaman zaman birbirleri yerine de kullanılmaktadır. Haber konusunun anlaşılması için bu kavramların da bilinmesine ihtiyaç vardır.

Sözlükte, meydana gelen şey anlamındaki hadis kelimesi, özel manada, Hz. Peygamber'in sözlerine has kılındığı gibi sünnetlerin Hz. Peygamberle ilişkilendirilmesi ihtiyacından doğan ve O'nun söz ve fiillerinin toplanması için geliştirilen ilmin de adıdır.⁴

Eser kelimesi sözlükte, bir şeyin öne çıkması, zikredilmesi ve geride kalan izi, etkisi, işareti anlamlarına gelirken, kimi âlimler eser kelimesini hadis kelimesinin müradifi olarak kullanmıştır. Hanefîlerin geneli bu kavramı, sahâbe, tabîin ve tebe-i tabîin büyüklerinden aktarılan sözler için kullanmaktadır.⁵

Sünnet kelimesinin sözlük anlamı, sîret yani davranış, hal, tavır, yaşam tarzıdır. Usûl-ı fıkıhçıların terminolojisine göre sünnet; Rasûlullâh'tan, Kur'ân-ı Kerim'in dışında sâdır olan ve şer'î bir hüküm

2. Yavuz Gönân, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vahid*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 7

3. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 97

4. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 86

5. Gönân, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vahid*, ss. 12-13

için delil olabilen söz, fiil ve takrirlerdir. Hadisler, Rasûlullâh'ın sünnetinin sözlü kısmını ifade etmektedir. Hanefî literatüründe sünnet kavramı sadece Rasûlullâh'a izafe edilmez. O'nun ashâbının takip ettiği yol da Sünnetin kapsamı içinde sayılmaktadır.⁶

Hadisçiler tarafından hadisin tam karşısında konumlandırılan re'y ile icthad kavramlarının bilinmesi de konunun izahında önemli bir yer teşkil etmektedir. İlk dönemlerde fıkıh ile eş anlamlı olarak kullanılan re'y kavramı⁷, bir şeyi görmek, bilmek, zannetmek, akletmek, düşünmek, tefekkür etmek anlamlarına gelir.⁸ Pezdevî'ye (482/1089) göre re'y, bütün fikhî manaların ismidir. Re'y tanımlarının ortak noktaları, onun bir istinbat metodu olduğu ve şer'î bir nassa dayanması gerektiğidir. Serahsî (v. 483/1090) konuya şu şekilde temas eder: "Re'y ibtidâen hüküm koymaya elverişli değildir. Ancak o, nassın olmadığı konuda nassın hükmünü benzerlerine aktarmaktır."⁹

İctihad, nassın lafız ve manasından hareketle veya -nass bulunmadığında- çeşitli istinbat metotları kullanarak, şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasıdır.¹⁰ Hz. Peygamber'in şer'î konularda re'yi ile icthad yapıp yapmadığı usûlcüler tarafından tartışılan bir konudur.¹¹ Nâdiye Şerif el-Ömerî, Hz. Peygamber'in icthadları hakkında yaptığı çalışmasında, Hz. Peygamber (s.a.v)'in re'yi ile icthad yapmasını, O'nun örnekliğine bağlamaktadır. Hanefî usûlcüler, Hz. Peygamber'in ister hukûkullahdan ister hukûk-i ibâddan olsun bir hüküm verirken hem vahiy hem de re'y kaynaklı icthadda bulunduğunu savunmaktadır.¹²

Hz. Peygamber döneminde ashâbın icthad ettiği örnekler de

6. Gönan, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vahid*, ss. 18-20 ve Metin Yiğit, ss. 98-99

7. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 73

8. Sahip Beroje, *Re'y Hadis Tartışmalarında Hanefî ve Şâfiîler*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 1

9. Beroje, *Re'y Hadis Tartışmalarında Hanefî ve Şâfiîler*, s. 2

10. Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 32

11. Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı*, s. 33

12. Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı*, s. 34-37

mevcuttur. Bu durum, Hz. Peygamber'in huzurunda O'nun izniyle gerçekleştiği gibi O'ndan uzakta karşılaştıkları meselelerde de vâki idi. Ashâbın ictihad etmede bulduğu cesaretin kaynağı da hem Hz. Peygamber hem de İslâm'ın maksat ve esaslarını çok iyi kavramış olmalarıydı.¹³

Hadis yerine re'y ile hüküm koydukları suçlamalarına muhatap olan Hanefîler, re'y ile ictihadın dinin anlaşılmasında Hz. Peygamber'den beri mevcut ve hükümlerin yeni durumlara uyarlanmasında başvurulması kaçınılmaz bir yöntem olduğunu iddia etmektedir. Nitekim İmam Şafîî (v. 204/820) de bu durumu kabul ederek Ehl-i Hadisin ilim kavramına kıyası eklemiştir. Aynı şekilde İmam Malik (v. 179/795) de hüküm koymada re'ye başvurmaktadır.

Hanefîlerin Hz. Peygamber'in haberini anlama ve yorumlama konusunda gündeme getirdikleri en önemli nokta, rivâyetlerin sıhhat ve bağlayıcılık derecelerinin farklılık arz etmesidir. Bu düzlemde Hanefîlere özgü bir kısım ilkelere temas etmekle yetineceğiz.

H. Peygamber'in Haberi

Hanefîlerin Haber Anlayışı

Hanefî Usûlcüler genel anlamda haberi, kesin doğru olduğu bilinen, kesin yalan olduğu bilinen ve ne doğru olduğu ne de yalan olduğu tam olarak bilinemeyen şeklinde üç kısma ayırmışlardır. Hanefî usûlünde Rasulullah (SAV)'den, ashâbından veya tâbîinden aktarılan sözler anlamında kavramlaşan haber kelimesi, sünnetin sonraki nesillere aktarımında karşı karşıya gelinen sıhhat problemleri dolayısıyla tasnifin son kısmında incelenmiştir.¹⁴

Sünnet, teşriin ittifakla kabul edilen ve Kitaptan sonra ikinci sırada yer alan kaynağıdır. Hz. Peygamber'in sünnetlerini, ictihadlarını ve sonraki nesillerin yorumlarını da içeren Hadis edebiyatındaki rivayetlerden Hz. Peygamber'e dayandığı sabit olanlarının kabulü hususunda

13. Beroje, *Re'y Hadis Tartışmalarında Hanefî ve Şâfîîler*, s. 11

14. Gönan, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vahid*, s. 9

ihtilaf yoktur. Mütevâtir adıyla kavramlaşan bu haber çeşidi, kesin bilgi ifade etmektedir. Sıhhati ve hüküm koymadaki mevki bakımından ihtilaf sebebi olan haber ise, mütevâtir seviyesine ulaşamayan âhâd haberlerdir. Haberlerin nesiller arası aktarımında ortaya çıkan sıhhat problemlerine karşı bir önlem olarak Hadisçiler isnad sistemini geliştirmiştir.¹⁵ Haberi kaynağına ulaşan bir senet ile nakletmek anlamına gelen isnad sistemine göre, senedi Hz. Peygamber'e kadar kesintisiz şekilde ulaşan yani müsned haberler sahîh sayılmaktadır, bunlar Hz. Peygamber'in sünnetleridir ve yoruma açık değildirler. Hanefiler Hadisçilerin bu yaklaşımından temelde dört hususta ayrılmaktadır: İlki sünnetin kapsamı, ikincisi haberlerin beşerî yoruma kapalı oluşu, üçüncüsü müsned haberin mürsel yani senedinde kopukluk olan haberden üstünlüğü ve dördüncüsü isnad tenkidinin yeterli görülmesi.

Sünnetin kapsamı hususunda Hanefiler, Hz. Peygamber'in yanı sıra ashâbın fiillerini de dikkate alırlar. İlk hadis derlemelerinde sahâbe ve tabiînin sözlerinin Hz. Peygamber'in sözleriyle iç içe oluşunu, sünnet kelimesinin kapsamını ve ashâbın sünnete yüklediği anlamları örnek-lendirerek bu görüşü temellendirmektedirler. Ancak Hanefilerin sünnet kelimesini hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin uygulamaları için kullanmaları ikisine verilen değer aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü sahâbe kavli ve uygulamaları Hanefilerce delil görülmekle birlikte bu üçüncü dereceden bir delildir.¹⁶

Hz. Peygamber'in haberlerinin tamamen yoruma kapalı olduğu fikri, İmam Şafii'nin bilgiyi farklı toplum, zaman ve mekânlara taşıma-da ictihadın bir zaruret olduğunu fark etmesiyle ve hadisi anlamının rivayet etmek kadar önemli olduğunu vurgulamasıyla büyük ölçüde değişmiştir.¹⁷ Fakat anlamadaki bu beşerî rolün sınırları ve hadislerin bağ-layıcılık derecesi tartışma konusu olarak kalmıştır. Serahsî ve Pezdevî Hz. Peygamber'in bir amaç güderek yaptığı fiilleri mübah, müstehab,

15. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 86

16. Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı*, s. 16

17. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, ss. 78-79

vacib ve farz olmak üzere dört kısımda toplayarak O'nun her fiilinin bağlayıcılık derecesinin aynı olmadığını göstermek istemiştir.¹⁸ Rey'in kullanımındaki ölçüye gelince, rey ancak nassın olmadığı konuda ve nassa dayanmak kaydıyla geçerli olmaktadır. Hz. Peygamber'in rey lehinde ve aleyhinde hadislerinin mevcut olması rey'in iki yönü bulunduğunu göstermektedir. Bu hadisler incelendiğinde, zemmedilen rey'in kitap ve sünnetten bir asla dayanmayan, indî ve keyfî rey olduğu; nassın olmadığı yerde ve nassa dayanarak yapılan re'yi ise övdüğü anlaşılmaktadır.¹⁹ Muaz b. Cebel hadisi bilinen bir örnektir.

Müsned haberin üstünlüğünü ileri süren Hadisçilere karşı, Hanefî Haber teorisinin kurucusu sayılan İâ b. Ebân (v. 221/836), Mürsel haberi müsnedden daha güvenilir bulmaktadır. Çünkü ilk nesillerde sünnetin aktarımında isnad değil, irsâl esastır. Sadece ilk üç nesil için geçerli olan bu durum sonraki nesillerde ancak ilmi, fıkıhî ve re'yi ile meşhur kişiler tarafından kabul edilebilir.²⁰ Said b. Müseyyeb, Mekhûl, İbrahim en-Nehâî, Hasan el-Basrî gibi tabînin önde gelenleri hadisin sıhhatinde herhangi bir problem görmediklerinde mürsel olarak rivâyet etmişlerdir. Bu nedenle Ebû Hanîfe de gerekli kriterleri taşıyan mürsellerle amel etmiştir.²¹

İsnad tenkidini hadislerin sıhhatini araştırmada yeterli gören Hadisçilere karşı Hanefîler, haber-i vâhid için ilave sıhhat şartları öngörmektedir. İâ b. Ebân, isnadda olduğu gibi metinde de sorunlar olabileceği düşüncesinden yola çıkarak "isnad dışı tenkit" ilkelerini formüle etmiştir. Bunlar: a) hadisin sabit ve meşhur sünnete arzı, b) Kur'an'a arzı, c) umum belvâ ilkesi ve d) rivayetin şâz olmasıdır.²² Debûsî (v. 430/1038) bunlara ayrıca râvînin rivayet ettiği hadisi sonradan tanı-maması veya rivâyet ettiğini inkâr etmesi ve râvînin rivayet ettiği hadisin

18. Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı*, s. 19-20

19. Beroje, *Re'y Hadis Tartışmalarında Hanefî ve Şâfiîler*, ss. 4-5.

20. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 104.

21. Sebahattin Erkmen, *Hanefî ve Şâfiî Usulcülerin Sünnet Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 73.

22. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 105.

hilafına amelde bulunmasını da eklemektedir.²³

İsnad dışı tenkide dayanak olarak kabul edilen arz hadisi, âhâd haberlerin sıhhatini tespit etmek için Hanefîler tarafından gündeme getirilmiştir.²⁴ Arz uygulamasına karşı çıkanlar bu hadisin uydurma olduğunu ve Kur'an'a muhalif olduğunu iddia etmektedir.²⁵ Hanefîler ise, Hadis ilminin en ehillerinden olan İmam Buhârî'nin bu hadise kendi kitabında yer vermesini onun sıhhatine delil olarak göstermektedir.²⁶

Kur'an ve Sünnete arz hususunda, Kitap ve sünnetteki şer'i deliller arasında prensip olarak çelişki ve aykırılık söz konusu olamayacağını belirten İmam Serahsî; sebab-i nüzûl ve sebab-i vürûdun zamanının bilinmesi ilkesini esas alarak iki delil arasında farklılığın mevzubahis olmasını "nesh" ve "mu'âraza" kavramlarıyla açıklamaya çalışmıştır. Buna göre iki delil arasında farklılık mevcutsa ve iki delilin ya da bunlardan herhangi birinin de nüzûl ya da vürûd zamanı biliniyorsa bu deliller arasında "nesh" işleminin mevcut olduğunu; şayet zaman bilinmiyorsa o zaman da "mu'âraza" durumunun söz konusu olduğunu dile getirmektedir.²⁷

Umum belvâ ilkesi, Hanefîlere göre, herkesi ilgilendiren bir konuda Allah beyan etmekle, insanlar da onu yaymakla yükümlüdür. Böyle bir mesele rivâyet edildiği halde meşhur olmamışsa haberde ya bir yanlışlık/hata vardır ya da o haber nesh edilmiştir.²⁸

Rivâyetin şâz olması, İslam toplumunda yaygın olan bir uygulamaya ters düşmesidir. Bu durumda da haberi vâhid kabul edilmemektedir.

Ebübekir el-Cessas (v. 370/981), bu şartların yanı sıra bir de

23. Erkmen, *Hanefî ve Şâfiî Usulcülerin Sünnet Anlayışı*, s. 127.

24. Erkmen, *Hanefî ve Şâfiî Usulcülerin Sünnet Anlayışı*, 64.

25. Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı*, 96.

26. Gönan, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vahid*, s. 220.

27. Gönan, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vahid*, s. 215.

28. Gönan, *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vahid*, s. 77.

akla aykırı olmama şartını ilave etmiştir.²⁹ Bu şartlardan herhangi birine uymayan âhâd haber, Hanefîler tarafından kabul edilmemektedir.

Hanefîlerin Hadis İlmindeki Yeri

Hadis ilmi, Hz. Peygamber ve İslâm'ın ilk üç neslinin bilgisini sonraki nesillere aktarmaktadır. Hadislerle Hz. Peygamber'in ilişkilendirilmesi ihtiyacından doğmuştur³⁰ ve isnad sistemi bu ilmin omurgasıdır. Fıkıh usûlü, hadisçilerin çabalarıyla kayda geçen ve isnadında problemler taşıyan rivâyetlerden sahîh olanla zayıf olanının ayırt edilmesi ve sünnetin bu bilgilerin içinden çıkarılması için bazı ölçüler belirlemiştir. Hanefîler, isnad dışı tenkid ilkeleri ile hadisçilere göre daha kapsamlı bir değerlendirme ve daha sıkı şartlar arama yoluna gitmiştir. Fakat Hanefîlerin hadisleri kabulde gösterdikleri bu hassasiyet, çoğunlukla hadislere karşı bir tutum olarak algılanmıştır. Ayrıca onların, özellikle İmam Ebû Hanîfe'nin, hükümleri delillerini belirtmeden iftâ tarzında nakletmeleri³¹, hadisleri delil almadıklarını düşündürmüştür. İmam Ebû Hanîfenin rivâyetinin az olmasından hareketle O'nun hadis bilmediği de söylenmiştir.

Hanefîlerin haberleri değerlendirmede kapsamlı bir usûl geliştirmeleri, onların hadislere kayıtsız olmadığına açık ifadesidir. İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde Kûfe'nin hadis canlılığı düşünüldüğünde, O'nun hadis bilmemesi de düşünülemez.³² Serahsî, Ebû Hanîfe'nin şahsında yoğunlaşan iddialara cevaben: "Ebû Hanîfe, asrının en iyi hadis âlimi idi. Fakat zabtın kemâl şartına riayet ettiğinden rivayeti az olmuştur." demektedir.³³ Elbette bir ilimde tahammül (öğrenim) sahibinin, edâ (öğretim) faaliyeti de yürütmesi gerekli sayılamaz. Bunun yanında Tehânevî (v.

29. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 138.

30. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 86.

31. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 112.

32. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB Yayınları, 2012, s. 57.

33. Zekerîya Güler, "İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili", *Mudanya, Türkiye*: 16-19 Ekim 2003, s. 25.

1974), hadis rivâyetinin iki türlü olduğunu, ilkinin Hz. Peygamber'e ulaşan bir senedi zikrederek, diğlerinin ise, rivayetlerden istinbat yolları ile çıkarılan hükmü haber vererek gerçekleştirildiğini ifade eder. Ardından da Ebû Hanîfe'nin ikinci tür rivayette muksirûndan sayılacağını belirtir.³⁴

Saymerî, Ebû Hanîfe'nin takip ettiği metodu kendi dilinden şöyle nakleder: "Bulursam Allah'ın Kitabını alırım. Orada bulamazsam Allah Rasulünün Sünnetini ve nesilden nesile sika ravilerin ellerinde yaygınlık kazanarak ondan gelen sahîh âsârı alırım. Allah'ın kitabından ve Rasulünün sünnetinde bulamazsam ashâbından dilediğimin görüşünü alır, dilediğimi bırakırım. Sonra onların görüşünü bırakıp başkasının görüşüne gitmem. İş; İbrahim, Şa'bi, Hasan, İbn Sîrîn, Sa'îd b. El-Müseyyib'e – ve ictihadda bulunan diğer bazı kimselerin adını da saydı- geldi mi onlar nasıl ictihad ettiyse ben de öyle ictihad ederim."³⁵ O'nun rivâyet olan yerde kıyasa başvurmadağına dair pek çok örnek verilebilir. Hatta âhâd haberlerle itikadî bazı meselelerde dahi amel ettiği bilinmektedir. Kebâiri işleyen kimselerin mü'min kalacağı hükmünde olduğu gibi.³⁶

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hadis ve fıkıh hemen hemen aynı zamanda teşekkül etmiş İslamî ilimlerdir. Fakat hadislere zahirî bir yaklaşım sergileyen Hadis taraftarlarının suçlamalarıyla karşılaşan Hanefîler, hükümlerinin dayanaklarını ve hadislere yaklaşımlarını açıklamak üzere bir usûl ortaya koymak durumunda kalmışlardır. Hadislere gereken önemi vermemek ve rey'i sınırsız şekilde kullanmakla itham edilen Hanefîlerin esasında re'ye daha çok başvurdukları bir gerçektir. Fakat bazı noktalara dikkat edildiği takdirde bu usûlün hadisi tahfif, sünneti reddetme ve re'yi önceleme gibi gayeler taşımadığı, aksine üst düzeyde bir özen gösterildiği anlaşılabacaktır. Başka bir yönden bakıldığında haberlerin sıhhatini be-

34. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 64.

35. Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s. 110.

36. Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s. 121.

lirlemenin de bir ictihad meselesi olduğu açıktır. Ayrıca re'y ve ictihad, hakkında nass bulunmayan hükümlerde kullanılması geçerli yöntemlerdir. Hanefîlerin sıhhatinde tereddüt etmediği haberlerle amel ettiği de net olarak bilinmektedir.

Hanefîler, sağlam delillere dayanmayı amaç edinerek haberi bütün yönleriyle ele alıp değerlendirmişlerdir. Günümüzde çağdaş ilim adamlarının devamlı surette vurguladıkları metin tenkidi ve yeni durumlar karşısında ihtiyaç hissedilen ictihad kavramı, henüz H. İkinci yüzyılda Hanefîler öncülüğünde hayata geçirilmiştir. Pek çok elekten süzerek aldıkları haberlerle ortaya koydukları sistem hala Müslümanların çoğunluğunun fikhî mezhebi olarak ayakta durmaktadır. Böylesi bir yapının kurulması, hadis ilminden yoksun kimselerin harcı olmasa gerektir.

Sünnet, İslam hukuku kaynağı olarak ittifakla kabul görmektedir. Buna rağmen sıhhati ve delil değeri yanında kapsamı açısından da bugün hala tartışmaların devam ettiği bir alandır. “Hangi davranış Peygamber Sünnetidir, hangisi değildir?” sorusu, bir usûl çerçevesinde değerlendirilmeye muhtaçtır. Usûl tespiti ise evvelâ ilk kaynaklara başvurmak ve usûl tarihini her yönüyle incelemek ile sağlanacaktır.

KAYNAKÇA

Bedir, Murtaza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Beroje, Sahip. “Re'y Hadis Tartışmalarında Hanefî ve Şâfiîler” Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1994.

Demir, Serkan. “Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûl ünde Sünnet Anlayışı” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Erkmen, Sebahattin. “Hanefî ve Şâfiî Usûl cülerin Sünnet Anlayışı” Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2013.

Güler, Zekeriya. “İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu

İddiasının Tahlili”, Mudanya, Türkiye: 16-19 Ekim 2003.

Gönan, Yavuz. “Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid” Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2010.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Gürkan KARABABA

Sayın Özden, yaptınız sunumdan dolayı çok teşekkür ediyorum. “Hanefi Mezhebinin Haber Anlayışı” adlı tebliğle Gülsün arkadaşımız Hanefilerin metodolojisine yöneltilen eleştiriler, özellikle hadislerle olan yaklaşımlar ve bunları nasıl anlamak gerektiğine dair faydalı bilgiler verdi. Sıradaki tebliğimiz nispeten çağdaş bir yaklaşım olacak; bildiğiniz gibi bu sunuma kadarki arkadaşlarımız biraz daha klasik yaklaşımları ortaya koymaya çalıştılar. Sıradaki sunumumuz Şeyma Sarı tarafından yapılacak. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İLAMER İslam Hukuku Araştırma Grubu öğrencisidir. Konusu ise “İslam Hukuk Tarihinde Metodoloji Arayışları; Fazlur Rahman Örneği”. Sayın Sarı, on beş dakikanız var. Buyurun.

“İSLÂM HUKUK TARİHİNDE METODOLOJİ ARAYIŞLARI; FAZ- LUR RAHMAN ÖRNEĞİ”

Şeyma SARI

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf, İLAMER İslâm Hukuku
Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

Düşünce sisteminin temelini “değişimin gerekliliği” fikrinin oluşturduğu Müslüman bir ilim düşünce adamı olan Fazlur Rahman, bu fikre klasik İslâmi literatürden referans aramıştır. Müslümanların içine düştükleri sıkıntılardan kurtulabilmeleri için Kur’an ve Sünnet’i iyi anlamaları, günün şart ve gereklerine göre onları her an yeniden yorumlayabilmelerini zorunlu görmüştür.

Çalışmamda gerçekleştirmeye gayret ettiğim husus, Fazlur Rahman’ın düşünce dünyasını oluşturan temel metodolojik argümanlar ile bunlardan hareketle gündeme getirdiği konuların tahlil ve kritiğidir.

Anahtar Kelimeler: Fazlur Rahman, İslâm Modernizmi, İctihad,

Fıkıh Usûlü

Abstract: Fazlur Rahman a scientist and a thinker whose base of thought is “need of variation”, has looked for reference for this idea inside the classical Islamic literature. He thinks that Muslims must really understand Quran and (Mitzvah) and also interpret them according to the present time needs and conditions in order to get rid of the troubles which they are in.

In my study I tried to criticize and analyze, the methodological arguments that forms the base of thought world of Fazlur Rahman and the subjects he revived with this arguments.

Keywords: Fazlur Rahman, Modernism of Islam, Jurisprudence, The procedure of canon law.

GİRİŞ

İslâm Hukuku, insanın kendisiyle, diğer kişilerle ve Allah ile olan ilişkilerini, hak ve sorumluluklarını düzenleyen ve kaynağı ilahi olan bir hukuk sistemidir. Hz. MuhÂmmed’in (sav) risâletini tebliğ etmesi ile başlayan, temel esaslarını Kur’an’dan ve Hz. MuhÂmmed’in (sav) yorum ve uygulamalarından alan bu hukuk sistemi, kısa bir süre içerisinde ve geniş bir coğrafyada uygulama imkânı bulmuştur. Bu uygulama sürecinde Kur’an’ın hukuki hükümleri ile Hz. MuhÂmmed’in (sav) yorum ve tatbikatı birçok hukukçu tarafından geniş bir şekilde tartışılarak, zaman ve mekânın ihtiyaçlarına göre, çeşitli ictihâdlara konu olmuş ve böylece geniş bir hukuk müellefatı meydana gelmiştir.¹

Dört halife ve müctehid imamların yaşadığı ilk iki hicret yüzyılına baktığımızda, İslâm Hukuku’nun oluşum dönemi olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde, gelişen toplum şartlarına ve yeni ihtiyaçlara göre İslâmi hükümlerin uygulanması bizlere İslâm’ın sosyal konularda ne ölçüde güncellenebileceğini de göstermektedir.

1. Mehmed Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul, 1990, s. 94.

Sanayi devrimiyle birlikte Müslümanların kurmadıkları hayatın sorunlarıyla yüz yüze gelmeleri neticesinde esas sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Konuya İslâm Hukuku açısından bakıldığında meselelerin çözümünde yetersizliğin hukukun yapısından ve özünden değil, Müslümanların yöntemsizliklerinden kaynaklandığını söylemek gerekecektir.²

Yeni arayışların gündeme geldiği 19. yüzyıla baktığımızda Müslümanlar, Kur'an ve Sünnet'i algılayış biçimlerini yeniden incelemeye aldılar. Modernist akımlar, İslâm coğrafyasında farklı anlayış usûlleri geliştirdiler. Bu usûllerin özünde ise geleneği red anlayışının hâkim olduğu sorgulama zihniyeti vardır. Kur'an'ın vahiy olduğunu kabul etmeyen oryantizm, tarihselci anlayış çerçevesinde ayetlerin evrensel duruşlarını reddetti. Onlara göre, Kur'an-ı Kerim belli bir tarihiliğe sahipti ve yalnız o bağlamda ele alınmalıydı.³

Modern İslâm düşüncesinin, günümüz Müslümanlarının bilinci ni meşgul eden en önemli problem olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. İslâm modernizminin temel hedefi, her şeyden önce “yeni bir bilinç” oluşturmaktır. O, öncelikle kavramları ele alır; gereğinde onlara yeni anlamlar yükler ve gerekirse temelden yenileriyle değiştirir.

Değişim olgusunun, tarihsel ve evrensel bir belirleyici olarak hareketin temel dinamiğini teşkil etmesi, “nelerin”, “nasıl”, “ne kadar”, “neye göre” değişeceğine dair soruların da değişik biçimlerde cevaplandırılmasını intâç etmiştir. Yelpazenin bir ucunda en katı laikçiler, diğer ucunda İslâm'ı temel dinamik olarak kabul etmekle birlikte bu noktadan itibaren, alabildiğine renklenmiş ve çeşitlenen görüşler demetini oluşturan İslâmcı modernistler yer almaktadır.⁴

Fazlur Rahman Müslümanların içine düştükleri sıkıntılardan kurtulabilmeleri için Kur'an ve Sünnet'i iyi anlamaları, günün şart ve gereklerine göre onları her an yeniden yorumlayabilmelerini zorunlu

2 Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, Konya, 2012, s. 144.

3. <http://ihsansenocak.com/Content.aspx?ID=25>

4. Ebû Bekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi II*, İstanbul, 1999, s. 8.

görmektedir. İslâmi ilimlerde metodoloji arayışı içerisinde olan Fazlur Rahman'ın bu arayış ve çabalarını takdir etmekle birlikte ortaya koymaya çalıştığı tutarlı bir sistemden bahsetmemiz oldukça zordur.

Fazlur Rahman'ın Hayatı

Fazlur Rahman 21 Eylül 1919'da Pakistan'ın Hazara şehrinde doğdu. Fazlur Rahman ilköğrenimini Pakistan'da *Ders-i Nizâmî* olarak bilinen geleneksel medrese eğitimi şeklinde bizzat babasından aldı. Öğrenimine çok küçük yaşta böylece başlayan Fazlur Rahman'ı babası daha sonra çağdaş eğitim yapan bir kuruma gönderdi. İlköğrenimini Hazara'da tamamladıktan sonra Lahor'a gelen ailesinin yanında, yüksek öğrenime başladı. 1940'da Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünü başarıyla tamamladıktan sonra aynı üniversitede yüksek lisans öğrenimine başladı. Nitekim 1942'de Pencap Üniversitesi'nde mastırını başarı ile tamamlayınca aynı üniversiteye araştırma görevlisi olarak atandı. Doktora çalışmaları için Oxford Üniversitesi'ni seçip, üç yıl gibi kısa bir sürede başarıyla tamamladı. 1950'de Durham Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak göreve başlamış ve ilgisini İslâm felsefesi üzerinde yoğunlaştırmıştır. 1958 yılı ilmi çalışmaları için bir dönüm noktası mahiyetindedir, zira bu tarihten sonra yayınladığı eserlerin Ortaçağ İslâm düşüncesi ile değil, doğrudan çağdaş İslâm ile ilgili olduğunu görmekteyiz. 1961 yılı ise onun hayatında dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten sonraki eserlerinde artık saf İslâm düşüncesinin yanında onu daha çok günümüz Müslümanlarının sorunları ilgilendirmektedir. 1969 Eylül'ünde Chicago Üniversitesi'nde "İslâm Düşüncesi Profesörü" olarak göreve başladı. 26 Temmuz 1988 ölümüne kadar aynı üniversitede yılmadan ve azimle öğrenci yetiştirmiştir.⁵

Fazlur Rahman'ın Görüşleri

Fazlur Rahman Kur'an'ın, Hz. Rasulullah'ın (sav) yaşadığı miladi yedinci asra yönelik ilahi bir müdahale olduğunu savunmuş ve mevcut hükümleri ile bu günün insanına hitap etmeyen tarihselciler içerisinde-

5. Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, Ankara, 1990, s. 10-21

de yer almıştır. Batıdan iktibas edip, Kur'an'a uyguladığı tarihselciliğin meşruiyet kazanıp yaygınlaşmasının önünde, en büyük engel olarak fakihleri görür. Bu yüzden onları uygulanabilir bir hukuk sistemini tesis ve hukukla ahlak arasındaki ilişkiyi tespit edememekle itham eder.⁶

Fazlur Rahman'a göre Kur'an bizim için bugün, sadece kendisine başvurarak içerdiği temel ahlâki ilkeleri bulup çıkarmamız noktasında bizlere kaynaklık edecektir. Bu ilkeler üzerine bina edilecek olan teolojik öğretiler ve hukuki prensipler ise tamamen bizim gayretimizle oluşturulacaktır. Zira O'na göre Hz. Peygamber (sav) dönemi de dâhil olmak üzere Kur'an'da mevcut bulunan hukuki ilkeler tarihseldir ve bugün aynen tekrarlanmaz.⁷

İslâm Modernizmi

Fazlur Rahman'ın İslâm anlayışı İslâm modernizmi olarak adlandırılmaktadır. Ahkâm ayetlerinin modern dünyada olduğu gibi uygulanabilirliğinden şüphe etmekte ve şüphesini tarihselcilikle gidermektedir. Yani ahkâm ayetlerinin zahirine uymak, Hz. Muhâmmed (sav) döneminde geçerliydi, der. Bugün onlara, olduğu şekliyle uymak zorunda değiliz; nassların o günkü maksudını anlayıp bunu, bugünkü meselelere teşmil ederek, günümüz meselelerine İslâmi bir çözüm getirebiliriz, anlayışına sahiptir. Batıda gelişen tarih tenkitçiliği, tarihselcilik ve hermönetik gibi akımların etkisiyle, İslâm'ı yorumlayan Fazlur Rahman, İslâm'ın ahlâki ve sosyal öğretilerine dikkat çekmektedir.

Fazlur Rahman'ın İslâm modernizmi, modern dünyadaki genel kabul görmüş sosyal hayata ilişkin uygulamalarını İslâm'a onaylatmaktadır. Neticede, bazı çağdaş Müslümanlara, psikolojik olarak rahat edebilecekleri bir zemin sunmaktadır.⁸

6. Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 285-287.

7. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, Ankara, 1997, s. 142.

8. Mehmet Bayraktar, İslâm Düşünce Tarihi, Eskişehir, 1999, s. 266.

Fıkıh Metodolojisi

Fazlur Rahman'ın fıkıh ilmi için önerdiği metodolojinin ictihâd eksenli olduğu söylenebilir.⁹ Fazlur Rahman'a göre İslâm Hukuku'nun temeli, "ictihâd" dır. Yani bir bakıma diyebiliriz ki, ictihâd varsa İslâm Hukuku var demektir; aksi halde bir İslâm Hukuku'ndan söz edemeyiz. Ona göre Müslümanın bütün fikrî çabaları ictihâddır. Fıkıhın ibadetler kısmı artık sabitleşmiş ve kesinlik kazanmıştır, bunlarda ictihâd etmeye çok az ihtiyaç vardır. Asıl ictihâd etme ihtiyacı fıkıhın, hukuki ve ceza kurallarında hissedilmektedir. Bu durumda rastgele ictihâdları önlemek ve İslâm Hukuku'nda birliği sağlamak için tefsir usûlünde olduğu gibi bütüncül bir fıkıh usûlüne ihtiyaç vardır.¹⁰

İslâm hukukçuları kıyasın işe yaramadığını ya da haksız ağır hükümlere götürdüğünü gördüklerinde, belli bir Şer'i prensiple kayıtlı ya da ilişkili olmayan, fakat umumi olarak işleyen ve maslahât-ı mürsele ya da istihsân olarak adlandırılan, belirli kaidelere başvurmuşlardır. Bunun sonucu ise, İslâm Hukuku'nun aşırı katılık ile aşırı gevşeklik arasında gidip gelmesi olmuştur.¹¹ Fazlur Rahman'a göre bu olumsuzluğun ortadan kaldırılması, Kur'an'ın öğretisi veya dünya görüşüne ilişkin sağlam bir yorum metodolojisinin geliştirilmesine bağlıdır.

Ona göre hukuk, ahlaka göre oluşturulur ve bu hukuk bütünsel bir öğreti olarak Kur'an'ın istek ve hedeflerini tatmin edecek şekilde tesis edilmelidir. Bilfiil meydana geldiği şekliyle İslâm Hukuku'nun değişim ve gelişimi Müslümanların dikkatini Kur'an'ın genel bildirimlerini bir tarafa atarak, ayrıntılara raptetmiştir.¹²

Sıklıkla dile getirdiği, "klasik" İslâm Hukuku'nun ahlak temeline dayanmadığı, daha doğrusu "İslâm geleneğinde hukuk ve ahlak arasın-

9. Mustafa Karataş, Fazlurrahman'ın İslâmi İlimlerde Metodoloji Arayışı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S: II, 2005, s. 95.

10. Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, Ankara, 1990, s. 46.

11. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler-I*, Ankara, 1997, 142.

12. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, s. 146.

da keskin bir ayrılık hatta farklılık bulunduğu “tezi” doğal olarak İslâm Hukuku’nun yeni bir yöntemle ve yeni bir temel (ahlak) üzerinde dizayin edilmesi gerektiği fikrinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur.¹³ Bu da şüphesiz “ictihâd” faaliyetini gerekli kılar. İctihad kavramını da şu şekilde açıklar: İctihad, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde ta’dil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural, yeni durumu içersin.¹⁴

Müslümanların geri kalış sebeplerinden biri olarak ictihâd ve icma kurumlarının geliştirilmemiş olmasına işaret eden Fazlur Rahman, ictihâdın sadece yatay hüküm çıkarmak için değil, aynı zamanda ortaya çıkacak olan tek tek ilkeler manzumesini kendilerine bağlayabileceğimiz genel prensipler çıkarmak için gerektiğini ve bu prensiplerin bir üst yapı olarak düzenlemek maksadıyla kullanılmasını vurgulamaktadır.¹⁵

Fazlur Rahman’a göre Müslümanların çağdaş dünyada var olabilmeleri için iki yol vardır; ya bütünüyle laik batıya entegre olmak yahut İslâm’ı yeni bir ictihâd metodu (sistemik tarihsel yorum usûlü) ile yeniden yorumlayarak yeniden hayatın bütün alanlarına sokmak, böylece çağdaş dünyaya/insanlığa, laik/seküler olmayan, fakat İslâmi geleneğe değil, Kur’an’ın ahlaki ve sosyal amaçlarına uygun yeni kurum ve kurallara dayanan alternatif bir model sunmak. Ona göre tutulması gereken yol bu ikincisidir.¹⁶

Fazlur Rahman modelinde ictihâd iki hareket ile gerçekleşmektedir;

1- Kur’an’ın indirildiği zamana gidilerek.

a) Bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice

13. Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, s. 134

14. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Ankara, 1990, s. 77.

15. Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, s. 147.

16. Ahmed Yaman, Hayreddin Karaman, *Makasid ve İctihâd, Modernist Proje ve İctihâd*, s. 432.

araştırarak onun taşıdığı önemi veya manasını anlamak, hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramak, b) Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek onları, umumi olan ahlaki-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymak.

2- Çıkarılan bu genel görüşten şimdi formüle edilerek uygulanması gerekene, şu an ki duruma yönelmektir. Bu da yine şu an ki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. Bu iki hareketten oluşan icthâda da tarihçi, sosyal bilimci ve ahlakçı işbirliği yapmalıdır.¹⁷

Görüldüğü gibi bu iki hareket, zamanımızdan Kur'an'ın toplum şartlarına yani bizzat nazil olduğu ortama gidip, bu tarihsel hareketten sonra tekrar kendi zamanımızın şartlarına dönmekten ibarettir.¹⁸

Metodolojideki iki hareketten birincisinin klasik usûl içine sığdığını ve burada kısmen uygulandığını, ikinci hareketin ise problemli olduğunu görmekteyiz.

Ehl-i sünnet âlimleri ile Kur'an'ın nüzul devrine gitme hususunda fikir birliği içinde olan Fazlur Rahman, Kur'an'ı bugüne taşıma noktasında bütünüyle onlara muhalif olan bir yol izlemektedir. Nüzul asrından modern çağa tarihselci anlama usûlüyle dönüş yapmaktadır.

İctihad

Fazlur Rahman çevresel durumun değişmeye maruz kaldığı gerçeğinden hareketle İlahi emirlerin de değişeceğini iddia eder. Buna kanıt olarak da ashab tarafından şiddetle karşı konulmasına rağmen Hz. Ömer'in Kur'an'daki bazı içtimai konularda köklü değişiklikler yapmış olmasını gösterir.¹⁹

17. Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, Ankara, 1990, s. 73,76, 95.

18. Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 47.

19. Fazlur Rahman, İslâmi Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri, Çev. B. Demirkol, İslâmi Araştırmalar Dergisi, Ankara, IV, 4, 1990, s. 4.

Fazlur Rahman şöyle demektedir: “Hz Ömer’in Şiddetli kıtlık zamanında hırsızlar için öngörülen had cezasını kaldırdığı bilinmektedir.”²⁰

Burada aklımıza gelen ilk soru şudur: Hz Ömer bu uygulamayı, Kur’an ve Sünnet’i serbestçe yorumlayarak mı, yoksa Kur’an ve Sünnet’te vaz’ edilen genel prensipler ve şer’-küllî kaidelere dayanarak mı yapmıştır?

Bilindiği üzere kesilmesine dair ayet²¹ olmasına rağmen Hz. Ömer, aşırı kıtlık yılında hırsızın elini kesme hükmünü durdurmuştur. Hepinizin de bildiği üzere suçun maddi ve manevi unsurları vardır. Hırsızlığın el kesmeyi gerektirir bir suç olması birçok şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Bunlardan bir tanesi de zaruret halinin olmamasıdır. Çünkü “Zarûretler haramları mübah kılar”²² Mecelle kaidesince hırsızlık aşırı kıtlığın hüküm sürdüğü bir zamanda zarûret halinde mübah hale gelmiştir. Dolayısıyla hırsıza böyle bir durumda el kesme cezası uygulanmaz. Kıtlık yılında suçun unsurları oluşmadığı için Hz. Ömer bu cezayı uygulamaktan geri durmuştur.

Yine aynı şekilde Hz Ömer’in Sevad arazisini daha önce fethedilen arazilere kıyas etmesi aslında Kur’an’ın kendi içindeki istihşânı fark etmesinden başka bir şey değildir. Kur’an bir taraftan ganimetlerin beşte dördünün gazilere taksim edilmesini öngörürken²³ diğer taraftan servetin zenginler arasında dönüp dolaşan güç ve imtiyaz arazi olması gerektiğine işaret etmiştir.²⁴

Gerek olağanüstü durumlarda had cezasının uygulanmaması gerekse fethedilen toprakların gazilere taksim edilmemesi gibi hususları detaylı bir şekilde irdelediğimizde görülecektir ki onların özünde hükümlerin illetleri çerçevesinde toplumsal faydayı temin ve zararı def etmek vardır. Bu ise fıkhnın esasıdır.

Fazlur Rahman’ın uygulanabilir bir hukuk sistemi tesis edeme-

20. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 187.

21. Maide, 5/ 38.

22. Ekrem Buğra Ekinci, Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle, İstanbul, 2007, 21. Madde.

23. Enfal 8/41.

24. Haşr 59/7.

mekle itham ettiği fakihler²⁵ hukuk tarihinde ilk defa hukuk metodolojisini (fıkıh usûlunu) tesis eden ve bu noktada bütün dünya hukuk sistemlerinde önderlik eden ilim ve fikir tarihinin dehalarıdır. Bugün İslâm ülkelerinde fikhî hükümlerin uygulanmayışı fakihlerin acziyeti ya da fikhin yetersizliğinden değil bilakis, batılılaşıma arzusunda aranmalıdır.

SONUÇ

Kat'î nasslarda ve hakkında icma bulunan konularda ictihâd cereyan etmez. Nitekim Mecelle'nin "*Mevrîd-i nassda ictihâda mesağ yoktur*" kaidesiyle kat'î nass bulunan yerlerde ictihâda mahal olmadığı da açıkça ifade edilmiştir.²⁶ Her şeyden evvel bir müçtehide düşen alan *müçtehedün fih* olan konuda konuşmaktır. Müslümanların Allah Rasulü'nun ifadesiyle; isabet edersek iki ecir hata edersek bir ecir alacağımız şey,²⁷ nassların müçtehedün fih, ictihâda açık olan kısımlarında yapılmasıdır. Her alanda ben konuşayım fikriyle yol alacak olursak o zaman hak din diye bir gerçeklik kalmaz. İbrahim b. Ethem hazretlerinin de ifade ettiği gibi;

"Dünyayı yamamak için parçalarız dinin biz,

Sonra ne din kalır elde, ne yama diktiğimiziz."

Akıllara şöyle bir soru gelmektedir; zihinlerimizde var olan Allah tasavvuruyla tefekkür ettiğimiz zaman, şayet 14 Mayıs 2015 tarihi itibarıyla Kur'an gönderecek olsaydı nasıl bir Kur'an gönderirdi? 1400 sene evvel göndermiş olduğu Kur'an'dan farklı olur diyecek olursanız acaba Allah'ın yüzyıl sonraki fikri ne olurdu? Hadis bir varlıktan söz ederken, sürekli fikri değişen bir Allah itikadımızla nasıl bağdaşabilir?

Netice olarak Allah Rasulü'nün de asırlar önce buyurduğu üzere; "*Öyle bir zaman gelecek ki herkes Kur'an'dan anlamak istediğini*

25. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, Ankara, 1997, s. 141.

26. Fahirettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1988, s. 305-306.

27. Buhari, İ'tisam, 13, 21.

çıkacaktır”.²⁸ Kur’an kendisini etkilemeye çalışan bir bakış açısı yerine ancak ve ancak kendisinden etkilenen (edilgen) bir bakış açısıyla anlaşılabilir.

Kur’ân-ı Kerim’in evrensel olduğunu ifade eden ayetlerden de anladığımız üzere ilahi hükümlerin herhangi bir tarihi, coğrafi ve ictimâî ortamla sınırlı olmadığı ve bütün zamanları teşmil ettiği, tüm müminleri bağladığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’in, Allah Rasulü (sav) tarafından bizzat uygulanışı, sahabenin onu anlayış ve tatbiki ve on dört asırlık İslâm ictihâd geleneği, ilahi hükümlerin bütün zamanlar ve nesiller tarafından evrensel anlaşıldığı hakikatini bizlere göstermektedir.

KAYNAKÇA

ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1988.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Düşünce Tarihi*, Eskişehir, 1999.

el-BUHÂRÎ, Muhâmmmed, *Sahih*, İ’tisam, 13, 21.

EBÛ DAVUD, Süleyman, *Sünen*.

EKİNCİ, Ekrem Buğra, *Ahmet Cevdet Paşa Ve Mecelle*, 21. Madde, İstanbul, 2007.

ERDOĞAN, Mehmed, *İslâm Hukukunda Ahkâm’ın Değişmesi*, İstanbul, 1990.

KARAMAN, Hayreddin, “Modernist Proje ve İctihâd” & YAMAN, Ahmed, “Makasid ve İctihâd”, *İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Konya: Hüner, 2002.

KARATAŞ, Mustafa, “Fazlurrahman’ın İslâmi İlimlerde Metodoloji Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, 2005.

KÖSE, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, Konya, 2012.

KUR’ÂN-I KERÎM.

MALİK, Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, Ankara, 1997.

....., *İslâm ve Çağdaşlık*, Ankara, 1990.

....., “İslâmi Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri”, , *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, çev. B. DEMİRKOL C. 4, S. 4, Ankara, 1990.

....., *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

SİFİL, Ebû Bekir, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi II*, İstanbul, 1999.

ŞENOCAK, İhsan, Erişim Adresi: <http://ihsansenocak.com/Content.aspx?ID=25>.

Gürkan KARABABA

Sayın Sarı'ya sunduğu tebliğinden dolayı çok teşekkür ediyoruz. Sadece bir cümle arkadaşımızın sunumunu özetlemeye yeterli olabilir: Fazlur Rahman'ın ifadesine göre içtihat varsa İslam hukuku vardır ve fıkıhın bugün uygulamama sebebi ise batılılaşma ile irtibatlıdır. Son sunuma geçeceğiz arkadaşlar. Böylece Fazlur Rahman örneği ile aynı zamanda Kuran ve Tarihsellik üzerindeki tartışmalara da bir giriş yapmış olduk. Sıradaki sunumumuz Şerife Alifakioğlu'na ait. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İLAMER İslam Hukuku araştırma grubu öğrencisidir. Konusu ise” Ahkâmın Değişmesinde Çevre Faktörü”. Şerife Hanım on beş dakikanız var. Buyurun.

“AHKÂM’IN DEĞİŞMESİNDE ÇEVRE FAKTÖRÜ”

Şerife ALİFAKIOĞLU

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf, İLAMER İslâm Hukuku
Araştırma Grubu Öğrencisi)



A. Ahkâm’ın Değişimi

İslâm hukuk literatüründe “*ahkâmın değişmesi*”ni ifade etmek için genellikle “*tebeddülü’l-ahkâm*”, “*ihtilâfu’l-ahkâm*” ve “*teğayyuru’l-ahkâm*” gibi tabirler kullanılmıştır.¹

İslâm hukukuyla ilgili klasik kaynaklarda ahkâmın değişmesi meselesi bariz bir şekilde yer almaz. Mehmet Erdoğan’ın tespitine göre ilk defa, Mâlikî âlim el-Karafî (ö. 664/1285), *Envâru’l-Burûk fî Envâi’l-Furûk* adlı eserinde, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1310) *İ’lâmu’l-Muvakkîn* ve *Turuku’l-Hükmiyye* adlı eserlerinde zaman, mekân ve

1. F. Koca, “Ahkâmın Değişmesi Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 1, 2003, s. 55.

âdetin değişmesi ile fetvanın ve örfe dayalı hükümlerin değişebileceği üzerinde durmuşlardır. İbn Kayyim ahkâmın değişimiyle tam olarak neyi kastettiğini açık bir şekilde ifade etmemiştir.²

Şâtıbî (ö. 790/1388) ise *ihtilâfu'l-ahkâm* şeklinde ifade ettiği ahkâmın değişmesini, “âdetle dayanarak elde edilen hükmün, âdetin değişmesiyle birlikte başka bir şer’î aslın hükmüne dönmesi”³ olarak tanımlamaktadır. Şâtıbî şer’î hükümlerin tamamının insanların maslahatını temin etmeye yönelik olduğu görüşü üzerinde durmaktadır. Ona göre örf ve âdetlere dayanan hükümler de bir ihtiyaç ve maslahata binaen konulmuştur ve bu nedenle esasında şer’î bir delile dayanmaktadırlar.

İbn Nüceym (ö. 970/1563)’in *el-Eşbâh ve’n-Nazâir* adlı eserinde “Âdet muhakkemdir.” Külli kaidesi de⁴ ahkâmın değişimi meselesinin eski kaynaklarda daha çok örf ile bağlantılı olarak ele alındığını göstermektedir.

Çağımız âlimlerinden; Mustafa eş-Şelebî’nin⁵, Mustafa ez-Zerkâ’nın⁶ ve Mehmet Erdoğan’ın⁷ tanımlarını göz önünde bulundurarak ahkâmın değişmesini; hakkında nass bulunsun veya bulunmasın ortamın ve maslahatın değişmesine bağlı olarak, Şâri’in gayesine ulaştıracak vesile ve yolların neshten farklı olarak değişmesi şeklinde tanımlayabiliriz. Buna göre, ahkâmın değişmesiyle hedeflenen amaç, hükmün tamamen ortadan kaldırılması değil, zaman ve mekâna göre asıl hükmün ilk konumundan farklı şekillerde uygulanmasıdır.⁸

İslâm hukuku açısından ahkâmın değişimi; sosyal meselelerle ilgili konularda, sadece hakkında nass bulunmayan hükümlerin değil; hakkında nass bulunan ve ictihâda açık olan hükümlerin de illete da-

2. M. Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkam’ın Değişmesi, İstanbul, 2011, s.7-8.

3. Şâtıbî, *el-Muvâfekat*, II, s. 285-286; *el-İ’tisâm*, II, s. 235-236.

4. M. Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 8.

5. Şelebî, *Ta’lîlu’l-Ahkâm*, s. 316; F. Koca, “Ahkâmın Değişimi Üzerine” s. 56.

6. Zerkâ, *el-Medhalu’l-Fıkhü’l-Âmm*, II, 925.

7. M. Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâm’ın Değişmesi, s. 88.

8. M. Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâm’ın Değişmesi, s. 30.

yanması durumunda illetlerinin değişmesine bağlı olarak, Şâri'in maksadını gerçekleştirebilmesi kaydıyla değişebileceğini de ifade eder.⁹ Ancak bunu yaparken dine hâlel getirmemek gerekir.¹⁰ Öncelikle, hangi hükümlerin değişip hangilerinin değişmeyeceği tespit edilmelidir.

Bu değişimin neye göre yapılacağı sorusu ise cevabını yine İslâm hukukunun iç dinamiklerinde bulur. İslâm hukukunda genel olarak hakkında hüküm bulunsun veya bulunmasın her konu ictihâda açıktır. Hakkında hüküm bulunan konuda ictihâd, hükmü belirleyen nassın anlaşılması, yorumlanması ve illetin durumuna bağlı olarak hükmün değişmesi şeklinde olur. Böylece hakkında hüküm bulunmayan konularda hüküm elde edildiği gibi gerektiğinde elde edilmiş hükümlerin değişmeleri de teşriin ruhuna uygun bir şekilde sağlanabilir. Bu bağlamda hükmün değişmesinde başlıca dört durumdan söz edilebilir ki bunlar; hükmün illetinin değişmesiyle, hükmün kendisine dayandığı maslahatın değişmesiyle, Zaruret ve hacetin gerektirmesiyle ve hükmün kendisine dayandığı örfün değişmesiyle hükmün değişmesidir.

Örfün değişmesi nedeniyle hükümlerin değişmesi, insanların zaruret ve ihtiyaçlarının giderilmesi, onlardan zorluk ve meşakkatin kaldırılıp onlara kolay gelecek ve onların faydalarını temin edecek hükümlerin vazedilmesini sağlamak esasına dayanır.

Bu bağlamda, amelî-fıkhî hükümlerin değişime açık; aslî- itikâdî ve ahlâkî hükümlerin ise değişime kapalı olduğunu söyleyebiliriz. Şer'î aslî hükümler, vahyin kesilmesi ve Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte tamamlanmıştır. Çok azı -küllî kaideler ve illeti kavranamayan hükümler hariç hemen tamamı re'y ve içtihâd ile belirlenmiş olan fıkhî hükümler ise, değişebilir niteliktedirler.

Zikrettiğimiz gibi bazı nassların ictihâda açık mahiyette olmaları, sosyal değişim açısından oldukça önemlidir. Zira hakkında nass bulunan meselenin hükmünün değişmesi gibi hakkında nass bulunmayan mese-

9. F. Koca, İslâm Hukukunda Ahkâm'ın Değişmesi, s. 57.

10. İnan, *Fıkıh Usûlünün Temel Parementleri*, s. 98.

lenin hükmünün benzerlerine, maslahata veya örfe dayanarak belirlenmesi de buna bağlıdır. Özellikle bu bağlamda muâmelât, ahvâl-i şahsiyye, devlet ve toplum düzeni ile ilgili meselelerde ayrıntıya girilmeyip; sadece küllî esaslar ve genel hükümlerin değişmez kesinlik arz etmesi şayanı dikkattir. Bunun nedeni, inanç hükümlerinden farklı olarak, muamelâtla ilgili hükümlerin zaman ve ihtiyaçların değişmesine göre değişiklik arz edebilmesi hatta genel anlamda değişme sahasını bunların oluşturmalarıdır. Zira İslâm hukukunda muamelâtla ilgili konularda esas, toplum maslahatıdır ve bunun değişmesine bağlı olarak muamelâtla ilgili konularda hükmün değişebileceğinde ittifak edilmiştir. Ancak bu, değişim muamelâtla ilgili her hükmü içerir veya sınırsızdır anlamına da gelmez. Hükümlerin illetleri ve kendileriyle gözetilen birtakım maksatları vardır. Bu maksatlar hükümlerin tatbikinde asla göz ardı edilemez; illet varsa hüküm de vardır, illet ortadan kalkmışsa hüküm de kalkacaktır.¹¹

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki, İslâm hukukunda değişebilen ve değişemeyen alan arasındaki ilişki, pergel metaforundaki gibidir. Pergelin merkezdeki ayağı sadece kendi etrafında dönerken diğer ayağı sabit ayağa göre dairesel bir hareket yapar. Pergelin verili açısı duruma göre artırılabilir. Bu takdirde dairesel alan genişleyecektir. Pergelin sabit ucu olması gereken yerden kaydırılmadığı sürece, pergelin diğer ucunun verili açığa göre dönüşleri ona zarar vermeyecek; tam aksine pergelin sabit ucuna işlerlik kazandıracaktır.¹²

Hükümlerde değişiklik gerek aklen gerek şer'an zaruri gözükmektedir. Zaman ve çevre faktörü de değişikliği aklen zaruri kılmaktadır. Zaruri olan bu değişikliği kabullenmemek hukukun hayattan uzaklaştırılmasına neden olacaktır. Oysa İslâm Hukuku'nun amacı hayata yön vermektir. Biz çalışmamızda çevre faktöründen bahsetmek istiyoruz.

B. Çevre Faktörü

Hukukî hükümlerin değişmesinde etkin rol oynayan faktörlerden

11. M. Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 110.

12. İnan, Fıkıh Usûlünün Temel Parementleri, s. 103.

birisi de çevre (mekân, iklim, coğrafya) faktörüdür. İnsan karakteri yaşadığı doğal ve sosyal ortamın oluşturduğu koşullara bağlı olarak biçimlenir. Değişik coğrafi bölgelerde, değişik iklim koşullarında yaşayan insan toplulukları, geleneklere, değişik tarihlere ve değişik karakter özelliklerine sahiptirler. Bu değişikliğe bağlı olarak da değişik sosyal yapılar ortaya çıkar. Bunun doğal sonucu, kurumları düzenleyecek olan hukukî hükümlerin de değişmesi olacaktır. Aynı olaya gösterilen tepkiler, değer ve düşünce yapılarına göre yöreden yöreye, ülkeden ülkeye farklılık arz etmekte; bazı yöreler için yüz kızartıcı kabul edilen olay, farklı bir yöre için göğüs kabartıcı olabilmektedir. Bu durum “farklı yöreye farklı hüküm” prensibini zaruri kılmaktadır.¹³

Birçok sahabe fethedilen ülkelerde yaşayan halkları irşâd etmek ve onlara dini öğretmek başta olmak üzere çeşitli sebeplerle yeni kurulan şehirlere yerleşmişler, buralarda ders halkaları oluşturup öğrenciler yetiştirmişlerdir.¹⁴ Sahabenin bulundukları bölgelerde gösterdikleri ilmî ve içtihadî faaliyetler neticesinde, zamanla her bölge halkı yalnızca kendi bölgesinde bulunan sahabenin görüş ve rivâyetlerine dayanmaya başlamış ve bu da bu da yavaş yavaş fikhî bölünmelere zemin hazırlamıştır. Zaten her bölgenin içinde bulunduğu sosyal ortam farklı olduğundan, değişim rüzgarlarının hızlı bir şekilde Müslüman toplumu etkisi altına aldığı böyle bir ortamda bu tür bölgesel ihtilafların meydana gelmesi doğal hatta zorunlu olmuştur. Neticede Müslüman âlimler arasında; Iraklılar, Şamlılar, Hicazlılar, Yemenliler, Mısırlılar ve Horasanlılar şeklinde ayrışmalar baş göstermiş ve artık icma’ Sahabe dönemindeki gibi tam olarak uygulanamaz olmuştur. Her bölge ehli, kendi bölgelerinde bulunan Sahabe ve talebelerinin öğrettiklerine, verdikleri fetva ve hükümlere ve yaşadıkları bölgenin örf ve teâmülüne dayanmış, diğer bölge fukahâsının verdiği hüküm ve fetvalarla amel etmekten kaçınmıştır.

İslâm Devleti’nin sınırlarının genişliği; artan nüfusa bağlı problemler yanında âlimler arasında mekânsal bir uzaklığı da beraberinde getirmiştir. Elbette bu durum hukuk ekolleri arasında bölgeselleşme unsuru

13. M. Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 17.

14. F. Koca, *Fıkıh Usûlünün Temel Parementleri*, s. 61.

biraz daha tetiklemiş ve bölge fıkhnın şekillenmesine ön ayak olmuştur. Zira her bölge halkı problemlerini kendi bölgesinde bulunan âlime/âlimlere arz etmekte ve geçerli hükmü ondan almakta idi. Bu yüzden İran kültürünün etkin olduğu Irak bölgesindeki meseleler Ebû Hanîfe (ö.150/767)'ye; daha çok Bizans örf ve âdetinin etkin olduğu Suriye'deki meseleler İmam Evzâî (ö. 157/774)'ye; Medine örf ve âdetinin hâkim olduğu Hicaz'daki meseleler İmam Mâlik (ö. 179/795)'e; Bizans ve Mısır örf ve âdetinin etkisi altında olan Mısır'daki meseleler ise Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve İmam Şâfiî (204/819)'ye arz edilmiş ve onların görüş ve hükümleri kabul edilmiştir. İctihâd yapabilecek seviyedeki âlimlerin birbirlerinden bu derece uzak olmaları, eksiklerini tamamlamak ve bilmediklerini öğrenmek için diğer şehirlere yolculuk yapmalarını gerektirmiş, ilim adına yapılan bu yolculuklar, bir açıdan ilim ve fıkhnın gelişmesine katkı sağlayıp yöresel farklılıkların birbirlerine intikal ve tesir etmelerine neden olurken; diğer bir açıdan da sosyal alanda bir dizi değişikliği beraberinde getirmiştir.

Nitekim dünya üzerinde farklı bölgelerde aynı kaynaktan beslenmesine rağmen farklı hukuki hükümlerin varlığını sürdürmesi de bu realitenin tabii bir sonucu olsa gerek. Olaya İslâm hukuku vechesinden baktığımızda, aynı metodoloji ve aynı argümanları kullanan müçtehitlerin, çevre vb. nedenlerle farklı hükümlere ulaştıklarını görmekteyiz. Aslında bu yadırganacak bir durum da değildir. Her şeyden önce böyle bir durum hukukun dinamizmi, esnekliği ve çeşitli alternatiflerin ortaya çıkması açısından önemli ve gereklidir.¹⁵

İslâm hukukunda bazı hükümler vardır ki güneş ve ayın hareketlerine gölge boyuna bağlanmıştır. Bunlar dünyanın her tarafında değişmez türden olan şeyler değildir. Kutup bölgelerinde yaşayan insanlara altı ayda beş vakit namaz kıldırmak, vakit oluşmayan yerlerden namazı düşürmek İslâm'ın ruhu ile bağdaşmaz.¹⁶

15. Y. Yiğit, "Zaman, Çevre Ve Şartların Değişmesiyle Hükümlerin Değişmesi Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 38, S. 2, Nisan-Mayıs-Haziran, 2002, s. 88.

16. M. Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 17.

İlk dönemlerde bu ruhu yakalayan müçtehitler, problemlerin çözümünde bu tür faktörlerin hukuki hükümlere etkisini hiç de göz ardı etmemişlerdir. Öyle ki aynı mezhep içinde çevre vb. faktörler nedeniyle aynı konuda farklı görüşler ileri sürülebilmıştır.

Bu bağlam da Hicaz ve Irak mekteplerinin farklılıkları mekânın hükümlerde değişimine etkisi açısından önemli bir örnektir. Hicaz ve Irak mekteplerinin özelliklerini incelediğimizde hicaz mektebinin badiye hayatının sadeliğini taşıdığını, sahabe hayatının saflığına yakın olduğunu buna karşı İslâm'dan önce İran hâkimiyetinde yaşayan Irak'ın ise birçok âdet ve muameleyle tanıştığı, bir takım fitne ve ayaklanmalarla karşılaştığı dolayısıyla yeni ictihâdlar ve düzenlemelere daha açık olduğu bilinmektedir. Hicaz, hadis ilminin yayıldığı bir merkez olurken, Irak, çeşitli görüşlerin ve mezheplerin çoğunun ortaya çıktığı yer olmuştur. Bu mekânlarda yerleşen sahabe ve tabiîn nesli kendi tabiî mizaçlarına uygun mektepler oluşturmuşlar, kendi şahsiyetleriyle etraflarını etkileyen bir merkez haline gelmişlerdir. Hicaz mektebi, daha sade bir hayatın içerisinde şekillendiği, çeşitli kültür ve medeniyetlerle yüzleşmediği için ilk asırda ilmin merkezi olarak fazla etki altında olmadan sadeliğini sürdürmüştür.

Irak mektebinde ise, daha bir karmaşık hayat sürdüğü, İran ve Yunan kültürünün etkisi altında uzun süre kalınan bir mekân olduğu için, özellikle hadis konusunda ihtiyatlı davranma gereği duyulmuş, karşılaşılan meselelerin karmaşıklığı ve çokluğu sebebiyle reye çokça başvurulması gerekmiştir. Irak mektebi âlimleri bu sebeple kıyasta maharet kesp etmiş, illet ve sebepler üzerinde istihraç ve istinbât kaidelelerini ortaya koymuşlar, meselelerin fark ve şebah yönlerini incelemişler ve daha zengin bir fikhî malzeme ortaya koymuşlardır. Farazî meseleler üzerinde durmuşlar, yeni meselelerin çözümünde kurucu müctehidin görüşlerinden hareketle tahrîce yönelmişlerdir.¹⁷ Böylece Irak ve Hicaz ekollerinin problem, metot ve tavırlarının büyük ölçüde çevre faktöründen kaynaklandığı müşahade edilmektedir.

17. Y. Keleş, "Fesâdu'z-Zaman" (basılmamış doktora tezi), s. 52.

İfadelerimizi vereceğimiz şu örneklerle daha da pekiştirebiliriz:

Hanefi mezhebinin önde gelen fakihlerinden İmam MuhÂmmed, önceleri sığır dışkılarının hafif necaset olduğu kanaatindeydi ve nazari olarak da insanların sığır dışkısının fazlasından korunabileceklerine inanmaktaydı. Buradan hareketle bir kimsenin elbisesinin ¼'ten fazlasına sığır dışkısının bulaşması halinde, bu durumun namaza engel olduğu görüşündeydi. Ancak daha sonra Rey şehrine gittiğinde söz konusu görüşle insanların amel etmelerinin zor olduğunu görmüş ve bu görüşünden vazgeçerek, çok da olsa elbiseye bulaşan sığır dışkısının namaza zarar vermeyeceğini ifade etmiştir.

Bir başka örnek: Prensip olarak bir yer mescit yapılıyorsa altı da üstü de o hükümde olur. Bu itibarla bir kimse mesela bodrumu veya alt katı ya da üst katı ev olarak kullanmak kaydıyla mescit yapsa, burası mescit olmaz. Buna rağmen İmam Ebû Yusuf Bağdat'a geldiğinde konut sıkıntısı görmüş ve alt katı ev, üst katı cami veya alt katı cami üst katı ev olacak şekilde her iki duruma da cevaz vermiştir. İmam MuhÂmmed 'de aynı şeyi Rey şehrine girince yapmıştır.¹⁸

Bütün bunlar müçtehitlerin herhangi bir konuda görüş beyan ederken çevreyi diğer bir ifadeyle sosyal hayatı da dikkate aldıklarını göstermektedir.

Çevre faktörü, yalnızca aynı mezhep içindeki farklı görüşlere etki etmemiş, bir müçtehidin kendi doktrininde bile değişikliklere neden olmuştur.

Fıkıh usûlünün ilk kurucusu kabul edilen imam Şâfiî'nin Bağdat ve Mısır'daki farklı farklı ictihâdlarında bu değişimi görebiliriz. İmam Şâfiî ilim öğrenmek adına pek çok beldelerde bulunduğu için fikhî görüşleri konusunda kavli kadim (eski görüş) ve kavli cedit (yeni görüş) olmak üzere kendisinden iki görüş nakledilmektedir. İmam Şâfiî Mısır'daki ikameti sırasında da kavli cedit denilen yeni icthâtlarını açıklamıştır. Mısır halkının yaşayışının, örf ve adetlerinin Hicaz ve Irak'tan daha değişik görünce, halkın ihtiyaçlarına göre görüşlerinde bazı değişiklikler yapmış ve yeni icthâdlarda bulunmuştur.¹⁹

18. M. Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 234.

19. Muhâmmed, Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, Çev: Osman Kesioğlu, Ankara, 1987, s. 136.

KAYNAKÇA

EBÛ ZEHRA, Muhâmmed, İmam Şafîî, Çev: Osman Kesioğlu, Ankara, 1987.

ERDOĞAN, M., İslâm Hukukunda Ahkâm'ın Değişmesi, İstanbul, 2011.

İNAN, *Fıkıh Usûlünün Temel Parementleri*.

KELEŞ, Y., “*Fesâdu’z-Zaman*” (basılmamış doktora tezi).

KOCA, Ferhat., “Ahkâmın Değişmesi Üzerine”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, S. 1, 2003.

ŞÂTİBÎ, *el-İ’tisâm*.

....., *el-Muvâfakât*.

ŞELEBÎ, *Ta’îlu’l-Ahkâm*.

YİĞİT, Y., “Zaman, Çevre ve Şartların Değişmesiyle Hükümlerin Değişmesi Meselesi”, *Diyanet İlmi Dergi*, C. 38, S. 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2002.

ZERKÂ, *el-Medhalu’l-Fıkhu’l-Âmm*, II.

Gürkan KARABABA

Sayın Alifakioğlu, yaptığınız sunumdan dolayı çok teşekkür ediyorum. Böylece beş sunumumuzun da sonuna geldik. Son sunumla ilgili şunları söylemek mümkün: Ahkâmın değişmesinde ana kural, bu değişimin sınırlı olmasıdır. Bir diğerini de bu sunumda, ahkâmın değişmesinde çevre faktörünün ne kadar önemli olduğu bağlamında Şerife Hanım ortaya koydu. Böylece bizim İslam Medeniyetinin Yapı Taşları Sempozyumunun birinci kısmı yani tebliğler bölümü bitti. Şimdi müzakere bölümü başlayacak. Profesyonelleşmenin belki de ilk ve en önemli basamaklarından birisidir. İlk müzakerecimiz İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku yüksek lisans öğrencisi Hatice Öztürk. Kendisi aynı zamanda daha önce İLAMER’in düzenlemiş olduğu hafta sonu kurslarında İslam Hukuku Araştırma Grubu öğrencisidir. Buyurun hocam hoş geldiniz.

Hatice ÖZTÜRK

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Yüksek Lisans
Öğrencisi, İLAMER İslam Hukuku Araştırma Grubu Mezunlu



Teşekkür ediyorum. Değerli hocalarım, sevgili arkadaşlar; hepimizi saygı ile selamlıyorum. Öncelikle çalışmalarını bizlere sunan değerli tebliğcileri tebrik ediyor ve değerlendireceğim ilk iki tebliğin yazarlarını konunun güzel bir şekilde sunulması için gösterdikleri gayretten ötürü takdir ediyorum. Ancak sonraki çalışmalarında burada gösterdikleri başarıdan daha üstün bir başarı elde etmeleri için bazı hususlara değinilmelidir. Söyleyeceklerimin elime geçen tebliğlere dayandığını, burada yapılan sunumlara dayanmadığını söylemek isterim. Çünkü arkadaşlar bazı ilavelerde bulunmuşlar. Esma Özarıslaner arkadaşımızdan başlıyarak önemli gördüğüm hususlara işaret etmek istiyorum. Esma arkadaşımız tebliğinde içtihadın anlamlarından birinin de Hz. Peygamber'in (s.a.v) vahiy gelmeyen konulara, kendi öznel tecrübesine dayanarak görüş belirtmesi olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber'in (s.a.v) içtihadı ise âlimler arasında itirafli bir konudur. Tartışmalı bir meselenin kesin bir üslup ile sunulmaması gerekir. Zira bu durum İslam hukukunun zen-

ginliklerinden biri olan farklı görüşlere açık olma özelliğine zarar verebilir. Dolayısıyla çalışmalarımızda bu hususa dikkat etmemiz gerekir. Ehl-i Rey'in İslam hukuku usulünün şekillenmesindeki etkisinden söz ederken Ehl-i Hadis ile mukayesesinin yapılmasının, Ehl-i Rey'in etkisini daha iyi anlamamızı sağlayacağını düşünüyorum. Bu bağlamda Medineli 7 fakihten az da olsa bahsedilmesi uygun düşerdi. Maalesef tebliğde bu konuya çok az değinilmiştir. Ayrıca Ehl-i Rey'in önemli simaları olarak Kûfe'dekilerle yetinilmeyip Medinelilere hüküm vermek ile ön plana çıkan ve *Rabî'atu'r-Rey* olarak anılan Ebu Abdurrahman da tanıtililebilirdi. Buradaki sunumda yer almayan, ancak elime geçen tebliğde gördüğüm bir ifade vardı. Ona da yer vermek istiyorum. Rey ekolünün fikhin artan sorunlarına kalıcı çözümler bulduğu yolundaki slogan tarzı ifadelerden de kaçınılması gerektiğini düşünüyorum. Bunun yerine, ortaya çıkan sorunları çözümlenebilecek alternatif bir yöntem geliştirildiği söylenebilir. Zira Ehl-i Rey gibi Ehl-i Hadis'in de bulunduğu ortamda ortaya çıkan sorunlara çözüm arayışı içerisine girdiği ve bir yöntem oluşturduğu göz ardı edilmemelidir. III. yüzyıldan sonra aralarında yaptıkları bilgi alışverişi sayesinde bu iki ekolün birbirine yakınlaştığı da bilinmektedir. Ayrıca çalışmada bir ders kitabı mahiyetindeki İslam Hukuku'na Giriş adlı eserlerden çokça istifade edildiği de görülür. Bunun yerine, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in içtihadından bahsederken, mesela bunların fikhini konu edilen Muhammed Revas Kal'acî'nin *Mevsûatu Fikhi Ebî Bekr* ve *Mevsûatu Fikhi Ömer*; İbn Halikan'ın *Vefeyât'ı*, Zehebi'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'sı* gibi aslî kaynaklara müracaat edebilirdi. Tebliğde kaynak gösterim noktasında da bazı sorunlar göze çarpmakta. Bilindiği gibi bir kaynaktan bir cümle aynen alındığında ifadelerin yazara ait olduğunu göstermek için bunun tırnak içinde verilmesi gerekir. Elime ulaşan tebliğde bu hususa dikkat edilmediğini ve bunun bir çeşit intihal olduğunu hatırlatmak isterim.

Hacer Yüksel arkadaşımızın tebliğine gelince, öncelikle kaynak gösterme konusuna titiz davranılmadığı ve intihal konusunda önceki tebliğle paralellik teşkil ettiğini belirtmeliyim. Şah Veliyyullah'ın içtihat ve taklid hakkındaki görüşlerinin anlaşılması için bizzat eserlerine baş-

vurulmasını takdir etmekle beraber içtihat ve taklid arasındaki dengeli yaklaşımının daha iyi anlaşılma bilmesi için diğer âlimlerin bu husustaki görüşlerine de işaret edilmesinin faydalı olacağını düşünüyorum. Zira taklidi haram ve zorunlu kabul eden iki ucunun bulunduğu da bilinmektedir. Ayrıca Şah Veliyyullah Dehlevî'nin faydalandığı kaynaklardan bahsedilmesinin de içtihat ve taklide ilişkin görüşlerini şekillenmesinde etki eden unsurların ve fikri bağlamın anlaşılmasında yardımcı olacağı kanaatindeyim. Nitekim kendisi eserlerinde birçok eser ve müellife atıfta bulunur. İbn Hazm'ın bu hususta görüşünü ise ayrıntılı bir şekilde inceler. Tebliğde bunlara da yer verilebilirdi. Şah Veliyyullah'ın *'İkdu'l-Cîd* adlı eserinde içtihadla bağlantılı olarak ele aldığı içtihatla isabet gibi bazı temel meseleler hakkında bilgi verilmemesi de bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Dihlevî'nin *'İkdu'l-Cîd* adlı eserinde taklit ile ilgili bir tanım vermediği görülür. Sunumda yapılmadı ama tebliğde yer alan tanımın kime ait olduğunun belirtilmesi gerekirdi. Aksi takdirde bu tanımın Dihlevî'ye ait olduğu düşünülebilir. Öte yandan Dihlevî'nin *İthafu'n-Nebi* adlı eserinde açıkladığı taklit tanımına burada yer verilebilirdi. Arkadaşların çalışmalarıyla ilgili söyleyeceklerim bu kadar. Burada çeşitli alanlarda araştırma yapıp bunları bizlere sunan arkadaşlarımı bir kez daha tebrik ediyor ve bu çalışmalarının ilmi bir titizlik ve ciddiyet gerektirdiğini zikretmek istiyorum. Dilerim bu çalışmalar daha sonraki çalışmalarınıza bir başlangıç olur. Teşekkür ederim.

Gürkan KARABABA

Sayın Hatice Öztürk, teşekkür ediyoruz yaptığınız müzakereden dolayı. İkinci müzakereyi yapmak üzere Ankara Üniversitesi Sosyal Bölümler Enstitüsü doktora öğrencisi Fethiye Baki Yücel'i huzurlarınıza davet ediyorum.

Fethiye BAKİ YÜCEL

Ankara Üniversitesi Sosyal Bölümler Enstitüsü Doktora Öğrencisi



Bismillahirrahmanirrahim. Saygıdeğer hocalarım, kıymetli arkadaşlar. Saygıdeğer oturum başkanı. Öncelikle kıymetli hocalarıma düzenledikleri beşinci sempozyumdan dolayı samimi şükranlarımı sunmak istiyorum. İlk müzakerem olması hasebiyle bunu söylemeden geçemeyeceğim. Bu kıymetli tecrübeyi bize de arkadaşlarımıza da yaşıttıkları için kendilerinden Allah razı olsun diyorum. Sevgili arkadaşlarıma bütün oturumlarda tebliğ sunan arkadaşlarıma içten teşekkür ediyorum. Çoğu bildiğim kadarıyla son sınıfta. Bu kadar hengâmenin içerisinde bununla meşgul olmak herkesin harcı değil. Hepinizin emeğini takdir ediyorum. Burada benim yönlendireceğim eleştiriler kesinlikle kimseyi üzmek maksatlı değildir. Bunu tekrar izah edeyim. Ancak birbirimizi yetiştirmek için buradayız. Umarım bir katkı mahiyetinde algılanır.

Öncelikle Şerife arkadaşımın tebliğiyle başlamak istiyorum. Zira Şeyma arkadaşımın sunduğu konu sanırım biraz tartışmaya yol açacaktır.

Sanırım kıymetli hocalarımın da katkı soruları olacaktır. O yüzden ben Şerife arkadaşımın sunumuyla başlamak istiyorum. Öncelikle hem içerik hem muhteva olarak birkaç hususa değinmek istiyorum. Muhteva olarak öncelikle arkadaşımızın ele aldığı konu “İslam Ahkâmının Değişmesinde Çevre Faktörü ve İmam Şafi örneği” üzerindeydi. Ahkâmın Değişmesinde Çevre Faktörü en önemli unsurlardan birini teşkil etmektedir. Bu konuyu genel olarak, gerek bu seneki sempozyumun konusu olan metodoloji bağlamında gerekse özellikle oturumun konusu olan modernite ve modernizm ve yahut reform bağlamında ele almamız gerekirse şunu söyleyebiliriz: Arkadaşımızın ilk olarak İmam Şafi örneği üzerinde durmasına rağmen İmam Şafi’nin tecrübesine ve yahut “fıkhı kadîm, fıkhı cedid” söylemine çok az yer verdiği ve bunu bir paragrafıla bize özetlediğini ifade etmek istiyorum. Halbuki bu konu çok değerli bir konu ve bu konuda söylenecek çok sözün olduğunu tahmin edebiliyoruz. Zira mihenk taşı teşkil eden konulardan bir tanesidir. Nitekim metodoloji üzerinde özellikle metodolojinin yanlış anlaşılması, karıştırılması veyahut disiplinler ve bilimler arasında tam olarak incelenmediği takdirde yol açacağı tedahül ve tekerürden hepiniz haberdarsınız. Dolayısıyla, örneğin bugün bir kelimâ âliminin fıkhî bir meseleyi kelimâ metodolojisiyle ele almaya çalıştığı zaman sonucu hepiniz tahmin edebilirsiniz. Bundan hareketle şunu söyleyebiliriz: İmam Şafi’deki fıkh-ı cedid ve fıkh-ı kadim meselesi hakkında faydalanmamız gereken ya da faydalanabileceğimiz birçok kaynak var. Eminim arkadaşımız bunları görmüştür ve inceleme şansını bulmuştur ama zaman kısıtlılığından dolayı her halde tebliğine yansıtamamıştır diye düşünüyorum. Bunlardan çok bariz olan ve çok meşhur hatta hepimizin işine yarayacak olan bir eserden söz etmek istiyorum. Dr. Lemin en-Naci’ye ait *el- Kadimu’l-Cedid fi’l-Fıkhî’s-Şafîi* adlı yeni sayılabilecek bir eser; 2006 yılında basılmış, II cilt halinde ve yaklaşık 700 sayfadan oluşan dev bir eser. Bu eserin lisans ve lisanüstü araştırmalardan elde edilen çok kıymetli bir eser olduğunu düşünüyorum. Özellikle İmam Şafii’nin fıkhı kadimi ve fıkhı cedid’ini bütün yönleriyle ele almaya çalışan bir eserdir. Burada yazarın kendi görüşlerini ifade etmekle birlikte, farklı görüşler arasında veyahut araştırmacıların sunduğu eserler hakkında bir mukayesesi de söz konusudur. Burada arkadaşımız özellikle Ebu Zehra’dan bah-

setti. Ebu Zehra'nın yaklaşımından bahsetti veyahut onun İmam Şafii ve çevre faktörünü nasıl değerlendirdiğini sundu bize. Fakat burada Ebu Zehra, İman Şafii'nin hicri 195 yılına kadar kendi usulünce devam ettiğini veyahut kendi görüşlerini değiştirmedeğini, fakat 195 yılında müstakil bir mezhep olarak bilinçli bir şekilde -burası çok önemli bilinçli bir şekilde- arz ettiğini söylemekte. Zira hepimizin bildiği üzere, diğer mezhep imamlarımızın görüşleri kendilerinden sonra daha ziyade öğrencileri tarafından mezhep olarak şekillendirilmiş ve bizlere sunulmuştur. Oysa İmam Şafii'nin hem fikirlerini değiştirmesi ve bu konuda kendisine sorulduğu zaman cevaplamaya çalışması da biraz bilinçli bir mektep oluşturmak gayreti içerisinde olduğunu akla getirir mi acaba? Burada asıl söyleyebileceğimiz şudur: Bir resmin tamamını görebilmemiz için, mesela İmam Şafii'nin fıkhi cedidi ve fıkhi kadimi gerçekten böylemi algılanmalı, bunu eleştiren var mıdır, yoksa bunu kabul etmeyen, reddeden var mıdır ki benim az önce ismini zikrettiğim yazar bunu kabul etmemekte. Nasıl ki başka bir örneğinizde imam Muhammed'in çevre faktörüyle ilgili görüşlerini değiştirdiğini söylediyse, aynı şekilde İmam Şafii'nin fıkhnı da değerlendirmek mümkündür diyor yazar. Zira burada özellikle yeni fıkı dediğimiz, Mısır dönemindeki fıkı anlayışı dediğimizde, 20'yi aşmayan bir meselden söz ediliyor. Dolayısıyla bu yeni bir akım, yeni bir mezhep, yeni bir görüş oluşturmayacak kadar az ve bütünüyle çelişmeyen yani bir mantık içerisinde İmam Şafii'nin mezhebinin geneli içerisinde anlaşılmalıdır. Asıl sebep çevreden öte, tercih sebebi veyahut fıkıhta bulunan tercih aslıdır. Bu da sadece İmam Şafii'nin değil her âlimin her fakihin yaptığı veya yapması gereken bir şeydir diyor; yani çevre faktörü önemli ama tek şey bu değildir. Bir başka husus yani dediğim gibi eleştirileri de bu manada ele alabilirdik. Onun dışında İmam Şafii'nin yani çevre faktörüyle özellikle ilgili ele alabileceğimiz ve yahut başvurabileceğimiz iki tane dev eser daha var elimizde. Bunlardan birincisi Ahmet Emi'nin *Duha'l İslam*'ı. Tamamen çevre faktörü üzerinden ilerliyor ve bunun ahkâmın değişmesindeki ciddi etkisinden söz ediyor. İkinci kaynağımız ise Abdürahman Şarkavi'nin *Eimmetü'l-Fıkhi't-Tis'a* adlı eseri. Burada şu noktaya değinmek istiyorum: Mezheplerin oluşumundan önce çevrenin etkisinin ne kadar önemli olduğunu arkadaşımız derli toplu bize izah etti ama bu faktör, asıl mezhep-

ler oluşmadan önceki devrede Fukahau'l Emsâr ya da şehir fakihliliği dediğimiz ya da şehir fukahaları dediğimiz olguyla karşı karşıya bırakıyor bizi ki bu İslam fıkıh tarihi açısından çok değerli ve gerçekten araştırılması gereken, biraz da bakir sayılabilecek bir konudur. Tabi, detaylı olarak ve teknik bakımından da biraz notum vardı onları söyleme fırsatım var mı hocam bilmiyorum. Zamanım nasıl müsait mi değil mi? Şunu söyleyebilirim; mesela arkadaşımızın kullandığı kaynaklarda özellikle şunu tespit ettim teknik açıdan: Asıl kaynağa dönmek yerine alıntıdan alıntı yaptığını gördüm. Bu da çok tercih edilen bir durum değil. Zira mesela İbnül Kayyim el-Cevziyye'nin eserinin kendisi dururken elimizde işte Mehmet Erdoğan'dan ya da başkasından atıfta bulunup da onun sözünü almamalıyız. Kendi kaynağına dönmekte fayda vardır. Onun dışında, İmam Şafii'nin fıkıh usulünün ilk kurucusu olduğunu söylediniz. İmam Şafii ilk kurucu değildir. Sadece *Risale* ismindeki kitabı bize ulaşan ilk usul kitabıdır. Zira kurucusu demek çok iddialı ve doğru olmayan bir cümle. Tabi ondan önce usulden çok söz edilmiştir; fakat bir eser olarak kaleme alınmamış veyahut bize ulaşmamıştır. Çünkü yazılıp da ulaşmadığını söyleyen hocalarımız var. Bir de İmam Şafii'den bahsederken çevre faktörlerinden, etkilerinden bahsederken çok güzel örnekler verdiniz. Gerçekten istifade ettik. Fakat İmam Şafii'den bahsederken burada örnek yoktu. Bahsettiği meselelerden en azından birine değinebilirdiniz. Görüşlerini neden, nasıl ve niçin değiştirdiğini daha net görebilmemiz için daha faydalı olacağını düşünüyorum. Mesela bu konuda İmam Ebu Zehra'nın şöyle bir ifadesi var: İmam Şafii tek bir akımdan ya da sadece Mısır'daki çevreden etkilenecek görüşlerini değiştirmemiştir. Aksine tam dört veya beş mezhepten etkilenecek fikhî anlayış veya düşünce sürecini oluşturmuştur iddiasında. Örneğin Medine mektebinde bunun en bariz şahıslarından tabi İmam Malik Mekke ekolundan Sufyan bin Uyeyne'yi söyleyebiliriz. Irak mektebinden Muhammed bin Hasen Şeybani'yi, Yemen mektebinden ise Amr bin Ebi Selemeyi veyahut Yahya bin Hibban'ı söyleyebiliriz. Evet, bunları söylemek mümkündür. Onun dışında teknik açıdan özellikle kaynakçada çok sıkıntı gördüm. En azından ilk kullandığımız yerde tam ismini ve kitabın ismini, basım tarihini ve yerini zikretmekte fayda var. Bu eksikliğe rastladım. Ayrıca kaynakça bölümü hiç yoktu. Bu durum da oku-

yucunun kendi gayretiyle irdeleyip bilgilere ulaşmasına sebep oluyor. Kaynakça bölümünün yapılmasında bu manada fayda vardır. Bir başka husus da hocalarımızın isimlerini eksik yazmışsınız. Örneğin İnan virgül fıkıh sünnet imal parametreleri şeklinde. Burada hem eserin ismi eksik hem hocamızın ismi eksik. İnan'dan kasıt zannediyorum Ahmet İnan. Makalesinin ismi de bir kere makale mi kitap mı bilmeyen bunu anlayamayabilir kolaylıkta. İslam hukuku araştırmaları dergisinde bulunan hoca nokta F. Ferhat hoca herhalde. Ferhat hocanın da makalesinin eksik yazıldığını yani ahkâmın değişmesi üzerine yazılmış aslında bazı düşünceler şeklinde. Bu şekilde birkaç eksiklik var ama bunlar çok olan durumlar zaten. Bu vesileyle inşallah hepimiz öğreniyoruz ne olması gerektiğini. Evet, söylemek çok söz var ama değerli bir sunumdu. Özellikle başlıkla içeriğin uyumlu olduğunu tespit ettim sizin sunumunuzda. Bu da çok önemli bir şeydir. İkinci olumlu mesele ise tanımın yeterli ve anlaşılır olduğunu düşünüyorum. Tekrardan kaçındınız ve sunumunuzda tenakuz yoktu; tebrik ve teşekkür ediyorum. İlmi çalışmalarınızın devamını diliyorum.

İkinci sıradaki Şeyma arkadaşımıza geçerseniz; öncelikle çok sistematik, derli toplu güzel bir tebliğle karşı karşıyaydım. Bundan dolayı ayrıca teşekkür ediyorum. Gelelim içerik konusuna; ilk dikkatimi çeken tabi Fazlur Rahman gibi bir âlimle karşı karşıya iken insanlar zaten sorularla başlıyor okumaya bir şeyleri. Fakat burada kendi ifadeleri benim için çok önemli ki, arkadaşımız büyük bir gayretle kendi eserlerine dönmüş, çoğu bilgiyi Fazlur Rahman'ın kitaplarına dönerek verdi bize. İki üç yerde hukuk ve ahlakın çeliştiğini ifade ettiniz Şeyma Hanım. Bu durumda şöyle bir soru geldi aklıma: hukuk ve ahlakın evrensel durumu mu burada kastedilen yoksa bizim uygulamalı olan hukukumuzda İslam ahlakı ile bir çelişki mi söz konusu? Bu soru benim aklıma geldi. Zira iki tarafta da biraz farklılık arz edebilir. İkinci konuda ise Hz. Ömer'in döneminde yapılan uygulamadan söz etti arkadaşımız. Fazlur Rahman'ın kanıtı olarak sundu bunu bize. Bunu eleştirirken şu cümleyi kullandı: O dönemdeki usuller veyahut oradaki külli kaidelerce varılan bir sonuç olduğunu ve ötesi suçun unsurlarından ve bunun oluşmadığı zaman o cezanın uygulanamayacağından söz etti. Şöyle bir soru geldi zihnime, acaba o dönemde külli kaidelerden

genel usul ilklerinden, suçun unsurlarından vs bahsetmek mümkün müdür? Şunu demek istiyorum yani usulün teşekkülü o döneme mi ait. Evet, kabataslak bir şeyler vardı. Uydukları, içtihad ve özellikle Kur'an'dır ve hadistir ve ancak genel kaideler usûl prensipleri o dönemde henüz doğmamıştı. Bizim anladığımız manada. O yüzden evet cevap verelim ama bununla mı cevap vermek gerekir. Birinci sorum bu. İkinci sorum ise son vurucu cümlelerle ilgiliydi. Son cümlesinde arkadaşımız şöyle bir cümle kullandı: mesela dedi ki Cenab-ı Allah diyor günümüzde bir Kur'an göndermiş olsaydı nasıl olurdu? Yüz sene sonra bir Kur'an göndermiş olsaydı nasıl olurdu? Şunu sormak istiyorum. Cenabı Allah Hz. İbrahim'e ve Hz. Musa'ya gönderdiği din ve inanç ahlak esasları bir olmasına rağmen ibadet muamelattaki farklılığı o zaman nasıl izah edeceğiz? Bunun sadece İslam'ın evrenselliğiyle mi o zaman Allah düşüncesini değiştirmiş olmuyor mu sorusu gelmiyor zihne. Tabi bunun birçok cevabı var ama burada Fazlur Rahman'ın derdi bu mu yani buraya getirmek istiyorum soruyu. Zira modernizmin tanımına kadar gidiyor bunun cevabı. Modernizmin tanımı gerçekten geçmiş i ilga etmek, yok etmek mi yoksa paramparça edip bir kısmını alıp bir kısmını mı imha etmek, geri kalanı alıp uygulamak. Zira böyleyse şayet Mehmet Aydın hocamızın bu konuyla ilgili çok verimli bir makalesi var. Sanırım arkadaşımız rastlamamış ona. Fazlur Rahman'ın modernizm ile ilgili. Diyor ki tanımı bu değil. Niye bu değil? Çünkü böyle olsa zaten İslami olma vasfını anında yitiriyor bu düşünce. O nedenle diyor bunu biz daha çok uygulama biçimi, anlama ve uygulama hani onun metodu bunu tamamen izah ediyor. Geriye dönmek ve oradan bir daha günümüze taşımak. Buradan Fazlur Rahman'a yönlendireceğimiz bir soru var. Şayet günümüzden Kur'an'ın dönemine dönmek ve ondan sonra oradaki ilkeleri günümüze taşımaksa, tarihselcilik kavramına niye takılı kaldı diye sormak gerekir. Yani buradaki eleştirim asıl Fazlur Rahman'ın zihniyetindeki bence naçizane çelişki gibi görünen hususa. Zira tarihselcilik bence o kavrama takılı kaldı ama tam manasıyla metodunu anlatır değil maalesef. Tarihselcilik dediğimiz orada bırakmaktır. Yani günümüzde uygulanmaz demektir ve tutarlılık sağlamak için kendi içerisinde bunu zaman zaman söylemek durumunda kalmıştır. Ancak öteki türlü metodunu açıkça izah ettiği zaman tarihselcilik kavramıyla çeliştiğini naçizane

görüyorum bilmem katılır mı değerli hocalarım. Onun dışında yine teknik açıdan basit bir iki noktaya değineceğim. Gerçekten güzel bir tebliğ idi tekrar söyleyeyim. Fakat kaynakçada mesela özellikle Kur'an-ı Kerim ayetlerini falan belirtirken işte ne bileyim Nahl, 35 falan şeklinde bu kaynakçada yazılmaz sadece dipnotta yazılır. Kaynakçada mesela sadece Kur'an-ı Kerim diyebiliriz hani kaynak itibarıyla. Onun dışında mesela Buhari, İtisam ve numara var. Burada yine teknik açıdan yapmanız gereken faslı, babı, kitabı falan zikrettikten sonra hadis numarasını dile getirmek. Ebu Davud'un Sünen'ini söylerken mesela hiçbir şey söylememişsin, zannediyorum gözünden kaçmış değerli arkadaşımızın. Yine söyleyeceğim çok şey var ama uzatmayayım. Çok güzel tebliğlerdi gerçekten. Kıymetli sunumlardı. Kendi adıma çok istifade ettim. Burada olmaktan çok mutluyum. Benim için önemli tecrübeydi. Sayın hocalarıma tekrar tekrar teşekkür ediyorum. Arkadaşlarımın gayretlerinden dolayı kutluyorum. Allah istikametinizi bozmasın diyeyim. Teşekkür ediyorum sabırla dinlediğiniz için.

Gürkan KARABABA

Fethiye Baki Yücel'e yaptığı müzakereden dolayı teşekkür ediyoruz. Şuanda tebliği sunan arkadaşlarımıza cevap vermek için hepsinin ikişer dakikası var. Cevap vermek isteyen arkadaşlar varsa. Herhalde müzakere uzayabilir diye korkuyorlar bilemiyorum. Cevap vermek isteyen yoksa arkadaşlar oturumu kapatacağım. Üçüncü oturumu kapatmadan önce başta tebliğcilerden oluşan gruba Esmâ Özarıslaner, Hacer Yüksel, Gülsün Özmen, Şeyma Sarı, Şerife Alifakıoğlu ve müzakerelerini yapan hocalarımız Hatice Öztürk, Fetiye Baki Yücel hocalarımıza çok teşekkür etmekle beraber bu programın yapılmasında emeği geçen sayın hocam Lütfi Doğan hocamıza aynı zamanda İLAMER'in koordinatörlüğün yapan Eyüp Baş hocama, İLAMER çalışmalarında hafta sonların öğrencileriyle beraber geçiren tüm hocalarımıza ve bunlarla emeklerini eksik etmeyen bütün öğrencilere ve siz değerli öğrencilerin yanında asıl ilmi ortamı oluşturan bütün tebliğcilere ve müzakere yapan hocalarımıza tekrar teşekkür ediyorum. Hepinizi Allah'a emanet ediyorum ve böylece üçüncü oturumu da kapatıyoruz.

DÖRDÜNCÜ OTURUM

Oturum Başkanı: Hacer YÜKSEL

1. Kübra İNAN

Fıkıh Usûlünün Oluşumunda Ehl-i Hadis'in Rolü; İmam Şafîî Örneği

2. Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU

Hanefî Usûlünün Oluşumunda İsa b. Eban Faktörü

3. Abdumalik TUYCHİBAYEV

Ebû Bekr es-Serahsî'nin Ahkâmü'd-Dünya – Ahkâmü'l-Âhira Ayırımı ve İnsanların Eşitliği Anlayışı

4. Elif KAİM

Mısır'daki Modernite Hareketleri Karşısında Muhâmmed Zâhid el-Kevserî'nin Duruşu

5. Şeyma DOĞAN

İmam Şafîî'nin Usûl-i Fıkıh İlmindeki Yeri

Müzakere:

Ar. Gör. Ayşegül YURDUSEVEN

Ar. Gör. Yunus KOCABIYIK





Oturum Başkanı

Hacer YÜKSEL

Sizi Allah'ın selamıyla selamlıyorum. Beşincisi düzenlenen İslam Medeniyetin Yapı Taşları sempozyumunun bu yılki *Geçmişten Günümüze İslami İlimlerde Usul/Metodoloji Arayışları* konulu oturumuna hoş geldiniz. Tebliğci arkadaşlarımı tanıtacak olursak Kübra İnan, Mahmut Yusuf Mahitapoğlu, İlk başta belirtmem gerekirse Abdulmalik Tychibaev arkadaşımız rahatsızlığından dolayı sempozyumumuza katılamayacak. Elif Kaim, Şeyma Doğan arkadaşlarımız bugün çalışmalarını sizlere sunacaklar. İlk olarak sözü Fıkıh Usulünün Oluşumunda Ehl-i Hadis'in Rolü; İmam Şafii Örneği konulu çalışmasını sunmak üzere 100 Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf öğrencisi sayın Kübra İnan'a bırakıyorum. Buyurun sayın İnan. Süreniz 15 dakikadır.

“FİKİH USÛLÜNÜN OLUŞUMUNDA EHL-İ HADİS’İN ROLÜ -İMAM ŞAFİİ ÖRNEĞİ-”

Kübra İNAN

(Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi)



ÖZET

Fıkıh Usûlünün oluşumunda ilk ciddi metodoloji tartışmaları tebeu't-tâbiun döneminde başlamıştır. Bu aşamada *Ehl-i Rey* ve *Ehl-i Hadis* olarak isimlendirilen iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır.

Ehl-i Rey'in usûldeki temel farklılıklarını ele aldığımızda şunları zikredebiliriz. Nasslardan hüküm çıkarmada istihsân yöntemini kullanırlar. Senedi sahih olan bazı haberleri Kur'an'a aykırılık, kendisinden daha güçlü bir haberle çatışması gibi ictihâdi nedenlerle terk ederler. Peygamberden gelen bir hadis mevcut olmasına rağmen bazen tabiun sözünü tercih ederler. Bu yöntemlerinden dolayı Ehl-i Hadis tarafından şiddetle eleştirilirler. Ehl-i Hadise gelince istihsânı tamamen reddetmekle beraber peygamberden sahih bir hadis sabit olduğunda onun

kabul edilmesi gerektiğinde ısrar ederler. Hatta çoğunluğu yeri geldi mi zayıf kabul edilen mürsel ve munkatı' haberlerle bile amel etmişlerdir.

Ehl-i Hadis ekolünde öne çıkan en önemli isim İmam Şâfiî'dir. Şâfiî'nin fıkıh usûlünün oluşumunda önemli katkıları bulunmaktadır. İmam Şâfiî'nin özellikle er-Risâle adlı eseri İslâm hukuk teorisi üzerine yapılmış ilk çalışma olduğundan bu tebliğde eser üzerinde tespitler yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usûlü, Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey, İmam Şâfiî.

THE ROLE OF AHL-I HADITH IN THE FORMATION OF THE METHOD OF ISLAMIC LAW

-THE CASE OF IMAM SHAFİÎ-

The first serious methodological debates in the formation of the method of Islamic Law started in the period of teb-i tabiin. At this stage, two different trends which are called as Ahl-i Rey and Ahl-i Hadith emerged.

When we look at the differences in the way of Ahl-i Rey, we see that they use the method of İstihsân when they sentence from holy texts. They leave some hadiths which their reports are authentic because of reasons based on judicial opinion such as contradiction to Qur'an and a hadith which is stronger than it. Although there is a hadith from the Prophet, they sometime prefer words of tabiin. Because of this method they have been criticized by Ahl-i Hadith. As for Ahl-i hadith, while they refuse the İstihsân method completely, when there is an authentic hadith they insist on the need for the adoption of this hadith. Most of them some time even accept mürsel and münkati hadiths which are accepted as week hadiths.

It is Imam Shafii who is the most important name in Ahl-i Hadith School. In the formation of the method of Islamic Law he made big contributions. This study aims to examine one of Imam Shafii's books

called er-Risale because it is the first study on the theory of Islamic Law.

Key Words: The Method of Islamic Law, Ahl-i Rey, Ahl-i Hadith, Imam Shafii.

GİRİŞ

Fıkıh usûlü nasslardan hüküm çıkarmak için İslâm âlimleri tarafından geliştirilmiş bir ilimdir. Muhâmmed Hamidullah gibi bazı araştırmacıların deyimiyle bu ilmin bir benzeri diğer din ve medeniyetlerde yoktur. Yani Müslüman âlimlerin geliştirdiği nev-i şahsına münhasır bir ilimdir. Bu ilmin bazı kaide ve kurallarının sahabe uygulamasında hatta Peygamber sünnetinde bulunduğu bir gerçek olmakla beraber bir ilim olarak ne zaman ve kimler tarafından temelinin atıldığı önemlidir.

Fıkıh usûlü tarihine bakıldığında ilk ciddi metodoloji tartışmaların tebeu't-tâbiîn döneminde başladığı görülmektedir. Bu tartışmaların esas sebebi hem Peygamber (sav) hem de bazı sahabeden, sonraki asırlarda reyin leh ve aleyhinde ortaya çıkan rivayetlerin farklı şekilde anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Bu tartışmalar sahabe döneminde başlamış ve tabiûn döneminde ivme kazanmıştır. Bu tartışmaların ana konusu ise müctehidin şahsi görüşüne dayanarak hükmedip edemeyeceği hususu olmuştur. Bu tartışmalarda sünnetin terk edilmesi endişesini taşıyan Ehl-i Hadis ekolü her meselenin hükmünün geçmiş sünnette – buna sahabe ve tabiûn fetvaları da dâhildir- mevcut olduğunu ve oradan alınması gerektiğini, dolayısıyla müctehidin şahsi rey'i ile hükmetmesine gerek olmadığını savunmuştur. Rey taraftarları ise nassların sınırlı, olayların sınırsız olduğu olgusundan hareketle Kur'an ve Sünnet'te her meselenin hükmünün bulunamayacağını, bundan dolayı şahsi rey ve icthâdın gerekli olduğunu savunmuşlardır. Sonradan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey olarak isimlendirilen bu iki grup iddialarını metodolojik olarak temellendirmeye çalışarak tartışmaları daha ileri düzeye taşımışlardır. Bu tartışmalar sonucu ortaya çıkan rey-hadis ekolleşmesi bir bütün olarak fıkıh usûlünün şekillenmesini etkilemiş ve daha sonra, fikhî mezheplerin sonraki metodolojik oluşumları temelde bu tartışmaların devamı olarak gelişmiştir.

Klasik fıkıh usûlünün aslında, rey-hadis tartışmalarının metodolojik bir tarza dönüşmesinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu söylenebilir.¹

Bununla birlikte Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekollerinin oluşum süreci ile ilgili Ahmet Hasan, hadislerin toplanma süreciyle birlikte birçok hadis mütehâssısının ortaya çıktığını ve onların her meselenin çözümü için klasik mecmualarda delil olarak hadis rivayet ettiğini söyler. Ayrıca Ahmet Hasan, Şâfiî'nin, kendi zamanında, sınırsız rey'i kınadığını ancak kendisinin de uygulamada bundan kurtulmadığını da iddia eder. Şâfiî sonrası dönemde de artık hadis'e dayanılarak rey kınanmaya başlanır. Hatta bazı hadis mecmualarında "kıyas ve rey'in kınanması" adlı bölümler bulunur. Hasan'a göre rey, hadis'in zıddı olarak kabul edilmiştir. Hadis konusundaki bu literalist zihni yaklaşım, *Ehli'z-Zâhir* olarak bilinen bir fıkıh ekolünde doğmasına sebep olmuştur. Bundan sonra Hadis ve Rey Ehlî arasında ihtilaf şiddetlenmiş ve bu ihtilafların şiddetlenmesi sonucu olarak ilk dönem otoriteleri Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey şeklinde ikiye ayrılmış olarak tasvir edilmişlerdir.²

Ehl-i Hadis ve Ehl-i-Rey ekollerinin oluşum süreçlerini genel bir çerçevede ele aldıktan sonra artık Fıkıh usûlünün oluşumunda Ehl-i Hadisin rolünü ele alacağız.

1) Ehl-i Hadis ve İmam Şâfiî

Aslında İmam Şâfiî Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasında orta bir yerdedir. Ama Ehl-i Hadise daha yakın görülür. Genellikle fıkıh düşüncesinin ilk defa Şâfiî tarafından sistematik bir şekle sokulduğu iddia edilmektedir. Onun hukuk ilmine olan katkısı, biyografisini yazarlar tarafından Aristo'nun mantık ve Halid b. Ahmed'in de aruz sahasındaki çalışmaları na benzetilir.³ Ayrıca İmam Şâfiî'nin *er-Risale* adlı eseri İslâm fıkıh usûlü

1. Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı," İslâmi Araştırmalar, 2002, C. 15, S. 1-2, s. 1.

2. Ahmet Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, Çev. Haluk Songur, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 154.

3. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 205-206.

üzerine yazılmış ilk ve sistematik eser olması hasebiyle İmam Şâfiî'nin bu eserinden de yola çıkarak onun fıkıh usûlü çerçevesindeki yaptığı çalışmaları ele almak önem arz etmektedir. Ancak öncesinde Şâfiî'nin hayatına kısaca değinmekte fayda görülmektedir.

2) İmam Şâfiî'nin Hayatı

Asıl adı Muhâmmmed b. İdris eş-Şâfiî olan İmam Şâfiî, Ebû Hanife'nin vefat ettiği yıl (150/767) Gazze'de doğmuştur. Babası vefat eden Şâfiî'yi annesi Fatıma, iki yaşında Mekke'ye götürmüştür. Yedi-do-kuz yaşlarında Kur'ân'ı ezberlemiş ve on üç yaşında Mescid-i Haram'da Kur'ân okutmuştur. Hüzeyl Kabilesi arasında yaşadığı tecrübenin etki-siyle ilk olarak şiir, edebiyat ve Arap tarihine (eyyâmü'l-arab) ilgi duyan Şâfiî, etraftan gelen telkinler üzerine Mekke müftüsü Müslim. b. Halid ez-Zencî (181/797) ve Süfyan b. Uyeyne (107/198) den ilim tahsiline başlamıştır. Şâfiî yine kendisine yapılan telkinler üzerine İmam Malik'in yanına gitmeye karar verir. Bu kararının üzerine ödünç aldığı bir nüsha-dan *Muvatta'yı* ezberler ve hocası Müslim b. Halid ez-Zenci (İbn Hacer, Tevali, 55) ile Mekke valisinin mektubunu yanına alarak Medine'ye gider. İmam Malik başlangıçta onu öğrencilerinden birine bağlamak ister, fa-kat yeteneğini sezince onunla bizzat ilgilenmeye karar verir. (İbn Hacer, Tevali, s. 56) Bu talebelik hocasının vefatına kadar devam etmiştir. Şâfiî, İmam Malik'in vefatı üzerine 14 Rebiü'l-evvel (197/7 Haziran 795) tari-hinde muhtemelen Mekke'ye geri döner. O sırada Hicaz'da bulunan Ye-men valisi, Şâfiî'nin dayılarından birinin ricası üzerine onu Yemen'e da-vet eder. Yemen'e geçerek ilim tahsilini sürdürür.⁴ Yemen'deki görevini başarıyla sürdüren Şâfiî,* çok geçmeden kendisini siyasi bir entrikanın içinde buluverir. Dönemin hâssasiyetlerine uygun bir tertip neticesinde Şâfiî, yönetime karşı bir ayaklanma örgütlemekle suçlanır ve yedi-do-kuz kişiyle birlikte tutuklanıp halife Harun Reşid'in (170-193) huzuruna çıkarılmak üzere Rakka'ya götürülür. Onunla beraber getirilenler idam edilirken, Şâfiî güç bela kurtulur. İdamdan kurulan Şâfiî'nin zorunlu ika-

4. Bilal Aybakan, "İmam Şâfiî Ve Fıkıh Düşüncesinin gelişimi," *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, İstanbul, 2012, s. 35-36.

met ve göz hapsinde tutulmasına karar verilir.⁵ Şâfiî'nin zorunlu ikameti bittikten sonra, Mekke'ye çekilir. Böylece Mekke'ye döndükten sonra Şâfiî, Irak'ta temin ettiği eserleri bir yandan inceleyip bunlara reddiye yazarken bir yandan da tedris faaliyetlerini sürdürür.⁶

Ebû Ali ez-Za'ferani, (260-874), Şâfiî ile birlikte Ehl-i Hadis'in Ehl-i Rey'e karşı tutumunun nasıl değiştiğine dikkat çekmektedir. Za'ferani Ehl-i Hadis'ten arkadaşlarıyla Bişr'in meclisine katıldıklarını ve münazaralarda onunla baş edemediklerini, bunun üzerine Ahmet b. Hanbel'e gidip Ebû Hanife'nin *el-Câmiu's-Sağîr'ini* ezberlemelerine artık izin vermesini talep ettiklerini söyler. Ahmet b. Hanbel ise, "sabredin Mekke'de gördüğüm muttalibi yakında buraya gelecek" cevabını verir. Za'ferani, Şâfiî geldiğinde ona gidip eserlerinden bir bölüm istediklerini, onunda el-Yemin Ma'a's-Şahid bölümünü verdiğini belirtir. Bunun üzerine iki gece çalıştıktan sonra Bişr ile münazaraya girdiklerini, tartışmada onu mağlup ettiklerini, duruma şaşırın Bişr'in ise bunun kendilerine değil Mekke'de gördüğü şahsa ait olduğunu dile getirir. Çok geçmeden Bişr diyalektiğinden etkilendiği bu zatın Bağdat'a geldiğini öğrenir ve ziyaretine gider. Burada yaptıkları münazarada onunla baş edemez. Za'ferani'nin ifadeleri Şâfiî'nin Bağdat'a gelişinden önce Ashab'ı Hadis'in Ehl-i Rey karşısında zor günler yaşadığını göstermektedir. Nitekim Humeydi'nin "Ashab-ı Rey'e cevap vermek istiyorduk. Ta ki Şâfiî geldi ve yolumuzu açtı" rivayeti de Şâfiî'nin genel anlamda Ehl-i Hadis'e katkı ve desteğini teyit etmektedir. Bu nedenle Bağdat'a geldiğinde Ehl-i Hadis ona "Nasru'l-Hadis" lakabını takmıştır.⁷

Aybakan'ın ifadesiyle "Mekke'nin ilmi atmosferinde yetişip Medine birikiminden beslenen ve bu donanımla Irak fıkhiyla tanışan, bu çevrelerin ilmi yaklaşımını eleştiri süzgecinden geçirerek güçlü yanlarını son dört yılını geçirdiği Mısır'ın ilmi ortamında sistematik bütünlüğe ka-

5. Aybakan, "İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi", s. 37.* Şâfiî'nin biyografisinde dört vesileyle Yemen adı geçer: Doğumu, firaset kitaplarını temini, evlenmesi ve kamu görevi. Görev vesilesiyle Yemen'de bulunuşu 179-184 tarihleri arsına rastlar.

6. Aybakan, "İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi," s. 39.

7. Aybakan, "İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi," s. 40-41.

vuşturan Şâfiî, dönemin kelam anlayışına mesafeli durup amel eksenli bir din anlayışı benimsemiştir.”⁸

İmam Şâfiî'nin h. 150-204/ m. 767-820 yıllarını kapsayan 53 yıllık hayatı, Abbasi Halifeliğinin (750-1258) altın çağı olarak anılan ilk asrı içinde geçmiştir. Şâfiî'nin ömrünün büyük bir kısmı Gazze, Yemen, Mekte, Medine ve Bağdat'ta geçmiştir. Hayatının son beş senesini de Mısır da geçirmiştir⁹ 29 Recep 204 (19 Ocak 820)¹⁰ tarihinde orada vefat etmiştir.

İmam Şâfiî'nin hayatına kısaca değindikten sonra ilk olarak fıkıh usûlünün oluşum sürecinde metodolojik tartışmaların yaşandığı tebeu't-tâbiun döneminden itibaren konuyu ele almak istiyoruz. Ancak tebeu't-tâbiun dönemine geçmeden önce fıkıh usûlünün bir nevi temelinin atıldığı tâbiun dönemi, o dönemdeki hukuki faaliyetlerin nasıl geliştiği ve o dönemin ilim merkezlerinin fıkıh alanındaki çalışmalarının neler olduğu ele alınacaktır.

3) İlk Dönem Okulları ve İmam Şâfiî

İkinci nesil yani tâbiun döneminde bağımsız hukuki faaliyetlerin devam ettiği üç büyük bölge meydana gelmiştir. Bunlar Irak, Hicaz ve Suriye'dir. Irak'ta Basra ve Kufe olmak üzere iki okul, Hicaz'da Mekke ve Medine olmak üzere yine iki okul bulunmaktaydı. Bir de Suriye Okulu vardı.¹¹ Bu ilk dönem okullarında yerel unsur çok güçlüydü. Abbasi Halifesi Ebû Cafer el-Mansur'un (h.158) hacca gittiği ve İmam Malik'e *Muvatta* adlı eserini çoğaltarak bütün bölgelere göndermesini ve hukukta esas alınacak tek hüküm sahibi kitap olarak kullanılmasını emretmeyi düşündüğü rivayet edilir. İmam Malik ise değişik bölgelerdeki insanların farklı hadislerle dayanarak farklı görüşler geliştirdiklerini söyleyerek halifeye bunu yapmamasını tavsiye etmiştir. Dolayısı ile İmam Malik bu

8. Aybakan, “İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişim,” s. 34

9. Abdurrahman Acar, “İmam Şâfiî'nin Yaşadığı Dönem,” *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, İstanbul, 2012, s. 32.

10. Aybakan, “İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi,” s. 43.

11. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 47.

bölgelerin hali hazırda kabul etmiş oldukları fıkha müdahale etmemesini önermiştir.¹² İmam Malik'in Halife Mansur'a yapmış olduğu bu önerisi, daha ilk günlerinden itibaren her bölgede farklı fikhî hükümlerin o bölgelerin toplumları tarafından kabul görüldüğü düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda farklı bölgelerde yaşanan fıkıh alanındaki tartışmaları ve ihtilafları da gözler önüne sermektedir.

Bu ilk dönem okullarında yaşanan fıkıh alanındaki bu ihtilafları ortadan kaldırmak için hukukçular aynı zamanda yeni bir metot geliştirme yoluna da gitmişlerdir. Şöyle ki; Hz. Peygamber'den (sav) ve sahabeden gelen hadislerin Müslümanların uygulamasıyla onaylanmış olanlarını kabul ediyorlardı. İşte bu yöntem aynı zamanda ilk dönem hukuk okullarındaki "uygulama" üzerine yapılan sıkça vurgunun sebebinde de ortaya koymaktadır.¹³

Artık tâbiun devrinin sona ermesiyle birlikte Peygamber hadisleri, sahabe ve tâbiun görüşleri ve bir de şahsi reylerin (ictihâd) geçerli olduğu bir dönem başlamıştır. Bu dönemde de Peygamber'den gelen bir biri ile çelişkili rivayetler bulunmaktaydı. Bununla birlikte sahabenin görüş ve tatbikatı hakkında da çelişkili rivayetler vardı. Örneğin bir rivayette Peygamber'in çorap üzerine mesh yaptığı bildirilirken, Hz. Ali, Hz. Ayşe, İbn Abbas ve Ebû Hureyre'nin bunu reddettiği rivayet edilmiştir.¹⁴

Farklı okullardaki bu fikhî görüşler tartışılmaya devam ederken İmam Şâfiî sahneye çıkmış ve artık gündeme gelmiştir. İmam Şâfiî birçok bölgeye seyahatte bulunmuş, birçok muhaddisten hadis öğrenmiş ve seleflerinin kitaplarını incelemiştir. Medineli ve Iraklı hukukçular ile tartışmalara girmiş ve pek çok hususa onlardan farklı görüşler ortaya koymuştur. Öncesinde bahsettiğimiz ilk dönem fıkıhçıları, Hz. Peygamber'den gelen bir hadisin mevcut olmasına rağmen bazı durumlarda sahabenin sözünü tercih etmişlerdi. Ya da hadis yerel uygulamaya aykırı ise bu hadisi ihmal etmişlerdi, Yani hadisi göz önüne almamışlardı. Fakat İmam Şâfiî,

12. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 51.

13. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 53.

14. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 52.

Hz. Peygamber'den gelen bir hadis mevcut ise onunla mutlaka amel edilmesi gerektiğini savunurdu. İmam Şâfiî şöyle der; *“Allah’a hamd olsun şu görüşümde değişmez bir şekilde sabitim. Eğer bir şey Peygamber'den rivayet edilmişse sahabenin veya tâbiunun büyük veya küçük bir muhalefeti olsa bile bu hadisi ihmal etmeye cesaret edemem.”*¹⁵

Şâfiî'nin hadis üzerinde bu kadar durmasının en önemli sebeplerinden birisi de Şâfiî den önceki dönemde Hadislerin düzenli bir şekilde toplanmamış olmasıdır. Şâfiî'nin zamanında henüz Kütüb-i Sitte ortaya çıkmamıştı. Ancak hadis toplama işi başlamıştı.¹⁶

Şâfiî'nin hadise yönelik bu yaklaşımında da görülmektedir ki Peygamber'den rivayet edilen sahih bir hadisin mevcut olması durumunda bunun ihmal edilmemesi konusunda fazlasıyla hâssas davranmıştır. Kanaatimizce Şâfiî Hz. Peygamber'den gelen haberlerin birtakım sahabe uygulamalarına uymaması gerekçesiyle ihmal edilmesinin doğru olmadığı düşüncesinden hareketle, her meselenin Peygamber'den rivayet edilen sahih haberlerle çözüme kavuşturulabileceği düşüncesini esas alarak böyle bir yaklaşım sergilemiştir. Aynı zamanda kendisi de herhangi bir okula bağlı kalmadan bağımsız bir şekilde görüşlerini ortaya koymuştur.

İmam Şâfiî tek bir imamı taklit etmeye karşı çıkmıştır. Çünkü ilk dönem okulları hadisleri, bilgilerini kendilerinden aldıklarını söyledikleri belli kimseler üzerinde yoğunlaştırıyorlardı. Örneğin, Medine'de bir grup insan İmam Malik'in görüşlerini icma olarak algılamaktaydı.¹⁷ Hâssan, Şeybânî'nin Ebû Hanife'ye atıfta bulunduğunu ve genellikle bütün babları şöyle bitirdiğini söyler:* “Bu, Ebû Hanife'nin ve genelde bizim fakihlerimizin görüşüdür.” Ebû Yusuf da sık sık “Bizim imamlarımız” veya “bizim fakihlerimiz” ifadelerini kullanır.¹⁸

15. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 55.

16. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 55.

17. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 56.

18. Ahmed Hâssan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul: İz Yayınları, 1999, s. 54. * Burada Ahmed Hâssan, Şeybani'nin Muvatta adlı eserinden bahsetmekte ve Şeybani'nin bu görüşlerini Muvatta adlı eserinde söylediğini dile getir-

Tüm bu anlatılanlar ile birlikte artık İmam Şâfiî'nin fıkıh usûlü çerçevesinde ortaya koymuş olduğu düşüncelerini, yapmış olduğu çalışmalarını birkaç alt başlık ile ele almak istiyoruz.

a) İmam Şâfiî de Kur'an

Fıkıhın kaynağı olan Kur'an, *Yüce Allah'ın Hz. Muhâmmed'e Arapça olarak indirdiği, bize kadar tevatür yoluyla nakledilmiş, mushaflarda yazılı, Fatiha suresi ile başlayıp Nas suresi ile sona eren kelimdir.*¹⁹

İmam Şâfiî, *Risale'nin* giriş bölümünde Müslümanların herhangisi bir hadise ile karşılaştığı durumda Kur'an'da o hadisenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır, der.²⁰ Ve görüşünü desteklemek için Kur'an'dan ayetler zikreder.²¹ Şâfiî *Risale'de Beyanın Mahiyeti* adını verdiği bir bölüme yer verir ve bu bölümde der ki; "Ezeli takdiri gereği Yüce Allah'ın Kitabı'nda, insanların ne ile kulluk yapacakları konusunda onlara açıkladığı hususların tamamı, birkaç yönde ele alınabilir."²² Bunları söyledikten sonra Kur'an emirlerini dört kategoride inceler. Birinci kategoride, Allah'ın kullarına nass ile açıkladığı hususlardır. Namaz, oruç, zekât ve haccın farz olduğu; zina, içki gibi gizli ve açık bütün kötülüklerin haram kılındığı gibi hükümler. İkinci kategoride, Allah'ın farz kıldığı emirlerin Peygamber'in lisanıyla açıkladığı şeylerdir. Namazların sayısı, zekâtın verilme zamanı gibi. Üçüncü kategoride, hakkında nass bulunmayan hususlarda peygamberin koymuş olduğu

mektedir. Ancak Muvatta İmam Malik'in bir eseridir ve Şeybani'nin bu eserle rivayeti bulunmamaktadır. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hüseyin Esen çevirisinde Kitabı'l Asar'a atıf yapılırken Haluk Songur tarafından yapılan çeviride kitap ismi yazılmadan sayfa numarası verilmiştir. Her iki çevirinin kaynakçasında Muvatta'nın Şeybaniye ait olduğu şeklinde anlaşılabilir tarzda bilgi verilmiştir. Ayrıca Çavuşoğlu-Esen çevirisinde Şeybani'nin Kitabı'l Asar adlı eseri kaynakçada verilirken, Songur'un çevirisinde Kitabı'l Asar'a kaynakçadan yer verilmemiştir.

19. Zekiyüddin Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, Ankara: TDV Yayınları, 2014, s. 51.

20. Şâfiî, *er-Risale*, Çev.: Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara: TDV Yayınları, 2012, s. 9.

21. İbrahim, 14/1; Nahl, 16/44, 89; Şûra, 42/52.

22. Şâfiî, *er-Risale*, s. 11-12.

sünnetlerdir. Son kategoride de Allah'ın insanlara araştırarak öğrenilmesinde ictihâdı farz kıldığı şeylerdir.²³

Şâfiî Kur'an'ın ifadelerini üç grupta inceler:

1. Zahiri amm olan ve hâssıda içine alan ayetler.
2. Zahiri amm olan ve hem umum hem de husus ifade eden ayetler.
3. Zahiri amm olduğu halde tamamıyla hâss murad edilen ayetler.

Şâfiî bunları ciddi bir şekilde inceleyerek örneklerle açıklamalar yapar. Aynı zamanda bununla birlikte farklı bir tasnif daha yapar. Bunlardan birisi manası siyakı açıklayan ayetler. Bir diğeri amm olarak inen ve onunla hâss murad edildiğini sünnetin gösterdiği ayetler.²⁴ Yukarıda da görüldüğü gibi Şâfiî Kur'an'ı Âmmе'nin İlmi (genel) ve Hâssa'nın İlmi (özel) olarak iki kısma ayırır.

Şâfiî fıkıh bilgisini yukarıda da değindiğimiz gibi ikiye ayırmıştı. Âmmе kısmında beş vakit namaz, ramazan orucu, hac ve zekât vecibeleri ile adam öldürme, faiz, zina, hırsızlık ve içki içme yasaklarını sayar. Her ferdin bu fiillerle sorumlu olduğunu belirtir. İşte bu müteahhirun dönemi fıkıh kitaplarında farz-ı ayn olarak karşımıza çıkan kısımdır.²⁵

Şâfiî'nin Kur'an için yapmış olduğu bu ayırım ve ayetleri kategorize edişi Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında gerçekleştirmiş olduğu önemli bir katkıdır.

b) İmam Şâfiî'de Sünnet

Sünnet lugatta suret, yol, istikamet, manalarına gelir. Istılâhi manada sünnet hadis ve fıkıh âlimlerine göre değişik manalarda kullanılmıştır. Ve sünnetin hadis kelimesinden farklı olduğu beyan edilmiştir. Istılâhların geliştiği müteahhirin döneminde ise sünnet hadis ile eş an-

23. Şâfiî, *er-Risale*, s. 11-12.

24. Şâfiî, *er-Risale*, s. 33-47.

25. Hâssan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 64.

lamlı olarak Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz, fiil, takrir ve sifata denilmiştir. Bir diğer anlamıyla sünnet, kaynağı itibarıyla Hz. Peygamber'e verilen iki şeyden (Kur'an ve Sünnet) biridir.²⁶

Hadis âlimlerinin terminolojisine göre Şâfiî sonrası dönemde hadis ve sünnetin eş anlamlı hale gelmiş olduğunu belirten Ahmet Hasan bunun doğru olmadığını bu iki kelimenin farklı anlamlar taşıyan iki farklı terim olduğunu söylemektedir. Bunun için örnekler de verir. Bunlardan bir tanesi de şudur. Abdurrahman b. Mehdi'nin şöyle dediği rivayet olunur: “Süfyan es-Sevrî hadiste imamdır ancak sünnette değildir, Evzâi sünnette imamdır ancak hadiste değildir, fakat Malik her ikisinde imamdır.”²⁷ Hasan'a göre hadis; Peygamber'in davranışlarının rivayeti iken, sünnet çıkarılan uygulama ve hükümdür. Yani başka bir deyişle hadis sünnetin taşıyıcısı ve aracısıdır.²⁸

İslâm tarihi boyunca Peygamber'den rivayet edilmiş haberleri toptan reddeden hiçbir fırka olmamıştır. Fakat rivayetlerin bilgi ve amel kaynağı olma değeri sürekli tartışıla gelmiş bir konudur.²⁹ Aslında sünnetin kaynak değeri ile ilgili ilk temellendirmeler Şâfiî den önce başlamıştır. Ancak metodolojik anlamda sünnetin kaynak değerini ilk temellendirme İmam Şâfiî'ye aittir.³⁰

Şâfiî'ye göre güvenilir bir rivayet zinciriyle doğrudan Peygamber'den gelen hadis formundaki sünnet şaz bir rivayet dahi olsa insanlar tarafından kabul olunup olunmadığına bakılmaksızın hukukun kaynağıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bazı durumlarda ilk dönem hukukçuları Peygamber'den gelen bir hadisin var olması halinde saha-benin görüş ve uygulamalarını takip etmiştir. Ancak Şâfiî bu uygulama-

26. İbrahim Bayraktar, *Hadis Tarihi Ve Hadisçiler*, Erzurum: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992, s. 1-2.

27. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 114.

28. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 113.

29. Mehmet Görmez, “Sünnetin Kaynak Değerini Temellendirme Sorunu,” Erişim Tarihi: 20.03.2015, Erişim Adresi: www.mehmetgormez.com, s. 1-2.

30. Görmez, “Sünnetin Kaynak Değerini Temellendirme Sorunu,” s. 2.

ya şiddetle karşı çıkarak, Peygamber'den gelen bir hadisin var olması durumunda başka bir şeyin kabul edilmesinin mümkün olmayacağını savunmuştur. Peygamber'den gelen hadis tek bir râvi ile rivayet edilmiş olsa bile bunun ihmal edilemeyeceğini savunmuştur.³¹

İlk dönem okulları ile Şâfiî arasındaki en tartışmalı konunun sünnet konsepti olduğu açıktır. Şâfiî, ilk dönem okullarının adet ve gelenekleri sünnet olarak algılayışlarını ortadan kaldırmak için bir hareket başlatarak âhad hadisi geçerli saymış ve Peygamber sünnetini bilmenin tek yolunun sahih sened olduğunu ispata çalışmıştır. Bu da ihtilafın odak noktasının haber-i vâhid* olduğunu göstermektedir.³² Şâfiî haber-i vâhidin geçerliliğini savunan ilk fakihtir.³³ Risale de haber-i vâhidin geçerliliğini ispat etmek için Hz. Ömer'e Peygamber'den bir haber ulaştığı zaman görüşünü değiştirdiğine dair örnekler verir.³⁴ Şâfiî'ye Hz. Ömer'in bir rivayetin kabul edilmesinde en az iki kişi istediğine dair husus sorulunca o da bunun üç sebebe bağlı olabileceğini söyler. Bunlar:

1. Kendisi daha emin olmak ve haberin sübutunu kuvvetlendirmek için böyle yapmış olabilir.

2. Hz. Ömer râviyi tanıımıyordur. Tanıdığı başka bir râvi gelinceye kadar bu haber karşısında beklemiştir.

3. Hz. Ömer'e göre haberi rivayet eden kişi sözü makul olmayan birisiydi.³⁵

İmam Şâfiî der ki; Allah insanlar üzerine Peygamber'e itaati zorunlu kıldı ise bunun anlamı Peygamber'den gelen, Allahtan gelen de-

31. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 78.

32. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 209.* Haber-i vahid: Hadis usûlünde haber-i vahid olarak isimlendirilen âhad haber ilk devirlerde tek kişinin rivayet ettiği hadis olarak kabul edilirken, sonraki devirlerde mütevatir olmayan haberle için kullanılmıştır.

33. Hâssan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 199.

34. Şâfiî, *er-Risale*, s. 231-232, 235.

35. Şâfiî, *er-Risale*, s. 235, 236.

mektir. O peygamber sünnetinin Allahtan gelen bir vahiy olduğuna inanır ve şunu söyler; Peygamber zorunlu kıldığı her şeyi ilahi vahye dayanarak yapmıştır. Çünkü bir tarafta vahyin okunan kısmı var iken diğer tarafta Peygamber'e gönderilen ve sünneti oluşturan başka bir çeşidi vardır.³⁶

c) İmam Şâfiî de Kıyas

Usûlcülerin tabiriyle Kıyas; *Kitap, Sünnet, veya icmada hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek demektir.*³⁷

Kıyas Şâfiî'nin hukuk teorisi sıralamasında son sırayı alır. Onu icmadan daha zayıf görür. Nasıl ki suyun bulunması durumunda taharet geçerli değilse aynı şekilde kıyasın kullanımı da bir haberin var olması durumunda geçersizdir.

*“Nerede olursanız olun yüzünüzü oraya çevirin ki aleyhinizde bir delil olmasın.”*³⁸ Şâfiî bu ayetten Müslümanların ictihâd yaparken kıyası kullanmalarının zorunlu olduğunu ileri sürer ve Kâbe'den uzakta olan kimse nasıl ki yıldızlar dağlar gibi işaretlere dayanıyorsa benzer bir şekilde bir kimse kesin bir sonuca ulaşmak için benzer şekilde işaretlere dayanması gerekir.³⁹

Şâfiî kendine has bir kıyas anlayışına sahiptir. Ona göre Allah ve Rasulü tarafından bir şeyin küçük bir parçasının caiz olmadığı açıklanmışsa, o şeyin daha büyük miktarı da caiz olmamalıdır. Aynı şekilde, küçük bir itaat faaliyeti ödüllendirilmişse bunun daha büyüğü de ödüle layık olmalıdır. Yani bir şeyin çoğuna izin verilmişse o şeyin azı da öyle değerlendirilmelidir. Şâfiî bu çeşit kıyası en güçlü kıyas olarak değerlendirebilir.⁴⁰ Şâfiî *Risale*'de kıyası ikiye ayırır. Birincisinde *fer'*,* *asl'ın**

36. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 78-79.

37. Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 126.

38. Âl-i İmran, 3/150.

39. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 82-83.

40. Hâssan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 216.* Fer: Hakkında kıyas yapılacak meseledir.* Asl: Kendisine kıyas edilecek emsal olaydır.

anlamında olur ve bunda kıyas farklılık göstermez. İkincisinde fer' birkaç asl'a benzer bu durumda da fer'in en çok benzerlik gösterdiği asl'a kıyas yapılır.⁴¹ Şâfiî'ye kıyas'ın ne olduğu sorulunca, *Müslüman'ın karşılaştığı herhangi bir olayda eğer belli bir hüküm yoksa ictihâd yoluyla onun için bir işaret aranır. Bu ictihâd da kıyastır*, der. Kıyas ve ictihâdın tek bir anlama gelen iki terim olduğunu söyler.⁴²

d) Şâfiî de İstihsân

İstihsân, *müctehidin bir meselede kendi kanaatince o meselelerin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nass, icma, zaruret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi bir delile dayanarak o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesidir*.⁴³

Şâfiî istihsânı keyfi bir düşünce ve şahsi bir karar olarak telakki eder. O istihsânı dört kaynaktan her hangi birine dayanmayan keyfi bir uygulama olarak algılar. Kur'an'da *"İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır"*⁴⁴ ayetini delil olarak göstererek insanın başıboş olmadığı ibaresinden Allah'ın emir ve yasaklarının insanlara ulaştığını ve bundan dolayı nass ve Kıyas'a dayanmayan hiçbir ictihâdın geçerli olmadığı neticesine ulaşır.⁴⁵ Şâfiî Hz. Peygamber'in de hakkında vahiy bulunmayan meselelerde istihsâna başvurmadığını ileri sürer. Şöyle bir örnek verecek olursak; kazif ve zihar ile ilgili durumlar Peygamber'e sorulduğunda kendi görüşü ile cevap vermediğini ve vahyi beklediğini iddia eder.⁴⁶ Bir de Şâfiî'ye göre bir kimsenin Kur'an ve Sünnet'e dayanmadan istihsânı delil olarak kullanması kendi şahsi görüşünü bu kaynaklar ile aynı kefeye koyması anlamına gelir. Fakat bu Kur'an'a aykırıdır. Çünkü Kur'an sadece Allah ve Rasulü'ne uymayı emreder. Böylelikle Şâfiî Ebû Hanife'nin

41. Şâfiî, *er-Risale*, Çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara, 2012, s. 258.

42. Şâfiî, *er-Risale*, s. 257.

43. Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, s. 181.

44. Kıyame, 75/36.

45. Hâssan, İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi, s. 221.

46. Hâssan, İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi, s. 222.

bir ictihâd yöntemi olarak kullandığı istihsânı Kur'an'a dayanarak geçersiz saymaktadır.

e) Şâfiî de icma

İcma, Hz. Muhâmmed'in ümmetinden olan müctehidlerin Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde, şer'i bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir.⁴⁷ Bilindiği gibi Şâfiî bilgiyi İlm-i Âmme ve İlm-i Hâssa olarak ikiye ayırmıştı. O icmanın sadece İlm-i Âmme'de gerçekleştiğini düşünür.⁴⁸ Şâfiî ümmetin icması konusunda iki ihtimalden söz eder. Ya Peygamber'den gelen bir rivayete dayanmıştır ya da dayanmamıştır. Birinci durumda icma kesin iken ikinci durumda değildir. Ancak Şâfiî insanların çoğunluğuna uyarak ikinci türü de icma olarak kabul eder. Çünkü her ne kadar fertler Hz Peygamber'in sünnetini ihmal edebilirlerse de ümmetin tamamı peygamber sünnetini ihmal edemez, der ve ümmetin Peygamber'in sünnetine aykırı bir durum üzerine ittifak edemeyeceklerini savunur. Görüşünü şu iki hadisle destekler:

“Benim sözlerimi işiten, onları ezberleyen, muhafaza eden ve rivayet eden kişiye Allah saadet ihsan etsin. Başkalarına ilim aktaran nice insanlar vardır ki, kendileri anlayış sahip değildirler; birçoğu kendilerinden daha anlayışlı olan bir başkasına ilim aktarırlar. Bir Müslüman tarafından kötü gözle bakılamayacak üç şey vardır; işi Allah için işleme samimiyeti, Müslümanlar'a karşı samimiyet ve Müslümanlar'ın cemaatine bağlılık. Davetleri onları arkadan koruyacaktır.”

“Hz. Ömer Cabiye'de (Suriye'de bir yer) halka hitap ederek şöyle demiştir. Benim sizin aranızda durduğum gibi Hz. Peygamber bizim aramızda durdu ve şöyle dedi: Ashabıma saygı gösterin, sonra onlardan sonra gelenlere ve sonra onlardan sonra gelenlere. Onlardan sonra yalan öyle yayılacak ki, kişi yemin etmesi istenmeden yemin edecek ve şahitlik yapması istenmeden şahitlik yapacak. Dikkat edin! Her kim cennetin ferahlığı içinde yaşamak isterse cemaate uysun; çünkü şeytan

47. Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, s. 105.

48. Hâssan, İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi, s. 226.

yalnız kalan kişi ile birlikte, fakat iki kişiden uzak durur.”⁴⁹

Şâfiî buradaki cemaat vurgusunda şekli olan bir bağlılıktan değil, ümmetin neyin meşru neyin gayri meşru olduğu ile ilgili belirli bir konuda vardığı karara bağlılık anlamında olduğunu söyler.⁵⁰

SONUÇ

İmam Şâfiî, ilk müstakil eseri olan er-Risale'yi yazarak fıkıh usûlünün temelini oluşturmuştur. Onun yaptığı çalışmalarla birlikte fıkıh usûlü daha sistemli bir hal almıştır. Özellikle de sünnetin bağlayıcılığı konusunda senedi muttasıl olanları kabul etmesi Peygamber sünnetine bağlılık açısından önemli bir adım olmuştur. Daha sonraki fıkıh usûlü âlimleri de Şâfiî'nin bu sistemini geliştirmiştir. Bu da Şâfiî'nin günümüz Fıkıh usûlünün şekillenmesinde önemli rolünün olduğunu gösterir.

KAYNAKÇA

ACAR, Abdurrahman, “İmam Şâfiî'nin Yaşadığı Dönem,” *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, İstanbul, 2012.

