



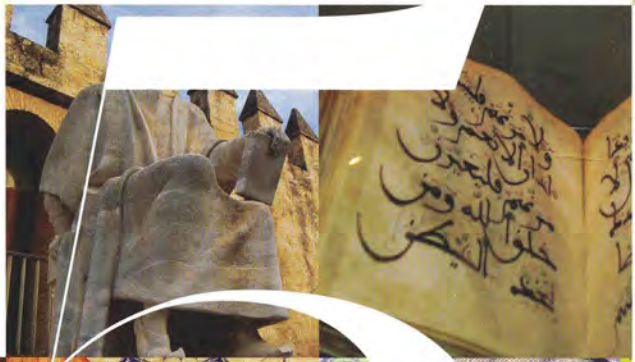


insan yayınları

DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ALTIN ÇAĞI



PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA



DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ALTIN ÇAĞI

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© insan yayınları

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-763-7

doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
islâm düşüncesinin altın çağı

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörü
prof. dr. abdullah kahraman

editör yardımcısı
arş. gör. adem irmak

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ALTIN ÇAĞI

5. Cilt

Proje Editörü
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

5. Cilt Editörü
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

İNSAN

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)
prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)
prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)
prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)
prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)
prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)
prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)
doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)
yrd. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)
ilhan akıncı (insan yayınları)
ismail akıncı (insan yayınları)
dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)
erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
8. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)
yrd. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)
prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)
doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)
doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
yrd. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)
yrd. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)
arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)
arş. gör. adem irmak (istanbul üniversitesi)
arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)
arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt	Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri
2. Cilt	Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt	Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt	Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt	İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt	Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt	Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt	Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce
9. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

GİRİŞ / Abdullah Kahraman 11
İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU / Alparslan Açıkgenç 15
EHL-İ SÜNNET HUKUK OKULUNUN DOĞUŞU / Abdullah Kahraman 47
İMÂM-I 'AZAM EBU HANİFE: HAYATI VE FIKIH İLMİNDEKİ YERİ / Ali Pekcan 67
AHMED BİN HANBEL: HANBELÎ MEZHEBİNİN KURUCU İMAMI OLARAK / Ferhat Koca 101
İMAM ŞÂFİÎ VE FIKIH DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ / Bilal Aybakan 131
MÂLİK B. ENES / Ahmet Özel 151
EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ / Nazif Muhtaroğlu 169
HÂRİCÎLİK DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU VE TARİHÎ GELİŞİMİ / Harun Yıldız 183
ŞEYH MÜFİD VE ŞİA'DA USÛLİLİĞİN DOĞUŞU / Halil İbrahim Bulut 225
CA'FER-İ SÂDIK / Mehmet Atalan 247
BAĞDAD OKULU / Ahmet Kayacık 265
URFA VE NUSAYBİN OKULLARI / M. Nesim Doru 277
HARRAN VE HARRAN OKULU / Kazım Sarıkavak 289
MANTIK VE DÜŞÜNCE / Hasan Ayık 321
MU'TEZİLE OKULUNUN DOĞUŞ SÜRECİ VE ÖĞRETİSİ / Osman Aydınlı 343

MU'TEZİLE'DE AKLÎ DÜŞÜNCE / Ramazan Altıntaş 373
MU'TEZİLE'DE SİYÂSÎ DÜŞÜNCE / Mahmut Ay 385
MU'TEZİLE'NİN HADİS ANLAYIŞI / Hüseyin Hansu 413
ZEMAHŞERÎ, TEFSİRİ VE ETKİSİ / Enver Arpa 437
KADI ABDÜLCEBBÂR / İlyas Çelebi 467
KADI ABDÜLCEBBÂR VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ / Metin Özdemir 491
KADI ABDÜLCEBBAR'DA EYLEM SÜRECİ / Yunus Cengiz 519
CÂHİZ: DOĞA TEMELİNDE İNSAN ÜZERİNE DÜŞÜNMEK / Yunus Cengiz 543
NAZZÂM'IN DÜŞÜNCESİNDE TANRI, DOĞA VE İNSAN / Yunus Cengiz 573
KİNDÎ / Enver Uysal 605
YA'KÛB B. İSHÂK EL-KİNDÎ'NİN MÛSİKÎ DÜŞÜNCESİ / Ahmet Hakkı Turabi 627
BİR MEDENİYET İNSANI (FİLOZOFU) OLARAK FARABİ / Mehmet S. Aydın 643
FÂRÂBÎ: DÜŞÜNCE TARİHİNİN FELSEFÎ OKUNUŞU / Ali Tekin 651
FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİ / Muharrem Hafız 683
FARABİ'NİN METAFİZİK DÜŞÜNCESİ / İbrahim Hakkı Aydın 699
FÂRÂBÎ VE MUTLULUK / Hasan Hüseyin Bircan 723
FÂRÂBÎ VE AHLÂK / Hümeyra Özturan 741
FÂRÂBÎ'NİN MÛSİKÎ ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ VE ESERLERİ / Ahmet Hakkı Turabi 753
FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ SİSTEMİNDE İLM-İ MEDENÎ, KELÂM VE FIKIH İLİŞKİSİ / Şenol Korkut 767
EBÛ HATİM AHMED B. HAMDAN ER-RÂZÎ / İbrahim Türkoğlu 809
ÂMİRÎ / Kasım Turhan 837
İSLÂM FELSEFESİNDE 'ALTIN ÇAĞ'IN BAŞLANGICI: İBN SÎNÂ VE FELSEFESİ / Ömer Mahir Alper 877
BİR FELSEFE GELENEĞİNİN DOĞUŞU: İBN SÎNÂ'NIN İLK KUŞAK ÖĞRENCİLERİ / Mustakim Arıcı 903
FELSEFİ TEFSİR BAĞLAMINDA İBN SİNA'NIN KUR'AN SURE VE AYETLERİNE YAKLAŞIMLARI / Mesut Okumuş 929
İBN SÎNÂ FELSEFESİ'NDE İNSAN / Ali Durusoy 971
İBN SÎNÂ VE MÜZİK / Ahmet Hakkı Turabi 981
İSLÂM MATERYALİSTLERİ / Hüseyin Karaman 1011
MEŞŞÂÎ FELSEFEYE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER / Fatih Toktaş 1033

MUHADDİSLERİN FELSEFÎ İLİMLERE BAKIŞLARI VE FİLOZOF-TABİB MUHADDİSLER / Mustafa Ertürk 1061
BUHÂRÎ VE EL-CÂMİU'S-SAHÎH'İ / Zekeriya Güler 1115
MÜSLİM VE *EL-CÂMİU'S-SAHÎH*'İ ÜZERİNE BAZI MÜLÂHAZALAR / Dilek Tekin 1139
İMAM SERAHSÎ'NİN HAYATI VE HELAL KAZANCA DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ / Abdullah Kahraman 1161
MÂVERDÎ VE HUKUK / Vecdi Akyüz 1175
MÂVERDÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI -İslâm'ın Klasik Çağında Reel-Politik- / Mehmet Evkuran 1197
İBN TEYMİYYE: MÜCÂDELECİ BİR İMAM OLARAK / Ferhat Koca 1223
İLİM VE EYLEM ADAMI: İMAM İBN TEYMİYYE EL-HARRÂNÎ / Abdulhadi Timurtaş 1251
REAKSİYONER BİR DÜŞÜNÜR OLARAK İBN TEYMİYYE / Faruk Sancar 1267
İBN TEYMİYYE VE TEFSİRİ / Enver Arpa 1297
İBN TEYMİYYE VE FELSEFE / Mevlüt Uyanık / Aygün Akyol 1329
İBN KESÎR / Harun Savut 1355
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 1385

GİRİŞ

Abdullah Kahraman*
Beşinci Cilt Editörü

Bu cildin genel adı, muhtevası sebebiyle İslam Düşüncesinin Altın Çağı olarak belirlenmiştir. Çünkü bu ciltte, İslam düşünce tarihinin önde gelen isimleri ve onlara ait temel görüşler ele alınmaktadır. Bu düşünür ve alimlerin kendilerinden önce oluşan ilmi birikimi sadece nakleden değil, onu harmanlayan, değerlendirme ve tenkitlerle katkı sağlayan, yeni yöntemlerle ilavelerde bulunan ve böylece ilmi gelişmelere damgasını vuran şahsiyetlerdir. Bu çağın ilim bakımından altın çağ olarak nitelendirilmesi kümülatif bilgi bakımından değil bilginin rafine hale getirilmesiyle de ilgilidir. Zira bu ciltte, İbn Sina, Farabi, Kindi gibi filozoflar, Nazzam, Cahız, Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen el-Eşari gibi önde gelen kelamcılar, Cafer-i Sâdık, Ebu Hanife, İmam Şafii, Malik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamı konumundaki meşhur İslam hukukçuları, Zemahşeri, İbn Kesir gibi müfessirler, İbn Teymiye gibi ilim ve eylem adamları, İmam Müslim b. Haccac ve İmam Buhari gibi meşhur muhaddisler yer almaktadır. Ayrıca, İslam'da Felsefi düşüncenin doğuşu, Bağdat Okulu, Urfa ve Nusaybin Okulu, Mutezile Okulu ve Harran Okulu gibi felsefe ve düşünce okullarının doğuş süreçlerine dair değerlendirme yazıları yer almaktadır. Söz konusu düşünce ve okulların doğuşu ve gelişmesi İslam düşüncesinin altın çağını oluşturmuş ve Müslümanlara yüzakı olabilecek bir bilim mirası bırakmıştır. Tarihin belli bir döneminde tercüme hareketleriyle İslam dün-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

yasını etkileyen eski Yunan, Roma ve Hint düşüncesi bu sefer İslam dünyasının ilmi birikiminden yararlanmaya başlamıştır. Bir anlamda ilimde ithalat yapan İslam dünyası kurduğu ve geliştirdiği düşünce okulları ve yetiştirdiği alim ve filozoflar kanalıyla ilim, fikir ve düşünce ihraç eder duruma gelmiştir. Endülüs İslam medeniyetinin batı düşüncesine etkileri ise apayrı bir konudur. İslam dünyasında bu ilim yıldızları parlamaya başladıktan sonra bu eserler keşfedilip gerek savaşlar kanalıyla gerekse batılı seyyah ve oryantalistler eliyle değişik batı dillerine çevrilmeye başlanmıştır. Çoğu zaman kaynak gösterilmeden intihal edildikleri de olmuştur. İslam düşünürlerinden alınan bazı fikirlerin nasıl çarpıtıldığı ise ayrı bir inceleme konusudur. İnsaflı batılı ilim adamları ve bilim tarihçileri bu konuda Müslümanların bilimsel birikimini ve bazı konulardaki öncü rollerini teslim etmektedirler.

Bu süreçte İslam dünyası, matematik, astronomi, astroloji, fizik, kimya, tıp, psikoloji, mistisizm ve metafizik gibi konularda daha önce benzeri olmayan bir takım düşüncelerin de ilk geliştireni olmuştur. Bilimsel icatlar alanında ise İslam dünyasının müstesna bir yeri olmuştur. Son yıllarda değerli bilim adamı Prof. Dr. Fuat Sezgin'in yarım asrı aşan yorucu çalışmaları ve derin araştırmaları neticesinde bu icatların bir kısmı maketleri yapılmak suretiyle gerek Almanya'da ve gerekse İstanbul'da kurulan İslam Eserleri müzelerinde sergilenmektedir.

Düşünce tarihinde, orada yer etmiş birçok tarihi şahsiyetler ve dönemler olduğu gibi, bu tarihin gelişip ilerlemesine katkıda bulunan çevreler, okullar veya gruplar olmuştur. Düşünce tarihini okullar üzerinden okumak daha gerçekçi ve daha derli toplu bir bilgi vermektedir. Zira okullaşmayan bir düşünce yeterince paylaşılmamış ve taraftar toplayamamış demektir. Bir düşüncenin okullaşması veya ekol haline gelmesi, kendisinden öncekilerden farklı yönleri olduğunu gösterdiği gibi, kendisinden sonraki düşünceleri de etkilemeye aday demektir. Bunun yanında bir filozofa ait düşüncelerin toplu ve farklı cephelerden ele alınması, o konu ve düşünürle ilgili ezberleri bozan ve perakende olup yanlış olarak yaygınlaşan düşünceleri de tashih eden bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple diğer ciltlerde olduğu gibi, bu ciltte de düşünceler ekoller üzerinden derlenmeye çalışılmış ve ele alınan düşünürler farklı cephelerden değerlendirilmiştir.

Bu ciltte, bazı felsefe, fıkıh ve düşünce okullarının doğuşu, temsilcileri ve bunlara ait muhtelif düşünceler yer almaktadır. Bu cümleden olarak, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu Alparslan Açıkgenç tarafından, Ehli Sünnet Hukuk Okulunun Doğuşu Abdullah Kahraman tarafından, Haricilik Düşüncesinin Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Harun Yıldız tarafından, Düşünce ve Mantık Hasan Ayık'ın tarafından, İskenderiye Okulu Dursun Ali Aygıt tarafından, Harran Okulu Kazım Sarıkavak tarafından, Antakya Okulu ve Bağdat Okulu Ahmet Kayacık tarafından, Urfa ve Nusaybin Okulu Nesim Doru, Mutezile Okulunun Doğuşu Osman Aydınlı tarafından, Şeyh Müfid ve Şii Okulunun Doğu-

şu Halil İbrahim Bulut tarafından, İslam Materyalistleri, Tâbiiyyun, Maddiyyun, Dehriyyun Doğuşu-Ravendi ve Razi Hüseyin Karaman, Bir Felsefe Geleneğinin Doğuşu: İbn-i Sina'nın İlk Öğrencileri- Mustakim Arıcı tarafından kaleme alınmıştır.

İslam düşünce tarihinde fikir ve yaklaşımlarıyla yıldız ve sembol hale gelmiş belli başlı isimler de bu ciltte yer almaktadır. Buna göre, Ramazan Altıntaş Hasan Basri'yi, Ali Pekcan İmam-ı Azam Ebu Hanife'yi, Bilal Aybakan İmam Şafii'yi, Ferhat Koca Ahmet b. Hanbel'i, Ahmet Özel Malik b. Enes'i, Mehmet Atalan İmam Cafer-i Sadık'ı, Zekeriya Güler İmam Buhari'yi, Dilek Çalışkan İmam Müslim'i, Nazif Muhtaroğlu Ebu'l Hasan el–Eşari'yi, İlyas Çelebi Kadı Abdulcabbar'ı, Abdullah Kahraman İmam Serahsi'yi, Enver Uysal el-Kindî'yi, Kasım Turhan Âmiri'yi İslam düşünce tarihindeki yeri bakımından, İbrahim Türkoğlu Ebu Hatim Ahmed B. Hamdan Er-Razi'yi, Harun Savut İbn Kesir'i ele almışlardır.

Yine bu ciltte, düşünce tarihi mimarlarının bazı spesifik konulara ilişkin görüşleri de yer almıştır. Bu konuda, Mutezile'de Akli Düşünce Ramazan Altıntaş, Mutezile'de Siyasî Düşünce Mahmut Ay, Mutezile'de Hadis Hüseyin Hansu, Tefsir ve Etkileri Enver Arpa, Kadı Abdulcabbar'ın Kelam Anlayışı Metin Özdemir, Meşşâî Geleneğinin İnşacısı olarak Fârâbî Ali Tekin, Farabi'nin Siyaset Felsefesi Muharrem Hafız, Fârâbî ve Metafizik İbrahim Hakkı Aydın, Fârâbî ve Mutluluk Hasan Hüseyin Bircan, İslâm Felsefesinin Altın Çağı İbn Sînâ - Ömer Mahir Alper, İbn Sina ve Tefsir Mesut Okumuş, İbn Sina'da İnsan Ali Durusoy, İbn Sina ve Müzik, Farabi ve Müzik, Kindi ve Müzik Ahmet Hakkı Turabi, Meşşâî Geleneğin Eleştirisi Fatih Toktaş, Maverdi ve Hukuk Vecdi Akyüz, Maverdi ve Siyaset Mehmet Evkuran, Kadı Abdulcebbar'da Eylem Süreci, Cahız: Doğa Temelinde İnsan Üzerine Düşünmek ve Nazzam'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan Yunus Cengiz, Bir Medeniyet İnsanı (Filozofu) Olarak Farabî - Mehmet S. Aydın, Farabi ve Ahlak Hümeyra Özturan, Farabinin Felsefi Sisteminde İlm-i Medeni, Kelam ve Fıkıh İlişkisi-Şenol Korkut, İslam Felsefesinin Altın Çağı: İbn Sina - Ömer Mahir Alper, Muhaddislerin Felsefi İlimlere Bakışları ve Filozof Tabib Muhaddisler Mustafa Ertürk, İbn Teymiyye: Mücadeleci Bir İmam Olarak Ferhat Koca, İlim ve Eylem Adamı: İmam İbn Teymiyye el-Harrani- Abdulhadi Timurtaş Bir Reaksiyoner Düşünür Olarak İbn Teymiyye-Faruk Sancar, İbn Teymiyye ve Felsefe - Aygün Akyol/Mevlüt Uyanık tarafından yazılmıştır.

Burada yer alan konu başlıkları, düşünce tarihimizi süsleyen ve özellikle felsefi düşünce konusunda insanlığa farklı ve parlak fikirler emanet eden İslam âlim ve düşünürlerinin hangi konuya nasıl yaklaştıkları konunun uzmanları tarafından bu eserin formatına uygun olarak hazırlanmıştır. Bir düşünce ekolü ve onu temsil eden düşünür veya filozof mümkün olduğu kadar farklı cephelerden ve vechelerden ele alınarak olabildiğince bütüncül bir yaklaşım hedeflenmiştir.

İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

Alparslan Açıkgenç*

Bir medeniyette felsefi düşünceyi umumi bilim geleneğinden ayırmak mümkün değildir. Bu bakımdan İslâm medeniyetinde de felsefi düşünceyi İslâm bilim geleneğinin bir parçası sayarak bu gelenek içerisinde doğan diğer bilimler gibi felsefenin de bir bilim olarak nasıl doğduğunu ortaya koymamız gerekir. Şimdiye kadar yazılan İslam felsefesi tarihleri bu hakikati dikkate almadıkları için birçok yanlış sonuçlara varmışlardır. Bu yanlış sonuçlar elbette filozof ve düşünürlerin görüşlerine ilişkin değildir; aksine İslam felsefesinin tarihsel çerçevesi ile ilgilidir. Bir tarihin çerçevesi onun kimliğini ortaya koyduğundan medeniyet açısından da önemli bir husustur. Bu açıdan bu hususun burada ayrı bir bölüm olarak ele alınması önemli bir açığı giderecektir.

Bütün medeniyetlerde bilimler belli bir süreçten geçerek gün yüzüne çıkarlar. Bu süreç tarih içerisinde yüzyıllarca süren bir gelişimdir. Onun için bilimlerin oluştuğu bu sürece "bilimsel süreç" diyecek olursak İslam medeniyetinde felsefi düşüncenin de böyle bir süreçle doğduğunu belirtebiliriz. Bunu açık bir şekilde gösterebilmek için bilimsel sürecin ne olduğunu ve hangi aşamalardan geçerek bilimlerin doğuşuna yol açtığını tahlil ederek delilleriyle ortaya koymamız gerekir. Bunu nasıl yapabiliriz? Bunu yapabilmek için elimizde bir kıstas var mıdır? Bu soruları cevaplamak için bilimin mahiyetini kısaca açıklama-

* Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.

mız gerekmektedir. Bunun için de insanlık tarihinde "bilim" olarak nitelendirilen faaliyetlere kısaca göz atmamız yeterli olur kanaatindeyim. Böyle bir incelemede bilimin özü hakkında bilgi edinebiliriz. Gerçekten "bilim" olarak nitelendirilen faaliyetleri incelediğimizde bunların belli konular ve sorunlar hakkında bilgi edinme faaliyeti olduğunu görürüz. Bu gözlem bize bilimin bizzat özüne ait olan en temel özelliği vermektedir: Bilim temelde bilgi edinme faaliyetidir. Ancak bilimi sadece bu özelliği ile baş başa bırakacak olursak o zaman her bilgi edinme faaliyetine "bilim" dememiz gerekir. Hâlbuki insanlık tarihinde bilim" olarak nitelendirilen faaliyetler, diğer bilgi edinme faaliyetlerinden önemli bir şekilde ayrılmaktadır. Bu da bilimdeki bilgi edinme yaklaşımıdır. Umumiyetle her gelenekte bu yaklaşıma "yöntem denmektedir. Yani bilim adamları bilgi edinme faaliyetlerini kendilerinin belirlemiş oldukları bir yöntemle sürdürmektedirler. Yöntem ayrıca bir bilimde geçici olarak ileri sürülen görüşleri de içermektedir. Tabi bilim adamları bunu böyle ifade etmediklerinden; yine günlük hayatta bizim "inanç" diyebileceğimiz veya değişik isimlerle adlandırabileceğimiz olağan görüşlerden ayırt etmek için, bilimdeki bu geçici görüşleri "nazariye" (theory) olarak adlandırmaktadırlar.

Bu tahlilimiz bilimin bize en az üç temel özelliğini vermektedir: Birincisi, "bilim" olarak nitelendirilen faaliyetlerin belli konular ve sorunlar hakkında bilgi edinme faaliyeti olduğunu söylememiz, her bilimin bir konusunun olduğunu söylememiz demektir; ikincisi, zaten açıkça yöntem olarak belirtilmişti; üçüncüsü de her bilimin birçok nazariyeler ihtiva etmiş olmasıdır. Ancak bilimin gelişmesi ile bilimde bazı nazariyeler ispat edilir veya nazariye birikimden bilimsel keşifler yapılır. Böylece her bilimde doğrulanmış bilgi birikimleri oluşur. Bu da bilimin dördüncü özelliğini oluşturmaktadır. Buna göre insanlık tarihinde her medeniyette "bilim" olarak nitelendirilen faaliyetlerin belli konuların belirlenmiş bir yöntemle incelenmesi sonucu ulaşılan nazariyeler ve ulaşılan bilgi birikiminin adlandırılması ile oluşan düzenli bilgi kümesidir. Felsefi düşünceyi temsil eden bilimin adı felsefe olduğuna göre felsefenin tanımı da bu bilim anlayışına dâhil olur. Bu umumi tanım bütün bilimler için geçerlidir; ancak bilimi cins olarak tanımlayan bu açıklamamız tür olarak bilimleri bir birinden ayırmak için sadece konularını belirtmemiz yeterli olur. Mesela, fizik cansız veya maddi de diyebiliriz, tabiatı inceleyen bilimdir. Bilim zaten tanımlandığına göre ayrıca fizik bilimi için uzun tanımı vermeye gerek yoktur. Bu durumda felsefeyi de aynı şekilde konusuna göre tanımlamamız yeterli olacaktır: Felsefe, sistemleri inceleyen bilimdir.[1] Felsefe tarihini dikkatlice incelediğimizde filozofların yaptıkları iş tamamen sistem kurmak veya kurulu sistemleri in-

1. Bu hususun daha ayrıntılı tartışması için bk. Alparslan Açıkgenç, "Sistem Bilimi Olarak Felsefe", *Felsefe Dünyası*, 14 (1995), 42-51.

celemekten ibaret olduğunu görürüz. Felsefenin bir talihsizliği baştan bir faaliyet olarak tanımlanmış olması ve bu faaliyetin konu ve amacının açık bir şekilde ortaya konmamış olmasıdır. Onun için filozoflar felsefenin mahiyeti hakkında devamlı ihtilaf içerisinde olmuşlardır. Ancak buradaki yaklaşımımız felsefe tarihinden çıkarılan bir sonuç olması hasebiyle felsefenin mahiyeti hakkında bir sorun olmayacağı kanaatindeyiz.

Bu açıklamalar İslam medeniyetinde felsefi düşüncenin nasıl doğduğunu incelememize de ışık tutacaktır. Çıkaracağımız sonuç ise, İslam medeniyetinde felsefi düşüncenin doğuşunun bilimsel süreçle ancak sağlıklı bir şekilde açıklanabileceğidir. Bilim ve felsefenin mahiyetini bu şekilde ortaya koyduktan sonra İslam medeniyetinde bilimsel sürecin tarihini ele almamız gerektiğini göstermektedir. Bu hususta bir kanaatimizde İslam medeniyetinin diğer medeniyetlerde yapılacak bilimsel süreç incelemeleri için de bir model oluşturduğu yönündedir. Çünkü bu süreç İslam medeniyetinde çok insicamlı ve hızlı bir şekilde geliştiğinden bilimsel sürecin mahiyeti ve aşamaları çok daha kolay tahlil edilebilir bir özelliktedir. Bu açıdan bakıldığında İslam medeniyetinin ilk yüzyılında her hangi bir bilimin bulunmadığını görüyoruz. Bu durum bizi hemen evvel emirde bilimsel süreci iki farklı döneme ayırmamızı sağlayacaktır. Bilim öncesi dönem, henüz bilimlerin doğmadığı tarihlerdir; diğeri de bilimsel dönem, bilimlerin doğmaya başladığı tarihten itibaren devam eden yüzyıllardır. Normalde bilim öncesi dönemin, henüz her hangi bir bilimin olmamasından dolayı bilimsel süreç olarak adlandırılması yadırganabilir. Ancak bilimlerin doğmasına yol açan da bu dönemdeki bilgi faaliyetleri olduğu için bilimsel süreçten ayrılamaz. O halde bilim öncesi dönem de bilimsel sürecin bir başlangıç olarak parçasıdır. İslam medeniyetinde bilim öncesi dönem incelendiğinde ilk önce Kur'an'ın vahiyle gelmesi neticesinde ilk Müslüman topluma bunun ders verilmesi ile fertlerin zihninde belli bir dünyagörüşünün oluşmasıdır. Bu dünyagörüşü fertlerin hayata, varlığa, kendilerine ve olaylara bakış açısını belirlemiştir. İslam dini ile bu bakış açısı elde edildiği için buna "İslam dünyagörüşü" denmesi uygundur.

İslam dünyagörüşünün temelinde dört önemli öğretisel kavram bulunmakta idi: tevhid, nübüvvet, haşir ve adalet (daha sonra bu kavram muamelat olarak genişletilmiştir ve ibadetleri de içine almıştır). Ancak İslam bu kavramları bilgi ile bütünleştirdiğinden "ilim" üzerine bina etmiştir. Böylece bilgisiz tevhid ve diğer kavramların bir anlamı olmayacağını öğrenen Müslümanlar bu kavramlara cevvaliyet kazandırmak için hayatlarında uygularken bilgi ile bunları pekiştirmeye çalışmışlardır. Bu da eğitim kurumlarının gelişmesine yol açmıştır. Böylece Peygamberimiz (a.s.m.) bunda önderlik yaparak ilk eğitim müessesesi olan "suffa"yı kurmuştur ve bu model üzerinden İslam'ın yayıldığı merkezlere kendi yetiştirdiği hocaları tayin ederek henüz hayatta iken 70 civarın-

da mescit okullar açmıştır.[2] Bir okulun 70 okul açtığı düşünüldüğünde bu her bir yetmiş okulunda yetmişer okul açacağı düşünülürse eğitim öğretimle yayılan bilgi faaliyetlerinin ne kadar cevval olduğu anlaşılır. Ancak bu mescid (cami) şeklinde açılan eğitim kurumlarının sadece okullarla öğretmen yetiştirmediğini ve derslerin halka açık olarak yapıldığını bunun içinde her kesimi eğittiğini de göz ardı etmemeliyiz. Böylece İslam dünyagörüşü yeni yetişen Müslümanların zihninde sağlam ve sağlıklı bir şekilde tesis edilmiş oluyordu. Burada hemen dikkatimizi çeken husus, bilimsel sürecin, bilim öncesi döneminde ilk aşamanın "Dünyagörüşü Aşaması" olmasıdır. 610 yılında gelen ilk vahiyden Efendimizin (a.s.m.) vefat tarihi olan 632 yılına kadar geçen olaylar incelenirse Dünyagörüşü Aşamasının ne kadar zorlu bir süreç olduğu mahiyetiyle birlikte anlaşılacaktır. Bunun ötesinde İslam dünyagörüşü fertlerin zihnine çok güzel bir Nebevî eğitimle işlendiğinden işlevini hayatta tam olarak yerine getirmiştir.

Burada şöyle bir karşılaştırma yapacak olursak İslam öncesi Arabistan'da bilimsel bir faaliyet olmadığı dikkate alınırsa Cahiliye dünyagörüşü olarak adlandırabileceğimiz dünyagörüşünün bilimlerin doğmasına müsait bilgi faaliyetlerini de sürdürmekte yetersiz olduğunu söyleyebiliriz. İslam dünyagörüşü ise bilimsel faaliyetlerin doğmasına yol açacak bilgi faaliyetlerini başlatmakta yeterli idi. Bunu bilim epistemolojisi ile açıklayabiliriz. Saf epistemoloji bilgi nazariyesi olarak insan bilgi sistemini incelemekte ve bu sistemin nasıl işlediğini açıklamaya çalışmaktadır. O halde bilim epistemolojisi de insan bilgi sisteminin bilimsel faaliyetlerde hangi zihni çerçevelere dayandığını açıklamalıdır. Buna göre bilim epistemolojisi saf epistemolojinin bir uygulamasından ibarettir. Bunu nasıl yapabiliriz? Yine bilimin mahiyetine bakarsak etrafımızda olup bitenler hakkında bilgi edinmek olduğuna göre etrafımızı umumi bir kavramla ifade edecek olursak kâinat kavramını kullanabiliriz.

O hâlde etrafımızda olup biten "kâinat" olduğuna göre bilimsel faaliyetler bütünlüğünü bir ressamın bir manzarayı tasvir etmeye çalışırken yaptığı faaliyetlere benzetebiliriz. Zira her iki faaliyette de bir şeyin belli bir şekilde tasviri söz konusudur. Ressam, tasvirini çizgilerle ve fırçasıyla ifade etmeye çalışırken; bilim adamı, tasvirini daha soyut bir şekilde kavramlarla ifade etmeye çalışmaktadır. Ressam, karşısındaki bir manzarayı veya olan bir şeyi tasvir edebilmek için önce kendine duracağı bir "yer" belirler. Yeri belirlerken manzaranın en iyi nasıl görüleceğini esas alır veya kendine göre bazı ilkeleri zihninde canlandırarak duracağı yeri bunlara göre belirlemeye çalışır. Resmi çizmek için belirlemeye çalıştığı bu yer, ressamın "bakış açısı"dır. Ressamın manzarayı

2. Bu hususu rahmetli Muhammed Hamidullah hoca çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Bk. "Educational System in the Time of the Prophet", *Islamic Culture*, 13 (1939), 53-5.

tasviri için sadece durup manzarayı göreceği en iyi yeri seçmesi bu tasvir için yeterli değildir. Çünkü resmi bir tuval üzerine çizeceği için ressam, bakış açısını belirledikten sonra ayrıca tuvaline uygun bir çerçeve temin etmek zorundadır. Dışarıdaki manzara, bir açıdan sınırsız olduğu hâlde ressam zorunlu olarak bu sınırsız "olan"a kendi tuvali nispetinde bir sınır belirleyecektir. Bu sınırı, tuvalindeki çerçeveye göre tespit ettiği için buna "çerçeve" diyebiliriz. Ressam şimdi manzarayı tasvir etmeye başlayabilir. Ancak ressamın belirlediği çerçevede manzaranın hangi yönüne vurgu yapması, renk tonlarını nasıl seçmesi ve hangi nesneyi tasvirin merkezine alması resmi daha iyi göstereceğine karar vermesi gerekmektedir. Bu gereksinimlerin hepsi de aslında ressamın zihninde bir bütünlük oluşturduğundan onun sanat anlayışını belirleyen "görüşüdür". Görüş, önceki çerçeveye göre belli alanları içermesi açısından daha dardır. Bu yüzden buna "alansal çerçeve" de diyebiliriz. İşte ressam, bu üç tutumla tasvirini tuvaline aktaracak donanımları elde etmiş olacaktır: 1. bakış açısı; 2. çerçeve, 3. görüş. Verdiğimiz ressam ve manzara tasviri ile irtibatlı olarak dünyagörüşü nazariyemizle zihinsel çerçeveleri belirlememiz kolaydır. Bilim epistemolojisi de bu çerçevelerin tahlilinden ibarettir.

Ressamın bir manzarayı tasvir benzetmemizi bilimsel faaliyetler için uygulayabiliriz. Çünkü bilim adamı da aslında bir ressamdır ve önünde olan belli bir sorun veya konuyu inceleyip onu kavramsal olarak tasvir etmeye çalışır. Bu açıdan onun da burada "zihinsel tutum" olarak anlatmaya çalıştığımız böyle üç zihinsel çerçeveye ihtiyacı vardır. Bu çerçeveleri belirlerken en dar çerçeveden hareket etmemiz bu zihinsel tutumların daha doğru bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayacaktır. O hâlde belli bir sorunun belli bir bilimde ele alınmasından başlayabiliriz. Sorun hangi bilim alanında olursa olsun belirlenen zihinsel tutum değişmeyecektir. Ancak bu tutumun belli bilimlerdeki içeriği değişecektir. Örnek olarak bir fizikçinin atom nazariyesinde protonların mahiyetlerini incelemesini ele alalım. Bu sorunu, fizikçi elbette fizik biliminde oluşturulan kavramlar, nazariyeler ve bilgiler ışığında akıl yürüterek çözmeye çalışacaktır. Demek ki, fizikte bulunan kavramlar, nazariyeler ve bilgi birikimini, öğrenirken fizikçinin zihninde oluşturduğu bilgisel bütünlük onun zihninde bir "görüş" olarak adlandırdığımız alansal çerçeve oluşturmaktadır. Bu çerçeve aslında zihinsel bir tutumdur, çünkü davranışlarımızı tutumlarımız belirlediğine göre fizikçinin de kendi biliminde nasıl davranması gerektiğini bu çerçeve belirleyecektir. Her bilimde fizikte olduğu gibi bir alansal çerçeve mevcuttur. Bu açıdan tüm bilimleri kuşatabilmesi için bu zihinsel tutuma o bilimin temel kavramları bu çerçeveyi oluşturduğu için bilim epistemolojisi bakımından "dar bilimsel kavramlar yumağı" diyebiliriz.

Bilim adamı kendi bilim alanındaki faaliyetlerini sürdürürken kullandığı birçok bilimsel kavram vardır ki, bunlar kendi alanına doğrudan ait değildir. Bu kavramlar da aslında onun bilim yaparken kullandığı daha geniş bir zihinsel

tutumun sonucudur ki, bu çerçeve onun bilimsel eğitimini almaya çalıştığı günden itibaren kendisine verilmektedir. Bu kavramlar ve bilgiler bütünlüğü onun zihnînde bilgiye, bilime ve bilimsel sorunlara bakma şeklini belirlediği için zihinsel bir tutum oluşturmaktadır. Bilim epistemolojisi açısından bu kavramsal çerçeve de "bilimsel kavramlar yumağı" olarak adlandırılabilir. Her bilim adamı, kendi biliminde kullandığı dar çerçeveyi uygulayabilmek için insanın epistemolojik yapısını göz önünde tutarak daha geniş bir zihinsel çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Ancak bu çerçeve dahi tek başına dar bilimsel kavramlar yumağının bir zihinsel tutum olarak işlemesine yeterli değildir. Zira bilimsel kavramlar yumağının işlemesi için gerekli bir *bilgi ağına* ihtiyaç vardır ki, bu bilgi ağı elbette bilimsel gelenek içerisinde değil bizzat bilim adamının dünyagörüşü içerisinde yer almaktadır. Bu durumda bilimsel faaliyetler için de üç temel zihinsel tutum belirlenmiş olur: 1. Dar bilimsel kavramlar yumağı: Bu zihinsel tutum, bir benzetmeyle anlatmaya çalıştığımız ressamın alansal çerçeve dediğimiz "görüş"üne tekabül etmektedir. 2. Kavramsal çerçeve: Buna "bilimsel kavramlar yumağı" dedik. Bu da ressamın çerçevesine tekabül etmektedir. 3. Dünyagörüşü: Bu da ressamın "bakış açısına" tekabül etmektedir.

Bilim adamı bilimsel eğitimini alırken zihninde ilk oluşan çerçeve elbette ki dünyagörüşü olacaktır. Diğer çerçeveler daha sonra oluştuğuna göre bir medeniyette de bilimlerin doğmasına yol açan bilgi faaliyetlerinde ilk oluşan çerçeve fertlerin zihnindeki dünyagörüşüdür. Onun için bilimsel sürecin başlangıcında da ilk teşekkül eden aşama bilim öncesi dönemdeki dünyagörüşü aşamasıdır.

Bilimsel sürecin aşamaları bir birinden net çizgilerle ayrılamaz. Hatta bir sonraki aşama başladığında dahi bir önceki aşama bir müddet daha devam eder. Kaldı ki, dünyagörüşü bilimsel ilerlemelerle daha da olgunlaşarak genişletileceğinden aşama olarak sona erse dahi dünyagörüşünün şekillenmesi açısından fertlerin zihinlerinde olgunlaşması devam edecektir. İslam dünyagörüşü temelindeki kavramları ilim ile bütünleştirdiğinden ilk İslam toplumunda muazzam bir bilgi faaliyeti oluşmuştur. Bu bilgi faaliyetlerinin bakış açısı İslam dünyagörüşü olduğundan peşinde koşulan bilgiler de İslam'ın uygun gördüğü ve teşvik ettiği bilgiler olacaktır. Ancak konular elbette ki yerinde durmadığından ve toplumda birçok farklı sorunlar da oluştuğundan bilgi yelpazesi de genişleyerek araştırılan konu ve sorunlara yenileri sürekli ilave edilecektir. Böylece denebilir ki, Dünyagörüşü Aşamasını "Sorunlar Aşaması" diye adlandırabileceğimiz yeni bir gelişme takip edecektir. Aşağıda açıklayacağımız gibi Sorunlar Aşaması bir müddet sonra İslam medeniyetinde bilgi geleneğinin oluşmasına yol açtığından bu aşamaya "Bilgi Geleneği Aşaması" da diyebiliriz. Sorunlar Aşamasının veya Bilgi Geleneği Aşamasının Dünyagörüşü Aşamasından farkı, bilgi faaliyetlerinin daha kapsamlı ve bütün topluma yayılması ve böylece toplumun umumi zihniyetinin oluşan bilgilerle şekillenmesindedir. İslam dünyagörüşünün

toplumda hâkim dünyagörüşü olması çok faal bilgi faaliyetleri başlamıştır. Ancak henüz bilgi erbabından dahi söz edemeyeceğimize göre adeta sıfırdan başlayan bir bilgi faaliyeti söz konusudur ki, bu da vahiy tarafından başlatılmıştır

Burada çok önemli bir konu olan bilginin toplumda yayılışı öne çıkmaktadır. Bilgi, o kadar önemli bir olgudur ki, onun nasıl cevval (dinamik) bir yapıya sahip olduğunu kavrayabilirsek o zaman bilginin toplumdaki yayılma düzeneğini anlayabiliriz. Bunun da en etkin yolu bilginin toplumda yayılma kollarını keşfetmekle olur. Bilgiyi, durağan, ölü, etkisiz bir malumat yığını gibi gören toplumlarda hâkim olan zihniyet bilgi faaliyetlerini yürütmeye elverişli olmayan dünyagörüşüne sahip toplumlardır. Çünkü bu tür insanlar, ancak hayaliyle düşünebildiği ve gözüyle gördüğü, duyularıyla algıladığı somut, maddi şeyleri idrak edebilecek bir seviyede olduğundan soyut kavramları ve değerleri anlayabilecek bir seviyeye çıkamamışlardır. Yukarıda verdiğimiz örnekte ressamın manzarayı somut olarak tasvir etmesi gibi bu toplumun fertleri ilgilerini çeken konularda ancak somut bilgi üretebilirler. Maneviyat gibi soyut değerleri anlayabilecek seviye akıl seviyesidir. Bu seviyedeki insanlar, bilginin toplumda zihinden zihne nasıl seyahat ettiğini görebilir. Bu kimseler, bilginin önemini anlamış ve bu yüzden peşinde koşulacak önemli bir meta olduğunu çok iyi kavradıklarından bunlara "bilgi erbabı" diyeceğiz.

Bir dünyagörüşü şeffaflaşacak kadar açıklığa kavuşursa onun içindeki kavramlar belirginleşir ve zihnimizde öğretisel bir yapı kazanır. Eğer şeffaf dünyagörüşlerini gelişmiş dünyagörüşü olarak tanımlarsak onlarda böyle belirginleşen birtakım "yapılar" olduğunu görebiliriz. Bir "yapı" dünyagörüşü içerisinde onu oluşturan en geniş kavramsal birimdir. Bu birimler birbirleriyle insicamlı bir biçimde ortaya çıktıklarından onlar bütüncül bir zihni yapı oluştururlar. Bu bütünlük aslında dünyagörüşünün kendisidir. Bu şekilde, dünyagörüşü içindeki her bir yapı aynen ait olduğu dünyagörüşleri gibi bir bütünlüktür. Bu yapıların her biri bizde bir öğreti olarak belirginleşir. Mesela bilgi kavramı bir dünyagörüşünde bir bilgi öğretisi olarak çok gelişmişse buna biz o dünyagörüşünün "bilgi yapısı" diyebiliriz. İşte Sorunlar Aşamasında olanlar İslam'ın birinci yüzyılında fertlerin zihninde bilgi yapısının oluşmasından ibarettir. Bu bilgi yapısı aslında İslam bilgi geleneğinin kavramsal bir ifadesidir.

Bilgi faaliyetleri neticesinde ilk Müslüman toplumunda denebilir ki birinci yüzyılın sonlarına doğru muazzam bir bilgi birikimi olmuştur. Bu bilgi birikimine yol açanlar şüphesiz ki bilgi erbabı olarak tanımladığımız ilk düşünürlerdir. Normalde biz İslam'ın din olarak yayılışını açıklamaya alıştığımızdan bu bilgi erbabına düşünür demiyoruz. İslam bilgi geleneği bu bilgi erbabını *Sahabe*, *Tâbi'în* ve *Tebe-i Tâbi'in* olarak üç nesilde adlandırmıştır. Ancak İslam medeniyetinde felsefi düşüncenin doğuşunu açıklarken bu bilgi erbabına biz düşünürler diyebiliriz. Bu anlamda ilk düşünürler şüphesiz ki, Hz. Ömer, Hz. A'işe, Hz. Ali ve Ab-

dullah ibn Mesud, Ebu Hureyre, Abdullah ibn Abbas ve bunlar gibi olan sahabelerdir. Bu ilk düşünürlerin yetiştirdiği bilgi erbabı ise, Kadı Şureyh (ö. 80/699), Muhammed ibnu'l-Hanefiyye (ö. 81/700), Ma'bed el-Cuhanî (ö. 84/703), Sa'îd ibnu'l-Musayyeb (ö. y. 91/709), 'Urve ibnu'l-Zubeyr ibnu'l-'Avvâm (ö. 94/712), İbrahîm Nakha'î (ö.y. 56/717), Âban ibn Osmân (ö. 100/718), Mücahid ibn Cebr (ö. 100/718), Ömer ibn 'Abdulazîz (ö. 102/720), Vehb ibn Munebbih (ö. 110, 114/719, 723), Hasan el-Basri (ö. 110/728), 'Atâ' ibn Ebi Rebah (ö. 114/732), Hammâd ibn Ebi Süleyman (ö. 120/737), Ğaylan el-Dimeşkî (ö.y. 123/740), el-Zuhrî (ö. 124/742), Vasıl ibn 'Ata' (ö. 131/748), 'Amr ibn 'Ubeyd (ö. 144/761), İbn İshak (ö. 151/768), Cafer es-Sadik (ö. 148/765), Ebu Hanife (ö. 150/767), Evza'i (ö. 158/774), Hişam ibnu'l-Hakem (ö. 179/795-6), Malik ibn Enes (ö. 179/796), Ebu Yusuf (ö. 182/799), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve İmam Şafi'î (ö. 204/819) gibi düşünürlerdir. Bu saydıklarımız en önemli olanlarıdır. Bunların yüzlerce talebeleri ve takipçileri olmuştur.

İslam bilgi faaliyetleri tabii ki, ikinci yüzyılın başlarına gelindiğinde Cafer es-Sadik, Ebu Hanife, Evza'i, Malik ibn Enes, Süfyan es-Sevrî ve İmam Şafi'î gibi düşünürlerin geldiği bir dönemdeki bilgi birikimi birinci yüzyılın bilgi birikimine göre çok daha gelişmiş ve farklı özellikler gösterecektir. Bu dönemde artık İslam bilgi geleneği tam olarak teşekkül etmiş ve biriken bilginin çokluğu bazı epistemolojik gereksinimlere yol açmıştır. Bunların başında şüphesiz ki bilginin sınıflandırılması gelmektedir. Bunun epistemolojik gereksinimi, bilgi çokluğunun artık önceki dönemlerde olduğu gibi aynı tarzda bilgi edinmenin zorluğundur. Çünkü biriken bilgiler birçok değişik alanlardan olduğundan her bir alanın kendine has bir inceleme yöntemi olmasını gerektirmektedir. Bu bakımdan ikinci yüzyıl bilgi erbabında, yani âlimlerinde bilgiyi sınıflandırma faaliyetleri gözlemliyoruz. Bu da bilim öncesi dönemin başka bir aşamaya geçtiğini gösterir. Bu aşama bilgiyi bir disiplin altına alma faaliyeti olduğundan buna "Disiplinleşme Aşaması" diyebiliriz. Disiplinleşme aşamasında İslam bilgi geleneğinin kendine has özellikleri ile belirginleştiğini söyleyebiliriz. Bilimlerin doğmasına yol açan işte bu bilgi geleneğidir. İslam düşünce tarihi, Dünyagörüşü Aşamasından, Sorunlar Aşamasına ve sonrasında Disiplinleşme Aşamasına gelince ilim adamlarının zihninde bilim şuuru oluşmuştur. Bilimsel şuur olarak adlandırabileceğimiz insan bilgi sistemine ait olan bu özellik sayesinde âlimler, sınıflandırılan her bir bilgi türünün bir çalışma alanı olarak bir disiplin oluşturduğunun farkına varmışlardır. Bu sıralarda bilgi geleneğimizin yaklaşımı fıkıh merkezli olduğundan her bir disiplin fıkıh olarak adlandırılmıştır. Bu açıdan denebilir ki Eskiçağ Yunan medeniyetinde bütün bilimlerin felsefe adı altında birleştirilmesi gibi İslam medeniyeti de din eksenli bilgi zihniyeti oluşturduğundan kavramlar tamamen Kur'an ve hadisten türetildiğinden bütün diğer bilimler fıkıh adı altında birleştirilmiştir. Ancak üçüncü yüzyıldan sonra Müslümanların Yunan bi-

lim geleneğine ilgi duymaları ile tercüme faaliyetlerinin başlaması neticesinde dördüncü yüzyıldan sonra İslam bilgi geleneğindeki kavramlarda yeni bir oluşum görmekteyiz. Bu oluşumda Aristoteles'in *episteme* (ilim) kavramı ağır bastığından bütün bilimler ilim kavramı etrafında bütünleştirilmiş ve fıkıh daha ziyade ahlaki, dini ve hukuki çalışmaların adı olarak kalmıştır.

Disiplinleşme Aşamasında bilimsel bilincin doğması böylece bilimlerin adlandırılmasına yol açmıştır. Bu durumda adlandırma her bir bilimin tek bir kavram altında bütünleştirilmesi olduğundan bunun önemine binaen ayrı bir aşama olarak ele alınması uygun olacaktır. Buna Adlandırma Aşaması diyecek olursak aslında Adlandırma Aşaması dikkat edilirse Disiplinleşme Aşaması ile girgin bir durumdadır. Yani tarih vererek bu iki aşamayı ayırt etmek çok zordur; zaten yukarıda bunu ayırt etmenin bütün aşamalar için de geçerli olduğunu söylemiştik. Adlandırma Aşamasına giren bir bilimsel süreç artık bilim öncesi dönemini tamamlayarak bilimsel döneme girmiştir. Bu da yaklaşık üçüncü yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Bu yüzyılda oluşan bilimsel birikim de göz önüne alınırsa İslam bilgi geleneğinin özelliklerini üç temel başlıkta toplayabiliriz:

GERÇEK BİLGİ ALLAH KATINDADIR

İslam bilgi geleneğinin en temel özelliği bilginin yegâne kaynağı olarak Allah'ı görmesidir. Böylece bir âlim, kendisinin elde ettiği bilgiyi Allah'ın bir ihsanı olarak kazandığını bilir ve bundan dolayı hamd eder. Âlimde zihniyet olarak bu özellik teşekkül ettiğinde bilgisinden dolayı kibirlenmez. Çünkü bilgi Allah katından ona îtaen verildiğinden sadece şükredebilir. Bu özellik açılırsa bilgi geleneğimizin diğer birçok özelikleri de ihtiva ettiği görülecektir. Mesela bilgi kibirlenme vesilesi değildir; bilgi îtaen verilir, Allah'ın ilim peşinde koşana bir ihsanıdır; bilgi Allah'ın ihsanı ise, hayırdır; hayır ise, önemlidir ve her Müslümanın elde etmesi gerekir gibi. Ancak Allah'ın bilgi ihsan etme yolları vardır; bunlar içinde en önemlisi peygamberlere gönderilen vahiy olduğu için bunu ayrı bir başlık altında ele almakta yarar vardır.

ALLAH BİLGİYİ PEYGAMBERLERE VAHİYLE GÖNDERİR

Peygamberlere bir melek vasıtasıyla gönderilen bilgi her yönüyle insanlığa rehberlik edecek olan en üst düzey bilgidir. Bu bilgiler vahiy olarak bir kitapta toplandığı için biz bunu Kur'an olarak tanımlanmış bir şeklide alıyoruz. Kur'an bu bilgileri *'ilm* kavramı ile öğretileştirmiştir. İlmin zıtı ise cehildir. Cehalet bu tür bilgiden yoksun olmaktır. Bu bilgi her insanı sorumlu tutmak-

tadır. Yani vahiy geldikten sonra bunu duyanların inceleyip tâbi olma veya olmama konusunda karar vermeleri gerekir. Tabi olmayı seçenlerin vahyi bilgiyi elde etme ve öğrenme ve anlama daha sonra hayatlarına uygulama sorumluluğu vardır. Asıl *hayrı mahz* olan bilgi sadece budur. Bu bakış açısından bakılınca bu tür bilginin diğer birçok özelliklerini şöyle sayabiliriz:

1. Vahyi bilginin amacı *hidâyettir* (*huden linnas*), yani insanlara asıl amacını öğretmekte yol göstermektir.
2. Hidayet için seçtiği yöntem *teblîğ*dir.
3. Bilgiyi kişiye aktarırken kalbin nurunu kullanır; bunun için Kur'an "Muhakkak ki, bunda kalbi olan veya şahit olarak dikkatle kulak veren kimse için bir öğüt vardır" 34/Kâf, 33. Yine Kur'an'da "kalbi imanla tatmin olan" deyimi kullanılmaktadır (16/Nahl, 106); "Onlar inanmışlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşmuştur. Zira unutmayın ki, kalpler, ancak Allah'ı anmakla huzura kavuşur." (23/ Ra'd, 28). Bunlar gibi birçok ayet yine bu hususu göstermek için zikredilebilir.
4. Kur'an son vahiy olarak gönderildiğini söylediği için vahyin yenilenmesi söz konusu değildir; ancak zihinlerde tazelenmesine ihtiyaç var ve bunu âlimlerin yapması gerekir. Onun için buna ilke olarak *tecdîd* diyoruz; tazeleyen âlime de "müceddid" denmektedir.
5. Vahiy, kalbin nurunu esas alsa dahi kullandığı dil yöntem olarak kalp yoluyla akla hitap eder. Onun için de Kur'an kalp kavramını akıl ile birleştiren ifadeler kullanmaktadır: "heva ve hevesini tanrı edinen, bir bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseyi gördün mü? Onu Allah'tan başka doğru yola kim iletebilir" (45/Casiye, 23); "yeryüzünde hiç gezmediler mi ki, düşünebilecekleri kalpleri ve işitebilecekleri kulakları olsun? Zira asıl kör olan (maddî) gözler değil, (basiretlerini kaybeden) göğüslerindeki kalplerdir." (22/Hac, 46); "andolsun ki, cehennem için bir çok cin ve insan yarattık; onların kalpleri vardır, fakat anlamazlar; gözleri vardır, fakat görmezler, kulakları vardır, işitmezler. İşte bunlar, hayvan gibidir; hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar gafildir." (7/A'raf, 179); ayrıca şu ayetlere de bakılabilir: 3/Al-i 'İmran, 190-191 ve 41/Fussilet, 44.
6. Vahyi bilgi nurdur ve aydınlatan bir ışıktır: "Allah bir insanla (doğrudan) konuşmaz. Ancak vahiy ile (yani, Ruh'u göndermekle) veya perde arkasından (yani, kaynağı görülmeyen bir sesle) konuşur veya bir elçi gönderip izniyle dilediğini (peygambere) vahyeder. O yücedir, Hakîmdir. İşte sana da böyle "emrimizin Ruhunu" vahyettik. Sen, Kitap nedir, İman nedir bilmezdin. Fakat Biz onu bir nur yaptık. Kullarımızdan dilediğimizi onunla hidayete iletiyoruz. Ve şüphesiz ki, sen, doğru yola götürüyorsun" (42/Şurâ, 51-52).

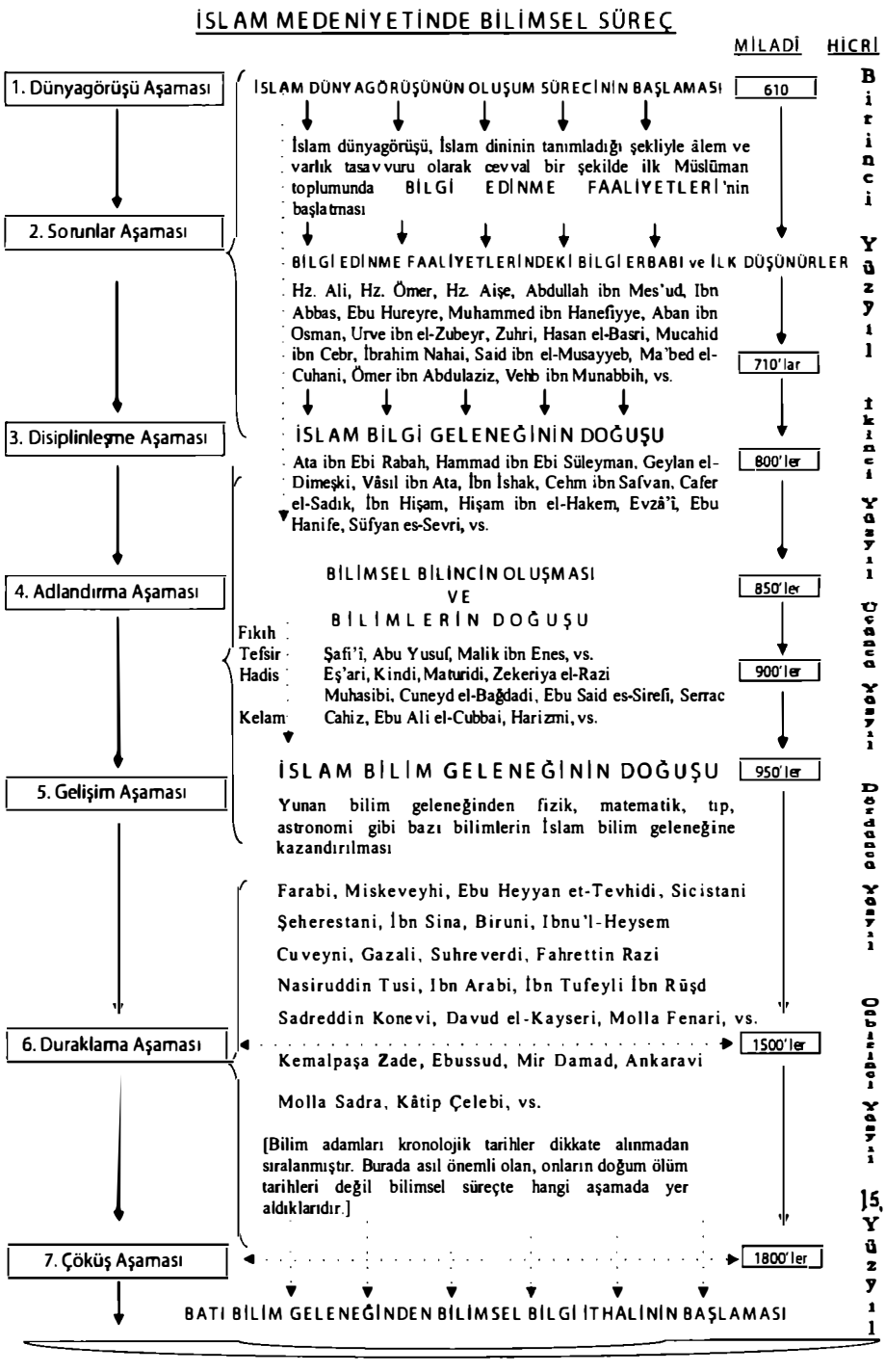
7. Vahiy bütün insanlara hitap eder; belli kesimleri seçip diğerlerinden ayırt etmez.
8. Vahiy çalışmakla insanın elde edebileceği bir bilgi değildir: "Allah bir insanla (doğrudan) konuşmaz. Ancak vahiy ile (yani, Ruh'u göndermekle) veya perde arkasından (yani, kaynağı görülmeyen bir sesle) konuşur veya bir elçi gönderip izniyle dilediğini (peygambere) vahyeder. O yücedir, Hakîmdir." (42/Şurâ, 51).

BİLGİ BİR TAKIM MERTEBELER (*MERÂTİBU'L-'İLM*) ARZ EDER

Bilgi bu zihniye içerisinde bir tabakalaşmaya yol açmaktadır. Bu anlayıştan hareket eden bir âlim ister istemez bazı bilgilerin diğerlerinden üstün olduğu fikrine ulaşmaktadır. Buna göre İslam bilgi geleneğinde beş bilgi türünü üs düzeyden aşağıya doğru saymamız mümkündür:

1. Vahiyle gelen bilgi en üst düzeydedir ve bunu Kur'an temsil etmektedir;
2. Vahiy bilgisine takip eden ikinci mertebe vahiyden elde edilen bilgidir. Bu bilgi hadiste belirtildiği gibi peygambere vâris olan *ulemâ*'ya bahşedilmektedir;
3. Bilimsel bilgi;
4. Aydınların yukarıdaki bilgileri rehber edinerek elde ettikleri bilgi;
5. Umumi bilgiler; bu da kendi içinde sınıflandırılabilir ancak bu konumuzun dışında kalan bir husus olduğundan ayrıntılarına girmeyeceğiz.

Böylece oluşan bilgi geleneği, yaklaşık ikinci yüzyılın sonu ve üçüncü yüzyılın başlarında (miladi 850-900'lü yıllar) bilimlerin doğmasına yol açmıştır. Bu bilimlerin bilgi geleneği ile birleşmesi İslam bilim geleneğidir. Bir bakıma bilgi geleneği çok hızlı bir şekilde üçüncü yüzyılda bilim geleneğine dönüşmüştür. Onun için bugün baktığımızda bilgi geleneğini bilim geleneğinden ayırt etmek güçtür. Ancak bilim öncesi dönemde bu ayırımı yapmak daha kolaydır çünkü henüz bilimler oluşmamıştır. Buradan çıkaracağımız sonuç şudur: Üçüncü yüzyılda yani miladi yaklaşık 900-950 yıllarında İslam bilim geleneği doğduğuna göre felsefe de bu geleneğin bir parçası olarak doğmuştur. Ancak burada açıklamamız gereken önemli bazı hususlar vardır bunu İslam bilim geleneği içerisinde felsefi düşüncenin doğuş tarihini özetlemeye çalışarak açıklayalım. Ancak buna geçmeden önce İslam medeniyetindeki bilimsel süreci daha sonraki gelişmeler bizi burada ilgilendirmediği halde konumuza ışık tutması açısından daha kapsamlı bir şekilde bir tabloda göstermeye çalışalım.