AYBAKAN, Bilal, “İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi” *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, İstanbul, 2012.

BAYRAKTAR, İbrahim, *Hadis Tarihi ve Hadisçiler*, İlahiyat Fakültesi Yay. Erzurum 1992.

BEROJE, Sahip, “İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı,” *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 1-2, 2002.

GÖRMEZ, Mehmet, “Sünnetin Kaynak Değerini Temellendirme Sorunu”, Erişim Tarihi: 20.03.2015, Erişim Adresi: www.mehmetgormez.com

HÂSSAN, Ahmed, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, Çev. Haluk SONGUR, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

49. Şâfiî, *er-Risale*, s. 205-206.

50. Hâssan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 227.

....., İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi, Çev.: Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

ŞA'BAN, Zekiyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları, Ankara: TDV Yayınları, 2012.

ŞÂFÎ, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Çev. Abdulkadir ŞENER-İbrahim ÇALIŞKAN, Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Hacer YÜKSEL

Sayın İnan'a tebliğinden ve süreyi duyarlı kullandığından dolayı teşekkür ediyorum. İkinci konuşmacımız Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencisi Sayın Mahmut Yusuf Mahitapoğlu. Kendisi aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslam Hukuku Araştırma Grubu öğrencisidir. 'Hanefi Usulünün Oluşumunda İsa b. Eban Faktörü' başlıklı tebliğini bizlere sunacak. Buyurun Sayın Mahitapoğlu. Sizin de süreniz 15 dakikadır. Ancak yetiştiremememe problemi yaşanırsa arkadaşımızın gelememesinden dolayı süre verebilirim. Buyurun.

“HANEFİ USÛLÜNÜN OLUŞUMUNDA İSA B. EBAN FAKTÖRÜ”

Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf, İLAMER İslâm Hukuku
Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

İsa b. Eban Hanefi fıkıh usûlüne dair eser veren ilk âlimlerden kabul edilir. Hanefi fıkının kurucu imamlarından İmam Muhammed'in öğrencisi olan İsa b. Eban, geliştirdiği haber teorisi ile hanefi fıkıh usûlünün gelişiminde önemli bir yere sahip olmuştur. Onun erken dönemdeki görüşleri, fıkıh usûlü çalışmaları yalnızca İmam Şâfiî'nin er-Risale adlı eseri çerçevesinde toplanan hadis taraftarları arasında değil, rey ehli arasında da ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu çalışmamızda İsa b. Eban'ın hanefi fıkıh usûlünün oluşumundaki yeri ve haber teorisine değinmeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İsa b. Eban, Hanefi Fıkıh Usûlünün Oluşumu, Haber, Fakih Sahabi, İrsâl, İsnad, Âhad.

GİRİŞ

Hicri 2.ve 3. yüzyıl özellikle fıkıh usûlü için oldukça önemli bir zaman dilimidir. Bugün Ehl-i Sünnet mezhepleri olarak kabul edilen dört mezhebin imamları bu zaman zarfında yaşamış, mezheplerinin temelleri de genel olarak bu dönemde atılmıştır. Bu dönemde mezhepler hüküm çıkarmada belli usûllere dayanıyordu. Bu hüküm çıkarma yollarını ilk defa toplu bir şekilde ele alan ve er-Risale adlı bir eser telif eden İmam Şâfiî (ö. 204) fıkıh tarihinde usûl üzerine eser veren ilk isim olarak kabul edilir. İmam Şâfiî'den sonra usûl hakkında eser yazanları iki gruba ayırabilmek mümkündür. Bu gruplardan birincisi İmam Şâfiî'nin er-Risale adlı eserindeki kaideleri benimseyenler -ki bunlar ehl-i hadistir-, ikincisi ise er-Risale'deki kaideleri kabul etmeyenler veya bir takım itirazları bulunanlar yani ehl-i rey'dir. İmam Şâfiî'den sonra ehl-i reyden, İmam Muhammed'in (ö. 189) öğrencisi olan İsa b. Eban (ö. 221) usûl konularını bilebildiğimiz kadarıyla Hanefi imamlar arasında ilk defa ele alan kişi olmuştur.

Tam adı İsa b. Eban b. Sadaka b. Adiyy b. Merdanşah el-Kadi Ebû Musa el-Hanefi el-Bağdadi veya el-Basri'dir. Merdanşah isminin Arapça olmamasından ve atalarının da bir Fars şehri olan Fesa'dan göç etmeleri hasebiyle İsa b. Eban'ın farisi olduğunu söyleyebiliriz. İbn Nedim'in Fihrist adlı eserinde belirttiğine göre dedesi Sadaka, Halife Mansur'a yakın olan birisiydi. Babası Eban ise Abbasi Devleti'nde kâtiplik yapmıştı.¹ İsa b. Eban'ın lakapları ise şöyledir: İsa b. Eban el-Kadi, Kadiu'l-Basra, Fakihu'l-Irak. Künyesi ise Ebû'l-Musa.

Doğum tarihi tarih kitaplarında tam olarak tespit edilememişse de onun doğumu yaklaşık olarak h. 150 yılıdır. Doğum yeri de doğum tarihi gibi kesin olmamakla beraber genel kabul İsa b. Eban'ın Bağdat'ta doğduğudur.² Basra kadısı olan İsa b. Eban başlangıçta hadis taraftarlarının görüşlerini savunmaktaydı. Bundan dolayı hadis taraftarlarının genel tutumuna o da sahipti ve rey ehlinin görüşlerine karşı gelmekteydi.

1. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 1978, s. 289.

2. Ahmed Bakir Salih Bakiri, *Akvalu'l-Usûliyye Li- İmam İsa b.Eban*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Ummu'l-Kura Üniversitesi, 1994, s. 20.

İsa b. Eban'ın İmam Muhammed'in nasıl öğrencisi olduğuna dair iki ayrı rivayet vardır. Bu rivayetlerden birincisine göre; arkadaşı İbn Sema'a tarafından İmam Muhammed ile tanıştırılan İsa, onun ile bazı hadisler üzerine tartışmış ve aldığı cevaplardan memnun olması üzerine rey ekolüne mensup olmuştur. Serahsi'den gelen rivayete göre ise hacca gittiğinde Mekke'de hadis üzerinde yaptığı yanlışlardan dolayı hanefi bir arkadaşı tarafından ikaz edilmiş ve ehli reye katılmıştır. Durum her ne olursa olsun İsa b. Eban bundan sonra rey ekolünün en önemli simalarından birisi haline gelmiş ve geliştirdiği haber teorisi ile hanefi fıkında önemli bir yere sahip olmuştur. İsa, İmam Muhammed'den fıkıh öğrenmiş ve ona altı ay kadar öğrencilik yapmıştır.³ Ayrıca kaynaklarımızda İsa'nın İmam Ebû Yusuf (ö. 182) ile görüşmediği de belirtilmiştir.

İsa b. Eban'ın fakih olmasının yanında güçlü hafızaya sahip bir râvidir. İsa'nın hadis rivayet ettiği isimler şunlardır: İsmail b. Ca'fer, Hüseyin b. Beşir, Yahya b. Zekeriyya b. Ebi Zaide, Muhammed Hasan eş-Şeybani.

Bekkar b. Kuteybe (ö. 270) gibi döneminin önde gelen hanefi âlimlerinden bir isme ve Kerh'te kadılık yapmış olan ve hanefi fıkında yine önemli bir yere sahip olan Kerhi'nin (ö. 340) de hocası olan Ebû Hazm el-Kadi (ö. 292), İsa b. Eban'ın ilim meclislerinde hazır bulunmuş öğrencileri arasında kaynaklarda zikredilmektedir.

İsa b. Eban ile ilgili kaynaklarımızda bir başka önemli bilgi de onun Halife Me'mun'a *Huccetu's-Sağır* adlı bir eser yazmasıdır. Halife Me'mun'a, beraber hadis dinlediği İsa b. Harun el-Haşimi tarafından bir hadis mecmuası verilir. Bu hadis mecmuası ile ilgili itirazlar gelince Halife bu konunun huzuruna çağırdığı âlimlerce çözülmesini ister. Ancak yapılan çalışmaların hiçbirisi halifeyi memnun etmez ve konu sonunda İsa b. Eban'a intikal eder. Bunun üzerine İsa b. Eban yukarıda ismini zikrettiğimiz eserini yazar. Halife bu eserden memnun kalınca İsa b. Eban hakkında şunları söyler:

"Gencin sa'yine(çabasına) ulaşamayınca ona hased ettiler,

3. Bakiri, *Akvalu'l-Usûliyye Li- İmam İsa b.Eban* s. 28.

Topluluk ona düşman ve rakiptiler.

Güzel kadının kumaları gibi ki,

Hasedlerinden ve buğzlarından onun yüzü için çirkin dediler.”⁴

Kadı Yahya b.Eksem, Halife Me'mun'la beraber şehirden ayrı-
lınca İsa b. Eban'ı Bağdat'ın doğu bölgesine vekil olarak bırakır. Vekil
bırakıldığı tarih 210'dur. Kadı geri dönene kadar İsa b. Eban bu görevde
bulunmuştur. 211 yılında Basra kadısı İsmail b. Hammad'ın görevinden
azledilmesine binaen Basra'ya kadı olarak İsa b. Eban tayin edilmiştir.
İsa b. Eban 221 yılında vefat edene kadar bu görevini sürdürmüştür.⁵

İsa b. Eban'ın Mutezile'nin beş esasından adalet prensibini be-
nimsediği veya fukaha mürciliğini kabul ettiği bazı eserlerde konu edi-
lir.⁶ İsa b. Eban'ı kesin olarak mutezile veya mürcie kabul etmek ise
oldukça zor görünmektedir. İsa'nın eserleri günümüze ulaşmamıştır. Biz
onun eserlerinin içeriğini kendisinden sonra gelen âlimlerin yapmış ol-
dukları atıflar ile öğreniyoruz. Bu konuda ise Cassas'ın (ö. 370) önemli
bir yeri vardır. Onun *el-Fusûl Fi'l-Usûl* adlı eserinin özellikle ahbar kıs-
mının neredeyse tamamını İsa b. Eban'a dayandığını görmekteyiz.⁷
Cassas bunun dışında eserinin muhtelif yerlerinde de İsa b. Eban'ın gö-
rüşlerini sıkça zikretmektedir. İsa b. Eban, İsbatü'l-Kıyas, İctihadü'r-Rey,
El-Cami fi'-'Fıkh, el- Hüccetü's-Sagire, Kitabu'l-Hücec, Haberu'l-Vahid,
Kitabü'l-'İlel, Kitabu's-Şehâdât, el-Mucmel, el-Mufesser, er-Red ala Bişr
el-Merisi isimli eserlere de sahiptir.⁸

4. Ramazan Özmen, “İsa b.Eban'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 12, 2008, s. 145.

5. Muhammed b. Abdullah Temim, *Mihenu'l-Fukaha*, Riyad: Dar-u Tayyibe, 2005, s. 353; Özmen, “İsa b.Eban'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri”, s. 139.

6. Özmen, “İsa b.Eban'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri”, s. 139.

7. Murtaza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 97.

8. Osman Keskioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, İstanbul: Müftüoğlu Yayınları, 1969, s. 96.

Hilal b. Yahya onun hakkında şöyle demiştir: “Bu dinde onun kadar fakih biri yoktur.”⁹

İbn Nedim ise, Fihrist adlı eserinde İsa b. Eban hakkında şöyle der: “O hükümlerin infazı için hızlı davranan bir fakih idi.”¹⁰

1. İsa b. Eban’ın Fıkıh Usûlü Çalışmalarındaki Yeri

Fıkıh usûlünün gelişiminin dört döneme ayıran Cabir el- Alvani’ye göre birinci dönem müçtehit sahabiler dönemidir. Bu dönemde terminolojik bir gelişme söz konusu değildi. Sahabiler birtakım kaideler üzerine hüküm veriyorlardı. İkinci dönem ise sahabilerin bu kurallarının âlimler tarafından dile getirildiği ve tartışıldığı dönemdir. Alvani’ye göre üçüncü dönemin başlaması İmam Şâfiî ile beraber olmuştur. Dördüncü dönem ise İmam Şâfiî’nin görüşlerinin yayılışından sonraki dönemdir.¹¹

İsa b. Eban’a kadar yapılan fıkıh usûlü çalışmalarından en önemlisi olarak kabul edilen İmam Şâfiî’nin er-Risale adlı eseridir. İmam Şâfiî’nin öncesinde ise herhangi bir usûl çalışması yapılmadığını kabul etmek oldukça zor görünmektedir. Nitekim Cassas’ın sıkça atıf verdiği İsa b. Eban’ın eserleri elimize ulaşmasa da Cassas’a ulaşan usûle dair birden çok kitabı vardır. Cassas elindeki bu kitaplardan kendi usûl teorisini inşa etmiştir. Buna dayanarak Hanefi usûlünün birdenbire neşet ettiğinin söylememiz mümkün değildir. Bazı araştırmacılara göre ise İsa b. Eban’dan önce de Hanefi fıkıh usûlüne dair çalışmalar yapılmıştır. İbn Nedim’in el-Fihrist adlı eserinde İmam Muhammed’e nispet ettiği Kitab Usûlu’l-Fıkh bunun en önemli delillerindendir. Hanefi fıkıh usûlüne dair çalışmaların elimize ulaşan ilk örneklerinin İmam Şâfiî’nin er-Risale adlı eserine nispetle geç ulaşmasının nedeni ise hanefi fakihlerinin fıkhi konulara sağlam bir temelle yaklaşmak istemeleri ve usûl konularına

9. Muhammed b. Hasan el-Fasi, *Tarih fi’l-fıkhi’l-İslâmiyye*, Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2007, s. 105.

10. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 289.

11. Taha Feyyaz Cabir el-Alvani, “Usûlu Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, 2000, s. 369-370.

yoğunlaşmaları olabilir.¹²

2. İsa b. Eban'ın Haber Kuramı

Hanefiler her zaman hadis ehli tarafından hadise olan yaklaşımlarından dolayı eleştirilmiştir. İsa b. Eban döneminde de durum bundan farklı değildi. İsa b. Eban geliştirdiği haber teorisi ile rivayetlere farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle İsa b. Eban'ın Ebû Hureyre'ye olan eleştirileri de bu tartışmaların temelini bizlere göstermek için önemli bir ipucudur.

İsa b. Eban'ın haber ile ilgili görüşleri er-Red ala-Beşir el-Merisi adlı eserinde bulunmaktadır.¹³ İsa b. Eban'a göre bir haber üç ihtimal barındırır. Bunlar; doğruluğu kesin olarak bilinen haberler, yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler ve hem doğruluk hem de yalan olma ihtimalini içinde barındıran haberlerdir.¹⁴

İsa b. Eban'a göre doğruluğu kesin olarak bilinen haberler; kendi yakın çevremiz ile ilgili bilmiş olduğumuz haberler, Mekke, Medine gibi şehirlerin varlığının bilinmesi, Nebi'nin (as) Allah tarafından insanlara gönderilmiş olması gibi haberlerdir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de Rumlar'ın galip gelmesi ile haber vermesi gibi gaybî bilgiler de doğruluğu kesin olan haberlerdir. İsa b. Eban yalan olduğu kesin olan haberlere örnek verirken yalancı peygamberlerin durumundan bahseder. Bu iki kısmın dışında kalan haberlerin durumu ise net değildir ve yoruma açıktır. İsa b. Eban'a göre bu haberler tevatürle gelmeyen, tek kişinin haberleri olarak adlandırılmalıdır. Bu haberler üzerine ittifak yapılabılır veya bu haberler doğru veya yanlış olabilir.¹⁵

İsa b. Eban'ın haber taksimatını zikrettikten sonra Cassas, haber konusunda ikili bir ayrıma gider: Mütevatir haber ve gayr-i mütevatir

12. Marie Bernard, "Cassas'ın Bir Yazması Işığında Hanefi Fıkıh Usûlüne Yaklaşımının Analizi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2005, s. 128.

13. Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Kuveyt: Vizaratü'l-Evkaf ve Şuunu'l-İslâmiyye, 1994, C. III, s. 35.

14. Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, s. 35-36.

15. Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, s. 35-36.

haber.¹⁶ Mütevatir ve gayr-i mütevatir haber taksimatının ise kendisinden sonra gelenlerce dikkate alınmadığı görmekteyiz.¹⁷ Cassas bu haber ayırımında da İsa b. Eban'ın mütevatir haber üzerinde önemli bir görüşüne temas eder. İsa b. Eban'a göre mütevatir haberin belirlenmesi için önemli olan sayı değildir. On veya yirmi kişi de yalan haber üzerine birleşebilir.¹⁸ İsa b. Eban ve Cassas tevatürle gelen haberin kabulünün zorunlu olduğunu belirtmişler, kendilerinden sonra gelen Hanefi usûlcüleri de bunu benimsemişlerdir.¹⁹

İsa b. Eban hadisleri üçlü bir tasnife tabi tutar. Bu haberlerin ilk ikisi topluluk haberleri olarak, üçüncüsü ise ümmetin üzerinde ihtilafta bulunduğu haberler olarak değerlendirilmiştir. Topluluk haberlerin en temel özelliği mütevatir yani kesin doğru haber olmasalar bile toplum içerisinde büyük öneme sahip olmasıdır. İsa b. Eban topluluk haberlerinin ilkinde recm olayını örnek gösterir. Bu haber ilk bakışta zina ayeti ile çatışıyor gözükse de recm ile alakalı sünnet Müslümanların genel kabulünü kazanmıştır. İsa b. Eban'a göre bu haberleri kabul etmeyen bir kişi dinden çıkmaz ama inançta hata yapar.²⁰

Müslümanlarca bilinen ama mütevatir olmayan haberlerinden ikincisi mest üzerine mesh, kasame gibi sahabe arasında kabul edilen ama sahabe tarafından bazı itirazlara da maruz kalmış haberlerdir. Örneğin Usame b. Zeyd'in riba ile ilgili haberine İbn Abbas karşı gelmiştir. Mest üzerine mesh konusunda İbn Abbas, Hz. Aişe ve Ebû Hureyre'nin de itirazları vardır ve onlara göre mest üzerine mesh Maide suresi inmeden önce olabiliyordu.²¹

16.Cassas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, s. 37.

17.Nejla Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassas'ın Hadis İlmindeki Yeri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 62.

18.Cassas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, s. 35-36.

19. Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassas'ın Hadis İlmindeki Yeri*, s. 77.

20. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 99.

21.Mehmet Boynukalın, "Hanefi Fıkıh Usûlünün Oluşumu ve Gelişimi: İsa b. Eban'ın Görüşleri ve Hanefi Usûlüne Etkileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, 2008/2, s. 38.

İsa b. Eban'a göre bu haberleri inkâr edenlerin günaha düşmesinden korkulur ve bu iki haberin ihtiva ettiği kuralı belirlemek müçtehi-de düşer. Üçüncü tür haber de ise kişinin reddi veya kabulü dini açıdan kişiyi sorumlu yapmaz, bireysel bir tercihtir. Daha anlaşılır olması için çalışmamıza Murtaza Bedir'in yapmış olduğu klasik haber şemasını ve İsa b. Eban'ın haber şemasını almayı uygun gördük²²:

Klasik Şema	İsa b. Eban'ın Şeması
Mütevâtir	Mütevâtir
Meşhur	Topluluk Haberi I (Recm Uygulaması)
	Topluluk Haberi II (Mest üzerine mesh, fazlalık faizi)
Vahid	İhtilafî Haberler

İsa b. Eban haber tasnifinde ilk haberi reye karşı mutlak üstün görmektedir. Ona göre bundan sonra gelen iki haber türü de ilk haber kadar kesin olmasa da reye karşı üstün bir konumdur. Dördüncü haber türünde ise tamamen rey söz konusudur. Murtaza Bedir'e göre bu ayırım salt fıkhi bir nitelik taşımaz aynı zamanda teolojik bir mahiyeti de vardır.²³

İsa b. Eban ile Cassas meşhur haberin değeri hakkında farklı düşünmektedirler. Cassas meşhur haberi mütevâtire daha yakın görürken, İsa b. Eban meşhur haberin mütevâtir habere yakın olmadığını kabul etmektedir. Cassas'dan sonra gelen Serahsi de doğru görüşün İsa b. Eban'ın görüşü olduğunu ifade etmektedir.²⁴

3. İsa b. Eban'a Göre Râviler

İsa b. Eban'ın râviler ile ilgili görüşleri oldukça dikkat çekicidir. Ona göre râviler arasındaki en temel ayırım fakih olan ve olmayan saha-

22. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 100.

23. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 101.

24. Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassas'ın Hadis İlmindeki Yeri*, s. 86

bilerdir. İsa b. Eban râvileri de üç gruba ayırır:

1. Rey ve ictihâd yapan sahabiler,
2. Rey ve ictihâd yapmayan ama tanınan sahabiler,
3. Bilinmeyen sahabiler.

İsa'ya göre birinci gruptaki râvilerin haberleri bağlayıcılık taşır. İsa, râvilerde aranan genel özelliklere fıkıh bilme şartını da eklemiştir. İkinci sıradaki râviler ise her ne kadar fıkıh bilgisine sahip olmasa da bu sınıftaki râvilerin görüşlerinin rey ve ictihâda uygunluğu göz önüne alınmalıdır. İsa b. Eban'ın bu konuda en çok eleştirdiği isim ise Ebû Hureyre'dir. Ebû Hureyre'nin müksirun râviler arasında olması dolayısıyla hadis ehline çok sevilmesi, İsa b. Eban nezdinde hanefilere neden karşı oldukları da belki bu önemli detayda aranmalıdır.

Hadis ehli ve genel kabule göre sahabiler adil kabul edilirler, yalan söylemezler ve tahrifte de bulunmazlar.²⁵ İsa'nın bazı şartlar aramayan sahabe râvilerle bir de fakih şartı koyması ve Ebû Hureyre'nin bazı rivayetlerine de bu sebep ile karşı çıkması oldukça önemlidir. İsa b. Eban'a göre sahabe diğer râviler gibidir ve bir râvi için hangi şartlar aranıyorsa sahabiler için de o şartlar aranmalıdır.²⁶

İsa b. Eban'ın Ebû Hureyre hakkında söylediklerini Cassas'ın el-Fusûl adlı eserinden öğreniyoruz. Cassas İsa b. Eban'ın şöyle dediğini rivayet ediyor: *“Bir hadiste tam olarak vehmetmediği müddetçe Ebû Hureyre'nin hadisi kabul olunur. Çünkü Ebû Hureyre adil idi... Ebû Hureyre'nin rivayetleri, benzerleri maruf sünnete muhalif düşmedikçe ve onları kıyas reddetmedikçe kabul edilir. Ancak böyle olan hadisleri sahabe ve tâbiunun reddetmeyip kabul etmesi gerekir. İnsanların Ebû Hureyre'nin hadisleri, onun dışında hadis nakli ve hıfzı ile maruf olan*

25. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*.

26. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 103.

*kimselerin hadisleri mertebesinde değildi.”*²⁷

İsa b. Eban'ın Ebû Hureyre hakkındaki görüşlerine Cassas'ın yapmış olduğu yorumlar da bir hayli önemlidir. Cassas, İsa'nın Ebû Hureyre'ye karşı ihtiyatlı davranmasının nedeni olarak selefin Ebû Hureyre'nin rivayetlerine kıyas yolu ile itiraz etmiş ve ihtiyatlı davranmış olmalarını göstermiştir. İsa b. Eban her ne kadar başlangıçta Ebû Hureyre hakkında adil dese de onun da bir insan olduğunu ve hata yapabileceğini, bununla beraber selefin ihtiyatlı davrandığı konularda kendisinin de ihtiyatlı davranacağını söylemiştir.²⁸

4. İsa b. Eban'a Göre İrsâl ve İsnad

İrsâl, istilâhi olarak; *senedinden bir veya birkaç râvisini düşürerek hadis rivayet etmek ve senette tabiinden sonra sahabi'yi atlayarak direk Hz. Peygamber'den rivayet etmek* manasına gelir. İsnad ise, *hadisi birbirinden alıp nakleden kimselerden hiçbirini atlamaksızın Hz. Peygamber'e nispet ederek rivayet etmek* anlamına gelir.²⁹

Cassas'ın İsa b. Eban'ın Mürsel ile ilgili aktardığı görüşü oldukça önemlidir:

*“Bizim zamanımızda Nebî'den (as) hadis irsâl eden insanlar içinde ilim neşriyle şöhrat bulmuş kimselerin rivayetleri –ki o, ilim ehlin-den rivayette bulunmuştur– ister mürsel olsun ister müsned, kabul edilir. İnsanların kendisinden müsned aldığı ancak mürsel hadis almadığı kişilerin mürselleri ise bize göre mevkuftur.”*³⁰

İsa b. Eban'a göre mürsel müsnedden daha güçlüdür.³¹ İsa b.

27. Özmen, “İsa b. Eban'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri”, s. 150.

28. Özmen, “İsa b. Eban'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri”, s. 150-151.

29. Aydınlı, s. 138-139.

30. Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, s. 146.

31. Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, s. 146.

Eban irsâli, sahabi, tâbiun ve tebeu't-tâbiûn ile sınırlandırmıştır. Bundan sonra irsâl ile uğraşacak kişi ise derin bir fıkıh bilgisine sahip olmalıdır. İrsâl ancak böyle kabul edilebilir. Bu konuda Murtaza Bedir'in yorumu önemlidir:

“İrsâlin daha güçlü bir yöntem olduğunu söylerken İsa b. Eban'ın muhtemelen söylemeye çalıştığı şudur: İlk nesillerde Hz. Peygamber'e ait bir bilginin aktarımında ilke isnad değil irsâldi, yani ilk Müslümanların Hz. Peygamber'e bir emrini veya hükmünü aktarırken İsa'nın zamanında mevcut isnad kurallarına göre hareket etmelerini bekleyemezdik. İki kadim fıkıh okulunun, Irak ve Medine okullarının, irsâli kabul etmelerinin temelinde bu gerçeğin büyük bir rol oynadığında kuşku yoktur.”

İsa b. Eban âhad haberlerin kabulü ile ilgili de belirli kıstaslar koyan ilk âlimlerdendir. Ona göre âhad haber aşağıdaki şartlara uyuyorsa reddedilebilir:

- 1- Kur'an'a aykırı olmaması,
- 2- Sabit sünnete aykırı olmaması,
- 3- Umumu'l-belva'da varid olması,
- 4- İnsanların aksine davrandıkları bir durum olmaması.³²

Cassas bu şartlara ek olarak, aklın gereklerine aykırı olmaması kaidesini de getirmektedir.³³

İsa b. Eban'ın usûle dair görüşlerinden birisi de kıyas konusundadır. İsa b. Eban asıllara dayalı kıyas ile kıyasa dair ayrılıkları birbirinden ayırır. Asıllara dayalı kıyasları daha üst mertebede görür. Asıllara dayanmayan kıyasları kabulde ise râvide aranan şartlar ile aynı şartları aramaktadır.³⁴

32. Cassas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, s. 113; Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassas'ın Hadis İlmindeki Yeri*, s. 137-138; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 100.

33. Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassas'ın Hadis İlmindeki Yeri*, s.138.

34. Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassas'ın Hadis İlmindeki Yeri*, s. 148.

SONUÇ

Çalışmamız doğrultusunda İsa b. Eban'ın erken dönem hanefi usûlünü geliştirmedeki rolünü göstermeye çalıştık. İsa b. Eban'ın, İmam Şâfiî'den hemen sonra usûl konularına dair bu kadar geniş görüşlerine baktığımızda usûl tarihi üzerinde yeniden dikkatle durulması gerektiğini düşünüyoruz. Birçok araştırmacının da belirttiği gibi İsa b. Eban ancak belli bir birikimin üzerine görüşlerini ortaya koymuş olabilir. Bu yaklaşım ile beraber hanefi usûlünün çok erken dönemlerde oluşmaya başladığını ve İsa b. Eban'ın da bunun önemli kırılmalarından birini teşkil ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Geliştirdiği haber teorinin kendisinden sonra gelen Hanefi usûlcüler tarafından çoğu zaman aynı şekilde kabul edilmesi İsa'nın mezhep içerisindeki önemine işaret etmektedir. Onun râviler ile ilgili ayrımı da ehl-i hadis ve ehl-i rey tartışmalarının kökenine dair bizlere önemli ipuçları vermektedir. İsa b. Eban'ın selefin itirazları ve fakih olmamasından dolayı Ebû Hureyre'ye getirdiği itirazlar Ehl-i Hadis tarafından oldukça şiddetli bir biçimde eleştirilmiştir. Klasik kaynaklarımızda bu itirazlar ile ilgili yazılan birçok eser ismi zikredilmektedir. Bununla beraber İsa b. Eban'a dair en önemli bilgilere ulaştığımız Cassas dahi bazen İsa b. Eban'a itiraz etmiştir. Cassas'dan sonra gelen hanefi usûlcüleri -Serahsi, Debûsi gibi- ise birçok noktada Cassas'ı değil İsa b. Eban'ı takip etmişlerdir. Buradan yola çıkarak hanefi usûlüne dair ilk çalışmalarını Cassas'a kadar geciktiren araştırmacıların iddialarını kabul etmenin oldukça zor görüldüğünü düşünüyoruz. Bütün bunlarla beraber hanefi usûlüne dair görüşlerin toplu ve en açık şekilde ilk defa İsa b. Eban'da tezahür ettiğini söylememiz makul görünmektedir.

KAYNAKÇA

ALVANİ, Taha Feyyaz, "Usûlu Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, 2000, s. 369-370.

BAKİRİ, Ahmed, "*Akvalu'l-Usûliyye li- İmam İsa b.Eban*", Yüksek Lisans Tezi, (Ummu'l-Kura Üniversitesi), 1994.

BEDİR, Murtaza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

BERNAND, Marie, "Cassas'ın Bir Yazması Işığında Hanefi Fıkıh Usûlüne Yaklaşımının Analizi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2005, s.128.

BOYNUKALIN, Mehmet, “Hanefi Fıkıh Usûlünün Oluşumu ve Gelişimi: İsa b. Eban’ın Görüşleri ve Hanefi Usûlüne Etkileri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, 2008/2, s. 38.

CASSAS, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, Kuveyt: Vizaratü’l-Evkaf ve Şuunu’l-İslâmiyye, 1994.

EL-FASÎ, *Tarih fi’l-fıkhi’l-İslâmiyye*, Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2007.

HACIOĞLU, Nejla, “*el-Fusûl fi’l-Usûl* İsimli Eseri Bağlamında Cassas’ın Hadis İlmindeki Yeri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2010.

İBN NEDİM, *el-Fihrist*, Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1978.

KESKİOĞLU, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, İstanbul: Müftüoğlu Yayınları, 1969.

ÖZMEN, Şükrü, “İsa b. Eban’ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri İle İlgili Bazı Görüşleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 12, 2008, s. 145.

TEMİM, Muhammed, *Mihenu’l-Fukaha*, Riyad: Dâr-u Tayyibe, 2005

Hacer YÜKSEL

Sayın Mahitapoğlu bize Hanefi Usulünün Oluşumunda İsa b. Eban Faktörünü sundular. Kendilerine tebliğinden dolayı çok teşekkür ediyorum. Yeni gelenler için hatırlatmam veya bildirmem gerekirse, tekrardan Abdulmalik Tuychibaev arkadaşımız rahatsızlığından dolayı sempozyumumuza bugün katılamayacaklar. O yüzden dördüncü konuşmacımız Sayın Elif Kaim Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimler Fakültesi 4. Sınıf öğrencisi. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmacıları Merkezi İslam Hukuku Araştırma Grubu öğrencisidir. O da bize Mısır’daki Modernite Hareketleri Karşısında Muhammed Zahid el-Kevseri’nin Duruşunu sunacaklar. Sizin de süreniz 15 dakikadır sayın Kaim. Buyurun lütfen.

“EBÛ BEKR ES-SERAHSİ’NİN AHKÂMU’D-DÜNYA-AHKÂMU’L-ÂHIRA AYRIMI VE İNSANLARIN EŞİTLİĞİ ANLAYIŞI”

Abdumalik TUYCHİBAYEV

(Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi)

Tarihte “Şemsu’l-Eimme” (İmamların Güneşi) adıyla şöhret kazanan âlim Ebû Bekir es-Serahsi’nin Usûl anlayışında başka âlimlerin eserlerinde bulmak zor olan bir nokta vardır. Serahsi belli konularda hükümlere bu dünyaya veya ahirete ait olduğu gerekçesini ele alarak yaklaşmaktadır. Ona göre hükümler mazmunu itibarıyla dünyevi ve dini yani ahiretle ilgili hükümler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu iki tür norm birbirinden farklıdır. Serahsi düşüncesine göre ahiret hükümlerinde insanın vefatından sonraki öbür dünyaya ait mana varken, dünyevi hükümler de bu dünyadaki çoğu muamelat ile alakalı ilişkileri düzenlemektedir. Dolayısıyla mezkûr fıkıh bilgini eserlerinin birçok yerinde dünyevi hükümler karşısında insanların eşit olduğunu söylemekten çekinmemekte, muamelat meselelerinde Müslüman, Zimmî ve Muste’minlerin makamının aynı olduğunu savunmaktadır.

Serahsi Müslümanların yanında başka inançlara itikat edenlerin hukuk ve özgürlükleri korunması ve bu meseleye her bir kişi saygın yaklaşması gerektiğini düşünmektedir. Türlü inançlarda insanların arasında çoğalmış olan beşeri ilişkilerin ve dinler arası tolerans meselesinin güncellik arz ettiği günümüzde, Serahsi gibi İslâm hukuku tarihinde önemli yere sahip bir fakihin söz konusu hukuki görüşleri mühim ehemmiyet kesbetmektedir.

Tarihte “Şemsu’l-Eimme” (Bilginlerin Güneşi) unvanı ile şöhret kazanan Serahsi kendi Mabsut eserinin birkaç yerinde Müslümanlar, Zimmiler ve Müste’minlerin muamelata ait ilişkilerde eşit hukuklu ola-

caklarını düşünmektedir. Burada o hükümlerin, hukuki normların mahiyeti açısından dünyevi ve tam dini daha doğrusu ahirete ait olduğundan hareketle yaklaşmaktadır. Bu iki çeşit hüküm birbirinden farklıdır. Serahsi için ahiret hükümleri insanın vefatından sonraki, öteki dünyadaki cereyanlarla alakalı normlardır. Dünyevi hükümler de dünyamızdaki muameleat kapsamındaki ilişkileri düzenler. Serahsi şöyle anlatıyor:

“Dünyevi hükümler ahiret hükümlerinin amacı olan sevap kazanmak üzerine bina olmaz”¹. Demek ki sevap kazanmak, günahlardan sakınmak gibi amaçlara sahip hükümler ahiret hükümleridir. Bu gibi hükümlerde insanların makamı açısından fark bulunabilir. Daha çok sevaplı iş yapan, daha dindar bir kişinin Yaradan’ın nezdindeki yeri de daha yüksektir. Ama ikinci çeşit hükümler, dünyevi normlara gelince burada insanın inancı, dini itikadından kat-i nazar eşit olarak düşünülmesi söz konusudur. Serahsi icâre, kefalet, bey’ gibi muamelata ait meselelerde yani dünyevi ilişkilerde insanların eşit olduğunu benimsemektedir:

“Bazı dünyevi hükümlerde biz kendimiz ile onlar arasında eşitlik var görüşündeyiz... Zimmîler mülk sahibi olabilmek sıfatı ile Müslümanlarla eşittirler. Onlar diyetle de birbirleriyle eşittirler.”²

Görüyoruz ki mülk hukukunda olduğu gibi diyet hukukunda da ahkâmü’l-dünya yaklaşımı esas alınmaktadır. Dolayısı ile bu meselelerde Serahsi Zimmîlerin Müslümanlar ile eşit hukuklu olduklarını söylemektedir.

Serahsi sadece bununla yetinmeyip Mebsut’un yirminci cüzünde yer alan kefalet babında bu tür hukuki ilişkilerde de Müslümanlar ve gayri Müslimlerin eşit olacağını belirtmektedir:

“Kefil Müslümanın Müslüman için veya Zimminin de Zimmi için kefalet vermesi müsait şeylerde caizdir. Çünkü kefalet muamelata aittir, Zimmîler de muamelatta Müslümanlar ile eşittir.”

1. Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, Usulü’s-Serahsî, I, Beyrut, 1993, s. 124.

2. Serahsi, Mebsut, XXVI, Beyrut, 1989, s. 86.

Sözelimi insanların belli dünyevi hükümler önünde eşit olduğuna ait görüşler hanefi mezhebi bilginlerine mahsus olup bazı âlimler “Müslümanların kanı eşittir” hadisinden hareketle gayri dinilerin Müslümanlar ile eşit olamayacakları ileri sürmüşlerdir. Ama Serahsi bu fikre katılmamaktadır. Ona göre:

“O’nun (sav) “Müslümanların kanı eşittir” kavli başkalarının kanı onlarınki ile eşit değildir anlamına gelmez. Çünkü bir şeyi tahsisle zikretmek ondan başkasını inkâr etmek anlamına gelmemektedir.”³

Görüldüğü üzere Ebû Bekr Serahsi kendine özgü Ahkâmü’l-Dünya ve Ahkâmü’l-Âhire ayrımı neticesinde belli ictimâî ilişkilerde insanların hangi dine itikad ettiğinden kat-i nazar ile onların eşit hukuklu olabileceklerini savunmuştur. Âlimin bu görüşleri kültürler arası ve dinler arası ilişkilerin sıklaştığı günümüzde ayrıca önem kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed, Usûlü’s-Serahsî, C. I, Beyrut, 1993.

....., el-Mebcut , C. XXVI, Beyrut, 1989.

3. Serahsi, Mebcut, s. 86.

“MISIR’DAKİ MODERNİTE HAREKETLERİ KARŞISINDA MUHÂMMED ZAHİD KEVSERİ’NİN DURUŞU”

Elif KAİM

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği 4. Sınıf, İLAMER İslâm Hukuku Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

Muhammed Zahid Kevseri 16 Eylül 1879’da Düzce’nin Hacıhasan köyünde doğmuştur. İlk eğitimi babasından aldıktan sonra Düzce’de Rüştiyede okumuş, Rüştiyeden mezun olduktan sonra 15 yaşında medrese eğitimi için İstanbul’a gitmiştir. İstanbul’da zamanın önemli âlimlerinden ders alarak 26 yaşında medrese eğitimi tamamlamış daha sonraki yıllarda ise *dersiam* sıfatıyla müderrislik görevinde bulunmuştur. 1913 yılında ise İstanbul müderrisliği ruûsuna ehil görülmüştür. Daha sonra ise Süleymaniye’de *Medresetü’l-Mütehâssıs*in müderrisliğine, ardından Şeyhü’l-İslâm Mustafa Sabri Efendi’nin ders vekilliği görevine getirilmiştir. Ancak bu görevi uzun sürmemiş, 1922 yılında (43 yaşında) hakkında tutuklama kararı çıkartılmış ve ailesine

bile haber vermeden aniden Mısır'a gitmek zorunda kalmıştır.

Zahid Kevseri, Mısır'da da ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. Mısır'da reformist hareketlere karşı mücadele etmiş ve adeta Ehli Sünnet'in kalesi olmuştur.

İslâm dünyasında Cemalettin Afgani'yle başlatılan, öğrencisi Muhammed Abduh ve daha sonralarda Reşid Rıza ile devam eden "yenilikçi" harekete karşı durmuş, modernist ekolün liderleriyle tartışmalara girmiştir. Dinde reform, tecdit, ıslahat gibi söylemlerle ortaya çıkan; İslâm mezheplerini terk ederek Kur'an'a, Sünnet'e ve selefte dönmek gerektiğini söyleyen, mevcut ictihâdların artık miadını doldurduğunu ve yeniden ictihâd müessesesinin canlandırılması gerektiği, fıkıhın modernize edilip çağa ayak uydurması için kitap sünnet ve icmanın yeniden gözden geçirilmesi yönünde düşüncelere sahip olan gruplara karşı söz ve yazılarıyla mücadele etmiştir. Yazdığı kitaplarında ve özellikle makalelerinde İslâm'a aykırı olarak kabul ettiği yenilik düşüncelerine ve mezheplerin telifikine karşı çıkmıştır. Mezhepsizliği dinsizliğe götüren bir yol olarak gören Zahid Kevseri, dini emirleri yerine getirebilmek için bir mezhebe bağlı olmanın zorunlu olduğunu savunur. Fıkıh, din ve şeriatin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini, din bilgisi olan fıkıhın dine aykırı olmadığını söyler. İyi özümsemiştiği halde İslâm ahkâmının Müslümanların her türlü problemini çözebileceğini savunur. Kevseri'ye göre tecdit ise birtakım hükümlerin başka hükümlerle değiştirilmesi değil, kendisiyle sıkı sıkıya sarılma ameliyesinin bir çeşit zaafa uğradığı dini hükümlere temessükün takviye edilmesidir.

Anahtar kelimeler: Mısır, ıslahat, dinde reform, tecdid, modernite, reformist hareketler, Ehl-i sünnet, mezheplerin önemi, fıkıh.

GİRİŞ

Muhammed Zahid Kevseri 16 Eylül 1879'da Düzce'de doğmuştur. Temel İslâmi bilgileri babasından aldıktan sonra Düzce'de Rüştîye'de okumuş, Rüştîye'den mezun olduktan sonra 15 yaşında medrese eğitimi

için İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da zamanın önemli âlimlerinden ders alarak 26 (1904) yaşında medrese eğitimini tamamlamıştır. Kendi ifadesine göre ilmi şahsiyetinin teşekkülünde en çok Alasonyalı Ali Zeynel Abidin ile Eğinli İbrahim Hakkı Efendi etkili olmuştur. 28 (1906) yaşında âlimlik imtihanına girmiş ve icazetini alarak (I. Dünya Savaşı'nın başlarına kadar) Fatih Camii'nde *dersiam* sıfatıyla müderrislik görevinde bulunmuştur. 34 yaşında (1913) ise İstanbul Müderrisliği Ruusu'na ehil görülmüştür. Aynı zamanda medreselerin ıslahı için oluşturulmuş komisyonda görev alan Kevseri; eğitim süresi, müfredatın düzenlenmesi ve öğretimde takip edilecek metotla alakalı değişiklik isteyen İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı çıkmış dolayısıyla bu grupla arasında anlaşmazlıklar başlamıştır. Darülfünun'da açılan fıkıh müderrisliği imtihanında başarı göstermesine rağmen tayini İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından engellenince 3 yıl Kastamonu'da medresede görevlendirilmiştir. I. Dünya harbinin bittiği zamanda İstanbul'a dönen Kevseri, 39 yaşında Süleymaniye'de *Medresetü'l-Mütehâssisin* müderrisliğine atanmıştır. Bu arada Süleymaniye Medresesi temsilcisi sıfatıyla Meclis-i Vekâlet-i Ders'e (ders vekaleti meclisi) üye seçilmiş, 1919 yılında, 40 yaşında Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi'nin ders vekilliği görevine getirilmiştir.¹

Ancak bu görevi uzun sürmemiş ders vekâletine bağlı medreselerin kendi izni alınmadan yıkılmayacağı gerekçesiyle mahkemede dava açtığı için bir süre sonra ders vekâleti görevinden uzaklaştırılmış fakat meclis üyeliği devam etmiştir. Zahid Kevseri hayatı boyunca İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne mensup devlet, siyaset ve fikir adamlarına muhalif kalmıştır. 1922 yılında (43 yaşında) hakkında tutuklama kararı çıkartılmış ve ailesine bile haber vermeden aniden Mısır'a gitmek zorunda kalmıştır.²

O dönemde Batı'nın ilerlemesi karşısında güç kaybeden İslâm âleminin içine düştüğü girdaptan kurtulması için bazı fikir akımları orta-

1. Mehmet Emin Özafşar; *Muhammed Zahid Kevseri Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği*, (Yüksek lisans tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) 1989, s. 24-35.

2. Yusuf Şevki Yavuz & Ebû Bekir Sifil, "Zahid Kevseri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2013, C. 44, s. 77.

ya çıkmıştır. Bu akımlardan “İslâmi yenileşme”yi savunanların Mısır kolunu başta Cemaleddin Afgani (1839-1897), öğrencisi Muhammed Abduh (1849-1905) ve devamında Reşid Rıza (1865-1935) temsil eder.³

Batı karşısında geri kalmışlığın sebebini İslâmi özlerde aramak gerektiğini söyleyen, modernitenin öncüleri kabul edilen kişilerin görüşleri genel olarak şu şekildedir:

- ✓ Başta Kur’ân ve Sünnet olmak üzere selefe dönmek,
- ✓ Değişen şartlar çerçevesinde akıl yürütme yoluyla yeni bilgilere ulaşmak (ictihâd) ve akıl ile vahiy arasında uzlaşma olduğuna inanmak,
- ✓ Selefin tecrübesinden faydalanmanın ve selef eserlerine başvurmanın yanında selef gibi yeni çözümler üretebilmek,
- ✓ Bununla bağlantılı olarak akla önem verip ictihâdın en üst düzeyde kullanımını sağlamak,
- ✓ Mevcut mezheplere eşit gözle bakabilmek,
- ✓ Taklidi reddetmek,
- ✓ Dini eğitimin ve hukuk sisteminin ıslahını gerçekleştirmek,
- ✓ Toplumdaki bidatleri, hurafeleri ortadan kaldırmaya çalışmak ve ıslah hareketine engel olarak gördükleri tarikatları ıslah etmek, toplumsal birliğin yanında bireysel özgürlüğe önem vermek.⁴

3. Özafşar, *Muhammed Zahid Kevseri Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği*, s. 16. Ayrıca bkz: İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi, s. 413.

4. Komisyon, İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Yayın No: 29, 2009, s. 419-422.

İctihâd Hakkındaki Görüşleri

Müctehid imamların ictihâdlarının artık eskidiği, miadını doldurduğu ve bugünün meselelerine çözüm getirmekten uzak kaldığı gerekçeyle yeni ictihâdlar yapılmasıdır. İslâm hukukunun/fıkıhın modernize edilmesi ve çağa uydurulması için ictihâd mekanizmasının temel unsurları olan kitap, sünnet, icma ve kıyasın yeniden gözden geçirilmesi ve akılcı bir bakış açısıyla yeni yorumlara ve fonksiyonlara kavuşturulmasıdır.⁵

İslâm tarihinde fıkıh mezheplerine bağlılığı ihtilaf; Kur'an'dan, İslâm'ın özünden uzaklaşma, yozlaşma olarak gören Afgani ve onu izleyen Abduh da fıkıh mezheplerinin çeşitliliğini hilaf olarak tanımlar.⁶

Bu düşüncelere karşı Zahid Kevseri; müctehid imamların birbirinden istifadede bir aile gibi olduğunu, fıkhi meselelerin 3/4 ünde ittifak edildiğini, farklı görüşlerin delillerin yapısından ve anlaşılma tarzının farklılığından kaynaklandığını, fukahânın cüzî meselelerde ihtilafının dinde ayrılığa düşmek değil aksine dini ikame etmek anlamına geldiğini söyler.⁷

Nitekim beşeri oluşumlar olan mezhepler din değil dinin anlaşılma şeklidir. *Ehl-i sünnet vel cemaaat* öğretisinde ortak inanç/tevhid paydasında buluşan fıkhi mezheplerin çeşitliliği ayrılık değil, sosyal ve kültürel zenginliktir. Dört mezhebin yayıldığı coğrafyada fıkhi ihtilaf rahmettir. Fıkhi mezheplerin ihtilaf kaynağı teolojik boyutta değil, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların problemlerine çözüm arayışlarından doğmuştur. Dört büyük mezhebin kurucu imamları bir mezhep kurma düşüncesiyle değil farklı yerlerde yaşayan insanların meselelerine çözüm getirme amacıyla hareket etmiştir.

5. Ebû Bekir Sifil, *Mezhepsizlik Niçin "Dinsizliğin Köprüsü"dür?* İstanbul: Beyan Yayınları, Temmuz, 1999; Faruk Kahraman, "Modernizm ve Getirdikleri", *Seriyye Dergisi*.

6. Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, Ankara: Lotus Yayınevi, Kasım 2008, s. 512.

7. Yavuz & Sifil, "Zahid Kevseri", s. 81. Ayrıca bkz: *Makalatü'l Kevseri*, s. 343-361.

Maslahat ve Telfik

Fıkıhı çağdaş dünyaya uyarlamak için yapılacak ictihâd Abduh'a göre iki prensibe dayanıyordu. Bunlar; maslahat ve telfiktir.⁸

Modernistlerin bahsettiği “maslahat” sadece beşeri ilişkiler alanında geçerli “yararlılık” ilkesidir. Onlara göre muameleler gibi alanlarda yasama, maslahat ilkesine dayanır; bu yüzden çeliştiklerinde dini metin yerine maslahat gözetilir. Halbuki büyük bilgin Zahid Kevseri'ye göre İslâm'da kastedilen, dünyevi değil, şerî maslahattır; zira geçici beşeri şartlardan aldanan akıl, çoğu zaman mefsedeti (bozukluk, fenalık) maslahat sanır. Modernistler, muameleler alanında maslahatı dini metinlere tercihleriyle, sanki Allah'ın bu alanda kulların maslahatını bilmediğini varsaymakta, *hüsn* gibi *maslahatın* da insan akli tarafından keşfedebileceğini iddia etmektedirler. Hatta Kevseri, mutezile âlimi Ebû Huseyn el-Basri'nin *el-Mu'temed* isimli eserinden alıntılar yaparak, dinde akli hâkim kılan bu mezhebin bile modernistler gibi dini hükümleri dünyevi bir maslahat ilkesine dayandırmaya cüret etmediğini belirtir. Reşid Rıza'nın da kaynak aldığı Necmettin Tûfî ve İbni Kayyım gibi Hanbeli âlimleri, Hz. Ömer zamanında maslahat gereği uygulamaları yanlış yorumladıkları gerekçesiyle eleştiren Kevseri, maslahatı mürselenin geçerliği hakkında İslâm âlimleri arasında oy birliği olmadığını belirtir.⁹

Usûl ve kavâid kitaplarında zikri geçen maslahat-ı mürseleye gelince, hakkında nass bulunmayan konularda geçerlidir. Bunda İslâm âlimlerinin ittifakı vardır. Dolayısıyla şerî hüccetlere muhalif olduğu zaman maslahat-ı mürselenin esas alınması söz konusu olamaz.¹⁰

Telfik

Modernistlerin fıkıhı çağdaş dünyaya uyarlamak için savundukla-

8. Gencer, İslâm'da Modernleşme, s. 620.

9. Gencer, İslâm'da Modernleşme, s. 621.

10. Muhammed Zahid Kevseri, *Makâlâtü'l-Kevseri-I*, Çeviri ve notlar: Ebûbekir Sifil, İstanbul, 2014, s. 307.

rı ikinci prensip telifiktir. Telifik, *mezhepleri birleştirerek, mezheplerin hükümleriyle karma bir şekilde amel etmektir*.¹¹ Mezheplerin birleştirilmesi, mevcut mezheplerin kaldırılarak tek bir mezhep oluşturulması demektir.

Afgani telifik yoluyla mezhepler üstü birlik anlayışına dinler üstü birlik idealinden gelmiştir. Ona göre üç semavi-İbrahimî din ilke ve amaçları bakımından uyumlu ve birbirine muhalif değil ve monoteistik “ilahi öz”e dayanmaktadır. Makul görülen bu tavırdan asıl maksat pratik bir hoşgöründen çok ilahi özde birleştikleri gerekçesiyle bu dinlerin özgül dogmatik yapılarının reddi yani deizm anlamına gelmektedir. Afgani çevresinden aldığı tepkilerle İbrahimî dinler arası birlik projesinin imkânsızlığını anlayınca din içi mezhepler arası birlik fikrine yönelmişti. Telifik yoluyla bu birlik ilk olarak ehlisünnet içi dört mezhebi birleştirme daha sonra ise Şii-Sünni birlikteliği şeklinde olacaktı.¹²

İfade edildiği gibi İbrahimî dinleri monoteistik özde birleştirerek özgül dogmatik yapıyı red etmekle aslında peygamber otoritesini de yıkmış oluyorlardı. Halbuki modernistler Kur’an ve Sünnet’e dönüş sloganıyla yola çıkmışlardı. Mezheplere ihtiyacın olmadığı, Kur’an’ın ve Sünnet’in dini anlamada yeterli olacağı, bunun için ilk zamanki gibi selefte dönme çağrısında bulunurken bunda da samimi olmadıkları görülmektedir.

Bu noktada Zahid Kevseri “*mezhepsizlik dinsizliğin köprüsüdür*” başlıklı makalesinde modernistleri eleştirmiştir.

Mezheplerin oluşumunu, geldikleri düzeyi incelediğimizde mezhepsizlik naralarını işittiğimiz kişilerin akıllarının nasıl çalıştığını ortaya koymaya ihtiyaç vardır. Müslümanların bu sesin kaynağını araştırmaları ve fitnenin yuvalandığı yeri keşfetmesi zarurettir. Müctehid olmayan kişinin yapması gereken şey, dini için daha âlim ve vera sahibi olarak gördüğü müctehidi seçmek, büyük küçük meselelerde onun fetvasına uymaktır. Sadece ruhsatları araştırmaya ve bu görüşler içinde uygun

11. Yavuz & Sifil, “Zahid Kevseri”, s. 81.

12. Gencer, İslâm’da Modernleşme, s. 623-624.

olanı seçmek dinde tasvip edilen bir davranış değildir.¹³

Mezhep dini hâssasiyettir, bir metot, disiplindir. Din hakkında konuşmanın, dini hüküm vermenin kuralı, çerçevesi ve sistemidir. Mezhepsizlik ise sistemsizlik ve metotsuzluktur.¹⁴ Dini emirleri yerine getirebilmek için belirli mezheplerde istikrarlı olmak gerekmektedir. Nitekim bu söylemlerde hak mezhepler arası telfik nasıl mümkünse semavi dinler arası telfik de mümkündür denmektedir. Bu ise bir din tahribidir.

Sonuç olarak onların bu çirkin daveti, ilhâd ile imtihan edilen ve bedbahtlığa düşen diğer ülkelerde hâkim olan dinsizliğe götüren bir köprüden başka bir şey değildir.¹⁵

Muhammed Zahid Kevseri'nin Fıkıh- Din ve Şeriat Hakkındaki Görüşleri

“Hangi akıllı başında kişi, Allah'ın kitabında fıkıhı dinden ayrı bir şey olduğunu söylemeyi caiz görüp de dinde fıkıhın hürmetine dil uzatılmasını mümkün kılmak için din ve fıkıhı mutlak surette birbirinden ayrı ve farklı şeyler olarak telakki edebilir?

Fıkıh ulûmu'd-dinden başka bir şey değildir. Din bilgisi dine aykırı düşemez. Din; sahih itikad, salih amel ve güzel ahlak konularındaki emre itaattir. Dolayısıyla 'kişinin lehindeki ve aleyhindeki hükümleri bilmesidir' şeklinde tanımlanan fıkıh bu üç noktayı içermektedir. Fıkıh; itikad, amel ve ahlak konularında Allah'a itaati emreden esasların bilgisidir. Bu bilgi yüce Allah'ın ikame ettiği delillerden çıkarılır. Delillerin bildirdiği hükümlere itaat dinin bizzat kendisi olmaktadır.

Dolayısıyla fer'i konularda delillerden kaynaklanan ihtilaf şu veya bu şekilde 'dinde fırkalara ayrılmak' anlamına gelmez tam tersine bu ihtilaf dini ikame etmenin ta kendisidir.”¹⁶

13. Kevseri, *Makâlâtü'l-Kevseri-I*, s. 363-374.

14. Ebû Bekir Sifîl, *Mezhepsizlik Niçin "Dinsizliğin Köprüsü"dür?*.

15. Kevseri, *Makâlâtü'l-Kevseri-I*, s. 374.

16. Kevseri, *Makâlâtü'l-Kevseri-I*, s. 295-300.

İyi özüksendığı halde İslâm ahkâmı Müslümanların problemlerini her zaman ve her yerde çözmeye yeterlidir. Sahâbe, tâbiun ve tebeu't-tâbiîn fukahâsının kitap ve sünnetten Arap dili kurallarına göre anladığı şey ne ise dini ahkâm odur. Sonraki asırlarda yaşayan fakihler (müteahhirîn) öncekilerin kitap ve sünnetten çıkardıkları şeylere muhalefet edemez, sadece onların hüküm vermediği veya sonradan ortaya çıkan hususlarda hüküm verebilir; onların ihtilaf ettiği meselelerde tercihte bulunabilir. Bu çerçevede örf ya da maslahat hükümlerin değişmesine gerekçe yapılamaz. Bu gerekçelerle bazı şerî hükümleri yürürlükten kaldırmak ise ahkâm nesh etmektir, bu ise insanın teşri alanına müdahalesi anlamına gelir. Teşri alanı münhasıran Allah'a aittir.¹⁷

Muhammed Zahid Kevseri'nin Tecdid Hakkındaki Görüşleri

"El-Ehrâm gazetesinde tecdid ile ilgili bir makale yazılmış, bu yazıda müceddidleri överek şu hadis zikredilmiştir: 'Üzerime yeni bir ilimle ziyadeleşmediğim bir gün gelirse o gün güneşin doğuşunda benim için bereket yoktur.' Dinin hükümlerinde tecdid yapmaya gelince bu bir ıslah ise bid'at-ı hasene, değilse bid'at-ı seyyie olur. Bunun ibadetlerde ve başka konularda olması fark etmez, diyerek yazar tahsin ve takbih alanını genişletmiştir. Oysa tamamlandığı bildirilen din ahkâmında tağyir ve tebdil şeklinde bir tasarrufa gitmek caiz değildir.

Her yüzyılda ümmetin dini işlerini tecdit eden birisinin gönderileceği hadisi incelenirse bu hadiste tecdit kelimesi, zamanın eskitmek üzere olduğu bir şeye yeniliğinin ve gücünün iade edebilmesi anlamındadır. Yani tecdit, birtakım hükümlerin başka hükümlerle değiştirilmesi değil, kendisiyle sıkı sıkıya sarılma ameliyesinin bir çeşit zaafa uğradığı dini hükümlere temessükün (sarılma, tutulma) takviye edilmesidir."¹⁸

İlmi kişiliğinin oluşumunda en çok tesiri olan hocaları:

- Hasan b. Ali el-Kevseri

17. Yavuz & Sifil, "Zahid Kevseri", s. 80.

18. Kevseri, Makâlâtü'l-Kevseri-I, s. 331-342.

- Hasan b. Abdülaziz el-Kastamonî
- İbrahim Hakkı Eleğînî (Eğimli)
- Ali Zeynel Abidin el-Alasonî

Talebelerinden bazıları:

- Hacı Cemal Alasonî
- Hüsameddin el-Kudsî
- Hüseyin Atay
- Hüseyin Hayreddin
- Abdülfettah b. Muhammed Ebû Gudde
- Muhammed İhsan b. Abdülaziz
- Muhammed Emin Saraç
- Ahmed Hayri¹⁹

Eserlerinden bazıları:

- Nüketü't-Tarife
- İhkâku'l-Hak
- Te'nibü'l-Hatib
- El-İşfak Ala Ahkâmi't-Talak

19. Özaşar, *Muhammed Zahid Kevseri Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği*, s. 44-57.

- Makâlatü'l-Kevserî²⁰

Kevseri, 1950'de Türkiye'ye dönme ümidi taşıdığı sırada çeşitli hastalıklarla mücadele etmiş fakat hastalıklardan kurtulamayarak vatan hasretiyle 11 Ağustos 1952 yılında Kahire'de vefat etmiş ve İmam Şâfiî mezarlığına defnedilmiştir.²¹

KAYNAKÇA

BEDİR, Murtaza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber Otoritesi)*, İstanbul, 2004.

EYGİ, Mehmet Şevki, *Masonluğun Üç Sarıklı Şövalyesi Afgani, Abduh, Reşid Rıza*, Erişim Adresi: <http://www.haber5.com/> Erişim Tarihi: 17 Ekim 2011.

....., Ümmeti Bölen İslâmcılıklar Mozaik, Milli Gazete, Şubat 2013.

GENCER, Bedri, *İslâm'da Modernleşme*, Ankara: Lotus Yayınevi, Kasım 2008.

KAHRAMAN, Faruk, "Modernizm ve Getirdikleri", *Seriyye Dergisi*.

KAYA, Mesud, "Kırılma Noktası", *Genç Dergi*, S. 45, Haziran, 2010.

KEVSERİ, Muhammed Zahid, *Hanefi Fıkıhının Esasları*, Çev.: Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER & Dr. M. Cemal SOFUOĞLU, 1982.

....., *Makalatu'l Kevseri-I*, Çeviri ve Notlar: Ebûbekir SİFİL, İstanbul, 2014.

KOMİSYON, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Yayın No:29, 2009.

ÖZAFŞAR, Mehmet Emin; *Muhammed Zahid Kevseri Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği* (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal

20. Özafşar, Muhammed Zahid Kevseri Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği, s. 58-83.

21. Yavuz & Sifil, "Zahid Kevseri", s. 78.

Bilimler Enstitüsü), 1989.

SİFİL, Ebû Bekir; İslâm *Modernizmi Üzerine*, Milli Gazete, 3-4 Ekim.

....., *Mezhepsizlik Niçin “Dinsizliğin Köprüsü”dür?*, İstanbul: Beyan Yayınları, Temmuz, 1999.

....., *“Modern İslâm Düşüncesinin Fikri ve Toplumsal Tahribatı”*, *Altınoluk Dergisi*, Ocak-Mart, 1999.

Uluslararası Düzceli M. Zahid KEVSERİ Sempozyum Bildirileri, 24-25 Kasım 2007, Düzcce.

YAVUZ, Yusuf Şevki & SİFİL, Ebû Bekir, “Zahid Kevseri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, C. I-XLIV, 2013.

YILMAZ, Necdet, *“Muhammed Zahid El-Kevseri Hayatı- Eserleri- Tesirleri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1996.

Hacer YÜKSEL

Sayın Kaim bize Muhammed Zahid el-Kevseri'nin modernist düşünceler üzerinde yaptığı tenkit ve teşhislerden bahsetti. Çok önemli bir çalışma. Kendisine bu yüzden teşekkür ediyorum. Diğer tebliğcimiz ve aynı zamanda son tebliğcimiz sayın Şeyma Doğan. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrenci. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmacıları Merkezi İslam Hukuku Araştırma Grubu öğrencisi. O da bize İmam Şafii'nin Usul-i Fıkıh İlmindeki Yeri konulu çalışmasını sunacak. Buyurun Sayın Doğan. Sizin de süreniz 15 dakikadır. Yetmediği sürece Abdumalik Tychibayev'in gelmemesi nedeniyle size de ek süre verebilirim. Buyurun.

”İMAM ŞÂFİÎ’NİN USÛL-İ FIKIH İLMİNDEKİ YERİ”

Şeyma DOĞAN

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İngilizce İlahiyat Bölümü, 4. Sınıf Öğrencisi)



ÖZET

Bu çalışmamızda usûl-i fıkıh ilminin oluşumunda İmam Şâfiî’nin rolü üzerinde durulacaktır. Fıkıh usûlû alanında bize kadar ulaşan ilk müdevven eserin İmam eş-Şâfiî’ye ait olması, onun Usûl-i fıkıh ilminde teşkil ettiği konunun tartışılmasına sebep olmuştur. İmam Şâfiî’nin fıkıh usûlünü büyük ölçüde yansıttığı eseri olan *er-Risale*’nin, İslâm ilimleri alanında soyut düşünmeye atılan ilk adım olarak görülmesini savunanlar olduğu gibi, fıkıh usûlû ilminin gelişiminde sınırlı bir etkisi olduğu kanaatinde olanlar da mevcuttur.

İmam Şâfiî’den önce fıkıh usûlüne dair eserlerin kaleme alındığı ve uygulandığı yönünde bilgiler mevcut ise de er-Risale’den önce fıkıh ilminin esaslarını konu alan teorik bir çalışmanın günümüze ulaşma-

miş olması İmam Şafîî'ye müstesna bir konum kazandırmıştır. Fakat bu onun usûl-i fıkıh ilminin kurucusu olduğunu da göstermez. İmam Şafîî'yi usûl-i fıkıh ilminde öne çıkaran ise onun fıkıh ilmini sistematize etmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle o, Aristonun mantıkta yaptığını usûl'de yapmış, yani usûl-i fıkıh ile ilgili kuralları sistemleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Usûl-i fıkıh, İmam Şâfiî, er-Risale.*

Kimine göre metodoloji, kimine göre hukuk felsefesi, kimine göre fıkıhın kökleri, kimine göre ise fıkıh yapmanın usûlü olarak tanımlanan usûl-i fıkıhın ilk kurucusu genel itibariyle Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî kabul edilir. Bu kabuldeki etkili faktör ise fıkıh usûlü alanında günümüze kadar ulaşan ilk müdevven eserin İmam Şafîî'ye ait oluşudur. Ben sunumumda sahip olduğumuz bu bilginin ne kadar doğru olduğunu irdelemeye çalışacağım.

İmam Şafîî'ye ait olan er-Risale adlı çalışma günümüze kadar ulaşan, fıkıh ilminin esaslarını, kurallarını teorik bir biçimde ele alan ilk müstakil eserdir.¹ Fakat bazı kaynaklarda usûl-i fıkıh ilminin kaidelerini müstakil bir kitap halinde ilk tedvin eden kişinin Ebû Hanife'nin öğrencisi Ebû Yusuf olduğu kaydedilmiştir. Nitekim Hatip el-Bağdadi (ö. 463) Ebû Yusuf'u "Ebû Hanife mezhebinde usûl-i fıkıh üzerine eserler veren ilk kimse (evvelu men vada'a'l-kütüb fi usûl-i fıkıh ala mezheb-i Ebû Hanife) olarak nitelendirir.² Hatta bir kısım hanefi bilginler, ilk olma vasfını Ebû Hanife'ye addederek, onun *Kitabu'r-Re'y* adlı eseriyle birlikte usûl ilminin kurallarını oluşturduğunu söylemektedirler. Öte yandan Caferiler bu müstesna konumu Cafer b. Muhammed es-Sadık'ın öğrencilerinden Hişam b. El-Hakem'e hasretmektedirler. Katip çelebi, İbn Haldun, İbn Hallikan gibi tarihçiler ise fıkıh usûlü alanında ilk müdevven eserin imam eş-Şafî'nin er-Risale'si olduğu görüşündedirler.³

1. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, Çev: Abdulkadir Şener & İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, önsöz.

2. George Makdisi, "The Juridical Theology of Shafî'i: Origins and Significance of Usûl al-Fıkıh, *Studi a Islamica*, No. 59, 1984, s. 8.

3. Zekiyüddîn Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Çev.: İbrahim Kafi Dönmez, An-

Elimizdeki bilgilere göre İmam Şâfiî bu eserini iki kez kaleme almıştır. Zamanımıza kadar ulaşan (cedid) versiyonunu Mısır'da ilmi olgunluğa ulaştığı devirde yazmıştır. İlk versiyonunun ise (kadim) Bağdat dönemine ait olduğu belirtilmektedir. Rivayete göre er-Risale'nin bu ilk versiyonu Abdurrahman b. Mehdi'nin isteği üzerine kaleme alınmıştır. Abdurrahman b. Mehdi İmam Şâfiî'den Kur'an-ı Kerîm'in manalarını tefsir eden, Sünnet'in Kur'an'a ve Sünnet'e göre konumunu inceleyen, icmanın, haber-i vahidin, kıyas ve istihsânın hüccet değerini gösteren, Kur'an ve Sünnet'in nâsih ve mensûh kısımlarını beyan eden bir risale yazmasını istemiştir. Böylelikle eser er-Risale olarak anılmaya başlanmıştır.⁴

Böyle bir gayeyle yazılmış olsa bile er-Risale'den önce fıkıh ilminin esaslarını konu alan teorik bir çalışmanın günümüze ulaşmamış olması dikkate alındığında bu konuda İmam Şâfiî'yi öncü olarak kabul etmek gerekir. Fakat bu onun usûl-i fıkıh ilminin kurucusu olduğunu da göstermez. Nitekim İmam Şâfiî'nin doğumuna kadar olan süreçte Müslümanlar hukuksuz yaşamamış, fukaha da gelişigüzel hüküm vermemiştir. Hz. Peygamber döneminden itibaren hüküm verirken bir takım prensiplere bağlı kalınmış ve hükümlerini delillendirme sorumluluğu her zaman hissedilmiştir. Yemen'e gönderilen Muaz b. Cebel ile Hz. Peygamber arasındaki diyalog ise bize ictihâd usûlünün varlığı göstermektedir. Yani söz konusu olan ilim "usûl-i fıkıh" terimi ile isimlendirilmeden çok zaman önce tesis edilmiş bulunuyordu.⁵ Dolayısıyla bu ilmin kurucusu ile ilgili olan şüpheler sadece usûl-i fıkıh teriminin kullanılmasına bakılarak giderilemez. Ayrıca Şâfiî'nin dönemindeki ve ondan sonraki yaklaşık iki asırlık zaman dilimi içerisindeki kitabatlarla bakıldığında usûl kelimesinin daha sonraları fûru' kelimesine yüklenen anlamda kullanıldığı görülmektedir.⁶ Örnek verecek olursak İbn Nedim (ö. yaklaşık 320) Ebû Yusuf'tan bahsederken şu ifadeleri not düşmüş-

kara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 33.

4. Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, s. 33-34.

5. Şamil Dağcı, "İmam Şâfiî'nin Hayatı Ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", *Diyanet İlim Dergi*, C. 32, S. 2, 1996, s. 99-100.

6. Makdisi, "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usûl al-Fıkıh", s. 7-8.

tür: “*Ebû Yusuf’un usûl ve emali (dictations) üzerine şu eserleri vardır: Namaz kitabı, zekât kitabı, ..(li Ebû Yusuf mine’l-kütübü fi’l- usûli ve’l ameli: Kitabu’s-salat, Kitabu’z-zekât...).*”⁷

Görüldüğü üzere usûl terimi burada hukuk kuralları, prensipleri olarak kullanılmış yani furu’a işaret etmiştir. Bir başka ifadeyle İbn Nedim usûl kavramını bugün bizim anladığımız manada kullanmamış ve aslında usûl disiplinini kastetmemiştir. Ayrıca sonraki usûl eserlerinde bu çalışmalara herhangi bir atıfta bulunulmamış olması, zikredilen isimlerin bu alanda ürün verdikleri bilgisine ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir.⁸

Usûl-i fıkıh ilminin gerek kavram olarak gerekse konularıyla sistematize edildiği tarih olarak h. 4. / m. 10. yüzyılın başlarını söyleyebiliriz ki bu er-Risale’nin yazılmasından iki yüz yıl sonrasına tekabül etmektedir.⁹ Belirtilen zaman diliminde fıkıh ilmi ile usûl-i fıkıh ilmini birbirinden ayırt etme ihtiyacı doğmuş ve böylece usûl-i fıkıh terimi ilahi hukukun metodolojisine tahsis edilmiştir.¹⁰ Ayrıca İmam Şâfiî’nin er-Risale’de usûl-i fıkıh terimine yer vermediği de göz önünde bulundurulacak olursa bu ilmin, kendisine hasredilen terimden çok önce var olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Müsteşriklerin yaptığı araştırmalar ve analizler de usûl ilminin kuruluşunun 4./10. yüzyılın başlarına tekabül ettiğini göstermektedir. Bu ise İmam Şâfiî’nin İslâm fıkının kurucusu olduğu fikrini ciddi şekilde sorgulatmıştır. Özellikle Wael B. Hallaq “*Şâfiî İslâm Hukukunun Baş Mimarı Mıydı?*” adlı makalesiyle yaygın kanaatin aksine farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Hallaq, İmam Şâfiî’nin usûl-i fıkın kurucusu olduğu düşünce-

7. Makdisi, “The Juridical Theology of Shafi’i: Origins and Significance of Usûl al-Fıkıh”, s. 8.

8. Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s.15-16.

9. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s.15.

10. Makdisi, “The Juridical Theology of Shafi’i: Origins and Significance of Usûl al-Fıkıh”, s. 9.

sinin tarihsel delillerle desteklenmediğini iddia etmektedir.¹¹ Dokuzuncu yüzyıldaki pek çok kaynağı inceleyip analiz eden Hallaq, dokuzuncu yüzyılda sistemli, kapsamlı, organik bir yapıya sahip, maddi kaynaklardan hukuki hükümler çıkarmayı amaçlayan bir hukuk metodolojisinin olmadığını söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında Şâfiî'nin er-Risale'si de bir usûl kitabı olarak kabul edilmemiştir. Çünkü usûl-i fıkıhtan bahsedebilmemiz için usûl-i fıkıh oluşturan epistemoloji, kıyas, icma, ictihâd gibi konular belli bir hukuk dili çerçevesinde bir arada tartışılmalıdır. İmam Şâfiî ise er-Risale'de sadece Kuran ve Hz. Peygamber'in sünneti dışındaki her türlü dini bilgiyi fıkıhtan ayıklamaya çalışmış ve Peygamber'in otoritesini temellendirmeyi amaçlamıştır. Ayrıca daha sonra ortaya çıkan usûl-i fıkıh eserleri dörtte birlik gibi bir kısmı hukuki dili tartışmaya ayırırken er-Risale'de âmm ve hâss dışında bu tür tartışmalara yer verilmemiştir. Aynı şekilde icma, nesh, ta'lil gibi konulara da çok az değinilmiştir. Sonuç olarak usûl-i fıkıh ilmi açısından er-Risale'nin değinmediği pek çok temel problem mevcuttur.¹² Öte yandan er-Risale'nin İslâm dünyasında uzun süre bilinmediğini ve üzerine yapılan çalışmaların dördüncü yüzyıldan sonra ortaya çıktığını görürüz. Muhammed b. Abdillâh es-Sayrafi (ö. 330), Hâssan b. Muhammed b. Ahmed en-Nisaburi (ö. 349), el-Kaffal el-Kebir eş-Şaşi (ö. 365) gibi âlimlerin şerhleri ile birlikte er-Risale ilgi odağı haline gelmiştir.¹³ Çünkü bu dönemde, daha önce de ifade edildiği üzere, fıkıh ilmi ile usûl-i fıkıh ilmi birbirinden ayrılmaya başlamış ve fıkıh usûlü ayrı bir edebi tür ve ilim dalı olmaya başlamıştır. Burada, bu tarihten önce birtakım usûl-i fıkıh konularını ele alan eserlerin varlığı hatırlatılacak olsa da, sistemli, kapsamlı, organik bir yapıya sahip eser oluşturma teşebbüslerinin 4. yüzyılın başından itibaren ortaya çıktığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Dolayısıyla usûl-i fıkıhın er-Risale'den bağımsız bir şekilde geliştiği düşüncesini ka-

11. Muhamad Isna Wahyudi, Article Review, Wael B. Hallaq, "Was Al-Shafi'i The Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *Int J. Middle East Stud.*, 25, 1993, s. 587-605. Printed in the United States of America, Qanun: Journal Of Islamic Law, Volume 1, Number 1, Februari, 2010, s. 588.

12. Wahyudi, Article Review, Wael B. Hallaq, "Was Al-Shafi'i The Master Architect of Islamic Jurisprudence?" s. 588.

13. Dağcı, "İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki yeri", s. 95.

bul etmek zorundayız.¹⁴ Er-Risale'nin usûl-i fıkıh alanındaki ilk eser olarak kabul edilmesine yöneltilen bir diğer eleştiri ise fıkıh usûlû eserlerinde genel kabul gören kitap, sünnet, icma, kıyas hiyerarşisini açık bir şekilde ihtiva etmeyişi olmuştur. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda er-Risale'ye, dolayısıyla İmam Şâfiî'ye hasredilen bu müstesna konum nasıl izah edilebilir? Er-Risale, sonraki fıkıh usûlû eserlerinden nitelik bakımından ayrılrsa da ideal bir fıkıh usûlû eseri örneğini teşkil etmese de İslâm ilimleri alanında soyut düşünmeye atılan ilk adım olarak kabul edilmelidir. Bu noktada Fahreddin er-Razi'nin, İmam Şâfiî'nin usûl-i fıkıh ilmine olan katkısını belirttiği şu sözleri yerindedir: “Şâfiî'nin usûl ilmine nispeti Aristo'nun mantık ilmine ve Halil b. Ahmed'in aruz ilmine nispeti gibidir. İnsanlar Aristo'dan önce sırf sâlim tabiatlarına göre delil getirir ve itiraz ederlerdi, tarifleri ve delilleri sıralayacak durumu bildiren bir kuralları yoktu. Sözleri karşılık ve çapraşık idi. Aristo insanlara mantık ilmini çıkardı, tarif ve delilleri kendileriyle bilecekleri külli bir kanun koydu.”¹⁵

Aynı şekilde İmam Şâfiî de fıkıh usûlû kurallarını ihdas etmemiş, Aristo'nun mantıkta yaptığını usûlde yapmıştır. Diğer bir ifadeyle usûl-i fıkıh ile ilgili kuralları sistemli hale getirmiştir.¹⁶

KAYNAKÇA

ATAY, Hüseyin, “İslâm Hukuk Felsefesi: Usûlû'l-Fıkıh İlmi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 13-51, S. 9, 2007.

BEDİR, Murtaza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

DAĞCI, Şamil, “İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlû İlmindeki yeri”, *Diyanet İlim Dergisi*, C. 32, S. 2, 1996.

14. Makdisi, “The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usûl al-Fıkıh”, s. 8.

15. Hüseyin Atay, “İslâm Hukuk Felsefesi: Usûlû'l-Fıkıh İlmi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, s. 13-51, 2007, s. 20.

16. Atay, “İslâm Hukuk Felsefesi: Usûlû'l-Fıkıh İlmi”, s. 21.

MAKDÎSİ, George, "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usûl al-Fıkıh", *Studi a Islamica*, No: 59, 1984.

ŞA'BAN, Zekiyüddîn, İslâm Hukuk İlminin Esasları, Çev.: İbrahim Kafi DÖNMEZ, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ŞÂFÎÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Çev.: Abdulkadir ŞENER & İbrahim ÇALIŞKAN, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

WAHYUDI, Muhamad Isna, Article Review, HALLAQ, Wael B., "Was Al-Shafi'i The Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *Int J. Middle East Stud.*, 25, 1993, s. 587-605. Printed in the United States of America, Qanun: Journal Of Islamic Law, Volume 1, Number 1, Februari, 2010.

Hacer YÜKSEL

Sayın Doğan'a tebliğinden dolayı teşekkür ediyorum. Son konuşmacımız olan Doğan da konuşmasını tamamladığından dolayı oturumumuzun ilk kısmını böylelikle kapatmış bulunmaktayız. Şimdi ikinci kısım olan müzakere kısmına geçmek istiyorum. İlk iki tebliğcimizi müzakere etmek üzere Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Hukuku Anabilim dalı araştırma görevlisi Sayın Ayşegül Yurduseven'i buraya davet ediyorum.

Ar. Gör. Ayşegül YURDUSEVEN

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Hukuku ABD



Kıymetli hocalarımız, saygı değer misafirler ve değerli arkadaşlar hepinizi saygıyla selamlıyorum. Benim müzakerem oturum başkanın da dediği gibi Kübra İnan ve Mahmut Yusuf Mahitaboğlu hakkında olacaktır. Öncelikle birinci tebliğde Sayın İnan bize Ehl-i Hadis'in oluşumunda İmam Şafii'nin Rolünden bahsetti. Tebliği bu bağlamda hem özetini içermesi, giriş, gelişme, sonuç içermesi açısından hem de kaynaklara başvurma açısından ve dipnot gösterme açısından başarılı bulunduğumu söylemek isterim ve kendisini bu noktada tebrik ederim. Sayın İnan tebliğinde öncelikle giriş mahiyetinde Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey'in oluşum sürecinden ve özelliklerinden kısaca bahsetti. Ardından İmam Şafii'nin hayatından bahsetti. Ve bunun akabinde ise İmam Şafiiye kadar olan süreçte Fıkıh usulü tarihinin oluşumundan bahsetti. Bu noktada âcizane şunu yapmasının daha uygun olacağı kanaatini taşımaktayım. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey'in oluşum sürecinden giriş kısmında bahsetmek yerine, fıkıh usulünün oluşum süreci içerisinde bahsetmesinin daha isabetli olacağı

kanaatini taşımaktayım. Bu hem fıkıh usulünü daha net bir tablo şeklinde görebilmemizi sağlayacak. Hem de Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey şeklindeki bir ayrımın ortaya çıkmasının sebeplerini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Nitekim bu bağlamda ben de bir iki hususu söylemek isterim. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ayrımı şeklindeki bir ayrımın nüvesini 4 halifeye ve Emeviler dönemine kadar götürmek mümkündür. 4 halife döneminden itibaren sahabeler farklı bölgelere dağılmaya başladılar. Hz. Muhammed'in söz ve uygulamaları konusunda kısmen de olsa farklı anlayışlara sahip olmaları ve farklı bilgi birikimlerine sahip olmaları, gittikleri bölgelerde farklı ilim halkalarının oluşmasına sebep oldu. Nitekim bu bağlamda Hicaz aslında Peygamber efendimiz (s.a.v) 'in yaşadığı yer olması itibarıyla ilk ilim merkezi olmak ile beraber bunun yanı sıra Kufe de ilim merkezi haline geldi. Bu Kufe'de ilim merkezi hicaz ve küfe şeklindeki bir ayrımı bu beraberinde getirdi. Nitekim bunda etkili olan unsurlar da mevcuttur. Küfe birçok medeniyetinin bir beşiğidir. Bundan dolayı pek çok farklı uygulamalarla karşılaşmıştır. Bu sebeple farklı uygulamalarla karşılaşılınca bunlara çözüm önerileri aranmış ve ellerinde bulunan hadis malzemeleri de yeterli kabul edilmemiştir. Bu da oralarda yaşayan sahabinin, tabiinin gerektiği durumlarda Rey'e başvurmalarını zorunlu kılmıştır. Hicaz ise malzemenin bol bulunduğu bir yerdir. Artı Hicaz farklı medeniyetlerden uzak olması sebebiyle çok da farklı problemlerle karşılaşılmasına sebebiyet vermemiştir. Ayrıca karşılaştıkları problemleri de ellerinde bulunan hadis malzemesiyle ve ameli ehli Medine dediğimiz Medine halkının amelindeki uygulamalarla cevaplandırmayı kendileri için yeterli görmüşlerdir. Böylece Emeviler döneminde hoca, muhit ve malzeme farklılığından kaynaklanan Irakıyun, Hicaziyyun ya da Medine ve Hicaz şeklinde bölgesel bir ayrılık ortaya çıkmıştır. Fakat Abbasiler dönemine geldiğimizde bu bölgesel ayrılık Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis ismini alarak, artık Rey'in meşruiyeti ve haber teorisi etrafında şekillenen bir ayrılığa dönüşmüştür. Bu nokta da kimlerin Ehl-i Rey, kimlerin Ehl-i Hadis kavramına gireceğini arkadaşımızın da belirttiği gibi tanımlamak zordur. Nitekim tarihsel süreç içerisinde buna yüklenen anlamlar da değişmiştir. Örneğin Mihne dönemi sırasında Ahmet b. Hanbel Ehl-i Hadis'den sayılırken diğer üç mezheb Ehl-i Rey'den kabul edilmiştir. Fakat genel olarak kabul edilen görüş şudur ki, Ehl-i Hadis'in öncü-

sü İmam'ı Azam Ebu Hanife, Ehl-i Rey'in öncüsü ise İmam Malik olmuştur. Peki, bu nokta da İmam Şafii'ye koyabileceğimiz yer neresidir. İmam Şafii hem Ehl-i Hadis hem de Ehl-i Rey'in fakihleriyle tanışma imkânı bulmuş ve bu nokta da kendine ait bir metot geliştirebilmiştir. Bundan dolayı onu ikisinin ortasında değerlendirmek mümkünken Ehl-i Hadis'e daha yakın olduğu söylenmiştir. Nitekim hatta onunla ilgili olarak Ehl-i Hadis'in Ehl-i Rey'e karşı savunmaya ancak imam Şafii sayesinde olduğunu söyleyen rivayetler de vardır. Hatta öğrencisi Zaferani hakkında "Ehl-i Hadis uyku-daydı. Şafii onları uyandırdı" şeklinde bir rivayette de bulunmuştur. Sayın İnan daha sonra Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey ve tarihsel süreci değerlendirdikten sonra İmam Şafii'nin görüşlerini er-Risale bağlamında ele almaya çalıştı. Bu nokta da özellikle eksik bulduğum bir hususu belirtmek isterim; müzakere ederken dikkat ettiğim husus şuydu: Maalesef özellikle kaynakları belirtirken er-Risale'den hareket edilmiş ama bundan bir kitabın özeti mahiyetinde sadece bir kaynaktan yararlanılmış. Ben açıkçası bunun objektifliği sağlamadığını hem de farklı bakış açılarını görmemesi açısından bir eksiklik olduğunu düşünüyorum ve bundan sonraki süreçte bu hususa biraz daha dikkat edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayım. İmam Şafii'nin görüşlerini anlatırken dediğimiz Kur'an, sünnet, icma, kıyas, istihsandan hareketle görüşlerinden bahsetti. Bu noktada Kur'an'daki emirleri 4 kategoriye indirdiğinden, haber-i vahidi savunduğundan ve sünneti metodolojik olarak ele aldığından bahsetti. İstihsana karşı çıktığından bahsetti ki, kendisinin de belirttiği gibi burada karşı çıkılan istishan, halifelerin kullandığı anlamda bir istihsan değil, delilini bilmeden keyfi kullanım anlamda bir istishandır. Onun dışında dediğimiz gibi istishandan bahsetti ve buna karşı çıktığını söyledi. Bu noktada bir de şu hususa dikkat çekmek istiyorum.: Özellikle Şafii'nin haber-i vahidin savunucusu olduğu söylenir ve bu aslında Ebu Hanife'ye karşı bir cevap niteliğindedir. Nitekim Ebu Hanife ve Hanefi mezhebi hadisi kullanmamakla, hadis varken kıyası kullanmakla eleştirilmiştir. Yalnız son zamanlarda yapılan araştırmalar göstermektedir ki, bunun tam tersi durumlar da mevcuttur. Bu yüzden bu konuda genel yargılardan kaçınmak ve biraz daha araştırma yapıp, ona göre bir değer yargısına varmak daha uygun iyi olur şahsımca.

İkinci tebliğimiz ise Yusuf Mahitapoğlu'nun tebliği. Kendisi "Hanefî Fıkıh Usulünde İsa b. Eban Faktörü" üzerinde durdu. Kendisinin tebliğini de bilimsel anlamda başarılı buldum gerçekten. Sunumu da gayet akıcıydı. Bu konuda kendisini tebrik ederim. Kaynaklardan çok fazla yararlanmış ve görüşlerini temellendirme noktasında da gayet titiz davrandığını belirtmek isterim. Aslında çok fazla söylenecek bir husus yok. Kendisi gayet açık bir şekilde anlattı. Ama bir iki hususa değinmek isterim sadece. Öncelikle İsa b. Eban'ın hayatından bahsetti. İsa b. Eban bildiğimiz üzere başlangıçta Ehl-i Hadise mensup iken daha sonra Ehl-i Rey tarafına geçen bir âlimdir. Daha sonra İsa b. Eban'ın günümüze kadar ulaşmasa da Cassas'ın usulünden öğrendiğimiz fıkıh usulüne dair görüşlerinin olduğundan bahsetti. Bu anlamda aslında kendisine katılmadığım başka bir husus var. İsa b. Eban'ın fıkıh usulüne dair görüşlerini aslında Şafii'nin risalesine cevap mahiyetinde yazmadığı kanaatini taşıdığını zikretti. Belki cevap mahiyetinde olmamıştır. Fakat burada ben Şafii'nin etkisinin yadsınamayacağı kanaatindeyim. Çünkü İmam Şafî, fıkıh okullarını sünneti ve hadisi bilmemekle, hatta metodolojik anlamda bir fıkıh usulü ortaya koyamamakla suçlamıştır. Peygamberin otoritesi konusunda da net bir tavır içinde olmadıklarını söylemiştir. Tabii bu sadece İsa b. Eban'ı değil, aslında diğer mezheplere mensup insanların da fıkıh usulü kitaplarını yazmalarına sebep olmuştur. Bu noktada -dediğimiz gibi- cevap mahiyetinde olmasa bile İmam Şafii'nin etkisinin olduğu kanaatini taşımaktayım. Sayın Mahitapoğlu sonra haber kuramından bahsetti. Burada kısaca haberin doğruluğu kesin, yanlışlığı kesin ve doğru veya yanlış olma ihtimali olan haberler şeklinde 3'lü bir tasnifini yaptı. Bu noktada aslında önemli olan hususlardan biri şudur: Bu tasnif Hanefî usulcüler tarafından daha sonra devam ettirildiği gibi, aslında diğer mezheplerin usullerinde de aynı şekilde biraz daha geliştirilerek devam ettirilmiştir. Bu nokta da İsa b. Eban'ın sadece Hanefî mezhebine değil, diğer mezheplerin usullerine de katkı da bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır. Hatta ondan sonra gelen süreçte adeta tasnif üzerinde nerdeyse bir haber felsefesinin oluştuğunu bile söylemek mümkündür. Daha sonra epistemolojik özellikle dediğimiz gibi haberin epistemolojik değerinin İsa b. Eban tarafından ortaya konulduğu noktasına dikkat çekti. Kendisinin de belirt-

tiği gibi, İsa b. Eban'ın eleştiriyi maruz kaldığı iki önemli husustan birinin irsal, diğerinin ise raviye olduğunu zikretti. Burada dikkatimizi çeken husus şudur: İsa b. Eban raviye profilini Ebu Hüreyre üzerinden anlatmıştır. Aslında bu şiddetli eleştirilere maruz kalmasının sebeplerinden biridir de. Çünkü Ebu Hüreyre Ehl-i Hadis tarafından çok fazla değer atfedilen biridir, aynı zamanda mensubundan sayılır ve bir sahabedir. Genel kanaate göre sahabenin masum olması sebebiyle adalet ve zapt şartının aranmasında biraz daha esneklik gösterilir. İsa b. Eban bu esnekliği göstermediği gibi raviye bir de fakih olma şartı eklemiştir ki, bu da aslında eleştirilerin şiddetini biraz daha arttırmıştır. Diğer bir husus ise irsal demişti arkadaşımız. Evet, mürsel hadislerle amel etmiştir. Hatta mürselin irsaldan daha kuvvetli olduğunu söylemiştir. Ama kendisinin de belirttiği gibi, burada kastedilen mürsel sadece ilk üç asırdaki mürseldir. Nitekim bu dönemde zaten isnat kısmından ziyade hadislerin irsal yönüyle rivayet edildiği ortadadır. Bu noktada iki arkadaşımıza da teşekkür ediyorum. Kendilerini tebrik ediyorum. Başarılarının devamını diliyorum. Sizlere de beni dinlediğiniz için teşekkür ederim. İyi günler.

Hacer YÜKSEL

Sayın Yurduseven'e sayın İnan ve sayın Mahitapoğlu'nun çalışmalarını üzerine yaptığı müzakerelerinden dolayı teşekkür ediyorum. Eğer isterlerse ilk iki arkadaşımıza müzakere üzerine konuşma hakkı verebilirim. Sanırım öyle bir durum yok. Peki. Diğer iki arkadaşımızın çalışmalarını müzakere etmek üzere Kırıkkale Üniversitesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi sayın Yunus Kocabıyık'ı sahneye davet ediyorum. Buyurun sayın Kocabıyık.

Ar. Gör. Yunus KOCABIYIK

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh ABD, İLAMER İslam
Hukuku Araştırma Grubu Mezunu



Bismillahirrahmanirrahim. Saygıdeğer hocalarım, sevgili öğrenciler ve değerli katılımcılar. Hepinizi saygıyla selamlıyorum. Öncelikle öğrenci sempozyumunu beş yıldır en güzel biçimde tertip eden başta Lütfi Doğan ve Eyüp Baş Hocam olmak üzere bütün İLAMER yönetimine şükranlarımı sunuyorum. Ben bu sempozyuma son üç yıldır tebliğci olarak katılmıştım. Bu sene ise müzakereci olarak katılıyorum ve bu görevimden de büyük onur duydum. Birbirinden değerli bilgilerinden ve güzel sunumlarından dolayı bütün arkadaşlarımızı öncelikle tebrik ediyorum. Müzakereye geçmeden önce benim söyleyeceklerimin tenkitten daha ziyade arkadaşlarımızın bir sonraki tebliği ve sunumlarının daha güzel olmasına yönelik bir tavsiye niteliğini taşıdığını belirtmek isterim. Ben iki tebliğciyi konuları sebebiyle öncelikle tebrik etmek istiyorum. İki arkadaşımız da güzel konular üzerinde durdular ve burada gerçekleştirdikleri sunum da gerçekten güzeldi. İlk olarak Elif Kaim'in tebliğini ele alacağım. Teknik açıdan bakacak olursak, dipnot kullanımı güzel olmakla birlikte tebliğinin basımına kadar daha da

geliştirilebilir. Mısır'daki mücadelesine çok fazla değinilmedi. Mısır'da çok uzun süre kaldı. Tebliğin başlığı Mısır'daki mücadelesini ele alacak gibi gördüm, ama ben tebliğde bunu bulamadım. Arkadaşımız kendisi kaynağında da zikretmiş Uluslararası Düzceli Zahir el-Kevserî sempozyumu var. Kendisi de kaynağında bunu kullanmış. Orada Mısırlı Macite Salah Mahmud'un Düzceli Kevseri'nin Mısır dönemindeki mücadelesini ele alan bir tebliği var. Orada tekrar Mısır'daki mücadelesiyle ilgili bir başlık ayırsaydı daha güzel olacağı kanaatindeyim. Kaynakçaya değinmişken arkadaşımıza bir kaynak önerisi yapacağım. Memduh Turkan'ın *Kevseri'nin Hanefi Fıkhnın Müdefası* konulu bir çalışması var. Ben bunu kaynakçada göremedim. Bununla da tekrar ilgilenir, tebliğimize eklerseniz daha güzel olabilir. Yine teknik bir konu olarak bakarsak, arkadaşımız çok fazla sübjektif bir dil kullandı. Elbette ki her yazar taraflıdır. Taraflı olmaması mümkün değildir. Ancak akademik bir tebliğde daha objektif bir dil kullanılabilir diye düşünüyorum. Bu hususu da tebliğimizde dikkate alırsak daha güzel olur. İçeriğe gelirsek; Kevseri bizim sahip olduğumuz kıymetli âlimlerimizden, Türkiye'de doğmuş, hayatının büyük bölümünü burada yaşayıp son demlerini Mısır'da geçirmiş ve Afgâni grubunun karşısında dini korumak adına mücadele etmiştir. Afgâni yani modernite hareketinin temel düşüncesi aslında şudur: yani 'Kur'an-ı Kerim ortada, hadis-i şerifler ortada. O zaman mezhep imamlarına ithafen biz bu adamların söylediklerini din olarak kabul etmek zorunda mıyız?' diyorlar. Yani Allah bir, Peygamber bir, kitap bir, neden o zaman herkes aynı kitabı okuyor da farklı şeyler anlıyor? Biz bu söylenenleri bir tarafa bırakıp tekrar kitaba dönersek, daha güzel olmaz mı? şeklinde yaklaşımları var. Bu yaklaşım ilk başta bakıldığında çok samimi, mantıklı, masum bir yaklaşım olarak gelebilir. Ancak bunun alt yapısını araştırdığımızda o kadar da masum olmadığını görüyoruz. Ebu Hanife'nin ve bütün fukahanın anladığı şekilde dini yaşamak istemeyen bir grup olarak bunlar göze çarpıyorlar. Bunları neden söyledim? Çünkü dünyadaki ve Türkiye'deki İslam anlayışını ve din anlayışını bir değiştirme çabası söz konusu. Bu konu üzerinde aslında söylenecek çok şey var. Arkadaşımızın bu konu üzerinde bir eğilimi varsa bu çalışmaların devam etmesinin de büyük öneminin olduğunu düşünüyorum. Bu konuyu tekrar hatırlatması vesilesiyle de arkadaşımıza teşekkür ediyorum.

Şeyma Doğan'ın tebliğine geçerseniz; konu başlığı itibarıyla gerçekten çok ağır bir konu. Ancak arkadaşımızın sanırım hem zamanı kısıtlıydı hem yoğun ders programı sebebiyle fazla çalışma imkânı bulamadığını gördüm. Elime ulaşan tebliğinin metni çok kısa ve metin içerisinde herhangi bir alt başlık yok. Giriş ve sonuç zaten mevcut değil. Tavsiyem, metin basılmadan önce bu söylediklerimi dikkate alarak tekrar tebliğini düzeltmesinde fayda var. Kaynakçaya baktığımda ise beş Türkçe, üç İngilizce eser gördüm. Yani Arapçanın mutlaka kullanılması gereken bir konuda Arapça bir kaynaktan yararlanılmamış olması bu tebliğ için büyük bir eksikliktir. Ayrıca bu üç İngilizce eserin de tebliği tamamen hâkimiyet altına aldığını gördüm. Örneğin bir cümle var sonuç cümlesi niteliğinde “dolayısıyla usulü fıkıhın er-Risale’den yani Şafii’den bağımsız bir şekilde geliştiği düşüncesini kabul etmek zorundayız” diyor. Bu bir sonuç cümlesi niteliğindedir ve bir iddia değildir. Böyle bir sonuç cümlesi tebliğinin başlığı ile çelişiyor. Tebliğinin başlığında İmam Şafî’nin usul-i fıkıhtaki yeri diyor. Ancak metin içerisinde bir sonuç cümlesi olarak usul-ü fıkıhın tamamen bağımsız bir şekilde geliştiği söyleniyor. Bence metni tekrar gözden geçirirken oryantalistlerin ve müsteşriklerin düşüncelerini ayrı bir başlık altında vermek daha doğru olur. Müslüman âlimlerinin görüşlerini verip daha sonra da sonuç başlığı altında kendi düşüncelerinizi dile getirirseniz tebliğinizin daha güzel olacağı kanaatindeyim. Diğer bir düzeltmem de, belki de birçok arkadaşımızın kullandığı ifadeler var. Bazı fakihler, bazı Hanefî âlimler, bazı fukahâ gibi ifadeler metinde yer almış. Fıkıh bir hukuk dilidir ve bu hukuk dilinin kesin ifadelere ihtiyacı vardır. Kapalı ifadelere yer verirsek biz burada hata etmiş oluruz. Burada Hanefî bilginler bazı Hanefî âlimler diyorsak bunların kimler olduğunu ya metin üzerinde ya da dipnot vererek aşağıda gösterirsek bunların kimlerden aldığımızı daha güzel olur. Ayrıca bunları belirtirken de metin üzerinde kronolojik olarak sıralarsak o da tebliğe akademik bir disiplin hüviyeti kazandırmış olur diye düşünüyorum. Ben arkadaşımızı tebrik ediyorum. Tebliğini basıma kadar daha da genişletmesini ve geliştirmesini tavsiye ediyorum. Hepinize teşekkür ediyorum. Saygılar sunuyorum.

Hacer YÜKSEL

Sayın Kocabıyık'a değerlendirme ve tenkitlerinden dolayı teşekkür ediyorum. Böylelikle bugünün ilk oturumunu tamamlamış bulunmaktayız. Siz sayın hocalarım ve değerli arkadaşlarıma teşekkürlerinizden dolayı teşekkür ediyorum.

BEŞİNCİ OTURUM

Oturum Başkanı: Sümeyye HALİLOĞLU

1. Arjiyan YILMAZ

Bağdat Ekolünün Oluşumu, Temsilcileri, Faaliyetleri ve İslâm Düşünce-
sindeki Yeri

2. Elif HALİLOĞLU

İbn Haldûn Toplum Bilimsel Düşüncesinde İlm-i Umran Kavramı

3. Ramazan Yıldırım ÇAKIR

Çağın Vicdanı; Mehmet Akif ERSOY'da Usûl ve Asım'ın Nesli Projesi
Tesbit – Anlam – Yorumlama

4. Ermamat ERGEŞOV

İslâm Dünyasında Tarihi Doğru Anlama ve Yazmayla İlgili Önemli Bazı
Şahsiyetler; BİRÛNÎ

5. İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

BİRÛNÎ'nin Dinler Tarihi Metodolojisi

Müzakere:

Ar. Gör. Hacer ERGİN

Ar. Gör. Canan Sofu VEREP





**Oturum Başkanı
Sümeyye HALİLOĞLU**

Kıymetli konuklar, değerli hocalarımız. Bu yıl beşincisi düzenlenen İLAMER Öğrenci Sempozyumunun ikinci gününün beşinci oturumuna hepiniz hoş geldiniz. Oturumumuzun katılımcıları Arjiyan Çiçek, Elif Haliloğlu, Ermamat Ergeçov ve İbrahim Emre Şamlıoğlu olmak üzere dört kişiden oluşuyor. Ben Sümeyye Haliloğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenliği 3. Sınıfta aynı zamanda İLAMER’de Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu öğrencisiyim. Birinci tebliğcimiz Arjiyan Çiçek, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf öğrencisi. Konusu “Bağdat Ekolünün Oluşumu, Temsilcileri, Faaliyetleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”dir. Sözü ona bırakıyorum. Süreniz on beş dakika. Buyurun.

“BAĞDAT EKOLÜNÜN OLUŞUMU, TEMSİLCİLERİ, FAALİYETLERİ VE İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ”

Arjiyan YILMAZ

(Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 3. Sınıf öğrencisi)



ÖZET

Düşünce tarihinde ismi geçen ve ilmi faaliyetlerin gelişmesine ve ilerlemesine ciddi katkı sağladığına inanılan pek çok okul ve ekol vardır. 10. yüzyıl boyunca İslâm düşünce evreninde felsefe geleneğinin ana damarı olan Bağdat Okulu aynı zamanda “Mantık Okulu” olarak da bilinmektedir.

Abbassiler kurulduktan sonra halife Mansur zamanında Yunanca’dan Arapça’ya birçok alanda tercüme faaliyetleri başladı. Halife Mansur’dan sonra Mehdi, Harun Reşit, Memun dönemlerinde de çeviri hareketleri devam ediyordu. Bu dönemde Mervezî (840-910), Kuveyrî (855-915), Yuhanna Bin Haylan (860-920), Ebu Bişr Metta (870-940), Fârâbî (871-950), Yahya Bin Adî (893-974), Ebu Süleyman es-Sicistanî (915-990) ve daha birçok düşünür bir araya gelip Bağdat okulunu oluştururlar.

Bağdat Okulu genellikle bir öğretici hoca ve o hoca tarafından bir araya getirilen âlimler grubundan oluşturulan organizasyonlardır. Okul belli bir sisteme bağlı değildir. Bağdat Okulu temelde mantık üzerine ihtisasla meşhur olmakla beraber, özelde Aristoteles'in mantık kitaplarının şerh edilmesiyle uğraşır. Bu okulla birlikte Aristoteles'in birçok eseri Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu okulun mensupları meşşai olup, kimi zaman da Aristoteles taklitçiliğiyle ön plana çıkarlar.

Biz bu tebliğimizde Bağdat Ekolü'nün ortaya çıkışında etkili olan nedenler, çeviri hareketi ile birlikte Beytül-Hikme'nin bu okula etkisi, okulun arka planı, çöküşü ve ekolün temsilcileri ile İslâm felsefesine kazandırdıkları eserleri tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Bağdat Ekolü, Mantık, Aristoteles, Farabi, Beytül-Hikme.

ABSTRACT

There are so many schools and achols, mentioned in the history of though and bteaved to have contributed significantly to theimprovement and advancament of scienhtic studies. During 10th century, the echol of Bagdad wich has been the key resource of school of thoght in the world of thotght of Islam is knowg "Logic school" as well.

AfterAbbasids had been established translation activities started to Arabic from Greek greatly in time of Khalif Mansur. The translation activities were going on in time of Mehdi, Harun Reşit and Memun, after Khalif Mansur. Mervezî(840-910), Kuveyrî(855-915), Yuhanna Bin Haylan(860-920), Ebu Bişr Metta(870-940), Fârâbî(871-950), Yahya Bin Adî(893-974), Ebu Süleyman es-Sicistanî(915-990) and a lot of thinker come together and establis the echol of Bagdad. The school of Bagdad consists organisations, has been made by groups of wises have been coming together by a tutar and tutars students, generally. The school of Bagdad is not bascd oy any system. The school of Bagdad both specializes oy logic generaly and expounds Aristotales' logic boks didecatedly. With this school, a lot of Aristorales' books has been

translationed to Arabic. Members of this school are called Meşşai and they come to the forefront with aperty fof Aristotales.

We will try to state couses with afteted ta appere of Bagdad echol and we will try to state the effect of translahon activities and Beyt'ül-Hikmes to this echol, back round of echol, collapsing the echol, defensors of the echol. And, stta to Works wich defensors gived to Islamic philosophy worl

Key words: Bagdad echol, Logic, Aristotales, Farabi, Beyt'ül-Hikme.

GİRİŞ

Abbasiler döneminde merkezin Şam'dan Bağdat'a taşınmasıyla birlikte Bağdat İslâm dünyasının en büyük şehri, en önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelmiştir. Abbasilerin farklı dini inançlara sahip kimselere karşı hoşgörölü politikaları sonucu Bağdat şehri farklı kültür ve inançlara sahip insanların bulunduğu bir merkez haline dönmüştür. Bu sebeple Bağdat Okulunun mensuplarının tamamı Müslümanlardan oluşmaz. Tercüme işiyle uğraşanlar çoğunlukla Hristiyan, Süryani, Kadim İran dinine mensup kimseler ve Müslümanlardan oluşur. Bu dönemde Yunanca, Pevlevce, Latince, Sanskritçe, Nebatice ve Süryânice yazılmış birçok eser Arapça'ya çevrilir. Böylece Arapça Kur'an ve şiir dili olmanın yanında ilim ve felsefe dili hüviyetine bürünür.

Temelinde İskenderiye Okuluna dayandırılan Bağdat Ekolü İslâm düşüncesinin bilimsel bir sistematik içinde ortaya konulmasında önemli görev üstlenmiştir. 10. yüzyılda Abbasiler döneminde tercüme faaliyetleriyle birçok düşünürün İslâm dünyasının başkenti Bağdat'ta bir araya gelmesinden dolayı bu okula "Bağdat Okulu" denilmiştir.

Bağdat Okulu 10. yüzyıl boyunca etkin olarak faaliyetlerini sürdürmüş ve burada yapılan çalışmalar daha sonraki ilmi faaliyetlere temel oluşturmuş ve onlara yön vermiştir. Özellikle "Muallim-i Sâni" lakabıyla bilinen Fârâbî'nin, Aristo, Galen, Porphyrios ve İskender'den yapmış olduğu şerhler ilmi faaliyetlerin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Bağdat Okulu'nun sona erışı ise bu okulu ayakta tutan, okulun faaliyetlerini gerçekleştiren kişilerin hayatlarının son bulmasıyla, okulda ders alan öğrencilerin eğitimlerini tamamladıktan sonra öğrendikleri bilgi ve eğitim tarzını kendi beldelerine taşımaları ve yapılan tercüme ve şerhlerle İslâm felsefesi ve biliminin kendi ayakları üzerinde durabilecek bir seviyeye gelmesiyle açıklanır.

BAĞDAT OKULU'NUN TEMELLERİ

İskenderiye'den Bağdat'a Yolculuk

Tarihte her medeniyet, kendinden önceki medeniyetlerin birikimlerini kullanarak kendi bilim ve felsefelerini geliştirmiştir. Farklı kültür ve düşüncelerin karşılıklı tesirlerinin yarattığı dinamizm, medeniyetlerin gelişmesine, zenginleşmesine sebep olur. Müslümanlar da miladi 8. ve 9. yüzyıllarda fetihler yoluyla karşılaştıkları Yunan, Hint, İran, Roma-Bizans, Mezopotamya medeniyetleri tarafından geliştirilen bilim ve düşünce mirasından faydalanmışlar.

İslâmiyet'ten sonra ilk fetih dalgalarının devam ettiği sıralarda artık önemini kaybetmiş olmakla beraber İskenderiye Okulu, yine de felsefenin eski ocağı sayılmaktaydı.¹ Bu okul, aklî ilimlerin ilk defa nakledilmesi konusunda büyük bir rol oynamıştır. Müslümanlar antik çağın ilimlerini Süryânîlerden önce İskenderiye'den almışlar.

İskenderiye, milattan önce 331 yılında Makedonyalı İskender tarafından Helenistik kültür idealiyle oluşturulan şehirler zincirinin bir halkası halinde kurulmuştur.² 7. yüzyılda Müslümanlar burayı fethettiğinde aynı zamanda felsefe ve ilahiyatın Grekçe öğretildiği en mühim merkezlerden biriydi. İskender'in ölümünün ardından Batlamyus ailesinin ve özellikle II. Batlamyus'un gayretleriyle bir üniversite şehri durumuna gelen İskenderiye Yahudi felsefesi, Hristiyan felsefesi,

1. Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004, s. 9.

2. İskenderiye, Asya, Afrika ve Avrupa'yı birbirine bağlayan yolların kesiştiği önemli noktada bir ticaret ve ulaşım merkeziydi.

Eflâtuncu, Aristocu, Epikuroscü, Stoacı ve Yeni Eflâtuncu öğretilerin merkezlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

İskender'in ölümünden sonra, Yunanlılar Makedon boyunduruğu altında eziliyor ve onlara zulüm ediliyordu. Zulmedilenler arasında Aristo'nun kurduğu Atina Okulunun hocaları da vardı.³ Atina Okulunun, 529 yılında Jüstinyen tarafından kapatılmasından sonra orada bulunan bu okulun mensupları, çeşitli yerlere sığınmışlardır. Bunlardan bir kısmı İran taraflarına giderken, bir kısmı da İskenderiye'ye iltica ederek Meşşai geleneğinin devamını sağlayan bir gelenek kurdular. İskenderiye Okulu zamanla önemini kaybetmiş ve okulun sonraki dönem üstatları kendileri için daha uygun buldukları yerlere göç etmişler ve tedrisatı buralarda sürdürmüşlerdir. Bu süreçte İskenderiye geleneğinin taşındığı muhitler Antakya, Harran, Nusaybin, Cündişâpûr ve sonra Bağdat olmuştur.⁴

Atina Okulunun kapanmasından sonra ilmi faaliyetlerini sürdürme açısından onun yerine geçen İskenderiye Okulu⁵, Greko-Romen çağındaki ikinci okuldur.⁶ Bu okul 4. yüzyılın ortalarından 642 yılında şehrin fethine kadar İskenderiye'de öğretilen Platonizme verilen addır. İskenderiye Okulundaki metinlerin yorumlanması ve bu sistemin Bağdat Okuluna ulaşmasında Süryânî okulların payı vardır.⁷

642 yılında, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde, Amr b. As tarafından Mısır'ın fethedilmesiyle Müslümanların eline geçen İskenderiye şehri ve okulu, Müslümanların buradaki halka sağlamış olduğu dini tolerans sayesinde çalışmalarını bir süre daha devam ettirmiştir. Fakat bu durum, bu şekilde devam etmeyip, buralardaki faaliyetler yavaş yavaş canlılığını

3. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 10.

4. H. Suphi Erdem, *Bağdat Okulu-1-Kökenleri ve Etkileri*, Bilge Adamlar Dergisi, 2008, sayı: 19-20.

5. Bu okulun kapsamında bulunan İskenderiye Kütüphanesi kurulduğu zamanlarda 700.000 kitabıyla Antik çağın en zengin kütüphanesi durumundaydı.

6. Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1992, s. 141-142.

7. Bu okullar, Antakya, Urfa, Harran, Nusaybin, Cündişapur gibi yerlerde faaliyet gösteren okullardır.

kaybetmiş ve mevcut olan ilmi faaliyetler başka yerlere taşınmıştır.⁸ İskenderiye'den Bağdat'a giden bu yolda ilk durak, Antakya'dır. Burada kurulan Antakya Okulu, Ömer b. Abdülaziz (717-720) devrinde Antakya'ya göç etmiş olan İskenderiye Okulunun devamıdır. Antakya Okulu yaklaşık 120-140 yıl devam etmiştir. Urfa ve Nusaybin okulları, birbirini izleyecek şekilde 363'te Hristiyanlaşmış İranlılara Yunanca öğretmek amacıyla Sasani/Pers kralları tarafından kurulmuştur. Bu okul, 489'da kapatılmıştır.⁹ Okulun kapatılmasıyla okulun bazı hocaları Nusaybin'e gitmiş ve burada Urfa'daki okulun devamı sayılan bir okul açmışlar. Aristo mantığının bazı bölümleriyle Hipokrat ve Câlînus'un tıp kitaplarının okutulduğu bu okul 9. yüzyıla kadar açık kalmıştır. 529'da Atina felsefe ve bilimler okulunun kapatılmasıyla buradaki düşünürlerin bir kısmı Cündişâpûr'a göç etmiştir. Cündişâpûr 638 yılında Müslümanların idaresine geçmiş, zamanla tıp okulu, akademi ve rasathânesiyle büyük bir ün kazanmıştır. Cündişâpûr şehrinin Bağdat'a yakın olması ve İranlıların Abbasi halifeleriyle yakın ilişkiler kurması

8. Bu okulun nakli konusunda iki rivayet vardır. Birinci rivayet; Fârâbî'nin, "Felsefe-nin ortaya çıkışı"nı açıkladığı yerin başlangıç kısmında yer alır. Fârâbî, burada şöyle der: "(İslâmiyet'in ortaya çıkışından sonra) öğretim İskenderiye'den Antakya'ya geçti. Burada uzun zaman, tek bir hoca/öğretici kalıncaya kadar devam etti. Bu hocadan iki kişi ders aldı/okudu. Bunlar, beraberindeki kitaplarla oradan ayrıldılar. Onlardan biri Harran'lı, diğeri Merv'li idi. Merv'li olandan iki kişi ilim öğrendi. Bunlardan biri İbrahim el-Mervezî, diğeri ise Yuhanna b. Haylan'dır. Harran'lı olandan, Papa İsrail ve Kuveyrî ders aldı. Bu ikisi, Bağdat'a gittiler. İsrail, din ile meşgul olurken; Kuveyrî, ilim öğretmeye başladı. Yuhanna b. Haylan'a gelince, o din ile ilgilenirken; İbrahim el-Mervezî Bağdat'a gitti ve orada ikamet etti. Mervezî'den, Metta b. Yunus ders aldı." Bu dönemde, ancak İkinci Analitiklere kadar öğretim yapılabilmekteydi. Fârâbî kendi hakkında, Yuhanna b. Haylan'dan Burhan kitabının sonuna kadar ders aldığını söyler. Birinci Analitiklerdeki kıyas şekillerinden sonraki bölüme, "okunmayan kısım" denilmekteydi. İkinci rivayet ise Mesûdî'ye aittir, Kayacık'ın eserinde şöyle geçer; ... Kral Augutus, kraliçe Kleopatrayı öldürdüğü zaman, eğitimi iki yerde oluşturmuştu: İskenderiye ve Roma. Döneminde Eshab-ı Keyf ortaya çıkan kral Theodosius, öğretimi Roma'dan kaldırarak sadece İskenderiye'ye has kıldı. Herhangi bir sebepten dolayı bu eğitim, İskenderiye'den Antakya'ya nakledildi. Daha sonra, Mûtekevekkil zamanında Harran'a geçişi vardır; bu, Mu'tadî'nin zamanında Kuveyrî'ye kadar ulaşır..." Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 18.

9. Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, 2011, c. 40, s. 498-504.

sayesinde ilim ve felsefe Bağdat'ta yayılmaya başlamıştır. Böylelikle İskenderiye'de başlayan yolculukta son durak olan Bağdat Okulu'na ulaşmış bulunuyoruz.

Abbasiler, Beytü'l Hikme Ve Bağdat Okulu

Hayatın ihtiyaçlarına cevap vermek gayesiyle başlayan, entelektüel çabalarla devam eden ve kendi içinde dinamik ve üretken bir yapıya bürünen tercüme faaliyetleri özellikle İslâm dünyasında felsefe-bilim geleneğinin oluşmasında en etkili unsurdur. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Müslümanların Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle temasları sonucu bu kültürlerle karşı kendilerinde geniş bir ilgi ve merak uyanmıştı. Ayrıca bu farklı kültürler arasında ortaya çıkan birtakım sürtüşme ve tartışmalarda Müslümanlar kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü göstermek için bu kültürleri çok iyi tanımak zorundaydılar.¹⁰ Bu ve devlet işlerinin yürütülmesi, gelir ve gider sisteminin oturtulması, etkin bir ticaretin yürütülebilmesi gibi ihtiyaçlar matematik, geometri, astronomi gibi alanlara ait bilgileri zorunlu kılıyordu.

Emeviler döneminde Yunanca konuşulan bölgelere girilmesi Yunanca'dan Arapça'ya çeviriyi kaçınılmaz kıldı. Bu sebeple Emeviler Şam'daki ilk dönemlerinde yönetimi devam ettirebilmek için Yunancayı ve Yunanca bilen memurları muhafaza etmek zorunda kaldılar. Emeviler döneminde yapılan Yunanca-Arapça çeviriler günümüzdeki ihtiyaçlar temelinde yapılan tesadüfi bilgilerdir. Bu dönemde yapılan çevirilerin çoğu yeni yöneticiler ile farklı dil kullanan halk arasındaki iletişim sorunları çözülsün diye yapılmıştır.¹¹ Emeviler döneminde yapılan çeviriler hummalı ve planlı bir çeviri hareketi değildir.

Tarihsel, kültürel ve toplumsal sonuçları olan planlı bir çeviri hareketinin başlamasını sağlayanlar ilk Abbasi halifeleri oldu. Arap

10. Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, 1992, c. 6, s. 88-90.

11. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Kitap Yayınevi, çev. Lütfü Şimşek, s. 34.

Abbasi hanedanının yeni başkent olarak kurduğu Bağdat'a yerleşmesiyle birlikte Yunanca'dan Arapça'ya daha önce benzeri görülmemiş bir çeviri hareketi yaşandı ve bu hareket iki yüzyıl boyunca devam etti.¹² Bizans İmparatorluğu ve Yakın Doğu'da bulunabilen edebiyat ve tarih dışındaki hemen hemen bütün din dışı Yunanca kitaplar 8. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar Arapça'ya çevrildi. Bu çeviri hareketi Yunan ve Arap filolojisi, felsefe, aritmetik, geometri, astroloji, simya ve müzik konularında büyük başarılar elde etmiştir.

Abbassiler döneminde Yunanca, Pevlevce, Latince, Nebatice dillerinde birçok eserin Arapça'ya tercüme edilmesiyle başlayan ve Beytülhikme'nin kurulmasıyla tam teşekküllü bir hal alan bu çeviri hareketi iki asır sürmüştür. Abbassiler döneminde İslâm Devletinin başkenti olan Bağdat'ta gerçekleşen tercüme faaliyetleri genellikle üç safhada incelenmiştir.¹³ Üçüncü safha olarak belirlenen Bağdat Okulu mensuplarının tercümeleri hakkında Richard Walzer şunları söyler: "Hiç Yunanca bilmeyen üçüncü bir mütercimler okulu, kendi Arapça versiyonları için Huneyn okulunun Süryanice ve Arapça tercümelerini serbestçe kullanmaktaydılar ve daha önceki Süryanice ve Arapça tercümelerin farklı varyantlarını tartışarak, filolojik doğruluk/kesinlik konusunda aynı standartları takip ediyorlardı. Bunlar, Aristoteles hakkındaki bir inceleme/çalışma için, Huneyn öncesi dönemden versiyonlar ve onun okulundan seçilmiş olan belli bir müfredat ortaya koydular. Mevcut olan en iyi Yunanca şerhleri kullanarak, Aristoteles felsefesinin öğretimi konusunda düzenli bir gelenek kurdular."¹⁴ Bu tercümelerle birlikte Arapça'ya özellikle mantık alanında birçok eser

12. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 11.

13. Birinci safha, İbn Mukaffa veya Mansur döneminde onun oğlu ile başlar. Buna, İbn Naima ve Eustathius, her ikisi Kindî için tercüme yapan Theodore Ebu Kurra, Sabi matematikçi Sabit b. Kurra ve halife Me'mun'un halkasının bir üyesi olan İbn el-Bitrik de dahil edilir. İkinci safha ise; Huneyn b. İshak (ö. 877), Hubeyş b. el-Hasan (ö. 890), Sabit b. Kurra (ö. 901 ve İshak b. Huneyn (ö. 910/1) dönemidir. Üçüncü safha ise, Bağdat Okulu temsilcilerinin yer aldığı safhadır. Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 25-26.)

14. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 26.

kazandırıldı. Bağdat Okulu mensuplarının ders halkalarında bulunan öğrencilerin, öğrendiklerini başka şehirlere taşımasıyla Bağdat tercüme faaliyetlerinin tek merkezi olmaktan çıkmıştır.

Bağdat Ekolü

1. Bağdat Ekolü'nün Yapısı, Eğitim Sistematiği ve Sona Erişi

Bağdat Okulu İslâm'ın yayıldığı ve Müslümanların fetihleri sonrası İslâm dininin kabul gördüğü geniş bir coğrafyada, yeni dinin mensuplarının, İslâm'ın perspektifinden dünyayı, insanı, metafizik meseleleri anlayıp anlamlandırma ve ifade etmede oluşturulan ilmî dilin teşekkülünde önemli bir yere sahiptir.

Bu dönemde Müslümanlar mantık bilmeyi bir ayrıcalık olarak kabul ediyorlar, kurdukları Bağdat Okulu'nda mantığı, tıp ve felsefeden daha fazla öne çıkararak bu okula, bir mantık okulu denilmesine yol açıyorlardı.¹⁵ Bu durum, mantık kitaplarının diğer konularla ilgili felsefi kitaplardan daha önce Arapça'ya tercüme edildiğini¹⁶ ve Müslümanlarca öğrenildiğini, aynı zamanda da mantığa verilen önemi göstermektedir. Bağdat Okulu İslâm düşüncesinde mantığa en yüksek düzeyde ilginin olduğu yerdir.

Bağdat Okulu miladi 9. ve 11. yüzyıllar arasında faaliyet gösteren bir çevredir. Bağdat Okulu olarak tanımlanan bu okul, Bağdat şehri ve çevresi merkezli bir okuldur. Bu çevrelerde yaşayan kimselerin ilmi ve kültürel faaliyetlerini ve özellikle mantık alanındaki çalışmalarının incelenmesini kapsamaktadır. Bağdat Okulu mensupları faaliyetlerini sürdürürken, bir araya gelip, belli bir konuyu tartışıp inceledikleri belli bir mekân veya merkez yoktur. Bu okullar resmi olmayan kurumlardır. Bu okulda sonrakiler öncekilerden ders alıyor ve ilim olarak en üstün olanı okulun reisi kabul ediliyordu.¹⁷

15. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 22.

16. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 24.

17. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, S. 27.

Bağdat Okulu mensupları mantık konularını telif, şerh ve tefsir ederek işlemişlerdir. Ayrıca onların metinler ve konular üzerinde çalışmalarında, genişletme (bast) ve ek yapma (tezilil) yapma yöntemini kullandıkları da belirtilir.¹⁸ Metinlerin tefsir edilmesinde öncelikle metnin düzeninin değiştirilmesi ve düzeltilmesi, metinlere öncekilerin yorumlarından farklı yorumlar yapılması gibi hususiyetler Bağdat Okulu üstatlarına atfedilir.

Bağdat Okulu eğitim modeli olarak temelde İskenderiye geleneğinin uzantısıdır. Bağdat okulunun sistemindeki önemli özelliklerden biri de önceki metinlerle hareket etmeleridir. Bu metot İskenderiye okulunun bilinen en önemli usûllerinden biridir ve aynen Bağdat Okulu'nda da uygulanmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde hiç şüphesiz Bağdat Okulu hem faaliyetleriyle hem mantık alanındaki büyük başarılarıyla hem de eğitim sistemiyle Arapça'ya, Araplara ve diğer milletlere birçok eser kazandırmıştır. Okulun hocalarının kadrolarında, farklı şehirlerden gelen öğrencilerin bulunması bu okuldaki eğitim sisteminin farklı şehirlere yayılmasında etkili olmuştur. Böylece hem mantık hem de diğer felsefi ilimler İslâm dünyasında daha geniş yer bulmuştur. Bu konuda Sedillot şöyle yazıyor: "Bağdat Okulu'nun önemi, çalışmalara tamamen bilimsel yaklaşımıyla ön plana çıkıyor; bilinenden bilinmeyene doğru ilerlemek; neden-sonuç ilişkisini doğru ele almak için önce gözle görüleni saptamak; deney aracılığıyla kanıtlanmamış hiçbir şeyi kabul etmemek; işte bunlar Bağdat'ta öğretilen bilimsel kurallardır. 9. yüzyılın Arapları tarafından kullanılan yararlı yöntemler, sonraki yüzyıllarda modern bilim adamlarının elinde olağanüstü verimli oldular."

İbn Haldûn, Mukaddimesi'nde belirttiği gibi, devletler de insanlar gibi doğarlar, büyüyüp gelişirler ve sonunda ölürler¹⁹. Buradan hareket ederek, her ne kadar fikirler, devletler veya insanlar kadar olmasa

18. H. Suphi Erdem, "Bağdat Okulu-1-Kökenleri ve Etkileri", *Bilge Adamlar Dergisi*, 2008, sayı: 19-20.

19. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, 1989, c. 1, s. 431.

da bunların gerçekleştirildiği yerler ve mekânlar da devamlı olarak kalıcı değillerdir. Bağdat Okulu da, bir düşünce okulu olarak gelişimini tamamlıyor ve nihayetinde de son bulmaya yüz tutuyordu.²⁰ 11. yüzyıla girildiğinde bu okulun en önemli temsilcisi Fârâbî artık yaşamıyordu ve elli yıldır işler Fârâbî olmaksızın öğrencileri tarafından yürütülüyordu. O dönemde mantık hocalarının ders halkasında farklı şehirlerden birçok öğrenci vardı. Bu öğrencilerin içerisinde başka yerlerden gelenler, Bağdat Okulu hocalarından almış oldukları bilgi ve eğitim tarzını kendi beldesine taşıyarak, bu geleneğin oralarda da devamını sağlamıştır. Bunun sonucunda sadece Bağdat'ta değil, Şiraz, Gazne, Kahire ve Kurtuba gibi birçok yer merkez haline gelmiştir. Okulun çöküşü, onun önceki dönemde sahip olduğu gücün, oradan başka yerlere taşınmasıyla da açıklanır.

2. Bağdat Ekolü'nün Temsilcileri

Düşünce tarihinde yer edinmiş her ekol, ona mensup kişilerce temsil edilmiş ve okulun fikirleri temsilcileri aracılığıyla oluşmuş ve yayılmıştır. Her okul gibi, Bağdat Okulu'nun da temsilcileri vardır.

Bağdat Okulu üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, okulun temsilcileri olarak belirlenen isimler arasında farklılıklar bulunsa da temelde aynı şahıslar etrafında ittifak ettikleri görülür. Bağdat Okulu'nun temsilcileri olarak belirlenen isimler şunlardır: 1. İsrail, 2. Kuveyrî, 3. Yuhanna b. Haylan, 4. Ebu Yahya el-Mervezî, 5. el-Kernib, 6. Ebu Bişr Metta, 7. Fârâbî, 8. Yahya b. Adî, 9. el-Mesudi, 10. İbn Ebi Yakub, 11. Ebu Süleyman es-Sicistanî, 12. İsa b. Ali, 13. İbn Suvar, 14. İbn Zür'a, 15. Ebu Hayyan et-Tevhidî, 16. İbn Miskeveyh, 17. Ebu'l-Ferec b. Tayyib.²¹

Şimdi bu okula mensup olduğu belirtilen, okulun öne çıkan isimlerini inceleyeceğiz.

2.1. Mervezî (840-910)

20. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 41.

21. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 46.

Hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunan Ebu Yahya el-Mervezî, 880 civarında Bağdat'ta doktor ve felsefe (özellikle mantık) hocası olarak ortaya çıkmıştır.²² Çok faziletli bir kimse olan Mervezî, Ebu Bişr Metta'nın hocası olup Süryânî'dir. Mantık ve diğer alanlardaki kitaplarının hepsi Süryânîce'dir.²³

Mervezî İkinci Analitikler üzerine Süryânîce olarak kapsamlı bir şerh yazmıştır. Bu açıdan o İslâm dünyasında İkinci Analitiklerin ilk şârihidir.²⁴ Mervezî'nin dikkat çeken yönleri, onun Bağdat okulunun kurucusu olması, İkinci Analitiklerin ilk şârihi olması ve mantık konusunda uzmanlığıdır.

2.2. Kuveyrî (855-915)

Bu okulun kuruluş aşamasında onun asıl üyelerine hocalık yapan kimselerden biri olan Ebu İshak İbrahim Kuveyrî çalışkan, bıkmaz usanmaz bir Aristo mantığı yorumcusu idi.²⁵ Felsefi ilimlerde bilgili olan Kuveyrî 892-902 yılları arasında Bağdat'ta bulunduğu dönemde birçok kimseye mantık öğretmiştir. Bunlar arasında Ebu Bişr Metta da yer alır.²⁶

Kuveyrî'ye dört eser nispet edilir. Bunlar: 1. Kategorilerin tefsiri 2. Peri Hermenias, 3. Birinci Analitikler, 4. İkinci Analitikler.²⁷ Rescher ise onun Organon'un birçok kısmına, özellikle de Kategoriler, İbare, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler ve Sofistik Deliller üzerine büyük şerhler yaptığını söyler.²⁸ İfadelerinin muğlâk olması ve bol miktarda yabancı kelime kullanması yüzünden kitaplarının ilgi görmediği söylenir. Kuveyrî'nin günümüze ulaşan eseri bulunmamaktadır.

2.3. Yuhanna b. Haylan (860-920)

22. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 49.

23. İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, (Şerh ve Tahkik Dr. Nizar Rıza), Beyrut, s. 317; Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 49.

24. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 49.

25. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 50.

26. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 50.

27. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 50.

28. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 50.

Yuhanna b. Haylan, mantık, felsefe ve Hristiyan teolojisi konusunda eğitim görmüştür. Farabî'nin hocalarında olan İbn Haylan, Muktedir döneminde (902-932) yaklaşık 920 yılında vefat etmiştir ki, o tarihte onun meşhur öğrencisi yaklaşık 50 yaşındaydı. İbn Hallikan'dan naklen onun hakkında şunlar söylenir: “Farabi (Bağdat'ta Ebu Bişr Metta'dan mantık dersi alırken) uzun süre orada kaldı. Daha sonra Harran'a gitti ve orada Yuhanna b. Haylan'la karşılaştı, bu kendisinden mantık sanatına dair bazı özel uygulamalar öğrendiği Hristiyan filozof idi”²⁹

Yuhanna b. Haylan, yazılı eser bırakmamasına rağmen şöhreti günümüze kadar ulaşmıştır. Bu durum, onun İslâm dünyasında yetiştirdiği Fârâbî ve Ebu Bişr Metta gibi öğrenciler sayesinde olmuştur.

2.4. Ebu Bişr Metta b. Yunus (870-940)

Okulun reisleri arasında da sayılan Ebu Bişr Metta, bu okulun oluşumu, gelişimi ve mantıkçılar okulu denmesinde en büyük paya sahip olan zatlardan ilkidir.³⁰ Şöhrette kendisinden öncekilerin hepsinden üstündür. Okulun kurucusu olarak yukarıda Mervezî'nin adı geçse de Ebu Bişr Metta'yı okulun kurucusu olarak kabul edenler de vardır.

Ebu Bişr Metta b. Yunus Yunan asıllı Nestûrî bir Hristiyan'dır. Tıp ve özellikle felsefe alanlarında eğitimini Suriye'de tamamlamıştır.³¹ Metta, Ebu Yahya el-Mervezî, Yezid b. Kernib el-Katib, İbrahim el-Mervezî, İshak b. İbrahim el-Katib, Rufil ve Benjamin,³² Ebu İshak İbrahim el-Kuveyrî gibi birçok hocadan ders almıştır. Mantıkçıların reisi unvanına sahip olan Metta, bir doktor olarak çalışması bakımından ve de bir felsefe hocası olarak büyük bir şöhrete sahip olduğu Bağdat'ta ortaya çıkmıştır. Fârâbî, Yahya b. Adî, Ebu Süleyman es-Sicistânî gibi öğrencilere hocalık yapmıştır. Ebu Bişr, hem Süryânîce'den eserleri, hem de orijinal Yunan

29. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 51.

30. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 51.

31. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 51.

32. Bunlar iki Yakubî papazdır. İlköğretim döneminde bir manastıra ek olan okulda Metta'ya hocalık etmişlerdir.

felsefesi ve bilimsel eserlerini Arapça'ya tercüme etmiştir.

Bir mütercim, şârih ve mantık öğretmeni olarak bilinen Metta'nın, Aristo'nun *Organon* isimli mantık külliyyatının önemli bir kısmının Arapça tercümesi ve şerhinden oluşan çok sayıda eserinden bahseden kaynaklar onun bunların yanında daha birçok alanda çalışmaları bulunduğunu nakletmektedir.³³ Bir mütercim olarak, yaptığı tercümeler içerisinde en çok, İkinci Analitiklerle³⁴ adı duyulmuştur. İbn Metta tercüme ettiği bu eserle, İslâm dünyasında mantık binasının köşe taşlarından birini oluşturur.

İbn Metta 11 Ramazan 328/940 yılında vefat etmiştir.³⁵

2.5. Fârâbî (871/2-950)

Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, Türkistan'ın Vesiç şehrinin Farab köyünde, Türk menşeli asker bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş görünüyor. Fârâbî'nin tam doğum tarihi bilinmiyor, fakat genel olarak 870 civarı olduğu sanılıyor.³⁶ Farabi'nin kendisi herhangi bir otobiyografi bırakmamış ve öğrencileri tarafından da herhangi bir hayat hikâyesi oluşturulmamıştır. Bu sebeple onun çocukluğunun ayrıntıları da oldukça karanlıktır. Ancak Bağdat'ta Arapça öğrendiği ve sonra da Ebu Bekir b. es-Serrac ile birlikte Arap grameri okuduğu söylenilir. Fârâbî, Nestûrî Hristiyan Yuhanna b. Haylan ve büyük mantıkçı Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan ders almıştır. Kaynaklar Metta b. Yunus'tan ders aldığı sıralarda bu âlimin daha yaşlı, Fârâbî'nin ise ondan daha zeki olduğunu ve en karmaşık problemleri kolay bir üslupla ifade etme yöntemini bu hocadan öğrendiğini belirtir.³⁷

'Muallim-i Sâni' lakabıyla bilinen Fârâbî, Bağdat Okulu'nun zirve ismidir. Felsefe ve özellikle mantık alanında yaptığı çalışmalar 8. yüzyılda

33. Tahsin Görgün, "Metta b.Yunus", *DİA*, 2004, c. 29, s. 417-418.

34. İkinci Analitiklerin Süryanice nüshası Huneny b. İshak ve İshak b. Huneyn tarafından yapılmıştır. Arapça tercümesi de Ebu Bişr Metta tarafından yapılmıştır.

35. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 129.

36. Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Ankara, 2013, s. 15.

37. Kayacık, *Bagdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 62.

başlayan Yunan kültürünün, İslâm dünyasına aktarılmasında önemli bir yere sahiptir. Fârâbî'yi bu okulun diğer temsilcilerinden ayıran bir özelliği, birçok dili bilmesine rağmen, diğerlerinin aksine tercümeyle uğraşmaması; buna karşın 100'e aşkın eserinde, Arap-İslâm dünyası için Aristo'nun eserleri ve felsefesinden büyük bir kısmını anlaşılır bir biçimde sunmasıdır.³⁸

Fârâbî'ye yüze yakın eser atfedilir ve bunların yarıya yakınını şerhler oluşturur. Fârâbî, mantıkla ilgili Organon'un bütününe şerhler yazmıştır; bunda da, İskenderiyelilerin yolunu takip ederek, Süryânî ve sonraki Arap şârihlerin tipik tarzı olan üçlü şekli uygulamıştır (kısa şerh(telhis), orta şerh ve büyük (geniş) şerh. Fârâbî, Aristo, Galen, Porphyrios ve İskender'den de bazı şerhler yapmıştır. Fârâbî'nin, Kitabü'l-Huruf, Kitabü't-Tahlil, Kitabü'l-Cedel, Kitabü'l-Burhan, Kitabü Şeraiyi'l-yakin, Kitabü'l-Hatabe, Şerhu'l-Kiyas, Kitabü İhsaü'l-Ulum gibi birçok önemli eseri vardır.

Fârâbî, Receb 339'da (Aralık 950) Dimaşk'te 80 yaşlarındayken ölmüştür.

2.6. Yahya b. Adî (893-974)

Ebu Zekeriya Yahya b. Adî b. Hamid b. Zekeriya 893 yılında Tikrit'te doğmuştur. Buradan ayrılıp Bağdat'ta gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Burada tercüme ve telif ile meşgul olarak meşhur olmuştur. Yakubî bir Hristiyan olan Yahya b. Adî, o zamanki Bağdat'ın meşhur hocalarından ders almıştır.³⁹ Felsefe, mantık, kelam, Hristiyan ilahiyatı ve edebiyatını içeren geniş bir kültüre sahip olan İbn Adi, Ebu Bisr Metta b. Yunus ve Ebu Nasr el- Fârâbî ve dönemindeki diğer kişilerden mantık okumuştur.⁴⁰ Süryânîce'den Arapça'ya tercüme işiyle de uğraşan İbn Adî, Huneyn b. İshak ve oğlu İshak b. Huneyn'in yaptığı tercümeleri nakletmiştir.⁴¹ Yahya b. Adî Bağdat'ta ikameti süresince ilmi faaliyetlerinin yanında geçimini temin etmek için doktorluk, felsefe

38. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 79.

39. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 91.

40. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 91.

41. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 91.

hocalığı ve kitapçılık yapmıştır. Yahya b. Adî, h. 21 Zilkade 633 (13 Ağustos 974) yılında vefat etmiş ve Bağdat'ın kuzey batısında yer alan Katia'daki Aziz Thomas kilisesine defnedilmiştir.

Yahya b. Adî, Süryânîce ve Arapça'yı çok iyi bilir ve yaptığı tercümeleler ağırlıklı olarak mantık içeriklidir. Tercüme ettiği eserlerin bir kısmını kendisi doğrudan tercüme ederken, bazen de eski tercümeleri gözden geçirerek düzeltmiştir. İbn Adî, aralarında birçok değerli mantık öğrencisinin yer aldığı birçok talebeye hocalık etmiştir⁴² ve bu açıdan o, Yunan mantığının Araplara ulaştığı ve onlar arasında kök saldığı bilgi köprüsünün temellerinden biridir.

2.7. Ebu Süleyman es-Sicistanî (912-985)

Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es-Sicistanî el-Matiki yaklaşık 912 yılında Sicistan'da doğdu. Sicistanî'nin Bağdat'ta tam olarak ne zaman geldiği bilinmiyor, ancak muhtemelen 938 yılında Bağdat'a geldi ve 985 civarında orada vefat etti.

Sicistanî kendi döneminde bir âlim ve özellikle mantık konusunda bir hoca idi. Sicistanî Bağdat'ta İbn Metta ve İbn Adî'den mantık dersi almıştır. Fakat Yahya b. Adî'nin öğrencisi olarak, Yahya b. Adî'nin çevresinin ünlendiği şerh çalışmaları faaliyetinden uzak durmuş ve bunun yerine salt felsefe üzerine yoğunlaşmıştır. Sicistanî Bağdat Okulunun bir üyesi olarak "mantıkçı" unvanını taşıyan üçüncü kişidir.⁴³ Sicistanî mantıkçılar okuluna dahil edilmekle birlikte, o gelenekteki kişilerin yöntemleri dışında farklı bir yol benimseyerek kendi geleneğini oluşturmuştur.⁴⁴

İbn Adî'den sonraki dönemde Hristiyan talebeler Hristiyan

42. Bağdat Okulu olarak bilinen Bağdat'taki mantık okulu İbn Adî döneminde Yahya b. Adî Okulu adıyla anılmıştır. Bu okul, Fârâbî'nin Bağdat'tan ayrılmasından sonra o çevredeki ilmi faaliyetlerin devamı için kendisinin başkanlık ettiği veya oradaki talebelerin onun etrafında toplanmasıyla oluşmuş bir okuldur.

43. Bu adı taşıyan önceki iki kişi ise Ebu Bişr Metta ve İbn Adî'dir.

44. Sicistanî'nin mantığı ele alış şekli, onu incelerken anlamından uzaklaşarak, lafızlara daha fazla önem verme şeklindedir.

âlimlere bağlanmaya yönelirken, Müslüman öğrenciler Müslüman âlimlere doğru yönelmişlerdir. Sicistânî'nin ikamet yeri İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden gelen âlimlerin bir araya gelme yeri idi. Sicistânî'nin ders halkasında Ebu Hayyan Tevhidî, Kumisi, el-Aruzî gibi isimler vardır.

Bunların dışında okulun diğer bazı temsilcileri ise; mantıkçı İbn Zûr'a (943-1008), İbn Adî'nin öğrencisi olup ondan felsefe öğrenmiştir. İbn Zûr'a, İbn Adî okulunda yapmış olduğu tercümelerle, mantıkla ilgili metinlerin Arapça'ya tercüme işlemlerinin sonuna gelindiğidir. İbn Suvar (943-1020), Bağdat'ta tıp, ilahiyat ve felsefede meşhur olmuş, özellikle de mantıkta İbn Adî'den mantık okuyanlar arasında en ileri gelenlerden biri olmuştur. İbn Suvar'ın asıl önemi Bağdat'ın tıbbi bilimsel birliği içerisinde mantıkla ilgili çalışmaların bir devam ettiricisi ve mantığa ait metinlerin bir tercümanı ve şârihi olmasındadır. İbnü't-Tayyib (980-1043), İbnü'l-Hammar ve İbn Zûr'a'nın öğrencilerindendir. İbnü't-Tayyib hem doktor, filozof ve fakih hem de müellif, tercüman ve yorumcudur. O, Bağdat çevresinde mantıkla ilgili çalışmaların canlı kalmasının devamında önemli bir rol oynamıştır. Ebu Hayyan Tevhidi (950-1010), İranlı bir Mu'tezili Müslüman olup, Yahya b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî'den ders almıştır. Mantık alanında herhangi bir eseri olmamakla birlikte katılmış olduğu çeşitli meclislerde geçen çeşitli ilmi tartışmaları kayda geçirmiş olması önem arz etmektedir.⁴⁵ Böylece Bağdat Ekolünün temsilcilerinin sunulmuş olduğu kısmın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Son olarak Bağdat Okulu'nun İslâm düşünce tarihine nasıl katkılarda bulunduğunu ve İslâm dünyasında neler değiştirdiğini inceleyeceğiz.

Bağdat Okulunun İslâm Düşüncesindeki Yeri

Bağdat Okulu bünyesinde çeşitli alanlarda, özellikle mantık alanında, yapılan tercümeler önem arz etmektedir. Bu tercümeler

45. Mukâbesât adlı eserinde, farklı konularda âlimler arasında geçen yaklaşık 106 tartışmadan söz eder. Yine el-İmta ve'l-Muânese adlı eseri de çeşitli ilim meclislerinin tutanaklarını içermesi sebebiyle bu alanla bağlantıya sahiptir. Çünkü tartışmacıların kendileri bunları kaydetmemiş ve ancak bu tip eserler sayesinde o dönemdeki çeşitli tartışmalar hakkında bilgi elde etme imkânı olmuştur.

sayesinde İskenderiyeli büyük Aristocular zamanından beri olmayan Aristo metinlerine büyük aşinalık kazanıldığı söylenir. ⁴⁶ İskenderiye Okulu mantık metinlerinin yaygınlaşması konusunda ne kadar başarılıysa özelde Bağdat Okulu da o kadar önemlidir.

Bu okulun kapsamı altında değerlendirdiğimiz tercüme evresini önceki evrelerden ayıran önemli unsurlardan biri, mütercimlerin nitelikleriyle ilgilidir. Bu dönemdeki mütercimler sadece Yunanca bilgileri ve Antik Yunan kültürüne aşinalıkları bakımından değil, Yunan felsefesiyle ilişkileri açısından da önceki mütercimlerden ayrılırlar. Yahya b. Adî, Ebu Bîşr Metta b. Yunus, İbn Suvar, İbn Zûr'a, İbnü'l-Hammar, İbnü's-Semh gibi isimler bir mütercim olmanın ötesinde, aynı zamanda felsefe tercihleri bulunan felsefeciler olarak değerlendirilmelidir. Bu isimlerden çoğunun müstakil felsefe çalışmaları mevcuttur. Ayrıca Yahya b. Adî çevresinin özellikle fizikle ilgili yorumları, Aristoteles'in Fizik kitabının tercümesi içerisinde günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Sina'nın "batılilar" (mağribiyyun) olarak nitelediği, Bağdat'ta yerleşik bu mütercim-filozoflar grubu, Aristoteles felsefesiyle ilgili özel bir yorum geleneğinin de devamcısı olarak gözüktür.⁴⁷

Bu okul kapsamında önem arz eden bir diğer konu ise, yapılan mantık şerhleridir. Bu okulun temsilcilerinden Fârâbî'nin Aristo eserlerine yazdığı şerhler, Aristoteles mantığının sadece metne ait bir gelenek olarak değil, aksine bir bilimsel disiplin olarak baştanbaşa tam ve kapsamlı bir anlaşılması vardır.

Fârâbî'nin yaşadığı asırda Bağdat felsefe ve mantık çalışmalarının merkezi durumundadır. Aristotelesçi mantığın bölümleri etrafında yoğunlaşan bu çalışmalar, mantık tarihi ve felsefe öğrenimi açısından yeni bir döneme de işaret etmektedir. Şöyle ki Hristiyan teoloji okullarında tahsil edilen mantık büyük ölçüde 6. yüzyılda İskenderiye'de öğretilen mantık müfredatının özet bir versiyonuydu

46. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 132.

47. İbrahim Halil Üçer, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler (Antik-Helenistik Biriki-min İslâm Dünyasına İntikali)*, İSAM Yayınları, s. 79.

ve bu da büyük ölçüde teolojinin taleplerine uyarlanmış bir çerçeve de sadece Kategoriler, Yorum Üzerine ve Birinci Analitiklerin bir kısmını kapsamaktaydı. Başta Farabi olmak üzere 10. Yüzyılda yaşamış Bağdat Meşşailerinin çalışmaları, mantığın söz konusu özet aktarımlarından ziyade, doğrudan Organon'un kendi metinleri üzerinde yoğunlaşmaktaydı. İşte bu bağlamda Fârâbî "Kendi görevinin, Aristoteles'in metnine yönelik, çoğu Süryanice özetlerden kaynaklanan yanlış yorumları temizlemek ve aradaki kopukluk döneminin ardından hakiki Meşşai öğretiyi ihya etmek olduğunu düşünmüştür."⁴⁸ Fârâbî'nin önderliğinde oluşan ve İbn Rüşd'e kadar devam eden mantık geleneği içerisinde Organon çalışmaları tarihteki en yüksek olgunluk noktasına ulaşmıştır. Hristiyan gelenek içerisinde teolojiye göre konumlandırılan ve daha önce tıpla ilişkilendirilen mantık, Fârâbî ile başlayan ve Gazzâlî'nin kritik değerlendirmelerinde son noktasına ulaşan İslâmî gelenek içerisinde dini-akli her tür bilginin kriteri haline gelmiştir.⁴⁹

SONUÇ

Bağdat Okulu faaliyetlerini sürdürdüğü süre içerisinde Arapça'ya birçok alanda eser kazandırmış ve bu okulda birçok bilim adamı ve filozof yetişmiştir. Bağdat Okulu temsilcileri tercüme faaliyetlerinin önemli bir halkasını oluşturmaktadırlar. Bunlar mantık kitaplarını Arapça'ya tercüme ederek ve bu alanda önceden yazılmış eserlere şerhler yazarak, mantığın İslâm dünyasında yayılmasına ve anlaşılmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Aynı zamanda bu faaliyetler İslâm dünyasında birçok filozof ve mantıkçının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Bu tebliğde temel amacımız, Bağdat Ekolü olarak bilinen bu okulun İslâm dünyasında ne gibi yenilikleri beraberinde getirdiğine dikkat çekmektir. Bu süreçte mantık alanında yapılan tercümeler, telifler İslâm dünyasında mantığın önemini arttırmıştır ve mantık ilmi fıkıh, kelam ve nahiv gibi diğer İslâmî ilimlerin çoğuna etki etmiştir.

48. Street, "Mantık", s. 276-278.

49. Yaşar Aydın, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri (Farabi ve Bağdat Meşşai Okulu)*, İsam yayınları, s. 150.

Sonuç olarak Bağdat Okulu, düşünme esnasında insanı hata yapmaktan alıkoyan mantık ilminin; İslâm dünyasına geçmesi, gelişmesi, yayılması ve bugüne kadar gelmesinde büyük bir paya sahiptir.

Sismondî'nin dediği gibi "Bağdat okulu sadece Avrupa'nın uyanmasını sağlamadı, aynı zamanda bilimin ışığını bütün Asya'ya da yaydı."

KAYNAKÇA

AYDINLI, Yaşar, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri (Farabi ve Bağdat Meşşai Okulu)*, İSAM Yayınları.

DEMİRCİ, Mustafa, *İslâmiyat Dergisi*, c. 7, sayı: 2, 2004.

EL-BEHİY, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1992, s. 141-142.

ERDEM, H. Suphi, Kökenleri ve Etkileri, *Bilge Adamlar Dergisi*, Sayı: 19-20, 2008.

....., Kadim Bir Gelenekten Günümüze Yansıyanlar, *Bilge Adamlar Dergisi*, Sayı: 21-22, 2009.

GÖRGÜN, Tahsin, "Metta b.Yunus", *DİA*, 2004, c. 29, s. 417-418.

GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi.

HASIRCI, Nazım, Mantık Biliminin İslâm Dünyasına Geçışı, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, c. 8, sayı: 2.

KAYA, Mahmut, "Beytülhikme", *DİA*, 1992, c. 6, s. 88-90.

KAYACIK, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Üniversite yayınları, 2004.

MACİT, Muhittin "Tercüme Hareketleri", *DİA*, 2011, c. 40, s. 498-504.

NETTON, Lan Richard, *Farabi ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis

yayınları, Ankara, 2005.

USEYBİA, İbn Ebi, *Uyunu'l-Enba fî Tabakati'l-Etibba*, (Şerh ve Tahkik Dr. Nizar Rıza), Beyrut, s. 317.

ÜÇER, İbrahim Halil, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler (Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali)*, İSAM Yayınları.

Sümeyye HALILOĞLU

Sayın Çiçek'e tebliğinden dolayı teşekkür ediyoruz. İkinci tebliğimiz Elif Haliloğlu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf öğrencisi. Konusu "İbn-i Haldun, Toplum Bilimsel Düşüncesindeki İlmi Ümran Kavramı". Kendisini dinliyoruz.

“İBN HALDÛN TOPLUM BİLİMSEL DÜŞÜNCESİNDE İLM-i UMRAN KAVRAMI”

Elif HALİLOĞLU

(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2. Sınıf Öğrencisi)



GİRİŞ

Toplum sorunsalını konu edinen bir ilim icat ettiğini söyleyen İslâm düşünürü İbn Haldûn’un düşüncelerini ortaya koymak ve günümüzde aynı sorunsalı incelediğini bildiğimiz, sosyoloji disipliniyle aralarında ne tür farklılıklar ve benzerlikler olduğunu tespit ederek; bu iki disiplinden hangisinin konuya ilişkin olarak; gerçek anlamda objektif, genel-geçer, ampirik ya da rasyonel yollardan test edilebilir bilgiler ileri sürdüğünü ortaya çıkarmak çalışmanın hedeflerindendir. Toplumu inceleyen bilim anlamındaki sosyoloji için her ne kadar 19. yüzyılın bir ürünüdür denilse de insanlar tarih boyunca daima içinde yaşadıkları toplum hakkında gözlemlerde bulunmuşlar doğru ya da yanlış onunla ilgili bir takım fikirler öne sürmüşlerdir. Günümüzde sosyoloji adını verdiğimiz disiplini geçmişte aynı konuyu inceleyen diğer yaklaşımlardan

ayırma noktasında, sosyolojinin ortaya çıktığı şartları ve onun nev-i şahsına münhasır özelliklerini tespit etmenin hem onun bilimsellik iddiasını anlamada hem de kendinden önceki düşünce biçimleriyle ayrımını ortaya koyma noktasında faydalı olacağını belirtmemiz gerekir.¹

Sosyolojinin ortaya çıkışını sağlayan şartları epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel olmak üzere 4 kategori de incelememiz mümkündür.² 19. yüzyıl itibariyle Avrupa toplumlarında doruk noktasına ulaşmış olan radikal değişimlerin de adı olan bu şartlar; özellikleri itibariyle geçmişten çok farklı bir yapıyı ihtiva eden modern toplumu, kendisine modern bilimleri örnek alarak açıklamaya çalışan yeni yaklaşımın da adıdır. İşte tam bu nokta sosyolojinin bilimsellik iddiasının yumuşak karnının oluşturmaktadır. Sosyoloji ile ilgili 'bilim mi, yoksa ideoloji mi' şeklindeki tartışmalar bu yüzden yapılmakta olup,³ sosyolojinin bilimsel bir yönü olmakla birlikte ideolojik bir tarafının olduğu da kuşkusuzdur.⁴ Cemil Meriç'in ifadeleriyle sosyal bilimlerle uğraşan her insanın alacağı ilk ders sosyal bilimlerin rölatifliğidir.⁵

Bilimsel bilgiyi objektif, genel-geçer ve ampirik olarak ispat edilebilir bir bilgi şeklinde tanımlayacak olursak akabinde bilimsel ve ideolojik olmayan bir toplumbilim mümkün müdür sorusunu sormamız gerekecektir. Bu soruya modern toplumu ve modern doğa bilimlerini temel alan sosyoloji açısından bakacak olursak elbette müspet cevap verilemez. Fakat soruyu toplumsal olayları ve oluşumları ideolojik olmayan bir yaklaşımla irdelemek ve açıklamak mümkün müdür? şeklinde değiştirirsek İbn Haldûn'un "ilm-i umran" dediği ve bizim "geleneksel toplumbilim" olarak tavsif ettiğimiz biçimiyle cevaplandırmaya çalışırsak müspet cevap vermek herhalde yanlış olmayacaktır.⁶ Fakat burada kastımız İbn Haldûn'un tamamen tarafsız olduğu ya da toplumun nasıl

1. Neşet Toku, *İlm-i Umran*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002, s. 9.

2. Toku, *İlm-i Umran*, s. 10.

3. T.B. Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları, s. 9.

4. Toku, *İlm-i Umran*, s.12.

5. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 19.

6. Toku, *İlm-i Umran*, s. 13.

olması gerektiğine yönelik bir fikrinin olmadığı değildir. Kastımız ileride de görüleceği üzere ilm-i umranın tarihsel ve toplumsal oluşumları kendi bağlamlarında ele aldığından ve herhangi bir özel oluşumu kendisine temel almadığından, topluma yönelik açıklamalarında ideolojik olmayan bir yaklaşım sergileyebilmesidir.⁷ İlm-i Umranın ideolojik olmayışının sebebi şüphesiz ileride de değineceğimiz üzere farklı parametreler üzerine inşa edilmiş olmasındandır.

İbn Haldûn'a göre İlm-i Umran tarih ilminin ölçüsü, kıstası olan 'umran'ı konu edinir. Umrandan kastedilen şey, en genel anlamıyla toplumsal hayat, sosyal organizasyon ve ona tabiatı gereği arız olan hallerdir. Yani insanların bir arada yaşamaları ve buna yönelik organizasyonları sonucu ortaya çıkan ilişki biçimleridir. Anlaşılacağı üzere, sosyolojinin ve ilm-i umranın problem alanları aynıdır. Ancak, konunun aynılığı bu iki disiplinin aynılığı anlamına gelmemektedir. Asıl mesele de işte bu iki disiplinin hangisinin ne derece objektif, genel-geçer ve tecrübi olarak ispat edilebilir bilgiler içerdiği ya da ideolojik olduğudur.⁸

Bu çalışmamızda İbn Haldûn'un kendi tabiriyle ilm-i umrana şimdiki adıyla toplumbilime yönelik düşüncelerini irdelemeğe ve ilm-i umranı genel sosyoloji problematiği bağlamında değerlendirip onu modern toplumbilim sosyoloji ile mukayeseye ve ideolojik olmayan bir toplumbilimin imkânını sorgulamaya çalışacağız.⁹

1. İbn Haldûn Toplum Bilimsel Düşüncesinde İlm-i Umran Kavramı

1.1. Tarihten İlm-i Umran'a

1332(Tunus)-1406(Kahire) yılları arasında yaşamış olan İbn Haldûn hakkında günümüzde sosyal bilim olarak değerlendirilen tarih, ekonomi, tarih felsefesi, sosyoloji ve benzeri disiplinlerin kurucusu

7. Toku, *İlm-i Umran*, s. 14.

8. Toku, *İlm-i Umran*, s. 13.

9. Toku, *İlm-i Umran*, s. 14.

olduğu tezi ileri sürülmüş kendisi de bizzat ilm-i umran olarak nitelendirdiği ve kendisi tarafından kurulduğunu iddia ettiği, bugünkü anlamda toplumbilime karşılık gelen düşüncelerini tahlil etmeyi ve genelde de ilm- i umran ile sosyolojiyi mukayeseyi amaçlamıştır.¹⁰ Cemil Meriç'in ifadesiyle "Umranın keşfi tarihten tesadüf kovan bir ihtilaldir." Onu keşfeden İbn Haldûn ise "kendi semasındaki tek yıldızdır."¹¹ Aynı zamanda bir islam düşünürü olan İbn Haldûn, T.J. de Boer'in de ifadesiyle selefi olmadığı gibi halefi de olmayan nev-i şahsına münhasır bir isimdir.¹² Gerek İslâm dünyasında gerekse Batıda beş asır boyunca hak ettiği itibarı görmediyse de ümmetsiz bir peygamber gibi asrımıza dek hep ayakta kalmıştır.¹³ Onu günümüze intikal ettiren ve modern dünyada dahi ehemmiyetli kılan yegâne unsur, Kitab'ul İber adlı eserine önsöz olarak yazmış olduğu, bir ansiklopedik eser niteliğindeki Mukaddimedede sergilenen insana, topluma ve toplumsal faaliyetlere yönelik düşünceleridir.¹⁴ Burada belirtmemiz gerekir ki aynı anlama gelen toplum bilim sosyoloji ve ilm-i umran kavramlarının birlikte kullanılması, farkında olmaksızın yapılmış bir hata değildir. Kanaatimiz odur ki sosyoloji modern toplumu açıklamayı konu edinen modern nitelikte bir toplum bilim ve hatta bir modernleşme projesi iken; ilm-i umran, modern veya geleneksel, bütün toplumları açıklayabilecek mahiyette ancak modern nitelikte olmayan bir toplumbilimdir.¹⁵

İbn Haldûn'un temel amacı, doğrudan doğruya içerisinde yaşadığı toplumun bir betimlemesini ve açıklamasını yapmak değildi. Esas itibarıyla onun yapmak istediği şey; insanların ve toplumların yaşam biçimlerinin nasıl değiştiğinin, yeryüzünün nasıl imar edildiğinin, devletlerin nasıl kurulup geliştiğinin ve niçin yıkılmaya ve yok olmaya

10. Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, c. 19, s. 5.

11. Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1979, s. 139.

12.T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960, s. 146.

13. Toku, *İlm-i Umran*, s. 13.

14. Toku, *İlm-i Umran*, s. 14.

15. Toku, *İlm-i Umran*, s. 7.

maruz kaldıklarının tespiti yoluyla tarihin bir açıklamasını yapmaktı. Ancak görüldüğü üzere onun tarihin açıklaması için gerekli gördüğü şey, aynı zamanda toplumun açıklamasını da içermektedir. Neticede İbn Haldûn'un toplumu açıklamaya yönelik yeni bir ilmi disiplin kurmaya kalkışması, tarih yaklaşımının onu böyle bir işe zorlamış olması yüzündendir.¹⁶

1.2. İlm-i Umran

Toplum hayatı insan için tabii ve kaçınılmazdır. A.M.R kökünden gelmekte olan umran kelimesi lügatte bir yerde meskûn olmak, oturmak, biriyle sıkça görüşmek, mutlu kılmak, mamur etmek manalarına gelmektedir. Tüm bunlar bir yandan meskûn olan toprağa, öte yandan da her türlü Robinsonvari yaşayışın karşıtı olan bir toplumsallığa işaret etmektedir.¹⁷ Nitekim toplum hayatı insan için tabii ve kaçınılmazdır. Bu 'yeni bilim'in konusunu oluşturan "umran"ı (medeniyet) doğuran şey de birlikte yaşayıştan başka bir şey değildir. İbn Haldûn'a göre ilm-i umran, tarih ilminin ölçüsü kıstası olan olan 'umran'ı konu edinen ve onu kendi tarihsel bağlamı içinde çözümlemeyi hedefleyen bir ilimdir. Umrandan kast edilen şeyse en genel anlamıyla toplumsal yapı, toplumsal organizasyon ve ona tabiatı gereği arız olan hallerdir. Yani insanların bir arada yaşamaları ve buna yönelik giriştikleri örgütlenmeler sonucu ortaya çıkan ilişki biçimleridir. İlm-i Umranın tarihi rivayetlerin tashihi gibi özel bir gayesi olmakla beraber asıl gayesi toplumsal hayatın tabiatı ve özelliklerinin anlaşılmasıdır. İlm-i Umran siyaset felsefelerinde olduğu gibi insanların nasıl yaşamaları gerektiğiyle, onların herhangi bir konuda nasıl ikna edilebilecekleriyle veya toplumun nasıl daha iyi yönetileceğiyle ilgilenmemektedir. Onun ilgi alanı geçmişte ya da şimdi insanların nasıl yaşadıkları ve yaşadıkları toplum yapısını belirleyen tabii unsurların neler olduğunun ampirik olarak incelenmesidir.¹⁸

16. Ziyaüddin Serdar, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev. Deniz Aydın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, s. 200.

17. Günay Ünver, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldûn" (1332-1406) *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 1986, s. 63-104.

18. Toki, *İlm-i Umran*, s. 83.

İbn Haldûn ilm-i umranı kurma işini kendisinin gerçekleştirdiğini iddia etmektedir ki bunda son derece haklıdır.¹⁹ Çünkü onun bir bütün halinde sunduğu şey daha önce hiç kimse tarafından gündeme getirilmemiştir. İbn Haldûn toplumsal hayata yönelik ilmin kurucusu olduğunu temellendirmek için kendi döneminden önceki ve kendi döneminde mevcut olan ve ilm-i umranın konusuna yakın konuları ele alıyormuş gibi gözüken disiplinlerle ilm-i umranı mukayese eder. Mukayese edilen bu disiplinler Retorik(Hitabet), Siyaset (Siyaset-i Medeniye), Fıkıh ve devlet ricaline yönelik yazılmış olan edebi-siyasi öğütler yani Nasayıhtır. İbn Haldûn'a göre bu disiplinlerden hiçbiri umrana yani toplumsal hayata yönelik meseleleri, tabii delillerle izah ve ispata çalışmamaktadır. Alman filozof Immanuel Kant'ın tabiriyle izah edecek olursak; İbn Haldûn'un demek istediği o ilimler, sentetik değil analitik hükümler üzerine kuruludurlar. İbn Haldûn'un keşfettiği şey toplumsal hayatta cereyan eden olayların tespitinde ve açıklanmasında bugünkü ifadelerle realiteden hareket eden indüktif yöntemin takip edilmediğidir. Olayların niye öyle cereyan ettiği değil, olması istenilene yönelik izah edilmeğe çalışıldığıdır. Ona göre ilm-i umran hitabe türü bir ilim de değildir. Çünkü hitabe insanları herhangi bir görüşe ikna etmeyi amaçlarken ilm-i umranın kesinlikle böyle bir amacı yoktur. Onun amacı toplumsal hayatta cereyan eden olayların tabii (ampirik-rasyonel) sebeplerini izah etmektir.²⁰ Fakat bu durum İbn Haldûn'un toplumsal hayatta olması gerekene dair herhangi bir görüş öne sürmediği anlamına da gelmemektedir. Zira ayırt edilmesi gereken husus, bilimsel bilgi için tespit edilmesi gereken nokta, açıklama ve kontrol şeklindeki sıralamanın doğru yapılıp yapılmadığıdır. İbn Haldûn'un farkı ise olaylara yönelik bilginin hakikatinin kontrolü esnasında herhangi bir zaafa mahal vermemesidir. Zira ideolojik olmamanın ve tarafsızlığın manası da budur.

İbn Haldûn'un ilm-i umranı ilimler sınıflaması içerisinde hangi kategoriye dahil etmek gerekir?, sorusuna verdiği cevap, ilm-i umranın

19. Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 1987, s. 80.

20. Toku, *İlm-i Umrân*, s. 84.

hakiki tarih anlamında felsefi bir ilim olduğudur. Fakat İbn Haldûn'un felsefeye bakış açısı, filozofların felsefeye yüklediği anlamın çok dışındadır. İbn Haldûn'un ilm-i umran için felsefi bir disiplindir demesinin sebebi; ilm-i umranı felsefe gibi salt rasyonel, spekülatif bir bilgi olarak kabul ettiğinden değil, yaşadığı dönemin ilimler sınıflaması anlayışının onun düşüncelerine de yansımış olmasından ötürüdür. O dönem ilimler akli veya felsefi ya da nakli veya dini olarak ikili tasnife tabi tutulmakta ve bu ayrım bilginin kaynağı meselesine dayandırılmaktaydı. Yani akıl ve tecrübi bilgiler felsefi bilgi kategorisine sokulurken; din kaynaklı bilgiler de nakli bilgi kategorisinde değerlendirilmekteydi. İlm-i Umranın alanı din ya da dinle alakalı herhangi bir hususun açıklaması olamadığına göre tabiatıyla sınıflamada felsefi bilgiler grubunda yer almıştır. Fakat esas itibariyle İbn Haldûn salt rasyonel, spekülatif bilgi olması hasebiyle felsefeye pek de sıcak bakmamaktadır. Ona göre eğer felsefe, filozofların kastettikleri şekilde fiziki ve metafiziki tüm varlığın mahiyetini varoluş ve sebepleri açısından sadece akılla idrake çalışılması ise buna tam anlamıyla imkân yoktur. İbn Haldûn: "Felsefenin tek faydası vardır o da kıyas metodunu kullanarak zihni geliştirmekten ibarettir", der. Kısacası o din kaynaklı bir bilgi olarak görmediği için ilm-i umranı felsefi ilimler gurubuna dâhil etmektedir. Ancak mahiyet itibariyle ampirik bir bilgi olmasından dolayı ilm-i umranı; salt rasyonel, spekülatif bir bilgi taşıyor dediği felsefeden ayırmakta ve onu daha farklı bir bilgi türü olarak değerlendirmektedir ki o da bugünkü karşılığıyla bilimsel bilgidir.²¹

2. Umran (Medeniyet)

İbn Haldûn'a göre umran, insanların birlikte yaşamak üzere bir araya gelmeleri ve buna yönelik örgütlenmeler sonucu ortaya çıkan ilişki biçimlerinin toplamıdır. Bir başka deyişle umran en genel anlamdaki toplumsal organizasyon, toplumsal yapı ve ona tabiatı gereği arız olan hallerin hepsidir. İbn Haldûn demiştir ki: "İnsan toplumun olduğu şartlarda oluşur. Her insan içinde yaşadığı toplumun bir aynasıdır".²² Kısacası umran

21. Toku, *İlm-i Umran*, s. 89.

22. Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, c. 19, s. 546.

toplumsal hayattan ibarettir. Filozofların, “İnsan tabiatı gereği medenidir”, şeklinde ifade ettikleri sözün anlamı da bu olup kastettikleri şey toplumsal hayatın insanlar için zorunlu olduğudur. İbn Haldûn toplumun kuruluşunu filozoflar gibi zorunlu görmekte ise de onu sadece soyut bir düşünce olan insanların tabiatı ile izah etmekle de yetinmemektedir. Eğer ilm-i umran insani varoluşu belirleyen olayları tabii, ampirik-rasyonel nedenlerle açıklamak idiyse ki öyledir- o taktirde toplumun kuruluşunu da böylesi nedenlerle izah etmek gerekir demektedir. Bu noktadan hareket eden İbn Haldûn, toplumun kuruluşuna yönelik ampirik-rasyonel nedenleri, insanların hayatlarının idamesi ve muhafazası için lüzumlu olan şeyleri tek başlarına temin edememelerinde görür.

Onun diliyle konuşacak olursak; Tanrı insanı yarattığında hayatını idame ettirebilmesi ve geçinini temin edebilmesi için kendisine birtakım insani güçler verildiğini ve verilen bu güçlerle herşeyi kendisinin yapması gerektiğini ona bildirmiştir. Ancak insanların bunu tek başlarına başarabilmeleri mümkün olmadığından, bir arada yaşamaları kaçınılmazdır. İnsanları bir arada yaşamaya iten bir diğer sebepte kendilerini savunma ihtiyacıdır. Tanrı insana tabiatın ve diğer varlıkların vahşi gücüne karşılık üstün bir özellik olarak akıl ve aklı desteklemek için de el vermiştir. İnsanlar yaşamlarının devamı ve maiyetlerini temin için hep bu ikisini kullanmışlardır.²³ İbn Haldûn’a göre umranın gerçekleşmesinin en önemli şartlarından biride uygun tabii bir çevrenin bulunmasıdır. Zira aynı iklimde bulunanlar sadece fizik yönünden aynı iklimde bulunmazlar, bunun ötesinde ortak karakter yapısına da sahiptirler.²⁴

Toplumsal hayatın tabii ve zaruri olduğunu bu şekilde temellendiren İbn Haldûn, ardından onları yapısal özelliklerinden hareketle sınıflamaya tabi tutar. Ona göre esas olarak iki tür toplumsal yaşama biçimi vardır. Bunlardan ilki; grup şuurunun, ‘asabiyet’in çok yoğun bir biçimde yaşandığı, ekonomik bireyselliğin aksine, komünal

23. Toka, *İlm-i Umran*, s. 91.

24. Tahsin Görgün, “İbn Haldûn”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999 c. 19 s. 546.

ilişkilerin hakim olduğu, kasaba veya şehirden öte köy, yayla veya ovalarda yarı yerleşik bir hayat sürdüren maişetin kısmen tarım ve daha çok hayvancılıkla temin edildiği yönetsel ilişkilerin ahlak temelli kabilevi riyaset şeklinde görüldüğü 'bedevi umran'dır. Bedevi toplumda hayatlarını dahi zar zor idame eden bu insanlar için rahat ve lüks anlamına gelen şehir hayatı her zaman bir özlem ve hedefi ifade eder. Dolayısıyla sürekli olarak bu hedefe varmak için mücadele ederler. Haddizatında şehirlerin kuruluşu da bu yolla gerçekleşmektedir.

Toplumsal yaşama tarzının ikinci türü ise; grup şuurunun asabiyetin şu ya da bu şekilde kaybolduğu, ekonomik bireyselliğin ön plana çıktığı, yerleşik hayatın şehirlerde istikrar kazandığı, geçim tarzının daha çok ticarete, dokumacılık-hallaçlık gibi küçük ölçekli el sanayiine, ücretli emeğe ve belli ölçülerde tarıma dayandığı ve kabilevi yönetim biçimi riyasetin güç temelli mülke, devlete dönüştüğü medeni toplumsal hayat, yani 'medeni umran'dır. İbn Haldûn'un toplumsal yapılarla ilgili bu tasnifi günümüz modern toplumbilim literatürüne ikili toplum tipolojileri olarak geçmiştir. Ona göre medeni toplumu bedevi toplumdan farklı kılan unsurların başında refah ve lükse ulaşılmış olması gelmektedir. Medeni umranda insanlar geçim zaruriyetini tamamen aşmış, devletin sağlamış olduğu güven ortamıyla saraylar, binalar, pazarlar, köprüler inşa ederler; ellerinden geldiğince eşya, yiyecek, içecek, kılık-kıyafet gibi şeylerin en lüksünü edinmeye çalışırlar. Malları mülkleriyle birlikte her türlü alışkanlıklarını da gelecek nesillere bırakmaya başlarlar. Bu devletin çöküşüne kadar devam eder gider.²⁵ İbn Haldûn'a göre medeni toplum insanları refah ve lükse kavuşunca onun ortaya çıkardığı alışkanlıkları ahlak edinirler. Öyle ki bu insanlar bu adet ve alışkanlıklarla karakterize olunca artık onları ne dinin ne de devletin kanunları bağlar. İbn Haldûn için medeni toplum ile bedevi toplum arasında ki bir diğer fark ise devlet olgusudur. Ona göre her hâlûkârda toplumsal yapıyı oluşturan özellikler siyasal yapıya bağlı olarak şekillenmektedir. "Sıradan insanlar yöneticilerinin dinine göre yaşar" atasözü tam da bu noktaya işaret etmektedir. İbn Haldûn'a göre medeni umran için devlet, maddeye form

25. Toka, *İlm-i Umran*, s. 92.

gibidir. Devlet umranın sureti, umran da devletin maddesidir. Neticede medeni umransız bir devlet olamayacağı gibi devletsiz medeni umranda tahayyül edilemez. Onlar birlikte var olur birlikte çökerler.

Bedevi ve medeni umranın bir takım karakteristik özelliklerini de karşılaştıran İbn Haldûn “Bedevi toplumlar ahlaki değerlere medeni toplumlardan daha yakındır”, der. Bunun sebebini bedevi hayat süren insanların tabiatlarının lüks ve sefahat gibi tabi olmayan şeylerle bozulmamış olmasına bağlar. İnsan tabiatı gereği ahlaklı ve erdemli olmaya daha ziyade eğilimli ise de âdet ve alışkanlıklar bunun önüne geçmiştir. İnsan bir takım davranışları sürekli olarak tekrarlırsa neticede tekrarlanan davranışlar onun tabiatı olmaya başlar. Medeni umranda da gerçekleşen şey işte budur. Yine İbn Haldûn medeni umranda ki ahlaki değer eksikliğini şu ifadelerle özetlemiştir. Ona göre insanların kendi emniyetlerini, güvencelerini siyasi otoriteye yani devlete devretmeleri bu konuda başlıca sorundur. Çünkü emniyetin muhafazasını başkasına devretmek insanda metanet ve cesareti yok edip; onların bıkkınlışıp, tembelleşmelerine neden olur. Hele hele devlet otoritesi ve kanunlar zora, baskıya dayanıyorsa insanların ahlakının susturulması için başka bir sebebe ihtiyaç yoktur. Neticede bu durum yakın bir gelecekte ekonominin çöküşüne, o da topyekûn devletin çöküşüne neden olacaktır. İbn Haldûn'un devlete yönelik yapmış olduğu böylesi tespitlerin bir diğer anlamı da şudur: İnsanların hem ahlaklılığı, hem de ekonomik verimliliği, özgürlükleriyle birebir orantılıdır. Ne kadar özgürlük o kadar ahlaklılık ve verimlilik; ne kadar baskı ve formalizasyon o kadar ahlaksızlık ve verimsizlik. Kısacası İbn Haldûn tarafından savunulan şey, günümüz ekonomi literatürünün diliyle, siyasi ve ekonomik liberalizmin birliğidir.²⁶

Fakat şunu da belirtmek gerekir ki İbn Haldûn İslâm peygamberinin yaşamış olduğu toplumu tüm bu tespitlerin dışında tutar. Sebebini de şöyle açıklar: Medeni İslâm toplumunda insanlar dinlerinden kaynaklanan siyasi hükümlere tabi olmuş iseler de, sözü edilen yozlaşma sürecine girmemişlerdir. Çünkü hem o hükümler bu

26. Toku, *İlm-i Umran*, s. 94.

sürece engeldi hem de insanlar o hükümlere gönülden, kalplerinde ki manevi duyguya dayanarak uyuyorlardı. Ne zaman ki dini duygular zayıfladı ve insanlar seküler siyasal otoritenin kanunlarıyla idare edilmeye başladılar ve din de gönüllülük esaslarına dayanmayan bir yolla tevarüs edilen soyut bir bilgi haline geldi işte ondan sonra Müslümanlarda ahlak, cesaret, metanet ve mukavemet gibi duygular yok olmaya başladı. Şüphe yok ki seküler kanunlarda ki müeyyideler gönüllülüğü ve vicdanı dikkate almadığından insanlar tarafından içselleştirilemiyorlar. İşte bu yüzden İslâm peygamberinin yaşadığı toplum istisnadır, der.²⁷

2.1. Siyaset

İbn Haldûn'a göre toplumsal hayat, insanların maişetlerini temini ve tabiata karşı kendilerini savunmaları ne kadar zorunlu ise devlet de toplu halde yaşayan insanların birbirlerine karşı korunmaları ihtiyatının zorunlu bir sonucudur. Her ne kadar insanlar fıtratları gereği iyiliğe daha yakın iseler de onların yaratılışlarında başkalarına kötülük ya da haklarına tecavüz etme eğilimi de yok değildir. Dolayısıyla hem toplumsal hayatın ehemmiyeti ve muhafazası için hem de insanlar arası ilişkilerde adaletin tesisi için siyasi otoriteye yani devlete ihtiyaç vardır. İbn Haldûn'un insan tabiatı ve devletin varlık gerekçesine dair görüşlerinin Groties ve Locke gibi klasik liberalizmin kurucularının anlayışlarıyla oldukça benzer olduğu gerçeği gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Böylesine bir tespit günümüz için dahi İbn Haldûn'dan alınabilecek çok önemli derslerin olduğu anlamını taşımaktadır.²⁸

İbn Haldûn'a göre siyasi otoritenin yani devletin ortaya çıkışını sağlayan temel faktör asabiyettir. Asabiyet daha önce de belirtildiği üzere bedevi umranda insanların birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışmalarını sağlayan grup şuuru yani mensubiyet duygusudur. Bedevi umranda asabiyetin yönetime yansıma tarzı ise riyasettir. Riyaset aynı kabileye mensup üyelere bir nevi reislik demek olup burada herhangi bir baskı

27. Toka, *İlm-i Umrân*, s. 95.

28. Toka, *İlm-i Umrân*, s. 97.

ve zorla tatbik söz konusu değildir.²⁹ Reis tabiri caizse “eşitler arasında birincidir.”³⁰ İbn Haldûn’a göre tabiatı gereği refah ve lüksü hedefleyen asabiyet duygusu kabile içindeki bu teşkilatlanmayla yetinmeyecek devlet olmayı isteyecek ve bu yüzden diğer kabilelerle sürekli savaşıacaktır. Ona göre iki ihtimal mukadderdir ya güçlü bir devletle karşılaşp onun himayesine girerek lüks ve refaha ulaşmak ya da güçsüz bir devleti ele geçirip onu tasfiye ederek tam anlamıyla hedefe ulaşarak devlet olmaktır. Ayrıca İbn Haldûn medeni ve bedevi toplumlarda siyasi otoritenin çok farklı şeyler olduğu kanaatinde. Onun ifadeleriyle medeni toplumlarda ortaya çıkan riyasetten çok daha başka birşeydir. Riyaset büyük ölçüde saygı ve bağlılığa dayalı bir yönetim iken devlet tamamen güç ve baskıya dayalıdır. Çünkü geniş coğrafyalara yayılmış, kalabalık ve lüks içinde yaşayan ekonomik bireyselliğin ve ahlaki yozlaşmanın ön plana çıktığı medeni toplumları zabt-ü rabt altına almak sadece güç ve baskıyla mümkün olmaktadır. Fakat İbn Haldûn devletlerin kuruluşunu güç ve gücün kaynağını da asabiyete dayandırıyor da devletin istikrarı, gelişmesi, geniş sınırlar üzerine uzun soluklu hâkimiyet kurabilmesi ve ihtilaf duygularını engelleyebilmek adına bir başka şeye daha ihtiyaç olduğunu söyler. Ona göre bunu sağlayabilecek yegâne güç dindir. Çünkü dinin nihai gayesi dünyevi nimetler olmadığı ve bu yüzden yeryüzünde rekabet ve ihtilaf duygularına mahal vermeyip kardeşlik duygularının gelişmesine vesile olduğu için din devletin refah ve huzur içinde gelişip sınırlarını genişletme noktasında önünde hiçbir engelin kalmaması anlamına gelmektedir

İbn Haldûn dine asabiyetten daha ziyade önem veriş sebebini şu şekilde ifade eder: Dünyevi hedefler noktasında bir araya gelmiş olanlar sayıca çok daha fazla olsalar bile inanç birliğinin önünde mukavemet edemezler.³¹ Burada İbn Haldûn İslâm’ın ilk dönemlerinde vuku bulan Kadisiye muharebesini örnek gösterir. Müslümanların; Bizans ve İran’la yaptığı bu savaşta Müslümanlar 30.000 İran 120.000 Bizans

29. Toki, *İlm-i Umran*, s. 97.

30. Erwin I. J. Rosenthal, *Orta Çağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996, s. 130.

31. Toki, *İlm-i Umran*, s. 100.

ise 400.000 idi buna rağmen Müslümanlar galip geldi. İbn Haldûn bu konu hakkında din birliği asabiyetin gücüne güç katarken din birliğinin olmaması onun inkırazına sebep olur, insanlar arasında kaynaşmayı sağlayan asıl unsur müşterek dindir, inançtır der.

İslâm kaynaklı bir siyasal anlayışı benimsediği muhakkak olan İbn Haldûn gerçek adaletinde yalnızca İslâmi anlamda din kaynaklı yönetim ve devletlerde mevcut olduğunu söyler. Nitekim günümüz siyaset literatürünün diliyle konuşacak olursak İbn Haldûn'a göre devletin fonksiyonları; iç güvenliğe yönelik adalet, savunmaya yönelik askeriye ve sosyal adalete ve bayındırlığa yönelik maliyedir. Ona göre adalet halk arasına konulmuş bir terazidir. Şüphesiz ülkenin bayındır ve mamur hale gelmesinin yegâne temeli adalettir. Devletin ekonomik faaliyetlerde bulunması ise bu teraziyi bozan yegâne sebeptir der. Neticede devletin ekonomik faaliyetlerde bulunduğu alanlar otoritenin yandaşları için adeta birer arpallığa dönüşür. Vergi sistemi bozulur. Dolayısıyla dürüst girişimcilerin ekonomik faaliyetleri sekteye uğrar. Bu da devletin halka bir zulmü olur ki toplumsal hayatı yani umranı tahrip eden de budur. Hâlbuki devletin varlık nedeni şu beş şey üzerine inşa edilmiştir: İnsanların hayatlarının, mallarının, akıl sağlıklarının, nesillerinin ve hangi türden olursa olsun inançlarının muhafaza edilmesidir.

2.2. Ekonomi

Toplumsal hayatı ve siyaseti insan için zorunlu gören İbn Haldûn, ekonomik faaliyetleri de hem insan hayatının idamesi hem de toplumsal hayatın devamı için tabî ve zorunlu görmektedir. Ona göre tanrıyeryüzünde var olan her şeyi insanların eşit istifadesi için yaratmıştır. Bunun yegâne meşru yolu da 'emek'tir.³² İbn Haldûn'un bu ifadeleri, klasik liberallerin 'doğa durumu' tasvirlerini andırmaktadır. Onların doğa durumundan sivil topluma geçişin nedenleri arasında gösterdikleri, emek sarf edilerek elde edilen özel mülkiyetin korunması düşüncelerinin ipuçlarını da yukarıda

32. İbrahim Erol Kozak, "İbn Haldûn", *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, c.20, s. 2.

bahsedilen İbn Haldûn'un fikirlerinden çıkarmak mümkündür. Yine İbn Haldûn'a göre insanın emeğiyle elde edebileceği iki şey vardır biri maişet yani temel ihtiyaçlar, diğeri ise müterakim-sermaye yani ihtiyaç fazlası mal veyahut sermayedir. İbn Haldûn için aslolan emektir bu yüzdendir ki o, Marksizm'in öncülerinden olarak da değerlendirilmiştir. Ona göre insanlar bir araya gelip iş bölümü yaparak maişetlerini daha kolay temin edebilecekleri gibi ihtiyaç fazlasını da bu yolla elde edebilirler. Zira bu görüş yoğun iş gücünü bir araya getirmiş olan medeni umranda oldukça ön plandadır. Çünkü onlar geriye kalan emeği ihtiyaç maddelerinin üzerine artı değer olarak ekleyip böylece refah ve lükse ulaşırlar.

İş bölümü ister klasik ekonomistlerin yaklaşımı ile akılcı bir faaliyet olarak değerlendirmeye tabi tutulsun isterse de Durkheim'ın organik toplum dediği toplumsal yapının bütünü olarak ele alınsın her iki anlayışında İbn Haldûn tarafından dile getirildiği açıktır. Yine İbn Haldûn'un ekonomik faaliyetlerin temeline emeği koyması da onun ekonomide materyalist anlayışı asırlar önce farklı bir açıdan da olsa dile getirdiğini göstermektedir.

Maişet ve sermaye temininin tabii yolları: ziraat, el sanayii (zanaat) ve ticaretten ibarettir. Ziraat daha çok bedevi toplumlarda görülürken; el sanayii ve ticaret medeni toplumlara has ekonomik faaliyetlerdir. Ziraatin öncelikle bedevi toplumlara has olmasının nedeni onların henüz yaşam için zorunlu olanın dışına çıkamamış olmalarındandır. Ona göre medeni toplumlara has olan ticaretin manası ise ihtiyaç maddelerini ucuza almak ya da üretip daha sonra maliyetinin oldukça üstünde bir fiyata satarak sermaye ve mal artırımını sağlamaktır. Bu şekilde elde edilen artı miktara 'kâr' denir. Maişetin ötesinde sermaye amacıyla çalışan tacirler ya bir malı düşük fiyata alıp onu depolamak suretiyle pazarda ona olan talebin artışını sağlayıp daha sonra da onu fahiş bir fiyata satmak yöntemine başvururlar ya da ucuza satılan bir malı veya üretilen bir malı talebin yoğun olduğu beldelere yüksek fiyatla satma yoluna giderler. İbn Haldûn'un ekonomik verimliliği arz talep şeklinde değerlendirmesi, onun emeği esas almak ve ihtikarı yani malı depolayıp fahiş fiyatla satmayı reddetmek

kaydıyla ahlak temelli bir serbest piyasa ekonomisini doğru bulduğunu göstermektedir. Bu anlamda onun günümüz liberal ekonomistlerin öncüsü olduğunu söylemek de her halde yanlış olmayacaktır.³³

Toplumsal oluşumunu ve ekonominin verimliliğini iş bölümüne bağlayan İbn Haldûn iş bölümünün her zaman gönüllü ve rasyonel olarak gerçekleştiği kanaatinde de değildir. Aksine ona göre iş bölümü ve yardımlaşma umumiyetle siyasi otoritenin baskısıyla gerçekleşmektedir. Medeni umranda ki toplumsal tabakalaşmanın temel nedeni de yine siyasi güçtür. Üst tabakaya mensup insanlar siyasi güçlerinden de ötürü ekonomik açıdan da üst seviyededirler. İbn Haldûn'un ekonomiye ve toplumsal tabakalaşmaya dair siyasi nüfuz eksenli bu açıklamaları İtalyan sosyolog Vilfredo Pareto tarafından da aynı şekilde dile getirilmiştir. Pareto da toplumların doğasının siyasi elitlere bağlı olarak belirlendiği kanaatindedir. Pareto'ya göre "Tarih, aristokrasilerin mezarıdır." Yani toplumların tarihi, ayrıcalıklı azınlıkların, siyasi elitlerin birbirlerini takip etmelerinden ibarettir.³⁴

Kelimenin tam anlamıyla ekonomide ahlâk ve hukuk temelli liberal bir yaklaşımı savunan İbn Haldûn devletin ekonomik faaliyetlerde bulunmasının sakıncalarını şu şekilde sıralar: Ekonomi rekabet esasına dayanmakta olup devletin böyle bir faaliyete girişmesi tabii olarak rekabeti ortadan kaldıracak gibi, aynı alanda faaliyet yürüten insanları da haksız rekabetle zarara uğratacaktır. Kısacası İbn Haldûn ekonominin temeline emeği koyduğu ve ekonominin toplumsal yapıya belirleyici düzeyde etkisini kabul ettiği için ekonomik materyalist ya da tarihi maddeci olarak değerlendirilemeyeceği gibi, özel mülkiyeti ve iş bölümünü belli ölçülerde akılcı bir örgütlenme olarak kabul ediyor diye de "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" şeklinde ahlâkî ve hukukî temellere oturtulmamış olan kapitalizmi benimsiyor şeklinde de değerlendirilemez. Kanaatimizce o sadece, bu iki anlayışın doğru yanlarını ahlâk ve hukuk zemininde birleştiren, eklektik değil, orijinal

33. Toka, *İlm-i Umran*, s. 117.

34. Toka, *İlm-i Umran*, s. 119.

olan bir anlayışı temsil etmektedir ki o da İbn Haldûn'un mensubu bulunduğu geleneksel İslâm anlayışından kaynaklanmaktadır. İbn Haldûn'un değerlendirmeleri şunu içermektedir: İnsanlar bir taraftan düşündükleri inandıkları gibi yaşamaya ona uygun bir alt yapı oluşturmaya çalışırken, diğer yandan da yaşadıkları gibi yani içinde bulundukları toplumsal şartlara uygun bir biçimde düşünürler, inanırlar ona uygun bir zihniyet ve karakter yapısı kazanırlar. Haddizatında toplumsal olayların dinamiği de bu çelişkiden ibarettir.³⁵

2.3. Eğitim

Kuşkusuz tüm eğitim modelleri genel bir insan anlayışından yola çıkar. Bu anlayışın kenarıyla köşesiyle net bir biçimde ortaya konulup konulmaması ise ikinci dereceden bir öneme sahiptir. Modern dünyanın üreten ve tüketen 'homo-ekonomikus' unu ve ulus devletin yasalara itaat eden yurttaş insanını yetiştirmek için icat edilen resmi, ulusal ve kitlesel modern eğitim anlayışı eğitimin insan eksenli oluştuğunun tipik bir göstergesidir. İbn Haldûn insanın özünün akıl olduğu ve aklını kullanıp, hayatını aklıyla yönlendirdiği ve eşyayı yani varlığı aklıyla anlamlandırdığı takdirde diğer canlılardan ayrılabilceği kanaatinde. O insana üstünlük kazandıran şeyin düşünme kabiliyetiyle birlikte ortaya çıkan bilgi olduğunu fakat zatı itibariyle de bir bilgiye sahip olmayıp bilginin tecrübe yöntemiyle elde edildiğini savunmuştur.³⁶

Bedeviler, medeni insanların insani hakikat ve akıl itibariyle kendilerinden üstün olduklarını zannederler. Hâlbuki aralarında hiçbir fark yoktur. Böyle bir düşüncenin sebebi medeni insanların, medeni yaşam biçimlerinde akıl ve tecrübe yoluyla edindikleri bilgileri pratiğe aktarmış olmalarıdır. Bunun anlamı da insanların soylarından neseplerinden ziyade alışkanlıklarının mensubu olduğudur.

İbn Haldûn için insanın yaratılış gayesi gönderildiği bu dünyada ilim ve marifet yoluyla kemâle ermek olduğundan; esasen eğitimden kasıt

35. Toku, *İlm-i Umran*, s. 122.

36. Toku, *İlm-i Umran*, s. 125.

insanın akli melekelerinin geliştirilmesidir. Tekâmülün vasıtası da insanın hakikatini idrak edecek olan aklın kullanılmasıdır. Ancak bu âlem zıtlıklar alemi olduğu için insan eylemlerinin bir kısmı bu tekâmülü desteklerken bir kısmı da ona engel ve köstek olmasıdır. Burada tekâmülden kasıt ahlâk temelli tutum ve davranışlar iken ona köstek olanlar ise ahlâk karşıtı eylemlerdir. Aslen burda bilgiye yüklenen anlam eşyaya ait bilgiden ziyade etik (ahlâk) değeri olan bir bilgi şeklinde gözükmemektedir. Aslında İbn Haldûn'un bilgi derken ilim ve marifet kavramlarını ayrı ayrı kullanması bu ikisine belli ölçüde farklı anlamlar yüklediğini de göstermektedir. İlim daha çok eşyaya yönelik bilgiyi karşılarken; marifet, ahlak temelli ve biraz da tecrübeyi aşan bilgi anlamına gelmektedir. İbn Haldûn'a göre insan dünya hayatı itibarıyla maddi âlem üzerinde ilim ve marifet kazanır buna tecrübi (kesbi) ilim denir. İnsanın maddi hayattan kendini soyutlaması sadece dünya ötesi hayata yönelmesi sonucu bir başka ilim hâsıl olur ki o da metafiziki, bahşedilmiş (vehbi) ilim adını alır.³⁷ İbn Haldûn'un bilgi anlayışıyla ilgili değinmemiz gereken bir diğer hususta onun bilgiyi dolayısıyla da eğitim öğretimi, modern yaklaşımlarda olduğu gibi insanların, siyasal, sosyal ya da ekonomik imkânların tekeline bırakılmış olarak görmemektedir. Bu anlamda İbn Haldûn için bireysel eğitimi benimsemişte diyebiliriz. Yine İbn Haldûn'a göre eğitim öğretim faaliyetleri meziyet ve kemâl, lüks ve konfor türü faaliyetlerdendir. Çünkü eğitim ve öğretim insanların hayatlarını idame ettirebilmeleri ve bir arada yaşamaları için ekonomi ve siyaset gibi tabî bir alan değildir. Eğitim ve öğretimin sadece medeni umranda görülmesinin sebebi de budur. Burada İbn Haldûn'un kast ettiği şey hem bilginin insanlar arasında bir ayrıcalık olduğu hemde kurumsal anlamda eğitim-öğretim faaliyetlerinin medeni toplumların bir ayrıcalığı olduğudur. Bu yaklaşım İslâm felsefesinin en önemli kaynaklarından biri olan Antik Yunan filozofu Eflatun'un "Bilgelik erdemlilik ve bilgelik için faaliyet yürütmekte belli ölçülerde zengin insanlara mahsustur", şeklindeki anlayışını hatırlatmaktadır.³⁸

İbn Haldûn'un eğitim-öğretim hakkındaki yaklaşımına gelince;

37. Toka, *İlm-i Umran*, s. 127.

38. Toka, *İlm-i Umran*, s. 129.

ona göre herhangi bir ilmi öğrenmek, o ilmin usûlünden fûrûunu (ana konularından tali konularını) çıkarabilmek ve bunu meleke haline getirebilmekle mümkün olur. İbn Haldûn'un meleke kazanmak dediği şey bugün her bilim dalı için geçerli olan uygulamalı eğitimi bir başka deyişle öğrencinin pasif obje konumundan aktif suje konumuna yükselmesi durumunu ifade etmektedir. O meleke kazanmanın başlangıç noktasının kesin bilgilere dayanması hasebiyle talebede parlak bir zekanın hâsıl olmasına vesile olduğu için matematiki ilimler olması gerektiğini savunmuştur. İbn Haldûn'a göre her ilmin kendine mahsus bir terminolojisi kendine mahsus bir öğretim tarzı vardır. Araştırma, inceleme, soru-cevap, aktarım, münazara, münakaşa ve benzeri yollarla bilginin tedrici yani kolaydan zora olmak suretiyle talebelere en sağlıklı bir biçimde aktarıldığını söyler. İbn Haldûn'a göre talebeye verilecek bilgi öyle bir şekilde verilmelidir ki onlar bu bilgileri içtenlikle kendiliklerinden benimsemelidirler.³⁹ Talebeye karşı şiddet, ceza ve sert davranışın ise onlarda her türlü faaliyetin köreltilmesinden başka bir şeye yaramadığını söyleyen İbn Haldûn asıl olması gerekenin talebeye rıfk ve hoşgörüyü yaklaşmak olduğunu belirtmiştir.

İster akli ilimler ister nakli ilimler söz konusu edilsin hepsi soyut düşünceye dayalı olduğu için bizatihi zor bir uğraş alanıdır diyen İbn Haldûn bu yüzden eğitimde aslolanın anadil ile öğretim olduğunu bir de buna dil güçlülüğünün eklenmemesi gerektiğini savunmuştur. İbn Haldûn'un ileri sürmüş olduğu bu görüşlerin tamamı günümüzde de hala geçerliliğini sürdürmektedir. Eğitimin tedriciliği, motivasyonun önemi, öğretmen-öğrenci münasebetleri, anadilin zorunluluğu gibi İbn Haldûn tarafından tespit edilmiş olan ilkeler, farklı gayeler için de olsa, modern dünyada da savunulan temel eğitim ilkeleridir.⁴⁰

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İbn Haldûn'un düşüncelerinden hareketle onun ortaya koymuş

39 Toku, *İlm-i Umrân*, s. 130.

40 Toku, *İlm-i Umrân*, s. 132.

olduğu geleneksel toplumbilimi yani tarih ve kültür mefhumlarından soyutlanmamış, dinin toplumlara etkilerini kabul edip, onların kendilerine has dinamiklerini ideolojik olmayan bir yaklaşımla irdeleyip açıklayan ilm-i umranı konu edinen bu çalışmada sırasıyla metot olarak ilm-i umranın; günümüzde hermeneutik metot şeklinde adlandırılan ampirik temelli yorumsamacı metodu benimsediği, yaklaşım bakımından toplumları ideal tek tip modeller olarak görmediğinden kendi bağlamlarında tarihsel-yorumsamacı bir yaklaşımla hareket edip, ekonomiyi toplumların açıklanmasında önemli bir faktör olarak değerlendirerek kapitalizmin kaçınılmaz son olmadığı vurgusunu yapmıştır. Yine İbn Haldûn, ilm-i umranda belirttiği üzere kültürel model olarak din dışı seküler bir toplumsal pratiğin fiilen imkansız görülmesi de, bunun neticede hukuka riayet etmeyen vatandaşlara onun da sosyal ilişkilerde adaletin tesis edilemediği kaos zeminine neden olacağını vurgulamıştır. İlm-i Umrân, eğitimi sosyolojinin zıttına toplumun homojenleşmesi ve kapitalizme kalifiye eleman ya da uysal yurttaşlar yetiştirmek için değil; yalnızca bireylerin meziyet kazanmaları ve erdem sahibi olabilmeleri için desteklemiş; toplumsal değişimin de her zaman modern topluma doğru bir evrimi ifade etmediğini genelde kendi tarihsel bütünlüğü ve dinamikleri doğrultusunda doğma, büyüme, gelişme ve yok olma şeklinde berdevam olup gittiği görüşünü ileri sürmüştür.

Yapılan bu çalışmayla kısaca değinilen bu noktalar sosyoloji tabanında karşıt ve benzer yönleriyle ele alınmış, neticede gerek hareket noktası ve amacı gerek metot ve yaklaşımlarıyla üzerine inşa edildiği parametrelerin farklılığından ötürü büyük İslâm düşünürü İbn Haldûn tarafında yüzyıllar önce ortaya konulmuş olan ilm-i umranın bugün sosyolojiye oranla daha yeterli, daha objektif ve genel-geçer ölçülerle tespitlerde bulunduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

ARSLAN, Ahmet, *İbn Haldûn'un İlim Ve Fikir Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

BOTTOMORE, Thomas, *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul:

Der Yayınları, 2012.

DE BOER, TJITZE, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Yayınları, 1960.

GÖRGÜN, Tahsin, "İbn Haldûn" *DİA*, C. 19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

GÜNAY, Ünver, *İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldûn (1332-1406)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6, 1986.

KOZAK, İbrahim Erol, "İbn Haldûn", *DİA*, C. 20, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

MERİÇ, Cemil, *Sosyoloji Notları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

....., *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1979.

ROSENTHAL, Erwin, *Orta Çağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayınları, 1996.

SERDAR, Ziyaüddin, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev. Deniz Aydın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

TOKU, Neşet, *İlm-i Umran*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

ULUDAĞ, Süleyman, "İbn Haldûn", *DİA*, C. 19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Sümeyye HALILOĞLU

Sayın Haliloğlu'na teşekkür ediyorum. Üçüncü tebliğcimiz Ermamat Ergeşov. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi Ana Bilim Dalında doktora öğrencisi. Konusu "İslam Dünyasında Tarihi Doğru Anlama ve Yazmayla İlgili Önemli Bazı Şahsiyetler: Biruni". Kendisini dinliyoruz.

“ÇAĞININ VİCDANI MEHMET AKİF ERSOY”

Ramazan Yıldırım ÇAKIR

(Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf Öğrencisi)

ÖZET

Bir mütefekkir, bir şair bir aktivist ve bir ideal adamı olan Mehmet Akif Ersoy, insanı, onun değerini ve yeryüzündeki fonksiyonunu dini hükümlerle ve kendi tarihselliğinin şartlarında yorumlamaya çalışmış böylece “ben hakir bir varlığım bir şey yapamam” tarzındaki yanlış inancın doğru olmadığını kanıtlamaya çalışmış ve dinden hareketle iradi bir insan tipini teklif etmiş ve “ben varım” demekten çekinmeyen, sosyal sorumluluk bilincine sahip bir insan tipine hasret duyan Akif toplumdaki yanlış algıları eleştiriye tabi tutmuş ve çözüm önerilerinde bulunmuştur. Klasik kelam eleştirisi yaparken yeni bir ilmi kelamın ilk adımlarını atmış, Kur’ân’ın dinamik bir kitap olduğunu ve Kur’ân’dan ilham alarak asrın idrakine İslâm’ın söylenmesi gerektiğini duyan Akif, modern dünya insanına bir dünya görüşü kazandırmayı amaçlamış ve insan fıtratına ters olan algıları reddederek kadın hususunda batının da İslâmi geleneğin de yanıldığını dikkat çekmiş, geleneksel dini algının insanları pasifize ettiğini söylemiş ve yeni bir ruh aşılama çalışmıştır. Sonuç olarak Akif insanın özellikle Müslümanın şekilcilik ve seremoni arkasında gizlenen, kalıplaşmış, zamanın akışına ters düşen biri değil de hareket halinde gücünü dini heyecandan ve hükümlerden alan etkin bir varlık olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Anahtar kelimeler: Mehmet Akif Ersoy, Şair, Mütefekkir, Aktivist, İnsan, Kur’an, Teoloji, Kadın, Gelenek, İslâm.

THE CONSCIENCE of HIS PERIOD: MEHMET AKIF ERSOY

A thinker, a poet, an activist and a man of ideals, Mehmet Akif Ersoy, tried to interpret man, his value and his functionality on earth based on the religious credentials and within the context of their own historicity; therefore, the expression 'I can not do anything with my limited and humble power of existence' was changed and restated affirmatively by him through a firm belief that he can do and thus proposed a type of faith moving from willpower rather than shying away from individual strivings and communal obligations, craving for a human type characterized by social responsibility. Classical criticism of theology was initiated by him while a new understanding of theological sciences was formulated and began to be institutionalized, based on the fact that the Qur'an is a dynamic book. Akif tried to point out that a real understanding of Islam should be based on and inspired from the Qur'an, aiming at providing a worldview to the modern man compatible with his nature creation, thus reversing and rejecting the unislamic understanding of traditional woman type. As a result, Akif tries to prove that Muslims should possess a dynamic power and an elevated excitement rather than passively lurking behind formalistic rituals and ceremonies, stereotypes having no souls and adrift of the flux of time and away from the real spirit of religion.

Keywords: Mehmet Akif Ersoy, Thinker, Poet, Activist, Religion, Human, Theology, Qur'an, İslâm, Women, Clasiccal.

GİRİŞ

Denilebilir ki İslâm dünyası 18. yüzyılda açıkça kendisini gösteren ve devam ede gelen batı tehtidine bu denli hiç muhatap olmamıştı. Elbette bunun birçok sebebi vardır. İslâm dünyası özellikle hicri dördüncü yüzyıldan sonra düşünce ve pratikte taklit aşamasına girmeye başlamış; toplum nüfuz alanı genişleyen bir hurafe ve bidatler yığını ile karşı karşıya kalmış; İslâm düşüncesinin Kur'ânî saflığı zedelenmiştir.

Birtakım ıslahatçı müceddid Müslüman şahsiyetlerin toplumu içine düştüğü bu taklit ve donukluktan kurtarmaya ve arındırmaya, saf İslâm düşüncesine döndürmeye çalışmalarına rağmen, tüm bu hastalıklarla maluliyet daha bir yoğunluk kazanarak modern zamanlara kadar varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Tüm bunların, uzun vadede ülkelerinin siyasal ve nizami yapılarını da dejenere etmeye başlamasıyla artık her alanda bütünüyle bir çöküş hissedilmeye başlanmıştır. İşte bütün bunlar Malik bin Nebi'nin dediği gibi “Sömürgeleşmeye müsait olma durumudur.”

Öte yandan batı dünyası, Rönesans ve reform hareketlerini yaşamış, fikri, ilmi, kültürel ve teknolojik birçok değişiklikler geçirmiştir. Az zamanda büyük bir sanayi devrimi gerçekleştiren batı, İslâm dünyası ile kendisi arasında maddi bakımdan büyük mesafeler açmıştır. Tüm bu güçleri arkasına alan batı, 18. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasını ve diğer halkları şiddetli bir sömürge tehdidiyle karşı karşıya bıraktı. 1757'de Bengal İngiliz hâkimiyetine girmiş, 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etmiş, 1852'de Hint-Pakistan alt kıtası İngiliz himayesine girmiş ve ilk defa batılı kanunlar Müslümanlara tatbik edilmiştir.

Bu meyanda İslâm düşüncesi 20. yüzyıla geldiğinde çok ciddi sorunlarla karşı karşıya kaldı. Bundan dolayı açık bir çöküş sürecine girmiş olan İslâm medeniyetinin çöküşü durdurulamıyordu. Peş peşe gelen işgaller karşısında Müslüman aydınlar çöküşün sebepleri üzerinde duruyor ve tarih sahnesinde yeniden gündem belirleyen bir unsur olabilmenin fikri mücadelesini veriyorlardı. Batı dünyası ortaçağı geride bırakalı 400 yıl olmuş 20. yüzyıla çok ciddi iddialarla giriyordu. Hal böyleyken Müslüman âlimler yada aydınlar geride kalmanın sebepleri üzerinde yoğunlaşmış ve değerlerinden ödün vermeden yeniden bir yapılanmaya ve sıçrayışa nasıl geçilebileceği üzerine çözüm yolları aramışlardır.

Söz konusu bu dönem ulema ve aydınlarının bir kısmı sorunun sebebini dışarıda ararken bir kısmı da içerde görmüş ve çok ciddi özeleştiriler yapmıştır. Yenilikçi-ıslahatçı çizgiyi takip edenler genellikle bunu yapmıştır. Hint alt kıtasında farklı bir ses olan Muhammed İkbal, ömrünü ümmete infak eden Cemalettin Afgani, Mısır müftüsü

Muhammed Abduh böylesi bir dönemde yeniden silkinmenin ve ayağa kalkmanın sembolü olmuşlardır. Bu seslerin yanında şairâne bir başka ses daha var ki hem batıyı gezmiş hem İslâm dünyasını gezmiş hem de bu şahısları çok iyi tanıyan, kendi çağının vicdanı olan *“kendimi milletimin huzurunda gördüğüm günden beri sanattan ziyade cemiyeti düşünmek istedim”* diyen Mehmet Akif Ersoy’dur.

“Çocukluğumda, evet, bahtiyar idim cidden

Harimi şerifin farkı yoktu cennetten.”¹

diyen Mehmet Akif Ersoy, Miladi 1873 Aralık’ta İstanbul’da doğmuş, 63 yıllık çileli ve bereketli bir ömür sürdükten sonra 27 Aralık 1936’da İstanbul’da vefat etmiştir.

Babası Fatih Medresesi müderrislerinden hoca Tahir Efendi Osmanlı’nın kuruluşundan itibaren her ramazanda sarayda yapılan huzur derslerine (tefsir dersleri) katılmış bir kimsedir. Akif kendisi hakkında; *“benim hem babam, hem hocamdır. Ne biliyorsam ondan öğrendim.”* demiştir.² Akif’in ilk hocası babasıdır bunu hep dile getirmiştir. Akif’in babası bir ilim adamı olduğu için oğlunu da ilim meclislerinde büyötmüştür. Bu anlamda Akif’in hocalarının kim olduğunu bilmemiz önemlidir.

1. Akif’in Hocaları ve Eserleri

1.1. Akif’in Hocaları

Arap Hoca lakabıyla Maruf Fatih Başımamı Filibeli Mehmed Rasim Efendi, Ulemayı Benamdan Hafız Şakir Efendi, Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, Hoca Kadri Efendi, aslında Akif Hoca Kadri Efendiden çok

1. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İstanbul: Kitap Zamanı Yayınları, 2012, s. 458.

2. Eşref Edip Fergan, *Mehmet Akif’in Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, C. II, İstanbul: Burhanettin Matbaası, 1939, aktaran Düccane Cündioğlu, *Bir Kur’an Şairi*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011, s. 3-27.

ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Öyle ki Akif bu zat hakkında “*üzerimde çok müessir oldu.*” diyecektir. Halis Efendi Hoca, Hacı Mehmet Efendi, Hersek Müftüsü Ali Fehmi Efendi,³ Halis Efendi, Akif’in hocalarıdır.⁴

Akif bu hocalarını rahmetle anmış dil, kültür, ilim, sanat vb. hususlarda kendilerinden çok şey öğrendiğini, bu hocalarının bazısının kendi hayatında derin izler bıraktığını ve kendisinin bunlardan ilham alarak daha ciddi bir okuma ve kendi entelektüel birikimini ilerlettiğini hep vefa ile dile getirmiştir.⁵

Buraya kadar Akif’in hocalarının kim olduğunu gördük. Bir şair ve mütefekkir olarak Akif’in zihin kodlarını ele verecek ve Akif’i daha iyi anlayabilmemiz için eser ve çevirilerini bilmemiz bizim için kaçınılmazdır.

1.2. Akif’in Eserleri:

Sırat-ı müstakim, *Sebillürreşad* gibi dergilerde yayımlanan gerek müstakil gerek çevirileri olmakla beraber Akif bir şairdir. Ve her şair gibi oda eserlerini bize miras bırakmıştır. *Safahat* bunun en güzel delilidir.

Safahat yedi kitap halinde yayınlandı. İlk kitabın adı daha sonradan şiir külliyyatına ad olarak verildi. *Safahat*’ı oluşturan yedi kitabı tanıtmak gerekirse şöyle bir sıralamaya gidilebilir.

1-) **SAFAHAT** : (1911-1908-10) Arası *sırat-ı müstakim*de yayımlanan şiirlerinden dördü dışındakiler bu kitapta yer alır. Kitaptaki mevcut şiirler içtimai hikâyeler (*küfe*, *meyhane*, *mahalle kahvesi*) tarihi hikayeler (*kocakarı ile Ömer*, *Dirvas*) ve kendi hayatından kaynaklananlar (*hasta*, *bebek yahut hakkı karar*, *Seyfi baba*) şeklinde sınıflanabilir. Akif’in ilk kitabı *Servet-i Fünun*’cuların dikkatini çekti Cemal Şakir ile

3. Mehmet Akif Ersoy, Darulfünun Talebesine Mühim Bir Tebşir, *Sıratı Müstakim Mecmuası*, I/13. s. 198-199.

4. Mehmet Akif Ersoy, *Sebillürreşad*, x/242, 18 Nisan 1329, s. 131-132, 18 Nisan 1329; Düccane Cündioğlu, *Bir Kur’an Şairi*, s. 15.

5. Eşref Edip Fergan, *Mehmet Akif’in Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, C. I, s. 517-518.

Hamdullah Sübhi Tanrıöver arasında tartışmalara sebep oldu.

2-) SÜLEYMANİYE KÜRSÜSÜNDE: (1912) Kahramanı doğu türklerinden *Abdurreşid İbrahimdir*, vaaz halinde tek şiirdir.

3-) HAKKIN SESLERİ: (1913) 8 Ayet ve bir hadis açıklaması dışında *”pek hazin bir Mevlit gecesi”* adlı şiiri yer almaktadır.

4-) FATİH KÜRSÜSÜNDE: (1914) Vaaz şeklinde tek şiirdir, bu kitapta İslâm dünyasının çeşitli meseleleri ele alınmıştır.

5-) HATIRALAR: (1917). 1913 Başında mısır ve hicaza 1914’de Berline ve Necide yaptığı seyahatlerden izlenimler dışında ayet ve tefsirlerine de yer vermiştir.

6-) ASIM : (1924) Muhavereli bütün bir manzum hikâyedir. Kişiler: Hoca zade (*Mehmet Akif*) köse imam (*ali şevki hoca*) asım (*şevki hocanın oğlu*) emin (*Akif’in oğlu*) Akif özlediği, yetiştirdiğini ve yetişeceğini umduğu yeni nesli asımla sembolleştirir, *Çanakkale şehitlerine* şiirinde Çanakkale şehitlerini tasvir ederken lirizmin makam-ı alasına çıkar.⁶

Akif’in Çevirileri:

-*Müslüman kadını* Ferid Vecdi’den (1909)⁷

-*Hanotaoux’ un İslâmiyete Hücûmuna Karşı Muhammed Abduh’un müdafaası* (1915)⁸

-İçkinin Hayatı Beşeriyede Açtığı Rahneler, Abdulaziz Çaviş (1923)

-*Anglikan Kilisesine Cevap*, (Abdulaziz Çaviş’den 1924, bir

6. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İstanbul: Kitap Zamanı Yayınları, 2012.

7. Mehmet Akif Ersoy, *Müslüman Kadını, Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Armağanı, C. I, s.53/71/84/97/117/130/147/163/176/192/206/222/238/254/270/287.

8. Mehmet Akif Ersoy, *Sırat-ı Müstakim*, C. III, s. 121-1123/136-138/152-155.

kısmı *H. Ali diyor ki 1959 ve H. alinin bir devlet adamına emirnamesi 1963 adlarıyla yayımlandı*)

-İslâmlaşmak, Said halim paşadan (1919)

-İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiye, Said Halim Paşa

-1922, *Kur'ân Tercümesi*.

Akif'in diğer eserleri:

-*Kastamonu Nasrullah Kürsüsünde* (Milli Mücadele sırasında Nasrullah camisindeki hitabesi, el-Cezire kumandanı Nihat Paşa tarafından Diyarbekir matbaasında bastırıldı 1921)

-*Kur'an'dan Ayet ve Hadisler* (Ömer Rıza DOĞRUL tarafından *Sebillürreşad*'da çıkan sohbet ve makalelerinden seçmeler 1944)

-Akif'in çeşitli makaleleri vefatının 50. Yılı dolayısıyla toplanarak yayımlanmıştır. (1987, hazırlayanlar Abdülkerim - Nuran Abdulkadiroğlu)

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Mehmet Akif Ersoy Yeri ve Önemi

Modern dünyanın bugün ulaştığı nokta dikkate alındığında bunda İslâm medeniyetinin katkısı yadsınamaz. Tarihsel süreçte birçok İslâm düşünürü buluşları ve bilimsel çalışmaları ile insanlık için önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Günümüzde teknik imkanlar bakımından İslâm dünyası batı medeniyetine oranla bir durgunluk dönemi içerisinde bulunuyor olsa da özellikle son iki yüzyıldır beşeri, siyasi, kültürel alanlarda insanlık için önemli fikirler ortaya koyan düşünürler İslâm medeniyetinin geçmişteki parlak günlerinin birer yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar hem yaşadıkları coğrafyanın hem de bütün insanlığın sorunlarını ele alıp çözümlemeye çalışmışlardır. Bu meyanda bütün dünyada yankı uyandıracak fikirler ileri sürmüş, özellikle Müslümanların içine düştüğü geri kalmışlıkla mücadele uğruna önemli bir misyon üstlenmişlerdir. Ve bu düşünürler çağdaş İslâm düşüncesinde genellikle simgeleşmiş olan İslâm'ın ıslahatçı çizgisinde yer alan Cemaleddin Afgani, Muhammed

Abduh, Muhammed İkbâl ve Mehmet Akif Ersoy gibi isimlerdir. Fakat konumuz gereği Akif'in İslâm düşüncesinde, üzerinde durduğu ve öne sürdüğü eleştirileri ve kendince öne sürdüğü çözüm yollarını tespit-anlama-yorumlama bağlamında incelenip bir sonuca varılacaktır. Bu yapılırken Akif kendi tarihselliği içerisinde olduğu gibi yansıtılmaya çalışılacaktır.

Mehmet Akif 63 yıllık ömrünü, dünya tarihinin yüzyıl değiştirdiği, insanlığın savaşlarla bir rüya haline sürüklendiği bir dönemde geçirmiş oluyordu. Akif'in yaşadığı yıllara baktığımız zaman II. Abdülhamit ve Vahdettin dönemlerini görmüş, cumhuriyete geçişte Mustafa Kemal dönemini yaşamıştır. Akif'in olgunluk yılları çöküş, işgal ve hayal kırıklıklarının had safhaya ulaştığı bir döneme rast geldiği için Akif'te çok ciddi bir feryat buluruz. Şiirlerinde ümmete: *“Uyan! Uyan ey ümmeti merhume sabah oldu.”*⁹ diyen Akif, gezip gördüğü yerler üzerinden bunu çok sarsıcı mısralarla dile getirir şark adlı şiirinde;

*“Ne gördün, Şark ı çok gezdin « diyorlar: Gördüğüm; Yer yer,
Harâb iller; serilmiş hânümanlar; başsız ümmetler;
Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz yollar;
Buruşmuş çehreler; tersiz alınlar; işlemez kollar;
Bükülmüş beller; incelmüş boyunlar; kaynamaz kanlar;
Düşünmez başlar; aldırılmaz yürekler; paslı vicdanlar;
Tegallübler, esâretler; tehakkümler, mezelletler;
Riyâlar; türlü iğrenç ibtilâlar, türlü illetler;
Örümcek bağlamış, tütmez ocaklar; yanmış ormanlar;
Ekinsiz tarlalar; ot basmış evler; küflü harmanlar;
Cemâ ıatsiz imamlar; kirli yüzler; secdesiz başlar;
Emek mahrûmu günler; fıkı-i ferdâ bilmez akşamlar!*

9. Ersoy, *Safahat*, s. 192.

Geçerken, ağladım geçtim; dururken, ağladım durdum;

*Duyan yok, ses veren yok, bin perişan yurda başvurdum.*¹⁰

Akif'in gezdiği gördüğü manzara o günkü İslâm dünyasıdır. O böyle bir dünyanın şairidir gördükleri karşısında vicdan azabı çekmekte kurtuluş yolları aramaktadır. Geçerken ağlayıp geçtiği bu yerler aslında bir zamanlar “uygarlığın yükseldiği” çöllerdir. Akif buna hayıflanarak Allaha seslenir...

İlâhî! Gördüğüm âlemi insâniyyetin mehdi

Bütün umrânı târîhin bu çöllerden mi yükseldi

Şu zâirsiz bucaklar mıydı vahdâniyyetin yurdu

Bu kumlardan mı, Allâh ʻım, nebîler fışkırıp durdu

Henüz tek berk-ı îman çakmadan cevvinde dünyânın,

Bu göklerden mi, yâ Rab, coştı, sağnaksâgnakedyânın

Serendib ʻler şu sâhillere mi Cûdi ʻler bu dağlar mı?

Bu iklimin mi İbrâhîm ʻe yol gösterdi ecrâmı

Harem ʻler, Beyt-i Makdis ʻler bu topraktan mı yoğruldu

Bu vâdiler mi dem tuttukça bîhûş etti Dâvûd ʻu

Hirâ ʻlar, Tûr-i Sînâ ʻlar bu âfâkın mı şehkârı

*Bu taşlardan mı, yer yer, taşı Rûhullâh ʻın esrarı*¹¹

Akif'in Kur'ân ve Tefsir Algısı

Böylesi bir ortamda sorunun kaynağını içerde gören Akif içinde yaşadığı toplumun dini konulara dair yanlış algılarını çok sert bir dil ile eleştirmeye başlar ve ilk iş yaşadığı toplumun Kur'ân algısını sorgulayıp

10. Ersoy, *Safahat*, s. 402.

11. Ersoy, *Safahat*, s. 192.

Kur'ân'ın nasıl anlaşılması üzerinde durur. Akif çocukluğundan itibaren Kur'ân ile ilgilenmiş ve onu hayatının merkezine almış ve şiirlerini kurandan ayetlerle süslemiştir. Bu meyanda Akif'in Kur'ân anlayış ve yorumlayış tarzına bakmamız önemlidir. Akif Kur'ân'ı daima dinamik ve canlı bir kitap olarak görmüştür. Ona göre Kur'ân hayatla ve güncel pek çok olayla ilişki içindedir. Akif Kur'ân'ın toplumsal olaylarla sıkı bir irtibatının olduğuna inanmakta ve Kur'ân'ı her gün yeniden nâzil oluyormuş gibi algılamaktadır.

“Çünkü bu din; Ölümleri din değil, sende bilirsin ki bu din

*Diri doğmuş, duracak dipdiri, durdukça zemin.*¹²

Bundan dolayı o, toplumla ilgili ayetleri yorumlamaya özen göstermiştir. Akif'in bu yaklaşımıyla Abduh'un tefsir anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür. Akif'in Kur'ân algısında dikkat çeken bir başka hususta onun, kendi döneminde sergilenen bazı Kur'ân tasavvurlarını çeşitli sebepler göstererek eleştirmesidir. Bu sebeplerin başında toplumun Kur'ân'ı sadece mezarlıkta okunan bir metin gibi lanse edilmesi ve din adına hurafelerle toplumu oyalayan sözde hocaların türemesi gösterilebilir. Nitekim Süleymaniye kürsüsünde Akif bunu şöyle dile getirecektir.

“Hele ilmiye bayağıdan da aşağı bir turşu

Bab-ı Fetva denilen daire ümmi koğuştur

Ana karnından icazetlidir, ecdada çeker

*Yürüsün bir de sarık, al sana kadi asker”*¹³

Hâlbuki Akif'in dinamik Kur'ân algısı, ilahi kelamın sürekli okunması, anlaşılması ve içerdiği hakikatlerin hayatın her bir dilimine aktarılacak yaşanmasını öngörmüştür.¹⁴ Akif'e göre Kur'ân kendisine uyulduğu takdirde insanları en yüksek seviyelere ulaştıracak yegane

12. Ersoy, *Safahat*, s. 371.

13. Ersoy, *Safahat*, s. 154.

14. Suat Yıldırım, “Akif'in Kur'an'a bakışı”(II), *Yeni Ümit*, (Ekim-Kasım-Aralık) 7, İzmir, 2006, s. 74.

kitaptır. Bu meyanda o Kur'ân'ı dirilere hitap eden bir kitap olarak anlamaktadır. Çünkü bu din, ölümler dini değildir. Bu saik'ten hareketle Akif Kur'ân'ın anlaşılmasına mani olan bütün anlayışları eleştirmekte ve reddetmektedir. Akif'in bu ifadeleri bu gerçeği ne kadar da güzel özetlemektedir:

*İbret alınmaz her gün okuruz ezber de;
Bir ibret aranmaz mı ayetlerde?
Ya okur geçeriz bir ölünün toprağına
Ya açar bakarız nazm-ı celilin yaprağına
İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin
Ne teze mezara okunmak, ne fal bakmak için
İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin
Ne duvarlara asılmak, ne el sürülmek için
İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin
Ne tezhip, ne sülüs, ne hat yazmak için
İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin
Ne tapınak, ne nutuk, ne vaaz dini için
İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin
Ne erkeği yüceltmek, ne kadını aşağılamak için
Ne Araba paye vermek, ne Acemi hor görmek için¹⁵*

Diyerek kendi Kur'ân algısını dile getiren Akif, tefsir yazımına ciddi anlamda 1912'de Sebilürreşad Mecmuası'nın ilk sayısında başlamıştır.¹⁶ Akif'in tefsir anlayışı toplumda ciddi bir boşluğu doldurmaktadır. Akif'in tefsir yazımında ana gaye toplumu aydınlatmaktır. Bunun için Sebilürreşad Mecmuası'nda şu ifadeleri kullanır:

15. Ersoy, *Safahat*, s. 261.

16. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, Kapı Yay. İstanbul 2013 s. 156.

“İrab ve binadan, tahlilat-ı nahviyeden bahsetmek için mecmuamızın hacmi müsait olmadığından yazılacak makalelerde mümkün mertebe ulum-u arabiye'nin nazariyatından sarf-ı nazar ile netayic-i ahvaliye ile olursa olsun nazm-ı celilden anlaşılan maan-i münife yazılarak ibare ve ve işaretinin delalet ve iktizasının irşadat-ı belîğanesine istinaden zaman ve zeminin icabatına göre ahvâlî ümmeti İslâmiye hakkında fikir yürütülecektir.”¹⁷

Bu açıklamadan da anlaşıldığı gibi Akif'in Kur'ân ile toplum arasındaki engelleri kaldırmaya yöneliktir. Akif, İslâm toplumlarının içinde bulundukları durumu, Kur'ân'dan uzaklaşmalarına bağladığından dolayı onların kurtuluşlarının yegâne reçetesi olarak Kur'ân'ı görmektedir. Akif'in tefsir yazılarındaki asıl gaye Kur'ân'ı millete mâl ederek İslâm toplumlarının kurtuluşuna vesile olmaktır.¹⁸

Toplumda tefsir anlamında ciddi bir boşluğu dolduran Akif genellikle toplumsal olgular üzerinde yoğunlaşmış ve eleştirilerini toplumu pasif ve edilgen hale getiren yanlış din, Allah, kader, tevekkül, tasavvuf, Kur'ân ve kadın gibi algılar üzerinde yürütmüştür.

Akif'in Kelami Görüşleri

Akif'e göre geri kalışın sebeplerinden bir tanesi de yanlış kader algısıdır. Akif'te Muhammed İkbal ile aynı kelam nazariyesini paylaşır ve “Süleymaniye Kürsüsünde” şiiriyle yanlış kader algısına çok sert eleştiriler getirir.

“hudayı kendine kul yaptı kendi oldu huda”¹⁹

Diyecek eleştirdiği çarpık Allah anlayışının yerine “tevhidi imanı” yeniden yerleştirmek adına sorgular ve şöyle devam eder;

17. Ersoy, “Tefsir-i şerif”, *Sebilürreşad Mecmuası*, 24 Şubat 1327, C. 8-1, A D. 183, sayı 5-6.

18. Yıldırım, M. Akif'in Kur'an'a Bakışı II, s. 4.

19. Ersoy, *Safahat*, s. 209.

“Kader” senin dediğin yolda Şer’a bûhtandır;

Tevekkülün, hele, hüsrân içinde hüsrandır.

Kader ferâiz-i îmâna dâhil... Âmennâ...

Fakat yok onda senin sapmış olduğun ma’nâ.

Kader: Şerâiti mevcûd olup da meydanda,

Zuhûra gelmesidir mümkünâtın a’yânda.

için, nasıl geliyormuş... O büsbütün meçhul²⁰

Bunu dile getiren Akif kader konusunda İkbâl ile aynı sonuca varmaktadır. İkbâl’in kader tanımını şöyledir;

“...aslında kader, imkânlarının henüz ortaya çıkacağı kabul edilen zamandır. Bu mantiki algının koyduğu şemanın karakterinden bağımsız bir zamandır. Kısaca kader, bir fikir veya hesap kitap işi değildir, hissedilen zamandır.”²¹

Akif, İkbâl ile her ne kadar aynı düşünsel zemini paylaşırsa da Akif’in söylemleri tipik Mutezile kelimasını bize çağrıştırmaktadır. Akif’in kaderi tanımlarken kullandığı “Mümkinat, ayan, zuhurat” kelimeleri kelimelerin tarihî açılarından oldukça önemli konulardır. *Mümkün* kavramı, bilhassa Mutezile kelimacıları ve diğer Müslüman düşünürlerin kafasında önemli bir ayrım ifade etmektedir. Burada Akif “*kader mümkünâtın zuhurudur ayanda*” derken kaderi “tabiat ve insan yaşamına konulmuş mümkün yasalar ve sebep-sonuç ilişkileri toplamı olarak anladığı söylemek mümkündür. Böylesi bir algı İslâm düşüncesinde daha çok akılcı diye bilinen ekollerin açıklama tarzının çağrıştırmaktadır. Akif bunu *Safahat*’ında yüzlerce beyitle dile getirir. Çünkü yaşadığı zamanda her yer işgal altındadır. Allah’a inandığını söyleyen kendi deyimiyle “dört yüz şu kadar milyonluk” koca bir Ümmet-i Muhammed kitlesi hareketsiz yerinde

20. Ersoy, *Safahat*, s. 238.

21. Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, Ankara: Hece Yayınları, 2013, s. 58.

kımıldamamaktadır. Kaderimiz böyle imiş elimizden ne gelir anlayışı Akif'i yanlış kader algısını daha sert bir şekilde eleştirmeye sevk eder.

“Kadermiş” Öyle mi? Haşa, Bu söz değil doğru;

Belanı istedin, Allah da verdi. . . Doğrusu bu.

“Çalış” dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun,

Onun hesabına birçok hurafe uydurdun!

Sonunda bir de “Tevekkül” sokuşturup araya,

Zavallı dini çevirdin Onunla maskaraya!

Bırak çalışmayı, emret oturduğun yerden,

Yorulma, öyle ya, mevla ecir-i hâsır iken!

Yazıp sabahleyin evden çıkarken işlerini;

Birer birer oku tekmi edince defterini;

Bütün o işlerim rabbim görür, vazifesidir...

Yükün hafifledi... Sen şimdi doğru kahveye gir!

Çoluk çocuk sürünürmüş sonunda aç kalarak...

Hüda vekil-i umurun değil mi? keyfine bak!

Onun hazine-i in'amı kendi veznendir!

Havale et ne kadara masrafın olursa verir!²²

Toplumun kaderciliğinin ve onun pratik yansıması olan yanlış tevekkül anlayışının Osmanlının çöküşünün son yıllarında ne durumda olduğunu Akif Vaiz Kürsüde başlığı ile binden fazla tutan mısralarında çok net olarak tasvir etmiştir. Nasıl olduğunu görmek için *Safahat*'a bakıyoruz:

Senin bu kopkoyu, şirkin sığar mı îmâna

Tevekkül öyle tahakküm demek mi Yazdân 'a

22. Ersoy, *Safahat*, s. 237.

Kimin hesâbına inmiş, düşünmüyor, Kur'ân.
 Cenâb-ı Hak çıkacak, sorsalar, muhâtab olan!
 Bütün evâmirei 'lân-ı harb eden şu sefih,
 Mükellefiyyeti Allah'a eyliyor tevcîh!
 Görür de hâlini insan, fakatbu derbederin,
 Nasıl günâhına girmez tevekkülün, kaderin;
 Hamâkatin aşıyor hadd-i i'tidâli, yeter!
 Ekilmeden biçilen tarla nerde var? Göster!
 "Kader" senin dediğin yolda şer'a bütandır.
 Tevekkülün, hele, hüsrân içinde hüsrândır.
 Kader ferâiz-i îmânadahil... Âmennâ...
 Fakat yok onda senin sapmış olduğun ma'na²³

Akif Fatih Kürsüsünde, Vaiz Kürsüde gibi şiirlerinde yanlış kader telakkisinin eleştirisini ve kaderin nasıl anlaşılması gerektiğini dile getirdikten sonra yanlış tevekkül algısına nasıl baktığını sert çıkışlarla dile getirir:

Tevekkülün, hele ma'nâsı hiç de öyle değil.
 Yazık ki: Beyni örümcekli bir yığın câhil.
 Nihâyet oynıyarakdîne en rezîl oyunu.
 Getirdiler, ne yapıp yaptılar, bu hâle onu!
 Yazık ki: Çehre-i memsûha döndü çehre-i din²⁴

İnsanın hür iradesinin olmadığı veya başına gelen hayrın ve şerrin ezelde Allah tarafından irade edilip, takdir buyrulup yazıldığı şeklindeki kader inancına karşı çıkmak aslında yeni bir şey değildir. Bize kadar

23. Ersoy, *Safahat*, s. 238.

24. Ersoy, *Safahat*, s. 240.

ulaşan en eski metinlerden birisi olan “*Kader Risâlesi*”nde *Hasan-ı Basri* (ö.110/728)²⁵ Kur’ân’dan bazı ayetleri delil getirerek cebri savunanlara, yine Kur’ân’dan cevap vermiştir. Modern dünyada yanlış kader algısına yönelik eleştiriler Müslümanların gerilemesi, hatta batılı güçlerin sömürgesi haline gelmesiyle birlikte, tekrar gündeme gelmiştir. Bu konuda görüş beyan edenler *Cemaleddin Afgani*, *Muhammed İkbâl*, *Muhammed Abduh* ve *Mehmet Akif Ersoy* gibi isimler gelir. Bunlar Allah’ın ezeli ilmi, mutlak iradesi veya mutlak kudreti üzerinde durmak yerine, Kur’ân’da yüzlerce ayette açıkça vurgulanan insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu üzerinde durmuştur. Kendi görüşlerini desteklemek için İslâm’ın ilk döneminden örnekler vermişlerdir. Bu şahsiyetlerden hiçbirisi Allahın insanın işlerine karışmadığı, onu dünyada başına buyruk bıraktığı şeklinde bir görüş ileri sürmemiştir. Onların savundukları şey Allah’ın iradesinin, insanın iradesine göre devreye girdiği şeklinde bir görüştür. Bir başka ifadeyle, insanın iradesine göre dinamik bir müdahaleyi savundular.

Örneğin İkbâl “*o her an bir iştedit*”²⁶ ayetinin ışığında Allah-alem ilişkisini şöyle izah etmiştir;

*“Kanaatimce önceden düşünülmüş bir planın zamanla ilgili bir şekilde işleyişi olduğu yolundaki görüşten, Kur’ân’ın görüşüne daha yabancı bir şey olamaz. Kur’ân-ı Kerim’e göre kainat ve evren de büyüme ve gelişme istihadına sahiptir. Bu gelişme halinde olan bir evrendir. Yüzyıllar önce tamamlayıp yaratanın elinden çıkmış şimdi de, zamanın hiç dokunmadığı ve kendisinde hiç olan ölü bir madde kitlesi halinde mekan içinde uzayıp giden bir eser değildir.”*²⁷ İkbâl’in kendisiyle aynı düşünce zeminini paylaştığı Akif de “*Veba olan yere girmeyin, veba olan yerde iseniz çıkmayın*”²⁸

Bu hadise göre hareket edip, Şam yolunda veba hastalığı

25. Hasan-ı Basri (ö. 110/728), *Risâletü’l Kaderiye*, aktarım ve çeviri için bkz.

Mustafa İslâmoğlu, Hasan El Basri, *Kader Risalesi* ve *Şerhi*, İstanbul, 2012.

26. Kur’ân-ı Kerim, Rahman Süresi 55/29.

27. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, s. 82.

28. Buhari, *El-Cami’u’s-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Tıbb 30.

bulunan bir şehre ordusu ile girmeyen Hz. Ömer'in davranışını özgürlükçü bir kader yorumu olarak gören Akif, bu olayı kendi kader görüşünü desteklemek için manzume olarak şöyle anlatır;

Vebaya karşı gidilmek hata olur dediler;

Yarın dönün! diyeAshab'a emri verdi Ömer.

Ale's-seher düzülürken cemaatiyle yola,

Ebu Ubeyde çıkıp: Ya Ömer, uğurlar ola!

Fırarınız kaderu'l-lahtan mıdır şimdi?

Demez, mi, Hazret-i Faruk döndü: Doğru, dedi,

Şu var ki bir kaderu'l-lahtan kaçarken biz,

Koşup öbür kaderu'1-laha doğru gitmedeyiz.²⁹

Akif bununla yetinmeyip sözü Sadiyi Şirazi'ye getirir ve ondan bi kısra anlatarak konuyu tamamlamaya çalışır.

Böylece modern zamanlarda yeni bir ilm-i kelamın nasıl olması gerektiğinin ilk adımlarını atması anlamında Akif'in kelami görüşleri önem arz etmektedir. Mütefekkir, şair, dava adamı olan Akif kelim ve Kur'ân ilimlerine aşına olduğu kadar tasavvuf ilminden de haberdardır. Akif usûlü gereği İslâm düşüncesinde geri kalmanın sebeplerini içerde aradığı için Müslümanların pratiğinde olan yanlış algılara çok sert eleştiriler getirmişti. Müslümanların Kur'ân, kader, tevekkül, gibi alanlardaki yanlış algılarını eleştiren Akif tasavvuf ehlini de çok sert bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur. *Süleymaniye kürsüsünde* şiirinde hem *hafıza* hem de onun divanına bir tür fetva kitabı olarak kullanan ve tasavvuf kisvesi altında "*meyru matlub*"edebiyatı yapan şairleri şiddetle eleştirir. Ve tasavvufa dair görüşlerini de dile getirir:

Üdebâ doğrusu pek çok kimi görsen: Şâir.

Yalınız, ş'i'rine mevzû iki şeyden biridir: Koca millet!

29. Ersoy, *Safahat*, s. 239.

Edebiyyâtı ya oğlan, ya da kan
Nefs-i emmârehizâsında henüz duyguları!
Sonra tenkîde giriş: Hepsi tasavvufla dolu:
Var mı sâfiyyede bilmem ki ibâhiyye kolu
İçilir, türlü şenâ'atler olur, bîpervâ;
Hâfız'ın ortada dîvânıkitâbü'l fetva!
"Gönül incitme de keyfin neyi isterse becer!"
Urefâ mesleği; a 'lâ, hem ucuz, hem de şeker!³⁰
 Akif buna benzer tenkitlerini Asım şiirinde de dile getirmektedir.
Sürdüler Türk'e "tasavvuf" diye olgun şırayı
Muttasıl şimdi "hakikat" kusuyor sıdkı dayı
Bu cihan boş yalnız bir rakı hak birde şarab³¹

Mısralarında *tasavvuf* ve *hakikat* kavramlarını tırnak içinde yazmasından anladığımız kadarıyla özel bir algıyı kastediyor. Bir başka ifadeyle Akif'in, tasavvufun özellikle vahdet-i vücud düşüncesinin arkasına gizlenerek meskeneti, dünyaya boş vermişliği telkin eden ve genellikle referans olarak *Hafızın Divanı'nı* gösteren ibahiyye türü grupları hedef aldığı söylenebilir.

Bunun yanında Akif'in gündemine getirdiği başka mevzularda mevcuttur. Bu mevzular; ictihad, müctehid, gelenek algısı ve kadının toplumsal yeri ve kadının değeridir. İslâm düşüncesinde bu kavramlar önemli bir yer tuttuğu için ele alınması bizce gereklidir.

Akif'e Göre İctihad ve Müctehid

Akif *Safahat*'ında çağın ruhunu anlamak ve çağın sorunlarına

30. Ersoy, *Safahat*, s. 160.

31. Ersoy, *Safahat*, s. 323.

çözümler üretmek bilinci vermek istemiştir. “*asrın idraki*” derken, insanlığın vardığı son noktayı, gelenekçilik ile modernite arasında sıkışıp kalan insana ve İslâmi düşünceye yol göstermeye çalışmıştır. ilahi hitabın tüm zamanlara ve mekanlara taşınması demek olan içtihat melekesinin işletilmesi gerektiği üzerinde de yoğunlaşmıştır. Akif bunlarla da yetinmeyerek fıkıh usûlüne değinir. Kur’ân içtihat, icma, kıyas, gibi kavramların iyice irdelenip anlaşılması sonucuna vardırır.

Akif içtihadı dair şöyle demiştir;

Kilitlidir kapı "ümmi duhat" için

Amma Kıyamı haşre kadar ictihad eder ulema

Evet, şeraiti mevcud olunca insanda

Ne kaldı men edecek ictihadı meydanda

İlelebet yetişir müctehid bu ümetten

*Şu var ki; çıkmalı ferdayı nura zulmetten*³²

Akif’e göre ictihad kapısı kıyamet gününe kadar *cahil dâhilere* kapalıdır. Fakat irfan sahipleri müctehidlerin kıyamete kadar ictihad edeceklerini söylemekle birlikte nasıl bir yol izlemesi gerektiği üzerine *Vaiz Kürsüde* şiirinde uzun uzun durur.

Kitab’ı, Sünnet’i, icmâ’ı sağlam anlayacak

*Hilafı yoklayacak, ihtiyacı kollayacak*³³

diyerek müctehidin dikkat edeceği hususa değinir ve eleştirilerini müctehit diye geçinenler üzerinden sürdürmeye devam eder.

Durum böyle iken, sormak gerekmez mi?

Ya içtihadı nasıl kalkıyor bu sersemler?

O içtihadı ki: Dünya kadar ulûm ister!

32. Ersoy, *Safahat*, s. 256.

33. Ersoy, *Safahat*, s. 247.

Ne yapmalı? Âkif, çağrıda bulunur:

İşin recülleri kimlerse çıksın orta yere;

Ne var, ne yok, bilelim, hiç değilse bir kerre

Ortaya çıkanlar var. Bunlar işin recülleri mi?

İçtihad için gerekli ve yeterli donanım sahipleri mi? Bakalım:

Sabahleyin mütefelsif, ikindiüstü fakih;

Sulaf karardı mı pek yosma bir edib-i nezih;

Yarın müverrih, öbür gün siyasetin kurdu;

Bakarsın ertesi gün içtihad pey vurdu.

Hülâsa, bukalemun fitratinde züppelerin

Elinde maskara olduk. . . Deyin de hükmü verin!³⁴

Bu züppelerin yegâne özelliği:

..... . Mehâsin-i Garb'ın birinde yok hevesi

Rezâil oldu mu şiarıdır hepsi³⁵

Akif müçtehit kimsenin hem dini hem de yaşadığı çağın ruhunu çok iyi kavrayan irfan ehli kimse olduğu kanaatindedir. Aksi takdirde müçtehit diye geçinenlere zıp çıktı müçtehit, kopuk gibi ifadeler kullanmıştır.³⁶ Akif aynı zamanda kendi döneminin irfan sahibi müçtehitlerinden de şikâyetçidir:

Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü

Hadi göster bakayım şimdi ibn-i rüşdü?

İbn-i sina niye yok nerde Gazali görelim?

34. Ersoy, *Safahat*, s. 254.

35. Ersoy, *Safahat*, s. 266.

36. Ersoy, *Safahat*, s. 247.

Hani seyyid gibi, razi gibi üç beş âlim?

En büyük fazılınız: bunların asarından

*Belki on şerhe bakan, bir kuru mana çıkaran.*³⁷

Bunları dile getiren Akif İslâm'ın tarih içinde oluşan yorumlarıyla bugünün şartları içinde yaşanamayacağı kanaatindedir.

Yedi yüz yıllık eserlerle hala

*İhtiyacatını kabil mi telafi? Asla.*³⁸

Eğer hem dini hem de içinde yaşadığı çağı iyi bilen irfan sahibi müctehidler eliyle Müslüman toplumun yüz yüze kaldığı sorunlara bir çözüm getirilmezse tüm insanlık için bir kurtuluş vesilesi olan İslâm'ın ruhunun incineceğinin farkında olan Akif İslâm dininin insanlığa ışık saçacağını ve onları aydınlatacağını şöyle ifade eder:

“Çünkü bu din; Ölüler dini değil, sende bilirsin ki bu din

*Diri doğmuş, duracak dipdiri, durdukça zemin.*³⁹

Akif, bununla içtihatla insanlığın sorunlarının çözülebileceğini ve bunun İslâm'ın doğasında olduğunu öğretmeye çalıştığı söylenebilir. Buraya kadar Akif'in bütün söylemlerinin yaşadığı dönemde kendince yanlış gördüğü ve tashihe ihtiyaç duyduğu mevzularda görüş belirttiğine şahit olduk. Bir husus daha var ki modern dünyada Müslümanların üzerinde çokça durduğu ve İslâm düşüncesinde ciddi tartışmalara sebep olmuş kadın ve kadının iş hayatında yer alması konusudur. Akif sosyal sorumluluk bilinciyle hareket ettiği için bir mütefekkir, bir aydın olarak kadının toplumsal yaşamdaki yeri üzerinde durmuştur.

Akif'te Kadın Algısı ve Kadının Saygınlığı

Kadınların sahneye çıkmaları münasebetiyle *İçtihat*

37. Ersoy, *Safahat*, s. 271.

38. Ersoy, *Safahat*, s. 231.

39. Ersoy, *Safahat*, s. 371.

Mecmuası'nda Tatar İslâmlarının sanata, sahneye karşı hürmet ve sevgilerine gıpta eden Abdullah Cevdet'e verdikleri cevap:

*“Dinini, namusunu seven hangi Müslim ebeveyn kabul edersiniz ki kerime veya nikab-ı hayayı yırtarak aktrislik gibi bir meslek-i vahimeye sevk etsinde sahnelerde süründürsün? Tesettürü kaldırmak gibi bir ihanet cüretinizden başka bir nisvan-ı masumei İslâmiyeyi aktrisliğe, reziletemi sevk etmek istiyorsunuz.”*⁴⁰ diyerek kadının saygınlığının önemine vurguda bulunmuştur. Sanayi inkılabıyla birlikte batıda kadınlar da kamusal alanda iktisadi bir nesne haline gelmiş, ekonomik özgürlüğünü ilan etmişti. Bu sesler Müslüman dünyada haliyle kadın iş hayatında çalışmalı mıdır, çalışmamalı mıdır tartışmalarını başlatmıştır.

Akif içinde bulunduğu toplumun zihin kodlarını kullanmış ve bu hususta ailenin çözüleceği kaygısıyla kadınların iş hayatında bulunmasını zillet olarak algılamış ve buna şahit olmaktansa ölmeyi tercih etmiş ve bunu şu dile getirmiştir:

*“Şarkta hangi aile olursa, efradı meyanındaki bir kadını hariçte çalıştırmakta müzdarip kaldığı günü, eyyamın en meş’umu, en menhusu addederde bu hal ile yaşamaktan ise yer altında yaşamayı tercih eder...”*⁴¹

Bunun yanında Akif tesettür konusuna da değinerek şöyle devam eder; *“mesturiyet ne sıhhati rahne dar eder ne a’sabı zaif düşürür; ne de hevesatı nefsanıyeyi uyandırır. Beşeriyetin yaraları, kadının tesettürü sayesinde tedavi olunur.”*⁴² Kadının izzet ve saygınlığını korumaya çalışan Akif kadının erkek işleriyle uğraşmasını şöyle dile getirecektir. *“Kadının erkek işleriyle uğraşması mevahinin (kendisine verilen güzel sıfatların) helakini, melekatinin intifasın, revnak ve behimiyetinin zevalini intaç eder, heyeti içtimaiye arasındaki mevkiini alçaltır. Ulemayı garp memleketlerindeki kadınların, evleri haricinde erkek gibi*

40. Ersoy, *Sebilürreşad Mecmuası*, 1329, no: 281, s. 329.

41. Ersoy, *Sırat-ı Müstakim*, 1/9,9 teşrinievvel 1324, 22 Ekim 1908, s. 134.

42. Ersoy, *Sırat-ı Müstakim*, 1/14,13 teşrinisani 1324, 26 Kasım 1908, s. 208.

çalışmalarını kalbi ümmette açılmış hunin bir ceriha addediyorlar.”⁴³

Bununla yetinmeyen Akif feminizme dair de eleştirilerde bulunur. İstanbul’da çıkan bir mecmuada feminizm meselesinin münakaşası münasebetiyle; *“Kadınlık, insanlık vücudunun örtülmüş kısmıdır. Nisaiyyun (feminist beyler) iyi bilmelidirler ki bu memleketin dimağına (aklına şuuruna) hakim olan, vücudunu idare eder, hasılı kelim bu memlekette bütün feyizleri ve manaları yaşatır, nisaiyyun beyler, katiyen inanmalı ve kanaat-ı tamme hasıl etmelidir (tam bir inançla kabul etmelidirler ki), bu kuvvet dimağdan çekip alınabilecek, yerine başka bir kuvvet koyabilecek bir demir el, bir şir pençe tasavvur olunamaz.”*

“İslâmiyet diyor ki; kadınlık vücudu beşerin kısmı mesturudur, çünkü namusudur, binaenaleyh namusun setr-u ihfası lazımdır. Böyle son derece mühim ve nazik bir meseleyi içtimaiyyeden bahiste fevkaledi ihtiyatlı davranmak, kimsenin kalbini kırmamak, kendisini dilgîr etmemek lazım gelir. Bu hakikati takdir etmeyip de ulu orta İslâm kadınlarından matbuat sütunlarında bahsetmek adeta sellemhusselam (izin almadan) bir adamın evine dalmak, ailesinin içine girmek gibidir.”⁴⁴

Bu söylemleriyle feminizmi olumsuzlayan hatta insanlığı insanlığına bir hakaret olarak algılayan Akif batılı düşünürlerin İslâm kadınına dair konuşma hakkının olmadığını dile getirmiştir. *“Stuart Millerler, Emil Fake’ler, daha bilmem kimler Paris’te yarı çıplak sokakta rastgele hoşlarına giden gençlere nazikâne kollarını takdim edip gezebilirler, fakat şark’a geçip de İslâm kadınlarından bahsedemezler. Garpın ’anatını taklit etmeleri derslerini veremezler.”⁴⁵*

Nitekim Mehmet Akif’in yaşamış olduğu dönemde bir yandan kadının yüzyıllardır içinde bulunduğu mahrem alan zorlanmaya başlanmış, bir yandan ise İslâmi kuralların gereği gibi bilinmemesinden dolayı kadın hor görülmüştür.

43. Ersoy, *Sırat-ı müstakim*, 1/19, 18 kanunievvel 1324, 31 Aralık 1908 s. 288.

44. Ersoy, *Sebilürreşad*, no: 197, s. 278.

45. Ersoy, *Sebilürreşad*, no: 199, s. 318.

Eserlerinde bu iki düşünceyle savaşıyan Akif batılı kadına özenmenin Müslüman kadını için doğru olamayacağını vurgulamış, İslâm'ın asıl kaynaklarına inilmediği için şiddet gibi kadını olumsuz yönde etkileyen davranışların İslâm'a dayandırılmasına karşı çıkmıştır. Kadının toplumsal hayat içerisinde yer alması, batılılaşma taraftarı aydınlar tarafından modern toplum olmanın en önemli işareti olarak kabul edilmiş olmasına karşılık; kadını inkılâbın ve çalışma hayatının bir parçası olarak görmeyen Akif, kadının yerinin evi olduğu ve onu mutlu etme görevinin eşine düştüğünü belirterek, ister eğitimsiz ister aydın olsun kadının erkek tarafından ihmal edildiğini göstermeye çalışmıştır. Muhafazakar düşüncede ailenin toplumun temeli olduğu ve evlilik olmazsa toplumun çözüleceğine dair görüşler Akif'in paylaştığı ve düşündüğü görüşlerdir. Bu bağlamda kadına da önemli görevler düşmektedir. Akif'e göre aile vatanın, devletin ve saadetin temeli olup eğitiminde kaynağıdır. Çünkü aile, çocukların terbiye edildiği, milli ve manevi değerlerin doğdukları günden itibaren yaşanarak edinildiği sevgi ve şefkat dolu sıcak bir yuvadır. Kadını, mekân olarak evde ve mahallede gösteren Akif, hayat pratiğinin önemi kadar bilim düşüncesinin ve sevgisinin bile ailedeki terbiyede verilmesi hususunu *Safahat*'ta dile getirir;

Bu cehalet yürümez, asra bakın asr-ı ulum,

*Başlasın terbiyeniz, ailelerde oğlum.*⁴⁶

Akif'te dikkat çeken bir başka hususta “kadın ve aşk” konusunun yan yana gelmediğidir. Kadını toplumsal olarak daha çok haksızlığa uğrayan cins konumunda ele almış olan Akif modernleşme sürecinde erkek tarafından yanlış yönlendirildiğinde dile getirmeye çalışarak erkek egemenliğini hedef alarak eleştirmiş, eserlerinde kadını karşı cins göstermek yerine kadınlığın taşıdığı İslâmi erdemleri vurgulamayı tercih etmiştir.⁴⁷

Akif'in topyekûn karşısında olduğu şey cehalettir. Realist bir gözle yaşadığı toplumu analiz ederken şiiri hayata hayatı şiire taşıyarak

46. Ersoy, *Safahat*, s. 127.

47. Ersoy, *Safahat*, s. 125-126.

değerlendiren Akif'in kadını karşı cins olarak güzel bir varlık, sevgili veya estetik bir obje olarak görmek yerine, toplumda yüceltilmesi ve yükseltilmesi gereken erdemli, merhametli, sorumluluk sahibi bir fert ve özellikle bir anne olarak görmek eğiliminde olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Bir mütefekkir bir ıslahatçı, bir şair, aydın-âlim kimliğine sahip olan, kendi öz vatanında garip sürekli hatırlandığı halde daha anlaşılmamış birisi olarak Akif yaşadığı dönemin şahitliğini yapmış, geri kalmanın sebepleri üzerinde yoğunlaşmış geleneksel din algısının insanları edilgen ve pasifize ettiğini sorunun asıl sebebinin içeride olduğunu dile getirmiş olan Akif yeniden yapılanma ve tarih sahnesinde etkin bir unsur olmak için eleştiri ve çözüm önerilerinde bulunmuştur. Bunu yaparken akıl Akif'te hep planda tutulmuştur, Akif İslâm'ın asrın idrakine sunulması için Kur'ân merkezli tabiat felsefesiyle bağlantılı aktif bir iman bilinciyle hareket etmiştir. Klasik kelimeler eleştirisi yaparken yeni bir ilm-i kelâmın nasıl olması gerektiğinin ön adımlarını atmıştır.

Aslında modern insana varlık, insan, tabiat, tarih, bilim, sanat ve toplum gibi konularda özgün bir perspektif oluşturmayı amaçlamıştır. Akif buhranlı bir dönemde yaşadığı için klasik kelami ekollerin teolojik tartışmalarının ötesinde pratik ve güncel hayatla ilişkili bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşımın içinde yaşadığı kriz döneminde bir çıkış yolu olabileceği kararlılığındadır. Yeniden yapılanmayı gerçekleştirecek olan nesli asım prototipinde bize tarif eden Akif sorumlu bir imanın ve vicdanın resmini hayatıyla, söylem eylem bütünlüğüyle çizmiştir. Kanaatimiz odurki Akif üzerine yeniden düşünmek ümmete ve insanlığa çok şey kazandıracaktır.

KAYNAKÇA

BUHARİ, Muhammed b. İsmâil, *El-Cami'u's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Tıbb 30.

CÜNDİOĞLU, Dücane, *Bir Kur'an Şairi*, İstanbul Kapı Yay.2011.

DÜZDAĞ, Ertuğrul, *Mehmet Akif Ersoy*, Kapı Yay. İstanbul 2013.

ERSOY, Mehmet Akif, *Safahat*, İstanbul: Kitap Zamanı Yayınları, 2012.

FERGAN, Eşref Edip, *Mehmet Akif'in Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları* Haz; Fahrettin Gün, İstanbul: Beyan Yay 2010.

İKBAL, Muhammed, *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, Ankara: Hece Yayınları, 2013.

İSLAMOĞLU, Mustafa, *Hasan-ı Basri - Kader Risalesi ve Şerhi*, İstanbul, 2012.

Kur'ân-ı Kerim.

Sırat-ı müstakim mecmuası, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Armağanı, 2014.

Sebilürreşad mecmuası.

YILDIRIM, Suat, “Akif'in Kur'ana Bakışı”(II), *Yeni Ümit*, (Ekim-Kasım-Aralık) 7, İzmir, 2006.

“İSLÂM DÜNYASINDA TARİHİ DOĞRU ANLAMA VE YAZMAYLA İLGİLİ ÖNEMLİ BAZI ŞAHSİYETLER, BİRÛNÎ”

Ermamat ERGEŞOV

(Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi ABD,
Doktora)



ÖZET

Tarihçilik, milli kültürün parçalarının öğrenilmesi, hem kendi hem de öteki kültürlerin incelenmesi olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla tarihçilerin, tarihten bir medeniyet inşa etme girişiminde bulunmanın yerine Birûnî'nin, tarih araştırmalarında kullandığı yöntemi esas almalıdırlar. Nitekim Birûnî, araştırmalarına inançlarını, ideolojisini, dünya görüşünü karıştırmadan nesnel davranmış, kaynakları tenkitçi zihniyetle kullanmış, olguları ve olayları tüm ayrıntıları ile tarafsızca tespit ederek açıklığa kavuşturmuştur. Birûnî'nin ortaya koyduğu metot, tarihi doğru anlama ve yazmada vazgeçilmez unsur olarak görülebilir. Hem kullandığı metotların, tarih araştırmalarına ne şekilde yansıdığını görmek, hem de hayat serüvenini nasıl geçirdiğini anlamak için onun *Âsâru'l-Bâkiye'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*'si ve *Tahkîk mâ li'l-Hind*'i önemlidir.

Bu çalışmanın amacı ismi geçen eserlerde kullanılan metot anlayışının günümüz tarihçiliğine katkısını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Birûnî, Tarihçilikte Metot, Objektif Yaklaşım, Kaynak Kullanımı.

BİRÜNİ, is ONE of IMPORTANT FIGURES REGARDING the CORRECT COMPREHENSION and WRITING the HISTORY of THE ISLAMIC WORLD

ABSTRACT

Historiography, is defined as the training of the national culture, as well as the study of own and other cultures. Thus, historians should not try to build a civilization instead, they need to conduct research on the basis of Biruni used in historical research. In fact, Biruni, in his research did not mix, his ideology and worldview. He used the resources as a critic, and facts and events objectively identified with all the details and put them clear in the analysis. Methods identified Biruni, indispensable in a correct understanding and writing of history. His *The Remaining Signs of Past Centuries* and *Indian History* are essential to understanding how to use them is reflected in historical research methods and how he spent his life. The aim of this study is evaluation of methods used in these studies that contribute to the understanding of modern historiography.

Keey Words: Biruni, Method in Historiography, Objective Approach, Resource Usage.

GİRİŞ

Tarihi doğru okumak ve anlamak, insana duygu ve düşünce zenginliğini vermektedir. Tarih bilgisi ve sevgisi, insana, olaylara ve gelişmelere, doğru zamanda ve doğru bir şekilde analiz etme yeteneğini kazandırmaktadır. Günümüzde fakültelerde okutulmakta olan tarih derslerinin doğru anlaşılması için, birçok problemin çözülmesi gerekmektedir.

Söz konusu sorunların çözümünde, eskiden yapılan tarihçilik araştırmalarının çok önemli yeri vardır. Dolayısıyla o çalışmaların yeniden

değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda İslâm dünyasında tarihin doğru anlaşılması ve yazılmasında Ebû'r-Reyhân el-Birûnî gibi çok yönlü ilim dâhisinin yeri büyüktür. Birûnî, öncelikle bilimsel yöntemle çalışmayı öngören bir bilgin olarak değerlendirilmelidir. Nitekim onun, nakil ve söylentileri olduğu gibi kabul etmeyip, çeşitli kaynakları karıştırarak bir sonuca ulaştığı bilinmektedir. Hatta kaynakların bile sağlamlık derecesini araştırmıştır. Bu özellikleri, onun, günümüz tarihçileri için öncülük etmesine yeterli bir sebep oluşturmaktadır.

1. Hayatı

Birûnî, 3 Zilhicce, 362 yılında (4 Eylül, 973 yılında) doğmuştur ve yaklaşık 443/1051¹ (bazı kaynaklarda da 1061 şeklinde geçmektedir) yılında Gazne'de vefat etmiştir. Her ne kadar doğum yerinin neresi olduğu bilinmiyor ise de, tahminen Hârizm'in o dönemdeki başkenti Ket'te, Şahabbas Veli yakınlarında doğduğu söylenmektedir. Onun doğum yerinin tespitinde önemli görüşler ileri süren Shamsi, *konuyla ilgili farklı teorileri sıralarken, onun doğum yeriyle ilgili fikirlerini dile getirenlerin genelde milliyetçi eğilimlerden etkilenmiş olmasına rağmen, karıştırdıkları unsurun kendisi ile meşhur olduğu el-Birûnî nisbesinde yattığındadır* demektedir. Bu da ilim adamlarını Birûn isminde bir yer aramaya götürmüştür. Ancak, ana dilinin Türkçe'nin farklı bir lehçesi olduğu kaydedilen Birûnî, kendisinin doğduğu sene ve şehir hakkında şu bilgileri vermiştir: *Doğumum 410 20' kuzey enleminde yer alan ve Medinetüsselâm'dan [Bağdad] uzaklığı doğuya doğru tam bir saat olan Medînetü Hârizm'de gerçekleşti ve bu hicrî 3 Zilhicce 362 yılı Perşembe gününde vuku buldu.*²

1. Birûnî'nin vefat tarihi tam olarak bilinmiyor. Ancak Karimov: «Sachau, onun 13 Aralık 1048'de öldüğünü dile getirmektedir. Fakat 1920'li yıllarda Birûnî'ye ait *Farmakognozi* el yazısı bulunduktan sonra, Meyerhof, Birûnî'nin seksen yaşına kadar yaşadığını çıkartmış ve onun ölüm tarihinin 1050-1051 yıllarına denk geldiğini söylemektedir. Ancak *Farmakognozi* adlı el yazısını Rusça'ya tercüme eden biri olarak, Meyerhof'un bilgisine inanmadığımı, dolayısıyla Birûnî'nin ölüm tarihinin 1048 olarak kabul ediyorum» demektedir. Karimov, *О Дате Смерти Бируни* Taşkent, 1970, s. 67-68.

2. Zeki Velidi Togan, «Birûnî», *DİA*, Cilt: 2, 1942, s. 635; B.A. Rosenfeld, & M.M.

Birûnî'nin ailesine dair çok fazla bilgi yoktur. Genellikle babasının fakir bir adam olduğu kabul edilir. Kendisi de bir şiirinde dedesi ve sülalesi hakkında bilgisi olmadığını, hatta babasını bile tanımadığını, annesinin ise “odun hamalı” olduğunu belirtmektedir. Birûnî, babası ve annesine «ebû leheb» ve «hammâletü'l-hatâb» gibi garip tabirler kullanmakla, muhtemelen soy-sop veya övgü ve yerginin önemli olmadığını vurgulamak istemiştir ya da bu konudan kaçınmıştır.³

Ancak Shamsi, Birûnî'nin babasının, hanedanın sondan bir önceki Hârizmşâhı Ahmed b. Muhammed b. Irak olduğu varsayımında bulunmaktadır. Her hâlükârda, Ebû Nasr Mansûr b. Ali b. Irak Cîlânî onun büyük bir matematikçi ve gökbilimci olması için eğitim görmesini sağlayan biri olarak gözükmektedir. Nitekim Birûnî bu hanedana bir övgülerini şöyle dile getirmiştir: *Zamanımın çoğunu, onların lütufları altında yüksek mevkilerde bulunarak geçirdim. Âl-i Irâk beni sütleri ile besledi ve onlardan Mansûr temellerimi attı.*⁴ Bulgakov ise, matematik, gökbilim ve trigonometri ile ilgilenen Ali b. Irak Cîlânî'nin zamanın Hârizmşâhının kuzeni olduğunu ve Birûnî'nin öğretmeni olduğunu kaydetmektedir. Birûnî son zamanlarda Irak ailesinin ona olan sıcak ilgisini, saygı ile dile getirmeyi ihmal etmemiştir.⁵

Birûnî'nin, tarih ağırlıklı çalışmalarından, birçok yabancı dil bildiği bellidir. Ama önce ana dilinin hangisi olduğuna dair bilgi vermek gereklidir. Birûnî, mevcut eserlerinin hiç birinde kendi milliyeti hakkında bilgi vermemektedir. Doğduğu bölgenin Fars, Türk ve Sogd unsurları içeren çok kültürlülüğe sahip olması da onun milletini tahminini zorlaştırır. Onun Arap veya İranlı olmadığını, Âsâru'l-Bâkiye'ani'l-Kurûni'l-Hâliye'sinden anlamak mümkündür. Ayrıca o, *Kitabû's- Saydala*'sında ana dilinin Arapça

Rojanskaya, “Abu-r-Rayhan al-Biruni”, Moskova: Nauka, 1973, s. 7.

3. Kraçkovskiy İ.Y., “*Arabskaya Geografiçeskaya Literatura*”, Cilt: 4, Leningrad, 1957, s. 245; Günay Tümer, “Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî”, İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 6, İstanbul, 1992, s. 206.

4. Ian Whitaker, The Present State of Studies of al-Birûnî, çev. Fatma Kızıl, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1), 2011, s. 261.

5. Rosenfeld & Rojanskaya, “Abu-r-Rayhan al-Biruni”, s. 9.

ve Farsça olmadığını açık dile getirmiştir. Sogd dilinin de onun ana dili olması ihtimali de zayıftır. Çünkü o zamanlar Sogdca, hem kültür hem de ilim dili olmuştur. Birûnî ise, kendi ana dilinin ilim dili olmadığından yakındığı bilinmektedir. Kullandığı Arap dilindeki değişiklikler Peçenekçe'nin⁶ tesiri altında kaldığından ve Peçenek söyleyişiyle Türkçe kelimeler kullanmasından, onun, Türk asıllı olduğu bilinmektedir.⁷

2. Dil Öğrenmeye Verdiği Önem

Farklı din ve kültürleri mukayeseli olarak incelemek için gerekli olan dilleri öğrenen Birûnî, en başta Harizmce ve Soğdca bilmekteydi.⁸ Onun Batı Pencap yerel dilinin yanı sıra Sanskritçeye de hâkim olduğu, pekâlâ Grekçeyi de biliyor olması ve yüzeysel bir Süryanice bilgisinin olduğu da söylenmektedir.⁹ Arapça ve Farsçanın yanında İbranca, Rumca da biliyordu. Felsefi, dini ve ilmi eserleri okuyacak şekilde Hintçe de öğrenmiş, *Puranaları* Arapça'ya, Ptolemy'nin *Almagest'ini* Sanskritçeye çevirmiştir. Aynı zamanda Öklid'in *Unsurlar Kitabını* ve Batacali'nin *Yoga Sutra* isimli eserini ve *Samkya'yı* Arapça'ya çevirmesi onun bu dillere hâkim olduğunu göstermektedir.¹⁰

İslâm Tarihinde metodoloji problemi üzerine yazılmış bildirinin müzakere kısmında, bu alanda Yüksek Lisans ve Doktora öğrencilerinin dil konusundaki eksikliklerinden bahsedilmektedir. Sorunun çözülmesinde ise, hem Arapça hem de Osmanlıca kitapların ayriyeten ve baştan sona okutulması gerektiği ve kaynak kullanımında tercümelerden kaç-

6. Peçenekçe (XII yy) kaybolana kadar Peçenekler tarafından konuşulmuş Oğuz grubuna ait ölü bir Türk dilidir. Bu dil Karadeniz'in kuzeyi ve Balkanlar'da konuşulmuştur. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Peçenekçe> Peçenekler hakkında Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügati't-Türk'te*: 22 Oğuz bölümünden ondokuzuncusu Beceneklerdir “ ve belgeleri şudur: şeklinde bilgi vermiştir - Atalay Besim, *Divanü Lügati't - Türk*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2006, Cilt 1, s. 57.

7. Togan, “Birûnî”, s. 636; Sayılı, “Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî”, s. 5.

8. Tümer, “Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî”, s. 212.

9. Sayılı, „Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî”, s. 28.

10. Nasuh Günay, “Birûnî'nin Dinler Tarihine Katkısı”, *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10, 3, 2013, s. 90.

narak, orijinal dillerde fişlenme işleminin gerçekleştirilmesi söylenmektedir.¹¹ Ayrıca Arapça'nın yanında Farsça'ya da önem verilmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.¹²

Tarih eğitimi ve dil ilişkisinin birbirinden ayrılamayacak disiplinler olduğu bilinmektedir. Tarihsel dil kullanımı hem tarihsel anlama ve algılamanın en az hata ile gerçekleştirilebilmesi hem de tarihsel anlayışın sağlanmasında büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla tarihsel dil kullanımlarında anlamsal ve fonetik çağrışımlar sonucu yanlış algılamaların olmaması için tarih araştırmalarında kullanılmış sözcüklerin hem anlamsal olarak hem de fonetik olarak doğru algılanışından emin olunması gerekmektedir.¹³ Bu ise, tarih incelemelerinde hatalara düşmemek için öncelikle dil problemlerinin olmaması gerektiğine işaret etmektedir. Zaten, tarih araştırmalarında dil bilmenin önemini Birûnî örneğinde görmek mümkündür.

3. İlmî Şahsiyeti

Birûnî'nin çocukluğundan beri araştırmacı bir ruha sahip olduğu, çeşitli konuları öğrenmek için aşırı bir istek duyduğu bilinmektedir. O, kendi milliyeti hakkında bilgi vermenin aksine şahsi hayatı ve entellektüel serüveniyle ilgili ayrıntılardan bahsetmeyi önemli görmüştür.¹⁴ Birûnî son eseri *Kitabu's-Saydala*'sında şöyle demiştir: «Çocukluğumdan beri yaşıma ve durumuma göre ilim ve sanatları öğrenmeye aşırı istek duyan bir mizaca sahibim. Buna tanıklık etmek üzere bir olay aktarabilirim: Memleketimize gelen bir Rûmî'ye [Romalı] taneler, tohumlar, meyveler, otlar ve benzer şeyler getirdiğimi ve bunların Rumca isimlerini sorup

11. Mustafa Fayda, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* - 08, İstanbul: Çamlıca Eğitim Merkezi, Şubat 21-22, 2004, s. 982.

12. Mahfuz Söylemez, Şubat 21-22, 2004, 1020.

13. Erhan Metin, "Öğrencilerin Tarihsel Dil Kullanımında Algılama Sorunları: Anlamsal/Fonetik Çağrışım ve Kavram Kaybı", *Sosyal Bilgiler Eğitimi Dergisi*, 3 (1), 2012, s. 167.

14. Tümer, "Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî", s. 206.

*verdiği cevapları yazdığımı [hatırlarım]”.*¹⁵

Onun araştırmacı ruhu 380/990'da 17/18 yaşlarında Hârizm'de bir rasathane kurmasına vesle olmuştur. Dört yıl sonra Büşkatir köyünde yeryüzünün enlemini incelemiştir. 387/998'da Kâs'da ay gözlemi yapmasının yanı sıra Hârizm'in enlemini hesaplamıştır. 388/998'de Hârizm'e Me'mûnîler hâkim olduğundan sonra Birûnî, Rey şehri üzerinden Ziyârîlerin başkenti Cürcân'a/Gürgan'a/Gürgenç'e gitmiş ve yerel yönetici Ebu'l-Hasan Kâbûs b. Veşmgîr Şemsü'l-Me'âlî'nin hizmetine girmiştir ve burada ilmi çalışmalar konusunda bütün imkânlar sağlamıştır.¹⁶

Şemsu'l-Me'alî Kâbûs'un himayesinde yaklaşık on yıl (bazı kaynaklarda 6 yıl denilmektedir) kalan Birûnî ilmî çalışmalarına yoğun olarak devam etmiştir. 1000 senesi civarında tamamlandığı düşünülen *Âsâru'l-Bâkiye'sini* Kâbûs'a ithaf etmiştir. Kâbûs'un esasen Birûnî'den çok hoşlanmadığı halde onun hizmetini talep ettiği bilinmektedir. Kâbûs'un, Birûnî'yi emri ve iktidarı altına almak istediği; bu amaçla ona kendisinin veziri olmasını teklif ettiği; ancak Birûnî'nin reddettiği kaydedilmektedir. Bundan sonra iksinin arası bozulmuş olabilir. Çünkü Biruni, ilk meridyen derecesini ölçmek girişiminde bulunduğu sırada Kâbûs'tan beklenen mali yardım gelmediği dile getirilmektedir.¹⁷

Birûnî, Kâbûs'u kötü kalpli bulduğundan 1004 veya 1009'da Me'munî emîri Ebu'l-Hasan'ın daveti üzerine Harezme'e dönmüştür. Nitekim Ebu'l-Hasan Harezmsâh, ünlü vezîri es-Süheyli aracılığıyla dönemin âlimlerini sarayında toplayarak Harezme'i bir tür ilmî merkez haline getirmiştir. Ebu'l-Hasan ve ondan sonra tahta geçen kardeşi Ebu'l-Abbas Harezmsâh zamanında Birûnî'nin siyasî işlerle ilgilenmekten, ilmî çalışmalara pek fırsatı olamamıştır. 1016-1017 yılları arasında ancak

15. Emine Sonnur Özcan, “Ebu'r-Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Birûnî'nin Hayatı”, *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10 (3), 2013, s. 13.

16. Rosenfeld & Rojanskaya, “Abu-r-Rayhan al-Biruni”, s. 10-11; Tümer, “Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî”, s. 207.