İSLAM MEDENİYETİNDE BİLİMSEL SÜREÇ
MİLADİ
HİCRİ
1. Dünyagörüşü Aşaması
İSLAM DÜNYAGÖRÜŞÜNÜN OLUŞUM SÜRECİNİN BAŞLAMASI
610
İslam dünyagörüşü, İslam dininin tanımladığı şekliyle âlem ve varlık tasavvuru olarak cevval bir şekilde ilk Müslüman toplumunda BİLGİ EDİNME FAALİYETLERİ'nin başlatması
2. Sorunlar Aşaması
BİLGİ EDİNME FAALİYETLERİNDEKİ BİLGİ ERBABI ve İLK DÜŞÜNÜRLER
Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Aişe, Abdullah ibn Mes'ud, Ibn Abbas, Ebu Hureyre, Muhammed ibn Hanefiyye, Aban ibn Osman, Urve ibn el-Zubeyr, Zuhri, Hasan el-Basri, Mucahid ibn Cebr, İbrahim Nahai, Said ibn el-Musayyeb, Ma'bed el-Cuhani, Ömer ibn Abdulaziz, Vehb ibn Munabbih, vs.
710'lar
3. Disiplinleşme Aşaması
İSLAM BİLGİ GELENEĞİNİN DOĞUŞU
Ata ibn Ebi Rabah, Hammad ibn Ebi Süleyman, Geylan el-Dimeşki, Vâsıl ibn Ata, İbn İshak, Cehm ibn Safvan, Cafer el-Sadık, İbn Hişam, Hişam ibn el-Hakem, Evzâ'î, Ebu Hanife, Süfyan es-Sevri, vs.
800'ler
4. Adlandırma Aşaması
BİLİMSEL BİLİNCİN OLUŞMASI VE BİLİMLERİN DOĞUŞU
850'ler
Fıkıh
Tefsir
Hadis
Kelam
Şafi'î, Abu Yusuf, Malik ibn Enes, vs.
Eş'ari, Kindi, Maturidi, Zekeriya el-Razi
Muhasibi, Cuneyd el-Bağdadi, Ebu Said es-Sirefi, Serrac
Cahiz, Ebu Ali el-Cubbai, Harizmi, vs.
900'ler
İSLAM BİLİM GELENEĞİNİN DOĞUŞU
950'ler
5. Gelişim Aşaması
Yunan bilim geleneğinden fizik, matematik, tıp, astronomi gibi bazı bilimlerin İslam bilim geleneğine kazandırılması
Farabi, Miskeveyhi, Ebu Heyyan et-Tevhidi, Sicistani
Şeherestani, İbn Sina, Biruni, Ibnu'l-Heysem
Cuveyni, Gazali, Suhreverdi, Fahrettin Razi
Nasiruddin Tusi, Ibn Arabi, İbn Tufeyli İbn Rüşd
Sadreddin Konevi, Davud el-Kayseri, Molla Fenari, vs.
6. Duraklama Aşaması
1500'ler
Kemalpaşa Zade, Ebussud, Mir Damad, Ankaravi
Molla Sadra, Kâtip Çelebi, vs.
[Bilim adamları kronolojik tarihler dikkate alınmadan sıralanmıştır. Burada asıl önemli olan, onların doğum ölüm tarihleri değil bilimsel süreçte hangi aşamada yer aldıklarıdır.]
7. Çöküş Aşaması
1800'ler
BATI BİLİM GELENEĞİNDEN BİLİMSEL BİLGİ İTHALİNİN BAŞLAMASI
Birinci Yüzyıl
İkinci Yüzyıl
Üçüncü Yüzyıl
Dördüncü Yüzyıl
On-Beşinci Yüzyıl
15. Yüzyıl

Epistemolojik çerçevesini açıklamaya çalıştığımız İslam felsefi düşüncesinin teşekkülünü şimdi kısaca tarihi serüveni içinde ele alabiliriz. İslam dünyagörüşü ilk Müslümanların zihninde yerleştikten sonra gereksinimleri olan ahlaki-dini yaşantı içerisinde bu fertleri bilgi faaliyetlerine yöneltmiştir. Epistemolojik olarak bu yönlendirme elbette ki evvel emirde dini yönde olacaktır. Bu açıdan ilk düşünürlerin fikir beyan ettikleri konular dini içerikli olmuştur. Örnek olarak burada birkaçını zikredebiliriz. Mesela Hz. Ali'nin Kur'an'ı anlamadaki bilgisi kaynaklarda belirtilmiştir. Bazı söylediği önemli sözler ve verdiği hutbeler *Nehcu'l-Belağa* adı altında bir kitap olarak derlenmiştir. Maalesef ilk düşünürler uygulamaya daha çok önem verdiklerinden yazılı bir eser bırakmamışlardır. Bütün bilim geleneklerinin ilk dönemlerinde gelen düşünürler, mesela eskiçağ Yunan medeniyetinde Sokrates gibi, umumiyetle yazılı eser bırakmamışlardır. Ancak Hz. Ali'ye atfedilen bir *Dîvân* kaynaklarda mevcuttur.[3] İbnu'-Nedim'e göre Hz. Ali Abu'l-Esved ed-Du'ali'ye yeni Müslüman olanların Arapçayı doğru öğrenebilmeleri için bir gramer kitabı yazmasını talep etmiş ve böylece nahiv çalışmaları başlamıştır.[4] Büyük ihtimalle insan davranışlarında insanı sorumlu kılan cüz'i irade ile ilgili tartışmalar Hz. Ali'nin hilafeti zamanında başlamış olmalı ki ona atfedilen "tefvîd" açıklaması bulunmaktadır. Buna göre insana fiil gücü Allah tarafından verilmektedir. Hz. Ali'nin insan sorumluluğunun kader ile tefvîz arasında olduğunu söylediği kaydedilmiştir.[5] Hz. Ali'nin bazı açıklamaları çok büyük bir düşüncenin inceliklerini sergilemektedir. Bir örnek verebiliriz: Hz. Ali'ye göre güzel ahlak koruyucu bir örtüdür. İnsan aklı ise keskin bir kılıç gibidir. O halde insan nefsinin zayıf taraflarını güzel ahlakı ile örtmelidir; heva ve hevesinden gelen utanç verici arzu ve isteklere de yenik düşmemesi için gayet keskin akıl kılıcını kullanmalı ve böylece günahlardan sakınmalıdır. Demek ki akıl, günahlardan korunmak için önemli bir yetenektir; lüzumsuz şeylere aklını kullanmak onu tamamen israf etmek demektir.

Hz. Aişe de maalesef Cemel olayına karıştıktan sonra siyasi kargaşalardan uzak durmuş ve kendini tamamen ilme vermiştir. En fazla hadis rivayet eden sahabelerin başında gelmektedir. Elbette ki hadisleri rivayetle kalmaz anlamını ve gerekliliklerin öğrenmek isteyenlere ders verirdi. Öğrencileri arasında kadın erkek birçok kimseler vardır. Önemli bir fıkıh bilgisi olduğu ve birçok konuda kendisine danışıldığı bilinmektedir. Arap edebiyatına hâkimiyeti ve tarih bilgisine dair de rivayetler mevcuttur.[6]

---

3. Brockelman, *GAL* 1: 43vd., Supl. 1: 73vd.
4. *Fihrist*, Flugel baskısı, 40.
5. İbnu'l-Esîr, *Al-Kamil* (Kahire: Münîryye, 1358), 4: 75.
6. Bu hususta daha geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, Hz. Aişe maddesi, *DİA*.

Abdullah ibn Mes'ud ve İbn Abbas felsefi diyebileceğimiz en fazla kaynağa sahip ilk düşünürlerdendir. Bunların yetiştirdiği öğrenciler daha sonra gelenek oluşturmuş ve düşünce okulu kurmuşlardır. İlk düşünürlerin tek tek anlatılması bu eserin sınırlarını aştığı için çok umumi hatlarla bu ilk düşünce tohumlarının yavaş yavaş nasıl felsefenin bir bilim olarak teşekkülüne yol açtıklarına işaret etmeye çalışacağız. Bu yapmaya çalışırken zikredeceğimiz bazı düşüncelerin felsefe olmadığını söyleyenler olabilir. Bunu ileri sürenler umumiyetle günümüzdeki felsefe sorunları ile o zamanki düşünce sorunlarını karşılaştırmalarındandır. Hâlbuki felsefenin tanımını dikkate alırsak sistem bilimi olduğu için sistem içerisinde kavramsal olarak kullanılabilecek her sorun ve çözümü felsefenin konusu sayılır. Onun için burada ele alınan konular bu türden olacaktır.

Bilim epistemolojisini açıklarken bilim adamının bilimsel faaliyetlerde kullandığı üç zihni çerçeveden bahsetmiştik: Bunlardan birincisi bilim adamının bakış açısını belirleyen dünyagörüşü idi; ikincisini çerçeve olarak adlandırdık ve buna epistemolojik olarak Umumi (veya Geniş) Bilimsel Kavramlar Yumağı adını verdik; Üçüncüsüne de "Görüş" dedik ve Özel (veya Dar) Bilimsel Kavramlar Yumağı olarak tanımladık. Geniş Bilimsel Kavramlar Yumağı bütün bilimlerde kullanılan çerçevedir. Dar Bilimsel Kavramlar Yumağı ise her bir bilimde daha ziyade o alana ait olarak kullanılan Görüş Çerçevesidir. İslam medeniyetinde bu zihni çerçevelerin doğmasını İslam bilim geleneği açısından açıkladık. Aynı uygulamayı burada felsefe için yapacak olursak görürüz ki, ilk İslâmî Geniş Bilimsel Kavramlar Yumağında '*kelam*' kavramı felsefi bilgiyi ifade etmek için kullanılıyordu. Böyle oluşuyla kelam, felsefi bilgiyi ifade ediyordu. Bu bağlamda ilk örneğimiz, henüz bilim öncesi dönemde, Sorunlar Aşamasında bilgi faaliyetlerinde kullanan Hasan el-Basri'nin (ö. 728) risalesinden alınabilir. Bu mektupta Hasan el-Basri şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Ehdesna'l-kelâme fîhi". Bilindiği gibi Hasan el-Basri'nin bu risalesi Halife Abdulmelik'in mektupla yazıp sorduğu kader meselesi ve bu bağlamda insanın fiillerinde hür seçiminin olup olmadığı sorunuyla ilgilidir. Onun için bu kullanımı şöyle demektedir: "kaderin" felsefi tartışmasını biz başlattık aynen insanlar onun inkârını başlattıkları gibi."[7] Burada 'kelam' kavramı çok özel bir anlamda kullanılmıştır; bu yüzden o anlama en yakın tercüme, 'felsefi tartışma' deyimidir. Nitekim Oberman da aynı ibareyi İngilizceye böyle çevirmiştir (we have started its speculative discussion).[8] Yine rivayet edilir ki, Hz. Aişe, Hasan el-Basri'nin bir gurup dinleyiciye verdiği konuşmayı duyduğunda bundan

---

7. Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam", *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), 145; Arapçası için bk. Helmut Ritter, "Studien zur Islamischen Frömigkeit I: Hasan al-Basri", *Der Islam*, 21 (1933), 68, satırlar 10–11.
8. Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam", a.e., 145.

o kadar etkilenmişti ki, yanındakilere şöyle sordu: "sıddıkların *kelamı* ile konuşan bu adam kim?"[9] Burada "kelam" kavramı rastgele kullanılmamıştır. Hasan el-Basri mutlaka felsefe gibi soyut konular hakkında konuşuyor olmalıdır ki Hz. Aişe bu kelimeyi kullanmıştı. Aynı yaklaşımı Hasan el-Basri'nin, Halife Abdulmelik'e yazdığı mektupta da görmekteyiz. Bu mektupta felsefi tartışmalara benzer sorunlar ele alınmıştır. İşte 'kelam' terimi artık böyle bir içerik kazanmıştı ve bugünkü kullanıldığı şekliyle 'felsefe' terimine çok yaklaşık bir anlamda kullanılmaya başlanmıştı.

Bu kullanımlar ilk dönemlerde henüz Sorunlar Aşamasında iken felsefi ıstılahâtın oluşmasını sağlamıştır. Böylece sadece her bir terimin anlamı açıklığa kavuşturulmuş olmakla kalmıyor, onun diğer terimlerle olan ilişkisi de belirlenmiş ve onları kullanma şekli de ortaya konmuş oluyordu. Mesela, "âlimin müctehide (yani fakihe) üstünlüğü yüz derecedir"[10] mealindeki hadis tek başına esas alınırsa fıkhı, aklî düşünce olarak yorumladığımızdan sanki fıkıhtan sakınmamız gerektiği intibaı uyanabilir. Hâlbuki durum böyle değildir; kavramlar arasında kurulan irtibatların bu konumda çok iyi anlaşılması gereklidir. Zira diğer bir hadiste bazı durumlarda aklî düşüncenin çok etkili olduğu beyan edilmektedir: "Bir tek fakih, şeytan için bin âbidden daha tehlikelidir."[11] Bu dönem ıstılahlaşmaya başlayan İslam bilgi geleneği bu şekilde felsefi kavramları bir biriyle irtibatlandırılmıştır. Mesela "hikmet" kavramı da bunlarda biridir. Mücahid, 2/Bakara, 269: "Kime hikmet verilmişse ona büyük hayırda bulunulmuş demektir" âyetindeki 'hikmet' kelimesinin üç şeyi kapsadığını söyler: 1. Kur'an; 2.*'ilm*; 3. *fıkh*.[12] Burada *'ilm* vahyî geleneğin bilgisini ve sünneti gösterir; *fıkıh* vahyolunmuş kaynaklar temelinde aklî anlayış olarak ele alınır. Hikmet, diğer taraftan vahyedilmiş bir kaynaktan türetilmiş aklî bilgi olarak ta değerlendirilir. Bu anlamda hikmet, hem ilim hem de fıkıhtır, fakat vahiyden bağımsız olarak sürdürülen düşünceden farklıdır. Belki kelam böyle bağımsız bir düşünce olarak anlaşılabilir. Bu yüzden Taberî, Selef'in yani ilk dönem düşünürlerinin, 'hikmeti', "Kur'an ve onun akıl ile anlaşılması" olarak tanımladığını belirtmektedir.[13]

Burada anlatmaya çalıştığımız kavramların gelişim süreci çok önemlidir. Çünkü ıstılahât olmadan bilim ve felsefe olamaz. Felsefi faaliyetler için gerekli olan bir zihinsel çerçeveye ihtiyaç vardır ve bu umumi zihinsel çerçeveye bilim

9. İbn'ul-Cavzî, *El-Hasan el-Basrî*, 8-9, Muhammed Abdurrahim'in alıntısı, bk *Tafsîr'ul-Hasan el-Bassrî* (Kahire: Dar'ul-Haremeyn li't-Tibâ'ah, 1992), 1: 21.
10. Darimi, *Sunen*, Mukaddeme, 32.
11. Tirmizi 'İlm, 13; İbn Mace, "Mukaddime".
12. Taberi, *Câmi'ul-Beyân Fî Tefsir'il-Kur'an* (Beyrut: Dar'ül-Marifet, 1980), 3; 60.
13. A.e.

epistemolojisi olarak "Geniş Bilimsel Kavramlar Yumağı" diyoruz. Daha sonraki dönemlerde gelen düşünürler bu ıstılahâtı önlerinde hazır buldular. Çünkü bunlar zaten Kur'an ve hadiste yeterince işlenmişti. İslâm dünyagörüşünün önemli bir özelliği de şudur ki, mü'minlere bilimsel çalışmaları için gerekli zihinsel çerçeveleri çizmekle kalmamış aynı zamanda onlar için gerekli olan kavramlar yumağını da hazırlamıştır. Artık bu kavramlara teknik terim özelliği kazandırmak bu düşünürlere düşen bir görevdi ve onlar da hakkıyla bunu yerine getirmişlerdir. Bu düşünürlerin bilgisel çalışmaları sayesinde her bir terim teknik bilimsel ve felsefi bir anlam kazandı, fakat bunlar devamlı birbirine ilişkili olarak yapıldı. Bu sebeple bu ıstılahlar yumağındaki kavramlar birbiriyle o kadar ilişkili kuruldular ki, bu şekilde bir arada tutulduğunda bir bakış açısını, bir zihniyeti ve böylece kavramsal bir çerçeveyi oluşturdular. Böylece Müslüman düşünürlerin zihninde bu bakış açısını ve zihniyeti yansıtan bilimsel bir kavramlar yumağı oluştu. Bilim adamı, hangi alanda çalışırsa çalışsın onun zihninin bilgisel yapısından dolayı düşünceleri ister istemez bu çerçeveyi yansıtacaktır.

İslam bilimsel sürecinin bir özelliği henüz bilim öncesi dönemde Sorunlar Aşamasında bilgi geleneği teşekkül ederken düşünce okullarının oluşmaya başladığını görmemizdir. Mesela Malik ibn Enes Medine Okulunun en önemli takipçilerindendir. Medine'de 90/708–97/716 yılları arasında doğmuş olan Malik ibn Enes'in Rabi'atu'r-Re'y'in öğrencisi olduğu kaynaklarda anlatılmaktadır. Ayrıca Zuhri ve Haşim ibn 'Urve gibi bu okulun kurucuları olan düşünürlerden ders almıştır. 179/796'da Medine'de vefat etmiştir. En önemli eseri olan *el-Muwatta'* denebilir ki ilk yazılan fıkıh eserlerindendir. Buna ek olarak şu eserleri yazdığı çeşitli kaynaklarda zikredilmiştir: *Kitabu's-Sunan*, *Kitabu'l-Menasik*, *Kitabu'l-Mucalesat*, *Risale fi'l-'Aqdiyyah*, *Risale fi'l-Fetva'*, *Tefsir*, *Risale fi'l-Kader ve'r-Radd 'ala'l-Kadariyye*, *Kitabu'n-Nucum* ve *Kitabu's-Sır*.

Muhammed ibn el-Hanefiyye (81/700), Ma'bed el-Cuhani (84/703), Ömer ibn Abdülaziz (102/720), Geylan el-Dimeşki (123/740), Vâsıl İbn Ata (131/748) gibi düşünürler ise İslâm felsefi geleneğinin bu dönemde oluşmasına katkıda bulunan düşünürlerdir. Hasan el-Basrî bunların başlangıç halkası gibi algılanabilir. Kısaca bunun nasıl geliştiğini şöyle özetleyebiliriz. Hasan'ın bizzat Peygamberimizin evinde doğduğu ve burada büyüdüğü belirtilmektedir. Onun Basra'daki tedris halkası, İslâm düşüncesinin belki de ilk Sünni eğilimli diyebileceğimiz kelam (felsefe) tartışmalarının bir bakıma merkezi durumundadır. Halife Abdulmelik'e yazdığı mektubunda insan cüz'i ihtiyarisini Eş'ari ve Mâtûrîdî'den çok önce Kur'an ve hadislere dayanarak aklen savunmuştur.[14] Tasavvuf düşüncesine de öncülük etmiş ilk dönem düşünürlerindendir. Yine Mutezile'nin önemli öncülerinden ve Hasan el-Basrî'nin halkasına katılmış bir düşünür olan 'Amr

14. Ritter, *a.g.e.* ayrıca bk. Obermann, *a.g.e.* 138vd.

ibn 'Ubeyd de (80–144/699–761) bu halkanın bir parçasıdır.[15] Ebu Hanife'yle birçok ilmi tartışmalar yaptığı söylenmektedir. Bu her iki düşünürün de felsefi düşüncenin sorunlar aşamasından disiplinleşmeye geçişte oynadıkları rol çok büyüktür. Yine bu dönemin önemli soyut düşünürlerinden Geylan el-Dimeşkî, Halife Hz. Osman'ın bir kölesinin oğludur. Doğum tarihini bilmemekteyiz; Evzâ'î'nin verdiği bir fetva ile Halife Abdulmelik'in onu öldürttüğünü belirten kaynaklar vardır. Bu da onun 105/724 ile 125/743 arasında öldüğünü gösterir. Geylan kaderle ilgili görüşleri savunmakla bilinmektedir. Bu da soyut düşünceye verdiği önemi göstermektedir. Bu gelişmelerin önemli diğer bir düşünürü de Cehm ibn Safvân'dır. Horasan'da Emevi idaresine karşı ayaklanan guruplara katıldığı için 128/746'da yakalanınca öldürülmüştür.[16] Soyut düşüncenin bu dönemde bizce en önemli temsilcisidir. Bu yüzden onun fikirleri Cehmiyye Okulu olarak adlandırılmış ve ilk dönem Selef Okulu mensupları tarafında zındıklıkla suçlanarak ağır şekilde eleştirilmiştir. Bunlardan en önemlisi Ahmed ibn Hanbel'in yazdığı, *al-Radd 'alâ'l-Cehmiyye* adlı eserdir.[17] Hâlbuki Taberî'nin belirttiğine göre Cehm devletin âdil olmasını ve Kur'an ile sünnete ters düşmemesini savunuyordu. O halde Cehm'e gösterilen tepkinin sebebi ne idi? Bize göre felsefî düşüncenin henüz filizlenmekte olduğu bu dönemde Yunan felsefesinde uzman birtakım kişilerle girilen tartışmalar neticesinde aklı kullanarak belli görüşler geliştirme eğilimi bazı düşünürler arasında hızla kabul görmeye başladı. Bunun neticesi olarak Allah'ın zâtını idrak etme ve akıl ile anlatma çabaları başlamıştır. Bunun yanında kader, cüz'i ihtiyari ve mebde', me'ad meseleleri gibi hadislerle üzerinde fazla fikir yürütülmemesi istenen konularda da bu düşünürler aşırı şekilde tartışmalara girmişlerdir. İşte Selef Okulunun alışkın olmadığı bu düşünce biçimi ağır eleştirilere maruz kalmıştır.

Urva ibn el-Zübeyr ibn el-Avvam (94/712), Aban ibn Osman (100/718), Vehb ibn Münebbih (114/723?), Ata ibn Ebi Rabah (114/732), Hammad ibn Ebi Süleyman (120/737) gibi düşünürler de tarih, hadis ve hukuk, ahlâk felsefesi, dil gibi konularda felsefi çalışmaların gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bunların çalışmaları sayesinde muazzam bir bilgi birikimi oluşmuş ve bu bilgi birikiminin artık düzenlenmesi ihtiyacı doğmuştur. Bu da bir yöntemle mümkün olacağından hemen ikinci yüzyılın başlarında (Miladi 710) yönteme yönelik çalışmaların geliştiğini görmekteyiz. Bunu kullanılan kavramlardan çıkarmak çok kolaydır; malum olduğu gibi İslâm bilim geleneğinde yönteme yöne-

---

15. Geniş bilgi ve özellikle bu dönemle ilgili kaynaklar için bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınevi, 1981).
16. W. Montgomery Watt. "Jahm ibn Safwân", *İslâm Ansiklopedisi*, Brill, 2. Baskı.
17. *Dar ül-Fünun İlahiyyat Fakültesi Mecmuası*, v-vi (1927), 313-27. Yine diğer bir reddiye de Sa'id el-Dârimî'nin eseridir: *Kitab al-Radd 'ala'l-Jahmiyya des Abu Sa'id 'Uthmân ibn Sa'id al-Dârimî*, neşreden Gösta Vitestam (Lund/Leiden: E. J. Brill, 1960).

lik çalışmalar *usul* kavramı altında toplanmaktadır. Bu sıralarda *usulu'l-fıkh*, *usulu't-tefsir* ve *usulu'l-hadis* gibi kavramların kullanımı bunu göstermektedir. Bunlar içinde en önemlisi daha sonra kullanılmaya başlanan *'ilmu'l-usul* kavramıdır. Umumi anlamda bu "metodoloji" (yöntembilim) demektir. İşte bu çalışmaların başlaması demek artık felsefi düşüncede yöntem aşamasının başladığını gösteren bu gelişmeleri Disiplinleşme Aşaması olarak adlandırdık.

İslam felsefi düşüncesinde gelinen Yöntem (Disiplinleşme)Aşamasında oluşan bilgi birikimi düzenli bilgi kümeleri haline getirilmeye başlanmıştır. Böylece düzenli her bir bilgi kümesi bir konu etrafında oluşan "disiplin" olarak algılanmaya başlayacaktır. İşte bu bilimlerin doğması için atılan son adımdır ve bu çerçevede oluşan düşünce birikimi "kelam" adı altında gelişmiştir. Onun için kelam, İslam bilim geleneğinde felsefenin adı olarak kalmıştır. Ancak Eskiçağ Yunan bilim geleneğinden yapılan tercümelerle bu geleneğin felsefi yöntemini kullanan düşünürler ortaya çıkınca yöntem olarak onların ayırt edilmesi için onlara "feylesuf" ve ortaya koydukları düşünceye de "felsefe" denmiştir. Şimdi bu gelişmeleri kısaca anlatmaya çalışalım.

Bu döneme kadar oluşan çeşitli bilgi birikimleri değişik düşünürler tarafından bir yöntem altında düzenli bilgi kümelerine dönüştürülmüştür. Bu açıdan bunları çalıştıkları bilgi kümelerine göre adeta uzmanlaşan bir bilgi erbabı olarak ele almamız gerekmektedir. Bu aşamadaki düşünürleri ve okullarını eğilimlerine göre bir sınıflandırmaya tabi tutabiliriz. Buna göre dini eğilim gösterenler, siyasi kargaşalarda ortaya çıkan okullar ve sistem eğilimi gösteren okullar olmak üzere üç sınıfta toplayabiliriz. Bu durumda okulların umumi dağılımını şöyle göstermek mümkündür:

Din Eğilimli Okullar

1. Tarih Okulu (*Muhaddisûn*)
2. Hukuk Okulları
   a) Mekke Okulu
   b) Medine Okulu
   c) Küfe Okulu

Siyaset Eğilimli Okullar

1. Harici Okulu
2. Kaderiyye Okulu
3. Murcie Okulu
4. Şiî Okulu

Sistem Eğilimli Okullar

1. Mu'tezile Okulu (Basra ve Bağdat Okulları gibi alt dallara ayrılabilir)
2. Sünnî Okulu (Tasavvuf Okulu gibi alt dallara ayrılabilir)

İlk önce muhaddisler olarak bilinen düşünürleri ele alacak olursak ilk tabaka ve ikinci tabaka düşünürlerden devraldıkları hadis birikimlerini bunlar bir yöntemle düzenlemeye başlamışlardır. Bu aşamaya önceki devir düşünürlerden el-Zühri (ö. 129/742), İbn İshak (ö. 119/737) ve Malik ibn Enes (ö. 179/796) gibi düşünürler geçiş görevini yapmaktadır. Bunlardan sonra gelen Buhârî (H. 194–256/810–870) ise yöntem aşamasının artık tamamlanmasına ve hadis'in başlı başına bir bilim dalı olarak algılanmasına yol açmıştır. Buhârî, topladığı hadislerin ve tarihî bilgilerin doğruluğunu belirleyebilmek için binlerce kilometrelik yol kat ederek bugün sıhhatli kaynak olarak görülen *Sahîh*'ini kaleme almıştır. Devrinin bilimsellik ölçütünü gösteren bu yapıtı aynı zamanda İslâm medeniyetinde tarih bilincinin oluşmasında öncülük etmiştir. Bu gösteriyor ki, hadis bilimi, tarih ile çakışık bir süreçte yol almıştır. Çünkü hadis çalışmaları zaten tarih çalışmalarını gerektirmektedir. İlk önceleri, *sahife* denilen eserlerin oluşması ile başlayan ve sırasıyla *sahife*, *kitab*, *meğazi*, *sîret*, *tabakât* ve *hadîs* kitaplarının yazılmasına yol açan gelişmeler nihayet *ta'rîh* kitaplarının yazılmasını başlatarak İslâm medeniyetinde dünya tarihçiliğinin doğmasına yol açmıştır. Böylece adlandırma aşamasında Taberi (839–923) gibi büyük bir dünya tarihçisi yetişmiştir. Ancak bu süreç Taberi ile sona ermiş ve artık tarih düşüncesinde ve tarih felsefesinde gelişme aşaması başlamıştır.

Böylece Yöntem Aşamasında felsefi düşünce büyük gelişmeler kaydetmeye başladı. Henüz felsefe konusunda diğer geleneklerden tercümeler yapılmadan kelam kavramı, felsefe anlamında kullanılmaya başlamıştı. Bunun öncülerini yukarıda zikrettik. Burada diğer bazı gelişmeleri özetleyebiliriz. Öncelikle Mu'tezile Okulundan Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 227/841?) Basra Okulunu kurmuştu. Muammer, Nazzam, Cahiz, Ebu Ali el-Cubbai ve oğlu Ebu Haşim ile meşhur talebesi ve Sünni Okulunun Maturidi ile birlikte kurucularından Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (260–324/873–935) gibi bu okulun önde gelen düşünürleri vardı. Bu okulun en önemli özelliği atom (*el-cuz' la yetecezze*') nazariyesini geliştirmiş olmasıdır. Mu'tezile'nin Bağdat Okulunda da Bişr ibni'l-Mu'temir (ö.210–26/825–40 arası), el-Murdar, Sumame, el-Hayyat ve al-Ka'bi (ö. 319/931) gibi önemli düşünürler vardı. Bu düşünürler değişik fikirler ve felsefi nazariyeler geliştirmişlerdir. Bunlardan en önemlisi fiziğin o dönemde temeli olabilecek atom teorisidir. Buna göre, her bir maddi nesne bölünemeyecek derecede küçük atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomlar bölünemedikleri için maddi bir cisim daha alt birimlere indirgenemez. Her bir atomun belli özellikleri vardır ve bunların birleşmesi ile cisimler meydana gelir. Atomlar

kendiliğinden var olamazlar. Sürekli yaratılmaya muhtaçtırlar. Ancak var olmaları ile bağımsız varlıklar olarak düşünülebilirler. Bu açıdan renk, koku, şekil ve ağırlık gibi özelliklerden farklıdır. Bu özellikler var olabilmeleri için atomlara muhtaçtırlar. Bu açıdan atomlar, cevherdir; diğer özellikler ise ilintidirler ('araz). Bu durumda üç durum düşünülebilir: 1. cevher, var olan; 2. 'araz; 3. cisimler arasındaki ilişkiler. Bu nazariye ile kelam okuluna mensup ilk filozoflar cisimlerin nasıl oluştuğunu ve bunlar arasındaki ilişkileri açıklamaya çalışarak âlemin yaratılışına dair öğretilerini geliştirmişlerdir.

Ancak bu sıralarda başka bir gelişme daha olmaktaydı. O da Yunan felsefesi ile tanışma idi. Müslümanların, bu felsefenin varlığından çok daha önceden haberdar olmalarına rağmen buna ilgi duymaları daha sonraları olmuştur. Çünkü kendi içinde gelişmekte olan güçlü ve çok cevval bir bilgi geleneği bulunmaktaydı. Bu açıdan ilk önceleri bu geleneğe yoğunlaşmış olan Müslümanlar pek bu bilim ve felsefe geleneğine ilgi duymadılar. Ancak kültürel temaslarla bu fikirler yavaş yavaş Müslümanlar arasına girmeye başlayınca hicri ikinci asırdan sonra (M. 800) bilimsel açıdan bu geleneğe ilgi duymaya başlayanlar oldu. Bu ilgi ikinci asrın sonlarına doğru büyüdü ve Kindi gibi filozoflar bu gelenek içerisinde yetiştiler. Kindi'nin Hicri 2. yüzyılın sonlarına doğru (Miladi 8. yy.) doğduğu ve 3. yüzyılın (Miladi 9. yy.) ortalarında öldüğü tahmin (185–252/801–66) edilmektedir. Bu bize Yunan bilim geleneğinin İslâm bilim geleneği ile tanışma zamanı hakkında çok net bir fikir vermektedir. Çünkü o bu gelenek içerisinde yetişen ve Aristocu diyebileceğimiz ilk düşünürdür.

Bu tanışma ile ilgili bazı tespitler yapmalıyız: Birincisi, Yunan bilim geleneğinin İslâm bilim geleneğinin başlamasında hiçbir rolü olmamıştır, ancak onu daha sonraları etkilemiştir. Zaten hiçbir bilim geleneği böyle dışarıdan gelen bir gelenekle oluşamaz. Buraya kadar özetlediğimiz İslâm bilimsel süreci bunu göstermiştir. İkincisi, yine İslâm bilim geleneğinde felsefi düşüncenin doğmasında da Yunan bilim geleneği etkili olmamıştır. Sadece İslâm bilim geleneğinde Meşşai denilen yeni bir okulun doğmasına yol açmış ve güçlü bir gelenek olduğu için diğer tüm düşünce akımlarını daha sonraları yavaş yavaş etkisi altına almıştır. Bu açıdan İslâm'da kelam okulu başlı başına bir felsefe okuludur. Üçüncüsü ve en önemlisi, Yunan bilim geleneği daha eski olduğundan fizik, psikoloji, mantık, metafizik, matematik, tıp ve astronomi gibi birçok bilimleri içinde bulundurmaktaydı. Hâlbuki bu aşamada henüz İslâm bilim geleneğinde bu bilimler ya fizik gibi yeni doğmuş veya matematik, astronomi ve tıp gibi henüz bilimleşememiş bir durumda idiler. Bu yüzden Yunan geleneği İslâm bilim geleneğine bu aşamada büyük bir darbe vurmuştur. Henüz gelişmeye başlayan fizik, kendi içindeki gelişimini terk ederek Aristoteles fiziğine yönelmiş ve tamamen İslâm geleneğinden ayrılmıştır. Bu da birçok sorunlara yol açmıştır. Çünkü Aristo fiziği Yunan dünyagörüşü içerisinde geliştiği için tabiî olarak

içinde İslâm dünyagörüşüne uymayan birçok teoriler bulunmaktaydı. Bu darbeden Müslüman bilim adamlarının toparlanmaları uzun bir zaman almıştır.

Burada her bir bilimin doğuş ve gelişim sürecini anlatmak çok uzun bir çaba gerektireceğinden son olarak örnek olması için pek bilim tarihi içerisinde zikredilmeyen ancak İslam felsefi düşüncesinde önemli bir yer tutan bir bilimden bahsederek geçelim. Bu da dil bilimidir. Bu sıralarda Nahviyyun olarak adlandırılan düşünürler görmekteyiz. Bunların bilgi çabaları ile oluşan soyut bilgi birikimleri "nahiv" denilen dil biliminin doğmasına yol açmıştır. Nahiv, Arapçada 'yol', 'iz' ve mecazen 'durum' anlamına gelmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İbnu'n-Nedim'e göre, Hz. Ali de bu bilimin kurucularındandır. Arapça'nın doğru konuşulması için ve dolayısıyla Kur'an'ın doğru okunabilmesi için Hz. Ali Arap dilinin özelliklerinin yazılmasını istiyordu. Bu iş için kendisi Ebu'l-Esved ed-Du'eli'yi görevlendirdi. Du'eli, kitabında verdiği her örnek kullanım için nahiv kelimesini kullandığı için bu kelime, kelam, tefsir ve hadiste olduğu gibi bu bilimin adı olmuştur. Maalesef Du'eli'nin kitabı günümüze kadar gelmemiştir. Ancak dil bilimleri ile ilgili çalışmaların hızlanmasına yol açmıştır ve bu konuda iki büyük okul kurulmuştur, Kufe ve Basra Okulları. Hicri 3. yüzyılda Yunan mantık kitaplarının tercüme edilmesi ile Aristo mantığı da dil bilimleri çalışmalarına uygulanmaya başlamıştır. Ancak Aristo mantığı henüz çevrilmeden dil biliminin İslâm medeniyetinde kurulduğunu Sibeveyhi'nin (ö. 177/793), çalışmalarından çıkarmaktayız. Sibeveyhi *Kitâb fi'n-Nahv* adlı eserinde Arapça'nın neredeyse tüm gramer yapısını özetlemişti. Sonra el-Ferrâ (ö. 822) bu konuda *Kitâb Hudûdu'n-Nahv* adında ansiklopedik bir eser vermiştir. Sarrâc (ö. 316/928), Zeccâc (ö. 338/949), Ebu Said es-Sirefi (ö. 368/979), el-Fârisi (ö. 377/987) ve İbn Cinni (ö. 332/1002) gibi düşünürlerle bu bilim artık gelişme aşamasına geçmiştir. Bu bilimde ele alınan temel konular ve bilimsel sorunlar şunlar idi: Dilin mahiyeti, yapısı ve nasıl doğduğu, dili oluşturan unsurların sınıflandırılması (kelime, cümle ve harf gibi), anlam teorileri, gramer, kelime yapıları (morfoloji, yani sarf). Temelde bu konulardan hareket eden ilk dil bilimi kitaplarının bölümleri şöyle sıralanıyordu: *'Ilm sarf* (Morphology), *'ilm el-Nahv* (Sentaks), *'ilm el-Ma'ani* (Semantik), *'ilm el-Beyan* (hitabet sanatı, retorik), *'ilm el-Belağa*, *'ilm el-Bedî'*.

İslam bilim geleneğinin doğduğu dönemde Müslümanlar Yunan bilim geleneği ile tanıştıkları için kendi bilim geleneklerinde henüz pek gelişmemiş olan astronomi ve tıp gibi kevniyat[18] bilimlerine ve matematik, mantık gibi biçimsel

18. İslam bilim geleneğinde "tabiat" kavramı kullanılmamaktadır. Bu kavram bize Yunan bilim geleneğinden tercümeler yoluyla geçmiştir. "Tabiat" yerine Kur'an'daki "kun" emrinden türetilen ve edilgen bir anlama sahip olan "kâinat" kavramı kullanılmaktadır. Aristoteles felsefesşinde "tabiat" etken bir unsurdur ve onun için kâinatta olan

bilimlere yönelerek bunların hızla gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Nitekim Müslümanların Yunan meslektaşlarından devraldıkları sırada bu bilimler çok geri bir durumdaydı. Mesela matematikte sıfırın kullanılmaya başlanarak ondalık sistemin bulunması, cebirin bilimleşmesi ve astronomide birçok yeni gelişmelerin sağlanması yanında fizik ve kimyada önemli adımlar atılmıştır. Bu bilim adamlarından Muhammed ibn Kesîr el-Fergânî herhalde 900'lu yılların başına kadar yaşamış olmalı. Fakat hakkında hemen hemen hiç bir bilgiye sahip değiliz. Kaynaklarda onun sadece Halife Me'mun ve Mütevekkil zamanında yaşadığı belirtilmekte ve devrin önemli astronomi uzmanlarından olduğu söylenmektedir.[19] Meteorolojik verileri kullanıp Nil nehrindeki su akış miktarına uygun bir ölçüm aleti geliştirmesi için Mütevekkil, Fergânî'yi Fustat'a (Mısır) göndermiştir. En önemli eseri olan *Usûl 'İlmi'n-Nucûm* veya diğer bir adıyla "Astronomi Bilimine Giriş" Latinceye bir kaç defa çevrilmiştir. İbranice'ye de çevrilen bu eserin Arapça aslı, bugün yazma olarak birçok kütüphanede mevcuttur. Usturlab o zamanlar bir nevi teleskop gibi bir aletti ve yıldızların hareketine dayanarak yön bulmakta kullanılıyordu. Gerçi bu alet Yunanlı ve Mısırlı astronomiciler tarafından icat edilmişti ancak Fergânî usturlab hakkında yazdığı *al-Kâmil fi'l-Asturlâb* adlı kitabı astronomi tarihinde çok önemli rol oynamıştır ve halen bazı el yazma nüshaları kütüphanelerde mevcuttur. Fergânî'nin biraz daha yaşlı çok önemli bir çağdaşı olan Ebu Ma'şer Cafer ibn Muhammed el-Belhî de astronomi uzmanı idi. Memleketi olan Belh'ten ayrılıp Bağdat'a gelmiş ve Kindî'den ders almıştır Vâsit'de 272/886'da ölmüştür. Eserleri Latince'ye çevrilmiş ve Batı'da Albumasar adıyla ün yapmıştır. Astronomide çeşitli hesaplamalarda kullanılan zîc yapımını Pehlevi dilinde anlatan bir eseri yanında "astronomiye ayrıntılı giriş" anlamında *el-Medhalu'l-Kebir* adlı bir kitabı vardır.

Hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız çok önemli bir matematikçi de kısaca İbn Türk olarak anılan Ebu'l-Fadl Abdulhamîd ibn Vâsi' ibn Türk'tür. Büyük matematikçi Hârizmî'nin çağdaşı, fakat ondan yaşça büyük olma ihtimali olan İbn Türk hakkında klasik kaynaklarda çok az bilgi vardır ve onun sadece bir eseri gün ışığına çıkarılabilmiştir.[20] *Ad-Darûrât fi'l-Mukterinât min Kitâbi'l-Cebr ve'l-Mukâbele* adlı bu eserin ne yazık ki sadece bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. Bunun dışında ona atfedilen bir kaç eser daha vardır ancak bunlardan hiç biri elimizde mevcut değildir. Fakat mevcut bilgiler ışığında İbn Türk'ün Hârizmî düzeyinde bir matematikçi olduğunu söyleyebiliriz. Batı dillerine ve özellikle 12. yüzyılda Latince'ye eserleri çevrildiği için adı çok iyi bi-

---

olayları açıklamka için kullanılır. Bu yüzden tabiatta Tanrı'ya ihtiyaç yoktur, çünkü her şey tabiattaki dört etken sebeple meydana gelir.

19. H. Suter. "Farghânî" maddesi, *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı.
20. Aydın Sayılı. *Abdülhamid İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985).

linen Ebu Ca'fer Muhammed ibn Musa el-Hârizmî hakkında da pek bilgiye sahip değiliz. Sadece Halife Me'mun zamanında eser vermiş olmasından yaklaşık 184–232/800–847 tarihleri arasında yaşamış olduğunu tahmin edebiliyoruz. Matematik, coğrafya ve astronomi alanında bu kadar büyük üne sahip bir bilim adamı hakkında bilgi bulunmaması çok şaşırtıcıdır. Hârizmî, cebir biliminin kurucusudur. Onun adının Latince'ye *algborismo* gibi bozuk şekillerde transkribe edilmesinden 'algoritma' matematikteki birtakım işlemler için ad olarak kalmıştır. J. Vernet tarafından Hârizmî'nin *El-Muhtasar fi Hisabi'l-Cebr ve'l-Mukabele* adlı kitabının Latinceye çevrilmesi ile o zamana kadar Avrupa'da hiç bir surette duyulmamış ve hakkında hiç bir şey bilinmeyen bir bilim duyulmuş oluyordu.[21] Ancak Cebir'in bulunması ile 17. yüzyılda Newton ve Galileo tabiatta cereyan eden olayların matematiksel hesapla ifade edilebileceğini keşfetmişler ve matematiği tabiat âleminin dili olarak telakki etmişlerdi.

Bilim ve fikir hayatındaki bu gelişmeler iki büyük düşünüre gerekli zemini hazırlamıştır: Ebu Mansur Muhammed ibn Mahmud el-Mâtûrîdî ve Ebu Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarkan ibn Uzlug el-Fârâbî. Bunların ikisi, İslâm felsefesinde iki ayrı akımı temsil etmektedirler; Mâtûrîdî felsefede kelam okulunun önemli filozoflarından, Fârâbî ise Aristo geleneğinin önemli temsilcilerindendir. İlginç olan ise ayrı gelenekleri temsil eden iki düşünürün de çağdaş olmaları, ancak birinin Bağdat ve civarında, diğerinin ise Semerkand'da (Mâtûrîdî) yaşamış olmasıdır. Önemlerine binaen bu iki düşünürün fikir ve düşünce sistemlerini kendi geleneklerinin temsilcileri olarak biraz daha ayrıntılı ele almaya çalışacağız.

Mâtûrîdî'nin hayatı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Yaklaşık 240/850 civarlarında doğduğunu tahmin edebiliriz. Ebu Nasr Ahmad el-'Iyadî (ö. 261/874 ve 279/892 arası) ve Nuseyr ibn Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881) gibi devrinin önemli bilim adamlarından ders almıştır. Yaklaşık 333/944 yılında Semerkand'da ölmüştür. Bilgi felsefesinde Eş'arî gibi Mu'tezili bir geçmişe sahip olmamasına rağmen akılcılığı bir ölçüde savunmuş ancak önemli hususlarda onlardan ayrılmıştır. Bu yüzden Eş'arî gibi Mu'tezile ıstılahi kavramlarını kullanmayıp kendi kelam kavramlarını oluşturarak tamamen yeni bir okul kurmuştur. Tam bir felsefi sistem olarak algılanabilecek olan *Kitab'ut-Tevhid* adlı eserinde tecrübe ve duyu organlarına bilgi edinmede önemli işlevler düştüğünü savunmuştur. Sistemli bir varlık felsefesi (ontoloji) kurarak buna dayalı ilahiyat ve metafizik doktrinleri tesis etmiştir. Maalesef Mâtûrîdî'nin sadece bazı konularda görüşlerinin incelendiği eserler dışında onun düşüncesini sistemli bir şekilde bir bütün olarak sergileyebilen önemli bir çalışma elimizde mevcut değildir. Eserlerinin birçoğu hâlâ el yazma halinde muhafaza edilmekte olup sadece bir kaç tanesi basılmıştır.

---

21. *İslâm Ansiklopedisi*, "Al-Khwârazmî" maddesi, Brill, ikinci baskı.

Genel İslâm felsefesi içerisinde kelam geleneği, Aristocu gelenek ve daha sonra onun takipçisi niteliğinde olan Suhraverdî'nin (ö. 587/1191) temsil ettiği İşraki okulu ve Molla Sadrâ olarak bilinen Sadruddin Şirazî'nin (ö. 1050/1640) temsil ettiği Vücudiyye (veya Corbin'in adlandırmasıyla Isfahan) okulunda olduğu gibi düzenli bir sistem kurma çabası göstermemiştir. Bu aynı özellik Mâtûrîdî düşüncesinde de göze çarpmaktadır. Tek tek fikirlerini gayet akılcı ve sistemli sunduğu halde bunlardan düzenli bir sistem kurma çabasını Mâtûrîdî'de görmüyoruz. Hâlbuki aşağıda sunacağımız üzere Fârâbî gibi Aristocu filozoflarda düzenli bir sistem kurma çabası gayet açık bir şekilde görülmektedir. Bu durumda Mâtûrîdî'nin çeşitli eserlerinden derleyerek onun düşünce sistemini düzenli bir yapı içerisinde sergileyebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi insan aklı ancak belli bir düzen içerisinde üretken olarak işleyebildiği için sistem karşıtı yaklaşımlar bizce kelamda önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eksikliği bir nebze olsun gidermek için Mâtûrîdî düşüncesini onun tek tek fikir ve görüşlerinden derleyerek sistemleştirebiliriz. Buna göre bütün kelamcılarda olduğu gibi Mâtûrîdî sistemi de her şeyi yaratan bir Allah fikri ile yola çıkmaktadır. Buna göre Allah'ın varlığı insan aklının alamayacağı bir hakikat değildir. Akıl kendi başına O'nun varlığını ve birliğini bulabilir ve bu bilgiyi elde etmekten sorumludur. Ancak Allah'ın zatını insan aklı elde edemeyeceği için bu konuda vahye muhtaçtır. Bu bakımdan bilgi edinme yolları sadece akıl ve duyu organları olmayıp aynı zamanda Mâtûrîdî'nin "haber sahîh" dediği Peygamberden bize aktarılan bir vahyî bilgide söz konusudur.

İnsan bütün bu bilgi yollarını kullandığı zaman görür ki bu âlem belli bir amaç için yaratılmıştır. İnsan bu amacı elde etmek için Allah tarafından bir sorumlulukla görevlendirilmiştir. İnsana böyle bir sorumluluk yüklendiğine göre o, sadece bunu yerine getirebilecek bir yapıda yaratılmakla kalmamış aynı zamanda bunu seçebilmesi için bir cüz'i ihtiyari ile donatılmıştır. O halde insan hür olarak istediği yolu seçer ve bunu kendisi yerine getirir, bu yüzden sorumluluk da kendisine aittir. Gerçi insan fiillerini Allah yaratır ancak bu fiillerin sahibi, bunların seçicisi olan insandır. Kelamın tartışmalı konularına girmeden doğrudan Mâtûrîdî'nin görüşleri üzerine yoğunlaşmaya çalıştığımızdan onun Mutezile gibi diğer okullarla girdiği tartışmaları burada ele almamız mümkün değildir.

Allah'ın Kur'an'da anlatılan isimlerinden sıfatları olduğunu çıkarabiliriz. Ancak bu sıfatlar insan sıfatları gibi olmayıp Allah hakkında mecazi olarak kullanılırlar. Âlemin ezeli olduğunu savunan bir kimse "Allah ezelden beri yaratıyor (*lem yezel khâlikan*)" anlamında bunu savunuyor ise aklımız bunu kabul edebilir. Aksi halde âlem bizzat kendinden ezeli olamaz. Allah bu yaratması ile insanı muhatap alıp ona rehberlik etmesi için peygamberleri göndermiştir. Onun için insan inanmakla mükelleftir ve bu inanmanın getirdiği yükümlülük ise dinin emrettiği ahlâkî bir yaşantıdır. Bu emirler de Kur'an'da açık ve

net bir şekilde bizlere iletilmiştir, bizler bunu aklımızla ancak belli fıkıh yöntemleri ile çıkarır uygulamaya dökeriz. İnsanın Allah tarafından yüklenen bu zorlu görevde başarılı olabilmesi için hakiki imanı elde etmesi gerekir. İman ise, Mâtûrîdî'ye göre, kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibarettir. Onun için amel imanın bir parçası değildir. O halde iman eksilmez veya bir mal gibi de çoğalmaz, ancak sürekli yenilemeyle (tecdid iman) ve tekrarlarla artabilir yani daha da güçlenebilir. Diğer taraftan anadan babadan görerek elde edilen bir inanç taklitle iman olduğundan bu tür iman her zaman zayıflayabilir ve kaybolabilir. O halde tahkik ile yani araştırarak ve aklımızı kullanarak imanı elde etmeliyiz. Bunlara ilaveten insan sadece akıldan ve duyulardan meydana gelmiş bir varlık olmayıp nefsinin de çok çeşitli arzu ve istekleri olan kuvveleri vardır. İnsan bu arzu ve isteklere mağlup düşerek kötülük işleyebilir. Böyle bir durumda ümitsizliğe kapılıp kötülüğe devam edilmemeli, aksine tövbe ederek bu yoldan derhal geri dönmelidir. İmanı olan günahkâr bir kulu Allah şayet affetmezse cezalandırdıktan sonra imanı için onu cennetle mükâfatlandıracaktır. İnsan ve varlık âleminin hedefi bu ebedi saadettir. Mâtûrîdî'nin birçok görüşleri maalesef henüz basılmamış olan tefsirinde daha ayrıntılıdır. Bu bakımdan onun görüşlerini sistemleştirmede zorlandığımızı itiraf etmeliyiz.

Aristo geleneğinin (*Meşşâ'î*) temsilcisi olarak Kindi ve Fârâbî gelmektedir. Meşşaî Okuluna örnek olması için Farabi'nin hayatı ve düşüncesine kısaca göz atabiliriz. Türkistan'ın Fârâb vilayetinin Vâsic kasabasında 256/870 civarlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Babasının halifenin ordusunda bir kumandan olduğu belirtilmektedir. Bu gösteriyor ki babası bu göreve getirilince Bağdad'a taşınmışlar ve Fârâbî burada yaşamıştır. İyi bir eğitim aldığı tahmin edilmektedir. 330/942'de Hamdanî Sultanı Seyfu'd-Devle'nin daveti üzerine Şam'a gitmiş ve 339/950 tarihinde ölünceye kadar burada yaşamıştır. Hıristiyan Aristoculardan Yuhanna ibn Heylân'dan Aristo felsefesi dersi almıştır. Fârâbî'nin tıp dışında hemen hemen her bilime dair eserleri mevcuttur ve bunların birçoğu zamanımıza kadar ulaşmıştır. Bu eserlerinde Fârâbî tek tek çeşitli felsefî ve bilimsel konuları incelemiş ve kendi görüşlerini sistemli bir şekilde geliştirmiştir. Ancak onun felsefî sistemini, kısaca *Medinet'ul-Fâdila* olarak bilinen *Mebâdi' Âra' Ehl'ul-Medinet'ul-Fâdila* adlı eserinden özetleyebiliriz. Bu eser, her ne kadar sadece sonuç kısmı belki de Fârâbî tarafından fazla vurgulandığı için siyaset felsefesi olarak tanıtılmış ise de aslında onun tüm sisteminin bir özetidir. Bundan anlaşılıyor ki, Fârâbî'ye göre siyaset felsefesi, belli bir bilgi ve varlık felsefesi üzerine kurulabilir. Buna göre bilginin temeli kavramlardır. Kavramların bilgisi mantık biliminde tanımlar yoluyla elde edilir. Nesneler hakkındaki bilgimizi ise, duyular yoluyla elde eder, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerle ifade ederiz. Nesnelerden genelleme yoluyla soyutlanan bilgiler akıl yürütme (kıyas) ile ilişkilendirilir ve böylece en üst düzey olan evren-

sel bilimsel bilgiye ulaşılır. Elde edilen her bilgi bir varlığın bilgisidir. Her varlık ise ya mümkün, ya zorunlu ya da mümteni'dir. Mümkün varlık, var olması kendinden olmayan ve var olabilen fakat bunun için kendi dışında bir varlığa muhtaç olan şeylerdir. Mümteni', varolması mümkün olmayan varlıktır. Zorunlu varlık ise var olması için hiç bir şeye muhtaç olmayan varlıktır. Böyle bir varlık zorunlu olarak var olduğundan buna Vâcib'ul-Vücûd denir ve bu dinde Allah kavramı ile ifade edilmektedir.

Allah birdir, çünkü birden fazla olsa yaratıcılar sonsuz olurdu. Tüm varlığın var olmasını O'nunla açıklayabildiğimize göre her şey O'ndan gelmektedir. Bu gelme sudûr yoluyla olur. O'ndan ilk sudûr eden varlık Akl-ı Evvel'dir (İlk Akıl). Evrensel ve mutlak düşünceyi temsil eden bu İlk Akıl Allah'tan sudûr ettiği için mükemmel olsa da artık O'nun gibi değildir. Bu yüzden bir vecihle O'nu müşahede etmeye müştak, diğer bir vecihle kendi kendini izlemektedir. Birinci vecih itibariyle bu Akıl'dan bir Nefs zuhur eder, ikinci vecih itibariyle de şeffaf bir küre oluşur. Bu küreye "felek" denmektedir ve bu felek, astronomide evrenin en dışını oluşturan sabit yıldızlar küresini temsil etmektedir. Sonra bu İlk Akıldan sırasıyla ve aynı yolla dokuz felek (şeffaf küre) ve bunların Akılları ve *Nefs*leri (Evrensel Ruh) biri birinden sırasıyla sudûr ederler. Bunlardan en sonuncusu, Onuncu Akıl olan Fa'al Akıldır ve bunun küresinde ay yer almaktadır; bu yüzden buna 'Ay Küresi' de denir. Güneş, Merih, Mars, Venüs gibi diğer bütün gök cisimleri Ay küresi ile sabit yıldızlar küresi arasında kalan kürelerde yer almaktadırlar. Bu küreler Allah'a olan iştiyaklarından dolayı dairevî bir hareket içindedirler ve bu yüzden bunlara âdeta asılı gibi duran gezegenler ve diğer gök cisimleri hareket etmektedirler. Bu şekilde çizilen metafizik bir astronomi çerçevesinden hareketle Fârâbî, felsefî sisteminin temelini oluşturmaktadır. Bu metafizik çerçeve içerisinde astronomisini ayrıca kurmakta ve bunu matematiksel hesapla takvim oluşturmaya esas almaktadır. Fârâbî'ye göre Fa'al Akıl yer kürede ilk önce şekilsiz olan saf maddeyi (*heyula*) harekete geçirir ve şekil kazanmasına *sebeb* olur. Zaten "ilk madde" olarak da adlandırılan bu saf madde bil-kuvve şekil almaya müsait olup Allah'a olan sevgisinden (*'işk*) dolayı bu harekete hazırdır. İlk maddenin şekil almasıyla hava, ateş, su ve toprak olarak dört unsur ve bunlardan da sırasıyla mineraller, madenler, hayvanlar, bitkiler ve insanlar varlık mertebeleşmesinde yerlerini alırlar. Her bir varlık mertebesinin, altındakilere rüçhaniyeti daha doğrusu üstünlüğü ve üstündekilere ise eksikliği, noksaniyeti vardır. İnsan yer kürenin en üstün varlığıdır. Bu yüzden Allah' en yakın olabilecek ve dine muhatap olabilecek bir kapasitededir. Fârâbî'nın bu hususdaki düşüncesini de kısaca özetleyebiliriz.

Fa'al Akıl, yukarıda görüldüğü gibi yer küremizde etkin olan en önemli semavî varlıktır. Bu Aklın nefsi, Cebrail olarak bilinen melek olup Peygamberimizle irtibata geçerek ona Allah'tan vahiy getirmiştir. Peygamberlerde akıl yanında

hayal kuvvesi çok gelişmiş olduğundan vahiy için Cebrail ile temasa geçebilirler ve ondan aldıkları Hakikatleri halkın anlayacağı bir dille sembolik olarak onlara anlatabilirler. Onun için onların anlattıkları ile filozofların felsefi sistem içinde nazarî olarak ifade ettikleri bilgiler aynı hakikatin değişik anlatımından ibarettir. O halde felsefe bir bakıma nazarî dindir; din ise, sembolik veya mecâzî olarak ifade edilmiş bir felsefedir. Gerek felsefe gerekse din insanın mutlu olmasını esas alır. Mutluluğun özü ise bilgidir. Bilgi ya nazarî veya amelî olur. Bunlardan birincisi felsefede elde edilir, ikincisi ise ahlâk ilminde elde edilir. Din ise bunu bize fıkıh olarak aktarır. Burada Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin ayrıntılarına girmeden bu felsefenin bir alt dalı olan siyaset felsefesini de burada sistemine esas aldığımız *Medinet'ül-Fadila* adlı eserinden çok kısa bir şekilde özetleyebiliriz.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz gibi tekâmüle dayalı bir âlem anlayışı sergileyen Fârâbî kozmolojisi, insanı hiyerarşik bir varlık anlayışı ile madde âleminin en üst düzeyinde görmektedir. Çünkü insan, sadece bedenden oluşan maddî bir varlık olmayıp aynı zamanda çeşitli duygu ve kuvvelere sahip bir nefisten müteşekkildir. İnsan nefsi akıl ile en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Çünkü insan, aklı sayesinde ilahî vahye mazhar olduğu gibi ahlâkî yaşantısı ile diğer bütün hayvanlardan manen ve ruhen çok daha yüksek bir seviyeye ulaşır. Ancak insan bedeni ve nefsinin çok çeşitli ihtiyaçları vardır ve insan bunları tek başına temin edemez. Bu yüzden "teavün" (yardımlaşma) esasına dayalı topluluklar oluşturması insanın fıtratı gereğidir. Bu insan topluluklarının bir kısmı "mükemmel" (olgun), diğer bir kısmı ise "mükemmel" değildir. Bu toplumları da kendi aralarında sınıflandıran Fârâbî böylece kendi felsefî sosyolojisinin temelini atmıştır.

Fârâbî'ye göre, ahlâkın temeli en "yüksek hayrı" (*el-hayru'l-afdal*) veya 'iyiliği' elde etmektir. Bunu elde eden toplumlar mutluluğu kazanırlar. Bu ise, ancak her yönüyle tam olarak kurulmuş bir şehirde (*el-medînetu'l-mutekâmile*) [veya şehir devletinde] gerçekleştirilebilir. Fârâbî'nin, erdemli şehir (*el-medînetu'l-fâdila*) olarak adlandırdığı böyle bir şehir mükemmel işleyen bir insan bedenine benzer. Böyle bir bedende akıl, idareci olarak nefsin diğer bütün kuvvelerini yönetir. Bedenin bütün organları da buna uyarak her bir kuvve ve organ kendi rütbesinin fıtraten kendine tayin ettiği görevi yerine getirir. İşte erdemli bir şehir de böyledir; en erdemli insan bu şehrin idarecisi (*emîr*) olur, diğer insanlar da bilgi ve erdemlerine göre oluşan hiyerarşik bir düzen içerisinde idarecinin ve kendi üstlerinin verdikleri görevleri birbirleriyle uyum içerisinde yerine getirirler. Erdemli şehrin en erdemli insanı ancak bir peygamber olabilir, çünkü peygamber vahiy de aldığından fa'al akıl ile temas halinde olacak ve hiç bir zaman hata yapmayacaktır. Ancak peygamber olmadığı zamanlar erdem esasına dayalı çeşitli ilkelere göre belirlenebilecek olan filozoflar idareci olurlar. Bu özelliklere sahip olmayan toplumlar ise, erdemli şehrin zıttı olarak 'câhil' şehre sahip olabilir veya erdemli şehir insanları gibi aynı bilgilere sahip

olup heva ve nefsine yenilerek bu bilgiler doğrultusunda yaşamayan toplumlar olabilir ki bunları da Fârâbî 'fâsık' şehirler olarak adlandırmaktadır. Bütün bu şehirleri ve alt sınıflarını ayrıntılarıyla belirleyen Fârâbî, aynı zamanda bu şehir halklarını öldükten sonra âhirette mükâfat ve ceza beklediğini söylemektedir. Böylece Fârâbî en basit bir kavramdan başlayarak belli bir hedefe doğru giden âlem anlayışı içerisinde sistemini kurmuştur. Bu sisteminin ayrıntılarını mantık, fizik, matematik, astronomi ve psikoloji gibi değişik bilimlerde işlemektedir. Fârâbî sadece soyut bir düşünce sistemi kurmakla kalmamış bunları özümseyen ve daha ileri götürmeye çalışan birçok öğrenciler yetiştirmiştir. Böylece genel İslâm felsefesi içerisinde Fârâbî Okulu denilen ve İbn Sina'ya kadar uzanan önemli bir okulun kuruculuğunu da yapmıştır.[22]

Burada düşünce sistemlerini kısaca sunmaya çalıştığımız Mâtûrîdî ve Fârâbî kendilerinden sonra gelen düşünürleri kendi gelenekleri içerisinde çok ağır bir şekilde etkilemişlerdir. Bir bakıma diyebiliriz ki Kelam Okulu Eş'ari ve Mâtûrîdî düşüncesi ile şekillenmiş, Aristo geleneğini izleyen düşünürlerin ve bilim adamlarının fikirleri de Fârâbî sistemi ile oluşmuşlardır. Ancak gerek Eş'ari olsun gerekse Maturidi olsun Yunan felsefe geleneğinin etkisi ile sistemlerini kurmamışlardır. Aynı devirde yaşadıkları için Meşşa'î Okulundan etkilenerek aynı kavramları kullanmış olabilirler. Ancak bu sistemlerini onlara dayanarak kurdukları anlamına gelmez. Bu da Kelam Okulunun bağımsız bir İslam felsefe Okulu olduğunu göstermekte yeterlidir. Bunu ortaya koyabilmek için her iki geleneğin önemli temsilcisi olan Maturidi ve Farabi'nin felsefe sistemlerini burada özetlemeye çalıştık.

İslâm düşüncesinin önemli diğer bir okulu da hiç şüphesiz ki, Tasavvuf Okuludur. Bu geleneğin ortaya çıkışı ve gelişmesini de özetlersek İslâm felsefi düşüncesinin en önemli unsurları ve temel taşlarının nasıl kurulduğunu görmüş oluruz. Birincisi, Kaynak Aşaması (yaklaşık Hicri 1-2/610-700'ler): Şüphesiz ki, tasavvuf düşüncesinin ana kaynakları Kur'an ve hadistir. Ancak bu düşünce geleneğimiz Kur'an ve hadisin zühde yaptığı vurguyu ön plana çıkarmak istediği için bu yönde bir eğilimle düşünce sistemlerini kurmuşlardır. Peygamber Efendimizin (a.s.m.), sabır, şükür, fikir, zikrullah, takvâ gibi bazı kavramlara vurgu yapması bu ilk dönemde ön plana çıkarılmıştır. Yine Kur'an'da vurgu yapılan rıza, nefs-i mutmaine, nefs-i levvame, veli, tevekkül, yakîn, kalp ve ruh gibi kavramlar ilk dönem tasavvuf düşünürlerini bu yönde etkilemiştir. Henüz Nebevi dönemde dahi bu yönde eğilim gösteren sahabeler vardır. Ebû Zerr al-Ğifârî, Ebu Hureyre gibi *Ashâb-ı Suffa*'dan birçok sahabe, Selman el-Fârisî ve Üveys el-Karânî (ö. 657) bunlar arasında sayılabilir. Daha sonra Cafer el-Sâdık (ö. 765) ve Hasan el-Basri de bu geleneğe dâhil olmuşlardır. Bu düşünürler *sûf*

22. Ayrıntılar için bk. Ian Richard Netton. *Al-Fârâbî and his School* (London, New York: Routledge, 1992).

denen yünden imal edilen bir kıldan dokunarak dikilen elbiseler giydikleri için Sûfî olarak adlandırılmışlardır.[23] Kaynak aşaması hemen bu dönemde veya az sonrasında gelen Sûfîler için kaynaklık yapmış ve bu kaynaklara dayanarak ellerinden gelen zühdî yaşantıyı fazladüşünceye dökmeden işlemişlerdir. Böylece hâlâ yaşantıya dayalı ancak bu tür bir yaşantının gerekliliğini savunan düşünceleri ile Tasavvuf Okulunun teşekkül sürecindeki ikinci aşaması gerçekleşmiştir.

Tasavvuf düşüncesindeki bu ikinci dönem gelişmeler Zühd Aşaması olarak adlandırılabilir (2-3/700-800'ler). Bu aşamada daha ziyade yaşantı vurgulanmış ve ortaya çıkan bazı durumlar sadece açıklanarak yazıya dökülmemiştir. Bu aşamanın en önemli temsilcileri arasında Ebû Hâşim el-Kûfî (d. 776/160), İbrâhîm ibn Edhem (d. c. 160/777), Râbi'atu'l-'Adeviyye (y. 95/713-185/801) ve Zinnûn el-Misrî (c. 180/786-246/859) gibi zühd sahibi Sûfîleri sayabiliriz. Bu aşamada ön plana çıkan önemli tasavvuf fikirleri vardır. Mesela aşk kavramına vurgu görmekteyiz. Nitelkim bunu daha sonra önemli bir tasavvuf düşünürü olan Muh'asibî *Kitabu'l-Mahabbe* adlı eserinde genişçe işleyerek bu dönemin tasavvuf temsilcilerine atıfta bulunmuştur. Bu aşamanın sonlarına yaklaştığımızda seyr-i sülûk fikrinin de oluştuğunu görebiliriz. Bu aşamanın son safhasında tasavvuf kavramlarının da sistemleşmeye başladığını tevbe ve tevekkülün nasıl olması gerektiğinin açıklamalarını görmekteyiz. Ayrıca yakîn, marife, inâbe, istihyâ ve tasavvufa göre tevhid gibi kavramlar sûfî muhtevalarını almaya başlamıştır. Ancak tasavvufun getirdiği vecd ve cezbe durumlarının *şatahât* olarak adlandırlan yeni bir oluşumu da görmekteyiz. Zühd Aşamasının bu gelişmelerle sona erdiğini ve bunu temsil eden en önemli düşünürün de Beyâzıd-ı Bistâmî (ö. 234/848?) olduğunu söyleyebiliriz. Bistamî'nin hocası Ebu Ali el-Sindi adında yeni Müslüman olmuş bir Budist olduğu söylenmektedir. Bu yüzden Bistamî'nin meşhur şatahâtı "cübbemin altında Allah'tan başka bir varlık yoktur" çok eleştiri almıştır. Yine aynı döneme rastlayan bir diğer tasavvuf düşünürü Mansur el-Hallac'dır (ö. 309/922). Hallac'ın bazı eserleri değişik ve eksik de olsa günümüze kadar gelmiştir: *Resâ'il*, *Rivayât*, *Kitâbu't-Tevâsim* ve Hallac'ın bilinen şiirlerinin derlendiği *Divân*.

---

23. İlginç bir durumu burada zikretmekte yarar var: Hasan el-Basri, Halife Ömer ibn 'Abdulazîz'e yazdığı bir mektupta önceki Peygamberlerin dünyaya önem vermediklerinin bir işareti olarak kıldan bir elbise giydikleri için kendisin de bunu tercih ettiğini belirtmektedir; "*şa'r mine's-siyâb*". Bk. Abû Nu'aym, *Hilyetu'l-Evliyâ' ve Tabakâti'l-Asfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, t.y.), 137. Ancak bu mektupta *sûf* kelimesi kullanılmamıştır. Hasan el-Basri'nin çağdaşı İbn Sîrîn (ö. 110/728), onu *sûf* giydiği için eleştirmiştir. Çünkü bu gelenek Hz. İsa'nın sünneti olabilir ancak İbn Sîrîn "Biz Hz. Peygamber'in sünnetine uyarak pamuk elbise giymeyi tercih ediyoruz" demiştir. Bk. A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1969), 35.

Bu gelişmelerle tasavvuf düşüncesi Teşekkül Dönemine girmiştir (4-7/800-1100'ler). Diyebiliriz ki, Hallac, Bâyezid el-Bistâmî, Muhâsibî ve Cüneyd el-Bağdâdî ile başlayan tasavvuf okulu bu devirde gelen Serrâc, Kuşeyrî, Necmuddin Kübrâ ve Necmuddin Râzî Dâye ile yarı felsefî bir kisveye bürünmüş ve 13. yüzyıldan sonra Gazali, Suhraverdî ve İbn Arabî gibi düşünürlerin etkisiyle tamamen felsefî bir karakter kazanmıştır. Böylece dördüncü aşamada Tasavvuf Okulu da felsefi aşamaya geçmiştir. Nihayet Davud el-Kayseri, Sadreddin Konevî ve daha sonra gelen Mir Dâmâd ve Sadrâ gibi ünlü mutasavvıf filozoflarla 17. yüzyılda bu sufi felsefe geleneği zirveye ulaşmıştır. Bu gelişmeler de kısaca şöyle özetlenebilir. El-Serrâc olarak bilinen Ebu Nasr Abdullah ibn Ali, Horasan'da Tus şehrinde 4./10. yüzyılın ortalarında doğdu ve yine 378/988 tarihinde burada öldü. Tasavvuf geleneğini değişik bir mecraya taşıyan düşünürlerden ilki olarak algılanabilir. Tasavvuf tarihi ve tasavvuf deyimleri ansiklopedisi olan en önemli eseri *Kitâbu'l-Luma'* adlı kitaptır.[24] Bu kadar önemli bir eser vermiş olmasına rağmen hayatı hakkında pek bilgi mevcut değildir. Bu eseri ile ayrıca tasavvufta bu tür eserlerin yazılmasına öncülük etmiştir. Kuşeyrî olarak bilinen ve ayrıca kelam ile de ilgilenen Ebu'l-Kasım Abdulkerim ibn Havâzin de *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-Tasavvuf* adıyla bu türden bir eser vermiştir.[25] Kuşeyrî 376/986 yılında Horasan'ın kuzeyinde Ustuvâ şehrinde doğdu ve öğrenimini burada gördü. Nişapur'a bir iş için gittiği sırada burada Şeyh Dekkâk ile tanıştı ve ilgisini çekmesi üzerine tasavvufu ondan öğrenerek orada kaldı. Ayrıca fıkıh ve kelam tahsiline de burada devam etti. Şeyh Dekkâk'ın kızı ile evlendi ve ölümünden sonra onun halifesi olarak şeyhlik görevini üstlendi. Kendi kurduğu medresede ders verdi ve birçok öğrenci yetiştirdi. 448/1056 yılında Bağdat'a gitti ve halifenin emri üzerine burada ders vermeye başladı. Bir müddet Tus'da ikamet ettikten sonra Alp Arslan zamanında tekrar memleketine döndü ve 465/1072 yılında vefatına kadar burada yaşadı. Çok yönlü bir mutasavvıf olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Görüşleri nedense daha ziyade tasavvuf eksenli olarak neredeyse tamamen *Risâletu'l-Kuşeyriyye* üzerinde yoğunlaşmıştır. Hâlbuki Kuşeyrî'nin bir de *Letâifu'l-İşarât* adıyla tasavvufî tefsiri ve ayrıca kelam ve fıkıha dair eserleri mevcuttur. *Risâletu'l-Kuşeyriyye*'de tasavvufun temel ilkelerini ve tasavvuftaki ana kavramları ayrıntılı olarak ele almaktadır.

Tasavvuf geleneğinin bu dönemde Gazali'yi atlayarak Serrâc ve Kuşeyrî'den adeta geçiş aşamasını teşkil edebilecek iki önemli temsilcilerinden de bahsedebiliriz. Ancak bunlar artık felsefî tasavvuf döneminde gelmiş olmalarına rağmen

---

24. *Kitâb al-Luma' fi't-Tasavvuf*, yay Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial Fund, 1963).
25. *Er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fi 'İlmi't-Tasavvuf*, yay. Ma'rûf Zurayk ve 'Ali 'Abdulhamid Baltaci (Beyrut: Daru'l-Hayr, 1988).

gelenek olarak Serrâc ve Kuşeyrî'yi andırmaktadırlar. Bu bakımdan onlardan kısaca bahsederek geçebiliriz. Necmüddin Kübrâ olarak bilinen Kübrevî tarikatının kurucusu, Hârizmli Ebu'l-Cennâb Ahmed ibn Ömer (540–617/1145–1220), Kuşeyrî gibi çok yönlü bir düşünürdür. Fıkıh ve kelam çalışmış bu konularda eserler vermiştir. Çok seyahat ederek Anadolu ve Mısır'a kadar gidip buralarda yaşamıştır. Çok önemli öğrenciler yetiştirmiştir ve bunlar belirtmeye çalıştığımız tasavvuf geleneğinin felsefi kisveye bürünmesinde önemli rol oynamışlardır. Bunlardan birisi de Necmüddin Râzî Dâye'dir (573–654/1177–1256). Necmüddin Râzî üstadı Necmüddin Kübrâ gibi çok seyahat etmiş ve Konya'da Mevlâna ve Sadreddin Konevî ile sohbetlerde bulunmuştur. Şihabuddin Suhraverdi ile de buluşmuş ve onunla fikir alış verişinde bulunmuştur. Bütün bu çağdaşları ile felsefe-tasavvuf geleneğinin temsilcilerinden olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan bir kısmı, özellikle Mevlana, felsefeye karşı olduklarını açıkça ifade etmişse de bundan biz onların Aristo felsefî geleneğini kast ettiklerini rahatlıkla anlayabiliriz. Çünkü Meşşâ'î olarak bilinen bu gelenek kalbe gerekli önemi vermiyor ancak sadece akıl ile her insan sorununun çözülebileceğini savunuyordu. Bizim burada yeni bir yorumla sunmaya çalıştığımız felsefe-tasavvuf geleneği ise kalp ile aklı birleştirmeyi amaçlamıştır. Ancak bunu felsefî açıdan yapabilmek için gerekli bilgi teorisi henüz ellerinde mevcut değil idi. Bu bilgi teorisini geliştiren düşünür Ebu Hâmid el-Gazalî'dir; ancak bu devirde artık İslâm düşüncesi gelişme aşamasına geçmiştir.

Sonuç olarak denebilir ki, bir bilim geleneğinin olması için birçok bilimin olması ve bu bilimlerde hiç olmazsa asırlar hatta Yunan bilim geleneğinde olduğu gibi binlerce yıl gibi uzun bir süre bilgi faaliyetlerinin yapılması gerekir. İşte İslâm medeniyeti mucize oluşunu burada da göstermiş ve ilk bilimlerin doğmasından yaklaşık iki yüz yıl gibi bir süre geçmeden bilimsel bir geleneği oluşturmuştur. Bunun sebebi bilimsel gelenek oluşmadan İslâm dünyagörüşünün altyapısını oluşturduğu çok güçlü bir bilgi geleneğinin olmasıdır. Bu gelenek bilimsel geleneğin de cevval taşıyıcısı olmuştur. İslâm bilim geleneğinin en önemli diğer bir özelliği de bilimsel süreçte ilk önce dünyagörüşü ile ilgili bilimlerin doğmasıdır ki, bunlar da bugün insan ve toplum bilimleri olarak bildiğimiz, felsefe, sosyoloji, psikoloji, tarih, dil bilimi ve hadis, tefsir gibi dini ilimlerdir. Fizik, kimya ve matematik, astronomi gibi bilimler daha sonraları gelişmişlerdir. Bunun sebebi, bilimsel sürecin içinde hareket ettiği dünyagörüşüdür. Zira İslâm dünyagörüşü hangi bilimin önce oluşmasını gerektiriyorsa önce o bilim sonra diğer bilimler süreç içinde oluşacaklardır. Bunu göz ardı edemeyiz, çünkü bugün bilimlerin tekrar canlandırılmasını istiyorsak bu bize bazı ipuçları verecektir. İslam medeniyetinde felsefi düşüncenin doğuşunu incelerken böyle bir epistemolojik yaklaşıma ihtiyaç vardır; aksi halde İslam felsefesini Müsteşriklerin yaptığı gibi tamamen eskiçağ Yunan felsefesine dayandırırız.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. "The Emergence of Scientific Tradition in Islam", *Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures* 1 (2001), 91-114.

———, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul: İSAM, 2007, 2. Baskı 2013.

———, "Necati Öner'in Felsefi Sisteminin Temeli Olarak Zihniyet Nazariyesi", *Diriliş Yolunda Türk Düşüncesi: Necati Öner'e Armağan*, yay. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2013, 71-91.

———, "Sistem Bilimi Olarak Felsefe", *Felsefe Dünyası*, 14 (1995), 42-51.

El-Basri, Hasan. *Risalah fi'l-Kader*, yayınlayan Helmut Ritter, "Studien zur Islamischen Frömigkeit I: Hasan al-Basri", *Der Islam*, 21 (1933).

Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

El-Dârimî, Sa'id. *Kitab al-Radd 'ala'l-Jahmiyya des Abu Sa'îd 'Uthmân ibn Sa'id al-Dârimî*, neşreden Gösta Vitestam, Lund/Leiden: E. J. Brill, 1960.

Hamidullah, Muhammed. "Educational System in the Time of the Prophet", *Islamic Culture*, 13 (1939).

El-Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etu'l- fikri'l-felsefi fi'l-İslam*, 3 cilt, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1995; 1. cildi Türkçeye çeviren Osman Tunç, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Netton, Ian Richard. *Al-Fârâbî and his School*, London, New York: Routledge, 1992.

Obermann, Julian. "Political Theology in Early Islam", *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935).

Sayılı, Aydın. *Abdülhamid İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985.

Sharif, Muhammad M. yay. *A History of Muslim Philosophy*, 2 cilt, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. Türkçe çevirisi İnsan Yayınları, 4 cilt olarak *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1996.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri*; Ankara: Selçuk Yayınları, 2. baskı, tarihsiz.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Umran Yayınevi, 1981.

EHL-İ SÜNNET HUKUK OKULUNUN DOĞUŞU

Abdullah Kahraman*

GENEL OLARAK

Ehl-i sünnet hukuk okullarının doğuşu tebe-i tâbiîn döneminde olmuştur. Abbasîler dönemine tekabul eden bu devir, "fıkhın olgunluk çağı" ve "Müctehid imamlar devri" olarak da adlandırılmaktadır.

Merkezi Bağdad olan Abbâsîler devri 508 yıl sürmüştür (750-1258). Bu sürenin takrîben H. 132-350 arasındaki 200 yıllık devresi fıkhın tedvin edildiği, inkişaf ettiği ve mezhep sahibi büyük müctehidlerin yetiştiği devredir. İslâm nesilleri bakımından da tâbiûn ve etbâ'ut-tâbiîni ihtivâ etmektedir. Bu devlet aslında hilâfetin Emevîlerden Hz. Ali evlâdına intikalini temin için kurulmuş fakat hilâfet Ali evladına değil, Abbâsîlere geçmiştir. Abbâsîler seleflerine karşı tarihin nadir kaydettiği sertlik ve şiddeti göstermiş, Emevîlerin sağ kalanları dağılıp gizlenmişler ve içlerinden birisi (Abdurrahman) Endülüs'e geçmeyi başarmış, orada müstakil Endülüs Emevîleri Devletini kurmuştur. Böylece İslâm ümmeti ilk defa siyasî bölünmeye maruz kalmış, iki İslâm devleti ortaya çıkmıştır.

İmâmî-Şîîler Hz. Hüseyin'in torununun oğlu Câfer es-Sâdık'ı imam tanımışlar fakat o hilâfet dâvasına kalkışmamıştır. İmam Cafer'in vefatından sonra taraftarlar ikiye ayrılmışlar; bir kısmı onikinci imam Muhammed el-Askerî'nin kaybolması üzerine Mehdî adıyla onu beklemeğe başlamış ve "isnâ aşeriyye" ismini almışlardır. Diğer grup ise Hz. Cafer'in oğlu İsmâil'i imam tanımış ve "İsmailîler" adını almışlardır. Gizli dâvet yolunu seçen bu grup, Kuzey Doğu Af-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

rika'da ortaya çıkan İmam Ubeydullah el-Mehdî' (v.332/934)'nin liderliğinde bütün Mağrib'i istilâ ederek Fâtimîler devletini kurmuşlardır.

Abbâsîler hükümranlıklarının ilk yüz yılında en güçlü devrelerini yaşadılar. Hindistan'da Keşmir vâdisine, Kuzeyde Hazar ve Marmara sahillerine, Doğuda Hayber geçidine kadar fetih sınırlarını genişlettiler.

BU DEVİRDE FIKIH

Fıkıh tarihi bakımından bu devrin özelliklerini şu maddelerde özetlemek mümkündür:

Abbâsîler hilâfeti haklı olana iâde etmek ve hulefâ-i râşidîn devrini ihya etmek gibi bir dâvâ ile iktidara geldikleri için -görünüşte bile olsa- hem din hem de dünya işlerinde müslümanların başı ve Rasûlullahın halîfesi olarak davranıyorlardı. Bu tutumun tabîi neticesi olarak din bilginlerinin söz, inanç ve davranışlarıyla da yakından ilgileniyorlardı. Mansur ulemâya alâka göstermiş, ihsanlarda bulunmuş, öte yandan verdiği vazifeyi kabul etmediği için Ebû-Hanîfe'yi kırbaçlattırmıştır. Mehdî zındıklara karşı çok sert davranmış, onların takip ve tecziyesi için bir dâire kurmuştur. Hârun Reşîd ile Ebû Yûsûf hep beraber olmuşlardır. Me'mun "Kur'ân-ı Kerîm'in mahluk olduğuna" dâir bir emirnâme çıkartmış, mut'a nikâhını münakaşa ettirmiş, hakkında emir çıkarmaya teşebbüs etmiştir.

Bu tezâhür ve davranışın hukukî hayata tesir edeceği şüphesizdir. Sulama nizamı, vergiler, kanal açmak, çeşitli divanlar... bunların hepsi dünya hayatına ait dinî işlerdi, hepsini şerîat esaslarına göre nizamlamak gerekiyordu. Bunlar âlimlerden soruluyor Ebû Yûsuf *el-Harâc* adlı kitabını yazıyor ve diğer müctehidler de ictihad ediyorlardı.

FIKHIN GENİŞLEMESİ VE GELİŞMESİ

Bu devirde fıkhın sâhası genişlemiş, fıkıh inkişaf etmiştir. Şüphesiz bu tekâmülün bazı âmilleri vardır:

a) Abbasîlerin, davranış ve hükümlerini dine dayandırma arzuları.

b) Fukahânın hükümlere kaynak ararken tuttukları yol: Sahâbe devrindeki Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete, tâbiûn devrinde sahâbe söz ve davranışları, etbâ'üt-tâbiîn devrinde ise tâbiûn fukahâsının sözleri ekleniyor böylece malzeme çoğalıyordu.

c) Reye başvurmayı benimseyen fakihlerin sâdece meydana gelmiş hâdiselerle yetinmeyip farazî meseleler üzerinde ictihad etmeleri. Böylece bo-

şama, yeminler, adaklar, azad gibi konularda vukuu çok nâdir hadiseler üzerinde dahi durulmuş, ictihad edilmiştir. Bu yolu ilk açan Irak fukahâsıdır. Şâfiî ve mâlikîler de onlara uymuşlardır.

d) İslâm ülkesinin genişlemesi, çeşitli milletlerin İslâm'a girmesi. Her millet ve coğrafyanın kendine göre âdet, teâmül ve şartları olduğundan fukahâ bunlar üzerinde düşünmüş, bazılarını kabul, bir kısmını red, bir kısmını da ta'dîl ederek İslâm'a dahil etmişlerdir. Mesela, Nebtî ve İranlıların örfü-âdetlerinin hâkim bulunduğu Irak'taki meseleler imam Ebû-Hanîfe'ye, daha çok Bizans örf ve hukukunun hâkim olduğu Suriye meseleleri imam Evzâî'ye; Mısır ve Bizans tesiri altındaki Mısır mesâili imam el-Leys b. Sa'd ve İmam Şâfiî'ye, Hicaz örfü âdetinin rengini taşıyan problemler İmam Mâlik'e arzedilmiştir.

İlmi ilerletmek, eksikleri tamamlamak için o devirde âdet olan seyahatler bu mahallî farkların birbirine intikal ve tesirini sağlamıştır.

FUKAHÂNIN İHTİLÂFI

Sahâbe ve büyük tâbiün devrinde gördüğümüz ictihad ihtilâfı bu devirde daha da artarak devam etmiştir. Çünkü hem fukahânın sayısı artmış hem de problem çoğalmıştır. Ayrıca fıkhî meselelerde ihtilaf tabidir ve bir hadiste de ifade edildiği gibi, rahmettir. Çünkü usulüne uygun yapılan her bir ictihad problemin çözümüne yardımc olur. İctihad ihtilâfının bazı önemli sebepleri şöyledir:

a) Kitap ve sünette geçen bazı kelime ve cümlelerin farklı tefsîri.

b) Sözün hakikat veya mecâzî mânaya çekilebilmesi.

c) Aynı mevzûdaki âyet ve hadislerin bir araya getirilerek farklı şekillerde değerlendirilmesi ve telifi.

d) Hadîsle alâkalı sebepler: Hadisin bilinip bilinmemesi, sıhhat derecesi, sıhhat ölçüsü, yorumu, çelişen delillerle uzlaştırılması.

e) İctihad bilgi, usûl ve gücünün farklılığı

f) Tabîi ve ictimâî çevrenin tesiri.

İCTİHAD HÜRRİYETİ VE MEZHEBLERİN DOĞUŞU

Bu devre de, ictihad hürriyetinin hâkim olduğu devredir. İlmî kudreti olan her müslümanın önünde ictihadın kapıları ardına kadar açıktır. İlmî kudreti ictihad için kâfi gelmeyenler için de istediği müctehidde sorma ve ona tâbi olma hürriyeti vardır.

Gerek kadı ve gerekse müftü, muayyen bir kanun ve mezheb ile bağlı değildir. Dâvâ ve sualleri ictihadlarına göre çözerler.

Abbâsîler devrine kadar her merkezde birçok âlim ve müctehid vardı. Soruları onlar cevaplandırıyor ve dâvâları onlar hallediyorlardı. Fakat bunlara izafe edilen mezhebler yoktu. Ancak bu devirde aşağıdaki sebepler, muayyen mezheblerin doğmasına yol açmıştır:

a) Daha önceki müctehidler gerektikçe dağınık meseleler üzerinde ictihad ederken bu asır müctehidleri fıkhın bütün konularını ictihad alanına dahil etmeleri.
b) Bu ictihadların tedvin edilerek kitaplarda toplanması ve bu sâyede bir müctehidin, çeşitli konulardaki ictihadlarının kolayca öğrenilmesi imkânının doğması.
c) Fıkıh mekteplerinin (rey, hadîs medreseleri) doğması ve bu mektep mensuplarının karşılıklı, sözlü ve yazılı münâkaşa ve münâzaraları.
d) Bu münakaşa ve münâzaraların, müctehidlere mahsus usûl ve kaidelerin; yani usûl-i fıkhın doğmasına ve telîf edilmesine sebep olması.

Ancak dördüncü hicrî asırdan önce halk meşhur dört Sünni mezhebe ayrılmadığı gibi, fıkıh mezhebleri de dörtten ibaret değildi. Daha bir çok mezhep vardı. Bunların her birinin farklı ictihad sistem ve usûlleri, bunlarla varılmış reyleri ve çeşitli bölgelere yayılmış tâbileri vardı. Bu mezheblerden bazıları değişik sebeplerle tarihe karıştı. Ancak bunların yaşadığı o devirde de âlimler kendilerini, muayyen bir mezhebe bağlamaya mecbur hissetmiyor, bağlananlar da başkalarından istifade edebiliyorlardı.

REY VE HADÎS MEKTEPLERİ

Sahâbe devrinde daha çok muhit, üstad ve malzeme farkına dayanan bir gruplaşma olduğunu biliyoruz. Bu da *Hicâziyyûn* ve *Irakıyyûn* gibi iki farklı fıkıh ekolünü doğurmuştu. Hicaz ve Irak Medreseleri, Sahâbenin yetiştirdiği tâbiûn müctehidleri üstad, muhit ve malûmat farkına dayanan iki gruba ayrılmışlardı. Bunlar, *Hicazlılar* ve *Iraklılar*'dır. Bu iki grup müctehidden -büyük tâbiûn devrinde- Hicazlıların imamı Saîd b. el-Müseyyeb (94/712), Iraklılarınki ise İbrahim b. Yezîd b. Kays en-Neha'î (96/714)'dir.

Bu iki gurubun sahâbe neslinden üstadları farklıdır:

İbn Mesûd Kûfe'ye yerleşmiş, burada bildiklerini öğretmiş, fetvâ vermiş, hâkimlik yapmıştır. Kûfeliler ona tabi olmuş, sünnetin ondan öğrendiklerinden ibâret olduğuna inanmışlardır. Halbuki İbn Mesûd'un ulaşamadığı hadîsler ve hükümler de vardır.

Kûfe ve Basra, Hz. Ömer'in hilâfetinin ilk yıllarında kurulmuştur. Bu iki şehre, üçyüzün üzerinde sahâbe gelmiştir. Hz. Alî halîfe olunca hilâfet merkezi, Medîne'den Kûfe'ye taşınmıştır. Hz. Alî buraya intikal etmeden önce Kûfe'ye İbn Mesûd'dan başka Sa'd b. Ebî-Vakkas, Ammâr b. Yâsir, Ebû-Mûsâ el-Eş'arî, Muğîre b. Şu'be, Enes b. Mâlik, Huzeyfe, İmrân b. Husayn gibi sahâbîler, Hz. Alî ile birlikte de İbn Abbâs gibi ashâb gelmişlerdir. Iraklılar fıkhı bunlardan öğrenmişlerdi. Bu sahabiler sâyesinde sünnetin tamamının kendi bölgelerine de intikal ettiğine inandıkları için kendilerini Medîne fukahâsına denk saymış ve birçok konuda onlara muhâlefet etmiş, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna mukabil Medîne'de daha çok sayıda ashâb vardı. Rasûlullah (s.a.) Huneyn savaşından döndükten sonra Medîne'de on iki bin kadar sahâbe bırakmış, bunların on bini Medîne'de ömürlerini tamamlamışlar, iki bin kadarı da diğer İslâm ülke ve memleketlerine dağılmışlardır.

Medîne'de kalan, burada daha sonraki nesillere ilim ve irfan aktaran sahâbe içinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Alî (Kûfe'ye gitmeden önce), Hz. Osmân, Zeyd b. Sâbit, Âişe, Ummu Seleme, Hafsa ve Rasûlullah'ın diğer hanımları, İbn Ömer, Ubeyy, Talha b. Ubeydullah, Abdurrahman b. Avf, Ebû Hureyre, gibi zevât vardır.

Mısır'da Zubeyr b. el-Avvâm, Ebû Zer, Amr b. el-Âs, Abdullah b. Amr; Şam'da Mu'âz, Ebudderdâ, Muâviye; Kuzey Afrika'da Ukbe b. Âmir, Mu'âviye b. Hudeyc, Ebû Lubâbe, Ruvayfi' b. Sâbit gibi zevat bulunmuşlardır. Her bölge, kendisinde bulunan sahâbeden aldığı bilgiye, bunların ve talebelerinin verdikleri fetvâ ve hükümlere (kazâ) dayanmış, bölgenin örf ve teâmülünü esas almış, bunlarla diğer bölge fukahâsına karşı çıkmışlardır. Ancak en önemli guruplaşma ve ilmî mücadele Irak ile hicaz (Kûfe ile Medîne) fukâhası arasında olmuştur.

Mezheplerin teşekkülünden önce (Abbâsîler devrine girerken) fukahâ arasında bir prensip ihtilâfı baş gösterdi. Hadîs ve re'ye verilecek yer ve değer ile ilgili olan ihtilâf uzun zaman devam etmiş ve karşımıza dört grup çıkarmıştır:

a) *Müfrit Reyciler:* Tamamen Kitâb'a ve re'ye dayanan, sünneti hüccet kabul etmeyenler. Basra mutezilesi veya Hariciler olduğu tahmin edilen bu grubun zamanla mümessili kalmamıştır. Fikir ve delillerini İmam Şâfiî'nin kitablarından öğreniyoruz.

b) *Mutedil Reyciler:* Bunlar sünneti reddetmez, onu da hüccet olarak kabul ederler; ancak hadîsin sıhhati üzerinde titiz davranır, rivâyetinden çekinirler. Buna mukabil kıyas, istihsan, maslahat gibi re'ye dayanan yollarla hüküm ve fetvâ vermekten çekinmezler, farazî meseleler üzerinde de dururlar. Ayrıca üstad müctehitlerin sözlerini esas alarak bazı yeni problemlerin hükümlerini onlardan çıkarırlar. İbn Ebî-Leylâ (v. 148/765), Ebû-Hanîfe (v. 150/767), Rabi'atür-ra'y (v. 136/753), Züfer

(v. 158/775), Evzâ'î (v. 176/792), Süfyanu's-Sevrî (v. 161/778), Mâlik (v. 179/795), Ebû-Yûsüf (v. 182/798), Muhammed (v. 189/805), Osman el-Bettî (v. 145/760) bu grup içinde yer almaktadır.

c) *Müfrit Eserciler:* Rasûlullah'ın hadisleri ile sahâbe ve tâbiûn fetvâlarına "eser" denilir. Müfrit eserciler re'y ictihadını ve bilhassa bunun en önemli unsuru olan kıyası, sahâbe ve tâbiûn fetvâlarını hüküm kaynağı olarak kabul etmeyenlerdir. Bazı mutezile imamlarından başka ehl-i sünnetten Dâvûd b. Ali (v. 270/883) ve tâbileri müfrit esercilerdir ve "zâhirî" vasfıyla anılırlar. İmamiyye'nin Ahbarî kolunu da bunlara dahil etmek mümkündür.

d) *Mutedil Eserciler:* Umûmiyetle hadis bilginleri mutedil esercilerdir. Bunlar re'y ve kıyası inkâr etmemekle beraber ona nadiren başvururlar. Hadislerden başka sahâbe ve tâbiûn fetvâlarını da hüccet telakki ederler. Vukuundan önce -farazi- meseleler üzerinde fetvâ ve hüküm vermezler. Hadîse ve esere hiç bir re'yi tercih etmezler. Şu'be (v. 160/777), Hammâd b. Zeyd (v. 179/795), Ma'mer b. Râşid (v. 153/770), el-Leys b. Sa'd (v. 165/781), Süfyan b. Uyeyne (v. 198/813), el-Fudayl b. İyâd (v. 187/803), Abdullah b. Mübârek (v. 165/781), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)bunlar arasındadır. Bu tabakadan sonra Sünnilerce meşhur altı hadîs kitabının müellifleri ve benzerleri gelmektedir.

Zamanla mudetil gruplara mensub âlimlerin ya doğrudan veya kitaplar vasıtasıyla temasa geçmeleri ve birbirlerinden yararlanmaları farkları azalmıştır.

TEDVİN FAALİYETİ

Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı ile kısmen fıkıh ve hadisler dışındaki bütün dînî ilim ve kitapların telîfi bu devrede başlamıştır. Böylece ilimlerin derlenip tertip edilerek yazılması çoğaldı; arapça, lûğât, tarih ve destanlar da tedvin edilerek yazıldı. Bundan önceki asırda âlimler ya hâfızalarından nakledip söylüyorlar, yahut da tertipsiz, fakat mevsuk sahifelerden naklediyorlardı.

Bu dönemde bazı ilimlerin tedvini kısaca şöyledir:

a) Sünnet

Emevîler'den Ömer b. Abdülaziz devrine kadar sünnet daha ziyade şifâhî rivâyet ile yayılıyor, bu arada bazı sahâbî ve tâbiîler küçük toplamalar yapıyorlardı (sahîfeler). Ömer b. Abdülaziz'in emriyle daha büyük toplamalar başladı ise de bunlar da mahdut idi; ayrıca ilk râvileri esas tutularak; yâni senedlerine göre toplanmıştı. Konulara göre yapılan toplamalar (tasnîf) ikinci hicrî as-

rın ortalarında yâni Abbâsîlerin ilk devirlerinde başlamıştır. Bu faaliyet üçüncü asırda inkişâfının zirvesine çıkmış ve Sünnilerce meşhur altı kitap (*el-kütübü's-sitte*) vücuda getirilmiştir.

b) Fıkıh

İmam Mâlik'in, hadislerle beraber sahâbe ve tâbiûn fetvâlarını ve kendi reylerini ihtiva eden *el-Muvatta* adlı eserini, İmam Muhammed'in *el-Mebsût*, *el-Âsâr* gibi kitapları, Ebû-Yûsûf'ün *el-Harâc*'ı ve İmam Şâfiî'nin *el-Umm* külliyatı bu dönemde yazılmış ve zamanımıza kadar ulaşmıştır.

c) Kanun

Bu devrede çoğalan fıkhî ihtilafların karışıklığa yol açması üzerine hukukî eşitlik ve emniyetin temini maksadıyla bir kanuna ihtiyaç duyuldu. İmam Malik'in el-Muvatta'sı kanun olarak kullanılmak istendi. Ancak İmam Malik bunu ictihad hürriyetine aykırı bularak kabul etmedi. Kitabının bütün hadisleri ihtiva etmemiş olması da bu davranışta rol oynamıştır. Bu düşünce ve teşebbüslere rağmen kanunlaştırma hareketi Osmanlılar'ın son döneminde yapılan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* hazırlanana kadar (1869) gerçekleşememiştir.

d) Fıkıh Usûlü

Fukahâ arasındaki görüş ayrılıkları ve bunlarla alâkalı münâkaşalar, fıkıh usûlü ilminin doğmasını hazırlamasıdır. Müctehid İmamlar, münakaşa ve mübâhaselerini dağınıklıktan kurtarmak, bir temele oturtmak, ictihad metodlarını tesbit etmek için bazı kaideler ve prensipler vazetmişler, bunların toplamı fıkıh usûlünü meydana getirmiştir.

Ebû-Yûsûf ve Muhammed'in bu mevzûda da kitap yazdığı söylenmişse de zamanımıza intikâl etmemiştir. Bugün elimizde bulunan ilk usûl kitabı İmam Şâfiî'nin "er-Risâle"sidir.

e) Istılahlar

Fıkıh usûlünün yanında, yine bu devrede bazı fıkıh terimleri doğmuş, veya mevcut terimlerin mefhumları tesbit edilmiştir. *Farz*, *vâcib*, *sünnet*, *mendûb*, *müstehab*, *haram*, *mekruh*, *şart*, *illet*, *rükün* gibi yüzlerce terim, mezhebler arasında ya aynı yahud da farklı mânalarda -fakat mânaları muayyen olarak- kullanılmaya başlanmıştır.

Bu devrin özelliklerinden birisi de, çok sayıda büyük fıkıh bilgini ve mezheb imamının yetişmiş olmasıdır.

FIKIH MEZHEBLERİ

Fıkıh tarihinin belli döneminden sonra fıkıh mezheplerinin sahneye çıktığını, farklı görüşlerin ekolleştiğini görüyoruz. Fıkıh mezhebleri, mensuplarının itikadî mezheblerine göre sünnî ve gayr-ı sünnî diye iki kısma ayrılmaktadır. Sünnî mezheblerin bir kısmı, tabileri bulunduğu için günümüze kadar yaşamıştır. Diğer bazıları ise dinî ve hukûkî hayatlarında onlara tâbi cemaatler kalmadığı için târihe intikal etmişlerdir. Ancak bu mezhebler de kitaplarda tedvîn edilmiş usûl ve fürû' ile yaşamaya devam etmektedirler. Ayrıca bazı İslâm devletlerinin hukuklarında onların mezheblerine ait ictihatların tercih edilip kanunlara dercedildiği olmuştur.

Tarih sahnesine çıkan çok sayıda Sünnî ve Şii mezhep olmakla birlikte burada dört Sünni mezhep ile Şia'nın en çok taraftarı bulunan ve fıkhî meselelerde Sünnî mezhepler yakın olan İmamiyye-Caferiyye mezhebi ele alınacaktır.

Beş Mezheb İmamının Hayatları, Okulları ve Üstadları

Hayatları

Burada önce dört Sünnî mezhep imamı kısaca anlatılacak, en son İmam Cafer Sadık ve mezhebi hakkında geniş bilgi verilecektir.

Ebû Hanîfe (80/699-150/767)

Asıl adı, Numan b. Sâbit b. Zûtâ'dır. Dedesi Zûtâ İran'dan köle olarak Irak'a getirilmiş ve sahibi onu âzâd etmiştir. Babası Sâbit ise hür ve müslüman olarak doğmuş, küçüklüğünde Hz. Alî'yi görmüş ve onun, gerek kendisi ve gerekse nesli için hayırlı duâlarına mazhar olmuştur. Ebû Hanîfe, büyük tâbiûn ulemâsı ile görüşmüş ve onlardan ilim ve feyiz almıştır. Bu bakımdan kendisi üçüncü nesle (tebeu't-tâbi'în nesline) mensuptur.

Ebû Hanîfe önceleri ticaret ile meşgul olurdu, sonra kendini tamamen ilme vererek ticareti ortaklık yoluyla sürdürdü. Son Emevî halîfeleri ile Abbâsîlerden Mansûr ona baş kadılığı teklif ettiler, o ısrarla bunu kabul etmedi, bu yüzden Mansur onu hapsetti ve (150/767) yılında Bağdat'ta, hapishanede Hakk'ın rahmetine kavuştu. Kadılık vazifesini kabul etmemesinin sebebi onun takvâsı değildir. Onun takvâ sahibi bir kişi olduğunda şüphe yoktur; ancak kadı olmak da günah değildir; ehli olan, adâletten ayrılmayan için bir ibâdettir. Ebû-Hanîfe'nin bu vazifeyi kabul etmemesinin sebebi, devlet yönetimini gas-

beden ve hilâfeti saltanata çeviren yöneticilere karşı bir pasif direnişte bulunmak ve böylece halka mesaj vermektir.

Mâlik b. Enes (93/712-179/795)

Aslı Yemen'li, büyük dedesi sahâbî Ebû-Âmir, dedesi tâbiûn ulemâsından, amcası da sayılı âlimlerden, kendisi üçüncü nesilden (*etbâu't-tâbi'în*)dir. Başta hadîs olmak üzere fıkıh, tefsir, kozmografya dallarında âlimdir. Medîne'nin ve mâlikî mezhebinin imamıdır. Ondan, bin üçyüzden fazla kişi hadîs veya fıkıh bilgisi almıştır. Bunların içinde vaktiyle hocası olmuş zevat ile mezheb imamları ve halîfeler de vardır. Kendisi vakur, herkesin saygısını kazanmış, doğru bildiğini çekinmeden söyleyecek cesarete sahip, emr-i bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yapan bir zât idi.

İmam Şâfiî (150/767-204/820)

Muhammed b. İdrîs, ehl-i sünnetin meşhur ve yaşayan dört fıkıh mezhebinden birinin imamıdır. Soyu Kureyş kabilesinin Hâşimî kolundandır. Gazze'de doğdu ve iki yaşında iken Mekke'ye getirildi. Önce atıcılık, şiir, dil, Arap tarihi konularıyle meşgul oldu ve bu konularda önemli seviyeler elde etti. Daha sonra özellikle hadîs ve fıkıh ilimlerine yönelerek bu dalda İmam oldu. Mekke dışında Hüzeyl kabilesinde çocukluğunu geçirdiği için fasîh arapçayı öğrenmişti. Daha önce de Mekke'de Müslim b. Hâlid (v. 179/795) ve Süfyân b. Uyeyne (v. 195/811)'den fıkıh ve hadîs okumuştu. Vefâtına kadar İmam Mâlik'in yanında kaldı.

Ahmed b. Hanbel (164/780-241/855)

Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, soyu Merv şehrinden, babası Serahs vâlîsi idi. Bağdat'ta dünyaya geldi, küçük yaşından itibaren ilme yöneldi, ilim uğrunda uzun yolculuklara ve gurbet hayatına katlandı. Kûfe, Basra, Mekke, Medîne, Yemen, Şâm, Mağrib, Cezair, Irak, İran, Horasan gibi bölgelere gitti. Buralarda yaşayan âlimlerden ders aldı ve Yemen'de meşhur tefsir ve hadîs âlimi Abdurrazzak b. Hemmâm'dan hadîs öğrendi. Hicaz'da Süfyan b. Uyeyne'den, Bağdat'ta Şâfi'î'den Ebû Yûsûf'tan fıkıh dersleri aldı ve bu konuda en çok Süfyan'ın etkisinde kaldı. Bazı fikirleri yüzünden zamanın sultanı tarafından işkence gördü.

Okulları (Medreseler)

Yukarıda re'y ve hadîs taraftarlarını incelenmiş, bir müctehidin rey ve hadise bağlılık derecesine göre hem *ehl-i hadîs* hem *ehl-i re'y* sayılabileceği neticesine varılmıştı. Meselâ İmam Şâfiî, müfrit re'ycilere nisbetle *ehl-i hadîs*, zâhirîlere göre ise *reyci*ler arasında yer almaktadır. Bu iki tabirin mâna ve mefhumunda ittifak olmadığı için taraflarının tesbitinde de farklar olmuştur. Meselâ, Ahmed b. Hanbel'i fakih değil de muhaddis olarak gösterenler olduğu gibi, fakih sayanlar da vardır. İbn Haldûn'a (v. 808/1405) göre ise ehl-i hadîs "ehl-i Hicâz" ehl-i re'y ise "ehl-i Irâk"tır. Birincisinin İmamı Mâlik, ikincisininki Ebû Hanîfe'dir. İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Mâlik'ten istifade ederek bu iki metodu meczetmiştir. İbn Hanbel ise muhaddistir; fakat talebesi, Ebû Hanîfe'nin talebesinden okumuş, faydalanmışlardır. Buna göre İmamiyye en azından usûlîliğin ortaya çıkmasına kadar Ehl-i hadis arasında sayılabilir. Çünkü özellikle, kıyas, re'y ve ictihadı kabul etmeyen Ahbarîlik anlayışının hâkim olduğu dönemlerde İmamiyye için hüküm kaynağı Kur'ân, sünnet ve imamların ahbarıdır.

Üstadları

Mezhep imamlarının, ictihad usûllerinin kaynaklarını tesbit için, sahâbeden itibâren üstadlarını zikretmek yararlı olacaktır.

Ebû Hanîfe'nin Üstadları

Ebû Hanife'nin sahabeden hocaları Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mesud'dur. Abdullah b. Mes'ûd, re'y ictihadının imâmı Hz. Ömer'in en yakın müşâvirlerindendir. Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harâc*'ında ismi en çok zikredilen Hz. Ömer'dir. Bu durum, onun İbn Mesûd yoluyla Ebû Hanîfe medresesine ne kadar tesir ettiğini göstermektedir. Hz. Alî de kazâ ve fetvâlarıyla Iraklılar'a rehber olmuştur. Ebû Hanife'nin tabiun neslinden hocaları ise, Şurayh (78/697), Alkame b. Kays (62/681), Mesruk b. el-Ecdâ (63/682), Esved b. Yezid (95/714), Amil eş-Şurahil eş-Şa'bî (104/722), İbrahim en-Nehaî (95/714), Ata b. Ebî Rabah ve Hammad b. Ebî Süleyman (120/738)'dır. Sadece Sünnî ekolün bağlı bulunduğu imamlardan değil, derin muhabbet duyduğu Ehl-i beyt (*Şia*) imamlarından da ilim öğrendi. Bunlar arasında Zeyd b. Ali, Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan, Muhammed Bakır, onun oğlu Cafer Sadık ve'ı sayabiliriz. Cafer Sadık Ebû Hanife ile aynı yaşta olsa da, ulema onu Ebû Hanife'nin hoca-

ları arasında saymıştır. En azından kendisine kırk kadar fıkhî mesele sormuş ve cevabını almıştır.

İmam Mâlik'in Üstadları

İmam Malik'in ilim silsilesinde sahabe fakihlerinden Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Ömer, Hz. Aişe, İbn Abbas ve Hz. Osman öne çıkmaktadır. Tabiundan üstadları ise, daha önce zikredilen Menine'nin yedi fakihi, İbn Şihab ez-Zührî (124/742), Nafi (117/735), Ebu'z-Zinad (131/748), Rabîatu'r-rey (136/753), Yahya b. Said el-Ensarî (143/760)'dir. Onun Muhammed Bakır ve Cafer Sadık'tan da ders aldığı rivayet edilir.

İmam Şâfiî'nin Üstadları

İmam Şafii'nin ilim silsilesi büyük ölçüde Ebû Hanife'ye ve İmam Malik'e dayanır. Çünkü o, ilim için yaptığı seyâhatler esnasında Medîne'ye gelmiş, İmam Mâlik'ten *el-Muvatta*'ı semâ yoluyla almış, vefâtına kadar da Mâlik'ten ayrılmamıştır. Irak'ta ikamet ettiği sırada da, Ebu Hanîfe'nin talebesinden Muhammed b. Hasan'ın derslerine devam ederek ondan Irak Medresesinin ilim mahsûlünü elde etmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in Üstadları

İbn Hanbel, bilhassa hadîs ilmi için Kûfe, Basra, Mekke, Medîne, Şâm, Yemen ve el-Cezîre'yi dolaşmış, uzun bir müddet Şâfi'î'nin talebesi olmuştur. Bu duruma göre onun başlıca fıkıh üstâdı İmam Şâfi'î olmaktadır.

Beşinci imam Cafer-i Sâdık hakkında ileride bilgi verilecektir.

Beş Mezhep İmamın İctihad Usûlleri

Bu mezheb imamları arasında, ictihadda takib ettiği usûlü bizzat kaleme alan ve eseri bize kadar ulaşmış bulunan sadece İmam Şâfiî'dir. Diğer imamların usûlü, talebelerinden rivâyet edilerek sonraki devirlerde kitaplara geçmiştir. Usûl kitaplarında bir mezhebin ictihad ve istinbât usûlü olarak zikredilen kaidelerin hepsi, mezheb imamının sarîh olarak ifade ettiği kaideler değildir.

Bunlar o imamların verdikleri fetvâ, hüküm ve kaidelerden, daha sonra gelen talebelerinin çıkardığı usûl ve kaidelerdir.

Ebû Hanife'nin Usûlü

Dayandığı Kaynaklar

İmam Ebû Hanife kendi usûlünü şöyle açıklıyor: "*Resûlullah(s.a.)'tan gelen baş üstüne, sahâbeden gelenleri seçer birini tercih ederiz; fakat toptan terketmeyiz, bunlardan başkalarına ait olan hüküm ve ictihadlara gelince biz de onlar gibi -ilim- adamlarıyız*".

"Allah'ın kitabındakini alır kabul ederim. Onda bulamazsam Resûlullah'ın, güvenilir âlimlerce malûm ve meşhur sünnetiyle amel ederim. Onda da bulamazsam ashâbından dilediğim kimsenin reyini alırım... Fakat iş İbrâhîm, Şabî, el-Hasen, 'Atâ... gibi zevâta gelince ben de onlar gibi ictihad ederim".

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe meselelerin hükmünü sıra ile Kitab, Sünnet, sahâbe kavli ve re'y ictihadına istinat ederek elde etmektedir. Re'y ictihadında ona *Kıyas* ve *İstihsân* adıyla iki metod izafe edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin ictihadında sünnetin yeri üzerinde biraz durmak gerekiyor.

Ebû Hanîfe ve Hadîs

Bazıları Ebû Hanife'nin fıkıhta güçlü, hadiste zayıf, hatta kıyası hadise tercih ettiğini iddia ederler. Ancak çeşitli mezheblere mensup tarafsız âlimlerin araştırmaları göstermiştir ki Ebû Hanîfe, hadîs ilmi üzerinde meşhur muhaddisler kadar mütehassıs değilse de, fıkhî meseleleri tartıştığı "ictihad şûrası"nda bu mevzûda kendisine yardımcı olan hadîs hâfızları vardır. İctihadlarında, bizzat üstadlarından öğrendiği (dört bin) kadar hadîs kullanmıştır. Hüküm kaynağı olarak görmediği bazı hadîsleri, Hz. Peygamber'e ait oluşlarında şüphe bulunduğu ve hadîsin sıhhatini tesbit için ileri sürdüğü şartlara uymadığı için reddetmiştir. Bu şekilde bazı hadisleri reddetmek hemen her müctehitte vardır. Kaldı ki, Ebû-Hanîfe, sahih hadîsleri reddetmek bir yana, mürsel ve zayıf hadîsleri dahi kıyasa tercih ederek tatbik eylemiştir.

Kıyas ve İstihsân

Kıyas yüzünden Ebû-Hanîfe'yi tenkit edenler ona haksızlık etmektedirler. Çünkü kıyası ilk defa icad eden ve hüküm istinbatında kullanan o değildir. Kı-

yas, sahâbeden beri tatbik edilmiş ve diğer imamlar da az veya çok miktarda bu metodu kullanmışlardır. Ebû Hanîfe'nin yaptığı:

a) Kıyası kaideleştirmek,

b) Çokça kullanmak,

c) Henüz vukubulmamış hâdiselere de tatbik etmekten ibarettir.

Talebe ve Eserleri

Talebeler

Ebû Hanife çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Ancak bunlar arasında en fazla meşhur olanlar şunlardır:

Ebû Yûsuf

Yakûb b. İbrâhîm el-Ensârî; Irak bölgesinin fakîhi, 113/731 yılında Kûfe'de doğdu, önce hadîs okudu ve "hadîs hâfızı" oldu. Daha sonra Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasına katıldı, onun usûlünü benimseyerek "mutlak müctehid" pâyesine ulaştı. Harun Raşîd'in baş kadısı (*gadı'l-qudât*) oldu. 182/798'de vefat etti.

Muhammed

Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî 132/749 yılında Vâsıt şehrinde doğdu. Kûfe'de yetişti, sonra Bağdad'a geçti. İmam Mâlik'ten üç yıl kadar okuyarak istifade etti. Rakka kadısı oldu, Harun Raşîd ile berâber gittiği Rey'de 189/805'de vefat etti. Ebû Hanîfe'nin vefatında 18 yaşlarında olan Muhammed daha çok Ebû Yûsuf'tan okumuş ve daha hocası hayatta iken kendisi de üstad olmuştur. İmam Şâfi'î, "kendisinden çok istifade ettiğini ve ondan aldığı bilgi ile bir deve yükü kitap yazdığını" ifade etmiştir. Yazdığı ve derlediği eserlerle Hanefî mezhebini sonraki nesillere esas taşıyan İmam Muhammed'dir.

Züfer

Züfer b. el-Hüzeyl. Babası Arap anası İran'lıdır. Aslen Kûfe'lidir. Daha önce hadîsçi iken Ebû Hanîfe'ye talebe olduktan sonra reyci olmuş, hatta talebelerinin bu konuda en başarılısı sayılmıştır. Kıyasla en çok iştigal edendir. Kendini ilim ve ibâdete vermiş, dünyalık ile meşgul olmamıştır, 158/775 yılında vefat etmiştir.

İbn Ziyâd

Hasen b. Ziyâd el-Lu'luî. Kufe'lidir. Önce Ebû Hanîfe, sonra da iki büyük talebesinden ders görmüştür; ancak üstadlarının derecesine ulaşamamıştır. 194/810 yılında Kufe kadılığına getirilmişse de pek başarı gösteremediğinden ayrılmış, 204/819 yılında vefat etmiştir.

Kitaplar

Ebû Hanîfe'nin akaid ve kelâm ile alâkalı *Fıkhu'l-ekber*, *el-Alim ve'l-müteallim* gibi kitapları bize kadar intikal etmiştir. Ancak fıkıh konusunda bilinen bir eseri yoktur. Kendisine nisbet edilen Müsned adlı hadis kitabı talebe ve tâbîleri tarafından tedvîn edilmiştir.

Kaynaklarda Ebû Yûsuf'e ait birçok kitap ismi geçiyorsa da bize ulaşan iki kitabı vardır:

1. *el-Harâc:* Harun Raşîd için yazılmıştır. Siyâset, idâre, mâliye gibi amme hukuku konularını işlemektedir. Bir çok dillere çevrilmiş ve neşredilmiştir.
2. *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (148/765): Ebû Hanîfe ile muâsırı İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilâflı noktaları konu ettiği bu kitapta Ebû Yûsuf kendi re'yini de ifade etmiştir.

İmam Muhammed'ın kitaplarının kitaplarından çoğu zamanımıza intikal etmiştir. Bu sebeple kendisi "hanefî mezhebinin nâkili" olarak da şöhret kazanmıştır. Başlıca eserleri:

1. *el-Asl veya el-Mebsût:* Kitapta, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un fürû'a dair reylerini naklettikten sonra kendi görüşünü de ilâve eder.
2. *el-Câmi'u's-Sağîr:* Eserde 1502 mesele vardır. Bunlardan 170 meselede ihtilâfa yer verilmiş, sadece iki meselede kıyas ve istihsan zikredilmiştir.
3. *el-Câmi'u'l-kebir:* Açıklama ve tahlillere yer verdiği için bu kitap üslûb bakımından *el-Asl*'dan farklıdır. Birçok âlim tarafından şerhedilmiştir.
4. *es-Siyeru's-sağîr ve es-Siyeru'l-kebîr:* Devletler umûmî hukuku ile alâkalı bulunan bu eserlerden ikincisi es-Serahsî tarafından şerhedilmiş ve Hindistan'da neşredilmiştir.
5. *ez-Ziyâdât ve Ziyâdetü'z-ziyâdât*: *el-Câmi'u'l-kebir*'de eksik olan meseleleri ihtiva eder.

Buraya kadar zikredilen eserler, İmam Muhammed'den tevâtür veya şöhret yoluyla nakil ve rivayet edildiği için bunlara "zâhiru'r-rivâye" denir. Bu ki-

taplar, el-Hâkim eş-Şehîd Muhammed b. Muhammed el-Merzevî (v. 334/945) tarafından kısaltılarak "el-Kâfî" adıyla bir araya getirilmiş ve Serahsî tarafından el-Mebsût adıyla otuz cilt halinde şerhedilmiştir. İmam Muhammed'in, er-Rakkıyyât (Rakka kadısı iken kendisine gelen mesâil), el-Keysâniyyât (el-Keysânî rivayeti), el-*Curcâniyyât*, *el-Hârûniyyât*, *el-Hıyel ve'l-mehâric* gibi kitapları da vardır. Bunlara, rivayet yolu bu kadar sağlam olmdığından "nâdiru'r-rivâye" denir.

İmam Muhammed'in, daha çok hadîs rivayetine yer verdiği, Muvatta ve el-Âsâr adını taşıyan iki eseri daha vardır. Her ikisi de matbûdur. Muvatta'ı İmam Mâlik'ten rivâyet eden İmam Muhammed, kendi ictihadlarını da dercetmiştir.

Hanefî mezhebinin ilk kaynak kitapları arasında şunları da zikredebiliriz:

a) Ahmed b. Ömer el-Hassâf eş-Şeybânî (v. 261/875), *Ahkâmu'l-vakf*, *Edebu'l-qâdî*, *el-Hiyel*, *en-Nafakât*. Üçü de matbûdur.

b) Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (v. 229/844), *Şerhu-Me'ânî'l-âsâr*, *eş-Şurûtu'l-kebîr ve's-Sağîr ve'l-evsat*, *el-Muhtesar*, *Müşkilu'l-âsâr*.

İmam Mâlik'in Usûlü

Dayandığı Kaynaklar

İmam Mâlik de ictihadda takip ettiği usûlü yazı ile bizzat tesbit etmemiştir. Ancak gerek *el-Muvatta* ve gerekse ona nisbet edilen *el-Müdevvene*'de nakledilen ictihadlarından hareketle mezhebini takip edenler onun usûlünü tesbit etmişlerdir. Buna göre Mâlik ictihâdında sırasıyla, *Kitab*, *Sünnet*, *İcmâ* ve *re'y*e müracaat etmiştir.

O, mütevâtir ve meşhur sünneti ve bazı şartlarla, âhad yolla gelmiş hadisleri de kaynak olarak kabul etmiştir. Ancak âhad yollu hadîslere kıyası ve Medînelilerin tatbikatını tercih etmektedir. O, "el-emru'l-muctema indenâ" tâbiriyle sık sık icmâdan bahsederek bunu bir delil olarak kabul etmiştir. Bazıları onu hadîsçilerden saysa da istinbatlarında re'ye geniş yer vermektedir. Ona izâfe edilen delillerden sahâbe kavli sünnet içinde; kıyas, el-mesalihu'l-mürsele, seddu'z-zerâi', el-istihsân, el-istıshâb ise re'y içinde mütâlâa edilmektedir.

Diğer mezhep imamlarından farklı o, Medîneliler'in tatbikatına (amelîne) ayrı bir değer atfetmiş, bazı durumlarda onu habere tercih etmiştir. Çünkü ona göre Medine, Resulüllah'ın tatbikatıyla yoğrulduğu için orada yaşayanların amelinin dine kaynak olması bakımından ayrı bir önemi vardır.

Talebeleri

Medîne İmamı olarak anılan İmam Malik'in Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'ten pek çok fakih talebesi vardır.

Mısırlılar:

1. İbnu'l-Kâsim: Abdurrahman b. el-Kâsim el-Utekî (v. 191/807); İmam Mâlik'in müctehid talebelerinden biridir. İmam Mâlik'ten yirmi yıl ders almıştır.
2. İbn Vehb: Abdullah b. Vehb b. Müslim (v. 199/814). Hocası tarafından "Mısır fakihi ve müftü" ünvanına layık görülmüş.
3. Eşheb: Eşheb b. Abdilazîz el-Kaysî (v. 204/819); İbnu'l-Kâsım'dan sonra Mısır'da fıkıh riyâseti ona intikal etmiştir.
4. Abdullah b. Abdilhakemi'l-Mısrî (v. 214/829): Eşheb'den sonra üstadlık bu zata geçmiştir. İmam Mâlik'in *Muvatta*'ını semâ yoluyla rivâyet etmiş, İmam Şâfiî de kendisinden çok faydalanmıştır.
5. Esbağ: Esbağ b. el-Ferac (v. 226/841); başta zikredilen üç üstaddan mâlikî fıkhını öğrenmiş ve mezhebde ictihad mertebesine yükselmiştir.

Kuzey Afrika, Endülüs ve Sicilya'lılar:

İbn Ziyâd: Ali b. Ziyâd (v. 183/799), Esed b. el-Fürât (v. 213/828), Yahya b. Yahyâ el-Leysî (v. 234/848) (Endülüs'te mâlikî mezhebi onun sayesinde yayıldı), Sehnûn b. Abdilselâm b. Saîd (v. 240/854).

Hicaz ve Iraklılar: İbn el-Mâcesûn, Abdulmelik b. Ebî-Seleme (v. 212/827), Ahmed b. el-Muazzel.

Kitapları

1. *Muvatta'*: İmam Mâlik'in bu meşhur eseri fıkıh mevzularıyla ilgili bir kısım hadis ile Medîne tatbikatı, ashâb ve tâbiûn fetvaları ve İmam Mâlik'in ictihadlarını içerir. Muvatta'ın zamanımıza kadar uzanan iki meşhur rivayeti vardır: İmam Muhammed rivayeti ve Yahya b. Yahyâ rivayeti.
2. *el-Esediyye*: Esed b. Fürât, Ebû Hanîfe'nin talebesinden Irak fıkhını öğrendikten sonra Mısır'a gelmiş ve İbn el-Kâsım'dan Mâlik'in fıkhını -rivayet yoluyla- alıp zaptetmiştir; bu sebeple eserine "el-Esediyye" denir.
3. *el-Müdevvene*: Sehnûn, Kayravan'da el-Esediyye'yi müellifinden okumuş, sonra Mısır'a gelerek bunu İbnu'l-Kâsım'a arzetmiştir. İbnu'l-Kâsım ile

yaptıkları tashîh ve ilâveleri Esed kabul etmemiş, bu ikinci eser el-Esediyye'nin yerini alarak "el-Müdevvene" ismiyle anılmıştır. El-Müdevvene fıkıh konularına göre tertiplenmiş olup kırk bin mesele, dört bin hadîs, otuz altı bin eseri (sahabe, tâbiûn kavli) muhtevîdir ve matbûdur.

4. *el-Vâdıha ve el-Utbiyye*: Endülüs'ten Mısır'a gelen Abdulmelik b. Habîb (v. 238/852), İbnu'l-Kâsım'dan Mâlikî fıkhını öğrenerek *el-Vâdıha*'yı, bunun talebesi Kurtubalı el-Utbî (v. 255/869) de *el-Utbiyye*'yi telif ettiler. Endülüs'te bu iki eser *el-Müdevve*'nin Kayravan'daki itibarını hâiz olmuştur.
5. *el-Muhtesar ve Tezhîb:* İbn Ebî Zeyd (v. 386/996), *el-Muhtesar* adıyla, Ebû Saîd el-Beradi'î (v. 372/982) de *Tehzîbu-Mesaili'l-Müdevvene* ismiyle *Müdevvene*'yi ihtisar etmiştir. Kuzey Batı Afrika'da bu ikinci esere büyük değer verilmiştir.
6. *el-Mevvâziyye*: İbn el-Mevvâz'ın bu ismi taşıyan kitâbı, mâlikî mezhebinde tedvîn edilmiş en büyük, dolgun ve mevsuk eserdir.