17. Rosenfeld & Rojanskaya, “Abu-r-Rayhan al-Biruni”, s. 11-12; Tümer, “Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî”, s. 207.

metallerle ilgili bir dizi deney gerçekleştirebilmiş ve bu bilgileri *Sonuçlar Yoğunluğu Üzerine bir İnceleme*'sine eklemiştir.¹⁸

1014 yılı itibarı ile Birûnî'nin hayatının etkileyecek gelişimler oluşmaya başlamıştır. Çünkü daha önceden Gazneli Mahmud ile Hârizmşâh Me'mun arasında süren dostça ilişki, siyasi nedenlerden dolayı değişmiştir. Kendi otoritesini kabul ettirmeye çalışan Mahmud eninde sonunda Hârizm'i ülkesine katmıştır. 1018 sonlarında, Birûnî'nin Gazne yılları başlamıştır. Daha önceki siyasi durumu sebebiyle Nandana Kalesi'nde bir süre göz hapsinde tutulan Birûnî, bu mahrumiyet günlerinde bile ilmi çalışmalardan uzak kalmamıştır. Birûnî ile Gazneli Mahmud arasında başlangıçta hüküm süren soğukluk zamanla çözülmüş ve Mahmud Birûnî'nin çalışmalarına destek vermeye başlamıştır. Sultan Mahmud 1002-1026 yılları arasında Hint kıtasında tedrici bir fetih hareketi sürdürmüş ve sonunda Ganj vadisinin önemli bir bölümü ile güneyde Hint Okyanusu'na kadar uzanan toprakları ele geçirmiştir. Birûnî bu imkanlardan faydalanarak Hindistan'ı tanımak istemiş ve tarih araştırmalarını sürdürmüştür¹⁹. Gazneli Mahmud'un (1030) ölümünden sonra tahta geçen oğlu Mesud (1030-1041) da, Birûnî'ye saygı göstermiş ve saraydaki danışmanlık görevine tayin etmiştir. Birûnî, Sultan Mesud'dan sonra oğlu Mevdud'un (1041-1049) yanında ilmi çalışmalarına devam ettirmiştir. Nitekim kıymetli taşlar ve metallerle ilgili *Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir* ve siyaset üzerine yazılmış *Kitâbü'l-Mu'anven bi'd-Destûr* adlı iki kitabını ona ithaf ettiği malumdur. Bu büyük zat, görme ve işitmede güçlük çekmeye başlayınca kadar öğrencileri ile derslerine devam etmiştir. Ebu Hamid Ahmed b. Muhammed en-Nehşei'yi yardımcı edinerek birlikte çalışmıştır. Birûnî seksen yaşını geçene kadar sürdürdüğü hayatında, son eseri olarak kabul edilen *Kitâbu's-Saydala*'sını yazarak eşi benzeri ender

18. Rosenfeld & Rojanskaya, "Abu-r-Rayhan al-Biruni", s. 12; Tümer, "Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî", s. 201.

19. Birûnî'nin *al-Hind* adlı eserinin Rusça tercümesinde, Sachau'nun bu eserin yazımı 30 Nisan 1030 ile 19 Aralık 1031 yıllarına tekabül ettiği, toplamda ise (bilgi toplanması, değerlendirilmesi ve yazıya dökülmesi) 1017 ile 1030 yılları arasında bittiği dile getirilmektedir - A. B. Halidov & Y. N. Zavadovskiy & V. G. Erman, *Abu'r-Rayhan al-Birûnî, Индия (al-Hind)*, Moskova: Lodomir Araştırma Merkezi, 1995, s. 14.

olan araştırma ruhu ile başlayan yaşamını, eşi benzeri olmayan bir eserle tamamlamıştır.²⁰

Birûnî özellikle tabii ve matematik ilimlerdeki başarısı ve orijinallliği ile göz alıcıdır. Aynı başarıyı gösterdiği beşeri ilimler ve dinler tarihi sahası da onun ilmi tavrında objektiflik ilkesinin belirgin tarzda kendini gösterdiği alanlardır. Astronomi, aritmetik, geometri, fizik, kimya, tıp, ecza eczacılık, tarih, coğrafya, filoloji ve etnolojiden jeodezi, botanik, mineraloji, dinler ve mezhepler tarihine kadar otuza yakın bilim dalında çalışmalar, buluşlar gerçekleştirmiş olan Birûnî, yoğun ilmi faaliyetinin yanı sıra dini hassasiyetini daima korumasını bilen bir şahsiyet²¹ idi.

Konuları itibariyle Birûnî'nin eserleri büyük bir çeşitlilik göstermelerinin yanında genellikle yüksek seviyede yazılmış çok emek mahsulü ve çok bilgi ihtiva eden ağır eserlerdir. Örneğin, yazdığı kitapların bazılarının birçok hesaplar ve büyük emekler sonucunda tertiplenmiş cetvelleri ve kendi zamanında bile ulaşılmaması güç ayrıntılı yöresel bilgileri ihtiva etmesine karşılık, eserlerinin bir kısmı da Çin porseleninden Germenlerde demirciliğe kadar yahut da Musevilerle Hintliler ve Sogdlular gibi birçok kavimlerin takvimleri ve kutsal günleriyle bayramları, ya da çeşitli dil ve mahalli lehçelerde özel konulara ilişkin olarak kullanılan terimler gibi çeşitli konuları ve olgu bilgilerini kapsamaktadır. Bu itibarla, bu çalışmaların, derinliğine ve genişlemesine, giderek gerçekleştirilir sonuçlarının gün ışığına çıkarılması ve bir birlik içinde örgünleştirilmesi oranında Birûnî'yi daha iyi tanımak mümkün olacaktır.²²

Birûnî, insana insan olarak değer veren, bunu sadece idealist ve bilge bir kişi olarak kuramsal bir düzeyde kullanmakla kalmayıp, bilimsel araştırmalarında da verimli bir şekilde uygulayarak gerçekleştiren bir kimsedir. Uygarlıklarını, dil ve dinlerini ve çeşitli görüş ve inançlarını incelediği farklı kavimler arasında Birûnî bu yoldan bir birlik ve temelde

20. Rosenfeld & Rojanskaya, "Abu-r-Rayhan al-Biruni", s. 13-16; B Gafurov, "Al-Biruni: A Universal Genius Who Lived in Central Asia", The Unesco Courier, 1974, s. 4-9.

21. Tümer, "Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî", s. 209.

22. Sayılı, "Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî", s. 8-9.

ortak bir yön görüp tespit etme ihtiyacını duymuş, araştırmalarını bu yönetici zihniyet ışığında yürütmüştür. Aynı zamanda bir mukayeseli dinler bilgini gibi çeşitli dinleri birbirleriyle kıyaslamış ve bunların temelde bazı ortak öğelere indirgenebileceği kanısına ulaşmıştır.²³ Tarih alanında karşılaştırma yöntemini kullanan düşünürün, diğer kavimlerin yanında Harizm ile ilgili de eserleri olmuştur.

Onun, Harizm tarihine dair *Ahbar al-Hârizm* ve *Maşâhir al-Hârizm* adındaki eserler, Gazneliler tarihine ait *Tarih Ayyâm al-Sultân Mahmûd'u* ve tarih tenkidine dair *Tankih al-Tavârih'i* günümüze kadar ulaşmayan eserleri olarak bilinmektedir. İlk eseri olan *Asâru'l-Bâkiye'sinde* verilen tarihi malumat, onun bize kadar gelmeyen ve diğer alimler tarafından da kaydedilmemiş olan birçok mühim kaynakları elinde bulundurmuş olduğunu ve tarihî kaynaklardan tam bir ilmî zihniyetle istifade ettiğini göstermektedir.²⁴ Onun özellikle tarih alanında ortaya koyduğu yöntem ve kullandığı metot hakkında aşağıdaki bilgilerden bahsetmek mümkündür.

4. Metot Anlayışı

Eski Yunanlılar diğer insanların dinlerini tanıtmaya ve bunları Yunan dininin ilgili fenomenleriyle karşılaştırma konusunda ilgili olmuşlar ve bu ilgiyi daha sonra Romalılara devretmişlerdir. Zamanı geldiğinde İslâm da bu geleneği devralmıştır. Örneğin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinde Eş'arî (953) bile, gayr-i müslim düalistlerin ve Hristiyan grupların görüşleriyle ilgilenmiştir. Ayrıca, Basralı Câhız'ın (869), Kurtubalı İbn Hazm'ın (1064), Nevbahtî (912) ve İbn Babûye (1001) gibi Şîî yazarlar, Ya'kûbî (890) ve Mes'ûdî (956) gibi tarihçiler çevrelerindeki halkların dinleri hakkındaki bilgileri kaydetme yönünde bir ilgilere olmuştur. Öte yandan, İbnü'n-Nedîm'in (990) *el-Fihrist'i* veya Ebu'l-Me'âlî'nin (1092) *Beyânu'l-Edyân'ı* gibi ansiklopedik nitelikli eserler de dinlere yönelik açık bilgiler sunmuştur. Birûnî, işte böyle bir geleneğe dayanmaktadır.²⁵

23. Sayılı, "Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî", s. 34-35.

24. Togan, "Birûnî", s. 643.

25. Artur Jeffery, *al-Biruni's Contribution to Comparative Religio*, çev. Muhammet

Birûnî *Tahkîk mâ li'l-Hind*'inde araştırma yöntemi hakkında aydınlatıcı olabilecek şu notu düşmüştür: *Kendi zamanımda ilim tahsil etmedeki hırsta yegâne olmama, onların (Hintlilerin) kitaplarını/kaynaklarını muhtemel olan her yerden temin etmek için hiçbir fedakarlıktan kaçınmadan tüm çabamı seferber etmeme ve beni herhangi bir kitaba ulaştırabilecek herkesin yanına gitmeme rağmen (Hintlilerin din ve düşüncelerine) nüfuz etmek beni epey zora soktu.*²⁶

O, başka dinlere gösterdiği ilgi nedeniyle, sünnî Müslümanların eleştirisine uğramayı ve kendini savunma zahmetine katlanmayı her zaman göze almıştır. Eleştiri gereklidir; fakat haklı olmalıdır. Bu nedenle Birûnî, kendisinin, konuyu âdil bir eleştiriye tabi tutabilmek için bütün teorilerle ilgili daima net açıklamalar yapmaya çalışacağını ve bu açıklamaları, dinî hukuk alanında önde gelen otoritelerine dayandıracağını ifade etmiştir.²⁷

Birûnî'nin niçin diğer dinlerle ilgili araştırma yaptığı konusu üzerinde dururken dikkat edilmesi gereken bir nokta onun doğruyu sevmesi, yanlıştan tiksinişi, hem diğer dinlere bağlı olanlarla tartışacaklar için hem de çeşitli gayelerle ilişki kuracaklar için başvuracakları doğru bir kaynak olmayı düşünmesi, diğer dinlerde olanları da kendi dinlerinde aydınlatmak istemesinin yanında, dinleri karşılaştırarak bazı sonuçlara ulaşmak istemesidir. Onu bu alanda başarıya ulaştıran, bu düşüncesi olmuştur.²⁸

Birûnî, insanın yeteneğinin, irade ve akıl gücünün farkında olan bir düşünürdür. Bilgilerin ilk habercisinin beş duyu olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla o, deney, gözlem, alan araştırması yapmadan ve bunlar sonucunda net bir delile ulaşmadan herhangi bir kesin iddiada bulun-

Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2), 2010, s. 316.

26. Mehmet Mekin Meçin, "Ebu Reyhan el-Birûnî ve Bilimsel Bakışı Üzerine Bir Analiz", *Tarih Okulu Dergisi*, 7 (XX), 2014, s. 13-14.

27. Jeffery, *al-Biruni's Contribution to Comparative Religio*, s. 322.

28. Günay Tümer, "Beyrunî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları", *Beyrunî'ye Armağan Dergisi*, 1972, s. 214.

mamıştır. İlk başta insanı objektif bir biçimde değerlendiren Birûnî, hoş-görüsüne eşlik eden eleştirel bakışı, olanca çabasıyla hakikati araması, cesareti, özgür düşüncesi ve deney ile gözlemlerden sonuç çıkarmasıyla tarihin erken dönemlerinden itibaren eşsiz bir yer kaplamıştır.²⁹

Birûnî, tarih meselelerini inceleyip bir sonuca varma noktasında arkeolojiye, jeolojiye ve ekonomik gelişme ve değişmelere önem vermiştir. Tarihi olayları anlatırken bunlara efsane türü şeylerin karşılaştırılması na sert bir dille karşı çıkmıştır. Birûnî'ye göre tarihi olaylar, şu veya bu dine mensup önemli kişilerin bakış açılarının üstüne çıkabilen bir noktada, objektifliği yakalayabilen bir muhakeme üslubuyla ele alınıp incelenmelidir. Nitekim Birûnî verdiği bir örnekle izlemiş olduğu metodu anlatırken; *yer-yüzünün oluşumunu, gelişimini mukaddes kitaplarla değil, geçen süre zarfında meydana gelen değişiklikler incelenerek öğrenilebileceğini, bunun da jeolojik olaylar sonucu göç edilen yerlerdeki kalıntılarda yapılacak arkeolojik araştırmalarla mümkün olacağını* belirtmiştir.³⁰

4.1. Objektif Yaklaşım

Tarihçiler için Kaide adlı fasılda (es-Sübkî 1370), bir tarihçinin: *tarafsız ve sözünde doğru olması; başkalarından sözler naklederken harfi harfine nakletmesi;; rivayet naklinde bu bilgileri intikada tâbi tutarak (tenkid süzgecinden geçirerek) alması; haber ve rivayeti kim-den naklederse o râvînin ismini muhakkak zikretmesi*³¹ gerektiği söylenmektedir. Bu özelliklerin hepsini Birûnî'nin çalışmalarında görmek mümkündür.

Birûnî, bilimsel yöntemle çalışmayı seven bir bilgin olarak, araştırmalarında objektif kalmıştır. Bununla birlikte araştırmacının objektif olmasını, tarafsız kalmasını tavsiye etmiştir.³² Öncelikle, o

29- Meçin, "Ebu Reyhan el-Birûnî ve Bilimsel Bakışı Üzerine Bir Analiz", s. 9-11.

30- Mehmet Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Birûnî ve Tahkîku Mâli'l-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 2003, s. 219.

31. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, 1981, s. 156.

32. Ağâh Çubukçu, "Türk İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 183, 1987, s. 17, s. 66; Meçin, "Ebu Reyhan

gözlem vasıtasıyla tecrübe ettikleri ile kulaktan duyma bilgiyi dikkatle birbirinden ayırmıştır. İkinci olarak, Birûnî'nin yazılarının çoğunun karakteristik özelliği güçlü tecessüstür. Sürekli, hoşgörüyü duyulan ihtiyacı vurgulamıştır ve metodolojisini teolojik önyargılardan tamamen kurtararak geliştirmiştir.³³

O, gayr-i müslimlerin dinleri konusundaki mevcut literatürün, genel olarak, ya kaynak malzemeye yeterince aşına olunmamasından ya da yazarların, tanıttıkları dinlere karşı çok önyargılı bir tutum içinde bulunmalarından dolayı, bu dinleri yanlış sunmaları nedeniyle eleştirmiştir. Genel olarak bir kimsenin doğru yönetime sahip olması durumunda, başka dinler hakkında yeterli bilgiler vermesinin, bu dinlerin inanç ve uygulamalarını âdil ve önyargısız bir şekilde tanıtmalarının mümkün olduğunu düşünmüştür. Neyse ki, hem *Tahkîk mâ li'l-Hind* hem de *Âsârü'l-Bâkiye*'sinde Birûnî, böyle bir yöntemle incelemede bulunmuştur.³⁴

Birûnî, tarihi haberleri değerlendirme ve bunların üzerine yorum yapma konusunda objektiflik ilkesine azamî derecede dikkat etmiştir. Ancak o, bu metottan önce yapılması gereken bir başka usûle dikkatimizi çeker ki, o da, tarihçinin her türlü taassuptan uzak durma ilkesidir. Birûnî, tarihin, insanları gerçeğe karşı kör yapan ve birçok tarihçinin yakalanmış olduğu hastalıklar olan, mutad gelenekler, taassup, rekabet, hevâya uyma, başa geçme konusunda yapılan çekişmeler vb. düşüncelerle ele alınması taraftarı değildir. Ona göre, tarihçinin öncelikle bütün bu kötü hasletlerden zihnini temizlemesi gerekir. Nitekim o, habere kaynaklık yapan kişilerin çeşitli önyargılarla aktardığı haberleri reddetmektedir.³⁵ Birûnî tarihsel araştırmada belirleyici bir faktör olarak gördüğü önyargısız veya tarafsız yaklaşımı, *Âsârü'l-Bâkiye*'sinde: *Öncelikle insan [kötü] özelliklerden ruhunu temizlemeli, yoksa bu onu*

el-Birûnî ve Bilimsel Bakışı Üzerine Bir Analiz», s. 12.

33. Whitaker, *Anali dell'Istituto Orientale di Napoli*, s. 266.

34. Jeffery, *al-Biruni's Contribution to Comparative Religio*, s. 317.

35. Abdullah Duman & Ramazan Altınay, "Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Birûnî'nin Fihrist adlı Risalesi ve Çevirisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 30, 2011, s. 34.

bozar. Ardından gerçeklerin karşısında kör olmamak için kökleşmiş alışkanlıklardan, tercihlerden, rekabetten, tutkulardan ve iktidar için mücadeleden vazgeçilmelidir. Bahsettiğim [yöntem] gerçek hedefe varmak için en iyi yoldur ve şüphelerin belirsizliklerin engellerini ortadan kaldırmak için güçlü bir yardımcıdır. Bu olmadan ısrarlı çaba harcanmasına rağmen istenilen elde edilemez³⁶ şeklinde dile getirmiştir.

Tarih araştırmalarında doğruluk ve tarafsız yaklaşım çok önemlidir. Bu nedenle, Birûnî'nin ısrarla belirttiği gibi, metodolojinin görevi; ilk olarak: açıklamaların değerini tespit etmek için tanıkları/yazarları değerlendirmektir. Bu hususla ilgili o, *Tahkîk mâ li'l-Hind*'inde: *Bazı yazarlar yüzeysel bilgileri yeterli görür. Bir grup insan ise düşmanlık hissiyle olmasa da, kendilerine gelen her şeyi değiştirme ve süslemekten aldıkları doğal haz nedeniyle delilleri tahrif ederler. Bazıları da, hiç şüphesiz, cehaletleri nedeniyle tahrifat yapar şeklinde açıklamada bulunur³⁷.*

Aslında yanlı davranmak, doğrudan insan olmakla ilgilidir. Hem insan yaşanan tarih ölçüsünde değil, insan ölçüsünde tarih yazar söyleminin derinliğine bakılırsa, insan olmaktan kaynaklanan bu problem pek çözünürlür cinsten gözükmemektedir. Yanlı olmak bir yere kadar anlayışla karşılanırsa da, tarihçilerin yanlılıktan kaçınılması gerekmektedir. Şöyle ki yaşananlara yanlı bakış, yanlı tarih yazımını da beraberinde getirir. Bu da gelecekte belki önlenemez hale gelecek problemlere neden oluşturabilir. Dolayısıyla tarihçiler, olması gerekeni değil olanı yazma girişiminde her zaman bulunmalıdırlar.³⁸

Metodolojinin ikinci görevi bilgilerin kritiğini yapmaktır. Yazarların değerlendirilmesi bazı tahrif nedenlerini ortadan kaldırır; ama rivayetlerin karşı karşıya getirilmesi daha ileri bir kontrolü gerekli kılabilir.

36. A. Dmitriyev, "Biruni o Sasanidah", *Transcaucasica*, 2, 2014, s. 24.

37. Jeffery, *al-Biruni's Contribution to Comparative Religio*, s. 322.

38. İrfan Aycan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı -08, İstanbul: Çamlıca Eğitim Merkezi, Şubat 21-22, 2004*, s. 881-885.

Bu, genellikle, başka bir nedenle şaibeli duruma gelmeyen bazı rivayetlerin, aslında karışıklıklardan ve hatalardan azade olmadığını ortaya çıkarır. Bîrûnî'nin esas şikayetlerinden biri şudur: eserlerde sık sık bilimsel bir incelemeye tabi tutulmamış bilgi yığınlarının bulunması.³⁹

Üçüncü görevi tarafsız sunumdur derken Bîrûnî, bir araştırmacının, bir dinin öğretilerini, onları çürütmek maksadıyla değil, sadece gerçeklerin tarihsel bir kaydı olarak izah etmelidir demeye çalışmıştır. *Tahkîk mâ li'l-Hind*'inde bu yöntemi uyguladığını ifade eden Bîrûnî'ye göre doğru bilimsel yöntem, başka bir din hakkındaki gerçeklerin, bunlara inanmasanız bile, mensuplarının anlattıklarından öğrenilmesidir. Bu eserinden de anlaşılan şu ki, onun açıklamaları tartışmacı değil, nitelendirici vaziyettir.⁴⁰

Apokrif (uydurma) tarih yazıcılığı problemi üzerinde⁴¹ çözüm aranırken mutlaka Bîrûnî'nin önerileri göz önünde bulundurulmalıdır. Haberlerin doğruluğunun tespiti ile ilgili görüşlerinden, Bîrûnî'nin haberlere çok miktarda yalan karıştığının bilincinde olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla o, her haberi kendine ulaştığı şekliyle, olduğu gibi nakletmemiş, belirli kriterler çerçevesinde inceleyerek tenkit süzgecinden geçirmiştir. Bîrûnî, haberlere karışan yalanların, haberi aktaran kaynak şahıslara bakan yönünün de farkındadır. Bu sebeple haberi aktaran ilk kişilerin yalan haber nakletme sebepleri üzerinde durmuş, bu kişilerin psikolojik ve sosyolojik açıdan tahlillerini yapmıştır.⁴²

Bîrûnî, haberi sonrakilere aktaranların şu sebeplerle habere yalan karıştırdığını düşünmektedir:

a) Habere kaynaklık yapan kimse, içinde yaşadığı toplu-

39. Jeffery, *al-Biruni's Contribution to Comparative Religio*, s. 322.

40. Jeffery, *al-Biruni's Contribution to Comparative Religio*, s. 323- 324.

41. Aycan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", s. 878.

42. Duman & Altınay, "Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Bîrûnî'nin Fihrist adlı Risalesi ve Çevirisi", s. 29.

mu överek yüceltme veya kendinin içinde yaşamadığı bir toplumu kötüleyerek değerini düşürme yoluyla kendisini üstün bir konuma getirmek için yalan söyleyebilir.

b) Habere kaynaklık yapan kimse bazen bir topluma karşı bir hadiseden dolayı borçlu veya öfke (kin) durumunda olduğundan dolayı yalan söyler.

c) Habere kaynaklık yapan kimse bazen tabiatındaki düşüklük ya da doğruyu söyleme cesareti gösteremediğinden dolayı yalan söyler.

d) Habere kaynaklık yapan kimse bazen yalan söyleme karakterine sahip olduğu için yalan söyler. Bu tür nakilciler ahlâk ve kişilik bozukluğu yüzünden yalan söylemeden duramaz.

e) Habere kaynaklık yapan kimse bazen cahil olduğu ve kendine söylenenleri sorgusuzca kabul ederek yalan haber veren kaynaktan aynen taklit ettiği için yalan söyler.⁴³

4.2. Kaynak Kullanımı

Bîrûnî, tarih yazımında kaynak kullanmaya büyük önem vermiştir. O, temel tarih kaynaklarının yanında, dinî kitapları, şiirleri, yazıtları ve arkeoloji verilerini kaynak olarak kullanmaktadır. Yine kendi döneminde olaylara tanık olan insanlar, yani sözlü tarih onun en önemli kaynaklarından birisini oluşturmaktadır. O, ele aldığı konuyu öncelikle ana kaynağa ulaşarak ortaya koymaya çalışmış, eğer ana kaynağa ulaşamamışsa birinci el kaynaklardan istifade etmiştir.⁴⁴

Bîrûnî, dinlerle ilgili araştırmalarında yazılı kaynak taramasına büyük önem verdiğinden, ilgilendiği dine ilişkin bütün kaynakları incelemeye çalışmıştır. Bunun en bariz örneği, onun Manî'nin *Sifru'l Esrar* adlı kitabını

43. Duman & Altınay, "Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Bîrûnî'nin Fihrist adlı Risalesi ve Çevirisi", s. 29.

44. Duman & Altınay, "Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Bîrûnî'nin Fihrist adlı Risalesi ve Çevirisi", s. 28.

kırk yıl aradıktan soma Cönd'de bulduktan sonra ancak araştırmalarında devam ettiğidir. Öte yandan sadece yazılı kaynaklarla yetinmeyip, bu dinlerin mensuplarıyla da görüşmüştür. Buna ek olarak çeşitli bölgelerdeki uygulamaları incelemekte, halktan edindiği bilgilerin doğruluğunu da mutlaka araştırmıştır. Ancak bütün bu çalışmalardan sonra konuyla ilgili bütün verileri birbiriyle mukayese edip bir sonuca varmıştır.⁴⁵

Kaynakların tespiti ve tasnifi sorunu ile ilgili görüş beyan eden Sarıçam, bu alanda eserlerin dağınık vaziyette olduğunu belirtmektedir. Kolaylık sağlanması açısından ise, tarih kaynaklarını kolaylıkla bulunabilecekleri bir biçimde tanıtan, tasnif eden, önemini belirten, özellikle rini ve muhtevasını veren *İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla* ilgili geniş çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Birûnî'nin üzerinde durduğu ilk kaynak kullanımı zamanında belki zordu, fakat günümüzde kaynak açısından durum sıkıntılı görünmemektedir. Yapılması gereken şey ilk kaynakların tespitinin yanında, malzemenin türüne göre ciddi bir tasnifin uygulanmasıdır.

Kuşku yok ki, bilimsellik yerine gerçekleri çarpıtmak amacıyla hazırlanan bazı tarih çalışmalarının, (ne kadar popüler ve etkileyici olurlarsa olsunlar) saygın bir bilimsel çabanın ürünü olarak değerlendirilmeyi hak etmeleri mümkün değildir.⁴⁷ Böyle olmasına rağmen kaynaklarda birçok uydurma malzeme bulunmasının yanında, sahte tarihî bilgilerle yazılmış eserlere de rastlanılmaktadır. Bunun önlenmesi için kaynakların eleştiri yöntemleriyle gözden geçirilmesi gerekmektedir.⁴⁸ Konuyla ilgili Birûnî, kaynakları önce nüsha, çeviri ve muhteva yönünden incele-

45. Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Birûnî ve Tahkîku Mâli'l-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı", s. 221-222.

46. İbrahim Sarıçam, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* - 08, İstanbul: Çamlıca Eğitim Merkezi, Şubat 21-22, 2004, s. 892.

47. Adnan Demircan, "Tarih Üzerine Bazı Düşünceler", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 4, 3, 2007, s. 72.

48. Aycan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", s. 878.

yip kaynak eleştirisi yaptıktan sonra bilgi karşılaştırmasına girişmiştir.⁴⁹

4.3. Terminoloji

Birûnî, temel güçlüklerin farkındadır; nitekim bunun, takip edilmesi kolay bir yöntem olmadığını itiraf eder. Terminoloji probleminin ortaya çıkardığı zorlukların ve açıklamalarını güçlü kanıtlarla desteklemesi gerektiğinin de farkındadır.⁵⁰ Hemen hemen her tarih metot bilgisi, esas itibarı ile genel tarihe dayalı metodoloji kitaplarından beslenmektedir. Örneğin İslâm Tarihçiliğinin kendine has bir metodolojisi gelişmediğinden, metot tüketicisi konumundadır.⁵¹ Ayrıca Batı terminolojisinde tarihle ilgili birçok terim oluşturulmuştur. İslâm Tarihçileri de bunları oluşturması gerekmektedir.⁵² Belli ki, araştırma süreci her zaman zorlukları beraberinde getirecektir, ancak eksikliklerin tamamlanması için elden gelen herşey yapılmalıdır. Örneğin buraya kadar zikredilen Birûnî'nin metodolojik üslûbundan örnek alınabilir.

Ayrıca Birûnî, eksiksiz bir biçimde korunduklarında bile, metinleri incelerken karşılaşılabilecek zorlukların da farkındadır. Dolayısıyla bulunabileceğini duyduğu yerlerden el yazmalarını temin etmek için hiçbir zahmet ve masraftan kaçınmamıştır. Kendisine dil öğretebilecek ve inançlarını açıklayabilecek yerli bilim adamlarını bulmak için çaba sarf etmiştir. Bununla birlikte, tercümeyle ilgili de sıkıntıları olmuştur. Bu nedenle Birûnî, doğru ve açık olmak, kullandığı tüm terimlerle ilgili yeterli açıklamayı yapmak için her türlü önlemi alarak Arapça'ya çeviri noktasında takip ettiği yöntemini açıklama zahmetine giriştiği *Tahkîk mâ li'l-Hind*'inden kolaylıkla görülmektedir.⁵³

49. Tümer, "Beyrunî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları», s. 217.

50. Jeffery, *al-Biruni's Contribution to Comparative Religio*, s. 325.

51. Mehmet Özdemir, "İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar", "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler», İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı - 08, İstanbul: Çamlıca Eğitim Merkezi, Şubat 21-22, 2004, s. 915.

52. Fayda, "Müzakere", s. 983.

53. Jeffery, *al-Biruni's Contribution to Comparative Religio*, s. 325.

SONUÇ

Birûnî, bütün zamanların en parlak zihinlerinden biridir. Bilimsel eserleri, hem kendi döneminde hem de vefatından sonra onun ünlü bir bilim adamı olarak kalmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, başta hayat hikayesi olmak üzere, kaleme aldığı tarih usûlüne dair eserlerinde kullandığı metotların ortaya konulması çok önemlidir. Böyle bir değerlendirme tarihin doğru anlaşılması ve yazılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. O, *Âsâru'l-Bâkiye* ve *Tahkîk mâ'li'l-Hind* gibi eserlerinde, tarih araştırmalarında olayları ele alış tarzını ve bilgileri değerlendirme metotlarını ortaya koymuştur. Buradan onun öncelikle araştırma yapmayı çok sevdiği ve eser ortaya koyarken, tamamen önyargısız üslup kullandığı görülmektedir.

Çalışmamız açısından önem arz eden iki eserinde, günümüz araştırmalarında gözetilmesi gereken son derece önemli metot örnekleri verilmiştir. Şöyle ki Birûnî, objektifliği ilk sıraya koymakla, *olması gerekeni değil olanı yazmayı* ve tarihi *apokrif bilgilerden* kurtarmayı başarmıştır. Kaynak kullanımında da mümkün olduğu kadar ilk kaynağa ulaşmayı hedeflemiş ve tarih yazımının orijinalliğinden çıkmamaya çalışmıştır. O, tarih bilgilerini ortaya koyarken, özellikle diğer dinlerle ilgili haber verirken, uygulama ve yaşam gerçekliklerinin farklılıklarının verdiği zorlukları sabır ve titizlikle aşabilmiştir. Yabancı dilleri yerinde ve bütün incelikleri ile öğrenmesi, onun araştırmalarındaki ve çeviri işlerindeki başarısını ortaya koymuş ve önem verdiği terminoloji oluşturma girişiminde kolaylık sağlamıştır. Kısacası günümüz tarihçiliğinin hem doğru yazılması hem de anlaşılmasında Birûnî'nin bilimsellik ve objektiflik ilkeleri her zaman göz önünde bulundurulmalı.

KAYNAKÇA

ALICI, M. (2003). "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Birûnî ve Tahkîku Mâli'l-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 209-229.

AYCAN, İrfan, (2004). “İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-08 içinde*, İstanbul, 877-890.

BESİM, A. (2006). *Divanü Lügati't - Türk*, Cilt 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

ÇUBUKÇU, A. (1987). “Türk İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 183, 89-95.

DEMİRCAN, A. (2007, Eylül-Aralık). “Tarih Üzerine Bazı Düşünceler”, *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi (Tarih)*, 3, Cilt 4. 69-89.

DMİTRİYEV, V. A. (2014). *Birûnî Sasniler Hakkında*, Sayı 2, Moskova: Transcaucasica.

DUMAN, A. (2010 Kış), “Birûnî: İlmî Kişiliği, Tarih Anlayışı ve Yöntemi”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi X/2*, 19-38.

FAYDA, M. (2004 Şubat 21-22). “Müzakereler”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-08 içinde*, İstanbul, 981-983.

GAFUROV, B. (1974). “Al-Biruni: A universal genius who lived in Central Asia”, *The Unesco Courier*, 4-9.

GÜNAY, N. (2013 Eylül-Aralık). “Birûnî'nin Dinler Tarihine Katkısı”, *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi (el-Birûnî)*, 3, Cilt 10. 85-110.

HALİDOV, A. B., Zavadovskiy, Y. N. & Erman, V. G. (1995). *India*, Moskova: Ladomir Araştırma Merkezi.

JEFFERY, A. (1951). “Al-Birûnî's Contribution to Comparative Religion”, çev. Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Cilt 19, 2010, 315-352.

KARİMOV, U. İ. (1970). *O date smerti Birûnî (Birûnî'nin ölüm tarihi hakkında)*, Tashkent.

KRAÇKOVSKIY, İ. Y. (1957). *Арабская Географическая Литература*, Leningrad: Seçilmiş Eserler, Cilt 4. Leningrad.

MEÇİN, M. M. (2014). “Ebu Reyhan el-Biruni ve Bilimsel Bakışı Üzerine Bir Analiz”, *Tarih Okulu Dergisi*, XX,

doi no: <http://dx.doi.org/10.14225/Joh619>

METİN, E. (2012). “Öğrencilerin Tarihsel Dil Kullanımında Algılama Sorunları: Anlamsal/Fonetik Çağırışım ve Kavram Kaybı”, *Sosyal Bilgiler Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, www.sosyalbilgiler.org

ROSENFELD, B. A., Rojanskaya, M. M., (1973). *Abu-r-Rayhan al-Biruni*, Moskova: Nauka.

SARIÇAM, İ. (2004 Şubat 21-22). “İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-08 içinde*, İstanbul, 891-905.

SAYILI, A. (1974). “Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî”, *Beyrunî'ye Armağan*, Ankara: Türk Tarih, 1-40.

SÖYLEMEZ, M. M. (2004 Şubat 21-22). “Müzakereler”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-08 içinde*, İstanbul, 1019-1024.

TOGAN, Z. V. (1942). “Birûnî”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 2. İstanbul: Maarif.

————— (1981), *Tarihte Usûl*, (3. Baskı). İstanbul.

TÜMER, G. (1972). “Beyrunî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Beyrunî'ye Armağan*, Ankara:Türk Tarih, 209-230.

————— (1992), *Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî*,

İslâm Ansiklopedisi, Cilt 6. İstanbul.

ÖZCAN, E. S. (2013 Eylül-Aralık), “Ebu’r-Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Birûnî’nin Hayatı”, *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 3, Cilt 10. 9-24.

ÖZDEMİR, M. (2004 Şubat 21-22). “İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-08 içinde*, İstanbul, 913-948.

WHITAKER, I. (1983). “The Present State of Studies of al-Birûnî”, çev. Fatma Kızıl, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 1, Cilt 20. 2011, 259-294.

Sümeyye HALİLOĞLU

Sayın Ergeçov’a teşekkür ederiz. Son tebliğcimiz Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünya Dinler Bölümü 4. Sınıf öğrencisi İbrahim Emre Şamlıoğlu. Konusu “Biruni’nin Dinler Tarihi Metodolojisi”. Dinliyoruz.

“BÎRÛNÎ’NİN DİNLER TARİHİ METODOLOJİSİ”

İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünya Dinleri Bölümü 4. Sınıf
Öğrencisi)



ÖZET

Bîrûnî (973-1061), dinler tarihi alanında öne çıkan önemli bir İslâm âlimidir. O, eserlerinde dinleri ve kültürleri belli bir metodoloji içerisinde incelemiştir. İnanışları incelerken özellikle tarafsız ve mukayeseli bir incelemenin önemini gözetmiştir. O, Hint kültürü ve coğrafyası hakkında tarafsız bir incelemede bulunmuş, Hinduizm’in kutsal metinleri olan Vedalar’dan ve Hint yarımadasında yaşayan ilim adamlarından da alıntılar yapmıştır. Bu alıntıları Grek, İran ve İslâm kültürleriyle mukayese etmiştir. Bîrûnî, dinleri araştırırken o dinin kutsal metinlerini mutlaka incelemeye tabi tutmuştur. Doğal olarak dinlerin kutsal metinleri üzerinde de okumalar yapmış ve o dine mensup kişilerle görüşerek onlarla bilgi alışverişinde bulunmuştur. Bîrûnî sadece Hint coğrafyasında ortaya çıkan dinlere değinmekle kalmamış, Zerdüştilik ve Sâbilik gibi İran ve Ortadoğu

coğrafyasında ortaya çıkan dinlere de değinmiştir. Bu dinler ve kültürler hakkında karşılaştırmalı bir şekilde bilgi vermeyi hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Bîrûnî, Dinler Tarihi, metodoloji, Hint Dinleri.

ABSTRACT

Bîrûnî (973-1061) is an Islamic scholar who is regarded as the founder of history of religions. He studied religions and cultures with a methodology in his works. While examining religious beliefs he especially stated the importance of objective and comparative research. He examined Indian culture and geography objectively, used quotes from Vedas, which are one of the holy scriptures of Hinduism and made references to scholars who lived in the Indian subcontinent. Moreover, he compared these quotations with Greco, Iranian and Islamic cultures. While Bîrûnî was making research on religions, he attached particular importance to studying the scriptures of the religions he studied. Thus, naturally while reading the scriptures he also talked to members of those religions and exchanged information with them. Bîrûnî did not only studied religions that are in Indian geography; he also touched upon the religions that emerged in Iranian and Middle Eastern geography like Zoroastrianism and Sabians. His main purpose was to give information about these religions and cultures.

Keywords: Bîrûnî, History of Religions, methodology, Indian Religions.

1. Bîrûnî'nin Hayatı

Kaynaklarda tam ismi *Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî el-Harizmi* şeklinde geçen Bîrûnî, 973 yılında Harezm'de doğan bir İslâm âlimidir. O, Harezm'de doğması ve hayatının ilk senelerini burada geçirmesi sebebiyle el-Harizmi şeklinde de bilinmekle birlikte, kendi milliyeti ve ailesi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Milliyeti hakkında öne sürülen görüşler, Fars veya Türk olduğu yönündedir. Ancak

kaynaklarda O'nun Türk olduğuna dair görüşler daha ağır basmaktadır.¹ Bîrûnî'nin küçük yaşlarda araştırmacı bir ruha sahip olduğu ve yeni şeyler öğrenme konusunda oldukça istekli olduğu da belirtilmektedir. Doğal olarak O, araştırmalarına ve gözlemlerine genç yaşta başlamıştır.²

Bîrûnî, kendisinin ilk ilmî gözlemlerini 990-991 yıllarında yaptığını belirtmiştir. Hatta bu gözlemlerin Güneş'in hareketleri ile ilgili olduğu, Güneş'e çıplak gözle baktığı için gözlerinin rahatsızlandığı ve bunun sonucunda Güneş ile ilgili araştırmalarını suya bakarak devam ettirdiği ifade edilmektedir. Gök cisimleri üzerine genç yaşta yaptığı bu gözlemler, ilerleyen yıllarda da devam etmiştir. Bu süreçte Bîrûnî, kendisinden yaşça küçük olan İbn Sînâ ile görüşmüş, onunla çeşitli tartışmalara girmiş ve karşılıklı mektuplaşmıştır.³

1014'lü yıllara gelindiğinde Gazneli Mahmud, Harezm'i kendi topraklarına katmak istemiştir. Bunun sonucunda Gazneli Mahmud, dönemin Harezmşahlar hükümdarı, -aynı zamanda eniştesi olan- Me'mun ile iyi bir ilişki kurmuştur. Me'mun, iyi ilişkiler sonucu Gazneli Mahmud adına bir hutbe okutmuş, böylece ülkede siyasi karışıklıklar meydana gelmiş ve bunun sonucunda, bu duruma muhalif olan Harezm ordusu ve devletin ileri gelenleri, Me'mun'u öldürmüştür. Bunu fırsat bilen Mahmud, Harezm'i kendi topraklarına katmış ve Harezm'deki ilim adamlarını -başta Bîrûnî ve hocası *Ebû Nasr Mansûr b. Ali b. 'Irâk* olmak üzere- Gazne'ye getirmiştir. Bu olay Bîrûnî'nin Hint coğrafyası ile karşılaşması ve bunun sonucunda o coğrafyadan büyük oranda etkilenmesi bakımından oldukça önemlidir.⁴

1. Bkz. Ebû Reyhan el-Bîrûnî, *Mazi'den Kalanlar*, çev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Se-
lenge Yayınları, 2011, s. 13-16.

2. Günay Tümer, "Bîrûnî," *DİA*, c. 6, s. 206; Emine Sonnur Özcan, "Ebû'r-Reyhân Mu-
hammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)," *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür
ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10,3, 2013, s.13-14.

3. Tümer, "Bîrûnî," s. 207; Özcan, "Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-
Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)," s. 16; Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm
Dini*, Ankara, 1975, s.22, s. 24-25.

4. Tümer, "Bîrûnî," s. 207; Özcan, "Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-
Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)," s. 18-19.

Gazneli Mahmud, 1000-1026 yılları arasında İndus Havzası'nı ve Ganj Vadisi'ni topraklarına katmıştır. Doğal olarak Bîrûnî, 1014 yılında Gazneli Mahmud'un Harezm'i fethi ile kendisinin Gazne'ye getirilmesi sonrası, Hint coğrafyasına birseyahat düzenlemiştir. Bu seyahat sırasında Hindu rahipleriyle görüşmüş, kendi inançları hakkında bilgi edinmiş ve Sanskritçe öğrenmek için çaba sarf etmiştir. Hint coğrafyasında kaldığı sıralarda çeşitli Hint Felsefi sistemleri ile de ilgilenmiş, bu sistemleri Yunan Felsefesi ile mukayeseye tabi tutmuştur. 1030 yılına gelindiğinde ise Gazneli Mahmud ölmüş, yerine Sultan Mesud geçmiştir. Bîrûnî, bu süre boyunca Gazne'ye tekrar ziyaret gerçekleştirmiş, hatta bu ziyareti gerçekleştirmek için yollara düştüğü sırada Cend'de Mani'nin⁵ bir kitabını bulduğunu da ifade etmiştir. Bîrûnî'nin, Gazne'ye geldikten belli bir süre sonra -farklı görüşler olmakla birlikte- 1051 veya 1061 yılında vefat ettiği ifade edilmiştir.⁶

2. Bîrûnî'nin İlmî Kişiliği

Bîrûnî, ilmî araştırmalarına erken yaşlarda başlamış ve bitmek bilmeyen araştırma tutkusu zamanla onu çeşitli alanlarda önemli bir kişi konumuna getirmiştir. O, araştırma yaparken deney ve gözlemin yapılmasının zaruri olduğunu, ancak bu şekilde güvenilir somut kaynaklara ulaşılabileceğini söylemiştir. Doğal olarak bir konu hakkında araştırma yapıldığında, kulaktan dolma şeylere inanmamanın, aklın ve mantıkî çıkarımlar yapmanın önemini vurgulamıştır. Bîrûnî eserlerinde, nakil ve söylentileri olduğu gibi kabul etmemenin önemini vurgulamış, hatta yararlandığı kaynakların bir listesini oluşturarak bu kaynakların sağlamlık derecesini araştırmıştır. Yararlandığı kaynaklarını akılcı bir

5. Mani, Zerdüştilik'ten, Budizm'den ve Hristiyanlık'tan etkilenen, Mezopotamya'da ortaya çıkan Maniheizm'in kurucusudur. Mani, kendisini Zerdüş'tün, Buda'nın ve İsa'nın görüşlerinin destekçisi ve devam ettireni olarak tanımlamıştır. Doğal olarak Maniheizm, gnostik ve sır dinleri arasında sayıldığı gibi düalist bir kimliğe de sahip olan bir din olarak tanımlanabilmektedir. (Abdurrahman Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınları, 2011, s. 131-132).

6. Tümer, "Bîrûnî," s. 209; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 28-30; Özcan, "Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)", s. 20-23.

çerçevede seçen Bîrûnî, eksik, güvenilir olmayan veya doğruluğundan şüpheli olan kaynaklardan uzak durmuş, bu kaynakları çalışmalarında hiç kullanmamıştır.⁷

Bîrûnî'nin araştırmalarında uyguladığı iki ilke oldukça önemlidir: Özgür ve yansız olmak; akla uygun olmayan şeylere kapılmamak ve konuyu eleştirel bir şekilde incelemek. İfade ettiğimiz bu iki ilke, Bîrûnî'nin ilmi şahsiyeti ve metodunu özetler niteliktedir. Bîrûnî'ye göre araştırmada tarafsız yani objektif olmak son derece mühimdir. Ancak bu şekilde bilimsel bir araştırma yapılabilir. Bunun yanında O, geçmişteki ilim adamlarının da görüşlerinin incelenmesi gerektiğini vurgulamış, ancak bu görüşleri hakikî doğrular olarak kabul edilmemesini savunmuştur. Çünkü Bîrûnî, taklitçiliği, ezberciliği, nakil ve söylentileri kabul etmemiştir. Bunların, -özellikle ezberciliğin- insanın araştırmacı ruhunu yıktığını ifade etmiştir. Bir konu hakkında bir bilgiye sahip olmadığında, bunu eskilerin aktardığı gibi birebir aktarmamış, bu konu hakkında bilgiye sahip olmadığını ifade etmiştir. Doğal olarak Bîrûnî, vâkıf olmadığı noktaları eserlerinde belirterek, eserlerinin güvenilir olmasına dikkat etmiştir. Bîrûnî, araştırmalarında *nitelik*, *nicelik*, *delalet* ve *özellik* gibi dört unsura bakmış ve bunun sonucunda elde ettiği bilgileri mukayeseye tabi tutmuştur.⁸

Yaşadığı dönem ışığında Bîrûnî, tarihin yalın bir şekilde araştırılamayacağını söylemiş ve böylelikle tarihçiliğe yeni bir soluk getirmiştir. Ona göre, tarih çalışmak için arkeolojik, jeolojik, siyasi ve ekonomik unsurları da incelemek gerekmektedir. Böylece bir ilim, kendisinden farklıymış gibi görünen başka ilimlere kapı aralar. Bîrûnî, bütün ilimlerin birbirleriyle ilişkili olduğunu, bir âlim bir ilim dalında uzmanlaşmak isterse ilk önce diğer ilim dallarında temel bilgilere

7. Mehmet Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhkîku Mâ Lil-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, 2003, s. 214-215; İbrahim Ağâh Çubukçu, "Biruni," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27:1, 1986, s. 90; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 42.

8. Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî Ve Tâhkîku Mâ Lil-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı," s. 215; Çubukçu, "Biruni," s. 92; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 42-47, s. 56.

sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Aynı zamanda farklı ilimlerle uğraşmanın bıkkınlığın ve sabırsızlığın ilacı olduğunu da ifade ederek tek bir ilim dalıyla yetinilmemesi gerektiğini söylemiştir.⁹

Bîrûnî, tarihi olayları incelerken nedensellik ve benzerlik kavramlarına dikkat çekmiştir. Kendisinin mukayeseye verdiği önem neticesinde, tarihsel verilerin de karşılaştırılarak incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kendi metodunun köşe taşlarından biri olan objektifliği de tarihçilikte kullanmış, aksi takdirde araştırmanın güvenilir olmayacağı sonucuna varmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi kendisinin akılcı ve kendi gözleriyle gördüğü şeylere inanması ve bunları kaynak olarak kullanması, onun “işitmek görmek gibi değildir” tezini en iyi açıklar niteliktedir. Böylece O, tarihsel kaynaklarda deneysel verileri çok fazla kullanamayacağı için, tarihi olayları jeolojik olaylarla açıklamaya çalışmıştır. Bunun sebebinin ise jeolojik olaylar neticesinde bir coğrafyada bulunan halkın çeşitli girişimlerde bulunmasına bağlamış, tarih ilmini incelerken başka ilimlerden yararlanması gerektiğini de ifade etmiştir. Burada da görülüyor ki tarih ilminde, -aslında bütün ilimlerde- başka ilimlerden faydalanmak esastır. Ancak bu şekilde güvenilir ve doğru bir araştırma yapılmaktadır. Bîrûnî'nin önemle vurgulamak istediği şeylerden birisi de budur.¹⁰

Bîrûnî, ilmî metodunu eserleri aracılığı ile duyurmuştur. Doğal olarak kendisinin yüzü aşkın çalışmasının olduğu, bu çalışmalardan bazılarının çeviri kitaplardan oluştuğu da ayrıca bilinmektedir. Ancak konunun sınırları gereği genel eserleri hakkında bilgi vermeyeceğiz. Metodoloji ve kronoloji bağlamında birkaç önemli eser hakkında kısa bir tanımlama yapıp bu bölümü bitirmeyi hedefliyoruz. Önemli olan eserleri şu şekilde ifade edilebilir: *Âsâru'l-Bâkiye*,¹¹ *Kitabu Tahkiku ma'ilil-*

9. Çubukçu, “Biruni,” s. 93-94; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 40-41; Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, [Cambridge]: Cambridge University Press, 1996, s. 176-177.

10. Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 65-67.

11. Bîrûnî, bu eserinde dini kronoloji üzerinde durarak çeşitli toplumlardaki, dini bayramlar ve takvimler hakkında bilgi vermektedir. Bunun yanında hükümdarların saltanat yılları, tarih hesaplamaları ve yalancı peygamberler olarak nitelendirdiği bazı kişi-

*Hind*¹² ve *el-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*. Zikrettiğimiz bu eserlerden özellikle iki tanesi Dinler Tarihi alanında yazılmış ilk eserlerden biridir. Bunlardan Âsârü'l-Bâkiye, çeşitli dinlerin ve toplumların takvimleri ile ilgili bilgiyi; Tahkiku'l-Hind ise Hint kültürü, coğrafyası ve inançları hakkında mukayeseli bilgiyi ihtiva etmektedir.¹³ Bîrûnî'nin ilmi şahsiyeti ve metodu hakkında kısaca bilgi verdiğimiz göre, kendisinin Dinler Tarihi metodolojisi hakkında bilgi verebiliriz.

3. Bîrûnî'nin Dinler Tarihi Metodolojisi

Astronomi, tıp, matematik, geometri, fizik, jeoloji, coğrafya, tarih ve biyoloji gibi alanların yanı sıra Bîrûnî, Dinler Tarihi alanında da çalışmalar yapmıştır. Dinler Tarihi alanında yaptığı çalışmalar O'nu, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin -yaklaşık 1000 yıl önce- sistemleştiricisi olduğunu kanıtlar niteliktedir.¹⁴

ler hakkında da bilgiler vermiştir. (el-Bîrûnî, *Mazi'den Kalanlar*, s. 41-43, s. 123-166, s. 170-193, s. 239-359; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 79).

12. Bîrûnî'nin, Dinler Tarihi metodolojisini ifade ettiği en önemli eserdir. Bîrûnî, bu çalışmaya yaklaşık 1017 yılında başlamış, 1031 yılında ise tamamlamıştır. Bu çalışmanın o bölgedeki Müslümanlara, Hindularla birlikte yaşamalarını kolaylaştırmak için yazıldığı söylenmektedir. Bu eser *Edward Sachau* (ö. 1930) tarafından tahkik edilmiş ve Batı'da *Al-Beruni's India* şeklinde bilinir olmuştur. (Ali İhsan Yitik, "Biruni ve Tahkiku ma li'l-Hind İsimli Eseri," Ali İsra Güngör ve diğerleri (ed.), *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010, s. 220). Bîrûnî bu eserinde Hint coğrafyasındaki inançları, dini faaliyetleri, sembolleri, kutsal metinleri ve dinsel kavramları incelemiş, bunları çeşitli inanışlardaki karşılıkları ile mukayeseye tabi tutmuştur. Bu mukayeseyi yaparken ise birebir din mensuplarıyla görüşmüş ve onların dini anladıkları şekilde araştırmalarını gerçekleştirmiştir. (Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhkîku Mâ Lil-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı," s. 217-218, s. 222; Yitik, "Biruni ve Tahkiku ma li'l-Hind İsimli Eseri," s. 220-221). Biruni'nin Hinduizm konusunda verdiği bilgiler için bkz. Ali İhsan Yitik, "Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm," *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10:3, 2013, s. 149-200.

13. Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhkîku Mâ Lil-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı," s. 216-218; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 32; Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, s. 177.

14. Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 68; Arthur Jeffery, "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı," çev. Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19:2, 2010, s. 317.

Bîrûnî, inanç ve kültürlerin birbirlerini anlamada düştükleri hatada eşit olduklarını ifade etmiştir. Çünkü Batı ve Doğu medeniyeti, kendileri dışındaki inanış ve kültürleri araştırdığında, araştırdıkları kültür ve din hakkında kişisel düşüncelerini ifade etmişler ve o inanışları yanlış ve bâtil şeklinde görerek sübjektif bir anlayış sergilemişlerdir. Bîrûnî, Batı ve Doğu'nun düştüğü bu yanılgıyı eleştirmiş, ancak kendisinden önce bazı âlimlerin -bu bağlamda- tarafsız bir şekilde çalışma yaptıklarını ileri sürmüştür.¹⁵ Doğal olarak buradan Bîrûnî'den önce de Dinler Tarihi alanındaki çalışmaların başladığı söylenebilir. Ancak Bîrûnî, bu alanda sistemli bir yol izlemiş ve objektif kalabilmiştir.¹⁶

Bîrûnî, dinler üzerine yaptığı araştırmalarda üç önemli noktaya dikkat çekmiştir. Bu noktalar *kaynak taraması*, *mukayese yapmak* ve *objektiflik* şeklinde ifade edilmekle birlikte, bunlar Bîrûnî'nin yönteminin köşe taşı niteliğindedirler. Bunlardan ilki olan kaynak taraması, araştırmamanın doğruluğu ve eksiksizliği bakımında oldukça önemlidir. Bîrûnî, araştırma yaparken ilk önce ulaşabildiği bütün kaynaklara ulaşmış, sonrasında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. O, kaynak taraması yaparken kaynağın doğruluğunu başka bir kaynakla teyit etmiş ve yararlandığı kaynaklara şüpheyile bakmıştır. Eğer yararlandığı kaynak eksik ve tezat bilgi içerirse, o zaman gözle görülür verilere bakmış ve bilgi sahibi kişilerle görüşmüştür. Bunun sonucunda vardığı verilerin, birbirine benzediğini veya farklılık arz ettiğini ifade etmiş ve kendi çalışmalarını bu verilere göre kaleme almıştır. Bîrûnî'nin kaynakların doğruluğuna verdiği önem, onun kaynakları incelerken şüphecî olmasının bir sonucudur. Şüphecî olması ise onun, *gerçeği arayanlara yarar sağlama* amacını gütmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷ Bîrûnî, eksik ya da doğruluğunda şüphe duyulan kaynaktan yararlanılırsa, çalışmanın tezatlıkla dolu ve yanlış bilgiler içeren bir hal alacağını da ifade etmiştir.

15. Bîrûnî'den önce bu alanda çalışma yapanlara *el-Eş'âri* (ö. 935) örnek gösterilebilir. (Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 69-70).

16. Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 68-69.

17. Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 73-74; Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhikû Mâ Lil-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı," s. 219-220; Jeffery, "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı," s. 317.

Böylece kaynakları şüpheci bir şekilde tenkit¹⁸ ederken, kaynakların nüshasına, çevirisine ve içeriğine dikkat etmiş ve tenkidini bu kavramlar çerçevesince yapmıştır.¹⁹ Kısacası Bîrûnî, kaynak konusunda çok dikkatli olunması gerektiğini, kaynakların eksiksiz ve güvenilir bir şekilde bir araya getirilmesini ve kaynakların incelenmesinde şüpheci bir yöntemin izlenmesini vurgulamıştır.²⁰

Bîrûnî, kaynak üzerine yaptığı tenkitçi ve şüpheci hareketlerden sonra bir değerlendirme yapmış, bu değerlendirmenin açıklayamadığı noktaları ifade etmede mukayeseye gitmiştir.²¹ Mukayese, Bîrûnî'nin araştırmalarında başvurduğu ve Dinler Tarihi alanında da oldukça önemli olan yöntemlerden biridir. Mesela O, Hint Felsefesi'nin anlaşılması zor olan yerlerini Grek Felsefesi ile açıklamış, böylece Hint Felsefesi, Grek Felsefesi ile tek noktada bir araya gelmiş, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar gün yüzüne çıkarak birçok sorun çözümlenmiştir. Yaptığı mukayeselere verebileceğimiz örneklerden biri, dinlerdeki önemli kavramlar üzerine söylediği şeylerdir. Bîrûnî, Hristiyanlık'taki teslis ne kadar kutsalsa, Yahudilik'te kutsal olarak kabul edilen cumartesinin yani *şabbat*'ın da o derece kutsal olduğunu söylemiştir. Bîrûnî bunun devamında Hinduizm'deki karma-tenasüh inancının da önemine vurgu yaparak, bu üç dini mukayeseye tabi tutmuştur. Diğer mukayesesi

18. Tahir Aşirov, *Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a Göre Hristiyanlık*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2005, s. 4.

19. Bîrûnî, kaynakları incelerken dil sorunuyla karşılaşmıştır. Bu sorunu ise bildiği diller ile çözmeye çalışmıştır. Kendisinin Soğdca, Arapça, Farsça, Grekçe, İbrani, Süryanice ve Sanskritçe gibi dillere vakıf olması sebebiyle O, bu dillerden birçok kitabı Arapça'ya tercüme etmiştir. Bu kitaplardan en önemlisi Sanskritçe'den Arapça'ya çevirdiği *Kitâb-ı Batancali* (Patancali'nin Yoga Sutrasi) isimli ilmihal türü eserdir (Nasuh Günay, "Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı," Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 10:3, 2013, s. 103; Mehmet İlhan, Hammet Arslan, "Bîrûnî'nin *Kitâbu Batenceli'l-Hindî* isimli Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?," Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 10:3, 2013, s. 27-32; Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhkîku Mâ Lil-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı," s. 221-222).

20. Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 74

21. Aşirov, *Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a Göre Hristiyanlık*, s. 7-9.

ise Hinduizm’de kutsal olan *Om* hecesini, İslâm’daki *besmele* ile karşılaştırmıştır. Bunun yanında Bîrûnî, Grek, Yahudi, Hristiyan, Zerdüş, Maniheist, Sâbiî gibi toplumlarla ilgili kutsal metinler üzerine de incelemelerde bulunmuş, bu metinleri de belli bir sistem içerisinde karşılaştırmıştır.²² Mukayese yaparken kaynak taramasında kullandığı şüpheli yöntemi kullanmış, böylelikle mukayesesine doğruluğu şüpheli olan olgulardan başlamamıştır. Doğal olarak Bîrûnî, mukayese yaparken sırasıyla yazılı, işitsel ve görsel -bilgi sahibi olan kişi endeksli- kaynaklara başvurmuştur. Bîrûnî, mukayese yapmanın yararlarından biri olarak, dinlerin birbirlerinden aldığı fikirlerin ve kavramların anlaşabileceğini de ifade etmiş, aynı zamanda bir dine mensup birisinin kendi dinini anlamada çok şey kat edeceğini de belirtmiştir.²³

Bîrûnî’nin metodunun üçüncü köşe taşı ise objektifliktir. Araştırmalarında objektif kalmasını “Bildiklerimi yazarken iftira etmedim” sözüyle sık sık vurgulamıştır.²⁴ Doğal olarak kendisi, önyargıya, taraflılığa ve sübjektifliğe ilmi konularda yer vermemiş, böyle yapanları eleştirmiş ve karşı çıkmıştır. Çünkü Bîrûnî’ye göre dini bir çalışmanın bilimsel olabilmesi için hitap ettiği dinin mensuplarını tatmin etmesi gerekmektedir. Bu ise ancak o din mensuplarının, dini kendi anladıkları şekilde ifade etmekten geçmektedir.²⁵ Bîrûnî, objektifliğin sadece ilmî çalışmalarda olmaması gerektiğini de ifade etmiş, başka bir dine mensup olana haksızlık yapılmışsa haksızlık yapılanın yanında olacağını da sözlerine eklemiştir. Doğal olarak mezhepler veya dinler arası yapılan haksızlıklara karşı çıkmış, haklı olan kişi başka inançta olsa dahi onun yanında bulunmuş ve farklı dine mensup kişileri tanıma konusunda

22. Alıcı, “Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhkîku Mâ Lil-Hind’de Tanrı Kavramına Yaklaşımı,” s. 224; Bîrûnî’nin yaptığı karşılaştırmalar için bkz. Tümer, *Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 80-107.

23. Jeffery, “Bîrûnî’nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı,” s. 318; Alıcı, “Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhkîku Mâ Lil-Hind’de Tanrı Kavramına Yaklaşımı,” s. 221; Günay, “Bîrûnî’nin Dinler Tarihi’ne Katkısı,” s. 92.

24. Tümer, *Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, s. 77.

25. Kamar Oniah Kamaruzaman, “İslâmî Bir Din Bilimleri Metodolojisinin Teşekkülüne Doğru: Bîrûnî Örneği,” terc. Muhammet Tarakçı, Marife Dergisi, 2:2, 2002, s. 169-170.

büyük bir çaba sarf etmiştir.²⁶ Tahkîk'inde söylediği gibi “Bu bilgiler Hintliler ile ilişkiler kurmada yeterli olacaktır” ifadesinden Bîrûnî'nin “diyalog”un mümkün olabileceğine de vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.²⁷

Bîrûnî, Yunan düşüncesindeki bazı filozofların ilahi bir ilham aldığını söylemiş ve incelediği dinlerin de bu ilahi vahiyden bir parça aldıklarını ifade etmiştir.²⁸ Özellikle bu konuda dinlerde *avam* ve *havas* ayrımına gitmiştir. O'na göre dinlerdeki bu tabaka ayrımı, dinlerin doğru anlaşılması bakımından önem teşkil etmektedir. Çünkü *avam*, somut, gözle görülebilen ve akılla muhakeme edilemeyen basit şeylere itibar etmiştir. Bîrûnî, bunlara Hinduizm'i benimseyen halk tabakasının politeist inancı benimsemesini örnek gösterir. *Avam*, basit, eğitimsiz, kemikleşmiş ve muhakeme yeteneğini kullanmayan bir tabaka olduğu için tanrıyı, farklı çeşitlerle ve somut bir şekilde görmek istemektedir. *Havas* ise bilgili, eğitilmiş, soyut düşünen, sorgulayan ve muhakeme eden bir tabakadır. Bunlar tanrıyı politeist olarak görmez, heykelini yapmazlar. Doğal olarak onlar, tanrıyı manevi bir şekilde, soyut, kelimelerle ifade edilemeyen bir varlık şeklinde düşünmüşlerdir. Bîrûnî, *avam-havas* ayrımının oldukça önemli olduğunu, bunun her dinde görülebileceğini ve o dini doğru anlamak için ise *havasın* görüşlerine başvurmak gerektiğini ifade etmiştir.²⁹ Doğal olarak Bîrûnî, diğer dinleri sadece bilgi toplamak amacıyla incelememiş, onları bir bütünün parçasıymış gibi incelemeye tabi tutmuştur. Ancak kendisi bu incelemeyi yaparken, İslâm'ın hak din olmasına ters bir düşünce sergilememiş, bilakis İslâm'ın değerini anlamada bu dinlerin araştırılması ve bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁰

26. Günay, “Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı,” s. 93.

27. W. Montgomery Watt, “Bîrûnî ve İslâm Dışı Dinlerle İlgili Çalışmaları,” çev. Muhammet Tarakçı, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10:3, 2013, s. 251.

28. Kemal Ataman, “İslâm Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği,” *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10:3, 2013, s. 204-205.

29. Watt, “Bîrûnî ve İslâm Dışı Dinlerle İlgili Çalışmaları,” s. 252; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dinî*, s. 76; Alıcı, “Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhikû Mâ Lil-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı,” s. 223; Günay, “Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı,” s. 98.

30. Watt, “Bîrûnî ve İslâm Dışı Dinlerle İlgili Çalışmaları,” s. 257.

SONUÇ

Bîrûnî, birçok ilim üzerine yaptığı araştırmalarının yanında Dinler Tarihi alanına yaklaşık 1000 yıl önce kazandırdığı yöntemiyle hem Batı'da hem de Doğu'da meşhur olmuştur. O, araştırma yaparken kaynak teminine dikkat etmiş, elde ettiği kaynakları tenkide tutmuş ve şüpheli yaklaşmıştır. Kaynak taramasını gerçekleştirdikten sonra mukayeseye gitmiş, bir dinin anlaşılmayan yerini başka bir dinin terimiyle ifade etmeye çalışmıştır. Bu şekilde ifade etmesi, onun hem objektif kalabilmesine hem de taklitçilikten ve laf kalabalığında kaçınmasından kaynaklanmaktadır. Böylece Bîrûnî, günümüzde hala geçerliliği olan Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi'nin metodolojisinin temellerini çok önceden atmış, bu alanda gerçek bir ilmî araştırmancının nasıl yapılması gerektiğinin cevabını da vermiştir. Sonuç olarak Bîrûnî, dinler konusunda ortaya koyduğu yöntemiyle, dinlerin tarafsız bir biçimde anlaşılmasına büyük katkı sağlamış ve İslâm'ın değerini ve önemini anlamada diğer dinleri araştırmancının oldukça önemli olduğunu ifade etmiştir.

KAYNAKÇA

ALICI, Mehmet, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Bîrûnî ve Tâhkîku Mâ Lil-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8 (2003), s. 209-229.

AŞIROV, Tahir, *Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a Göre Hristiyanlık*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2005.

ATAMAN, Kemal, "İslâm Düşüncesinde Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği," *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10:3 (2013), s. 201-224.

EL-BÎRÛNÎ, Ebû Reyhan, *Mazî'den Kalanlar*, terc. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.

ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh, "Biruni," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27:1 (1986), s. 89-95.

GÜNAY, Nasuh, "Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı," *Milel ve Nihal:*

İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 10:3 (2013), s. 85-110.

İLHAN, Mehmet; Hammet Arslan, “Bîrûnî'nin Kitâbu Batenceli'l-Hindî İsimli Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?,” *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10:3 (2013), s. 25-84.

JEFFERY, Arthur, “Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı”, terc. Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19:2 (2010), s. 315-352.

KAMARUZAMAN, Kamar Oniah. “İslâmî Bir Din Bilimleri Metodolojisinin Teşekkülüne Doğru: Bîrûnî Örneği,” terc. Muhammet Tarakçı, *Marife Dergisi* 2:2 (2002), s. 161-175.

KHALİDİ, Tarif, “Arabic Historical Thought in the Classical Period”, [Cambridge]: Cambridge University Press, 1996.

KÜÇÜK, Abdurrahman, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınları, 2011.

ÖZCAN, Emine Sonnur, “Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061),” *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10:3 (2013), s. 9-24.

TÜMER, Günay, “Bîrûnî,” *DİA*, c. 6, s. 206-215.

....., *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini* Ankara, 1975.

YİTİK, Ali İhsan, “Biruni ve Tahkiku ma li'l-Hind İsimli Eseri,” Ali İsra Güngör, Asife Ünal, Hüsamettin Karataş, Yasin Meral, Dilek Özbey (ed.), *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), s. 217-224.

....., “Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm,” *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10:3 (2013), s. 149-200.

WATT, W. Montgomery, “Bîrûnî ve İslâm Dışı Dinlerle İlgili Çalışmaları”, terc. Muhammet Tarakçı, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10:3 (2013), s. 249-257.

Sümeyye HALILOĞLU

Bütün tebliğci arkadaşlara süreye riayet ettikleri için teşekkür ediyorum. Şimdi Arjiyan Çiçek ve Elif Haliloğlu'nun tebliğlerini müzakere etmek üzere, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Hacer Ergin'i kürsüye davet ediyorum.

Ar. Gör. Hacer ERGİN

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD



Muhterem hocalarım, değerli öğrenciler ve sevgili katılımcılar. Hepiniz hoş geldiniz. Sizleri saygıyla selamlıyorum. Müzakerelere başlamadan önce başta sayın hocam Prof. Dr. Eyüp Baş olmak üzere bu yıl beşincisi düzenlenen öğrenci sempozyumunun gerçekleştirilmesinde emeği geçen herkese teşekkürü bir borç biliyorum. İkinci ve üçüncü öğrenci sempozyumuna ben de birer tebliğle katılmıştım. Çok güzel çok tatlı bir heyecandı. Bu vesileyle şunu dile getirmek istiyorum. Bu sempozyumu, akademik çalışmalara bir başlangıç temsil etmesi, bilimsel bir yazının kaleme alınması noktasında ilk deneyimleri oluşturması açısından önemsiyorum. Ben ilk iki arkadaşımızın tebliğlerini müzakerede edeceğim. Birinci tebliğde Arjiyan Çiçek arkadaşımız bizlere Bağdat Ekolünün Oluşumu, Temsilcileri, Faaliyetleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri ile ilgili bir sunum yaptı. İkinci tebliğde ise Elif Haliloğlu arkadaşımız bize İbn-i Haldun'un Toplum Bilimsel Düşüncesindeki İlmi Ümrân Kavramından bahsetti. Öncelikle iki arkadaşımızı da tebrik ediyorum.

İyi hazırlanmış metinler ortaya koyup gayet başarılı bir şekilde sunumlarını yaptılar. İlk olarak Arjiyan Çiçek arkadaşımızın tebliğiyle başlamak istiyorum. Bu tebliğde İslam Felsefesi Tarihinde önemli bir yeri olan Bağdat Meşşai okulundan ve bu okulun genel temayüllerinden bahsedildi. Konu seçiminin önemli olduğunu düşünüyorum. Zira Farabi'nin yaşadığı X. Yüzyılda felsefe çalışmalarında ve özellikle felsefe eğilimlerinde mantık çok önemli bir yer işgal ediyordu. Dönemin filozofları felsefenin diğer alanlarına duydukları ilgiden ziyade mantık ilmine yükledikleri anlam çerçevesinde ortak bir zemin oluşturmuşlardır. Bağdat merkezli olarak gelişen bu dönem, birbirine hoca öğrenci ilişkisi içerisinde bağlanan ve belirgin özelliklerine mantık sanatıyla irtibatlandırılan bir dizi filozofu birlikle ele almamızı mümkün kılmaktadır. İlgi duydukları problemler, benimsedikleri yöntemler ve geliştirdikleri hassasiyetler itibarıyla bir takım ortak özelliklere sahip olan bu filozoflara Bağdat Meşşailerі olarak işaret edilmektedir. Üzerinde durduğumuz tebliğde ilk olarak Bağdat okulunun temellerine ve tarihsel gelişimine değinildi. Bu okulun beslenmiş olduğu kökler başarılı bir şekilde bize aktarıldı. Bu bağlamda Emeviler döneminde başlamış olmakla beraber Abbasiler döneminde sistemli bir hale gelen ve entelektüel kaygılarla gerçekleştirilen çeviri faaliyetlerin Bağdat ekolünün oluşmasındaki katkılarına dikkat çekildi. Mantıksal örgü içerisinde Bağdat ekolünün yapısı, eğitim sistematığı ve sona erişi aktarıldı. Son olarak da bu ekolün önemli temsilcilerine değinildikten sonra Bağdat Meşşai okulunun İslam düşüncesindeki yeri bize fark ettirmeye çalışıldı. Arkadaşımızın tebliği elime ulaştığında dikkatimi çeken ilk husus, tebliğin gayet sistemli bir şekilde hazırlanmış olmasıydı. Özet, anahtar kelimeler tebliğ içeriğini yansıtacak bir biçimde hazırlanmış, başarılı bir girişten sonra sistematik olarak düzenlenen ara başlıklar sonra da sonuç ortaya konulmuştur. Dipnot verme noktasında genel bir sıkıntı olduğunu düşünüyorum. Kendi ifadelerimiz ile alıntı yaptığımız ifadeler dipnot verirken net olarak, soru işareti oluşturmayacak şekilde birbirlerinden ayrılmalı. Bağdat ekolünün konu edildiği bir tebliğde X. yüzyılda entelektüel çevrelerde tartışılan önemli bir konu olarak dil-mantık ilişkisi çerçevesinde mantığın evrenselliğini reddeden ve Yunan gramerine indirgeyen Ebu Sait es-Sirâfi ile Metta b. Yunus arasında geçen meşhur

tartışmaya da yer vermiş olsaydı, tebliğ içeriğinin daha zengin olacağını düşünüyorum. Küçük bir katkı olarak bunu da dile getirmek istedim. Arjiyan Çiçek arkadaşımıza katılma cesareti gösterdiği için teşekkür ediyorum. Akademik çalışmalarında başarılarının devamını diliyorum.

Elif arkadaşımız bizlere İbn-i Haldun'un Toplum Bilimsel Düşüncesindeki İlmi Ümran Kavramını anlattı. İbn-i Haldun İslam kültür tarihinde çok önemli bir isim. Tarihçi, sosyolog, filozof, devlet ve siyaset adamı kimlikleriyle öne çıkan bir şahsiyet. Bu sebeple onun görüşlerinin bizler için önemli olduğu kanaatindeyim. Arkadaşımız İlm-i Umran kavramını tebliğinin merkezine yerleştirdi. İsabetli bir tutum olduğunu düşünüyorum. Zira İbn-i Haldun'un düşünce sisteminin merkezini ilk defa kendisinin temellendirdiği ümran ilmi oluşturur. Bu ilim alemin ümrânından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği arız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarih ve tarihin hakikatini konu edinmektedir. Bu tebliğde umran ilminin gelişimi başarılı bir şekilde ele alınmış, umranın bir ilim olarak diğer ilimlerle münasebeti dile getirilmiş, içeriği hakkında bilgi verilmeye gayret edilmiştir. Haliloğlu arkadaşımıza da dipnot gösterme konusunda aynı eleştiriyi yapmak istiyorum. Bilimsel bir çalışmada okuyucunun zihninde acaba sorusu oluşmamalı, muğlaklık giderilmeli, kendi ifadelerimizle alıntı yaptığımız ifadeler birbirinden ayrılmalıdır. Arkadaşımız tebliğinde şekilsel kuralara uymuş, özet, giriş, ara başlıklar ve sonuç gayet başarılı bir şekilde ortaya konulmuş. Benim bu noktada dile getirmek istediğim bir başka husus, İbn-i Haldun'u konu edindiğimiz bir tebliğde ana kaynak olarak İbn-i Haldun'un eserlerinin kullanılması gerekirdi. Arkadaşımızın ne dipnotlarında ne kaynakçasında böyle bir bilgiye rastlayamadım. Son olarak tebliğ başlığı ile içerik arasındaki bir farklılığı dile getirmek istiyorum. Tebliğ başlığı İbn-i Haldun'un Toplum Bilimsel Düşüncesindeki İlmi Umran Kavramı. Bu başlığı gördüğümüzde zihnimizde bir kavram çalışmasıyla karşı karşıya olduğumuz düşüncesi beliriyor. Fakat tebliğin giriş kısmında İlm-i Umran ile modern sosyoloji arasında bir mukayese yapılacağı ve bu şekilde ideolojik olmayan bir toplum bilimin imkânının sorgulanacağı ifade ediliyor. Yani başlık ile uyum arz etmeyen proble-

matik bir konu ele alınıyor tebliğin genelinde. Ben de yine Elif Haliloğlu arkadaşımızı da katılma cesareti gösterdiği için tebrik ediyorum. İki arkadaşımıza da küçük bir öneri, metinlere kendi görüşlerinizi katmaktan çekinmeyin. Korkmayın arkadaşlar. Bu şekilde daha değerli olacaktır. Sabırla dinlediğiniz için teşekkür ediyorum. İyi günler.

Sümeyye HALILOĞLU

Müzakerelerinden dolayı hocamıza teşekkür ediyoruz. Şimdi Er-mamat Ergeşov ve İbrahim Emre Şamlıoğlu'nun tebliğlerini müzakere etmek üzere, Ankara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Canan Soylu Verap hocamızı kürsüye davet ediyoruz.

Ar. Gör. Canan SOYLU VEREP

Ankara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD



Teşekkür ederim sayın başkan. Kıymetli arkadaşlar, değerli hocalarım. Öncelikle hepiniz saygı ile selamlıyor ve sempozyuma teşekkürlerinizden dolayı teşekkürlerimi sunuyorum. Tebliğci arkadaşlara da tebliğleri üzerinde değerlendirme yapabileceğim süreyi bana tanıdıkları için ayrıca teşekkür ediyorum. Bu yıl beşincisi düzenlenen İLAMER öğrenci sempozyumunun beşinci oturumunun son iki tebliğini müzakere etmek için burada bulunuyorum. Müzakeresini yapacak olduğum iki çalışmadan ilki, sayın Ermamat Ergeşov'un sunduğu "İslam Dünyasında Tarihi Doğru Anlama ve Yazmayla İlgili Önemli Bazı Şahsiyetler: Biruni" adlı tebliğdir. Sayın Ergeşov'un tebliğinin içeriğinde Burini'nin hayatı, dil öğrenmeye verdiği önem, ilmi şahsiyeti, metot anlayışı, objektif yaklaşımı, kaynak kullanımı ve terminolojiden bahsedildiğini görüyoruz. Hem metinde hem de sunumda gayet başarılı bir performans sergilediğini düşünmekle beraber, teknik açıdan dikkat çekmek istediğim bazı hususlar var. Öncelikle ilk dikkatimi çeken şey, bana ulaştırılan tebliğ metninin başlığının olmaması. Bu dikkatten mi kaçtı bilemiyorum.

Başlık kısmı İngilizce olarak *abstract* kısmında yer almakta. Ancak burada yine dikkatimi çeken nokta İngilizcede büyük harfle yazıldığında noktasız kullanılması gerekken harflerin noktalı olarak yazılmasıdır ki bilimsel çalışmalarda yazım kurallarına çok daha fazla dikkat etmemiz gerektiği kanaatindeyim. Üçüncü husus ise, tarihi şahsiyetler ve olaylardan bahsediyorsak şayet kişinin biliniyorsa doğum ve ölüm tarihi, bilinmiyorsa sadece ölüm tarihi muhakkak şahsın adının ilk geçtiği yerde belirtilmesi gerekmektedir. Yine aynı şekilde, örneğin savaş gibi önemli bir olaydan bahsediyorsak adının ilk geçtiği yerde, hemen akabinde parantez içerisinde savaşın olduğu tarihi veya işte olayın meydana geldiği tarihi belirtmemiz gerekir. Tebliğde Biruni'nin adının geçtiği ilk yerde değil, ikinci defa geçtiği yerde doğum ve ölüm tarihlerine yer verilmiştir. Biruni'nin dışında başka şahsiyetlerin de ilk kullanımının dışında başka yerlerde doğum/ölüm tarihleri verilmekte, ilk geçtikleri yerlerde verilmemektedir. Bu metodoloji bakımından çok önemli bir unsur. Bir diğer ekleyeceğim teknik unsur şudur ki, tebliğde geçen bazı kaynaklar ifadesinin hemen ardından yine parantez veya dipnotlarda bu bazı kaynaklardan neyi kastettiğimiz, çoğul olduğu için de en az iki örnekle desteklememiz gerekmektedir. Aksi takdirde okuyucunun aklında yine soru işareti bırakırız ve tanık göstermeden konuşmuş oluruz. Bu anlamda buna da dikkat etmemiz gerekmektedir. Genel anlamda son derece bilgilendirici, okuyucuya Biruni hakkında fikir sahibi olması yolunda ışık tutması adına faydalı bir tebliğdir. Bununla birlikte tutarlı olması adına, tebliğde hayatı alt başlığının akabinde dile verdiği önemden bahsediyoruz ve sonrasında da ilmi şahsiyetinden söz ediyoruz. Ben ilmi şahsiyetiyle dile verdiği önemin yer değiştirilmesi hatta hayatı ve ilmi şahsiyetinin peş peşe bahsedilmesi gerektiği kanaatindeyim. Düzen açısından bunun daha uygun olduğunu düşünüyorum. Bunların dışında tebliğden Biruni'nin metot anlayışı ve hatta genel tarih yazımı hakkındaki tutumunu öğreniyoruz. Biruni'nin tarih araştırmalarında doğruluk ve tarafsız yaklaşımını ön plana tutmasından mütevellit metodoloji ile ilgili bazı saptamalarda bulunuyor ve metodolojinin bazı görevleri olduğundan bahsediyor ki, bunlar ayrı ayrı paragraflarda ifade edilerek sonuç dikkat çekici hale getirilmiş. Bu uygulamanın da doğru olduğunu düşünüyorum. Sonuç bölümü yine özet mahiyetinde olup sadece bu bölüm okununca bile Biruni'nin tarih yazıcılığı, tarihi doğru okuma,

anlama ve yazma konusunda ve metodoloji teknikleri bakımından istifade edilebilir diye düşünüyorum. Bu tebliğle ilgili söyleyeceklerim bu kadardır. Sayın Ergeşov'u bu başarılı çalışmasından dolayı tebrik ediyorum.

İkinci tebliğ metni sayın İbrahim Emre Şamlıoğlu'na ait olup, Biruni'nin "Dinler Tarihi Metodoloji" başlığı altındadır. Bu tebliğde yine Biruni'nin hayatı ve ilmi kişiliği üzerinde durulmuş akabinde dinler tarihi metodolojisi ile ilgili kısa ama yeterli bilgiler verilmiş. Özellikle Biruni'nin kaynak taramak, mukayese yapmak ve objektif olmak ile ilgili düşüncelerine ve gerekçelerine yer verilmiş. İçerik olarak başarılı olmakla beraber konunun ana başlığının Biruni'nin dinler tarihi metodolojisi olduğu için bu bölümün hayatı ve ilmi şahsiyetinden sonra alt başlık olarak değil de, ikinci bölüm olarak ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bunun konunun ana temeli olması bakımından daha doğru bir uygulama olurdu kanaatindeyim. Okuyucuya ulaşma konusunda yine yalın bir üsluba sahip olmakla beraber metin içi uygulamada en önemli şey de yine metodolojiden bahsederken metodoloji tekniği -ilk tebliğle ilgili olarak bahsettiğim gibi- burada da yine tarihlerle alakalı bir eksiklik dikkatimi çekiyor. Yani tarih yazıcılığı yaparken metodoloji uygularken şahısların, olayların ismini eğer belirtiyorsak kesinlikle ilk etapta kesin bir şekilde ölüm tarihini belirtmemiz gerekmektedir. Burada da yine bunun gözden kaçtığını görüyoruz. Bu konuya daha fazla dikkat edilirse bilimsel çalışmalar yapma yolunda çok daha sağlıklı adımlar atılabilir diye düşünüyorum. Sözlerime burada son verirken öncelikle bu organizasyonda bulunmama vesile olan sayın Prof. Dr. Eyüp Baş hocama saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum, tüm arkadaşları sunumlarından dolayı ayrı ayrı tebrik ediyor ve başarıların devamını diliyorum. Sizlere de beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ediyorum.

Sümeyye HALILOĞLU

Hocamıza müzakeresinden dolayı teşekkür ediyoruz. Hepinize bizi dinlediğiniz için ayrı ayrı teşekkür ederek beşinci oturumu kapatıyorum.

ALTINCI OTURUM

Oturum Başkanı: Tuğba ASLAN

1. Ahmet SOY

“el-Munkızu Mine’-d-Dalal” (İmam Gazâlî) ile “Metot Üzerine Konuşma”
– (Descartes) Arasındaki Benzerlikler

2. Gamze KÖKER

Haris el-Muhasibî’nin Bilgi Anlayışı ve Kullandığı Metotlar

3. Sevgi ÇAKIR

Frithof Shuon’un Dinî Çeşitlilik Konusundaki Görüşleri

4. Zhakhangir NURMATOV

Rus Oryantalist L. İ. Klimoviç’in İslâm Araştırmaları ve Kur’ân

5. Fatma GÜRASLAN

Belağata ve Kur’ân-ı Kerim’e Yansımaları

Müzakere:

Ar. Gör. Mustafa Selman TOSUN

Ar. Gör. Recep TURAN





Oturum Başkanı
Tuğba ASLAN

Saygıdeğer hocalarım, kıymetli misafirler, değerli öğrenci arkadaşlarım. Sizleri Allah'ın selamıyla selamlıyorum. Bu yıl beşincisi düzenlenen İslam Medeniyetinin Yapı Taşları adlı sempozyumunun altıncı oturumunu açıyorum. Ben Tuğba Aslan. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf öğrencisiyim. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslam Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubunda öğrenim görmekteyim. Oturumumuz beş tebliğden oluşmaktadır. İlk tebliğci arkadaşımız Ahmet Soy. Kendisi Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf öğrencisidir. Tebliğinin konusu ise “el-Munkızu min ed-Dalal” (İmam Gazzali) ile “Metot Üzerine Konuşma” (Descartes) Arasındaki Benzerliklerdir. Sözü kendisine bırakıyorum. Süreniz 15 dakikadır. Buyurun sayın Soy.

“EL MUNKIZU MİNE’D-DALAL VE YÖNTEM ÜZERİNE KONUŞMALAR ARASINDAKİ BENZERLİKLER”

Ahmet SOY

(Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi)



ÖZET

İmam Gazali ve Descartes’in mevzubahis kitaplarının arasındaki benzerlikler ziyadesiyle dikkat çekicidir. Bu benzerliklerin neler olduğunu, farklarını ve önemlerini zikretmek gerekir. Batı’nın ve Doğu’nun iki büyük yıldızı neyi amaçlamıştır? Descartes, İmam Gazali’den etkilenmiş midir?

Her ikisi de yürüyecekleri yola bir şüphe/şüpheler ile başlamıştır. Her ikisi de bu şüphelerini benzer yöntemlerle gidermiş ve kesin bilginin önemine haiz olmuştur.

Kesin bilgi üzerine temellendirdikleri metotlarının da kesin olacağı konusundaki düşüncelerinden sonra doğruyu ve hakikati bulmak konusunda yola koyulmuşlardır. Her ikisi de duyularının onları yanıltabi-

leceğini savunmuştur.

Bütün farklılıklar, bu iki büyük bilginin, hakikati arayış yolundaki metodolojisinin farklılığından kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metot, Bilgi, Metodoloji, Gazali, Descartes.

Resemblances of Rescuer from Error (Imam al-Ghazali) and Discourse on Method (Descartes)

ABSTRACT

Resemblance of these two books of Imam al-Ghazali and Descartes are highly impressive and interesting. I'd like to show this resemblance and differences and importance of them. What was the purpose of these two stars of west and east? Has Descartes been influenced by Imam Ghazali?

Both of them started with doubt to their journey. Both stopped doubting with close ideas and understood importance of exact knowledge. This is just the first step of their methodology.

Key Words: Method, Methodology, Knowledge, Ghazali, Descartes.

GİRİŞ

Konuya başlamadan önce Gazali ve Descartes'in hayatlarından kısaca bahsetmek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Gazali İslam dünyasının yetiştirdiği çok önemli bir âlim, filozof, mütekellim, mutasavvıf ve fakihtir. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî 450/1058 senesinde İran'ın Horasan bölgesindeki Tus'ta fakir bir ailede doğmuştur. Unvanı Hücetü'l-İslâm'dır. Gazali ismini babasının yün eğirme ve iplikçilik mesleğinden almıştır. Bu isimle meşhur olmuştur. Babasının mutasavvıf bir dostunun yanında büyütülmüş ve ilköğrenimini onun himayesinde tamamlamıştır. Yirmili yaşlarında Nişabur'daki Nizâmiye medresesine kaydolup oranın en büyük ustası İmâmü'l-Harameyn el-Cuveynî'den ders almıştır. Ondak hilaf ve cedeli öğrenmiştir. Bu medresede mantık ve felsefeyle tanışmıştır. Gazali

hayatına yön veren bir anısını anlatır; bir gün bir eşkıya ile karşılaşır ve notları dâhil her şeyini kaybedince notlarını geri ister. Eşkıya ilmini hafızasına koymadığı için onunla alay eder ve notlarını geri verir. Gazali bu olaydan ders çıkarıp üç senede tüm notlarını ezberler. Cuveyni Gazali'nin *el-Menhûl* adlı eserini çok beğenir ve “Beni sağken mezara gömdün; ölümümü bekleyemez miydin!” der. Bir süre sonra Gazali Bağdat Nizamiye Medresesi'nin en büyük üstadı/hocası olur. 300 öğrenciye ders vermekle beraber felsefe, kelam, batınlık ve tasavvuf ile ilgilenir. Bu alanlara dair yoğun çalışmaları onda büyük rûhi-zihnî bunalımlara yol açar. Şöhreti halifeyi bile geride bırakacak kadar çok olan Gazali, bu şöhretin Allah rızası için olmadığını düşünüp şüpheleriyle beraber Şam'a gider ve Emeviye Camii'nde 2 yıl inzivaya çekilir ve sonra hacca gider ve 9 yıl da Mekke ve Medine'de inzivaya çekilir. 4 Cemaziyelâhîr 505 (18 Aralık 1111) tarihinde 53 yaşında Tus'ta vefat etmiştir. ¹

Rene Descartes, 31 Mart 1596 yılında Fransa'nın La Haye kentinde doğmuştur. Cizvit Koleji'nde ilk tahsilini görür. Aristotelesçi geleneği takip eden bu okulda Latince, Yunanca, özgür sanatlar, felsefe, mantık, fizik, metafizik ve ahlakla ilgili dersler alır. Matematiğe olan büyük ilgisinin temelleri bu okulda atılır. Çünkü ona göre öğrendiği hiçbir bilim dalı matematiğin kesinliğine ve kendiliğinden apaçık olan bilgisine sahip değildir. İyiden iyiye kuşkucu olmaya başladığında, matematik ve mantık haricindeki her şeyin kuşku götürür nitelikler taşıdığını anlar ve doğru olanı bulmak için kendine başka bir yol haritası çizmeye başlar. Daha sonra Fransa'da Poitiers Üniversitesi'nde hukuk okur. Okul bitince Fransa'dan ayrılır ve Otuz Yıl Savaşları'nda Hollanda'da Prens Maurice'in ordusuna gönüllü asker olarak yazılır. Amacı savaşmak değil askerlikten yararlanıp dünyayı dolaşmaktır. Descartes için seyahat eğitimin bir parçasıdır. Almanya'ya gider ve sert bir kışa denk geldiği için sobalı bir odada mecburen inzivaya çekilir. Burada kendi düşüncelerine dönme fırsatı bulur. 9 yıllık zihinsel bir yolculuğa çıkar. 11 Şubat 1650'de 54 yaşında İsveç'te vefat eder.²

1. Gazali, *el-Munkizu Mine'd-Dalal*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 7-10.

2. Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınevi, s. 7-13.

Gazali ve Descartes'in Düşüncelerindeki Benzer Yönler

Her iki düşünür hakikatin peşindedir ve bu konuda çok isteklidirler. Bu haslet onları sürekli araştırmaya ve çalışmaya yönlendirmiştir. Meselelere daima hakikati önceleyen bir şekilde yaklaşmışlardır. Taasuptan mümkün olduğunca kaçınmışlar ve açık fikirli olmuşlardır. Bu görüşlerini şu cümlelerinden çıkartmak mümkündür.

Gazali, «Her şeyin hakikatini iyice anlamaya karşı susuzluğum çocukluk ve gençlik çağımdan beri alışkanlığım ve âdetimdi»³ derken Descartes, “Doğruyu yanlıştan ayırmayı öğrenme konusunda güçlü bir arzu duymuşumdur hep; böylelikle yaptığım şeyleri daha iyi göreceğim ve hayatta emin adımlarla yürüyecektim”⁴ demektedir.

Doğruyu yanlıştan ayırmayı ölçü edinmiş ve bu minval üzere düşünmüşlerdir. Her duyduklarını kesin bilgi olarak kabul etmemişler ve kesin delillere dayanmaya azami özen göstermişlerdir. Bilgilerinin kesin ve hiçbir hata ve şüphenin karışmadığı bilgiler olması için yoğun araştırmalara girişmişlerdir. Böylece ailelerinden, sonra toplumdan ve öğretmenlerinden öğrendikleri bilgilerin doğruluğunu sorgulamışlardır. Bunu herhangi bir art niyetle değil tamamen doğruyu bulmak için ve samimiyetle gerçekleştirmişlerdir. Bu konuda fazlasıyla ilerleme kaydettikleri söylenebilir. Doğru bilgiyi nasıl araştırdıklarına düşünürlerin kendi cümlelerinden aktarmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Gazali, “İç dünyam, fitrî olan aslî hakikat ile anne, baba ve öğretmenleri taklit sonucu ârizî olarak oluşan inançların hakikatini öğrenmeye ve bunları birbirinden ayırt etmeye yöneldi. Bu taklitlerin ilk aşamaları bu telkinlerden oluşuyordu ve doğru olanı yanlıştan ayırt etmede de görüş ayrılıkları vardı. Kendi kendime ‘Öncelikle benim isteğim her şeyin hakikatini bilmektir. O hâlde ilmin hakikatinin ne olduğunu öğrenmem gerekir’ dedim. Anladım ki kesin bilgi (yakînî ilim), hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde bilinen şeyin (ma’lûmun) kendisinde ortaya

3. Gazali, *el-Munkizu Mine'd-Dalal*, s. 3.

4. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Özcan Doğan, Doğubatı Yayıncılık, Ankara 2014, s. 20.

çıktığı, hata ve vehmin kendisine karışmadığı ve kalbin de böyle bir ihtimale yer vermediği bir ilimdir”⁵ diyerek hakikatin peşinde olduğunu ve kesin bilgiye ulaşmak istediğine vurgu yapar.

Descartes ise, “Gene bu nedenle, hepimiz büyük insanlar olmadan evvel birer çocuk olduğumuz için, uzun süre boyunca isteklerimize göre ve eğitmenlerimiz tarafından yönetildiğimiz için (ki bunlar genellikle birbirleriyle çelişir ve belki de hiçbiri bize daima en iyi şeyleri öğütlememiştir), yargılarımızın çok kesin ve sağlam olması neredeyse imkânsızdır diye düşünüyordum; eğer doğduğumuz andan itibaren aklımızı tümüyle kullanabilseydik ve yalnızca onun tarafından yöneltileseydik, o zaman yargılarımız çok daha kesin ve sağlam olurdu”⁶ şeklindeki ifadeleriyle Gazali’ye benzer görüşler dile getirir.

Belki de insan bir uykunun içindedir ve uyandığında yaşadıklarının gerçek olmadığını anlayacaktır. Bu nasıl anlaşılabilir? Neticede insan rüyadayken rüyada olduğunun farkında olmaz. Uyanana kadar rüya gördüğünü bilmez. İnsan uyanık olduğunu zannettiği zaman aklın ve duyuların bize sunduğu bilgilerin gerçek olduğunu bilebilir mi? Gazali ve Descartes bu meseleyi ele almışlardır.

Gazali, “Bu cevap karşısında nefsim biraz duraksadı ve problemi uyku örneğiyle destekleyerek dedi ki: Görmüyor musun, uykudayken birçok şeyin varlığını kabul ediyor, birtakım hâlleri hayalen yaşıyor, bunların kalıcı ve sürekli olduğuna inanıyor ve o hâllerin varlığından şüphe etmiyorsun. Sonra uyanınca bütün bu hayal ve inançlarının aslı olmadığını anlıyorsun. Şu hâlde uyanırken, bulunduğun duruma göre gerçek sayılan duyu ve aklın bütün verilerine nasıl güvenebilirsin? Fakat senin başına, uyanıklığa nispeti, uyanıklığın uykuya nispeti gibi olan bir hâlin gelmesi de mümkündür. Bu durumda uyanıklığın o hâle göre uyku sayılabilir! O hâl gerçekleştiğinde aklınla varsaydığın her şeyin asılsız hayaller olduğunu kesin olarak anlarsın”⁷ demektedir. Descartes “Ve son olarak, uyanırken sahip olduğumuz ve birbirinin aynısı olan bütün düşüncelerin biz uyurken

5. Gazali, *el-Munkizu Mine’ d-Dalal*, s. 3.

6. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s. 23.

7. Gazali, *el-Munkizu Mine’ d-Dalal*, s. 6-7.

de aklımıza gelebileceğini düşündüğümünden -o anda hiçbirisi doğru olmasa bile- o zamana kadar aklıma giren bütün düşüncelerin rüyalarımda gördüğüm hayallerden daha doğru olmadığını farz etmeye karar verdim... Bu şeyler hakkında ahlaki bir kanaatimiz olabilir ve çılgınca ya da mantıksız olmadığı sürece şüphe duyulmaz gibi görünebilir. Metafizik bir kesinlik söz konusu olduğunda tümüyle emin olmak için bunun yeterince açık olmadığını inkâr edemeyiz; buna benzer şekilde, uyuduğumuz zaman, başka bir bedene sahip olduğumuzu hayal edebileceğimize, başka yıldızlar ve -hiçbiri gerçek olmasa da- başka dünyalar görebileceğimize dikkat edelim. Rüyadayken aklımıza gelen düşüncelerin -bunlar çoğu zaman fazlasıyla canlı ve gerçek olduğu halde- diğer düşüncelere kıyasla genelde gerçek dışı olduğunu nereden anlıyoruz?”⁸ der.

“Gazali ve Descartes daha sonra da bilgi edinme yollarını sorgulamaya başladılar. Duyularımızla elde ettiğimiz bilgiler ne kadar güvenilir, aklımız bizi kandırıyor olabilir mi?” şeklindeki soruları cevaplamaya çalıştılar.

İmam Gazali bu konuda düştüğü şüphelerin içinden çıkmakta gerçekten zorlanmış gibi görünüyor. Neticede bu şüphelerden kendi çabası, aklı ve fikirleriyle değil Allah'ın bir ikramı ve nimeti sayesinde kurtulduğunu söylemiştir. Bu nimet sayesinde aklî ve zorunlu bilgileri benimsediğini ve onları ancak Allah'ın kalbine verdiği bir sükûnetle bulduğunu söyler.

Descartes ise aynı şüphelere daha sistematik yaklaşır. Şüphenin kalbine yerleşmesinin gayri ihtiyari değil kendi seçimiyle olması ve bunu yok etmek için bir yöntem geliştirmesi ve bir söylem oluşturması bunu gösterir. O meşhur “Düşünüyorum o hâlde varım.” kavramını kullanarak bu şüphelerden kurtuluyor ve kesin bilgilerden kurmak istediği gökdelenini bu temel üzere inşa eder.

Gazali, “Duyulara güvenin nereden geliyor? Bunların en güçlüsü olan görme duyusu, gölgeye baktığında gölgeyi hareketsiz görür ve hareketin olmadığına hükmeder. Ardından deney ve gözlem sonucu bir saat sonra gölgenin hareket ettiğinin, bu hareketin bir defada ani olarak değil de aksine yavaş yavaş gerçekleştiğinin hatta hiç durmadığının farkına va-

8. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s. 45-51.

rır. Bunun üzerine dedim ki: “Duyulara (mahsûsâta) olan güvenim de boşa gitti...” Çünkü bu gibi düşünceler ancak delille giderilebilirdi ve bir delil getirmek de sadece öncel bilgilerin (evveliyât) oluşturmasıyla mümkündü. Bu süre zarfında düşünce ve ifade açısından olmasa bile hâl olarak bir sofist idim. Nihayet Yüce Allah beni bu hastalıktan kurtardı, nefsim tekrar sağlığına ve dengesine kavuştu. Böylece makbul ve güvenilir olan zorunlu aklî bilgileri tam bir güven içinde ve kesin kanaat getirerek benimsedim.”⁹ diyerek duyularla ilgili kesin bilgileri verilemeyeceğini savunur.

Descartes, “Duyularımız bazen yanılabildiği için, hiçbir şeyin onların bize gösterdiği gibi olmadığını farz ettim... Fakat hemen ardından, her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen ‘ben’in zorunlu olarak bir şey olduğunu fark ettim ve “düşünüyorum öyleyse varım (cogito ergo sum).” gerçeğinin çok kesin ve sağlam bir şey olduğunu gördüm... Bu gerçeği, yaratmaya çalıştığım felsefenin ilk ilkesi olarak rahatlıkla kabul edebileceğimi düşündüm”¹⁰ diyerek duyuların insanı yanıltabileceğini ve felsefesinin temeline koyduğu “ben”den şüphe edilemeyeceğini gösterir.

Her iki düşünür şüphelerinden kurtulmalarının ardından dönemlerinin hakikati arayan gruplarını araştırırlar. Onların çalışmalarını incelerler. Kendilerince bunları kategorize edip hakikat yolunda işlerine yarayacak bilgileri edinirler. Bu şekilde sistemlerini geliştirmişlerdir.

Gazali, hakikati arayanların dört gruptan ibaret olduğunu söylemektedir:

1. Kelamcılar: Düşünen ve akıl yürüten kimseler olduklarını ileri sürerler.
2. Batınîler: Tâlim ehli olduklarını ve hakikati masum imamdan öğrenmenin kendilerine özgü olduğunu iddia ederler.
3. Filozoflar: Kendilerinin mantıkçı olduğunu ve kesin delile (burhân) sahip bulunduklarını ileri sürerler.

9. Gazali, *El Munkiz-u Min ed-Dalal*, s. 5-7.

10. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s. 45.

4. Sûfiler: Daima Hakk'ın huzurunda bulunan, müşahede ve mükâşefe sahibi seçkin kimseler olduklarını iddia ederler.¹¹

Descartes, “Henüz gençken, felsefenin dalları arasında bulunan mantık konusunda, matematik bilimindeyse geometricilerin incelenmesi ve cebir konusunda izlediğim amaca hizmet edeceğini düşündüğüm bu üç bilim ya da sanat üzerinde bazı çalışmalar yapmışım. Fakat bunları incelerken, sözgelimi mantık bilimi konusunda, tasımların ve diğer birçok öğretinin, bir şeyler öğretmekten ziyade, bildiğimiz şeyleri başkalarına açıklamaya ya da (Lulle'nin sanatında olduğu gibi) bilmediğimiz şeyler hakkında hükümsüz bir şekilde konuşmaya yaradığını düşünmekten kendimi alamadım”¹² demektedir.

Bundan sonra kitaplarına hakikati arayan grupları anlatarak devam ederler. İnce eleyip sık dokudukları bu grupları eleştirirler. Doğrularını alıp, yanlışlarını yererler.

Gazali kitabının sonlarına doğru peygamberliği anlatır. Descartes de bu konuda kitabının başında kısaca değinir.

Gazali, “Aklın ötesinde diğer bir aşama daha vardır. Bu aşamada başka bir göz açılır ki insan bununla gaybı, gelecekteki şeyleri ve aklın kavrayamadığı başka şeyleri görür. Aklın bunları kavramaktan âciz oluşu, tıpkı temyiz gücünün akılla kavrananları idrak edememesine ve yine his gücünün, temyiz yeteneğiyle kavrananları idrakten yoksun olmasına benzer. Nitekim temyiz yaşındaki birine, akılla anlaşılabilen şeyler anlatılsa bunları kabul etmeyip garipser. Aynı şekilde bazı akıllı kimseler de peygamberlikle anlaşılabilen hususları reddeder ve bunları imkânsız görür. Böyle bir tutum cehaletin ta kendisidir. Çünkü onların bu konuda hiçbir dayanağı yoktur. Bu, sadece ulaşamadıkları ve tecrübe etmedikleri bir mertebedir. Bundan dolayı aslında böyle bir mertebenin olmadığını zannederler.”¹³ demektedir.

Descartes, “Teolojiye büyük saygı duyuyordum ve herkes gibi ben

11. Gazali, *El Munkiz-u Min ed-Dalal*, s. 9-10.

12. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s. 27-28.

13. Gazali, *el-Munkizu Mine'd-Dalal*, s. 48.

de cennete gitmeyi arzuluyordum fakat cennete giden yolun bilgelere olduğu gibi en bilgisiz kimselere de açık olduğunu, insanları cennete götüren vahyedilmiş hakikatlerin bizim kapasitemizin üzerinde olduğunu kesin olarak öğrendiğimden, onları kendi zayıf uslamlamalarıma uydurmaya cesaret edemiyordum; bu hakikatleri incelemeye çalışmak ve bunu başarmak için, göklerden gelecek insanüstü bir yardıma ihtiyaç olduğunu ve sıradan bir insandan fazlası olmak gerektiğini düşünüyordum”¹⁴ der.

Benimsedikleri yollarla beraber benimsemediklerini de iyice öğrenmişler ve bunu onların yanlışlarına kanmamak için yapmışlardır.

Gazali, “Saymış olduğum sebeplerden dolayı halkın imanının bu derece zayıfladığını görünce söz konusu şüpheyi gidermek için uzunca bir süre düşündüm. Sonunda onları rezil etmek benim için bir bardak su içmekten bile kolay hâle geldi. Zira onların yani sûfilerin, filozofların, tâlim ehlinin ve kendilerini âlim zannedenlerin ilimlerini ve yollarını iyi biliyordum. Dolayısıyla bunu şimdi yapmanın mukadder ve kaçınılmaz olduğuna kanaat getirdim.”¹⁵ diyerek şüpheyi bertaraf etmek için epeyce uğraştığını ve eleştirdiği grupların fikirlerini iyice öğrendiğini söyler.

Descartes, “Diğer bilimlere gelince (bu bilimler ilkelerini felsefeden aldıkları ölçüde), sağlamlığı böylesine az olan temeller üzerine hiçbir şey inşa edilemeyeceğini düşünüyordum; bu bilimlerin vaat ettiği saygınlık ve kazanımlar onları öğrenmeye yanaşmam için yeterli değildi. Tanrı’ya şükürler olsun ki, kendi refahımı sağlama almak için belli bir bilim dalıyla uğraşmak zorunda hissetmiyordum kendimi. Kinikler gibi her türlü şan ve şöhrati küçümsemiyor olmakla birlikte, yalnızca sahte birer sıfat olarak üzerimde taşıyacağım şeylere pek değer vermiyordum. Son olarak, kötü ve sahte öğretilerin gerçek değerini yeterince bildiğimi düşünüyordum; bir simyacının vaatlerine, bir astroloğun kehanetlerine, bir büyücünün düzenbazlıklarına, bilmedikleri halde bilmişlik taslayan insanların yalanlarına ve oyunlarına kanmamayı bilecek kadar”¹⁶ demekle Gazali’nin cümlelerine benzer cümleler kurmuştur.

14. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s. 18.

15. Gazali, *el-Munkizu Mine’-d-Dalal*, s. 57.

16. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s. 18-19.

SONUÇ

Batı'nın İslam'dan etkilendiği malumdur. Ancak meçhul olan Descartes'in Gazali'den bizzat etkilenip etkilenmediğidir. Ali Bulaç bir makalesinde Descartes'in aydınlanmasındaki en temel yapı taşı olarak Gazali'yi göstermiştir.¹⁷ Bu muamma konusunda bir gazetede de (F: G) imzalı bir yazıda bu duruma şöyle değinilir:

“Yeni araştırmalar, bizzat Descartes'in doğrudan Gazâlî'nin eserlerini okuduğuna dair bilgiler vermektedir. Nitekim Vitali N. Naumkin bu gerçeği şöyle dile getirmektedir:

“Az bilinen bir olguya işaret etmek isterim ki, Gazâlî'nin eserleri Descartes tarafından okunmuştur. Bu, Paris Milli Kütüphanesinde bulunan ‘Cartesian Collection’ adlı eserdeki, bir notla (Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, Avusturya İslâm Enstitüsü Yayınları / 2) Bizim Kitabevi, Avusturya 2005, s. 17-18) doğrulanmaktadır”¹⁸ denilmektedir.

Ancak Cartesian Collection’a gidip inceleme imkânımız olmadığı için kontrolünü yapamadık. Belki gerçekten Descartes, İmam Gazali'nin eserinden intihal yapmıştır, belki de yapmamıştır. Fakat şurası kesin ki her ikisinin de eserleri ziyadesiyle etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

Gazali, *el-Munkizu Mine'd-Dalal*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013.

Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Özcan Doğan, Doğubati Yayıncılık, Ankara 2014.

_____, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013.

Ali Bulaç, *Avrupa İslam'a Hamile mi?* 2008. <http://www.koprudergisi>.

17. Ali Bulaç, *Avrupa İslam'a Hamile mi?* 2008, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=961>.

18. (F: G), *Descartes, İmam-ı Gazâlî'nin eserini intihal ederse...*, 20.12.2008, link: http://www.milligazete.com.tr/haber/Descartes_Imam-i_Gazlinin_eserini_intihal_ederse/105133#.VU-fUfntmko, 18.04.2015.

com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=961.

(F: G), *Descartes, İmam-ı Gazâlî'nin eserini intihal ederse...*, 20.12.2008, link: http://www.milligazete.com.tr/haber/Descartes_Imam-i_Gazlnin_eserini_intihal_ederse/105133#.VU-fUfntmko, 18.04.2015.

Tuğba ASLAN

Ahmet Soy'a değerli sunumundan dolayı teşekkür ediyoruz. Sıradaki tebliğcimiz Gamze Koker. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği 3. Sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmalar Merkezi İslam Hukuku Araştırma Grubunda öğrenim görmektedir. Tebliğinin konusu ise "Tasavvuf Felsefesinde Haris el-Muhasibi'nin Bilgi Anlayışı ve Kullandığı Metotlar"dır. Sözü kendisine bırakıyorum. Süreniz 15 dakikadır. Buyurun sayın Koker.

“TASAVVUF FELSEFESİNDE HÂRİS EL MUHÂSİBÎ’NİN METODU”

Gamze KÖKER

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf, İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

Muhâsibî nefsini hesaba çekmesi ve kontrol altında tutmasıyla tanınmıştır. Nefsin ayıpları konusunda ilk kez tahlilleri yapmış, zahir ve batını birleştirmiştir. Kelam, hadis, fıkhıta eserleri olsa da tasavvufi yönüyle öne çıkmıştır. Tasavvufi eserlerinde nefsi, nefsin arzu ve isteklerini, nefs muhasebesini, terbiye ve tedavisini açıklamaktadır. Düşünce sistemini nass, marifet ve akılla temellendirmiştir. Muhâsibî’nin tasavvuf anlayışı döneminin anladığı şekilde değildir, özgündür. Felsefenin temel konuları olan varlık, bilgi ve ahlak problemleri hakkında görüşleri önemlidir. Sistematik anlatım, tahliller, tedrici metot, estetik ifadeler kullanma, bölüm ve alt bölümlere ayırma, buldurma, örnek olay ve diyaloglarla anlatım yöntemini kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf felsefesi, muhasebe, nefis terbiyesi, keşf bilgisi, ahlak, marifet, diyaloglar, tebliğ.

ABSTRACT

Al-Muhāsibī is known as a person who critiques his nafs (self/soul) and keep it under control. He made the first analyses in the range of the disgraces of nafs and he combined the external and internal of nafs. Although he has works in islamic disciplines like Kalam, Hadīth and Fiqh, he became prominent with his sufistic aspect. He explains in his sufistic works the nafs, desire and wishes of nafs, interrogation of nafs, and how to discipline and to cure the nafs. He constructed his system of thinking with nass, knowledge and intelligence. Muhāsibī's sufism understanding is unique during his period. His thoughts about the problems of existence, knowledge and ethics, which are the key issues of philosophy, are very important. He used methods like systematic exposition, analyses, gradual method, esthetic expressions, fragmentation into chapter and subchapters, maieutics, precedents, narrations with dialogues.

Keywords: sufi philosophy, interrogation, process of refinement and mastery of nafs, knowledge of kashf, moral, knowledge, dialogues, declaration.

1. Hayatı

Tam adı Abû Abdillâh Hâris b. Esed el-Anazi olan Muhāsibī Basra'da doğmuştur.¹ Rebîa kabilesinin Aneze koluna mensuptur.² Özel hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bazı tabâkat kitaplarında annesinin Kaderiye düşmanı babası Esedu'l-Anzî'nin ise Kaderî olduğu rivayet edilir.³ Bununla birlikte babasının Râfîzî olduğunu söyleyenler de

1. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, İstanbul 2010, s. 10.

2. Zafer Erginli, "Muhāsibī", *DİA*, İstanbul, 2006, XXX, s. 13.

3. Hâris el Muhāsibī, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2006, s. 16.

vardır.⁴ Hatta bu sebeple babasında kalan mirası, dinlerinin ayrı olduğu gerekçesiyle reddettiği de aktarılır. Bu reddi, onun zühd ve verasına bağlayanlar da olmuştur.⁵

Muhâsibî çocukluğunu Basra'da geçirmiştir. Basra'nın ilmi ve kültürel ortamından önemli ölçüde yararlanmışır. Daha sonra genç yaşına rağmen devrin diğer ünlü bir ilim merkezi olan Bağdat'a gitmiştir.⁶ Vekî b. Cerrah (ö.812), Süleyman b. Davud (ö.757), Şüreyh b. Yunus (ö.774), Ebû Ubeyd Kâsım b. Selem (ö.839)⁷ İbn Teymiye (ö.1328), Abdullâh b. Küllab el-Basrî (ö.814) ve Hasan Basrî (ö.728) hocalarıdır.⁸

Tefsir alanında da İbn Abbas, İbn Mes'ud, Mücahid b. Cebr, Atâ b. Ebi Rebah gibi müfessirlerden nakiller yapmış, bazı ayetleri tefsir etmiştir.⁹ Bağdat'a yaptığı ikinci seyahatta eş-Şâfiî'den ders almıştır. Bu onun fikhî alanda yetkinleşmesi açısından önemlidir.¹⁰

Mütefekkirimiz 'Muhâsibî' lakabıyla anılmaktadır. Bu lakabı kendi nefsinin devamlı hesaba çekmesi ve kontrol altında tutması sebebiyle almıştır.¹¹

Muhâsibî'nin sufiye, mutezile, ehl-i hadis ve fıkıh arasında kıyasıya süren çatışmanın olduğu bir dönemde doğduğunu, yetiştiğini ve eğitim aldığını görmekteyiz.¹² Yetiştirdiği ortam aynı zamanda Abbasiler'in siyaset sahnesinde olduğu ve Mutezile'nin devlet desteği gördüğü bir dönemi ifade etmektedir.¹³ Muhâsibînin böyle karışık bir ortamda yetişmesi onun ilmi kişiliğini de etkilemiştir. O bu fikirlerin hepsini eleştirmekten geri dur-

4. Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, s. 11.

5. Şahin Filiz, Hâris b. Esed El-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri, basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1990, s. 12.

6. Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, s. 10.

7. Erginli, "Muhâsibî", s. 16.

8. Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, s. 10-11.

9. Erginli, "Muhâsibî" s. 14.

10. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 20.

11. Filiz, Hâris b. Esed El-Muhâsibî'nin Hayatı- Eserleri-Fikirleri, s. 10.

12. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 15.

13. Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, s. 12.

mamıştır. Bu yüzden de Ahmet b. Hanbel'den büyük tepki almıştır.¹⁴

Muhâsibî nefsin ayıpları konusunda ilk tahlilleri yapan,¹⁵ zahir ve bâtını birleştiren kişi olarak tanınmıştır.¹⁶ Şaranî onun için “zahiri ilimlerde, metodoloji ve ahlakta seçkin alimlerden biri ve yaşadığı dönem itibarı ile benzersiz bir şahsiyettir.” demektedir.¹⁷

2. Eserleri

Kelam, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda iki yüz civarına eseri olduğu rivayet edilse de bunların hepsi elimize ulaşmamıştır.¹⁸

Veysel Akdoğan Muhâsibî'nin zihni gelişimini iki evreye ayırır. Bu evrelerin birincisinin sona erip ikincisinin başladığı dönem aynı zamanda Bağdat'taki tasavvuf gruplarına katılması sonucu içinde bulunduğu psikolojik krizin de sona erdiği bir dönemdir. Geçiş dönemi eserleri şunlardır:

en-Nasayih veya *el-Vesâyâ*'da dönemin çok sayıda fırkalara ayrılmasından, refahın yaygınlaşmasından ve sosyal çevrenin çözünmesinden yakınmaktadır. *el-Halvetü* ve *t Tenekkul fi'l-İbadeti* ve *Derecâtü'l-Abidîn* adlı eserinde de aynı konuları işlemektedir.¹⁹ *Adabu'n-Nüfus* adlı eserinde nefis ve nefsin ahlaki durumlarını derinlemesine tahlil eder ve nefis terbiyesi için gerekli muameleleri açıklar.²⁰ *Risaletü'l Müstersidîn* de onun önemli eserlerindendir. Bu eserinin en önemli özelliği yoğun bir biçimde sûfi tevekkül anlayışına yönelmesi sonucu akla saygı konusunu ele almasıdır. *et-Tevehhüm*'de Muhâsibî okuyucusunu ahirete ilişkin zihni bir gezintiye çıkarmaktadır.

14. Filiz, a.g.t., ss. 12-13.

15. Hâris el Muhâsibî, *er-Riaye*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s. 31.

16. A.g.e, s. 64.

17. Filiz, a.g.t., s. 55.

18. Filiz, a.g.t., s. 16.

19. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, ss. 68-70.

20. Filiz Şahin, *Hâris b. Esed El-Muhâsibî'nin Hayatı- Eserleri-Fikirleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1990, s. 34.

Öğretim dönemi eserlerine bakacak olursak sûfi kelimeler eğiliminin olduğunu görmekteyiz. Bu noktada eleştirileceğini bilerek görüşlerini hadislerle desteklemiştir. Son dönemde kelami eğilimleri gizlenmektedir. Ancak kelami üslubuna tasavvufi bir yorum getirerek fikhî problemlere değindiği ve mantiki tutarlılığa önem verdiği görülmektedir.²¹ *Maiyetu'l-Akl* ve *Ma'nahu* adlı eserinde akli ve aklın mahiyetini, sınırlarını, çeşitlerini inceler, tefekkürün akla bağlı olarak gelişeceğini vurgular.²² Öğretim dönemi eserlerinden bir diğeri de *Fi'd-Dima*'dır. Sahabe arasında akan kan sorununa değinir, açıklamalar getirir. *el-Mekasib*'te ise Emin ve Me'mun arasındaki fitne ve bunu izleyen savaşlardan söz etmektedir. Bu eserinde tasavvuf ekollerini desteklemek için kullandığı fikhî eğilimleri ön plana çıkarmaktadır. Tasavvuf açısından en önemli eseri ise *er-Riaye fi-Hukukullah* (Allah'ın Hukuku'na Riayet) tır. Muhâsibî bu eserinde tasavvufun genel konuları olan nefsi, nefsin arzu ve isteklerini, nefis muhasebesini, terbiye ve tedavisini açıklamaktadır.²³ Kitabın ilk bölümünde Allah'ın hukukunun ne olduğunu açıklar. Daha sonra ahlak felsefesiyle ilgili niyet ve iradeyi ele almaktadır. Hayâ, mâsiyet, riya gibi mevzuları da kendi içinde alt başlıklara bölerek açıklama yoluna gitmiştir.²⁴

3. İlmi Şahsiyeti

Muhâsibî'ye kadar tefsir, fıkıh, kelimeler, hadis, tasavvuf ve felsefe hayatını ayrı ayrı sürdürmekteydi. Muhâsibî ise bu disiplinlerin hepsiyle ilgilenmiştir.²⁵ Bu alanlarda önemli eserler vermiştir. Bununla birlikte Muhâsibî daha çok tasavvuf alanında öne çıkmıştır.

Muhâsibî'nin eserleri incelendiğinde onun düşünce sistemini nass, marifet ve akılla temellendirdiğini görmekteyiz. Bunların itidal noktasında sınırlarını çizmiştir. Bu sınırları çizirken de ne koyu nassçılığa,

21. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, ss. 71-74.

22. Filiz, a.g.t., s. 37.

23. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, ss. 75-82.

24. Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, s. 14.

25. Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1975, s. 6.

ne içi boşaltılmış bir marifeye, ne de cüretkar bir akılcılığa kapılmıştır.²⁶ Buradan da hareketle Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışının tam anlamıyla bireysel tasavvuf anlayışı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Kronolojik açıdan da bakılacak olursa VI/XII yüzyıl sonrası tasavvufun tarikatlerle kurumsallaştığını ve teşkilatlandığını görmekteyiz.²⁷ Muhâsibî'nin sûfilîği takvadan uzak tutup, bir lokma bir hırka ile izah edenlere karşı eleştirisini de göz ardı etmemek gerekir. Bu sebeple ne zahiri ilmin ne de batını ilmin tek başına yeterli olmadığı ve bunların birleştiği takdirde kalp ve organların uyumuyla gerçek bilginin elde edilebileceğini savunur.²⁸

Fikirleri

Felsefenin temel konuları olan varlık, bilgi, değer problemleri Muhâsibî'nin fikri yapısını oluşturmaktadır. Varlık felsefesine baktığımızda varlığın başına Tanrı'yı koyduğunu görmekteyiz. Maddi ve manevi varlıkların var olduğunu kabul eder. Maddi âlemin varlığını 'muhtes' kavramıyla açıklar. Muhâsibî'ye göre fizik âleminin varlık tarzı hiyerarşik bir düzeni ifade eder. Varlıklar en aşağısından en yukarısına kadar çok sıkı bir kausalite örgüsü (nedensellik bağı ile) yaratılmıştır. Bütün canlı ve cansız varlıklar bu ilkeyle hayatını sürdürmektedir. Muhâsibî'nin bu görüşü, âlemde süreklilik ve sebeplilik ilkesini yok sayan deizmin görüşüne bir tepki niteliğindedir.

Muhâsibî ölümü de bir yurttan diğer bir yurda geçiş olarak değerlendirebilir. Haşrin cismaniliği konusunda da açıklamalar getirir. Muhâsibî varlıkların ayakta kalmasını Tanrıya bağlar. İnsanı küçük âlem, âlemi büyük insan olarak değerlendirir. Tanrı evren özdeşliğini ve Tanrı'ya katılım fikrinin de kabul etmemektedir. Varlık konusunda son olarak insanın Allah ile münasebetinde hür gibi değil kul gibi olması gerektiğini söyler.²⁹

Muhâsibî'nin bilgi görüşünü anlamak için ilk olarak bilgiyi mey-

26. Filiz, *Hâris b. Esed El-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, s. 50.

27. Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 16.

28. Muhâsibî, a.g.e., s. 64.

29. Filiz, a.g.t., ss. 53-68.

dana getiren temel öğeler olan sujei ve objeyi nasıl değerlendirdiğine bakmak gerekir.

Muhâsibî sujei karşısında hitap ettiği insan, objeyi ‘şeyler’, ‘masnu’, ‘maftur’, ‘mahlûk’ veya ‘ayan-ı zahir’ veya insanın kendisi, babası, yer ve gök gibi maddi âleme ait varlıklar olarak değerlendirir. Bilginin olabilmesi için akıllı bir varlığın objeye yönelmesi gerektiğini söyler.³⁰ Muhasibi metafizik âleminden bahsederken asıl bilginin Allah’ı bilmek olduğuna vurgu yapar. Tanrı bilgisinin, maddi (fenomenal) olan şeylerin külli bir idrake anlaşılmasını sağlayacağını düşünür. Yine Tanrı’nın düşünmeye nasıl konu olduğu hususunda da açıklamalar getirir.³¹

Gaybî bilgilerin bilinmesinde ise keşfi bilginin önemli bir yeri olduğunu söyler.³² “Ona göre keşf insanın kendisinde hayal ettiği birtakım şeylerin dış dünyada var olduğunu zannetmesi veya öyle tahayyül etmesi değildir. Çünkü keşf hayal ve vehime değil maddi olanın tecrübe bilgisinden kaynaklanan istidlali bilgiye dayanmaktadır.”³³

Muhâsibî’nin ahlak görüşünün temelinde bilginin amale dönüştürülmesi yer alır. Muhâsibi bu noktada, insandaki nefsanî özelliklerden başlayarak ahlaki değerler konusunda açıklamalar getirir. İnsanı ve nefsin tasvirler yoluyla açıklarken her ferdin huy, davranış ve ahlaki davranış itibarı ile birbirinden farklı nitelikte olduğunu anlatır.³⁴

Nefsin metafizik ve psikolojik olmak üzere iki boyutu vardır. Metafizik boyutuna emmâre, levvâme, mülhime gibi nefsin Kur’an’da geçtiği şekli girmektedir. Psikolojik boyutuna insanın içgüdü mekanizması, fizyopsikolojik ve sosyo-psikolojik diyebileceğimiz bütün eğilimleri girmektedir. Tasavvuftaki nefs bu kategoridedir. Muhâsibî bu manada nefsi terim olarak Kuran’dan alır ancak nefsi psikolojik açıdan insanın içgüdü mekanizması

30. Muhâsibî, *er-Riaye*, ss. 83-84.

31. Muhâsibî, a.g.e., s. 92.

32. Muhâsibî, a.g.e., s. 101.

33. Muhâsibi, a.g.e., s. 102.

34. Muhâsibî, *er-Riaye*, s. 110.

olarak kullanır.³⁵ Nefsin bilgi kısmının yanında pratik kısmına da önem verir. Muhâsibî nefsin ne olduğundan çok nasıl olduğuna, nasıl terbiye edileceğine yoğunlaşmış ve bu konuda derin tahliller ve tasvirler yapmıştır.³⁶

Muhâsibî'nin *er-Riaye* adlı eseri nefsin kontrol edilmesi noktasında ahlaki görüşünü en güzel şekilde anlatan eseridir. Bu eseri bize onun tasavvufi düşünce ve sûfi doktrinin ilk teorisyeni olduğunu göstermektedir.³⁷ Gazali'nin İhyau *Ulumi'd-Din* adlı eseri hocası Muhâsibî'nin bu eserine oldukça benzemektedir. Karşılaştırıldığında İhya'nın neredeyse *er-Riaye*'nin tefsiri mahiyetinde olduğu görülecektir.³⁸

Muhâsibi zahidane ve sûfiyane yaşantısıyla nefis terbiyesi ve muhasebesi konusunda örnek olmuştur. Nefis terbiyesi konusunu açıklarken de marifet kavramı üzerinde durur. Muhâsibî sûfi ahlakının ve dindarlığın temeline bilgi ve akı yerleştirmiştir. Bunu yaparken de eylem ve pratiği de akıl ve düşünceden sonraya bırakmıştır. Ona göre bu daha az riskli bir şeydir. Örneğin; “işte akıl, ilim ve durup düşünmekle (tesebbüt) insan, kalplerin dürtülerle hareket eden davetçilerden hangisinin faydalı veya zararlı olduğunu ayırt edebilir.” Buradan aklın eylemden önce geldiğini anlıyoruz.³⁹

Yaşadığı Döneme Yönelik Eleştirileri

Muhâsibi sûfiye, mutezile, hadis ve fıkıh ekolleri arasında kıyasıya süren mezhep kavgalarının olduğu bir dönemde yaşadı.⁴⁰

Abbâsilerin hüküm sürdüğü bu dönemde Mutezile devlet desteği görmekteydi. Diğer tarafta Ahmet b. Hanbel'in temsil ettiği ehli hadis bulunmaktaydı. Hâris el-Muhâsibî her ikisine de sıcak bakmıyordu. Çünkü her

35. Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 80.

36. Aydın, a.g.e., s. 83.

37. Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, s. 16.

38. Cebecioğlu, a.g.e., s. 13.

39. Cebecioğlu, a.g.e., s. 17-18.

40. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 15.

ikisinin de vusule kâfi gelemeyeceğini düşünüyordu.⁴¹ Hatta sûfileri de Mutezile ve Muhaddisler konusundaki bilgisizlikleri sebebiyle eleştirmektedir. Muhâsibî kelimcilerin kullandığı diyalektik üsluba (aklın fanatikçe kullanılmasına) karşı çıkmıştır.⁴² Mutezile tarafından tepki almasına sebep olan şey ise Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Kur'an*'da yöntem itibarı ile onlara yönelttiği eleştirilerdir.⁴³ Muhâsibî'nin Mutezile'ye yönelik eleştirilerinde Mutezile'ye dair görüşleri eleştiri amacıyla da olsa verdiği için İbn Hanbel'in tepkisini üzerine çekmiştir.⁴⁴ Bu yoğun tartışma ortamında Said b. el-Küllâb ve iki arkadaşı Haris b. Esedi'l-Muhâsibî ve Ebu Abbas el-Kalânîsî önderliğinde Küllâbiye akımı ortaya çıktı. Sıfatların varlığını savunanların çoğunluğunun Muhâsibi'nin mezhebine mensup oldukları kabul edilmektedir.

Muhasibi bağdatlıların çoğunun hocası olarak görülmektedir. Sûfilerin Muhâsibi'den "aynı asırda yaşamış, zahir ve batın ilimlerini şahsında toplamış dört kişinin beşincisi ve diğer dördünün de hoca-sıydı." diye bahsetmeleri onun tasavvuftaki düzeyinin ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir.⁴⁵ Mâruf el-Kerhi (ö.200), İbn Ata (ö.209), es-Sırru's-Sakatî (ö.251), Amr b. Osman el-Mekkî (ö.295) Muhâsibî'nin kendisinden ilim öğrenmiştir.⁴⁶

Metodolojiye Giriş

"Din, bilim ve felsefe insanın anlam arayışına cevap verebilecek üç önemli gelenektir. Her üç alandaki bilgi birikimi aslında insanın kendi arayış serüveninin izlerini taşımaktadır. Din, bilim ve felsefe öncelikle "bilgi alanları" olarak karşımızda durmaktadır. İnsanoğlunun zihinsel çabalarının ürünü olan bilgiler daha çok hayatı anlamlı kılma yolları da diyebileceğimiz bu üç alanda yoğunlaşmıştır. İnsanlığın gelişmesi bu yolların birbirlerinin alternatifi olmaksızın aynı yere gittiğinin bilinmesine

41. Cebeciolu, *Tasavvuf Klasikleri*, s. 12.

42. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 33.

43. Muhâsibî, a.g.e., s. 35.

44. Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibi'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, s. 13.

45. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 34.

46. Muhâsibi, a.g.e., s. 15.

bağlıdır. Bu yolların kavşak noktaları insanlık tarihinde hep bir nirengi noktası oluşturmuştur. İnsanoğlu kendinin farkında olan, kendini gerçekleştirmek üzere bu dünyada bulunan sosyal bir varlıktır. Din, felsefe, ve bilim bu farkında oluş süreci ile birlikte başlar.”⁴⁷

Din, bilim ve felsefenin amacının insanın anlam arayışında ona bir yol çizmek, yöntem göstermek olduğunu söyledik. Bu yolda İslami bilimlerinin yerinin ne olduğunu ve nasıl bir metodoloji izlediğini söylemeden önce metodun ne olduğunu açıklayalım.

Metot, bir amaca ulaşmak için izlenen yol, yöntem ve kurallardır.⁴⁸ Sosyal ilimler açısından ise “araştırma yolu ile bulunup ortaya konabilecek somut sebep-netice ilişkilerini ve (mümkün olduğu hallerde) bu ilişkilerin temelinde yer alan soyut ilmi kanunları tespit edebilmek için izlenmesi gereken yol anlamına gelir.”⁴⁹ Metotla ilgili elde edilen bilgilere de metodoloji denir.

Sosyal bilimlerin de İslami bilimleri kapsadığını söylemek gerekir. “İslam bilimleri yönteminin en temel amacı bu alanlardaki disiplinler çerçevesinde bilimsel bilgi üretmektir. Üstelik bilgiler geçmişle ilgili olduğu gibi gelecekle de ilgili olabilir. İslam bilimlerinde bilimsel bilgi sağlam, güvenilebilecek ve savunulabilecek doğru bir bilgidir.”⁵⁰

Metodolojinin İslam bilimleri açısından önemini arz ettik. Tasavvuf bağlamında metodoloji nedir, nasıl anlaşılmış ve bununla ilgili hangi uygulamalar getirilmiş? Bunlara bakacak olursak; ilk olarak İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet temelli bir açıklama getirildiğini görmekteyiz.

47. *İslami Bilimlerde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Hz. Hasan Onat-Sönmez Kutlu-Mehmet Paçacı-Şaban Ali Düzgün, Ankuzem, 2005, s. 15.

48. Süleyman Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, ed. İbrahim Hatipoğlu, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, c. 2, İstanbul, 2015, s. 1041.

49. Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989, s. 3.

50. *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, s. 18.

Yöntem İslami açıdan Kur'an, sünnet, icma ve kıyastan ibaret olan dört şeri delilden yeni olayların hükmünü çıkarmak için tutulan yol olarak tanımlanmıştır.

Sûfilerin yazdıkları eserlere baktığımızda tasavvuf yoluna girenlerin uymaları gereken bir takım usul ve esaslardan bahsettiklerini görmekteyiz. Bu eserler genelde “âdâbu'l-mürîd”, “âdâbu'n-nefs” ve “âdâbu's-sülûk” adını taşır.⁵¹

“Usulle ilgili bu tür çalışmalar seyr-u sülûk diye ifade edilen tasavvuf yoluna girme ve bu yolda yürüme hususunun da kaynağını oluşturmuştur.”⁵² Tarikat da bu yönde bir örgüt anlamında değil usule, yola girmek manasında kullanılmıştır.⁵³ Tasavvuf üstatları usul gözetmeyenin vuslattan mahrum kalacağını söyler.⁵⁴

Muhâsibî'nin Metodu

“Muhâsibî, h. 3. asırda beyan ilminde zirve kabul edilen Câhız tarafından sürdürülen, dönemin hâkim üslubunu kullanmıştır.”⁵⁵ Yine çağında olduğu gibi şairlerden, hitabet ve belagatlerden uzak kalmıştır. Bölüm tertibi ve kelime tercihi gibi ölçütler göz önüne alındığında *el-Vasaya* ve *Adabu'n Nüfus* gibi ilk eserlerinde üslup kaygısı taşımadığını görmekteyiz.⁵⁶ *Risaletü'l-Müsterşidin*'den itibaren akli ve hissi alanlara yoğunlaştığını ve daha abartılı bir dil kullandığını görüyoruz. Cennet ve cehennem tasavvurları bunu bize açıkça göstermektedir. Mesela *et-Tevehhüm*'deki şu cümleleri bu tarzdadır. “Sonra cehenneme itilirler. Cehennem bedeni yakar kavurur. Etler parça parça dökülüp kemikler kalır. Orada insan ateş yer, kaynar su ve ateş arasında, birinden değerine gider gelir. Keşke ikisinden birisi serin olsaydı der ama nafiye.”⁵⁷

51. Hatipoğlu, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl meselesi”, s. 1052.

52. Aynı yer.

53. Hatipoğlu, a.g.e., s. 1052.

54. Hatipoğlu, a.g.e., s.1053.

55. Muhâsibî, *el- Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 82.

56. Aynı yer.

57. Muhâsibî, a.g.e., s. 83.

Muhâsibî'nin fikri gelişimine paralel olarak üslubunda da gelişmelerin olduğunu görmekteyiz. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an'da* terim ve cümlelerin mantık kurgusu üzerine yoğunlaştırdığını, bunu da ayet ve hadislerle desteklediğini görmekteyiz.⁵⁸

Muhâsibî *el-Mekasib* ve *el-Mesair* isimli eserlerinde fıkıhçılara özgü üslubu kullanmıştır. Sonra bu fıkhi eğilim yerini sûfi eğilimlerle karışık fıkhi eğilimlere bırakmıştır. Son dönemlerinde tasavvufa yoğunlaştığını ve bunun da bir sonucu olarak fıkha ağırlık verdiğini görmekteyiz. Çünkü o dönemde fıkıh tasavvufi bir içerik kazanmıştı ve dinini kırtarmak isteyenlerin güvenebileceği bir sığınaktı.

Er-Riaye ve *Bid'ü men Enabe İllahi* isimli son dönem eserlerinde mantıki ilkeleri daha çok göz önünde bulundurduğunu ve daha titiz davrandığını söyleyebiliriz.⁵⁹ *er-Riaye* kitabını açıklarken bölümlere ayırması onun titizliğini gösterir. Bu, kişinin anlaması noktasında önemli bir husustur. Örneğin kibir konusunu açıklarken şu alt başlıkları kullanır; kibrin özellikleri, dalları, çeşitleri üzerine, böbürlenmenin kibre dönüşmesi ve ilimle kibirlenmek hakkında, kibirlenmenin riyadan kaynaklanan ve sebep olduğu kötü amel hakkında vs.⁶⁰ Bunun yanında tanımlamalarıyla da dikkat çeker. Örneğin Muhâsibî takvayı şu şekilde tanımlar:

“Allah'ın, ehli için hazırladığı cennete eriştiren takva şudur; Allah'a ortak koşmak ve O'nun yasakladığı her türlü kusur gibi daha alt düzeydeki hatalardan kaçınmak veya Allah'ın yükümlü tuttuğu herhangi bir görevden yan çizmekten sakınmaktır.”⁶¹

Sistematik anlatım, tahliller, estetik ifadeler, bölüm ve alt bölümlere ayırmalar halinde anlatım doğurtma gibi yöntemlere de başvurmuştur. Vera hakkında söyledikleri tahlilleri nasıl kullandığını bize göstermektedir. Muhâsibî vera hakkında şunları söyler: kulluğun temeli

58.Muhâsibî, a.g.e., s. 84.

59.Muhâsibî, a.g.e., s. 86-88.