İmam Şâfiî'nin Usûlü

Dayandığı Kaynaklar

İmam Şafii(v. 204/819), ictihad usûlünü bizzat kaleme almış ve bu konudaki eseri bize kadar ulaşmıştır. Şâfiî'yi usûlünü tedvîn etmeye sevkeden bazı sebepler vardır. Hanefi ve Malikî usul ve furuunda gördüğü eksiklikler bunların başında gelir. Şafii'ye göre, bu imamlar, çoğu ya asılsız veya müsned hadîslere muhâlif olan mürsel ve munkatı' hadîslerle amel etmektedirler. Birbirine muhâlif gibi görünen nasların uzlaştırma kaidelerinin mazbut olmayışı bazı ictihad hatalarına sebep olmaktadır. Bazı sahih hadisleri, tâbiûn âlimlerine ulaşmamış olması ve onlarla amel edilmemesi sebebiyle reddetmektedirler. Sahâbe fetvâlarının bir kısmının sahih hadislere muhâlif olduğu anlaşılmıştır. Bazı fakihler, dinin câiz görmediği re'y ve istihsân ile câiz gördüğü kıyası birbirine karıştırmışlardır.

Bu sebeplere dayanarak yazdığı kitaplarında Şafiî'nin ortaya koyduğu usulü kısaca şu şekildedir:

Önce Kitâb ve ihtilâfsız mütevâtir sünnetle hükmolunur. Sonra üzerinde ittifak edilmeyen ve âhâd yoldan gelen sünnetle hükmolunur. Bundan sonra icmâ ve daha sonra da kıyas ile hükmedilir. Kıyas zayıf olduğu için ancak zarûret bulunduğu yerde yani haber olmadığı zaman kullanılır. Haber var iken kıyası kullanmak helâl değildir. Sahâbî kavli ile, hadîse muhâlif olmamak ve aralarında ihtilâf bulunmamak şartıyle amel edilir.

Talebeleri

İmam Şâfi'î çok seyahat etmiş, gittiği yerlerdeki bilginlerden faydalanmış, kendisinden de oradakiler istifade etmişlerdir. Uzun zaman Irak ve Mısır'da kaldığı için bu iki bölgede daha çok talebesi olmuştur. Talebesinin bir kısmı zamanla "müstakil mutlak müctehid" olmuş, bir kısmı ise ona bağlılığını devam ettirmiştir.

Iraklı Talebeleri

1. Ebû-Sevr: İbrâhîm b. Hâlid (v. 246/860); İmam Şâfiî'den istifade etmiş fakat zamanla müstakil müctehid olmuştur. Şâfi'î'ye veya cumhûra muhâlif ictihadları vardır:
2. Dâvûd b. Alî: Daha sonra Zâhirîlerin imamı olmuştur.
3. Ahmed b. Hanbel: Daha sonra Hanbelî mezhebinin imamı olmuştur.
4. ez-Ze'ferânî: Hasen b. Muhammed (v. 260/874); Şâfi'î'nin (H. 200)'de Mısır'a gidinceye kadarki mezhebine "kadîm", ondan sonrakine "cedîd" denir. İşte mezheb-i kadîmin en sağlam râvîsi bu zattır. Ayrıca Buhârî'nin kendisinden hadîs rivâyet edeceği kadar da mevsuktur.
5. İbn Süreyc: Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer (v. 306/918); Şâfi'î'nin talebesi arasında birinci gelir, 400 kadar eseri olduğu rivâyet edilmiştir.
6. et-Taberî: Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî-Ahmed (v. 335/946); İbn Sürayc'in talebesi, *et-Telhîs*, *el-Miftâh*, *Edebu'l-kâdî*, *Usûlu'l-fıkh* gibi eserlerin müellifi.
7. İbn Cerîr et-Taberî: Meşhur tarihçi. Daha sonra *Taberiyye mezhebi*ni kurmuştur.

Mısırlı talebeleri:

1. el-Buveytî: Yûsüf b. Yahyâ (v. 231/845); Mısır'lı talebenin en büyüğüdür. Şâfi'î ona güvenir ve fetvâ havale ederdi, vefat ederken de talebelerini ona bıraktı.
2. el-Müzenî: Ebû-İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ (v. 264/877); Şâfiî bu talebesi için "mezhebimin dayanağı, yardımcısı" demiştir. Şâm, Irak ve Horasan'ın birçok ulemâsı onun talebesidir. Şâfi'î'ye muhâlif ictihadları vardır.
3. er-Rabî': er-Rabî' b. Süleyman el-Murâdî (v. 270/883); Şâfiî'nin kitaplarının en sağlam râvîsi sayılmıştır.

4. Harmele b. Yahyâ (v. 243/857), Yûnüs b. 'Abdi'l-A'lâ (v. 264/877), Muhammed b. Ahmed el-Haddâd (v. 345/956).

Kitaplar

1. *er-Risâle:* Şâfi'î'nin Mısır'da iken yazdığı bu fıkıh usûlü kitâbı bize kadar ulaşan ilk "Fıkıh usûlü" eseridir.
2. *el-Umm:* O devirde eşi yazılmamış bir fıkıh kitabıdır. Şâfi'î bu eserinde sadece mesâili ve ictihadlarını sıralayıp geçmez; muhâliflerin ictihad ve delillerini de geniş bir şekilde verir ve uzun münakaşalar açarak kendi ictihadını müdâfaa eder.

   Kitap, Şâfi'î'nin kaleminden çıkmamıştır. er-Rabî, el-Buveytî ve İbn Ebi'l-Cârûd'un rivâyet ve nakilleriyle intikal etmiştir ve "imlâ" yoluyla tesbit edilmiştir. Son cildinde Şâfi'î'nin *el-Umm* dışındaki şu eserleri de tab'edilmiştir: *el-İstihsan, İhtilâfu-Mâlik ve'ş-Şâfi'î, İhtilâfu'l-Irakıyyîn, el-İhtilâf maa-Muhammed b. el-Hasen, İhtilâfu'Alî ve İbn Mes'ûd, Siyaru'l-Evzâ. İhtilâfu'l-hadîs* ve *el-Müsned* ise bir önceki cildin kenarında yer alır. İhtilâfu'l-hadîs sünnetin ve bilhassa haber-i vâhidin müdâfaası için yazılmıştır; çok değerli münakaşaları muhtevîdir.
3. Şâfi'î mezhebinin ilk temel kitabları arasında, el-Buveytî'nin *el-Muhtesar*'ı, *el-Ferâiz*'i; Müzenî'nin *el-Muhtesar*'ı (el-Umm kenarında tab'edilmiştir), *el-Câmiu'l-kebîr ve's-Sağîr*'i de vardır. Mezhebin temel kitapları arasında Şirâzî'nin *el-Mühezzeb*'i ile Nevevî'nin onu şerhi ve *el-Minhâc*'ı da zikretmek gerekir.

Ahmed b. Hanbel'in Usûlü

Dayandığı Kaynaklar

Dört imam içinde usûl ve fetvalarını yazmaktan en çok çekinen Ahmed b. Hanbel'dir. O yalnız hadîsleri toplayıp ayırmaya önem vermiş, bunu kendisine gâye edinmiştir. İşte bu sebeple onun usûlü de, verdiği fetvalardan hareketle talebeleri tarafından oluşturulmuştur. Buna göre onun ictihad ve fetvâ usulü şu esaslara dayanır: Kitâb ve Sünnetin nasları, Sahâbe re'yi. O, ihtilafsız sahabe reyine hiçbir rey, kıyas ve ameli tercih etmez. Ona göre aynı mevzûda muhâlif bir reyin bulunduğu bilinmeyen sahâbe kavli "icmâ"dır. Bundan sonra Tâbiûn fetvâsı, sonra da kıyas gelir. Kıyastan önceki deliller bulunmazsa zaruri ola-

rak kıyasa müracaat edilir. Onun usulünde yer verdiği delillerden biri de, İstishâb'dır. Bu delîlin, rey ve kıyas ictihadıyle sıkı bir alâkası vardır.

Talebeleri

1. el-Esrem: Ahmed b. Muhammed (v. 273/886); Horasanlı ve Bağdad'lı, muhaddis ve fakihtir.
2. el-Mesrûzî: Ahmed b. Muhammed (v. 275/888); fıkıh ve hadiste mutebahhir, bir çok eser sahibidir.
3. Ebû-İshak: İbrâhîm el-Harbî (v. 285/898); Meşhur bir Hanbelî fakihidir.
4. el-Hırakî (v. 334/945): Yazdığı el-Muhtasar adlı eserle mezhebi bize taşıyan en önemli müelliflerden biridir.

Kitaplar

1. *el-Müsned:* Ahmed b. Hanbel tarafından derlenmiş kırk bin kadar hadis ihtiva eden hadis kitabıdır. Orijinal tertibiyle tab'edildiği gibi, mevzûlara göre tertibinin büyük bir kısmı matbûdur.
2. *Muhtesaru'l-Hıraqî:* Hırakî tarafından kaleme alınan bu eser mezhebin temel görüşlerini içerir, üzerine çok şerh yazılmıştır.
3. *el-Muknî':* İbn Kudâme'ye ait üç cilt kadar muhtasar bir fıkıh kitabıdır. Onun *el-Muğnî* adını taşıyan ansiklopedik bir fıkıh kitabı daha vardır.
4. İbn Teymiyye'ye ait *el-Fetâvâ*, İbn Kayyım el-Cevziyye'ye ait *İ'lâmu'l-muvaqiîn*, *İğasetu'l-Lehfân*, *Zadu'l-meâd* gibi eserleri de Hanbelilerin temel kitapları arasında saymak mümkündür.

İMÂM-I 'AZAM EBU HANİFE: HAYATI VE FIKIH İLMİNDEKİ YERİ

Ali Pekcan*

İMÂM-I 'AZAM EBU HANİFE: HAYATI VE ESERLERİ

Ebû Hanife'nin Soyu-Ailesi

İmam Azam '*en büyük İmam*' lâkabıyla bilinen[1] Ebû Hanife künyesiyle meşhur Hanefi mezhebinin kurucu İmamının asıl adı Nu'man b. Sâbittir. Hicrî 80 yılında Kûfe'de doğdu. Numân ve ailesinin Arap olmadığı kesindir; Onun Farisi veya Türk olduğu şeklinde değişik görüşler vardır.[2] Dedesi Zûta, Teym b. Sa'lebeoğulları kabilesinin azatlısı olup, Hz. Ali zamanında Kâbil'den Kûfe'ye gelerek; orada yerleşti. Zûta'nın oğlu Sâbit de Kûfe'de ipek ve yün kumaş ticaretiyle uğraştı. İslâm'ın hâkim olduğu bir ortamda yetişen Numân b. Sâbit küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetti. Kıraâtı, yedi kurrâdan biri olarak tanınan İmam Âsım (v.127/745)'dan aldığı rivâyet edilir.[3]

---

* Dr., Konya/Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi Fıkıh Usulü ve Makasıd Dersleri Eğitim Görevlisi.

1. Bu sıfatı veren sadece Hanefî mezhebine bağlı kimseler değildir. Örneğin Şâfiî mezhebinden Hâfız Zehebî (v.748/1374), İmam Ebû Hanifeyi bu sıfat ile anar. Bkz., *Tezkiratü'l-Huffâz*, thk Zekeriya Umeyrât, Beyrut 1998, I/127. [أبو حنيفة الإمام الأعظم فقيه العراق النعمان بن ثابت] Ayrıca bkz. İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (v.571), *Târîhu Dımaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amrâvî, Beyrut II/186; 4/102.
2. Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, (v.748/1374) *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyin el-Esed, Beyrut 1990 (7. Baskı), VI/390 vd.
3. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail (v.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1990, (II. Baskı), IX/405; İbn Hacer Heytemî (v.973/1565), *el-Hayratu'l Hisan f Menâkıbi'l-İmâ-*

Numân b. Sâbit, gençliğini ticaretle geçirdikten sonra İmam Şa'bî (v.104/722)'nin tavsiye ve desteğiyle öğrenimine devam etti. Arapça, edebiyat, sarf, nahiv ve şiir öğrendi. Yetiştiği Kûfe şehri ve bütün Irak bölgesi müslim-gayrimüslim birçok düşüncenin, itikadi fırkaların bulunduğu, itikatla ilgili ateşli tartışmaların yapıldığı rey ehlinin yerleştiği bir şehirdi. Dindar bir ailede yetişen Ebû Hanife'nin de bu itikadi tartışmalara zaman zaman katıldığı kuvvetle muhtemeldir. Ebû Hanife, Şa'bî'nin kendisini ilme teşvikini şöyle anlatmaktadır:

"Bir gün Şa'bî'nin yanından geçiyordum. Beni çağırdı ve bana, 'Nereye devam ediyorsun?' dedi. Ben de, 'Çarşı pazara' dedim. O, 'Maksadım o değil, ulemadan kimin dersine devam ediyorsun?' dedi. Ben, 'Hiçbirinin' diye cevap verince Şa'bî, 'İlmi ve ulema ile görüşmeyi sakın ihmal etme. Ben senin uyanık ve aktif bir genç olduğunu görüyorum' dedi. Onun bu sözü benim içimde iyi bir etki yaptı. Ticareti bıraktım, ilim yolunu tuttum. Yüce Allah'ın inayetiyle Şa'bî'nin sözünün bana çok faydası oldu."

Kendisinin de belirttiği gibi Şa'bî'nin bu tavsiyesi onun için bir dönüm noktası olmuştur. Bundan böyle ticaret işini ortağı Hafs b. Abdurrahman'a devredecek, ara-sıra dükkânına uğrayacak, asıl işi ilim meclislerine devam etmek olacaktır. O zaman Numan henüz yirmi iki yaşındadır.[4] Rivayete göre, hocalarının sayısı 4000'e ulaşmıştır.[5] Bunlar içerisinde kendisinden en çok istifade ettiği hocası Hammâd b. Ebî Süleyman (v.120/737)dır.[6]

Ebû Hanife'nin yaşadığı yer ve çağda itikâdi fırkalar çoğalmış, bir sürü sapık fırkalar ortaya çıkmış, Emevî hükümdarlarının Ehl-i Beyt'e zulmü kesintisiz olarak devam etmiştir. Çok kuvvetli bir mantık ve diyalektiğe sahip olan Numan b. Sabit, hiçbir fırkaya bağlanmadan ilim tahsilini ilerletti, kelâm

---

mi'l-A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân, Beyrut 1983, s. 37 vd.; Taşköprîzâde, *Tabakatü'l-fukaha*, Musul ts, s. 11 vd.; Mustafa Uzunpostalcı, *'Ebû Hanife'*, DİA, İstanbul 1994; X/131-140; A.müellif., *Ebû Hanife ve Nassları Değerlendirmesi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, (Ebû Hanife Özel Sayısı), Ankara 2002, c. 15; sy.I (s.19-50); İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

4. Saymerî, Ebu Abdillah Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 19 vd.; Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanife*, ç. Osman Keskioğlu, İstanbul 1970, 43.

5. Bkz. Muvaffak İbn Ahmed el-Mekkî (v.568/1172), *Menâkıbü Ebî Hanife*, Dârul-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1981 s. 370-377; Mizzî, Ebû'l-Haccâc b. Yûsuf (v.742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1992, I. Baskı, 29/430 vd.; Kerderî, Hâfızüddîn b. Muhammed (v.827/1423), *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981, s. 78-99.

6. Muvaffak el-Mekkî (v.568/1172), *Menâkıbü Ebî Hanife*, s. 52. vd.

ilmine yöneldi. Tartışmak (*cedel*) için sık sık Basra'ya gitti, ancak Kelâm ve Cedel'in dinin özüne aykırı olduğunu düşünerek fıkh'a yöneldi. "Arkadaşını tekfir etmek isteyen ondan önce küfre düşer" diyordu.[7] Kendisi bunu şöyle anlatır:

"Sahâbe ve Tâbiîn, bize gelen konuları bizden iyi anladılar. Aralarında sert münakaşa ve mücadele olmadı ve onlar fıkıh meclisleri ile halkı fıkha teşvik ettiler; fetva verdiler, birbirlerinden fetva sordular. Bunu anlayınca ben de münakaşa, cedel ve Kelâm'ı bıraktım; selefin yoluna döndüm. Kelâmcıların selefin yolunda olmadığını; cedelcilerin kalpleri katı, ruhları kaba, nasslara muhalefetten çekinmeyen, verâ ve takvadan uzak kimseler olduklarını gördüm"[8] Birçok hocadan ders alan Ebû Hanife, en çok Hammâd b. Ebî Süleyman (v. 120/738)'dan istifade etmiştir. Talebesi olmasına rağmen Ebû Hanife'yi över, onu çok takdir ederdi.[9]

Bütün biyografi ve tabakât kaynaklarının ittifakla dile getirdiklerine göre, dört büyük mezhep İmamı içerisinde Sahâbîleri gören, onlarla mülaki olan sadece odur.[10]

Ünlü Şâfiî fakîhi Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v.476/1083) Sahâbeden dört kişiyle görüşmesinden dolayı İmam Ebû Hanife'yi Kûfe de yaşamış tâbiîler arasında zikreder.[11] Bunlar; Enes b. Mâlik (v.93/711)[12], Abdullah b. Ebî Evfâ el-Ensârî (v.87/705), Sehl b. Sa'd es-Sâidî (v.91/710) ve Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâ-

---

7. Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 333.
8. İbnü'l Bezzâz, *Menâkıbu Ebî Hanife*, I, 111.
9. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, s. 23.
10. Hafız İbn Hacer Askalânî (v.852/1448) ile Hafız I'râkî (v.806/1403) Ebû Hanife'nin tabiîliği konusunda kendilerine yöneltilen soruya verdikleri cevapta soruya olumlu cevap vermişler, İbn Hacer, bu bakımdan Ebû Hanife'nin diğer müçtehit İmamlarda olmayan bir meziyete sahip olduğunu dile getirir. Bkz. İmam Süyûtî (v.911/1505), *Tebyîzu's-Sahîfe fî Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanife*, nşr. Muhammed Âşık İlâhî el-Burnî, Karaçi 141/1991, s. 25-25.
11. Rivayetlerinin tamamına yakını Tâbiînden olduğundan dolayı İmam Ebû Hanife, sığar-ı tâbiînden sayılır. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Muîn fî Tabakâti'l-Muhaddisîn*, thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, Amman/Ürdün 1404, s. 13.
12. Ünlü muhaddislerden Ebû Nuaym el-Isfehânî (v.430/1038)'nin, kendisine ait sahih bir senetle rivayet ettiğine göre, Enes b. Mâlik h.94 de vefat etmiştir. İmam Ebû Hanife de h.80 de doğduğuna göre, Enes b. Mâlik'i yaklaşık 13-14 yaşlarında iken Haremde namaz kılarken görmüş, ondan, "*İlim öğrenmek kadın-erkek tüm Müslümanlara farzdır*" hadisini işitmiştir. Bkz. *Müsned-i Ebî Hanife*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1994, s. 23, 24. [Aynı yerde Ebû Hanife'nin görüştüğü rivayet edilen diğer Sahabîlerle ilgili bilgiler de bulunmaktadır.] Bu konularda değerli bilgiler için ayrıca bkz. Abdülaziz Yahya es-Sa'dî'nin *el-İmâmü'l-'Azam Ebû Hanife ve's-Sünâiyyâtü fî Mesânîdih* adlı eserine bakılabilir. Beyrut 2005, s. 51-56.

sile (v.100/718)'dir.[13] İmam Ebû Hanife, Enes b. Mâlik (r.a.)'i Kûfe'ye geldiğinde defalarca görmüştür.[14]

Bu önemli bir tespittir. Hanefî olmayan bir mezhebin önde gelen bir ilim otoritesinden böyle bir değerlendirme yapılması dikkat çekicidir. Bu yönüyle O, ikinci nesil olan Tabiîn kuşağından olmuş, böylece Rasûlullah Efendimiz (s.a.v.) tarafından övülen mübarek üç kuşağın içine girmiş, bu müjdenin kapsamına dâhil olmuştur.[15]

İmam Ebû Hanife, bu haklı şöhretine manevi bir işaretle kavuştuğu söylenir. Bu hususu İmam Ebû Hanife'nin torunu İsmail (v.212/827) şöyle anlatıyor:

"Dedem Ebû Hanife'nin babası Sâbit küçük yaşlarda iken bir defasında Müminlerin Emiri Hz. Ali (v.40/661) Efendimizin yanına gelmiş, O da kendisine ve soyuna bereket ve hayır duasında bulunmuştur. Yüce Allah'tan umarız ki Hz. Ali'nin bizim hakkımızdaki duasını kabul buyurmuştur."[16] Sözüne şöyle devam eder:

"Sâbit'in babası Numan b. el-Merzübân, *Nevrûz* günü ikram için *fâlûzec* denilen peltemsi bir tatlı ikram etmiş, Hz. Ali (r.a.) de, esprili bir biçimde "Bizim her günümüz *Nevrûz*dur. [Ya da *mehrecân*'dır]" demiş, böylece ince bir iltifatta bulunmuştur.[17] İmam Ebû Hanife bir sözünde:

قال أبو حنيفة : الحكايات عن العلماء و محاسنهم أحبُّ إليَّ من كثير من الفقه، لأنها آداب القوم

"[İlmiyle amel eden] ulemanın yaşantısının ve güzel ahvalinin nakledilmesi bana Fıkh'ın pek çok bahsinden daha sevimli gelir. Çünkü bu na-

---

13. Şîrâzî, Ebû İshak, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, nşr. Halil el-Meys, Dâru'l-Kalem, Beyrut ts., s. 87, 88; Ayrıca bkz. Vâsıtî, Şerîf Muhammed b. el-Hasen (v.776/1374), *Mecmau'l-'Ahbâb ve Tezkiratü Üli'l-Elbâb* [Muhtasaru Hılyeti'l-Evliyâ], Dâru'l-Minhâc, 2003, III/332; İmam Ebû Hanife'nin görüştüğü iddia edilen sahabiler ve onlardan hadis rivayeti konusunda geniş değerlendirmeler için bkz. Bedruddîn el-'Aynî (v.857/1453), *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmi Ricâli Meâni'l-Âsâr li'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyad 1997, III/980 vd.
14. Sâlihî, İbn Abdilhâdî ed-Dımeşkî (v.744/1343), *Tabakâtü 'Ulemâi'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî, Beyrut 1989, I/261.
15. Büyük hadis otoritesi Hâfız Zehebî eş-Şâfiî (v.748/1347), İmam Ebû Hanife'nin birçok sahabiye yetiştiğini Enes b. Mâlik'i gördüğünü dolayısıyla ikinci kutlu nesilden yani tâbiînden olduğunu belirtir. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanife ve Sâhıbeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî-Ebûl-Vefâ el-Afğânî, Beyrut 1408. s. 14, vd
16. Bağdadî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd* [ev Medînetü's-Selâm], Beyrut ts. [Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye]13/326; Nevevî, Muhyiddîn, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., II/217; Askalânî, İbn Hacer (v.852), *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1327, X/449;
17. Bağdadî, *a.g.e.* 13/326; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/405;

killerde onların adabı anlatılmaktadır"[18] diyerek salih kimselere olan muhabbetini dile getirmiştir.

Biz de onun bu sözünden ve "عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة" '*Salihlerin anıldığı yere rahmet iner*'[19] veciz sözünden hareketle, şimdilerde ilim erbabının ihmal ettikleri, uygulanmasını halka bıraktıkları (!) bir yöne, onun hayatının manevi yönüne, ahret odaklı yönüne dikkat çekmek, onun yaşantısından satırlara yansıyan bazı bölümleri ilim erbabıyla paylaşmak istiyoruz.

Ders Aldığı Hocaları

Nu'mân b. Sâbit, babasıyla on altı yaşında hacca gittiğinde orada Tâbiînden Atâ b. Ebî Rabâh ile tanışarak ondan hadis dinlediği, rivayet edilir.[20] Kendisi, tâbiînden sayılır.[21] Onun, gençliğinde çağının bütün düşünce akımlarını izlediği, ihtilâfları çok iyi tespit ettiği zikredilmektedir.[22]

Fıkıhta karar kılıp selefin yolunu izlemeye başladıktan sonra geleneğe uyarak kendisine bir üstat âlim seçti. On sekiz yıl Irak'ın büyük fakihi Hammâd b. Ebî Süleyman (v.120/737)'ın derslerine devam etti. Onun vekili oldu ve on yıllık öğrencilikten sonra kendi kürsüsünü açmak istediyse de, altmış kadar fetvasının kırkının Hammâd tarafından tasvip edildiği ve yirmisinin düzeltildiğini görünce bundan vazgeçerek onun ölümüne kadar vekâletinde bulundu.[23]

Hocası *Hammâd b. Ebî Süleyman, İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî* gibi iki büyük âlimden fıkıh okudu. Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Ali'nin fıkhına sa-

---

18. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf (v.463/1070), *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, thk. Übey el-Eşbâl ez-Züheyrî, Riyad 1993, s. 509; Ayrıca bkz. Hocamızın hocası Muhaddisü'l-Asr Abdülfettâh Ebû Ğudde (rh.a.)'in, el-Hâris el-Muhâsibî'nin *Risâletu'l-Müsterşidîn*'ine yazdığı takdim yazısı, Beyrut/Kahire 2000, Dâru's-Selâm, s. 12, 13. İmam Ebû Hanife'nin bu sözü şu ayetlerden mülhemdir: { وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك } (*Hûd, 120*); { لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب } (*Yusuf, 111*),
19. Bu söz Süfyân b. 'Uyeyne'ye nispet edilir. Bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut 1405, VII/285; İbnü-l-Cevzî (v.597/1200), *Sıfatu's-Safve*, thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî-Mahmut Fahurî, Beyrut 1979, I/45; Hafız 'Irâkî (v.806/1404) İhyâ tahricinde bu sözün merfu bir hadis olarak Rasûlullah (s.a.v.)'a nispetinin bulunmadığını söyler. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, Beyrut ts., II/231.
20. İbnü'l Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 133.
21. Bkz. Ebu İshak eş-Şîrâzî (v.476), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, nşr. Şeyh Halil el-Meys, Beyrut ts., s. 87; Ebu Zehra, Ebu Hanife, s. 71 vd.
22. Şa'rânî, Abdülvehhâb, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, I, 52-53.
23. Uzunpostalcı, Mustafa "*Ebû Hanîfe*", DİA, c. 10, s. 132 vd.

hip *Kadı Şureyh, Alkame b. Kays, Mesruk b. el-Ecda*'ın fıkhından faydalandı. Ebû Hanife'nin fıkhında daha ziyade İbrahim en-Nehaî okulunun tesiri görülür. Dehlevî, "*Hanefi fıkhının kaynağı, İbrahim Nehaî'nin kavilleridir*" der.[24]

Ayrıca Ebû Hanife, "*istihsan*" kullanmada tartışılmaz bir ilim elde etmiştir. Onun tacir olarak halkın günlük hayatıyla iç içe oluşu ve sık sık ilim merkezlerine seyahat edip birçok âlim ile düşünce alışverişinde bulunması, bu alanda saygınlığına sebep olmuştur. Hac seyahatlerinde Tâbiîn âlimlerinin ileri gelenleriyle görüşmüş, ilmî sohbetlerde bulunmuş, onlardan hadis dinlemiştir. *'Atâ b. Ebî Rabâh, 'Atiyye el-Avfı, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, İkrime, Nâfi', Katâde* bunlardan bazılarıdır.[25] Kendisi şöyle der:

"Hz. Ömer'in fıkhını, Hz. Ali'nin fıkhını, Abdullah b. Mes'ud'un ve Abdullah İbn Abbâs'ın fıkhını onların ashâbından aldım"[26]

Talebeleri

İmam Ebu Hanîfe, nasıl kendisi ilmi ve ahlakı ile şöhret bulmuş zatlardan ders aldığı gibi talebeleri de kendisinden çok istifade etmişlerdir. Onun öğrencileri, aynen kendisi gibi üst düzey fıkıhçılar olarak tarihe geçmişlerdir. Burada sadece onların isminden bahsedecek, detayları yeni araştırmalara bırakacağız. Ebu Hanîfe'nin en önde gelen talebeleri şunlardır:

1. İmam Ebu Yusuf (v.182/798)
2. İmam Muhammed b. El-Hasen eş-Şeybânî (v.189/805)
3. İmam Züfer (v.158/775)
4. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî (v.204/819)
5. Nuh b. Ebî Meryem (v.173/789)
6. Kâsım b. Ma'n (v.175/791)
7. Yahya b. Zekeriya (v.183/799)
8. Esed b. Amr el-Becelî (v.190/806)
9. Hafs b. Ğıyâs (v.194/810)

---

24. Dihlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullah'il Bâliğa*, I/146. Ayrıca bkz., Uzunpostalcı, "*Ebû Hanîfe*", s. 132.
25. Bkz. Zehebî, Ebu Abdillah Muhammed b. Osman, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanife ve Sahibeyni Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî-Ebu'lvefâ el-Afgânî, Beyrut 1408, s. 20 vd.
26. Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 44.

10. Veki b. el-Cerrâh (v.197/812)
11. Ebu Mutîil-Belhî (v.199/814)[27]

Aktif bir şekilde olmasa da döneminin siyasî hareketlerine katıldı. Hayatının bir bölümü Emevilerin, bir bölümü Abbasîlerin hâkimiyetinde geçti. Her iki dönemde de siyasal iktidara karşıydı. Onun siyasetini Ehl-i beyt taraftarlığı belirliyordu. Ehl-i beyt'e büyük muhabbeti vardı. Abbasîler iktidara geldiklerinde Ehl-i beyt'i gözeteceklerini söylemişlerdi. Ancak onların iktidara geldikten bir süre sonra Ehl-i beyt'e zulmetmeye devam ettiklerini görünce, onlara da karşı çıktı. Derslerinde fırsat buldukça iktidarı tenkit etti. Her iki siyasal iktidar devrinde de kendisinden şüphelenilmiş, onu kendi taraflarına çekmek, halk nezdindeki itibarından yararlanmak için kendisine kadılık görevini teklif etmişlerse de o, her iki dönemde de teklifleri reddetmiş ve bu sebepten dolayı işkenceye uğramış, hapsedilmiştir.[28]

İmam, takvası, firâseti, ilmî dürüstlüğü ve görüşlerini iktidara karşı kullanması ile halkın büyük sevgisini kazandı. Abbasî yönetimi ile hiçbir zaman uyuşmadı, uzlaşmadı. Ticaretten kazandığı helâl rızıkla ilmini destekledi. Hatta o, Zeyd b. Ali'nin imamlığına zımnen bey'at etmişti. Hz. Ali'nin torunları, kendisi gibi birer birer isyan edip şehit edilirken İmam Zeyd için Ebû Hanife şöyle diyordu:

"Zeyd'in -*Hişâm b. Abdülmelik'e isyanı*- Rasûlullah'ın Bedir günündeki başkaldırısına benziyor." Ebû Hanife'nin Ehl-i beyt imamları ile olan birlikteliği, Emevi ve Abbasî yönetimlerine karşı tavrı dikkat çekici bir tavırdır. 145 yılında Hz. Ali (r.a.)'in torunlarından Muhammed en-Nefsü'z Zekiye ile kardeşi İbrahim'in Abbasîlere isyan etmeleri ve şehit olmaları karşısında Ebû Hanife Irak'ta, İmam Malik Medine'de açıkça iktidarı telkin etmişler, bu yüzden ikisi de kırbaçlatılmış, işkence görmüş ve hapsedilmişlerdir. Ebû Hanife alenen halkı Ehl-i beyt'e yardıma çağırdığı için hapsedildi ve her gün kırbaçlatıldı. Bunun sonucunda yetmiş yaşında şehidler gibi öldü. Zehirletildiği de rivayet edilir.[29]

Bağdat'ta, Hayruzan mezarlığına defnedildi, cenazesinde binlerce insan hazır bulundu. Ölümünden sonra ders halkasını Ebû Yusuf sürdürdü. Vefatından sonra fetvaları yazılıp, doktrini sistemleştirildi. Hanefilik kanun ve asıllarıyla İslâm dünyasının dört bucağına yayılmıştır.

Mezhebi sistematik hale getiren, İmam İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'dir. *el-Asl, el-Câmi'ü's Sağır, el-Câmi'ü'l-Kebîr, ez-Ziyâdât, es-Siye-*

27. Bu zatların biyografi bilgileri için bkz. Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, DİB. Yayınları, Ankara 1990, s. 19 vd.
28. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, V, 559.
29. İbn Abdilberr, *el-İntika*, 170.

rü'l-Kebû'i yazan odur. Bu kitaplar güvenilir rivayetler olarak zikredilerek "*Zâhirü'r Rivâye*" veya "*Mesâilü'l-Usûl*" adıyla mezhebin ana kaynakları sayılmıştır.[30]

İmam Ebu Hanife'ye Nispet Edilen Eserler

el-Fıkhu'l-Ekber

Eserin konusu İslam akaidinin temel esaslarını veciz ve beliğ bir şekilde bir araya getirip, müslümanların neye nasıl inanacağını belirlemektir. Bu eser İmam Ebu Hanife tarafından bizzat kaleme alınmayıp, sonradan öğrencileri tarafından onun görüşleri doğrultusunda hazırlanmıştır. Eserin dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazmaları bulunmaktadır. Fıkhı ekber'in en eski iki nüshası, Medine'de Şeyhu'l-İslam *Arif Hikmet Kütüphanesi* no: 226 da kayıtlıdır. Bu eserin bilinen en meşhur şerhleri şunlardır:

1. Fahrul-İslam Pezdevî (v.482) Bu şerh Londra'da 1862 de Lord Stanley tarafından neşredilmiştir.
2. Ekmelüddin Bâbertî (v.786)
3. İlyas-es-Sinobî (v.891)
4. Ebu'l-Müntehâ (v.1000) Şerhi, müellif tarafından h.939 civarında tamamlanmıştır. Kazan, Delhi ve İstanbul da basılmıştır.
5. Aliyyü'l-Kârî (v.1014/1605) şerhin adı, *el-Menhecü'l-Ezher* dir.
6. Alâüddîn Ali el-Buhârî, *Uluğ Bey*'e ithaf olunan bu eser, 850-853/1447-1449 yılları arasında kaleme alınmıştır.
7. Hatîbzâde el-Manîsâvî'nin şerhi.
8. Muhammed b. Bahâüddin el-Bayrâmî'nin *el-Kavlü'l-Fasl* adıyla yaptığı şerh.
9. İsmail b. İshak el-Hatîrî er-Rûmî (v.950/1543)'nin, *el-Hikemü'n-nebeviyye* adlı şerhi.
10. Ali b. Murad el-Ömerî el-Mevsılî (v.1147/1743)
11. Ebu'l-Feth Osman eş-Şâfiî (v.1147)
12. Muînüddîn Ebu'l-Hasan Abdullah b. Muhammed el-Karsâvî.
13. Abdülkadir es-Selhetî *Düreru'l-Enhur* adıyla şerh etmiştir.
14. Hasan b. Ahmed es-Sıyâğî (v.1221/1806) *er-Ravzu'n-Nâdır* adlı şerhi.
15. İbrahim b. Hasan el-İşkodravî (v.1260/1854)
16. İbrahim b. Husâm el-Germiyânî (v.1016/1607)

---

30. Bu eserlerin mezhep içerisindeki değeri hakkında bkz. Lüknevî, Abdülhayy, *en-Nâfiu'l-kebîr şerhu'l-Câmi's-sağîr*, âlemü'l-kütüb, Beyrut 1986, s. 17 vd.

el-Fıkhu'l-Ebsat

Ebu'l-Mutîi'l-Belhî (v.199/814) tarafından İmam'dan rivayet edilmiştir. Konusu akaittir. Allâme Muhammed Zâhid el-Kevserî bu eseri *el-'Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserle birlikte neşretmiştir. Bu eser, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, İbrahim b. İsmail el-Malatî, Ata b. Ali Muhammed el-Cürcânî (v.687/1288) tarafından da şerhedilmiştir.

el-Müsned

İmam Ebu Hanife'nin rivayetlerinin sonradan derlenmesi sonucu oluşturulmuş bir eserdir. Dünyanın değişik kütüphanelerinde İmâm'a nispet edilen on beş adet müsned bulunmaktadır. Bunların tamamına yakınını Ebu'l-Müeyyed el-Harizmî (v.655/1257), *'Câmiu mesânîd-i Ebî Hanîfe'* adlı eserinde toplanmıştır. Bu müsnedlerden Haskefî (1088/1677)'ye ait alanı tarafımızdan Türkçeye de çevrilmiştir. [Yediveren yayınları 2005 Konya]

el-Âlim ve'l-Müteallim

Bu eserin ravisi Ebu Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkandî (v.208/823) dir. Konusu akaittir. Eser soru-cevap şeklinde hazırlanmıştır. Eserdeki âlim, İmam-ı 'Azam Ebu Hanîfe, öğrenci de Ebu Mukâtil'dir.

Risâle ilâ Osmân el-Bettî

İmam ebu Hanife Basra'da bulunan arkadaşı fakih *Osman el-Bettî* (v.143/760)'ye yazdığı akaidle ilgili küçük bir risalesidir.

el-Vasıyye

Konusu akait olan bu eser, İmam Ebu Hanife'nin oğlu Hammad ve İmam Ebu Yusuf tarafından rivayet edilmiştir. Eser, Ekmelüddin Bâbertî (v.786), Molla Hüseyin b. İskender er-Rumî el-Hanefî (v.1084/1673), işkodralı Nurettin Efendi (v.1260/18844) ve İmam Yusufî (v.1056/1646) tarafından *Zuhru'l-'Atıyye fî Şerhi'l-Vasıyye* adıyla şerhedilmiştir.

Hanefi mezhebinin diğer temel eserleri tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır.

1. İmam Ebû Hanîfe (v.150/767), *el-Müsned*, [Ebû Nuaym el-Isfehânî (v.430)' nin rivayeti] (thk. M. el-Fâryâbî) Riyad 1994, I.B.
2. İmam Ebû Hanîfe, *el-Müsned(ü's-Sağîr)* [Mûsâ İbn Zekeriyyâ el-Haskefî el-Hanefî (v.650) rivayeti], (thk: Safvet es-Segâ), Kâhire 1962
3. İmam Ebû Yûsuf, *Kitâbü'-Harâc*, [Bulak,1302. h.tan ofset], Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
4. İmam Ebû Yûsuf (v.182/798), *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbni Ebî Leylâ* (v.146), (thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî) (yy.hz. Rıdvân M. Rıdvân), Kahire h.1357 (?), I.B.
5. İmam Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâî,* (thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî) [yy. haz: Rıdvân Muhammed Rıdvân], Kahire/Beyrut, h.1357
6. İmam Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr,* (thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarabad -Deken/ Beyrut, 1355 (?)
7. Şeybânî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, (thk: Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Lâhor, 1981
8. Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarabad-Deken, 1965, I.B., (c.I-IV)
9. Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, [Abdülhayy el-Lüknevî (v. 1304.h) 'nin şerhi "*en-Nâfiu'l-Kebîr*" ile birlikte] Beyrut 1986, I.B.
10. Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl* (el-Mebsût), [thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî], Beyrut 1990, I.B., (c.I-V)
11. Şeybânî, *Ziyâdetü'z-Ziyâdât* (Serahsî (v.483)'nin "*en-Nüket*" adlı şerhi ile birlikte), [thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî], Beyrut 1986, I.B.
12. Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, Karaçi H.1419, III. B.
13. Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*: [Ebû'l-Vefâ el-Afgânî thk. Ve "Bâbu Ziyârati'l-Qubûr" bölümüne kadar yaptığı şerh ile birlikte] Beyrut 1993, II. B. (2 cilt)
14. Şeybânî, *ez-Ziyâdât* (Kâdîhân (v.592/1196)'ın "*Şerhu'z-Ziyâdât*" adlı şerhi ile birlikte), [thk. Dr. Kâsım Eşref], Karaçi 2000, c.I-VI
15. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb* (Serahsî (v.483)'nin şerhi ile birlikte), [yy.hz. A. Ebû Ğudde] Beyrut, 1997, I.B.
16. Şeybânî, *el-Muvatta'*, (thk. Abdülvehhab Abdüllatîf), Kahire, 1979, VIII. B. (tek cilt)
17. Şeybânî, *el-Muvatta'*, (Lüknevî'nin '*et-Ta'lîku'l-Mümecced alâ Muvatta'ı Muhammed*' adlı şerhi ile birlikte), (thk. Dr. Takıyyuddin en-Nedvî), Bombay /Dımeşk / Beyrut,1991, I.B. (c.I-III)

18. Şeybânî, *Kitâbu's-Siyer ve'l-Harâc ve'l-U'şr (min kitâbi'l-asl),* [Hz. Mecîd Haddûrî] Washington U.S.A (nşr. N. Eşref Nûr Ahmed), Karaçi h.1417, I.B.
19. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr (maa Şerhi's-Serahsî* (v.490), (thk. A. Muhammed), Beyrut 1997, I.B.

Talebelerinin toparladığı "*el-Fıkhu'l Ekber*", kesin olarak İmam Âzam'a aittir ve ehlisünnet akidesinin temel kitabıdır.[31] Ayrıca *el-Fıkhü'l-Ebsât, Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim, Kitâbü'r-Risâle, el- Vasiyye, el-Kasîdetü'n-Numâniye, Marifetü'l-Mezâhib, Müsnedü'l-İmam Ebî Hanife* adlı eserler de imamdan rivayet edilmiştir.[32]

Bunların yanı sıra kaynak ve araştırmalarda nüshaları bulunamayan başka eserlerden de söz edilmiştir. Ebû Hanife önceleri Kelâm ilmiyle uğraşmış ve birtakım tartışmalara katılmış olmasına rağmen cedelcilerin iddialı üslûbundan uzak kalmıştır. İçtihatlarını değerlendirirken kendisi şöyle demiştir:

"Bu, bizim reyimizle vardığımız bir sonuçtur. Kimseyi reyimize zorlamaz, kimseye 'bunu kabul etmeniz gerekir' demeyiz. Bizim gücümüz buna yetiyor, bize göre en iyisi budur. Bundan daha iyisini bulan olursa buyursun getirsin onu kabul ederiz".[33]

Kendisine tâbi olacak kimselere de şu tavsiye ve ikazda bulunmuştur:

"Nereden söylediğimizi (verdiğimiz hükmün delil ve kaynağını) tetkik edip bilmeden bizim reyimizle fetva vermek hiçbir kimse için helâl olmaz."[34]

O, bir tek kişi ya da mezhebin İslâm'ı kuşatmasının mümkün olmadığını biliyordu. Ne Ebû Hanife ne başka bir İmam, kendi içtihadı hakkında böyle bir iddiada bulunmuştur. Onlar hep sahih sünnetin asıl olduğunu, sahih sünnet ile sözleri çatıştığı takdirde sahih sünnet ile amel edilmesi gerektiğini öğrenci ve izleyicilerine özenle tavsiye ve ikaz etmişlerdir.

Mezhepleri günümüze kadar varlığını sürdüren Ehl-i Sünnet mezheplerinden dördü arasında ilk tedvin edilen mezhep Hanefi mezhebi olmuştur. Irak'ta doğan bu mezhep hemen hemen bütün İslâm dünyasında yayıldı. Abbasiler döneminde kadıların çoğu Hanefi idi. Selçukluların, Harzemşahların mezhebi de Hanefilik idi. Osmanlı döneminde de resmi mezhep Hanefilik olmuştur.[35]

---

31. Fahrü'l İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 8; İbnü'n-Nedim, *Kitâbü'l-Fihrist*, I, 204.
32. Bu eserlerin otantik değeri konusundaki tartışmaların özlü bir değerlendirmesi için bkz. İlyas Çelebi, *Risaleleri ve İtikadi görüşleri ile İmam-ı 'Azam Ebu Hanife*, İslami Araştırmalar dergisi, Ebu Hanife özel sayısı, Ankara 2002, sh. 63 vd.
33. Zehebî, *a.g.e.* 21.
34. İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s. 267.
35. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, 127.

Ebû Hanife yetmiş yıllık ömrünü fetva vermek, ders halkasında talebe yetiştirmek, ilmî seyahatlerde bulunmak ve ibadet etmekle geçiren, İslâm âleminin yetiştirdiği büyük müçtehitlerden biridir. Elli beş defa hacca gittiği nakledilir. Bu duruma göre o her sene hac yapmıştır.[36]

Siyasi Görüşleri (Dönemindeki Yönetimlere Karşı Tutumu)[37]

Biz bu bölümde Ebû Hanîfe'nin siyasi düşünce değerlendirmelerine ayrıntılı olarak değil, sadece genel karakteri ve tutumuyla ilgili bir fikir vermesi maksadıyla temas edeceğiz. Şurası muhakkak ki bu konu başlı başına bir araştırma niteliği taşımaktadır.

İmam Ebû Hanîfe, yönetici konumda olmaktan, zamanındaki devlet bürokrasisinde görev almaktan son derece sakınır, başkalarını da bu konuda dikkatli olmaları yönünde uyarırdı. Onun kişisel yapısındaki bu hassas durum siyasi duruşunu da etkilemişti. Bir başka deyişle gündelik siyasi tutumunda da *vera*'lı bir tavır içerisinde idi. Kendisinin şöhretinden de yararlanılarak istismar edileceğini sezmesiyle[38] beraber bürokraside görev almadığı gibi bu yöndeki baskılara da onurlu bir şekilde direniş göstermiştir. Onun bu tutumu kendinden sonraki âlimleri de derinden etkilemiştir. Örneğin *İmam Ahmed b. Hanbel* (v.241/855) kendisi, dönemin hâkim rejiminin tasarladığı bir siyasal proje olan '*Halku'l-Kur'ân*' meselesinde sergilediği tavır nedeniyle şiddetli bir baskıya maruz kalınca, onun bu vakur ve izzetli duruşundan sıkça söz eder, onu rahmetle anardı.[39]

İmam Ebû Hanîfe'nin torunu *İsmail* (v.212/828) anlatır:

"Babam [Hammâd b. Ebî Hanîfe] ile *Künâse*[40] denilen mevkiden geçiyorduk. Babam ağlamaya başladı. 'Babacığım neden ağlıyorsun?' dedim. "Oğlum,

---

36. İzmirli, *a.g.e.* 127.
37. Bkz. 'Uveyza, *a.g.e.* 76.; Bu konuda bkz. Hacı Şerif Ahmet Reşit Paşa, *Hazret-i İmâm-ı 'Azam'ın Siyâsî Terceme-i Hâli*, sadeleştiren: Mevlüt Uyanık, İslamî Araştırmalar Dergisi –*Ebû Hanife Özel Sayısı*-, Ankara 2002, sayı: 1-2, s. 259 vd.; Uzunpostalcı, Mustafa, *Ebû Hanife ve Nassları Değerlendirmesi*, İslamî Araştırmalar Dergisi –*Ebû Hanife Özel Sayısı*-, Ankara 2002, sayı: 1-2, s. 21-24.
38. İmam Ebû Hanife, emanete riayetiyle şöhret bulduğundan dolayı zamanın Sultanı onu maliye bakanı yapmak, hazinenin başına getirmeyi düşünür. O ise bu isteği reddeder. Bu yüzden işkence görür, türlü eziyetler maruz kalır ama istismara asla izin vermez. Bkz. İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s. 322 vd.
39. Bağdadî, *Târîhu Bağdat*, 13/327; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât*, II/217; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/405. ; 'Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr*, III/998; Taşköprîzâde, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Musul ts., s. 13; [وكان أحمد بن حنبل اذا ذكر ذالك بكى وترحم على أبي حنيفة]
40. Kûfe yakınlarında bir yer adı. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/405

dedi. İşte burası, vali İbn Ebî Hübeyre tarafından babama kadı olmayı kabul etmediğinden dolayı günde on olmak üzere iki hafta boyunca yüzden fazla sopa attırdığı yerdir. Bir an o olayı hatırladım da ondan ağladım, dedi."[41]

Emevî ve Abbasî idarelerinin uygulamalarına bizzat tanık olan Ebû Hanîfe, zühd ve takvası sayesinde yönetimin maşası olmaktan kendini canı pahasına koruyabilmiş bir şahsiyettir. Kulların hakkını gözetmede kusur etmekten korktuğu için Emevîler kadar Abbasîler tarafından da ısrarlı şekilde teklif edilen kadılık görevini ve diğer şahsi menfaatlerin hepsini geri çevirmiştir.[42]

O, Sultanların Verdiği Hediyeleri Kabul Etmezdi

Kimi tarihi kaynaklarda, Dört mezhep İmamının da devlet adamlarından hediye alınabileceğine dair ruhsat verdiği ifade edilse de[43] şurası yadsınamaz bir gerçektir ki Ebû Hanîfe, *-ister Sultan olsun ister vali vb. olsun-* devlet yöneticilerinin hiç birisinden hediye ve ihsan kabul etmezdi.

Ona Göre, Rüşvet Alıp-Veren bir Kadı Azledilmiş Sayılır

İmam Ebû Hanîfe'ye göre rüşvet alıp-verdiği tespit edilen bir kadı birisinin kendisini azletmesine bakılmaksızın doğrudan azledilmiş sayılır. Dolayısıyla vereceği hükümler geçersizdir.[44]

O, Zamanındaki Yönetimlere Karşı Ehl-i Beyt'i Desteklemiştir

İmam Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e olan sevgisi bilinen bir gerçektir. Ancak o, bu sevgisinde aşırı gitmemiş, yani teknik tabiriyle *teşeyyu*'a kapılmamıştır. İmam'ın hareket noktası tamamen Kitap ve Sünnet nasslarında ifadesini bulan Ehl-i Beyt sevgisidir. Bu sebeple o, yönetimdeki sapmaları nedeniyle hem Emevîlere hem de Abbasîlere karşı durmuş, onların nebevî hilafete geri dönmeleri için olanca gücüyle çaba sarf etmiştir. Ancak onun ve benzeri ulemanın direnişlerine rağmen mevcut yönetimler despotluğu ve zulmü çeşitli şekilleriy-

41. Bağdadî, *Târîhu Bağdat*, 13/327; İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s. 324; İbn Kesîr, *a.g.e.* IX/405.
42. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X/451.
43. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI/310; Aynı müellif, *el-'Iber fî Haberi men Ğaber*, Beyrut ts, I/164.
44. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6/400

le sürdürmüşledir. Bütün bu olumsuz şartlara karşın İmam Ebû Hanîfe, bu bağlamda mesela, *İmam Muhammed Bâkır* (v.114/733), *İmam Zeyd b. Ali [b. Zeynü'l-Âbidîn (v.122/740)]*, *İmam Abdullah b. Hasen b. el-Hasen, İmam Cafer es-Sâdık* (v.148/766) gibi *Ehl-i Beyt* İmamlarıyla hem arkadaşlık hem de öğrencilik ilişkisi içerisinde olmuştur.[45] İmam Zeyd'e Abbasîlere karşı direnişinde lojistik destek olması amacıyla gizlice 4000 dirhem gönderdiği kaynaklarda yer alır.[46]

Vefatı

Ebû Hanîfe'nin ölüm tarihi belli olmakla birlikte, onun nasıl öldüğü/öldürüldüğü hususunda bir ittifak yoktur. Ölüm tarihinin H. 150/767 olduğunda kaynaklar müttefiktir.[47] Ebû Hanîfe'nin, Sultan Ebû Cafer el-Mansur'un kadılık teklifini kabul etmeyince, *-her gün on sopa olmak üzere-* uzun süre kırbaçlandığı sonra da hapse atıldığı kaynaklarda zikredilmektedir.[48]

Hatîb el-Bağdâdî (v.463/1071), bu hususta "*Sahih olan onun hapisteyken öldüğüdür*" derken,[49]Hatîb el-Bağdadî'den bir buçuk asır önce yaşamış, Ebû'l-'Arab Muhammed b. Ahmed b. Temim et-Temimî (v.333/945), *Kitabu'l-Mihen* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin zehirlenmesiyle ilgili şu bilgiyi vermektedir:

"Bana bildirildiğine göre, Ebû Hanîfe, Ebû Cafer el-Mansur'un talebi üzerine, onun saraydaki odasına gitti, içeri girdi. *Mansur* onun için zehirli bir süt hazırlatmıştı. Ebû Hanîfe yanına oturunca Mansur sütü getirterek içmesini istedi. Ebû Hanîfe yaşlılığından dolayı sütün midesine dokunacağını söyleyerek içmek istemedi. Mansur içmesi için ısrar etti. Ebû Hanîfe sütü içti, sonra izin almadan Mansur'un yanından kalktı. Mansur nereye gittiğini sorunca, Ebû Hanîfe, "*Senin gönderdiğin yere*" cevabını verdi ve oradan ayrıldı. Kısa bir zaman sonra o süt yüzünden zehirlenerek öldü."[50]

---

45. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 77, 78.
46. Şek'a, Muhammed, *el-Eimmetü'l-Erba'a*, Beyrut-Kaire 1998, s. 113-124; Kays, Âl-i Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-Edebü'l-'Arabî* [Ricâlü Fıkhi'l-Hanefiyye] Tahran 1370, s. 7-9; Atalan, Mehmet, *Ebû Hanife ve Ali Oğulları*, Dinî Araştırmalar Dergisi, cilt. 8, sayı.24, sh. 157-168; A.müellif, *Cafer-i Sâdık*, Ankara 2007, s. 57 vd.; Ayrıca bkz. Varol, Muhammed Bahaüddin, *Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli*, Konya 2004, s. 50 vd.; Doğan, İsa, *İmam Zeyd b. Ali*, Ankara 2009, s. 132 vd.; Hamidullah, Muhammed, *İmâm-ı 'Azam ve Eseri*, ç. Kemal Kuşçu, İstanbul 2004, s. 21 vd.
47. Ebû Zehre, *Ebû Hanife*, s. 54.
48. Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/326 vd.
49. Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/330 vd.
50. Benzer bir rivayet Saymeri, *a.g.e.* s. 93'de geçer; Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/405.

Cenazesi vasiyeti üzerine Bağdat'ta *Hayzürân* kabristanının doğu tarafına defnedildi. Yirmi gün süreyle insanların, kabri başında namazını kılmaya devam ettikleri, bu arada Sultan *Ebû Cafer el-Mansur*'un bile [utanmadan] onun kabri başına gelip namazını kıldığı rivayet edilmektedir.[51] Oğlu Hammâd (v.176/793) şöyle anlatır:

"Babam vefat ettiğinde, el-Hasen b. el-Umara naaşını yıkarken, "*Allah seni Bağışlasın. Otuz seneden beri hep oruçlu idin. Kırk sene bütün gece boyunca yanını yere koymadın. Kendinden sonrakileri de zorda bıraktın*" demiştir.[52]

Aynen babası gibi dindar bir insan olan Hammâd'ın anlattığına göre, babasının vefatı sonrasında yanında kimliği bilinmeyen kişilere ait çok miktarda emanet mal bulunduğunu görmüş, bu malları sahiplerine verilmek üzere dönemim hâkimine teslim etmek istemiş, sözü edilen hâkim: "*Sen güvenilir birisin, onlar senin yanında dursun*" demiştir. O da: "*Siz bunu tartın, teslim alın. Bunların yükü babamın zimmetinden düşsün. Sonra dilediğini yaparsın!*" dedi. Hâkim de bu yönde davrandı. Emanet malların tartılması ve hesaplanması günlerce sürdü. *Hammâd*, söz konusu emanet malları, kadı bir yed-i emin tayin edinceye kadar yanında korudu ve bu durumu kimseye açmadı.[53]

Zehebî'nin anlattığına göre, İmam Ebu Hanîfe'nin oğlu *Hammâd* genç yaşta vefat etmiş, ilim ve takva bakımından yerine oğlu İsmail'i bırakmıştır. O da daha sonra Basra kadısı olarak görev yapmıştır.[54]

Vefatından sonra İmam Ebû Hanîfe'nin kabrini birçok âlim ziyaret etmiştir. İmam Şâfiî, *zühd* hareketinin zirvesi *Abdullah b. el-Mübarek*, dönemin Bağdad kadısı *Hasan b. Ümâre* bunlardan sadece üçüdür. Rivayete göre, İmam Şâfiî, Bağdat'ta bulunduğu zamanlarda Ebû Hanîfe'nin kabrini ziyaret ederdi. Bir defasında kabrin yanında sabah namazı kılmış, ancak burada kunut okumayı terk etmişti. Sorulduğunda, '*Kabrin sahibine teeddüben terk ettim!*" demiştir. Bazı kaynaklar da İmam Şâfiî'nin, başına bir sıkıntı geldiğinde İmam'ın kabrini ziyaret edip, Allah rızası için iki rekât namaz kılar, işinin görülmesi için Yüce Allah'a (bu salih ameliyle) tevessülde bulunurmuş.[55] İmam Ebû Hanîfe'nin vefatında sonra salih insanların rüyalarında onu gördükleri kendisine çeşitli sorular sorduklarına dair birçok hikâye anlatılır.[56]

---

51. Saymeri, *a.g.e.* s. 63.
52. Zehebî, *Menâkıb*, s. 24; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X/450.
53. İbn Abdilberr, *el-İntıqâ*, s. 257; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6/403.
54. Zehebî, *a.g.e.* 6/400,
55. Kerderî, *Menâkıb*, s. 383; Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hısân*, s. 94, 95.
56. Örnek olarak bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 281-282. Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hısân*, s. 95; Kerderî, *Menâkıb*, s. 383 vd.

İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANÎFE'NİN FIKHÎ METODOLOJİSİ[57] VE FIKHÎ DÜŞÜNCESİNİN TEMEL PARAMETRELERİ

Biz bu bölümde, İmam Ebu Hanife'nin fıkhî düşüncesinin dayandığı temeller ile onun hukuk mantığını oluşturan asli zemin hakkında değerlendirmelerde bulunacak bunları maddeler halinde sıralayacağız.

Vera ve Takvasının Hadis-Fıkıh Anlayışına Yansıması:

Onun fıkhi hüküm çıkarma yöntemini Yahya b. Düreys şöyle açıklar:

"Süfyân es-Sevrî'nin yanında iken ilim ve ibadetiyle tanınan bir şahıs onun yanına gelerek: "*Ey Ebâ Abdillâh! İmam Ebû Hanife'ye niçin bu kadar düşmanlık besliyorsunuz?*" deyince: "Ne olmuş ona?"' dedi. O adam da: "Onu, özü itibariyle insaf ve hüccet içeren şu sözleri ifade ederken işittim:

"Ben, bir meselenin hükmünü Kur'ân'da bulursam hemen alırım. Şayet onda bir hüküm bulamazsam, Rasûlullah (s.a.v.)'ın Sünnetini *-sika râvilerin yine kendileri gibi sika kimselerden yaptıkları yaygın sahih eserleri/haberleri-* alırım. Eğer hükmü, ne Kur'an'da ne de Sünnet de bulamazsam; Ashabın görüşlerinden dilediğimi alırım, dilediği bırakırım. Fakat onların görüşlerini bırakıp başkalarının görüşlerine itibar etmem. Nihayet iş; *İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, İbn Sîrîn, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebî Rabâh, Saîd b. el-Müseyyib* gibi kimselere gelince, onlar içtihat eden bir topluluktu. Ben de onların içtihat ettikleri gibi içtihat ederim!"[58]

İmam Ebû Hanife yaşadığı dönemde sünnet ve hadise gereken önem vermediği hatta sünnet düşmanı[59] olduğu suçlamasıyla karşı karşıya gelmişti. İmam

---

57. Bu kısım daha önce, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2002, c. 15., s. 131-142 'te, 'İmâm Ebû Hanîfe'nin Fıkhî Metodolojisi' adıyla yayımlanmıştır. İmâm-ı Azam'ın *fıkıh* ve *hadis* yönünden değerlendiren şu çalışmaları da burada anmak yerindedir. Muhammed Hamîdullâh'ın *İmâm-ı A'zam ve Eseri* adıyla çevrilen eseri (İstanbul 2004) bkz. s. 51 vd., s. 72-74; Mustafa Uzunpostalcı, *Ebû Hanîfe Hayatı ve İslâm Fıkhındaki Yeri*, Konya 1986 (Basılmamış doktora tezi); A., mlf., *'Ebû Hanîfe'*, DİA, İstanbul 1994; X/131-140; A.mlf., *Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), Ankara 2002, c. 15; sy.I (sh.19-50); İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

58. Saymerî, *a.g.e.* s. 24; İbn Abdilberr, *el-İntıqâ*, s. 261-265; Mekkî, *Menâkıb*, s. 80; Zehebî, *Menâkıb*, s. 34; Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 163 vd.; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/443; Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/451; Şa'rânî, *el-Mîzânü'l-Kübrâ*, 1/56; Sâlihî, Muhammed b. Yusuf eş-Şâfiî, *Uqûdu'l-Cümân* fî Menâkıbi'l-İmâm el-Azam en-Nu'mân (v.942/1535), 1394 Medine-i Münevvere, s. 172; Süyûtî, *Tebyîz*, s. 109

59. Maalesef şurası bir gerçektir ki, hadis ilmiyle meşgul olan kimi âlimler arasında, İmam Ebû Hanife'nin hadis/sünnet konusunda zayıf ve gevşek olduğu, hatta onun hadis ve

Ebû Hanife, Hz. Peygamberin *dindeki yeri ve konumu* hakkında şöyle demektedir:

"Eğer bir kimse: "Peygamber (s.a.v.)'in her söylediğine inanıyorum, ancak Nebi (s.a.v.), haksız yere konuşmaz ve Kurân'a muhalefet etmez." derse: Bu, onun peygamberi tasdik ettiğini ve Peygamberi Kur'an'a muhalefetten tenzih ettiğini gösterir. Şayet Peygamber (s.a.v.) Kurân'a muhalefet etse ve Yüce Allah'a karşı haktan başka bir şey söyleseydi, Yüce Allah Teâlâ: *"Eğer Muhammed, bize karşı o (Kur'ân)'a bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalardık, sonra da onun şah damarını koparırdık, hiç biriniz de onu koruyamazdınız!" (Hâkka, 44-47)* kavline uygun olarak, onu kuvvetle yakalar ve şah damarını koparırdı.

Allah'ın Rasûlü, Yüce Allah'ın Kitabına muhalefet etmez. Yüce Allah'ın Kitabına muhalefet eden de Yüce Allah'ın Rasûlü olamaz! Dolayısıyla Nebi (s.a.v.)'den Kur'ân'a aykırı olarak hadis rivayet eden kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi ret ve yalanlamak anlamına gelmez. Bu, ancak Peygamber (s.a.v.)'den batıl rivayette bulunan kimseyi ret etmektir. İtham bu kimseyedir, Peygambere değil! Bu nedenle Hz. Peygamberin söylediği her şey, işitelim- işitmeyelim başımızın gözümüzün üstündedir. Buna iman eder ve Yüce Allah'ın Rasûlünün söylediğine olduğu gibi şahadet ederiz. Ve yine şahadet ederiz ki, O; Yüce Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmez. Allah'ın bağladığı bir şeyi koparmaz. Yüce Allah'ın tavsif ettiği bir şeyi ona aykırı bir şekilde tavsif etmez. Şahadet ederiz ki O, bütün işlerde Yüce Allah'a muvafıktır. Bid'at olabilecek hiçbir şey yapmamıştır, Yüce Allah'ın söylediği sözlere hiçbir ekleme yapmamış, zorlayıcılardan olmamıştır. İşte bu yüzden Yüce Allah: *"Kim Peygambere itaat ederse, Yüce Allah'a itaat etmiş olur!" (Nisâ, 80)* buyurmuştur."[60]

---

hadisçilerle alay ettiği (!) gibi temelsiz iddialar yaygın dolaşmaktadır. Hâlbuki hadis konusunda özellikle cerh ve ta'dîlde görüşlerinin bizzat hadis otoritelerince kabul edildiği, hatta bu ilmin ilk kurucuları arasında yer aldığı bizzat bu işin uzmanlarınca belirtilmektedir. Bu hususta şu çalışmalara bakılmasını özellikle tavsiye ederiz. Takıyyüddîn et-Temîmî (v.1005/1596), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv, Riyad 1993, III/59 vd.; Lüknevî, Abdülhayy (v.1304/1886), *er-Raf'u ve't-Tekmîl fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1987; el-Hârisî, Muhammed Kâsım Abduh *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanîfe beyne'l-Muhaddisîn*, ç. Ahmet-Yücel-İbrahim Tüfekçi, İstanbul 2004, (c.I-II); Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî, *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fi'l-Hadîs* ç. Enbiya Yıldırım, İstanbul 2004; Zekeriya Güler, "*İmam Ebû Hanife'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili*", KURAV tarafından 16-19 Ekim 2003 de düzenlenen sempozyuma sunulan tebliğ, Bkz. *İmam Azam Ebû Hanife Müsnedi*, çeviri ve tahriç: Ali Pekcan, Konya 2005. [Mukaddime bölümü]

60. Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 26; (Benzeri bir rivayet için bkz. Kerderî, *Menâkıb*, s. 159-160; Mekkî, *Menâkıb*, s. 87, 88)

İmam Ebû Hanife, Osman el-Bettî (v.143/760)'ye yazdığı ünlü risalesinde Sünnet'in gerekliliği hakkında şunları söylemiştir:

"Bil ki sizin bildiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en faziletlisi (Rasûlullah'ın) Sünnetidir. Sana düşen, Sünnet'i öğrenmeleri gereken ehil kimseleri bulup tespit etmendir..."[61]

Bir başka defasında şöyle demiştir:

"Benim sadece reye dayalı fetva verdiğimi iddia ediyorlar. Hâlbuki ben sadece hadis/eserle fetva veririm!"[62]

Zamanının hadis otoritesi A'meş, onun fekahetini teslim eder, sünnet konusundaki tutumunu takdir ederdi. Bir defasında Ebû Hanife'nin, kendi rivayetine dayanarak fetva vermesine şaşırır ve şu itirafta bulunur:

[يا معشر الفقهاء انتم الاطباء و نحن الصيادلة]

"Ey fakihler topluluğu siz doktorsunuz biz ise eczacıyız!"[63]

Onun Vera' ve Takvası Hadis Rivayetinde De Titiz ve Hassas Davranmasına Yol Açmıştı

Muhammed Murtaza ez-Zebîdî (v.1205/1791) bu hususta şöyle der:

"Müçtehit İmamlar içerisinde hadis rivayeti konusunda en titiz ve ihtiyatlı olan zat Ebû Hanife'dir. Hadisleri alırken ve değerlendirirken ileri sürdüğü ağır şartlar onun vera'sından kaynaklanmaktadır."[64]

İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1447), İmam Ebû Hanife'nin sünnet/hadis konusunda çok titizlik gösterdiğini, onun rivayetin sahih olması için, ilgili hadisi rivayet eden ravinin hadisi tahammül ettiğinden itibaren eda edinceye kadar aynen hıfzında tutması gibi ağır şartlar ileri sürmesinden dolayı rivayetlerinin az olduğunu belirtir.[65] İmam Serahsî (v.483/1090) de bu meyanda:

---

61. Ebû Hanife, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, s. 65.
62. Süyûtî, *Tebyîzu's-Sahîfe fî Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanife*, s. 118.
63. Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanife*, s. 141;
64. Zebîdî, Murtaza, *Ukûdü Cevâhiri'l-Münîfe*, thk. Vehbî Süleyman Ğâvcî el-Elbânî, Beyrut 1985, I/22.
65. İbn Hacer ve diğer hadis hafızlarını görüşleri için bkz. Nu'mânî, Muhammed Abdürreşîd, *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanife fi'l-Hadîs*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1416, s. 126 vd. Benzeri değerlendirmeler için bkz. İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s. 257; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye*, 1/61; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/310; Temîmî, *et-Tabakâtü'-Seniyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I/62.

"Ebû Hanife, döneminin en iyi hadis bileniydi. Zapt şartlarındaki sıkı ve titiz tutumundan dolayı hadis rivayeti az olmuştur" der.[66]

İmam Alâüddîn el-Kâsânî (v.587/1191), onun bu yönüyle tam bir hadis sarrafı olduğunu belirtir.[67]

İmam Ebû Hanife Fıkhî Bir Konuda Fetva Verirken Son Derece Dikkatli ve Titiz Davranır, Olayın Manevi Sorumluluğunu Sürekli Üzerinde Hissederdi

İmam Mâlik (v.179/795)'ten yapılan nakle göre, İmam Ebû Hanife, altmış bin fıkhî meseleyi hükme bağlamıştır. Bir başka rivayete göre ise, çözüme kavuşturulan mesele sayısı seksen bine ulaşır.[68]

Rivayete göre, kendisine cevaplaması istenen bir soru yöneltildiği zaman uzun uzun düşünür, derin derin nefes alır sonra da: (اللهم لا تؤآخذنا) "Allah'ım bizi muaheze etme!" derdi.[69]

Mâlik b. Miğvel anlatıyor:

"Ebû Hanife'nin ilim meclisini çok katıldım. Bir gün kendisine bir mesele soruldu. Konuyu orada bulunan arkadaşlarına arz etti. Fakat onlar bir cevap veremediler. Ebû Hanife soruyu cevapladı. Ardından uzunca bir süre başını öne eğip, düşündü. Sonra başını yukarı doğru kaldırdı, bu sırada gözleri dolu dolu olmuştu. Şöyle dedi:

[اللهم انك تعلم اني انما اريد به وجهك]

"Allah'ım, böyle yapmakla sadece senin rızanı amaçlıyorum!"[70]

İmam Ebû Yusuf konuyla ilgili şöyle bir hikâyecik nakleder:

"Bir gün İmam Ebû Hanife'nin yanına girdim, üzüntülü idi. Ona soru sormaktan çekindim. Biraz sonra başını kaldırdı ve:

"*Ey Ebû Yusuf! Baksana, Yüce Allah içinde bulunduğumuz bu durumdan dolayı bizi sorguya çekecek!*" dedi Ben de: "*Müçtehide düşen sadece içtihat etmektir.*" dedim bunun üzerine, başını kaldırıp: "*Yüce Allah'ım! Ne olur bizi ağır sorguya çekme!*" diye dua etti.[71]

---

66. Serahsî, *Usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî 1372, s. 350,
67. Kâsânî, Alâüddîn, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'* Mısır 1328, V/188.
68. Bkz. Kerderî, *Menâkıb*, s. 161-163.
69. Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanife*, s. 100
70. Mekkî, *a.g.e.* s. 102.
71. Mekkî, *a.g.e.* s. 105.

İmam'ın bu sözü kolaylıkla, olur-olmaz konularda gelişi güzel fetva verenlere anlamlı bir gönderme yapmaktadır.

Fetva Verirken, Fıkhî Bir Konuda İçtihat Ederken Kendi Görüşünün Kabulü Konusunda Herkesi Serbest Bırakır, Hür Davranırdı

Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî (v.204/819) söylediğine göre İmam Ebû Hanife şöyle demiştir:

"Bu, (bizim ulaşabildiğimiz) bir görüştür. Kim bizim görüşümüzden daha güzelini ileri sürerse; O görüş, doğruya bizim görüşümüzden daha yakındır."[72]

Bir defasında da şöyle demiştir:

"Bu, bizim görüşümüzdür. Kimseyi bu görüşü almaya zorlamayız. 'Herkes bu görüşü mutlaka kabul etmelidir.' de demeyiz. Kimin yanında bizim görüşümüzden daha güzeli varsa, onu ortaya koysun!"[73]

Ona Göre Fıkıh İlmiyle Uğraşmak Zor ama Onurlu Bir İştir

İmam Ebû Hanife'ye göre, kimi zaman, 'kendisiyle zor dostluk kurulan kimselerin fıkhın ve fakihlerin kadru kıymetini bilemeyeceğini' söyler ardında da şu beyitleri terennüm ederdi[74]:

عدمنا ثقال الناس في كل بلدة - فيا رب لاتغفر لكل ثقيل

Her beldenin olgun insanlarından mahrum kaldık.
Ey Rabbim, kaba-haşinlerin hiçbirini bağışlama!

İlim Asla Hocasız Öğrenilemez!

Bir defasında Ebû Hanife'ye: "Ey İmam, şu [Kûfe] mescidinde bir grup insan fıkıh öğrendiklerini/müzakere ettiklerini söylüyorlar" denildi. Ebû Hanife, onların bir başkanları/hocaları yok mu, diye sordu. Oradakiler, hayır dediler. Bunun üzerine Ebû Hanife: "Öyleyse onlar ebediyen fakih olamazlar!" dedi.[75]

---

72. Mekkî, *a.g.e.* s. 71; Sâlihî, *Uqûd*, s. 174; Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 162.
73. İbn Abdilberr, *el-İntiqâ*, s. 258
74. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, 24.
75. İbn Abdilberr, *el-İntıqâ*, s. 261

Fıkıhta Yetkinlik Zaman İster!

Anlatıldığına göre, Ebû Yusuf, ilmî hayatının başlangıcında bir ara hastalanmıştı. İmam Ebû Hanife bunu haber alınca. "Eğer Ebû Yusuf ölürse, yeryüzünde onun yerini dolduracak kimse yoktur" diye ona iltifat etmişti. Ebû Yusuf sağlığına kavuşunca, bu iltifattan dolayı kendini beğenmeye başlar. İlim ve fıkıhta olgunlaştığını düşünerek, mescitte hocası Ebû Hanife'den ayrı olarak kendine ait yeni bir ilim halkası kurar. Ebû Hanife onun bu ham tavrını sezer, onun halka kurmasına bir iki gün izin verir. Sonra da bir takım sorular hazırlar, öğrencilerine, bunu Ebû Yusuf'a gidip sormalarını ister. Onlar da gidip ona soruları iletirler, Ebû Yusuf'un verdiği cevapları Ebû Hanife'ye iletirler. Ebû Hanife verilen cevapların hepsinin yanlış olduğunu söyler. Ebû Yusuf kendinden emin bir şekilde apar topar hocasının yanına gider. Ebû Hanife kendisine doğru cevapları gerekçeleriyle birlikte tek tek anlatır. Ebû Yusuf hatasını anlar. Mahcup bir şekilde hocasından af diler, bir daha da hocasından ölünceye kadar hiç ayrılmaz.[76]

Ona Göre İlim Amel İçindir

İmam Ebû Hanife'ye göre, fıkıh ilmi, "kişinin, kendi lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir. İlim ancak amel etmek içindir. İlmiyle amel etmek, ahiret saadeti için dünya meşgalelerini terk etmektir."[77]

Bu meyanda İmam Serahsî (v.483/1090) şöyle der:

"Bizim mezhep İmamlarımız Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen de bu sıfatla bezenmişti, yani ilim ve ameli kendi nefislerinde uygulamışlardı. İşte bundan dolayı fıkıh ilmi şu üç şeyin bir araya gelmesiyle tamamlanır.

1. Şer'î hükümleri bilmek.
2. Bu hükümleri yetkin bir şekilde bilmek için ilgili hükümleri delil ve dayanaklarını da bilmek.
3. Öğrenilen fıkhi meseleleri hayata uygulayarak amel sahasına koymak."[78]

---

76. Bkz. Heysemî, *el-Hayrâtü'l-Hısân*, s. 64, 65.
77. Zernûcî, Bürhânüddîn, *Ta'limü'l-Müte'allim*, (Osmân Pazârî şerhi ile birlikte), Dersaâdet 1321, s. 28, 29.
78. Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl, *el-Usûl*, nşr. Muhammed b. 'Uveyza, Beyrut 1996, s. 5.

Ebû Hanife şöyle demektedir.

"Bilmiş ol ki amel ilme uyar. Nasıl ki azalar gözün görmesi sayesinde hareket eder. Az dahi olsa amel ile ilim, çok amel ile cehaletten daha faydalıdır. Bu şuna benzer: Çölde bir adamın yanında az miktar azık bulunsa bile doğru yolu biliyorsa kurtulur. Bu adamın durumu yanında çok azık bulunup da yolu bilmeyen adamın durumundan daha hayırlıdır. Cenab-ı Hak şöyle buyurur: '*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?. Bunu ancak akıllı olanlar anlar.*'[79]

Hammad b. Ebî Süleyman, talebesi İmam Ebû Hanife'ye eğitim ve öğretimin gayesini dile getiren şu şiiri yazdırmıştır.

من طلب العلم للمعاد — فاز بفضل من الرشاد

فيا لخسران طالبيه — لنيل فضل من العباد

"Ahiret yurdunu kazanmak için ilim öğrenen, doğru yolda kurtuluşa erer. Halkın nazarında değer kazanmak için ilim talep edenlere yazıklar olsun!"[80]

Amel ve Ahlâk Sağlam Bilgiye Dayanmalıdır

Ebû Hanife'ye göre doğru amel ancak sağlam bilgi üzerine kurulabilir, iyi insan sade hayır işleyen değildir, hayırlı insan olabilmek için hayrı ve şerri bilmelidir. Hayrın meziyetlerini bilerek hayır işlemelidir. Kötünün zararlarını anlayarak kötülükten kaçınmalıdır. Âdil olmak, zulmü tanımaksızın adalet yapmak değildir. Belki zulmü ve gadri adaleti ve gayesini bilerek adalet icra etmektir. Şerefli neticelerini düşünerek adalet yapan âdildir. Bu konuda İmam Ebû Hanife *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı kitabında diyor ki:[81]

"Bilmiş ol ki amel ilme uyar. Nasıl ki aza gözün görmesi sayesinde hareket eder. Az dahi olsa ilim ile amel, çok amel ile olan cehaletten daha faydalıdır. Bu şuna benzer. Çölde bîr adamın yanında az miktarda azık bulunsa bile doğru yolu bilirse kurtulur, bu onun için, yanında çok azık bulunup ta doğru yolu bilmeyen kimseden daha hayırlıdır. Cenabı Hak şöyle buyurur: "*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak aklı olanlar anlar.*"[82]

---

79. Kerderî, *Menâkıb*, s. 159; Ebû Zehre, *Ebû Hanife*, s. 175.
80. Bkz. Zernûcî, *Ta'lîmü'l-Müte'allim*, s. 34, 35; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (v.1098/1687), *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, [İmam Azam Ebû Hanife'nin İtikadî Görüşleri] ç. İlyas Çelebi, İstanbul 2000, s. 81
81. Ebû Hanife, *el-Âlim ve Müte'allim*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1949, s. 11, 12.
82. Zümer, 39/9.

Âlimlik Vakarını Koruması

Anlatıldığına göre İmam Ebû Hanife, az güler, genellikle kendisine soru sorulmadıkça konuşmazdı. Çoğu zaman sanki az önce başına büyük bir bela gelmiş birisi gibi hüzünlü ve düşünceli bir hali vardı.[83]

Abdullah b. el-Mübarek bir değerlendirmesinde şöyle demektedir:

"Ebû Hanife'nin meclisinden daha vakarlı bir meclis görmedim. Onun bulunduğu meclis fukaha meclisini andırıyordu. Şık giyimli, güzel yüzlü, hoş suretli idi. Onun cesur ve korkusuz oluşuna şu olay tanıklık edebilir. Bir gün Kûfe'nin büyük mescidinde hep birlikte otururken çatıdan bir yılan İmamın kucağına düşmüş, mescitte bulunanların tamamı korkup kaçarken Ebû Hanife hiç istifini bozmamış, yılanı bir kenara atıp yerine tekrar oturmuştur."[84]

Hatîb el-Bağdadî'nin naklettiğine göre, İmam Ebû Hanife şöyle anlatır:

"Mekke de bulunuyordum. Bu sırada 'Atâ b. Ebî Rabah (v.114/733) ile karşılaştım. Kendisine bir takım sorular yönelttim. Bana nereli olduğumu sordu. Ben Kûfeliyim dedim. "*Şu dinlerini parça parça edip bölünenlerin diyarından mı?*" diye sordu. Ben de evet, dedim. Peki, sen hangi gruptansın dedi. Ben de: "Selef-i salihine sövmeyen, kadere inanan, işlediği herhangi bir günahından dolayı kimseyi tekfir etmeyen" gruptan, dedim. "*Tamam, anlaşıldı, bu istikametten ayrılma!*" dedi.[85]

İlmî Tartışmalarda Edebe Riayet Ederdi[86]

Saymerî (v.436/1045), İbn Derâverdî'den şu olayı nakleder:

"Bir gün Mâlik ve Ebû Hanife'yi yatsıdan sonra Mescid-i Rasûl'de ilmî konularda müzâkere ederken gördüm. Öyle ki, her biri kendi sahibi olduğu/amel ettiği görüşü savunuyor, ancak birbirlerine karşı ileri gitmiyorlar, biri diğerini hata etmekle suçlamıyordu... (Bu durum), bulundukları yerde sabah namazını beraberce kılıncaya kadar devam etti."[87]

İmam Ebû Hanife, Medine'de Hz. Ali'nin torunu İmam Muhammed el-Bâkır (v.117/732) ile bir araya gelmişlerdi. İmam Muhammed Bâkır İmam Ebû Hanife'ye hitaben:

---

83. Zehebî, *Menâkıb*, s 18-19; Sâlihî, *a.g.e.* s. 292.
84. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 17; Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/336 vd.
85. Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 13/331 vd.
86. İmam Ebû Hanife sadece fıkıhta değil, diğer ilim dallarında da münazara da bulunurdu. Bu yönüyle de darb-ı mesel haline gelmişti. Bu hususta oldukça çok olay anlatılır. Örneklerden bazıları için bzk. Muvaffak el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanife*, s. 401 vd.
87. Saymerî, *Menâkıb*, s. 81

"(Duyduğuma göre) Sen, dedem Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hadislerine muhalefet ediyormuşsun!" dedi. İmam Ebû Hanife:

"Allah korusun! Bu nasıl olur! Oturun bakalım. Ceddiniz Rasûlullah'a ve size büyük hürmetim vardır." dedi. Sonra kendisi de diz çöküp oturdu. Sonra da aralarında şöyle bir konuşma geçti.

İmam Ebû Hanife:

– Kadın mı zayıftır yoksa erkek mi?

– Kadın zayıftır.

– İmam Ebû Hanife:

– Kadının hissesi mirasta yarım, erkeğin ki ise tamdır. Eğer ben sırf kıyas ile hareket etmiş olsaydım zayıfı korur onun mirastaki payını artırırdım!"

İmam Ebû Hanife:

– Namaz mı efdâldir? Yoksa oruç mu?

– Namaz efdâldir.

– Eğer kıyas ile konuşmuş olsaydım, bu efdâlliğine binaen kadının hayızlı zamanlarında kılamadıkları namazların eda edilmesini isterdim!

İmam Ebû Hanife:

– İnsan idrarı mı pistir? Yoksa menisi mi?

– İdrarı daha pistir.

– Eğer sırf kıyasla hareket etmiş olsaydım, her bevledenin gusül yapması gerektiğine hüküm verirdim! Ben Rasûlullah'ın görüşünü alır, hadise aykırı bir görüş ileri sürmekten Yüce Allah'a sığınırım!

Bunun üzerine İmâm *Muhammed el-Bâkır* ayağa kalkarak İmam Ebû Hanife'yi anlından öpmüş, ona iltifatta bulunmuştur.[88]

Bir adam Yezîd b. Harun (v.206/221)'a: "*Mâlik'in re'yi mi? yoksa Ebû Hanife'nin re'yi mi size daha sevimli geliyor?*" diye sorulunca şöyle cevap vermiştir:

"Mâlik'in hadislerini yazınız. Çünkü O, ravileri çok iyi seçip, araştırırdı. Ebû Hanife'ye gelince, onun gibisi görmedim. Kiminle fıkhî bir konuda bir tartışmaya girse mutlaka üstün gelirdi. Fıkıh ve Ferâiz ilmi ise, Ebû Hanife ve onun ashabına mahsus bir sanat gibidir. Sanki onlar, bunun için yaratılmışlardır."[89]

---

88. Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hısân* s. 76, 77 (Benzer bir rivayet için bkz. Şa'rânî, *el-M'izânü'l-Kübrâ*, I/56); Mekkî, *Menâkıb*, s. 143,
89. Saymerî, *a.g.e.* s. 86.

Ona Göre Âlimler Ruhsatlarla Değil Azimetlerle Amel Etmelidir

Abdullah b. el-Mübarek'in naklettiğine göre, İmam Ebû Hanife'ye 'En faziletli amel hangisidir?' diye soruldu. O: 'İlim öğrenmek' dedi. 'Sonra hangisidir?' diye soruldu. 'Senin yaparken en çok zorlandığın ameldir!' diye cevapladı.[90]

Bu sözden de anlaşılacağı üzere, topluma önderlik yapan kimselerin özellikle ilim sahiplerinin, ibadetlerde ve amellerde mümkün olduğu kadar azimetle amel etmesi, ruhsatlara çokça dalmaması gerekir.[91]

Öte yandan İmam Ebû Hanife, karakterindeki titizlik sebebiyle fıkıh çalışmalarında ve tartışmalarında özellikle de ibadetler konusunda son derece ihtiyatlı davranırdı. Hanefî ekolüne dair fıkıh kaynaklarının *'Tahâre [temizlik] ve Miyâh [sular]'* bölümlerindeki görüşleri daha yakından incelendiğinde bu hassasiyetin içtihatlarına da yansıdığı görülür.[92]

Anlatıldığına göre, İmam Ebû Hanife, bir defasında pazardan geçerken tırnak kadar bir çamur elbisesine bulaştı. Gidip, Dicle nehrinin kıyısında yıkadı. Kendisine "Ya İmam, Sen, belli bir miktarda elbise üzerinde bulunan necasetle bile namaz kılınabilir, diye fetva veriyordun, öyleyse bu kadarcık çamuru niçin yıkıyorsun?" diye söz edenlere şöyle cevap verdi. "Evet, öyle ama o fetvadır, bu ise takva!" Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) yarım somunu saklaması için Bilal'a izin vermediği halde hanımlarına bir yıllık yiyeceklerini ayırmıştı."[93]

Ona Göre Gerçek Evliya Ulema ve Fukahadır

İmam Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde ilim öğrenmeden züht ve takva iddiasında bulunanların sayısı oldukça artmıştı. Bu sözde zahitler, şer'i ilimler sahasında hizmet veren ulemayı, zahircilikle, dinin özüyle değil sadece kabuğuyla meşgul olmakla suçluyorlar, halkın âlimlere olan güven ve itimadını ortadan kaldırmaya çalışıyorlardı. Böyle yaparak güya kendilerine rahatça hareket edecekleri bir alan açıyorlar, bu alanda halkın saf duygularını istismara yelteniyorlardı. Allah'ın velisi yani dostu olma sıfatını âlimlere değil, güya manevi âlemlere vakıf, batini işlere önem veren sözde mürşitlere (!) layık görüyorlardı. İşte selef âlimleri bu sapmayı tespit etmişler, bu konuda yanlış anlayışlar olabi-

---

90. Zehebî, *Menâkıb*, s. 42.
91. Bu hususta oldukça değerli bilgiler için bkz. Şâtıbî, İbrahim (v.790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, nşr. Abdullah Dıraz, Beyrut ts., I/223 vd.
92. Bkz. Hüseynî, Mustafa Nûruddîn el-Hanefî (v.1331), *el-Metâlibü'l-Münîfe fi'z-zebb ani'l-İmâm Ebî Hanife*, Beyrut 1990, s. 40.
93. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 281.

leceği konusunda ilim yolcularına uyarılarda bulunmuşlardır. Bu yanlış anlayışı ret babında İmam Nevevî (v.676/1277) Hatîb el-Bağdadî (v.463/1070)'den naklen[94], hem İmam Ebû Hanife'den hem de İmam Şâfiî'den onların şu tespitini nakleder:

ان لم تكن الفقهاء والعلماء أولياء الله فليس لله ولي

"Eğer Allah'ın velileri ulema ve fukaha değilse, [yeryüzünde] Allah'ın hiçbir velisi yok demektir." İmam Şâfiî'den yapılan bir başka rivayete göre yukarıdaki ifade, [الفقهاء العاملون] şeklinde yani; '*fukaha'dan amel edenler*' biçiminde kayıtlı olarak gelmiştir.[95]

SONUÇ YERİNE

1. İmâm, herhangi hukûkî bir problemle karşılaştığında ya da kendisine arz edildiğinde, önce meselenin hükmünü Kur'ân-ı Kerîm'de arar, orada herhangi bir cevap bulamazsa, *-kendisinin belirlediği sıhhat şartlarına uyan-* hadis'lere başvururdu. Rivayet edilen hadislerde, meşhur olma (kullanımda yaygın kabul) şartını ileri sürmekteydi. Bunun nedeni, içinde yaşadığı *Iraq (Kûfe-Bağdâd-Basra) bölgesi*, sosyal ve kültürel şartlar bakımından diğer İslâm beldelerine göre daha karmaşık ve çeşitlilik arz ediyordu. Dolayısıyla önceleri bu bölgede bulunmayıp, daha sonradan ulaşan buraya ulaşan rivayetlere karşı çok temkinli ve ihtiyatlı davranıyordu. Bu ihtiyat ve duyarlılık onun *haber-i vâhid'ler* konusunda sıkı şartlar ileri sürmesine neden olmuş, yaygınlık kazanmamış (ğarîb-şâzz) haberlere itibar etmemiştir.[96]
2. Hadis konusunda,- *sanılanın ya da iddia edilenin aksine-* olumlu bir çizgi takip etmiş, ilke olarak, Kur'an'dan sonra teşri'de ikinci hukuk kaynağının *Sünnet/hadis* olduğunu kabul etmiştir.
3. Verilen rivayetlerde de görüldüğü üzere, onun '*nass'ları-özelde ise hadisleri- bir tarafa bırakarak, salt kendi arzu ve isteklerine dayanarak kıyas, istihsân, maslahat, örf v.b nass dışı yöntemlere başvurduğu*' şeklinde -bilhassa kendilerini *Ehl-i hadis* ismini veren- kimi çevreler tarafından

---

94. Bağdadî, Hatîb, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, thk. Âdil b. Yusuf el-Ğarâzî, Riyad 1996, I/150-151.
95. Bkz. Nevevî, *Fadlü'l-'Ilm ve Âdâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 60.
96. Geniş bilgi için bkz. (Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu Ehli'l-I'râq ve Hadîsuhum, (Hanefî Fıkhının Esasları)*, [ç. *Abdulkadir Şener -Cemâl Sofuoğlu*, Ankara 1991], ek kısım s. 88-90))

oluşturulduğunu sandığımız bir *İmam Ebû Hanîfe aleyhtarlığının* varlığı göze çarpmaktadır. Bu durum, bazı diyalogların muhtevasına da yansımaktadır. Ancak başta arkadaşları ve üç büyük mezhebin imamlarından aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere; O, İslâm'ın temel ilke ve amaçlarını kavramış, eşsiz bir hukukçudur. Bu tespiti, karşıtı olduğu bilinen diğer uzman âlim ve fakihlerin itiraflarında da bulmak mümkündür.

4. İmam Ebû Hanîfe, hadislerde aradığı çözümü bulamazsa, Sahâbe'nin konu ile ilgili görüşlerini dikkate almaktaydı. Sahâbe bir konuda ittifak (icma) etmişlerse bunu bağlayıcı sayıyor, eğer ittifak söz konusu değilse, bunu fıkhî bir zenginlik kabul ediyordu.
5. Tâbiîn'den herhangi bir görüş rivayet edilirse, bu durumda, kendisinin de -çekinmeden belirttiği üzere- onlar gibi ictihat edeceğini söylemekteydi.
6. Ayrıca O, kendi yöresinde bulunan hukuk bilginlerinin görüş ve uygulamalarına da büyük önem vermekteydi. (*Yöresel icma* ya da *sahih örf*)
7. İmâm, yaygın bir istinbat metodu olarak kullanılmasına rağmen kıyas'ı, çoğu zaman terk etmektedir. Bunu nedeni ise, artık kıyas'ın monoton ve verimsiz hale gelmesi, artık kendisinden amaçlanan yararı sağlamamasıdır. Yapılan kıyas; maslahata, örfe, zaruret ilkesine aykırı oluyorsa bu durumda *istihsân* metodunu devreye sokuyor. Böylece kıyas'ın daraltttığı dar ictihad alanını genişletiyor, hukukun esnek bir yapıya kavuşmasını sağlıyordu.
8. Bütün bu açık beyan ve değerlendirmelere rağmen yine de bir takım kimseler İmam Ebû Hanîfe aleyhtarlığına devam ediyorlarsa bunun, -(Bişr el-Hâfî, İbn Ebî Dâvûd ve Hureybî'nin yerinde tesbit ettikleri gibi [97])- geriye sadece iki nedeni kalmaktadır, hased (kıskançlık) ya da cehâlet *(İmam Ebû Hanîfe'nin seviyesini kavrayamamak).*

KAYNAKÇA

Abdülaziz Yahya es-Sa'dî, *el-İmâmü'l-'Azam Ebû Hanife ve's-Sünâiyyâtü fî Mesânîdih,* Beyrut 2005.

Aras, Özgü, *Ebû Hanife'nin Hocası Hammâd ve Fıkhî Görüşleri*, İstanbul 1996.

Askalânî, İbn Hacer (v.852/1447), *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Haydarâbâd/Deken, H. 1327, I. Baskıdan ofset.) Beyrut (c.I-12)

97. Bkz. Hatîb, *Târîh*, 13/367; Zehebî, *Menâkıb*, s. 32

———, *Bülûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, Beyrut 1995.

Atalan, Mehmet, *Ebû Hanife ve Ali Oğulları*, Dinî Araştırmalar Dergisi, cilt. 8, sayı.24, sh. 157-168.

Attâr, Feridüddin, *Tezkiratü'l-Evliya*, ç. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984.

Aydın, Sadullah, *Ebû Hanife*, Beka yy. İstanbul 2005.

Aynî, Bedruddîn (v.857), *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmi Ricâli Meâni'l-Âsâr li'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyad 1997.

Bağdâdî, Hatîb (v.463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut Ts.

———, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, thk. Âdil b. Yusuf el-Ğarâzî, Riyad 1996.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (v.1098/1687), *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, [İmam Azam Ebû Hanife'nin İtikadî Görüşleri] ç. İlyas Çelebi, İstanbul 2000.

Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Mekke-i Mükerreme 1999.

Bilgin, Vecdi, *Fakih ve Toplum*, İstanbul 2003.

Deybânî, Abdülmecîd, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Bingazi/Mağrib ts.

Doğan, İsa, *İmam Zeyd b. Ali*, Ankara 2009.

Ebû Ğudde, Abdülfettâh, *Safahât min Sabri'l-Ulemâ alâ Şedâid'i-İlmi ve't-Tahsîl*, Beyrut 1994.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (v.150/767), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1949.

———, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (*Mustafa Öz* tarafından hazırlanmştır. *'İmâmA'zam'ın Beş Eseri'* [İstanbul 1981.] adlı eserin içinde).

———, *Müsned-i Ebî Hanife*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1994.

Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut 1405.

Ebû Zehre, Muhammed, *İslam'da İtikâdî-Siyasî-Fıkhî Mezhepler Tarihi*, ç. Sıbğatullah Kaya, İstanbul 2003.

———, *Ebû Hanife*, ç. Osman Keskioğlu, İstanbul 1970.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Zaîfü't-Terğîb ve't-Terhîb*, Riyad ts.

Güler, Zekeriya, "*İmam Ebû Hanife'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili*", KURAV tarafından 16-19 Ekim 2003 de düzenlenen sempozyuma sunulan tebliğ. Sözü edilen bu tebliğ ayrıca *İmam Azam Ebû Hanife Müsnedi*, [çeviri ve tahriç: Ali Pekcan, Konya 2005. Mukaddime bölümü.] adlı eserin içerisinde de yayımlanmıştır.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ-i Ulûmüddîn*, ç. Ali Arslan, İstanbul 1996.

———, *İhyâu Ulûmüddîn*, Beyrut ts.

———, *Mükâşefetü'l-Kulûb* [Kalplerin Keşfi] ç. Ali Kaya, İstanbul 2009.

Hacı Şerif Ahmet Reşit Paşa, *Hazret-i İmâm-ı 'Azam'ın Siyâsî Terceme-i Hâli*, sadeleştiren: Mevlüt Uyanık, İslamî Araştırmalar Dergisi *–Ebû Hanife Özel Sayısı-*, Ankara 2002, sayı: 1-2, s.259 vd.

Hamidullah, Muhammed, *İmâm-ı 'Azam ve Eseri*, ç. Kemal Kuşçu, İstanbul 2004.

Hârisî, Muhammed Kâsım Abduh *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanîfe beyne'l-Muhaddisîn*, ç. Ahmet-Yücel-İbrahim Tüfekçi, İstanbul 2004.

Heytemî, İbn Hacer (v.973/1567), *el-Hayrâtü'l-Hısân fî Menâqıbi'l- İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*, thk. Halîl el-Meys, I. Baskı, Beyrut 1983.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (v.465/1072) *Keşfü'l-Mahcûb*, ç. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996.

Hüseynî, Mustafa Nûruddîn el-Hanefî (v.1331), *el-Metâlibü'l-Münîfe fi'z-zebb ani'l-İmâm Ebî Hanife*, Beyrut 1990.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer b. Yûsuf (v.463/1070), *el-İntıqâ fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâse el-Fuqahâ*, nşr. Abdülfettâh. Ebû Ğudde), I. Baskı, Beyrut 1997.

———, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, thk. Übey el-eşbâl ez-Züheyrî, riyad 1993

İbn Cemâa', Sa'dullah, *İslam Geleneğinde Eğitim ve Öğretim Adabı*, ç. Muhammed Şevki Aydın, İstanbul 1998.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman (v.597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, I. Baskı, Beyrut 1992.

———, *Sıfatu's-Safve*, thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî-Mahmut Fahurî, Beyrut 1979.

İbn Hallikân, Şemsüddîn (v.681), *Vefey'atü'l-'ayân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1977.

İbnü'l-Imâd, (v.1089/1678), *Şezerâtü'z-Zeheb*, (thk. A. Arnavut- M. Arnavut), I. Baskı, Beyrut 1988.

İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dâru'l-fikr, Beyrut 1986.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil (v.774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut ts.

İbn Kunfüz, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hasen (v.809), *el-Vefeyât*, thk. Âdil Nüveyhız, Beyrut 1978.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim (v.920), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed Azv 'Inâye ed-Dımeşkî, Beyrut 2002 (DâruİhyâI't-Türâsi'l-'Arabî).

İbn Receb, Zeynüddîn Ebûlferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Letâifü'l-Meârif fimâ Limevâsimi'l-Âmi mine'l-Vezâif*, thk. Yasin M. es-Sevvâs, Beyrut 1996.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut [Dâru Sâdır] ts.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü's-Sünne fî Nakzi Kavli'ş-Şîa ve'l-Kaderiyye*, Bulak 1322.

Kâdî Iyaz (v.544/1149), *Tertîbü'l-Medârik*, (thk. Dr. A. Bukeyr Mahmud), Beyrut 1968, (c. I-III)

Kâsânî, Alâüddîn, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'* Mısır 1328.

Kays, Âl-i Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-Edebü'l-'Arabî* [Ricâlü Fıkhi'l-Hanefiyye] Tahran 1370.

Kerderî, Hâfızuddîn b. Muhammed (v.827/1424), *Menâqıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *İrğâmü'l-Merîd fî şerhi'n-Nazmi'l-Atîd li Tevessüli'l-Mürîd*, İstanbul 1328.

———, Zeylaî'nin *Nasbu'r-Râye Tahrici Ehâdîsü'l-Hidâye*'sine yazdığı takdim yazısı. Beyrut 1996.

Kılıç, Yusuf, *el-Hatîbü'l-Bağdâdî ve Yaralandığı İlim Otoriteleri ve Hadis Râvileri*, İstanbul 1997.

Kindî, Bahâüddîn Muhammed b. Yusuf b. Ya'kûb el-Cündî (v.732), *es-Sülûk fî Tabakâi'l-Ulemâ ve'l-Mülûk*, Muhammed b. Ali Huseyn el-Ekva' el-Havâlî, San'â 1995.

Kuraşî, Muhyiddîn (v.775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Ahmed Muhammed el-Hılv, Riyad 1993.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, thk. Ahmed 'Inâye-M. el-İskenderânî, Beyrut 2005.

Lüknevî, Abdülhayy (v.1304/1886), *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmed Za'bî, Beyrut 1998.

———, *er-Raf'u ve't-Tekmîl fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1987.

———, *İkâmetü'l-Hucce alâ enne'l-İksâre fi't-Te'abbüdi leyse bi Bid'a*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Kahire 1999.

———, *et-Ta'lîku'l-Mümecced alâ Muvatta-i Muhammed*, nşr. Dr. Takiyyüddîn en-Nedevî, Dımeşk 1999.

———, *en-Nâfiu'l-Kebîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Beyrut 1986.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (v.568/1172), *Menâqıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981.

Isfehânî, Ebû Nuaym (v.430/1039), *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1994.

Mevdûdî, Ebû'l-'Alâ, Hilafet ve Saltanat, İstanbul ts.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc b. Yûsuf (v.742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1992.

Nevevî, Muhyiddîn, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

———, *Fadlü'l-'Ilm ve Âdâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, [*el-Mecmû'* mukaddimesinden alınmıştır], nşr. Muhammed Şerif Adnan es-Savvâf, Dımaşk 2000.

Nu'mânî, Muhammed Abdürreşîd, *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanife fi'l-Hadîs*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1416.

Pekcan, Ali, *'İslam Hukukunda Gaye Problemi'*, İstanbul 2003.

———, İmam Âzam Ebu Hanîfe, Fıkhın Bedene Bürünüşü, Gelenek yay. İstanbul 2010.

———, Ebû Hanife Müsnedi -Haskefî Rivayeti- (çeviri ve tahriç). Yediveren yy., Armağan Kitaplar, Konya 2012, II. Baskı.

———, Klasik Usul Düşüncesinde İcmâ' Doktrini, Konya 2009.

———, İslam Akaid Metinleri, [İmam Azam, el-Fıkhu'l-Ekber, İmam Tahavi Akaid Risalesi, İmam İzz b. Abdisselam, İnsanların Âhiretteki Halleri, (çev. ve notlarla)], İstanbul 2009. Rağbet yy.

———, İslam Hukuk Teorisine Usûlî Yaklaşımlar, -Makâsıd ve Usûl Üzerine makaleler- Konya 2009.

———, Fıkhî Risaleler. (Kerhî-İbn Hazm-Tufî-İbn Nüceym-Cüveynî) Ekol yy. İstanbul 2012.

———, İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi, (M. Ahmed ez-Zerkâ'dan der.) Rağbet yy., İstanbul 2007.

———, İmam Azam Ebu Hanife'nin Kişisel ve Toplumsal Hayatına Bir Bakış, İHAD, 2012 Nisan, sayı, 19, s.11-43.

———, 'İmâm Ebû Hanîfe'nin Fıkhî Metodolojisi', İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara 2002, c.15, s.131-142.

Öztürk, Abdülvehhap, *İmâm-ı 'Azam Ebû Hanife ve Eserleri*, Konya 2004.

Sâlihî, Muhammed b. Yûsuf (v.942/1535), *Uqûdu'l-Cümân fî Menâqıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî Medîne-i Münevvere h.1394.

Sibtu İbni'l-Cevzî, (v.654/1256) *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh*, nşr(yy. *hz.* Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire h.1360.

———, *Tabakâtü 'Ulemâi'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî, Beyrut 1989.

Serhendî, Ahmed Faruk [İmam-ı Rabbânî], *Mebde' ve Meâd Risâlesi* (Rabbânî İlhamlar), ç. Necdet Tosun, İstanbul 2005.

Süyûtî, Celâlüddîn (v.911/1505), *Tebyîzu's-Sahîfe bi Menâqıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, ta'lîk. Muhammed Âşık İlâhî el-Burunî, Karaçi/Pakistân 1990; (Bir başka thk; Muhammed Hasan Nassâr, Beyrut 1990.

Sayınerî, Ebû Abdillâh (v.436/1044), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Beyrut 1985.

Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl (v.483/1090), *el-Usûl*, nşr. Muhammed b. 'Uveyza, Beyrut 1996.

Sühreverdî, Şihâbüddin, *'Avârifü'l-Meârif*, [Tasavvufun Esasları], ç. İrfan Gündüz-H. Kamil Yılmaz, 1990.

Şâfîi, Muhammed b. İdris (v.204/819), *Divan*, thk. Muhammed Abdülmün'im Haffâcî, Beyrut [*Dâru İbn Zeydûn*] ts.

Şâtıbî, İbrahim (v.790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, nşr. Abdullah Dıraz, Beyrut ts.

Şa'rânî, Abdülvehhâb (v.973/1565), *el-Mîzânü'l-Kübrâ*, Kâhire h. 1306, (c.I-II).

Şek'a, Muhammed, *el-Eimmetü'l-Erba'a*, Beyrut-Kaire 1998.

Şîrâzî, Ebû İshâk (v.476/1083), *Tabaqâtü'l-Fuqahâ*, nşr. Halîl el-Meys, Beyrut 1970.

Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk., Muhammed Zührî en-Neccâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1399.

Taşköprüzâde (v.968/1562), *Tabaqâtü'l-Fuqahâ*, Musul 1954, I. Baskı.

Temîmî, Takıyyüddîn (v.1005/1596), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv, Riyad 1993.

Tehânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usul-i Hadis*, ç. İbrahim Canan, İzmir 1981.

Umerî, Ali Muhammed, *el-Hılâf beyne Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, (Ezher'de kabul edilmiş doktora tezi, 1979.), Riyad 2002.

Uveyza, Kâmil M. Muhammed, *el-İmâm Ebû Hanife*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Uzunpostalcı, Mustafa *'Ebû Hanîfe'*, DİA, İstanbul 1994; X/131-140;

———, *Ebû Hanife ve Nassları Değerlendirmesi*, İslamî Araştırmalar Dergisi –*Ebû Hanife Özel Sayısı*-, Ankara 2002, sayı: 1-2, s.21-24..

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

Varol, Muhammed Bahaüddin, *Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli*, Konya 2004.

Vâsıtî, Şerîf Muhammed b. el-Hasen (v.776/1374), *Mecmau'l-'Ahbâb ve Tezkiratü Üli'l-Elbâb* [Muhtasaru Hılyeti'l-Evliyâ], Dâru'l-Minhâc, 2003.

Yaman, Ahmet, *Ebû Hanife ve Reel Siyaset*, [İmam-ı 'Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumunda sunduğu tebliği] s. Bursa 2005, s.31 vd.

———, *İslam Hukuku'nun oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, İstanbul 1999.

Zaylabidin Acimamatov, *"Ebû Hanife'nin Menkıbevî Kişiliği ve Kırgızlar Arasında Ebû Hanife Hakkında Menkıbeler"* (Dini Araştırmalar Dergisi, *'Ehl-i Sünnet'* özel sayısı, cilt: 8, sayı: 24, s.179-192.

Zebîdî, Murtaza (v.1205/1790), *Ukûdü Cevâhiri'l-Münîfe*, thk. Vehbî Süleyman Ğâvcî el-Elbânî, Beyrut 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh (v.748/1347),

———, *el-I'ber fî Haberi men Ğaber*, Beyrut ts.

———, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyin el-Esed, Beyrut 1990.

———, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Abdurrahmân et-Tedmûrî, Beyrut 1988.

———, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanife ve Sâhıbeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî-Ebûl-Vefâ el-Afğânî, Beyrut 1408.

———, *el-Muîn fî Tabakâti'l-Muhaddisîn*, thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, Amman/Ürdün 1404.

———, *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*, nşr. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, Cidde 1992.

Zernûcî, Bürhânüddîn, *Ta'lîmü'l-Müte'allim*, (Osman Pazârî şerhi ile birlikte), Dersaâdet 1321.

AHMED BİN HANBEL: HANBELÎ MEZHEBİNİN KURUCU İMAMI OLARAK

Ferhat Koca*

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Hanbelî mezhebinin kurucu imamı olan Ahmed b. Hanbel, 164 (780) yılında Bağdat'ta doğmuştur. Henüz üç yaşındayken, babası Muhammed vefat etmiştir. Bu sebeple Ahmed, annesi Sâfiye bint Meymûne'nin himayesinde büyümüş ve dedesi Hanbel'in ismine nispetle meşhur olmuştur. Dedesi Hanbel b. Hilâl, Emevîler devrinde Serahs valiliği yapmış, Abbasîlerin idareyi ele geçirmesi sırasında da önemli görevler üstlenmiş bir kişidir.

Ahmed b. Hanbel küçük yaşlarında Kuran-ı Kerîm'i ezberledikten sonra, bir müddet Bağdatlı âlimlerden gramer ve fıkıh okumuş, özellikle 179'den (795) itibaren ise kendisini tamamıyla hadis araştırmalarına vermiştir. Bu araştırmaları esnasında Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Dımaşk ve Halep gibi çeşitli ilim ve kültür merkezlerine seyahatler yaparak, söz konusu bölgelerdeki hadisçilerle görüşmüş, onlarda bulunan hadisleri öğrenmeye çalışmıştır.

Müsned'indeki rivayetlerinden, yaklaşık 280 kadar hocadan ders aldığı anlaşılan Ahmed b. Hanbel[1], kırk yaşından sonra hadis okutmaya başlamış ve et-

---

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. Ahmed b. Hanbel'in hocalarının bir listesi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 180-181. Ayrıca, Âmir Hasan Sabrî, İmam Ahmed b. Hanbel'in hocalarıyla ilgili olarak *Mu'cemü şüyûhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi'l-Müsned* (Beyrut 1413/1993) adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır.

rafında, çoğu zaman 500 kadarı bilfiil hadis yazan olmak üzere, büyük bir kısmı da onun ahlâk ve seciyesinden istifade etmek üzere gelmiş, yaklaşık 5000 talebesi bulunmuştur.[2]

Ahmed b. Hanbel'in şahsî ve ilmî hayatının gelişmesinde, "Mihne olayı"nın önemli etkisi olmuştur. Ahmed b. Hanbel, Kuran-ı Kerîm'in "mahlûk" olup olmadığı tartışmasındaki görüşleri sebebiyle Abbasi halifeleri Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık'ın dönemlerinde büyük mihnetlere maruz kalmış; uzun süre hapis yatmış ve ağır işkencelere tabi tutulmuştur.[3]

Yaklaşık yetmiş beş yaşında, 12 Rebîülevvel 241 Cuma günü (31 Temmuz 855) vefat etmiş ve Bağdat'taki Şehitler Kabristanı'na (Mekâbirü'ş-şühedâ) gömülmüştür. VIII. (XIV.) asırda Dicle nehrinin taşması sonucu meydana gelen selin tahribiyle kabri ortadan kaybolmuştur.[4]

Eserleri

1. *Müsned*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Kahire 1401/1991, I–X.
2. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, nşr. Talât Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987.
3. *er-Red 'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, nşr. Kıvâmüddin Burslân, *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, V–VI, İstanbul 1927, s. 278–327; nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr – Ammâr Cem'î et-Tâlib, *Akâidü's-selef* içerisinde, İskenderiye 1971, Mektebetü'l-Âsâri's-Selefiyye, s. 51-114.

Ahmed b. Hanbel'in bu temel kitapları yanında *el-Akîde* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, *Tabakât*ü'l-Hanâbile, II, 293–308), *Kitâbü'z-Zühd* (Türkçe trc. Mehmed Emin İhsanoğlu, İstanbul 1993, I–II), *Kitâbü'l-Vera'* (nşr. Zeyneb İbrâhim el-Kârût, Beyrut 1403/1983), *Kitâbü's-Sünne* (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd b. Besyûnî, Beyrut 1405/1985), *Kitâbü's-Salât* (Bombay 1311; nşr. Muhammed Abdürrezzâk Hamza, *er-Risâletü's-seniyye fi's-salât* adıyla, Kahire 1964), *Kitabü'l-Eşribe* (nşr. Subhî Câsim el-Bedrî, Bağdat 1396/1976) ve *Kitâbü Fezâili's-sahabe* (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Cidde 1403/1983) gibi bazı eserleri daha bulunmaktadır.

---

2. Ahmed b. Hanbel'den hadis dinleyenlerin bir listesi için bk. Zehebî, *a.g.e.* XI, 181-183.
3. Ahmed b. Hanbel'in mihnesi hakkında bk. Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, Heidelberg 1897; Ali Abdülhâk, *Ahmed b. Hanbel ve'l-mihne*, Kahire 1958; Fehmî Ced'ân, *el-Mihne, bahsün fî cedeliyyeti'd-dîniyyi ve's-siyâsiyyi fi'l-İslâm*, Beyrut 1989.
4. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 166.

Ayrıca, Ahmed b. Hanbel'e sorulan binlerce soruya verdiği cevaplar, öğrencileri tarafından *Mesâil* adıyla bir araya getirilmiştir. Bunlardan büyük oğlu Sâlih'in rivayet ettiği *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*'i (nşr. Fazlurrahman b. Muhammed, Delhi 1408/1988, I-III), küçük oğlu Abdullah'ın *el-Mesâil*'i (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut, 1400, 1408/1988), İshak b. İbrâhim b. Hânî'nin *el-Mesâil*'i (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut ts., el-Mektebetü'l-İslâmî) ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin *el-Mesâil*'i (nşr. Muhammed Behcet el-Beytâr, Kahire 1353/1934) yayımlanmıştır.[5]

İSLAM İLİMLERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Akâid ve Kelama Dair Görüşleri

Ahmed b. Hanbel'in akâid konularına dair yazdığı bazı risalelerden ve Mutezile'ye karşı verdiği mücadelesinden, onun akâid konularında sahabe ve tâbiîlerin (selef-i sâlihîn) akidesini savunan ve Ehl-i sünnet inancının yerleşmesine katkıda bulunan bir akâid bilgini olduğu söylenebilir.

Ahmed b. Hanbel ve onun görüşlerini benimseyen kişilere, "selefin görüş ve düşüncelerini kendilerine temel hareket noktası kabul edenler" anlamında Selefiyye (Selefiyyûn, Selefîler, Selefçi) adı verilmiştir. Selefiyye terimi, özellikle akâidde, nasta vârit olanı –müteşâbihâtı ile birlikte- aynen kabul edip, te'vîle gitmeyen Ehl-i sünnet-i hâssayı ifade eder.

Ahmed b. Hanbel, akâide dâir görüşleri ve mücadesiyle, Selefiyye'nin önemli bir temsilcisi ve imamı hâline gelmiştir.

Ahmed b. Hanbel'e göre, "Din, Allah'ın kitabı, âsâr, sünen ve Allah'ın Resûlü, sahâbîleri, tâbiîn, tebe-i tâbiîn, onlardan sonra da örnek olarak alınan, sünneti kabul eden, âsârı koruyan, sapıklığı tanımayan ve hatâ veya ayrılmakla suçlanmayan kabul edilmiş imamlar ile son buluncaya kadar biri diğerini teyid etmek suretiyle, kabul edilmiş, sağlam ve meşru hadisler (ahbâr) hakkında güvenilir şahıslardan gelen sağlam rivayetlerdir. Onlar, kıyas ve re'yi savunan kimseler değildir; çünkü kıyas, dinde değersiz ve re'y de aynıdır ve kötüdür. Dinde re'y ve kıyas taraftarları, güvenilir selef imamlarından herhangi bir eser bulunması dışında, sapıktır ve dalâlettedir."[6]

Ahmed b. Hanbel döneminde yaşanan en önemli tartışmalardan biri halku'l-Kur'an (Kur'ân'ın yaratılışı) meselesidir. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı

---

5. Ahmed b. Hanbel'in eserleri için bk. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 77–79.
6. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, Umran Yayınları, s. 366.

konusunda Ahmed b Hanbel'e nispet edilen görüşlerin, Kur'an'ın yaratılmışlıkla nitelendirilemeyeceği noktasında birleştiği görülmektedir.[7]

İmanın tanımı konusunda, Ahmed b. Hanbel'in "İman söz ve amelden ibarettir", "İman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile ameldir" şeklinde iki tanım yaptığı söylenmektedir.[8] Bunlardan ikincisinin ona ait olması daha kuvvetli bir ihtimal olarak gözükmektedir. Zira onun kalp ile tasdik ve dil ile ikrar edip, itaati terkeden kimseyi, "imanı eksik mümin" olarak nitelendirmesi, kalp ile tasdiki imanın rükünlerinden biri olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in amelin imana dâhil olduğunu savunmasındaki amacı, kâmil bir iman için kalbin tasdikini yeterli gören Mürcie'yi reddetmek olmalıdır. O, amelin imandan bir cüz olduğunu kabul etmesine rağmen, imanı olduğu halde, itaati terkeden kimseyi kâfir saymamıştır.[9]

Tekfir konusunda ise Ahmed b. Hanbel'e iki görüş nispet edilmektedir. Bunlardan birincisinde, Allah'a şirk koşmayan ve kıbleye yönelip namaz kılan bir kimse tekfir edilemez; ikincisi ise Allah'ın sıfatları ve iman esaslarıyla ilgili konuların açıklanmasında, Ehl-i sünnet'ten farklı yorumlar getiren bütün ehl-i bid'at fırkaları tekfir edilir.[10] Bu görüşlerden ikincisinin Ahmed b. Hanbel'e ait olması uzak bir ihtimal olarak gözükmektedir. Zira Ehl-i sünnet akîdesini savunan bir kimsenin, savunduğu zümrenin görüşüne uygun olarak Ehl-i bid'atı tekfir etmemesi gerekir.

Ahmed b. Hanbel'e göre, Müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir imam (halife) seçmeleri gereklidir. Halifenin, Hulefâ-yi Râşidîn'in seçilme şekillerinden biriyle belirlenmesi mümkün olmakla beraber, Ehlü'l-hal ve'l-akdin tensibiyle seçilmesi daha uygundur. Ahmed b. Hanbel'e göre, imâmetin Kureyş kabilesine ait bir hak olmasına ve yukarıda belirtilen seçim yollarından biriyle belirlenmesinin gerekliliğine rağmen, bu makamı zorla elde eden kişi de fitneye sebep olmamak için meşrû halife kabul edilir. Bu yaklaşımın tabiî sonucu olarak, Ahmed b. Hanbel'e göre Muâviye (ö. 60/680) de meşrû bir halifedir.[11]

---

7. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 263; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s. 35-37.
8. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, s. 81; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 130; Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *İ'tikâdü'l-imâmi'l-münbel*, II, 301; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 302.
9. Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s. 54-55; a.mlf., "Ahmed b. Hanbel ", *DİA*, II, 85-86.
10. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, s. 10, 71, 104-105, 119; Dârimî, *er-Red'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Wiestam), Leiden 1960, s. 101-102; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 95.
11. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi'usûli'd-dîn*, s. 237-238; Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s. 56-57; a.mlf., "Ahmed b. Hanbel ", *DİA*, II, 86.

Ahmed b. Hanbel, yukarıdaki görüşleriyle, Selefiyye'nin gelişmesine olduğu kadar, genel olarak Sünnî kelâmına da etki etmiştir. Bu çerçevede, bizzat Eş'arî (ö. 324/938), Ahmed b. Hanbel'in kendi üzerindeki tesirlerini itiraf etmektedir.[12]

Hadise Dair Görüşleri

Ahmed b. Hanbel, ömrünü hadis ilmine vakfetmiştir. O, mükerrerleriyle beraber 700.000 (veya bir rivayete göre 1 milyon) hadisi ezbere biliyordu. Bu sebeple Ahmed'e göre, fakih sayılabilmek için iyi bir muhaddis olmak, en az 400.000 rivayeti bilmek ve sıhhatinden emin olunmayan rivayetlerle fetva vermekten sakınmak gerekir. Onun sahih hadisleri iyi bilmesine rağmen, *Müsned*'inde bazı zayıf hadislerin bulunması, söz konusu bu eseri için malzeme toplarken ortaya koyduğu kabul şartlarından kaynaklanmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'e göre, hadisin bizzat lafzıyla birlikte rivayet edilmesi müstehaptır. Ancak, hadis manasıyla rivayet edilir ve dinleyenin aklına hadisin anlamı hakkında herhangi bir şüphe gelmeyecek şekilde, kelimeleri aynı mânaya gelen başka bir kelime ile değiştirilirse, bu da caiz olur.[13]

O, yalancı kişilerden hadis almamakla beraber, doğru sözlülüğü ve dindarlığı ile bilinen kişilerin rivayetlerini almakta bir mahzur görmemiştir. Onun helâl ve harama, sünnet ve ahkâma dair rivayet ederken son derece titiz davrandığı, ancak faziletli amelleri teşvik eden ve Hz. Peygamber'e isnad edilmeyen haberlerde aynı titizliği göstermediği söylenmektedir. Bununla birlike, onun zamanında hadisler sadece "sahih" ve "zayıf" olmak üzere iki kısma ayrılmakta ve "zayıf" terimi, daha sonra ortaya çıkan "hasen" terimiyle ifade edilen hadisleri de içeriyordu. Onun kıyasa tercih ettiği hadisler de bu tür hasen hadislerdir. Kaldı ki İbn Sa'd (ö. 230/845), İclî (ö. 261/875), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi hadis tenkitçilerinin, onu, hadis tenkidinde otorite ve güvenilir kabul etmeleri de onun hadisteki mevkiini gösterir. Hadis hâfızı Sâlih Cezere'nin (ö. 293/906), kendilerine yetiştiği muhaddisler içerisinde, hadislerin fıkhını en iyi bilenin Ahmed b. Hanbel olduğunu söylemesi ve Ahmed'in hadislerdeki illetleri inceleyen ve bu sahanın ilk eseri sayılan *Kitâbü'l-'İlel ve ma'rifeti'r-ricâl* adlı bir eser yazması, onun hadisteki yüksek derecesini gösteren delillerdendir.[14]

Öte yandan, Ahmed b. Hanbel'in Mihne olayı sırasında insanlar hakkında edindiği tecrübenin, düşünce dünyası ve hadis metodolojisi üzerinde özel-

12. Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire, ts., Dârü'l-Kütüb, s. 20.
13. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 968–9.
14. Bu değerlendirmeler için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79-80.

likle de cerh ve ta'dîl konularındaki ölçülerine açık bir şekilde tesir ettiği görülmektedir. O, bir kimsenin Mihne olayı karşısındaki tavrını cerh ve ta'dîlde ölçü almıştır. Meselâ, kendisi zayıf bir râvi olmasına rağmen, Mihne olayında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsemesinden dolayı Muhammed b. Humeyd er-Râzî'nin rivayetini hasen kabul etmiş, Mihne olayında Mutezile'nin baskılarına dayanamayarak onlara müspet cevap verenlerden Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Nasr et-Temmâr ve Küreyb Muhammed b. Alâ el-Hadramî gibi şahıslardan, muhaddisler arasındaki mümtaz mevkilerine ve güvenirliliklerine rağmen, hadis yazılmasını hoş karşılamamıştır.[15]

Fıkhî Görüşleri

Ahmed b. Hanbel'in hadis ilmindeki şöhretine ve özellikle de "halku'l-Kur'an" konusunda Mutezile'ye ve devrin müstebit halifelerine karşı yaptığı mücadeleye ve görüşlerinin yayılması için oluşan uygun ortama rağmen, onun sadece bir hadisçi olup, normatif kurallarla ilgilenen bir hukukçu olmadığı konusunda, en azından kendisini takip eden asır boyunca muhalif bazı görüşler ileri sürülmüş ve bu görüşler sebebiyle, özellikle Bağdat'ta çeşitli tartışmalar meydana gelmiştir.

Hanbelîler'in sert tepkilerine rağmen, bazı âlimler Ahmed b. Hanbel'i fukaha arasında zikretmemiş ve onun görüşlerini hilâf kitaplarına almamışlardır. Meselâ, İbn Kuteybe (ö. 276/889) *el-Ma'ârif*, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) *İhtilâfü'l-fukahâ*[16] ve Debûsî (ö. 430/1039) *Te'sîsü'n-nazar* adlı hilâf ve kültür tarihiyle ilgili kitaplarında onun görüşlerine yer vermemişlerdir.[17] Böyle bir sonuçta, bizzat Ahmed b. Hanbel'in bir fakih değil de muhaddis olarak bilinmek için gayret sarfetmesi ve kendi görüş ve fetvaları da dâhil olmak üzere, her türlü re'y ve fıkhın yazılmaması konusunda aşırı titizlik göstermesinin etkisi olmalıdır. Buna, onun fıkhî konularda bizzat kaleme aldığı veya talebelerine yazdırdığı önemli bir eserinin bulunmayışı da ilâve edilince, ilk fıkıh tarih-

15. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 201: Beşşâr Avvâd, "Ahmed b. Hanbel ", *Mevsû'atü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, s. 352-3.
16. Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*'sına "niçin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini almadığı" sorulunca, onun fakih değil muhaddis olduğunu söylemiş ve bu sebeple Hanbelîler'in nefretini kazanmış, hatta bu sebeple öldüğü zaman, Bağdat'taki Hanbelîler'in çeşitli hareketlerinden endişe edilerek geceleyin evine gömülmek zorunda kalınmıştır. Bk. *İhtilâfü'l-fukahâ* (nşr. F. Kern), Beyrut ts., (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 8-9 (nâşirin mukaddimesi).
17. Onun görüşlerini hilâf kitaplarına almayan diğer bilginler hk. bk. Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, s. 13-14.