60. Muhâsibî, *er-Riaye*, s. 463-479.

61. Muhâsibî, a.g.e., s. 197.

veradır. Veranın temeli takva, takvanın temeli nefis muhasebesi, nefis muhasebesinin temeli havf ve recadır (korku ve ümit). Havf ve reca ise vaad ve vaid (cennet ve cehennem bilgisi) bilgisine dayanır. Vaadin iyi anlaşılması cezanın hatırlanması da düşünüp ibret almasına bağlıdır.”⁶²

Muhâsibî temsili metodu da kullanmıştır. Temsil “anlaşılması güç bir durumu daha belirgin çok bilineni ile anlatmaktır. Soyut kavramların somut olaylarla canlandırıp şekillendirilmesi de bir temsildir.”⁶³ Muhâsibî’deki temsili metot daha çok soyut kavramların somut olarak canlandırıp çıkarımlara ulaşılması şeklindedir. Konunun anlaşılması açısından *er-Riaye*’den bir temsile yer verelim:

“Çiftçi elinde bir torba dolusu tohumla geldi. Avucuna birazını alıp yolun kenarına ekti. Tohumun bir kısmını kuşlar kaşla göz arasında kaptı, geri kalanı da, üzerinde incecik tabaka oluşturan toprağa düştü. Az bir kısmı da yeşerdi. Yeşerenler çakılların arasında sıkışıp kalınca daha fazla sürgün veremeyip kurudu. Tohumlardan bir kısmı ise içinde dikenlerin boy attığı verimli bir toprağa düştü. Boy verip serpildiler. Etraflarını dikenler sarıp yükselince boğulup karıştılar. Tohumların geri kalan bölümü de ne yol kenarı ne bir kıraç yüzey ne de dikenlerin bulunduğu verimli bir yere rast geldi. Yeşerdi boy verip geliştiler.

Çiftçi, filozoftur. Tohum, filozofun konuştuğu sözün isabet oranıdır. Yol kenarına düşme hadisesi, dinlemek murat etmediği halde söze kulak veren adamdır. Şeytan, dinlediğini onun kalbinden çekip kapar ve adam onu unuttur. Kıraç ve yaşlı yere düşmek demek, söze kulak verip güzelce dinleyen, sonra da amele hiçbir azmi olmayan bir kalbe havale eden kişinin durumuna benzer. Bir kişinin dinledikleri de kalbinden sıyrılıp çıkar. Dikenli tarlaya düşen tohumun durumu amel etmeye niyetlenerek söze kulak veren ancak amel edeceği durumlarda kendisini boğup sıkıştıran ve sonuçta yola çıkaran tutkular musallat olunca, amele ilişkin niyetini faaliyete geçirmekten vazgeçen kimseyi anlatır. Ne

62. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l Kur’an*, s. 90.

63. Suat Cebeci, “Din Öğretimi Yöntemleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 15.

yol kenarı ne dikenli bir yer, ne de kırıç ve taşlı bir toprak olmayan satıha tohumun düşmesi de amele niyetlenerek, söze kulak veren, böylece onu anlayan, sonra da amel edeceği sırada önüne çıkabilecek engelleri önceden kestirip önlem olarak tutkularından sıyrılan bir kişinin profilini çizmektedir.”⁶⁴

Tasavvuf felsefesinin öncülerinden olan Muhâsibî tasavvuf klasiklerinden sayılabilecek *er-Riaye* adlı eserinde diyaloglarla anlatım yolunu tercih etmiştir.

Soru cevaplarla birlikte öğrencisinin bildiklerinden hareketle bildiklerine ulaşabilmesini esas alan “buldurma yöntemi”ni bu diyaloglarında etkin bir biçimde kullanmıştır. “Buldurma yöntemi Sokrates’in felsefi tartışmalarda uyguladığı doğurtma metodunun öğretime uygulanmış şeklidir.”⁶⁵

Muhâsibî diyaloglara geçmeden önce tedrici metodun bir şartı olarak muhatabı hazırlamaya çalışır. Tedrici metodun ilk aşamasında psikolojik ortamın hazırlanması yer alır ki bu aşamada “muhatabın rahatlamasını sağlamaya çalışmak, onu yargılamaya gitmeden önce güvenebileceği bir ortam oluşturmak gerekir.”⁶⁶ Bunun için Muhâsibî eserinde ilk olarak Allah’a hamd ile başlar ve Hz. Peygamber’e dua ile devam eder.⁶⁷ Daha sonra aktaracağı konulara dikkat çekerek psikolojik ortamı hazırlamaya çalışır. *Er- Riaye*’den bir pasaj bizlere konuyu anlatmada yararlı olacaktır.

“Kim Allah’ın kitabına hükmüne, ilme ve öğüte kulak verirse, benliğine işittiğinde başka herhangi bir şey bulaşmaz. Çünkü o bununla Allah’ı murat ettiği için, kalbini işittiği şeye şahit tutmuştur. Bu eyleminde öğüt almıştır, çünkü Allah bunu emretmiştir. Bu aynen Allah’ın kastettiği şeydir. Allah şöyle buyurur: “Onlar ki sözü dinlerler ve onun

64. Muhâsibî, *er-Riaye*, s. 190.

65. Mehmet Zeki Aydın, “Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt V, sayı I, Sivas, 2001.

66. Şevki Saka, “İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XLII, 2001, s. 60.

67. Muhâsibî, *er-Riaye*, s. 187.

en güzeline uyarlar. İşte onlar Allah'ın kendilerini doğru yola ilettiği kimselerdir ve onlar sağduyu sahipleridir.” “Kur'an okunduğunda dinleyin ve susun.” Eğer bu durum namazda ve hutbede söz konusu olursa, bu iyiye kulak veren herkes için gerekli bir edep kuralı olur.”⁶⁸

Diyaloglara geçtiğinde öğrencisini tanımaya yönelik birtakım sorular yöneltir. Bu ise tedrici metodun ikinci aşamasıdır. Kişiye bilgiler verilmeden önce onun fizyolojik ve psikolojik açıdan tanınması gerekir. Bilginin hangisinin ne kadarının, hangi düzeyde ne yöntemle verileceği kişinin zihinsel ve fizyolojik yapısına göre ayarlanmalıdır.⁶⁹ Muhâsibî de ilk olarak öğrencisini tanımaya yönelik birtakım sorular yöneltir. (Hat-ta *er-Riaye* kitabı soru cevap formunda yazılmış diyebiliriz.) Bu soruları soran kendisi gibi gözükmektedir. Lakin Hüseyin Aydın, Şahin Filiz ve Veysel Akdoğan soruyu soranın öğrencisi Cüneyd el-Bağdâdî olduğunu söyler. Muhâsibî'nin kendini geri plana atmasını da onun mütevazılığına bağlarlar.⁷⁰ Metne bakacak olursak:

“Dedim: Takva nedir?

Dedi: Allah'ın hoş karşıladığı şeyden kaçınarak korunmaktır.

Dedim: Neden korunmak?

Dedi: Allah'tan.

Dedim: Allah'tan korunmak ne konuda olacak?

Dedi: İki ahlaki tutumda: Allah'ın hakkının gereğini ihlal etmek ve O'nun haram kılıp yasakladığı herhangi bir şeyi, açık ya da gizli işlemek. Bu iki ahlaki tutuma yine onlara zıt diğer iki ahlaki tutum karşılık gelir: ilki Allah'ın yasakladığı şeyi bırakmaktır. İkincisi de Allah'ın kendisi

68. Muhâsibî, a.g.e., s. 188-189.

69. Saka, “İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi”, s. 62.

70. Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 23, Muhâsibî, *er-Riaye*, s.16; Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 88-89.

için zorunlu kıldığı bir sorumluluğu yerine getirmektir.”⁷¹

Soruları kendisi soruyormuş gibi görünmektedir. Soruları soranın değil de “dedi” diyenin açıklamaları daha doyurucudur. Bunu daha birikimli birisinin söylemesi beklenir. Bu kişi de Muhâsibî’nin öğrencisi değil de kendisi olmalıdır. Muhâsibî öğrencisine sorduğu sorularla öğrencisinde önceden var olan bilgilerin hatırlatmayı, daha doğrusu bildiklerinden hareketle bilmediklerine yönelmesini, karşılaştığı problemlerde mantıksal çıkarımlar yapmasını beklemektedir.

Muhâsibî konuları açıklarken tanımlamaların, soru cevapların yanında örnek olay metodunu da kullanır. Örnek olay metodunun içeriği şöyledir: “Belli bir konuyla ilgili olan, gerçek veya hayali olaylar üzerinde tartışma ve değerlendirme yapılarak öneriler geliştirmek suretiyle öğretmeyi esas alan bir yöntemdir. Örnek olayın, bilginin somutlaştırılması ve beklenmedik bir durumda insanın nasıl tavır alacağı konusunda örnek teşkil etme işlevi vardır.”⁷²

Muhâsibî örnek olay metodunu daha çok hadisler üzerinden kullanmıştır. Konuları açıklama konusunda Mücahid’ten Kâsım b. Müheymira ve Ebû Hureyre ve birçok kişiden hadisler rivayet eder. Bunun yanında verdiği örnekleri de ayetlerle destekler.⁷³ Örneğin Ebû Hureyre’den rivayet ettiği bir hadis bu kapsamda değerlendirilebilir.

“Allah yolunda öldürülen, malını tasadduk eden ve Allah’ın kitabını okuyan kimselerden her birine Allah teala şöyle diyecektir: “Yalan söyledin. Esasen şöyle denilmesini istemiştin. “Falanca bilgindir. Bir başkasına da şöyle denilecektir: “Hayır tam tersine, “filanca korkusuzdur” denilmesini amaçlamıştır.” Üçüncü de, “falanca eli boldur” denilmesini murat etmiştin.” denilecektir. Anlattığına göre Hz. Peygamber şu açıklamayı getirmiştir: “işte bu ilk üçü ateşe gireceklerdir.”⁷⁴

71. Muhâsibî, *er-Riaye*, s. 196.

72. Cebeci, “Din Öğretimi Yöntemleri”, s. 9.

73. Muhâsibî, *er-Riaye*, s. 293-297.

74. Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 295.

Tasavvuf felsefesi açısından *er- Riaye* adlı eserin geneline baktığımızda aslında Muhâsibî'nin tebliğ metodunun bir gereği olarak temsil, buldurma, örnek olay ve tedrici metodu kullandığını görmekteyiz. Tebliğ metodunun ne olduğunu da burada açıklamanın faydası vardır. "Tebliğ metodu Allah'ın emirlerini İslam dininin temel esaslarını insanlara anlatma ve açıklama anlamı taşımaktadır. Kur'an'da tebliğ ile ilgili ayetleri incelediğimizde bunun özellikle bir peygamber görevi olduğu anlıyoruz."⁷⁵

Bundan sonra peygamber gelmeyeceğine göre⁷⁶ ondan sonra yaşayacak olan insanların İslam'ın temel ilke ve değerlerinin anlaması noktasında âlimlere ihtiyacı vardır. Muhâsibî de İslam'ın bu temel ilke ve değerlerini açıklamak için ayetler ve hadisler ışığında tebliğ metodunu en etkin biçimde kullanan âlimlerdendir. Bunu da tasavvufi ve felsefi bir tarzda yapmıştır.

KAYNAKÇA

Muhâsibî, *er-Riaye*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998

Saka Şevki, "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt XLL, 2001, s. 59-76

Aydın Mehmet Zeki, "Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt V, sayı I, Sivas, 2001,

Cebeci Suat, "Din Öğretimi Yöntemleri", Sakarya üniversitesi İlahiyat Fakültesi, http://www.ebsad.org/img/20140407__6321527362.pdf

İslamoğlu Mustafa, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir, Düşün Yayıncılık*, İstanbul, 2013, s. 906

Bilgiseven ÂmiranKurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 1- 10

75. Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri", s. 12.

76.Ahzab, 40.

Aydın Hüseyin, Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1975, s. 6-80

İslami İlimlerde Metodoloji (usûl) Mes'elesi, ed. Albayrak, Halis, hz. Onat H.-Kutlu S.-Paçacı M.-Düzgün Ş. Ali- Ankuzem, 2005, s.1-20

İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi, ed. İbrahim Hatipoğlu, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", Uludağ S. cilt 2, İstanbul, 2005, s. 1041- 1053

Hâris el Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, s. 13-121

Erginli Zafer "Muhâsibî", *DİA*, cilt 31, İstanbul, 2006, s. 13-16

Filiz Şahin, *Hâris b. Esed El-Muhâsibî'nin Hayatı- Eserleri-Fikirleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1990.

Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Klasikleri*, İstanbul, 2010.

Tuğba ASLAN

Gamze Koker'e değerli sunumundan dolayı teşekkür ediyoruz. Sıradaki tebliğcimiz Sevgi Çakır. Kendisi Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde yüksek lisans öğrencisidir. Tebliğinin konusu ise "Frithof Shuon'un Dini Çeşitlilik Konusundaki Görüşleri"dir. Sözü kendisine bırakıyorum. Süreniz 15 dakikadır. Buyurun sayın Çakır.

“FRITHJOF SCHUON’UN DİNİ ÇEŞİTLİLİK KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ”

Sevgi ÇAKIR

(Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi)



ÖZET

Bu makalede Frithjof Schuon’un dini çeşitlilik konusundaki görüşleri açıklanmaya çalışılacaktır. Bu düşünceler açıklanırken de aynı zamanda değişen ve gelişmekte olan modern toplum düzenlerindeki yansımalarına da eleştirel bir şekilde yer verilecektir. Frithjof Schuon (1907-1998) dini çeşitlilik ve dini çoğulculuk konusunda önde gelen çağdaş düşünürler arasındadır. Dini çeşitlilik konusunda önemli düşüncelere sahip olan Schuon, dinlere karşı olan hoşgörülü yaklaşımı ile de dikkat çekmektedir. Ona göre din, kişiyi kurtuluşa götürmeyi hedefler ve bütün dinler temelde bu amaç içerisindedir. Bundan dolayı zorunlu olarak dinlerin çokluğundan söz edilir ancak bu zorunluluk ilahi kaynağa dayalıdır. Ona göre tüm dinler ‘perrenniyal din’ olarak adlandırılan bir özün sembolüdür ve bu özü ifade etmesi bakımından birbiriyle eşittir. İlahi kudret, kendisini tüm dinlerde göster-

mektedir, hiçbir dine dışlayıcı bir tavır takınılamaz. Bu bakımdan da dinlerin hepsi doğrudur ve hepsi de ilahi olanın, “mutlak”ın birer yansımasıdır ve bu dini öğretilerin özünün doğru şekilde kavranabilmesi için doğru anlaşılması gereklidir. Ancak modern dünya, insanı bu özden uzaklaştırmıştır. Çağdaş bir düşünür olan Schuon’un düşünceleri modern dünyaya da ışık tutarak insanlığın bu serüvenine eleştirel bir bakış açısı getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Frithjof Schuon, dini çeşitlilik, dini çoğulculuk, perenniyal din, modernizm.

FRITHJOF SCHUON’S VIEWS ON RELIGIOUS DIVERSITY

ABSTRACT

In this article, it is tried to explain the ideas of Frithjof Schuon about religious diversity. While explaining his ideas, it will be also critically mentioned about the effects of them on changing and developing societies. Frithjof Schuon (1907-1998) is one of the most important modern philosophers on the subjects of religious diversity and pluralism. Schuon who has important ideas about religious diversity, draws attention with his tolerant approach to all religions. According to his definition, a religion aims at taking a person to salvation and essentially all religions aim at the same thing. It is said that because of this purpose, having so many religions is necessary. But this necessity bases on divine source. To him, all religions are the symbols of an essence named perennial religion and they are all equal to expressing this essence. Divine power shows itself on all religions. So, any of the religions can’t be excluded. In this respect, all religions are true and all of them are the reflections of divine and almighty. To comprehend the essence of these religious doctrines, they must be understood correctly. But modern world keeps people away from this essence. The ideas of Schuon, a modern philosopher, show the way to modern world and bring a critical viewpoint to this adventure of mankind.

Key words: Frithjof Schuon, religious diversity, religious pluralism, perennial religion, modernism.

GİRİŞ

1. Çoğulculuk ve Perenniyal Din

Geleneksel Ekol'ün en önemli temsilcilerinden birisi olan Frithjof Schuon dini çeşitlilik konusunda da ilk akla gelen düşünürlerden birisidir. Dini çeşitlilik karşısında yer alan dışlayıcılık ve kapsayıcılığa karşı olarak Frithjof Schuon çoğulculuk modelini savunur. “Dışlayıcılığın tek bir dinin doğru olup diğer dinlerin kabul edilemeyeceği, kapsayıcılığın ise tek bir dini kabul etmekle diğer dinlerde de bireyleri kurtuluşa erdirecek dini öğretilerin olabileceği düşüncesinin karşısında, çoğulcu model tüm dinlerin doğruluğunu kabul ederek hepsinin özünde tek olan ‘mutlak hakikat’ın yansımaları olduğunu savunur.”¹ Tüm dinler Tanrı'nın birer yansımasıdır ve hepsi de insanları kurtuluşa erdirebilir. Sadece tek bir din insanların hepsine hükmedemeyeceği için Tanrı birden fazla din göndermiştir ve hepsi de özünün farklı yansımalarını oluşturur.

Schuon, eserlerinde de ifade ettiği gibi çoğulculuk görüşünün en sıkı savunucularındandır. “Çağdaş dünyada geleneksel öğretilerin yeniden canlandırılıp sunulması işi Batı'da Frithjof Schuon tarafından ele alınma durumundaydı. Schuon'un eserleri çağdaş geleneksel eserlerin en üstleridir. Eğer metafiziksel öğretilerin ilk sunucusu Rene Guenon ise ve eğer Coararavamy, Doğu sanatını en iyi bilen ve metafiziksel düşünceleri sanatsal şekillerin diliyle sunmaya başlayan değerli bir bilim adamıysa, Schuon da insanı kuşatan hakikatin bütününe araştırarak ve kutsal bilimin ışığı altında beşeri varoluşun bütün ilişkilerini açığa çıkararak, bizzat ilahi lütfun gücüyle desteklenen kozmik akıl gibi gözükmetedir.”²

İlk olarak din tanımından yola çıkacak olursak: “Din, küllî Gerçeklik'in tezahürüdür, dinî inançlar ve öğretiler küllî Gerçeklik'i sembolik

1. Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 17-27.

2. Frithjof Schuon, *İslamı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 15.

olarak ifade eder. Din “upâya”dır, “mirage”dir, yani insanların kutsala yönelmesini sağlayan kurtarıcı seraptır. Küllî Gerçeklik bizatihi suretten münezzehtir ve dolayısıyla tek bir surette tezahür edemez. Dinî surete büründüğü zaman pek çok suretle görünmesi gerekir. Dolayısıyla, mutlak Hakikat’in sureti olan dinlerin hepsinin aynı hakikatin sureti olmak bakımından “religio perennis” (perenniyal din) denilen ortak bir özü olsa da mutlak Hakikat’i tezahür ettiren birbirinden farklı çok çeşitli dinlerin olması bir zorunluluktur.”³ Bundan dolayı da dinler tek bir özün yansıması olarak kabul edilip çoğulcu din anlayışının ve dini çeşitliliğinin olması olağan gözükmektedir.

Schuon’un religio perennis ya da perenniyal din ile anlatmak istediği şey de dinlerin mevcut olan ve sahip oldukları “öz”dür. “Schuon’a göre dinler arasındaki ilişki sadece bazı öğretiler ve ibadetler bakımından ortaklık düzeyinde değildir. Aslında bütün dinî suretlerin ortak bir özü vardır. Bu ortak öze Schuon religio perennis demektedir. Her suret sınırlı olduğu için, her dinî suret bazı şeyleri mecburen kendi dışında bırakır. Başka suretleri dışlamak bütün dinlerin ortak özünde vardır. Her dinî suret dışarıda bıraktığı dinî suretlerle aynı mertebededir ve dolayısıyla, her dinî suret dışladığı surete zorunlu olarak benzer.”⁴

Aynı zamanda dinlerin sahip oldukları bu öz gerçekliğe ulaşmamızda bize kaynaklık eder. “Bununla beraber, her dinin kendini deha ve yapısında yine evrensel olan bazı özellikler görmek mümkündür. Her dinin özünde Schuon’un religio perennis dediği şey yatmaktadır; bu terim gerçekliğin mahiyetine ilişkin bir öğretiyi neyin gerçek olduğunu anlamanın yöntemini içerir.”⁵

Frithjof Schuon’a göre mutlak gerçeğe ulaşabilmemiz için entelektüel bilgi sahibi olmalıyız. Bu yüzden de bu gerçekliğe sadece bu tür

3. Rahim Acar, “Mutlak Hakikatin Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon’un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış”, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 2013, s. 3-4. (Bu makale bundan sonra “Mutlak Hakikatin Tecellisi” olarak adlandırılacaktır.)

4. Acar, “Mutlak Hakikatin Tecellisi”, s. 15-16.

5. Schuon, İslamı Anlamak, s. 87.

bilgiye sahip olan bilge kişiler ulaşabilir. Bu noktada Schuon ayırıcı bir faktör kullanarak hakikatin bilgisine ulaşmada entelektüel bilgiye sahip olmayı savunur. “Schuon dinî inançların doğru anlaşılmasını da, onları doğru anlama ehliyetini ve değerlendirme yetkisini de varoluşun ve bilginin mertebeli oluşuna dayandırır. Varoluş mertebeli olduğu için bir şeyi anlarken hangi mertebeyi esas alacağımız sorusu ile karşı karşıyayız. Benzer şekilde bilgi mertebeli olduğu için, hangi mertebedeki bilgiye veya bilgi iddiasına güveneceğiz sorusu karşımıza çıkmaktadır. Schuon’un bu sorulara verdiği cevapların temelinde zahir-batın ayırımı yatmaktadır. Dinî öğretilerin hepsinin geçerli sayılabilmesi, ancak onların doğru anlaşılabilmesiyle mümkündür. Onların doğru anlaşılabilmesi de, onların batınının bilinmesiyle ve Bâtını-entelektüel bilgiyle mümkündür.”⁶ Yalnızca bu bilgiye sahip olan kişiler hakikate ulaşabilirler.

Çoğulculuk fikri temelde dışlayıcılık ve kapsayıcılıktan ayrılarak kendini onlara karşı bir noktaya koyar. Hakikat’i temsil eden modelleri ve savunucularını yine bu Hakikat’e ulaştırmayı amaçlar. “Dinsel çoğulculuk, tek bir mutlak doğru din veya inanç üzerinde vurgu yapmak veya mutlak doğru dini veya inancı diğer dinsel geleneklerin ve inançların taraftarlarını da içine alacak şekilde kapsayıcı hale getirmek yerine her dinsel geleneğin veya inanan kendi başına diğerlerinden bağımsız olarak taraftarlarını kurtuluşa götürecekleri noktasından hareket ederek dışlayıcılık ve kapsayıcılığın ötesine geçmeyi hedef edinen bir modeldir.”⁷ Schuon’un görüşleri etrafında diğer Geleneksel Ekol taraftarları gibi çoğulculuk fikri savunulur.

Schuon çoğulculuk fikrini savunurken hakikat ve gerçeklik arasında bir ilişki kurar. Böylece çoğulcu anlayışını kuvvetlendirerek dışlayıcılığı dışarıda bırakır: “Schuon’un dışlayıcılığın geçersiz olduğunu göstermek için kurduğu argümanlardan birisi de onun dinler ve mutlak Hakikat ya da ilâhî Gerçeklik arasında kurduğu ilişkiye dayanır. Buna

6. Rahim Acar, “Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:44, İstanbul 2013, s. 102.

7. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 314.

göre, din(ler) mutlak Hakikat'in belli bir surette görünümüdür ve hiçbir suret mutlak Hakikat'i tek başına ve tamamen ifade edemez. Gerçekte ifade edilen her hakikat, zorunlu olarak bir surete bürünür, bu suret onun ifadesidir. Ve herhangi bir suretin diğer suretleri dışlayacak şekilde biricik bir değere sahip olması metafizik olarak imkânsızdır.”⁸

Her dinin mutlak hakikatin bir ifadesi olması ve metafizik olarak sadece bir tanesinin diğerlerini dışlayıcı tavrının imkânsızlığının aksine dinlerin çokluğu konusunu her din farklı bir şekilde ele almıştır. Şöyle açıklayacak olursak: “Geleneklerinde dışlayıcı prensip ve doktrinleri olan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin meseleye bakış açısıyla tarihlerinde dışlayıcı söylemi öne çıkarmamış Budizm ve Taoizm'in bakış açısı aynı değildir. Fakat dinlerin çokluğu, maddi âlemin ötesinde ilahi ve aşkın bir hakikatin varlığını kabul eden ve dışlayıcı söylemi kısmen de olsa benimseyen Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet ve Hinduizm gibi büyük dinlerin dindar mensupları için önemli ve aynı zamanda “ekzistan-siyel” bir problemdir. Dini çoğulculuk diğer taraftan teolojik bir sorundur; zira dinlerden her biri “Mutlak Hakikat”e ve dolayısıyla kurtuluşa giden yolun sadece kendilerinden geçtiğini iddia eder ve söz konusu hakikati tavsifte birbiriyle çelişirler.”⁹ Dolayısıyla dinlerin kendi tutumlarında çoğulcu anlayışa karşı farklı görüşler olduğu için bu farklılar sonucu da çoğulculuğun karşısında dışlayıcı, kapsayıcı ya da tamamen reddedici tavırların takınılması ve takipçilerinin savunmaları olağan gözükmemektedir.

“Bir dinin geçeri olması derken kastedilen şey, iki noktada o dinin gerekli şartları temin etmesi demektir. Bu iki nokta, çok sayıda dinin inançlarının doğruluğu ve müntesiplerini kurtuluşa erdirmesidir. Birinci nokta felsefi ve rasyonel olarak güvenilirlik ve saygınlık kaynağı iken, ikinci nokta insanların dine yönelimlerindeki önemli etkenlerden birine karşılık verir. Dinlerin insanoğlu için gördüğü önemli bir işlev insanlara umut vaat etmesi, bu dünyadan sonra ne olacak sorusuna cevap vermesi, gelecek kaygısı ve ölüm korkusu karşısında metanet kaynağı

8. Acar, “Mutlak Hakikatin Tecellisi”, s. 28.

9. Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, s. 14.

olmasıdır. Ancak bu ikinci noktada bir dinin güvenilir ve bağlanmaya değer olması için birinci şartı yerine getirmesi gerekir: yani önce akli olarak kabul edilebilir olmalıdır, insan olarak bizi diğer canlılardan ayıran ve dini hitaba muhatap kılan tarafımızı tatmin etmelidir.”¹⁰

Din bu belirtilen şartları insan için kurtuluşa ulaşmada, hakiki bilgiye sahip olmada yol gösterici bir araçtır. Çünkü insan var olduğu andan itibaren din de varlığını devam ettirecektir. “İnsan dünyaya geldiği zaman, fiziki varlığını devam ettirecek maddi şartlarla birlikte ırkını, milletini, dinini tayin eden sosyal ve manevi şartları da hazır bulur. İnsan hayatını mümkün kılan fiziki şartlar eşit dağıtılmasına karşın insanın kimliğini oluşturan sosyal şartlar farklıdır. Din ve milletlerin farklılığı bu sosyal şartların tabii neticesidir. Dinlerin, gayb âleminin varlığı ve özellikleri hakkında hakikat iddialarında bulunmaları, bu iddiaların çoğu zaman birbiriyle çelişmesi, dinlerin çokluğunu bir problem haline getirmektedir.”¹¹ Bu problem sonucunda da dinlerin gerçekliği, doğruluğu sürekli bir şekilde sorgulanmakta ve tartışılmaktadır.

Schuon için ise böyle bir tartışmanın içinde yalnızca insanlar değil dinlerin kendisinin de birbirlerine karşı takındıkları tavır da olağan bir durumdur. “Schuon’a göre, bir dinin diğer dinleri belli derecede yanlış olarak görmesi ve yanlış yorumlaması kaçınılmaz bir şeydir, çünkü bir dinin varoluş sebebi, kesinlikle, onu diğer dinlerden ayıran niteliğinde yatmaktadır. Tanrı, insanlık âleminin ‘insanlıklar’ halinde parçalara bölündüğü ve ilk gelenekten ayrıldığı zamanlardan beri, vahyedilmiş formların hiçbir surette birbirine karıştırılıp harmanlanmasını kabul etmemiştir.”¹² Her din farklı bir milleti temsil etmekte ve aslında aynı şeye ulaştırmada bir araçtır.

Çoğulculuğa dair bilgi verdikten sonra konuyu toparlayacak olur-

10. Rahim Acar, “Dini Çoğulculuğun İmkânı”, Din Felsefesi Konferansları, www.dfd.org.tr, (21 Ocak 2015).

11. Aslan, a.g.e., s. 40.

12. Latif Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt:4, sayı:2, İstanbul 2007, s. 85.

sak: “Kısaca, çoğulculuk tüm insanlığın dinsel tecrübesini olduğu gibi dikkate almayı ve bir dinsel geleneğin eşitsizliğinden, biricikliğinden, üstünlüğünden, bir ve tek oluşundan diğer dinsel geleneklere kendi taraftarları için bağımsız bir geçerlilik tanımaya geçişi öngörür. Çünkü çoğulcu modele göre büyük dünya dinleri “İlahi Hakikate” veya “Nihai Aşkın Varlığa” yönelik bağımsız kurtuluş vasıtalarıdır. Bu argümanların ışığında gelişen çoğulculuk hoşgörüsüzlüğün ve baskının hâkim olduğu dünyamızda farklı geleneklere mensup kişiler arasında eşitliği tesis ederek adaleti ve hoşgörüyü iletlemeyi hedef edinmektedir.”¹³ Bu noktada kutsal olanı açığa çıkarmada Schuon’un eserleri ve görüşleri bize yardımcı olur.

2. Frithjof Schuon’un Dini Çeşitlilik Konusundaki Görüşleri ve Modernizme Eleştirisi

Schuon’un çoğulculuk ve mutlak hakikat hakkındaki görüşlerini inceledikten sonra ele alacağımız diğer konu ise Schuon’un dini çeşitlilik çerçevesinde belirttiği düşünceler ve tartışmalar olacaktır. Dini çeşitliliğin yanı sıra dinlerin birliği görüşünden yola çıkarak geleneksel bir tavırla savunulan ve belirtilen düşüncelerin modern, günümüz dünyasında geçirmiş olduğu değişimler olacaktır. Hepsinin temelinde Tanrı’ya ulaşma amacı vardır ve biz bu amaca ulaştığımızda hakikatin bilgisine ulaşmış olacağız. Buna ulaşmak da sıradan insanın sahip olacağı şekilde olamaz. Bilgi mertebeleri bu noktada insanları birbirinden ayırarak ve hakikatin bilgisine ulaşmada yol gösterecektir. Yalnız bu noktada Schuon, tüm dinlerin insanlar için gönderildiğini, hepsinin de nihai kurtuluşa ulaşmamızda bize rehberlik edeceğini savunurken başka bir noktada ise buna yalnızca entelektüel bireylerin ulaşacağını savunarak aslında kendi içinde kendisi böyle bir ayrıma düşmektedir. Düşüncelerini daha iyi anlayabilmemiz için ilk olarak dini çeşitlilik karşısındaki görüşleri ele alalım.

“Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi uzun bir tarihe sahip dinlerin inanç ve ibadet sistemleri, toplumsal hayatı düzenleyen müesseseleri, medeniyetin şekillenmesini etkileyen

13. Aydın, a.g.e., s. 49.

metafizik, ahlaki ve hukuki prensipleri ve milyonlarca insanın mensubiyeti gibi olgular tarafsız bir gözle değerlendirildiğinde, bu dinlerden her birinin “Mutlak Hakikat” ile bir nevi ilişkili olduğu düşünülmektedir. Dinler kendilerine has sosyo-dini alanlarda inananlarının kimliklerini oluşturmuşlar ve bunun gereği olarak da her din mensubu kendi inancını doğru ve geçerli telakki etmiştir. Dini dünyalara dışarıdan bakıldığında, birbirleriyle yarışan ve bazen de çelişen doğruluk iddiaları vardır; her din kendi kutsal kitabını daha doğru, diğerini ise kendisiyle çeliştiği ölçüde yanlış görmüştür. Dinlerin bu iddialarına felsefi açıdan tutarlı ve makul bir sistem içinde cevap üretme faaliyeti, Batı’da dini çoğulculuk kavramı çerçevesinde yapılmaktadır. Burada söz konusu edilen dini çoğulculuk dinlerin çoğulcu varlığından doğan bir durumun adıdır.”¹⁴

Ortaya çıkan çoğulcu tavırdan dolayı dinlerin neden çeşitliliği tartışmalarının yanı sıra doğruluğu ve gerçekliği de tartışma konusu olmuştur. Dinlerin neden farklı insanlara farklı şekilde geldikleri ve bu dinlerin hakikati ne derece yansıttıkları birbirleriyle karşılaştırılarak sergilenmektedir. “Bir başka ifadeyle, eğer dinler doğruysa, alıcı durumda olan insanların farklılığına tamamen uygun olarak her defasında farklı dillerde konuşanın Tanrı olmasından dolayı doğrudur. Eğer dinler mutlak ve özelseler, bunun nedeni her birinde Tanrı’nın “Ben” diye hitap etmiş olmasıdır... Dolayısıyla dini hakikatler ve bunlar arasındaki farklılıklar, insanların farklı şart ve durumlarının sonucu olarak kendi uyarlamalarıyla oluşmamakta, gönderen ilahi iradenin bu şartlara uygun din göndermesiyle ortaya çıkmaktadır.”¹⁵ Dinsel çeşitlilik ilahi iradenin sonucunda var olmuştur ve her din aynı şeye hizmet eder.

“Tıpkı Yahudi teolojiden Hristiyanlığa hiçbir köprü olmaması gibi Hristiyan teolojiden İslam’a giden hiçbir köprü yoktur. Hristiyanlık kendini meşrulaştırmak için kendisini farklı bir düzeye oturtmak zorundadır. Bu, Yahudilikte bulunan herhangi bir kategorinin dışında

14. Aslan, a.g.e., ss. 13-14.

15. Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, ss. 233-234.

*olan beklenmedik bir ihtimaldir. Yahudi dünyada İsa'nın ortaya çıkışı içe açılan bir ihtimal ve dolayısıyla form üstü bir boyuttur; yani "ruhta ve hakikatte" Tanrı'ya ibadet etmek ve bunu formların bittiği noktaya dek yapmak. Yahudilikten Hristiyanlığa geçiş Hristiyan düşünürlerin paradoksal bir biçimde hayal ettiği gibi teolojik düzeyde değil, batına, kutsallığa ve Tanrısal Yaşama dönmekle... gerçekleşmiştir."*¹⁶

Dinler arasındaki diyaloga baktığımızda ise bir dinde başka bir anlama gelen bir olay diğerkinde ise farklı bir konuma oturtulmakta ve farklı şekilde yorumlanmaktadır: "Her dinin bir ve aynı Bilinç'ten veya aynı semavi atraksiyon ve denge iradesinden gelen bir vahiy üzerine kurulu olduğundan hareket edersek diyebiliriz ki, Hristiyanlık, Tanrı'nın kurtarıcı mucizesi, İslam da kurucu Hakikati üzerine kuruludur. Başka bir deyimle, İsa'nın bir bakireden doğuşu hristiyanlara göre hristiyanlığın tek doğru din olduğunu kanıtlarken hüslüman bakış açısından aynı mucize, İlâhi Kudret'in onu meydana getirmede yeterli bir sebebi olduğunu kanıtlar; fakat onun metafiziksel aşikârlığın önüne geçen İlâhi Otorite'nin tek kriteri veya Mutlak Hakikat'in tek garantisi olduğunu reddederler. Bir kelimeyle İslam, bu hakikatin elçinin beşer üstü karaktere dayandığı izleniminden kaçmaya çalışır."¹⁷

Dinler arasındaki bu görüşler insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. İnsan olduğu sürece dinler, ayrılıklar, tartışmalar, değişimler de olmaya devam edecektir. Değişen ve ilerleyen dünyada din(ler) her zaman önemli bir yeri tutmuştur. Geçmişten günümüze doğru ilerlediğimizde dinlerin de bu değişimden etkilendiğini görmekteyiz. Eskiden insanlar için son derece önemli ve değerli olan her şey modern dünyada önemini yitirerek sıradanlaşmış, gittikçe ilerleyen teknoloji ve bilimin içinde kaybolmaya yüz tutmuştur. Oysaki geleneksel tavırda değerler farklı şeylere hizmet etmekteydi: "Geleneksel dünya görüşünde ilmin gayesi insanı Hakk'a ve hakikate ulaştırmaktadır. İlim bu gayeye göre şekillenip mahi-

16. Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi Ve Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 132.

17. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 135.

yet kazanmaktaydı. Hâlbuki Aydınlanma zihniyeti ile birlikte bilim gayesini kendi çizmeye başladı ve insana düşen şeyin ilmin açtığı yolda ilerlemek olduğunu söyledi... Dolayısıyla ilmi hiyerarşinin zirvesinde olma, aynı zamanda bir ahlaki ve imanı kemalin teminatı olamamaktadır.”¹⁸ İlerleme çok şey kazandırdığı ve yeniliklerin yolunu açtığı kadar aynı zamanda insan hayatından bazı şeyleri de söküp götürmektedir.

“Modern insan içinde taşıdığı bu dengesizliği korumak için her şeyi feda ettiğini metafiziksel ve dini öğretinin kesinliğinden (eminliğinden) vazgeçmeyi kabul eden modern insan sırf iki kere ikinin dört etmediğini iddia eden biriyle uğraşmak için bunun üç ettiğini bile kabul eder. O, ona sonunda kendisinin ve hayatın amacını mümkün olduğunca unutturan sürekli artan “ihtiyaçlarını” tatmin etmek için doğayı benzeri görülmemiş bir şekilde tahrip etti. Yeryüzünde cenneti inşa edeceğini söyleyen modern insan bu yolda şehrsel çevreyi cehenneme çevirdi... Dinden el değmemiş tabiata kadar her şey feda edildi; son olarak sıra bizzat insanoğlunun kutsal yönüne geldi. Fakat bütün bunların hiçbir faydası olmadı, çünkü bu dengesizlik her alanda sürmekte ve modern insan anlayışını kolayca ve ısrarla savunan insanların dünyasını yıkmakla tehdit etmektedir.”¹⁹

Modernitenin götürmüş olduklarından biri de hakikat kavramıdır. “Tüm dinler özünde tek hakikati barındırır.” diye ifade etmiştik. Bu hakikat kavramı özünden sıyrılıp uzaklaşarak başka bir mevziye doğru yol almıştır. Modern toplumun hakikat kavramına Schuon’un ifadeleriyle değinelim. “Özellikle, onlara göre hakikat, insani fenomenleri, ya da tarihi ya da tarih öncesi bir geçmiş içinde yer alan ve prensip olarak maiyetleri ya da anahtarları tam olarak bilinemeyen daha başka olayları izah edemez. Bu nedenle, modern bilimin “sonsuz derecede küçük” ve “sonsuz derecede büyük” olan şeylere doğru baş döndürücü bir hızla koşmasıyla, sonunda dini ve metafiziki öğretilerin hakikatlerine ereceğine inanmaktan daha boş ve umutsuzca... bir yanılısma olamaz.”²⁰

18. Aslan, a.g.e., ss. 114-115.

19. Schuon, İslamı Anlamak, s. 68.

20. Frithjof Schuon, İslamın Metafizik Boyutları, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 147.

Buradan yola çıkarak da bilim ve teknoloji ne kadar ilermiş olursa ya da ne kadar ilerlerse öz’den de o kadar uzaklaşmış olacağız.

Bilimin ve teknolojinin yanı sıra çağdaş dünyada dinsel kavgalar, ayrılıklar da devam etmektedir. “Diğer dinleri anlama yollarından birinin takip edilmesinin reddedilmesinin sonucu, dini kavgalar, ayrımcılık, grupçuluk ve sonunda modern dünyada kılığı görülmeyen fanatiktir; çünkü bu özellikler sadece modern öncesi insanın özellikleri değildir... Şurasını da belirtmek gerekir ki dini dünya görüşlerinde ayrımcı olanlar ve diğer dinlere karşı çıkanlar kendilerinin bir inanca sahip olmalarından ve o dinin bunlar için bir anlamı olmasından kaynaklanır.”²¹ Bundan dolayı da sadece kendi inançlarını doğru bularak ayrımcı bir tavırla diğer inanç sistemlerini kabul etmezler. Bunun sonucunda da yukarıda değindiğimiz dini kavgalar veya gruplar meydana çıkar.

“Çağımızda pek çok insan şöyle düşünmektedir: ‘Tanrı vardır ya da yoktur; eğer Tanrı varsa ve eğer Tanrı insanların dediği Tanrıysa, bir defa bizim iyi olduğumuz ve hiçbir cezayı hak etmediğimizi kabul edecektir.’ Yani günümüz insanı, düşündüğü şeylere Tanrı uygunsa ve kendilerine atfettikleri değeri Tanrı onaylarsa, ancak o zaman Tanrı’nın varlığına inanmak istiyor. Bu düşünce tarzı bir yandan Tanrı’nın bizi hangi ölçülerle yargılayacağını bilemeyeceğimiz gerçeğini unutmaktır. Öte yandan, öte dünyadaki ‘ateşin’ sadece kendi yanlışlığımızın tersine gerçekten kendi aklımızdan başka bir şey olmadığını unutmaktır; ya da başka bir ifadeyle, gün ışığında parlayan temel hakikattir o ‘ateş’. İnsan ölünce önce parça değil fakat bütün olan gerçeğin duyulmamış alanıyla yüz yüze gelir; sonra da ne olduğunu ileri sürdüğü normla yüz yüze gelir, çünkü bu norm da Hakikat’in bir parçasıdır.”²²

İnsanlar her dinin hakikatin bir parçası olması durumunu göz ardı ettikleri sürece de ayrımcılık ve çatışmalar devam edecektir. Bunu değiştirmek yine din ile olacaktır ama modern modern hayatın buna ne

21. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, ss. 304-305.

22. Schuon, *İslâmı Anlamak*, s. 92.

derece izin vereceği ayrı bir tartışma konusudur. “Eğer bu çağın krizini aşmak dinin yardımıyla olacak ise, bu önümüzdeki çağda dinin etkinliğini hissettireceği anlamına gelmektedir. Fakat globalleşen ve o nispette sosyal bilinçlenmenin arttığı bir dünyada, tarihte olduğu gibi tek bir dinin hâkimiyeti pek olası görünmemektedir. İşte bu noktada, Schuon’un temsilcisi olduğu geleneksel ekol, her toplumu kendi manevi köklerini keşfe davet ederek, ruhi globalizmin zemini olacaktır.”²³

“Modern düşüncenin babası Descartes’tır. İnanan biri olarak o, fikirlerinin dinin aleyhine gelişecek bir zihniyete temel olmasını belki de hiç istemezdi... Descartes her şeyden şüphe etse bile şüphe etmediğinden şüphe etmiyordu. Buradan kendi ferdi, sonra dış dünyanın varlığına, daha sonra da Tanrı’nın varlığına ulaşıyor, kâinatın ve Tanrı’nın varlığını adeta insanın varlığına bağlayarak, düşünce tarihinde ilk defa Descartes insanı merkeze alıyordu. Bu köklü paradigma değişikliği modern zihniyette “Her şey insan için vardır.” sloganıyla formülleştirildi, Frithjof Schuon, Descartes’ın insanın ferdi şuurunu varlığın merkezine yerleştirilmesi fikrine karşı çıkıyor ve ekliyor: “Eğer insanoğlu vahyi ve ilhamı bir tarafa bıraksa dahi kendi varlığından giderek Allah’a ulaşabilir. Descartes: “Düşünüyorum o halde varım (cogito ergo sum).” diyeceğine “Varım o halde varlık da vardır (sum ergo est esse).” demeliydi, yani düşünceden varlığına gideceğine kendi varlığından saf varlığın mevcudiyetine gitmeliydi. Eğer böyle olsaydı dualizm belki de hiç çıkmayacak ve daima insan kendini varlığın bir parçası olarak görecektir.”²⁴

Böyle olmadığı için de insan hep kendini varlıktan soyutlamıştır. Schuon için dualistik yaklaşım insanı hem varlığın parçası olmaktan uzaklaştırmakta hem de dinlere karşı olan tavrını belirlemektedir. Bu noktada Schuon eserleriyle bu tartışmalara ışık tutmakta ve insan için asıl önemli olan ilahi varlığa dikkat çekmektedir. “Bütün geleneklerin özündeki kutsalın yeniden keşfedilmesine bağlı olarak ayrıca bakir tabiatın, kutsal sanatın ve beşeri varlığın tam özündeki geleneğin yardımıyla tam olarak

23. Aslan, “Vefeyat”, İsam Dergisi, sayı:2, İstanbul, 1998, s. 292.

24. Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, s. 110.

canlandırılması işi Schuon'un eserleriyle olmuştur. Nihilizmin ve kuşkunun zehirleyici atmosferinde boğulan bir dünyanın ortasında, Schuon'un eserleri kutsalın içinde kökleşmiş olan, bu nedenle hakikatin aşkından ve nurundan ayrılmayan en yüksek derecedeki bilgiye ulaşmaya "uğraşanlar" için bu geleneği mümkün kılmıştır."²⁵ Schuon'un eserleri, düşünceleri bir yol gösterici nitelikte olarak incelenilebilir.

SONUÇ

Frithjof Schuon'un dini çoğulculuk, dini çeşitlilik, perenniyal din ve modernite düşünceleri ışığında bir sonuca varırsak, öncelikle Schuon hakikatin bilgisine yalnızca entelektüel bilgi sahiplerinin ulaşabileceğini söylemektedir. Fakat diğer yandan tüm dinlerin insanların ilahi öze ulaşmasında yol gösterici nitelikte olduğunu belirterek, tüm dinlerin bu amaçta insanlara hizmet ettiğini ifade ediyor. Diğer yandan ise dinlerin hepsinin doğru olduğunu ve tek bir dinin tüm insanlığa hitap etmesinin çok güç olduğunu söyleyerek farklı toplumlara farklı dinlerin gönderildiğini, özünde ise hepsinin aynı olduğunu söylemektedir. Fakat dinlerin arasındaki çatışma, mensupları ve dinin içerdikleri hükümler birbirinden oldukça farklıdır. Hakikatin farklı yansımaları olarak düşündüğümüzde ise bu farklılık oldukça fazladır. Schuon'a yalnızca dinlerin insanlara doğruyu bulmada hizmet etmeleri konusunda katılmak mümkün gözükmektedir.

Dinler için ise, sadece kendi dini öğretisinin doğru olduğunu savunması bakımından Schuon'un tüm dinlerin doğru olduğunu savunan çoğulcu modeli çelişmektedir. Dinlerin yanında bir dine mensup olanlar için de genel olarak baktığımızda dışlayıcı ya da kapsayıcı modellerin tam karşısında yer alır. Schuon ise bu yaklaşımları dışarıda bırakır. Buradan da onun gelenekselci modeli ile modern dünyaya geçtiğimizde ise her dinin hakikatin bir parçası ya da yansıması düşüncesinin bir kenara itilmesi devam ettiği sürece de insanoğlu arasında ayrımcılık, çatışmalar sürecektir. Gitgide gelişen modern toplum düzeni insanlar arasında daha fazla ayrımcılığa ve çatışmaya yol açarak, bize asıl olanı yani

25. Schuon, İslâmı Anlamak, s. 17.

hakikati, ilahi varlığın bilgisini unutturarak insan hayatını değersizleştirmektedir. Bu krizi aşmak ise yine din aracılığıyla olacaktır. Yalnız bunu yapabilmek için de insanın özü keşfetmesi gerekmektedir. Schuon'un modern düzen ile ilgili düşünceleri gerçeği yansıtmaktadır. Fakat 'değersizleşmiş kavramları', çatışmaları, ayrımcılıkları yok edebilmek için insanın hakikatin bilgisini keşfetmesi kısmı -içinde bulunduğumuz toplumda ve geldiğimiz noktada- pek de umut vaat edici gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim, "Mutlak Hakikatin Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2013.

Acar, Rahim, "Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği", *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:44, İstanbul 2013.

Aslan, Adnan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.

Aslan, Adnan, "Vefeyat", *İSAM Dergisi*, sayı:2, İstanbul 1998,

Aydın, Mahmut, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

Schuon, Frithjof, *İslamı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev. Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1991

Schuon, Frithjof, *İslamın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Tokat, Latif, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt:4, sayı:2, İstanbul 2007.

Yılmaz, Hüseyin, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hik-*

met ve Dinler, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Acar, Rahim, “Dini Çoğulculuğun İmkânı”, Din Felsefesi Konferansları, www.dfd.org.tr, Erişim Tarihi: 21 Ocak 2015.

Tuğba ASLAN

Sayın Çakır’a değerli sunumundan dolayı teşekkür ediyoruz. Sıradaki tebliğcimiz Zhakhangir Nurmatov. Kendisi Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalında doktora öğrencisidir. Tebliğinin konusu ise “Rus Oryantalist L.İ. Klimoviç’in İslam Araştırmaları ve Kur’an”dır. Sözü kendisine bırakıyorum. Süreniz 15 dakikadır. Buyurun sayın Nurmatov.

“RUS ORYANTALİST L. İ. KLİMOVİÇ’İN İSLAM ARAŞTIRMALARI VE KUR’AN’A BAKIŞI”

Zhakhangir NURMATOV

(Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalında Doktora Öğrencisi)



ÖZET

Bu makalede Sovyet dönemi Rusya’sında yaşamış olan Rus oryantalist L.İ. Klimoviç’in İslam üzerinde yaptığı araştırmaları ve Kur’an’a olan yaklaşımı ele alınmıştır. Bilindiği üzere batılı oryantalistler gibi Ruslar da İslam dini ve müslümanların hidayet kaynağı olan Kur’an üzerinde birçok araştırma yapmışlardır. Ancak onların çalışmalarına genel olarak baktığımızda önyargılarıyla hareket etmişler ve batı dünyasında yapılan çalışmaların etkisi altında kalmışlardır. Çalışmamızda Klimoviç’in İslam ve Kur’an hakkındaki görüşlerine yer verilmiş ve bilimsel ölçülere tabi tutularak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra onun kullandığı kaynaklar değerlendirilmiş ve batılı oryantalistlerden ne ölçüde etkilendiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Rus, Kur’an, İslam, L. İ. Klimoviç,

RUSSIAN ORIENTALIST KLIMOVICH'S ISLAMIC RESEARCHES AND APPROACH TO THE QUR'AN

ABSTRACT

The present article is discussed about the Russian orientalist L.İ. Klimovich's İslamic researches and approach to the Qur'an. As its known Russians are also have reseached on the religion of İslam and the source of guidance Muslim the Qur'an. But when we look at them in general they could not rid of their prejudices and they were under the influence of the work done in the western world. This work is included Klimovich's points of view about İslam and the Qur'an and evaluated his views by scientific measurement. However, evaluated the resources of works which he used in his books and were determined to what extent influenced from western orientalists.

Key Words: Orientalism, Russian, Qur'an, İslam, L. İ. Klimovich

GİRİŞ

Müslümanların hidayet kaynağı olan Kur'an'ı Kerim nüzulünden bugüne kadar kendi yüceliğini ve değerini korumakta, dinî ve sosyal meselelerde müslümanlara rehber olmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'an'ı Kerim ilk zamanlardan başlayarak müslüman olmayanların da ilgisini çekmiştir. Oryantalizmi de bu ilginin bir parçası saymak mümkündür.

Oryantalistler arasında İslam'ı olduğundan farklı göstererek, hristiyanların onun ilke ve inançlarına sarılmalarına engel olmak isteyenler olduğu gibi, direkt İslam'a ve tüm dinlere saldırarak ateizmi yaymak amacıyla emek harcayanlar da olmuştur.

Müslümanların dinî ve sosyal hayatlarında önemli rolü olan Kur'an Rusların da ilgisini çekmiştir. Batılı oryantalistler gibi Ruslar da İslamiyet ve Kur'an üzerinde çok sayıda araştırma yapmışlardır. Bu çalışmalar genellikle siyasi konjonktüre göre farklılık arz etmiştir. Örneğin, Çarlık döneminde telif edilen çalışmaların çoğu hristiyan misyonerler ta-

rafından kaleme alınmış, Sovyet döneminde ise ateist bakış açısı etkili olmuştur. Başka bir ifade ile Çarlık Rusya'sında İslam'a karşı kullanılan silah hristiyanlaştırma ve ruslaştırma ise, Sovyet döneminde metot, asimilasyon ve ateizme zorlama şeklini almıştır. Telif edilen eserler de bu ideoloji doğrultusunda ele alınmıştır. Bunun en bariz örneğini de Sovyet döneminde yaşamış olan Rus oryantalist Lutsian İppolitoviç Klimoviç'in İslam üzerinde yaptığı araştırmalarında görmek mümkündür.

Makalemizde öncelikle Klimoviç'in hayatı, İslam üzerinde yaptığı araştırmaları ele alınacaktır. Klimoviç'in Kur'an'a olan yaklaşımı imkânlar ölçüsünde tespit edilerek ortaya koyduğu görüşleri değerlendirilecek, görüşlerin ne derece bilimsel verilere uygunluk arz ettiği belirlenmeye çalışılacaktır.

Konu bildiğimiz kadarıyla çalışılmamış özgün bir mevzu olduğu için araştırma konusu yapılacak daha sonraki çalışmalara ışık tutacağı düşünülmüştür.

Klimoviç'in Hayatı Ve İlmî Kişiliği

L. İ. Klimoviç Sovyet döneminde yaşayan, Rus oryantalistlerin önemli temsilcilerinden birisidir. L. İ. Klimoviç 5 Ekim 1907 yılında Kazan'da doğmuş, gençliğini orada geçirmiş ve 19 Temmuz 1989 tarihinde Moskova'da vefat etmiştir.¹

Klimoviç, başta İslam dini ve Kur'an tarihi olmak üzere Sovyet ve diğer doğu edebiyat tarihi alanında birçok eser telif etmiştir. 1924 yılında St. Petersburg Üniversitesi linguistik fakültesi mezunu, 1931 yılında Kazan Doğu Pedagojik Enstitüsü doçenti, 1933 yılında ise profesör unvanı almıştır. Klimoviç 1949 tarihinden itibaren Sovyetler Birliği Komünist Partisi üyesi ve SSCB Yazarlar Birliği üyesi olmuştur. 1982 yılında Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti (RSFSC) memuru hizmetini sürdürmüştür. 1931-1933 tarihlerinde Kazan Tatar İktisat Enstitüsü ve Kazan

1. S. D. Miliband, *Vostokovedi Rossii: Bibliografičeskiy slovar*, Moskva: Vostočnaya Literatura 2008, I. 634.

Doğu Pedagoji Enstitüsünde öğretmenlik yapmıştır. 1932-1934 tarihleri arasında İ. V. Stalin Doğu Emekçileri Komünist Üniversitesinde çalışmış, 1934-1953 yıllarında N. K. Krupskaya Moskova Bölgesel Pedagoji Enstitüsü'nde, 1953-1989 yılları arasında ise A. M. Gorkiy Edebiyat Enstitüsü "güzel tercümanlık" bölüm başkanı olarak hizmetini sürdürmüştür.²

Klimoviç'in gençliği ve tahsil dönemleri hakkında ayrıntılı bilgilerle sahip değiliz. Ancak onun Batı dillerinden İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerini yeterli derecede bildiğini, Doğu dillerinden Tatarca ve az da olsa Arapçaya vakıf olduğunu eserlerinde kullandığı kaynaklardan öğrenmekteyiz. Klimoviç, hayatının büyük bir kısmını, yani 1927 yılından hayatının sonuna değin tam 62 yıldır İslam'la uğraş alanı olarak seçmiştir.³

Klimoviç'in, bazı kaynaklarda 400'den, bazı bilgilere göre 500'den fazla bilimsel çalışmaları mevcut olduğu kaydedilmiştir. Onun büyük çoğunluğu İslam dini, İslam ve Kur'an tarihi, İslam'da örf adetler, Orta Asya ve Uzak Doğu halkları düşünürlerinin edebi çalışmaları hakkındadır.

Klimoviç'in edebiyat alanındaki çalışmaları Hakanî, Nizamî, Nevaî, Bedil, M.Ahundov, S. Aynî, G. Musirepov gibi doğu edibleriyle ilgilidir.⁴

Yaşadığı İlmî ve Siyasi Ortam

Şüphesiz ki, bir insanın yetişmesinde, kendi istidat ve kabiliyetlerinin dışında, içinde yaşadığı toplumun sosyal ve politik yapısı, iktisadî yapı, toplumsal ilişkilerin durumu, ilmî seviye vb. faktörler son derece etkin konumdadır. Bu bağlamda, Klimoviç'i değerlendirmeye geçmeden önce, yaşadığı dönemin genel yapısına bakmamız yerinde olacaktır.

Siyasî Ortam

Klimoviç'in hayatına baktığımız zaman Sovyet dönemi siyasî ide-

2. Miliband, *Vostokovedi Rossii*, s. 635.

3. Michael Kemper & Stephan Conermann, *The Heritage Soviet Oriental Studies* (Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series, Routledge, 2011, s. 70.

4. Muhamedcan Karataev, "Klimoviç", *Kazak Sovet Entsiklopediyası*, Almatı 1974, V. 476.

olojinin etkin bir şekilde uygulandığı bir döneme rastlamaktadır. Bilindiği gibi, Sovyetlerin esas hedefi dünya düzeni olarak kabul ettikleri sosyalizmi hayata geçirmektir. Sovyetler için bu ekonomik, siyasî ve sosyal bir program olmanın ötesinde ideolojik bir hedeftir. İnsanların yüzyıllardır varlığını devam ettirip gelen dini duygularından uzaklaştırmak gerekiyordu. Bu bağlamda, diğer bütün toplumlar gibi müslümanların da bin yıllık medeniyetlerini ve kültürlerini bırakarak sovyetleşmeleri isteniyordu.⁵

Sovyet rejiminin İslam ile ilişkileri, devlet-İslam ilişkileri ve Komünist Parti-İslam ilişkileri olmak üzere iki şekilde tezahür etmiştir. Devlet ile İslam arasındaki ilişkiler siyasi, Komünist Parti ile İslam arasındaki ilişkiler ideolojik mahiyettedir. Sovyet devleti taktik gereği zaman zaman din ile mücadelede şartlara göre yumuşama eğilimleri gösterirken Komünist Parti, ilkelerinden hiç ödün vermemiştir. Bunun yanında Sovyet devleti açısından, din bireyin özel sorunu olmasına rağmen, Komünist Parti'ye göre din, bir komünistin hatta bir insanın hayatında yer almaması gereken bir unsurdur. Sovyet devleti İslam'la ilişkilerini kanunla düzenlerken, Komünist Parti kongrelerde aldığı kararlarla düzenlemiş ve dinle mücadeleyi neredeyse varlığının tek sebebi olarak görmüştür.⁶

Sovyet ideolojisi Marx ve Lenin materyalizmi üzerine kurulmuştur. Buna göre din “geçmişin kalıntıları” olarak kabul edilmiş ve dine olan saldırı ilmî ikna yöntemiyle ya da güç kullanarak gerçekleşmiştir. 1930'lu yıllarda geleneksel müslüman halka doğrudan saldırılar daha da artmıştır. Hemen hemen tüm camiler ve binlerce medrese kapatılmış, imam ve din adamları gözaltına alınmış, müslümanların gazeteleri imha edilmiştir. Bunun yanı sıra islami ilimler yasaklanmış ve İslam kütüphaneleri tahrip edilmiştir. Militan ateizm öğretileri yayılmaya başlamış, İslam, kamuoyuna zararlı bir din olarak telkin edilmiş ve Sovyet sisteminin en büyük düşmanı olarak anlatılmıştır.

Ancak Stalin'in totalitar siyasetine ve İslam'ı yok etme amacın-

5. Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar (Sovyet Dönemi)*, Ankara: İlahiyat Vakfı Yay., 1999, s. 142.

6. Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 143.

daki saldırılara rağmen, İslam ritüelleri sözgelimi namaz ve cenazeler kılınmaya devam edilmiş ve böylece gelecek nesle aktarılmıştır.

İlmî Ortam

Çarlık Rusya'sında İslam'a karşı kullanılan silah hristiyanlaştırma ve ruslaştırma idi. Sovyet döneminde ise metot, eritme ve dinsizliğe zorlama şeklini aldı. Telif edilen eserler de bu ideoloji doğrultusunda ele alınmıştır. Sovyet döneminde yapılan İslam hakkında çalışmalar Çarlık dönemi mirası üzerine kurulmuştur. Bolşevikler, müslümanlar arasında ateist faaliyetlerde bulunmak için daha önceki misyonerlik faaliyetlerini metot ve içerik olarak miras aldılar. Misyonerlerin İslam karşıtı konuları ve argümanları Sovyet döneminde de devam ettirildi. Bu çalışmalar bazı süreli yayın organları ile halka aktarıldı.⁷

1920 ve 1930'lu yıllar arasında yaşayan Sovyet oryantalistleri görüşlerini Marksizm görüşleri çerçevesinde ele almışlardır. Eserlerinde erken İslam dönemine ait Arapça, Farsça esas kaynakları yeterli derecede kullanmamışlardır. Batılı oryantalistleri, özellikle Alman oryantalistleri eserlerinden çokça istifade etmişlerdir. Oysa batılı oryantalistlerden Goldziher, Nöldeke, Hartmann ve Caetani gibi şahıslar da burjuva diye tanımladığımız kendi ideolojik çerçevesinden İslam'a yaklaşmışlardır.⁸

Sovyet oryantalistlerin bazıları, İslam'ın ticaretle uğraşanların dini olduğunu söylemiştir. Çünkü onlara göre Kuran'da Allah imajı güçlü mono-politik kapitalist olarak tasvir edilmiştir. Bazılarına göre, İslam bedevilerin dini, kimilerine göre ise İslam bedeviliğe karşı Arapların Tanrıcılığa olan ilgisinden dolayı ortaya çıkmıştır. 1932 yılında Stalin döneminde ise İslam feodalizm dini olarak tanımlanmıştır.⁹

İslamiyetle ilgili eser telif eden dönemin önemli Rus oryanta-

7. Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 260.

8. Micheal Kemper, "Studying İslam In The Soviet Union", Amsterdam University Press, Amsterdam 2009, s. 14.

9. Kemper, *Studying İslam In The Soviet Union*, s. 14.

listlerden şunları sayabiliriz: Belyayev, Mavlyutov, Piatrovskiy, Şebunin, Tokarev, Filştinskiy, Navıkov, Vasilyev, Usmanov'dur.

Bunun yanı sıra bu dönemde yeni ideolojiyi tam anlamıyla benimsemeyen Barthold, Oldenburg, Kraçkovskiy, Şerbatskiy, Gordlevskiy, Şmidt, Semenov gibi doğubilimciler araştırmalarını sürdürseler de devlet tarafından kendilerine yeterince kaynak ayrılmadığından ve değer verilmediğinden kısa süre sonra etkinliklerini kaybettiler.¹⁰

Klimoviç'in görüşlerine yönelik eleştiriler dönemin bazı önemli Rus oryantalistlerden gelmiştir. Örneğin Smirnov, Klimoviç'in çarlık misyoner oryantalistlerin İslam'a saldırı yönündeki tutumlarını aynen kabul ettiğini ve onlara bağlı kaldığını eleştirmiştir. Hakikaten Klimoviç, 1930 yılında yayınlayan ateistik mahiyetteki broşürlerinde İslam'la ilgili bilgileri Hristiyan misyoner tecrübelerinden sık sık alıntılar yaparak yazdığı görülmektedir. Bunun en çarpıcı örneği de 1930 yılında telif edilen Kur'an'ın muhtevası (Soderjaniye Korana) adlı eseridir. Bunun yanında Klimoviç, kendisinin rakibi sayılan Mikhail Tomara tarafından da "misyoner bir faaliyette" bulunduğu iddiasıyla eleştirilmiştir.¹¹

Komünistlerin kurduğu ve devlet kanalı ile yürüttüğü ideolojik taarruzların bariz örneğini o dönemde yayımlanan eserlerde görmek mümkündür. İslamiyet, Kur'an-ı Kerim ve İslam'a dair bilgilerin Sovyet ansiklopedilerinde yer alan açık beyanlarını gözden geçirmekte yarar vardır. Sözgelimi, "İslam daima gerici bir rol oynadı. O, işçilerin haklarını gasp edip geriye sadece beden bırakmak isteyen istismarcı bir sınıfın aletidir. Aynı zamanda gayeleri Doğu'yu sömürmek olan emperyalistlere yardım ediyor".¹² "Kur'an istismarcı sınıf ve mürteci İslam hocaları tarafından işçi kitlelerini aldatma ve tehdit etme vasıtası olarak kullanıyor".¹³ "İslamiyeti devlet dini olarak kabul eden Şark memleket-

10. Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 260.

11. Kemper & Conermann, *The Heritage Soviet Oriental Studies*, s. 74.

12. B.A.Vvedenskiy, "İslam", *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya*, Moskva 1953, XVIII, s. 516.

13. B.A.Vvedenskiy, "Koran", *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya*, Moskva 1953, XXII, s. 564.

lerinde din, mahalli mürtecilerin ve emperyalistlerin elinde bir silahtır” şeklindeki ifadeleri örnek verebiliriz. Bu bağlamda Klimoviç de İslam’ın zuhuru ve yayılışını Marksizm metodu ile izah etmiştir. Ona göre İslam, Arap aşiretlerinin birleştiği ve Araplarda feodalizm münasebetlerin kurulduğu devirde, VII. yüzyılda Batı Arabistan’da zuhur etmiştir. İslam’ın Arabistan haricindeki yayılışı, Arap feodalistlerin diğer milletleri esaretleri altına aldıkları istila şeklinde ve barış yoluyla vuku bulmuştur.

Bunun yanı sıra Sovyet döneminde ateistik ideolojiyi yaymakta süreli yayın organlarının da önemli yeri vardır. *Jizn Natsionalnostey* (Milliyetler Hayatı), *Noviy Vostok* (Yeni Doğu), *Kolonialniy Vostok* (Koloniyal Doğu), *Bezbojnik* (Allahsız) ve benzeri dergiler bunlardan bazılarıdır. İçerikleri genel olarak dine ve özel olarak İslamiyet’e karşı militan ateist mahiyetteki eserlerdir.

Klimoviç’in Eserleri

Hayatının büyük bir kısmını İslam’la mücadele uğrunda Kur’an ilimleri, Kur’an tarihi, İslam tarihi alanındaki çalışmalara hasreden Klimoviç, çok erken yaşlardan itibaren bu mahiyette bir ilmî faaliyetin içine girmiştir.

Kaynaklarda L. Klimoviç’in yukarıda da bahsettiğimiz gibi 400’den fazla ilmi çalışmalarının olduğu zikredilmektedir. Bu çalışmaların kapsamı müellifin telif ettiği kitapları başta olmak üzere yayınladığı makaleler ve bildirilerden oluşmaktadır. Onların büyük çoğunluğu İslam üzerinde yapılan araştırmalardır. Biz burada Klimoviç’in İslam üzerinde telif ettiği önemli eser ve makalelerini vermekle yetineceğiz.

— *Kissovaya Suşnost İslama (İslam’ın Sınıfsal Mahiyeti)*, Antireligioznik №11 (Din Karşısı) Dergisi, 1927.

— *Soderjaniye Korana* (Kur’an’ın Muhtevası) Moskva 1929.

— *Hac- Sveşenniy Vampir İslama* (Hac- İslam’ın Kutsal Vampiri), Ateist dergisi, No 53 (Haziran) Moskva 1930.

— “*Suşestvoval li Mohammed?*” (Muhammed Yaşamış

mıdır?), Voinstvuyuşiy Ateizm Der., Sayı 2,3, Moskova 1931.

– *Müsülmanam Dayut Halifa* (Halifeyi Müslümanlara Veriyorlar), Moskva 1932.

– *İslam v Tsarskom Rossii* (Çarlık Rusya’sında İslam) 1936.

– *Kurban Bayram: Ego Proishojdeniye, Klassovaya Suşnost Reaktsiyonnaya Rol* (Kurban Bayramı: Onun Ortaya Çıkması, Sınıfsal Niteliği ve Gericilikteki Rolü) 1940.

– *Doloy Parandju* (Çarşafı/Peçeyi Çıkar) 1940.

– *Prazdniki i Posti İslama* (İslam’da Bayramlar ve Oruç) 1941.

– “*Vredniy Perejitok*” (Zararlı Kalıntılar), Nauka i Jizn dergisi, Pravda Yay., Sayı 10, Moskova 1955, s. 45

– *İslam, Ego Proishojdeniye i Sotsialnaya Suşnost* (İslam, Onun Ortaya Çıkması ve Toplumsal Niteliği) 1956.

– *İslam, Uning Kelib Chikishi, İçtimai Mahiyati* (İslam, it’s emergence and social nature), Kızıl Özbekistan Naşriyatı, Taşkent 1956.

– “*Sovremenniy İslam*” (Çağdaş İslam), Nauka i Religiya Der., Moskova 1957, s. 326-352.

– “*İslam i Ego Suşnost*” (İslam ve Onun Mahiyeti), The Muslim World Vol 47, 1957, No 3, s. 255.

– *İslam i Jenşina* (İslam ve Kadın) 1958.

– *Koran i Ego Dogmati* (Kur’an ve Onun Dogmaları) 1958. Eser Özbekçe’ye 1958 yılında A.Baişev tarafından “*Kuran ve Uning Akidaları*” adıyla çevrilerek Taşkent’te basılmış, Kazakçaya ise 1959 yılında “*Kuran Jane Onin Uagizdari*” adıyla tercüme edilerek Almatı’da yayınlanmıştır.

– *Sputnik Ateista* (Ateistin Yoldaşı) 1959.

- *Obryadi, Prazdniki i Kul't Svetih v İslame* (İslam'da Gelenek, Bayram ve Kutsal Kültler) 1959. Eser aynı senede Kazakçaya "İslam Dininin Adet Guriptari men Auliyelerge Tabinu Kade Salttari" adıyla tercüme edilmiştir.
- *İslam: Oçerki* (İslam: İncelemeler) Nauka Yay., Moskva 1962., ikinci baskısı 1965.
- *Znaniye Pobeydayet. Nekotoriye Voprosi Kritiki İslama* (Galibiyet Bilimindir. İslam'ın Eleştirisi Hakkında Bazı Sorular). 1967.
- *Misliteli Vostoka Ob İslame* (Doğulu Düşünürlerinin İslam Hakkında Düşünceleri) Nauçniy Ateizm, Moskva 1975.
- *Pisateli Vostoka Ob İslame* (Doğulu Yazarların İslam Hakkında Düşünceleri) Moskva 1978.
- *Kniga O Korane, Ego Proishojdenii i Mifologii* (Kur'an Hakkında Kitap, Onun oluşumu ve Mitolojisi) 1986.

İslam'ın Zuhuru ve Kur'an'ın Kaynağı

Ömrünün büyük bir kısmını Kur'an araştırmalarına adanmış Rus Oryantalist Klimoviç, tabii olarak kendisine kadar gelen oryantalist gelenekten beslenmiş ve büyük oranda da seleflerinin görüşlerinden etkilenmiştir. Özellikle batı ve çarlık Rus oryantalistlerin görüşleri onun eserlerine büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.

İslam dininin bir ideoloji olarak ortaya çıktığını söyleyen Klimoviç, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini hep bu doğrultuda insanlar tarafından uydurulan, ideolojik bir eser olduğunu ileri sürmüştür. Gerçi genel olarak baktığımızda ateistlerin çoğu Kur'an'a ve İslam'a bu zaviyeden bakmışlardır.

Klimoviç meslektaşları Belyayev ve Mavlyutov gibi düşünürlerin görüşlerini paylaşarak şöyle demektedir: "İslam'ın ortaya çıkışında Arabistan'ın İran ve Bizans İmparatorlukları arasındaki ilişkilerin çok

önemli yeri vardır. İran ve Bizans Arabistan'a dolaylı ve dolaysız olarak kendi hâkimiyetini kurmak istemişlerdir. Bu esnada Arabistan, iki İmparatorluğun kötü niyetlerine karşı harekete geçmiş ve birkaç Arap kabile birliğinin ayrılmasına yol açmıştır. Her bir kabile kendi ideolojisini üretmiştir. Bu siyasi ideolojiler arasında peygamber ve büyücülerin rolü büyüktür".¹⁴ Böylelikle Hz. Muhammed İslam dini adı altında kendi siyasi ideolojilerini yansıtan bir eser telif etme girişimini başlatmıştır. Klimoviç, İslam'ın birçok çelişkileri içinde barındıran, henüz yeterli düzeyde araştırılmayan bir din olduğunu ve bunun en başında Müslümanların kutsal saydığı Kur'an kitabının yer aldığını iddia etmiştir.

Klimoviç'e göre, VI. yüzyılın sonu ve VII. yüzyılın ilk yıllarında Arabistan'ın diğer dini merkezlerinde olduğu gibi "Allah" ilahı ön plana çıkmıştır. Söz konusu ilah Arap kabilelerinin içinde hâkimiyeti ele geçiren erken dönem ilahlarından. Bunun yanı sıra Klimoviç, Barthold'a atıfta bulunarak "Hubel" ve "Müslümanların Allah'ı", ikisinin de aynı şey olduğunu iddia etmiştir. Klimoviç söz konusu iki kavramı (Hu ve Bel) olarak iki kelimeden oluştuğunu ve bunları karşı karşıya getirmenin tesadüfi olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre bu erken dönem Doğu Sami geleneklerinin simgesidir. Onlar kendi kabilelerinin önemli ilahlarını "bey", "efendi" anlamlarına gelen "ba'al", "akk", "bel" sözleri ile ifade etmişlerdir. Kâbe etrafında bulunan esas ilahlardan "Hubal" sözü "Hu" ve "Bel" gibi iki sözden oluşmaktadır. "Hüve" zamirini "gerçek", "ilah", "Allah" anlamında Müslüman cami ve mescitlerinde görmenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Maamafih, Kur'an'ın üç ünlü puttan bahsederek¹⁵ Hubel hakkında sessiz kalmasının bu görüşü daha da kuvvetlendireceğini ifade etmiştir.¹⁶ Dolayısıyla, Klimoviç'in iddiasına göre müslümanlardaki "Allah" inancı, cahiliye dönemi putperestlerin Hubel inancıyla eşdeğerdir.

Böyle bir iddiayı, yani Allah ile Hubel'in aynı şey olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir. Şöyle ki, İslam öncesi Araplar Allah'a

14. Lutsian Klimoviç, *Kniga O Korane, Ego Proishojdeniye i Mifologii*, Politzdai Yay., Moskva 1986, s. 9.

15. Müellif burada Lat, Menat, Uzza putlarını kasetmektedir.

16. Klimoviç, *Kniga O Korane*, s. 15.

inanıyorlardı. Kur'an'da da buna işaret vardır. Nitekim İslam'dan önce Araplar Allah ile kendileri arasında şefaathı sandıkları putlara tapıyorlardı.¹⁷ Kaynaklarda kaydedildiğine göre İbrahim (a.s.) ve oğlu İsmail (a.s.) Hicaz bölgesinde tevhit dinini yerleştirmiştir. Puta tapma meselesi ise Hicaz bölgesinde sonradan çıkmıştır. Amalika kavimlerinden ilk defa Hubel adlı putu getiren de Amr b. Luhay olmuştur.¹⁸ İslam dininin temeli ise tevhit esasına dayanmaktadır. O öyle bir tevhit inancı ki, Allah'ın birliğini, O'nun, tüm yetkin nitelikleri kendisinde topladığını, yaratılmışlara özgü noksanlıklardan uzak olduğunu, eşi ve benzerinin olmadığını, yegâne yaratıcının ve evrendeki her şeyin asıl çekip-çevireninin O olduğunu bilip buna iman etmek, O'ndan başkasına tapmamak, yapıp ettiklerimizi sadece O'nun rızasını gözeterek yapmak gibi kapsam alanı oldukça geniş manaları içeren tevhit inancıdır. Ancak ne var ki, zamanla insanların pek çoğu, tevhit inancından uzaklaşarak, şirkin, Allah'a ortak koşmanın, söylem ve eylemlerinde tevhide aykırı düşmenin türlü versiyonlarına sürüklenmek suretiyle akla, kesin bilgiye dayalı gerçek, doğru bir tevhidî imandan sapmışlardır. Bundan dolayı Allah ile Hubel arasında bir bağın olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Kur'an'da Lat, Menat ve Uzza putlarıyla beraber Hubel putunun zikredilmemesi söz konusu iddiaya delil olamaz. Kaldı ki putlara tapma ile İslam'ın monoteistik inancı hiçbir şekilde bağdaşmayan meselelerdir. Zira Hz. Peygamber'in tenzil dönemindeki putlara tapma gibi çok tanrılıkla 23 yıllık mücadelesi bunun açık bir kanıtıdır.

Klimoviç'in Kur'an'ın kaynağı ile ilgili iddialarını incelediğimizde Kur'an'ın, sadece Hz. Peygamber'e has bir ürün olmadığı iddiasını da görmekteyiz. O, Hz. Peygamber başta olmak üzere ondan sonraki kuşak insanların telif ettiği bir yapıttır. Böylece ona göre Kur'an'ın muhtevasında başta Kutsal Kitaplar olmak üzere İran ve Suriye efsaneleri bulunmakta¹⁹ ve İslam'ın ilk devri, Arap ülkesinin o dönemdeki içtimai hayatı

17. Yusuf, 12/106.

18. Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, Yeni Ufuk Yay., Ankara 1966, s. 29.

19. Lutsian Klimoviç, *Soderjaniye Korana*, Moskva 1929, s. 42.

ve Arap halifeliğın yabancı ölkelere yaptığı seferler,²⁰ yaşadığı bölgenin sosyal ve ekonomik sorunlarından hareketle insanları sömürme amacıyla meydana getirilmiş bir eser olduğunu dile getirmiştir. Bununla beraber Klimoviç, Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve onun döneminde gerçekleşen olayların mevsukiyetinden kuşku duyduğunu gizlememiştir. Bu bağlamda Klimoviç, 1930 yılında Kazan Komünist akademisinde verdiği bir sunumda kışkırtıcı bir konu olan "Muhammed Yaşadı mı?" sorusunu işlemiştir. Bu ders müslüman bir toplumda İslam tarihini tamamen tekzip etmek amaçlı yapılmıştır. Klimoviç'e göre Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili İbn İshak ve İbn Hişam, Vakidi, İbn Saad, Taberi gibi müelliflerin eserlerinde yer alan bilgilerin sağlamlığı yönündeki kuşkularını dile getirmiştir. Ona göre, o zamanda Araplar tarafından anlaşılmayan Kur'an dilinin izah edilmesi için ek kaynaklara ihtiyaç olduğunu, bundan dolayı güvenilir olmayan Hz. Muhammed'in hayatı hakkındaki bilgileri otantik bir kaynak olarak saymanın mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Hz. Muhammed'in baş vurduğu Hristiyan kaynaklarının hiçbirisi de inandırıcı değildir. Bu nedenle Kur'an Hz. Muhammed'in değil bir grup müellifin eseridir. Muhammed bir efsane olarak tarihçiler tarafından oluşturulmuştur.²¹

Klimoviç'e göre, yazılı belgeleri değerlendirme ve analize etme, Kur'an'ı İslam Peygamberi'nin eseri olarak açıklama geleneği ilk önce Doğu'da değil, Batı Avrupa'da Katolik Hristiyanlık çerçevesinde misyonerlik amaçla ortaya çıkmıştır. Daha önceden müslümanlar arasında buna yakın özgür düşünceler ileri sürölmüş ise de, onlar hep baskıya maruz kalmıştır. Ancak söz konusu kişilerin Kur'an, ayet ve surelerin kaynağı konusunda Batı araştırmacılara çok yarar sağlamışlardır.²² Klimoviç, Kur'an'ın asırlar boyunca inceleme ve araştırma konusu olduğunu ve İslam'ın intişar ettiği memleketlerde bazı istisnaî durumlar hariç, Kur'an'ın incelenmesinin mezhep ve hukuki tertip sınırları çerçevesinde ele alındığını dile getirmiştir.

20. Lutsian Klimoviç, *Kurannın şıguı jane onın mazmunı*, Kazak Memleket Yay., Almatı 1959, s. 8.

21. Lutsian Klimoviç, "Suşestvoval li Muhammed?" Diskussiya v Kommunističeskiy Akademii v Antireligiozniy Sektsii İnstituta Filosofii, Voinstvuyeshiy Ateizm, No2-3, 1931, s. 198.

22. Klimoviç, *Kniga O Korane*, s. 99.

Klimoviç'e göre, Batılı araştırmacılar Arapların kitabı olan Kur'an'ın gerçek kaynağı ve oluşumu konusunda yanlış bilgiler sergilemişler ve kesif hale getirmişlerdir.²³ Bu bağlamda Bonn Üniversitesi öğretim üyesi Avraam Geyger (1810-1874) "Was hat Mohammed aus dem judenthume aufgenommen?" (Muhammed'in Yahudilikten aldıkları nelerdir?) adlı eserinde Hz. Muhammed'in Yahudilikten aldığı konular hakkında bahsedildiğini söylemiştir. Geyger'in Kur'an'a tüm bilgilerinin Tevrat'tan alındığı iddiasını eleştiren Klimoviç, söz konusu görüşler nedeniyle İslam tarihi, Kur'an'ın oluşumu hakkındaki bilgilerin yanlış değerlendirildiğini ileri sürmüştür.²⁴ Geyger'in bu iddiasının sadece kendisiyle sınırlı kalmadığını, kendisinden sonra gelen araştırmacıları da etkilediğini dile getirmiştir.

Kur'an'ın insanların bir ürünü olduğunu ispatlayan görüşler ilk dönemlerde yazılan bazı rivayetlerde rastladığını, sözgelimi, Arap tarihçisi ve müfessir Taberi'nin (838-923) kaydettiğine göre Hz. Muhammed'in henüz hayatta olduğu sırada bilinmeyen ayetlerin olduğunu nakletmiştir. Klimoviç'e göre Kur'an'da buna misal olabilecek örnek Hz. Muhammed'in ölümüyle ilgili Kur'an ayetleridir.²⁵ Klimoviç, "*Muhammed, sadece resuldür, elçidir. Nitekim ondan önce de nice resuller gelip geçmiştir. Şayet o ölür veya öldürülürse, Siz hemen gerisin geriye dinden mi döneceksiniz? Kim geri döner, dinden çıkarsa, bilsin ki Allah'a asla zarar veremez. Ama Allah hidâyetin kadrini bilip şükredenleri bol bol mükâfatlandıracaktır*"²⁶ ayetinin Hz. Ebu Bekir'e ait olduğunu, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra insanları teselli niyetiyle söylendiğini iddia etmiştir. Gerçi, bu görüşü daha önce Kraçkovskiy ve batılı oryantalistlerden ise P. Casanova da iddia etmişlerdi.²⁷ Klimoviç burada Taberi hakkında iddia edilen bilgileri Taberi'ye ait orijinal metinlerden değil de, batılı oryantalistlerinden Dozy ve Goldziher'in eserlerini Rusça'ya aktaran Krimskiy'den almıştır.²⁸

23. Klimoviç, *Kniga O Korane*, s. 131.

24. Klimoviç, *Kniga O Korane*, s. 133.

25. Klimoviç, *Kurannın şigui jane onın mazmuni*, s. 4.

26. Al-i İmran, 3/144.

27. Klimoviç, *Kniga O Korane*, ss. 100, 243.

28. Krimskiy A., *İstoriya Musulmanstva, Samostoyatelniye Oçerki, Obrobotki i Dopol-*

Kısaca Klimoviç'in Kur'an'ın kaynağı konusundaki iddialarını özetleyecek olursak; Kur'an kısmen Yahudilikten, Hristiyanlıktan, Mecusilikten, eski Babil efsanelerinden alınmış, aynı zamanda Hz. Peygamber'in vefatından sonra on senelik bir zaman zarfında insanların görüş ve ideolojilerini de içinde barındıran kendisine kutsallık atfedilen bir kitaptır.

Kur'an vahyi, Hz. Peygamberin en büyük mucizesidir. O, kendi mucizevî doğasını altı binin üstündeki ayetleriyle ortaya koymuştur. Gerçekten peygamberlerin hepsi kendi peygamberliklerini benzer ayetlerle (mucizelerle) ispat etmişlerdir. Peygamberlik, eğer bir bireyin bilincinin çağrısı ve samimi ruhunun esini (ilhamı) olmuş olsaydı, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi Kur'an'ın ilahi bir delilin olduğunu iddia etmenin, ya da onun mucizevi doğasının yardımına başvurmanın hiçbir anlamı olmazdı.²⁹ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığı zaman da, Kur'an'ın, peygamberin sözü olamayacağını görmek mümkündür.³⁰ Sözgelimi Hz. Peygamberin hayatında hiç yalan söylememesi, ümmi olması, düşmanlarının bile onu Muhammedü'l-Emin olarak itiraf etmesi, kendisine gelen vahyin, bazen arzu etmediği tarzda gelmesi ve akabinde şiddetli bir şekilde itab görmesi³¹, hayatındaki şahsına ait önemli olayların Kur'an'a yansıtılmaması³², sıkıntılı günlerinde onun halledilmesi için vahyin inmesini beklemesi³³ gibi birçok örnekleri vermek mümkündür.

Üstelik Kur'an üslubu ile hadis arasında büyük bir fark vardır. Bu fark, Kur'an'ın hem lafız hem mana, sünnetin ise sadece mana yönüyle Allah'a ait olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre diyebiliriz ki, eğer Kur'an vahyedilmeyip, Hz. Peygamber tarafından söylenmiş bir söz olsaydı bu, onun diğer sözlerine benzerdi. Hâlbuki üslup yönüyle Hz.

neniye Perevodi iz Dozi i Goldzhira, Moskva 1904, s. 11.

29. Tabatabai, *İslam'da Kur'an*, çev. Ahmed Erdiç, İstanbul: Bir Yay., 1988, s. 82, Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012, s. 51.

30. Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, Ankara: Fecir Yay., ss. 71-79.

31. Tahrir, 66/1; Ahzap, 33/37; Tevbe, 9/43; Tevbe, 9/113; Enfal, 8/67; Abese, 80/5-12.

32. Hz. Hatice ve amcası Ebu Talib'in ölümü sayılan Hüzün yılını örnek olarak getirebiliriz.

33. İfk hadisesini misal olarak getirebiliriz

Peygamberin hadislerine benzemediği gibi hiçbir beşer sözüne benzememektedir. Bunu az çok Arapça zevki olan herkes kolayca anlayabilir.³⁴

Bütün bunlardan başka Kur'an'ı Kerim, göklerin ve yerin yaratılışı³⁵, dünyanın yuvarlaklığı³⁶, kâinatın genişlemesi³⁷, çekim kanunu³⁸, yeryüzünün dengesi³⁹ ve hava basıncı⁴⁰ gibi kozmolojik hakikatlerden de bahsetmektedir. Çoğu ancak yakın asırlarda keşfedilen ve hiçbir konuda modern bilime ters düşmeyen bu hususlar da aynı şekilde Kur'an'ın ilahi bir kaynaktan geldiğini olabildiğince açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.⁴¹ Tüm bunların yanında Kur'an'ın istikbale ait olaylarını da bunlar arasında zikredebiliriz.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Klimoviç Kur'an'ın kaynağını, cahiliye Arapların o dönemdeki içtimai hayatına ve örf kanunlarına dayandırmak istemiştir. Cahiliye döneminde bulunan bir kanun veya hükümün Kur'an'a yansması tabii bir şeydir. İslam kendi teşrî felsefesine ve gerçekleştirmek için nazil olduğu maksatlara uygun olduktan sonra, Peygamberin (s.a.v.) faydalı kanunları bırakmasında bir sakınca görmüyordu. Faydalı bir örf ve kanunun bırakılmasından dolayı Peygamberin (s.a.v.) malumatını çevresinden aldığı ve Kur'an'ın Allah tarafından vahyedilmediği neticesi çıkarılamaz.⁴²

Kur'an'ın kaynağının Kutsal Kitaplar olduğu iddiasına gelince öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki, tevhit inancı, putlara ibadetin reddi, geçmiş enbiya ve kavimlere ait kıssalar gibi konularda semavi dinler arasında birçok benzerlik vardır. Bunun nedeni ise bütün semavi dinlerin kaynağı

34. Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev. Suat Yıldırım, Ankara 1985, s. 110-158.

35. Araf, 7/54; Yunus, 10/3; Hud, 11/7.

36. Zümer, 39/5; Naziyat, 79/30.

37. Zariyat, 51/47.

38. Ra'd, 13/2; Lokman, 31/10.

39. Ra'd, 13/3; Hicr, 15/19; Nahl, 16/15.

40. Enam, 6/125.

41. Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 54.

42. Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, s. 91.

Allah'tan gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla bazı konularda bir takım inançların vahiy kaynaklı olan Kur'an'la uyuşmasından daha tabii bir şey olamaz.

Suat Yıldırım da Ehl-i Kitab'ın Kur'an'a neden kaynak olamayacağını şöyle özetlemektedir:

1. Tevrat ve İncil'in Arapça tercümesi yoktu.

2. Ehl-i Kitap özellikle Yahudiler ilmi saklamakta çok ileri gitmişlerdir. Tekellerine alıp, nüfuzlarını sürdürüyorlardı.

3. Onların biri Hz. Peygamber'e bir şeyler öğretmiş olsaydı, bu fazlasıyla yayılırdı. Zira Yahudiler, Medine'den hiç eksik olmamışlardır. Keza diğer gruplar da öyleydi. Öğrenmiş oldukları bir şey olsaydı, Kur'an'a meydan okuması üzerine derhal söylemeleri gerekirdi.

4. Yahudi ve Hristiyanların kültürü Hicaz'da hemen hemen hiç yaygın değildi. Konu ile ilgilenen birçok kilise otoritesi de bunu tasdik eder".⁴³

Taberi'nin naklettiği rivayete gelince o kendi tefsirinde Hz. Peygamber'in henüz hayatta olduğu sırada bilinmeyen ayetlerden bahsetmemektedir. Klimoviç'in görüşünü kabul etmek mümkün görünmemektedir, çünkü Taberi'nin naklettiği rivayetler Hz. Peygamber döneminde bilinmeyen ayetler değildir, nesihle ilgili rivayetler kastedilmiş olmalıdır.⁴⁴ Delil olarak getirilen söz konusu ayete gelince, Klimoviç ayetin Hz. Peygamber döneminde bilinmediğini ve Hz. Peygamber vefat ettikten sonra sahabe tarafından söylenmiş bir ifade olduğunu dile getirmek istemiştir. Oysa ayet Peygamberimiz henüz hayattayken Uhud

43. Suat Yıldırım, "Kur'an Beşer Sözü Olamaz", Kur'an'ı Anlamaya Doğru, (Zaman Kur'an Sempozyumu), İzmir: Feza Yay., 1992, s. 138-139.

44. Taberi, Enes b. Mâlik ve Ebu Musa el-Eş'ari gibi bir kısım sahabi, önce indirilen bir kısım âyetleri daha sonra neshedildikleriyle ilgili rivayetleri nakletmiştir. Bu rivayetler, Allah Teâla'nın, dilediği bazı âyetleri Peygamberine unutturma yoluyla kaldıracağını ifade etmektedir. Mesela Ebu Musa el-Eş'ari'den gelen rivayet "Şayet Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa üçüncü bir vadiyi ister. İnsanoğlunun karnını ancak toprak doldurur..." Müslim, Hadis No: 1050, Bkz İbn Cerir et-Taberi, *Camiu'l Beyan*, Kahire 2001, II, s. 398.

savaşında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in öldürüldüğü haberi duyulunca, müminlerin üzülmesi, münafıkların dinden dönme gibi çeşitli planların düşüncesine girmesi esnasında ebedî davanın fani şahıslar üzerine bina edilemeyeceğini hatırlatmak üzere nazil olmuştur.⁴⁵

Klimoviç'in Eserlerinde Kullandığı Kaynakların Değerlendirilmesi

Klimoviç'in eserlerine baktığımız zaman Kur'an ayetlerinin Rusça mealini verirken öncelikle Sablukov ve Kraçkovskiy'nin Rusça Kur'an tercümelerine başvurduğunu, zaman zaman bazı ayetlere onlara bağlı kalmadan kendisinin de anlam vermeye çalıştığını görmek mümkündür. Bunun yanı sıra batılı oryantalistlerin, örneğin Blachere'nin *Introduction au Coran*, N.Dawood'un *The Koran* meallerinden de yararlanmışır. Klimoviç'e göre Kur'an'ın orijinaline en yakın Rusça tercümesi Sablukov ve Kraçkovskiy tercümeleridir. Müellif ayet meallerinin sonuna "K" harfini yazdığı zaman Kraçkovskiy çevirisinden, "K" harfinin olmadığı yerlerde ise Sablukov çevirisinden aktarmış olduğunu belirtmiştir.⁴⁶

Klimoviç'in eserde kullandığı kaynaklara genel olarak baktığımız zaman hem batılı hem doğulu kaynakların etkin bir biçimde kullandığını ve bunun yanı sıra çarlık ve Sovyet dönemi Rus oryantalistlerin görüşlerinden de yararlandığını görmekteyiz. O birçok batılı oryantalist sözgelimi R.Dozy, T.Nöldeke, İ.Goldziher, W.Muir, J.Weil, von Kremer, H.Lammens, A.Sprenger, R.Blachere, H.Grimme, F. Buhl, A.Arberry, W.Montgomery,

45. Resulullah'ın irtihalinin ardından Müslümanlar sarsıntı geçirmişler. Onun vefatını kabul edip etmeyenler arasında büyük çalkalanmalar olmuştur. Onların bazıları şöyle diyordu: O, vahiy esnasında yakalandığı hallerden bazısına yakalanmıştır. Bazısı da şöyle diyordu: Münafıklara son vermeden Resulullah ölmez ve bir kısım adamların ellerini ve ayaklarını kesmeden konuşmaz. Hz. Ömer (r.a) Resulullah'ın vefatı hakkında en çok şüphe edenlerdendi. Hz. Ebu Bekir dönüp gelince Resulullah'ın yüzündeki örtüyü kaldırır ve vefatının gerçek olduğunu görür. İnsanları toplar ve söz konusu ayetleri okur. Bunun üzerine Müslümanlar kendilerine gelir. Hz. Ömer de şöyle buyurur: "sanki bu ayeti kerimeyi ancak o gün okudum". Üstelik Hz. Peygamber'in vefatı üzerine sahabeden Süheyl b. Amr, Hz. Ebu Bekir'in Medine'de yaptığı bir konuşmanın bir benzerini Mekke'de yaparak Müslümanları teskin etmiş, dinden dönmeye kalkışanları uyarıp yatıştırmıştır.

46. Klimoviç, *Kniga O Korane*, s. 5.

A.Jeffery, L.Massignon, Hitti Philip, P.Kahle, Palmieri P. Aurelio, J.Horovitz gibi bilim adamlarının görüşlerine atıfta bulunmuş, onların eserlerinden büyük ölçüde yararlanmış ve kendi görüşünü onların görüşlerine bina etmiştir. Mesela, Mikhail Reisner'in İslam'ın ortaya çıkması hakkındaki değerlendirmesini aynen kabul etmiştir. Zira Reisner'e göre İslam, Mekke'de ticari kapitalizm olarak zuhur etmiş, fakir tüccar ailelerin zengin Kâbe kültü yönetimine karşı muhalefetinden dolayı ortaya çıkmış ve Arap hanif monoteistlerin sonradan geliştiren bir topluluğun adı olmuştur. Klimoviç, zaman zaman batılı oryantalistlerin bazı konularla ilgili değerlendirmelerini eleştirmiş ve kendi görüşünü belirtmiştir. Batılı oryantalistlerden Weil, Nöldeke, Sprenger, Shwalli, Rodvel, Grimme gibi bilim adamlarının Kur'an kronolojisi ile ilgili değerlendirmelerinde, onların gayret ve çabalarına rağmen hiç birisinin doğru bir tespitte bulunamadığını ileri sürmüştür. Çünkü zikri geçen araştırmacıların tümü klerikal geleneğe bağlı kalmıştır.

Klimoviç, çarlık, Sovyet ve çağdaş Rus oryantalistlerin eserlerine de başvurmuş, onların görüşlerine eleştirilerde bulunmuş ve bazı görüşleri aynıysa benimsemiştir. Eserde başvurduğu önemli Rus oryantalistlerden şunları zikredebiliriz: G.Sablukov, Yu. Kraçkovskiy, V.Barthold, K.Kaştaleva, A.Şebunin, A.Krımiskiy, A. İ. Kolesnikov, O. G. Bolshakov, B.Şidfar, Y.Belyayev, A.Bayazitov, M.Piatrovskiy, Y.Rezvan, İ.Filştinskiy, P. Grazneviç, P.Bulgakov, İ.Vinnikov, A.Halidov, N.Pigulevskiy, S.Malov, T.Şumovskiy, A.Şmidt, N.Ostroumov, Y.Belyayev, R.Mavlyutov.

Bunun yanı sıra dönemin siyaseti gereği Lenin, Marx ve Engels'in görüşleri ile Kur'an ve İslam hakkında değerlendirmelerini de paylaşmış, onların eserlerinden önemli ölçüde istifade etmiştir.

Klimoviç'in batı dillerini, özellikle İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerini yüksek düzeyde bildiği görülmektedir. Çünkü eserlerine baktığımız zaman söz konusu dillerde yazılan kaynakları yeterince yararlandığını görmekteyiz.

Ancak eserlerinde kullandığı doğuya ait kaynaklara gelince genellikle orijinal metinden kullanmadığını, eserin Rusça tercümelerinden yarar-

landığını görmek mümkündür. Özellikle Arapça olan eserlerin hemen hemen hepsi (bazı istisnalar hariç) Arapçadan, İngilizceden, Fransız veyahut Almandan Rusçaya yapılan tercümelemler olduğunun şahidi oluyoruz.

Bununla beraber eserde Kur'an ayetlerinin mealini verirken bazı kaba yanlışlara yer vermesi onun Arap dili gramerinin yeterli düzeyde bilmediğinin bir kanıtıdır. İslam üzerinde çalışma yapan araştırmacı için, özellikle konu Kur'an'la ilgili ise böyle bir kimsenin orijinal kaynaklara ulaşabilmesi ve onları doğru bir şekilde değerlendirebilmesi için Arap dilinin yeterli düzeyde bilmesi gerektiği herkesçe malumdur. Şimdi onun kaynak olarak gösterdiği doğruya ait Arapça eserlerden bazı örnekleri sunacağız: Mesela, Hişam Muhammed el-Kelbi'nin "Kitabu-l Esmam"⁴⁷, Şehristani'nin "el-Milal ve'n-Nihal"⁴⁸, Rusça'ya çevrilmiş Biruni'nin Seçilmiş Eserleri⁴⁹, İbn Asam el Kufi'nin "Kitabu-l Fütuh"⁵⁰, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî (ö. 348/959) tarafından kaleme alınan "Tarih-i Buhara"⁵¹, Nizamülmülk'ün "Siyasetname"si, Taha Hüseyin'in "Cahiliye Şiiri Üzerine"⁵², Musa el-Nevbahtî'nin "Firaku's-Şia"⁵³ eseri, Nasirüddin Tusi'nin "Kitabu-l Fusul fil usul"⁵⁴, İmam Şarani'nin "El Yavakitu vel Cevahiru fi Beyani Akaidi-l Kebair"⁵⁵, Beyzavi'nin "Envaru-t

47. "Kniga Ob İdolah" adla 1984 yılında Moskova'da Rusçaya çevrilmiştir.

48. Eser "Kniga o Religiyah i Sektah" adla 1984 yılında Moskova'da tercüme edilmiştir. Ancak Klimoviç'in ilk telif eden eserlerine baktığımızda Şehristani'nin Milal ve Nihal adlı eserinin (1846-1847 yıllarında Londra'da basılan) İngilizce tercümesinden yararlandığını görmekteyiz. Bkz Klimoviç, *Prazdniki i Posti İslama*, Ogiz Yay., Moskva 1941, s. 103.

49. Biruni'nin Seçilmiş Eserleri 'İzbranniye Proizvedeniye' başlığı altında 1957 yılında Taşkent'te yayınlanmıştır.

50. Eser "Kniga Zavoevaniye" adı altında 1981 yılında Baku'da Rusçaya çevrilmiştir.

51. Eser "İstoriya Buhari" adı altında 1897 yılında Taşkent'te yayınlanmıştır.

52. Klimoviç Taha Hüseyin hakkında Kraçkovskiy'nin "İzbranniye Soçineniye" makaleler mecmuasında yazdığı bilgilerden hareketle burada görüşünü belirtmiştir.

53. Rusçaya "Şiitskiye Sekti" adı altında 1973 yılında tercüme edilmiştir.

54. E.Şmidt tarafından 1913 yılında St. Petersburg'da "Po voprosu Svobode Voli" adı altında yayınlanmıştır.

55. Eser E.Şmidt tarafından 1914 yılında St. Petersburg'da "Rassipannih Jemchujin o Slivkah Naibolee İzvestnih Nauk" başlığı altında yayınlamıştır.

*Tenzil*⁵⁶, “*Sahih Buhari hadisler mecmuası*”⁵⁷, Feridüddin Attar’ın “*Tez-kiretul Evliya*”⁵⁸ ve diğerleri.

Bunlardan başka Klimoviç’in Tatar dilinden de vakıf olduğu görülmektedir. Tatarca yazılan Taceddin Yalçıgüloğlu’nun şerhi Risale-i Azize ve Şeyhül İslam El-Hamidi Kur’an’ın Tatarca mealinden de istifade etmiştir.

SONUÇ

Yukarıda bahsi geçen farklı dönemlere ait Rus oryantalistlerin çalışmalarında görüldüğü gibi, onlar eserlerini zamanın siyaseti ve ideolojisi doğrultusunda kaleme almışlardır. Çarlık dönemindeki eserlerin büyük bir kısmı ve oryantalistlerin İslam’a ve Kur’an’a olan yaklaşımları Rus kili-sesi kontrolü altında telif edilmiştir. Eserlerine baktığımızda esas itibarıyla İslam aleyhinde ve Hz. Peygamber’i yalanlama amacıyla misyonerlik mahiyette yazılmış, objektiflikten uzak ve bilimsel değeri taşımamaktadır.

Sovyet Rusyasında da dönemin siyaseti muvacehesinde dine, İslam’a ve müslümanlara karşı saldırgan bir tavır benimsenmiştir. Rus oryantalistlerin Kur’an’a ve İslam’a olan yaklaşımları da bu zaviyeden yürütülmüştür. Yazılan eser ve çalışmaların çoğu ateistlik mahiyette ve bilimsellikten uzaktır. L. Klimoviç’in İslam üzerinde yaptığı çalışmalarına baktığımız zaman da benzer seyirler göstermiştir. Onun Kur’an hakkındaki değerlendirmeleri belli noktalarda Çarlık döneminde Hristiyanlık taassubu ile yapılan değerlendirmeler ve batılı oryantalistlerin bazı görüşleriyle örtüşmektedir. Kur’an’ın ideolojik olarak ortaya çıktığını, hâkim sınıfların çıkarlarını korumak ve ezilenlerin dikkatini sınıf mücadelesinden başka yönlere çekmek için ortaya konulmuş olduğunu iddia etmiştir. Kur’an öğretilerinin bilime aykırı olduğunu, insan haklarına ters düşen unsurlar taşıdığını, ülkenin siyasi, sosyal ve ekonomik istikrarını bozduğunu ileri sürmüştür.

56. 1846-1848 yılları Lipsiae tarafından Fransızca “Bedawi commentarius in Coranum” adı altında yayınlanmıştır.

57. Muhammed Esed’in İngilizceye yaptığı çevirisinden yararlanmıştır.

58. Eser 1905 yılında Nicholson tarafından İngilizce olarak Londra’da yayınlanmıştır.

Bize göre, Klimoviç ve onun meslektaşları müslümanları daha kolay ve uzun süreli sömürebilmek için bu tür iddiaları oraya atmış olabilir. Çünkü özellikle Sovyet döneminde yapılan Kur'an hakkındaki değerlendirmelerin çoğu bilimsellikten uzak, ideolojik bir tutumun ürünü olma özelliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Ateş, Süleyman, *İslam'a İtirizlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, Yeni Ufuk Yay., Ankara 1966.

Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012.

Draz, Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev. Suat Yıldırım, Ankara, 1985.

Erşahin, Seyfettin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar (Sovyet Dönemi)*, İlahiyat Vakfı Yay., Ankara 1999.

et-Taberi, İbn Cerir, *Camiu'l Beyan*, Kahire 2001, II. 398.

Karatayev, Muhamedcan, Kazak Sovet Ensiklopediyası, "Klimoviç" Cilt 5, Almatı 1974.

Kemper, Michael & Conermann, Stephan, *The Heritage Soviet Oriental Studies* (Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series, Routledge, 2011.

Klimoviç, Lutsian "Suşestvoval li Muhammed?" Diskussiya v Kommunističeskiy Akademii v Antireligiozniy Seksii İnstituta Filosofii, Voinstvuyesiy Ateizm, No2-3, 1931.

Klimoviç, Lutsian, *Kniga O Korane, Ego Proishojdeniye İ Mifologii*, Moskva: Politzdai Yay., 1986.

Klimoviç, Lutsian, *Kurannın şigui jane onın mazmuni*, Almatı: Kazak Memleket Yay., 1959.

Klimoviç, Lutsian, *Soderjaniye Korana*, Moskva 1929.

Klimoviç, Lutsian, *Prazdniki i Posti İslama*, Moskva: Ogiz Yay., 1941.

Krimskiy A., *İstorya Musulmanstva, Samostoyatelniye Oçerki, Obrobotki i Dopolneniye Perevodi iz Dozi i Goldzhira*, Moskva 1904.

Miliband S.D., *Vostokovedi Rossii: Bibliografiçeskiy slovar*, Cilt 1, Moskva 2008.

Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'an ve Oryantalistler*, Ankara: Fecir Yay., 1998.

Tabatabai, *İslam'da Kur'an*, çev. Ahmed Erdiñç, İstanbul: Bir Yay., 1988.

Vvedenskiy B.A., *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya*, Cilt 18 "İslam", Moskva 1953.

Vvedenskiy B.A., *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya*, Cilt 22 "Koran", Moskva 1953.

Yıldırım, Suat, "Kur'an Beşer Sözü Olamaz", Kur'an'ı Anlamaya Doğru, (Zaman Kur'an Sempozyumu), İzmir: Feza Yay., 1992.

Tuğba ASLAN

Zhakhangir Nurmatov'a değerli sunumundan dolayı teşekkür ediyoruz. Son tebliğcimiz Fatma Güraslan. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencisidir. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi Arap Dili ve Belagati Araştırma Grubunda öğrenim görmektedir. Tebliğinin konusu ise "Arap Dili ve Belagati ve Kur'an'dan Örnekler"dir. Sözü kendisine bırakıyorum. Süreniz 15 dakikadır. Buyurun sayın Güraslan.

“ARAP DİLİ BELÂGATI VE KUR’AN’DAN ÖRNEKLER”

Fatma GÜRASLAN

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf, İLAMER Arap Dili ve Belagatı Araştırma Grubu Öğrencisi)



A. ARAP DİLİ VE BELÂGATININ TARİHİ

1. Tanım

Belâgat sözlükte “sözün fasih ve açık olması” demektir. Terim olarak ise “meleke” ve “ilim” olmak üzere iki manada kullanılır. Meleke olarak belagat; sözün fasih olmasının yanında yer ve zamana uymasidir. Belagat ilim haline gelmeden önce şair, yazar, hatipler ve hatta halk dilinde de vardı. Çünkü doğuştan gelen bir melekedir. Nitekim Cahiliye dönemi şiir ve edebiyat eserlerinde, Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde bu ilme dair birçok örnek bulabiliriz.

İbnu’l-Mukaffa’ya göre belagat; sözü herkesin kolay kolay söylemeyeceği tarzda söylemektir. Câhız’a göre; lafızla mananın güzellikte

birbiriyle yarışmasıdır. Rummânî'ye göre ise; manayı uygun ve güzel ifadelerle zihinlere ulaştırmaktır.

İlim olarak ise düzgün ve yerinde söz söyleme usûl ve kaidelerini inceleyen belagat meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç kısımdır. Bağımsız hale gelinceye kadar çeşitli isimlerle anılmıştır; Câhız'da beyân, İbnu'l-Mu'tez'de bedî', Kudâme b. Cafer'de nakdu's-şi'r, Ebu Hulâl el-Askerî'de es-sınâateyn, İbn Sinan el-Hafâcî'de fesahat, Abdülkâhir el-Cürcânî'de belagat ve delailü'l-i'câz, Zemaşşerî'de meâni ve beyân, Bedrettin b. Mâlik'te meâni, beyân ve bedî, Hatîb el-Kazvinî'de de ilmü'l-belâga...

2. Gelişme

Arap edebiyatında belagat çalışmaları önce edebî tenkit şeklinde başlamış, İslamî dönemde hem Kur'an-ı Kerim'in i'câzı hem de edebî tenkit sebebiyle bu faaliyet daha hızlı bir şekilde devam etmiştir. Bu gelişim dört aşama şeklindedir.

Birinci Dönem: Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden yaklaşık IV. Yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu dönemdeki belagat çalışmaları dil ve edebiyat, tefsir, edebî tenkit ve kelâm ilimleriyle karışık bir şekilde ele alınmış esas hedef Kur'an'ı layıkıyla anlamak olmuştur. Bu dönemde yetişen dilci ve edebiyatçıların çoğu aynı zamanda tefsirci idi. İslam dünyasının sınırları genişleyip Arap olmayan müslüman toplulukların Kur'an-ı Kerim'i yanlış anlama endişesi ortaya çıkınca Arap dili ve gramerinin kurallar halinde tespitine ihtiyaç doğmuştur. Bu dönemde yazılan eserlerden bazıları; Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın *Me'ani'l-Kur'an*'ı, Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın *Mecâzü'l Kur'an*, *İ'râbü'l-Kur'an* ve *Me'ani'l-Kur'an*'ı, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*'ı, Ebu İshâk ez-Zeccâc'ın *İ'râbü'l-Kur'an*'ı ile *Me'ani'l-Kur'an*'ı, İbn Faris'in *es-Sâhib'si* ve Şerîf er-Radî'nin *Telhîsü'l-Beyân fî mecâzâtü'l-Kur'an*'ı ile *Mecâzâtü'l-Âsâri'n-Nebeviyye'si*.

İkinci Dönem: IV. Yüzyıl sonlarından VIII. Yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu dönem belagatın müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimlerin belirmeye başlamasıyla belagat konulu eserlerin yazıldığı bir dönemdir. Bu dönemin başlıca eserlerinden bazıları: Ebu Hilal el-Askerî'nin

Kitabü's-Sinâ'ateyn'i, İbn Reşik'in *el-Umde*'si, İbn Sinan el-Hafâcî'nin *Sırru'l-Fesâha*'sı. Ebu Tahir Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî'nin *Kanunu'l-Belaga*'sı ve Abdülkahir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz ve Esrârü'l-Belaga*'sı.

Üçüncü Dönem: VIII. Yüzyıl ortalarından XIII. Yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu dönemde Arap dili ve belâgatında bir duraklama olmuştur. Artık İslâm dünyasında müstakil eserler yerine birtakım tarif, tasnif ve değerlendirmelerle yetinilmiştir. Bu dönemde bed'îyyât adıyla Hz. Peygamber'in methini konu edinen ve her beytinde en az bir bed'î sanat kullanılan yeni bir nazım şekli ortaya çıkmıştır. Dönemin başlıca eserleri; Adudüddin el-İcî'nin *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye*'si, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u, Teftazânî'nin *el-Mutavvel âle't-Telhîs*, *Muhtasarü'l-Mutavvel*'i, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Havaşî's-Seyyid 'ale'l-Mutavvel*'i...

Dördüncü Dönem: XIII. Yüzyıl sonlarından günümüze kadar devam eden Avrupa'yla temastan sonra birtakım değişikliklerin başladığı dönemdir. Bu dönemde yetişen belâgatçılar, klasik belâgat çalışmalarını devam ettirenler ve ona modern bir veçhe vermek isteyenler olarak iki gruptan oluşmaktadır.¹

3. Belâgatın Kısımları²

3.1.İlmü'l- Me'anî

İlmü'l-me'anî, konuşan kişi veya yazarın takdim, te'hîr, itnâb, i'câz vb. belirli dil bilgisi kalıplarını kullanmasındaki tercihini araştırır ve dilin, konuşan kişi veya yazar tarafından maksatlı ve ustalıkla kullanımıyla ilgilenir.

İlmü'l-me'anî'yi oluşturan kısımlar:

a.Haber: Yanlış ya da doğru diye yargıda bulunabileceğimiz ifadeye denir. Doğru haber, yanlış haber ve ne doğru ne de yanlış haber olmak üzere üçe ayrılır.

1. Hulusi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, TDK Yayınları, İstanbul 1992, C. 5, ss. 380-383.

2. Zafer Kızıklı, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi*, Ankara 2008, ss. 135-259.

b.İnşâ': Yanlış veya doğru diye nitelenmeyen ifade şeklidir. İsteğe bağlı olan ve isteğe bağlı olmayan inşâ' şeklinde ikiye ayrılır.

c.el-Musned ileyh: Kendisine dayandırılan şey demektir. Türkçedeki karşılığı "özne"dir. Fiil cümlelerinde ve isim cümlelerinde gelir.

d.el-Musned: Arap dili gramerinde "haber" olarak nitelendirilen kavramın belagat terminolojisindeki karşılığı el-musned'dir. Arapçada basit cümlenin temel ögesidir.

e.Fiil ve Fiile ilişik durumlar: Arapçada geçişli ve geçişsiz olmak üzere iki tür fiil vardır. Geçişli fiiller; eylemin öznenen nesneye geçtiği fiillerdir. Geçişsiz fiiller ise; eylemin yalnızca öznenen gerçekleştiği fiillerdir.

Fiille ilişkili olan öğelere "fiile eklemlenenler" denir. Bu öğelerin başlıcaları; fa'il, mef'ul, câr ve mecrûr, şart edatları, zaman zarfları ve hâl'dir.

f.Kasr: Belagat terimi olarak kasr; birini veya bir şeyi başka biri veya başka bir şeyle sınırlamak demektir. Belagat bilminde bu durum "bağlı kalmak" veya "hapsetmek/ sınırlar içinde tutmak" terimleriyle açıklanır.

g.Vasl: belagatte kullanılan "fasl" sözcüğünün karşıtıdır. Vasl ve fasl kavramları, cümlede anlamsal bir duruma sahip olan dilbilgisel süreci ifade eder. Vaslın Türkçe'deki karşılığı "ve" bağlacıdır.

h.Fasl: İki şeyin arasını açmak fiilinin masdar halidir. Belagat terimi olarak cümleleri birbirinden ayırmak anlamındadır.

ı.İ'câz: Kısa ve az söylemek anlamındadır.

i.İtnâb: Gerekenden daha çok sayıda sözcük kullanarak muhabatı bilgilendirmeyi amaçlayan bir belagat terimidir.

j.Müsâvât: Fazladan sözcük kullanımını gerektirmeyen ve herhangi bir ögenin atılması durumunda anlamın bozulabileceği bir üslup çeşididir. Yani i'câzla itnâb arasında orta bir yoldur.

3.2.İlmü'l-Beyân

Sözlük anlamı “birşeyi açıklamak, aydınlatmak”tır. Belagat terimi olarak ise il mü'l-beyân etkili ve güzel söz söyleme tarzının ölçütlerini belirleyen bir disiplindir.

İlmü'l-beyânı oluşturan konular:

a.Teşbih: Belagat terimi olarak “iki şey arasında benzetme edatı kullanarak veya kullanmaksızın benzerlik kurmak” anlamına gelir. Benzeyen, kendisine benzetilen, benzetme yönü ve benzetme edatı olmak üzere dört ögesi vardır.

b.Mecâz: el-Cürcânî'nin tanımında “konulduğu anlamın dışında bir anlam taşıyan ve her ikisi arasında bir ilgi bulunan sözcük” demektir. Aklî mecaz ve dilsel mecaz olarak ikiye ayrılır. Aklî mecaz; fiil anlamının doğrudan özneye dayandırılmayıp anlamca öznenin ilişkili olduğu ve yoruma bağlı başka bir özne oluşturulmasıdır. Dilsel mecaz; kendine özgü anlamlar boşaltılarak içlerine başka anlamlar yüklenen ve bu iki anlam arasında sözel bir ipucu aracılığıyla benzerlik bağı kurulan sözcükleri ifade eder. Dilsel mecaz da isti'are, mürsel mecaz ve kinaye olmak üzere üç kategoriye ayrılır.

3.3.İlmü'l-Bedî'

Benzeri daha önce söylenmemiş, çok hoş, etkileyici sözleri inceleyen ve bunun kurallarını belirleyen bir belagat disiplini. Bu disiplin “söylemi güzelleştirme mekanizması” olarak da ifade edilebilir. Bu güzelleştirme bazen anlama, bazen söze ve bazen de her ikisine dönük olabilir. İlmü'l-bedî', Arapça söylemi süslemeyi amaçlayan dilsel ve üslûpsal bir işleyiştir. Etkili bir konuşmacı, il mü'l-bedî'in farklı kalıplarını kendi söyleminde kullanarak muhatabını tesir altında bırakmak için güzel ve üst bir söyleyiş tarzı oluşturur. İlmü'l-bedî' anlamsal süsleme sanatları ve sözsel süsleme sanatları olmak üzere iki bölümdür.

a.Anlamsal süsleme sanatları: Anlamsal bedî' kalıbının en ayırt

edici özelliği, bir söylem içinde kullanılan sözcüğün yerine onun eş anlam-lısının getirilmesi halinde söylemin değerinden bir şeyin eksilmemesidir.

Başlıca anlamsal süsleme sanatları;

- Övgüye benzer yergi
- Uyum
- İnsan dışı varlığa hitap
- Yergiye benzer övgü
- Karşıtlık
- Güzel gerekçe bulma
- Dolama ve yayma
- Sondaki sözün tekrarı
- Söylemsel kabul
- Sözel tekrar
- Hafifletme
- Bilgece anlatım
- Giriş yapma
- Abartı
- Olumsuzluk kullanarak kanıtlama
- Çoklu karşıtlık
- Gözlem
- Ardışık karşıtlık
- Gizleme
- Kişileştirme ve konuşturma
- Alıntı yapma
- Belagatlı soru sorma
- Alaya alma
- Diyalektik yaklaşım
- Yönelme
- Aşağılama

b.Sözel süsleme sanatları: İfadede kullanılan bir sözcük ara-cılığıyla söylemin güzelleştirilmesidir. Bedî sanatının bu kalıbının en belirgin özelliği, süsleme sanatına konu olan sözcüğün eş anlam-lısıyla

değiştirildiği zaman güzellik niteliğinin kaybolmasıdır.

Başlıca sözsel süsleme sanatları:

- Ses yinelemesi
- Seci
- Sondakiyle başlama
- Baştakiyle sonlandırma
- Cinas
- Farklı ibarelerle tekrar
- Yansıma
- Dengeleme
- Son sözcükle başlama
- Kapsamlı ibare

B.BELÂĞAT İLMİNİN KUR'AN TEFSİRİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Allah'ın emir ve yasaklarıyla, bunların maksat ve hedeflerinin doğru bir şekilde kavranması, Kur'an-ı Kerim'in iyi anlaşılmasına bağlıdır. Bu bakımdan, dil kaideleriyle, din kurallarının öğrenilmesi arasında sıkı bir alaka vardır. İlahi kitaplardan Tevrat ve İncil'i bu açıdan değerlendirdiğimizde onların mecazlarının hakikat, kinayelerinin sarıh şeklinde yanlış anlaşılaraq tahrife uğratıldığını görüyoruz. Bu sebeple, Kur'an-ı Kerim'in maksatlarının doğru bir şekilde anlaşılması da, onun edebi vasıflarının, belâgat ve fesahat üstünlüklerinin sağlam bir tarzda değerlendirilmesine bağlıdır. İslam ilimleri ve meslekleri tarihine baktığımızda, itikadi ve ameli ihtilafların temelinde, Kur'an'ın edebi inceliklerini anlamadaki farklılıkların önemli bir tesiri olduğunu görmekteyiz.³

Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ın maksadına uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için, onun edebi incelikleri üzerinde durulmuş, birçok gramerci ve tefsirci, bu konuda, derin araştırmalar yaparak, Belâgat İlmî adın-

3. Ahmet Coşkun, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde Belagatın Önemi", *Erciyes Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1988, sayı: 5, ss. 184-185.

da, yeni bir ilim dalı meydana getirmişler ve bizlere zengin bir literatür miras bırakmışlardır.

1. Kur'an-ı Kerim'in İ'câzını Ortaya Koyması

Belağat ilmi, Kur'an-ı Kerim'in en önemli vasfını teşkil eden i'caz yönünün bilinmesini ve idrak edilmesini sağlayan tek vasıtaadır. Nitekim İmam Bakıllânî, Arap dili ve belağatına yeteri kadar vakıf olmayan insanların, Kur'an-ı Kerim'in i'cazını sadece "insanların Onun bir benzerini getiremeyeşlerinin tarihen sabit olması" yoluyla anlayabilecekken, bu ilme vakıf olanların ise beşer tarafından söylenebilecek ve söylene-meyecek kelamı takdir edebildikleri için, Kur'an-ı Kerim'in i'cazını kolayca kavrayabileceklerini belirtmektedir.

2. Kur'an-ı Kerim'in Doğru Anlaşılmasını Sağlaması

Kur'an-ı Kerim'i anlamak için gerekli olan ilk şey, onun dilini bütün incelikleriyle kavramaktır.⁴ Belağatın bu önemli görevi sebebiyle, Müfessir ez-Zemahşerî ise; tefsirci için, en çok ihtiyaç duyulan iki ilimden birinin meani, diğerinin de beyan olduğunu ifade etmiştir.⁵ Tefsir usulü kaynaklarında da, Tefsir ilmi için gerekli olan ilimler sayılırken, Bbelâğat ilmini teşkil eden me'ani, beyan ve bedi' ilmi, lugat, iştikak, sarf ve nahiv ilminin hemen arkasından zikredilmektedir.⁶

3. Ayetlerdeki Lafzî ve Manevi Güzellikleri Ortaya Çıkarması

Belağat ilminin hususiyetlerinden birisi de ayetlerdeki, hem lafız hem de mana ile ilgili güzellik ve incelikleri ortaya koyarak tefsir ilmini zenginleştirmesidir.⁷

4. Hikmet Akdemir, "Belağat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Harran Ü.İ.F. Dergisi*, Şanlıurfa 1996, s. 160.

5. Ahmet Coşkun, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde Belağatın Önemi", *Erciyes Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1988, sayı: 5, s. 160

6. Hikmet Akdemir, "Belağat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Harran Ü.İ.F. Dergisi*, Şanlıurfa 1996, s. 161.

7. Hikmet Akdemir, "Belağat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Harran Ü.İ.F. Dergisi*, Şanlıurfa 1996, s. 162.

C.KURÂN'DAN BELÂGAT ÖRNEKLERİ:

1. “(Rabbimiz!) Ancak Sana kulluk ederiz ve yalnız Senden medet umarız.⁸”

Buradaki lafız tahsisi ifade etmek için takdîm edilerek, takdîm sanatı icra edilmiştir. Mef’ûlün takdîmi ile gerçekleşen bu sanatın aye-te kattığı anlam; yapılacak olan ibadette şirkin kesinlikle reddi olarak özetlenebilir. Böyle bir takdîm olmadığı takdirde başkalarına da ibadet edilebileceği anlaşılabilir.⁹

2. “ Rabbın için namaz kıl ve kurban kes!¹⁰”

Ayetin başındaki atıf harfi (fa-i takibiye), burada sebep manası-nadır. Bu da iki manayı ifade etmektedir: Birinci, büyük nimetlerin ihsan edilmesinin ibadete sebep kılınmasıdır. Sanki Hz. Peygamberimize şöyle hitap edilmektedir: “Biz Sana Kevser’i verdik. Öyleyse Sen de Rabbın rızası için namaz kıl!” İkinci mana ise, bu cümlelerin düşmanın sözüne aldır-mamaya sebep kılınmasıdır. Çünkü bu sûrenin nüzûl sebebi, As b. Vail’in Hz. Peygamberimiz (S.A.V.) için “nesli kesik” demesidir. Yani Peygamberimiz (S.A.V.)’e bu ayetle “düşmanların sözüne aldırış etme! Sen kendi ibadetinle meşgul ol!” şeklinde, teselliyle karışık bir emir varid olmuştur.

Lam harf-i cerri ibadeti ve kurbanı Allah’tan başkası için tahsis eden As b. Vail gibi kimselerin dinlerinin batıl olduğuna gizlice işaret etmekle beraber, Peygamberimizin (S.A.V.) «tevhid inancında sebat ve ihlasla devam etmesi» emrini de ifade etmektedir.

«Namaz kıl ve kurban kes» emirleriyle bedeni ve mali ibadetlerin en önemli iki kısmına dikkat çekilmiştir.

Birincisinin delalet etmesinden dolayı ikinci bir harf-i cerre yer

8. Fatiha, 1/4.

9. Cüneyt Eren, “Kur’an-ı Kerim’in Eşsiz Belagati”, *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, sayı: 81, 2008 İstanbul.

10. Kevser, 108/2.

verilmemiştir.

Bedi' ilminde lafız sanatlarından sayılan fasılalardaki ses uyumuna, (herhangi bir zorlama ve yapmacık olmaksızın) riayet edilmiştir.

Ayetteki lafızda «iltifat» sanatı vardır. Ayrıca zamir yerine zahir isim getirilmiştir. Bu ise, Allah'ın şanının ve saltanatının yüceliğine işaret etmektedir.

Yine «Rab» kelimesiyle, kulların sadece kendilerini terbiye eden Rab'lerine ibadet etmeleri gerektiği bildirilmekle beraber, Rabbine, ibadeti bırakıp kendi eliyle şekil vererek yaptığı puta tapan insanın, nasıl hata ettiği gizlice vurgulanmaktadır.¹¹

3. Sizin için kısasta hayat vardır¹².

Bu ayet-i kerime, belâğat ve fesahatın zirvesinde olan ilahi bir kelimadır. Zira “hayatı yok eden kısas”, onun “mekânı ve menbâi” olarak takdim edilmiştir. Çünkü cahiliye devrinde Araplar bir kişi için, sürüp giden kan davalarından dolayı birçok kişiyi öldürüyorlardı. İslam dini gelip kısas hükmünü vaz edince, hem katilin hem de onun öldüreceği kişinin hayatını kurtarmış oldu. Böylece kısas hükmünün varlığı, toplum içinde pek çok kimsenin ölümüne değil de yaşamasına sebep oldu.¹³

4. “Ve tartıları hafif gelen her kimseye gelince, onun anası hâviye(uçurum)dir.¹⁴”

“Annesi” kucak açmış bir anneye işaretle, varılacak olan Cehennem'in de kâfirlere kucak açacağı ve içine alıp barındıracağı anlamında Cehennem'den mecazdır. Varacağı yer, yatağı, kucağın sığınaacağı yer, istiâre yoluyla mecazdır. Zira ana kucağı, evladın barınacağı

11. Cüneyt Eren, “Kur'an-ı Kerim'in Eşsiz Belagati”, *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, sayı: 81, 2008 İstanbul.

12. Bakara, 2/179.

13. Hikmet Akdemir, “Belagat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *Harran Ü.İ.F. Dergisi*, Şanlıurfa 1996, ss.162-163.

14. Kâria, 101/9-10.

yer olma hasebiyle me'vaya benzetilmiştir. Burada aynı zamanda acıma ve tahkir de söz konusudur. “Nihayet sığınıp varacağı en şefkatli anası, hâmisî kızgın ateş olan haviyeden ibaret bulunan bir kimsenin halindeki felaket ve fecaatin şiddet ve büyüklüğünü düşünmeli.¹⁵”

5. “Zekâtlar sadece fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan görevlilere, kalbleri İslâm'a ısındırılacak olanlara, esirlik ve kölelikten kurtulmak isteyenlere, borçlulara, Allah yoluna ve bir de muhtaç kalmış yolcu ve gariplere mahsustur.¹⁶”

Bu ayette zekât alabilen sekiz sınıf zikredilmektedir. Ancak dikkat edilecek olursa bunlardan ilk dört sınıf, yani (fakirler, düşkünlere, zekât toplayan görevliler ve kalbleri İslâm'a ısındırılacak olanlar) için “ ٓ ” harf-i ceri, geri kalan diğer dört sınıf, yani (esirlik ve kölelikten kurtulmak isteyenler, borçlular, Allah yoluna ve bir de muhtaç kalmış yolcu ve garipler) için de « fî » harf-i ceri kullanılmıştır. Çünkü ilk dört sınıfın zekâtı hak etmesi, onların mülkî ehliyetlerinden dolayıdır. Bunun için mülkiyet ifade eden lââm harfi en uygunudur. Diğer dört sınıf ise bu zekâta daha çok ihtiyaç duyan kesimdir. Dolayısıyla « fî » harf-i ceri burada belâgat açısından tam yerinde kullanılmıştır.¹⁷

6. “Rabbinin azabından onlara ait esinti dokunsa ...¹⁸”

Bu cümle, Cenabı Hakk'ın azabını dehşetli göstermek için, azabın en azının, yani, esintisinin, şiddetli tesirini ifade etmek ister. Burada, “az”lığı ifade edecek cümlelerin bütün unsurları, parçaları da, bu azlığa bakarak, ona kuvvet verecek ve azabın şiddetini hissettirecektir.

Şüphe içindir ve şüphe ise, az oluşa yöneliktir.

15. Cüneyt Eren, “Kur'an-ı Kerim'in Eşsiz Belagati”, *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, sayı: 81, İstanbul 2008.

16. Tevbe, 9/60.

17. Cüneyt Eren, “Kur'an-ı Kerim'in Eşsiz Belagati”, *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, sayı: 81, İstanbul 2008.

18. Enbiya, 21/46.

Azıcık dokunmaktır ve azlığı ifade eder.

“Bir kokucuk” anlamına, masdar-ı merre olup, sigası, bire delalet eder ve azlığı belirtir. Ayrıca kelimenin sonundaki tenvini tenkir, azlık içindir ve “o kadar küçük ki, bilinemiyor” demektir.

“min» harf-i cerri, ba’ziyet (tebîz) için olup, “bir parça” demektir ve azlığı ifade eder.

İkab’a nispeten hafif bir nev’i cezadır ve o da, azlığa işaret etmektedir.

Cenabı Hakk’ın, kahhar, cebbar ve müntakim gibi isimleri yanında, yine şefkati ihsasla, azlığı ve kıletli ifade eder.

Sonuç: Demek bu kadar azlık ve kılet içerisindeki “bir parça azab” böyle tesirli olur ve insanlar vaveyla koparırlar ise, ikab-ı ilahi ne kadar dehşetli olacaktır?¹⁹

7. “Yusuf’u öldürün yahut onu uzak bir yere atın ki babanızın sevgi ve teveccühü yalnız size kalsın. Ondan sonra da tövbe ederek salih kimseler olursunuz. İçlerinden biri: “Yusuf’u öldürmeyin, (o) kuyunun dibine atın. Yolcu kabilelerinden biri onu yitik olarak alıp götürsün. Eğer yapacaksanız böyle yapın!²⁰” dedi.

Yukarıdaki ayetlere dikkat edilecek olursa, “her hangi bir yer”, kelimesi nekre gelmiş, diğer bir ifadeyle belirlilik anlamı veren belli bir maksada matuf hazf olmuş, “o kuyu” kelimesi ise marife olarak gelmiştir. Belâgat açısından değerlendirilecek olursa, bu ifade şeklinin, anlamı doğrudan etkileyen bir misyonu olacaktır. Zira, nekrelik genellik anlamı taşır. Nekre isim, ifade ettiği şeylerin bizzat kendisi olmayan ve tek bir varlığı göstermeyen isimlerdir. Bu tür isimlerin içerdiği anlamlar tek bir objeye hasredilemez. Nekre kelimeler, başına belirlilik ifade eden “ma’rife – be-

19. Ahmet Coşkun, “Kur’an-ı Kerim’in Tefsirinde Belagatın Önemi”, *Erciyes Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1988, sayı: 5, ss. 197-199.

20. Yusuf, 12/9-10.

lirli” yapılır. Marife ise, belirli bir şeye delalet eden isimdir. « -el « takısının aslî görevi eklendiği nekire isimleri ma’rife hâline getirmesidir.

Kardeşleri Yusuf (a.s)’a tuzak kurarlarken öncelikle onu öldürmeyi hedeflemişlerdi. Bunu ayetin başında yer alan “Yusuf’u öldürün!” sözünden anlayabiliriz. Daha sonra “ yahut onu uzak bir yere atın.” önerisi takip etmektedir. Bu teklif de bir çeşit ölüm anlamına gelmektedir, bunu cümlede yer alan herhangi bir yer anlamındaki nekradan anlamaktayız. Muayyen bir yere delâlet etmeyip, her türlü mekânı içine alabilecek bilinmeyen bir yerdir. Yani aklıktan susuzluktan, belki de yırtıcı hayvanların saldırılarına maruz kalarak ölebileceği bilinmeyen bir yer. Bütün bu anlamları “arz”kelimesinin nekre gelmesinden çıkarmaktayız. Ancak bu ölüm ilkinde göre daha farklıdır. İlkinde, doğrudan öldürme önerisi varken burada dolaylı yoldan öldürme kastı vardır.

Daha sonraki merhalede ise öldürülmesinden vazgeçilme durumu söz konusudur. “Yusuf’u öldürmeyin!” “o kuyunun dibine bırakın” teklifi gelir. Zira o, her ne kadar kıskanıyor olsalar da, yine de kardeşleridir. Onlar da her ne kadar günah işleseler, yine de peygamber ocağında yetişmiş iman sahibidirler. Cürümlerini, daha sonra yapacakları tövbe ile gizlemeye çalışmakta, bir yerde vicdanlarını rahatlatmak istemektedirler. Nitekim ayetin şu kısmı buna işaret etmektedir: “ Ondan sonra da tövbe ederek salih kimseler olursunuz.”

Bu merhalede “(o) kuyunun dibine bırakın.” cümlesinde yer alan kuyu kelimesi marife gelmiştir. Kelimedeki tek bir “el” harfi kardeşlerinin, Yusuf’u öldürmek istememelerine delalet etmektedir. Bu merhalede artık, Yusuf’un, kardeşleri tarafından bilinen o kuyuya sadece bırakılması teklif edilmektedir. Öldürülmesi istense idi, bilinmeyen bir kuyuya bırakılması teklif edilirdi. Yani, bir araya gelme nedeni olan Yusuf’un öldürülmesi planlarından merhale merhale vazgeçilerek, onun sadece o diyardan uzaklaştırılması önerilmektedir. “Yolcu kafilelerinden biri oradan geçerken onu alıp götürsün.” sözü de bu hükmü desteklemektedir. Bunu da “Eğer yapacaksanız böyle yapın!” sözüyle kısmen

hafifletmektedir.²¹

8. “Ey arz, suyunu yut ve ey gök, yağmuru tut» denildi. Su çekildi ve iş bitirildi. Gemi de Cûdî dağı üzerinde karar kıldı ve «zalimler helâk olsun» denildi.²²”

Sadece yirmi beş kelimededen ibaret olan ve Nûh (A.S.) tufanını veciz bir şekilde özetleyen bu ayet-i kerimede on sekiz tane edebi sanatın bulunduğu söylenmektedir. Bunlar: tenâsuh, istiâre, tıbâk, mecâz, işâret, irdâf, temsil, ta'lil, taksim, ihtiras, hüsn-ü nesak (kelime ve cümlelerin güzel dizilişi), lafzın manayla uyumu, îcâz, teshîm, tehzîb, hüsn-ü beyan, temkin ve insicâm sanatlarıdır.

Ayrıca belâğat kitapları ve ilgili tefsirler, ayetle alakalı olarak şu tahlilleri yapmaktadırlar:

Failin azametine, emrinin cesametine binaen fiil meçhûl sigasıyla verilmiştir. Yer ve göğün ister, istemez emre uyduklarını ve itaat ettiklerini ifade içinde denmiştir.

Fiilde iradeden mecaz vardır. Karine ise, cansız varlığa hitap edilmesidir.

İbarede teşbih var.

Kinaye yolu ile benzetilme vardır. Yiyen kişi yediği şeyle nasıl kuvvet bulursa içtiği ile ekin, ağaç ve meyve vermek için kuvvet buluyor.

İfade de, izafe olması istiare yoluyla olmuştur.

Kelimelerin takdim edilmesinin de hikmetleri vardır; şöyle ki, yeryüzü istikrar yeridir. Döşek vazifesi görür. Gemiler için bir liman, içindekiler için bir kurtuluş yeridir. Yer ve göğün suları, onun üzerinde birikir. Ayrıca isyanları sebebiyle Nuh (a.s.) peygamberin kavmi yeryüzünde helak olmuşlardır.

21. Cüneyt Eren, “Kur’an-ı Kerim’in Eşsiz Belagati”, *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, sayı: 81, İstanbul 2008, s. ?

22. Hûd, 11/44.

İki emir cümlesinden sonra failleri gizli bu haber cümlelerinin getirilişi, böyle büyük işlerin, ancak akılların idraktan aciz kalacağı bir kudret sahibi tarafından yapılacağını ilan içindir.

İbarede ta'riz sanatı vardır; şöyle ki; bu ceza, ancak Allah'ın (c.c.) resullerini yalanlamak suretiyle onların getirdikleri apaçık delillerden yüz çevirerek nefislerine zulmetmelerinden dolayı hâsıl olmuştur. Aynı şekilde davranan diğer insanlara ve Rasulullah'ı (s.a.v) tekzip eden Kureyş'e ve benzerlerine tehdid vardır.

Diğer nida harfleri ile başlamamasının birçok belağı hikmetleri vardır "yâ" kullanımı çok olan bir nida harfidir ve uzak içindir. Ancak burada uzaklık hissî değil, manevidir. Allah (c.c.) a karşı hissi bir yakınlık muhâldir. Çünkü O'na yön tayini imkânsızdır.

İfade tahkir içermektedir. Çünkü eğer oradaki keilmeyi nefesine muda'af kılsaydı, ona kendi menzilesinden bir yer vermiş olacaktı. Çünkü muda'a-f, muda'afun ileyh'den daima şeref, tahsis ve ta'rif kazanır.

Farklı kullanımlar i'caz ve ihtisar içindir. Bunun yanında ilahi bir hitab makamına yakışmayan bir tenbihten kaçınmak içindir.

Belirli lafızların seçilmesi mahlûkat için ondaki faydaların çokluğundan, lafız olarak hafifliğinden, kullanımının çokluğundandır.

Kelimenin vezince daha hafif, dile daha kolay olmasından tercih edilmiştir. Diğerinde ise, bir zorluk ve meşakkat seziliyor.

Kelimenin müfred getirilmesi, cemi getirilmesinden daha münasiptir. Azamet makamında cemi getirilmesi uygun düşmezdi. Ayrıca, müfred siğasında bir nevi tahkir vardır.

Mef'ul olanın zikredilmesi de hikmete dayanır. Şayet zikredilmeseydi de genelleme yapılsaydı, o zaman, murad edilmediği halde; dağlar gemiler, içindekiler, denizler ve ağaçların hepsi yutulacaklar içine girerdi ki, bu azamet makamına yakışmaz, faide hâsıl olmazdı.

“yâ arzu eblaî” diyerek sebebi zikrediyor; fakat “febela’tu» diyerek müsebbibi zikretmiyor. Aynı şekilde “yâ semâi eklaî” diyor da, müsebbibi olan “ekla’tu» demiyor. Çünkü bunda, ilginç bir ihtisar, belîğ bir i’caz vardır. Burada ayrıca emre hızlı bir itaat vardır.

“ğîda» fiilinin, malum olarak ve faili ile birlikte zikredilmek yerine, “ğîda» meçhul sığasıyla getirilmesi, i’caz içindir. Ayrıca failin zikredilmemesi en hakir mahlûkun, O’na izafe edilmemesi içindir.

“bi’l-mâi» denilip de “el-tûfân” veya “el-matar” denmemesi, ihtisar içindir. Kelimelerdeki “-el” , ahd içindir. Sanki bu lam-ı ta’rif o suyun Nuh’un (a.s.) kavmini batıran su olduğunu beyan ve izah için gelmiştir.

“-el” ta’rif de Hz. Nuh’un (a.s.) kâfir kavmine galibiyetine, onlardan intikam alışına işaret eder.

Şeddeden kurtulup hafiflemek için kelime değiştirmeye gidilmiştir.

Masdarda fiilin ifade edemeyeceği bir te’kide dikkat çekmek için kullanılmıştır. Eğer fiil ile gelseydi, bir zamanla mukayyed olacaktı. Oysa masdarın zamanla ilgisi yoktur. Bu sebeple masdar burada, fiilden daha belîğdir.

Azab kelimesi ma’rife olarak getirildi. Çünkü bu nev’i bir azaba ancak Nuh (a.s.) in kavmi gibilerinin müstehak olduğuna dikkat çekilmek istenmiştir.

Zülüm sıfatı mutlak olarak zikredilip, zulümlerinin bütün yönlerle şamil olduğuna tenbih içindir. Burada ayrıca Hz. Nuh’a (a.s.) inanmayanların durumlarının vehametine, kötü tercihlerine işaret edilirken, öte yandan Rasulullah (s.a.v)’ın da kendisini yalanlayanlara galip gelmek suretiyle, göğsüne inşirah ve teselli verme, sabretmesini salık verme, onu yalanlayanı korkutma ve ondan intikam alma gibi incelikler vardır.

Harf-ı ta’rif manayı daha güzel belirtmesinden kullanılmıştır.

Nida cümlesinin emir cümlesine takdim edilmesinin sebebi, ga-

yenin hâsıl oluşunda mübalağa içindir. Çünkü önce dua ve nida edince, muhatap döner, söylenecek şeye iltifat eder, kulak kesilir. Bu tarz bir takdimle nefisler için bir teşvik vardır.

Öbür taraftan “eklaî” ve “eblaî” arasında cinas vardır. Aynı kelimeler arasında mevcut diğer bir bedi sanatı da manevi tıbaktır. “bela’a” karnına çekmek, “kalea” ise çıkarmak manasınadır.

Ayet-i Kerimede ayrıca istidrat sanatı mevcuttur. Çünkü Nuh (a.s.)’ın kıssası ile kavminin suda boğulması ve geminin hali arasında “be’de’l-kavmiz’z-zalimîn” ibaresi getirilmiştir.²³

KAYNAKÇA

Akdemir, Yard. Doç.Dr. Hikmet, “Belâgat İlmi ve Kur’an Tefsirindeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 1996.

Coşkun, Dr. Ahmet, “Kur’an-ı Kerim’in Tefsirinde Belâgatın Önemi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1988, sayı:5.

Eren, Doç. Dr. Cüneyt, “Kur’an-ı Kerim’in Eşsiz Belâgatı”, *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, İstanbul 2008.

Kılıç, Hulusi, “Belâgat”, *DîA*, TDK Yayınları, 1992, İstanbul, c. 5,

Kızıklı, Prof. Dr. Zafer, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi*, Ankara 2008.

Tuğba ASLAN

Fatma Güraslan’a değerli sunumundan dolayı teşekkür ediyoruz. Şimdi altıncı oturumumuzun müzakere kısmına geçiyoruz. Bu oturumumuzun ilk müzakerecisi Mustafa Selman Tosun’dur. Kendisi Zonguldak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisidir. Sözü kendisine bırakıyorum. Buyurun sayın Tosun.

23. Ahmet Coşkun, “Kur’an-ı Kerim’in Tefsirinde Belagatın Önemi”, *Erciyes Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1988, sayı: 5, s. 200-203.

Ar. Gör. Mustafa Selman TOSUN

Zonguldak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi ABD



Sayın başkan teşekkür ediyorum. Kıymetli hocalarım, öğrenci arkadaşlarım hepinizi saygıyla selamlıyorum. Bu programda, bu sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen İLAMER ekibine ve aynı zamanda Prof. Dr. Eyüp Baş hocama buradan şükranlarımı arz ediyorum. Bu sempozyumun burada sunum gerçekleştiren arkadaşlara faydalı olduğu gibi, bizim gibi müzakereci olan arkadaşlar için de çok faydalı olduğunu düşünüyorum. Bunların ilerleyen yıllarda daha büyüyerek devam etmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu sözlerimin ardından ilk üç sunumu değerlendireceğim. İlk üç sunumu müzakere etmeden önce şunu söylemek istiyorum: Her üç sunum açısından da şöyle bir temel sorun veya problem var; konular olabildiğince geniş tutulmuş ve tebliğ belirli bir konuya tahsis edilmediği için bazı konuların içinden çıkılamamış ya da bazı konular detaylı bir şekilde incelenemediği için konu detaylı olarak sunulamamış. Bunu ifade ettikten sonra ilk olarak Ahmet Soy'un -"el-Munkızu min ed-Dalal" (İmam Gazzali) ile "Metot Üzerine Konuş-

ma"- (Descartes) Arasındaki Benzerlikler" isimli sunumu hakkında şu değinilerde bulunmak istiyorum. İlk başta metni teknik açıdan incelediğimiz zaman metnin özet kısmında şöyle bir sıkıntı var. Gazzali'nin ve Descartes'in ana metinlerinden özet kısmında direk alıntılar yaparak konulmuş. Bu teknik anlamda büyük bir sıkıntıya işaret ediyor. Çünkü özet kısmında makalenin maksatları zikredilmesi gerekirken yazarların ana metinlerine başvurularak alıntı yapılmıştır. Bu teknik bir sıkıntı olarak göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra özet kısmında belirtilen maksadın ya da makalenin neye dair olduğu hususundaki açıklamalar, makalenin ilerleyen kısmında da görüldüğü gibi açıklamaya yetersiz olarak yansımıştır. Ayrıca teknik açıdan şöyle bir problem de göze çarpmaktadır. Özellikle Descartes'in Gazzali'den etkilenip etkilenmediği hususunda bir köşe yazısından alıntı yapılmış. Bunun, bir makalenin akademik değeri açısından olumsuz bir durum olduğunu söyleyebilirim. Makalenin içeriği hususuna değinecek olursam; ilk olarak metnin özet kısmında geçen şu ifade "batının ve doğunun iki büyük yıldızı neyi amaçladılar?" sorusu ile "Descartes İmam Gazzali'den etkilenmiş midir?" soruları sunumun metninde karşılık ve cevap bulamıyor. Bu problemler özette asıl maksat gibi verilmesine rağmen metnin içeriğinde eksik bırakılmış ve cevaplandırılmamış durumunda. Aynı zamanda içerik hususunda şuna da değinmek gerekiyor. Gazzali'nin yakîn ilim dediğini kesin bilgi diye belki tercüme edebiliriz ile Descartes'in kesin bilgi olarak ifade ettiği şeyler aynı anlama mı tekabül ediyor yoksa farklı anlam dünyalarına sahip olduğu için farklı şeylere mi tekabül ediyor sorusu detaylı olarak incelenmemiş sadece her iki düşünürün de metinlerine başvurularak alıntı yapmakla yetinilmiştir. Daha sonra özellikle her iki düşünürün de mahsusat yani duyuya dair bilgilerden şüphe etmesi burada temel olarak şüphe ön plana çıkıyor. Bu şüphenin metodik bir şüphe olup olmadığı ikisinin aynı şüpheyi kastedip etmediği hususu gene aydınlatılmamış bir konu olarak göze çarpıyor bu hususta. Daha sonra duyudan yani mahsusattan şüphe edip sonraki süreçte izlenilen bir yol var ve hakikate ulaşıldığından bahsediliyor. Bu hakikate ulaşma sürecinde aynı metotlar izlenmiş mi izlenmemiş mi burası da muallâkta bu hususta. Sonuç olarak Gazzali'nin hakikate kendi başına ulaşmadığı ve Tanrı'nın

bir ona nur olarak kalbine onu ihsan ettiğini, onu verdiğine dair bilgisine karşılık Descartes'in Cogito ergo sum yani düşünüyorum o halde varımın aynı anlam dünyasında yani İslam düşüncesinde Descartes'in söylediği şey Gazzali'nin Munkız'da söylediğine mi tekabül ediyor, yoksa İslam düşüncesinde bunun başka yansıması mı vardır? Özellikle İbn-i Sina'nın "flying man" yani uçan adam örneğine mi tekabül ediyor yoksa Gazzali'nin örneğine mi tekabül ediyor sorusu yine açıkta kalmaktadır. Aynı zamanda her iki düşünürün de, filozofun da yaşam öykülerine yer verilmiş ama bu yaşam öyküleri işlevsel olarak metnin içinde kullanılmadığı için metinde sırtıyor, tabiri caizse. Bunun yanında özellikle İslam düşüncesinde önemli bir yeri olan rüya kavramı Descartes'in düşüncesinde nereye tekabül ediyor? Bu tespit edilememiş. Aynı zamanda rüya kavramının İslam düşüncesinde de nereye tekabül ettiği irdelenmemiş. Sadece yine alıntı yaparak geçilmiş. Bunun dışında Gazzali'nin hakikate ulaştıktan sonra hakikati arayanlara yönelik tasnifi dörtlü bir tasnif. Bunun yanında Descartes'in böyle bir tasnife girişmediği göz önüne görünmektedir. Burada alıntı yapılarak benzeştirilmeye çalışılmıştır. Aslında burada bir benzerliğin olmadığı göz önündedir. Bunun dışında Gazzali'nin "el-munkizu mina'd-dalal" isimli eserinin son bölümü Peygamberlere ayırdığı bölüm olarak işlenmiştir. Descartes ise ilk başta gayri bilimlere dair olan bilgileri ve aynı zamanda teolojiye dair görüşlerini kitabının ilk bölümlerinde işlemiştir ve bu ana metinde yani arkadaşımızın sunum yaptığı metinde karşılıklı olarak birbiri yerine kullanılmış, benzerlik olarak kullanılmış. Burada da temel olarak bir benzerlikten bahsetmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bu sunumun sonucu olarak aralarında yaklaşık 450 yıllık bir fark bulunan iki şahsiyetin görüşleri eğer bir benzerlik taşıyorsa, bu idea ediliyor ise, onların anlam küresi tespit edilmeli. Kendi anlam dünyaları tespit edilmeli. Bu bağlamda kendi kitaplarının tamamını göz önüne alınarak bütüncül bir görüş ortaya konulmalı ve bu hususta eğer gerçekten bir benzerlik taşıyorsa o bağlamda değerlendirmeli. Ayrıca eğer böyle bir hususiyet benzerlik hususu iddaa ediliyorsa tarihi vesikalar çok titiz bir şekilde incelenmeli ve birincil kaynaklardan yararlanılmalıdır. Bu hususta arkadaşımız Ahmet Soy'a teşekkür ediyorum ve sonraki çalışmalarında başarılar diliyorum.

Gamze Koker tarafından hazırlanan sunum ise, “Tasavvuf Felsefesinde Haris el-Muhasibi’nin Metodu” başlığıyla elime ulaştı. Ama az önce slayda baktığım zaman isminin değişik olduğunu gördüm. Haris el-Muhasibi’nin Bilgi Anlayışı ve Kullandığı Metotlar. Ama arkadaşımızın sunumundan anladığım kadarıyla içerik anlamında bir değişime çok fazla gidilmemiş. Sunumun teknik detayları açısından gayet titizlikle ele alındığı ve akademik kriterler gözetildiği söylenebilir. Bunun yanında mutasavvıfın arkadaşımızın sunumunda da bahsettiği gibi iki yüze yakın eseri olduğu, bunların hepsinin elimize ulaşmadığı söylenmekte. Ama sunumda Haris el-Muhasibi’nin sadece iki eserinden direkt alıntı yapılmış. Bunun dışında ikincil kaynaklardan yoğun şekilde alıntı yapılmış olduğu görülüyor. Bu makale açısından doyurucu bilgilerin eksikliğine yol açabilir diye düşünüyorum. Ayrıca Haris el-Muhasibi’nin bilgi anlayışı çerçevesinde ontoloji, epistemoloji, aksiyolojiye dair bakışları incelenirken özellikle deizm, subje, obje gibi kavramların kullanılmasının yanı sıra aynı zamanda Haris el-Muhasibi’nin kullandığı kendine özgü kavramlar da kullanılmış. Bu ise bir kavram kargaşasına yol açmaktadır. Bir taraftan modern kavramlar varken, diğer tarafta Haris el-Muhasibi’nin kullandığı orijinal otantik kavramlar göz önüne çıkmaktadır. Bu bir anlam kargaşasına yol açabiliyor metinde. Ayrıca mutasavvıfın yani Haris el-Muhasibi’nin yaşadığı dönem zikredilmiş ve arkasından hayatı ayrı bir konu olarak yer almış metinde. İki farklı yerde arasında üç dört sayfalık fark olduğu görülmektedir. Bu metnin bütüncüllüğü açısından ve anlamın bütüncüllüğü açısından büyük bir problem taşımaktadır ve metnin bütünlüğünü bu noktada aksatmaktadır. Sunumun özetinde ise mutasavvıfın tasavvuf anlayışını nass, marifet ve akılla temellendirdiği hususuna değinilmiş, ama özellikle sunumun metninde bu detaylara inilmedi, ama arkadaşımız burada sunumunu yaparken bunlardan kısaca bahsetti. Özellikle bunları işlemek gerektiğini düşünüyorum. Ayrıca Haris el-Muhasibi’nin kendi yaşadığı dönemden farklı bir metot geliştirdiği ve bu anlamda Haris el-Muhasibi’nin özgün bir yanı olduğundan bahsediliyor. Bu özgün yanının ortaya çıkarması için Haris el-Muhasibi’nin çağdaşı olan mutasavvıflarla görüşlerini kıyas edilmesi lazım ki, metinde bununla karşılaşmıyoruz. Tüm bunların yanı

sıra bir metot olarak sistematik anlatım, tahlil, tedrici metot, örnek olay ve diyalog yoluyla anlatım yöntemi, örnekler yoluyla tutarlı ve bütüncül bir şekilde anlatılmış. Bu, metnin bütüncüllüğünü bir noktada sağlıyor ve metnin bütünsel anlamını o noktada koruduğu söylenebilir. Arkadaşımız Gamze Koker'e sunumlarından dolayı teşekkür ediyorum.

Üçüncü müzakerem, *Frithof Shuon'un Dini Çeşitlilik Konusundaki Görüşleri* sunumuna dairdir. Sunum teknik bağlamda akademik kriterler göz önüne alınarak yapılmış. Yalnız şöyle teknik bir hata oluşmuş. Arkadaşımızın muhtemelen gözünden kaçmıştır. Frithof Shuon'un Anando Comeranshi ile beraber ve Rano Guveron ile beraber *perennial philosophy*de işgal ettiği yerin öneminden bahsedilirken Frithof Shuon bunu kendisi bahsetmiş gibi alınmış. Yalnız şöyle bir durum var bu hususta. *İslam'ı Anlamak* kitabını çeviren Mahmut Kanık hoca o metni sunuş ön yazısında kendisi belirtmiştir. Metinde böyle bir sıkıntı gör-düm. Onun dışında herhangi bir problem yok. Bu anlamda ayrıca Frithof Shuon'un mutlak gerçekliğe ulaşmak için öne sürdüğü gerekliliklerden birisi olan entelektüel bilgi ve aynı zamanda batini entelektüel bilginin Frithof Shuon'un düşüncesinde nereye tekabül ettiği ve Frithof Shuon düşüncesinde bu ana eksenin nasıl gerçekleştirdiği hususu detaylı olarak incelenmemiş metinde. Fakat arkadaşımız buradaki sunumunda biraz da olsa işledi bu hususu. Aynı zamanda Frithof Shuon'un hakikat ile gerçeklik arasında kurduğu düşünülen ilişkinin boyutları sadece bir alıntı yapılarak zikredilmiştir. Gerçeklik ve hakikat arasındaki bilginin metafizik arka planı ön plana çıkartılmamıştır. Ayrıca Frithof Shuon'un dini çoğulculuk bağlamında düşüncesinin temelini oluşturan kutsal ve gelenek gibi -pek çok kavramdan sadece ikisi bu- kavramlar Frithof Shuon düşüncesinde nereye tekabül ediyor ve bu kavramları Frithof Shuon kullanarak modernite karşısında nasıl bir pozisyon alıyor sorusu boşta kalmaktadır. Son olarak *perennial philosophy*den ezeli hikmet teorisinden bahsederken bu teorinin metafizik arka planı boşlukta kalmış ve bu boşluktan dolayı makale külli bir şekilde tamamlanmamış olduğunu görüyoruz. Sunumundan dolayı Sevgi Çakır arkadaşımıza teşekkür ediyor ve sonraki çalışmalarında başarılar diliyorum. Teşekkürler.

Tuğba ASLAN

Ar. Gör. Sayın Mustafa Selman Tosun’a değerli katkılarından dolayı teşekkür ediyoruz. Öğrenci arkadaşlarımızdan hocamızın müzakerelerine cevap verecek var mı arkadaşlar? Yoksa oturumumuzun ikinci müzakerecisi Recep Turan’ı kürsüye davet ediyorum. Kendisi Gazi Osmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisidir. Sözü kendisine bırakıyorum. Buyurun sayın Turan.

Ar. Gör. Recep TURAN

Gazi Osmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD



Teşekkür ederim sayın başkan, sağ olun. Değerli misafirlerimiz hepiniz hoş geldiniz. Öncelikle İLAMER çatısı altında yapılan çalışmalarda emeği geçen herkese ve tebliğcilere ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Mustafa arkadaşımın sonra ben son iki sunumu değerlendireceğim. İlk olarak sayın Zhakhangir'in ve sonra da sayın Fatma Hanımın çalışmalarını değerlendireceğim. Bundan önce yapılan çalışmalarla ilgili bir iki noktaya değinmek istiyorum. Birincisi başlıkların çok genel konulduğu kanaatindeyim. Daha özele gidilebilirdi. Daha spesifik konular seçilirse burada yapılan sempozyumlarda faydayı maksimum hala getirmeye bir anlamda yardımcı olabilir. Ayrıca başlıkları çok genel seçtiğiniz zaman sunum sırasında özetlemek de bir anlamda problem meydana getirebiliyor. Örneğin, Taberi tefsirinde “tevil” gibi bir konu seçtiniz veya bu başlığı seçtiniz. Bu başlık bir doktora çalışması olabilir ama buradaki tebliğde daha özel bir konu seçilmesi bence daha faydalı olacak kanaatindeyim. İkincisi sempozyumun konusunu metodoloji arayışları yani

geçmişten günümüze İslami ilimlerde metodoloji arayışları olarak konu başlığı tespit edilmiş. Burada da bir takım problemlerin ya da problematik olan konuların tercih edilmesinin müzakereye daha uygun olacağı kanaatindeyim. Çünkü bazı sunumlar bir anlamda tanıtıcı nitelikte olmuş. Ondan ziyade bir problematiğin ele alınması ve onun tartışılması daha faydalı olacağı kanaatindeyim. İki sunumdan birisi Zhakhangir Nurmatov'a ait; Klimoviç'in hayatını ve çalışmalarını değerlendirdi. Öncelikle her iki çalışmayı da tebrik ediyorum. Çünkü birincisi Rus oryantalizmini ele alan bir çalışma. Türkiye'de İngiliz ve Alman oryantalizmine dair çalışmalar yapılsa da Rus oryantalizmine dair yapılan çalışmalar daha az nitelikte. Hem temel kaynaklara inmesi hem de böyle bir konuyu seçmesi bence önemli ve tefsir sahasına da faydalı olabilecek ve kayda değer bir çalışma olduğu kanaatindeyim. Bana gönderilen metin bir makale olarak yayınlanabilecek bir nitelikte olmuş. Ama içeriğinde bir takım problemler var. Onlara değineceğim. Sanırım Rusça biliyor. Temel kaynaklara inmesi bu anlamda ayrı bir önem arz ediyor. Yani çevirilerden istifade etmekten ziyade Rusçayı bilerek kaynaklara inmesi önemli bir konu. Birincisi elime geçen metinde -burada her ne kadar özet olarak sunulsa da- oryantalizme ve Rus oryantalizm tarihine daha geniş yer verilmiş. Yani makalenin neredeyse yarısını bu konu oluşturuyor. Makale yayınlanırken bundan ziyade doğrudan Klimoviç'in görüşlerine yer verilmesi bir makale tekniği açısından daha önemli. Ya da bir kitap yazacaksanız Klimociçle veya Rus oryantalizmiyle ilgili bilgilere yer vermeniz uygun olur. Fakat makale yazdığınız zaman direk konuya girilmesi daha önemli. İkincisi, Klimoviç'in Kur'an tarihi ile ilgili görüşlerine yer verilmiş. Öncelikle şunu söylemek istiyorum arkadaşlar. Kendi klasik eserlerimizde Kur'an tarihi ile ilgili rivayetlerin ve rivayetler içerisinde bir takım problemler olması oryantalizmin tabiri caizse bulunduğu açıklardan ve saldırıların bir anlamda sebebini niteliğinde. Bundan dolayı muhtemelen Klimoviç'in de görüşleri bu bağlamda zikredilmiş. Yani Kur'an tarihi ile ilgili İslam dünyasına, İslam geleneğine bir takım saldırılar yapılabiliyor. Bundan dolayı yapılan sunum da Klimoviç'in bu konudaki görüşlerinin kritiği niteliğinde bir şeyler söylenebilirdi veya reddiye niteliğine dair farklı bir sunum yapılabilirdi. Bu bence sayın Zhakhangir

Nurmatov'un yakaladığı önemli noktalardan birisi. İkincisi dipnotlarda biraz problem var. Her iki sunum metninin dipnotlarında problemler var. Bunu özellikle söylemek istiyorum, ancak bunlar kolayca düzeltilebilir. Son olarak Klimoviç'in üzerinde yapılan çalışmayla ilgili Arapça'ya vukûfiyetsizliğinden söz etti. Bu önemli bir tespittir. Yani İslami ilimlerde çalışan bir oryantalistin Arapça bilmesi önemli bir husus. Bu noktada Klimoviç'in eserlerinde çevirilerden yararlandığını söylemişti sayın Nurmatov. Bu çeviriler incelenerek yaptığını tespit ettiğimiz hatalar ya da klasik eserlerimize inerken yanlış anladığını saptadığımız hususlar burada tartışılabilirdi. Bununla birlikte konuyu ayrı bir makale olarak da yazabilir. Çünkü Arapça'ya vukufiyetsiz oluşu aynı zamanda bizim klasiklerimi inmemesi anlamına geliyor. İncelememesi anlamına geliyor. Bu da zaten Klimoviç'in eserleri açısından ayrı bir problem. Bu çalışması için ayrıca teşekkür ediyorum. Rus oryantalizmi üzerinde çalışma yapmanın önemli olduğu kanaatindeyim.

İkincisi Fatma Güraslan'ın çalışması. Şimdi konu olarak Arap dili ve belagatinin seçimi çok geniş bir konu. Yani geçmişten günümüze Arap dili belagati ile ilgili ciddi bir literatür var. Burada bir tanıtıcı nitelikte olmuş bu konu. Bundan ziyade daha özel bir konu seçilebilirdi. Mesela "İ'caz" konusu seçilebilirdi. "İ'caz" konusu burada değerlendirilebilirdi. Çünkü belagat dediğiniz zaman belagatin farklı konuları var. Geçmişten günümüze bu konuda eser yazanlar var. Bunun çok genel olduğu kanaatindeyim. Daha özel bir konu veya şahıs seçilebilirdi. Bana gönderilen makalede -burada özet niteliğinde geçti- klasik eserlere değinilmemiş. Mesela bir Cürcani'yi göremedim ya da bir Câhız, Zemahşerî yok. Bunlara değinilebilirdi ya da daha doğrusu bunların eserlerinden istifade edilebilirdi. Direk bunlardan alıntı yapılabilirdi veya Cürcani'nin eserlerinde bir problem ele alınabilirdi. Çünkü belagati burada tanıtmak çok uzun bir çabayı gerektiren bir konudur. Daha özel bir konu seçilmesi gerektiği kanaatindeyim. Ayrıca makale içerisinde detaylara girildi. Bu güzel bir şey. Yani bir makale olarak yayınlanırsa ya da yazılacaksa bunun güzel ve önemli olduğu kanaatindeyim. Ama dediğim gibi, konuyu değerlendirirken daha özel bir konu veya özel bir şahıs seçilebilirdi. Bu

konu hakkında geçmişte ve günümüzde farklı ilim adamları çalışmıştır; günümüzde de özellikle Mısır Arap dünyasında belagat sahasında çalışma yapanlar var. Bunların çalışmaları ele alınabilirdi. Mesela bir Mustafa Sadık er-Rafî ele alınabilirdi. Bunları ele alıp daha spesifik bir konu seçilebilirdi. Bunu söylemek istiyorum ve her iki arkadaşşıma çalışmalarından dolayı teşekkür ediyorum. Saygılarımla selamlıyorum, teşekkür ediyorum.

Tuğba ASLAN

Ar. Gör. Sayın Turan'a bu değerli katkılarından dolayı teşekkür ediyoruz. Tebliğci arkadaşlarımızın herhangi bir cevabı yoksa değerli katılımcılar altıncı oturumumuzu burada sonlandırıyorum.

YEDİNCİ OTURUM

Oturum Başkanı: Asuman ARSLAN

1. Büşra BEÇENE

Klasik Dönem Kelâm Metodolojisinin Oluşumunda Mu'tezile'nin Etkisi

2. Şeyma TÜRKOĞLU

Hanefîlerde Mu'tezilî Motifler

3. Onur GÜLER

"Kütüb-i Sitte'deki Bazı Hukukî İçerikli Hadisler Merkezinde Ehl-i Hadis'in İslâm Hukuk Usûlü İnşa Çabaları

4. Emirhan Demir BOZAN

Günümüzde Mezhepler Tarihinde Yeni Yaklaşımlar; Sosyal Pozitivist Yaklaşım; Yusuf Ziya Yörükan Örneği

5. Müberra GÜNEŞ

XX. Asrın Başında Oryantalistlerle Mücadele; Namık Kemal Örneği

Müzakere: Ar. Gör. İsmail. KOÇAK
Ar. Gör. Mine DEMİRBİLEK





**Oturum Başkanı
Asuman ARSLAN**

Bismillahirrahmanirrahim. Saygı değer hocalarım, kıymetli misafirler, değerli arkadaşlarım. Hepinizi selamların en güzeliyle selamlıyorum. Öncelikle bu bereketli sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen başta Lütfi Doğan hocam ve Eyüp Baş hocam olmak üzere, tüm İLAMER ailesine teşekkürlerimi sunuyorum. Şunu açıkça ifade etmeliyim ki, sempozyum için seçilen konu başlığı beni hem heyecanlandırdı, hem de ziyadesiyle ümitlendirdi. Çünkü hepimizin malumu üzere asıllar usullere tabiidir. Bugün yaşadığımız temel sorunların nedeni İslâmî ilimlerdeki metodoloji ile modern bilimin bilme yöntemi arasındaki krizden ve bu krizden hasil olan sonuçlardan kaynaklanmaktadır. Modern bilme yöntemlerini klasik ve kadim bilme yöntemlerine galebe çalması ve neticede nazari idraklerimizin parçalanması bu krizleri daha da derinleştirmektedir. Yaşadığımız sancıların yeni bir doğumun habercisi olduğuna inanan bir kardeşiniz olarak, ümitlerimizi de her daim gelen baharla birlikte biz de tazeliyoruz. İşte biz tam da bunun için buradayız. Evet, kıymetli hazirûn, şimdi tebliğlere geçmek istiyorum izninizle. İki günlük oldukça yoğun geçen sempozyumumuzun son oturumunda beş tebliğ bulunmaktadır. Vakit kaybetmeden tebliğlerini sunmak üzere sözü Büşra Beçene'ye bırakıyorum. Tebliği "Klasik Dönem Kelam Metodolojisinin Oluşumunda Mu'tezile'nin Etkisi". Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği 3. Sınıf öğrencisi. Aynı zamanda İlahiyat Araştırmaları Merkezi Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu öğrencisidir. Buyrun sayın Beçene.

“KLASİK KELAM METODOLOJİSİNDE MUTEZİLENİN YERİ VE ÖNEMİ”

Büşra BEÇENE

(Ankara İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği,
3.sınıf, İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

Kelam metodolojisinde mutezile büyük bir öneme sahiptir. Mutezile akıl ve vahiy ekseninde bir yöntem belirlemiştir. Kelamın kurucusu olarak kabul edilen ekoldür. Hatta ehl-i sünnet kelamının da fikri temellerinin atılmasında bu ekolün etkisi olmuştur. Mutezile kelam ilmini ilk olarak sistemleştiren ekoldür. İslam fakaidini savunmada nakdin yanında akli ve felsefi delillerin kullanılmasını da gerekli gören hatta nakli akli prensipler ışığında yorumlama ilkesini öne sürerek selefin metodundan farklı bir yol izleyen Mutezilenin kullandığı yönteme kelam denir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Vahiy, Yorumlama.

MUTEZİLE PLACE AND IMPORTANCE OF CLASSICAL KELAM METHODOLOGY

SUMMARY

Mutezile has a great importance in the Kalam methodology. Mutezile has established a method of reason and revelation axis. Kalam accepted as the founder of the école. Even in laying the foundations of the intellectual's word sunnah it has been the effect of this school. Mutezile theology as a scientific discipline on his first systematized called the Islamic Akaid who also required the use of intellectual and philosophical evidence even transplant followed a different path than its predecessor, the method of claiming mental principles of interpretation in the light of the principles KELA mutezile next to the cash method used by the defense.

Mu'tezile Mezhebi

İlk ortaya çıkan ve akideleri aklın ışığında izah edip temellendirmeye çalışan büyük kelam ekolünün adı. Lügat ta, "uzaklaşmak, ayrılmak, bırakıp bir tarafa çekilmek" gibi anlamlara gelen "i'tizal" kelimesinin ism-i fail sığasından meydana gelen çoğul bir isimdir. Müfredi, "mu'tezilî"dir. Kelime, hemen hemen aynı anlamlarda Kur'ân-i Kerim'de de geçmektedir: "Eğer bana iman etmezseniz benden ayrılın, çekilin",¹ "Ben sizden ve Allah'tan başka taptıklarınızdan ayrıldım"². Mu'tezile'ye bu ismin hangi sebeple verildiği hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Bu konuda en yaygın kanaat, devrin en büyük âlimi sayılan Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ile Mu'tezile'nin kurucusu Vâsil b. Ata (öl. 131/748) arasında geçen şu olaya dayanmaktadır. Hasan el-Basrî'nin, Basra camiinde ders verdiği bir sırada bir adam gelir ve büyük günah işleyen bazıları tarafından kâfir olarak vasıflandırıldığı, günahın imana zarar vermeyeceğini iddia eden bazıları tarafından ise tekfir edilmeyip mü'min sayıldığını söyler ve bu mesele hakkında kendisinin hangi görüşte oldu-

1. Duhân, 44/21.

2. Meryem, 19/48; Ayrıca Bkz. Kehf, 18/16; Nisâ, 4/90.

ğunu sorar. Hasan el-Basrî vereceği cevabı zihninde tasarlarken, öğrencilerinden Vâsil b. Ata ortaya atılır ve büyük günah isleyen kimsenin ne mü'min ne de kâfir olacağını, bilakis bu ikisi arasında bir yerde, yani fasihlik noktasında bulunacağını söyler. Hâlbuki Hasan el-Basrî büyük günah işleyen münafık olduğu kanaatindeydi. İşte bu hadiseden sonra Vâsil b. Ata, Hasan el-Basrî'nin ilim meclisinden ayrılır (bir rivayete göre de hocası tarafından dersten uzaklaştırılır) ve arkadaşı Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile birlikte caminin başka bir kösesine çekilerek kendisi yeni bir ilim meclisi oluşturup görüşlerini anlatmaya baslar. Bunun üzerine Hasan el-Basrî, "Vâsil bizden ayrıldı (Kadi'tezele anna Vâsil)" der. Böylece Vâsil'in önderliğini yaptığı bu gruba Mu'tezile adı verilir.³ Mu'tezile ismini bu görüş etrafında temellendirmeye çalışanlara göre, bu isim onlara muarızları tarafından verilmiştir. Çünkü onlar, "Ehl-i sünnetten ayrılmışlar, Ehl-i sünnetin ilk büyüklerini terletmişler, dinin büyük günah isleyen kişi (mürtekibe-i kebîre) hakkındaki görüşünden ayrılmışlardır. Takılan bu isim onların bu tutumunu gösteriyordu" Mu'tezile mezhebini siyâsî ve itikadî olmak üzere ikiye ayıran ve ikincisini birincisinin devamı sayan bazı ilim adamlarına göre bu isim, çok daha önceleri mevcuttu. Bunlara göre, Hz. Osman'ın şehit⁴ edilmesinden sonra meydana gelen Cemel ve Siffin savaşlarında tarafsız kalıp, savaşlara katılmayanlar Mu'tezile'nin ilk mümessilleridir. Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme ve Usame b. Zeyd gibi bazı kimseler meydana gelen savaşlarda her hangi bir tarafı desteklemeyip, olaylardan uzak durmayı (itizali) tercih etmişlerdi. Bu nedenle bunlara, "ayrılanlar bir kenara çekilenler" anlamında Mu'tezile denmiştir. Diğer bir görüşe göre ise, Vasil b. Ata mürtekibe-i kebîre konusunda icma-i ümmete muhalefet ettiği için, ona ve taraftarlarına bu ad verilmiştir. Mu'tezile'ye bu ismin verilmesinin sebebi, onların bu dünyadan el etek çekip, bir tarafa çekilerek zahidane bir hayat sürmelerinde arayanlar da vardır.⁵ Mu'tezile mezhebi, kaynaklarda daha değişik isimlerle

3. Abdülkerim Es-Sehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1975, I/48; Abdulkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1979, ss. 101, 104.

4. İrfan Abdülhamit, *İslam'da İtikadîmezhepler Ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981, s. 94.

5. İrfan Abdülhamit, a.g.e., s. 94; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Gö-*

de anılmaktadır. Fiillerde irade ve ihtiyari insana verip, insani fiillerinin yaratıcısı kabul ettikleri iç:n el-Kaderiyye; Ru'yetullah, Allah'ın sıfatları ve halk-i Kur'an gibi meselelerde Cehm b. Safvan'ın görüşlerine katıldıkları için el-Cehmiyye Allah'ın bazı sıfatlarını kabul etmedikleri için de Muattila olarak zikredilmişlerdir. Fakat onlar bu isimleri kabul etmeyip, kendilerini Ehlul-Adl ve't-Tevhîd olarak vasıflandırmışlardır.⁶

Mezhebin Doğuşunu Hazırlayan Faktörler Ve Tarihçesi

İslâm'da itikadî meselelerin gündeme gelip tartışılmasına sebep olan ve neticede itikadî mezheplerin doğuşunu hazırlayan çeşitli faktörler vardır. Bunlar aynı zamanda, bir itikadî mezhep ve yeni bir düşünme biçimi olan Mu'tezile mezhebinin doğmasına da zemin hazırlamıştır. Bu faktörlerin başında, Müslümanlar arasında zuhur eden ihtilaf ve çekişmeler yer almaktadır. Çok ciddi boyutlara ulaşan bu ihtilaflar neticesinde bir takım yeni meseleler ortaya çıkmış ve tartışılmaya başlanmıştı. Bu meseleler için teklif edilen çözümler, itikadî fırkaların doğmasına neden olmuştur. Müslümanlar arasında hararetle tartışılan meselelerden birisi de mürtekibe-i kebîre'nin durumu idi. Haricîler, mürtekibe-i kebîre'nin kâfir olduğunu iddia ederken, Mürciîler, mü'min olduğunu iddia ediyorlardı. Vâsil b. Ata ve taraftarları ise, meseleye “el-menzile beyne'l-menziyeteyn (iki yer arasında bir yer)” prensibiyle yeni bir çözüm sekli teklif ediyordu. Yaygın olan rivayete göre, bu çözüm önerisi ile Mu'tezile mezhebi ortaya çıkmış oldu. Bu durumda Mu'tezile, Müslümanlar arasında zuhur eden yeni meselelere yeni bir bakış açısını ifade etmektedir. Mu'tezile'nin doğuşuna zemin hazırlayan amillerden birisi de, İslâm dininin fetih politikasıyla ilgilidir. Müslümanlar çok kısa bir zaman zarfında Arap Yarımadasını asarak birçok ülkeyi kendi topraklarına kattılar. Değişik kültür ve dinlere mensup olan bu ülkelerin ilhakıyla birlikte, bazı yeni problemler ortaya çıktı. Bu ülke halklarından İslâm'ı kabul edenler yanında etmeyenler de vardı. Kabul etmeyenler mensup oldukları dinlerin savunmasını yaparken, kabul edenler de, eski kültürlerinin etkisinden tamamen kurtulamıyorlardı.

rüşleri, Ankara 1967, s. 52.

6. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1981, S. 170; Kemal Işık, a.g.e., s. 56.

Köklü bir geçmişe sahip olan Yahudilik, Hristiyanlık, Senevîye, Zerdüştlük gibi din ve görüşler, zaman içerisinde müesseseleşmiş ve belli bir savunma mekanizması da geliştirmişlerdi. İslâm dini için henüz böyle bir mekanizma mevcut değildi. Çok geçmeden Müslümanlarla tartışmaya dalan yabancı unsurlarla baş edebilmek için güçlü bir diyalektik (cedel) yönetime ihtiyaç vardı. İşte bunu hisseden ve bu doğrultuda yöntem geliştirmeye çalışan ilk âlimler Mu'tezilîler olmuştur. Mu'tezile, yabancı kültürlerden de istifade ederek İslâm düşüncesine Kelâm metodunu getirmiştir. Gayri Müslimlere karşı İslâm'ı savunma ve akideleri akîl bir platformda değerlendirmeye yolundaki takdire sayan Mu'tezile gayret İslâm düşüncesine yeni bir renk katmıştır. Mu'tezilî düşüncenin temel esprisi; İslâm akaidini akîl tefekkür zeminine oturtmak ve akılla çatıştığı anda nassi aklın istekleri doğrultusunda tevil etmektir. Naklî düşüncenin yanında, zaman içerisinde akîl düşüncenin de teşekkül etmesi; akli rehber kılan bir zümrenin ortaya çıkması tabii bir durumdur. Bu durum, dinlerin normal seyri içerisinde tabii ve zorunlu bir merhalenin ifadesidir. İslâm düşüncesinin bu merhalinde aktif rol oynayan ve dolayısıyla felsefi düşünceye ve yeni ilimlere rağbet gösteren ilk kişiler Mu'tezilîler olmuştur⁷. İşte bu ve benzeri şartlar altında Mu'tezile akımı Hicri birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında Vâsil b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in önderliğinde Basra'da ortaya çıktı. Genelde kabul gören görüşe göre, Mu'tezile akımı Vâsil b. Ata ile Hasan el-Basrî arasında geçen tartışma neticesinde ortaya çıkmıştır. Mu'tezilî düşüncenin Basra'da ortaya çıkışından yaklaşık bir asır sonra Bisr b. el-Mu'temir (öl. 210/825) başkanlığında Bağdat Mu'tezile ekolü de teşekkül etti. Temel prensipler itibarıyla aynı görüşleri paylasan bu iki ekol mensupları arasında teferruatla ilgili birçok görüş farklılığı da vardır. Vâsil b. Ata, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 235/850), İbrahim en-Nazsâm (öl. 231/845), Ebu Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), el-Câhiz (öl. 225/869) gibi Mu'tezilîler Basra ekolüne; Bisr b. el-Mu'temir, Sümame b. el-Esrâs (öl. 213/828), el-Hayyat (öl. 298/910) gibi Mu'tezilîler de Bağdat ekolüne mensuptur. Tercüme faaliyetleri çerçevesinde İslâm kültür dünyasına kazandırılan yeni eserlerle

7. İrfan Abdülhamit, a.g.e., s.121 vd.; Bekir Topaloğlu, a.g.e., s. 171; Kemal Işık, a.g.e., s. 28; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, Çev. E.Ruhi Fiğlalı, Osman Eskicioglu, İstanbul 1970, s.180.

birlikte, siyâsî etkenlerin de tesiriyle giderek güç kazanan İtızal akımı kısa zamanda devlet ricalini de cezbeder duruma geldi ve daha Emevîler döneminde bile halifeler düzeyinde kabul gördü. Bu mezhep bir fikir hareketi olarak Abbâsîler döneminde gelişip yaygınlık kazandı. Abbasî halifelerinin Mu'tezile'ye karşı tutumları genelde müspet olmuştur.

Harun er-Reşîd döneminde (170-193/786-808) saraya kadar nüfuz etmiş olan Mu'tezilî düşünce, altın çağını el-Me'mun (öl. 218/833), el-Mu'tasim ve özellikle el-Vâsik'in hilafetleri esnasında yaşamıştır. Bu halifeler döneminde Mu'tezilî görüş devletin resmi mezhebi durumuna gelmiş, Mu'tezile âlimleri de devlet ricâli nezdinde en muteber kişiler olarak saygı ve itibar görmüşlerdir. Mu'tezile âlimleri, bu dönemlerde, halifeleri kendi düşünce ve kanaatleri doğrultusunda yönlendirdikleri gibi, kendileri de devletin yüksek kademelerinde mevki sahibi olmuşlardır. Mu'tezile'nin devlet otoritesi ve resmi mezhebi haline geldiği, yaklaşık 198-232/813-846 yıllarını kapsayan bu dönem, Ehl-i sünnet âlimleri ve Müslüman halk açısından ve ızdırabın hüküm sürdüğü bir dönem olmuştur. Mu'tezile doktrinini devletin resmi görüşü olarak benimseyen, devrin hükümdarları el-Me'mun, el-Mu'tasim ve el-Vâsik, bununla yetinmeyip resmi organlar vasıtasıyla halkı da bu görüşleri kabullenmeye zorladılar. Özellikle Kuran-ı Kerim'in yaratıldığını varsayan Halku'l-Kur'ân'i Mu'tezilî görüşün devlet eliyle zorla kabul ettirilmeye çalışıldığı bu dönem, İslâm mezhepleri tarihinde “mihne” olarak bilinmektedir. Başta Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) olmak üzere, resmi düşünceye karşı çıkan pek çok İslâm âlimi, bu tutumlarından dolayı mahkûm edilip işkenceye maruz kaldılar. Bir tür Engizisyon anlamına gelen “mihne” el-Me'mun'dan sonra, el-Mu'tasim ve el-Vâsik dönemlerinde de şiddetini artırarak devam etti.⁸ Başlangıçta hür düşüncenin savunucusu olarak ortaya çıkan Mu'tezile, bu halifeler döneminde tam aksi bir pozisyonda bulunmuştur. Mu'tezile'nin parlak dönemi ve dolayısıyla “mihne” hadisesi, el-Vâsik'in ölüp yerine el-Mütevekkil (247/861)'in geçmesiyle son buldu. Mu'tezilî düşünce daha önce el-Mehdî ve el-Emîn'in halifelik dönemlerinde de hüküm giyip cezalandırılmıştı. Fakat asıl darbe el-Mütevekkil'den geldi. Mu'tezile Mütevekkil'in

8. Macid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 54.

hilafetiyle devlet kademelerinden kovuldu ve giderek gerilemeye başladı. Bu mezhep, sonraki asırlarda Büveyh oğulları ve Selçuklu sultani Tuğrul Bey dönemlerinde rağbet görmüşse de bir daha eski itibarına kavuşmamıştır.⁹ Mezhepler tarihi kaynakları, Mu'tezile'nin çöküşünü hazırlayan sebepler arasında, "mihne" hadisesini, Mu'tezile'nin akla ifrat derecede önem vermesini ve bu arada el-Es'arî ile el-Matürîdî'nin öncülüğünde Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmının zuhur etmesini göstermektedirler.¹⁰

Mu'tezile'nin Metodu Ve Görüşleri

İslâm'da akait esaslarını aklın ışığı altında ele alıp değerlendiren, meselelere aklın ölçüleri doğrultusunda çözüm getirmeye çalışan ilk düşünürler; Mu'tezile ve onların selefleri olan Kaderiyye ve Cehmiyye'dir. Mu'tezile âlimleri, akaid meselelerinin çözümünde, daha önceki İslam âlimlerinin yaptığı gibi, sadece nakille yetinmeyip akla da önem vermiş, hattâ naklin yeterince açık olmadığı ve önceki İslam âlimlerinin susmayı tercih ettiği konularda tek otorite olarak akli kabul edip tevil yoluna gitmiştir. Selefiyle tarafından şiddetle eleştirilen bu yeni yaklaşım tarzının adı Kelamı metottur. Mu'tezilîler, benimsemiş olduklar Kelam metodu ile akideleri kendilerine has bir üslupla değerlendirip, Ehl-i Sünnet öğretisinin dışında farklı kanaatlere ulaştılar. Bu nedenle, Mu'tezile, ehl-i bidat fırkaları arasında zikredilmektedir.¹¹ Mu'tezile doktrininin esasını teşkil eden ve bütün Mu'tezile âlimlerince benimsenen beş temel prensip "elusûlü'l-hamse" vardır:

1-Tevhid: Mu'tezile'nin en temel ilkesi olan tevhid anlayışı, bütün İslam düşüncesinin de temelini oluşturmaktadır. Sadece Mu'tezile'ye göre değil, bütün İslam mezheplerine göre önemli bir prensip olup bu, Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur, ezeli ve ebedîdir anlamına gelir. Bu konuda Mu'tezile'yi diğerlerinden ayıran husus, Allah'ın sıfatlarına dair tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın en önemli iki sıfatı "birlik" ve "kıdem"dir. Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını kabul eder, fakat bu sıfatlara Allah'ın zatının dışında bir varlık hakkı tanımaz. On-

9. Kemal Işık, a.g.e., s. 59; Bekir Topaloglu, a.g.e., s. 183; M. Ebu Zehra, a.g.e., s. 182.

10. İrfan Abdülhamit, a.g.e., s.125; B. Topaloglu, a.g.e., s. 183.

11. el-Bağdâdî, a.g.e., s. 100.

lara göre “Allah âlimdir” demek doğru; “Allah ilim sahibidir” demek ise yanlıştır. Çünkü ilim, sem’, basar gibi, sıfat-i maânînin kabulü, kadim varlıkların çokluğuna (taaddüdü kudemâ) delâlet eder. Hâlbuki tek kadim varlık vardır. O da Allah’tır. Mu’tezile, sıfatlar konusunda kendisini ehlu’t-Tevhîd olarak isimlendirirken, Ehl-i sünnet âlimleri tarafında da Muattila “Allah’ın sıfatlarını inkâr edenler” olarak vasıflandırılmıştır.

2- Adalet (el-Adl): Mu’tezile’ye göre, insan tamamen hür bir iradeye sahiptir ve fiillerinin yegâne sorumlusu odur. Yapmış olduğu iyilik de kötülük de kendisine aittir. Bu nedenle yapmış olduğu iyi amellere karşı mükâfat, kötü amellere karşı da ceza görecektir. Eğer kulun fiillerinde Allah’ın bir müdahalesi olsaydı, o zaman kul yapmış olduğu fiillerden mesul olmazdı. Çünkü bu durumda bir zorlama (cebr) söz konusu olurdu. İnsanı, zorlama altında yapmış olduğu fiillerden sorumlu tutmak ise zulümdür. Bu, Allah’ın adaleti ile bağdaşmaz. Çünkü Allah en âdil varlıktır.

3- İyi amellerde bulunanların mükâfatlandırılması, kötü amellerde bulunanların cezalandırılması (el-Va’d ve’l-Va’îd): Güzel amellerin mükâfatla kötü amellerin de ceza ile karşılık görmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle Allah, adâletinin bir gereği olarak, iyi amellerde bulunan kullarını cennetle mükâfatlandıracağını (el-va’d); kötü amellerde bulunan kullarını ise Cehennemle cezalandıracağını (el-va’îd) bildirmiştir. Allah’ın, bunun aksini yapması, bu sözünden vazgeçmesi mümkün değildir. Mü’min, mutlaka Cennete; büyük günah işleyipte tövbe etmeden ölen kimse ise mutlaka Cehenneme gidecektir. Allah’ın adaletinin gereği budur. Mutezile, bu görüşü ile sefahati reddetmiştir.

4- el-Menziletü beyne’l-Menziletayn (İki Yer Arasında Bir Yer): Bu prensip, büyük günah işleyen kimsenin imanla küfür arasında bir yerde, yani fasihlik noktasında bulunacağını ifade eder. Bu görüş, büyük günah isleyeni kâfir sayan Hâricîlerle, mü’min sayan Mercie mezhepleri arasında mütevassit bir görüşü temsil etmektedir.

5- İyiliği emretmek kötülükten Nehyetmek (el-emru bi’l-ma’ruf

ve'nnehyu ani'l-münker): Mutezile, toplumda hak ve adaletin sağlanması ve ahlâkî yapının sağlıklı olabilmesi için, her Müslüman'ın iyiliği emredip, kötülüğü yasaklamasını gerekli görmektedir.¹²

Mutezile, Mabed Cüheni ile Gilani Dımeşki'den sonra Kaderiyye'yi Vasil İbn Ata el-Gazal ile Amr İbn Ubeyd b.Bab temsil ediyor. Sonraları Mu'tezile'nin çoğu Ebu Haşim mezhebine girmiştir. Mu'tezile el-yevm toplu olarak kalmamış, inkiraza uğramış yalnız Zeydiyye ve İmamiyye'de usulü kalmıştır.¹³

Mahmut Ay: Terminoloji herhangi bir bilimin veya disiplinin kimliğini oluşturur. Terminoloji olmaksızın herhangi bir bilimsel faaliyette bulunma olanağı yoktur. Özellikle Kelam ilmi, terminoloji ağırlıklı bir ilimdir. Bu yüzden Kelam öğretiminin en önemli ayaklarından birisini, alanın terim ve kaynakları oluşturmaktadır. Düşünce sistemleri ve bu düşünce sistemlerinin dayandığı bilimsel yapılar canlı organizmalara benzetilebilir. Kavram ve terimler ise bu canlı organizmanın hücreleri konumundadır.¹⁴

Hüseyin Atay: Yüce Allah insanı yarattı ve ona akıl verdi. Aklını kullanması için irade verdi. İradesini kullanması için güç verdi. Böylece akıllı, iradeli ve kudretli bir varlık yarattı. İnsan bu üç yeteneğini kullanarak Allah adına iyi olanı yapacak.

Ahmet Akbulut: Kelam öğretiminde önemli gördüğüm ve özenle altı çizilmesi gereken temel ilkeler: Kelamcı, insanların özellikle de Müslümanların sorunları konusunda bilgi sahibi olmalı ve bu konularda fikir üretmeli, çözüm önerileri geliştirmelidir. Fikir ve düşünceler kendimizin olmalı ya da kendimiz üretmeliyiz ki doğru ortaya çıktığı zaman, onu doğru ile değiştirme imkânımız olsun.¹⁵

12. el-Bağdâdî, a.g.e., s. 100; Kemal Işık, a.g.e., s. 67; M. Ebu Zehra, a.g.e., s.174; B. Topaloğlu, a.g.e., s. 174; İrfan Abdülhamit, a.g.e., s. 105; Es-Sehristani, a.g.e., I, s. 43.

13. İzmirli Hakkı İsmail, *Yeni Kelam İlmi*, Hazırlayan Sabri Hizmetli, 1981, ss. 82, 85.

14. Kelam, Kızılcahamam, 2008, 20-22 Haziran, ss. 29, 135, 249.

15. A.S.Tritton, *İslam Kelamı*, Çeviri Prof. Dr. Mehmet Dağ, AÜF Yayınları, 1983, s. 82.

Mutezile: Kelamcılar olmasaydı, bütün kavimleri oluşturan halklar yok olurdu; Mu'tezile olmasaydı, bütün İslam fırkalarına mensup kimseler yok olurdu; her ne kadar İbrahim (en-Nazzam) ve öğrencileri olmasaydı, tüm Mu'tezile yok olurdu diyemezsem de, onun Mu'tezililer için yeni yollar açtığını, büyük yararı olan şeyleri ortaya koyduğunu söyleyebilirim.

Bu övgü gerçek Mu'tezile 'nin incelenmesi iledir. Bunlar kendilerine ehl-adl ve't-tevhid dediler. Kendi nazarlarında görevleri, bütün ihlallere karşı Allah'ın birliğini savunmak ve O'nun takdirine en küçük bir kötülük gölgesi düşmediğini göstermekti.¹⁶

Mu'tezile'nin lehinde ve aleyhinde çok şey söylenmiştir. En muhafazakâr fakat insafî âlimlerimiz bile ilk Mu'tezile bilginlerinin İslam akaid esaslarının yerleşmesi ve özellikle savunulup korunması hususunda büyük hizmetler ifa ettiklerini kabul ederler. Şafii âlimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-Malati onlar için şöyle der : 'Erbab-ı kelam onlardır. Cedel metodunu kullanan, görüşlerin makbul olanı ile olmayanını birbirinden ayırt edebilen tefekkür ve muhakeme kabiliyetine sahip bulunan, muarızlarına karşı kesin deliller ve çeşitli üsluplar kullanabilen, akıl ilmi ile nakil ilmini birbirinden ayıran ve muhalifleriyle münazara ederken insafî davranan yine onlardır.¹⁷

Ramazan Altıntaş: Tarihsel bağlamda gerek erken ve gerekse daha sonraki dönemlerde aklın mahiyeti ve tanımı konusunda görüş belirten Mu'tezile kelamcıları, salt aklın lafzi tarifinden ziyade, işlevsel tarifi üzerinde durmuşlardır. Bu yönüyle Mu'tezilede akıl, ontolojik anlamdan ziyade, epistemolojik açıdan bir değer hükmü ortaya koyma bakımından bir anlam alanına sahip olmuştur. Onların anlayışına göre akıl, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı olan şeylerin arasını ayırt eden bir mümeyyiz vasfı taşımanın yanında tevhid ilişkili konular ve ahlaki değerler alanında müstakil hüküm verme mertebesine de sahiptir.

16. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, İstanbul 2013 Yeni Baskı, s. 179.

17. "Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Koordinasyon Toplantısı Ve Sempozyum Bildirileri*, Elazığ 2004, s. ?

Burada Mu'tezileyi mutlak akılcı bir şablona oturtmak, onların hatırasına saygısızlık olur. Zira Mu'tezile bilgi nazariyesi konusunda bütünyle akılcı değildir. Kısmi (izafi) bir akılcılıktan söz edilebilir. Ama akla sarılma ve akli iyi kullanma konusunda büyük gayretler sarf etmişlerdir. Mu'tezile'nin bilinen yaygın akli bakış açısı, tevhid ve adalet konuları başta olmak üzere, ahlaki hükümleri nesnel manada akılla bilme temeline dayandırmasıdır. Bu yönüyle onlar şeriatı, akla tabi kılmışlardır. Yoksa Mu'tezile aynı bakış açısını ahretin ahvali, sevap ve ceza, ayrıca, namaz, oruç, hac gibi taabbudi hükümleri bilmede sürdürmez. Bu konularda nakle alan açarak, aklın alanını sınırlandırmışlardır. Kısaca onlar, ilahiyat alanı ile ibadet alanını birbirinden ayırmışlardır.

O halde Mu'tezile akılcılığını mutlak olarak değil, kısmi bir akılcılık olarak görmek gerekmektedir. Hemen hemen bütün kelami ekollerin yaptığı nassı eleştirmek değil, te'vil etmektir. Bu sebeple Mu'tezile'nin akıl anlayışını dini ya da te'vilci bir akıl olarak tanımlamak mümkündür.

Kelam metodolojisinde Mutezileyi anlamak kolay değil. Günümüzde selef ulemaya karşı her zaman Mutezilenin temel fikirlerini aktarmaktan asla vazgeçmeyeceğim. Mutezile felsefesinin temeli insan ve bilgi meseleleridir. Bu öğretiyeye göre akıl ile bağdaşmayan, duyularla kanıtlanamayan bir şeyin gerçekliği söz konusu değildir. Kuran'da ve hadislerde bildirilen kader, kıyamet günü birer kavramdır. İnsan kadere bağlı değil, aklına bağlı ve onun gösterdiği şekilde yaşar.

İslam tarihinin en netameli dönemlerinde, fikirsel üretimleriyle müslümanların düşünce dünyalarına derinlik kazandırmış ekol. Mu'tezile, müslüman dünyanın hızla genişlediği, Emevi-Abbasi devletin dünyanın en köklü medeniyetleri üzerinde hâkimiyet kurdukları çağlarda, ortaya koydukları kelami düşüncelerle müslüman dünyanın felsefi alanda derinleşmesini sağlamıştır.

Yaygın kanının aksine Mu'tezile, yunan felsefesinden ve diğer kadim geleneklerden etkilenecek ortaya çıkmamış, onların üretimlerini geliştirerek sistemleşmemiştir. Mu'tezile, bu felsefi yaklaşımlarla kimi etkileşimler

yaşasa da, temelde islami değerler üzerine kurulu bir anlayış geliştirmiştir.

Mu'tezile, itizal edenlerin tamamı için ortak bir cephe olarak belirmiştir. İtizal eden, yani genel kanının dışına çıkan, farklılaşıp ayrılanlar, düşünsel özgürlüğe ve akla önem verir, kur'an merkezinde bir algı geliştirmeye çalışırlarsa Mu'tezile olarak anılmışlardır. Her ne kadar Mu'tezile, "usulul hamse" üzerinde birleşenleri ifade etse de, onu bir mezhep olarak görmek hatalı olacaktır. Zira Mu'tezile kendi tarihi içinde sürekli gelişim göstermiştir. Ekolün kurucusu Vasil b. Ata temel ilkelerden sadece üçünü tanımlayabilmişken, İbrahim Nazzam ve Allaf diğer ilkeleri netleştirmiştirler. Cubbai, bir şafii fıkıhçısı olan kadı Abdulcebbar ve Cehm b. Safvan gibi Mu'tezile'ye katkı sağlayan imamlar pek çok konuda farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır.

Diğer taraftan, akli önemseyenler, daha doğrusu rasyonalist bir anlayışla düşüncelerini şekillendirenlerin Mu'tezile olarak tanımlanması doğru değil. Zira Mu'tezile akla önem vermesine karşın, onu vahyin rehberliğinde kullanmış, kur'an ekseninden ayrılmamıştır. Nitekim İbni Sina ve İbni Farabi gibi filozoflarca kabul edilen, âlemin ezeliliği, madde- nin varolmadığı gibi şüpheli yaklaşımlarla deist fikirler Mu'tezile tarafından kabul görmediği gibi, Cahız ve Cubbai gibi pek çok mutezili alimin reddiyelerine maruz kalmıştır.

İşte bu noktada, Mu'tezile'yi doğru anlamak için onun akla yüklediği anlamı ve akıl – vahiy ilişkisini incelemek gerekir. Mu'tezile'de genel kabul gören anlayışa göre akıl nakli bilgidен bağımsız olmayan; insanın bilgileri değerlendirip; doğru ile yanlış, güzel ile çirkini ayırt etmede (furqan) kullanılan bir araçtır. Sanılanın aksine Mutezile akli vahye alternatif bir kaynak olarak değerlendirmez. Maalesef Mutezilenin akıl teorisi bugünün âlimlerince batıdaki "rasyonalizm" ile karıştırılmaktadır. Rasyonalizm; akla bir çeşit ulûhiyet yükleyerek; tanrılaştırmakta ve hayatta tek "kaynak" kabul etmektedir(sekülerizm). Ancak Mu'tezile'nin akıl tanımı bundan farklı olarak vahiy temelli ve vahiy anlamaya, hayatı ve evreni sorgulayarak; bu bilgileri vahiy ışığında hayatta uygulamak suretiyle öze ulaşmak demektir. Mu'tezile buna "islami akıl" demektir.

Mu'tezile'nin akıllı kullanmada gösterilebilecek en önemli örneklerden biri de güzel çirkin veya iyi-kötüyü belirlemede kullandıkları yöntemdi. Buna göre akıl iyi ile kötüyü ayırt edebilir, güzel ile çirkin ayrıştırılabilir. Cubbai bu konuda şöyle der: "güzel ve çirkinin belirleyeni vahiydir. Allah birşeyi nehyettiye o şey çirkindir. Allah'ın mübah kılması caiz olmayanlar ise fitrat itibariyle zaten kötüdürler. Allah emrettiği için bugün güzel olarak düşündüğümüz şeyler güzeldir.

Ancak bunlar Allah emretmese de (fıtraten) güzeldir.¹⁸ İslam akidi açısından da Mu'tezile mütevatir bilgiyi (kur'an'ı) ölçüt kabul etmiş, ancak kur'an'ın açıklamadığı alanlarda akıl yürütmüşlerdir. Mu'tezile'nin metoduna göre kaynaklar şu şekilde sıralanır: akıl (algılama aracı olarak) = kur'an = akıl (vahiy eksenli kriter olarak akıl) = hadisler = diğer tarihsel veriler = toplumun örfleri. Dolayısıyla Mu'tezile'de akıl Kur'an'ın önünde alternatif bir kaynak değil; kur'an'ı toplumsal yasalarla birlikte anlamaya çalışan bir araç; kur'an dışındaki kaynaklar için ise vahiy eksenli bir ölçüttür. Bu nedenle Mu'tezile'nin tartışılmaz kabul ettiği hiçbir bilgi yoktur. Mu'tezile ortaya koyduğu bütün bilgileri belirli akli çıkarımlarla destekler. Bu anlamda Mu'tezile diğer mezheplerin aksine spekülatif bilgileri –hangi kaynaktan gelirse gelsin- kabul etmeyerek araştırmaya tabi tutmuş; mantıksal nedenlerini görebildiğinde inanç haline getirmiştir. "Eğer müslümanların geneli bu görüşü benimseseydi bugün islam âlemi adam gibi bir yerlerde olurdu" diyebileceğimiz islami akım.

İslam dünyasına müthiş bir istikamet vermiş akımdır. Bugün Türkiye de bile diyanet eliyle anlatılan din anlayışının üç temel yanlışı vardır: 1) nakilci 2) şekilci 3) mezhep taassubuna dayalı. Bu nedenlerle din temelli sorunlarımızı çözemiyoruz, çünkü diretilen konular akıl ve mantıkla bağdaşmıyor.

Şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki İslam dünyasına hâkim olan mezhep Mutezile olsa idi İslam ümmetinin dünyada güçlü söz sahibi ol-

18. Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'l-Nihal*, Mu'tezili İmam Cubbai'nin Sözleri için bkz. Eşari-Makâlâtül İslamiyyin.

ması, bilim ve teknikte öncü olması işten bile değildi. Keşke ehl-i sünnet Mutezile'nin akılcılığından birazcık alabilseymiş.

Vasıl b.ata
Amr Bin Ubeyd
Ebu Ali Cübbai
İbrahim En Nazzam
Kadı Abdülcebbar
El Cahiz)
Bişr Bin Mutemir)
Ebul Huzeyl El Allaf)
Zemahşeri

Akıl, herkeste eşittir. Akıl şaşmaz bir hüccettir. Aklın beğendiği, güzel gördüğü şeyler farz, çirkin gördüğü şey ise haramdır. Din bildirmese de, akılla haramı ve farzları bilmek mümkündür) derler.

Vâsıl B. Atâ Kimdir? Hayatı Eserleri

Vâsıl b. Atâ kimdir? Hayatı eserleri: Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî (ö. 131/748) Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen âlim. H. 80 (699) yılında Medine'de doğdu. Ebû'l-Ca'd künyesiyle de anılır. Kaynaklarda Benî Dabbe, Benî Mahzûm veya Benî Hâşim'in mevâlîsi olan bir aileden geldiğine işaret edilir. Benî Hâşim'e nisbetinden Muhammed b. Hanefiyye'nin mevlâsı olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâl (dokumacı) lakabıyla şöhret bulması, sadaka ve yardımlarını verebileceği fakir kadınları bulabilmek için dokumacılar çarşısına (sûku gazzâl) sık sık uğraması sebebiyledir.¹⁹ Basrî nisbesi bir dönem Basra'da yaşadığını göstermektedir. Hayatına dair fazla bilgi bulunmayan Vâsıl b. Atâ'nın çocukluk ve gençlik yıllarının büyük bir kısmını Medine'de geçirdiği tahmin edilmektedir. Bu dönemde Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim Abdullah'tan usul okudu. Ancak imâmette ve diğer bazı konularda hocasına muhalefet etti. Bir süre sonra Basra'ya giderek Hasan-ı Basrî'nin ders halkasına katıldı ve onun gözde talebeleri arasında yer

19. Müberred, III, 1111.

aldı. Genellikle Sünnî kaynaklarında, Vâsıl b. Atâ'nın mürtekb-i kebîre hususunda farklı bir anlayışa sahip olan Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrılması ve onun Vâsıl'ın kendilerinden uzaklaştığını söylemesi dolayısıyla "Mu'tezile" (ayrılanlar) adının ortaya çıktığı belirtilir. Bazıları Vâsıl b. Atâ yerine Amr b. Ubeyd'i zikrederse de âlimler bunu isabetli görmemiştir. Bu olayın ardından Vâsıl hocasının ders verdiği mescidin ayrı bir köşesinde kendi halkasını meydana getirip ders okutmaya başladı ve Mu'tezile mezhebinin ilk kuruluşu bu şekilde gerçekleşti.

Hayatının ilk yıllarında köle olduğu bilinen Vâsıl'ın âzat edilip edilmediğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak Basra'daki hayat tarzına bakılarak onun bir dönemden itibaren hürriyetini elde ettiği söylenebilir. Özellikle yoksullara yardım edebilecek, çeşitli yerlere gönderdiği kişilerin masraflarını karşılayabilecek bir servet edinmesi bunu kanıtlamaktadır. Basra'da Amr b. Ubeyd'in kız kardeşiyle evlendi. Vâsıl'ın, Amr b. Ubeyd ile tanıştığı dönemde Basra'da kumaş ticareti yaptığı kaydedilmektedir.

Kaynaklarda Vâsıl b. Atâ'nın Basra'da 131 (748) yılında vefat ettiği bildirilir. Sadece İbn Hallikân onun vefatı için 180 (796) tarihini verir.²⁰ Buna göre Vâsıl'ın Abbâsîler devrinin bir bölümünü idrak etmesi gerekir. Ancak böyle bir tahminin doğruluğu tesbit edilememiştir.²¹ Kabrinin nerede bulunduğu da bilinmemektedir. Öte yandan Müberred, farklı bir tarih ileri sürerek Vâsıl'ı mülhid olduğu kanaatini taşıyan Halife Mehdî-Billâh (775-785) tarafından öldürüldüğünü söylemektedir.²²

Vâsıl b. Atâ üstün bir zekâyâ sahipti. Çok konuşmayı sevmeyişinden onu dilsiz sananlar da vardı.²³ "R" harfini telaffuz edemeyen Vâsıl konuşmalarında bu harfi kullanmamaya özen gösterirdi. Irak Valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda Basra hatipleri arasında yapılan bir yarışmada irticâlen "râ"sız konuşmasına rağmen en güzel

20. Vefeyât, VI, 11.

21. Işık, XXIV,1981, s. 340.

22. el-Kâmil, III, 1111.

23. İbnü'l-Murtazâ, s. 29-30.

hutbenin onun tarafından irat edildiği belirtilir. Bu kabiliyeti sayesinde “Hatibü'l-Mu'tezile” (Mu'tezile'nin hatibi) diye anılmıştır. Vâsıl zâhid ve âbid bir kişiliğe sahipti. Hanımının verdiği bilgiye göre geceleri yanına kâğıt ve kalem alarak namaza durur, Kur'an okuması esnasında hasımlarına karşı delil olabilecek âyetler geçince onları not alıp namaza devam ederdi.²⁴ İkna edici gücüyle hem naklî hem aklî delilleri en güzel şekilde yorumlardı. Güzel konuşma yeteneği ve şairliğinin yanı sıra edebiyatın inceliklerine de vâkıfı ve cedel konusunda söz sahibiydi. Elf mes'ele fi'r-red 'ale'l-Mâneviyye adıyla bir risâle yazan Vâsıl b. Atâ ile daha sonra gulât-ı Şîa'ya meyleden arkadaşı Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ, ayrıca Sâlih b. Abdülkuddûs ve şair Beşşâr b. Bürd gibi Seneviyye'ye ait fikirleri savunan kişiler arasında Basra'da sık sık tartışmalar oluyordu.²⁵

Vâsıl b. Atâ'nın yetişmesinde önemli rol oynayan iki kişiden biri, Medine dönemindeki tahsili esnasında kendisinden ders okuduğu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed, ikincisi de Basra Mescidi'nde derslerine katıldığı Hasan-ı Basrî'dir. Kaynaklarda kendileriyle görüştüğü veya tartıştığı kişiler arasında Katâde b. Diâme ile Dırâr b. Amr gibi şahsiyetler de zikredilmektedir. Ancak Dırâr b. Amr bazı kaynaklarda onun öğrencisi olarak gösterilmiştir.²⁶ Yöneticilerden uzak duran Vâsıl, hocası Hasan-ı Basrî'den ayrıldıktan sonra kendi halkasında yetiştirdiği öğrencilerin bir kısmını İslâm ülkelerinin değişik bölgelerine gönderip görüşlerini yaymaya gayret göstermiştir. İbnü'l-Murtazâ onun Abdullah b. Hâris'i Mağrib'e, Hafs b. Sâlim'i Horasan'a, Kasım b. Sa'dî'yi Yemen'e, Eyyûb b. Evten'i el-Cezîre'ye, Hasan b. Zekvân'ı Kûfe'ye ve Osman et-Tavîl'i Ermenistan'a yolladığını kaydetmektedir.²⁷ Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali de Vâsıl b. Atâ'nın talebesi olmuştur. Mu'tezile mezhebinin kuruluş döneminde âlimlerin ve devlet adamlarının Vâsıl b. Atâ'nın davetçilerini İslâm dünyasının çeşitli yerlerine gönderdiklerine ve bu hizmetlerin hasımları tarafından bile takdirle

24. Kadî Abdülcebbâr, s. 235-236, 238; İbnü'l-Murtazâ, s. 30-31.

25. Ahmed Emîn, III, 98.

26. Bk: İbn Hazm, IV, 192; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 61-62.

27. Tabakatü'l-Mu'tezile, s. 32.

karşılandığına kaynaklarda işaret edilmektedir.²⁸

Mu'tezile mezhebinin II. (VIII.) yüzyılın başlarında, büyük günah işleyenler hakkında Hâricîler'le Mürctie'nin ileri sürdüğü görüşlere Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in karşı görüş ortaya koymalarıyla Basra'da zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Bazı Mu'tezile âlimleri, Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in Ebû Hâşim'e öğrencilik yaptıklarını, dolayısıyla i'tizâlî düşünceleri ondan ve babası Muhammed b. Hanefiyye'den aldıklarını söyleyerek i'tizal hareketinin Hz. Ali vasıtasıyla Resûlullah'a kadar dayandığını iddia etmişlerdir. Nitekim Ebû'l-Kasım el-Belhî, Mu'tezile ricâlini Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başlatmaktadır.²⁹ Taşkoprîzâde ve Zühdî Cârullah da 80 (699) yılında doğan Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in yirmi yaşından önce Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmalarının uzak bir ihtimal olduğunu göz önünde bulundurarak Mu'tezile'nin Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ölümünün ardından ortaya çıkmış olabileceğini kaydetmektedir.³⁰ Ancak Vâsıl'ın ölümünden sonra Amr b. Ubeyd hareketin önderliğini üstlenmiş, siyasî konularda Vâsıl'dan farklı düşünceler taşıyan Amr faaliyetlerini Basra ve Bağdat'la sınırlı tutmuştur.

Vâsıl b. Atâ mezhebin içinde zuhur eden Vâsiliyye adlı ilk fırkanın kurucusu ve lideri sayılmaktadır. Şehristânî, Vâsiliyye fırkasının Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde Mağrib'de bulunan İdrîs b. Abdullah el-Hasenî önderliğinde orada da yayıldığını kaydeder. Bu fırka hakkında Abdülkahir el-Bağdâdî, Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî ve Şehristânî tarafından kısaca tanıtım yapılmış, ancak Şehristânî'nin verdiği bilgiler daha titiz bir metotla sunulmuştur.³¹ Buna göre Vâsiliyye dört esas üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi hayat, ilim, kudret ve irade gibi kadîm sıfatların (mâna sıfatları) varlığının inkâr edilmesidir. Sıfatzât ilişkisi münasebetiyle sıfatlar konusunda ilk tartışmayı Ca'd b. Dirhem başlatmış, onun sıfat telakkisini Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ benimse-

28. Fâlih er-Rebî, s. 46-53.

29. Zikrû'l- Mu'tezile, s. 64.

30. Miftâhu's-Sa'âde, II, 163; el-Mu'tezile, s. 20.

31. Bilgi için bakınız; *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 96-100; *et-Tebîr*, s. 40-42; *el-Milel ve'n-nihal*, s. 50-53.

miştir. Buna göre taaddüd-i kudemâya meydan vermemek için mâna sıfatları zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmemelidir, aksi takdirde tevhid ilkesi bozulur. İkinci esas kader meselesidir. Bu meselede Ma'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımaşki'nin görüşlerinden etkilenen Vâsıl kulun şer ve zulüm içeren fillerinin yaratılmasının Allah'a nisbet edilemeyeceğini, aksi halde O'nun adl sıfatının ortadan kalkacağını kabul etmiştir. Hatta Şehristânî'ye göre Hasan-ı Basrî tarafından kaleme alınıp Emevî Hali-fesi Abdülmelik b. Mervân'a gönderildiği söylenen kader konusundaki risâleyi aslında Vâsıl b. Atâ'nın yazdığı tahmin edilmektedir. Vâsiliyye'nin üçüncü esası "menzile beyne'l-menzileteyn"dir. Bu konuya çok önem veren Vâsıl konuyla ilgili bir eser de kaleme almıştır.³² Büyük günah iş-leyen kimse doğrudan doğruya küfrü gerektiren bir iş yapmadığı için kâfir sayılmamakla birlikte işlediği günah yüzünden imanda kalamayıp iman ile küfür arasında bir yerde bulunur. Bu görüşünden dolayı Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılan Vâsıl söz konusu yorumuyla farklı görüşler arasında ortak bir noktaya ulaşmaya çalışmıştır. Buna göre mürtekib-i kebîre ne mümin ne de kâfirdir, bu kişi fâsık olup tövbe etmeden öldüğü takdirde ebediyen cehennemde kalır. Aynı görüşü Amr b. Ubeyd de benimsemiştir. Dördüncü esas, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan taraflardan hangisinin hatalı olduğunun bilinemeyeceği şeklinde özetlenebilir. Vâsıl b. Atâ, Cemel ve Sıffîn'deki taraflardan birinin hatalı sayıldığını, fakat hatanın kimde olduğu hususunun tesbit edilemediğini, dolayısıyla haklarında karar vermeyip konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini ileri sürmüştü, ancak her iki tarafın şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini, ayrıca Hz. Osman ile Hz. Ali'nin de hata etmiş olabileceğini söylemiştir.³³ Abdülkahir el-Bağdâdî bu esaslardan kader, menzile beyne'l-menzileteyn, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılanlar hakkındaki görüşleri sebebiyle Vâsıl b. Atâ'yı tekfir etmektedir.³⁴

Eserleri

Vâsıl b. Atâ'nın kaleme aldığı risâle türündeki eserler beş kısma

32. *DîA*, XXXI, 398.

33. Şehristânî, s. 50-53.

34. *Usûlü'd-dîn*, s. 335.

ayrılabilir. Birincisi Mu'tezile mezhebinin esaslarıyla ilgilidir; ikincisini çeşitli fırka ve mezheplere yönelik reddiyeler oluşturur; üçüncü kısmı mevâiz türünde risâlelerdir; dördüncü ve beşinci kısımlar Kur'ânî yorumlar ve bazı fetvalardan ibarettir. Eserlerinin çok azı günümüze ulaşabilmiştir.

1. Kitâbü Mâ cerâ beynehû ve beyne 'Amr b. 'Ubeyd. İbn Abdürabbih'in eserinde yer almaktadır (el-'İkdü'l-ferîd, s. 386-387).

2. Hutbetü Vâsıl b. 'Atâ' (Kitâbü Hutbetihî elletî ahrece minhâ harfe'r-râ') (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Nevâdirü'l-mahtûtât, Kahire 1371/1951, II, 117-136; 1392/1973, II, 117-136).

3. el-Hutab fi't-tevhîd ve'l-'adl. Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî bu eserin Houtsma tarafından neşredildiğini söylüyorsa da³⁵ bu doğru değildir. Houtsma, İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'ine dair makalesinde el-Fihrist'e atıfta bulunarak Vâsıl'ın bu eserinin adını zikretmektedir.³⁶ Vâsıl'a ait yazma halindeki risâleler çoğunlukla İstanbul kütüphanelerinde, ayrıca Türkiye dışında bulunmaktadır.³⁷

Bunlardan başka kendisine nisbet edilen eserlerin bir kısmı şunlardır:

Asnâfü'l-Mürçi'e,
Kitâbü't-Tevbe,
Me'âni'l-Kur'ân,
el-Menzile beyne'l-menzileteyn,
es-Sebîl ilâ ma'rifeti'l-hak,
Tabakatü ehli'l-ilm ve'l-cehl,

35. *Dirâsât Felsefiyye*, s. 74.

36. Houtsma, IV, 1890, s. 220.

37. Brockelmann, I, 103, 337-338; *Mu'cemü'l-mahtûtâtü'l-mevcûde*, III, 1633-1634.

Kitâb fi'd-da've,

Kitâbü'l-Fütyâ,

Elf mes'ele fi'r-red 'ale'l-Mâneviyye³⁸

Vâsıl b. Atâ hakkında İslâm dünyasında ve Batı'da birçok ilmî çalışma gerçekleştirilmiştir.³⁹ Süleyman eş-Şevâşî Vâsıl b. 'Atâ' ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye adıyla bir doktora tezi hazırlamış, (Tunus 1981; Trablus 1993), Hans Daiber, Vâsıl b. Atâ'nın ilmî kişiliği, düşünceleri ve usûl-i hamse anlayışını konu edinen, ardından Hutbetü Vâsıl b. 'Atâ' adlı eserin metniyle birlikte Almanca çevirisini sunan bir çalışma yapmıştır.⁴⁰

Amr Bin Ubeyd Kimdir? Hayatı Ve Eserleri

Ebû Osman Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî (ö. 144-761) Mu'tezile'nin kurucularından ve hadis rivayet eden ilk kelâmcılardan. Temîm veya Ukayl kabilesinin kölelerinden biri olup İbn Bâb, İbn Keysân, İbn Humeyd. Ebû Mervân künyeleriyle de anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklara göre İran, bazılarına göre ise Sind (Pakistan) menşelidir. Sind menşeli olma ihtimali daha kuvvetli görünmektedir. 80 yılında Belh'te doğduğu nakledilirse de aynı tarihte Basra'da doğduğunu bildiren rivayetler de vardır ve bu ikinci görüşün tercih edilmesi mümkündür. Çünkü dedesi Bâb. Abdullah b. Semure öncülüğündeki İslâm ordusunun 633 yılında fethettiği Kabil'de esir alınarak Kabil mimarisi tarzında bir cami yapmak üzere Basra'ya gönderilen işçiler arasında bulunuyordu. Babası ise önceleri dokumacılıkla uğraşırken daha sonra Haccâc'ın emrinde çalışanlar arasına katıldı. Dokumacılık mesleğini babasından öğrenen Amr, fikrî hayatında büyük tesirler icra edecek olan ve Basra'da kumaş tüccarlığı yapan Vâsıl b. Atâ ile bu sayede tanıştı. Genç yaşta Hasan-ı Basrî'nin ders halkasına katıldı

38. İbnü'n-Nedîm, s. 203; İbn Hallikân, VI, 11; Zehebî, s. 559; İbn Hacer el-Askalânî, VI, s. 215; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 73-76; Ahmed Emîn, III, s. 98.

39. Abdurrahman Badawî, s. 35-53; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 39-78; Watt, s. 129-134; Işık, XXIV, 1981, s. 337-357.

40. Wasil Ibn 'Ata', *Als Prediger Und Theologe*, Leiden 1988; *İslam Ansiklopedisi*, Muhammed Aruçi, XXXII.

ve uzun yıllar bu derslere devam ederek onun en gözde talebeleri arasına girdi. Ayrıca Ubeydullah b. Enes. Ebü'l-Âliye, Ebû Kılâbe ve Fazl b. îsâ'dan da ders aldı. Taşköprizâde usul ilmini Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'den okuduğunu naklederse de bu yanlıştır. Çünkü İbnü'l-Murtazâ. Ebû Hâşim'den Vâsıl b. Atâ'nın okuduğunu, Amr b. Ubeyd'in de Vâsıl'dan okuması sebebiyle Ebû Hâşim'in talebesi sayıldığını kaydetmektedir. Bu rivayet, Amr'ın sadece dolaylı yoldan Ebû Hâşim'in öğrencisi sayılabileceğini göstermektedir. Zühd ve takvâsıyla meşhur olan Amr b. Ubeyd, idareci zümre ile ilişki kurmaktan hoşlanmamasına rağmen, tahta geçmek isteyen, fakat devlet başkanında bulunması gerekli üstün niteliklerden mahrum olan II. Velîd'e karşı III. Yezid'i destekledi. Halife Mansur'la iyi bir dostluk kurmakla birlikte zaman zaman icraatını tenkit etmekten de çekinmedi ve halifenin ikramlarını da kabul etmedi. Hocası Hasan-ı Basrînin görüşlerine bağlı iken büyük günah işleyen dinî açıdan durumu konusunda ders arkadaşı Vâsıl b. Atâ ile yaptığı uzun münazaralardan sonra savunduğu görüşten vazgeçerek Vâsıl'ın fikirlerini benimsedi. Daha sonra kız kardeşini onunla evlendirip dostluklarını pekiştiren Amr, Vâsıl'ın ölümünden sonra on üç yıl süreyle Mu'tezilî fikirleri yaymaya çalıştı. Kırkinci defa ifa ettiği hacdan dönerken Mekke yakınlarındaki Merran'da umumi kanaate göre 144 yılında öldü. Böylesine değerli bir düşünürün ölümü Halife Mansûr'u fazlasıyla üzmüş, kendisi için yazdığı mersiyei kabri başında okuyarak ona karşı duyduğu derin saygıyı dile getirmiştir. Hocası Hasan-ı Basrînin dinî hayatı açısından meleklere benzettiği Amr'ın yetiştirdiği talebeler arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahya b. Saîd el-Kattân, Ali b. Âsim ve Abdülvehhâb es-Sekafi gibi değerli âlimler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar Ebü'l-Hüzeyl el-Allâfı da onun talebeleri arasında gösterirse de bu, tarih itibarıyla mümkün görünmemektedir. Çünkü 135 yılında doğan Ebü'l Hüzeyl, Amr b. Ubeyd'in vefat ettiği 144 yılında henüz dokuz yaşında bir çocuktü. Amr b. Ubeyd. Mu'tezile kelâmcılarının savunduğu temel meselelerden olan müteşâbih âyet ve hadislerin te'vili, mürtekib-i kebîrenin durumu, irade hürriyeti, bazı ilâhî sıfatların nefye varan te'vili, cehenneme giren herkesin burada ebedî olarak kalacağı ve Cenâb-ı Hakk'ın vaadinden dönmesinin caiz olmaması gibi belli başlı konularda Vâsıl'la aynı görüşleri paylaşır. Farklı olarak sadece, Cemel Savaşı'na katılanların fâsık olduğunu ve bunların şahadetleri-

nin kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir. Ayrıca o. vâid âyetlerini muhkem, diğerlerini müteşâbih kabul etmiştir. Ne var ki itikadî alandaki görüşlerini nasıl temellendirdiği konusunda kaynakların verdiği bilgiler pek azdır. Amr, kebîre sahibinin ebediyen cehennemde kalacağına Nisa sûresinin 93. âyetiyle istidlal eder. Ona göre. “Ebû Leheb’in elleri kurusun!” mealindeki âyet bu mâna ile levh-i mahfuzda var idiyse, her kötülük değişmeyen kaderde önceden tesbit edilmiş olacağından, insanı yaptıklarından ötürü Allah’ın hesaba çekmesinin hiçbir anlamı kalmaz. Bundan dolayı söz konusu âyeti, “Ebû Leheb’in yaptığı gibi yapanların elleri kurusun!” şeklinde anlamak gerekir. Allah kâfirin küfrünü dileseydi onu bundan dolayı sorumlu tutmaması icap ederdi. Aksi takdirde bu zulüm olur, küfürde ısrar eden kimseye karşı da getirilebilecek bir delil bulunmazdı. Kaderi benimseyen görüşe de karşı çıkarak bu konuda nakledilen bütün hadisleri reddetmekten çekinmemiştir. Esasen o, Vâsıl b. Atâ’ya nisbetle itikadî konularda akla daha fazla önem verme taraftarı olduğu halde kelâmcı olarak parlak bir şöhrete sahip değildir. Nitekim kaynaklar yaptığı münazaralarda başarılı olmadığını kaydeder. Başta Vâsıl b. Atâ olmak üzere Ebû Hanîfe, Hişâm b. Hakem ve dilci Ebû Amr b. Alâ ile yaptığı bütün münazaraları kaybetmesi de bunu göstermektedir. Fikirlerini yayabilmesini ise Arap ediplerinden sayılacak derecede güçlü bir hatip olmasına borçludur. Amr b. Ubeyd adından, hadis ve fıkıhla ilgili kaynaklarda da söz edilir. Hasan-ı Basrîden birçok hadis rivayet eden Amr, zâhid ve muttaki olduğu halde, kaderi reddetmesi sebebiyle olacak ki hadis otoritelerince sika kabul edilmemiş, hatta yalancılıkla itham edilmiştir. Bununla birlikte Süfyan b. Uyeyne ve Süfyan es-Sevrî ondan hadis nakletmişlerdir. Kıyasın mahiyeti ve haramın tarifi konusunda kendisinden nakledilen görüşlerle, nebîz’in mubah, çalgının haram olduğu vb. konularda verdiği fetvalardan, onun fıkıhla da ilgilendiği anlaşılmaktadır. Amr b. Ubeyd. Hasan-ı Basrî’nin vefatından sonra ekolünün liderliği konusunda Katâde b. Diâme ile yarışmış, Vâsıl’ın yanında yer aldığı için bu mücadeleyi kaybetmiş, fakat i’tizâlî fikirleri benimsedikten sonra da sadık bir talebe olarak hocasının görüşlerini rivayet etmekten geri durmamıştır. Nitekim Hasan-ı Basrî’nin tefsirle ilgili görüşlerini Amr’ın rivayeti yoluyla öğrenebilmekteyiz. Vâsılın ölümünden sonra Mu’tezile’nin görüşlerini yaymaya çalışan en yaşlı temsilci olması, mezhebin kurucusu kabul edilmesine yol açmışsa da kaynaklar bu

görüşleri Vâsıl'dan öğrendiği konusunda birleşmektedir. İbn Teymiyye, Amr b. Ubeyd'in bilhassa kader ve vâid konularında Mu'tezile'ye tesir ettiğini kaydeder.

Bazı kaynaklar Amr b. Ubeyd'in Dehriyye'den olduğunu zikrederse de bunu doğru kabul etmek mümkün değildir. Onun gerek Dehriyye'ye nisbet edilmesi gerekse hadiste sikadan sayılmaması, muhafazakâr görüşlerden ayrılıp Mu'tezilî fikirleri benimsemesi sebebiyle hakkında tarafsız davranılmadığının bir işareti sayılmalıdır. Zira cerh ve ta'dîl kitapları dahil olmak üzere bütün kaynaklar Amr'dan ittifakla zâhid, âbid ve muttaki diye bahsetmektedir. İbn Hacer'in de onun hakkında söylenen menfi sözlerin asılsızlığına dikkati çekmesi bu kanaati destekleyici mahiyettedir. Ömrünün sonlarında Mu'tezilî fikirlerinden döndüğü nakledilirse de görüşlerini kendisinden sonra Amriyye fırkasının devam ettirmesi bu rivayetin isabetsizliğini gösterir. Bişr b. Mu'temir de onun görüşlerini Amriyye fırkasının devam ettirdiğini söyler.

Birçok eseri olduğu nakledilen Amr'dan günümüze kadar intikal eden, sadece Hasan-ı Basri'den rivayet ettiği birkaç tefsir sahifesinden ibarettir. Kaynaklarda kendisine nisbet edilen eserler ise şunlardır:

er-Redd ale'l-Kaderiyye,

Kitâbü'l-'Adl ve't-tevhîd,

Eczâ'ü selâsemi'e ve sittûn.

Ayrıca birçok hutbe ve risalesinin bulunduğu da kaydedilmektedir.

Dârekutnî Amr'ın görüşlerini Ahbâru Amr b. 'Ubeyd ve kelâmuhû fil'l-Kur'ân' adlı eserde toplamıştır. ⁴¹ Ebû Osman Amr b. Ubeyd el-Basrî, meşhur bir âlimdir. Ceddi Fâris esirlerinden idi. 80 târihinde doğmuş, 144 târihinde Mekke-i Mükerrremede kurbunda (Mürrân) mevkiinde vefat etmiştir. Babası nessâc iken bilâhare Basra'da Haccâc'ın şurta me'murluğunda bulunmuştu.

41. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 3. Cilt.

Mevki-i İlmîsi

Amr âlim, müfessir bir zâttır. Asrında Mu'tezile'nin şeyhi idi. Meşhur zâhidlerden biridir. Halîfe Mansûr ile münâsebette bulunurdu.

el-Mansûr bunun hakkında mersiye söylemişti. Mansûr'dan başka mâdûnu hakkında mersiye-hân olmuş bir Halîfe işitilmemiştir, deniliyor.

Amr'ın, et-Tefsîr, er-Reddû ale'l-Kaderiyye nâmıyle iki eseri vardır. Me'hazlar: Vefeyâtü'l-A'yân, el-A'lâm.

İbrahim Nazzam (D. 775, Ö. 845)

Tam adı İbrahim ibn Sayyar en-Nazzam 775'de Irak'ın Basra şehrinde doğdu, 845'te Bağdat'ta öldü. Filozof ve teolog Ebu'l-Huzeyl gibi Mutezile filozoflarının önemli ve özgün isimlerinden biridir.

Felsefesi

Nazzam, doğa felsefesine dayanmıştır ve ona dayanarak Allah fikrine yükselmeye çalışmıştır. Doğa ya da evren ona göre Allah'ın bir hikmetine göre yaratılmışlardır. Doğa yasaları olarak bilinen her şeyin Allah'ın yaratımına uygun olduğunu öne sürer. Allah, emir ve cebr edici olarak özgürlüğü zorunluluğu ile sınırlandırılmış bir iradedir. Nazzam bu noktada meşşai filozoflarına benzer, ancak tamamen aynı argümanı öne sürmez. Meşşai filozofları zorunluluk ile Allah'ı bir ve aynı şey sayarlarken, Nazzam yaratılış sorununda bu düşünceden farklılaşır. İlk harekette Allah tarafından verilmiş olan özgür ve fakat akli bir iradenin fiilini görür. Özgürlük akıl arasına bir tür karşıtlık konulmuş olur böylece.

Nazzam felsefesini açıklamakta Anaxagoras'ın metafizik sisteminde dayanır; Kümûn ve burûz dediği bir kuram geliştirir. Buna göre doğada meydana gelen her şey gizil olanın ortaya çıkmasıdır ki o gizil olan da, olmuş ve olacak olan her şey mevcuttur. Gizil olandan açığa çıkmaktadır her şey. Buna göre her şeyin meydana gelişi de bir anda ve birdenbire olmuştur. Olaylar meydana gelen şeyler bu birdenbire mey-

dana gelmiş olanın perdelerinin kalkmasıdır. Nazzam yaradılışı böylece özgür bir eylem olarak belirtmiş olmaktadır.

Ayrıca rasyonalist bir düşündürdür İbrahim Nazzam, tanrısal olan her eylemliliğin akılcı olarak mantıksal yollardan kanıtlanabilir olduğunu öne sürer. Bu temelde Allah'ı sonsuz (kadîm) ve geri kalan her şeyi sonlu (hâdis) olarak açıklar; meşşai filozofu olarak Allah'ı sıfatlardan arınmış olarak görür ve değerlendirir. İnsanın özgür iradesini kabul eder ve bu sebepten onun sorunlu olduğunu belirtir.

Kadı Abdulcabbâr

Abdulcabbâr, insanı fiil ve davranışlarından sorumlu tutmak ve Allah'ın “adalet”ini ve “vâ'd ve va'îd”ini gerçekleştirmek için, insanın irâde ve fiilleri konusunda mutlak hürriyetçi görüşü benimsemiştir. Başka bir ifadeyle ona göre, fiillerine ceza ya da ödül terettüb eden insanın, sonuçta kendisinin yaşayacağı bir neticeyi, Allah'ın insana cebren takdir etmesi, onun adalet sıfatına aykırıdır. Esasen insanı rüzgarın önündeki yaprak gibi görüp, insanın cebir altında savunan anlayışların karşısında konumlanan Abdulcabbâr'ın çözümlemesi, insanı etkin kılmak için içinde bulunduğu tarihsel koşullar içerisinde önemli bir misyon yüklenmiş gibidir. Özellikle, Abdulcabbâr'ın hürriyeti, adalet ve vâ'd ve va'îd ilkelere dayandırması, Allah'ı kötü eylemlerin öznesi olarak görmemesi ve evrende hem Allah'a hem de insana etkinlik alanı oluşturmaya irâde özgürlüğünü temellendirme çabası açısından oldukça anlamlıdır.

Abdulcabbâr'a göre, Allah insanı fiil yapabilir güçte yaratmış ve serbest bırakmıştır. Bu doğrultuda insan, özgür irâdesini istediği şekilde kullanabilir.⁴²

Sahip olduğu kudretle mümkün olan her davranışta bulunabilir. O halde insan davranışları üzerinde, “ilâhi bir müdahale” söz konusu değildir. Yani Allah'ın adaletinin gerçekleşmesi, insanın davranışlarına ve fiillerine bizzat kendisinin karar vermesine, fiillerini gerçekleştirme-

42. Veysi Ünverdi, 71; Şeriatî, *İnsan*, s. 265.

sine ve ilâhî ya da insanî hiçbir baskı ve zorlama altında olmaksızın, irâde ve kudretini kullanmasına bağlıdır. Dolayısıyla insanlar kendi fiillerinin var edicisidir. Şu halde Abdulcabbâr, Allah'ın daha başlangıçta insanı yaratırken ona bahşettiği hür irâdeyi, insanın temel vasıflarından ve güçlerinden birisi olarak addetmiş, (insan davranışlarının belirlenmiş olması anlamında) kaderi reddetmiştir.⁴³

Sonuç olarak Abdulcabbâr, insanın mutlak irâde sahibi bir varlık olarak, onun kaderinin tayin edilmiş bir edilgen varlık olduğu iddiasını reddetmiştir. Zira bu iddia, insanın kendi irâde ve kudretiyle fiil yapma yeteneğine sahip olmadığı, dolayısıyla fiillerinden sorumlu olmadığı sonucunu doğurur. Ayrıca bu yaklaşım, bir amaca matuf olarak var edildiğini bilen, yaptıklarının iyi ya da kötü kendi eseri olduğunu idrak eden insanı ve yeteneklerini inkar etmektedir. Öyleyse, insanın bir madde yığını ya da kontrol edilen bir mekanik varlık olmadığı, bunların ötesinde, hayır ya da şerri gerçekleştirebilecek güce sahip olan ve özgür irâdesiyle ahlakî sorumluluk taşıyan bir canlı olduğu kabul edilmelidir.⁴⁴

el-Câhız

Basra doğumlu Arap bilim adamıdır. Etnik açıdan Doğu Afrika kökenli bir Afro-Arap olduğuna inanılır. Tanınmış bir Arapça nesir yazarı olduğu gibi birçok Arapça edebî, bilimsel, (Mu'tezilî) teolojik, siyasal-dini polemik ve erken dönem İslam felsefesini konu alan eserler vermiştir. Bilimsel eserlerinde biyoloji, zooloji, tarih ve İslami psikoloji gibi dallara değinmiştir.⁴⁵

Gençliğinde filoloji, sözlükçülük (leksikografi) ve şiir konulu derslere katılmıştır. Eğitimine uzun süre devam eden el-Cahız teoloji ile de uğraşmış, Kur'an ve hadis üzerine çalışmıştır. Ek olarak başta Aris-

43. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, C. 1, Sayı: 2, s. 156

44. Abdulcabbâr, Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Tah.: George C. Anawati, Nşr.: vl-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Kahire 1962. Kâdî, *Şerh-u Usûli'l-Hamse*, (Tah.: Abdulkirim Osman), Nşr.: Mektebetu'l

45. Özgür Ansiklopedi, el-Cahız gerçek ismi ve tam künyesi Ebu Osman Amr Bin Bahr el-Kinani el-Fukaimi el-Basri (D. Yaklaşık 781 - Ö. Aralık 868 Veya Ocak 869.

to olmak üzere birçok Yunan filozofun eserlerinin tercümelerini okumuştur. Yazın hayatı oldukça verimli geçer el-Cahız yaşamı boyunca 200 kadar kitap yazmıştır.

Eserleri Arapça dilbilgisi, zooloji, şiir, retorik ve leksikografi gibi çok çeşitli konulara sahipti. el-Cahız 816 yılında dönemin Abbasi başkenti olan Bağdat'a taşınmıştır. Bağdat'ta elli yıl kadar kaldıktan sonra Basra'ya dönmüştür. Yaklaşık 869 yılında ise, Basra'da 93 yaşında vefat etmiştir.

Eserleri

Aşağıda el-Cahız'ın bazı önemli eserlerine yer verilmiştir. Bunların dışında el-Cahız sosyal psikoloji ve hayvan psikolojisi konularında ilk incelemeleri yazan kişidir. Bu konulardaki kitaplarında karıncaların sosyal yapısını (örgütlenmesini) incelemiş, hayvan iletişimi ve psikolojisine değinmiştir.

Kitabu'l-Hayavan

Kitab el-Hayevan ("Hayvanlar Kitabı"), 350'den fazla hayvan türünü şiirsel anlatım, anekdotlar ve atasözleri ile açıklayan ve tanımlayan ansiklopedik bir eserdir.

Kitapta el-Câhiz doğal çevrenin hayvanlar üzerindeki etkisinden söz etmiş ve bir evrim kuramı geliştirmişti. Çevrenin bir hayvanın hayatta kalma olasılığına etkilerini incelemiştir. Kitapta el-Cahız besin zincirlerinden de, örneklerle, bahsetmiş ve böylece bu kavramdan bahseden ilk kişi olmuştur.

Çevresel determinizmin ilk taraftarlarından olan el-Cahız, çevre koşullarının belirli bir topluluğun bireylerinin fiziksel karakteristiklerini nasıl belirleyebileceğine de yer vermiş, anlatmıştır. İnsanların derilerindeki renk çeşitliliğinin, özellikle de siyahilerin, kökenini açıklamak için doğal seçim ve çevresel determinizm kuramlarını kullanmıştır.

Kitab el-Buhala

Kitab el-Buhala (Cimriler Kitabı), cimri ve açgözlü üzerine nesir stilinde yazılmış bir eserdir. Mizahi ve hicivsel bir üsluba sahip eser aynı

zamanda insan psikolojisi incelemesidir. el-Beyan ve't-Tebyin (Arap dili ve edebiyatı üzerine açıklamalar) Kitabu'l-Heyevan (Zooloji, hayvan türlerinin evrimi, iklim ve çevrenin etkisi üzerine deney ve gözlemlerini de aktardığı en önemli eseri) Kitabu't-Tedvir (Felsefe, kozmoloji, astroloji, sihir ve müzik üzerine) et-Tac fi Ahlakı'l-Müluk (Halife Mütevekkil Alella'a devleti nasıl yönetmesi gerektiği hakkında önerilerde bulunması) el-Osmaniyye (Şiilerin iddialarına karşılık ilk üç halifeyi savunuyor) Kitap fıl Abbasiyye (Abbasilerin hilafete layık olduğunu ispat etmeye çalışıyor) Tasvibu Ali fi Tahkimil Hakemeyn (Hakem olayında Haricilere karşı Ali'yi savunuyor) Fezail-u Mu'tezile (Tevhid ve Adalet Ekolü mensuplarını övüyor) Bunlardan başka Cahizin 244 kitabı bulunduğu, ona nispet edilenlerle birlikte bu sayının 360'a çıktığı, sadece 25 kadarının günümüze ulaştığı rivayet edilmektedir. Yazan: Nil Amber, Kitâb'ül-Beyân ve't-Tebyin.

Bişr Bin el-Mutemir (Ebu Sehl el -Hilâli)

Mutezile öğretisine bağlı arap din bilgini (Bağdat ya da Kufe? (825-840 arası). Bağdat'tan Basra'ya gelip burada Mutezile'nin kurucusu Vasıl bin Ata ile tanışarak onun etkisinde kaldı. Bağdat'a dönüşünde Mutezile inancını tanıtip yaymaya çalıştı. Bu yüzden Harunreşit tarafından hapse atıldı. Hapiste, Mutezile inancının beş ana ilkesinden üçü olan adi (Allah'ın adaleti), tevhîd (Allah'ın birliği) vaad ve vâid (Allah'ın ödül ve cezası) konularında yazdığı şiirler, toplantılarda okunup beğenildiği için Harunreşit onu serbest bıraktı. Yazdığı bu şiirlerde, öteki Mutezile yanlılarından farklı olarak, tevellüd (doğuş) sorununu ortaya attı. Ona göre, bir anahtarla kilidin açılmasında, sırasıyla "irade", "anahtarı çeviren elin hareketi" ve "kilidin dilini iten anahtarın gücü" söz konusudur. Bu son hareket, tevellüd etmiş bir harekettir; çünkü doğrudan doğruya iradi karardan kaynaklanmıştır. Böylece, ister doğrudan doğruya, ister kişinin fiillerinden (edimlerinden) doğmuş olsun, insan bütün fiillerinden sorumludur. Ahlakta da iyi davranışı kötüsünden ayırt etme, kişinin sorumluluğu altındadır. Ancak bu sorumluluk, fiillerin ahlaksal değerinin bilinebildiği ölçüdedir. Tövbe, yasaklanan bir fiili yeniden yapmamak ve onu işlememek niyetinde direnilirse, geçerlidir.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, (ö. 840 ya da 816) islam felsefesinde rasyo- nel din düşüncesinin ortaya çıkışında önemli bir rol oynamış düşünürdür. Ayrılanlar olarak da adlandırılan Mutezile akımının, yunan felsefesiyle bağlantılı başlıca din filozoflarından biridir. İslam felsefesinde nedensel- lik ilkesini ilk defa olmak üzere ileri süren ve temellendirmeye yönelen filozof olmuştur. Doğal nedenselliği tanrısal nedenselliğe bağlayarak açık- lamış ve kelâmcılar gibi o da Tanrı sorusunu temel almıştır.

Felsefesi Huzeyl, Sokrates öncesi yunan filozoflarının öğretilerinden önemli şekilde yararlanmıştır. Onun nedensellik düşüncesini öne sürüşünde ilk olarak bu etki görülür. Bu nedensellik düşüncesinde Ebu'l-Huzeyl, Demokritos'un atomculuk öğretisinden hareket etmiştir. Elbette her iki atomculuk düşüncesi birbirinden ayrı nitelikler gösterir. Demokritos için atomlar öncesiz ve sonrasız bir varoluşun maddi temelleri olarak Tanrı fikrinden tamamen ayrı oldukları halde Ebu'l-Huzeyl'e göre, atomlar, sonlu ve ölümlü varlıklar olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamakta kullanılır. Huzeyl mantıksal yollardan buraya varır; her atomun bir yer kapladığını, her yerin sınırlı olduğunu, sınırlı olan her şeyinse ölümlü olduğunu, ölümlü olan her şeyin ise yaratılıp yok edildiğini öne süren bir mantıksallıktır bu. Bu sebeple ayrıca atomlardan meydana gelen evren de sınırlı, ölümlü ve yaratılmış bir âlemdir. Sonluların toplamı da sonlu olacağı için evren sonsuz olamaz. Ebu'l-Huzeyl, Demokritos'tan ayrı olarak atomların hiçbir şekilde bölünebilirliğini kabul etmez (Demokritos güçte bölünebilirliği kabul eder). Atomlar Huzeyl'in teorisinde tözler olarak yer alırlar. Atom ve evren konusunun dışında zaman konusunda da farklılıklar görülür. Zenon'un teorisi, hareket ve zamanı reddetme yönünde ortaya konulur. Mutezile felsefecileri ise zamanı ruhani bir kavram olarak değerlendirirler. Öncelik ve sonralık kavramlarının yalnızca zihinde var olduğunu öne sürerler.

Zemahşerî

Fars asıllı İslam filozofu; aynı zamanda tefsir, kelâm, fıkıh, lügât ve belâgat gibi birçok İslami bilim alanında araştırmalar yapmış ve çeşitli eserler vermiş olan İslâm âlimi. 1074 yılında Harezmi'nin Zemahşer ka-

sabasında doğmuş, 1144'de, bir Arefe gecesi Cürcaniyye'de vefât etmiştir.

Hayatı

Asıl adı Mahmut'tur. Doğduğu şehirden dolayı Zemahşerî, uzun süre Mekke'de yaşadığından ötürü de Cârullah lâkaplarıyla anılmıştır. Mutezile akidesine bağlı bir âlimdir. Özellikle Arap dili ve Edebiyatı ile belâgat konusunda dâhi bir bilgindir. Zemahşerî olarak tanınmakta olup, künyesi Ebül Kasım Cârullah Mahmud bin Ömer bin Ahmed el-Zemahşerî şeklindedir.

Mahmud, 1075 yılında Harezmi'nin Zemahşer kasabasında doğdu. Küçükken geçirdiği kaza sonucu bir bacağını kaybettiğinde takma bir bacakla yürümek zorunda kaldı. Dindar bir aileye mensup olup, ilk eğitimi babasından aldı. Baba, oğlunun sakatlığını da göz önünde bulundurarak durumuna uygun olan ve oturarak çalışılabilen terzilik mesleği ile geçimini sağlamasını istiyordu. Ancak, Mahmud'un okumak konusundaki ısrarı üzerine bir medreseye verdi. Babası, kesin olarak bilinmeyen bir sebepten ötürü hapsedildi ve kalan ömrünü burada geçirdi.

Mahmud, Harezmi'de tıp, dil ve gramer sahasında önemli bir konuma sahip olan Ebu Muzar Mahmud bin Cerir el-Zebbî'den ders aldı. Dil ve edebiyat derslerinin yanında, aldığı eğitimin etkisiyle Mutezile akidesine bağlandı. Üstün zekâsı ve gösterdiği başarıdan dolayı hocasından maddi ve manevi destek gördü. Bir ara Buhara'ya da gidip orada da eğitim aldı. Bu tarihlerde hüküm süren Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah ve ünlü veziri Nizamülmülk'ten de himâye ve destek gördü.

Mahmud, ilim tahsil etmek gayesiyle muhtelif beldeleri dolaştı. Harezmi'den ayrıldıktan sonra Horasan'a gitti. Orada bulunan ileri gelenlerle temas kurdu. Sonra İsfahan'a gitti. Burada da Melikşah'ın oğlu ile görüştü ve onu öven bir kaside kaleme aldı. Bağdat'ta bulunan Nizamiye Medresesi'nde de eğitim gördü. Burada hadis, tefsir, kelâm, fıkıh, gramer ve edebiyat dersleri aldı. Arapça ve dilbilim konusunda uzman olarak yetişti.

Mahmud, şiddetli bir hastalığa yakalanınca Mekke'ye gitti. Mekke Şerifi Ebü'l-Hasan Ali bin Hamza tarafından çok iyi karşılandı. Aralarında samimi bir dostluk oluştu. Mahmud Zemahşeri, bu süre zarfında Arap yarımadasında gerçekleştirdiği seyahatler ve Araplarla girdiği yakın diyalog neticesinde Arap dili ve edebiyatının incelikleri, zenginliği konularında oldukça önemli bilgilere sahip oldu.

Mahmud, son gelişi ve değişik zamanlarda hac vesilesiyle geldiği Mekke ve Medine'de uzun süre kaldı. Bundan dolayı kendisine «Allah'ın komşusu» anlamına gelen «Cârullah» denmeye ve bu unvanla anılmaya başlandı. Memleket özlemiyle Harezm'e döndüyse de bir süre sonra tekrar Mekke'ye geldi. Birinci gelişinde iki, bu gelişinde de üç olmak üzere beş yıl Mekke'de kaldı. Daha sonra Harezm'e dönerken Bağdat'a uğradı. Büyük bir ilgi ile karşılandı. Burada ders vermeye başladı. Aynı zamanda kendisini yetiştirmeye ve dersler almaya devam etti.

Zemahşerî, bütün mesaisini ilme verdiği ve bu gaye ile sık sık seyahat ettiği için evlenmedi. Yaşadığı dönemin önemli âlimleri arasında yer aldı. Dil ve tefsir alanında büyük otorite olarak kabul edilip, verdiği dersler büyük ilgi gördü. Bu alanda Harezm, Irak, Horasan, Hicaz gibi bölgelerde, sahasında zamanın önemli âlimleri arasında yer aldı. Kendisinden ders alan bazı talebeleri önemli hatipler arasında yer aldılar ve camilerde vaaz verdiler. Belâgat ilmindeki üstün kişiliği ve bu sahada yazdığı «Keşşâf Tefsiri» büyük beğeni toplayan ve kabul gören bir eserdir. Ehl-i Sünnet âlimleri belâgat ile ilgili konularda bu eserden önemli ölçüde yararlandılar.

Mahmud, Bağdat'tan Harezm'e geçti. Ceyhun Nehri kıyısındaki Ürgenç'e yerleştikten birkaç yıl sonra, 1144 yılında vefât etti.

Kişiliği Ve Fikir Hayatı

Zemahşeri, ilim öğrenmek için seyahatler yapmış ve birkaç defa Bağdat'a gitmiş, bir müddet Mekke'de kalmıştır. Mekke'de bir müddet bulunması üzerine kendisine Cârullah ünvanı verilmiştir.

Bağdat'ta Ali bin Muzaffer en-Nişâburî, Ebu'n-Nasr el İsfahânî

ve Ebu Mansur el-Cevâlikî'den ilim öğrenmiştir. Fıkıh ilmini Şeyh Sedid-i Hayyâtî'den tahsil etti. Arapça'yı çok iyi bilen Zemahşerî; tefsir, fıkıh, lügât, belâgat ilimlerinde derin bilgi sahibi oldu. Bilhassa belâgat ilminde fevkalade ileri olan Zemahşerî'nin yazdığı Keşşâf tefsiri, bu bakımdan çok beğenilmiş ve tanınmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri belâgat ilgili bilgilerde onun tefsirinden istifade etmişlerdir. Fars asıllı olmasına rağmen Arap dilindeki üstünlüğünü ifade etmek için onun Ebu Kubeys dağına çıkarak Ey! Araplar gelin, atalarınızın dilini benden öğrenin. Dediği rivâyet edilir. Zemahşerî, fıkhi açıdan Ehl-i Sünnet'in Hanefi mezhebinde olmasına rağmen itikâd bakımından Mu'tezilidir. Ama ölürken Mu'tezile'den dönüp tövbe ettiği de söylenmektedir. Ancak tefsirinde açık ve kapalı olarak Mu'tezile itikâdına yer verdiği görülür. Keşşâf tefsiri belâgat hususunda büyük bir değer taşıyan ve Kuran-ı Kerim'in belâgatini gösteren bir şaheserdir.

Eserleri

Zemahşerî, önemli ölçüde talebe yetiştirdiği ve ömrünün sonuna kadar ilim öğrenmeye devam ettiği gibi çok sayıda eser de kaleme aldı. Arapça'nın dışında Türkçe ve Farsça'yı iyi derecede bilmesine rağmen eserlerinin büyük bir kısmını Arapça olarak kaleme aldı. En önemli eseri "Keşşâf Tefsiri" olarak bilinen tefsir eseridir. Bu eserinde Kuran-ı Kerim'in dilindeki üstünlük ve incelikleri göz önünde bulundurdu. Bu eseri kendisine İslâm âleminde büyük bir şöhret kazandırdı. Çok sayıda müellif ve müfessir kaynak olarak bu eserden yararlandı. Muhtelif dillere tercüme edildi.

Diğer bazı eserleri; Nukatü'l-Arab, El-Minhac, Rüusu'l-Mesail, El-Mufasssal, El-Muhaccat, Esasü'l-Belağâ, Etvakü'l-Zehab. Şiirleri ise "Divan"ında toplanmıştır. Divan'ın bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.

SONUÇ

Avukatlar vekildir. Kimin avukatıysa o adamın vekilidir. Avukatın sözü kendisine tayin edilen adamın sözünün aynısıdır. Allah ne derse doğrudur. Akıl da ne derse doğrudur.

Peki, niçin bu kadar adam geldi de Cahız'dan başka akıl Allah'ın vekilidir demedi? Kuran'da tam 49 yerde akıl kelimesi geçer.

Ben ayetleri indirdim milletler düşünsün diye. İlle şunu yapın edin demiyor burada. Önce bir düşün der Allah akletme kavramı iledir. Peki, Cenabı Allah kendi sözünün doğru olduğunu bilmez mi? Tabiki de bilir. 1. İnsanları hür (serbest) bırakır. 2. Cenabı Allah kendisinin dediğinin doğru olduğunu kabul ediyor. 3. Düşünen bir kimsenin de bu doğruyu kabul edeceğini ortaya koyuyor.

Burada bir soru daha ortaya çıkar. Düşünmüş ama doğruyu bulamamış. Burada Allah'ın emeği boşa gitmez mi? İşte buna rağmen, insanların yanlış düşünmesine binaen bile Allah kendi sözünün düşünülmesini emrediyor. Mutlaka bunların çoğu düşünecek. İhtihat eden doğruyu bulan bir sahabe var. Doğruyu bulamazsa da bir sahabe var. İşte Mutezile budur. Kuran akla her zaman teslimdir. Akıl Kuran'a teslim değildir. Çünkü Kuran düşünmez akıl düşünür. Cahız ayetleri böyle yorumlar. Mutezile'ye bugün ve o gün düşman olanlar akla da düşmandırlar.

Mutezile'nin tek bir hatası vardır ki siyasete alet olmuştur. Ama bilinsin ki Ahmet bin Hanbeli öldürenler asla Mutezili değillerdi. Siyasi çıkara sahip olanlardı bir insanın hayatını sona erdiren kuvvet. Kuran varsa Kuran'a bakarsın yoksa akılla kavrarsın.

KAYNAKÇA

James E. Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World* (2005), p. 72.

Al-Jahiz: Introduction.” *Classical And Medieval Literature Criticism*. Ed. Daniel G. Marowski. Vol. 25. Gale Group, Inc., 1998. eNotes.com. 2006. 13 Sep, 2007

Amber Haque (2004), “Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists”, *Journal of Religion and Health*, 43 (4): 357-377 [376].

Frank N. Egerton, “A History of the Ecological Sciences, Part 6: Ara-

bic Language Science - Origins and Zoological", *Bulletin of the Ecological Society of America*, April 2002: 142-146 [143]

Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi.

Asuman ARSLAN

Sayın Beçene'ye teşekkür ediyorum. Arkadaşımızın sunumuna birkaç ilave yapmak istiyorum izninizle. Mu'tezile eleştirisini akıl düşmanlığı olarak mı görmeliyiz, yoksa buna başka bir anlam mı vermeliyiz? Kanaatimce anakronizme düşmeden o zaman akla yüklenen anlamla şimdi yüklenen anlamı iyi analize edip düşmanlıkla entelektüel kritiği iyi ayırt etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Mu'tezileyi batı rasyonalizmden ayırarak kendi bağlamında değerlendirmenin bizi popüler ve toptancı eleştirilerden ayıracağını, ilmi ve sağlıklı ifadelerle ulaştıracağını ifade etmek istiyorum. Şimdi de konunun farkı bir açıdan değerlendirmesini dinleyeceğiz. İkinci tebliğcimiz Şeyma Türkoğlu. Hanefilerde Mu'tezili Motifler başlıklı sunumunu yapacaktır. Arkadaşımız Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği 4. Sınıfta. Ayrıca İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslam Hukuku Araştırma Grubu öğrencisidir. Sözü Türkoğlu'na bırakıyorum.

“HANEFİLERDE MUTEZİLİ MOTİFLER”

Şeyma TÜRKOĞLU

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yaygın Din Öğretimi Bölümü 4.
Sınıf, İLAMER İslam Hukuku Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

İslam'ın sahabe döneminden sonra hızla yayılması ile birlikte Müslümanların ihtiyaçları giderek artmıştır. Artan ihtiyaçları doğrultusunda Müslümanlar yeni bilgiler üretmiş ve mezhepsel çerçevede düşünmüşlerdir. Müslümanların inanç sistemini inşa eden Kelam okulları ile Müslüman pratiğini temellendiren Fıkıh okulları bu bilgi üretme ve üretilen bilgiyi kullanma aşamasında birlikte hareket etmişlerdir. Kelam ile Fıkıh Usulü arasındaki bu bağlantı Kelamın kurucusu sayılan Mutezilenin metodunun Fıkıh Usulüne tesir etmesine sebep olmuştur. Nitekim Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında polemik sayılabilecek hususlarda Hanefi alimlerin bazılarında Mutezili görüşler bulunmaktadır iddiaları dikkat çekicidir. Bu çalışmamla Mutezili olmakla suçlanan birkaç Hanefi fakih örneği ile bu suçlamaları değerlendirmeye çalışacağım.

Hanefilerinde Mutezilî Motifler

İslam tarihine baktığımızda Peygamber efendimiz ve sahabe döneminden hemen sonra İslam'ın fetihlerle yayılması ile birlikte gidecek artan ihtiyaçların bir sonucu olarak yeni soru ve sorunların şekillendiğini görüyoruz. Müslümanlar bu ihtiyaçları doğrultusunda sorularına cevap olabilecek yeni bilgiler üretmeye başlamışlardır. Bu bilgi üretme ve üretilen bilgiyi tasdikleyici teorik altyapı inşa etme süreci Müslümanların belirli mezhepler çerçevesinde birleşmelerine ve bu mezhepsel düşünce doğrultusunda hareket etmelerine sebep olmuştur.

Diğer bir ifade ile “Mezhepler Müslüman bireylerin toplumsal aidiyetlerini gösteren somut bir zemin şeklini almış idi.”¹ Bu bağlamda İslam'ın en zengin ürünlerinin ve klasik eserlerinin ortaya çıktığı dönemlerde Müslüman inanç sisteminin teorik inşasını şekillendiren Kelam okulları ile Müslüman pratiğini temellendiren Fıkıh okullarını birlikte değerlendirerek Müslümanların nasıl düşündüğünü, bu düşüncelerini neye dayandırdığını ve bu doğrultuda nasıl hareket ettiğini anlamamız tam olarak mümkün olabilecektir. H.5. yy sonlarından itibaren üç Sünni fıkıh mezhebi diye adlandırdığımız Şafii, Maliki ve kısmen de Hanbelî mezhebi mensupları inanç sistemi temellendirmesi açısından Eşari idiler. Dördüncü Sünni mezhep olan “Hanefi fıkıh mezhebi mensuplarının” ise inanç sistemlerini bir ekolle birleştirmek mümkün gözükmemektedir. Ancak Hanefiler bu yüzyılda kendilerini “Sünni” bir kimlikle tanıtmışlar ve kelami duruşlarını da netleştirmek zorunda kalmışlardır. Zira Mihne olaylarından sonra Bağdat'ta ve Horasanda Hanefilerin pek çoğu Mutezilî olmakla suçlanmıştır. Bu sebeple Hanefiler kendilerini Sünni kimlikle tanıtma ihtiyacı duymuş ve Mutezileden de kendilerini ayırmışlardır. Hatta Hanefi kadıları bir dönem Halife el-Kadir tarafından Mutezilî olmadıklarına dair deklarasyona zorlanmışlardır².

Hanefilerin Mutezilî olmadıklarını söyleyerek sürekli negatif bir

1. Murteza Bedir, *Fıhık, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber Örneği)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 20.

2. Özen Şükrü, “(X.) Yüzyılda Maverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanamesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S:9, 2003, s. 15.

tanımlama yapmaları bir süre sonra pozitif ve net bir tanımlamayı gerekli kılmıştır. Bu pozitif tanımlama ise Hanefi usul geleneğinden gelen, Hanefi mezhebi kurucusu Ebu Hanife'nin akidesini sistemleştiren İmam Maturudinin kurucusu olduğu "Maturudiyye" mezhebi olmuştur. Ve Hanefiler 7. yy.da hızla yaygınlaşan bir biçimde kendilerini Maturudi olarak tanıtmışlardır. Hanefiler Maturudiyye mezhebinden önce homojen bir kelami duruş gerçekleştirememişlerdir. Bir kısım Hanefiler Mutezileye yakın düşünceler sergilerken bir kısım da ehl-i hadise yakın durmuştur. Kelami açıdan genel itibar ile tüm Hanefileri Maturudi olarak tanımlayabilmek Memlûkler dönemi için doğru sayılabilir. Çünkü bu dönemden önce Maturudiliğin tam olarak neyi ifade ettiği bilinmiyordu ve Hanefilerde bildiğimiz üzere kendilerini Maturudi yahut başka bir kimlikle tanıtmaya ihtiyacı duymuyorlardı. Bilindiği üzere Mutezile 3.yy.dan itibaren entelektüel çevreler tarafınca ilgi görmüş ve kullandıkları metot da diğer itikadi oluşumlar tarafından benimsenmiştir. Ve bu metodunda zamanla ele alınan diğer konularda Mutezilî bir yaklaşımın oluşmasına sebep olmuştur. Rey tarafı olan Hanefilerin mihne olaylarından epey sonra Halife el-Kadir'in ehl-i Hadis'e yakın durması ile birlikte Mutezilî olmakla suçlandığını görüyoruz demiştik. Bu suçlama ve iddiaların Hanefilerden-bazılarının- dile getirdiği birtakım itikadi görüşleri göz önünde bulundurursak pek de haksız olmadığını söyleyebiliriz. Mutezilî metodu benimseyen Hanefi âlimler vasıtasıyla Mutezile düşüncesi Maverâünnehir Sünni-Hanefi ekol üzerinde etkisini artırmıştır. Bu artış Mutezilî karşıtı Sünni âlimler tarafınca eleştirilmiştir.

Eski dönemlerde kitap veya risale yazarak muhaliflerin görüşlerini eleştirmek gibi bir gelenek mevcut idi ancak gündemdeki konularla ilgili beyanname neşri İslam ilim tarihinde çok az rastlanmaktadır. Ve bu eşine zor rastlanır beyannamelerden biri de ehl-i sünnet ile Mutezile arasındaki görüş ayrılıklarını belirlemek, Mutezilenin etkisini azaltmak, itibarını sarsmak ve kendilerini de onlardan ayırmak için Ebu Bekir el-İyaz tarafından yazılmıştır. Bu beyanname ile Iraktaki Kabi ve el-Cübbai gibi Mutezilî- Hanefi liderler hedef alınarak Sünni akidenin dışına çıkan diğer Fukaha da eleştirilmiştir. Kadı İyaz beyannamesinde Sünni akideyi maddeler halinde sıralayarak bu düşünceler haricini bidat ehli saymış-

tır. Bu maddeleri sıraladıktan sonra Hanefilerin önde gelen isimlerinden bazılarının Mutezilî olup olmadığına hükmedebiliriz yahut Mutezililik iddialarına bir açıdan bakabiliriz diye düşünüyorum.

Kadı İyaz Sünni akideyi şu şekilde sıralamıştır;

- Allah-u Teâlâ kullarının fiillerini yarattı. Kulların fiilleri Allah'ın kaza ve dilemesi ile meydana gelir.
- Allah ezelden beri yaratıcıdır. Allah'ın ezelde kendisiyle nitelendiği ilmi vardır, bu ilim kendisinin ne aynıdır ne gayrıdır.
- Nasıl olduğunu söyleyemeyeceğim bir tarzda idraksiz ve ihatasız biçimde Allah'ın görülmesi mümkündür. Allah ru'yeti dilediği kulu-na dilediği şekilde nasip eder.
- Kur'an Allah'ın kelimasıdır. Yaratılmış, sonradan olmuş değildir.
- Büyük günah sahiplerinin durumları Allah'a kalmıştır. Allah isterse bağışlar, isterse suçlarının cezalarını çekerler ancak akıbetleri cennettir.
- Kullar için en yararlı olan olsun olmasın Allah dilediğini yaratmada özgürdür. Allah sorgulanmaz, kullarını sorgular.
- Ümmetinden büyük günah işleyene Peygamberin şefaati haktır.
- Kabir azabı haktır.
- Allah'ın kullarının duasında istediklerini vermesi umulur. Dua da hikmet vardır.
- Hayırla şerriyle her şey Allah'tandır.³

İmam Eşari ile İmam Maturudi ehl-i sünnet'in imamlarıdır. Bu iki imamın arasındaki ihtilaf lâfzî ihtilaf kabilindendir. Ancak Hanefilerin Mutezili olmakla suçlandığı dönemde İmam Maturudinin düşünceleri

3. Özen Şükrü, " (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi".İslâm Araştırmaları Dergisi, S:9, 2003, s. 71-72.

yaygınlaşmış değildi ve Hanefilerde Eşari mezhebini benimsemiyorlardı. Hanefilerin Eşari olmayışının temel sebebinin Hanefiliğin rey taraftarı, Eşari düşüncenin ise ehli hadis geleneğinden olmasını gösterebiliriz. Nitekim Hanefi hukukçuların benimsemekte zorlandığı “kulun hürriyeti” konusu Hanefiler neden eşari değildi sorusuna bir yanıt olabilir.

İmam Eş'ari(Ö.H.330)'ye göre fiilleri külli iradesiyle Allah Teâlâ yaratır, cüzi iradesiyle de kul iktisab eder. Ancak kesb ile teklif meydana gelir, sevap ve ceza söz konusu olur. Kesbin manası Allah'ın yarattığı fiille kulun seçim hürriyetinin birleşmesidir. Başka bir deyimle kesb, kulun tesiri olmaksızın onun ihtiyarının Allah'ın yarattığı fiile iktiranıdır.⁴ Fakat bu ifadede çözümlenirse yine kulun hiçbir seçim ve hürriyeti yoktur manasına gelebilmektedir.

İnsanın iradesinin yok sayıldığı bir hukuk sistemi düşünülemez zira insanın iradesi yok sayılırsa ceza sistemi diye bir şey de düşünülemez bu da bütün bir hukukun sisteminin düşmesi demektir.

Akla ve iradeye önem veren Hanefilerin bu düşünceyi benimsememesinin doğal bir sonuç olduğu aşikârdır.

Ancak Mutezile Eşari mezhebine tam zıt olarak insanın “muhtar” olduğunu söyleyerek bütün amelinde serbest ve hür olduğunu, insanın kendi fiilinin Halıkı olduğunu söylemiştir ve görüşünü de şu şekilde savunmuştur.

“Allah insana bir işi yapma veya yapmama kuvvetini vermiştir. Eğer bu kuvveti olmasaydı o zaman acaba insanın ikaba müstehak fiillerinde suçu ne olurdu? Allah insana ihtiyarı olmadan işlediği bir suçtan dolayı ceza vermez. Çünkü adaletine aykırı düşer. Şüphesiz Allah kulları için zulüm istemediği gibi kimsenin de hakkına tecavüz etmez.”⁵

Mutezililerin bu görüşlerinde siyasi nedenlerinde bulunduğu

4. Çubukçu, İbrahim Ağâh, “Mutezile ve Akıl Meselesi”. AÜİFD, S:12(1964), s. 54.

5. Hulusi Nasır, *Eşarilik-Mutezile Mukayesesi*, Lisans Tezi, Ankara: AÜİF, 1965, s. 4

söylenebilir. Örneğin eğer kulun fiillerinde hiçbir etkisi olmadığı düşünülseydi bu düşünce idarecileri zorbalığa yönlendirirdi ve insanlar zulme uğrarlardı diye düşünmüşlerdir.

Hâlbuki eğer idareciler fiillerinin Halıkı olarak kendilerini görürler ise bu durumda her yaptıklarından mesul olduklarını düşünecekler ve adaletli davranacaklardı.

Hanefiler iradenin yok sayıldığı bir düşünceyi kabul etmemişlerdir diyebiliriz.

Şimdi Kadı İyaz'ın belirlediği Sünni prensiplere geri dönecek olursak bu prensiplere göre Hanefilerin Mutezili oluşu iddiasına bir yanıt verebiliriz.

Hanefileri bu noktada iki kısma ayırmak gerekir diye düşünüyorum

1. Tam olarak Mutezile akidesini benimsemiş olanlar “Zemahşeri”örneği

2. Bazı hususlarda Mutezile gibi düşünmüş ve tabakat kitaplarında isimleri yer almakla birlikte kendilerine Mutezililik atfedemeyeceğimiz “Cassâs ve Debusi”örneği

Zemahşeri sağlam bir Hanefidir ve sağlam bir Mutezilidir.”Keşşaf”ında Mutezili akidesine yer vermiş, savunmuştur.

Bakara:3 ayetinin tefsir ederken;

“Sahih İman nedir?” diye bir soru atıyor ve “Sahih İman, kişinin hakka inanması, bu inandığını dili ile açık seçik olarak söylemesi ve söylediğini ameliyle tasdik etmesidir” diyor ve ekliyor amelleri terk eden kimse ne mümindir ve kâfir o kişi ancak fasıktır.

Bu konu Mutezile ve ehl-i sünnet arasındaki amel imandan bir cüz müdür tartışmasında Zemahşerinin durduğu yerdir. Ameli İmandan bir cüz saymıştır.

Zemahşeri bu ve bunun gibi pek çok konuda ayetleri tefsir ederken Mutezile akidesini de desteklemiştir. Yine Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında ciddi tartışma olan bir başka konu “Ruyetullah” meselesidir. Mutezile bu konuda şöyle düşünmektedir;

“Allah’tan cismiyyeti nefyetmek, ciheti de nefyetmek demektir, cihet nefyolununca ru’yetten bahsetmekte imkânsız olur”

Ru’yetullah konusundaki ayetleri tevil ederek ve bazı hadisleri de haber-i vahid olmayışı sebebi ile kökten inkâr ederek bunun mümkün olmayacağını söylemişlerdir. Yine bu hususta da Zemahşeri çizgisini değiştirmemiştir. Biraz önce sadece bazı hususlarda Mutezili olmakla suçlanan Hanefilerde vardır demiştik. Bu gruba örnek olarak Cassas’ı ele alalım. Cassas’ın Mutezili olduğuna dair diğer ulemanın kanıt olarak gösterdikleri iki mesele vardır. Bunlardan biri; Ruyetullahtır diğeri de Sihir bir hakikat olmadığını söylemesidir.⁶

Sihir konusunda “bu gibi haberler sapıkların uydurmasıdır” diyerek Peygamber efendimize büyü yapıldığını reddetmiştir. Görüldüğü üzere Cassas, sihir mevzuunda Ehl-i sünnete açıkça ters düşmüştür.

İkinci mesele ise Ruyetullahtır.

O ruyet meselesinde ayetteki “idrak” kelimesini görmek manasını verip ayeti mutlak manada kabul ederek Allah’ın ahirette de görülemeyeceğini iddia etmiştir. Onun bu görüşü de Mutezile mezhebi ile tam bir paralellik arz etmektedir. Ancak diğer itikadi konularda Ebu Hanife’ye bağlılığı da bilinmektedir ve başka bir hususta da Mutezili olmasına dair iddia görülmemektedir.

Bir başka Hanefi olan Debusinin de görüşlerinin Sünnilik ölçüsüne ters düştüğünü örneğin (husun-kubuh meselesi) ancak bu konulara değinmekten çekindiğini ve kendini Mutezileden ayırdığı, Cassas gibi itikadi görüşlerini kaydetmediği söylenmiştir.

6. Mevlüt Güngör, “Cassas ve Ahkamu’l Kur’an’ı”, s. 28.

Sonuç olarak;

Ehl-i Rey ekolünden olan Hanefilerin ehl-i hadisin görüşünü benimsememesi doğal bir sonuçtur. Mutezile mezhebinin akılcı duruşu bir açıdan Hanefi mezhebine benzese de Hanefiliğin karakteristik özelliğine aykırı olduğu bir gerçektir.

Nitekim Ebu Hanife'ye itikadi görüşü sorulduğunda

-Ben Kaderi inkâr etmem,

-Geçmişe sövmem,

-Günahkâra kâfir demem, demiştir.

Kaderi inkâr etmem cümlesinden bile Mutezileden taban tabana zıt bir görüşü olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ilk dönem Hanefi hukukçuların kelim konuları ile ilgilenmekten uzak durdukları için Ebu Hanife'nin görüşü uzun bir süre bir ekol olmamıştır. Ancak İmam Maturudi tarafından Ebu Hanife'nin görüşlerini sistemleştirerek Maturudiyye mezhebi kurulunca Hanefiler 7.yy.da kendilerini Maturudi olarak tanımlamışlardır. Hanefilerin Maturudiyye mezhebinden önce homojen bir duruş sergilememiş olması karakter yapılarına uyan bir mezhep olmayışı ile bağlantılıydı. Daha önce de söylediğim gibi Mutezili oldukları iddia edilen Fakihlerde yeni bir kelim ekolü oluşturacak ilme sahiptiler. Ve görüşlerini bir mezhebe dayandırmak gibi bir dertleri de yoktu. Nitekim Cassâs örneğine bakarsak kendisine iki görüşten dolayı Mutezilidir denmiştir. Bu iki görüşün yankıları sadece Mutezile de değil Seleften bazı kişilerde de bulunmaktadır.

Mutezili Tabakat kitaplarında isimleri geçen pek çok Hanefi vardır. Mezheple ilgisi olmayan birçok kimsenin bu kitaplarda yer aldığı da bilinmektedir. Bu tabakat kitaplarını dikkate alırsak İmam Şafii, İmam Muhammed gibi bu mezheple hiç alakası olmayan kişileri Mutezileden addetmek imkânsızdır. Özetle şunu belirtmek isterim ki evet Hanefilerden bazıları Mutezili idi. Ancak Mutezili olmakla suçlanan diğer pek çok Hanefinin bir veya iki görüşü dikkate alınarak onlara Mutezili tanımlaması yapmak adil değildir. Her Hanefi Mutezili motifler taşıyor olabilir bu onların rey ekolün-

den olmalarının bir sonucudur, ancak bu motifler onları Mutezili yapmaz.