çilerinin ve hilâf yazarlarının onu fakihler arasında saymaması tabiî bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

Ne var ki, sayıları az da olsa kendisine nispet edilen bazı fıkıh risâlelerinin mevcudiyeti, öğrencilerinin nesilden nesile naklettiği ve bizzat kendisinin hayatının sonlarına doğru yazılmasına müsaade ettiği binlerce fıkhî soruya karşı verdiği -hadislerle de desteklenmiş olan- cevaplar (mesâil) ve bu cevapların verilişi sırasında takip ettiği bazı temel prensipler, onu İslâm dünyasında yaşayan meşhur dört fıkıh mezhebinden birinin kurucusu yapmaya yeterli sebeplerdir.

Öte yandan, Ahmed b. Hanbel'in büyük bir fakih olduğunu kabul edenler de onun re'y ve hadis medreselerinden hangisine mensup olduğu hususunda birleşememişlerdir. Burada re'y kavramına verilen mânanın ayırıcı rol oynadığı anlaşılmaktadır. Re'yi kıyas ve istidlâl mânasında kullananlar, Zâhirî olmayanların tamamını -bu arada Ahmed b. Hanbel'i- Ehl-i rey içerisinde zikrederken; haber-i vâhid ve sahâbe kavli karşısında kıyası kullananları re'yci telakki edenler ise, Ahmed b. Hanbel'i Ehl-i hadis içerisine sokmuşlardır.[18]

Bununla birlikte, Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'an tartışmasında Mu'tezile karşısında geleneksel düşüncenin ve geniş halk kitlelerinin önderi olarak ortaya çıkması, Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y ayırımına ve hadise bağlı fıkıh anlayışına yeni bir boyut getirmiştir. Bu yeni durumdan sonra, o zamana kadarki yaygın fıkhî mektepler, söz gelimi Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî ekolleri ve taraftarları Ehl-i re'y, Hanbelîler ise Ehl-i hadis olarak anılmaya başlamıştır. Çünkü Ahmed b. Hanbel, "Evzâî'nin re'yi, Mâlik'in re'yi veya Ebû Hanîfe'nin re'yi... hepsi de re'ydir ve bana göre hepsi de birdir ve hüccet ancak âsârdadır" demiştir.[19]

Aynı şekilde, Ahmed b. Hanbel'in kendi görüş ve fetvalarının yazılmasına karşı çıkmasının temel sebeplerinden biri de yine insanların, Kur'an ve Sünnet naslarından yüz çevirerek şahsî görüş bildirmeye (re'y) yönelecekleri endişesidir. Öğrencilerinden İshak b. Mansûr el-Kevsec'in Horasan'da kendi görüşlerini rivayet ettiğini duyduğu zaman o, "Şahit olun, ben o içtihatların tamamından rücû ettim" demiştir. Ne var ki, Ahmed b. Hanbel bu tutumunu hayatının sonuna kadar devam ettirmemiş; naslarda ve sahâbe kavlinde açık cevabı bulunmayan birçok soruya cevap vermek zorunda kalmış hatta bunların yazılmasına da izin vermiştir. Nitekim aynı Kevsec, Horasan'dan gelerek önceden rivayet ettiği *Mesâil*'i yeniden ona arzetmiş ve tasdikini almıştır.[20]

Fıkıh usulü tarihine Hanbelî mezhebi açısından bakıldığı zaman, özellikle Ahmed b. Hanbel'in fıkha dair görüş ve fetvalarını yazdırmaktan kaçındığı, ken-

---

18. Hayreddin Karaman, "Ahmed b. Hanbel ", *DİA*, II, 80.
19. İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî*, II, 182.
20. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 251; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, I, 191, 250.

di re'yi yerine zayıf dahi olsa hadise ve sahâbe kavline itibar ettiği görülür. Ancak İbn Hanbel'in usule dair bir eserinin olmaması, bu konuda hiçbir görüşü bulunmadığı anlamına gelmez. Onun sağlığında binlerce soruya karşı verdiği cevapların kendi içerisinde tutarlı olabilmesi için belli bazı prensiplere dayanması icap eder. Hatta bir mesele karşısında önce Kitap, sonra Sünnet ve daha sonra da sahâbe görüşlerini delil olarak kullanması, onun zihninde özellikle hukukun kaynaklarına dair bir hiyerarşinin bulunduğunu göstermektedir. Kaldı ki o, ilk usul kitabı yazarı olan hocası ve arkadaşı İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini muhtemelen görmüş ve hatta en azından kısmen okumuş olmalıdır. Ayrıca, usûl ve metot bakımından herhangi bir ihtiyaç duyduğu zamanda ise o, selef-i sâlihînden saydığı ve hadise bağlılığına inandığı İmam Şâfiî'nin görüşlerine müracaat eder ve hadiste hükmü bulunmayan meseleleri hiç düşünmeksizin onun hükmüne bırakırdı.[21]

Şimdi, çeşitli Hanbelî usul eserlerinden hareketle, Ahmed b. Hanbel'in özellikle İslam hukukunun bazı kaynakları hakkındaki görüşlerini incelemeye çalışalım.

Kur'ân-ı Kerîm

Ahmed b. Hanbel'e göre, Kur'an-ı Kerîm'deki kelimeler ne tür kelime olurlarsa olsunlar, herhangi bir delil bulunmadan, zâhirî anlamlarından başka bir mânaya çekilemezler. Yine herhangi bir asıl olmaksızın sırf re'y ve içtihatla Kur'an'ı tefsir etmek câiz değildir. İbn Abbas'ın rivayet ettiği, *"Kim Kur'an hakkında re'yiyle konuşursa, cehennemdeki yerini hazırlasın"* hadisi[22] ve benzer rivayetler gereği, Ahmed'e göre, Kur'an hakkında re'yle konuşulamaz. Ancak Kur'an'ın tefsirini öğrenmek, sözü hüccet olan kişiden bunu nakletmek ise câiz ve sevaptır. Helâl ve harama dair hükümleri öğrenmek gibi. Ahmed de bu şekilde birçok âyet-i kerîmeyi tefsir etmiştir. Kur'an'ın lisan kaidelerine göre tefsiri konusunda ise, Ahmed b. Hanbel'in olumlu ve olumsuz iki görüşü rivayet edilmiştir.[23]

Sünnet

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin tümüne birden sünnet adı verilir.

İmama Ahmed'e göre, Hz. Peygamber'in sünneti sübût bakımından tevâtür ve âhad şeklinde iki kısma ayrılır.

---

21. I. Goldziher, *Zâhirîler*, s. 21; H. Laoust, "Ahmad b. Hanbal", *EI2* (İng.), I, 272.
22. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 233, 269, 323, 327.
23. *Ebû Ya'lâ* el-Ferrâ, *a.g.e.* III, 710-721; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 73.

Mütevâtir haberle meydana gelen bilgi üzerinde bütün insanların icmâ etmesi şart değildir.

Tevâtür dışındaki yollarla gelen haberler âhad olup onunla kesin bilginin meydana gelip gelmeyeceği konusunda İmam Ahmed'den farklı rivayetler bulunmaktadır. Ebû Bekir el-Merrûzî'den İmam Ahmed'e, "Şurada bir insan, 'Haber ameli gerektirir, fakat ilmi gerektirmez' diyor" dedim, o bunu ayıpladı ve "Bu ne demek bilmiyorum" dedi şeklinde gelen rivayetten, Ahmed b. Hanbel'in âhad haberden hâsıl olan bilgi (ilim) ve onunla amel edilmeyi bir tuttuğu manası çıkarılabilir. Ancak, Ahmed'in ahrette Allah'ın görülmesiyle ilgili (rü'yet) hadis hakkındaki, "Ona inanırız ve hak olduğunu biliriz ve onunla kesin ilim hâsıl olur" sözünü, bazı Hanbelîler, haber-i vâhid şer'î bir konuya ait ise kesin bilgi gerektireceği şeklinde yorumlamıştır. Ebû Ya'lâ ise bunun istidlâl açısından olacağını, zorunluluk açısından olmayacağını söylemiştir. İbn Kudâme, haber-i vâhidin İmam Ahmed'e göre ilim (bilgi) ifade etmesi ihtimalini belirttikten sonra, ashâb-ı hadis ve Zâhirîler'in de bu görüşte olduklarını ilave etmiştir.

Ahmed b. Hanbel'e göre, hadisin rivayetinde, onun bizzat lafızlarıyla birlikte rivayet edilmesi müstehaptır. Ancak, mânasıyla rivayet edilir ve dinleyenin aklına hadisin anlamı hakkında herhangi bir şüphe gelmeyecek şekilde, kelimeleri aynı mânaya gelen başka bir kelime ile değiştirilirse, bu da câiz olur.[24]

İcmâ

İslâm hukukçularının genel olarak kabul ettikleri üçüncü delil icmâdır.

Abdullah ve Ebü'l-Hâris'ten gelen bir rivayette İmam Ahmed'e, "Sahâbîler bir konuda icmâ ettikleri zaman onların görüşlerinden çıkma konusunda ne dersin?" diye sorulduğu zaman, o, "Bu çirkin bir sözdür, ehl-i bid'atın sözüdür, sahâbe ihtilâf ettiği zaman da onların görüşlerinden çıkılmaz" demiştir. Abdullah'ın bir başka rivayetinde ise, "Bir kimse bir konuda icmâ bulunduğunu iddia ederse, bu yalandır; belki de insanlar ihtilâf etmişlerdir. Bu Ebû Bekir el-Esam ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin iddiasıdır. Bilmiyoruz, belki de insanlar ihtilâf etmişler, fakat bu haber ona ulaşmamıştır" der. Merrûzî'den de buna benzer bir rivayet bulunmaktadır. Başka bir rivayette ise, "Bu bir yalandır; insanların icmâ ettiklerini o bilemez, ancak 'Bu konuda herhangi bir ihtilâf bilmiyorum' diyebilir ve bu söz onun 'İnsanların icmâı' sözünden daha güzeldir" dediği belirtilmiştir.

Ebû Ya'lâ bu rivayetleri değerlendirirken, bu sözlerin icmâın sıhhatini menetmediğini ve onları imamın sadece verâ (ihtiyat) cihetiyle söylediğini, sanki

---

24. *Ebû Ya'lâ* el-Ferrâ, *el-'Udde*, III, 941-949; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, I, 363-388; İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 213.

burada kendisine ulaşmamış bir ihtilâfın bulunması ihtimaline işaret ettiğini ya da bunu Selef'in ihtilâfları hakkında bilgisi olmayan kişiler için söylediğini belirterek, Abdullah ve Ebü'l-Hâris'in naklettikleri yukarıdaki sözlerden, mutlak olarak icmâın sahih olduğunun anlaşılacağını ifade ederek, icmâ ile amel ettiğine dair çeşitli örnekler vermiştir.

İbn Teymiyye ise, İmam Ahmed'in reddettiği icmâın sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden sonraki icmâ iddiaları olduğunu söylemiştir. Bu sebeple biz Kitap, Sünnet; Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ve diğer sahâbîlerin kelâmı hakkındaki icmâya itimat ederiz. Zira bu sahâbîlerden her biri, "Ben Allah'ın kitabında olanla hüküm veririm; orada yoksa Allah'ın Resulünün sünnetiyle, orda da yoksa sâlih insanların üzerinde icmâ ettikleri şeylerle hükmederim" demişlerdir.

İbn Teymiyye'nin bu yorumlarından, Ahmed b. Hanbel'in ilk üç neslin icmâlarını kabul ettiği, diğer asırlarda ise icmânın meydana gelemiyeceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hanbelî usûlcülerinin, imamlarının icmâ hakkındaki görüşlerini net bir şekilde ortaya koymadan, icmânın kabul ve reddi konusundaki tartışmalara geçtikleri ve bu tartışmalarda icmâ taraftarları arasında yer aldıkları görülmektedir. Bu durum, onların imamın görüşlerini de bu doğrultuda yorumladıkları anlamına gelir.

İmam Ahmed'in ilk üç nesil ile sınırlı olan icmâ anlayışını genişleten bu yorumlara ilâveten, ondan nakledilen bazı sözlerden hareketle, her asır ehlinin icmâının da hüccet olduğu ve onların hata üzerinde birleşmelerinin câiz olmadığı sonucuna varılmıştır.

Ahmed b. Hanbel'in sahâbenin mushaf üzerinde icmâ ettiklerine dair görüşü ve benzer rivayetlerden hareketle, Hanbelîler "Sahâbeden bir kısmı bir görüş belirtip bu görüş diğer sahâbîlere de ulaşsa ve onlar da bu asır geçinceye kadar söz konusu görüşe muhalefet veya inkâr etmeyip sükût geçseler bu icmâ olur" diyerek sükûtî icmâın sahihliğine işaret etmişlerdir.[25]

Kıyas

Kıyas, "aralarındaki ortak (câmi') bir illetten dolayı, fer'î asla çevirmek" demektir.

Kıyasın hukukî değeri konusunda, Kadî Ebû Ya'lâ aklî kıyasın hüccet ve onunla istidlâlin vâcip olduğunu söylemiş ve daha sonra İmam Ahmed'in

25. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1159-1190; Ebü'l-Hattâb, *et-Temhîd*, III, 323; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 492-96.

er-Red'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye'sinde aklî delilleri kullandığına dair çeşitli örnekler vermiştir. Ebû Ahmed Bekir b. Muhammed ise, İmam Ahmed'den, "Hiç kimse kıyastan müstağni kalamaz. Hâkim ve imam işlerini bununla görür; insanları toplar, kıyas ve teşbihte bulunur. Nitekim Hz. Ömer de Kadî Şüreyh'e (ö. 78/697) 'İşleri birbirine kıyas et' demiştir" şeklinde bir rivayette bulunmuştur.

Diğer taraftan, Meymûnî'den gelen bir rivayette, Ahmed b. Hanbel'in, "Fıkıhta konuşan insan şu iki asıldan sakınsın: Mücmel ve kıyas" dediği nakledilmiş ve Ebû Ya'lâ, onun bu sözünü, kıyasın sünnet karşısında kullanılması haline yorumlamıştır.

İbn Kayyim el-Cevziyye de Ahmed b. Hanbel'in fetva usulünde; bir mesele hakkında nas, sahâbe kavli veya onlardan birinin görüşü, mürsel veya zayıf bir eser bulunmadığı zaman, beşinci sırada kıyasa gidileceğini ve onunla, zaruret sebebiyle amel edileceğini söylemiştir. Hallâl, Ahmed'in, "Şâfiî'ye kıyas hakkında sordum. O, 'Ona ancak zaruret halinde gidilir' veya bu mânaya gelen bir şey söyledi" dediğini rivayet etmiştir. Ayrıca Ahmed, hayatı boyunca, hakkında seleften bir eser (nakil, görüş) bulunmayan bir meselede fetva vermeyi hoş karşılamamış ve insanları bundan şiddetle sakındırmıştır.[26]

İbn Teymiyye, Hanbelîlere göre kıyasla hüküm verme meselesinde üç şıkkın söz konusu olabileceğini anlatmıştır:

Birincisi: Bilinen delilleri araştırmaksızın kıyasla hüküm vermektir ki, bu yol kesin olarak câiz değildir.

İkincisi: Araştırma halinde elde edilmesi mümkün olan naslar bulunduğu halde, onları araştırmaksızın kıyasla hüküm vermektir. Bu da Hanefîler'in metodu olup, bu şartlar altında kıyasa gitmenin câiz olması gerekir. Ancak bu tür kıyasla hüküm vermek Şâfiî ve Ahmed ile ehl-i hadise mensup bilginler tarafından câiz görülmemiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel ve diğerleri, kıyası teyemmüm derecesinde kabul etmişlerdir. Teyemmüme nasıl ki su bulunmadığına dair zann-ı galip hâsıl olunca gidiliyorsa, kıyasa da nas bulunmadığına dair zann-ı galip hâsıl olunca gidilir. Ahmed'in, "Kıyası ne yapacaksın, hadiste seni ondan müstağni kılacak şey var?" sözünün anlamı da budur. İşte bu nokta, Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasındaki temel farktır.

Üçüncüsü: Nassı araştırıp, bu konuda herhangi bir nas bulunmadığına dair zann-ı galip meydana geldikten sonra kıyasa gitmektir ki, bu durumda kıyasla amel etmek tereddütsüz olarak câizdir.[27]

---

26. *Ebû Ya'lâ* el-Ferrâ, *a.g.e.* IV, 1273-1281; Ebü'l-Hattâb, *et-Temhîd,* III, 365-6; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în,* I, 32.
27. İbn Teymiyye, *el-Müsevvede,* s. 330-331.

HANBELÎ MEZHEBİ: KURULUŞ VE TARİHÇESİ

Ahmed b. Hanbel'in ilim uğrunda yaptığı uzun ve yorucu yolculukları ve münzevî yaşantısı yanında, mihne olayında gösterdiği salâbeti ve daha sonraki dönemlerde, özellikle Halife Mütevekkil'in (847-861) çeşitli hediye ve ihsanlarına karşı müstağni tavrı, onu büyük bir şöhrete kavuşturmuştur.

Bunun sonucu olarak, İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinden birçok öğrenci onun ilim halkasına katılmak için Bağdat'a gelmiş ve böylece daha sağlığında, bu öğrenciler vasıtasıyla onun görüş ve fetvaları İslâm dünyasının birçok bölgesine yayılmıştır. Söz konusu dönemde akaid, hadis ve fıkıhla ilgili ilmî tartışmalarda ve yazılan eserlerde, Ahmed b. Hanbel'in görüş ve düşüncelerini temsil eden veya savunan kişiler için "Ashâbu Ahmed (Ahmed'in arkadaşları)", "Hanbelî, çoğulu Hanâbile (Hanbelîler)" gibi sıfatlar kullanılmaya başlanmış, bu arada Ahmed'in çeşitli konularda kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplar ve fetvalar öğrencileri tarafından toplanarak "Mesâil (Meseleler)" adıyla bir araya getirilmiş ve bu durum daha sonra akâid ve fıkıhta, adına "Hanbelî Mezhebi" denilecek olan yeni bir mezhep ve hareketin temelini teşkil etmiştir. Onun öğrencilerinin mezhebin kuruluşu sırasındaki bu önemli hizmet ve katkıları sebebiyle, Henri Laoust'un da işaret ettiği gibi, Hanbelî mezhebi "kolektif bir yapı"ya benzemektedir.[28]

Bu kolektif yapının tarihî serüveni çerçevesinde, ilk öğrenciler tarafından tedvin edilişi ve böylece kuruluşun tamamlanması safhası ile daha sonra uzun bir tarihî süreç içerisinde geçirdiği gelişme devresi ve son olarak da çeşitli tarihî ve siyasî şartların kendisine bahşettiği, bir devletin resmî mezhebi ve ideolojisi olma imtiyazı ile kazandığı yeni ve son durumu incelenecektir.

Tedvin Dönemi (241-334/855-945)

Hanbelî mezhebinin kuruluşunun tamamlandığı tedvin dönemi, Ahmed b. Hanbel'in 241 (855) yılında ölümünden Büveyhîler'in 334 (945) tarihinde Bağdat'ı ele geçirmelerine kadar geçen yaklaşık bir asırlık süreyi kapsar. Bu süre içerisinde mezhebin fikrî ve tarihî malzemesi toplanmış ve İslâm dünyasının değişik bölgelerinden gelen bilginler, doktrinin bütünlüğünü temin için ortak gayretler sarfetmişlerdir. Ancak, İbn Hanbel'in fikirleri veya doktrininin hususi yönleriyle ilgili yapılan bu çalışmalar, henüz tam anlamıyla mezhepçilik gayreti ile yapılmadığından, bunlarda müelliflerin şahsiyetleri veya onların ilgi alanlarıyla ilgili unsurlar da etkili olmuştur.

---

28. H. Laoust, "Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad", s. 74.

Hanbelî mezhebi kuruluş ve tedvinini, Ahmed b. Hanbel'in oğulları Sâlih (ö. 266/879-80) ve Abdullah'ın (ö. 290/903) da içinde bulunduğu ilk öğrenci ve talebelerine borçludur. Bu öğrenciler arasında Merv asıllı Kevsec (ö. 251/868-9), Ebû Bekir el-Esrem (ö. 260 veya 261/874), Hanbel b. İshak (ö. 273/886), Abdülmelik el-Meymûnî (ö. 274/887), Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Harb el-Kirmânî (ö. 280/893) ve İbrâhim el-Harbî (ö. 285/898-9) gibi ilim adamları bulunmaktadır.

Bu ilim adamları yanında, Hanbelî mezhebinin kuruluş safhasındaki en önemli mimarlarından biri ise şüphesiz Ebû Bekir el-Hallâl'dır (ö. 311/923). Hatta Hallâl'den önce müstakil bir Hanbelî mezhebinin bulunmadığı, topladığı meseleler ve ortaya koyduğu kaideler sebebiyle onun Hanbelî mezhebinin hakiki kurucusu olduğu dahi söylenebilir. Hallâl, İbn Hanbel'in çeşitli konulara dair verdiği fetva ve görüşleri klasik fıkıh kitapları sistematiğine uygun bir şekilde *Kitâbü'l-Câmi' li-'ulûmi'l-İmâm Ahmed* adıyla toplamıştır.

Öte yandan, Hallâl'den başka IV. (X.) yüzyılda Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941) ve Ebü'l-Kasım el-Hırakî (ö. 334/945) de Hanbelî mezhebinin oluşumuna önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Bunlardan Ebû Muhammed el-Berbehârî, ilmî katkılardan ziyade mücadeleci karakteri ile Hanbelîlik tarihine damgasını vurmuştur. Berbehârî; Şîa, Mu'tezîle ve kelâm metoduna karşı şiddetle muhalefet etmiş ve ateşli vaazlarıyla bilhassa 309-329 (921-941) yılları arasında Bağdat'ın siyasî olaylarında ağırlığını hissettirmiştir. Berbehârî, Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetler konusunda en güvenilir râvilerden biri olarak kabul edilir. Hanbelî mezhebi içerisinde Berbehârî'nin görüş ve hareketlerini benimseyenlere hususi olarak Berbehâriyye adı verilmiştir.

Ebü'l-Kasım el-Hırakî (ö. 334/945) ise, mezhebin ilk el kitabı niteliğindeki *el-Muhtasar*'ın yazarıdır. Hırakî ve eseri *el-Muhtasar* ile Hanbelî mezhebi kuruluş safhasını tamamlamış ve artık başta bu eser olmak üzere mezhep bilginleri çeşitli şerh ve hâşiyelerle doktrini geliştirmeye ve savunmaya başlamışlardır.

Gelişme Dönemi

Hanbelî mezhebi kuruluş ve tedvin dönemini tamamladıktan sonra, artık doktrinin temel eğilimleri berraklaşmış ve mezhebin temel metinleri üzerine şerh ve hâşiyeler yazılmaya ve bunların eğitim ve öğretimi ile ilgili çeşitli kurumlar oluşturulmaya başlanmıştır. Biz bu dönemi mezhebin gelişme safhası olarak değerlendiriyoruz.

Uzun bir tarihi süreci kapsayan bu dönem içerisinde mezhebin gelişimi sürekli olarak yükselen bir grafik çizmemiş, tarihî ve siyasî olayların da etkisi ile bazı iniş ve çıkışlar yaşanmıştır. Herhangi bir devletin kabul ettiği resmî mezhebin genel yaklaşımları ve hükümleri, söz konusu devletin hukukî ve idarî hayatının gelişmesi veya daralmasına etki etttiği gibi, bu durumun söz konusu mezhebin tarihî seyrine de önemli tesirleri olur. Bu sebeple, Hanbelî mezhebinin gelişme dönemini İslâm tarihinde hüküm sürmüş olan çeşitli devletlerin tarihi devreleri içerisinde incelemek, mezhebin gelişmesini ve siyasal iktidarlarla ilişkilerini göstermek bakımından da faydalı olacaktır.

Biz bu uzun dönemi Büveyhîler devri, Bağdat Abbâsî hilâfetinin son iki yüzyılı, Memlükler ve Osmanlılar devri olmak üzere çeşitli devreler içerisinde inceleyeceğiz.

Büveyhîler Devri (334-447/9451055)

Şiî Büveyh'in oğullarından Ahmed'in 334 (945) yılında Bağdat'a girmesi ile Bağdat Abbâsî Hilâfeti tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Siyasî olaylar açısından hareketli olduğu kadar, ilim ve kültür hayatı bakımından da hemen her dalda verimli gelişmelerin olduğu bu dönemde, Hanbelî mezhebi mensuplarının hem siyasî tavırları hem de ortaya koydukları literatür, diğer mezheplerle karşılaştırıldıkları zaman onların daha canlı ve güçlü bir durumda oldukları söylenebilir.[29] Zira Bağdat'ta Büveyhîler tarafından teşvik edilen İmâmî Şiîliği ile Mısır'da Fâtimîler tarafından desteklenen İsmâilîliğin gelişmesi karşısında, daha kurucu mezhep imamlarının sağlığından beri Sünnî yapılanmanın şart ve imkânları konusunda geniş bir tecrübeye sahip olan Hanbelî âlimleri canlı bir tartışma ortamına girmişlerdir. Bu dönemde Hanbelîlik fıkhî bir mezhep olmanın yanında politik bir muhalefet grubu rolünü de üstlenerek hilâfet ve Sünnîliğin müdafaası için kurulmuş organizasyonların başında yer almıştır.

Büveyhîler döneminin Hanbelî mezhebi açısından en önemli yanlarından biri, ilk neslin başlattığı Ahmed b. Hanbel'in eser ve görüşlerinin tedvini faaliyetlerine devam edilmesi ve bu uzun kolektif çalışmada son aşamaya gelinmiş olmasıdır. Bu konudaki en önemli çalışmayı ise, Hallâl'ın öğrencisi olan Ebû Bekir Abdülazîz b. Ca'fer (ö. 363/974) yapmıştır. Gulâmü'l-Hallâl adıyla anılan Abdülaziz, hocası Hallâl ve Ebü'l-Kasım el-Hırakî'den sonra mezhebin ilk büyük fakihlerinden biri kabul edilir.

---

29. Bu dönemdeki Hanbelîlik hk. bk. Samiha Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque'Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981, s. 106-112.

Büveyhîler döneminde Bağdat dışındaki bazı merkezlerde de meşhur birçok Hanbelî bilginin yetişmesi, Hanbelî mezhebinin canlılığını göstermektedir. Bunlardan birisi İsfahan'dır. İsfahan'da özellikle İbn Mende ailesinden yetişen âlimler burasını önemli bir çekim merkezi haline getirmişlerdir.

Büveyhîler döneminde yaşayan en önemli Hanbelî bilginlerinden birisi Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dır (ö. 458/1066). Bir hukukçu ve kadı olarak resmî görevleri yanında, Kâim - Biemrillâh dönemindeki (422-467/1031-1075) Sünnî düşüncenin yeniden yapılanması politikaları içerisinde önemli roller oynayan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Halife Kâim - Biemrillâh'ın ısrarlı teklifleri üzerine Dârülhilâfe, Harim, Harran ve Hulvân kadılıklarında bulunmuştur. Sağlam şahsiyeti, ilmî ehliyeti, zühd ve takvâsıyla halkın ve halifenin güvenini kazanan Ebû Ya'lâ, çeşitli fürû konularında mezhep imamından farklı içtihadlarda bulunmuş ve bu yönelişi sebebiyle bazı bilginler tarafından "mutlak müçtehit" olarak nitelenmiştir.

Bağdat Abbâsî Halîfeliğinin Son İkiyüz Yılı (447-656)

Tarihî bakımdan bu dönem, Tuğrul Bey'in 447'de (1055) Büveyhîler'in Bağdat üzerindeki vesayetini kaldırmasından, Cengiz Han'ın torunlarından Hülâgû'nun (ö. 663/1264) 656 (1258) yılında Halife Müsta'sım-Billâh'ı (ö. 640-656) öldürüp Bağdat'ı yerle bir ederek Abbâsî Hilâfeti'ne son vermesine kadar geçen iki yüzyıllık bir süreyi kapsar.

Hanbelî mezhebinin gelişimi açısından altın çağ olarak kabul edilebilecek bu iki yüzyıllık dönemde, onlar akîde konusundaki geleneksel tutumlarını devam ettirmekle beraber, bilhassa fıkıh ve fıkıh usulü alanında dönemin Hanbelî imamları arasında bazı farklılıkların ortaya çıktığı gözlenmektedir.

Bu dönemin tipik Hanbelî fakihlerinden biri, Berbehârî ve İbn Batta'nın aksiyon ve anlayışının takipçisi olan Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî'dir (ö. 470/1077-8). Ebû Ca'fer, selefleri gibi mütevazı, fakat mücadeleci ve bid'at ehline karşı çok sert idi. O, Selef akîdesi ve Abbâsî hilâfetinin otoritesinin yeniden tesisi için birtakım faaliyetlerde bulunmuş ve 460 (1068) yılında Nizâmiye medresesinde Mutezile'nin fikirlerinin okutulmasına, 464 yılında devlet görevlilerinin çeşitli yolsuzluklarına, 469'da Hanbelîliği tenkit eden ve onları tecsîm ile suçlayan Nizâmiye medresesi hocalarından meşhur sûfî Kuşeyrî'nin oğlu İbnü'l-Kuşeyrî'ye (ö. 514/1120) karşı yapılan halk hareketlerine önderlik etmiştir.

Bu dönemde, hayatı ve eserleri ile sadece Hanbelî mezhebinin değil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin de önemli bir devresine ışık tutan bilginlerden biri de Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'dir (ö. 513/1119-20). Bağdat'ta Cüveynî, Gazzâlî ve

Ebü'l-Hattâb'ın ilim halkalarında yetişen İbn Akîl gençliğinde Mutezile'nin görüşlerine ve Hallâc'ın doktrinine ilgi duymuştur. O bu ilgiden dolayı Mansûr Camii'ndeki dersleri sırasında bir grup Hanbelî'nin düşmanlığını üzerine çekmiş ve himayecisi Ebû Mansûr b. Yûsuf'un (ö. 460/1067-8) ölümünden sonra, söz konusu grubun öfkesi sebebiyle 461 (1069) ve 465 (1073) yıllarında Bağdat'ta bazı tartışmalar çıkmış ve bir süre saklanmak zorunda kalmıştır. Bu grubun elebaşılığını yapan Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî'nin camiinde 8 Muharrem 465 (24 Eylül 1072) tarihinde şahitler huzurunda ve iki gün sonra da halifenin divanında Hallâc'ın görüşleri ile bazı Mutezilî fikirler lehinde söyledikleri sözlerden rücû ettiğini belirterek ifadesinin altına imzasını atmıştır.[30]

Bağdat Abbâsî Hilâfeti'nin son ikiyüz yılı içerisinde Hanbelî tarihi üzerinde büyük tesirleri olan kişilerden biri de Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'dir (ö. 560/1165). Halife Muktefî tarafından 544 (1149) yılında vezir yapılan İbn Hübeyre, Halife Müstencid-Billâh (555-566/1160-1170) zamanında da bu görevde kalmıştır. 557 (1161) yılında Hanbelî akîdesini ve fıkhını öğretmek için bir medrese kurarak şahsî kütüphanesini buraya vakfetmiş olan İbn Hübeyre'nin, hayatı boyunca takip ettiği politikasının temel amacı, sünnetin ve hilâfetin otoritesini yeniden inşa etmek olmuştur. Bu amaçlarını gerçekleştirebilmek için bir taraftan hilâfeti Selçuklu sultanlarının kontrolünden kurtarmaya ve Nûreddin Mahmud Zengî'yi (541-569/1146-1174) Mısır'ı Fâtımîler'den almaya teşvik etmiş, diğer taraftan da bütün Sünnî halkı Şiîliğin karşısında ve Hanbelî akîdesi etrafında toplamaya çalışmıştır.

Öte yandan, Zengîler (521-629/1127-1222) ve Eyyûbîler (564-650/1169-1252) devrinde ise Dımaşk'ta Benî Müneccâ ve Filistin kökenli Benî Kudâme aileleri yetiştirdikleri bilginlerle ünlüdür.

Benî Müneccâ ailesinden Es'ad b. Müneccâ b. Berekât (ö. 606/1209) ve oğulları Şemseddin Ömer İbnü'l-Müneccâ ile İzzeddin Osman b. İbnü'l-Müneccâ ve sonuncusunun oğlu olan Sadreddin Ebü'l-Feth Es'ad İbnü'l-Müneccâ (ö. 657/1259) ile kızı olan Zeynüddin b. Müneccâ (ö. 695/1295), Zeynüddin'in çocuklarından Şerefeddin Muhammed b. Müneccâ (ö. 724/1323) ve Alâeddin Ali İbnü'l-Müneccâ (ö. 750/1349) Suriye Hanbelîliğinin önemli temsilcilerindendir.

Filistin'in Nablus şehrine bağlı Cemmâil beldesindeki Kudâme b. Mikdâm b. Nasr'ın adını taşıyan Kudâme ailesi ise V. (XI.) asırdan X. (XVI.) asra kadar bilhassa Hanbelî tarihine damgasını vurmuştur. 492'de (1099) Haçlılar'ın Kudüs'ü işgalinden sonra ailenin fertleri, başlarında daha önceden Dımaşk'ta okumuş olan Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (ö. 558/1163) olduğu halde, 551

30. İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-kelâm*, s. 5-7; İbn Receb, *a.g.e.* I, 145.

(1156) yılında Dımaşk'a hicret ederek, burada mescid ve medreseleriyle ünlü Sâlihiyye mahallesini kurmuşlardır. Abbâsî Hilafeti'nin son ikiyüz yılına tekabül eden zaman dilimi içerisinde bu aileden Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdülganî b. Abdülvâhid b. Ali el-Cemmâilî (ö. 600/1203), Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme (ö. 607/1210), Ebü'l-Hasan Şerefeddin Ahmed b. Ubeydullah b. Ahmed b. Kudâme (ö. 613/ 1217), Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223) ve Ebû Abbas Seyfeddin Ahmed b. Îsâ b. Abdullah (ö. 643/1245) gibi âlimler yetişmiştir.[31]

Öte yandan, Hanbelî mezhebinin bu dönemde Irak, Suriye ve Filistin bölgelerinde gösterdiği canlılığa ilâve olarak, Eyyûbîler devrinde (564-648/1169-1250) özellikle Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin hâkim olduğu Mısır bölgesinde de yayıldığı görülmektedir.

Mısır'da Hanbelîliğin ilk kurumsal gelişmesi Dımaşk'ta Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin torunlarından İzzeddin İbn Abdülvehhâb'ın Mısır'a gitmesi ve burada bir medrese kurması ile başlatılabilir. Ne var ki, Mısır'da Hanbelîliğin gelişmesi istikrarlı bir şekilde olmayıp, meydana gelen hemen her siyasî olayın, onlar üzerinde az veya çok, olumlu veya olumsuz etkisi olmuştur.[32]

Memlükler Devri (648-922/1250-1517)

Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden sonra, şüphesiz Hanbelîlik bu bölgede hemen silinmemiş, Hülâgû ile başlayan İlhanlılar devrinde (1256–1335) bu mezhep, Bağdat'ta Ali b. Muhammed eş-Şehrâyânî, Abdüssamed b. Ahmed el-Bağdâdî, Muhammed b. Abdülmuhsin el-Ezcî ve Abdullah b. Muhammed ez-Züreyrâtî gibi fakih, muhaddis ve kelâmcılar tarafından yayılmaya devam etmiştir. Ne var ki, bu işgal sonunda, Bağdat harap olmuş ve kendisine yüzyıllardır Sünnî hilâfetin merkezi olma imtiyazını veren dinî ve ilmî üstünlüğünü kaybederek, basit bir eyalet merkezi haline gelmiştir. Bu sırada, Kutuz'un 658 (1260) yılında Aynicâlût'ta Moğolları bozguna uğratmasıyla kuruluşunu tamamlayan Mısır Memlukları, İran Moğolları ile Filistin ve Suriye Frankları karşısında, Bağdat'ın düşmesiyle ortaya çıkan Sünnî dünyanın liderliği hususundaki boşluğu doldurmaya başlamışlardır.

İlk Memluklar dönemindeki Şam Hanbelîleri arasında Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî, Ahmed b. Abdüddâim el-Makdisî, Yahya b. Mansûr el-Harrânî, Abdüssâtir b. Abdülhamîd el-Makdisî, Ali b. Ahmed es-

31. Benî Kudâme ailesi hk. bk. Ferhat Koca, "Kudâme Âilesi", *DİA*, XXVI, 310-311.
32. Memlükler dönemi öncesinde Mısır'daki Hanbelîlik hakkında bk. G. Leiser, "Hanbalism in Egypt before the Mamlûks", *SI*, 54 (Paris 1981), 155-181.

Sa'dî, İbrâhim el-Vâsıtî, İbn Harûf adıyla meşhur Muhammed b. Ali el-Mevsılî ve Şehâbüddin Ahmed b. Cebbârâ gibi birçok Hanbelî fakihi bulunmaktadır.

Bütün bu bilginler yanında, döneme damgasını vuran en büyük Hanbelî imamı ise Takıyyüddin İbn Teymiyye olmuştur. İslâm dünyasında kendisinden sonra asırlarca fikir ve eserleri tartışılan İbn Teymiyye'nin hayatı, ilk Memlukların (Bahrîler) siyasî ve kültürel tarihini yansıtmaktadır. Bu itibarla, Ahmed b. Teymiyye'nin hayatı ile ilk Memlukların siyasî tarihini birbirinden ayrı düşünmek hemen hemen imkânsız gibidir.[33] İbn Teymiyye'nin öğrencileri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmed b. İbrahim el-Vâsıtî, meşhur kelâmcı ve tarihçi Zehebî, tarihçi ve hadisçi Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Necmeddin et-Tûfî ve İbn Receb gibi meşhur bilginler bulunmakta idi.

Burcî (Çerkez) Memlukları zamanında (784–923/1382–1517) ise, Hanbelîlik Mısır, Suriye ve Filistin bölgelerinde daha önceki canlılığını kaybetmeye başlamıştır. Muhtemelen bu sonuçta, özellikle Burcîler döneminde çeşitli siyasî ve iktisadî olaylar neticesinde, Memluk saltanatının giderek gerilemeye başlamasının ve Hanbelî bilginlerinin bidat anlayışları gereği, çeşitli konularda takındıkları aşırı müdahaleci tutumlara karşı, toplumun bazı kesimlerinde meydana gelen direncin etkisi olmalıdır. Henri Laoust, Hanbelîlerin özellikle İbnü'l-Arabî'ye ve gittikçe nüfuzunu artıran İttihâdiyye fırkasına karşı gösterdikleri düşmanlıkların, kendilerinin bu izafî düşüşlerinin artmasına katkıda bulunduğuna işaret etmektedir.[34]

Osmanlılar Devri (922–1342/1517–1923)

Osmanlıların Suriye (Mercidâbık Savaşı, 922/1516) ve Mısır'ı (Ridâniye Savaşı, 922/1517) fethinden sonra, bu bölgelerde devletin resmî mezhebi olan Hanefîliğin öne çıktığı ve bu durumun Hanbelîliğin gelişmesine olumlu katkıda bulunmadığı söylenebilir. Biraz geç bir dönem olmakla beraber, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen birçok öğrencinin eğitim gördüğü Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nin 1293 (1876) yılı itibariyle hoca ve öğrenci mevcudunun mezheplere göre dağılımı, bu dönemdeki mezheplerin yaygınlığı hakkında belki bir fikir verebilir. Söz konusu tarihteki hoca ve öğrencilerin fıkıh mezheplerine göre dağılımı; Şâfiî 147 hoca, 5651 öğrenci; Mâlikî 99 hoca, 3826 öğrenci; Hanefî 76 hoca, 1278 öğrenci ve Hanbelî mezhebine mensup 3 hoca, 25 öğrenci şeklindedir.[35]

---

33. İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserleri hk. bk. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX, 391–405.
34. H. Laoust, "Hanâbila", *EI2* (İng.), III, 161.
35. Ali Paşa Mübârek, *el-Hıtatü't-tevfîkiyyeti'l-cedîde*, nşr. Muhammed Mustafa İbrahim, Kahire 1980, IV, 36.

Hanbelî mezhebine mensup hoca ve öğrencilerin sayısının azlığına rağmen Suriye, Filistin ve Mısır'da Hanbelî fıkhının eğitim ve öğretimine devam edilmiş ve Osmanlıların sonuna kadar devletin hâkim olduğu topraklarda birçok meşhur Hanbelî bilgini yetişmiştir. Bunlar arasında Şam Hanbelîlerinin müftüsü olan Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî, Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî b. Neccâr ve Mısır'da mezhebin son büyük temsilcilerinden biri olan Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî (Behûtî), tarihçi Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd el-Akerî en meşhur Hanbelîlerdir. Ancak, adı geçen bütün bu bilginlerin Hanbelî doktrininin gelişmesine yaptıkları katkılar bir yana, Osmanlılar döneminde, Hanbelîlik tarihinin en önemli olayı Vehhâbîlik hareketidir.

Bu hareketin kurucusu olan Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) 1157 (1744) yılında Dir'iye'de bulunan Emîr Muhammed b. Suûd ile birlikte, Allah'ın hükümranlığını kurmak üzere, emirliğin İbn Suûd ve nesline; şeyhliğin ise kendisine ve nesline ait olması şartıyla, savaşta ve barışta birbirini desteklemek üzere karşılıklı olarak anlaşmışlardır. Bu tarih yalnızca küçük bir bedevî emirliğinin büyük bir devlete dönüşmesinin başlangıcına işaret etmekle kalmayıp, ayrıca Hanbelî mezhebinin de bir devletin resmî mezhebi olarak kabul edilmesinin başlangıcını teşkil eder. Artık Muhammed b. Abdülvehhâb'ı Suudi Krallığı'ndan ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu dönemin tarihî ve siyasî şartları, Muhammed b. Suûd'un siyasî nüfuzunu artırmak için Muhammed b. Abdülvehhâb gibi bir bilgine (kaleme); onun ise, kendi davetini yayabilmek için Muhammed b. Suûd gibi bir Emire (kılıca) ihtiyacı olduğunu göstermektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doktrininin temelini, Allah'ın zât, sıfat ve fiillleri yönünden birlenmesinin tevhit için yeterli olmayıp, kulların da kendi fiilleriyle Allah'ı birlemeleri gerektiği prensibi oluşturur (tevhîd-i ma'bûdiyet, amelî tevhid). Bu tevhidi yerine getirmeyenler kâfir olup, onların mal ve canları muvahhitlere helâldir. Müteşâbih âyetlerden zâhirleri kastedilmiş olup bunları tevil ve tefsir caiz değildir. Tevessül küfürdür ve şefaat yalnızca Allah'a mahsustur. Dolayısıyla Kuran'dan başka mürşit, Allah'tan başka hidayet verici yoktur ve Peygamberlerden dahi şefaat dilemek haramdır. Ona göre, Kuran ve Sünnet'te olmayan her yeni şey bidat ve her bidat ise sapıklıktır. Akıl şer'î bir delil olmadığı gibi, mevcut naslar haricinde içtihat, kıyas ve istihsan yollarına da gidilemez. İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak için çalışmak ve gerekirse savaşmak farzdır.[36]

---

36. Vehhâbî hareketinin doğuşu, gelişmesi ve fikirleri hk. bk. S. M. Zwemer, "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journalof the Transactions of the Victoria Institute*, XXXIII, London 1901, s. 311–333; Yusuf Ziya Yörükan,"Vahhabîlik", *AÜİFD*, XXVII, Ankara 1953, s. 51–67.

Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suûd, merkezden uzak Necid bölgesinde kendi dinî ve siyasî oluşumlarını tamamlarken, Lale Devri'nin sıkıntıları ile meşgul olan Osmanlılarda I. Mahmud henüz yeni tahta çıkmıştı (1143/1730). Devlet, Patrona Halil ve çeşitli Yeniçeri isyanları ile uğraşırken, İran Şahı Nâdir ile Rusya ve Avusturya devamlı olarak Osmanlı sınırlarına tecavüz ediyordu. III. Selim devrinde (1203–1222/1789–1807) ise, Rusya ve Avusturya'nın tecavüzleri yanında, Fransızlar Mısır'a girmiş ve ülkedeki iç karışıklıklar sürekli gelişen Vehhâbî hareketiyle ilgilenme imkânı vermemişti. Osmanlılar, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan Suûdî-Vehhâbî hareketine müdahele etmesini ve onları özellikle Mekke ve Medine'den uzaklaştırmasını istemişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin çeşitli iç ve dış olaylar sebebiyle otoritesinin zayıfladığı ve Vehhâbî-Suûdî hareketini takip etmek için bölgeye hususi bir ordu gönderemeyip, işi bölgedeki çeşitli valilere ve Mekke - Medine emîrlerine havale etmek zorunda kaldığı ve daha sonra da inkıraza uğradığı bir ortamda, Vehhâbî-Suûdî birlikleri 1924'te Tâif ve Mekke'ye, 1925'de ise Medine ve Cidde'ye girmişlerdir.

Yeni Dönem

Osmanlı Devleti, içerisinde Vehhâbî hareketinin de dâhil olduğu çeşitli iç isyanlar ve bazı dış tecavüzler neticesinde zaafa düşmüş ve I. Dünya Savaşı (1914–1918) sonunda İtilâf devletleri tarafından Anadolu işgal edilmişti. 1923 yılında Osmanlı Devletinin tarihî ve coğrafî mirası üzerinde Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuştur. Eski Osmanlı haritasında meydana gelen bu büyük değişiklikler sonunda Suudi Emîrliği, "Suudi Krallığı" haline dönüşmüş ve bu devletin resmî ideolojisini de kendisine Hanbelî mezhebini referans gösteren Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşleri teşkil etmiştir. Bu, bir anlamda Hanbelî mezhebinin adı geçen devletin resmî mezhebi haline gelmesi demektir ve böyle bir olgu, bize göre, söz konusu mezhebin tarihinde yeni bir dönemi teşkil eder.

29 Ağustos 1926 tarihli Hicaz Krallığı anayasasının 6. maddesinde, "Hicaz Krallığı'nda hükümler, Kuran ve Peygamber'in sünnetine uygun olarak verilir" denilmektedir.[37] Ayrıca, Suudi Arabistan'da kralların ilân ettikleri çeşitli bildiri ve genelgelerde belirttiklerine göre, ülke "Şeriat kuralları"na göre yönetilir. Burada geçen "Şeriat" kavramından "Kitap ve Sünnet" kastedilmiş olup, resmî metinlerde Hanbelî mezhebi veya Vehhâbî anlayışına hususi bir atıfta bu-

37. 29 Ağustos 1926 tarihli "Hicaz Krallığının Anayasası"nın metni için bk. Y. Takabayashi, *Toward a Modern Islamic Kingdom*, s. 106–116.

lunulmaz. Bu durum, devletin "resmî bir mezhep" telakkisinin olmadığı hissini uyandırmakla beraber, söz konusu devlet meşruiyetini Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suûd'un 1744 Dir'iye'de yaptıkları anlaşmadan aldığı için, özellikle hukuk, eğitim, öğretim ve dinî hizmetler alanında bu anlaşmaya sâdık kalınmaktadır. Ayrıca, Suudi Arabistan Krallığı'nın kuruluşundan bugüne kadar geçen tarihî süreç içerisinde, Muhammed b. Abdülvehhâb da Vehhâbî hareketinin en büyük teorisyeni olarak yerini korumaya devam etmektedir.

Vehhâbîlik hareketinin İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde yayılmasıyla ilgili konular bir yana, Hanbelî mezhebinin bugünkü durumuyla ilgili şunlar söylenebilir: Günümüzde bu mezhebin; tarihî, coğrafî, dinî, siyasî ve ekonomik alanlarda büyük öneme haiz olan Suudi Arabistan Krallığı'nın himayesinde büyük gelişmeler kaydettiği gözlenmektedir. Akâide dair görüşlerinin ülkenin dinî hayat ve eğitim stratejisinin belirlenmesinde etkili olması, fıkha dair görüşlerinin ise dinî ve hukukî hayatta tatbik edilmesi sebebiyle, Hanbelî mezhebi gerek literatür gerekse doktrinin yayılması ve işlenmesi açısından diğer mezhepler karşısında büyük bir avantaj elde etmiştir. Devletin sağladığı maddî ve manevî imkânlarla, söz konusu ülkenin üniversite ve araştırma merkezlerinde, Hanbelî mezhebinin başta akâid olmak üzere hadis, fıkıh ve diğer alanlardaki görüşleri hakkında birçok doktora ve yüksek lisans çalışması yapılmakta ve bu arada üniversitelerin bilhassa akâid ve tevhidle ilgili bölümlerinde devletin Selefî-Vehhâbî ideolojisinin korunmasına özel bir hassasiyet gösterilmektedir. Bu himaye ve gayretler neticesinde, XX. Yüzyılda eski ve yeni birçok Hanbelî kaynağı, yalnızca Suudi Arabistan'da değil Mısır, Suriye, Lübnan ve Hindistan gibi çeşitli bölgelerde de basılma imkânı bulmuştur.

MEZHEBİN COĞRAFYASI

Daha önce de belirtildiği gibi, İslâm coğrafyasının muhtelif bölgelerinden yaklaşık 5000 civarında talebe ve ilim adamı Ahmed b. Hanbel'in ders halkasına katılmış ve bu kişiler vasıtasıyla onun görüşleri geniş bir alanda yayılma imkânı bulmuştu. İbn Ebû Ya'lâ'nın Hanbelî mezhebinin klasik anlamda ilk tabakât kitabı sayılan ve Ahmed b. Hanbel'den başlayarak 513 (1119) yılına kadar yaşamış olan 706 âlimin hayatını anlattığı *Tabakâtü'l-Hanâbile* adlı eserine bakıldığı zaman, onların nisbelerinden birçoğunun Bağdat, Kûfe, Nîşâbur, Horasan, Basra, Halep, Şam ve Hicaz gibi çeşitli şehir ve bölgelerden geldikleri anlaşılmaktadır. Özellikle IV. (X.) asırda Hanbelî mezhebi Bağdat'ta üstün bir duruma gelmiş, ancak Hanbelîlerin burada Eş'arî-Şâfiî mezhebi mensuplarıyla yaptıkları sert mücadeleler, devletin onlara karşı çeşitli tedbirler almasına sebep olmuştur.

Öte yandan, İslâm hukuk tarihi ve mezhepler tarihiyle ilgili kaynaklarda, genel olarak Hanbelî mezhebi, Sünnî fıkıh mezhepleri içerisinde daima Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezhebinden sonra, dördüncü sırada zikredilmiştir.

Günümüzde, özellikle İslâm ülkelerinde yapılan nüfus sayımlarında, mezheplerle ilgili açık istatistiksel bilgiler bulunmadığı için mezheplerin dağılımlarını gösteren gerçek rakamlardan mahrum bulunmaktayız. Burada ancak, mezhebin kuruluş ve tarihçesiyle ilgili kısımlarda bulunan bilgilerden hareketle, mezhebin genel olarak yayıldığı bölgelerin adı verilecektir. Buna göre, bugün Hanbelî mezhebi mensupları, mezhebin tarihi olarak yayılmış olduğu Irak, Suriye, Ürdün, Filistin ve Mısır'da bulunmaktadır. Ayrıca, Vehhâbî hareketinin etkisiyle Hindistan ve Kuzey Afrika gibi bazı bölgelerde Ahmed b. Hanbel'in fıkıhtaki görüş ve fetvalarıyla hareket eden çeşitli kimselere rastlanır. Suudi Arabistan, Katar ve Uman'da ise Hanbelîlerin sayısı diğer mezhep mensuplarından daha fazla bulunmaktadır. Bugün dünyada Hanbelîlerin sayısının yaklaşık olarak 20 milyon civarında olduğu söylenebilir.[38]

MEZHEBİN GENEL KARAKTERİSTİĞİ

Hanbelî mezhebi bizzat İmam Ahmed'in tespit edip ortaya koyduğu temel kurallar değil de onun öğrencileri ve mezhep bilginleri tarafından Ahmed'in eserleri, fetvaları ve sözlerinden çıkarılan prensipler ışığında gelişmiştir.

Mezhebin üzerine inşa edildiği temel esas ise, naslardır. Bu nasların Kitap ve Sünnet şeklinde bir ayırıma tâbi tutulmaması, Hanbelîliği koyu bir eserciliğe götürmüş ve böylece mezhebin temel özelliği "eser taraftarlığı" ve bunun tabiî sonucu olan "Selefîlik" olmuş ve mezhep mensupları "Selefî" olmakla iftihar etmişlerdir. Bunun yanında, bilhassa akitlerin şartları ve çeşitleri konusunda sübjektif (iç) iradeye önem verdikleri ve metodolojileri itibariyle maslahat ve istishâb ağırlıklı oldukları, mezhep mensuplarının toplumsal hayatlarında müdahaleci, ferdî hayatlarında ise zâhidâne bir yaşam sürdükleri ve mezhebin her dönemde birtakım politik roller üstlendiği söylenebilir.

Hanbelî mezhebinde, başta kurucu imam kabul edilen Ahmed b. Hanbel olmak üzere, bütün Hanbelî bilginleri eser taraftarı yani Ehl-i eser olup, rey ve kıyasa karşı çıkmışlardır. Eserci ve selefî olmanın özellikle de akâid konularında tevilden kaçınmanın tabiî sonucu olarak, lafızlara ve onların zâhirlerine ağırlık vermişlerdir. Ancak, sınırsız hayat hâdiselerine sınırlı naslarla ve hem de onların lâfzî (littéral) yorumlarıyla cevap vermek, sonuçta tabiî olarak metodoloji-

38. Subhî el-Mahmesânî, *el-Evdâu't-teşrî'iyye fi'd-düveli'l-'asriyye*, s. 126; Kamali, "Madhhab", *The Encyclopedia of Religion*, IX, 69.

de bir tıkanmaya yol açacaktır. Böyle bir tıkanmayı aşmak için Hanbelîler insanın gerçek niyet ve maksadına (sübjektif irade) daha çok önem vermişlerdir. Diğer bazı mezhep bilginleri, muamelelerin sıhhat veya butlanına hükmedebilmek için objektif kriterler ortaya koyma kaygısıyla akitler esnasında; kullanılan lafızlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelerine bağlı kalmayı şart koşup, özellikle borçlar hukukunda muamele, şart ve akit sahasını daraltırken; Hanbelîler lafızlar yerine maksat ve niyeti, kıyas yerine de nasları ölçü alarak, özellikle nasların yasaklamadığı veya istishâbü'l-hâl prensibinden hareketle, naslarda yer almayan akit ve muamele çeşitlerine geniş yer vermişlerdir.

Hanbelîler, reyle içtihatta bulunmak yerine itishâba yönelmişler ve bu sebeple de istishâb delili, onların metodolojilerinin temel unsurlarından biri haline gelmiştir. İstishâb gereği, onlara göre, Kuran ve Sünnet'te Allah ve Resulü tarafından yasaklanmamış hiçbir şey din (şeriat) adına yasaklanamaz. Bu kabul ise, özellikle ibadetlerde titiz davranmayı, bunun dışındaki alanlarda da taassuptan uzak kalmayı gerektirmiştir.

İtikad ve ibadetler alanındaki dar bakış açılarının etkisiyle, tarihte Hanbelîlerle diğer mezhep mensupları arasında akâid konularında bazı tartışma ve karışıklıklar çıkmış ise de fıkıhta bilhassa berâet-i asliyye istishâbını temel bir prensip olarak sık kullanmaları, hukukî hayatta büyük bir esneklik ve genişliğe sebep olmuştur. Netice itibariyle doktrin, ibadet sahasındaki darlık ile muamelât alanındaki genişlik arasında gidip gelen ve bu alanlardan her birinin cidarına çarparak hareket enerjisini kazanan bir sarkaç gibi canlılık ve sürekliliğini sağlamıştır.

Hanbelîlerin akâid ve ibadetler alanındaki darlıkları ile iyiliği emir-kötülüğü yasaklama (emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker) ve bidat konularındaki hassasiyetleri, başta kelâm mezhepleri olmak üzere, diğer gruplara karşı sert davranmalarına ve müdahaleci bir karakter kazanmalarına sebep olmuş ve hiçbir mezhepte Hanbelî mezhebinde olduğu kadar bidat yasağı ifrata vardırılmamıştır.[39]

Hanbelîlerin diğer mezhep ve gruplara karşı katı tutumları ve sebep oldukları çeşitli toplumsal hâdiselere dair tarih ve tabakât kitaplarında pek çok bilgi bulunmaktadır.[40]

Daha mezhebin kuruluş safhasında, Mutezile'nin yönlendirdiği devlet adamları tarafından Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kuran konusunda kamu vicdanını rahatsız edecek derecede mağdur edilmesi, halkın ona meylini artırmış ve neticede, yöneticiler halkın tepkisinden çekinerek, İbn Hanbel'i serbest bı-

39. I. Goldziher, "Ahmed", *İA*, I, 171.
40. Bazı olaylar için bk. I. Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen" (Leipzig 1908, s. 1–28.

rakmak hatta ona çeşitli imkânlar sağlamak zorunda kalmışlardı. Bu olayın Ahmed b. Hanbel'in zaferi ile sonuçlanması, halk ve ulema arasında Mutezile'ye karşı mevcut olan tepkiyi zirveye çıkarmış ve hatta bu tepkiler sonucu, Mutezile tarih sahnesinden silinme sürecine girmiştir. Ancak, Mutezile'nin fikir ve inanç hürriyetini ortadan kaldıran bu baskıcı tutumuna karşı tepkiler, çok erken bir dönemde başlamış gözükmektedir. Mihne olayından sonra, İbn Hanbel'in hürriyetine ve büyük bir şöhrete kavuşmasıyla, Ehl-i hadisin ve özellikle de Ahmed'in arkadaşlarının, Sünnî inancı kendilerinin temsil ettiği zehabına kapıldıkları ve başka gruplara karşı üstünlük duygusuna girdikleri söylenebilir.

Hatta Hanbelîlerin tepkileri sadece Mutezile ile sınırlı kalmamış ve bizzat Mutezile'ye karşı reaksiyon olarak doğan Sünnî-Eşarî mezhebi mensuplarını da susturmaya çalışmışlardır. Eşarîliğin doğuşu ile Sünnî kelâmında meydana gelen yeni yapılanmalara rağmen, Hanbelîler açısından hiçbir şey değişmemiş ve onlar, her vesileyi kullanarak Kelam karşıtlığına devam etmişlerdir.

Öte yandan, tarih boyunca Hanbelî âlimlerinin özellikle Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları konusunda çeşitli gruplarla ve bu arada bazı tasavvuf büyükleri ve tarikat şeyhleri ile mücadele etmeleri, Hanbelîlerin tasavvufa karşı olduklarına dair bir kanaatin doğmasına sebep olmuş gözükmektedir. Ancak kurucu imam Ahmed b. Hanbel'den başlamak üzere, günümüze kadar gelen büyük Hanbelî imamları toplumsal hayattaki mücadeleci karakterlerinin aksine, şahsî hayatlarında mütevazı ve zâhidâne bir yaşam sürmüşlerdir.

Bizzat Ahmed b. Hanbel hayatı boyunca zühd ve takva içerisinde yaşamış, idarecilerin ihsanlarından uzak durmuştur. O, sadece zâhidâne bir hayat yaşamakla kalmamış, kendisinden önce bu şekilde zühd içerisinde yaşayanlarla ilgili rivayetleri toplayarak *Kitâbü'z-Zühd* adında bir eser de telif etmiştir.

İbn Receb'in V. (XI) asrın ortalarından VIII. (XIV) asrın ortalarına kadar bir dönemi içine alan Hanbelî tabakatıyla ilgili biyografik eserinde, tespitlerimize göre, tanıtım cümlesinde "zâhid" ve "sûfî" sıfatları kullanılan doksan beş kişi bulunmaktadır. Bundan, İbn Receb'in eserinde tercüme-i halleri anlatılan 552 kişinin yaklaşık beşte birinin, kendilerine "sûfî" adı verilebilecek derecede zâhidâne bir hayat yaşadıkları anlaşılır.[41]

Bu örneklerden, Hanbelîlik ile sûfizm arasında kuvvetli bir akrabalık bulunduğu görülmektedir. Bu akrabalık, sadece onların ortak ruhî kaynaklarından yani Kuran ve Sünnet'ten değil, aynı zamanda onların erken bir dönemde doğan dinî hareketler olmalarından da gelmektedir. Hanbelîler ve sûfîler, akılcı ve reycilere muhalif olarak, Ehl-i hadîse mensup idiler ve bu akrabalık, on-

41. İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I, 45, 50, 68, 86, 93, 95, 104, 106; II, 5, 40, 44, 53, 62, 77, 277, 280, 284.

ların akılcı teolojiye (Kelam) karşı ortak, aktif ve sürekli düşmanlıklarını açıklamaktadır. Dahası, sûfîler ve Hanbelîler, muamelelerin şekilciliğini aşarak, "Amellerin ancak niyetlere göre olduğu"nu doktrinlerinin ayırt edici vasfı haline getirmişlerdir.[42]

SONUÇ

Hanbelî mezhebinin kurucu imamı olan Ahmed b. Hanbel, hayatını hadis ilmine vakfetmesi sebebiyle, "fakih" olmaktan ziyade, bir "muhaddis" olarak tanınmıştır. Onun bu şekilde tanınmasında, kendisinin hayat hadiselerine daima naslarla cevap verip, reyle fetva vermekten kaçınmasının da büyük etkisi bulunmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in Kuran'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasında, Mutezile'nin yönlendirmesiyle baskıcı bir tutum izleyen dönemin halifeleri tarafından mağduriyete uğratılması ve bir anlamda düşünce hürriyeti ve insan hakları mücadelesi sayılabilecek bir tavır sergilemesi, halk nazarında şöhretinin artmasına ve halkın, dinî problemlerini çözmek için ona veya onun arkadaş ve öğrencilerine yönelmelerine sebep olmuştur.