KAYNAKÇA

Bedir, Murteza (2006). *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul, Ensar Neşriyat.

Güngör, Mevlüt (1989). *Cassâs ve Ahkamu'l Kuran'ı*. Ankara: Elif Matbaası.

Çubukçu, İbrahim Agâh.(1964). "Mutezile ve Akıl Meselesi". *AÜİFD.Sayı12*.

Özen, Şükrü (2003). "(X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı 9,2003.

Tunç, C. (1976). *Zemahşeri ve Kelamın Ana Meseleleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.

Nasır, H. (1965). *Eşarilik-Mutezile Mukayesesı*. Yayınlanmamış Lisans Tezi, AÜİF, Ankara.

Asuman ARSLAN

Sayın Türkoğlu'na teşekkür ediyoruz. İslam tarihinde fikirleri düşünceleri bunları savunan kişileri kesin çizgilerle ayırmamız mümkün değil. Hanefiliğin mu'tezile'ye, mu'tezililiğin Hanefiliğe tesir etmesi elbette mümkün. Nihayetinde bazı Hanefi âlimlerin mu'tezili bilginlerle zaman zaman benzer düşünceleri normal karşılanmalı. Ancak bu isimleri sanki bir dünya görüşü olarak mu'tezili paradigmanın savunucusu ve destekleyicisi göstermek -Şeyma Türkoğlu arkadaşımın da ifade ettiği üzere- hakkaniyetle bağdaşmaz diyebiliriz. Sıradaki tebliğ Hadis ve Fıkıh ilişkisiyle ilgili olacak. "Kutub-i Sitte'deki Bazı Hukuki İçerikli Hadisler Merkezinde Ehl-i Hadis'in İslam Hukuk Usulü İnşa Çabaları" başlıklı tebliği dinleyeceğiz. Tebliğini sunmak üzere sözü Onur Güler'e veriyorum. Kendisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf öğrencisidir. Buyurun.

“KÜTÜB-İ SİTTE’DEKİ BAZI HUKUKÎ İÇERİKLİ HADİSLER MERKEZİNDE EHL-İ HADİS’İN İSLÂM HUKUK USÛLÜ İNŞA ÇABALARI”

Onur GÜLER

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi)



ÖZET

Ehl-i hadis ta’riflerinde farklılık olsa da, bu bildiride “Kur’ân metnini ve sözlü rivayetleri literal anlamda değerlendiren, hukukî ihtilâflarla karşılaştıklarında şahsî görüşlere başvurmadan imtina edip rivayetleri ihtilâf çözmede alabildiğine mukaddem kılan” Müslüman şahsiyetler ehl-i hadis olarak değerlendirilecektir. Karşılaştıkları hukukî ihtilâfları çözerken isnad sistemiyle sağlamasını yaptıkları rivayetleri referans alan ve bu rivayetlerin içerdiği fikhî kayıtlarla usûl inşa eden ehl-i hadis, hem furûda hem de usûlde nass içeriğini somut olaya uygulama metoduyla, kendine özgü (sui generis) bir ekol oluşturmuştur. Hadis koleksiyonları merkezinde isnad analizleri yapıldığında ve İslâm hukukunun kurumsallaşma süreci incelendiğinde, ehl-i hadisin sözün delil olmak bakımından

itibarına ve İslâm hukuk usûlüne katkısının ne derece büyük olduğu görülecektir. Ehl-i hadis âyet ve hadise kanun olarak bakmıştır. Bu bildiride, ehl-i hadisın İslâm hukuk usûlü inşa ederken kullandığı argümanlar eşelenecek, İslâm hukuk usûlünün Kütüb-i Sitte'deki bazı hukukî içerikli hadisler merkezinde nasıl inşa edildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: ehl-i hadis, İslâm hukuk usûlü, Kütüb-i Sitte, hadis-hukuk ilişkisi.

“Ahl al-Hadith’s efforts to build a procedure of Islamic Law centered on some legal hadiths in Kutub al-Sittah”

SUMMARY

Even though there are differences in descriptions of Ahl al-Hadith, in this memorandum ahl- al hadith is going to be used as; muslim persons who “evaluates the text of Quran and oral rumours in literal meanings and prioritize rumours over their personal views while resolving a dispute”. Ahl al-hadith, who resolves legal disputes with refering to hadiths they crosschecked with imputation system and builds a procedure with fiqh sourced by these hadiths, constitutes a unique(sui generis) ecole. If one do imputation analysis in hadith collections center and examines the Islamic Law’s instutionalisation process, he would see that ahl al-hadith’s great contribution to building a procedure in Islamic law and reputation as his words are proof. Ahl al-Hadith looked to verse and hadith as legal code. In this memorandum, we try to investigate Ahl al-hadith’s arguments while building the procedure of Islamic Law and try to show how legal hadiths in Kutub al-Sittah used in the center of building procedure of Islamic law.

Keywords: ahl al-hadith, procedure of Islamic Law, Kutub al-Sittah, hadith-law relation.

GİRİŞ

Fıkıh, Allah’ın iradesini keşf etmek isteyen insanın çıktığı sah-

nedir ve Allah'ın insandan ne istediğini anlamanın organonudur. Erken dönemde fıkıh, itikadî, zühdü, ahlâkî ve de hukuku kapsayacak şekilde ilâhî iradeyi anlama faaliyeti olarak anlaşılmıştır. İlimlerin tasnifiyle fıkıh, 'mesâil-i şer'iyye-i amelîyyeyi bilmek' olarak ta'rif edilmiştir.¹ Fıkıh, ibadetlere ve hukuka dair meseleler merkezinde gelişen hükümler bütünüdür. Fıkıh, insanın Allah'a yönelişine (ibadât) ve insan-toplum ilişkisinde Allah'ın iradesini içeren hükümlere (hukuk) dair bir keşfetme faaliyetidir. Ehl-i hadisin İslâm hukuk usûlü inşa çabaları, Allah'ın muradını âyet ve hadis ile belirlemek gerektiğine inanan, nakli akla mukaddem kılan bir zihniyetin anlama çabası olarak değerlendirilebilir. Ehl-i hadis, sadece ibadetlere ve hukukî meselelere dair anlamalarda ve hükmetmelerde değil, itikadî olarak da lafızcı tutum sergilemiştir. Bu anlayışlarıyla onlar, varlığın başlangıcından sonsuza giden süreçte, insanın bilmelerini, inanmalarını ve yapmalarını Kitâb ve Sünnet'e göre belirleme iddiasında olmuş ve bunu bir dünya görüşü (*weltanschauung*) haline getirmiştir.

1. İslâm Hukuk Usûlü-Hadis İlişkisi

İslâm hukuk usûlü, hükümlerin delillerden çıkarılmasını mümkün kılan akıl yürütme yöntemini, Allah'ın insandan istediğini anlamanın kurallarını tespit etme faaliyetini ifade etmektedir, nasstan ibaret yazılı ve değişmez kaynak ile akıp giden hayat arasında irtibat kurma imkânı verir.² Dolayısıyla, dilsel konulara, delillere, hükümlere, lafızların türlerine, emir ve nehy bahsine, haberlere, tercihlere, içtihadı, fetvaya değinmektedir. Kişi bu usûlle karşılaştığı hukukî ihtilafı çözmüş olacak, yaptığı amelin teolojik değerini de öğrenebilecektir. Bu usûl, ibadet yahut hukuk mes'elelerinde bir ihtilaf ile karşılaşan insanın ulaşacağı hükmün

1. Prof.Dr. Abdülkerim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev: Ali Şafak, İstanbul: Sırdas Yayınları, 1976, s.109-110; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev: Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 27.

2. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev: Prof. Dr. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınları, 1997, s.21; Ali Bardakoğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Okutulan İslâm Hukuku Dersinin Amacı, Metodu, Muhtevâsı ve Diğer İlim Dallarıyla Bütünleşmesi", On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, Samsun, 1988, s. 282.

meşruluğunu sağlayan ve bir argümantasyona dayanan akıl yürütmedir ve hukuku inşa eden akla yasalar koymaktadır.³ Müslümanlar, Allah'ın muradını, *Kur'ân metni* ve peygamberin sözlerini, fiillerini ve onamalarını içeren *hadis malzemesi* ile anlamaya çalışmışlar ve bu iki kaynağı kutsal görmüşlerdir.⁴ Hadis, peygamberin tebliğ ettiği vahyi açıklama görev ve yetkisi ile meşrulaştırılmış, peygamber beyânının yazılı metinleri ve bu metinler üzerindeki ilmî mesâiler hadis literatürünü meydana getirmiştir.⁵ Hadisin İslâm hukuk usûlü açısından bağlayıcılığı kabul edilmiş ve hadis olmaksızın bir İslâm hukuk usûlü inşa çabasına pek şahit olunmamıştır. Müslümanlar kendilerine özgü addettikleri isnad sistemiyle⁶ sağlamasını yaptıkları rivayetleri, hakikat inşa etmede kaynak görmüşlerdir.

2. Ehl-i Hadis Kavramı

Ehl-i hadis, hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren konularda söz sahibi olan kimseler olarak ta'rif edilmiştir ve zamanla hadise göre amel etmeye çalışan kimse anlamını kazanmaya başlamıştır.⁷ Ehl-i hadisin oluşum sürecinde Hicazlıların ve özellikle fukaha-i Seb'a diye anılan Medineli yedi tâbiîn hukukçunun önemli yeri vardır.⁸ Hicazlılar, daha çok hadislerle hareket etmişler ve eser ile inşa ettikleri bir hukuk düşüncesine sahip olmuşlardır. Ehl-i hadis, hukuka ve inanca yönelik meseleleri hadisler üzerine bina etmek isteyen, anlama yöntemi olarak lafızların zâhirine sarılan, hukuku Rasûlullah'a dayandıran, Medine

3. Muhammed Âbid el Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 114.

4. İmam Şafîî, *er Risale*, tahkik: Abdulfettah b. Zafir Kebbare, Beyrut: Dâru'n Nefais, 2010, s. 44

5. Prof. Dr. İsmail Lütî Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012, s.26; Muhammed Mustafa el A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev: Recep Çetintaş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s.24-25-26; Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşid Rıza Örneği*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, s. 169.

6. Nureddin İtr, *Menhecû'n Nakd fî Ulûmi'l Hadîs*, Dimeşk: Dâru'l Fikr, 1979, s. 36

7. Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, c. 10, s. 507.

8. Muhammed el Hudarî, *İslâm Hukuku Tarihi*, çev: Haydar Hatipoğlu, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1974, s. 171.

ekolünün devamı olan şahsiyetlerin genel adıdır.⁹ Ehl-i hadis, mümkün olduğunca hakkında nass bulunmayan meselelerde ve farazî hâdiseler hakkında hüküm vermekten kaçınmaktadır. Hadisler üzerinde düşünmekten ziyade, nakletme ve ezberleme işine daha çok yoğunlaştıkları söylenece de, bu hepsi için geçerli değildir, fakih ehl-i hadis de vardır.

Ehl-i hadis, kişinin karşılaştığı ihtilafta, muhakkak ki ihtilafla alakalı bir ayet veya hadis bulacağını düşünmektedir ve delilleri Kur'ân ve Sünnet'e indirgemektedir. Bu düşünceleri sebebiyle hukuk felsefesi açısından (hüsün-kubuh, özgürlüğün felsefî analizi, hukukun kaynağı konularında vs.) sistematik değerlendirmeler yapmamışlar, ilâhî metnin lafzına bağlı kalarak hukuku keşfetmek istemişler, bunu yaparken nakli daima akla mukaddem kılmışlardır. Ancak ehl-i hadis tek tip değildir. Ehl-i hadisin, ihtilaf çözmede ve itikad inşa etmede sadece nakli esas alanları kapsayan şemsiye bir kavram olduğunu söylemek gerekir.

Onları kendi içinde kategorilendirmek mümkündür. Örnek olsun, İslâm hukuk usûlû açısından, İmam Malik (ö.179/795) ve İmam Şafîî (ö.204/819) gibilerini kıyasa nispeten yer verenler, *Kütüb-i Sitte musanniflerini* de mecbur kalmadıkça kıyasa başvurmamışlar, *Zâhirîleri* (özellikle de İbn Hazm) de kıyasa tamamen karşı olanlar şeklinde kategorize edebiliriz.¹⁰ Genel olarak onların zihniyetini, Kur'ân metni yanında peygamberin sözlerini, fiillerini ve onamalarını içeren söz malzemesine (rivayete) kaynak olarak bakan, sahâbe uygulamasına değer veren, nassı kanun gibi görüp lafızcı okuma dışında aklî istidlale pek tevessül etmeyen Müslümanların takındığı *anlama tutumu*¹¹ olarak ifade edebiliriz. Onlara göre hadis, sünnetin bilinebilmesi için yegâne yoldur. Hadis, sünnetin dökümantasyonu ve yansımasıdır.¹² Bu yüzden hadisi itibarsızlaştıranların

9. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, Bursa: Emin Yayınları, 2007, s. 108.

10. Benzer bir tasnif için bkz: Soner Duman, *Şâfîî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009, s. 81.

11. Kadir Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi", *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 8 Sayı: 24, s. 27.

12. Daniel Brown, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev: Sabri Kızılkaya-Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, s. 163.

sünneti itibarsızlaştırdıklarını düşünmüşlerdir. Hadisi küçümseyenlere, isnad sistemine şüphe atanlara karşı oldukça sert davranmışlardır.¹³ Ehl-i hadisin hadis rivayetiyle meşgul olmasına rağmen fıkıh ile ilgilenmemesi eleştirilere konu olmuştur. Nitekim İbn Teymiyye (ö.728/1328) de ehl-i hadisin bazı meseleleri çözmeye nakli merkeze almakta ısrar ettikleri için zayıf ve hatta uydurma hadislere bulaştığını ve hadisin fıkhına vakıf olmaksızın hadis naklettiklerini kabul etmiştir.¹⁴ Onların İslâm hukuk usûlü özelliklerini şöyle maddeleştirmek mümkündür: a) Nass olarak Kur'an ile Sünnet arasında bir fark yoktur, b) Sünnet ve hadis aynı şeydir, sünneti ancak hadis ile bilebiliriz, c) Zaruret hali dışında re'y ve kıyastan kaçınmalı, onun yerine hadislerle sahâbe ve tâbiine ait sözleri kapsayan "eser" bilgi kaynağı olarak kabul edilmelidir, d) Hadisleri delil olarak alırken temel ölçü isnadının sağlamlığıdır. Onu ayrıca Kur'an'a arzetmek veya akla uygunluğunu araştırmak yersizdir, e) Delil olarak re'y ve kıyastan kaçınmak gerektiği gibi anlamada da te'vile kaçmamak esastır.¹⁵ Kütüb-i sitte müellifleri bu dünya görüşünün inşasında hem malzemeyi nakletme hem de malzemenin hayat ile olan bağını kurma noktasında geliştirdikleri anlama usûlüyle ehl-i hadis içinde müstesna bir yere sahiptir. Tedvin asrıyla hegemonya kuran ve İslâmî ilimlerde temel etkileyici damarı oluşturan İslâmî dünya görüşü, bu şahsiyetler vesilesiyle tesis edilmiştir.

3. Kütüb-i Sitte Müellifleri Ve Eserlerindeki Bazı Hukukî İçerikli Hadisler Merkezinde İslâm Hukuk Usûlü İnşa Çabaları

Kütüb-i sitte denildiğinde İmam Buhârî ve İmam Müslim'in *el Câmiu's Sahih*'leri ile Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve İmam Nesâî'nin

13. Ahmed b. Muhammed ed-Dihlevî, *Târîhu Ehli'l Hadîs (Ta'yînu'l Fırkatî'n Nâciyyeti ve ennehu Tâifetu Ehli'l Hadîs)*, Medine: Mektebetu'l Gurabau'l Eseriyye, 1412, s. 7.

14. Ancak kelâmcılar ile hadisçileri bu merkezde karşılaştırıp, tüm bunlara rağmen ehl-i hadisin durumunu, öteki milletlere göre Müslümanların durumuna benzetmiş ve ehl-i hadisi haklı görmüştür. İbn Teymiyye(ö.728/1328), *Mecmû'u Fetâvâ (İbn Teymiyye Külliyyatı)*, çev: Doç. Dr. Ahmet Önkal- Doç. Dr. M. Sait Şimşek-Doç. Dr. İbrahim Sarıms, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1988, cilt:4, s. 32-33.

15. Mehmet Görmez, "Fıkhu'l Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, c. 12, s. 548-549.

Sünen'lerinin oluşturduğu altı hadis koleksiyonu anlaşılır.¹⁶ Kütüb-i sitte tasnif sistemi açısından hadislerin konulara göre tasnif edildiği (*ale'l ebvâb*) hadis edebiyatı içerisinde yer almaktadır.¹⁷ Kütüb-i sitte, hadislerin tedvininden tasnifine geçişte fıkıhın etkisini göstermesi açısından da önemlidir. Çünkü hadisler önce yazılmış, tasnifleri (bir çok hadis koleksiyonu için) fıkıhın etkisiyle gündeme gelmiştir.¹⁸ Kütüb-i sitte müellifleri, nassın bütün beşerî faaliyet alanlarına şamil olduğunu savunan, öznenin etkinliğini törpüleyen ehl-i hadis¹⁹ ekolündendir.

3.1. İmam Buhârî(ö.256/870) ve Usûlü

İmam Buhârî, muhaddis olarak popüler olsa da, 'fakihlerin efendisi' olarak adlandırılacak kadar da fakih tir.²⁰ O itikadda, hadiste, fıkhıta ehl-i hadis in yılmaz bir savunucusudur. Bab başlıklarındaki ifadeler ve kitabı te'lif etme yöntemiyle fakih olma özelliğini ortaya koymuştur.. O el *Câmiu's Sahih*'e vahy, iman ve ilim bölümleri ile başlarken aslında dünya görüşünün felsefî temellerini göstermektedir. Buhârî'nin gerçekleştirdiği anlama faaliyetine bab başlıklarında ve hadislerin bablara serpiştirilme faaliyetinde şahit olmaktadır. Fuad Sezgin, bab başlıklarının Buhârî'ye bir hadis musannifinden ziyade fakih üslûbu verdiğini söylemektedir.²¹ Sezgin'e göre, Buhârî hadisleri muhtelif bablara parçalayarak ahkâm istinbatına girişmiştir.²² O bazen bab başlıklarında babın altında sunduğu rivayetle alakalı konuyu kısaca anar, bazen ahkâm istinbatında bulunur, bazen bir sahâbe sözünü nakleder, bazen de nakledilen hadisle alakalı

16. M.Yaşar Kandemir, "Kütüb-i Sitte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. 27, s. 6-8.

17. Çakan, Hadis Edebiyatı, s.78 ve s.107; A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s.140; Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev: Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 35.

18. Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 85.

19. Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 158.

20. Salim Ögüt, "Muhammed b. İsmâil el Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, c. 6, s. 375.

21. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956, s. 52.

22. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, s. 211-212.

muallak bir hadis yahut âyet nakletmektedir. Buhârî bab başlıklarını çoğu zaman fikhî bir anlam taşıyacak tarzda seçtiği ibârelerle tanzim etmiştir.²³

3.1.1. İmam Buhârî'nin(ö.256/870) Âhâd Haber Savunusu

Âhâd haber, bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği, iki kişinin iki kişiden yahut üç kişinin üç kişiden rivayet ettiği, mütevâtir derecesine ulaşmayan haber olarak ta'rif edilmektedir.²⁴ Ehl-i hadis, bazı şartlar taşıdığı zaman, âhâd haberin ilim belirttiğini ve âhâd haberle amel etmenin gerekliliğine inanmaktadır.²⁵ Bu, Allah'ın muradını Kur'ân metni ve peygambere isnad edilen rivayetler ile keşfetmeye ve anlamaya çalışan ehl-i hadisin takındığı bir *anlama* tutumunu göstermektedir. İmam Buhârî de bu merkezde ehl-i hadisin âhâd haber anlayışını savunmuş ve âhâd haberin bağlayıcılığını ispat etmek için eserinde *Kitâbu Ahbârî'l âhâd* ismiyle bir bölüm açmıştır. James Robson, Buhârî'nin eserinin bu bölümünde mevcut hadisleri nakletmekten başka bir şey yapmadığını söylese de²⁶, öyle görünüyor ki Buhârî rivayetleri naklederek ve böyle bir bölüm oluşturarak âhâd haberin delil olduğunu ispat etme amacındadır. İçkinin haram kılındığını *tek kişiden* duyan Müslümanların bu kişiye güvenerek içki malzemelerini kırmaları, peygamberden uzakta olan bir adama Ömer b. Hattab'ın(ö.23/644) peygamberin yaşantısını anlatması, Hz.Muhammed'in Kisra'ya Bahreyn emiri vasıtasıyla mektup göndermesi bilgisini içeren rivayetleri İmam Buhârî haberu'l vâhidin delil olması sadedinde nakletmiş gözükmektedir.²⁷

“Saduk bir kişinin ezan, namaz, oruç, vacibler ve hükümler hak-

23. Çakan, Hadis Edebiyatı, s. 81; Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 50.

24. Prof.Dr. Selman Başaran-Prof.Dr. M.Ali Sönmez, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1998, s. 105.

25. İmam Şafîi(ö.204/819), *er Risâle*, şerh ve ta'lik: Abdulfettâh b. Zafir Kebbâre, Beyrut: Dâr'un Nefais, s. 197.

26. James Robson, “Haber-i Vâhidler”, çev: Yrd. Doç. Dr. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16:1, 2011, s. 216.

27. İmam Buhârî, *el Câmiu's Sahih*, Kitâbu Ahbârî'l Ahâd, Beyrut: Dâru'l Marife, 2010, s.1756-1760.

kındaki haberinin bağlayıcılığı hakkında gelenler babı.

İnsanlar Kubâ'da sabah namazı kılıyorlarken onlara birisi geldi ve şöyle dedi: 'Allah elçisine bu gece vahy geldi, namazda Ka'be'ye yönelmesi emredildi. Şimdi sizler de oraya yönelin!'. Onların yüzleri Şâm'a doğruydı. Hemen Ka'be'ye doğru yöneldiler."²⁸

Buhârî hukuk inşa ederken peygamberin sünnetine bağlayıcılık atfetmiştir.²⁹ Ve onun Kitâb ve Sünnet'e dayanmayan şahsî görüş(re'y) ile kıyas karşıtı olduğu , sünnetin kaynağı açısından peygamberin onamalarını da kaynak gördüğü görülmektedir. ³⁰ Ayrıca İslâm hukuk usûlü merkezinde delâlet konusunda açıkça bir inşa çabası olduğu anlaşıyor. O, emir sıygasının delâletini bir hadis merkezinde çok boyutlu değerlendirmiştir.³¹

3.1.2. Buhârî'nin (ö.256/870) Aile ve Ceza Hukuku Özelinde Usûlü

Buhârî, hadisleri ilişkili oldukları babların altında toplamının yanında, hadislerin tercihi ve tertibinde çoğu zaman bir kurguya sahip olan musanniflerdendir.³² Kitâbu'n Nikâh'taki bab başlıklarına ve bu başlıkların altındaki rivayetlere baktığımızda, Buhârî'nin *hadisleri sunuş tarzı* ile *onun fıkhnı içeren bab başlıkları* arasındaki münasebet göze çarpmaktadır. Buhârî, Kitâbu'n Nikâh'ta, umumen kadın ve erkek ilişkilerine, evlilik öncesi duruma, evliliğin teolojik, sosyolojik, ekonomik, ahlâkî ve biyolojik yönüne, küçüklerin evlendirilmesine, çok eşliliğe, mehir miktarına, erkeğin eşini basit yaralamasına dair farklı hükümler içeren rivayetleri, muazzam bir bağdaşım oluşturacak şekilde bab başlıklarının altına dağıtmıştır. Bab-hadis ilişkisi, aslında Buhârî'nin istinba-

28. Buhârî, *Kitâbu'l Ahbâri'l Âhâd*, 6, 7251 nolu rivayet, s. 1757.

29. Buhârî, *Kitâbu'l İ'tisami bi'l Kitâbi ve's Sünneti*, bab 3, s. 1762.

30. Buhârî, *Kitâbu'l İ'tisami bi'l Kitâbi ve's Sünneti*, bab 22, s. 1776.

31. Buhârî, *Kitâbu'l İ'tisami bi'l Kitâbi ve's Sünneti*, bab 24, s. 1777-1779.

32. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Vakfı Yayınları, 2011, s. 28.

tının meşruiyetini sağlamak için malzeme ile kurduğu usûlî çabayı göstermektedir. Buhârî'nin bir hadisten farklı hukukî çıkarımlara ulaşmak için tekrara gittiği görülmektedir. Onun bu durumu, musannıfların metin üzerindeki otoritelerinin de bir kanıtı sayılabilir.³³

Örnek olsun Buhârî, *benliğini evlenmek amacıyla Rasulullah'a hibe eden kadın* hadisini birçok yerde bazen aynen bazen de hazf ederek zikretmiştir ve a) *fakir olanı evlendirme*, b) *evlenmeden önce kadına bakma*, c) *velinin bizzat kadını kendisinin istemesi durumu*, d) *sultan bir velidir*, e) *Kur'ân öğretmeye karşılık ve mehr zikretmeksizin evlendirme* gibi bab başlıklarıyla ahkâm istinbatına girişirken atıfta bulunmuştur.³⁴

Buhârî'nin *küçüklerin büyüklerle evlendirilmesi*, *kişinin kendi küçük kızını evlendirmesi*, *babanın kızını imam ile evlendirmesi*, *dokuz yaşındaki bir kızla gerdeğe giren kişi* gibi hukukî görüşünü içeren bab başlıkları altında delil olarak Hz.Aişe(ö. 58/678) ile peygamberin evliliği bilgisini içeren hadise, her defasında farklı bir isnada başvurarak atıf yaptığını görmekteyiz. Buhârî bunu yaparken hiç şüphesiz peygamber uygulamasından umumî bir kural çıkartmakta ve evlilik hukuku merkezinde küçüklerin evlendirilmesini savunmaktadır. Nitekim peygamberin Hz.Aişe ile evlenme isteğini Hz.Ebu Bekr'e (ö. 51/671) iletteğinde Hz.Aişe'den büyük, Hz.Aişe de peygamberden epey bir küçük olduğu için, Buhârî bu durumu küçüklerin büyüklerle evlendirilmesinin caizliğine yormuştur.³⁵ Böyle bir istidlâl girişirken sosyal şartları ve akan hayatı değil, doğrudan hadis içeriğini referans almaktadır. Diğer yandan Buhârî'nin neshi kabul eden bir hukuk usûlü düşüncesine sahip olduğunu görüyoruz. Buhârî, Kitâbu'n Nikâh'ta, evlenme hukukuna dair hükümleri hadislerle, yer yer âyete ve de sahâbe, tâbiîn görüşlerine atıfta bulunarak ehl-i hadisin İslâm hukuk usûlü inşa çabalarının güzel örneklerini vererek beyan etmiştir.

Kadınlardan nikâhlanmaları helal ve haram olanlar babı

33. Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis*, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012, s. 106.

34. Buhârî, Kitâbu'n Nikâh, s. 1307-1348.

35. Buhârî, Kitâbu'n Nikâh, bab 11, 5081 nolu rivayet, s. 1310-1311.

İbn Abbas demiştir ki: dört eşten fazlasıyla evlenmek kişinin anesi, kızı ve kızkardeşi ile evlenmesi gibi haramdır. İkrime, İbn Abbas'tan naklederek demiştir ki: Bir kişi karısının kız kardeşi ile zina yaparsa karısı ona haram olmaz.³⁶

Buhârî'de dikkat çekici olan, hadise bina ettiği hukuk düşüncesinin ve hadisten hüküm çıkartırken girdiği aklî yolun nassı bir hukuk kodu(kanun) gibi görmesiyle alakalı olduğudur. O, suç ve cezaya âyet ve hadis merkezli inşa ettiği düşünce dünyasından bakar. Buhârî, Hz.Peygamberin hadleri eşitlikte istisna yapmaksızın uygulamak istediğini ve kızı Fatıma dahi hırsızlık yapsa ona hukukî müeyyideyi tatbik edeceğini içeren hadisi *ister makam sahibi olsun ister makam sahibi olmayan olsun kişilere hadlerin uygulanması* babı altında zikretmiştir.³⁷ Hadisten görece bir eşitlik düşüncesine ulaşan Buhârî, öyle görüyor ki bu hükme hem beyân hem de lafızların delâleti açısından belli gerekçeler sunarak ulaşmıştır. Buhârî, temel bir İslâm ceza hukuku kurumu olan affın, hataen öldürmelerde maktulün ölümünden sonra olacağını bab başlığında zikretmektedir. Bu hükme de, yanlışlıkla Huzeyfe'nin babasını öldürenlere Huzeyfe'nin Allah sizi affetsin demesi olayına atıf yapıp bir anlama ağı oluşturarak giriştiği istidlal ile varmıştır.³⁸ Buhârî'nin peygamberin (hasta iken) ilaç istememekte direnmesine rağmen onun iyiliği için ona ilaç içerenlere daha sonra peygamberin 'kisas' olarak ilaç içirmesi olayını içeren hadisi, yaralamalarda erkekler ve kadınlar arasında kisas babı altında zikrettiğini görüyoruz.³⁹ Buhârî'nin suça iştirak durumunda, yardım edenlerin aynı cezayla cezalandırılmaları gerektiğini ima etmesini de bu hadis ile yaptığını görüyoruz.⁴⁰ Buradan anlaşıyor ki, Buhârî belki de peygamberin hukukîlik içermeyen hareketini hukukî yorumlayıp oradan umumî bir hüküm çıkarmaktadır. Bu da onun hadis-fıkıh ilişkisinde sahip olduğu usûl düşüncesini göstermektedir.

36. Buhârî, Kitâbu'n Nikâh, bab 25, s. 1316.

37. Buhârî, Kitâbu'l Hudud, bab 11, 6787 nolu rivayet, s. 1654.

38. Buhârî, Kitâbu'd Diyât, bab 10, 6883 nolu rivayet, s. 1675.

39. Buhârî, Kitâbu'd Diyât, bab 14, 6886 nolu rivayet, s. 1675.

40. Buhârî, Kitâbu'd Diyât, bab 21, 6897 nolu rivayet, s. 1677-1678.

Buhârî, evine yabancı birinin baktığını gören adamın o yabancıyı gözünü çıkarmasında sakınca olmadığını içeren Nebî beyânından hâkim kararı olmaksızın bizzat ihkak-ı hak yapan adamın fiiline ceza verilmemesi gerektiği hükmüne varmış gözükmetedir. Böylece Buhârî'nin haksız tahrik kurumu hakkında farklı bir kanaatte olduğunu görmekteyiz, o belli rivayetler ışığında, ev gözetleme suretiyle özel hayatın gizliliğini ihlal suçu işleyene karşı göz çıkarma fiilinin özel haksız tahrik sebebiyle cezalandırılmaması gerektiğini iddia ediyor gözükmetedir.⁴¹

Buhârî, Yahyâ b. Maîn (ö.233/848), Ali b. el Medînî (ö.234/848) gibi hadiste, el Humeydî (ö.219/834), İshak b. Râhûye(ö.238/853), Ahmed b. Hanbel(ö.241/855), gibi hem hadiste hem de fıkıhta otorite olan şahsiyetlere talebelik yapmıştır. Humeydî'nin(ö.219/834) İmam Şafîî'den(ö.204/820) ders aldığı bilindiğinden, Buhârî'nin dolaylı ve doğrudan yollarla fıkıhçılığının da geleneksel temelleri olduğu düşünülebilir. Yakub ed Dervakî'nin ve Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) Buhârî'ye 'Bu ümmetin fâkihidir' dedikleri rivayet edilmektedir.⁴² O, ehl-i hadisın imamı addedilir. Onun hadis alanında ve hadise dayalı bir hukuk inşa etmede otorite olduğu söylenmiştir.⁴³ Buhârî, büyük bir geleneksel damar olan ehl-i hadisın dünya görüşü merkezinde gelişen İslâmî düşüncenin en etkili isimlerinden olmuştur. Bab başlıkları ve hadisler arasındaki fikhî bağlar onun İslâm hukuk usûlü hakkında bilgiler vermektedir. Zikrettiğimiz örnekler açısından, Buhârî'nin ayet ve hadislerin zâhirine bağlı, lafızların âmm ve hâss oluşuna ahkâm istinbatında bulunurken önem veren, haber-i vahidi delil gören, kıyasa ve re'y'e karşı, sahâbe uygulamalarını fikhî açıdan nazara alan bir usûl anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Buhârî, hukukî konuları, sosyal baskı ve vâkıalardan uzak olarak âyet, hadis ve eserin ibarelerine sâdık bir şekilde teorik ve idealist bir zeminde ele almıştır.⁴⁴

41. Buhârî, Kitâbu'd Diyât, bab 17, 6891 nolu rivayet, s. 1676.

42. İbn Hacer el Askalânî, *Ta'likû'l ta'lik ala Sahihî'l Buhârî*, Ürdün: Mektebetü'l İslâmî, 1985, cilt:5, s.404

43. İbn Hacer el Askalânî, *Takribu't Tehzib*, tahkîk: Muhammed Avvame, Beyrut: Dâru'l Minhâc, 2012, s.498

44. Ali Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî-Uluslararası Sempozyum-*, 18-20 Haziran 1987, Erciyes Üniversitesi Matbaası,

3.2. İmam Müslim'in (ö.261/874) Usûlü

Müslim, muhaddisliği ile öne çıkmış ehl-i hadis bir şahsiyettir. O, el Ka'nebî (ö. 221/836), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi isimlerin talebesidir.⁴⁵ *el Câmiu's Sahih, Kitâbü't Temyiz, et Tabakât, Kitâbü'l Künâ ve'l Esmâ, el Münferidât ve'l vuhdân* gibi eserleri bulunan Müslim'in uzmanlığı hadis ilimlerindedir.⁴⁶ *el Câmiu's Sahih*'in bab başlıklarını İmam Nevevî (ö.676/1277) koyduğu için bab başlıklarında Şafîî ekolü etkisi görülmektedir.⁴⁷ Müslim'in diğer ehl-i hadis gibi selef akîdesini benimsediği, İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine meyli bulunmakla beraber fıkıh mezheplerinden hiçbirine mensup olmadığı bilinmektedir. O, Buhârî'nin aksine, haberlerin anlaşılması ve ahkâm istinbatında bulunulması için tekrardan kaçınma fikriyle hareket ettiğini söylemektedir.⁴⁸ İmam Müslim, hadisi hakikat inşa etmede temel kaynak görmektedir ve diyebiliriz ki insanın Allah'ın mesajını anlamada takındığı metodoloji olarak fıkıh/İslâm hukuk usûlü inşasında sünneti, yani (ehl-i hadisin indirgemesiyle) hadisi kutsal addetmektedir.⁴⁹ Müslim'in hadisleri tertib faaliyeti de bize muhaddislerin hadisleri fıkıhın konuları ile irtibatlandırmada farklı noktaları merkez alabileceklerini göstermektedir. Örnek olsun, Buhârî'nin Kitâbu'n Nafakât'ta zikrettiği '*Kureyş kadınlarının iyisi çocuğa küçüklüğünde en şefkatli olanı ve kocası üzerine elindeki malları hususunda en muhafaza edicisidir*' hadisini⁵⁰ Müslim Kitâbu'l Fedâilu's Sahâbe'de zikretmektedir.⁵¹ Mezkûr hadisin Buhârî tarafından nafaka hukuku açısından değeri, Müslim tarafından ise fazilet açısından değeri öne çekilmiştir yorumunu yapabiliriz. Bu gibi örnekler, muhaddislerin hadislerin tertibinde hukuk düşüncelerinin izleri-

Kayseri, 1996, s. 207.

45. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 86.

46. A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 134-135.

47. M.Yaşar Kandemir, "Müslim b. Haccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, c. 32, s. 93-94.

48. İmam Müslim, *el-Câmiu's Sahih*, Mukaddime, Mısır: Mektebetü'l Ulûm, 2008, s. 3.

49. Müslim, Mukaddime, s. 6.

50. Buhârî, *el Câmiu's Sahih*, Kitâbu'n Nafakat, bab 10, 5365 nolu rivayet, s. 1375.

51. Müslim, *el Câmiu's Sahih*, Kitâbu'l Fedâilu's Sahâbe, 2529 nolu rivayet, s. 662.

ni görmek açısından önemli olabilir. Mâlikî bilinmeyen, fakat mubah mal grubunda da yer almayan buluntu mal⁵² hakkında hadis musannefatında ayrılmış bölümlerden olan Kitâbu'l Lukata merkezinde Buhârî ile Müslim'in hukuk usûllerini kıyasladığımızda bile Müslim'in hukuk usûlü hakkında bazı düşüncelere meylederiz. Müslim, Buhârî'nin hadisten çıkardığı hukukî hükümler gibi hukukî bir faaliyete girişmemiştir. Buhârî hadislerin tertibinde hukukçu edasıyla hareket eder ve olabildiğinde eşya hukuku merkezinde kalarak buluntu mal kavramı merkezinde hüküm inşa etmektedir, oysa Müslim buluntu mal bölümüne *'Misafirlik üç gündür, üç günden sonraki ikram ev sahibi için sadakadır'* ve *'Kimin yanında fazla hayvan varsa onu hayvanı olmayana versin'* gibi hadisleri alabilecek kadar 'buluntuyu' geniş yorumlamakta ve ahlâkî nitelikte olabilecek bir çabayla hadisleri tertib etmektedir.⁵³ Buhârî'nin hukukî çabası, bab başlıklarında ve hadisleri tamamen hukuki sistematik içerisinde tertib etmesinde görülürken, Müslim'in fikhî saikleri olsa da aralara ahlak, inanç gibi tonlar atarak hukuk-ahlak ilişkisine dikkat çektiği de düşünülebilir.

Müslim'in eserini oluştururken Buhârî gibi bir fakih edasıyla değil muhaddis olarak hareket ettiği görülmektedir. Müslim, belki de, hukukçulara hitaben *'bizler eczacılarız, sizler ise doktorlarsınız'*⁵⁴ diyen muhaddis ehl-i hadis şahsiyetlerdendir. O, hukuku ilgilendiren rivayetleri kendisinden önceki fıkıh edebiyatına uyararak ve hadis tekniğini kullanarak tertib etmiş gözüküyor. Fukahaya ilaç olacak rivayetleri sunmuş, fakih kimliğiyle öne çıkmamış ve mezkûr mottodaki anlamıyla eczacılık (hadisçilik) yapmıştır.

3.3. Ebû Dâvûd (ö.275/889) ve Usûlü

Ebû Dâvûd, ahkâm hadisleri konusunda uzman bilinen fakih

52. Saffet Köse, "Lukata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. 27, s. 223.

53. Buhârî, *el-Câmiu's Sahih*, Kitâbu'l Lükata, s.625-628; Müslim, *el Câmiu's Sahih*, Kitâbu'l Lükata, s. 459-461.

54. İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l ilm ve fadlihî*, Suud: Dâru'l İbn Cevziyye, 1998, rivayet no: 1195-1973.

muhaddislerdendir.⁵⁵ O, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) talebesidir.⁵⁶ Ebu Davud es Sünen'i fakihlerin delil olarak kullandıkları hadisleri cem etme gayesiyle oluşturmuştur. Ebû Dâvûd, mümkün olduğunca çok sayıda ahkâm hadisine yer verme hedefindedir, bununla belki de her fikhî meselenin hadislerden dayanağı olabileceğini göstermek istemiştir. O, okuyucunun fikhî hükme kolay ulaşması için hadisleri ihtisar ettiğini, hadisleri ahkâm istinbatında kullandığını, eserine sadece ahkâm hadislerini aldığını, mürsel hadislerin delil olduğunu söylemektedir.⁵⁷ O, es Sünen'i fakihlerin delil olarak kullandıkları hadisleri bir araya toplamak gayesiyle oluşturduğu için, zayıf hadisi kıyasa öncelemiş gözüküyor.⁵⁸

3.3.1 Borçlar ve Muhakeme Hukuku Merkezinde Ebu Davud'un Usûlî Çabası

Ebû Dâvûd, bab başlıklarında bazen hadisin içerdiği konuyu kısaca anlatmakta bazen de fikhî görüşünü içeren ifadeler kullanmaktadır. Örnek olsun, faiz hakkında caydırıcı hitab içeren bir hadisi Kitâbu'l Bûyu'da zikrederken faiz yiyen ve yediren hakkında bab başlığı altında nakleder.⁵⁹ Altının altınla ancak peşin satılabileceğini, hayvanın hayvanla veresiye satılamayacağı hakkında yasaklama içeren hadisleri nakleder ve hüküm çıkarmaktan öte, hükmü çıkaracak fakihe bab başlığında veciz bir şekilde malzeme sunmaktadır.⁶⁰ Ebû Dâvûd'un genel kural- özel kural ayırımına gittiği, tahsi-se işaret ettiği de olur. Peygamberin alınacak olan zekât develeri gelince ödenmek üzere iki deveye karşılık bir deve satın alması hadisini bu bab başlığı altında aslî hüküm gereğine uymamayı meşrû hale getiren geçici

55. Mehmet Dinçoğlu, "Bûharî ile Ebû Dâvud'un Hocası Müsedded b. Müserhed ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:41, Erzurum, 2014, s. 348.

56. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 108.

57. Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfî Sünenihî*, tahkik: Dr. Muhammed b. Latif, Beyrut: Mektebetü'l İlmiyye, 1405, s. 25-26-33.

58. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 115; A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 141.

59. Ebû Dâvûd, *es Sünen*, Kitâbu'l Bûyu', bab 4, 3333 nolu rivayet, *Beytül Efkârî'd Devliyye*, 1999, s. 374.

60. Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l Bûyu'*, bab 15, s. 377.

hükme(*ruhsata*) değinir.⁶¹ Abdullah b. Mes'ud, Ammar ve Sa'd'ın kurduğu şirkette sermayeyi sadece Ammar'ın getirdiği haberini sermaye olmadan yapılan ortaklık babı altında zikretmektedir.⁶² Burada sahabe sözünün hukuk uygulamasında delil olması açısından da onun usûlüne şahit olmaktadır.

Ebu Davud, *her kim hâkimlik görevini üzerine alırsa bıçaktan başka bir şeyle boğazlanmış olur* hadisini hâkimlik görevini istemeye dair bab başlığı altında nakletmiştir.⁶³ Bir başka örnek olarak '*Hâkimler üç kısımdır: Biri cennette, ikisi de cehennemdedir. Cennette olan, hakkı bilip ona göre hüküm verendir. Hakkı bildiği halde zulmeden hâkim ile hakkı bilmeden insanlar hakkında hüküm veren cehennemdedir.*' hadisini hâkimin yanılabilceği hakkında babı altında verdiğini görmekteyiz.⁶⁴

Ebû Dâvûd, bab başlıklarında bazen hadis içeriğine soru formunda atıf yapar, hüküm nasıl verilir babında, 'hüküm hadiste söylendiği gibi verilir' imasında bulunmaktadır.⁶⁵ Duruşmada oturma düzenine dair bir hadis nakleder. Öyle ki, hadisi hâkimin karşısında davalılar nasıl oturur bab başlığı altında zikretmiştir.⁶⁶ Bu, nassın hukukî düzenleyiciliği konusunda takındığı tutumun ne derece geniş olduğunu da göstermektedir. Ebû Davûd, *sadece Huzeyme b. Sabit'in şahitliğiyle peygamberin bir at alım satımı sözleşmesine dair yargılama yaptığını içeren* hadisi hâkim doğru söylediğini bildiği zaman tek şahitle hüküm verebilir bab başlığı altında zikretmiştir.⁶⁷ Şahitlik hukuku ile alakalı olan bu hadis ve bab başlığı Ebû Dâvûd'un fıkıh usûlünü de bize gösterir. O, açıkça hususî bir olaydan genel hüküm çıkartarak tümevarım metodunu kullanmıştır. Ebû Dâvûd, hâkimin davada tek şahit ve yemin ile hüküm vermesinin hukuk davalarında olduğu hakkında Seleme b. Şebîb'in (ö.274/887)

61. Ebû Dâvûd, Kitâbu'l Bûyu', bab 16, s. 377.

62. Ebû Dâvûd, Kitâbu'l Bûyu', bab 29, s. 379.

63. Ebû Dâvûd, Kitâbu'l Akdiyye, bab 1, s. 396.

64. Ebû Dâvûd, Kitâbu'l Akdiyye, bab 2, s. 396.

65. Ebû Dâvûd, Kitâbu'l Akdiyye, bab 6, 3582 nolu rivayet, s. 397.

66. Ebû Dâvûd, Kitâbu'l Akdiyye, bab 8, 3588 nolu rivayet, s. 397.

67. Ebû Dâvûd, Kitâbu'l Akdiyye, bab 20, 3607 nolu rivayet, s. 399.

düzeltilmesini de nakletmiştir.⁶⁸ Ebû Dâvûd'un nassın hukukî düzenleyiciliğine önem veren bir usûlü bulunmaktadır.

3.4. İmam Tirmizî (ö. 279/892) ve Usûlü

Tirmizî'nin es Sünen'inin tam adı *el Camiu'l Muhtasar mine'l Süne-ni An Rasulillah ve Ma'rifetu' Sahih ve Ma'lul ve mâ aleyhi'l amel*'dir. Tirmizî eseri fıkıh kurallarına göre tasnif ettiğinden Sünen adıyla ve değişik konulardaki hadisleri ihtiva etmesinden dolayı Câmi adıyla şöhret bulmuştur. Tirmizî, yaşadığı devirde fıkıh mezhepleri yaygınlaştığı için her bir mezhebin belli başlı görüşlerini o mezhebin imamının önde gelen talebelerinden öğrenme fırsatı bulmuş, diğer Kütüb-i Sitte imamları gibi o da hiçbir mezhebe intisap etmemiştir. es Sünen'e aldığı fikhî hadislerin ardından o hadisle ilgili naklettiği diğer görüşler ve kendisinin bu görüşler arasında yaptığı tercihler fıkıh konusundaki derin bilgisini göstermektedir.⁶⁹

Tirmizî de fakihlerin amel ettiği hadisleri cem etmek istemiş ve hadislerdeki illetlere dikkat çekmiştir. Eserini fıkıh bablarına göre tasnif etmesi ve farklı hukukî uygulamalara atıf yapması onun hukukçuluğunu gösterir. O fikhını bab başlıklarına bazen soru kalıbıyla bazen de bir birini takip eden zıt başlıklar seçerek yansıtır. Birbirine zıt iki bab başlığıyla nâsih - mensûh ilişkisine işaret ediyor olsa gerektir. Tirmizî eserinde ehlu'l ilm, ehlu'l Kûfe, ashâbuna, esahhu ve ruhsat gibi hukukî içerikli kavramlar kullanmıştır, fıkıhçıların çoğunluğu kavramıyla icmaya atıf yaptığı düşünülebilir.

Örnek metin:

Mürted hakkında gelenler babı

İkrime'den nakledilene göre, Hz.Ali, İslam'dan dönen bir grubu yakarak cezalandırdı. Bu durum İbn Abbâs'a ulaşınca: 'Ben olsaydım Allah elçisi'nin sözüne uyarak onları öldürürdüm. Çünkü Allah elçisi:

68. Ebû Dâvûd, Kitâbu'l Akdiyye, bab 21, 3608 nolu rivayet, s. 399.

69. M.Yaşar Kandemir, "İmam Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, c. 41, s. 202-204.

“Kim dinini değiştirse onu öldürün” demiştir, Allah elçisi “Allah’ın cezası ile cezalandırmayın” dediği için onları yakarak cezalandırmazdım’ dedi. Bu söz Ali’ye ulaşınca “İbn Abbâs doğru söyledi” demiştir. Ebu İsa(yani İmam Tirmizî) dedi ki: Bu hadis sahih hasen türünde bir hadistir. İlim ehlinin mürted hakkındaki uygulamaları bu hadise göredir. Ancak İslâm’dan dönen kadın hakkında ilim ehli ihtilaf etmiştir. Evzâî, Ahmed ve İshak gibi ilim ehli, öldürülmesi kanaatindedir. Bir grup ilim ehli de öldürülmeyip hapis cezası ile cezalandırılması gerektiğini düşünür. Süfyan es Sevrî ve Kûfeliler bu görüştedir.⁷⁰

Tirmizî’nin hadisi, sahâbe uygulamasını, hukukçuların görüşlerini önemseddiği ve yorumda kullandığı görülmektedir. O hukukî içerikli hadisleri nakletmiş ve farklı hukukçuların ve farklı bölgelerin uygulamalarına değinmiştir. O efendinin cariyesine had cezalarını uygulayabileceğini, bunun için devlet otoritesine başvurmanın gerekmediğini düşünür. Bunu yaparken de hadise, sahâbeye ve ilim ehline atıf yapmaktadır.⁷¹

Tirmizî, kâfire karşılık Müslüman kişinin hiçbir suçtan dolayı öldürülemeyeceğini, oğlunu kasten öldüren babaya kısas yapılmayacağını, evli olup da zina edenin cezasının taşlayarak öldürme olduğunu, her parmak için diyet miktarının 10 deve olduğunu, anne karnındaki çocuğun öldürülmesi suçunun cezasının adam öldürme suçu cezası gibi olmadığını, kâfirin diyetinin Müslümanın diyetinin yarısı olduğunu, suç şüphesi oluştuğunda bir kimsenin tutuklanabileceğini düşünmekte ve bunu hadise dayalı geliştirdiği hukuk usûlü ile yapmaktadır.⁷² Tirmizî, bab başlıklarıyla hadislerle kurduğu aklî bağlantının *hukukî yorumunu*, hadisleri aktardıktan sonra ravilere ve metne dair değerlendirmeleriyle *isnad analizini*, hukukçuların görüşlerini zikretmesiyle de *doktrin bilgisini* kitabına yansıtmıştır. Tirmizî’nin bu metodu, onun Kur’ân, Sünnet, hadis tekniği, içtihad, fakihlerin genelinin görüşü(icma) merkezinde bir fıkıh usûlü inşa ettiğini göstermektedir.

70. İmam Tirmizî, es *Sünen*, Kitâbu’l Hudud, bab 25, 1463 nolu rivayet, Beyrut: Dâru’l Fikr, 2005, s. 448.

71. Tirmizî, Kitâbu’l Hudud, bab 13, 1445 nolu rivayet, s. 442.

72. Tirmizî, Kitâbu’d Diyât, s. 405-435.

3.5 İbn Mâce (ö. 273/887) ve Usûlü

İbn Mâce es Sünen adlı eserini şifahî olarak alınan rivayetlerden öte, kendinden önce yazılmış kaynaklardan seçme yaparak meydana getirmiş gözüküyor. İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *el Musannef* adlı eseri es Sünen'in önemli bir kaynağıdır.⁷³

İbn Mâce, sünnete ittibayı zorunlu gördükten sonra, sünneti de hadise indirgeyerek hadise ittiba edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Hadisi Kur'ân gibi delil görmesi, hadisin Kur'ân'ın umumunu tahsis edebileceğine inanması, dört halife uygulamalarını delil görmesi, onun nasıl bir usûlü olduğunu gösterir.⁷⁴ İbn Mâce, hem hukukta hem de ibadetlerde hüküm teorisini Peygamber merkezli kurmuş ve de Kur'ân ile Sünnet'i hüccet olma merkezinde, teşrî'de kaynak görmüştür. Mukaddime'de sistematik olarak Allah elçisine vurgu yapması ve hadisin otoritesini vurgulaması bunu göstermektedir. İbn Mâce eserini oluştururken yaşadığı tarihsel vasatın fikhî, itikadî tartışmalarından etkilenmiştir. O peygambere ittiba, peygambere itaatin Allah'a itaat oluşu, sadece Kur'ân'ın delil görülmesinin yerilmesi ve sünnetin de bağlayıcı olduğu, hadisin yüceltilmesi ve hadise muhalif olmanın günah oluşu, hadisin menkıbelerden üstün görülmesi, re'y ve kıyastan kaçınmak gerektiği, dört halifenin sünnetine ittiba gibi ehl-i hadisin temel usulî iddialarını savunmuştur.⁷⁵

Örnek metin:

Mirasçıya vasiyet yoktur babı

(...) Allah elçisi şöyle dedi: Allah her mirasçıya mirastan payını taksim etmiştir. Bundan sonra mirasçıya vasiyet geçerli değildir. (...)⁷⁶ İbn Mâce fıkıhta bu hadisle amel etmek gerektiğine işaret ederken Ba-

73. Musa Erkaya, "İbn Mâce ve Eser Karizmasının Oluşumu", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl:2, sayı:2, 2007, s. 193.

74. İbn Mâce, es *Sünen*, Mukaddime, Riyad: Mektebetü'l Mearif, 1996, s. 13-63.

75. İbn Mâce, Mukaddime, s. 13-63.

76. İbn Mâce, Kitâbu'l Vesâyâ, bab 6, s. 460.

kara, 180'in de nesh edildiğini düşünüyorsa gerektir.

3.6. İmam Nesaî (ö.303/915) ve Usûlü

Onun, *es Sünenü'l Kübrâ*, *es Sünenü's Suğrâ*, *Kitâbu'l Hasâis fi fadli Ali bin Ebî Tâlib*, *Kitâbu'l Esmâ ve'l Künâ*, *Kitâbu'd Duafâ ve'l Metrûkîn*, *Tefsîru'l Kur'an*, *Fadâilü's Sahabe* gibi eserleri vardır.⁷⁷ Onun hocalarından bazısı kadılık yapmıştı.⁷⁸ Nesaî'nin Sünen'i, kütüb-i sittenin isnad merkezinde en az zayıf hadis içeren sünen kitabı kabul edilmektedir.⁷⁹

İslâm hukukunda *uygulamayı*, Kur'an'dan öte, Sünnet'in (hadisin) içerdiği hukukî kayıtlar belirlemiştir. Örnek olsun, ehl-i hadis, neyin hırsızlık olduğu, çalınan malın değerinin ne kadar olduğunda cezaya hükmedileceği, şikâyetten vazgeçmenin davaya etkisi, hırsızlık suçunda tekerrür, cezanın infaz usûlü gibi birçok konuda daha çok hadisleri merkeze almıştır, bu noktada Kur'an'a çok atıf yapmamıştır. Öyle ki, İmam Nesaî'nin *es Sünen*'inde *Kitâbu Kat'i's Sariki* bölümünü incelediğimizde uygulama açısından Kur'an'dan çok hadisi referans aldığını görmekteyiz.⁸⁰ İmam Nesaî, *Mü'min olan kimse Mü'min olduğu halde hırsızlık etmez* hadisiyle hırsızlık suçunun teolojik açıdan değerine dikkat çekerek Hırsızın Elinin Kesilmesi Bölümü'ne (*Kitâbu Kat'i's Sariki*) başlamıştır.⁸¹ Hırsızlık iddiasıyla itham edilen kişinin eğer ortada kuvvetli şüphe varsa hapsedilebileceğini ima ederek atıf yaptığı hadis hırsızlık suçunda tutuklamanın olabileceğini göstermektedir.⁸² Nesaî rivayetlerinde ve bab başlıklarında, hırsızlık suçunun şikâyetle bağlı bir suç olmadığı görülmektedir. Çünkü o Safvan b. Ümeyye'nin çalınan hırkası

77. A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 138.

78. Örnek olsun, Harran kadısı Muhammed b. Ubeydillah b. Yezîd b. İbrahim Ebû Cafer'in onun hocası olduğu söylenmektedir. bkz: Mehmet Eren, "Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Harranlı Hocaları", *I.Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, II. Cilt, Şanlıurfa, 2006, s. 297.

79. M. Yaşar Kandemir, "Nesâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, c. 32, s. 564.

80. İmam Nesaî, *es Sünen*, Riyad: Mektebetü'l Mearif, 1996, s. 742-756.

81. İmam Nesaî, *Kitâbu Kat'i's Sariki*, s. 742.

82. İmam Nesaî, *Kitâbu Kat'i's Sariki*, bab 2, 4874 nolu rivayet, s. 743.

sebebiyle peygambere hırsız şikâyet etmesi ve sonrasında şikâyetini geri almasına rağmen peygamberin el kesme cezasını uyguladığını içeren hadisi nakletmektedir.⁸³O çalınan şey hırka da olsa, soruşturmaya başlanmışsa şikâyetten vazgeçmenin kamu davasına dönüşen ihtilafı ortadan kaldırmayacağını düşünmektedir.

Örnek metin:

Kadınların hâkimlik yapması hakkında yasak

(İran kralı) Kisra helâk olunca, Allah elçisi: ‘Yerine kim geçti?’ diye sordu. ‘Kızı’ diye cevapladılar. Allah elçisi ise şöyle dedi: ‘İdarî makamlara kadın geçiren bir toplum asla felah bulmaz.’⁸⁴

Nesâî, hâkimlik âdâbı bölümünde Kisra’nın kızı hakkında peygamberin verdiği hükmü, tüm kadınlara şamil görürcesine kadınların hâkimlik yapmaktan yasaklandığını iddia ediyor gözükmektedir. Bu onun İslâm hukuk usûlû açısından, hadis ile hukuk inşa ederken takındığı istinbat metodunu da gösterir. Öyle görülüyor ki Nesâî, hadise bağlılığı sebebiyle lafızların delâletinden uzaklaşmamakta, ancak belli gerekçeler varsa yorumda genişletme yapabilmektedir.

4. EHL-İ HADİSİN HUKUK TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ VE SONUÇ YERİNE

Kütüb-i sitte müelliflerinin hiçbir mezhebe intisab etmeden âyet, hadis, eser merkezinde kalarak hukuk inşa ettiklerini görmekteyiz. Ehl-i hadisin ‘sahih hadis varsa mezheb(imiz) odur diyerek hukukun kaynağını âyet ve hadise indirgemıştır.⁸⁵ Bu yöntemleriyle, mezhepler üstü bir İslâm hukuku düşünceleri olduğu söylenebilir. Onlar vahyin otoritesine

83. İmam Nesâî, Kitâbu Kat’i’s Sariki, bab 4, 4878 nolu rivayet, s.743; Bu konuda ehl-i reyden bazı şahsiyetlerin ehl-i hadis gibi düşünmediği de söylenmiştir. bkzn: Dr.Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re’e İhtilafları*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2011, s. 94.

84. İmam Nesâî, Kitâbu’l Âdabi’l Kudât, bab 8, 5388 nolu rivayet, s. 809.

85. Zehebî, *Târihu’l İslâm*, tahkik: Abdusselâm Tedmurî, Beyrut: Dâr’ul Kitâbi’l Arabî, 2001, s. 3163.

dayanarak metin merkezli hukukî anlama faaliyeti içindeydiler. Ehl-i hadisin, keyfî hükümlerin önüne geçmek için, hükümleri isnad sistemi ile sağlamaya aldığı, rivayetlerle bağlantıladıkları görülmektedir. Nassı anlama sürecinde öznenin etkinliği yönünden ehl-i re'y gibi olmamışlardır, olabildiğince metin merkezlidirler.⁸⁶ Oysa ehl-i rey, hukukta re'yi çokça kullanmakta, hükümlerin illetlerini araştırıp naslarla çözümünü belirtilmemiş meselelere bu illeti uygulamakta, hadisleri ehl-i hadis gibi değerlendirmemekte ve kıyasa başvurarak öznenin etkinliğini arttırmaktaydı.⁸⁷

Bu farklılaşma tarafların birbirini sert eleştirmelerine⁸⁸, hatta hadiste veya fıkıhta birbirlerini yetersizlikle itham etmelerine kadar gitmiştir.⁸⁹ İmam Şafî'nin ehl-i hadisin tek tip olmadığını göstermesi açısından önemi vardır. O kıyas meselesinde ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki derin tartışmayı ehl-i hadis lehine çevirerek kaldırmak istemiştir.⁹⁰ Fıkıh-fıkıh usûlü ayrımı Şafî'den sonra çok daha belirginleşmiş, ehl-i hadis ve ehl-i rey çatışmasını ehl-i hadis kazanmış, Şafî'nin geliştirdiği hukuk metodolojisi kutsal kaynakları anlamada referans alınmış ve hukuka yerleşmiştir.⁹¹

Hukukî içerikli hadisler göstermektedir ki ehl-i hadis, sünneti Kur'ân'ın yargıcı görmüştür⁹² ve hukukun uygulanmasında Kur'ân metninden çok hadisleri referans almıştır, evrensel bir hukukî yorum ilkesi

86. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s.158.

87. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, s. 91-92.

88. İbn Kuteybe(ö.276/889), *Te'vîlû Muhtelifi'l Hadis*, Beyrut: Mektebetu'l İslâmiyye, 1999, s. 102-103.

89. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, s. 119; Öyle ki, ehl-i hadis şahsiyetlerden olan İbn Hibban (ö. 354/965) ehl-i rey addedilen Ebu Hanife'nin hadis bilmediğine, hadiste onunla ihticac edilmeyeceğine dair nakillerde bulunmuştur. bknz: İbn Hibban(ö.354/965), *Kitâbu'l Mecruhîn mine'l Muhaddisin*, tahkik: Hamdi Abdulmecit es Selefi, Riyad: Dâru's Somai, 2012, cilt:2, s. 406-407.

90. İmam Şafî, *er Risale*, tahkik: Abdulfettah b. Zafir Kebbare, Beyrut: Dâru'n Ne-fais, 2010, s. 242-243.

91. Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev: Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Hacak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 40.

92. İmam Darimî (ö. 255/869), es *Sünen*, Mukaddime: 593 nolu rivayet, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, s. 117; Hatib el Bağdadî (ö. 463/1071), *el Kifâye fî İlmî'r Riva-ye*, Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlimiyye, 2012, s. 19.

olan özel kanun genel kanunları ilga eder (lex specialis derogat legi generali) anlayışına sahip olmuşlardır. Hukukî uygulamayı sünnet/hadis ile belirlemişler, sahâbe uygulamasını da sünnetin yorumunda kullanmışlardır. Ehl-i hadis, ehl-i re'y'e olan muhalifliği sebebiyle kıyası zemmetmekte ve ihtilaf oluştuğunda hukukî çoğulculuğa, belli coğrafyalardaki uygulamaya atıf yapmakta, yine de meseleleri nakil merkezinde sonuca bağlamaktadır. Ehl-i hadis âyet ve hadisi bir hukuk kodu gibi anlamak istediği için, onların hukuk usûlü inşa çabalarında, kanunun lafzından uzaklaşılmalıdır (*verbis legis tenaciter inhaerendum*), uygulama kanunun en iyi yorumcusudur (*consuetudo est optima legum interpres*) gibi hukukî ilkeleri bulabiliriz. Ehl-i hadis, Allah ve elçisini hukukun oluşturucu kaynağı addetmiş gözükmemektedir. Modern dönem ile karşımıza çıkan anayasa, kanun, tüzük, yönetmelik gibi hukuk kaynaklarının yürürlük şekilleri erken dönem İslâm dünyasında görülmediği için, ehl-i hadisin de bu konuda hiçbir sözü yoktur. Onlar, içinde bulundukları tarihsel vasatta ihtiyaçları merkezinde ve dinî insanın (*homo religiosus*) referanslarından olan kutsal merkezinde bir anlama usûlü inşa etmek istediler ve bunu âyete-hadise dayalı olarak yaptılar, hukuklarının kaynağı da bu oldu. Özenin etkinliğini arttıran kıyas, istihsan gibi yöntemlere sert tepkiler verdiler. Haberî sıfatlardan hukukî hükümlere kadar birçok meselede nassı daima lafızcı(söze dayalı) anlamak istemişler ve şahsî görüşlerden bildiğinde imtina etmişlerdir.⁹³ Kuralları kademelendirme ehl-i hadisin hukuk düşüncesinde Kur'ân, Sünnet ve eser olarak karşımıza çıkar, ancak uygulama Sünnet, Kur'ân, eser ile şekillenmektedir. Modern hukuk sahnelerinde de bolca görülen norm çatışması problemine ehl-i hadis, nesh teorisi, tahsis, ruhsat gibi usûlî enstrümanlarla çözüm getirmiştir. Onlar modern öncesi dönemde, hukuk henüz kurumsallaşmış siyasî iktidar olan devlet eliyle oluşturulmuyorken, dinî insanın(homo religiosus) devletten bağımsız olarak geliştirdiği bir hukuk algısı içerisinde usûl inşa etmişlerdi. Ehl-i hadis, modern öncesi dönemde, kutsallığa atıf yapan bir gelenek içinde filizlenmiş, kutsala bağlılığın sınırlarını oldukça genişleten

93. Sabûnî (ö.449/1057), *Akîdetü's Selef ve Ashâbu'l Hadis*, Kahire: Dâru'l Minhac, 2003, s. 37-38.

ve Tanrı-insan, insan-toplum ilişkisinde elindeki kutsal ile hükmetmeyi objektif bir yöntem ile meşrulaştırmak için belli çabalara girmiş Müslüman şahsiyetlerdir. Onların teolojik değerlendirmeleri de, hukuk anlayışları da bu merkezde gelişmiştir. Kanunlaştırmayla iç içe olan günümüz insanı, kanunlaştırmının *insanoğlunun kural koymanın kendine ait bir özellik olduğunu varsayması* ve bundan sonra her şeye cevap veren bir kod(kanun) oluşturma fikrine kendini alıştırması süreciyle evrildiğini⁹⁴ fark etmediğinde, âyetin ve hadisin nasıl bir hukuk kodu olduğunu anlamayacağı da açıktır. Bugün bizler modern sahnelerde yaşayan varlıklar olarak hukuk algımızı geriye yansıtmaya yanı sıra bolca düşmekteyiz. Ehl-i hadisin hukuk anlayışını ele alırken, gerçeği bulanıklaştıran geriye yansıtmaya yanı sıra düşmemeye özen gösterdiğimi düşünüyorum. Ehl-i hadisin hukuk kaynağı olarak baktığı nass, işte tam da buradaki anlamıyla, tarihsel şartları içerisinde yaratıcı nitelikte, kendine özgü bir hukuk kaynağıdır.

Ehl-i hadis, Kur'ân'a ve hadis malzemesine dayalı geliştirdiği itikad, hukuk anlayışıyla İslâm hukuk tarihi içerisinde kendine özgü bir yerdedir. Kütüb-i sitte müelliflerinin usûlü, kendi dönemlerinde bir sıçrama yaratabilmiş muhaddis-fakihlerin gerçekleştirdiği çabayı göstermesi açısından önemlidir. Bu çalışmada spesifik olarak bazı hukukî içerikli hadislere büyüteç tutularak ehl-i hadisin usûl anlayışı eşelenmeye çalışılmıştır. Ehl-i hadis, hukukun kaynaklarının tespiti, lafza bağlı hukukî yorum, uygulamanın belirleyiciliği gibi konulardaki görüşleriyle çok yönlü araştırılmayı hak etmektedir.

KAYNAKÇA

Atar Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.

A'zamî Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev: Recep Çetintaş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Başaran Selman- Sönmez M.Ali, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1998

94. Mehmet Cemil Ozansü, *Erken Modernlikte Ceza Sorumluluğunun Kamusallaşması ve Rasyonelleşmesi*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014, s. 93.

Bilen Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013

Brown Daniel, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev: Sabri Kızılkaya- Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009

Câbirî Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001

Çakan İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012

Dihlevî Ahmed b. Muhammed, *Târîhu Ehli'l Hadîs* (Ta'yînu'l Fırkatî'n Nâciyyeti ve ennehu Tâifetu Ehli'l Hadîs), Medine: Mektebetu'l Gurabau'l Eseriyye, 1412

Duman Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009

Ebu Davud, *es Sünen*, Beytü'l Efkârî'd Devliyye, 1999

Ebu Davud, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfî Sünenihî*, tahkîk: Dr. Muhammed b. Latif, Beyrut: Mektebetü'l İlmiyye, 1405

Erten Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013

Gürler Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, Bursa: Emin Yayınları, 2007

Hâtib el Bağdadî, *el Kifâye fî İlmi'r Rivaye*, Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2012

Hudarî Muhammed, *İslâm Hukuku Tarihi*, çev: Haydar Hatipoğlu, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1974

İbn Abdülber, *Câmi'u beyânî'l ilm ve fadlihî*, Suud: Dâru'l İbn Cevziyye, Suud, 1998

İbn Hacer, *Ta'likü'l ta'lik ala Sahihî'l Buhari*, Ürdün: Mektebetü'l İslâmî, 1985

İbn Hibban, *Kitâbu'l Mecruhîn mine'l Muhaddisin*, tahkik: Hamdi Abdulmecit es Selefî, Riyad: Dâru's Somai, Riyad, 2012

İbn Mâce, *es Sünen*, Beyrut: Dâru'l Fikr, 2003

İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ* (İbn Teymiyye Külliyyatı), çev: Ahmet Önkâl-M.Sait Şimşek- İbrahim Sarmış, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1988

İmam Buhârî, *el Câmiu's Sahih*, Beyrut: Dâru'l Marife, 2010

İmam Müslim, *el Câmiu's Sahih*, Mısır: Mektebetü'l Ulûm, 2008

İmam Nesaî, *es Sünen*, Riyad: Mektebetü'l Mearif, 1996

İmam Şafiî, *er Risale*, tahkik: Abdulfettah b. Zafir Kebbare, Beyrut: Dâru'n Nefais, 2010

İmam Tirmizî, *es Sünen*, Beyrut: Dâru'l Fikr, 2005

Kavak Özgür, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşid Rıza Örneği*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011

Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev: Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994

Mes'ûd Muhammed Hâlid, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev: Muharrem Kılıç, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997

Ozansü Mehmet Cemil, *Erken Modernlikte Ceza Sorumluluğunun Kamusallaşması ve Rasyonelleşmesi*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014

Özpınar Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005

Sabûnî, *Akîdetü's Selef ve Ashâbu'l Hadis*, Kahire: Dâru'l Minhac , 2003

Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956

Şâ'ban Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev: Prof.Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010

Şahyar Ataullah, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2011

Toprak, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadis*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012

Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Vakfı Yayınları, 2011

Zehebî, *Târihu'l İslâm*, tahkîk: Abdusselâm Tedmurî, Beyrut: Dâr'ul Kitâbi'l Arabî, 2001

Zeydan Abdulkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev: Ali Şafak, İstanbul: Sırdas Yayınları, 1976

Zubaida Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev: Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Hacak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008

Asuman ARSLAN

Onur Güler'e teşekkür ediyoruz. Arkadaşımızın konusu pek çok tartışmaya da konu olmuş. Ancak şu hakkı teslim etmek gerekiyor ki, İslam hukukunun kurumsallaşmasında ehl-i hadisin rolünün önemini inkâr edemeyiz. Ehl-i hadis bu alana büyük katkılar sunmuş, kendi dönemlerine sıçrama yapmışlardır. Bize düşen sanırım bunu yargılamadan doğru anlayıp, doğru değerlendirmek olmalıdır. Sıradaki tebliğcimiz Emirhan Demirbozan'ı dinleyeceğiz. Arkadaşımız Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. Sınıf öğrencisi. Tebliğ başlığı "Günümüzde Mezhepler Tarihinde Yeni Yaklaşımlar; Sosyal Pozitivist Yaklaşım; Yusuf Ziya Yörükan Örneği". Buyurun.

“GÜNÜMÜZDE MEZHEPLER TARİHİNDE YENİ YAKLAŞIM- LAR: SOSYAL POZİTİVİST YAKLAŞIM: YUSUF ZİYA YÖRÜKAN ÖRNEĞİ”

Emirhan DEMİRBOZAN

(Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2. Sınıf Öğrencisi)



ÖZET

Bu çalışmada Cumhuriyet Dönemi ve ilim tarihimizin önemli isimlerinden biri olan Yusuf Ziya Yörükan'ın mezhepleri anlama ve inceleme metodolojisini konu edindik. Yusuf Ziya Yörükan önceki Mezhepler Tarihi yazıcılarından farklı olarak, mezheplerin incelenmesine bilimsel bir hüviyet kazandırmış ve bu konuda yeni bir anlayış geliştirmiştir. Mezheplerin, toplumun gelenekleri ve kadim dinlerinin bir yansıması olarak görmüş, bunları anlamanın en iyi yolunun tüm önyargılardan sıyrılıp bu grupların arasına karışarak incelemek olduğunu vurgulamıştır. Metodolojisinin bir gereği olarak da “saha araştırması” yapmış Anadolu Alevi ve Tahtacı toplumlarının dini ve sırrı hayatını incelemiştir. Çalışmamızda Mezhepler Tarihi'nde önemli bir örnek teşkil eden bu bakış açısını ve çalışmayı inceledik.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, toplum, gelenek, pozitivizm, sosyoloji, saha araştırması.

CURRENT APPROACHES TO THE HISTORY OF DENOMINATIONS: SOCİAL-POSITIVIST APPROACH: AN EXAMPLE OF YUSUF ZİYA YÖRÜKAN

ABSTRACT

The subject of this article is Yusuf Ziya Yorukan's methodology to understand and examination denominations. Yusuf Ziya Yorukan had a new point of view unlike the other researchers of History of Denominations; he tried to examine denominations by using science. According to his thoughts, denominations are reflection of society's traditions and religions, therefore, the best way to understand the denominations is be in that society and overcome personal prejudices. He made "field researches" and examined Anatolian alevi (see also: alevism) society's religious life. In this article, we tried to analyze this point of view which is very important for the History of Denominations.

Keywords: denomination, society, tradition, positivism, sociology, fiel research

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde İslam dünyasında ortaya çıkan dini cereyanların incelenmesi, bir yönüyle dini-inançsal bir problem olduğu gibi diğer yönüyle siyasi ve sosyal bir problemdir. Bu nedenle modern zamanlarda geleneksel dönemlerde yapılan mezhebler tarihi çalışmalarına ek yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Tebliğimizin konusunu teşkil eden Yusuf Ziya Yörükan bu anlamda modern zamanlarda Türkiye'deki mezhebler tarihi çalışmalarının kurucusu kabul edilmelidir. Bu nedenle onun mezhebler tarihi alanında yaptığı çalışmaların dikkatli bir şekilde incelenmesi ve Yörükan'ın metodolojisinin iyi tedkik edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Yörükan'ın metodolojisini anlamaya dönük bu çalışmamızda onun mezhebler tarihine getirdiği yeni yaklaşım ve bu yaklaşım çerçevesinde ele aldığı örnek incelemeyi konu ediniyoruz. Ancak Yörükan'ın mezhebler tarihi alanındaki görüş-

leri ve bu görüşlerin oluşmasının teorik zeminine geçmezden önce İslam tarihi ve medeniyeti içerisinde gelişme imkânı bulmuş dini cereyanlara ve bunlara yönelik tasnif çalışmalarına kısaca değinecek ve ardından modern zamanlarda ortaya çıkan yeni mezhebler tarihi yaklaşımlarını ele alacağız. Daha sonra da Yörükân'ın takip ettiği sosyal-pozitivist yaklaşımın genel prensiplerini ele alıp buna bağlı olarak Yörükân'ın kavramsal çerçevesini çıkaracağız. Ardından da Yörükân'ın bu metodolojiye uygun olarak Alevilik üzerinde yaptığı çalışmaya değineceğiz.

Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı

Yusuf Ziya Yörükân, 1303 (1887) yılında Selanik'te doğmuştur. Babası, Eski Saray Medresesi müderrislerinden Yakup Efendi'dir. 7 Aralık 1327 (1912) tarihinde Selanik Darü'l Muallimini'nde öğretmenlik ile başlayan ve Ekim 1339 (1923) tarihine kadar süren ve Sahn Medresesi Kısım-ı Âlisi'nde felsefe, terbiye ve içtimaiyat (sosyoloji) muallimliğine tayin edilinceye kadar geçen on iki yıllık süre boyunca, Selanik ve İstanbul'daki çeşitli öğretmen okullarında ve darü'l hilafe medreselerinde öğretmenlik, müderrislik ve yöneticilik yapmıştır. 1924 yılından itibaren (Süleymaniye) Mühassısın Medresesi'nde felsefe tarihi, 1926 yılından itibaren de Darü'l Fünun İlahiyat Fakültesi'nde hal-i hazırda İslam mezhepleri ile akvam-ı İslamiye etnoğrafyası dersleri okutmaya başlamıştır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tetkikleri Enstitüsü'nde Türk dinleri ve mezhepleri tarihi okutmaya memur edilmiştir. 1931 yılında Atatürk tarafından 'Türk Dinleri ve Türk Mezhepleri' üzerine bir kitap yazması için görevlendirilmiştir. 1943 tarihinden sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki görevi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılıncaya kadar devam etmiş, 1949 yılında tekrar Üniversite'ye dönmüştür. Bu fakülte'de İslam dini tarihi, mezhepler, kelam ve İslam felsefesi okutmuştur. 5 Haziran 1954 günü ani bir kalp kriziyle vefat etmiştir.

1. Bölüm

Mezheb 'gidilen yol tutulan yol, benimsenen görüş' anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. Hz. Peygamberin vefatından sonra meydana gelen bir takım siyasi, itikadi, içtimai, hukuki ve benzeri olaylar hakkın-

da çeşitli şahıslar kendi görüşlerini açıklamaya başlamışlar ve bu faaliyetler, zamanla “zümreleşme şeklinde sonuçlanmıştır.¹

İman esaslarını konu edinen mezhepler itikadi, diğerleri de fıkhi mezhepler diye isimlendirilmiştir. İslam tarihinde dini ve siyasi gruplaşmalar oluşum aşamasında “ashabü'l makâlât” diye anılmıştır. Bunun sebebi, bazı alimlerin toplumdaki meselelerle ilgili olarak “makale” (görüş, söz) adıyla risale yazmaları yahut bazı konular hakkında görüşlerini sözle ifade etmeleridir. ² Makale sahiplerinin sözleri ve düşünceleri zamanla gruplaşmaları meydana getirmiştir. Daha sonra İslam Mezhepleri tarihinde aynı özellikteki grupları nitelemek için “fırak” kelimesi kullanılır olmuştur. Örneğin; Abdulkahir el Bağdadi'nin el-Fark beyne'l fırak” adlı eseri itikadi ve siyasi grupları incelemek için yazılmıştır. İslam mezhepleri tarihinin gelişim sürecinde, bu gelişimin kapsamına giren diğer kelimeler de, milal ve nihaldir. Milal kelimesin ıstılahi manada “din” nihâl kelimesinin manası ise “dini zümre” manalarına gelir. Bu çerçevede “el Milal ve'n Nihal” tabiri geniş anlamda “dinler ve mezhepler” demektir. İslam Mezhepleri tarihi seyri içerisinde, İslam dini dairesi içerisindeki dini ve siyasi oluşumları çeşitli isimlerle adlandırmıştır. Fakat en yaygın kullanılan tabir daha kapsayıcı olduğu için mezhep kelimesi olmuştur.

İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkışı

İnsanlar doğdukları toplumun yapısı, gelenek, görenek, örf ve adetlerinin onların üzerinde bıraktığı etki, aile ve kendi toplumundan aldığı eğitimin neticesinde bir takım görüşlere hâsıl olur. Bu fikri birikimin neticesinde başka toplumlarla ve sorunlarla karşılaşınca birtakım çıkmazlar meydana gelebilir. İnsanoğlu, medeniyet ve ilerleme yolunda her adım attıkça ihtilaflar artmış ve bu ihtilaflardan, çeşitli felsefi, sosyal ve ekonomik doktrinler meydana gelmiştir.³

1. DEÜ İlahiyat Tamamlama Programı, *İslam Mezhepleri Tarihi*, İlitam Yayınları, İzmir: 2013, s. 8.

2. Üzümlü İlyas, “Mezhep”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, pdf formatı.

3. Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, Hisar Yayınevi, İstanbul: 1983.

İnsanlar, tarih boyunca arzu, heva ve heveslerinin ve mizaçlarının değişik oluşu, anlayış kabiliyeti ve algılama güçlerinin farklı oluşu, liderlik sevdası ve başkalarına hükmetme arzusu gibi değişik sebeplerle ihtilaflara düşmüşlerdir. H.z Peygamber 'in (s.a.v) ölümüyle ashabı ve devamında gelen ümmet te çeşitli sebeplerle ihtilaflara düşmüşlerdir. Bu ihtilaflar mezhepleri meydana getirmiştir. O sebepleri şöyle zikredebiliriz:

1. Arap Irkçılığı

Peygamberimiz "İrkçılığa davet eden bizden değildir. İrkçılık için ölen bizden değildir"⁴ hadisiyle ırkçılığı kesin bir dille yasaklamıştır. İrkçılık Peygamber efendimizin (s.a.v) ölümü ve H.z Osman dönemine kadar da su yüzüne çıkmamıştır. H.z Osman'ın son dönemlerinde ayyuka çıkan kabilecilik anlayışı önce Emevilerle Haşimilerin daha sonra Harici grubuyla başka gruplar arasında meydana gelen anlaşmazlıklarında büyük bir etki meydana getirmiştir.

2. Hilafet Anlaşmazlıkları

Peygamber efendimizin vefatından sonra önce ensar ve muhacir arasında meydana gelen "Peygamberden sonraki yönetici biz olacağız" tartışması ensarın bu konudaki tasarrufundan feragat etmesiyle tartışma başka bir boyut almıştır. Peygamberden sonraki yönetici Kureys'ten mi olacak, yoksa bu hak bütün Müslümanlara mı aittir? Tartışmaları beraberrinde birçok anlaşmazlığı doğurmuş ve Müslümanlar bölünmüştür.

3. Müslümanların Kadim Din Mensuplarıyla Komşu Olmaları ve Eski Din Mensuplarının İslama Girmeleri

Yahudi, Hristiyan, Mecusi gibi kadim din mensupları çeşitli sebeplerle İslam'a girmişlerdir. Bunların arasında halisane niyetle Müslümanlığı seçenler olduğu gibi, özünde İslam'ı reddedip sadece Müslümanlar arasına fitne ve sapık görüş salmak için Müslüman olanlar da olmuştur. İslam'ı çeşitli sebeplerle seçen bu kişiler eski dinlerinin etkisinde kalmış ve İslam inanç esaslarını eski dinlerinin bakış açısı ile

4. Ebu Davud, Kitabul Edep, bab; 120; Hadis No. 5116.

yaklaşmışlar ve Müslümanlığı o şekilde yaşamışlardır.

İslam topraklarının genişlemesiyle farklı kültür ve inançlarla yüzleşen Müslümanlar, bölgede Yunan felsefesinin iyi bilindiğini görünce, diğer din mensuplarının sorularına ve ilmi münakaşalara argüman üretmek amaçlı felsefi eserleri tercüme etmişlerdir. Müslümanlar tercüme faaliyetlerinin sonucunda bu görüşlerden etkilenmişlerdir. Bu etkilenmeden mezhepler meydana gelmiştir. Mutezile mezhebi İslam inanç esaslarını isbat hususunda felsefecilerin metodundan hareket etmişlerdir.⁵

4. Kapalı Meseleleri İncelemeye Girişmek

Felsefi düşüncenin yayılmasıyla, kesinliği ispatlanamayan ve insan aklının sınırlarını aşan konular tartışılmalıdır. Allah'ın sıfatları ve zatıyla olan ilişkisi, kulun kaderi ve kulun tasarrufu gibi konular felsefenin İslam dünyasına girmesiyle uzun müddet tartışılmış ve bunun getirdiği birtakım ihtilaflar doğmuştur.

5. Kur'an-ı Kerim'deki Müteşabih Ayetleri Yorumlama Çabaları

Kur'an-ı Kerim'de " Sana kitabı indiren O'dur. O'nun bir kısmı ayetleri muhkemdir, manası açıktır. Bu ayetler, kitabın esasıdır. Diğer bir kısım ayetleri de müteşabihdir, anlaşılması güçtür. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve arzularına göre açıklamak niyetiyle müteşabih olanlarına uyarlar. Oysa bunların açıklanmasını sadece Allah bilir. İlimde ileri gitmiş olanlar ise, -Biz bunlara iman ettik, hepsi rabbimizin katındadır- derler. Bunları ancak akıl sahipleri düşünür."⁶ Allah Teâlâ'nın buyurduğu üzere birtakım yorumlanması güç ayetler bulunmaktadır. Alimler bu ayetleri yorumlamaya çalışmışlar ve meseleye her biri kendine has bir metod ve anlayışla yaklaşmıştır.

6. Metinlerden Dini Hüküm Çıkarmak

İslam mensuplarının çoğalması ve zamanın getirdiği yenilik

5. Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, Hisar Yayınevi, İstanbul:1983, s. 17.

6. Ali-İmran Suresi, 3/7.

ve değişikliklere birlikte her hükmü dini naslara bulamayan âlimler bu problemlere çözüm üretmek amaçlı birtakım metotlar geliştirmişlerdir. Kendine has bir üslup taşıyan bu metotlar genellikle ameli ibadetlere yönelik olduğu için tehlike arz etmemiştir.

Çeşitli sebeplerle ihtilafa düşen Müslümanlar, etkilendiği akım ve siyasi olayların neticesinde gruplaşmışlar ve bu gruplaşmalar mezhepleri meydana getirmiştir. Mezhep öncülerinin izlediği yollar neticesinde bir takım eserler meydana gelmiştir. Bu eserler söz konusu mezheplerin tarihi kaynağı niteliğinde olup kendi mezhebi ve diğer mezheplere bakış açılarıyla ilgili bilgiler verir.

Mezhepleri Tarihi Yazıcılığının Gelişimi ve Kaynaklarının Doğumu

İslam Mezhepleri Tarihi, geçmişte ve günümüzde siyasi ve itikadi gayelerle vucud bulmuş “İslam Düşünce Ekolleri” diyebileceğimiz beşeri ve toplumsal oluşumların, doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslam düşüncesine katkılarını kendi eserlerinden hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız bir gözle inceleyen bir bilim dalıdır.⁷ Mezhepler tarihi incelemelerini yaparken bu mezheplerin birinci el kaynaklarına, yoksa ikinci el kaynaklarına ulaşmamız gerekir. Mezhebin oluşumunda siyasi, toplumsal, ekonomik olayların doğrudan ya da dolaylı olarak etkisi olduğu için siyasi baskı altında yazılmış kaynaklar, kendi mezhebini methetmek, karşı mezhebi yermek ve yanlış bilgilerle çürütmek için telif edilmiş eserleri de göz önüne alınca doğru bilgilerin tespiti için yazılı kaynaklara olan ihtiyacı göz önüne serer. Mezhepler tarihi yazıcılığının tespiti için, mezheplerin ilk ortaya çıkış sebepleri, mezheplerin ilk temsilcileri, mezheple ilgili olarak geçmişten günümüze kaynaklarının incelenmesi ve bunların nasıl yazıldığı daha sonra müstakil makâlât geleneklerine nasıl dönüştüğü son derece önemlidir ve tetkike muhtaçtır.⁸

7. Sönmez Kutlu, *İslami İlimlerde Metoloji / Usûl Problemi*, Ensar Neşriyat Yayınları, 2005: İstanbul s. 396.

8. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 401.

Mezhepler tarihi yazıcılığının ilk örneklerini şunlar oluşturur;

Makale ve Makâlât

Mezhepler Tarihi edebiyatının ilk örneklerini makâlât türü eserler oluşturur. Bu eserler kendi mezhebinin görüşlerini savunmak ve batıl kabul ettiği grupların görüşlerini reddetmek ve yermek için mezhep mensuplarınca telif edilmiştir. Hicri ilk iki asırda yazılan makâlât örneklerinin ilk temsilcileri, Hariciler, Mürciiler, Şiiiler ve Mutezililerdir. Bu grupların verdiği makâlât eserleri zamanla Ehl-i Sünnet denen dini ve siyasi telakkinin görüşlerini eleştirmek için kaleme alınır olduğu için Ehl-i Sünnet âlimlerince bu tür kitaplara ve müelliflerinin görüşlerine dikkatli olunması gerektiği vurgulanmış, bunları açıklamak amacıyla *Makâlâtü'l-İslamiyyin* adı altında eserler verilmiştir.

Makâlât türü eseler, muhtemelen parça parça veya küçük oluşlarından dolayı yahut da savaşlar, yangınlar, istilalar veya Emevilerin siyasi ve idari baskılarının doğurduğu gizlilik endişesinden dolayı, maa-lesef zamanımıza kadar ulaşamamıştır.⁹ Gelişim dönemi yazarlarının bu kaynaklardan yaptıkları alıntılar ve eser adları üzerinden, oluşum dönemi edebiyatı hakkında bazı kanaatlara sahip olmaktadır.¹⁰

Makâlât türü eserler klasik mezhepler tarihi yazıcılığının ilk örnekleri olsa da çeşitli sebeplerden dolayı günümüze kadar gelememiş olmaları bizi bu konuda birinci elden kaynaklara ulaşma konusunda mahrum etmiştir.

Fırak

Fırak, bölmek, ayırmak anlamlarına gelen “fırka”nın çoğuludur ve siyasi-itikadi mezhepleri tanımlamak için kullanılır. Fikir ayrılıklarının cereyan ettiği dönemlerde kendine İslamiyet’i savunma işini bir misyon olarak gören Ehl-i Sünnet taraftarları, Kur’an ve Sünnet’in saflığını korumak,

9. D.E.Ü İlahiyat Tamamlama Programı, a.g.e., s. 12.

10. Anadolu Üniversitesi İlahiyat Ön Lisans Programı, İslam Mezhepleri Tarihi, Anadolu Üniversitesi Yayınları 2012: Eskişehir, s. 10.

İslâm'ın inanç esaslarını deforme eden ve kendini İslâm'la ilişkilendiren gruplara karşı İslâm'ın ana fikirlerini korumak amaçlı bir takım eserler kaleme almışlardır. Kendi görüşlerini savunan ve batıl saydığı grupların görüşlerini eleştiren bu eserler objektiflikten uzak ve bir takım polemiklerle doludur. Daha sonraları Şia ve diğer fırkaların mensupları da aynı ölçütlerde eserler kaleme alarak kendi görüşlerini savunarak karşı grupları tenkit etmişlerdir. Ehl-i Sünnet tarafından yazılan fırak türü eserlerde, fırkaların sayısı "fırka-i naciye" hadisine nispeten 73 ile sınırlı tutulur. Bu eserlere örnek olarak Nevbahti, Kummi, Bağdadi ve Irakî'nin eserleri verilebilir.

Milel-Nihal

Milel kelimesi Arapçada millet (din ve şariat) nihal de nihlenin (din, dini zümre, mezhep) çoğuludur.¹¹ Milel, Mezhepler Tarihi bilimi içerisinde ıstılahi manada semavi olan kitaplı dinler manasındadır. Nihal kelimesi ise sözlükte, inanç, akide, felsefi görüş manalarına gelir. İstılahi manada ise âlimler nihal kelimesine farklı anlamlar yüklemişlerdir. Naşî el Ekber, bu kelimeyi, İslâm bünyesindeki mezheplerin arasında doğan ihtilaflar olarak anlarken, Şehristani ise, inanmadığı halde bir din ve inanç üzerine olduğunu iddia edenler hatta kendini İslâm dinine katanlar olarak alır. Bir grup âlim, nihal kelimesini mezhep olarak kabul ederken bir grup ta Filozoflar, Sabiiler gibi ilahi menşei olmayan gruplar olarak ele alır.

İslâm düşüncesinde Bakıllani, Bağdadi, Şehristani ve İbn Hazm gibi yazarlar, Mecusilik, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi kitaplı ve Peygamberli dinler ve ondan çıkan mezhebler ile kitabı ve Peygamberi olmayan dinler, felsefi anlayışlar ve İslâmdan olmadığı halde kendisini İslâm'a nispet eden grupları inceledikleri eserlerine "Kitabu'l Milel ve'n Nihal" adını vermişlerdir.¹²

Milel-Nihal türü eserler klasik mezhepler tarihi yazıcılığının gelişmiş ve makâlât-fırak türü eserlere kıyasla daha objektif örneklerini teşkil eder. İslâm mezhepleri, çeşitli dinler, felsefi ekoller eserlerin muh-

11. Harman Ömer Faruk. "Milel ve Nihal", *DİA Ansiklopedisi*.

12. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 403.

tevasını oluşturmuştur. Dönemin yazarlarından Eş'ari ve Şehristani gibi alimler mezhepleri tanıtırken objektif olmaya özen göstermişlerdir.

Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Yazım Geleneklerinin Kritiği

Mezhepler Tarihi'nin temel kaynakları olan Makâlât-Fırak türü eserlerin başlıca problemleri şunlardır:

1. Hicri 1. Asırda makale türü eserler bize ulaşmamıştır. Hicri 3. Asırdan itibaren kaleme alınan ikinci el kaynaklar günümüze ulaşabilmiştir.

2. Bu eserler, mezhep taassubuyla, kendi mezhebinin propagandasını yapmak ve karşı mezheplerin görüşlerine toptan indirgemecilik uygulayarak, dışlamışlardır.

3. Eserler 73 fırka hadisinden etkilenecek şekilde yazıldığı için, 73 fırkayı tamamlama veya aşırıyama gayreti içerisinde kaleme alınmışlar bazen bu sayıyı tamamlayabilmek için tarihte var olmamış mezhepler uydurmuşlardır.

4. Kendi görüşlerini meşrulaştırmak adına belli kişilerin soylarını Peygamberimize nispet etmişlerdir.

5. Bu eserler, Mezhepler Tarihi bilminin ana konuları olan, mezheplerin hangi siyasi, içtimai, kültürel şartlar içinde doğduğuyula ilgilenmezler ve bu konuyla ilgili bizlere bilgi vermekten uzaktırlar.

6. Bu eserler kendi içerikleriyle ilgili olarak çoğu zaman çelişkiye düşmüşlerdir.

Dini Cereyanların Sosyolojik Bir Problem Olarak İncelenmesi

Mezhepleri veya fırkaları, içinde doğdukları siyasi, içtimai, dini, tarihi ve kültürel sebeplerinden tecrid ederek anlamak mümkün değildir.¹³ Dini-siyasi oluşumların sebeplerini sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için tüm bu ekolleşmenin merkezinde olan insan faktörünün

13. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 397.

yerini de iyi belirlemek gerekir. O dini oluşumu anlayan da yaşamaya çalışan da insandır. Her insanın aldığı eğitim seviyesi, aile ve toplum yapısı, yetiştirdiği bölgenin coğrafi yapısı gibi sebepler o kişinin algısında etkili olduğu da unutulmamalıdır. Söz konusu soyut bir olgu olan dini algılama ve yaşama konusuna gelince farklılıklar kaçınılmazdır. Bu sebeple insan ürünü olan mezhepleri insan faktöründen soyutlayarak sadece dini naslara dayanarak anlamak mümkün değildir.

İster itikadi-siyasi, isterse fıkhi-ameli olsun bütün mezhepler beşeri oluşumlardır. İnsanın olduğu her yerde dini, fikri ve siyasi yaklaşım farklılıkları her zaman olacaktır.¹⁴

Mezhepleri vücuda getiren bir diğer en önemli sebep de toplumdur. İnsan toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. Toplumdan ayrı yaşaması imkânsızdır. Bu yüzden toplumda meydana gelen siyasi, dini, doğal oluşumlardan etkilendiği gibi kendi etkilerini de topluma yansıtır. Mezheplerin oluşumunda da toplumsal yapı ve etkileşimlerin tesiri yadsınamaz bir gerçektir. Mezheplerin teşekkül süreçlerine bakılırsa her toplumun kendi fitratına uygun mezhepler meydana getirdiği net olarak görülür. Haricilik mezhebinin ilk mensupları çölde yaşayan, medeni hayata inatibak konusunda sıkıntı çeken sert mizaçlı insanlardır. Onların bu sert karakteri dine bakışlarına da etki etmiş ve inanç esaslarını belirleme konusunda son derece keskin hatlar çizmişlerdir. Şiiilerin bir dönem hükümdarlarına Tanrı'lık atfetmesi aynı şekilde Sasani kültüründen kopamayışlarındandır. Mutezile mezhebinin oluşumlarının temelinde ise, ilk mezhep temsilcilerine şehir yaşamının getirdiği refahlık ve entelektüel birikim vardır. Felsefi eserleri çeviri sonucunda doğan bir takım tartışmaların, daha önce başka İslam toplumlarında görülmemesi, kelim tartışmalarının en yoğun olarak Bağdat-Basra bölgesinde yaşanırken Semerkand bölgesinde benzeri tartışmaların görülmemesi medeniyetin mezhep oluşumlarına olan etkisine örnek teşkil eder.

14. Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankuzem Yayınları, 2009:Ankara, s. 19.

Ortaya çıkışında evrensellik iddiasında bulunan ve zamanla kozmopolit bir çevre kazanan dinlerin zamanla bu kozmopolitliğin getirisi olarak farklı kanallara ve gruplara bölünmesi sosyolojik bir durumdur. Nitekim H.z Peygamber (s.a.v) döneminde mezhep diye bir oluşum yoktu. Peygamberimizin vefatından sonra çeşitli siyasi- sosyal olgularla karşılaşan Müslümanlar bunlara bakış açıları ve çözümleri ile mezhepleri oluşturdular. Tarihi seyri içerisinde genişleyen İslam toplumu, çok kültürlülüğün de etkisiyle mezheplere ayrılmada ciddi gelişimler ve değişimler gösterdi. Mezheplerin oluşumunda bir diğer önemli sebep de “siyasi” olaylardır”. Peygamberimizin vefatından sonra gündeme gelen ilk problem de siyasi nitelik gösteren “hilafet” meselesidir. Halifenin hangi kabileden olacağı, bunun nasıl seçileceği, öncelik sırası gibi toplumsal-siyasi meselelerin sonucunda ilk mezhep oluşumlarının tohumu atılmıştır. Beraberinde İslam Tarihinde çok dramatik sonuçlara yol açan Cemel ve Sıffin olayları meydana gelmiştir. Cemel-Sıffin savaşlarındaki Müslümanların dünyada ve ahiretteki akıbetlerinin tartışılması da itikadi mezhepleri ortaya çıkarmıştır. Tüm bunlar insan faktörü yani insanı bünyesinde barındıran onu etkileyen ve ondan etkilenen toplumla ilgilidir. Mezheplerin oluşumunu sağlıklı bir şekilde tetkik etmek için, onun hangi şartlar altında kimler tarafından, nasıl ve neler kaynak gösterilerek ortaya atıldığı göz önüne alınmalıdır.

Mezhepler, tarihin ve toplumun her alanına etki ettiği, bazen de tarihin akış seyrini değiştirdiği için sağlıklı ve objektif bir biçimde tetkik etmek şarttır. Mezhepler Tarihi’nin birinci el kaynakları elimizde olmadığına göre ve ikinci el kaynaklar da taraflı yazıldığına göre, bunu mutlaka yapmak durumundayız. Kaldı ki hayatın bütün yönlerini etkileyen ve çok karmaşık olan mezhep olgusunu, her yönüyle bu eserlere iktifa etmek suretiyle aydınlatmamız mümkün değildir. Bu sebeple İslam düşüncesi-nin çeşitli bilim dallarında yazılmış eserlerin, doğrudan veya dolaylı olarak mezhepler, fikirleri, mensupları ve tarihi gelişimleri ile ilgili verdikleri bilgiler bizim için son derece önemlidir. Bu eserlerin başında, Siyasi Tarihler, Edebiyat Eserleri, Şehir Tarihleri, Tabakat ve Rical Kitapları, Bibliyografik Eserler, Coğrafya Kitapları, Nesep Kitapları, Tefsirler, Lügatler, Reddiyeler,

Menakıbnameler ve çağdaş araştırmalar gelmektedir.¹⁵

Mezhepler Tarihi için Yeni Yaklaşımlar

Tarihi-Materyalist Yaklaşım

Bu yaklaşımın mensupları, dini kolektif bir yanılgı, sınıfları sömürme¹⁶ aracı, dünyadan kaçma çabası, acıları rahatlatmaya yarayacak bir telafi mekanizması olarak bakarlar. Tarih serüveni, yönetenler ve yönetilenler arasındaki mücadelenin hikâyesidir. Din ve bu kurumdan doğan bütün yapılar, yöneticiler ve mülk sahiplerinin kendi altlarındaki işçi sınıfı yönetebilmek ve köleleştirmek adına ürettikleri yapılardır. Bütün sosyal yapılanmaların da üretim faaliyetlerinden kaynaklandığını öne süren bu grubun savunucuları Marksist sosyologlardır.

Sovyetler Birliği döneminde yetişmiş Marksist araştırmacıların, İslam Mezheplerini ve tarikatlarını bu doğrultuda ele alan eserler yazdıklarını ve izah etmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Bu amaçla yazılan eserlerden birisinde, mezhep ve tarikatlarla ilgili Marksist yaklaşım şöyle açıklanmaktadır: Marksist yaklaşım, bizi dini düşünceleri ve önyargıları araştırırken en önce, onun sosyal arkaplanını tespit etmeyi öğrenir. Her hangi bir araştırmacının sağlıklı ve doğru neticelere ulaşmasının birinci şartı budur. Hatta bu çalışmada, Kırgızların belli mezheplere ve tarikatlara yönelmesi, kendilerini ezenlere karşı memnuniyetsizliklerinin bir ifadesi olarak görülmüştür.¹⁷

Marksistler, sömürülenler diye adlandırdıkları işçi sınıfının dinsel ızdırabını bir yandan gerçek ızdırabın dışavurumu, bir yandan da gerçek ızdıraba karşı bir protestodur derler.

Marksizm'in din eleştirisi, modernleşme ve sanayileşmenin getirdiği problemlerin önemli boyutlara ulaştığı dönemlerde Avrupa'da yaşanan olayların bir eleştirisinden ibarettir. Dini sadece ekonomik- maddeci

15. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 411.

16. Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayınları, 2015: İstanbul, s. 33.

17. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 412.

bir yaklaşıma indirgemek te onu ve ondan doğan kurumları açıklamak için yeterli olmamakla birlikte indirgemeci bir tutumdur. Dolayısıyla bu yaklaşım dini-sosyal bir kurum olan mezhepleri incelemekte yetersizdir.

Normatif Teolojik Yaklaşım

Bu bakış açısı, Makâlât geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Klasik Mezhepler Tarihi yazıcılığının metodunu takip eder. Yetmiş üç fırka hadisinden yola çıkarak değerlendirmelerini yaparken görüşlerin doğruluğunu veya eksikliğini Ehl-i Sünnet geleneği çerçevesine göre değerlendirirler. Ehl-i Sünnet dışı görüşleri batıl kabul ederler. Yani mezhep cereyanlarını, bilimsel nitelikte tarih, yer, zaman, mekân ve nedensellik-sonuç bağlamında değil, mezhebin sahip olduğu görüşlerle normatif bir değerlendirmeye tabi tutarak incelerler.

Bu tür mezhepler tarihi yazıcılığı, mezhepler, fikirlerini ve mezhep liderleriyle mensuplarını kendine has tarihi bağlamlarından ve sosyolojik muhitlerinden soyutlayarak, zaman ve mekânla irtibatlandırmadan ele aldıkları için, sistematik ve bilimsel olmaktan çok taraflı bir yaklaşımı temsil eder.¹⁸ Yaşar Kutluay son dönem mezhepler tarihi araştırmacılarının içinde normatif yaklaşımı benimsemiştir.

Tarihi-Sosyolojik Yaklaşım

Bu bakış açısı olayları doğru şekilde tespit edebilmemiz için, onları tarihsel bağlamlarında değerlendirmeye vurgu yapar. Toplumsal, siyasi, ekonomik faaliyetlerin tümünü biricik birer olgu olarak kabul eden tarihçi-sosyolojik bakış açısına göre kendi tarihi ve toplumsal bağlamında anlamaya çalışıp birinden diğerine nedensellik zinciri içinde anlamak gerekir.

Bu yaklaşıma tek başına tarihi yaklaşım da denebilir. Ancak anlayıcı-yorumlayıcı paradigmayı benimsediği için Sosyolojik ve Bilgi Sosyolojisi merkezli bir yaklaşımla yakından ilişkilidir.¹⁹ Tarihi-sosyolojik yaklaşımı Mezhepler Tarihi yazıcılığında kullananların ve sosyo-politik

18. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 413.

19. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 419.

sebeplere önemli bir yer verenlerin başında batılı araştırmacılardan, I. Goldziher, Montgomery Watt, ülkemizde ise Ethem Ruhi Fıçlalı ve Hasan Onat tarafından temsil edilmektedir.²⁰

Zihniyet Çözümleyici Yaklaşım: Psiko-Sosyal Yaklaşım

Zihniyet: bir dönemdeki sosyal, siyasi, idari adli, askeri, dini güçlerin, sivil toplum örgütlerinin, ticari hayatın, eğitim etkinliklerinin birlikte oluşturdukları ortam ve düşünce yapısı, hareket tarzı olarak tanımlanabilir. İnsanlar mensubu oldukları zihniyetin etkisiyle farklı bakış açılarına sahiptir. Bu sebeple insanların davranışlarını daha iyi anlayabilmek için, davranışlara etki eden zihniyetin çözülmesi gerekmektedir.

Daha geniş anlamda zihniyet, olguların, hadiselerin, şeylerin belli bir biçimde görülmesini, dolayısıyla bu anlayışla uyumlu tepkiler ve davranışlar gösterilmesini olanaklı kılan şey olarak tanımlanabilir. İslam toplumları, her dönemde her biri olayları farklı biçimde gören gruplardan mezheplerden oluşmaktadır.²¹

Mezhepler her biri, içinde bulunduğu şartlara göre şekillenen farklı zihniyetlerden doğmuştur. Bu zihniyetleri çözümleme amacıyla olan zihniyet çözümleyici yaklaşım bir "birlikteki bağlamı iyice anlayabilmek için o birliği bölümlerine ve öğelerine ayırmak" ve "özelden genele, somuttan ilkelere geri gitmek" demektir.²²

Burada ele alınacak zihniyet olgusu mezhepleri meydana gelirken etkilendikleri toplumların zihin yapılarının çözülmesidir. Mezhepler tarihi açısından zihniyet çözülmesi hem geçmişte ortaya çıkan mezhepler için hem de bugün yaşamakta olanlar için uygulanabilecek bir yöntemdir. Çünkü bunun zihniyetlerden davranışlara veya davranışlardan zihniyete giden iki farklı uygulama biçimi vardır. Mezhepler tarihçisi de, sosyolog gibi, bu metotların her ikisini birden uygulayabilir.²³

20 Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 419.

21 Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 420.

22 Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 421.

23 Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 422.

Sosyal Pozitivist Yaklaşım

Mezhepler tarihini inceleme metodolojilerinden biri olan sosyal-pozitivist yaklaşımı açıklamazdan önce 19. yüzyılda ortaya çıkmış pozitif felsefeyi mercek altına almak ve anlam alanını açığa kavuşturmak gerekir. Pozitif felsefenin öncüsü Fransız Auguste Comte'dur (1789-1857). Auguste Comte, Petrarca Rabelais ve John Locke gibi isimlerin yolundan yürüyerek 'insanı ve 'aklı' yüceltmıştır.

Yirmili yaşların başında Fransız Aydınlanmacıların Montesquieu, Condorcet ve Turgot ile birlikte Hume ve Kant'dan etkilenerek özel sentezini ortaya koydu. Auguste Comte sosyoloji ile bilgiye ancak bilimsel metotlarla ulaşılabileceğini savunan ve 1845'ten itibaren 'İnsalık Dini'ne dönüşen Pozitivizmin öncüsüdür.²⁴

Comte'un Pozitif Felsefe Anlayışı

Pozitif felsefe pozitif ilimlerin tümünden çıkan felsefi sisteme denir. Bu filozof özellikle bu ifadeyi ilahiyatçı ve metafizik felsefeye karşı kullanmıştır.²⁵ Bu doktrine göre insan zekası asıl yaratılış sebeplerini bilmeye elverişsizdir. Bilim devamlı birbirini takip eden tabii kanunları kurmakla yetinir. Filozof bu kanunların terkiibini yapmaya özen gösterir. Bu durumu Comte şöyle açıklar: "Pozitif açıklamalarımızda, en mükemmel de olsa, olayları meydana getiren sebepleri izah etmek niyetinde olmadığımızı herkes bilir (...) Gayemiz olayların meydana geliş şartlarını incelemek ve aralarındaki normal ilişkilerle benzerlik ve ardı ardına gelişlerine göre birini diğerine bağlamaktır."

Geniş anlamda: Duygularla hissedilebilir dış dünyanın olaylarıyla yetinmek isteyen ve başka menşe'e sahip olan her bilgiyi değersiz olarak kabule yönelten düşünce sistemidir.²⁶ Deney ile tahakkuk etmemiş olan her şeyi reddetmek şeklinde tanımlı yapılabilecek olan Pozitivizm,

24. Auguste Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm*, Dergâh Yayınları, 2008: İstanbul, Sunuş.

25. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Gelişi*, İnsan Yayınları, 1986: İstanbul, s. 13.

26. Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 16.

özellikle 19. Yüzyıl Avrupa'sının içinde bulunduğu anarşik ortama bir yön verecek olan sosyolojiyi kurmak pozitivistimin amacı olup, her pozitif ilmin eninde sonunda hayata hizmet etmesi pozitivistimin başlıca gayesidir.²⁷

Pozitivistimde geçerli olan bilgi pozitif bilgidir. Pozitif bilgi ise olayı, olayın dışındaki bir sebeple değil, başka bir olayla açıklayan bilgidir. Bilimler yalın oldukları oranda pozitif olurlar. Bütün ilmi teorilerin özel konusu olayları kolaylıkla anlayabileceğimiz düzene koymaktır. İlimin vakıalarından değil, kanunlardan ibaret olduğunu belirten A. Comte 'İlimle olaylar önceden görülür, olayların önceden görülmesiyle de harekete geçilir' der. İlimin esas çabası olayları kanunlara bağlamaktır. Tek olan hiçbir olay ilim olamaz. Olay ancak başka bir olaya bağlanarak yalnızlık halini kaybettiği zaman ilim olur.²⁸

İlimlerin açıklanmasına gelince, her ilim esası bakımından ayrı, tarihi ve dogmatik iki seyre (gelişmeye) göre açıklanabilir. Yahut tamamen ayrı bir açıklama biçiminde bu iki durum birleştirilebilir.

Tarihi usulde bilgiler elde edildikleri sıraya göre açıklanırlar. Dogmatik usulde fikirler sistemi, bugün gerekli bilgilere sahip bir zekâ, uygun bir görüş noktasından nasıl anlarsa öyle tanıtılır.²⁹ Pozitivistim esas itibarıyla düşüncenin metafizik kayıtlarından ve hatta her türlü metafizik problemlerden tamamıyla kurtarılması; bilgi işlerinin deneysel yolla yapılmasıdır.

Comte'un pozitif felsefesi 1845 ten itibaren "İnsanlık Dini" adını verdiği kurgusal bir dine dönüşmüştür. Bu din maneviyatı reddeden ve bu dünyayı kurtarmayı hedefleyen bir 'din'dir. Teolojik ve metafizik hallerden geçen ve gelmiş geçmiş her türlü dini bağrında toplayıp hepsini aşan "yeni din" sonunda "Pozitif Din" olacaktır. Bu dinin Tanrısı insanlık, peygamberi bilim adamları ve mucizeleri ise ilmi keşiflerdir. İbadet üstün bir varlığa tapınarak değil insanlığın gelişimi için çaba sarf

27. Murtaza Korlaaelçi, a.g.e., s. 17.

28. Korlaaelçi, a.g.e., s. 19.

29. Korlaaelçi, a.g.e., s. 20.

ederek yapılır. ³⁰ Bu dinin amentüsünü bilim yazacaktır.³¹

Kurduğu dine tamamen maneviyattan yoksun kıstaslar koyan Comte, toplumun tamamen dinsiz olamayacağını söyleyerek dine işlevsel bir yaklaşım sergilemiştir. Din ile ilgili görüşlerini şu şekilde açıklar: Gelenekleri koruyan dindir. Dirilerin ve ölülerin birliğini sadece anlaşılır değil aynı zamanda hissedilir kılan dindir. Din olmasaydı ruhi güç de olmayacaktı. Dinin varlığı, bağımsızlığı gibi her toplumun zaruri şartıdır. Bütün ahlaki disiplin, bütün kural, bütün adalet onun kaybolmasıyla silinir. Din toplumsal otoritenin tek temelidir.

Dinin lüzumuna bu kadar inanan pozitivizmin kurduğu yeni dinin kutsal formülü şöyledir : “İlke olarak sevgi, temel olarak düzen amaç olarak ilerleme.”³²

Pozitif dogma “İnsanlığın”, insanın tek, gerçek ve hakiki Allah olduğu düşüncesine dayanır. İnsanlık kelimesiyle kastedilen şey, bugüne kadar yaşayan bütün insani varlıklar değil, fakat sadece insana hizmet edenlerin bütünüdür.³³

İlahiyat ilkesine bağlı olmayı gericilik kabul eden pozitizm ilahi dinlerin Tanrısını soyut olduğu için güçsüz kabul eder. Bu güçsüzlüğü Pozitif Din onaracaktır. Sanat ve edebiyatla uğraşmak da pozitif dinin ibadetidir. Ana amaç Tanrı'ya yani topluma hizmet üretmek ve ona bir adım ileriye taşımaktır. Auguste Comte Pozitif Dini'ni tasarlarlarken Hristiyanlıktan esinlendiğini itiraf etmiştir.

Pozitivizmin bir uzantısı olan Sosyolojik Pozitivizm, sosyal bilimlere açıklayıcı ve anlayıcı-yorumlayıcı paradigmayı benimsemiştir. Doğa bilimlerinden alınan modelleri, kavramları, yöntemleri ve teknikleri insansal ve toplumsal olayların incelenmesi gayretinde olan bir gelenektir. Bu yaklaşıma göre, toplumsal olgular ve hadiseler, belirleyici yasaları ve bu

30. Auguste Comte, *a.g.e.*, s. 5.

31. Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 33.

32. Korlaelçi, *a.g.e.*, s.33.

33. Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 34.

yasalar çerçevesinde bir ereğe doğru akan zorunlu süreçler olarak görür.

³⁴ Yani toplumsal meseleler belli olguların doğumu olarak meydana gelen süreçlerdir. Bu süreçler nedensellik-sonuç bağlamında gerçekleştiği için değerlendirilen olay onu etkileyenin kaçınılmaz sonucudur.

Sosyolojik pozitivizmde doğal olgularda olduğu gibi, toplumsal ve bireysel olgularda hâkim olan yasaları nicel yöntemlerle deney, gözlem ve benzeri yollarla keşfetmek mümkündür. Keşfedilen toplumsal yasalar, doğa yasaları gibi evrenseldir.³⁵

İnsanlığın gelişimi tarihsel akışı içerisinde değerlendiren bu yaklaşım, incelediği olayların neticesinde evrensel yasalar keşfederek bu bilgileri sistematize eder.

Bu yaklaşım kendisine toplumu yeniden kurmaya çalışan toplum mühendisliği misyonunu biçmektedir. Fransız sosyologları tarafından ortaya atılan ve yeni bir toplum kurmayı hedefleyen bu anlayış, ulu devlet olma süreci yaşayan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Türk araştırmacılar için son derece cazip görünmüştür. Bu yeni anlayışı, Türkiye'de mezhepler tarihi yazıcılığına yeni bir metot olarak taşınmasını, isteyen ve bu yöntemi enine boyuna tartışan makaleler yazan, bu usul doğrultusunda saha araştırması yapan ilk kişi Yusuf Ziya Yörükan olmuştur.³⁶

Yusuf Ziya Yörükan'ın Mezhepler Tarihine Sosyal-Pozitivist Yaklaşımı

Yusuf Ziya Yörükan'ın mezhepler tarihine bakışını ele almadan önce onun mezhep anlayışını ele almak gerekir. Yörükan mezheplerin oluşumunda sosyal etkiye vurgu yaparak şöyle der: "Mezhep, cemiyetin manevi cephesidir. Onda muhitin, siyasetin, ırkın ve kadim dinlerin tesirleri vardır. Ve mezhep, bütün bunlarla ve müntesiplerinin aile bünyesine varıncaya kadar bütün adetleri ve ananeleri ile mezheptir."³⁷

34. Sönmez Kutlu, a.g.e.,s. 414.

35. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 414.

36. Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 414.

37.Yörükan, *Ebu'l Feth Şehristani Mîlel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara: 2002, s. 200.

Yörükân mezheplerin toplumsal yönüne vurgu yapmak için şöyle demiştir: ‘ Bize göre mezhep, tamamen hayatın içinde tetkik edilebilir. Bugün biz, mezhep denilince herhangi bir meselede müstakil fikir beyan eden veya bir iki esasta diğerlerine muhalefet eden bir adamın hareketini anlamıyoruz.’³⁸

Yörükân’ın bu sözüyle geleneksel İslam Mezhepleri yazıcılığı olan makâlât geleneğine sırt çevirdiğini ve makâlât geleneğinden ayrı bir metot izleyeceğini anlıyoruz.

Mezheplerin oluşumunda siyasi oluşumların ve mezhep öncülerinin etkisini bütünüyle yadsımayan Yörükân bu görüşünü şu şekilde belirtmiştir: “Bununla beraber kurucu denilen şahısların fikirleri büsbütün hükümsüz değildir. Bunların fikirleri, cemaatin vicdanına makes olur ve şurada burada dağınık ve uyumakta olan şeyleri temerküz ettirerek özel bir vuzuh ile aydınlığa çıkarırsa o zaman kıymeti haizdir.”³⁹

Mezhepleri, dinin çeşitli gruplara intibakında, grupların durumlarına göre kazandığı şekiller olarak vasıflayan Yörükân mezhebin kapsamını şu şekilde bildirirken belirttiği kapsamı da örneklemiştir ona göre : “Mezhep bu intibak ve temessül zaruretinden husule gelen fırkalarla ve kamu vicdanında husule getirdiği akislerle ölçülür. Öyle ki her kavim, bu mefkûreyi kendi adetleri ve tesirleri ile hülâsa içtimai hayatı ile uyumlu olarak yaşar.”⁴⁰ İslamiyetin ayrı ayrı kıtalara ilk yayılması anlarında dini merasim ve itikatların derhal her muhitin icaplarına göre değişimler geçirmesinin sebebi budur. Bugün dahi Necid kıtasında Vahhabiliğin, Afrika çöllerinde Sinusiliğin, İran’da Babiliğin zuhuru; İslamiyet’in, bu bu cemiyetlerin bugünkü hayat şartlarına ve insiyaklarına uyum zaruretinden ileri geldiği görülmektedir. Bu sebeple bunları, yalnız fikir cereyanları ile izaha yol yoktur.⁴¹

38. Ebu’l Feth Şehristani, a.g.e., s. 197.

39. Ebu’l Feth Şehristani, a.g.e., s. 197.

40. Ebu’l Feth Şehristani, a.g.e., s. 198.

41. Ebu’l Feth Şehristani, a.g.e., s. 199.

Bir mezhebin devamlılığını hayattan alacağını söyleyen Yörükan, mezhepler tetkik edilirken kurucularının dahi içinde bulundukları sosyal şartlarıyla değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

Yusuf Ziya Yörükan'ın Mezhepler Tarihi Yazıcılığındaki Geleneksel Yaklaşımları Kritiği:

Mezheplerin kritik etmemiz için bugün elimizde bulunan kaynaklar 'Milel-Nihal' kitaplarıdır. Bu kitapların sübjektif olduğunu ve mezheplerin hakikatına dair bilgi vermekten yoksun olduğunu daha önce belirtmiştik. Yörükan da mezhep müntesiplerini savunan ve kendi dışındaki gruplara fayda-yarar gözetmeksizin karalayan bu anlayışa karşı düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir : 'Evvela şurasını söyleyelim ki, bir mezhep veya mesleğin bilhassa bir meclubu tarafından tetkiki de bir hakikat ifade etmekten uzaktır. Çünkü birincisi o mezhebin fena cihetlerini, ikincisi iyi yönlerini araştırır.⁴²

Mezhep oluşumu içtimai bir mesele olarak ele alan Yörükan, içtimai meselelerin sadece tek yönüyle ele alınıp genel bir yargı elde edilemeyeceğini bildirir. Geçmişten günümüze Mezhepler Tarihi yazıcılığının genel durumu için şöyle bir eleştiri getirir: Bunlarda takip edilen usule göre evvela bir mezhebin itikatları yazılır. Sonra yazar bu itikatların delillerini kendi zihnine göre tasvir eder ve yine kendi kendine cevap vermeye başlar; eğer hasım şöyle diyecek olursa böyle cevap verimiz, böyle diyecek olursa şöyle cevap verimiz, suretinde söze devam eder. Bunlar hep yazarın hayalhanesindeki kuruntulardır.

Bu hareket ve telakki tarzı, ortaçağda her yerde hüküm sürmüş ve biz de teessürler itiraf edelim ki, son günlere kadar devam etmiştir.⁴³

Milel-Nihal, Makâlât, el- Fırak gibi tek yönlü kitapların mezhepler tarihini incelemede yetersiz olduğunu: 'Milel ve Nihal (Dinler ve Mezhepler) Makâlât (Fikir Cereyanları) El Fırak (İslam Fırkları) adları altında bir-

42. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 203.

43. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 205.

takım kitaplar yazılmıştır. Bunlar, fikir cereyanlarının nerede, ne sebeple ve ne hangi tarihte çıktığına asla temas etmezler.⁴⁴ diyerek görüş bildirir.

Bu meseleyi daha özelleştiren Yörükan, kitap ve müelliflerinden örnek vererek tenkidini şu sözleriyle sürdürür: ‘Ahmed ibn-i Hanbel’in (M. 780-855) el Reddû ala el Zenadikati ve’l Cehmiyye, İbn-i Hazm’ın (M.944-1064) el Fisal, İbn-i Teymiyye’nin (M.1263-1322) Minhacu’s Sünne gibi mezhep münakaşalarına dair yazmış oldukları eserlerde ise, meseleler ve akideler üzerinde muhalifleri reddetmek maksadıyla durulmuş, tenkit edilen fikrin bütünlüğü, mebde ve gayesi dikkat nazarına alınmamıştır.⁴⁵

Yörükan, İmam Eş’arinin ‘Makâlâtü’l İslamiyyin adlı eserini, muhaliflerin düşüncelerine yer verilmesinden dolayı ilmi ve tarafsız bulur. Bu durumu şöyle izah etmiştir: Eserde mezheplerin oluşum sebepleri araştırılmamıştır. Mamafih kendisi buna zaten lüzüm görmemektedir. O, yalnız vakıaları söyler ve izzah etmez. Eserin kıymeti de buradadır. Bilhassa ikinci kısımda her mesele hakkında zikrettiği ihtilafları, bir mesele hakkında bütün cereyanları göstermek ve muhtelif nazariyeler arasında mukayese yapıp hakikati aramak için çok kıymetlidir. Eserin bu kısmı mezhepler kısmının tarihi kıymeti kadar ilmi ehemmiyeti haizdir.

Yörükan, Bağdadi’nin eserini ise birçok yönden eleştirmiştir.⁴⁶ Bu eleştirilerin başında; Bağdadi’nin el-Fark Beyne’l Fırak adlı eserinin, muhaliflerin düşüncelerini eleştirmek ve reddetmek gayesiyle yazıldığı ile ilgili eleştirisi gelir.

Özetle, geçmiş yaklaşımları sübjektif ve mezheplerin tetkikinde yetersiz bulan Yörükan, mezhepleri incelemek için yeni bir metodoloji geliştireceğini şu sözleriyle bildirir : “Bir mezhep, içtimai bir müessedir ve

44. Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam- Azam Ebu Hanife ve İmam Ebu Mansur-i Maturidi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 2001, s. 4.

45. Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam- Azam Ebu Hanife ve İmam Ebu Mansur-i Maturidi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara: 2001, s. 4.

46. Züleyha Karadere, Yusuf Ziya Yörükan ve Mezhepler Tarihçiliği, Yüksek Lisans Tezi, 2013:Ankara, s. 42-43.

ancak o mezhebin yaşadığı cemiyetin evsaf ve seciyesi, anane ve adetleri ve bunların o cemiyete nereden ve ne suretle geldiği ta menşelerine kadar araştırılmak suretiyle tetkik edilebilir. Bu sebeple mezheplerin tetkikinde en ziyade, içtimai hadiselerin tetkiki için takip ettiği esaslar ile ilme yeni bir inkişaf veren Durkheim'in usulünü esas ittihaz ederek yürüteceğiz."⁴⁷

Yörükan'ın Mezhepler Tarihine İçtimaiyyatçı-Pozitivist Yaklaşımı

Yusuf Ziya Yörükan'ın mezhepler tarihi inceleme metodolojisine, "Sosyal-Pozitivist" tanımlamasını Sönmez Kutlu yapmıştır. (bknz. İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi)

Yörükan'ın içtimaiyyatçı mezhepler tarihi metodolojisini daha iyi anlayabilmek için izinden gittiği Durkheim'den bahsetmekte fayda var.

Comte'un pozitif sosyolojisi 30 yıllık bir aradan sonra Avrupa'da Durkheim ile yeniden canlanarak kendi şeklini almıştır. Durkheim'in amacı, bir takım sosyal olayları diğerlerine bağlayan kanunları bulmak için çalışan pozitif sosyolojiyi kurmaktır. Bunu tahakkuk ettirmek için A. Comte'un insanlık evriminin genel kanunu keşfetme tutkusunu ve tüm tarih felsefesi ile toplumun esas genel nazeriyelerini bir tarafa bırakarak sadece gözlem ve tümevarım (induction) metodunu kullanır.

Durkheim'e göre toplumsal olaylar, ferde bağlı olmaksızın müstakil olarak mevcuttur. Bunlar devamlı olarak fertlere baskı yapıp onları muayyen bir şekilde duyup düşünmeye sevk ederler.⁴⁸

Durkheim'in metodunu genel hatlarıyla açıkladıktan sonra, Yusuf Ziya Yörükan'ın mezhepler tarihi yazıcılığında ilk örnek teşkil eden metodolojisini geniş hatlarıyla 'Mezheplerin Tetkikinde Usul' adlı makalesine dayanarak açıklayacağız.

Yörükan Mezhepler Tarihi'nde takip edilecek usulün tüm ilimlerde olduğu gibi gözlem ile başlaması gerektiğini belirtir. Gözlem metodunu na-

47. Ebu'l*Feth Şehristani, a.g.e., s. 202.

48. Korlaelçi, a.g.e., s. 157.

sıl olması gerektiğini şöyle belirtir: Müşahede edilen olaylar tespit edilince sebepleri aranmaya başlanır, bunun içinde tecrübeler yapılır. Ancak, bu tecrübeler esnasında mevzu dâhilinde bulunan şeyleri ortadan kaldırmamak ve mevzuun haricinde olan şeylerle iştigal etmemek için evvela mevzu tahdit ve tarif edilir. Bu tarif geçici olduğu gibi, tecrübeler ile elde edilen neticeler de birer faraziyedir. Bu faraziyeler muhtelif hadiselerde ve muhtelif cemiyetlerde yapılan tecrübelerle mukayese edilir ve yapılan mukayeseler bizi ilmi neticelere ulaştırır. Bundan sonra vasıl olduğumuz neticelere göre hadiseler tasnif edilir ve nihayetle izah gelir. Bir hadisenin bağlı olduğu kanunların keşfi ve hadisenin tarifi, izah edilmiş olması demektir.⁴⁹

Sosyal meselelerin tek yönlü değerlendirilmesiyle objektif sonuçlar elde edilemeyeceğini yineleyen Yörükan, değerlendirme için takip edilmesi gereken usulün Descartes'in usulü olan 'Metodik Şüphe'yi' olduğunu belirtir. Metodik şüphe'nin meseleleri ele alışına göre, olaylara yaklaşırken, önceden sahip olduğumuz mefhumları tamamiyle bertaraf etmek ve tetkik edilecek olan mevzuu bir bütün halinde ele almaktır.⁵⁰

Buradan Yusuf Ziya Yörükan'ın pozitif felsefe'nin ilimlere ele alış yönünden istifa ettiğini, görüyoruz. Yörükan, 'Mezheplerin Tetkikinde Usul' adlı makalesinde kendi usulünü açıklarken her defasında 'objektiflik' ilkesine vurgu yapmıştır.

Herhangi bir mezhebi tetkike başladığımız zaman, evvelce zihnimizde onun hakkında barındırdığımız önyargılarımızdan sıyrılmalıyız. Mezhepleri tetkik ederken karşılaştığımız şeyler, kendi değer yargılarına uymadığı için bize komik gelebileceğini fakat bunun da mutlaka bir temeli olduğunu ve o temelin araştırılması gerektiğini şu örnekler bildirir: "Bazı mezheplerde öyle fikirlere tesadüf edilir ki, onların menşei ve mezhep erbabınca ortaya konan anlaşılma şekli bilinmedikçe, gülünç bir oyuncak veya ameli kıymetinden mahrum bir uydurma zannedilir. Harşit civarındaki Şeyhiler, şeyhlerin sahip olduğu bir değneği

49. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 203.

50. Ebu'l Feth Şehristni, a.g.e., s. 204.

mukaddes tanılar ve onu ziyaret ederler. Yezidiler “tavusa” taparlar. Fakat bunların bir temeli vardır; yoksa bu kadar zaman devam edemez ve karşılaştıkları mukavemetlere galebe edemezlerdi.”⁵¹

İlmi sadece fikirler üreterek olmayacağını, bu yüzden hayat sahasına inerek toplumda yaşayan ruhu gözlemlemek ve idrak etmek gerektiğini belirtir.

Yörükân’a göre mezheplerin tetkikinde birinci usul şudur :’ İlk önce yapılacak olan şey, müşahedenin istikametini ve sıhhatini temin etmektir. Bunun için hadiseleri, tasavvur eden faillerden müstakil olarak harici eşya gibi nazar-ı dikkate almak, müşahedenin selameti için fikri sağlamlaştırmaya çalışmak ve muhakemeyi hürriyete alıştırmak ve önceden gelen mefhumları ve tesirleri bertaraf etmek lazımdır. İşte bir mezhebi tetkikinde takip edilecek usulün birincisi budur.”⁵²

Gözlemi yapılan olaylar tarifi yapıp sınırları belirlendikten sonra, hangi kanunlar altına geliştiğini ve tekâmül hale geldiğini araştırılması gerekmektedir. Bir bakıma mezheplere kültürel antropolojik bir metotla yaklaşır.

Tarih Felsefesi’ni, olayları bir genelleme içinde ele aldığını dolayısıyla bir mezhebi tüm yönleriyle ele alamayacağı için mezheplerin incelenmesinde elverişsiz bir metot olarak kabul eder. Yörükân Tarihi Usulü diye adlandırılan usulden bir nebze faydalanabileceğini fakat bunun da belli bir noktadan sonra sebep-sonuç ilişkisi açıklamada yeteri izahları yapamayacağı için sosyoloji usulünün mezheplerin tetkikinde kullanılması gerekliliğini şu sözleriyle bildirir: “Mezheplerin tetkikinde ve bir cemaatta müşahade edilen itikat ve amel tarzlarının izahında içtimaiyat (sosyoloji) usüllerinin tatbikini zaruri görüyoruz.”⁵³

İçtimaiyyatçı usulü ise şu şekilde tanımlar ve vasıflandırır : “Burada tatbik edilecek olan usul, doğrudan doğruya içtimaiyat usulü namı-

51. Ebu'l Feth Şehristani, s. 204.

52. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 206.

53. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 209.

nı taşıyan ve hadiseleri yalnız ferde ve ırka göre değil, bütün mevcudiyet şartları ile beraber izah ettiği için son zamanlarda büyük bir ehemmiyet kazanan usuldür ki, bu da, içtimai hadise ancak kendisine takaddüm eden diğer içtimai hadiselerin tetkikiyle, yani kendisinin illeti, sebebi olan hadiselerle izah edilmesinden ibaret olan usüldür.”⁵⁴

Yörükân'ın usulünün temellerinden birini oluşturan bir olayın diğerine olan etkisi konusunun tespit için de eser-müessir kavramlarını kullanır. İki olayın mevcut oldukları durumları karşılaştırma yaparak muhtelif ve müteaddit şartlar altında her iki olayın aynı zamanda değişime uğrayıp uğramadığını araştırılmalıdır.⁵⁵

Eser-müessir kavramını tespit işini ise vasıtalı tecrübe veya mukayese usulü diye adlandırdığı metotlarla yapılması gerektiğini vurgular. Eser-müessir kavramlarını tespit ederken muhakkak başvurulması gereken ilim dallarını ise tarih, etnografya, istatistik, dinler tarihi, kelim tarihi, fıkıh tarihi şeklinde sıralar.⁵⁶

Mezheplerin tetkikinde tespit edilmesi gereken eser-müessir kavramlarını tespit içinde mukayese usulünün takip edilmesi gerektiğini söylemiştik. Mukayeseyi ise “müterafık tahavvüller (eşzamanlı değişiklikler)” adını verdiği metotla yapılmasını gerektiğini belirtir.

Müterafık Tahavvuller Nedir?

Yusuf Ziya Yörükân, makalesinde bunu siyaset- mezhep örnekleminden anlatarak özetle şu şekilde izah etmiştir: Bir mezhebe siyaset eşlik eder hale geldiğini ve siyasetin mezhebi desteklediğini görüyoruz, siyasetin karışmadığı mezheplerin ayakta kalamadığı gibi, siyaset karıştığı müddet devam eden ve sonra siyasi tesirlerin kesilmesi üzerine ortadan kalkan mezhepler de vardır. Mutezile mezhebinin devlet destekli olmasını ve yaşamasını, Kerramiyye mezhebinin ise Gaznelilerin ortadan kalk-

54. Ebu'l Feth Şehristânî, a.g.e., s. 210.

55. Ebu'l Feth Şehristânî, a.g.e., s. 211.

56. Ebu'l Feth Şehristânî, a.g.e., 210-211.

masıyla sönmesi örneklerini vererek değişimlerim müterafık (eşzamanlı) olduklarını söylemiştir. Bazen de siyaset-mezheb eşliklerinin gizli olduğunu belirterek Bahailik-Babilik örneğiyle bu durumu şöyle açıklar: Bahailik yaşamakta olduğu halde bunun siyasetten uzakta bulunduğu görülüyor. Şu halde bulduğumuz izahın tamam olmadığına mı hükmedeceğiz? Hayır, bu sefer Bahailik tarihini tetkik ederiz. Görüyoruz ki, Bahailiğe dönüşmeden evvel bu mezheb Babilik şeklinde tezahür etmişti. Babilerin ise hükümete karşı isyan ettikleri ve kendi kendilerine birkaç gün hükümet sürdükleri, hatta aralarında iştirak ile ettikleri malumdur.⁵⁷

Yörükân verdiği örnekle bazı fikir akımlarının çeşitli sebeplerden dolayı kendini gizleme yoluna giderek farklı kılıf ve isimlerle yeniden hayat sahasına dönebileceği ve bunlarla ilgili tetkiklerinde yapılması gerektiğini belirtmiştir. Bazen olayların eşzamanlı değişimlere uğradıkları halde birbirlerinin sebep veya sonucu olamayabileceğini bu tarz durumlarda da olayların birbirlerinin sonucu gibi okumaktan ziyade bu iki hadiseyi başka bir şeyin sebebi gibi üçüncü bir olgu olup olmadığının tetkik edilmesi gerektiğini belirtir.

Tüm bu teknik faaliyetlerin yoruma muhtaç olduğunu, fakat yorumunda usuller dairesinde yapılması gerekliliğini vurgular. Yorumlama usulü ise şu şekildedir; Eser-müessir kavramıyla bir olayın-olgunun kökenini bulmuşsak ve bu ilmi bir gerçeğe dayanırsa hipotezimiz doğru demektir. Fakat iki kavram arasında sağlıklı bir bağ kurulamıyorsa hipotezimiz başarılı değildir. Doğal olarak iki kavram arasında üçüncü bir olay aranır. Buna bir örnek olarak mezheb- mehdilik örneklemini vermiştir. Şia içinde doğan çoğu mezhepte ve Afrika'nın kuzeyindeki bölgelerde doğan mezheplerde 'Mehdiciilik' fikri bulunmaktadır. İtikat ve kültür bakımından bir bağ olamayacağı için üçüncü bir sebep aranır, o sebepte; toplumun ıstırabı, kurtarıcıya duyduğu ihtiyaç yani o toplumun zayıf yönüdür.

Yörükân, müterafık tahavvüller usulüyle mezheplerin tetkikinde vesikalara başvurulacağı gibi araştırmanın merkez materyallerinin itikatlar,

57. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 211-212.

ananeler, örfler olacağını söyleyerek şöyle der : ‘Bir mezhebe mensup olan fertlerin cemiyetinde bilhassa adetler, bizim için birçok hakikatlere tercüman olacaktır’.⁵⁸ İctimai olayların tetkikinde olayları tahlil ve tetkik ederken bunları tek bir grup yönlü tetkikle yetinilmemesi gerekliliğini, aynı örneğe mensup çeşitli topluluklarında konu etrafında incelenmesine gerekliliğine vurgu yapar. Mütehavvil terafuk usulünün tek başına yeterli bir yöntem olmadığını, bunların etnografyaya müracaat edilerek tespiti yapılan olayın kökenine inerek kadim geleneklerdeki dinden ne derece etkilenmiş, mevcut olan olay eski geleneklerinin bir mirası mı bunların tespiti yapılmalıdır.

Bu yönteme tekevvün yöntemi adını verir. Bazen müesseseleri anlamak için, onları meydana getiren basit unsurların açığa çıkarılması gerekir. Bundan dolayı karşılaştırma yöntemi tek başına yeterli değildir. Böyle durumlarda, ifade ettiği gibi tekevvüni yöntemi kullanmak gerekir. Bundan sonra ise bir olayı, mezhep sorunu ancak bütün toplumsak türler arasında tam olarak tahlil ve terkip edilmek şartı ile mümkündür.⁵⁹

İctimaiyatçı Bakış Açısıyla Dini Cereyanları Değerlendirmesine Örnekler

Yörükân, ‘Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm’ adlı kitabında Türklerin kadim dinleri Şamanizm’den kopamadıklarını, şuan içinde bulundukları İslam diniyle beraber bu kadim geleneklerin kaynaştırarak yaşadıklarını söyler. Alevilerin kadim dinlerinin tesirlerden kurulaamayışını şu örnekle ispat eder: “Şamanlarda nasıl bir mıntıkânın icabına göre yer-sular muhtelif adlar alır, dağa ve kaynağa göre değişirse, Alevilerde de (veliler-erenler) her zümrenin bulunduğu mıntıkaya göre değişir. Her mıntıkânın Alevilerine göre hususi erenler ve yatırlar vardır. Ve bu yatırların bulunduğu tepeleri kayalar, kaynaklar mukaddesdir. Yer-sular bunlar da erenlere istihale etmiştir. Gök Tanrı’lardan olan Sarı Kız’lar Alevilerde aynen bugüne kadar muhafaza edilmiştir. Bunlar Anadolu’da malumdur ve Sarı Kız tepesi Alevilerde senenin muayyen günlerinde ziyaret edilir ve orada günlerce merasim yapılır.”

58. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 214.

59. Züleyha Karadere, a.g.e, s. 41.

Tanrılardan olan ve çocukları koruyan ‘Umay Ana’ bugün dahi ‘Umacı’ namıyla kullanılmakta; ocak ve aile tanrısının gelinlerin ve loğusaların müvekkili olduğuna itikat edilmektedir.’Ay Dede, Gün Ana’ kelimeleri de bu nevidendir.⁶⁰

Alevilerde tenasühe doğru kuvvetli bir temayül vardır ki, bu da eski Türk Şamanlığının eseridir. Alevi nefeslerinin ekserisi bu fikri terennüm eder. Nefeslerde görüldüğüne göre bunlar bazen bülbül olup şakırlar, kul olup satılırlar, hak olup asılırlar, Yunus diye bilinirler. Bu istihaleler, ruhun tekâmülüne hizmet eder; lakin bunlar yine bu dünyadadır, bu ise ahiret fikrini selbetmektedir.⁶¹

Yörükan, dini, mezhebin cemiyetteki tezahürü olarak adlandırmış ve mezheplerin oluşumlarında eski geleneklerin çok büyük bir etkisi olduğunu ve mezhebi tetkik etmek için bu kadim geleneklerin aydınlatılması gerektiğine vurgu yapmıştı, Alevilik ve Şamanizm arasında kurduğu bağ kendi metoduyla hareket ettiğini ve yönteminin başarılı olduğunu gösteriyor.

Eski kültürlerin, kadim dinlerin, siyaset anlayışlarının yeni dinde zuhur ettiğini ve zihniyetin mezhebe aktarıldığını şu örnekleriyle de açıklar: “Arabistan çöllerinde İslamiyet’in neşrinden itibaren “Selefiyye” namı altındaki saf ve nezih ibadet merasimiyle ruhları doyuran ve daima gösterişten kaçınan, kanaatkâr insanlara has bir mezhebin muhtelif tecellileri görölüyor da, İran’a has ve tamamen bunun aksine Bâtıniye, Karamita, Babakiyye, Müzdekiyye, Babiyye v.s namları ile hayaletperver ve tantanaya düşkün insanlar içinde yaşayabilecek olan halet-i ruhiyenin tecellilerini orada göremiyoruz. Ve İran’da Vahhabilik ve Eseriyye gibi kuru ve deruni mezheplerin telakkilerine benzeyen bir fikir asla çıkmış değildir. Niçin İran’da her asırda bir iki tane Allah’ın zuhur ettiği, ulûhiyet kendisinde tecelli eden adam çıkıyor. Ve Mısır’da Fatimilere gelinceye kadar ulûhiyet iddiası revaç buluyor!”

60. Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri-Şamanizm*, Yol Yayınları, 2005: Ankara, s. 94.

61. Yörükan , a.g.e., s. 97.

Bunlar, bize mezheplerin zannedildiği kadar basit şartların eseri, ferdin veya fikirlerin mahsulü olmadığını ve bilakis daha hakiki ve asli şartlara bağlı olduğunu gösterir⁶²

Şia içinde doğan mezhep ihtilaflarını anlamak için, Zerdüşt dinine çıkıp nihayet Arapların istilasını kolaylaştıran dini mücadeleleri ve mezhepleri nazar-ı dikkate almak zaruridir.

Aşure, hıdrellez, nevruz adetleri, Şiilerin muharrem ayinleri ve nihayet “mum söndürme” hadisesi (hoca yaptığı saha araştırmasıyla bunun halk arasında dolaşan asılsız bir bilgi ve iftira olarak addeder) v.s hiç şüphesiz menşelerini çok eski hayattan almışlar ve muhtelif ilavelerle bugün kendilerine yeni bir hayat temin etmişlerdir⁶³ der.

Yörükan’ın Vahhabilikle ilgili değerlendirmeleri yine kendi bakış açısıyla olmuştur. Yörükan’ın Vahhabilik ile ilgili tespiti şöyledir; Vahhabiliğin en temel akidelerinden olan tevhit akidesi, Harici düşüncenin adeta yeniden tezahürüdür. Nitekim iki düşüncenin oluşumunun arka planında bedevi hayatın getirdiği sığ düşünceyi görmek mümkündür. Yörükan bu benzerliği şu şekilde açıklar: ‘Allah’ın vahdaniyetine iman, ibadet edilecek başka ma’but yoktur, manasını mutazammındır. Ancak bu, Allah’a ibadette kusur edenler kâfirdir manasına gelmez... Bunu küfre kadar götürenler Haricilerden bir şubedir ki, Vahhaboğlu bu meselede onları taklit etmiş oluyor.⁶⁴

Yusuf Ziya Yörükan’ın Alevi-Tahtacı Toplamları Üzerinde Yaptığı Saha Araştırması

Yusuf Ziya Yörükan, Alevi- Tahtacı toplumuna dair objektif bilgiler elde edebilmek adına kendi metodolojisinin de bir parçası olan “saha araştırması” yapmış Alevi-Tahtacı toplumlarının adetlerini, itikat ve ayinlerini bizzat yerinde müşahede etmiştir.

Tahtacı toplumunun son derece içine kapalı, kendi itikat ve ayinle-

62. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 201.

63. Ebu'l Feth Şehristani, a.g.e., s. 219.

64. Züleyha Karadere, a.g.e., s. 74.

rine dair dışarıya bir bilgi vermediklerini, grup dışı insanlarla çok fazla temas geçmediklerini söyleyen Yörükân, öncelikli olarak Alevileri köylerine gidip, Alevilerin arasına karışarak hem bunların hayat tarzını gözlemlemek ve gidişatı kontrol etmek hem de Tahtacı toplumuyla ilgili bilgi toplamak niyetinde olduğunu bildirir. Anadolu'nun geçirdiği 'Kurtuluş Savaşı' gibi olağanüstü bir durumdan sonra yumuşama gösterdiğini ve Aleviler'in arasına katılmayı kolaylaştırdığını belirtmiştir. Yörükân'ın Alevilerin arasına karışmasına vesilen olan bir diğer etmeni de 'Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar' adlı eserinde şu şekilde açıklar : 'Meğer kaza kaymakamı, bunlardan bir ikisine benim Alevi olduğumu o kadar kuvvetle telkin etmiş⁶⁵.

Yörükân, insanların onun Alevi dedesi olduğuna kanaat getirdikleri, hürmet gösterdiklerini şu sözleriyle belirtir: 'Ertesi günü kaza merkezine döndüğüm zaman, sanki telsizle haber almışlar gibi, bazı Alevi köylerinden beni misafir olarak götürmek için hususi surette insanların geldiğine şahit oldum.'⁶⁶

Alevi zümresinin, Yörükân'ının Alevi dedesi olduğuna kanaat getirmeleri dolayısıyla Yörükân'ın gözlemleyeceği ayinleri, hareketleri kapsıtlı olarak farklı yapmayacaklarına bir delil gösterilebileceği için önemlidir. Bu kanaat getirme durumu çalışmanın objektifliğine katkıda bulunur, Yörükân çalışmasında tarafsız davranacağını, gerek olmadıkça şahit olduğu meselelerle ilgili görüş belirtmeyeceğini söylerken, edindiği bilgilerin kaynağını 'Tahtacı ileri gelenlerinden olan ocalıklılar' olarak verir. Edindiği bilgilerin söz konusu toplumun 'bilgini' olduğu göz önünde bulundurulursa, aktardığı bilgilerin sağlamlığı ve objektifliği sonucuna ulaşılır'. Yörükân kendi metodolojisinin de bir gereği olarak tek bir bölgeyi incelemekle kalmamış, Anadolu'nun çeşitli yerlerini gezerek Alevi-Tahtacı toplumlarını gözlemlemiştir. Çünkü ona göre içtimai meseleler tek boyutlu olarak ele alınmaz aynı örneğin başka zümreleri de incelenmelidir. Yörükân farklı bölgelerdeki tecrübelerini ve çalışmalarında objektif

65. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Ötüken Yayınları, 2006:İstanbul, s. 57.

66. Yörükân, a.g.e., s. 58.

davrandığını ‘Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar’ isimli çalışmasında şu şekilde belirtmiştir : ‘Çubukabad ve Şabanözü kazaları hudununu teşkil eden yaylalarda Türkmenlerden Kargın aşiretinin meskûn bulunduğu Alevi köylerinden başlayarak, Bala kazası ile Haymana ovası arasında Ebuhas sırtlarında oturan Abdal köylerine ve Eskişehir ovasında Kigil ve Harmandalı boylarının meskun bulunduğu köylerle, Seyitgazi’den Afyonkarahisar’a doğru Büyük Yayla’da, Bulgaristan’dan hicret etmiş olan Alevi muhacirlerine varıncaya kadar bütün bölgeleri gezdim. Bunlarla temas ettikten sonra İzmir tarafına, Tahtacı merkezlerine gittim.

Bu yazılarda Tahtacıların adetlerini, ananelerini ve manevi varlıklarını teşkil eden itikad ve ayinlerini inceleyip zikredeceğim için, şu gezdiğim yerlerde ayine ve itikadlara ait tespit ettiğim hususları, maksada girmeden evvel yazmanın faydalı olacağını zannediyorum. Esasen seyahatte de bu yol takip edilmiş olduğundan, görülen şeyleri olduğu gibi ve sırası ile yazmak için bu tarzı seçmek mecburiyetindeyim. Bu sebeple yazımızın bu birinci kısmı, seyahatimin ilk devresi olan Çubuk taraflarında toplanan malumata tahsis edilecektir.

Bu yazılarda, zaruret hissetmedikçe fikir beyan edecek veya mütaala yürütecek değilim, gördüklerimi ve ocaklılardan öğrendiklerimi yazmakla ve nihayet bunların bende husule getirdiği kanaati göstermekle iktifa edeceğim.⁶⁷

Yörükân, Anadolu köylerini arasında birkaç çeşit Alevilik olduğunu için, hepsine birden ‘Anadolu Aleviliği’ demektedir. Anadolu Alevilerinde, tıpkı diğer Alevi zümreler gibi Batini unsurlar karışmıştır. Yazar, Alevilerin bu özelliğinden dolayı ‘Mahut Batini’ tabirini kullanmaktadır.⁶⁸

Yörükân Anadolu Aleviliğini Köy Bektaşiliği ve Şehir Bektaşiliği diye ikiye ayırmaktadır. Köy Bektaşiliği, Çelebi kolunu içine almaktadır. Şehir Bektaşiliği ise Babalar kolunu içine almaktadır.⁶⁹ Çelebi ve Baba-

67. Yörükân, a.g.e., s. 58.

68. Züleyha Karadere, a.g.e., s. 85.

69. Yörükân, a.g.e., s. 451.

lar kollarının bir husumet olduğunu ve Çelebiler, Babaların gaspçı, yanlış yolda olan ve Hacı Bektaşî Veli'nin yolundan kendileri yürüdüklerini iddia ettiklerini belirtir. Yörükân Alevilerin sosyal yapılanması hakkındaki bilgilelendirmelerine şöyle devam eder: ' Çelebi kolunda ırs ve izdivacın ehemmiyeti vardır. Evli olmayanlar ayine alınmazlar ve bundan dolayı ayinleri Bektaşîlerden çok daha gizlidir. Ekseriya dört beş parça köy için bir ocaklı dede bulunur. Bu dede irsen ecdadının nufuzuna sahip olduğu gibi, evladı da nu nüfuza sahip olacaktır. Bu ocak kendinin üstündeki diğer bir ocaklı dedeye bağlıdır. O da meşhur ve muteber bir ocağa bağlıdır. En son ve en büyük melce de Çelebi'dir. Burada şöhret ve itibar, ilim ve fazilet ile değil, ırs iledir. Her dede babasından dedesine intikal eden kuvvet derecesinde hastaları iyi eder, delileri akıllandırır kötürüm olanları ayağa kaldırır... ⁷⁰

Aleviliğin bir kolu olan Tahtacı grubun Hacı Bektaş ocağını tanımadığını belirterek Tahtacıların dini kurumlarının; Biri İzmir Narlıdere karyesindeki Yanınyatır ailesi, diğeri Aydın-Reşadiye'de Hacı Emirli ailesidir. Bunların aralarında mertebe farkı olmadığı gibi, ikisinin de üstünde ve altında diğer bir ocak da yoktur⁷¹

Aleviliğin menşei ile ilgili birçok tartışma ileri sürülmüştür. Anadolu Aleviliği, homojen bir yapıya sahip olmadığından, bu tartışmalar günümüz ekseninde de devam etmektedir. Aleviliğin bir kültür mü, mezhep mi olduğu yolundaki tartışmalar, konunun bazen daha giriftleşmesine neden olmaktadır. Yörükân, Aleviliği bir mezhep olarak tanımlamaktadır. 'Bektaşilik diğer tarikatlar gibi bir tarikat olup, bu yola sonradan girilir. Hâlbuki Alevilik bir mezheptir ve babadan oğula sürer gider.'⁷²

Yörükân, Anadolu Aleviliğinin yalnızca Şamanlık'tan ve Batinilikten izler taşımadığını, Yesevi, Kalenderi, Haydari gibi Türk tarikatlarının da Hurufiliğin, Vucudiye ve Dehriye felsefesini karıştığı içerisinde bazı Türk görenek ve geleneğinin ve halk şiirinin yaşadığı bir dünyadır. Ondan "tenasüh", 'hulul', 'ibahe' ve bir nevi 'iştirak' ilkeleriyle birlikte

70. Yörükân, a.g.e., s. 201.

71. Yörükân, a.g.e., s. 201.

72. Karadere, a.g.e., s. 86.

Türk şölenlerini andıran ayinler de bulunur⁷³ der.

Dedelerin çoğunun okuma yazma bilmediğini ve sözlü kültüre sahip olduğunu söyleyen Yörükan, okuma yazma bilen ve dedeye yakın olan kişilerin dernek gecelerinde ve toplantılarda 'Kumru' ve 'Faziletname', 'Sakiname' gibi manzum kitapları okuduklarını belirtir.

Ayrıca, umumiyetle nefes, deyiş ve destanların yazılmış defterler vardır. Aleviler bunları okurlar, anlarlar, şışkad ve ananelerini bunlardan çıkarır veya bunlara istinad ettirirler.⁷⁴

Yörükan, Aleviler'de saz dini hayatın önemli bir parçasıdır ' dernek gecelerinde veya sohbetlerde nefesler umumiyetle saz refakatinde okunur. Saz bulunmayan yerlerde bağlama, saz vazifesi görür. Bazı yerlerde, mesela Abdallar arasında keman da çalınmaktadır. Gerek sohbetleri, gerekse dernekleri çalgısız ve içkisiz olmaz. Tercih edilen içki özellikle rakıdır ve bu, adetlerin ayrılmaz bir parçasıdır, bir rüknüdür. Ayin esnasında rakı, ab-ı kevser vazifesini görür. Mamafih bugün, eğer dedeleri istisna ederseniz, Aleviler o derece rakıya düşkün değillerdir. Yalnız dedeler, her akşam bu dini vazifeyi sızıncaya kadar ifa ederler.⁷⁵

Yörükan Alevilerde, türbe kültürünün çok yaygın olduğunu ve mutlaka her tepede bir yatacın olduğunu, bunların çeşitli hastalıklara iyi geldiklerine inandıklarını belirtir. Alevilerin, Sünnileri Yezid gibi gördüklerini ve temas kurulmaması gerektiğine inandıklarını altını çizen Yörükan bunu söz konusu toplumun kapalılığıyla ilişkilendirir.

Yörükan, Alevilere has görülen mum söndürme âdetini, eserinde eleştirmiştir. Bu geleneğin, Azerbaycan Türkleri arasında "Babeki" inancına uyanlar arasında görüldüğünü belirtir. Bunu Aleviler'e karşı büyük bir iftira olduğunun altını çizer.⁷⁶

73. Yörükan, a.g.e., s. 465.

74. Yörükan, a.g.e., s. 60.

75. Yörükan, a.g.e., s. 60.

76. Karadere, a.g.e., s. 88.

Yörükân, Muhammet ve Ali isimlerinin beraber kullanıldığını ifade eder. Bu isimlerin, iki ayrı şahsı karşıladıklarının farkında değildir. Mezhepler Caferî mezhebidir. Fakat bu mezhebe dair hususlardan bihaber olduğunu açıklar.

Yörükân Alevilerin ahiret inancı hakkında fikir sahibi olmadıklarını, tenasüh inancının ise bazı nefeslerde var olduğunu, fakat bu konunun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmadıklarını belirtirken Alevilerin kutsal saydığı kitapları 'Fazilet name-i Şah'ı Velayet', 'Hutbetü'l Beyani Tûrabi Divanı ve Kameri' şeklinde sıralar.

Tahtacılarla ilgili olarak ise bunların Yanınyatır ve Hacı Emirli adlı iki ocağa bu ocaklarında birçok oymağa ayrıldığını belirtir. Tahtacıların Türkmen olduklarını söyleyen Yörükân, saf bir Türkçeyle konuşup, aralarında tam bir Türk kültürünün yaşadığını söyler. Kapalı bir toplum olduğu için, okur-yazarlık oranlarının düşük olduğunu söyleyen Yörükân, Tahtacıların bulundukları yörenin giyim tarzı ne ise onu giydiklerini açıklar.

Tahtacıların, grup içi evlilikler yaptıklarını belirten Yörükân, erken yaşta (12-13) evliliğin çok normal olduğunu ve bu evliliklerinin geçerliliğini, dedenin duasını ve onayını almak olduğunu söyler. Dedenin eman verdiği evlilik grup içinde yasaldır ve ana-babaya söz düşmez. Tahtacı grubunda aile yapısının çok güçlü olduğunu vurgularken, kadın ve erkeğin tam bir dayanışma içinde olduğunu açıklamıştır.

Tahtacıların cenaze törenlerinin farklılığına dikkat çeken Yörükân, Tahtacıların kendilerine mahsus mezarlıkları olduğu, cenazeleri bazen yıkadıkları bazen ise yıkamadıklarını, tabut ile defnedip kırk gün yas tuttuklarını belirtir. Ölen kişinin annesi bu kırk boyunca elbiselerini değiştirmez.

Sözlü kültürün bu grup arasında çok yaygın olduğunu vurgulayan Yörükân, 'nefeslerin' içeriğinin inançlarını ciddi şekilde etkilediğini söyler. Yörükân Tahtacılar'ın kendi inanç ve erkânlarını ele alan kitapları arasında Kumru, Menakıb, Salname-i Sadareddin, Faziletname, Hüsniye, Noktatül Beyan, Sakiname, Hacı Bektaşî Veli Vilayetnamesi ve

Mir'atül Mekasid ve Cavidan adlı kitapları tespit etmiştir.⁷⁷

Yörükân, Aleviler ve Tahtacılar arasındaki birtakım farklılıklar olduğunu tespit etmiştir. Aleviler'in merkezi Anadolu'daki Hacı Bektaş Ocağı'nı tanıdığını ve Hacı Bektaş'ın burun kanından hâsıl olduklarını iddia eden Çelebileri, İmam-ı Masum olarak kabul ettiklerini açıklar. Ancak Çepniler ve Tahtacıların Hacı Bektaş Ocağını tanımadığını vurgular.⁷⁸ Ayrıca Alevilerde olmayan ve kutsal kabul edilen bir sembolün (kazayağı) Tahtacıların mezar taşlarında bir işaret olduğunu bildirir.

Tahtacılar Alevilere göre daha içine kapalı ve diğer gruplarla daha az temas halindedir. Bunun da bir getirisi olarak okuma-yazma oranı Alevilere göre daha düşüktür.

Yusuf Ziya Yörükân, Emile Durkheim ve Max Weber'in yaptığı gibi, değer yargılarından kurtulmuş olarak, sosyal olayları bir 'şey' gibi incelemeye çalışırken, bu sosyologlardan farklı olarak 'ilk elden' bilgilere ulaşmak istemiştir. Bu yüzden yaşanan, canlı olan ve 1930'lardan sonra araştırma alanı olarak revaç bulmuş reel kültürü kendisine konu yapmıştır. Yusuf Ziya Bey'in o tarihlerde kitabi bilgi diyebileceğimiz bu tarz verilerin yeterli olamayacağını görmüş olması, sosyal ilim tarihimiz açısından önemli bir adım olarak telakki edilmek icap eder. Bu araştırmasında Yusuf Ziya Bey'i din ve mezhep kitapları ile tarih kitaplarından yazılı olanlardan ziyade, yanlış ve doğrusu ile yaşayan ve onu yaşatmaya çalışanların yaptıkları ve söyledikleri ilgilendirmiştir. Bunun içindir ki, bazı şeyleri düzeltmeden, bilgi aldığı kişilerin ağzından çıkışı şekliyle vermeye çalışmıştır.⁷⁹ Prof. Yörükân'ın esas amacı, Alevi ve Tahtacı örf ve adetleri içerisinde yaşamakta olan dini ve sırrı hayati incelemeye yönelik olmuştur.⁸⁰

Alevilik-Bektaşilik konusunda çalışmaları bulunan John Kingsley Birge Yusuf Ziya Yörükân'ın çalışmasını 'değerli ve önemli' bulmuştur.

77. Karadere, a.g.e., s. 96.

78. Yörükân, a.g.e., s. 139.

79. Yörükân, a.g.e., s. 54.

80. Yörükân, a.g.e., s. 55.

Yörükân'ın 'Kur'an-ı Kerim'den Ayetlerle İslam Esasları' adlı kitabı da H.E Allen ve Prof. Howard A. Reed tarafından takdirle karşılanmıştır. Türk araştırmacılar da Yörükân'ın Alevilik hakkına yaptığı saha araştırmasının öneme vurgu yapmaktadır. Örneğin Kutlu, onun Alevilik araştırmasının yazılı kaynaklar denildiğinde ilk akla gelen isim olduğunu belirtir. Yusuf Ziya'nın Tahtacılar araştırmasında yaptığı saha çalışmasında Kızılbaş Tahtacılar ait önemli yazılı kaynaklar tespit ettiğini ve 1927 yılında bu konuda yazdığı makalelerde bu kaynaklara dikkat çektiğini ifade eder. Ayrıca Yörükân'ın 70 yıl önce geldiği noktaya henüz ötesine geçilmediğine dikkatleri çeker.⁸¹

Yörükân, Şamanizm ve Alevilik konusunda yaptığı çalışmalar ile öncülük ettiğini Hilmi Ziya Ülken, Tahir Harimi Balcıoğlu ve birçok yabancı bilim adamları dile getirmiştir. Nitekim Ülken, Yusuf Ziya Yörükân'ın bu araştırmasını "etnoloji ve kültür antropolojisi" olarak görür. Kristina Kehl, Tahtacılar hakkında tarihi bilgilerin oldukça az olduğunu; bu konuda en eski bilginin Yörükân'a ait olduğunu belirtir.⁸²

SONUÇ

Yusuf Ziya Yörükân, Cumhuriyet dönemi Mezhepler Tarihi biliminin önu şahsiyetlerindendir. O mezheplere, dinin cemiyetteki bir tezahürü ve kadim inançların bir sentezi olarak bakıyordu. Mezhepleri tekçi bir anlayışla ve mezheplerin propagandasını yapan kitaplarla anlaşılmayacağını, bu kitapların objektif bilgilerden yoksun olduğunu söylüyordu. Ona göre mezhepleri tetkik etmenin en iyi yolu, mezhep gruplarını, bütün önyargılarımızdan sıyrılarak yerinde incelemek ve mümkün olanı bildiğince yorum katmadan incelemektir. Bu işlemleri yaparken, tarih, etnografya, istatistik, dinler tarihi, kelam tarihi, fıkıh tarihi gibi ilimlerden faydalanmak gerekliliğini vurgulamıştır. Emile Durkheim'in bilimleri inceleme, tasnif etme ve yasalaştırma teorisinin mezhepleri incelemek için en uygun yol olduğunu iddia eden Yörükân, metodolojisinin gereği olarak Anadolu'daki Alevi- Tahtacı toplumlarının, kapalı ve çok fazla bilgiye sahip olunmadığı gerekçesiyle bu grupların aralarına bir Alevi de-

81. Karadere, a.g.e., s. 83.

82. Karadere, a.g.e., s. 84.

desi olarak karışarak yerinde gözlemlemiştir. Alevi- Tahtacı toplumunun dini ve sırrı hayatına dair verdiği bilgiler bu toplumların kültürlerine dair kayda değer ve bilim tarihinde çok önemli bilgilerdir. Alevi ve Tahtacılar arasındaki benzerlik ve farklılıkları ilk defa o tespit etmiştir. Bu çalışmalarında sünni kimliğinden sıyrılarak karşılaştıkları olaylara 'bir şey' gibi yaklaşmış ve objektif davranmıştır. Çalışması Mezhepler Tarihi'nde ilk örnek teşkil eder. Mezheplerin oluşumu ve gelişimine dair 'toplumsal nedenlere' vurgu yaptığı ve bu toplumların arasına karıştığı için, 'içtimaiyatçı' olarak adlandırılmıştır. Yörükan bilimsel bilgiye vurgu yapmış ve bunu da çalışmasında uygulamıştır. Şiiilik, Haricilik ve diğer mezhepler hakkında derinlemesine bir bilgi akışı vermeyen Yörükan, bu mezheplerin ameli ve akaidle ilgili görüşlerini belirtmekle yetinmiştir.

Yörükan, Mezhepler Tarihi'ne getirdiği bilimsel perspektif ve inceleme metodolojisi olarak Türk bilim dünyasında haklı bir yer edinmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Vehbi Acer, *İslam Mezhepleri Tarihine Giriş*, Kayseri:1980

Abdulkahir el Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, haz. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara:2011

Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, İstanbul:2015

Anadolu Üniversitesi İlahiyat Ön Lisans Programı, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir:2012

Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: 2009

Auguste Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm*, İstanbul:2008

DEÜ İlahiyat Tamamlama Programı *İslam Mezhepleri Tarihi*, İzmir:2013

Editör: Şaban Ali Düzgün, *Kelam El Kitabı*, Ankara:2013

İlyas Üzüm, “Mezhep”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Mehmet Dumanoğlu, *Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri*, Ankara:2000

Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul: 2011

Muhammed Ebu Zehra, *İslam’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, İstanbul: 1983

Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Gelişi*, İstanbul:1986

Ömer Faruk Harman, *TDV İslam Ansiklopedisi*, ‘Milel ve Nihal’ Maddesi

Sönmez Kutlu, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi*, İstanbul:2005.

Şehristani, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, haz. Mehmet Dalkılıç, İstanbul:2008

Yaşar Kutluay, *İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu*, İstanbul: 2003

Yusuf Ziya Yörükan, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükan, İstanbul:2006

Yusuf Ziya Yörükan, *Ebu’l Feth Şehristani Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, haz. Murat Memiş, Ankara:2002

Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam Ebu Mansur’i Maturidi*, Ankara:2001

Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi Felsefe ve Eylem Olarak Tarikatçılık*, haz. Turhan Yörükan, İstanbul:2013

Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi Müslümanlıkta Dini Tefrika İslam Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, haz. Türkan Yörükan, Turhan Yörükan, İstanbul:2009

Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri-Şamanizm*, Ankara:2005

Züleyha Karadere, *Yusuf Ziya Yörükan ve Mezhepler Tarihçiliği Yüksek Lisans Tezi*, Ankara: 2013

Asuman ARSLAN

Emirhan Demirbozan’a teşekkür ediyorum. Arkadaşımız tebliğini gayet güzel özetlediler zaten. Yusuf Ziya sahaya inmiş ve fiili olarak incelemiş ve mezhepler tarihinde yeni bir usul bilimsel bir metot açmıştır diyebiliriz. Son tebliğcimizle devam edelim. Müberra Güneş arkadaşımızın bizlere sunacağı tebliğ “XX. Asrın Başında Oryantalistlerle Mücadele; Namık Kemal Örneği” olacak. Güneş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği 3. Sınıftadır. Ayrıca İlahiyat Araştırmacıları Merkezi Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu öğrencisidir. Buyurun.

“20. Asrın Başında Oryantalistlerle M¼cadele; Namık Kemal Örneği”

M¼berra G¼NEř

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak¼ltesi Yaygın Din Öğretimi Bölümü 3. Sınıf, İLAMER Felsefe ve Din Bilimleri Araştırma Grubu Öğrencisi)



ÖZET

Oryantalizm 18. Asırda sanayi devriminden sonra makineleşen Batı'nın, kendisinden ontolojik ve epistemolojik olarak farklı gördüğü şark ile olan m¼nasebetlerinin b¼t¼n¼d¼r. Oryantalizmin dini, siyasi, psikolojik birçok nedeni vardır. Katolik Kilisesinin ilmi engelleyici tavrında sonra Tanrıyı öld¼ren pozitivist Batı düş¼ncesi şark üzerine araştırmalarını 20. Asrın başında yoğunlaştırmıştır. Önemli şarkiyatçılardan olan Ernest Renan, İslam ve İlim adlı konferansı ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Tarih, Arapça, Farsça, edebiyat ve ilahiyat alanında kendini geliştirmiş olan Namık Kemal, Renan'ın makalesine reddiye yazarak tepkisini göstermiştir. Yazdığı eserde Namık Kemal, Renan'ın kendi makalesinden çelişkiler gösterme yolunu tercih etmiş ve tarihten örnekler göstererek kanıtlar getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Şarkiyatçılık, Namık Kemal, Ernest Renan, reddiye, müdafaaname.

ABSTRACT

Orientalism is the entirety at relations of The West, which mechanization after the industrial revolution in 18th century, with The East which is seen by the West as different itself epistemological and ontological. There are many reasons at orientalism religiously, politically and psychologically. Following the scientific prohibitive attitude at the Catholic Church, Pozştivist Western thought which killed God had concentrated their research on the East at the beginning of the 20th century. Ernest Renan who is one of the major orientalist drew the attentions with his conference named as İslam and Science. Namık Kemal who had developed himself in the area of the history, Arabic, Persian and theology reacted by writing rejection to the article of Renan. Namık Kemal in his work preferred showing the contradictions from Renan's article and gave evidence showing examples from history.

Key Words: Orientalism, Namık Kemal, Ernest Renan, refusal, written defense

A. Renan'a Kadar Oryantalizmin Kısa Tarihçesi

1. Oryantalizm Nedir?

Oryantalizmin çeşitli tanımları yapılmakla beraber genel anlamda Doğu (Şark) ve Doğu üzerine yapılan çalışmalardır. Edward Said, Şarkiyatçılık adlı eserinde, oryantalizmin içeriği farklı üç tanımını yapar. Bunlardan ilki, en kabul gören nitelemeye göre akademik bir şeydir. Şark hakkında yazan, ders veren ya da Şark'ı araştıran kişi Şarkiyatçıdır, yaptığı iş de Şarkiyatçılıktır.¹ Şark üzerine araştırma yapanlar "Şarkiyatçı" teriminden hoşlanmasalar da XX. Yüzyılın başından itibaren Batı'nın sömürgelerine araç olarak bu yolu kullandıkları da bir gerçektir. Edward Said'in yaptığı diğer iki tanımı da zikredip, oryantalizmin temellerindeki

1. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Belma Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 12.

fikirlerden kısaca bahsedelim.

Şarkiyat, “Şark” ile (çoğu zaman) “Garp” arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimidir. Doğu ile Batı arasındaki ayrımı temel alan kalabalık bir yazar, antropolog, sosyolog, felsefeciler, iktisatçılar topluluğu vardır. Şarkiyatçılığın akademik anlamı ile gerçekliğini yansıtan anlamı arasındaki etkileşim kesintisizdir. On sekizinci yüzyılın sonundan beri bu iki anlam arasında dikkate değer ölçüde düzenlenen bir alışveriş söz konusudur.² Şimdi diğerlerinden daha tarihsel, daha somut olan üçüncü anlamından söz edelim. “Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak on sekizinci yüzyıl sonu alınır, Şarkiyatçılık, Şark’la – Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşlerini meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleştirerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark’a egemen olmakta, Şark’ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir.”³

Oryantalizmi farklı açılardan inceleyen Said, bu disiplinin anlaşılması için Şarkiyatçılığı bir söylem olarak incelemek gerektiği ve Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark’ın hangi alanlarına yöneldiğinin incelenmesi gerektiğini savunur.⁴ Şarkiyatçılığın aslında, bir zihni manipüle etme sanatı olduğu üzerinde durur. Diyebiliriz ki şarkiyatçılık, usta bir ötekileştirme işidir. Avrupalı, zihninde oluşturduğu ve en iyi ihtimalle egzotik bir yer olarak tasavvur ettiği Şark üzerinde istediğini yapma hakkını kendinde görür. Zaten Şark neredeyse tümünden Avrupalıya ait bir buluştur.⁵ Hatta bu ötekileştirme Avrupa’nın içinde dahî vardır. Kendi kıtasında Hristiyanlıktan başka bir dinin yaşanmasına tahammülü olmayan Avrupalılar, Yahudilerin İsrail devletini kurmalarını desteklemiş böylece bir taşla iki kuş vurmuştur. Kendi içlerinde yaşayan Yahudileri Filistin’e gönderen Hristiyan Avrupa, onları Müslümanların ortasına atmakla bir virüsten daha kurtulduklarını düşünürler.⁶

2. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Belma Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s.12.

3. Edward W. Said, s. 13.

4. Edward W. Said, s. 13.

5. Edward W. Said, s. 11.

6. Yüksel Kanar, *Batı’nın Doğu’su*, İstanbul: Kitabevi, 2006, s. 15.

Oryantalizmin temel problemini “biz” ve “onlar” ilişkisi olarak belirlemek mümkündür.⁷ Ötekileştirme o kadar barizdir ki Çin, Japonya coğrafyasının “Uzakdoğu”, Suriye, Irak, Filistin coğrafyasının da “Orta-doğu” olarak isimlendirilmesi kanıksanmıştır.

Doğu üzerine araştırma yapanlar öncelikle Arapça öğrenme isteğiyle başlamıştır. Sonradan Doğunun kültür mirasını incelemeye yönelmişlerdir. XVII. Yüzyıldan sonra antropolojiye evirilen oryantalizm, medeniyetin kalıtsal olduğu algısını yaratmıştır. Son yüzyıllarda ise Şarikiyatçılık tamamen sömürgeci devletlerin siyasi ve askeri hâkimiyet kurma isteğinin bir aracı durumuna gelmiştir.⁸

Avrupalı, sömürgeciliği “uygarlık götürme” olarak kodlamıştır. Çünkü ona göre sömürge insanları birer vahşidir. Sömürgecinin dili bu bakımdan zoolojik bir dildir ve durum böyle olunca vahşinin uygarlaştırılması söylemi, Avrupalıya sorunsuz görünmüş ve oryantalizm çalışmaları da bunun kamuflesi durumuna gelmiştir.⁹

Oryantalizm ilk olarak rahipler eliyle başlayan sonradan farklı anlamlar da kazanarak şekillenip içi doldurulan bir kavramdır. Hristiyan rahiplerin öncelikli amacı İslam’ı tenkit edip iyi taraflarını kötülemek ve gerçeklerini tahrif etmektir.¹⁰ Böylece rahiplere sıkı sıkıya bağlı olan halkı İslam’a ve Müslümanlara karşı doldurarak haçlı seferleri planlanmış, İncil’den pasajlarla da bu desteklenmiştir. * Rahipler Müslümanları kaba, cahil, bedeni zevkleri için kan dökmekten çekinmeyen kimseler olarak tanııyordu. Aynı zamanda ahlaki değerlerinin de bulunmadığı söyleniyordu. Bir bakıma bunu yapmak zorundaydılar çünkü Hristiyanlık sorgulanmaya başlamıştı. İslam da Hristiyanlığın tek rakibi olarak görülüyordu. Kilise

7. Yüksel Kanar, s. 12.

8. Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, çev. Mücteba Uğur, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993, s. 13.

9. Yüksel Kanar, *Batı’nın Doğusu*, İstanbul: Kitabevi, 2006, s. 4.

10. Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, çev. Mücteba Uğur, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993, s. 38. *”...Gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adıyla vaftiz edin. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin.”(Bkz. Matta İncili, XXVIII/19-20.)

otoritesinin sarsılmaması için en iyi yol İslam'a daha fazla saldırmaktı. Avrupa'daki Osmanlı fetihlerinden kaynaklanan travmadan dolayı İslam korkusunu benliğinde hisseden din adamları bu korkuyu ve nefreti çok iyi kullanarak İslami konularda araştırmalara hız verdiler. Diğer taraftan misyonerlik faaliyetlerini de devam ettirerek İslam'a yanlış bilgiler sokmak suretiyle onu tahrife çalıştılar.¹¹ İlerleyen yüzyıllarda sanayi devrimiy-le makineleşen Batı dünyası böylece emperyalizme kılıfı hazırlamış oldu. Gerçekte bir sömürge savaşı olan haclı seferlerinin yenilgisini unutmayan Batılılar, İslam ülkelerini yeniden işgal etmek için farklı yollar denemeye niyet ettiler. Fakir ülkelerin yer altı ve yerüstü kaynaklarını bulup zayıflatabilmek, bunların kendi çıkarlarına hizmet edebilmesi için çalıştılar.¹²

Oryantalizmi incelerken XX. yüzyıla kadar Kilise-ilim ilişkisinden de söz etmek yerinde olacaktır. Ortaçağ Avrupası'nı da ilmin, din adamları tarafından kendi otoritelerine muhalefet olarak görüldüğü herkesçe bilinen bir gerçektir. Bunun yanında Yeni Ahit'te de sevginin esas, bilginin ki-bir verici olduğu, İsa'nın bilginleri hoş görmediği gibi ifadelerin yer alması; ilmin ve bilginlerin Hristiyanlarca makbul sayılmadığı kanaatini destekler niteliktedir.¹³ Bu anlayışın neticesi olarak ilme gerek olmadığı düşünen rahipler kütüphaneleri yaktırmışlardır.¹⁴ İlmin imana zarar vereceğini düşünen Hristiyan toplumda artık tek otorite Kilise olmuştur. VI. Yüzyıldan başlayıp XII. Yüzyıla kadar devam eden bu karanlık devir Kilisenin ilim adamlarına yaptığı zulümlerle bugün hala hatırlanmaktadır. Kilisenin baskısı ve işkenceleri sonucu –özellikle ilim adamlarının- ya ilimle dinlerini uzlaştırmaları ya da Hristiyanlığı reddetmeleri beklenir. Öngörülen her iki ihtimalin de örnekleri vardır. Martin Luther kilise ilim çatışmasından yeni bir mezhep oluşmasını sağlayarak kilise baskısından bunalanların Müslüman olması ihtimaline karşı bir alternatif geliştirmiş oldu.¹⁵

11. Mustafa Sibai, s. 38-39.

12. Mustafa Sibai, s. 40.

13. Abdurrahman Küçük, *Garp-Şark Ayrımında İslam Algısı*, Ankara: Berikan Yayınevi, Ankara, 2013, s. 44.

14. Abdurrahman Küçük, s. 45.

15. Abdurrahman Küçük, s. 49.

XVII. yüzyılda felsefe ile ilahiyatı ayıran Bacon ve ruh ile bedeni ayıran Descartes ilim dünyasında yeni bir çığır açmıştır. Düalizmden aldığı cesaretle Aydınlanma fikri, artık Tanrı'yı öldürmüştür. Auguste Comte'un önderliğinin yaptığı Pozitivizmle beraber Marksizim, Materyalizm gibi akımlar birçok taraftar bulmuştur.

2. Meşhur Oryantalistler ve Yayın Organları

Oryantalizmi incelerken merak etmemiz gereken hususlardan bir tanesi, oryantalistlerin birbirleriyle haberleşmek için kurduğu yayın organlarının neler olduğudur. 1787 tarihinde Fransızlar oryantalistlerin birbiriyle temas kurması ve eserlerinin yayınlanması için bir cemiyet kurdular. 1820'de Asya Cemiyeti'ni (Societe Asiatique) kurarak arkasından Journal Asiatique i çıkardılar ki bu en önemlilerindendir.¹⁶ Türkiye'de 1986'da M.E.B tarafından yayınlanan İslam ansiklopedisi de oryantalistlerin yazdığı eserlerdendir. Diğer dergiler; Londra'da çıkan Journal of the Royal Asiatic Society (Kraliyet Asya Cemiyeti Dergisi), Amerikalılara ait Journal of the American Oriental Society (Amerikan Doğu Cemiyeti Dergisi) ile siyasi oryantalizm doğrultusunda yayın yapan Journal of the Oriental Society ve S. Zweimer tarafından kurulan The Muslim Word dikkate değerdir.¹⁷

Oryantalistler çok çeşitli alanlarda çalışmakla birlikte genellikle İslam ansiklopedisi madde yazarlığı, İslam Tarihi, Kur'an-ı Kerim, hadisler, İslam hukuku ve dil alanlarında çalışmışlardır. Bazı önemli oryantalistlerin isimleri şunlardır; Silvestre de Sacy, Ignas Goldziher, Louis Massignon, D.B. Macdonald, Philip Hitti, Bernard Lewis, Henri Lammens, John Maynard, A.J. Arberry.

3. Bir Oryantalist Olarak Ernest Renan ve Konuşması

Bir Fransız olan Ernest Renan, 1823'te doğmuş küçük yaşta babasını kaybedince büyükannesi ve ablası tarafından büyütülmüştür. Çocukluğunu Katolik bir çevrede geçiren Renan, 1873'te rahip olmak için Paris ruhban okuluna gitmiş, daha sonra tabiat ilimleri ve teoloji

16. Mustafa Sibai, s. 58.

17. Aynı yer.

tahsil etmiştir.¹⁸ İbranice ve Arapça da öğrenmiştir. Katolik dogmaları, kilisenin gelenekçi delilleri onu tatmin etmemiş bir süre sonra kilise kariyerini reddetmiş ve felsefeye yönelmiştir. İbn Rüşd'ün hayranlarından biri olan Renan'ın İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük isminde eseri vardır. Col-lage France'da İbrani, Şark ve Semitik diller profesörlüğü yapan Renan "İsa'nın Hayatı"ndaki fikirlerinden sonra ateistlerin putu, hür düşüncenin öncüsü kabul edilmiştir. Tarihçi, felsefeci ve dinler tarihçisi sıfatlarıyla tanınan Renan 1892'de Paris'te ölmüştür.¹⁹

Dindar bir aileden ruhban okuluna gönderilen Ernest Renan, görülüyor ki, araştırmacı kişiliğiyle Kilise çevresinden uzaklaştırılıyor. Hiçbir zaman ateist olduğunu ifade etmeyen Renan, döneminin fikri akımlarından uzak kalamamış birçok taraftar bulmuştur. 1883'te Sorbon'da verdiği "L'Islamisme et la Science"(İslam ve İlim) konferansıyla Müslüman dünyasından tepki almıştır. Tepki verenlerden biri olan Namık Kemal'in eserini analize geçmeden önce Ernest Renan'ın konferansının içeriğinden bahsedelim.

Ernest Renan konuşmasına etimolojiden başlıyor ve milletleri gösteren sözcüklerin anlam kapalılığı olduğundan bahsediyor. Arap ilmi, İslam ilmi, İslam medeniyeti gibi kelimelerde anlam karışıklığı olduğunu söylüyor.²⁰ Müslüman ülkelerdeki ilmî açıdan geri kalmışlığı İslam dinine bağlıyor ve Müslümanları da fikri açıdan sıfır olmakla ***** nitelendiriyor. Müslümanların zihninden ilme engel olan bir demir çember bulunduğunu konuşmasında ifade ediyor. 10-12 yaşlarındaki bir çocuğun dini merasimlere kabul edildikten sonra bir fanatikliğe, hoşgörüsüzlüğe duçar olduğunu söyleyip, Müslüman olmaktadır gururu, Müslümanlığın temel kusuru olduğunu söylüyor.²¹ Ancak eserinde Müslümanlar ile Şiileri ayırıyor. Müslümanların şahsi liyakat ve eğitime önem vermeyip ilim ve iktidarı yalnız Allah'a bağladığını söylüyor. İslam'ın hoş gördüğü bir ilim olup olmadığını sorusunun açıklamak iste-

18. Abdurrahman Küçük, s. 66.

19. Abdurrahman Küçük, s. 67.

20. Abdurrahman Küçük, s. 133.

21. Abdurrahman Küçük, s. 134.

diği asıl problem olduğunu dile getiriyor.

Dört halife ve Emeviler döneminde hiçbir entelektüel hareketin olmadığını söyleyen Renan, Hz. Ömer'i İskenderiye Kütüphanesinin yakmakla suçluyor.²² Renan'a göre Araplar belki en iyi savaşçılardır ama dünyanın en az filozof olan insanlarıdır. Harran ve Bağdat gibi şehirlerin Müslümanlarca fethinden önceki ve sonraki durumlarından bahseden Renan fetih dili olan Arapçanın yerini başka bir dilin almadığını ifade ediyor. Abbasi halifelerinden Mansur, Harun Reşid, Memun gibi halifeleri kötülüyor ve dini zahiren yerine getirmekle suçluyor. Bu halifeler döneminde özgür düşüncenin geliştiğini de söylüyor. Halifenin sarayda her dinden bilginleri toplayıp mantık kurallarına göre tartışma yapılan toplantılar düzenlemesini tenkit etmiştir.²³

Ernest Renan'ın makalesinde İslam ve Müslümanlar hakkında olumlu tespitleri sınırlı sayıdadır. El-Kindi, İhvan es Sâfâ, Farabî, İbn Sina gibi filozofları övmüştür. Ancak yine de Müslüman filozofları mevcut ilimleri ve mantık kurallarını Yunan kültüründen aldığı için adeta başarısız sayıyor. Bir taraftan da Bizanslıların bencilliklerini eleştirerek kütüphaneleri yaktıkları için içerleniyor.^{13.} yüzyıla kadar Avrupalının ilmî açıdan Müslümanlara bağlı olduğunu ancak Reform ve Aydınlanma ile beraber Müslümanların fikrî gerilemeye uğradığını, Avrupalının ise geliştiğini söyler. Konuşmasının ilerleyen bölümlerinde Türkleri de İslam'ı kendi hegemonyasına almakla suçlayacak olan Renan, sona yaklaşırken Arap filozoflar değersiz görececek, gerçekten bir İslam ilminin var olmadığını söyleyecektir.²⁴ İslam'ın dünya ve ahreti birbirinden ayırmaması Renan için insanlığa vurulan en ağır zincirdir. İspanya Engizisyonundan daha baskıcı olan İslam, hürriyeti sınırlamıştır. İslam zayıf olduğu zaman liberal, kuvvetli olduğu zaman şiddetli idi.²⁵

İslam'ın kötü yönlerini (!) konuşma boyunca sıralayan Renan,

22. Abdurrahman Küçük, s. 134.

23. Abdurrahman Küçük, s. 138.

24. Abdurrahman Küçük, s. 142.

25. Abdurrahman Küçük, s. 143.

bir camiye girdiğinde Müslüman olmadığına üzüldüğünü söylüyor. Ancak hemen ardından tekrar İslam'ın insan zihninin rasyonel gelişmesinde elverişsiz bir saha oluşturduğunu belirtiyor.²⁶ Musul'da M. Layard'ın bir kadı ile konuşmasının tercümesini verip (Namık Kemal'in reddiyesi kısmında bahsedeceğimiz) tekrar ilmin faziletlerinden bahsederek konuşmasını sonlandırıyor.

B. Namık Kemal ve Renan Müdafaaanesi Bağlamında Oryantallizmle Mücadelesi

1. Namık Kemal Kimdir?

Namık kemal 21 Aralık 1840 yılında doğmuştur. Babası onun 'İslam'a Kemal' olması için ona Mehmet Kemal adını vermiştir.²⁷ Babası 2. Abdülhamid'in Müneccimbaşısı Mustafa Asım Bey, annesi Fatma Zehra Hanım'dır. Soyunda pek çok devlet adamı olan Namık Kemal, küçük yaşta annesini kaybedince dedesi Abdullâtif Paşa ile beraber memleketin birçok yerini gezmiştir.²⁸ Bundan dolayı uzun bir okul tecrübesi olmayan Namık Kemal, bu eksikliğini özel hocalardan birçok alanda dersler alarak telafi etmiştir. Kars'ta kaldığı sürede tasavvuf ve edebiyat eğitimi alan Namık Kemal,²⁹ hayatının dönüm noktalarından biri olan Kırım Harbini buradayken heyecanla takip etmiştir. Dedesinin Sofya Kaymakamlığına tayin olunmasıyla beraber özel hocalardan Arapça ve Farsça dersleri alarak kendini geliştirmiştir. Babasıyla da Osmanlı Tarihi üzerine okumalar yaptığı da rivayet edilmektedir. Namık Kemal'deki asıl fikrî değişim, Eşref Paşa'nın ona "Namık" ismini vermesiyle başlamıştır.

Dönemin hocalarından tefsir, hadis, fıkıh, Arap ve Fars Edebiyatı tahsis eden Namık Kemal Tercüme odasında çalışmaya başlayınca burada Fransızca'yı da öğrenerek çok yönlü kişiliğine yeni bir nitelik daha kazandırmıştır. Yazdığı yazılar neticesinde birkaç defa sürgün edilen

26. Abdurrahman Küçük, s. 144.

27. Abdurrahman Küçük, *Garp-Şark Ayrımında İslam Algısı*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2013, s. 105.

28. Aynı yer.

29. Aynı yer.

Namık Kemal Osmanlı Tarihi ve İslam Tarihi üzerine de eserler yazmıştır. Eğitime büyük önem veren Namık Kemal, Rodos adalarındaki Türklerin seviyesini yükseltmek için yirmiye yakın ilkokul, bir cami ve Rodos'ta bir ortaokul açtırmıştır.³⁰ Üstün gayretlerinden dolayı 2. Abdülhamid'ten İmtiyaz madalyası alan Namık Kemal yakalandığı zatürreden dolayı 2 Aralık 1888 tarihinde vefat etmiştir. Mezarı Bolayır'da Süleyman Paşa türbesinin yanındadır. Namık Kemal'in edebiyattaki yerinden –özellikle şiirlerinden- söz etmek için ciltler dolusu kitap okumak ve yazmak gerekeceğinden, bu konuyu okuyucunun/dinleyicinin insafına bırakıyoruz.

2. Namık Kemal'in Düşünce Yapısı

Namık Kemal'in düşünce dünyasını kavrayabilmek için, onun sahip olduğu nitelikleri fark etmek önemlidir. Namık Kemal, bürokrat bir ailenin çocuğudur. Babası II. Abdülhamid'e yakın bir isimdir. Dedesinin memuriyeti dolayısıyla onunla birlikte şehir şehir dolaşan Namık Kemal farklı kültürlerde yetişmiş farklı hocalardan dersler alarak bakış açısını genişletmiştir. Namık Kemal analiz yapma kabiliyeti sayesinde küçük yaşlardan itibaren milletin sorunlarını tespit edip çare aramaya yönelmiştir. Tercüme Odası'nda çalışmaya başladıktan sonra Fransızca'yı öğrenen Namık Kemal Paris ve Londra'da Avrupalıları inceleme imkânı bulmuştur. Böylece Osmanlı ile Avrupa arasındaki farkları tespit etmiştir. Gerek aile yapısı, gerekse tecrübeleri Namık Kemal'i Osmanlı'nın geri kalma sebeplerini incelemeye, analiz etmeye itmiştir. Bu sebepleri tespiti çalışırken tarihten faydalanarak mantıksal çizgiyi çok iyi takip etmiştir. Osmanlı'nın imzaladığı anlaşmalar ile ülkedeki tesirlerini yakından takip edip bu anlaşmaların artı ve eksi yönlerini yazmaktan geri durmamıştır. Zaman zaman güçlü kaleminden dolayı sürgüne gönderilen Namık Kemal, dönemindeki fikri hareketlere karşı İslam Birliği'nin kurulmasıyla selamete erileceğini savunur. Osmanlı'nın parçalanmasını önlemek için tedbir olarak gördüğü İslam birliği, merkezinde Osmanlı'nın olduğu dünya çapında Müslümanların birlik ve beraberlik vurgusunu ifade eder. İttihad-ı İslam Batı dengesine karşı Doğu dengesini ifade

30. Abdurrahman Küçük, s. 110.

eder.³¹ Namık Kemal düşüncesinde İslam birliğinin yanında Osmanlıcılık ve İslam da önemli yer kaplar. Namık Kemal hakkında araştırma yapan kimseler kimi zaman onu ırkçı, kimi zaman da pür İslamcı olarak tanımlamışlardır. Hürriyet şairi olarak tanınan Namık Kemal vatan sevgisi ile İslamcılığı harmanlamış, Türklük ile İslamlığı bir ve beraber görmüştür.

Herkes bir olaya tepki gösterirken en iyi yaptığı şey ile cevap verir. Namık Kemal'in İslam ve vatanseverliği dile getirirken İslam'ı hedef alan olaylara sessiz kalması düşünülemezdi. O da İslam'ı aşağılayanlara karşı kalemını konuşturmuştur. Bu bağlamda Renan'ın İslam ve İlim adlı konferansına cevap vermesi* toplumsal/toplum adına bir tepki olarak da değerlendirilebilir. Namık Kemal Avrupa'yı görmüşlüğü verdiği bilgiyle zaten Şark meselesi üzerine yazılar yazmıştır. Ancak bunu gazeteci kimliğiyle halka doğrudan vermek yerine vatan, millet kavramlarını vurgulayarak tümevarım yoluyla işlemek istemiştir.³² "Şark Meselesi" isminde makale de yazmıştır.

3. Namık Kemal ve Renan Müdafaaanamesi

Namık Kemal eserini neden kaleme aldığı ile başladığı eserine Ernest Renan'ın görüşlerinin yanlışlığını ispat etmeyi amaçladığını ifade eder. Renan'ın makalesinin muhtevasına geçmeden önce onun hayatından söz eder. Renan'ın makalesinin üslubu hakkında onun yetiştigi kültüre dair öngörülerini dile getirir.³³ Renan'ın makalesinden çelişkiler göstermek suretiyle yanlışlıkları ispat edeceğini söyleyen Namık Kemal daha konuşmasının başında yanında fazla kitap bulunmadığını söylüyor ancak mevcut çelişkilerden dolayı buna gerek de kalmadığını ifade ediyor.

Vereceği örneklerle ünlü Osmanlı tarihçisi Hammer'ın İslam dini konusunda gösterdiği cahillik ile başlar. Hammer Tarihinin x. Cildinden bir

31. Abdurrahman Küçük, s. 121.

32. Enver Ziya Karal, "Namık Kemal ve Şark Meselesi", *Namık Kemal Hakkında*, DTCF, İstanbul: Vakıf Matbaası, 1942, s. 284. *Ernest Renan'a yazılan reddiyeler için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan*, 1996/2.

33. Abdurrahman Küçük, s. 148-149.

pasajı bu cahilliğe kanıt olarak gösterir. “İslam hükümlerine göre öğle namazı, güneş zeval noktasında iken kılınmaz, ancak birkaç dakika sonra edâ olunur. Çünkü, Peygamberin hadislerine güvenilir ise, her gün zeval saatinde Şeytan, güneşi iki boynuzunun arasına alarak Âlemlerin sultanı Allah’a mahsus olan kibirlik ‘tacı’nı giyer, fakat, Allahu Ekber nidasını iştirir iştirmez bırakır...”³⁴ Namık Kemal bu satırlar karşısında hayretini gizleyemez ve anlamlandırmaya çalıştığı bu hikâyenin (buna ancak hikaye diyebileceğimiz) gerçek olduğuna dair İslam kaynaklarında en ufak bilginin olup olmadığını sorar. Zaten İslam akaidinde vakit girmeden önce namaz kılınmaz. Hem boynuzlu şeytan hangi İslam kitabında görülmüştür? Namık kemal ile birlikte hayret etmekteyiz. Avrupada çeşitli ilimlerde yıllarını harcayan insanlar olduğu gibi Doğu Dilleri alanında da emek sarf eden bunca Batılı olduğu halde, (o zaman) 1300 yıldan beri dünyanın büyük bir kısmını kaplayan İslam dini hakkında bunca bilgisizlik olması Namık Kemal’e göre son derece hayret vericidir.³⁵ Bunun sebebini de tespit eden Namık Kemal, Hristiyanların İslam’a uydurma din gözüyle baktıkları için onu alaya alarak araştırma yaptıklarını ve tarafsız olarak inceleyemediklerini belirtmiştir. Oysa bir Müslüman Hristiyanlığa hükmü kalkmış bir din gözüyle baktığı için araştırma yapsa ciddiye akıp çalışırdı. Hristiyanların yaptığı ise yalnızca İslam’a dair kitaplara itiraz edecek yer aramaktan ibarettir.³⁶

Renan’ın makalesinde bahsedilen 10-12 yaşlarındaki bir Müslüman çocuğun mükellef olduktan sonra kör bir fanatik olduğu iddiasını, Renan’ın bilgisizliğine delil gösterir. Doğu Dillerinde bir yabancının maharet kazanmasının çok zor olduğunu söyleyen Namık Kemal bir kez daha Hammer’dan örnek göstererek küçültme için kullanıla “gidi” kelimesini “kedi” olarak çevirerek büyük hata yaptığından bahseder. “Yoktur sizinle viremiz- Eğrili gidi eğrili” beytinin bu yolla tamamen farklı anlam kazandığından bahseder. Buradan sözü, Arapçayı bilmekle övünen Renan’ın yaptığı hataya getirir. Renan da bir yanlış tercüme yaparak Arapların feylesof kelimesini felsefe diye çevirmesinin şöhretine yakışmadığını söyler. Sami

34. Abdurrahman Küçük, s. 150.

35. Abdurrahman Küçük, s. 151.

36. Abdurrahman Küçük, s. 151.

dillerinde usta olduğunu söyleyen Renan'ın böyle basit bir hata yapması ve sonra da İslam hakkında konuşmasını yarım âlimlik olarak niteler.³⁷

İslam'ın ilme engel olduğu iddiasını 40 sayfalık bir risalecikle gösterme iddiası, Namık Kemal tarafından mümkün görülmez ve ben-cillik olarak nitelenir. Namık Kemal bundan sonra Renan'ın makalesinin içeriğine geçer ve tek tek cevaplamaya çalışır.

Renan'ın bahsettiği Arap ilmi, Arap felsefesi, Arap medeniyeti İslami ilimler gibi kavramlarda hiçbir benzerlik bulamayan Namık Kemal, bu kavramların manasını inkâr etmek için makale kaleme almasına rağmen Renan'ın kavram kargaşası olduğundan bahsetmekle yetinip bunları açıklamadığını söylüyor. Üstelik Renan bu iddiasına delil de göstermiyor. Namık Kemal bu ispat edilmeyen iddiayı doğal olarak eleştiriyor. Renan'dan delil istendikçe “Ben söylüyorum” cevabının alınması Kemal’e göre bilgisinin şöhretine safça güvenmekten başka bir şey değildir.³⁸

Renan'ın Müslümanların zihninde demir çember bulunduğu iddiasına da cevap gecikmiyor. Müslümanlar mektep bulabildikleri yerlerde, çok zor şartlar altında eğitimden vazgeçmemişlerdir. “İlim Çin’de de olsa alınız” düsturunu benimsemiş bir din nasıl olur da ilmi faaliyetleri engeller? Renan'ın karşıdakinin delilini kabul etmeyen münazara tarzını eleştiren Namık Kemal Kuran’dan da ayetler gösteriyor. Matematik ve tabiat ilimleriyle uğraşan Müslümanları teşvik eden “Güneşin kendi yörüngesinde gitmesi...”³⁹, “...Bulutlardan su indirdik...”⁴⁰, “Sizi çiftler olarak yarattık”⁴¹ ayetlerini örnek gösteriyor.⁴²

Müslümanların en esaslı kötülüğü olarak nitelendirilen kendini diğer dinlerden üstün görmek bütün dinlerde de vardır. Namık Kemal de diyor ki, bütün dinlerde böyle bir şey olmasına rağmen neden Müslü-

37. Abdurrahman Küçük, s. 153.

38. Abdurrahman Küçük, s. 155.

39. Yasin, 36/38.

40. Nebe, 78/14.

41. Nebe, 78/8.

42. Abdurrahman Küçük, s. 156.

manlar suçlanıyor? Müslümanların dini amellerinin sadeliği dolayısıyla diğer dinleri küçük gördüğü iddiası da Namık Kemal tarafından saçma bulunuyor. Çünkü İslam diğer ilahi dinlere hükmü kalkmış dinler olarak bakar. Putperestler, ateşperestler hatta dinsizlere dair Ehl-i Kitab'ın ortak görüşünden dolayı yalnız Müslümanlar suçlanmasa gerektir.⁴³

Renan'a göre Müslümanlar şahsi liyakati hiçe sayar, yalnız Allah'ın takdiriyle ikbal ve kuvvet kazanılabileceğine inandığı için ilim ve eğitime önem vermezler imiş. Ancak burada Namık Kemal bunun böyle olmadığını açıklıyor. Müslümanlar mevki makam için ilim öğrenmezler. Bilakis bunu Batı'da Descartes'ler, Pascal'lar, Copernic'ler yapar. Namık Kemal bir yandan ilim sevgisini de yansıtır. "İlim öyle bir dilberdir ki; tutkunları sırf ona kavuşabilmek için ömürlerini tüketirler. İlmî istifade vasıtası yapmak için öğrenenlerin hiçbir zaman ilim alanında yüksek bir mevkiye geldiği görülmemiştir."⁴⁴ Namık Kemal cevap vermeye devam ediyor ve mantıksal analizler sunuyor. Eğer Müslümanlar ilme önem vermeseydi Müslümanlarda hiç âlim çıkmazdı.

Renan'ın İslam'ın ırk ayrımını kaldırmakla ilme engel olmayı nasıl bağdaştırdığını Namık Kemal de anlayamıyor. Tarihten örnek vererek yalnız Müslümanlığı kabul etmiş milletlerin benliğini koruyabildiğini söylüyor.⁴⁵

Renan'ın konuşmasında çözüm aradığı temel problem gerçekten İslami ilmin var olup olmadığıdır. Namık Kemal buna cevaben Renan'ın İslamın ilk yüzyıllarında övmesi ile bu tanımlaması arasındaki çelişkileri gösteriyor. İslamın ilk yıllarını felsefeye en uzak dönemi sayan Renan'ın gözden kaçırdığı şey, ilk yıllarda ilmi faaliyetler askıya alınmakla önce halk eğitilmiş, onlara yol çizilmiştir. Sonra İslam imanı yerleştikten sonra Emeviler ve Abbasiler döneminde ilmi faaliyetler hız kazanmış, Beytül Hikme'nin kurulmasıyla İslam dünyasında ilmi faaliyetlerin en parlak dönemi başlamıştır.⁴⁶ Namık Kemal de İslamın ilk asrında ilmin yaygın olmamasının ilmî faaliyete

43. Abdurrahman Küçük, s. 157.

44. Abdurrahman Küçük, s. 158.

45. Abdurrahman Küçük, s. 159.

46. Abdurrahman Küçük, s. 46.

engel teşkil etmediğini vurgular. Matematik ve Tabiat ilimlerinin yokluğunu kabul eder. Felsefe konusunda da Renan, en azından Nehcu'l Belâğa'yı görmüş olsa felsefe ile Müslümanların ilişkisini anlardı.

Reddiyenin devamında Renan'ın Hz. Ömer hakkında söylediği şeyler dile getiriliyor. Bu kadar gevezeliğin ardından olsa olsa İslamın ilme engel olduğu değil, Hz. Ömer'in İskenderiye Kütüphanesini yaktırmadığına dair iftiraların çürütülmesine yarar, diyor.⁴⁷ İlerleyen sayfalarda Renan'ın makalesinin hemen hemen her paragrafında, İslam'a inanmış birinin ilim aşığı olmasına ihtimal vermediği görülmektedir. Oysa Kur'an-ı Kerim'de ilme teşvik edici birçok ayet vardır. "De ki, Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?"⁴⁸ ayeti bunu en güzel örneklerinden biridir.

Ernest Renan'ın karıştırdığı şeylerden biri de İslam ile Müslümanların farkıdır. Bir dine tâbi fertlerin eksiklikleri nasıl olur da dinin eksiklikleri gibi gösterilebilir? Renan verdiği tüm örnekleri İslam'ın ilme engel olduğu iddiasına bağlıyor ancak birçoğunda böyle bir ilişki göremiyoruz.

Namık Kemal'e göre Renan'ın bazı zamanlar Müslüman olmadığına üzülmesi mantıksal çelişkiyi de ifade ediyor. Birkaç İslam filozofunu istisna tutarak yüzlerce yıllık ilmî çalışmayı çöpe atan Renan bir insan Müslüman ise ilme meyledemez diye bir iddia öne sürüyor. Bunu çürütebilmek için çok fazla delile ihtiyacımız bulunmuyor. Makalesinde Avrupa'nın Arapçadan tercüme etmek suretiyle birçok şeyi İslam dünyasından aldığını söylemesi bu iddiayı çürütmek için yeterli olacaktır.

Namık Kemal her ne kadar Renan'a reddiye yazmak ve onun iddialarını çürütmekle hatırı sayılır bir çalışma yapmış olsa da, tarihî haksızlıklardan birine düşerek Renan'ın Mutezile'yi İslam'ın mutedil bir mezhebi saymasını eleştirmiştir.

İslam'ı fikir hürriyetine engel olmakla suçlayan Renan'ın İspanya engizisyonunu örnek göstermesi manidardır. Zira Avrupalının yaptığı/

47. Abdurrahman Küçük, s. 163.

48. Zümer, 39/9.

yapmakta olduğu katliamlar göz önündeyken suçu İslam dinine atmaya çalışıyor gibi görünmektedir.

Namık Kemal, Renan'ın fikrî eğilimlerinde tuhafılık/hafiflik olduğunu söylüyor ve ekliyor; “Hem İslam'ın insan düşüncesine zararlı olduğunu söylüyor hem camiye girdikçe vicdanında heyecanlar hâsıl oluyor, Müslüman olmadığına bir nevi üzüyor. Bu hali ne türlü felsefeye ve düşünceye, ne çeşit tabiat meyline bağlayalım?”⁴⁹

Renan'ın konuşmasının sonucu ile anlattıkları arasındaki ilişkiyi çok bilinen “Bahçeye vurdum kazmayı-Güzeller bağlar yazmayı” konuşmasının beyitleri arasındaki ilişkiye benzeten Namık Kemal, reddiyenin sonunda kendi aşağılayıcı ve sert üslubun Renan için yeterli olacağını söylüyor ve reddiye bitiriyor.⁵⁰

3. Sonuç Yerine

Ernest Renan, doğal olarak oryantalist kafasıyla düşünüyor. Konuşmasındaki çelişkileri hiçe sayarak –nasıl olsa dinleyiciler anlattığım şeyleri bilmiyor diyerek- İslam'ı kötüleme gayretine girişiyor. Kullandığı üslup ile bilmeyen kimseler hakikaten söylediklerine inanabilir ancak Namık Kemal bu bilmeyen kesimi aydınlatmaya çalışıyor. Namık Kemal'in kendisinin de ifade ettiği gibi, Renan'a karşı öfkeli olduğu her kelimesinden belli olan aşağılayıcı bir üslup kullanıyor. Renan Batı'da hâkim olan İslam korkusu dolayısıyla önyargıyla İslam'a yaklaşıyor. Genel manada İslam hakkındaki bilgilerinin eksik olduğu da fark edilebiliyor. Namık Kemal eğer daha fazla delil kullansaydı reddiyesinin temelleri daha sağlam olurdu.

KAYNAKÇA

Kanar, Yüksel, *Batı'nın Doğu'su*, İstanbul: Kitabevi, 2006.

Küçük, Abdurrahman. *Garp-Şark Ayrımında İslam Algısı*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2013.

49. Abdurrahman Küçük, s. 181.

50. Abdurrahman Küçük, s. 185.

Said, Edward W, *Şarkiyatçılık*, Çev. Belma Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Sibai, Mustafa, *Oryantalizm ve Oryentalistler*, Çev. Mücteba Uğur, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

Asuman ARSLAN

Sayın Müberra Güneş'e teşekkür ediyorum. Tebliğini sunan bütün tebliğci arkadaşlarıma güzel sunumlarından dolayı şükranlarımı sunuyorum. Şimdi ise oturumumuzun müzakere kısmına geçeceğiz. İlk üç tebliği değerlendirmek üzere Kırıkkale Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam ve İtikadî Mezhepler ABD Araştırma Görevlisi sayın İsmail Koçak'ı kürsiye davet ediyorum. Buyrun sayın Kocak.

Ar. Gör. İsmail KOÇAK

Kırıkkale Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam ve İtikadî Mezhepler ABD

Muhterem Hocalarım, değerli arkadaşlar; hepinizi saygıyla selamlıyorum. Öncelikle tebliğlerin önceden gönderilmesi konusunda Sayın Becene, Türkoğlu ve Güler'e hassasiyetlerinden dolayı teşekkür ederek başlamak istiyorum.

Büşra Becene hanımefendinin sunumu İslam metodolojisi açısından çok önemli olduğu kanaatindeyim. Zira İslam metodolojisine en büyük katkıyı sağlayanlar arasında Mutezileyi görmekteyim. Sayın Becene'nin bildirisi Mu'tezile mezhebinin düşüncelerinin genel olarak tanıtılması, özetlenmesi bakımından bence başarılı sayılabilecek bir bildiriydi. Ancak bir cümlesini çok tehlikeli gördüm, zira bu tür cümleler Mu'tezile metodolojisine dinamit yerleştirmektedir. "Mu'tezili düşüncenin temel esprisi; İslam akaidini aklî tefekkür zeminine oturtmak ve akılla çatıştığı anda nass'ı aklın istekleri doğrultusunda tevil etmektir." Burada kullanılan "akılla çatıştığı" ifadesi Mu'tezili zihinle çelişmektedir. Zira Mu'tezilelere göre vahiy akla inmiştir, dolayısıyla akıl ile çatışma söz konusu olmamaktadır. Kadı Abdul Cebbar vahiy ve akıl tamamen uyum içinde görür.

Mu'tezile akla önem vermesine karşın, onu vahyin rehberliğinde kullanmıştır diyorsunuz bir yerde; yani doğruluğun ölçüsü vahiy olmuş oluyor. Sonuç kısmında ise Cahız'dan alıntı yaparak şöyle bir ifade kullandınız, "Kur'an (yani vahiy) akla her zaman teslimdir, akıl Kuran'a teslim değildir, çünkü kuran düşünmez akıl düşünür. Ben bu ikisi arasında çelişki görüyorum. Zira Mu'tezile ve bende dâhil olmak üzere akıl ile vahiy arasında bir uyum olduğunu düşünüyorum.

Mu'tezile ile alakalı olan iki sunum, Mu'tezilenin sadece akla önem verdiği metodolojiye değindiler. Mu'tezilenin gayb ala şahid metodu ve Mu'tezili olmanın olmazsa olmazı olan 5 ilkesi gereğinden az ele alındığı kanaatindeyim. Zira bu beş ilke Aristoteles'in kategorilere verdiği değer niteliğindedir. Bütün soruların cevabı bu 5 ilkede saklı olduğu kabul edilmektedir. Mu'tezile'nin İslam dünyasında hakim bir mezhep olması durumunda, İslam ümmetinin dünyada söz sahibi, bilim ve teknolojiye öncü olabileceğini söylüyorsunuz.

Ben buna kesinlikle katılıyorum, zira bir milletin medeniyet kurabilmesi için özgür olması lazım, yani güvenen bir Allah olması lazım, ben bunu Mu'tezilede görmekteyim.

Sayın Şeyma Türkoğlu'nun tebliğine geçecek olursam; İslam metodolojisi açısından iki büyük alanı ele alması isabetli olmuş. Zira biri pratikle diğeri ise zihinsel/akli zeminle ilgili metodoloji geliştirmişlerdir.

Yapmış olduğu hata ise ikisini aynı kategoride değerlendirmesi oldu."Mu'tezile Mezhebinin akılcı duruşu bir açıdan Hanefi Mezhebine benzese de Hanefiliğin karakteristik özelliğine aykırı olduğu bir gerçektir." şeklinde bir iddianız var. Bu akıl yürütme yanlıştır; dediğim gibi alanları farklıdır. Biri itikâdî diğeri ise fikhî bir mezheptir. Kaldı ki Mu'tezile'nin neredeyse tümü Hanefidir. Bir kişinin Sünni olabilmesi için gerekli olan şartları sıraladınız, bunun Mu'tezile içinde yapmış olmanız lazımdı. Çünkü her ne kadar Mu'tezili motifler taşıyor olursa da Mu'tezili olabilmeleri için *usulü-hamseyi* kabul etmeleri gerekir. Belirli Mu'tezili motifleri kabul etmeleri onları Mu'tezili yapmaz dediniz. Bu doğru bir tespittir. Fakat bunu dediğim gibi *usulü-hamse* çerçevesinde delillendirmeniz gerektiği kanaatindeyim.

Son olarak Mu'tezile'nin metodunun fıkıh usulüne tesir etmesinden söz ettiniz. Açıkçası konuyu bu minvalde ele alsaydınız daha isabetli olurdu. Bu metodun ne olduğuna ise hiç değinmediniz. Bu metodu en azından dipnotta açıklamanız gerektiğini düşünüyorum.

Onur Güler'in bildirisine gelince; Kanaatimce çağımızın en

büyük tehlikelerinden olan kişiye endeksli doğru anlayışı, yani doğruluğu belirleyen ölçünün kişiler olduğu düşüncesidir. Ehli-hadis bunu yapmıştır. Sayın Güler'in bildirisinde bu gayet açık ortaya konulmuştur. Bundan dolayı kendisine teşekkür ediyorum. Fakat şunu belirtmem gerekir ki, Ehli hadisin tutumu yanlıştır; zira doğruluk kişilerden bağımsızdır. "Allah birdir" sözünü bir Müslüman da söylese doğrudur, bir Hristiyan söylese de doğrudur. Ehli hadisin hüküm çıkarmasının nass'tan ibaret olduğunu söylediniz. Hadislerin doğruluğunun da isnadın sağlamlığı ile elde edildiğine vurgu yaptınız. Bu işlemlerde bile akıl kullanılmaktadır. Kuran'ın en temel kaynak olarak görülmesi; insan için önem arz etmesi bile insandaki akla bağlı/muhtaçtır. Kaldı ki, akli kullanmamak Kuran'a göre büyük suçtur: «Allah katında yeryüzündeki canlıların en kötüsü, gerçeği düşünmeyen (akıl etmeyen) sağırlar ve dilsizlerdir.»

Tebliğî sunan kardeşlerime teşekkür ediyorum. Gençlere güvenen ve onları ciddiye alıp sempozyum düzenleyen İLAMER'e ve İSİLAY Vakfına ve siz değerli dinleyicilere teşekkür ediyorum.

Asuman ARSLAN

Sayın İsmail Koçak'a müzakerelerinden dolayı teşekkür ederiz. Sıradaki müzakerecimiz Karadeniz Teknik Üniversitesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Mine Demirbilek'tir. Kendilerini kürsiye davet ediyorum. Buyrun.

Ar. Gör. Mine DEMİRBİLEK

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi ABD



Değerli hocalarım, kıymetli katılımcılar. Benim müzakere edeceğim ilk tebliğ sayın Emirhan Demir Bozan'ın tebliği. Kendisi Günümüzde Mezhepler Tarihinde Yeni Yaklaşımlar; Sosyal Pozitivist Yaklaşım; Yusuf Ziya Yörükan Örneği isimli tebliği sundu. Öncelikle başarılı tebliğinden dolayı kendilerini tebrik ediyorum. Çünkü kendileri oldukça başarılı bir tebliğ sundular. Yani konuyu çok iyi bir şekilde anlamışlar ve sunum ve metin ikisi açısından da söyleyebiliyorum. Oldukça başarılıydı, tebrikler. Tebliğ formatına uyduğu için ve başlık ve metinde bir uyum olduğundan dolayı ben teşekkür ediyorum. Bunun dışında katkı olarak söyleyeceğim birkaç şey var. Yusuf Ziya Yörükan'ın Türkiye'deki mezhepler tarihi çalışmalarının kurucusu kabul edilmelidir diye bir metinde aslında geçiyor. Buradaki öncelikle benim yapacağım eleştiriler metine dair, daha sonrasında tebliğde sunumda özet geçtiğiniz için benim yakaladığım ayrıntılar çok burada dile gelmemiş oldu. Belki Yusuf Ziya Yörükan'ı kurucu olarak kabul etmek mezhepler tarihini cumhuriyet döneminde başlatmak anlamına gelecektir. Bu

da Yusuf Ziya Yörükan'dan daha önce yaşamış olan ve darülfünunda tebliğ, makaleleri çıkmış olan Şerafettin Yaltkaya, İzmirli İsmail Hakkı gibi isimler için yani mezhepler tarihine emeği geçmiş olan hocalarımızın es geçilmesi anlamına gelecek. Bu sebeple belki önemli şahsiyetlerden biridir demek daha doğru olacaktır kanaatindeyim. İkincisi ise şöyle bir şey geçiyor ibarede: "makale sahiplerinin sözleri ve düşünceleri zamanla gruplaşmaları meydana getirmiştir" diye bir ibare var mezheplerin anlatımında. Tebliğ aslında mezhepler tarihine giriş tarzında, yani elime oldukça kapsamlı bir tebliğ ulaştı. Ortalama 40 sayfaydı. Bu sebeple de benim yakaladıklarım daha çok ayrıntılar oldu. Burada acaba benim aklıma gelen şey şuydu. Bu kimseler sahip oldukları düşünceyi savunmak psikolojisi ile bu eserleri kaleme almışlarsa, oluş sırasında bir farklılık olması gerekiyor. Yani makale atasa neleri bir şeyin sonucu mudur yoksa sebebi midir? Belki bu tekrar gözden geçirilerek metin ele alınmalıdır diye düşünüyorum. Bir diğer şeyse mezheplerin oluşumunda etkili olan faktörlerde Arap ırkçılığı diye bir ibare geçiyor. Modern bir kavram olan Arap ırkçılığı yerine kabile taassubu, asabiyet gibi bir kavram kullanılması daha yerinde olacaktır kanaatindeyim. Bunun dışında söyleyebileceğim şeyler; tebliğin ilk kısmı yani daha çok mezhepler tarihine girişi oluşturan kısımda benim gördüğüm kadarıyla daha çok kapsamlı kaynaklar kullansaydı daha doğru bilgilere ulaşılabilirdi diye düşünüyorum. Fakat ikinci kısımda Yusuf Ziya Yörükan'ın eserleri titizlikle kullanılmış gördüğüm kadarıyla. Bunun dışında söyleyebileceğim bir şey yine katkı anlamında olacak. Pozitif bilim anlayışından tebliğin metninde bahsedilirken daha çok cedelci bir yaklaşımla ele alınan metinler kullanılmış. Bu da sosyal pozitivist yaklaşımı benimsediğini söylediğiniz Yusuf Ziya Yörükan'ı anlamada bir engel olacak kanaatindeyim. Yeni metnin bütünlüğünü bozacak bir yaklaşım olmuş oluyor. Daha objektif olan metinler karşılaştırmalı olarak okunsaydı Yusuf Ziya Yörükan'ın metnine geçilirken bu daha kolay olurdu kanaatindeyim. Yine Yusuf Ziya Yörükan'ın mezheplere getirdiği bu yeni metotta gözden kaçmış olan bir usul, bir farklılıktan bahsetmek istiyorum. Sosyal pozitivist yaklaşımı nitelenirken şu şekilde de tanımlanabiliyor: Yasaları keşfederek doğaya hâkim olmaya çalıştığı gibi sosyal pozitivist yaklaşım kendisine toplumu yeniden kurmaya çalışan toplum mühendisliği misyonunu biçmektedir. Bu yaklaşım mezheplerin ilk

fikirleri ve oluşumunun tespitle ilgilenen inşaaacı yöntemlerdir. Yani bir toplum mühendisliği ve inşaaacı bir yöntem mevzubahis ve biz bunu Yusuf Ziya Yörükan'ın metinlerinde bire bir görebiliyoruz. Örneğin, kendisinin Ankara İlahiyat Fakültesinin dergisinde yayınlanan "İslam İlmi Mühendisi" isimli makalesinde Kur'an ayetlerinden yararlanarak bir Müslüman'ın yaşantısını sınırlamış bulunmakta. Bu da aslında Yusuf Ziya Yörükan'ın yaşadığı dönem düşünüldüğünde anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü Cumhuriyetin ilk yılları ve toplumun birliğe ve bütünlüğe ihtiyacı var; diinde bir sadeleştirme ve bir değişime ihtiyaç olduğu düşünülüyor. Bu sebeple de kendisi daha çok fırkalaşmadan, ya da ayrılıklardan ziyade, ortaklıkların ele alınacağı bir İslam algısı oluşturmaya çalışıyor ve bununla ilgili pek çok makale yazıyor. Bunlara örnek olarak "Halka Dem İlgisi", "İslam Nedir", "Diyanet Nedir", "Müslümanlık Hakkında Yanlış Telkinler" gibi çokça köşe yazısı bulunmaktadır. Bunun dışında Yörükan ile ilgili söyleyebileceğim bir şey aslında takipçisi bulunmadığından bahsettiniz. Takipçisi bulunmamakla birlikte mezhepler tarihinde çağdaş yaklaşımlar için yani çağdaş yaklaşımlar kısmında oldukça önemli katkıları olmuştur ve hala sosyolojik anlamda metotları kullanılmakta. Sosyal pozitivist yaklaşım benimsenmiş olmasa bile, hakkı teslim etmek adına bunu tekrar vurgulamak istiyorum. Sayın Demir Bozan'a bu başarılı tebliğinden dolayı tekrar teşekkür ediyorum.

Diğer tebliğ ise Müberra Güneş. "XX. Asrın Başında Oryantalistlerle Mücadele; Namık Kemal Örneği". Öncelikle ben tebliğin başlığıyla ilgili bir şey söylemek istiyorum. Oldukça geniş bir başlık atılmış "XX. Asrın Başında Oryantalistlerle Mücadele; Namık Kemal Örneği." Üç ayrı şeyden bahsedilebilir. Birincisi XX. Asırda oryantalistler, ikincisi Namık Kemal ve Namık Kemal'in bu oryantalist zihniyetle olan mücadelesi. Namık Kemal'in ayrıca siyasî ve zihinsel olarak düşüncesinden ve tefekküründen bahsetmek gerekecek. Bu sebeple de gördüğümüz kadarıyla bu kadar kapsamlı bir metin 15 dakikada anlatılmaz ya da anlatılması oldukça zor olacak. Benim gördüğüm kadarıyla daha çok Renan müdafaanamesi üzerinden bir metin oluşturulmuş. Fakat öncelikle belki daha sistemli gitseydi bu daha anlaşılabilir olurdu kanaatindeyim. Yani eğer ki başlık Namık Kemal'in Renan müdafaanamesi ya da Renan'ın reddiyeleri gibi bir başlık olsaydı anlatımı

da, dinleyicilerin anlaması daha kolay olurdu kanaatindeyim. Çünkü çok geniş olduğu için siz önce oryantalistlere değindiniz. Daha sonrasında tarihi süreçten bahsetmeye çalıştınız, Namık Kemal'e geçtiniz, Renan Müdafaaanamesi'sini anlatmaya çalıştınız, oldukça zorlu bir süreç oldu. Bu ilk eleştirim olabilir. Bunun dışında söyleyebileceğim kaynak kullanımıyla ilgili birkaç şey var. Konu çok geniş olduğu için kullanacak çok fazla kaynak da var. Yani bibliyografyası çok geniş olan bir metin de oluşturulabilirdi. Fakat kullanılan kaynakların sınırlı olması bakış açılarının da tek taraflı olarak dile getirilmesi anlamına geliyor. Oryantalistlerle ilgili söylenen süreci anlatmak açısından daha çok savunmacı yaklaşım benimseyen kitaplar ele alarak oluşturulmuş. Karşılaştırmalı okuma yapılsaydı daha doğru tespitler yapılabilirdi kanaatindeyim. Bunun dışında Renan ile ilgili kısımda; Renan müdafaaanamesi çevrilmiş bir eser, yani İstanbul İlim isimli konferansta yine çevirisi bulunmakta. Keşke birincil eserler dikkate alınsaydı. Sanırım kullanılan iki eserin sahibi Abdurrahman Küçük, çevirilerini yapan. Fakat ikincil kaynaklar kullanılırken biz kendi yorumumuzu değil kullandığımız metni yazan kişinin yorumunu kullanmış oluyoruz. Bunun bir diğer götürüsü de böyle oluyor. Yanlış bir bilgi varsa, biz onu direkt geçiriyoruz ve fark etmiyoruz. Renan Müdafaaanamesi'nde gördüğüm şey, Renan Hz. Ömer'in İskenderiye Kütüphanesi'ni yaktığına dair bilgiyi reddediyor konferansında. Yani benim okuduğum metinde bu şekildeydi. Belki tekrar dönüp bakılması gerekiyor. Fakat tebliğde de bunun aksi söylenmekte. İşte bu tarzı bilgi hatası ikincil kaynaktan kaynaklanıyor. Bunu belirtmek istiyorum. Bunun dışında, Namık Kemal'le ilgili olarak benim beklediğim şey şuydu: Namık Kemal çok geniş bir başlık olduğu için birden fazla oryantalisti eleştirdiği bir konu oluştu ve bununla ilgili bir şey bekliyordum ve biz Müdafaaaname'de sadece Renan'ın eleştirmedeğini görüyoruz. Hamr'ı ve Harbelot'u da eleştiriyor. Onlarla ilgili ufak bilgiler verilebilirdi. Hangi açıdan eleştirdikleri söylenebilirdi. Namık Kemal'in yalnızca batıyı ve Avrupa zihniyetini eleştiren bir başka metni daha var. Bu ufak bir metin olsa bile faydalı olabilirdi. "Avrupalı Şarkı Bilmez" isimli, İbret dergisinde yazdığı bir yazısı. Bu da dikkate alınabilirdi kanaatindeyim. Bunun dışında söyleyebileceğim şey, Namık Kemal oryantalistleri hangi açıdan eleştirmiştir. Bunlar dile getirilebilirdi. Kimleri hangi açıdan eleştirmiş? Çünkü başka metinlerde

Voltaire ve Dusson eleştirileri de var Namık Kemal'in. Benim gördüğüm kadarıyla Namık Kemal bu isimleri bilgisizlikleriyle, cahillikleriyle eleştiriyor ve hatta siz de bahsettiniz; Arapça bildiklerini idea ettikleri halde çok büyük hatalara düştükleri için eleştiriyor. Bunun dışında doğru bilgiyi çarpıtmakla suçluyor yani kasıtlı bir çarpıtmadan bahsediyor. Bunlar üzerinden oryantalistlere bir eleştirisi var. Sonuçta bunlar bahsedilseydi konu açıklığa çıkacaktı kanaatindeyim ve yine Renan'ın konferansından bahsedince Renan'a dair pek çok reddiye yazılmış, aynı yüzyıl içerisinde pek çok reddiye yazılmış. İbni Reşat Ali Ferruh, Ataullah Beyazidov, Cemaleddin Afgani ve Celal Nuri bu isimlerden bazıları. Biz neden Namık Kemal'in müdafaaname'sini önceledik? Belki bu biraz dile getirilebilirdi diye düşünüyorum. Yani Namık Kemal'in müdafaaname'sini diğerlerinden ayıran şey nedir. Yani bu yazdığı metinle ilgili midir yoksa bizim için Namık Kemal'in ne ifade ettiğiyse ilgili midir? Bunu merak ettim. Benim kanaatimce bu biraz daha Türkiye'nin iç dinamikleriyle ilgilidir. Çünkü pek çok kesim tarafından sahiplenilmek istenen bir kişi siz de bahsettiniz. Hürriyetçi tarafından ulusalcı kesim. Fakat Müdafaaname'si İslamcı kesiminin tutunabileceği bir yer. Yani onun İslamcı kişiliğini ön plana çıkartacak bir husus. Bu sebeple de özellikle son zamanlarda müdafaaname'nin popüler olduğunu görmekteyiz. Belki bunlara değinilseydi konu daha açığa kavuşurdu kanaatindeyim. Fakat ben güzel sunumunuz için teşekkür ediyorum. Başarınızın devamını diliyorum. Beni sabırla dinlediğiniz için sayın dinleyicilere de teşekkür ediyorum. Sağ olun.

Asuman ARSLAN

Müzakeresinden dolayı Mine Demirbilek hocamıza şükranlarımızı sunuyoruz. Ayrıca bu sempozyumun düzenlemesinde emeği geçen başta muhterem Lütfi Doğan hocamıza, Prof. Dr. Eyüp Baş hocamıza şükranlarımızı arz ediyoruz. Aynı zamanda tebliğlerini sunan ve bu oturumun müzakereciliğini yapan arkadaşlarıma başarılı sunumlarından dolayı kutluyorum ve siz değerli dinleyicilere bizi sabırla dinlediğiniz için teşekkürlerimi sunuyorum. Gelecek seneki sempozyumda buluşmak üzere sempozyumun son oturumu olan 7. oturumu kapatıyorum. Herkes hayırlı akşamlar diliyorum.

Değerlendirme Konuşmaları

Yrd. Doç. Dr. Halide ASLAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi



Ben de herkesi saygıyla selamlıyorum. Öncelikle hem İSİLAY ailesi adına sayın hocam Lütfi Doğan'a çok teşekkür ediyorum. Hem de İLAMER ailesi adına sayın Eyüp Baş hocama çok teşekkür ediyorum. Beş yıldan beri azimle, sabırla ve çok güzel bir şekilde daha ileriye gidecek şekilde bu güzel etkinliği düzenliyorlar. Keşke daha çok katılım olsa diye umuyorum. Dileklerimden sadece bir tanesi bu. Benim söyleyebileceklerimi müzakereci arkadaşlardan birkaç tanesi de söyledi. Ancak katkı olabilir diye düşünüyorum.

Öncelikle oturumların böyle zamanında başlamasına çok dikkat edildi. Bu biz hocaların sempozyumlarında çok dikkat edilmeyen bir şeydir. O çok güzeldi bence. Bazı tebliğlerin zamanında bittiğini, bazılarının uzadığını gördüm. Naçizane ben bir şey ifade etmek istiyorum. Ben de hocalarımdan öğrenmiştim bunu. Arkadaşımız için az önce söyledi kırk sayfalık bir metin hazırladı diye. Tabii tebliğ metni hazırlarken çok

çalışılıyor. Yaklaşık dört ve altı ayda hazırlanıyor bir tebliğ metni. İnsan her şeyi ifade etmek istiyor. Araştırdığı her şeyi. Ama burada bize verilen 15 dakika var. Maksimum 20 dakika buluyor. Ama selamla kelamla on beş dakikada net bir şeyler söylemek gerekiyor. O yüzden de, Allah selamet versin, Bahaddin Yedi yıldız hocamızın bir tavsiyesiydi bu. Tebliğinizden ayrı olarak sunum yapacağınız bir tek sayfalık metni hazırlayın demişti. Ben bunu her tebliğ sunumumda uygulamam ve hiçbir başkanın süre noktasında uyarmasına gerek olmamıştır. Bu noktada hepinize tavsiye ederim böyle bir şeyi naçizane. Okunan tebliğler vardı. Sunum yapılan tebliğler vardı. Ben her ikisinin de yapılabileceği kanaatindeyim. Sürenin çok iyi kullanıldığı takdirde. O yüzden de illa okunmalıdır, illa sunum yapılmalıdır şekilde bir kaydın tutulmaması gerektiği kanaatindeyim. Hepsisi iyiydi. Hem sunulanlar hem de okunanlar diyebilirim. Kaynaklarını görmedik adayların. Pardon tebliğ sunan arkadaşlarımızın ama ben müzakerecileri dinlemeye çalıştım. Kaynakları ile ilgili çok az eleştiri aldılar. O yüzden kendilerini çok tebrik ediyorum. Kaynak konusu en çok önem verdiğimiz şeylerden bir tanesi. Özellikle birinci sınıftan itibaren benim ders verdiğim sınıflarda da arkadaşlarımızın kaynaklarla buluşması noktasına önem veriyorum. O yüzden böyle bir şeyin vesile olması noktasında ben kendilerini tebrik ediyorum ayrıca.

Tamamen bütün oturumlara baktığımızda hem her oturum ayrı ayrı bütünlüğü vardı. Oturumların kendi içlerinde de tebliğlerin bütünlükleri vardı. Bu noktada da emeği geçenlere ayrıca teşekkür ediyorum. Konulara hâkimiyet iyiydi. Hatta şöyle söyleye bilirim katıldığım birkaç ulusal sempozyumdan bile daha kaliteli tebliğlerle karşılaştığımı söylemek isterim. Bu çok sevindirici bir durum. İnşallah bu arkadaşlarımız da yarın bir gün bu kürsülerde diğer arkadaşlarımızı bu şekilde takdim ederler diye umuyorum. Müzakereleri çok iyi buldum. Gayet yapıcıydı. Elbette ki olumsuz eleştiriler olacak. Bunların bu tebliğlerin daha iyiye ulaşması noktasında yardımcı olacağı kanaatindeyim. O yüzden müzakereci arkadaşların emeklerine de ayrıca çok teşekkür ediyorum. Sadece bir şey söylemek istiyorum. Müzakerelerde, eski bir tabir vardır *korsan tebliğ* diye, korsan tebliğ sunulmaması gerektiğini hatırlatmak

isterim. Eskiden daha yaygındı. Soru sormak isterdi bazı hocalarımız. 15 dakika bu soru tutardı. Sorudan ziyade bir tebliğ sunumu gibi. Herkes kendi yerini bilirse çok daha iyi olacak diye düşünüyorum. Tekrar söylüyorum söylediklerin tenkit ya da başka herhangi bir kötü art niyeti taşımıyor. Sadece tavsiye ve bu sempozyumların çok daha iyiye gitmesi noktasında umarım katkısı olur.

Ben tekrar düzenleyenlere, emeği geçenlere teşekkür ediyorum. Sizlere de bu akşam vaktinde beni dinlediğiniz için çok teşekkür ediyorum. Sağ olun.

Yrd. Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi



Değerli hocalarım, değerli arkadaşlar. İlk değerlendirmecinin her zaman bir avantajı vardır. Söylenecek pek çok şeyi söyler. Geriye çok bir şey kalmaz. Bende biraz onu yaşıyorum. Halide hanımın söylediklerine büyük oranda katılıyorum. Ama yine birkaç hususa ben de işaret etmek istiyorum. Aslında iki başlık altında düşündüm söyleyeceğim şeyleri. Birincisi teknik anlamda, ikincisi içerik olarak. Evvela ben de tertip komitesine, İSİLAY ve İLAMER'i İlahiyat Araştırmaları Merkezi'ne gerçekten şükran borçlu olduğumuzu düşünüyorum. Bunu bütün samimiyetimle söylüyorum. Beşincisi organize ediliyor. Bu tip organizasyonları yapmak büyük bir çaba ve emek isteyen bir şey. Yani öğrencilerin bildiri hazırlamasından tutun da onların değerlendirilmesinden organizasyonuna varıncaya kadar. İkinci husus İLAMER'in çalışmalarıyla alakalı. Doğrusu bizim hocalar olarak ben ihmal ettiğimizi düşünüyorum. İLAMER bu sempozyumda da bize gösterdi ki, aslında çok büyük bir görev ifa ediyor. Ben şöyle bir şey düşündüm bu iki gün içerisinde. İLAMER aslında lisanstan akademiye ulaşan

yolda bir kapı. Bu görevi görüyor. Eğer kasıt yoksa burada bildiri sunan arkadaşların çoğunun İLAMER tedrisatından geçmesi, ne biliyim fıkıhtan, felsefeye varıncaya kadar, hatta müzakereci arkadaşların da yine oradan geçmiş olması bunu latife olarak kabul edin. Ama çok ciddi bir katkı sunduğu ortada. Fakat hocalar olarak biz bundan ne kadar haberdarız, ne kadar bunun bilincindeyiz, ne kadar kıymetini biliyoruz? Bu konuda ciddi şüphelerim var. Bu anlamda ben Eyüp Baş'a büyük bir teşekkür borçlu olduğumuzu düşünüyorum.

Üçüncüsü, beşincisi düzenlenen sempozyum artık biraz kendini aşmalı diye düşünüyorum. Bunu bir öneri olarak dile getirmek istiyorum. O da bu sempozyumun yerel ölçekten ulusala yani farklı fakültelerden katılımcıların olduğunu gördüm. Az ya da çok. Bir az daha yaygınlaştırılabilir ama acaba uluslararası bir öğrenci sempozyumuna dönüşebilir mi? Ben yapılabilir diye düşünüyorum. Bir de böyle bir sempozyumun Türkiye'de bilmiyorum yani bir benzeri var mı? Böyle bir çalışmanın ondan da açıkçası emin değilim. Sunumlarla alakalı birkaç teknik hususa değiniyim, maddeler halinde. Birinci dikkatimi çeken husus, Halide hanımın söylediklerine ilave olarak, mesela teknik malzemelerin hiç kullanılmamış olması. Slayt vs gibi. Bu niye böyle oldu bilmiyorum. Çünkü bu tarz şeylerin kullanılması dinleyici açısından da oldukça motive edici unsur. İzleme şansımız oluyor. Dinamik tutuyor salonu ve dinleyenleri. Bir önemli husus oturum konularındaki bazı başlıkların belki yer değiştirmesinin daha uygun olacağını gördüm. Disiplinlere göre bir dağılıma dikkat edilmiş. Ama belki bir daha hassasiyet gerekebilirdi. En azından bazı tebliğlerin yerinin değişmesi gerektiğini düşündüm açıkçası. Bir başka husus da oturum başlıkları yok. Belki oturum başlıkları da olabilir. Yani her oturumun bir başlığı olabilir diye düşünüyorum. İçerikle alakalı yaklaşık otuz beş bildiri, on dört müzakere, yedi oturum gerçekleşti. Genel olarak bildirileri ve müzakereleri ben de çok başarılı buldum. Eleştirilecek yönler yok mu, var tabii. Yine Halide hanımın söylediğine iştirak edeceğim ben de; benden daha çok bu tip organizasyonlara katılmış kişiler bu salonda olabilir, ama kendi katıldıklarını temel alarak şunu söylemek isterim. Aslında akademik ve süre ve saire gibi konularda genel olarak belki de pek çok organi-

zasyondan ve sempozyumdan daha başarılı bir sempozyum, daha keyifli, daha heyecan verici bir sempozyum olduğunu söylemeliyim.

Şimdi içerikle alakalı ikinci bir husus, bildirilerde olması gereken akademik ölçütler aslında müzakereciler bunları dile getirdi. İşte hepimizin bildiği şeyler, yeni bir şey ortaya koyma yani araştırma, objektivite, ana kaynaklara inme, argüman geliştirme, kaynak referans gösterme gibi hususlar bunlar eleştirilebilir. Bunlar bir eksiklik olarak da dile getirilebilir. Ama bu eleştirileri ben biraz da şöyle görüyorum. Buradaki sempozyumu aslında akademinin bir aynası gibi düşünüyorum. Burada sunum yapan arkadaşların eksikliğinden ziyade, bence belki hocaların eksikliği bu. Kendimizi biraz hocalar olarak sorgulamalıyız. Acaba metodoloji açısından ne kadar başarılıyız? Bir tez hazırlama, bir bildiri sunma, bir makale yazma, hatta lisans sınavlarında sorulan bir soruya nasıl cevap vereceğimize dair bunun metodunu, tekniğini, akademisini öğretti biliyormuyuz? Doğrusu öğrencilerden önce ben bu eleştiriyi kendi üzerimize, hocaların üzerine alması gerektiğini düşünüyorum açıkçası. Fehrullah hocayla öğleden önce bir şeyi paylaştık. Birunî ile alakalı. Bir arkadaşımız bir sunum yaptı. İbrahim Emre Şamlıoğlu'nun "Birunî'nin Dinler Tarihi Metodolojisi." Doğrusu Birunî benim özel alanıma giren birisiydi. Ama çok çarpıcı bir bildiriydi bence. Birunî'nin söyledikleri açısından yani bir akademik bir çalışmanın duruşunun nasıl olması gerektiğinin, X. yy'daki tasavvuru bence inanılmaz bir şeydi. Sicistanî'den tutun da işte Saydali Endülişî'ye varıncaya kadar IX. ve X. yüzyıl Müslüman'ın kafasındaki akademik zihniyetin bugün ne kadar uzağındayız diye düşünmeden edemedim. Fehrullah hoca da şöyle bir şey söyledi. Bugün batıdaki gelişmiş Amerikan veya diğer üniversitelerdeki akademik şeye ne kadar uygun, Birunî'ye ne kadar yakınlar. Ben de şöyle düşündüm biz de Birunî'ye ne kadar uzağız. Oysa kendi değerimiz, bizim sahip çıkmamız ve belki bilmemiz gereken bir şeydi. Son bir iki not eklemiştım buraya. Onlar da bu dil, telaffuz, isim ve kavram yanlış telaffuzlar onlara özen göstermeliyiz diye düşündüm. Ayrıca başlıkların genel olarak daha spesifik olması konusuna ben de katılıyorum. Daha spesifik olsaydı daha faydalı olurdu.

Üç tavsiye not etmiştim buraya. Onları kısaca söyleyerek sözlerime son vermek istiyorum. Birincisi burada bildiri sunanlara ben kişisel olarak -bunu bütün samimiyetimle söylüyorum- yakın geleceğin akademisyenleri olarak görüyorum. Bence öyle olmalılar. Kendilerini öyle motive etmeliler. Bunun olmazsa olmaz koşulları bence dil, ilahiyat alanın dili Arapçadır. Ama bunun üzerine yapılmış ciddi kaynaklar da, çalışmalar da İngilizcedir. Bizim iki dil bilmek zorunluluğumuz var. Yakın planlamanız arasına bu dilleri bilmek ve böylece ilk kaynaklara ulaşma konusundaki sıkıntıları gidermek konusunda çok daha ciddi ve bence motive olmalıyız diye düşünüyorum. Buna yurtdışı deneyimini, isteğini, arzusunu mutlaka eklemeliyiz diye düşünüyorum. Fark etmez Arapça için Arap ülkeleri olabilir, İngilizce için batı ülkeleri olabilir. Üçüncüsü de yüzü aşkın ilahiyat fakültesinin varlığı düşünülürken bunların artık ciddi bir şekilde öğretim elemanına ihtiyacı var. Bunu hepimiz biliyoruz. Dolayısıyla önümüzde büyük imkânlar mevcut. Kendimizi buraya hazırlamak için daha güçlü, daha donanımlı, daha motiveli bir şekilde olmalıyız diye düşünüyorum. Söyleyeceklerim bu kadar. Tekrardan sempozyumu düzenleyen heyete, bildirimleri sunan arkadaşlara, müzakerecilere ve iki gündür burada dinleyen diğer arkadaşlara teşekkür ediyorum.

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi



İyi akşamlar sevgili arkadaşlar. Sizi saygıyla selamlıyorum. Ben bir müzakereci gibi davranmayacağım elbette ki. Benden önce iki tane değerlendirmeci arkadaş aslında söyleyeceklerimin önemli bir kısmını söylediler. Benim malzemem eksildi bir kere. Bundan dolayı bir kısmına denden diyeceğim ve o şekilde devam edeceğim. Bir defa bu İLAMER ve tabii ki İSİLAY değişik başlıklar altında değişik bir şekilde faaliyetler sürdüren bu araştırma merkezinin, araştırma kurumuna hakikaten ne kadar tebrik etsek kendilerine ne kadar takdir etsek, teşekkür etsek azdır. Bu normal olan standart bir teşekkür, takdir duygusu değil. Ben bu sene o kurumda Felsefe grubu öğrencileri ile birlikte bir faaliyet araştırma yapma şansına kavuştum. Aslında yakından tanımama rağmen şimdi daha da yakından tanıdım. Bunun da rahatlığıyla hareket edebiliyorum. Bu kurumun Türkiye’de örnekleri ne kadar vardır bilmiyorum. Aslında geliştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Yani mevcut halinin daha da ileri götürülmesi mümkün, çünkü bu iktidar da bu kabiliyeti bünyesinde taşıyor. Bu yapıyı

finansı eden, destekleyen gönül bağı olan herkesin bu enerjilerini, bu imkânlarını daha da ileriye götürebileceklerini düşünüyorum ki, o ideali taşıdıklarına hiç şüphem yok. Bunun örneklerini Türkiye’de geliştirilmesi gerektiğini de düşünüyorum. İstanbul’da benzer kurumlar aynen bu standardta, bu amaçta faaliyet ne kadar yapıyorlar onu bilmiyorum. Bazı örneklerini duyuyorum. Ama Ankara’da bunun henüz bir örneği yok. Mesela Anadolu İlahiyat Akademisi var. İşte 2 senedir faaliyet sürdüren, ama daha düşük bir seviyede, yani şu anlamda araştırmacı yetiştirmeye dönük bir faaliyet henüz yapmıyor. Ama buna yakın çalışma yapsa bile benzerini henüz görmüyorum Ankara’da. Bu çalışmanın, bu araştırma merkezinin geçmişi de var, ilerletilebilir. Bunu neden söylüyorum? Çünkü bu sempozyumu en azından beşincisini, yıllardır düzenleyen bir kurum ve Türkiye’de de önemli bir örnek. İLAMER’in bütün yöneticilerine, sonra çalışanlarına bu anlamda teşekkür ediyorum. Bu genç arkadaşları, araştırmacı adayları takdir ediyorum, tebrik ediyorum ve teşekkür ediyorum kendilerine. Ben her hangi bir kusur aramıyorum. Bunlar arkadaşlarımız için ilk defa burada bir sempozyum sunacak arkadaşlarımız için bu çok bile. Hatta bazı arkadaşları ben kıskandım demeyim, tebrik ettim gerçekten benden daha iyi sundular. Mesela ben yedi sekiz tane sempozyuma katıldım. Mesela herhangi birisinde benim toplam yedisinde gösterdiğim performanstan daha yüksek performans gösterenler vardı. Bu anlamda onları da takdir ediyorum. Aslında örnek vermek şık olmayabilir ama mesela bu anlamda şu örneği vereceğim, isterseniz söyle başlayayım: Metodoloji ve usul çerçevesinde bir sempozyum düzenlenmiş, konuları belli yani. İster istemez bazı arkadaşlar, genç araştırmacılar olabilir, çerçeveyi sınırlı tutamamışlar. Hatta metodolojik çerçevede de tutamamışlar. Mesela belki de burada sempozyumu düzenleyen organizasyona iş düşüyordu. Gelen önerileri bunu metodoloji, usul çerçevesine çekerek çalışmışın, içeriğini ona göre ayarlar mısın, diye bir iade süreci yaşanabilirdi. Belki de bu hevesler kırılmaması için yapılmadı. Ama bundan sonrakilerde yapılması gerektiğini düşünüyorum. Metodoloji çerçevesinde kalan güzel çalışmalar vardı. Ben bir buçuk gün izledim. İlk sabahki oturumu izleyemedim. Orada da güzel çalışmalar vardı ama maalesef mahrum kaldım. Mesela ben arkadaşlar, bu eksende kalarak çok yüksek performans sergileyen bir örnek verece-

ğim, ama bu örnek şu anlama gelmeyecek. Diğerleri böyle bir şey yapmadı anlamına gelmiyor. Vereceğim örneğe benzer en az sekiz on tane çalışmada daha var. Fakat hakikaten bir az önce Eyüp hocanın da bahsettiği gibi Birunî'nin dinler tarihi metodolojisi çalışması, İbrahim Emre Şamlıoğlu yanlış okumadıysam eğer gerçekten harika bir örnek ki konuyu daraltmış. Çok daha bu spesifik noktaya atış yapmış ve o kadar harika bir bilimsel üslupla çalışılmış ki metodoloji çerçevesinde kalmış. Yani Birunî'yi mesela o yetişmiş donanımlı henüz doçent olmuş, doktorasını bitirmiş araştırmacılar içerisinde ne kadarı bu kadar çalışmıştır bilemiyorum. Örneklerini görmediğim için mukayese de yapamayacağım. Ben şahsen takdir ediyorum. Beğendim yani. Ama buna yakın şu çerçevede yani metodoloji çerçevesinde çok daraltılmış olmakla birlikte çok iyi bir sunum Mahmud Yusuf Mahitapoğlu bu arkadaşın Hanefi Usulünün oluşumunda İsa bin Eban faktörü. İsa bin Eban'ı çok iyi tanımadığım için en azından iyi bir araştırmacı örneği, ama metodoloji çerçevesinde ne kadar çekilip çekilmediği ile ilgili bir değerlendirme yapmıyorum. Ama kaliteli birçok örnek var. Hepsini anarak bunun dışındaki arkadaşların öyle bir havaya girmesini istemem. Sakın yanlış anlaşılmasın. Çok güzel sunum örnekleri de var. Mesela kendine özgüven sunumu yapmış olanlara da bir örnek vereceğim. Bunun dışındakiler de öyle anlama gelmeyecek. Mesela Müberra Güneş, Namık Kemal örneğini incelemişti. Aslında son konuşmaydı ve aslında eleştiri de aldı. Fakat eleştiri aldığı noktayı bir tarafa bırakıyorum. Kendinden emin, o kadar rahat ve konusunu sanki o alanda doktora yapmış, üzerinde birçok çalışma yapmış bir kişinin özgüveni ile sundu. O anlamda gerçekten takdir ediyorum kendisini de. Şimdi bir maddem daha var arkadaşlar. Çok uzuyor mu? Beş dakikayı geçti mi yoksa? Şimdi müzakereciler başarılı. Gerçekten onda şüphe yok. Yani tebliğciler başarılı. Ama şunu teslim etmem lazım, müzakereciler çok daha başarılıydılar. Yani müzakerecileri siz mi seçtiniz? Emin olun benim katıldığım sempozyumlarda müzakereciler var. En azından benim katıldıklarım için söylüyorum. Bu kadar yapıcı ve ölçülü ne kadarı davranabilmiştir. Yani birçok yetişkin hocanın doçentin, profesörün katıldığı müzakerecilik yaptığı ortamlarda bu denli, ölçülü, hassas ve katkı sağlayan müzakere örnekleri çok çok fazla görmedim. Buradaki oran oradan fazla onu söylemek istiyorum. Yok anlamına gelmi-

yor. Buradaki müzakereci örneklerini bu anlamda çok başarılı buluyorum. Eğer örnek verin dersiniz hepsi çok başarılı. Mesela Ayşegül Yurdaseven, mesela son konuşmacılardan, son değerlendirme yapanlardan Mustafa Selman Tosun. Felsefecilerin işte Decartes ve Gazali karşılaştırmasını yaptığı yerde, gerçi bir nevi korsan bildiri gibi oldu ama onu ben bir tarafa geçiyorum. Çok katkı sağlayan ve sanki konuyu ayrıca çalışmış arkadaş. Eğer özel bir çalışma alanı değilse hususi uğraşmış. O anlamda kendilerini tebrik ediyorum. Bu diğer arkadaşların müzakerelerine dönük bir zayıflatma bir şey değildir. Örnekleri sınırlı tutuyorum. Bu sempozyumda mesela İslam ilimlerin her alanı ile ilgili metodoloji araştırması olması gerektiğini düşündüm, ama fıkıh yoğunluklu olmuş. Bunu siz de fark etmişsinizdir. Ama fıkıha da yakışır. Yani fıkıh gerçekten usul dendiğinde fıkıh usulü hepimizin bildiği gibi. İslam'da Metodolojinin belki ilk en güçlü geliştiği alan. Ondan da olabilir. Mesela hadis zayıftı. Hadis alanında bir tek çalışma vardı. Hadis fıkıh karışımı arkadaşımız mesela üçüncü oturan arkadaşımız isminizi hatırlayamadım ama mesela bu arkadaşımızın çalışması o anlamda çok güzeldi. Yani hadisle fıkıhın buluştuğu, kesiştiği bir noktada bir çalışmaydı. Mesela ben dün sabah işlenen iki konu olduğu için Fazlurrahman ve Hasan Hanefi ile ilgili iki tane sunum yapılmış. İzleyemediğim için bilmiyorum ama okuyacağım metinler idi, neler söylediklerini merak ediyorum. Çünkü her zaman modernist olarak da nitelenen, sonra yer yer eleştirilen iki araştırmacı ile ilgili neler konuşuldu, ne söylediler onu merak ediyorum. Bir de başarılı bir oturum başkanı örneği, hepsi başarılı. Yani bu en iyileri söylemek diğer arkadaşları sakın kıskandırmayın. Ya da sona geldiğimiz için mesela bu son oturumdaki oturum başkanı Asuman Arslan ayrıca katkı da sundu. Genelde bunu yapıyorlar. Biraz profesyonel davrandı. Yoksa bir takım şeylere katıldığı için örnekleri biliyor ondan mı bilmiyorum. Bağlantılar kurdu ve yumuşak geçişler sağladı. O anlamda bütün oturum başkanlarını, bütün tebliğcileri ve bütün müzakerecileri hepsini tebrik ediyorum. Birini diğerini incelemek gibi bir kastım yoktur. Sakın öyle anlamayın. Teşekkür ediyorum hepinize. Uzun konuştum. Kusura bakmayın. İyi akşamlar.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi



Bismillahirrahmanirrahim. Ben de öncelikle herkese iyi akşamlar diliyorum. Saygıyla muhabbetle selamlıyorum. Ben de konuşmama teşekkürle, tebrikle başlamayı kendime bir borç biliyorum. Gerçekten lisans düzeyindeki öğrencilerimizi akademik düşünceye ve çalışmaya hazırlama akademik ortama, akademik hayata özendirme bağlamında böyle bir proje için muhterem hocamız Lütfi Doğan hocamızı tabii ki tebrik etmek ve teşekkür etmek lazım. Eyüp baş hocamıza keza aynı şekilde. Gerçekten ben öğrencilik dönemimde bu tür programların olmasını arzu ederdim. Maalesef olmadı. Katılmak öğrencilerimiz adına büyük bir heyecan verici olay olsa gerek diye düşünüyorum. Şimdi benden önceki değerlendirmeci arkadaşlarımız teknik boyutlarını, sempozyumun çerçeveleri konusunda gerçekten söylenmesi gerekenleri söylediler. Ben farklı bağlamda birkaç şey söylemek istiyorum. Bu oturumda ilahiyat fakültelerinde hadisin itibarsızlaştırılmaya çalışıldığından söz edildi. Ben bir kalamcı olarak sözlerimde iki tane hadis seçmiştim. Bunlardan

bir tanesi metodoloji ve usul söz konusu olunca aklıma gelen Hz. Peygamber'in hadislerinden bir tanesi "İttakû firâsete'l-mu'min. Feinnehû yenzurû min nûrillah." Diğeri de "Yessirû velâ tuassirû beşşirû vela tunaffirû." Yöntem söz konusu olduğunda ümmete aslında Hz. Peygamber çok güzel bir miras bıraktı. Ama biz onu ne ölçüde anladık. Ben biraz sonra vaktimin el verdiği ölçüde bu konuya temas etmeye çalışacağım. Şimdi birinci hadisimiz "Mü'minin firasetinden sakının, çünkü o Allah'ın nuruyla bakar." Seyid Şerif Cürcanî'nin *Tarifât* adlı meşhur bir eseri vardır. Orada firaseti *mukaşefetu'l- yakin* ve *muayenetu'l-gayb* diye tarif ediyor arkadaşlar. Kesin olanı, kesin bilgiyi, gerçeği, hakikati ortaya çıkarma ve gaipte olanı, bilmediğimiz henüz gerçekliğinin hakikatine ulaşmadığımız konuları bilgiler, belgeler, bulgular yoluyla ortaya çıkarma, onların hakikatini gün ışığına çıkarma anlamında. Fakat daha sonra bu feraset bizim geleneğimizde kalbin arındırılması tasaffî edilmesi, nefisle mücadele, teşfî bilgi edinmek için bir takım riyazet yollarına başvurma neticesinde kalbin aydınlanması, bir ilham akışı şeklinde anlaşıldı ve ümmet maalesef Hz. Peygamberi bu konuda iyi değerlendirmedir. Aristo'dan bu yana akıl teorik akıl ve pratik akıl olarak iki ana kısma ayrılıyor. Şimdi, teorik akıl dediğimiz yani düşünceyle nazarî akıl düşünceyle, fikirle, inançla ilgilenen akli, daha çok kendi dışımızdaki varlıklar hakkında verdiğimiz yargılarda kullanırız. Ama gündelik hayatta, sosyal ilişkilerimizde ve eylemlerimizle ilgili bir karar almamız gerektiğinde biz pratik akli kullanırız. Ben ilk önce Hz. Peygamberin hayatından ve daha sonra bazı İslam Tarihinden örnekler sunacağım ki zaten sunumlar da genelde tarih ağırlıklı idi. Ben de örneklerimi tarihten seçtim. Şimdi bu feraset dediğimiz şey nedir? Ben size Hz. Peygamberin hayatından örneklerle başlayacağım. Bu konuda bir şeyler söylemeye çalışacağım inşallah. Çok hoşuma giden bir örnektir bu. Bedir savaşında Hz. Peygamber düşmana en uzak kuyunun başında durur. Hubab İbn Munzir'in dikkatini çeker bu. Stratejik açıdan bu yanlıştır. Hz. Peygamber'in düşmana en yakın kuyunun başında durması gerekir. Cesareti toplar ve şöyle sorar. "Ey Allah'ın Resulü! Burada vahiyle mi durdunuz, yoksa kendi içtihadınızla mı? Hz. Peygamber der ki: "Kendi içtihadımla durdum. O halde Ey Allah'ın Resulü düşmana en yakın kuyunun

başına gitmemiz ve diğer bütün kuyuları kapatmamız gerekir. Su alabileceğimiz tek bir kuyunun etrafında, onu kapatarak düşmana karşı mücadele vermemiz gerekir der ve Hz. Peygamber hemen Hubab İbn Munzir'in dediğini yapıyoruz, der. Şimdi bugün siz bir müridin, şeyhin huzurunda bir talibin, pirin huzurunda bir cemaat üyesinin, efendinin huzurunda böyle bir itirazı yaptığını düşününüz. Başına geleceklerini ben bilemiyorum. Çünkü bu gelenek kayboldu. İtiraz etmek, eleştirmek sanki bir edepsizlik, adaba aykırı hareket etmek gibi anlaşıldı. İkinci örneğim, Mute savaşında Halid b. Velid ile ilgilidir. Bu da çok çarpıcı; Allah Resulü Bizans ordusuna karşı 3000 kişilik bir kuvvet gönderir. Zeyd b. Harise ordu komutanıdır. Der ki: "Zeyd şehit olursa yerine Cafer b. Talib geçecek. O şehid olursa Abdullah b. Revaha, o şehid olursa aranızdan birisini kumandan olarak seçeceksiniz. Düşmanla karşılaşma sırasına gelindiğinde düşmanın 100 000 kişilik bir kuvvet olduğu anlaşılır ve aralarında bir ihtilaf çıkar. Derler ki: "Hz. Peygamber'e haber göndereyim. Ondan gelen habere göre hareket edelim. Abdullah b. Revaha duygusal bir konuşma yapar. der ki: "Ey arkadaşlar! Buraya aslında arzu ettiğimiz, ele geçirmek istediğimiz bir şeyi ele geçirmek niyetiyle geldik. Nedir o, şehid olmaktır. İşte sizler için fırsat. İki seçeneğimiz var. Ya şehid oluruz. Ya gazi oluruz. Bunun üzerine savaşa karar verildi. Zaman dar olduğu için hızlı geçiyorum. Zeyd b. Harise şehid oldu. Arkasından Cafer b. Talib şehid oldu. Arkasından Abdullah b. Revaha şehid oldu. Şükürler olsun ki sonunda bayrak stratejik aklın eline geçti. O akıl sahibi Halid b. Velid idi. Uhudda küfrün kılıcıydı. Müslümanları arkadan kuşatmıştı ve kâfirlere bir zafer kazandırmıştı bu Halid b. Velid. Ama şu anda İslâm'ın kılıcıydı Mute'de. Ne yaptı? Dedi ki, arkadaşlar sol taraftakiler sağa geçecek, sağ taraftakiler sola geçecek. Düşmana şiddetli hücum yapıldı ve düşman takviye kuvvet geldi zannederek kısmî bir bozguna uğradı. O gece Halid b. Velid geri dönmek kararı aldı. Çünkü kendilerinde otuz kat büyük olan bir düşmanla savaşmak mantıklı bir iş değildi. İşte size ikinci bir feraset örneği. Bizim kelamcılar kader konusunda tartışıp durdular. Dediler ki; İşte ilim, maluma tabiidir, ilim malumata taalluk eder mi, etmez mi? Allah olayları ezelde bilir mi, bilmez mi, cüz'î mi, ileriye bilir mi, küllîleri mi bilir? Bir sürü tartışmalar Şam seferin-

de Hz. Ömer Şam'da bir veba saldırısı olduğunu haber alır. Ordu komutanı Ebu Ubeyde el-Cerrah'a der ki; geri dönüyoruz. Ebu Ubeyde el-Cerrah der ki; Ey mü'minlerin emiri! Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun? Hz. Ömer kader problemini çözer. Der ki; Allah'ın kaderinden başka bir kadere kaçırıyorum. İşte bu bir pratik akıldır. Müslümanlar teorik akılda gerçekten çok başarılı işler yaptılar. Felsefe ve düşünce alanında çok başarılı işler yaptılar. Ama biz bu pratik aklı tarih boyunca çok fazla kullanamadık. Burada Mu'tezile ilgili bir sunum yapıldı. Orda Cahız örneği verildi. Şimdi ben Cahız'ı, hani bazen Fransız Bacon ile karşılaştırılır. Yani Aristo'nun tümdengelim yöntemi modern bilime aykırı bulunur. Bilimsel gelişmeler önünde bir engel olarak görülür ve tümevarım yöntemine geçilmesi gerektiği söylenir. Bundan sonra artık eşya hakkındaki kararlarımız böyle göz kararıyla olmayacak. Matematiksel ifadelerle olacak. Bu şu kadar santimdir, şu kadar hacimdir, şu kadar ağırlıktadır, kütlesi şudur, atom numarası budur. Bacon'dan yaklaşık VII yüzyıl önce, 255'tedir Cahız'ın vefatı. Kitabı'l-Hayevan'ın başına bakarsanız ki az kullanılan kütüphanemizde çok yakışıklı bir baskısı vardır. Ama en az kullanılan kaynaklardan bir tanesidir. Bunun nedenlerini de sorgulamamız lazım. Orada tecrübeye ve gözleme önem verilmesi gerektiğini, tabii ki aklın bir üst kriter ölçü olarak tecrübî bilgiyi denetlemesi gerektiğini söyler. Ama hayvanları keser. Organlarını tek tek inceler. Bazılarını zehirler, davranışlarını öğrenmeye çalışır. Müslümanlara ufuk açtı Cahız. Ama mutezilî idi. Bazı sünnî kaynaklarda Cahız'la ilgili onun biyografisi anlatılırken çok enteresandır. Değerli arkadaşlar gözünün fırlak olduğu ve çok nüktedan olduğu söylenir. Adamın söylediği onlarca, yüzlerce çok güzel şeyler varken neden sadece bu ikisi ön plana çıkarılır. Bunu da düşünmemiz gerekir. Burada bazı sunumlarla ilgili birkaç noktaya temas etmek istiyorum. Burada mesela Şeyma Türkoğlu hanımefendi kardeşimizin sunduğu tebliğde dendi ki işte mutezile kaderi inkâr ediyor. Şimdi şunu da söylemem lazım. Biz bu feraseti araştırmalarımızda kullanmamız gerekir. Hem teorik hem de pratik aklı dengeli ve ölçülü şekilde işletmemiz gerekir diye düşünüyorum. Şunu söylemem gerekir öncelikle bazı ehl-i sünnet kaynaklarında mutezilenin kul fiilini halk kılır dediği için müşrik olduğu söylenir. Allah'a şirik koşmakla itham edilir.

Genelde algı şudur. Sünnî bir kaynakta geçtiği için doğrusu budur. Tamam, mutezile bunu söylemekle Allah'a şirk koşmuştur. El insaf. Birinci sırada ilkesi tevhid olan bir mezhebi nasıl Allah'a şirk koşmakla suçlarsın? Mutezile 'Kur'an mahlûktur' dediği için Hanbelî âlimlerin çoğu tarafından tekfir edilmiştir. El insaf. Amelî imandan bir cüz sayan, büyük günaha işleyene mümin demeyi uygun görmeyen bir grubu Müslüman bir cemaati, grubu sen nasıl tekfir edersin? Nasıl kafir olduğunu söylersin? İşte aslında feraset dediğimiz şey budur. Buna ihtiyacımız vardır. Mutezile asla kaderi inkâr etmiyor. Kaderi red eden sadece Mabed el-Cuheni *kader ma'rufun* "Kader yoktur önceden hiçbir şey programlanmamıştır, her şey şu anda olmaktadır" demiştir. Bu mutezileye fatura edilmiştir. Birkaç istisna rafizî mutezilesinden Hışam el-Hakem gibi birkaç istisna hariç mutezilenin tamamı Allah'ın ezelde bütün olayları bildiğini ve takdir ettiğini söyler. Bunu söyleyen bir insana siz kaderi inkar etti diyebilir misiniz? Mutezile sadece özgürlüğe rasyonel bir temel oluşturabilmek için kulun kendi fiilini yarattığını söylemiştir. Yaratmayı iki kısım ayırır. Birincisi yoktan var etmedir. Bu sadece Allah'a mahsustur. İkincisi kulun hâdis bir kudret ile kendisine Allah tarafından verilen bir kudret ile işini yapmasıdır. *Fe tebarakallahu ahsanul halidin* ayetini buna delil olarak kullanırlar. Onun için biz XXI. yy'ın araştırmacıları olarak artık mezhep taassubunun dışına çıkıp, mezhep çerçevesinin dışına çıkıp bu feraset dediğimiz Allah resulünün o hadisi şerifinde bize miras bıraktığı ölçüyü kullanmamız gerekir diye düşünüyorum ve Hz. Ali'nin bir sözünü hatırlatmak istiyorum. Bitiriyorum. Diyor ki; Hakikati kişilerle değerlendirmeyin. Yani suyun üzerinde yürüyen bir adam, iki kere iki beş eder dediği zaman isterse havada uçsun, isterse suyun üzerinde yürüsün bizi ilgilendirmez. Hakikate aykırı söylüyor. Diyor ki; Hakikati öğrenin. Hakikatle insanları yargılayın. Bizim yapmamız gereken iş budur diye düşünüyorum. Bunun üzerine bir Mısırlı bilimci; çağımıza şöyle sesleniyor: Bu sloganla sözümü bitiriyorum arkadaşlar. Diyor ki; Otoriteyi gerçek değil, gerçeği otorite kabul edelim. Eğer biz gerçeği otorite kabul edersek, otoriteler gerçeğe boyun eğmek zorunda kalacaklar. Bize gerçeği söylemeye mecbur olacaklar. Tekrar hepinize saygılar sunuyorum. Katkısı olan herkese ayrıca tebrik ediyorum.

Prof. Dr. Eyüp BAŞ

Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı, Ankara Üniversitesi Öğretim Üyesi ve Düzenleme Kurulu Başkanı



Hepinizi tekrar selamlıyorum. Değerlendirme konuşmalarında dile getirilen bazı hususlarla ilgili olarak bazı noktaları açıklamam ve cevap vermem gerektiğini düşündüm. Katılımla ilgili olarak, Halide Hanım keşke daha fazla katılım olsaydı dedi; biz de bunu arzu ediyoruz. Ancak her nedense fazla başaramıyoruz. Ancak her zaman söylüyorum ki nitelikli az, niteliksiz çoktan iyidir ve tercihimizdir. Burada bu saate kadar bulunan bizleri takip eden kardeşlerimizin hepsini can-ı gönülden kutluyorum. Bu bize yetiyor artıyor bile. Ancak çok olsun, nitelikli de olsun elbette alıyyul ala olur. Bununla ilgili olarak bazı yöntemler mi geliştirmek lazım, ne yapmak lazım bilmiyorum. Değerlendirme ile ilgili bazı hususları da Murat Bey dile getirdi. Acaba her oturumda birer birinci seçmek üzere, ya da bütün oturumlardan en iyi oturum başkanı seçmek üzere, en iyi müzakereci seçmek üzere bu yetenek sizdeki gibi bir oylama sistemi mi kuralım salona, ne yapalım? Bilmiyorum. Bu noktada belki yeni gelişmelere ayak uydurmak lazım. Gençler oylama olunca

burada fazlaca yer alabilir. Tabii bu işin biraz şakası. Nasıl arttırabiliriz çok kafa yoruyoruz. Uğraşıyoruz, haberdar ediyoruz defalarca mesajlar, e-mailler. Ancak bu kadar oluyor. Yine de buna şükür diyoruz.

Sayılarla ilgili olarak Eyüp Bey dile getirdi. Daha kapsamlı bir program haline getirmeli, hatta mümkün ise uluslararası düzeye taşınmalı şeklinde. Açılış konuşmamda dile getirmiştım on dört farklı ilahiyattan bu sempozyumda katılımcımız var. Daha da fazla olabilirdi. Bu şekliyle aslında biz her hangi bir ayırım yapmadan bütün ilahiyatlara duyuru yapıyor ve gelen başvuruları değerlendirerek burada fırsat vermeye çalışıyoruz. Her hangi bir sıkıntı yok aslında. Ancak uluslararası düzey de baş edilebilir bir durum olabilir mi, bundan henüz emin değiliz. Kendimizden emin oldukça şimdi bu beşinci, belki onuncuyu uluslararası yapabiliriz Eyüp hocam. Çünkü her yıl bir önceki yıldan farklı tecrübeleri geliştirerek, programın formatını da değiştirerek yapmaya çalışıyoruz. Mesela dün teşrif edebilselerdi, YÖK Yürütme Kurul üyesi Durmuş Günay hocamız açılış konferansı vereceklerdi. Bu açılış konuşması uygulaması bizim için yeni bir format olacaktı. Bundan sonra tabi dile getirilen önerileri dikkate alarak yeni uygulamalar gerçekleştirebiliriz. Kendimizi aşmalıyız Eyüp beyin tabiriyle. Hakikaten buna ihtiyacımız var. Murat beyin dile getirdiği hususa değinecek olursam başka örnekleri var mı? Eyüp bey de kısmen dile getirdi. Lisans öğrencisi düzeyinde yüksek lisans doktora öğrencilerimiz de katılıyor ama ağırlıklı olarak lisans öğrencisi düzeyinde Türkiye’de örneği yok denilebilir. BİSAV vakfının İstanbul’da yıllardır gerçekleştirdiği lisanüstü öğrenci sempozyumları, bir de bazı sosyal bilimler enstitülerinin gerçekleştirdiği öğrenci sempozyumları var. Ancak bu sempozyumlardaki katılım oranı ve süreç hiçbir şekilde bizim formatımızdaki kadar zengin ve geniş değil, bu bilgiyi de vermek isterim.

Teknik açıdan bir takım öneriler var. Belki öğrencilerin hem konu başlıkları hem de sunumları ile ilgili hususları, teknikleri daha yakından takip etmek mümkün. Geliştirmek lazım. Ancak işin şu tarafı da var; bu öğrencilerimiz biraz da özgür hareket etsinler şeklinde bakıyoruz. Konu tercihlerinde aslında bir düzenleme yapıyoruz, ama çalışma

sonra ortaya ne şekilde çıkıyor, bazı öğrencilerimiz fazla hassas oluyor. Bunları mutlaka kontrol ettiriyor. Ancak bazı öğrencilerimiz kendisi bir deneme çabası içerisinde oluyor. Aslında burada müzakere sonucunda kendisine çıkardığı pay, belki yönlendirme açısından orada çıkardığı dersler vs. üzerinde daha etkili olabiliyor. Bu da gelişmeye, geliştirmeye açık bir yol gibi duruyor. Tamamen ilgilenmeden bu hale geliyor demek güç. Ama öğrencilere mutlak surette şu konuyu araştıracağını ve şu şekilde sunacağını, şu fikirleri serdedeceğini diyerek de bir baskı kurmuyoruz. Bunu bütün öğrencilerimiz de biliyor ve hassasiyetimiz de bu noktada bilinmektedir.

Performansla ilgili olarak Murat beyin dile getirdiği hususları dikkate almak lazım. Ancak kendileri de tedbirli bir şekilde konuştular. Diğer öğrenci arkadaşlarımızın gayretlerinin küçümseneceği anlamına gelmez. Belki böyle hocalarımızın dikkat çekmelerinde fayda olabilir. Bazı öğrencilerimizin performansının en azından takdir görmesi açısından bu da önemli bir nokta diye düşünüyorum. Evet sempozyumun Ankara dışında yapılması ile ilgili teklifler aldık. Ancak Ankara ilahiyat fakültesinde yapmadan başka bir yerde yapmaya kıyamadık. Yani buraya özgü bir uygulama. Ankara İlahiyat fakültesine özgü bir program olarak düşünüyorum. Katılımcılarımızın büyük bir kısmı da bu şekilde. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nin İslâmî İlimler Fakültesi devreye girmedi, çok istememize rağmen. Bunu açılışta da belirtmiştim. Sempozyumun tekrarı diye bir şey de söz konusu değil. Diyarbakır'dan, Van'dan teklifler geldi. Hatta Kırgızistan'da, Kazakistan'da uluslararası boyutta oralardaki ilahiyat öğrencilerine örnek olması açısından örnek uygulama şeklinde teklifler geldi. Biz buradan vazgeçmeden orada tekrarlar isek bu farklı bir format ortaya çıkaracak. Onun için bu düşünce bize sağlıklı gelmediği için bu şekliyle kalıyor. Bir de İLAMER musiki cemiyeti diye bir musiki cemiyeti kurma hazırlığındayız. Programın bundan sonraki aşamalarında kendi üretimi olan bir konserle konuklarının huzuruna çıkmasında her halde bir beis yoktur, aksine güzellik vardır diye düşünüyoruz.

Bu bilgileri sizlerle paylaştıktan sonra, bizlere üçüncü defa ev sahipliği yapan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığına şük-

ranlarımızı arz etmeden geçemeyiz. Bütün tebliğci, müzakereci, oturum başkanı öğrenci kardeşlerimi kutluyorum. Hepsine teşekkür ediyorum. Her yıl farklı yüzlerle devam ettiği için, bir yıl tebliğci olan öbür yıl müzakereci veya oturum başkanı farklı görevler aldığı için, çeşitli yeni yüzlerle tekrarlanabilir bir proje olarak, sempozyumun zannediyorum -eskime ihtimali gibi dezavantajlı bir durum olmakla birlikte- olumlu bakarak söylersek, Allah ömür verdikçe 6, 7, 8, 9 diye devam etmek niyetinde olduğumuzu da sizlerle paylaşıyorum. Özellikle değerlendirme konuşması ile sempozyumumuza katkıda bulunan değerli hocalarıma huzurlarınızda teşekkür etmeyi de bir borç biliyorum. Çok sağ olsunlar. Kırmadılar buraya geldiler ve gözlemlerini, değerlendirmelerini bizlere sundular. Geçen sene söylediğim gibi yapayım, yine açarken büyük zevk almıştım. Kapatırken de büyük bir zevkle kapatıyorum. Gelecek yıl buluşmak üzere diyorum. Hayırlı akşamlar.

Sempozyumdan Kareler