Ahmed b. Hanbel'in görüş ve fetvaları, arkadaş ve öğrencileri tarafından toplanarak sistematik bir bütünlük ve tutarlılığa kavuşturulmuştur. Böylece ortaya çıkan Hanbelî mezhebi, gerek usul gerekse fürûu bakımından birçok kişinin ortak gayretleriyle kurulmuş kolektif bir yapıyı andırır.

Hanbelî mezhebinin kuruluş süreci IV. (X.) asırda tamamlanmış ve bu asırda, özellikle Abbasî Hilâfeti'nin merkezi olan Bağdat'taki siyasî ve ilmî hareketlerin yönlendirilmesinde, Hanbelî mezhebi mensupları etkili olmuşlardır.

Hanbelîler Ehl-i hadîse mensup olmaları sebebiyle selefî bir bakış açısına sahiptirler. Onlar akâid konularındaki yoruma kapalı katı nasçı anlayışları ile hukukî hayattaki selefî ve muhafazakâr (gelenekçi) bakışlarının sonucu olarak gündelik hayattaki değişim ve gelişmeler karşısında "bidat" silâhını sık bir şekilde kullanmaktan kaçınmamışlardır.

Hanbelîler hukukî muamele ve akitlerin şart ve çeşitleri konusunda sübjektif iradeyi (niyet) savunmuşlar; hakkında nas bulunmayan konularda maslahat ve istishâb ile hüküm vermişler ve bu prensipler sebebiyle de Hanbelî mezhebi hayat hâdiseleri karşısında çözüm üretebilmek için gerekli olan canlılık ve seyyaliyeti kazanmıştır.

---

42. George Makdisi, "The Hanbeli School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, s. V/120.

Öte yandan, Hanbelî mezhebi mensupları, mezhebin doğuşundan günümüze kadar hemen hemen her devirde, az veya çok politik birtakım roller üstlenmişler ve bu sebeple de adı geçen mezhebin, yayıldığı bölgelerdeki siyasal iktidarların el değiştirmelerinden dolayı, olumlu veya olumsuz yönde etkilenmişlerdir.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, *Usûlü Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, Beyrut 1416/1996.

Abdulmunim Shakir, *Saudi Arabia*, Constitutions of the Countries of the World serisi içerisinde, New York 1976.

Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *İ'tikâdü'l-imâmi'l-münbel* (İbn Ebû Ya'lâ'nın *Tabakâtü'l-Hanâbile*'si içerisinde), II, 293–300, Kahire 1371/1952.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1982.

———, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (Ali Sâmi en-Neşşâr - Ammâr Tâlibî), *Akâidü's-selef* içinde), İskenderiye 1971, s. 51–114.

———, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Talât Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu), I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987.

———, *Kitâbü's-Sünne* (nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî), Beyrut 1405/1985.

———, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye İbnihî Abdullah* (nşr. Züheyr Şâviş), Beyrut 1988.

———, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye İbnihî Ebi'l-Fazl Sâlih* (nşr. Fazlurrahman Dîn Muhammed), I–II, Mori Gate Delhi 1408.

Ali Abdülhâk, *Ahmed b. Hanbel ve'l-mihne*, Kahire 1958.

Ali Paşa Mübârek, *el-Hıtatü't-tevfîkiyyeti'l-cedîde* (nşr. Muhammed Mustafa İbrâhim), I–IV, Kahire 1980.

Âmir Hasan Sabrî, *Mu'cemü şüyûhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi'l-Müsned*, Beyrut 1413/1993.

Beşşâr Avvâd, Ma'rûf, "Ahmed b. Hanbel", *Mevsûatü'l-hadâreti'l-İslâmiyye* (Fasliyye Tecrübiyye Sâniyye), Amman 1993, s. 349–356.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sıfât*, Beyrut 1405/1984.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Halku ef'âli'l-ibâd*, bk. Neşşâr, Ali Sâmî - Ammâr et-Tâlibî, *Akâidü's-selef*, İskenderiye 1971, s. 117–252.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1406/1986.

Cook, Michael, "On the Origins of Wahhâbism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, London III/2, 2 (1992), 191–202.

Çeker, Orhan, "Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî", *DİA*, X, 318–319.

Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, nşr. Gösta Wiestam, Leiden 1960.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-V, İstanbul 1981.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî), I-V, Riyad 1993

———, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974.

Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hanbel, hayâtühû ve asrühû*, Kahire 1981.

———, *Ahmed İbni Hanbel* (trc. Osman Keskioğlu), Ankara 1984, Hilal Yayınları.

Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh* (nşr. Müfîd Muhammed Ebû Ameşe), I-IV, Mekke 1985.

Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed fî Tabakāti ashâbi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid-Âdil Nüveyhiz), I-II, Beyrut 1403/1983.

Escovitz, J. H. *The Office of Qâdî al-Qudât in Cairo under the Bahrî Mamlûks*, Berlin 1984.

Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire, ts., Dârü'l-Kütüb.

Fehmî Ced'ân, *el-Mihne, bahsün fî cedeliyyeti'd-dîniyyi ve's-siyâsiyyi fi'l-İslâm*, Beyrut 1989.

Goldziher, Ignaz, "Ahmed", *İslam Ansiklopedisi*, I, 170–173.

———, "Arabic Literature During the Abbasid Period" (trc. J. Somogyi), *Islamic Culture*, XXXI/3, Haydarâbâd 1957, s. 220–234.

———, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908, s. 1–28.

———, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982.

Hogarth, D. G., "Wahabism and British Interests", *International Affaires*, IV (1925), 70–81.

Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabiyyeti fî asri'ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut 1968.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihî* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), I-II, Kahire 1388/1968.

İbn Bedrân, Abdülkâdir, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985.

İbn Cerîr et-Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ* (nşr. F. Kern), Beyrut ts., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye).

İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), I-II, Kahire 1371/1952.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn* (thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, Kahire 1955.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (*Büyük İslâm Tarihi*) (trc. Mehmet Keskin), İstanbul 1995, Çağrı Yayınları, X-XIV.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-menâzır* (nşr. Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle), I-III, Riyad 1414/1993.

———, *Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-Kelâm: Kitâbün fîhi'r-reddü alâ İbn Akîl* (nşr. G. Makdisi), Norfolk 1985.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn, *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I-II, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife).

İbn Teymiyye, Mecdüddin, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, Kahire 1983.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, Kahire 1983.

———, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil* (nşr. M. Reşîd Rızâ), I-V, Beyrut 1403/1983.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1979.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh* (nşr. C. Johannes Tornberg), I-XIII, Beyrut 1399/1979.

İbnü'l-Lehhâm, Alâeddin Ali b. Abbâs, *el-Muhtasar fî usûli'l-fıkh* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), Dımaşk 1400/1980.

Kallek, Cengiz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 253–255.

Kamali, Mohammad Hashim, "Madhhab", *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, IX, 66–70.

Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 75–80.

———, "Cemmâilî", *DİA*, VII, 338–340.

Karaman, Hayreddin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80–82.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Berbehârî", *DİA*, V, 476–477.

Koca, Ferhat, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 525–547.

———, "İbn Abdü'l-Hâdî, Şemseddîn", *DİA*, XIX, 273–74.

———, "İbn Kudâme el-Makdisî, Ebü'l-Ferec", *DİA*, XX, 138–39.

———, "İbn Kudâme, Muvaffakuddîn", *DİA*, XX, 139–42.

———, "İbn Müflih, Şemseddin", *DİA*, XX, 217–20.

———, "İbn Teymiyye, Fahreddîn", *DİA*, XX, 389–90.

———, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX, 391–405.

———, "İbnü'l-Hanbelî, Nâsıhuddîn", *DİA*, XXI, 67–68.

———, "İbnü'l-Mibred", *DİA*, XXI, 126–28.

———, "İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî", *DİA*, XXI, 170–71.

———, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İlam Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 93–122).

———, "Kudâme Ailesi", *DİA*, XXVI, 310–311.

———, "Merdâvî, Ali b. Süleymân", *DİA*, XXIX, 177.

———, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002 (Ankara Okulu Yayınları).

Kostiner, J., The Making of Saudi Arabia 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State, New York-Oxford 1993.

Laoust, Henri, "Ahmad b. Hanbal" *EI²* (İng.), I, 272–277.

———, "Hanâbila", *EI²* (İng.), III.158–162.

———, "Ibn Kayyim al-Djawziyya", *EI²* (İng.), III, 821–822.

———, "Le Hanbalisme sous le caliphat de Bagdad (241–656/856–1258)", *Revue des Études Islamiques*, Paris 1959, XXVII, 67–128.

———, "Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides", *Revue des Études Islamiques*, Paris 1960, XXVIII, 1–71.

Leiser, G. "Hanbalism in Egypt before the Mamlûks", *SI*, 54 (Paris 1981), 155-181.

el-Mahmesânî, Subhî, *el-Evdâu't-teşrîiyye fi'd-düveli'l-asriyye*, Beyrut 1981.

Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15–25.

Makdisi, George, "Muslim Institutions of Learning in Elevent-century Baghdad", *BSOAS*, XXIV (1961), s. 1–56.

———, "The Hanbeli School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, s. V/120, Norfolk 1991.

Maneeh, Abdullah bin Sulaiman, "Law and Justice in Saudi Arabia" (trc. Ishak Khalifah Shareef), *The Muslim World* Journal, VIII/2, Makkah 1980, s. 14–18.

Patton, W. M., *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897.

Polat, Selahattin, "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel", *DİA*, I, 81.

Sabari, Samiha, Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIe siècles, Paris 1981.

Sezgin, Fuat, Geschichte des arabischen Schrifttums, I-IX, Leiden 1967–84 (*GAS*).

Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfü'l-fukahâ* (nşr. F. Kern), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye).

Takabayashi, Yukihiro, *Toward a Modern Islamic Kingdom*, Japan 1986.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, Umran Yayınları.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 82-87.

———, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek Kadı Beyzavi*, İstanbul 1989.

Yörükan, Yusuf Ziya, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (1953), s. 51–67.

Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, XXX, 26-28.

Zaharaddin, M. S., "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, XXIII/3 (1979), 146–157.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri), I-XXIII, Beyrut 1401-1405/1981-85.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve'l-mesâlihi'l-mürsele*, Dımaşk 1988.

Zettersteen, K. V., "Büveyhîler", *İslam Ansiklopedisi*, II, 843–845.

———, "İbn Hübeyre", *İslam Ansiklopedisi*, V/2, s. 757.

Ziaul Haque, "Ahmad İbn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdâd", *Hamdard Islamicus*, Karachi 1985, VIII/3, s. 69–90.

Zwemer, S. M., "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, XXXIII (London 1901), 311–333.

İMAM ŞÂFİÎ VE FIKIH DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ*

Bilal Aybakan**

HAYATI

baba tarafından soyu Hz. Peygamber'in dördüncü göbekten dedesi Abdümenâf'la birleşen Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, soyağacının çeşitli basamaklarında yer alan dedelerine bağlı olarak "el-Kureşî", "el-Muttalibî", "eş-Şâfiî" nisbelerini almıştır. Bedir'de Müslümanlara esir düşüp fidye vererek serbest kaldıktan sonra İslam'ı kabul etmiş olan dedesi es-Sâib'e değil de, onun oğlu Şâfi'e nisbeti şöhret bulmuştur. Anne tarafından soyunun Kureyş veya Ezd kabîlesine aâdiyeti tartışmalı olmakla birlikte, Ezd yönündeki rivâyetler tercih edilmiştir. Kimi rivâyetlerde Ezd'in yerine Esed geçmiştir.

Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği yıl (150/767) Gazze'de doğmuştur. Doğum yerinin Askalan veya Yemen olduğu da rivâyet edilmiştir. Gazze'ye komşu oluşundan ötürü Askalan olsa bile Yemen rivâyeti uzlaştırılabilecek gibi görünmemektedir. Babası vefat eden Şâfiî'yi annesi Fatıma, iki yaşında Mekke'ye götürmüştür. Mina yakınlarında "Şi'bu'l-hayf" mevkiinde mahrûmiyet içinde büyüyen Şâfiî, temel eğitimini (küttâb), güçlü hâfızası sayesinde, bir tür etüt belletmenliği yaparak ücret ödemeden sürdürmüş, kâğıt ihtiyacını etraftan topla-

---

* Bu yazı, aslında önceki iki çalışmamdan (*İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayınları, 2007; "Şâfiî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. XXXVIII, 223-233.) üretip 07-09 Mayıs 2010 tarihleri arasında Diyarbakır'da düzenlenen Uluslararası İmam Şafii Sempozyumuna sunduğum ve sempozyum kitabında (s. 34-50) yayınlanan tebliğ metnimdir.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Öğretim Üyesi.

dığı kemik ve divan atıklarından karşılamıştır. Yedi/dokuz yaşında Kur'an'ı ezberlemiş, 13'ünde Mescid-i Haram'da Kur'an okutmuştur. Akıcı, dokunaklı ve tatlı bir Kur'an okuyuşuna sahip olan Şâfiî bir yandan İsmâil b. Kustantîn'den kırâat dersleri alırken, diğer yandan da ilim meclislerine katılmıştır.

Şâfiî'nin hayatındaki olayların tarihleri çok net olmadığından tabakât literatüründe yer alan bilgiler de kronolojiye pek riâyet edilmeden sadece tema birliğine göre sıralanmıştır. Bu da mevcut bilgileri gerçek tarihlerine yerleştirmeyi zorlaştırmaktadır.

Mekke'de temel eğitimini aldıktan sonra Mekke-Tâif arasında göçebe yaşayan Benî Hüzeyl kabîlesine katılıp şifâhî kültür, örf ve âdetini, atıcılık, binicilik ve Arap şiirini öğrenmiştir. Küçüklüğünde biri ok atma, diğeri ilim olmak üzere iki şeye ihtiras derecesinde ilgi duyduğunu, uzun süre güneş altında ok talimi yaptığını, bu yüzden hekimlerin kendisini uyardığını, ama nihâyet onda dokuz veya onda on isâbet ettirecek derecede ok atıcılığında mahâret kazandığını aktarmıştır.[1] Hüzeyl kabilesi arasında yaşadığı tecrübenin etkisiyle ilkin şiir, edebiyat ve Arap tarihine (eyyâmü'l-arab) ilgi duyan Şâfiî, etraftan gelen telkinler üzerine Mekke müftüsü Müslim b. Hâlid ez-Zencî (181/797) ve Süfyân b. Uyeyne (107-198)'den ilim tahsiline başlamıştır. Buradaki hocaları arasında Saîd b. Sâlim, Abdulmecîd b. Abdulazîz b. Ebû Revvâd ve Abdullah b. el-Hâris el-Mahzûmî, Dâvûd b. Abdurrahman el-Attâr, dedesinin amcaoğlu Muhammed b. Ali b. Şâfi', Abdurrahman b. Ebû Bekr el-Müleykî, Saîd b. Sâlim, Fudayl b. Iyâd'ın[2] adları da geçer.

Şâfiî, yapılan telkinler üzerine Mâlik'e gitmeye karar verince ödünç aldığı bir nüshadan *Muvatta*'ı ezberlemiş ve hocası Müslim b. Hâlid ez-Zencî (İbn Hacer, *Tevâlî*, 55.) ile Mekke vâlisinin mektuplarını yanına alarak Medîne'ye gitmiştir. Kimi kaynaklarda bu gidişin 13 yaşında gerçekleştiği (163/780) belirtilmekteyse de Zehebî, bu sırada Şâfiî'nin yirmi yaşını biraz geçkin olduğunu belirtir.[3] Buna göre Şâfiî'nin Medîne'ye gidişi 170/(787) yılı sonrasına denk düşer. Medîne'ye gidiş tarihi gibi fetvâ verme olgunluk ve yeterlilik yaşı hakkında da 15, 18, 20 şeklinde farklı rivâyetler bulunmaktadır.[4] Zehebî bunun için de aynı tarihi vermektedir.[5]

---

1. Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb er-Arnaut ve Muhammed Nuaym el-Arkasûsî, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1982, X, 11.
2. Zehebî, *Siyer*, X, 6; Safedî, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah (764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden, 1962–2004, II, 172.
3. Zehebî, *Siyer*, X, 6.
4. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hâtim er-Râzî (327/938), *Âdâbü'ş-Şâfiî ve menâkıbuh*, thk. Abdülğani Abdülhalık, (takdim: M. Zahid el-Kevseri), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts., 39-40; Abbâdî, Ebû Asım Muhammed b. Ahmed, *Kitabu Tabakāti'l-fukahai'ş-Şâfiîyye = Das klassenbuch der gelehrten safiiten*, nşr. Gösta Vitestam, Leiden: E. J. Brill, 1964, 52.
5. Zehebî, *Siyer*, X, 6.

Şâfiî'nin Mâlik ile ilk karşılaşmasına akrabası olan Medîne vâlisi aracılık etmiştir.[6] Mâlik başlangıçta onu öğrencilerinden birine bağlamak istemiş, ama yeteneğini sezince bizzat ilgilenmeye karar vermiştir. (İbn Hacer, *Tevâlî*, s. 56) Bu talebelik, hocasının vefâtına kadar devam etmiştir. Ulemânın ihtilâfına ilgi duyduğu için burada İbrâhim b. Ebî Yahyâ (184/800), Abdulazîz ed-Derâverdî (186/802), Abdulazîz b. Ebû Seleme el-Mâcişûn, Attâf b. Hâlid, İsmâil b. Ca'fer ve İbrâhim b. Sa'd gibi başka hocalardan da dersler almıştır[7], ama hiçbiri Mâlik kadar ilmî kişiliğine tesir etmiş değildir. *Muvatta* râvîleri listesine giren Şâfiî[8] hocasının ilmî birikimine en iyi nüfuz eden öğrencilerinden olmuştur.

Şâfiî, Mâlik'in vefâtı üzerine (14 Rebîulevvel 179/7 Haziran 795) muhtemelen Mekke'ye geri döner; o sırada Hicaz'da bulunan Yemen vâlisi, Şâfiî'nin dayılarından birinin ricâsı üzerine, onu Yemen'e davet eder. Şâfiî'nin bu yolculuğu karşılayacak parası olmadığından annesi, evini rehin bırakarak aldığı borçla yol masraflarını karşılar. Şâfiî'nin biyografisinde dört vesileyle Yemen adı geçer: Doğumu, firâset kitaplarını temini[9], evlenmesi ve kamu görevi. Görev vesîlesiyle Yemen'de bulunuşu 179–184 tarihleri arasına rastlar. Bu sürenin büyük bir kısmını orada geçirir. Yemen ile ilgili diğer iki olayın da bu sırada mı yoksa daha önce mi gerçekleştiği bilinmemektedir. Bilindiği kadarıyla Şâfiî, San'â'da Hz. Osman'ın torunlarından Hamdeh/Cemîle bnt. Nâfi b. 'Anbese b. Amr ile evlenmiştir.[10] Yemen'de de ilim tahsilini sürdüren Şâfiî Mutarrif b. Mâzin (191/807), Hişâm b. Yûsuf el-Kādi (197/813) gibi zevâttan istifâde eder.[11] Mutarrıf b. Mâzin (191), San'â kadılığı yapmış, görevi sırasında Mushaf üzerine yemin ettirme uygulamasına gitmiş, Şâfiî'nin kendisinden hadis rivâyet ettiği, ama ileri gelen hadis münekkidlerinin güvenilir bulmadığı bir şahıstır.[12]

Buradaki görevini başarıyla sürdüren Şâfiî, çok geçmeden kendisini siyâsî bir entrikanın içinde buluverir. Dönemin hassâsiyetlerine uygun bir tertip neticesinde Şâfiî, yönetime karşı bir ayaklanma örgütlemekle suçlanır ve yedi/dokuz kişiyle birlikte tutuklanıp halîfe Hârûnürreşîd (170-193)'in huzuruna çıkarılmak üzere Rakka'ya götürülür. Beraberinde getirilenler idam edilirken Şâ-

6. Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (458/1066), *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Kahire: Dârü't-Türâs, 1971, I, 102-104.
7. Zehebî, *Siyer*, X, 7.
8. Kadı İyâz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsa b. İyaz el-Yahsubî (544/1149), *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Ahmed Bekîr Mahmûd, Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1967, I, 62, 202.
9. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 35.
10. Beyhakī, *Menâkıb*, 86; Abbâdî, *Tabakāt*, 30-31.
11. Zehebî, *Siyer*, X, 7.
12. İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994, V, 209-211.

fiî güç belâ kurtulur. Hârûnürreşîd'in 184/(800) yılı Cemâziyelâhir (Haziran) ayında Rakka'dan Fırat yoluyla Bağdad'a döndüğü bilgisi[13] ve halîfenin Rakka'ya aynı yıl bir daha gitmediği ihtimali dikkate alındığında Şâfiî'nin oraya 184/(800) yılının ilk beş ayı içinde götürülüp yargılandığı sonucu çıkarılabilir.

İdamdan kurtulan Şafiî'nin zorunlu ikâmet ve göz hapsinde tutulmasına karar verilir. Bu zorunlu ikâmetin nerede ve ne süreyle olduğu ise tesbît edilememiştir. Daha sonra Hârûnürreşîd, bir gece vezîri Fadl b. er-Rebî' vâsıtasıyla Şâfiî'yi huzuruna çağırtıp ona yönelik olumsuz kanâatinin değiştiğini bildirmiş ve ona dört/on bin dirhem vererek gönlünü almaya çalışmıştır.[14]

184 tarihinde gerçekleşen bu olay Şeybânî ile tanışmalarına da vesîle olur. Şeybânî ile tanışması muhtemelen Rakka kadısı olduğu sırada gerçekleşmiştir. Gerçi Şeybânî'nin Rakka'da ne zaman ve ne kadar süreyle kadılık yaptığı tesbît edilebilmiş değildir. Kaynaklarda sadece onun Rakka'da bir müddet kadılık yaptığı ve daha sonra azledildiği bilgisi yer almaktadır.

Şâfiî'nin, zorunlu ikâmet sırasında Şeybânî'nin derslerine devam ettiği ve talebeleriyle tartışmalara girdiği belirtilmektedir. Derslerine Rakka'da değil de Bağdad'da devam etmişse halîfenin ardından Şâfiî'nin de oraya dönmüş olduğu anlaşılır. Bu ikâmeti sırasında Şâfiî, kimi rivâyetlerde Şeybânî'ye ait bir deve yükü kadar kitap temin edip incelemiş ve her meselenin yanına birer hadis kaydetmiştir.[15] Kimi rivâyetlerde ise ashâb-ı hadîsin, ondan Ebû Hanîfe'nin kitabına cevap yazması yönündeki talebi üzerine Şeybânî'nin eserlerini temin etmiş ve bunlar üzerinde bir sene çalıştıktan sonra *el-Kitâbu'l-Bağdâdî*'yi, yani *el-Hucce*'yi telife girişmiştir.

Şeybânî'nin eserlerini, onunla ilk karşılaşmalarından itibaren temine çalıştığı ve ehl-i re'yin temsilcisi konumunda olan Hanefî birikiminin zayıf yönlerini tesbîte koyulduğu söylenebilir.[16] Artık bundan sonra gerek Bağdad'da gerek Mekke'de farklı vesîlelerle Şâfiî ile Şeybânî arasında münâzaralar cereyan etmiş, hatta bunlardan en az biri halîfe Hârûnürreşîd (193/809)'in huzurunda gerçekleşmiştir. Ebû Yûsuf (182/798) ile de münâzaraları olduğu yönündeki rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira Şâfiî'nin Irak bölgesine ilk gelişi, Ebû Yûsuf'un vefâtından sonraya tekâbül etmektedir. Gerçi Ebû Yûsuf Bağdad dı-

13. Taberî, *Tarihü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-Maârif, ts, VI, 472.
14. Kadı İyâz, *Medârik*, I, 395-396; Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî – Abdulfettah M. el-Hulv, Kahire, 1967–1970, II, 100-101.
15. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, s. 33-34; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Menâkıbü'l-imami'ş-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Molla Hatır, Riyad: Mektebetü'l-imâmi'ş-Şâfiî, 1992, s. 79-80.
16. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 34.

şında, meselâ Mekke ve Medîne'de de münâzaralara girmiştir. Fakat rakîbi Şâfiî değil, hocası Mâlik b. Enes'tir.[17] Bu münâzaralardan birine bir talebe olarak tanıklık etmiş olabilir. Şâfiî'nin ancak Mâlik'in vefâtından sonra münâzaralara katıldığı ve Ebû Yûsuf'un vefât tarihine kadarki üç yıllık (179-182) süreyi çoğunlukla Yemen'de geçirdiği düşünüldüğünde Şâfiî ile Ebû Yûsuf arasında bir münâzaranın gerçekleşmiş olması mümkün görünmemektedir.[18]

Zorunlu ikâmetin ne kadar sürdüğü tesbît edilemediği için Şâfiî'nin Bağdad'ı terk edip Mekke'ye dönüş tarihi de kesinleştirilememiştir. Önceleri Şeybânî'nin ders halkasına devam eden Ebû Sevr (240/854), eğlenmek niyetiyle bir gün Şâfiî'nin meclisine katıldığını, sıkıştırmak maksadıyla ona "devr" meselesini sorduğunu, onun da cevap vermek yerine ellerin namazda nasıl kaldırılacağını sorduğunu, birkaç sefer tarif girişiminde bulunduğu halde cevap vermeyince Şâfiî, "Süfyân'ın, Zührî'den, onun da Sâlim'den, onun da babasından rivâyet ettiğine göre Resûlüllah rükûya giderken ve kalkarken ellerini kulak hizasına kadar kaldırmıştır." hadisini cevap olarak aktarmıştır. Bu tarzdan etkilenen Ebû Sevr, Şâfiî'nin derslerine daha fazla katılmak için Şeybânî'nin derslerini aksatmaya başlamış, hocası durumu fark edip Hicazlının câzibesine kapıldığını îmâ edince Ebû Sevr, durumu itiraf edip Şâfiî'nin kendisine sorduğu soruyu bu sefer Şeybânî'ye sormuştur. Şâfiî ile Ebû Sevr arasında geçene benzer bir diyalog bu sefer Ebû Sevr ile Şeybânî arasında yaşanmış ve sonunda Ebû Sevr, mezkur hadisle cevap vermiştir. Bir ay sonra da Şâfiî, Ebû Sevr'in kendisine talebe olduğunu görünce, ona, artık "devr" meselesini anlatabileceğini söylemiş ve daha önce cevap vermeyişini de o sırada önyargılı oluşuyla izah etmiştir.[19]

Ebû Sevr, başka bir rivâyetinde ise Şeybânî'nin adını anmadan Şâfiî'nin Bağdad'a gelişini ve onunla tanışma biçimini aktarmaktadır. Kendisi gibi ashâb-ı re'yin ders halkalarına devam eden Hüseyin el-Kerâbîsî'nin, kendisine gelip, 'Ashâb-ı hadîsten biri buraya fıkıh öğrenmeye gelmiş, hadi, gidip dalga geçelim.' demesi üzerine yanına gittiklerini, Kerâbîsî'nin sorduğu bir soruyu, akşama kadar âyet ve hadislerle cevaplandırmaya çalışmış ve onları bu huylarından vazgeçirmiştir.[20] Bu anekdot, Şâfiî'nin Bağdad'a ilk gidişinde ya uzun bir süre kaldığını ya da Şeybânî'nin hâlâ hayatta olduğu ve tedrîs faâliyeti sürdürdüğü bir sırada ikinci sefer gittiğini, orada görüşlerini açıklayıp Şeybânî ile birtakım münâzaralara girdiğini, hatta bir ders halkası kuracak kadar kendine ait bir çevre oluşturduğunu göstermektedir.

---

17. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 197-199.
18. Zehebî, *Siyer*, X, 50.
19. Şîrâzî, Ebû İshak, *Tabakātu'l-Fukaha*, thk. İhsan Abbas, 2. bs., Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabi, 1981, 101-102.
20. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 221.

Şâfiî'nin Bağdad'da Şeybânî dışında İsmâil b. Uleyye, Abdulvehhâb es-Sekafî vb. zevâttan da ilim tahsil ettiği bilinmektedir.[21] Fakat bu istifâdenin 184'teki ilk gidiş sırasında mı, yoksa sonraki gidiş(ler)de mi olduğu açıklığa kavuşturulamamıştır. Şâfiî'nin ilk Bağdad ziyâretinde Ahmed b. Hanbel'in onu tanıyıp onun ilmî yaklaşımından etkilendiği rivâyet edilmiştir. Şâfiî'nin zorunlu ikâmeti bittikten sonra Mekke'ye çekildiğinde Ahmed b. Hanbel'in İshâk b. Râhûye ile birlikte Şâfiî'nin derslerine katıldığını anlatan rivâyetlerde, "Önceden derslerine katılmıştı." şeklinde kayıtlar yer almaktadır. Ne var ki İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'in o sırada genç oluşunu ve henüz meşhur olmayışını gerekçe göstererek bu gelişte Şâfiî ile tanışıp görüştüklerine ve ilmî bir istifâdenin gerçekleştiğine ihtimal vermemiştir.[22] Fakat Şâfiî, zorunlu ikâmetinden sonra, Şeybânî'nin de hâlâ hayatta olduğu bir sırada Bağdad'a tekrar gitmemişse Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'yi daha ilk gidişinde tanıyıp ondan yararlandığı ihtimâli kuvvet kazanır. Zira Şâfiî'nin bu zaman diliminde oraya ikinci defa gittiğini gösteren ciddî bir veriye rastlanmamaktadır. Bu ara dönemde ikinci bir defa gitmiş olma ihtimali, sadece Şâfiî'nin ders verdiği yönünde Ebû Sevr'in aktardığı bilgi ve Şeybânî ile münâzaralara girdiği bilgilerinin aynı zaman dilimine işaret etmesi halinde söz konusu olabilir. Dolayısıyla sadece Ahmed b. Hanbel'in genç oluşu veya henüz şöhret kazanmadığına bakılarak ilk Bağdad ziyareti sırasında bir ilmî alış-verişin gerçekleşmediğine hükmedilemez.

Mekke'ye dönen Şâfiî, Irak'ta temin ettiği eserleri bir yandan inceleyip bunlara reddiye yazarken bir yandan da tedrîs faâliyetlerini yürütmüştür. İshâk b. Râhûye, Mekke'ye gittiğinde Şâfiî'nin orada ders okuttuğunu, Ahmed b. Hanbel'in onun derslerine katıldığını, kendisinin ise İbn Uyeyne, el-Makberî gibi ileri gelenleri tercih ettiğini, ama Ahmed b. Hanbel'in kendisine ısrarla, "Onları bulursun ama bunu bulamazsın." dediğini aktarır. Bir diğer rivâyette ise Humeydî, Süfyân b. Uyeyne'den ders almak üzere Mekke'ye gelip kendilerinde misâfir kalan Ahmed b. Hanbel'in defalarca, "Gel de iyi bir birikim ve donanıma sahip şuradaki Kureyşliye katılalım." dediğini, ısrarlarına dayanamayıp sonunda Kâbe'nin altınoluk tarafındaki ders halkasına katıldığını, o derste pek çok meselenin işlendiğini, dersle ilgili kanâati sorulduğunda, kendisinin hep açıkları yakalamakla meşgûl olduğunu itiraf ettiğini, Ahmed b. Hanbel'in de, anlatılan yüz meseleden birkaçı hatâlı olsa bile bunlara takılmayıp diğerlerinden yararlanabileceğini belirtince yaptığından mahcûbiyet duyarak artık ders halkasına sürekli katılmaya karar verdiğini belirtmiştir.[23]

---

21. Zehebî, *Siyer*, X, 7.
22. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 83.
23. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 43-44; Beyhakī, *Menâkıb*, I, 213-214.

Şâfiî, Mekke'ye döndükten sonra da Şeybânî ile aralarında münâzaralar devam etmiştir. Mina'da Mescid-i Hayf'ta karşılaştığı Şâfiî'ye kendilerini eleştiren bir kitap telif ettiğini ifade ettikten sonra onu münâzaraya davet etmiştir. Şâfiî, münâzara davetini, aralarındaki dostluğa zarar verebileceği düşüncesiyle başta geri çevirmiş, ama ısrarlı talep üzerine münâzaraya katılmıştır. Şeybânî'nin talebesi Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, tanık olduğu bu münâzarada Şâfiî'nin performansından etkilenmiştir. Nitekim hac dönüşünde Şâfiî'yi kastederek, "sizden yana olsa yenilemeyeceğiniz, ama size karşı olsa sizi perişan edecek" biriyle karşılaştığını belirtmiştir.[24]

Bağdad'a Sonraki Gidişler

Şâfiî, biri 195'te diğeri de 198'de olmak üzere iki sefer daha Bağdad'a gitmiştir. 195'teki gidişinde iki yıl kalmıştır. Emîn ile Me'mûn arasında yaşanan iktidar mücâdelesi nedeniyle 196 yılı sonlarına doğru Bağdad muhâsara edilmiş ve çok geçmeden Şâfiî buradan ayrılmıştır. 15 ay süren muhâsara bitince Şâfiî, ortalığın yatıştığı düşüncesiyle Bağdad'a bir daha gelip üç ay kalır, ama umduğu huzurlu ortamı bulamaz ve Mısır'a gitmeye karar verir.

Şâfiî'nin gerek 195'te gerek 198'de Bağdad'a gelişi sırasında girdiği münâzaralarda artık rakip Şeybânî'nin talebesi Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (218/833)'dir. Bişr'in adı, Şâfiî'yi Bağdad'da ağırlayanlar arasında da geçer. Hatta Şâfiî'ye saygısından dolayı onu evinin üst katına yerleştirdiği anlatılır. Bişr'in annesi Şâfiî'ye gidip oğlunun onu sevip saydığını, halkın tepkisini çeken anlayışından kurtarılmasına yardımcı olması ricâsında bulunmuştur.[25] Bişr'in annesinin kendi oğlu için, "Bu zındıkla ne işin var?" demesi üzerine oradan ayrıldığı bilgisi de aktarılır.[26]

Za'ferânî (260/874), ehl-i hadîsten arkadaşlarıyla Bişr'in meclisine katıldıklarını ve münâzaralarda onunla baş edemediklerini, bunun üzerine Ahmed b. Hanbel'e gelip Ebû Hanîfe'nin *el-Câmiu's-sağîr*'ini ezberlemelerine artık izin vermesini talep ettiklerini, Ahmed b. Hanbel'in, "Sabredin, Mekke'de gördüğüm Muttalibî yakında buraya gelecek" cevabını verdiğini söylemiştir. Şâfiî geldiğinde ona gidip eserlerinden bir bölüm istediklerini, onun da "*el-Yemîn maa'ş-şâhid*" bölümünü verdiğini belirten Za'ferânî, bunun üzerinde iki gece çalıştıktan sonra Bişr'le münâzaraya gittiklerini ve bu meselede onunla girdikleri tartışmada onu mağlup ettiklerini, duruma şaşıran Bişr'in, bunun kendile-

24. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 200.
25. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 204.
26. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 229.

rine değil, Mekke'de gördüğü şahsa ait olduğunu dile getirdiğini aktarmıştır.[27] Çok geçmeden Bişr, diyalektiğinden etkilendiği bu zatın Bağdad'a geldiğini öğrenir ve ziyaretine gider. Burada yaptıkları münâzarada onunla baş edemez.[28]

Za'ferânî'nin ifadeleri, Şâfiî'nin Bağdad'a gelişinden önce ashâb-ı hadîsin ehl-i re'y karşısında zor günler yaşadığını göstermektedir. Nitekim Humeydî'nin, "Ashâb-ı re'y'e cevap vermek istiyorduk, ama onlarla nasıl mücâdele edeceğimizi bilmiyorduk, ta ki Şâfiî geldi ve yolumuzu açtı."[29] rivâyeti de Şâfiî'nin genel anlamda ehl-i hadîse katkı ve desteğini teyit etmektedir. Bu sebeple Bağdad'a geldiğinde ehl-i hadîs ona "nâsıru'l-hadîs" lakabını takmıştır.[30]

İbrâhim el-Harbî, Şâfiî'nin Bağdad'a geldiği sırada ashâb-ı re'yin el-Câmiu'l-Garbî'de yirmi kadar ders halkasının bulunduğunu, bir iki hafta içinde bunların üç veya dörde düştüğünü belirtir.[31] Şâfiî'nin meclisine, ileri gelen hadis ve fıkıh bilginleriyle şairlerin katıldığı (Beyhakî, *Menâkıb*, I, 226), en müdâvim kişinin de Ahmed b. Hanbel olduğu belirtilir.[32] el-Hâris b. Süreyc en-Nakkâl (236/850) şöyle bir olay aktarmıştır: "Bir seferinde Şâfiî'ye gittiğimde, talebesi el-Hüseyin el-Kallâs ve Ahmed b. Hanbel yanında olduğu halde ev bir grup ehl-i hadîs ve halktan kişilerle doluydu. Şâfiî'nin önünde İbrâhim b. İsmâil b. Uleyye (218/833) vardı. Onunla haber-i vâhid meselesini tartışıyordu. Yadırgayıcı bir tarzda Şâfiî'ye, 'Yanında, bu kadar ileri gelen zevât varken sen bu bid'atçiyle konuşuyorsun.' deyince, gülümseyerek, 'Onların huzurunda bununla yaptığım konuşma onlarla yapacağım sohbetten daha yararlıdır.' cevâbını verdi. Onlar da bunu teyit ettiler. Tartışma başladı.[33] *Cimâu'l-ilm*'de yer alan diyalog muhtemelen burada cereyân eden tartışmadır.

Şâfiî'yi Bağdad'da ağırlayanlar arasında üç kişinin adı geçer: Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (218/833), Ebû Hassân el-Hasen b. Osman ez-Ziyâdî (242/856) ve Za'ferânî (260/874).[34] Vefât tarihlerine göre yaşları dikkate alındığında Şâfiî'nin aynı sıraya göre birinci, ikinci ve üçüncü gidişlerinde misafir kaldığı kişiler olduğu sonucuna varılabilir. Şâfiî'nin, Bağdad'a geldiğinde Za'ferânî'ye konuk olduğu, Za'ferânî'nin hizmetçisine, verdiği listeye göre yemek hazırlattığı belirtilmektedir.[35] Bu olayın 195'te değil de, 198'deki gelişinde olma ihtimali yüksektir. Zira 195 yılındaki gelişte Za'ferânî, o kadar gençtir ki, yüzünde he-

27. Beyhakî, *Menâkıb*, I, 201.
28. Beyhakî, *Menâkıb*, I, 202.
29. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 41-42.
30. Safedî, *Vâfî*, II, 173.
31. Beyhakî, *Menâkıb*, I, 225.
32. Beyhakî, *Menâkıb*, I, 227.
33. Beyhakî, *Menâkıb*, I, 211.
34. Beyhakî, *Menâkıb*, I, 227-229.
35. Kadı İyâz, *Medârik*, I, 393.

nüz tüy bitmemiştir. 198'deki gelişinde Za'ferânî artık bağımsız olarak misâfir ağırlayacak yaşta bir yetişkindir.

Mısır'a Gidiş

Kaynaklarda Şâfiî'nin Mısır'a gidiş tarihiyle ilgili farklı rivâyetler yer almaktadır. Mısır vâliliğine atanan Abbas b. Mûsâ'nın önce oğlu Abdullah'ı oraya gönderdiğini ve beraberinde Şâfiî'nin de bulunduğunu belirten İbn Tagriberdî, onların 28 Şevvâl 198/(21 Haziran 814) tarihinde Mısır'a vardıklarını belirtmektedir.[36] Harmele ise, Şâfiî'nin 199 yılında Mısır'a geldiğini belirtir.[37] Yûnus b. Abdüla'lâ'nın torunu da bu bilgiyi teyîd eder.[38] Rebî' b. Süleyman ise Mısır'a geliş tarihi olarak 200 yılını verir.[39] Mısır'daki ikâmet süresinin dört yıl olduğu rivâyetleri ile geliş tarihine ilişkin rivâyetler uzlaştırılarak Şâfiî'nin ya 199 yılı sonlarına doğru veya 200 yılı başında oraya vardığı söylenebilir. el-Humeydî de Mısır yolculuğunda Şâfiî'ye eşlik edenlerdendir.[40]

Kadı Hârûn b. Abdullah ez-Zührî, Şâfiî ile Gazze'de aynı evde kaldıklarını, geceleri kitap yazdığını, ona, "Uykusuz kalıp kendini yoruyorsun... Medîne ehlinin mezhebine aykırı kitaplar telif ediyorsun, peki bunları kim okuyacak?" diye sorduğunu, onun da cevap olarak, doğunun hayvancılıkla uğraşan insanlarının bunları temin edeceğini ve böylece onların Kitap ile Sünnet'ten fazlasına sahip olacaklarını söylediğini belirtmiştir.[41] Bu anekdot, Şâfiî'nin Mısır'a gidiş güzergâhına olduğu gibi Mısır'a gitmeden önce Malik'e muhâlefet hazırlığı içinde olduğunu da göstermektedir.

Şâfiî, Mısır'a vardığında ilkin dayıları Ezdlilere misâfir olmuştur.[42] Mısır'da ona en çok destek ve himaye sağlayan ise Abdullah b. Abdilhakem ailesi olmuştur. Şâfiî de bu ailenin ilmî birikimine ciddî bir katkı sağlamıştır. Hatta Abdullah b. Abdulhakem'in oğlu Muhammed, Şâfiî'nin gözde talebelerinden biri olmuştur.[43]

---

36. İbn Tagriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf (874/1469), *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*, ofs., Kahire: Vezaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929, II, 161.
37. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 237.
38. İbn Yûnus es-Sadefî, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ (347/958), *Târîhu İbn Yûnus es-Sadefî*: kısmü'l-evvel: *Tarihü'l-Mısriyyîn*, Kısmu's-sânî: *Tarihu'l-ğurebâ*, thk. Abdülfettah Fethi Abdülfettah, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, II, 191.
39. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 238.
40. İbnü'l-Mulakkîn, *el-Akdu'l-müzheb*, 22.
41. Kadı İyâz, *Medârik*, I, 385-386.
42. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 239.
43. Kadı İyâz, *Medârik*, I, 392, 525.

Şâfiî, Mısır'da hummalı bir telif ve tedrîs faâliyetine girişmiştir. Gündüz tedrîs gece ise telife yoğunlaşmıştır. Talebesi Rebî', gecesini telif, namaz ve uyku arasında paylaştıran Şâfiî'nin, yanında geçirdiği pek çok gece onun telife ağırlık verdiğini, bunu bazen gündüze de taşıdığını ve bazı eserlerini hastalıklarla boğuştuğu halde ders verdiği mescidde kaleme aldığını aktarmaktadır. Yûnus b. Abdüla'lâ, Şâfiî kadar hastalıktan çekmiş bir başkası olmadığını belirtmiştir.

Şâfiî, Mâlik'i eleştirmeye başlayınca oradaki Mâlik taraftarları ile Şâfiî arasında tatsızlıklar baş göstermiş, hatta fanatik Mâlik taraftarları eleştiri sınırlarını aşan bir tepki göstermişlerdir.[44] Hele Şâfiî bu eleştirilerini bir risâleye dönüştürünce giderek gerilim artmış ve Şâfiî'yi Mısır'dan çıkarmak için valiye baskı yapmışlardır. Gelen tepkilere aldırmayan vali, onu sürmemekte kararlı davranmış ama ömrü kifâyet etmemiştir. Artık Şâfiî de vefâtına kadar Mısır'da ikâmete devam etmiştir.[45] Halîfe Me'mûn'un Şâfiî'yi Mısır kadısı yapmak istediği, Şâfiî'nin, "Allahım, dinim, dünyam ve akıbetim için bu görev hayırlı olacaksa olsun, değilse canımı al" diye dua ettiği ve üzerinden üç gün geçmeden vefât ettiği rivâyet edilmiştir.[46] Şâfiî, 29 Recep 204 (19 Ocak 820) Perşembe günü yatsı namazı vaktinde Mısır'da vefât etti[47]; na'şını Müzenî yıkadı[48], Cuma günü ikindi namazını müteâkip cenâze namazı kılındı ve Karafe'de Benî Abdulhakem mezarlığına defnedildi. Geceye sarkan defin dönüşünde Şâban hilali görüldüğü belirtilmiştir.[49]

Şâfiî'nin adları Muhammed olan, biri 231 yılında, diğeri 242 yılında vefât eden iki oğlu vardır. Birincisinin künyesi Ebü'l-Hasen, ikincisininki ise Ebû Osman'dır. Babasından ve Ahmed b. Hanbel'den hadis almış olan Ebû Osman, bir rivâyette Halep, diğerinde ise Cezire kadılığı yapmıştır. Şâfiî'nin Zeynep adında bir kızı vardır. Bu kızından torunları ilimde temâyüz etmişlerdir.

Müzenî, ondan daha güzel sîmâlısını görmediğini, sakalını bir tutamlık uzattığını[50], sünnete ittibâen saç ve sakalına kına yaktığını aktarmıştır.[51] Haklı haksız hiçbir şekilde yemin etmediği aktarılmıştır.[52] Bol bol Kur'an okuyabilmek için Ramazan ayında terâvihlerini kendi evine çekilip yalnız başına kıl-

---

44. Kadı İyâz, *Medârik*, I, 385.
45. İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-te'sîs li-meâlî Muhammed b. İdrîs*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah Kadi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, s. 182.
46. İbn Hacer, *Tevâlî*, 182.
47. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 79-80.
48. Zehebî, *Siyer*, XII, 492-7
49. Beyhakî, *Menâkıb*, 75; Fahrettin Razi, *Menâkıb*, 34; Zehebî, *Siyer*, X, 76; İbn Hacer, *Tevâlî*, 179–183.
50. Zehebî, *Siyer*, X, 11.
51. Abbâdî, *Tabakāt*, 30; Sübkî, *Tabakāt*, II, 6.
52. Sübkî, *Tabakāt*, II, 136.

dığı, bu vesîleyle bir ayda çokça hatim yaptığı belirtilir. Karın tokluğunun bedeni ağırlaştırıp kalbe kasvet verdiğini, dikkati dağıttığını, uyku getirdiğini ve rehâvete yol açıp ibadetten soğuttuğunu düşündüğü için az yemeye özen gösterdiğini ve 16 yaşından beri ömründe sadece bir sefer tam doyarak yemek yediğini belirtmiştir.[53] Sol eline taktığı yüzük kaşına, "Allah, Muhammed b. İdris'in güvencesidir." ibaresini nakşettirdiği rivâyet edilmiştir.[54] Şâfiî'nin bu uygulaması, daha sonra sırasıyla Rebî', Abdulmelik b. Muhammed b. Adîy, Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî tarafından da benimsenmiş ve Şâfiî yerine kendi isimlerini koyarak aynı ibareyi yüzük kaşlarına nakşetmişlerdir.[55]

DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

Kavl-i Kadîm Evresi

Şâfiî, oldukça erken yaşlarda fetvâya ehil olmuş ve yer yer başarılı ictihâdlarda bulunmuşsa da Malik'in vefâtına kadar öğrenci sayılır. Sonraki hayatı ise Mısır öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde ele alınır. Birinci döneme ait görüşleri mezheb-i kadîm, ikinci döneme ait olanlar da mezheb-i cedîd adını alır.

Mezheb-i kadîm dönemi kendi içinde üç evreye ayrılabilir. Birincisi, çoğunlukla idârî görevle geçen 179-184 arası evre. İkincisi, mezheb-i kadîmin teşekkül ve tedvîn evresini ifade eden 184-195 arası dönem. Üçüncüsü de mezheb-i kadîmin ilan, takrîr, tedrîsi faâliyetleriyle geçen 195-199 arası dönem. Memûriyetle geçen 179-184 yılları, genç Şâfiî için gerçek hayatı tanıma adına iyi bir tecrübe evresidir. Bu vesîleyle o, insanları, menfaat çatışmalarını, bürokrasideki usûlsüzlükleri daha yakından görme imkânını bulmuştur. Fakat ilim adına bu döneme ait ciddî bir varlıktan söz edilemez. Zira Şâfiî 184 yılına kadar hep ehl-i hadîs çevreleriyle temas halindedir. Bu çevrelerde ise ilim çoğunlukla hadis ve âsâr bilgisinden ibarettir. Bu çevrelerde fıkıh, rivâyet malzemesi arasına serpişmiş halde bulunmaktadır. Onların yaptığı bir tür kültür tarihçiliğidir. O güne kadar rivâyet malzemesi ağırlıklı bir çizgide yetişen Şâfiî'nin Irak fıkıh birikimiyle tanışması bir dönüm noktası olmuştur. Zira Kûfe'de rivâyet malzemesinden nisbeten bağımsız bir fıkıh tefekkürü şekillenmiş durumdadır. 184'de tutuklanıp Irak'a götürülmesi, Irak fıkıh birikimiyle tanışmasına vesîle olmuştur. Serbest kalmakla birlikte ora-

53. Zehebî, *Siyer*, X, 36.
54. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 276; Abbâdî, *Tabakāt*, 55.
55. Sübkî, *Tabakāt*, III, 227.

da zorunlu ikâmete tabi tutulmuş, bu sırada rakip anlayışın en tanınmış temsilcisi Şeybânî ile hayatı kesişmiş ve onların fıkhî te'lîfâtını temine girişmiştir. Irak bölgesine bu ilk gidiş, irâdesi dışında ve beklenmedik şekilde geliştiği için daha önce biriktirdiği yazılı malzemesinden mahrum durumdadır. Yazının değerini iyi bilen Şâfiî gibi biri, Mekke, Medîne ve Yemen'de tahsil ettiği hadis ve fıkıh birikimini bir şekilde metinleştirmiş; muhtelif hocalardan aldığı ders notları şeklinde de olsa bu birikimi yazılı hale getirip muhafaza etmiş ve bunları sürekli geliştirmiş olmalıdır.

Memleketi Mekke'ye çekilip kendi kaynaklarına ulaşan Şâfiî'nin Bağdad'dan temin ettiği eserleri derin bir incelemeye tâbi tuttuğu tahmin edilmektedir. Kimi rivâyetlerde bunları bir yılda ezberlediği belirtilmektedir. Şâfiî'nin, Bağdad'a ikinci gidiş tarihi olan 195 yılına kadarki 10 seneyi aşan dönemde kısa aralıklarla çeşitli yerlere gitmiş olsa da çoğunlukla Mekke'de kaldığı tahmin edilmektedir. Zira hayatının bu dönemine ait bilgiler onun Mekke'de ikâmet edip ders verdiği ve münâzaralara katıldığı yönündedir. Ehl-i hadisin ünlü sîmâlarından Süfyân b. Uyeyne'den ders almak üzere Mekke'ye gelenler, aynı mescidde Şâfiî'nin de ders verdiğine tanık olmuşlardır. Hatta Ahmed b. Hanbel, beraberinde ilim seyâhatine çıkmış olan arkadaşlarını, meselâ İshâk b. Râhûye ve Humeydî'yi Şâfiî'nin ders halkasına yönlendirmiştir.

Bu ders halkasında Şâfiî'nin neler okuttuğu tam olarak bilinmese de ehl-i hadîsin dikkatini çeken ve onlar için problem teşkîl eden meselelerin çözümüne yönelik bir muhtevâya ağırlık verdiği söylenebilir. Bu tedrîs faâliyeti sırasında, Mâlik'in seçkin bir talebesi olarak hocasının birikimine elbette yer vermiştir. Fakat bu birikimi harfiyen aktaran biri olacağına ihtimal vermiyoruz. Zira Şâfiî, artık Şeybânî'nin eserleri vâsıtasıyla Irak fıkhına ve temel tezlerine de muttalî olmuş durumdadır. Artık Şâfiî, Irak fıkıh birikimine karşı bir muhâsebe sürecine girmiştir. Somut veriler üzerinde konuşmaya mütemâyil Şâfiî'nin Irak birikimi üzerinde ilmî bir eleştiriye girdiği söylenebilir. Onlara yönelik ciddî bir eleştiri ihtiyacı onu yöntem arayışına sevk etmiştir. Eski *Risâle*'nin teorik çatısı da muhtemelen bu sıralarda oluşmuştur. *Risâle*'nin daha önce yazılmış olma ihtimâli zayıf görünmektedir. Elbette Şâfiî, daha Medîne veya Yemen'deyken rakip ilmî anlayıştan bir şekilde haberdardır. Zira farklı şehirlerdeki ilmî etkinlikler bütünüyle birbirinden kopuk gelişmemiştir. Ayrıca bu bağlantılar sadece bilinen birkaç kişiyle sınırlı da değildir. Bu şehirlerde ikâmet eden ulemâ mütecânis değildir, yani ne Medîne sadece ehl-i hadîsin, ne de Kûfe ve Bağdad sadece ehl-i re'yin yurdudur. Her merkezde farklı anlayışları temsil eden ulemâ vardır. Dolayısıyla hiçbir şehir tek bir anlayışın inhisârında değildir. Ne var ki diğer şehirlerde re'y taraftarı seyrekken, Kûfe ve Bağdad'da belli bir yoğunluğa sahiptir. Buranın fıkhına da Ebû Hanîfe ve talebelerinin faâliyeti rengini vermiştir. Irak fıkıh çevresi-

nin de Hicaz yöresinde iyi bir imajı olmadığı ve hatta belli birtakım önyargıların etkili olduğu söylenebilir.

Şeybânî'den temin ettiği eserleri mütâlaa ettikten sonra onların ehl-i hadîse yönelik itirazlarına karşı geliştirilebilecek savunma yöntemleriyle zihni meşgul olan Şâfiî, Irak fıkhını eleştiren ve Hicaz fıkhını savunan bir te'lîfâta girişmiştir ve mezheb-i kadîmini bu evrede ve bu anlayışla telif etmiştir. Ne var ki Şâfiî bu süreçte muhâlif anlayışın itiraz edilemeyecek güçlü tezleri olduğuna da vâkıf olmuş ve iki anlayış arasında derinden derine bir sentez sürecine girmiştir. Fakat çoğunlukla Mekke'de kaldığı zaman diliminde yürüttüğü ilmî faâliyetlerdeki baskın karakter savunma ve eleştiridir. Şâfiî sonraki seyâhatlerinde Bağdad'a eli boş gitmemiştir. Fakat oraya giderken tam olarak neleri tamamladığını tesbît etmek zor görünmektedir. Beraberinde getirdiği te'lîfâtı tedrîs faâliyetine konu yapınca eserleri artık orada kamuoyuna mal olmuştur.

Burada vardığı sonuçları sınamak ve Irak anlayışıyla bir hesaplaşmaya girişmek üzere tekrar Bağdad'a dönen Şâfiî, bu defa iki sene kadar burada kalarak kadîm fıkıh anlayışını olgunlaştırır. Bir sene sonra buraya tekrar dönmek üzere Mekke'ye çekilen Şâfiî artık Irak fıkhıyla hesaplaşmasını bir sonuca bağlamış durumdadır. Şeybânî'nin vefâtından sonra Şâfiî'ye karşı Irak fıkhını güçlü bir şekilde savunacak düzeyde bir temsilcinin olmayışı belli bir sürecin sona erişine de işaret eder. Artık kadîm görüşlerine son şeklini veren Şâfiî bu noktadan sonra içinden geldiği düşünce çizgisiyle de bir iç hesaplaşma sürecine girer.

Safedî, Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin tamamının Mâlik'in mezhebi olduğunu belirtir. Mâlik'in sarığının Mağrib taraflarında yağmur duasına çıkarıldığı haberini Mısır'da alır almaz, o görüşlerden vazgeçip yeni görüşlerine geçme kararı verdiği söylenir. Şâfiî, böyle davranmakla Mâlik'in hatâ da isâbet de eden bir müctehid olduğunu göstermek ister. Zira o, halkın kendi haline bırakılması durumunda zamanla Mâlik'i Mesih gibi görebileceği endişesine kapılır. Özellikle de dönemin Mısır halkı hakkında "onlar kadar cehli ilim sanan başka bir halk" görmediği şeklinde bir değerlendirme yapar.[56] Kimi rivâyetler ise, Şâfiî'nin yeni bir mezhep oluşturma kararını Mısır öncesi döneme kadar geri götürür. Gerçekten de Şâfiî, Mâlik'in vefâtından sonra Yemen'e gittiğinde, daha sonra Irak ve Mekke'de ilmî faâliyetlerde bulunduğunda hep Mâlik'in sâdık bir talebesi olarak algılanmıştır. Bu kanâatin oluşmasında Şâfiî'nin, bu sıralarda Mâlik'i açıktan eleştirecek bir yaklaşım sergilememiş olması etkili olmuştur. Aslında Şâfiî, bu evrede Mâlik'in görüşlerini benimsediği için ciddî bir eleştiri yöneltme ihtiyacı duymamıştır. Fakat Irak fıkhıyla tanışıp nüfuz

56. Safedî, Vâfi, II, 177; İbn Hacer, *Tevâlî*, 147-148.

ettikçe o güne kadarki fıkıh anlayışında birtakım tereddüdler yaşamıştır. Dolayısıyla Mısır'a gidişine takaddüm eden günlerde Şâfiî'nin zihni o güne kadar benimsediği Mâlik'in fıkhına yönelik bir eleştiri ile meşguldür. Bu evrede Mâlik'in fıkhına yönelik eleştirileri yeterince olgunlaşmadığı gerekçesiyle de bunları ifşâ etmeyi henüz erken bulmuş olabilir. Şu kadar var ki Mısır'a gidiş tarihine kadar hem ehl-i hadîsi hem ehl-i re'yi ve yaklaşımlarını yeteri kadar tanıma imkânı bulmuş, bunların güçlü ve zayıf yanlarını yeterince öğrenmiştir. Mısır'a giderken iki kesimin anlayışlarını artık serinkanlı bir şekilde değerlendirme konumundadır. Bu süreçte kendi anlayışı da giderek olgunlaşmıştır. Mısır'daki Mâlik taraftarlarının ictihâd değil de taklit yanlısı bir tutum sergilediklerini düşündüğünden onlara fazla iltifat etmeden kendi yeni anlayışını ifade etmeye koyulmuştur.

Daha önce Hanefîlere karşı Mâlik'i savunma konumunda kalan Şâfiî, Mısır'da kendisiyle hocası Mâlik arasına artık bir mesâfe koyma ihtiyacı duymuştur. Bir anlamda artık kendi özgün çizgisini tesis etmeye koyulmuştur. Aslında her iki evrede de sentezci bir yaklaşım sergileyen Şâfiî, son döneminde artık bütünüyle bağımsız ve daha içselleştirilmiş bir sentez yapma yoluna gitmiştir. Birinci evredeki sentez çabası belki kısmen eklektik bir karakter arz etmektedir, ama ikinci evrede tam anlamıyla özgün bir sentez girişimi söz konusudur. Ayrıca önceki dönem söyleminde kısmen tepkisel ve savunmacı bir yaklaşım hâkimdir. Zira Irak'tayken Hanefîlere karşı içinden geldiği çizgiyi savunmak durumundadır. Bu da ona ister istemez Hanefî yaklaşımını eleştirme görevini yüklemiştir.

Şâfiî'nin Mâlik'e muhâlefetini ortaya koyma zamanlamasına ışık tutan rivâyetlerde iki tesbît öne çıkmaktadır. Bunlardan biri Şâfiî'nin Mısır'a gelmek üzereyken bu kararını açıkladığı yönündedir.[57] Diğeri ise Mısır'a geldikten sonra bu kararını açıklayıp hayata geçirdiği yönündedir. Aslında bu iki tesbît arasında bir çelişki de yoktur. Birincisi bir kararın özel bir ortamda dile getirilmesi, diğeri de bu kararın çok geçmeden hayata geçirilmesinden ibârettir. Diğer bir husus da Mâlik'i eleştirme kararının gerekçesine ilişkindir. Bu konuyu işleyen rivâyetlerin odak noktasını Mâlik'e ait kimi özel eşyanın, özellikle de sarığının Mağrib'de yağmur duasına çıkarıldığı yönündeki haberler oluşturmaktadır. Şâfiî'nin bu haberleri Mısır'a gitmeden önce de almış olması mümkündür. Bu tür haberler üzerine Mâlik'i eleştirme kararı verdiğini söylemek basit bir izah tarzı olur. Zira Şâfiî, belli bir süreç sonunda ve daha köklü sebeplerle Mâlik'in fıkıh düşüncesine muhâlefet etme noktasına gelmiştir. Sarığın yağmur duasına çıkarılması olayı olsa olsa bardağı taşıran son damla olabilir.

---

57. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 238.

Kavl-i Cedîd Evresi

Şâfiî'nin Mısır'a geldikten sonraki görüşleri kavl-i cedîd veya mezheb-i cedîd adını alır. Şâfiî, cedîd çerçevesindeki görüşlerini ifade ederken önceki görüşlerini yer yer terk ettiğini, nihâî anlayışını artık bu yeni evredeki görüşlerinin oluşturduğunu bizzat dile getirmiştir. Mezhebin ana malzemesini teşkîl eden ve tamamı günümüze ulaşmış olan bu çerçevedeki görüşlerin önceki dönem müktesebâtıyla irtibâtı yeterince aydınlatılabilmiş değildir. Bir kere Irak evresindeki fıkhî düşünce ve birikimi tam olarak tesbît edilememiştir. Gerçi İbn Nedîm'in anlattığına göre aynı adı taşıyan eserin Irak versiyonunu Za'ferânî, Mısır versiyonunu da Rebî' rivâyet etmiştir. Bu anlatım, doktrinin ana gövdesi, içerik ve muhtevâsının Irak'ta oluştuğunu, Mısır'da ise bunun yeni bir redaksiyona tâbi tutulduğu izlenimini vermektedir. Önceki birikim esas alınmışsa bu te'lîfâtın ne kadarının Mısır'a ulaştığı izaha muhtaç kalmaktadır. Şâfiî'nin kavl-i kadîm çerçevesinde telif ettiği metinlerin ne kadarını beraberinde Mısır'a getirdiği bilinmemektedir. Nitekim kimi rivâyetlere göre Mısır'daki eserlerini oluştururken yer yer bu kaynaklardan istifâde ettiği[58] ve sadece hâfızasına dayanmadığı dile getirilmektedir. Aksi yönde de rivâyetler vardır.[59] Meselâ Rebî'in anlattığına göre, Şâfiî *el-Mebsût* adındaki eseri, yanında herhangi bir kitap yokken ezberden yazmıştır.[60] Yine kaynaklarda, "Şu hususu daha önce tartışmıştık, ama sadece şu kadarını hatırlıyorum." türü ifadeler yer almaktadır. Şâfiî Mısır'a kadîm te'lîfâtını getirmemiş de olsa buradaki talebelerin o birikime bir şekilde eriştikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Müzenî'nin *Muhtasar*'ında mezheb-i kadîme pek çok atıf yapılmaktadır. Bu da mezhebin ana kaynağını oluşturan yeni dönem fıkhının intikâlinde stratejik görev üstlenen Mısırlı öğrencilerin, özellikle de Büveytî, Müzenî ve Rebî' el-Mürâdî'nin, hocalarının vefâtından sonra da olsa eski birikime ulaştıklarını göstermektedir.

Şâfiî'nin yeni dönem fıkhının kaynakları arasında Süfyân b. Uyeyne'nin hadis birikimi de sayılmaktadır.[61] Bu birikim Şâfiî'nin mezheb-i kadîm kaynakları arasında da yer alır. Zira rivâyet birikimi açısından Mâlik çapında bir âlim olan Süfyân b. Uyeyne'den şifâhî yoldan veya ders notları vâsıtasıyla alınan bilgiler kavl-i kadîm evresinde de kullanılmıştı.[62] Mâlik'e karşı bir eleştiriye girme kararını Mısır'a gelmeden önce vermiş olan Şâfiî bu amacına hizmet edecek en uygun malzemenin İbn Uyeyne'nin birikimi olacağını düşünerek onun müktesebâtını daha derli toplu bir şekilde temin etme ihtiyacı duymuştur. Süfyân b.

58. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 256.
59. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 242.
60. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 242; İbn Hacer, *Tevâlî*, 153.
61. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 71; Beyhakī, *Menâkıb*, I, 240; İbn Hacer, *Tevâlî*, 150-1.
62. İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 391-393; Zehebî, *Siyer*, VIII, 454-468.

Uyeyne'ye 20 yıl talebelik yapmış olan el-Humeydî'nin de Şâfiî ile birlikte Mısır'a gitmesi onun işini kolaylaştırmıştır.

Yeni dönem kaynaklarından bir diğeri de el-Leys b. Sa'd (175/791)'ın ilmî birikimidir. Şâfiî'nin kendilerinden doğrudan istifâde edemediğine hayıflandığı iki önemli şahsiyetten biri olan Leys'in birikimini talebesi Yahyâ b. Hassân et-Tinîsî (208/824)'den temin edip[63] bu döneme ait fıkhının kaynakları arasına katmıştır.

Mezheb-i cedîdin bir diğer kaynağı da Mâlik'in Mısırlı talebelerine ait te'lîfâttır. Abdullah b. Abdulhakem'in oğlu Sa'd'ın aktardığına göre Şâfiî, onların kitaplığından Mâlik'in eserlerini ödünç alıp kullanmıştır. Şöyle ki: Bu eserleri ikişer ikişer alıp bir gün bir gece istifâde ettikten sonra iâde etmiştir. Bu bilgi, Mısır'a bütün kitaplarını beraberinde getirememiş olan Şâfiî'nin kaynak ihtiyacını nasıl karşıladığına da ışık tutmaktadır. Ayrıca Abdullah b. Abdulhakem'in, Mısır'daki Mâlikî birikimi hakkında zengin bir kütüphaneye sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Bu zengin kütüphane, Şâfiî'ye, Mâlik'in Mısırlı öğrencilerinin ilmî faâliyetlerini öğrenme imkânını bahşetmiştir. Hatta bu, Mısır'a gitme kararına tesir eden bir sâik bile olabilir. Zira Mâlikî fıkhının *Muvatta*'dan sonra gelen temel metinleri olan *Esediyye* ve *Müdevvene* bu tarihte üretilmiş durumdadır. Mâlik'in fıkhını Irak fıkhı mantalitesinde sunma denemesi olan *Esediyye* ve bunun bir anlamda redaksiyonu niteliğindeki *Müdevvene* belli bir tecrübeyi yansıtmaktadır. Kaldı ki Abdullah b. Abdulhakem, Mısır'ın gözde üçlüsü olan Abdurrahman b. Kāsım, Abdullah b. Vehb ve Eşheb b. Abdulazîz (204/820)'in fıkhî birikimini tevârüs eden zattır. Gerçi Eşheb, Şâfiî'nin Mısır'a gittiği sırada hayattadır. Şâfiî'nin Eşheb'e ait bir eseri temin ettiğini de biliyoruz.[64] Şâfiî, Mâlik'in Mısırlı talebeleri arasında özellikle ehl-i hadîs yönü ağır basan ve yaşıtı olan Eşheb'i daha Medîne'de Mâlik'e talebeliği sırasında tanımış olmalıdır. Mısır'a vardığında onunla ilmî müzâkerelerde bulunduğu bilinmektedir.[65] Bu müzâkerelerde Şâfiî, onun ilmî birikiminden istifâde etmiştir. Eşheb'in de usûl konularına (usûlu'l-ilm) ilgi duyan biri olduğu belirtilir. Eşheb'in yanında *Esediyye* bulunduğu için Şâfiî'nin bu eseri görmemiş olması da düşünülemez.[66] Dolayısıyla Şâfiî, Mısır'daki eserlerini oluştururken *Esediyye*'yi de mutlaka dikkate almıştır. Ayrıca Eşheb'in telif edip de Sa'id b. Hassan ve başkalarının rivâyet ettiği belirtilen fıkıh kitabını[67] da Şâfiî'nin görmediği söylenemez. Sözü edilen kitapları Şâfiî, Mısır'a vardığı ilk günlerde temin etmiş olmalıdır. Zira giderek

63. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 29, 71; Beyhakī, *Menâkıb*, I, 240; İbn Hacer, *Tevali*, s. 57
64. İbn Ebî Hâtim, *Âdâb*, 71; Beyhakī, *Menâkıb*, I, 240.
65. İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 238-239.
66. Kadı İyâz, *Medârik*, I, 449.
67. Kadı İyâz, *Medârik*, I, 448.

Eşheb, Şâfiî'nin tavrı ve ilmî faâliyetlerinin Malik'in oradaki itibarını sarstığını düşünüp ondan ciddî anlamda rahatsızlık duymaya başlamıştır.

Şâfiî, temin ettiği kaynaklardan da yararlanarak yeni dönem görüşlerini telif ve imlâ etmeye koyulmuştur. Yazdıkları belli bir mikdâra ulaşınca İbrâhim b. Muhammed b. Herim el-Mısrî adında bir dostu gelir, Büveytî okur, o da yazardı, hazır bulunan diğer öğrenciler de bundan istifâde ederlerdi. er-Rebî', hazır bulunmadığı sırada kaçırdıklarını daha sonra temin edip hocasına kontrol ettirerek telâfi ederdi.[68] Şâfiî, fıkıh bablarını, önce ilgili âyet, hadis vs. rivâyetler, ardından da mesâil yer alacak şekilde tertip ederdi.[69]

Şâfiî, aslında Mısır'a gelene kadar hocası Mâlik'i alenî eleştirmemiştir. O sıralarda Irak fıkhına karşı Hicaz fıkhını savunmaya yoğunlaşmıştı. Zira o aşamada baş rakip ehl-i re'yin temsilcisi Hanefî çevresi idi. Onlara karşı yeterince ilmî mücâdele verdikten sonra siyâsî ortam Irak bölgesinde ilmî faâliyet yürütmeye elverişli olmaktan çıkınca daha sâkin ve ilim yapmak için daha verimli olacağını düşündüğü Mısır'a gitmeye karar verdi. Oraya vardığında bu sefer Mâlik'in oradaki talebelerinin ilmî tutumları onu tedirgin etti ve Mâlik'in de eleştirilecek yönleri bulunduğunu açıktan söylemeye karar verdi. Temel şiârı taklit değil ictihâd olan, dolayısıyla hocası Mâlik de dâhil kimseye bağlı kalma zorunluluğu duymayan Şâfiî, hakikate uymayı Mâlik'e uymaktan üstün tuttuğunu ve hakikatin, Mâlik'i taklîde fedâ edilemeyeceğini belirtmiştir. Bir hoca olarak Mâlik'e saygıda kusur etmeden onu ilmî ölçüler içinde eleştirmeye girişen Şâfiî'nin bu tavrı Mâlik'in Mısırlı öğrencilerini rahatsız etmişse de belli bir süre onun varlığına katlanmak zorunda kalmışlardır.

Mâlik'in eleştirilmesine alışık olmayan talebeleri giderek ona karşı tavır almaya başlamışlardır. Aynı zamanda Şâfiî'nin de bir talebesi olan, ama daha sonra Mâlik'in fikirlerine bağlanacak olan Muhammed b. Abdullah b. Abdilhakem, bu süreci şöyle anlatmaktadır: "Şâfiî sürekli, 'Talebenin hocasına yaptığı şekilde muhâlefetimizi ortaya koyarız.' deyince Mâlik'in Mısırlı talebeleri arkasından onu yakışıksız ifadelerle rahatsız etmeye başladılar. Bunun üzerine o da Mâlik ile ihtilaf ettiği hususları telif etti".[70] Tabakât eserleri, Şâfiî ile tartışmaya giren ve yer yer nâhoş durumlara sebebiyet veren kişi olarak Fityân b. Ebu's-Semh (232/846)'in adını verirler (Kadı İyâz, *Medârik*, I, 95, 457-459). Artık sabrı taşan Şâfiî, Mâlik'in fıkıh anlayışına yönelik eleştirilerini müstakil bir esere, *İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî*'ye konu yapmıştır. Şâfiî'nin varlığı ve faâ-

68. Beyhakī, *Menâkıb*, I, 240-1.
69. el-Kadi Ebu Ali el-Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî, *Ta'lika*, thk. Ali Muhammed Muavvez – Adil Ahmed Abdülmevcûd, Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, ts., I, 188.
70. İbn Hacer, *Tevâlî*, 153-154.

liyetleri Mısır'da kök salıp Mâlik'in anlayışını sarsmaya başlayınca, özellikle genç ve fanatik Mâlikîler artık bu duruma tahammül edemeyip ona fiili saldırılarda bulunmuşlardır.

Şâfiî, Mâlik'e yönelik eleştirilerinde Süfyân b. Uyeyne'den edindiği hadis birikimini devreye sokmuştur. Mâlik'in en güçlü olduğu yön, elbette onun rivâyet malzemesine olan vukûfiyetidir. O, sadece hadisler konusunda değil, aynı zamanda sahâbe ve tabiîn kavilleri konusunda da ciddî bir birikime sahiptir. Şâfiî, hocasının bu güçlü yönünün farkında olarak bir başka otoritenin birikimine de mürâcaat edip delillerini oluşturmaktadır. Eserlerinde yer alan hadis rivâyetleri incelendiğinde Süfyân b. Uyeyne kaynaklı rivâyetlerin azımsanmayacak düzeyde olduğu görülür.

Şâfiî'nin *İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî* risâlesinde Mâlik'in hadis malzemesinden istifâde biçimine yönelttiği eleştiri aslında onun amel-i ehl-i Medîne anlayışına yöneliktir. Zira Medîne halkı uygulamasının özünü sahâbe ve tâbiîn söz ve uygulamaları teşkîl eder. Hadisin varlığı halinde mezkûr iki dereceden malzemeye öncelik vermek Şâfiî'ye bir tutarsızlık olarak görünüyor. Şâfiî'nin bütün eserlerinde vurguladığı temel tezlerinden biri olan sahih hadisin daha alt düzeydeki malzemeye fedâ edilmemesi yaklaşımı burada da iş başındadır. Bu, daha sonra usûl literatüründe haber-i vâhidi kabul şartı olarak Medîne halkı uygulamasıyla çatışmama şeklinde formülleşecek Mâlikî yaklaşımına yönelik bir eleştiridir.

KAYNAKÇA

Abbâdî, Ebû Asım Muhammed b. Ahmed, *Kitabu Tabakāti'l-fukahai'ş-Şâfiiyye = Das klassenbuch der gelehrten safiiten*, nşr. Gösta Vitestam, Leiden: E. J. Brill, 1964.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (458/1066), *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Kahire: Dârü't-Türas, 1971.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hâtim er-Râzî (327/938), *Âdâbü'ş-Şâfiî ve menâkıbuh*, thk. Abdülğani Abdülhalık, (takdim: M. Zahid el-Kevseri), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-te'sîs li-meâlî Muhammed b. İdrîs*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah Kadi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Menâkıbü'l-imami'ş-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Molla Hatır, Riyad: Mektebetü'l-imami'ş-Şâfiî, 1992.

İbn Tagriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf (874/1469), *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*, ofs., Kahire: Vezaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929.

İbn Yûnus es-Sadefî, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ (347/958), *Târîhu İbn Yûnus es-Sadefî*: kısmü'l-evvel: *Tarihü'l-Mısriyyîn*, Kısmu's-sâni: *Tarihu'l-ğurebâ*, thk. Abdülfettah Fethi Abdülfettah, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Kadı İyâz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsa b. İyaz el-Yahsubî (544/1149), *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Ahmed Bekîr Mahmûd, Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1967.

el-Merverrûzî, el-Kadi Ebu Ali el-Hüseyin b. Muhammed, *Ta'lika*, thk. Ali Muhammed Muavvez – Adil Ahmed Abdülmevcûd, Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, ts.

Safedî, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah (764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden, 1962–2004.

Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakātü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî – Abdulfettah M. el-Hulv, Kahire, 1967–1970.

Şîrâzî, Ebû İshak, *Tabakātu'l-Fukaha*, thk. İhsan Abbas, 2. bs., Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabi, 1981.

Taberî, *Tarihü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb er-Arnaut ve Muhammed Nuaym el-Arkasûsî, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1982.

MÂLİK B. ENES

Ahmet Özel*

Mâlikî mezhebinin imamı, büyük müctehid ve muhaddis. Tam isim zinciri Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî'dir. Doğum tarihiyle ilgili olarak kendisinden nakledilen 93/(712) yılı yanında 90-98 arasında çeşitli tarihlerde doğduğu da zikredilmektedir.[1] Kâdî İyâz Vâdi'l-kurâ'nın Zü'l-Merve köyünde doğduğuna, önce Medîne yakınlarındaki Akîk mevkiine, sonra Medîne'ye yerleştiğine dair bir rivâyet nakleder.[2] Soy bakımından Arapların iki ana kolundan biri olan Kahtânîler'e (diğeri Adnânîler) mensup olduğundan, bu kabîlenin bazı alt kollarına nisbetle Asbahî, Ya'murî, Himyerî ve menşelerinin Yemen olmasından dolayı Yemenî nisbeleriyle anılmıştır. Dedesi Mâlik veya onun babası Ebû Âmir Yemen'den gelerek Medîne'ye yerleşmiş ve burada Benî Teym b. Mürre kabîlesinin halîfi olmuştur. Ebû Âmir'in Bedir dışında bütün gazvelere katıldığı rivâyeti yanında sahâbî değil, muhadram tâbiî olduğu da ileri sürülmüştür. Dedesi Mâlik büyük tâbiîlerden olup Hz. Ömer, Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Ebû Hureyre, Hassân b. Sâbit ve Hz Aişe'den rivâyette bulunmuş, Hz Osman şehit edildiğinde onu kefenleyip defneden dört kişi arasında yer almıştı. Yine Hz. Osman zamanında Mushaf'ın istinsâhıyla görevlendirilenlerden biri de

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Kâdî İyâz, I, 111.
2. *A.g.e.* I, 115.

o idi. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere sonraki muhaddisler kendisinden birçok rivâyet nakletmişlerdir. İmâm Mâlik'in babası Enes ise kendi babası ve kardeşleri kadar ilimde tanınmış biri olmamakla birlikte ondan da bazı rivâyetler nakledilmiştir.

İmâm Mâlik devrin en önemli ilim merkezlerinin başında gelen Medîne'de yetişti. Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Büyük tâbiîn âlimlerinden biri olan Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec'den hadis dersi aldı. Bu hocasının yanında yedi yıl süreyle geçirdiği yoğun bir öğrenimden sonra meşhur fakih Rebîatürre'y'in ders halkasına katıldı. Fıkhî melekesinin gelişmesinde ve usulünün şekillenmesinde re'y taraftarı bu hocasının büyük tesiri olmakla birlikte kendisinin hadis ve esere olan bağlılığı ve Rebîa'nın selefin görüşlerine muhâlefeti sebebiyle son zamanlarda onun meclisini terk etti. Bundan sonra bağlandığı ve kendisinden en çok faydalandığı hocası İbn Şihâb ez-Zührî oldu. Bu arada İbn Ömer'in mevlâsı Nâfi', Ebü'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, Eyyüb es-Sahtiyânî, Yahya b. Saîd el-Ensârî, Ebü'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman ve Hişâm b. Urve gibi tanınmış âlimlerin ilim meclislerine devam etti. Hadis aldığı hocalarının üç yüzü tâbiîn, altı yüzü etbâüttâbiîn olmak üzere dokuz yüz civârında olduğu söylenir. Hocalarıyla ilgili olarak bazı âlimler eser telif etmiş olup[3], hocalarından bazıları hakkında İbn Halfûn'un yazdığı eser yayımlanmıştır (bk. bibl). Zekâ ve gayreti sayesinde kısa sürede ilimde derinleşen ve hocalarının takdîrini kazanan Mâlik hocalarının da onayıyla yirmi küsur yaşlarında ders ve fetva vermeye başladı. Mescid-i Nebevî'deki ders halkasıyla üne kavuştu. İslâm dünyasının dört bir yanından gelen öğrenciler ondan hadis dinlemek ve fıkıh öğrenmek için yarışır oldular. Bir taraftan düzenli şekilde ders verip talebe yetiştirirken bir taraftan da hac münâsebetiyle Haremeyn'e gelen ulemâ ile özel sohbet ve müzâkerelerde bulunarak geniş bir bilgi birikimine sahip oldu. Ebû Hanîfe, Leys b. Sa'd, Evzaî, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bilgi alışverişinde bulunduğu tanınmış âlimlerden bazılarıdır. Özellikle Şeybânî onun meclisine üç yıl kadar devam etmiş, kendisi de bu vesîleyle Irak ehlinin fıkhını öğrenme imkânı bulmuştur. Leys b. Sa'd ile birbirlerine gönderdikleri ve çeşitli konuları tartıştıkları mektuplarda olduğu gibi[4] ulemâ ile yazışma yoluyla da fikir alışverişinde bulunmayı sürdürmüştür.

Hac veya umre için Mekke'ye gidişleri dışında Medîne'den ayrılmamış, Medîne'nin mânevî değeri yanında buradaki zengin ilmî ortam da gerek talebeliği gerek hocalığı zamanında başka yere gitmekten onu müstağnî kılmıştır. Bu sebeple halife el-Mehdî'nin onu Bağdad'a davetine de müsbet cevap ver-

3. bk. *A.g.e.* I, 200.
4. *A.g.e.* I, 64-65; İbn Kayyim, III, 83-88; Türkçe tercümesi için bk. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, 1968, s. 131-154.

meyip affını istemiştir. İlk zamanlar geçim darlığı çeken İmâm Mâlik'in, kardeşi Nadr gibi kumaş ticâretiyle meşgul olduğu, bundan sağladığı gelirle geçinirken şöhrete kavuştuktan sonra halîfelerin hediyeleriyle rahat bir hayat yaşadığı kaydedilir.

İmam Mâlik geçirdiği kısa süreli bir rahatsızlıktan sonra 14 Rebiyülevvel 179/(7 Haziran 795) tarihinde Medîne'de vefât etti, cenâze namazını Medîne vâlisi kıldırdı ve Bakî mezarlığında defnedildi. Bu ayın üçünde, onunda, on birinde, on üçünde veya Safer yahut Recep ayında vefât ettiğine dair rivâyetler de vardır.

Rivâyetlere göre İmâm Mâlik vakarlı ve heybetli bir görünüme sahipti; meclisinde yüksek sesle konuşulmaz ve tartışma yapılmazdı. Son derece muttakî ve âbid bir zattı. "Kişinin kalbine Allah'ın koyduğu nur" şeklinde tanımladığı hikmetin Allah'ın belirlediği ölçüler üzerinde düşünme ve bunlara uymaktan, bir başka ifadeyle dinde bilgi sahibi olup gereğince amel etmekten ibaret olduğunu söylerdi.[5] Hz. Peygamber'in adı anıldığında renginin sarardığı, toprağında Rasûlullah'ın vücûdunu taşıdığı için Medîne'de bineğe binmeyip her zaman yürümeği tercih ettiği kaydedilir.

ESERLERİ

İmam Mâlik'in bilinen en önemli eseri *el-Muvatta*'dır. I.((VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II./(VIII.) yüzyılın ilk yarısında hadislerin büyük ölçüde yazılıp tedvîn edilmesinin ardından tasnîf çalışmalarına başlanmıştır. Bu ilk eserler arasında, bugüne ulaşması bakımından Mâlik'in *el-Muvatta*'ı büyük bir öneme sahiptir. Eser fıkıh konularına göre tasnîf edilen hadisler yanında ashâbın görüşlerini, tâbiîn fetvâlarını ve kendi ictihâdlarını da ihtivâ ettiğinden ayrıca fıkıh açısından da büyük önem taşır ve genel olarak hadis ve fıkha dair yazılan ilk eser kabul edilir. İmam Mâlik'ten talebeleri vâsıtasıyla nakledilen çok sayıda *el-Muvatta* rivâyeti bulunmakla[6] birlikte bunların bir kısmı şöhret bulmuş ve bazıları noksan olmak üzere ancak bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. *el-Muvatta* rivâyetlerinden Yahyâ b, Yahyâ el-Leysî (Dehli 1216, 1307,1308; Lahor 1317; Kahire 1280, 1339; Kazan 1328; Tunus 1280; Fas 1310,1318; nşr. M. Fuad Abdülbâki, I-II, Kahire 1370/1951; nşr. Ahmed Râtıb Armûş, I-II, Beyrut 1390/1971; nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1417/1997), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (Lahor 1211-1213; Ludhiana 1291,1292,1293; Leknev 1297,1309; Kazan 1909; nşr. Abdülvehhab Abdül-

5. Kâdî İyâz, I, 186.
6. *A.g.e.* I, 202-203.

latif, Kahire 1382/1962), Abdurrahman b. Kâsım (nşr. Muhammed b. Alevî b. Abbas el-Mâlikî, Cidde 1405/1985, 1408/1988), Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr (Aligarh 1907), Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (nşr. Abdülhâfız Mansûr, Kuveyt 1392/1972; nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1999), Süveyd b. Saîd el-Hadesânî (nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1994) ve Ebû Mus'ab ez-Zührî'nin (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut 1412/1992) rivâyetleri basılmıştır. İbn Ziyâd el-Absî'nin rivâyetinin bugüne ulaşan bir kısmı da Muhammed eş-Şâzelî Neyfer tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1978; Beyrut 1980,1981,1982,1984).

Eser üzerine İbn Abdülber en-Nemerî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Suyûtî, Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, Ali el-Kârî, Şah Veliyüllah ed-Dihlevî, Abdülhay el-Leknevî, Muhammed Tâhir b. Âşûr ve diğer birçok âlim şerh yazmıştır.[7] *el-Muvatta*'ın birçok şerhi yanında isnâdı, ricâli, ileli, garibleri, rivâyetleri arasındaki farklılıklar ve ayrıca Mâlik'in *el-Muvatta* dışında kalan ve şöhret yoluyla nakledilmeyen rivâyetleri konusunda birçok âlim eser kaleme almıştır.[8]

Tabakât kitaplarında İmâm Mâlik'e nisbet edilen bazı çalışmalar daha vardır. Kâdî İyâz bunların bazı talebeleri tarafından rivâyet edildiğini, çoğu ondan sahih senetle nakledilseler bile şöhret bulmadıklarını belirtir. İbn Vehb'e kader ve Kaderiyye'nin reddi konusunda yazdığı risâle en bilinenidir. Ondan Abdullah b. Nâfi'nin naklettiği nücûma ve ayın menzillerine dair bir eseri, Abdullah b. Abdülcelîl'in rivâyet ettiği kadılara yazdığı bir risâle, Muhammed b. Mutarrif'e yazdığı fetvâya dair risâle, Hâlid b. Abdurrahman el-Mahzûmî'nin rivâyet ettiği *Garîbü'l-Kur'ân* da anılan diğer çalışmalardır.[9] Kâdî İyâz, ayrıca kendisinden rivâyet edilen bir tefsirden söz eder[10], Süyûtî de *Kitabü'l-Menâsik* ve diğer bazı kitapları yazdığını, onun telifi olması muhtemel güzel müsned bir tefsiri ile İbn Vehb'in Mâlik'in meclislerinde dinlediği hadisleri, âsârı vb. ihtivâ eden *el-Mücâlesât an Mâlik* adlı eserini gördüğünü belirtir.[11] Kâdî İyâz'ın Abdurahman b. Kâsım tarafından nakledildiğini söylediği *Kitâbü's-Sır* adlı eserin bir cüz olduğunu Zehebî de zikreder.[12] İbn Zekrî'den naklen İbn Ferhûn'un bu eserin muhtevâsındaki birçok bilginin Mâlik'in sahâbe ve ulemâ ile ilgili görüşleri yanında onun takvâ ve edebiyle bağdaşmayacağını belirttiği kaydedilir.[13] Anılan bu eserler kendisinden şöhret yoluyla rivâyet edilmediğinden özellikle bazıla-

---

7. Sezgin, I, 460-463; Filâlî, s. 373-383.
8. bk. Kâdî İyâz, I, 199-201; Sezgin, I, 463-464.
9. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 204-207.
10. *A.g.e.* I, 90.
11. Suyûtî, *Tezyînü'l-memâlik*, s. 58.
12. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 89; ayrıca bk. İbn Hacer, s. 406.
13. Hamîd Lahmer, s. 6.

rının ona nisbeti şüphe taşımakta, nücûma ve ayın menzillerine dair eser gibi ilgilenmediği konularla ilgili olanları da dikkat çekmektedir.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Abdullah b. Nâfi es-Sâiğ'in Mâlik'ten nakledilen tefsire dair rivâyetleri derlediği bir cüzü, *el-Kabes fî şerhi Muvattai Mâlik b. Enes* adlı eserinin sonuna "Kitâbü't-tefsîr" başlığı altında eklediği gibi, Mekkî b. Ebû Tâlib[14] ve Muhammed b. Ömer el-Ciâbî[15] İmam Mâlik'ten tefsir konusunda nakledilen rivâyetleri birer kitapta toplamışlardır. Çağdaş araştırmacılardan Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî ve Hikmet Beşîr Yâsîn, Mâlik'in tefsir konusundaki rivâyetlerini çeşitli kaynaklardan derleyerek yayımlamışlar.[16] Hamîd Lahmer de, onun, tefsire dair klasik kaynaklardan derlediği rivâyetlerini tefsir metoduna dair bir girişle birlikte kitaplaştırmıştır (bk. bibl.). İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'dan başka hadis rivâyetlerini ihtivâ eden bazı küçük cüzler de yazma halde bugüne ulaşmıştır.[17]

SİYASET VE YÖNETİMLE İLGİSİ

Hayatının yarısını Emevîler yarısını Abbâsîler devrinde geçiren Mâlik'in dönemindeki siyâsî olaylardan uzak durduğu, mevcut yönetimlere de karşıtlarına da açık bir yakınlık göstermediği anlaşılmaktadır. Doğumu sırasında Medîne'de vâli olan, çocukluğunda da halîfelik makamına geçen Ömer b. Abdülazîz'e (99-101/717-720) dindar kişiliği sebebiyle büyük saygı duyduğu, icrâatlarını takdîr ettiği, onun şahsında gerçek bir Müslüman yöneticinin vasıflarını gördüğü, görüş ve uygulamalarından etkilendiği bilinmektedir. Nitekim öğrencisi Ebû Muhammed İbn Abdülhakem'in *Sîretü Ömer b. Abdilazîz* adlı eseri Mâlik ve bazı öğrencilerinden nakledilen rivâyetlere dayanır. Onun siyâsî olaylar karşısındaki tarafsızlığında, gerek kendisinden önce Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın Emevî yönetimine karşı çıkışları, gerekse kendi zamanında Hâricî lideri Ebû Hamza eş-Şârî'in Haremeyn'deki (130/748), Muhammedd en-Nefsüzzekiyye'nin Medîne'deki (145/762) isyanı ile diğer çeşitli isyanlar sırasında çok kan dökülmesinin yol açtığı olumsuz durum ve bunun Haremeyn halkında meydana getirdiği hayal kırıklığının büyük etkisi olmalıdır. Gayr-i meşrû veya adaletsiz görülen bir yönetime karşı çıkılırken, daha büyük zararlara yol açmanın doğurduğu tedirginlik yanında, karşı çıkanların diğerlerinden farklı olup olmayacağına dair tereddütler, dönemindeki bir-

14. İbn Ferhûn, I,77.
15. İbn Hacer, s. 109.
16. *Merviyyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-tefsîr*, Beyrut 1415/1995.
17. bk. Sezgin, I, 464.

çok büyük âlim gibi onun da isyanı hoş karşılamayıp devlet adamlarına hakkı tavsiye etme yolunu tutmasının başlıca sebebidir. Bundan dolayı yaptıklarına bakmadan mevcut yönetimi, güvenlik ve istikrârı savunmuş, anarşi ve kargaşaya karşı çıkmıştır. Gerek bu tavrı gerekse halk ve yöneticiler katındaki itibârı sebebiyle doğacak yankılardan ötürü hilâfet konusunda açıkça fikir beyan etmediği görülmektedir.

Yöneticilerle iyi ilişkiler içinde bulunmasına rağmen zaman zaman o da haksız muâmelelere mârûz kaldı. Derslerinde baskı altında meydana gelen boşamanın geçersiz olduğuna dair hadîsi rivâyet etmekle Ebû Ca'fer el-Mansûr'a yapılan biatin da geçersiz olduğunu îmâ ve Nefsüzzekiyye'ye biati teşvik ettiği iddiasıyla 146/(763) yılında Medîne vâlisinin emriyle tutuklanıp kırbaçlandı ve omuzu sakatlandı. Anılan hadîsi Nefsüzzekiyye'nin isyanı sırasında rivâyet etmesi, onun taraftarlarınca işaret edildiği şekilde yorumlanmış olabileceği gibi sevmeyenleri tarafından yönetim katında aleyhine kullanılmış olması da muhtemeldir. Gerçekte İmam Mâlik'in yönetime karşı bir tavrının olmaması ve halkın ona yapılan haksızlığa büyük tepkisi sebebiyle Halîfe Mansûr hac için geldiğinde kendisini çağırarak özür dileyip gönlünü almıştır. Ayrıca ondan, derlediği hadisleri kitap haline getirmesini, bunu çoğaltarak bütün şehirlere göndermeyi ve onunla amel edilmesini emretmeyi düşündüğünü belirtmişse de Mâlik bunun doğru olmadığını söyleyerek karşı çıkmıştır.[18] Daha sonra el-Mehdî ve Hârûnürreşîd'in de aynı talepte bulunduğu, ancak onun yine kabul etmediği kaydedilir.[19] Halîfelerin yönetim ve yargıda birlik ve istikrârı sağlamaya yönelik bu teşebbüslerini, her âlimin kendisine ulaşan sünnet mîrâsı ve yaşadıkları çevrenin şartlarına bağlı olarak farklı görüşler taşımalarının tabîî olduğunu, aksi bir görüş ve uygulamaya zorlanmalarının doğru olmadığını belirterek karşı çıkmıştır.

Gerek Emevîler gerek Abbâsîler zamanında halîfeler ve vâlilerle iyi ilişkiler kuran Mâlik bunu onlara hak ve doğruyu tavsiye etmenin bir vesîlesi olarak görmüş, şahsî görüşmelerinde veya mektuplarla onları irşâda çalışmıştır. Devlet adamlarıyla sıkça görüşmeleri tenkit konusu edildiğinde, bunu bilerek yaptığını, böylece onların lâyık olmayan kişilerle istişârede bulunmalarını önlemeye çalıştığını söylemiştir. Özellikle hac vesîlesiyle Medîne'ye gelen halîfeler ona büyük saygı gösterir, kendilerine öğüt vermesini isterler ve bir arzusu olup olmadığını sorarlardı. Halîfeler ondan hadis dinledikleri gibi ders almaları için çocuklarını da ona göndermişlerdir. Hadis dinlemek veya çocuklarına ders vermek için kendisini davet eden halîfelerin isteklerini kabul etmemiş, ilmin kimsenin ayağına gidemeyeceğini, ilme gidileceğini belirtmiştir.

---

18. İbn Sa'd, s. 440; İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 80-81.
19. İbn Abdülber, *a.g.e.* s. 80 ; Suyûtî, s. 71.

KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Çeşitli mezhep ve fırkaların ileri sürdükleri kelâmî meseleler üzerine tartışmaya girmekten hoşlanmazsa da zaman zaman bu hususlarda görüşlerini kısaca belirtmiş, kendileriyle tartışmaya girmemiştir. Bu konuda temel tavrı Kur'an ve sünnetin zâhiri ile ashâb ve tâbiînin görüşlerine dayanmak olmuştur.[20] Onun bâtıl mezhep mensuplarıyla tartışmaya girmemesinde yaşadığı çevrenin diğer İslâm memleketlerine göre yabancı unsurlara ve fikir cereyanlarına nisbeten daha kapalı olmasının etkisi de vardır. Ona göre gerçek iman, kalbî inanç, söz ve amelden oluşur. Ameller de imandan sayılır. Zira kıblenin Kudüs'ten sonra Kâbe'ye dönmesi üzerine, daha önce kılınan namazların ne olacağına dair sorular üzerine inen âyette "Allah sizin imanınızı zâyi edecek değildir." (2/Bakara, 143) denilerek namaz imanla özdeşleştirilmiştir. İman söz ve amelden oluştuğuna göre amelin artmasıyla da artar. Nitekim bazı âyetlerde bu husus açıkça belirtilmiştir (bk. 3/Âl-i İmrân, 173; 9/Tavbe, 124; 33/Ahzâb, 22). İmanın arttığına göre eksileceğine dair de kendisinden görüş nakledildiği gibi naslarda yer almadığı için eksilmesinden söz etmediği, bu konudaki soruları cevapsız bıraktığı da nakledilmiştir.[21]

İnsan irâdesi ve fiilleriyle ilgili görüşlerinden dolayı Kaderiyye mensuplarından hoşlanmaz, selâm vermez, onlarla bir arada bulunmamayı, onlarla evlenmemeyi, kendilerinden hadis nakletmemeyi tavsiye ederdi. Günah işlemenin imana zarar vermeyeceğini, bu halinden vazgeçip tövbe etmesi halinde bağışlanma ümidinin bulunduğunu kabul ederdi.[22]

Kur'an'ın mahlûk olduğu yolundaki görüşlere karşı çıkar, bu konuyu tartışmaktan sakınırdı. "Kur'an Allah kelâmıdır; 'Kur'an mahlûktur.' diyen kimseye dayak atılır ve tövbe edinceye kadar hapis olunur." Derdi.[23] Yine Kur'ân-ı Kerim'deki ilgili âyetlerin zâhirinden hareketle mü'minlerin âhirette Allah'ı göreceklerini, dünyada bunun mümkün olmadığını; istivâya inanmanın farz, mâhiyetini sormanın ise bid'at olduğunu ifade etmiştir. Ashâba dil uzatıp sövmeye şiddetle karşı çıkar, böyle insanların bulunduğu yerden çıkıp gitmenin farz olduğunu söylerdi. Ashâb arasında bir üstünlük söz konusu olmamakla birlikte Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı bunun dışında tutarak diğerlerinden üstün kabul ederdi. Bu konudaki dayanağı da Rasûlullah'ın hastalığı sırasında Hz. Ebubekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmesi, onun kendisinden sonra Hz. Ömer'i halîfe tayin etmesi, Ömer'in de halîfelik için tavsiye ettiği altı kişi

---

20. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I. 170 vd.; Suyûtî, s. 18 .
21. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 69-71; Kâdî İyâz, I, 173-174.
22. *A.g.e.* I, 176-177.
23. İbn Abdülber, *a.g.e.* s. 71; Kâdî İyâz, I, 174.

arasında Hz. Osman'ın bulunması ve diğerlerine tercih edilmesidir. Hz. Ali'yi bunlara dâhil etmemesi, onun bizzat kendisinin hilâfete talip olması, diğerleri gibi seçilmemesidir.[24]

Hilâfet hakkında açık bir beyanı yoksa da bu konudaki yaklaşımından, hilâfeti Hz. Ali veya Hâşimî soyuna münhasır görmediği anlaşılmaktadır. İlk üç halîfenin seçim usulüyle ilgili kabulü onun bu yollarla halîfe seçimini uygun gördüğünü gösterir. Ona göre Mekke ve Medîne halkının biati halîfe seçimi için yeterliydi; diğer memleketlerin de bu biata katılmaları gerekir.[25] Meşrû halîfelik biat yoluyla olmakla birlikte zorla yönetimi ele geçiren kimse âdil olursa yönetimi meşrûiyet kazanır, ona karşı isyan câiz olmaz. Eğer âdil değilse, sabrederek onu doğru yola getirmeye çalışmalı, kan dökülmesine ve daha fazla zulme yol açacağı için isyana girişmemelidir. İsyan eden olursa da bastırılması için yardımda bulunulmamalıdır.

HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Sağlam hâfızası ve derin anlayışı yanında sabır, disiplin ve ihlâsı sayesinde hadis ve fıkıh alanlarında büyük bir âlim olan İmam Mâlik, gerek kendi zamanında gerek daha sonra gelen âlimler tarafından övgüyle anılmış, İslâm ümmetinin yetiştirdiği mümtâz şahsiyetler arasında yerini almıştır. Kaynaklar onun hakkında dile getirilen övgülerle doludur.

Kaynaklarda verilen örneklerden güçlü bir hâfızaya sahip olduğu anlaşılan İmâm Mâlik'in yüz bin civarında hadis bellemekle birlikte bu konudaki titizliği sebebiyle ancak az bir kısmını rivâyet ettiği belirtilir. Fetvâ konusunda olduğu gibi hadis rivâyeti hususunda da çekingen davranır, çok konuşanı, çok hadis rivâyet edeni, her bildiğini söyleyeni kınar; böyle yapanların insanların sapmasına sebep olabileceklerini söylerdi. Vefât ettiğinde evinde sandıklar dolusu hadis yazılı sayfalar bulunduğu halde sağlığında bunları rivâyet etmediği anlaşılmıştır. Hadis konusunda *el-Muvatta'*ı ile ilk tasnîf çalışması yapanlar arasında önemli bir yeri bulunan Mâlik, bütün hadis otoritelerince bu ilmin zirvelerinden biri kabul edilmiş, "hâfız, hüccet, imâm, emirü'l-mü'minin fi'l-hadîs" gibi vasıf ve unvanlarla anılmıştır. Hadislerin sıhhati, senetlerin sağlamlığını bilme konusunda tartışmasız bir otoriteydi. Kendisi son derece güvenilir olduğu gibi rivâyette bulunduğu kimseler hakkında da aynı titizliği göstermesi onun yer aldığı senetlerin güvenirliğini en üst düzeye çıkarmıştır. Buhârî rivâyet ettiği bazı hadislerde Mâlik'in Ebü'z-Zinâd'dan, Onun A'rec'den ve onun Ebû Hu-

24. *A.g.e.* I, 175.
25. *A.g.e.* I, 62.

reyre'den rivâyetini en sahih senet olarak kabul etmiş, Ebû Dâvûd da bu senetten başka Mâlik'in Nâfi'den, onun İbn Ömer'den ve yine Mâlik'in Zührî'den, onun Sâlim'den, onun babasından rivâyetlerini de en sahih senetler saymıştır. Bazı âlimler Mâlik'in Mürsel rivâyetlerini Saîd b. Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî'nin mürsellerinden üstün tutmuş, bazıları da onun mürsellerini müsned hadis seviyesinde kabul etmiştir.[26] Hadis râvîlerinde aranacak şartları tesbît ederek râvîleri sıkı bir şekilde araştırmaya önem vermesiyle cerh ve ta'dil ilminin yolunu da o açmıştır. O dört kişiden ilim alınmayacağını söylerdi; sefâhat ehli, bid'at ehli, peygambere yalan isnâd etmese bile insanların sözlerine yalan katan, fazîlet ve salâh sahibi olmakla birlikte yaşlılığından dolayı ne dediğini bilemez, lafı karıştırır durumda olan kişi.[27] Hadis rivâyet edeceği kimseleri seçme, onlarda belli özelikleri arama konusundaki hassasiyeti birçok âlim tarafından dile getirilmiş ve bu tavrı konusunda bolca örnek zikredilmiştir.[28] Bununla birlikte Zehebî, râvîleri tenkit konusundaki dikkatine rağmen bazı kimselerin durumuna tam muttalî olamayabileceğini ve dolayısıyla güvenilir kabul ettiği bazı râvîlerin başka âlimlerce böyle görülmeyebileceğini belirtir.[29]

Onun, "Bu ilim dindir; onu kimden aldığınıza bakın, dikkat edin. Şu direklerin dibinde (Mescid-i Nebevî'ye işaretle), 'Rasûlullah buyurdu!' diyen yetmiş kişiye yetiştim, fakat onlardan bir şey almadım. Halbuki onlardan birine beytü'l-mal verilseydi emniyette olurdu, öyle doğru kimselerdi. Fakat bu işin ehli değildiler. Zührî buraya gelince onun kapısına üşüştük."[30] sözü hoca seçiminde ne derece titiz olduğunu göstermektedir. Bazı öğrencilerin Abdurrahman b. Hürmüz'e, "Biz sorunca cevap vermiyorsun, Mâlik ve Abdülazîz b. Ebû Seleme sorunca cevap veriyorsun." diye şikâyette bulunduklarında, kendilerinin her söyleneni aldıklarını, Mâlik ve Abdülazîz'in ise üzerinde düşünüp doğru bulduklarını alıp diğerini bıraktıklarını belirtmesi de[31] onun kavrayış ve titizliğinin bir başka örneğidir.

FIKIH İLMİNDEKİ YERİ

İmam Mâlik büyük bir muhaddis olması yanında fıkıh alanındaki bilgisi bakımından da önde gelen bir âlimdi. Esasen onun yaşadığı dönemde bu iki alanla ilgili ihtisaslaşma birbirinden tamâmen ayrılmış durumda değildi. Hicaz mer-

26. *A.g.e.* I, 136.
27. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 46.
28. Kâdî İyâz, I, 123-124.
29. Zehebî, VIII, 72.
30. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 46; Kâdî İyâz, I, 123.
31. Kâdî İyâz, I, 134.

kezli ehl-i hadis ve Irak merkezli ehl-i re'y ayırımı da meslekî mensûbiyetten çok fıkıh anlayış ve yaklaşımından kaynaklanmaktaydı. Hadis rivâyeti ve yaşayan sünnet bakımından büyük bir mîrâsa sahip olan Medîne muhîtinde karşılaşılan meselelere çözüm bulmaya çalışılırken hadis ve sünnete, sahâbe ve tâbiîn uygulamasına ağırlık verilmesi tabiî olduğu gibi, ihtiyacı da karşılayabiliyordu.

Ayrıca Ömer b. Abdülazîz gibi bazı halîfelerin hadisleri toplama yönündeki talep ve teşebbüsleri de bu muhitte hadis toplama ve rivâyetiyle meşgûl olan bir âlimler zümresinin oluşmasına zemin hazırlamıştı. Buna karşılık çeşitli din ve medeniyet unsurlarının bir arada bulunduğu, siyâsî ve fikrî hareket ve karışıklıkların hüküm sürdüğü Irak muhitinde hadislerin kabulünde daha ihtiyatlı davranma, nas bulunmayan konularda re'ye ağırlık vererek meselelerin çözümüne çalışma yoluna gidilmiştir. Bu durum hadis ehlinin re'ye başvurmadığı veya re'y ehlinin hadisleri göz ardı ettiği anlamına elbette gelmez. Sadece her iki grubun bulundukları muhitin şart ve imkânları ile şahsî meziyet ve karakterleri çerçevesinde birinden diğerine öncelik ve ağırlık verdiklerini ifade eder.

İbn Abdülber hicrî I. ve II. Yüzyıllarda çeşitli ilim merkezlerindeki önde gelen âlimlerin nas bulamadıkları konularda re'y ile ictihâd edip hüküm verdiklerini belirterek Medîneli yedi fakih ile İmam Mâlik'i de bunlar arasında zikreder.[32] Nitekim Mâlik, *el-Muvatta*'da birçok yerde re'y kelimesi ve çeşitli türevlerini kullanarak görüşünü açıklar. Hocası Rebîa b. Ebû Abdurrahman re'ye çok başvurduğu için "Rebîatü'r-re'y" lakabıyla anıldığı gibi, diğer bir hocası Ebü'l-Esved'e Medîne'de Rebîa'dan sonra re'y ehlinin kim olduğu sorulduğunda, "Mâlik" diye cevap verdiği[33], İbn Rüşd'ün de Mâlik'i re'y ve kıyasta "emîrü'l-mü'minîn" olarak nitelendirdiği nakledilmektedir.[34] Yine İbn Kuteybe İmam Mâlik'i re'y ehli arasında saydığı gibi[35], Ahmed b. Hanbel de onu re'y taraftarı gibi görmüştür.[36]

Ancak ehl-i hadis ve ehl-i re'y ile ilgili olarak yukarıda işaret edilen kriterler gözönüne alındığında Şehristânî'nin de belirttiği gibi İmam Mâlik'i, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis ehli, Ebû Hanîfe ve öğrencilerini ise re'y ehli saymak[37] daha isâbetlidir. İbn Haldûn da Irak ehlinin re'yci, Hicaz ehlinin hadisçi olduğunu, ilkinin imamının Ebû Hanîfe, diğerinin imamının Mâlik olduğunu belirtmiştir.[38]

---

32. İbn Abdülber, II, 76-77.
33. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 59.
34. Emîn el-Hûlî, s. 347.
35. İbn Kuteybe, s. 494, 498.
36. Nevevî, I/I, 291.
37. Şehristânî, II, 45-46.
38. İbn Haldun, III, 1046-1047, 1048-1049.

İmâm Mâlik fıkhî bir konuda kendisine danışıldığında hemen görüş belirtmez, uzun süre düşünüp taşındıktan sonra cevabını verirdi. Talebesi İbn Kâsım, onun, "Bir mesele hakkında on küsur yıldan beri düşünmekteyim, henüz kesin bir görüşe varamadım!" dediğini nakleder.[39] Kur'an ve sünnete aykırı davranmaktan, Allah ve Rasûlü adına yanlış bir hüküm vermekten çekindiği için fetvâ konusunda son derece hassas davranır ve acele etmezdi. Bu sebeple henüz meydana gelmemiş farazî meselelerle ilgili olarak da görüş belirtmez, bir şeyin helâl veya haram olduğunu söylemek yerine, "Şu güzeldir, bir beis yoktur veya şundan hoşlanmam." gibi ifadeler kullanırdı. "Helal ve harama dair bir mesele sorulması kadar bana ağır gelen bir şey yoktur. Çünkü bu Allah'ın hükmü husûsunda kesip atmak demektir. Ülkemizde ilim ve fıkıh sahiplerine yetiştim, onlardan birine bir mesele sorulduğunda sanki ölüm karşısında imiş gibi olurlardı. Halbuki zamanımızdakiler, bu konuda söz söylemeye, fetvâ vermeğe âdetâ can atıyorlar. Eğer yarın kıyâmette neyle karşılaşacaklarını bilselerdi, bu konuda sözü biraz azaltırlardı."[40] sözü de onun bu konudaki hassâsiyetini teyit edici mâhiyettedir.

Kur'an ve Sünnette açık hüküm bulunmayan konularda görüş bildirirken kesin tavır takınmaz, "Zannımızca böyledir, böyle sanıyoruz, kesin olarak bilmeyiz." gibi ifadeler kullanır, belli bir kanâate ulaşamamışsa çekinmeden bu hususu bilemediğini söylerdi. Bir defasında kendisine kırk sekiz meselenin sorulduğu, bunlardan otuz ikisine "Bilmiyorum." diye karşılık verdiği, bir defasında ise kendisine sorulan kırk sorudan yalnız beşine cevap verdiği söylenir.[41] Kendisinin bir insan olarak hatâ da isâbet te edebileceğini; bir konuda ileri sürdüğü görüşün Kur'an ve sünnetle karşılaştırılmasını ve eğer bunlara uygunsa alınmasını, aksi takdirde terkedilmesini isterdi.[42] Ebû Hanîfe, Halîfe Mansûr ve diğer bazı âlimlerle yaptığı gibi bazen ilmî konularda tartışsa bile münâzara ve münâkaşadan hoşlanmaz, meclislerinde buna müsâade etmezdi. Ona göre münâkaşa kalbe kasvet verir ve kin doğurur.[43]

Mahkemelerin verdiği hükümleri de hiçbir şekilde tartışmaz, bunun devletin bir işi olduğunu söylerdi. Münâkaşayı sevmemesi yanında yargıya olan saygının zedeleneceği endişesi de bu hususta rol oynamış olmalıdır. Medîne vâlisinin adlî konularda kendisine sıkça başvurduğu, onun görüşleri doğrultusunda suçluları cezâlandırdığı kaydedilir.[44] Fıkhî konularda özellikle Hz. Ömer'in

39. Kâdî İyâz, I,144.
40. *A.g.e.* I, 145.
41. *A.g.e.* I, 146.
42. *A.g.e.* I, 147.
43. *A.g.e.* I, 170.
44. *A.g.e.* I, 184.

fetvâ ve uygulamalarına çok önem verir, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer'in görüş ve rivâyetlerini araştırırdı. Hz. Ömer'in vefâtından sonra ashâbın ileri gelenleri Medîne dışına çıkıp çeşitli şehirlere dağılırken Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer gibi sahâbeler burada kalarak Medîne muhîtindeki ilmî mîrâsın kaynağını oluşturmuşlardır. Mâlik, bu üç zatın ilmini Medîne'deki meşhur Fukahâ-i Seb'a vâsıtasıyla aldığını belirtirdi. Bu fukahâ ile arasında ise İbn Şihâb ez-Zührî, Nâfi, Ebü'z-Zinâd, Rebîatürre'y ve Yahyâ b. Saîd gibi hocaları bulunmaktadır.

Re'y fıkhı konusunda özellikle son iki hocasından büyük ölçüde etkilenmiştir. Yetiştiği muhitin hâkim fıkıh anlayış ve geleneği çerçevesinde Kur'an ve hadislere, ashâbın görüş ve fetvâlarına, Medîne halkının örfüne öncelik verir, burada cev3abını bulamadığı konularda re'y ve ictihâda baş vururdu. Hz. Peygamber'in hadislerini en iyi bilen ve bu konuda en güvenilen âlimlerden biri olan İmâm Mâlik, Hz. Ömer'in yargı hükümleri, İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Aişe ve fakih sahâbîlerin görüşleri konusunda da mütehassıstı.

İmam Mâlik'ten ders alan talebelerin sayısı binleri bulmakla birlikte, kendi görüş ve mezhebinin yayılmasına ancak bir kısmı öncülük etmiştir. Abdullah b. Vehb, yirmi yıl kadar Mâlik'in yanında kaldı ve Mısır'da onun görüşlerini yaydı. Abdurrahman b. Kâsım, İbn Vehb'den sonra Mâlik'e öğrencilik yapmış olup onun baş talebesi sayılır. Mezhep fıkhının tedvîninde büyük hizmeti geçen İbnü'l-Kâsım'dan sonra Mısır'da otorite olan Eşheb el-Kaysî bir diğer öğrencisidir. Mâlik'ten başka bu üç zattan da faydalanan bir diğer Mısırlı talebesi Ebû Muhammed İbn Abdülhakem'dir. Mezhebin Kuzey Afrika'da yayılmasına hizmet edenler arasında İbn Ziyâd el-Absî, İbn Gânim el-Kâdî, Behlül b. Râşid ve İbn Ferrûh ile Abdurrahman b. Kâsım'dan büyük ölçüde faydalanarak mezhep fıkhını derlediği *el-Esediyye* adlı eseriyle mezhebin tedvîninde önemli rol oynayan Esed b. Furat'ı anmak gerekir. Mâlikî mezhebini Endülüs'te temsil eden öğrencileri arasında Şebtûn lakabıyla tanınan Ziyâd b. Abdurrahman el-Kurtubî, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî; Irak'ta Abdurrahman b. Mehdî, Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî, Vâkıdî; Şam'da Ebû Müshir, Velid b. Müslim; Medîne'de İbnü'l-Mâcişûn, Abdullah b. Nâfi es-Sâiğ, Mutarrif b. Abdullah ve Muğîre b. Abdurrahman el-Mahzûmî zikredilmelidir. Dârekutnî Mâlik'ten rivâyette bulunanlarla ilgili olarak kaleme aldığı eserinde bin kişiyi sayar.[45] Hatîb el-Bağdâdî ve Kadî İyâz da ondan rivâyette bulunanlarla ilgili birer kitap kaleme almış olup ilki yaklaşık bin, diğeri ise bin üç yüzü aşkın kişinin adını vermiştir.[46] İmam Mâlik'ten ayrıca halîfe Ebû Ca'fer el-Mansûr, Mehdî-Billâh, Mûsâ el-Hâdî, Hârûnürreşîd ve el-Emîn ile Şâfiî, Leys b. Sa'd, Abdullah b. Mübârek, Ev-

45. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 45.
46. bir liste için bk. Kâdî İyâz, I, 254-279; Suyûtî, s. 23-56; bu konuda eser yazanlar için bk. Kâdî İyâz, I,45-46.

zaî, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi müctehid imamlar ve kendi hocalarından Rebîatürre'y, İbn Şihâb ez-Zührî, Yezîd b. Abdullah, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır. O pek azı dışında hocalarının hemen hepsinin kendisinden fetvâ sorduklarını belirtir.[47]

USULÜ

İmam Mâlik kendi usulünü, hüküm çıkarırken dayandığı kuralları bizzat açıklamış değildir. Bununla birlikte bazı fetvâlarında dayandığı delilleri izaha çalışmış, niçin bunları esas aldığını belirtmiştir. Daha sonra Mâlikî âlimleri, Hanefî mezhebinde olduğu gibi, fer'î meselelerden hareketle imamlarının usulünü tesbîte çalışmış ve buna yeni hükümler binâ etmişlerdir.

Mâlikî usulüne dair ilk eser yazan âlimlerden İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) onun usulünü dayandırdığı esaslar olarak Kitap, sünnet, icmâ ve kıyası (istidlâl, istinbât), Kâdî İyâz da yine Kitap, sünnet, Kitap ve mütevatir sünnet olmayınca icmâ ve sonra kıyası zikreder.[48] Karâfî mezhep usulünün dayandığı esasları sırasıyla Kur'an, sünnet, icmâ-i ümmet, Medîne ehlinin icmâı, kıyas, sahâbe görüşleri, mesâlih-i mürsele, istishâb, örf ve âdet, sedd-i zerâi ve istihsân olarak belirtir.[49] Kur'an üzerine teolojik tartışmalardan uzak duran İmam Mâlik, bu tür münâkaşaların insanları ilâhî vahyin asıl amacından uzaklaştıracağını düşünüyor, Kur'an'ı dinî hükümlerin ilk ve en önemli kaynağı kabul ediyordu. Kur'an Arapça olup lafız ve mânâdan ibarettir; tercümesi onun yerine geçemez. Arap dilini ve çeşitli lehçelerini bilmeyen, Arap üslubuna vâkıf olmayan kimselerin Kur'an'ı tefsir etmeleri câiz değildir.

Bir konuda Kur'an'da delil bulunduğu sürece o esas alınır. Kendisinden nakledilen fürû meselelerinden mezhep ulemâsının çıkarmalarına göre o, delâlet bakımından nassı zâhirden daha kuvvetli kabul etmiştir. Çünkü nassın te'vîle ihtimali yoktur. Te'vili gerektiren bir delil bulunmadıkça da zâhire göre amel ederdi. Âmm lafzın umuma delâleti de nassın değil zâhirin delâleti kabilindendir ve dolayısıyla zannîdir. Bu bakımdan umum ifade eden lafızlar Kitap, sünnet, icmâ yanında haber-i vâhid ve kıyasla da tahsis edilebilir. Has lafzın delâleti ise nassın delâleti gibi kesindir. Âmm lafzı tahsîs eden bir delil yoksa umumu üzere amel edilir. Umumun bir kısmı tahsîs edilmişse kalan umumu üzere kalır.

---

47. Kâdî İyâz, I, 137; Suyûtî, s. 57.
48. İbnü'l-Kassâr, s. 40; *Tertîbü'l-medârik*, I, 76, 94.
49. Karâfî, s. 445.

Dinin ikinci kaynağı sünnet olup Kur'an'ı en iyi anlamanın yolu sünnete baş vurmaktır. Sünnet, Kur'an'ın hükümlerini teyîd ettiği veya açıkladığı gibi yeni hükümler de koyar. Kur'an ile ahad sünnetin çelişmesi halinde Mâlik'in öncelikle Kur'an'ın zâhirine göre davrandığı, sünnetin icmâ, Medîne ehlinin ameli veya kıyasla takviye edilmesi yahut mütevâtir olması gibi durumlarda ise bununla Kur'an'ın umumunu tahsîs ve mutlakını takyîd ettiği bilinmektedir. Medîne ehlinin ameliyle takviye edilen bir haber-i vâhid Kur'an'ın zâhirine takdîm olunur. İmam Mâlik, bir hadisle amel edebilmesi için râvîlerin gerekli şartları taşımasını yeterli bulmaz, hadis metninin Kur'an ve sünnetteki genel kurallara, Medîne halkının uygulamasına, maslahata ve sedd-i zerâi prensibine aykırı olmamasını da ararדı. Aksi halde bu hadisle amel etmezdi. Kat'î bir delile dayanan kıyası haber-i vâhide tercih ettiği gibi, tevatür yoluyla rivâyet edilmesi gereken hususlarda da haber-i vâhidi delil olarak almazdı. Bu sebeplerle bazı hadisleri isnâd bakımından güvenilir bulup rivâyet ettiği halde metne yönelik değerlendirmesine bağlı olarak kendisiyle amel etmemiştir. Ebû Hanîfe ve diğer bazı âlimler gibi mürsel hadisle de amel etmekle birlikte, ancak itimâd ettiği belirli kişilerin mürsellerini kabul ederdi. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. el-Medînî, Ebû Dâvûd gibi hadis âlimleri onun mürsellerini diğerlerine tercih etmişlerdir. Hadis rivâyetine yalan ve uydurmanın katılmadığı ilk dönemlerde mürsel hadislerle amel esâsen yaygın bir durumdu. Hasan-ı Basrî gibi bazı tâbiîler bir hadisi birkaç sahâbîden rivâyet ettikleri zaman onları zikretmeden rivâyette bulunduklarını söylerlerdi.

el-Muvatta'da görüldüğü üzere İmam Mâlik sık sık icmâyı delil olarak kullanır. Ancak onun burada delil kabul ettiği icmâ kendisinin yaşadığı şehir olan Medîne ulemâsının bir konudaki görüş birliğidir. Bu sebeple icmâya dayalı bir meseleden söz ettiğinde "bizim katımızda üzerinde birleşilen husus/bizim katımızda görüş ayrılığı bulunmayan husus" vb. tabirleri kullanır. Özellikle nas bulunmayan veya tefsire ihtiyaç duyulan yahut nassın delâletinin zâhir kabîlinden olup tahsîse ihtimali olan durumlarda icmâya başvurmuştur. Ona göre icmânın dayanağı yalnız Kur'an ve sünnet değil, kıyas da olabilir. Sonraki Mâliki âlimlerin genellikle Medîne ehlinin ittifâkından başka diğer ulemânın bir zamandaki ittifakını da imamlarına göre icmâ olarak (icmâ-i ümmet) değerlendirdikleri görülür. Kâdî İyâz, Mâlik'in Medîne ehlinin icmâından başka icmâı kabul etmediğine ve Medîneli fukahâ-i seb'anın görüş birliğini de icmâ saydığına dair başka mezhep mensuplarınca ileri sürülen iddiânın doğru olmadığını belirtir.[50]

Bununla birlikte Mâlik, diğer mezhep imamlarından farklı olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı ve sahâbenin büyük bir kısmının bulunduğu Medîne halkının uygulamasına büyük önem verirdi. Kur'an burada nâzil olmuş, sünnet bura-

50. Bkz. *Tertîbü'l-medârik*, I, 71.

da uygulama alanı bulmuştur; halkının nesilden nesile bu dinî mîrâsı nakletmeleri sebebiyle yaşayan sünnetin merkezi olarak Medîne diğer şehirlerden farklı bir konuma yükselmiştir. Medîne ehlinin amelinin icmâ değeri taşıması, daha sonraki bazı Mâliki âlimlerine göre hem Hz. Peygamber'den nakil yoluyla gelen hem ictihâd ve istinbâta dayanan hususlarda söz konusuyken, diğer bazıları bunu sadece nakil yoluyla gelen hükümlere hasreder. Bu naklî icmâ (amel) mütevâtir sünnet seviyesinde görüldüğünden bununla ahad haber ve kıyas terkedilir. Mâliki âlimler bu konuda görüş birliğine sahiptir. Dayanağı ictihâd olan Medîne ehli icmâının ise aynı şekilde delil olacağı, olamayacağı ve başka ictihâdlara tercih sebebi de sayılamayacağı, yalnız diğer ictihâdlara tercih edilebileceği şeklinde farklı görüşler nakledilmiştir. Muhammed el-Medenî Bûsâk, Mâlik'in Medîne ehli ameline dayanan görüş ve fetvâlarını bir araya getirerek incelemiş ve diğer mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmıştır.[51]

İmam Mâlik'in istinbât metodunda sahâbe görüşlerinin önemli bir yeri vardır. Ashâbın vahyin inişine şâhid olmaları, Hz. Peygamber'e arkadaşlık edip onun uygulamalarını yakından görmeleri sebebiyle onların görüşlerine büyük önem atfederdi. Bu sebeple İbn Ömer'in fetvâlarını azatlısı Nâfi'den öğrenmek için yıllarca onun meclislerine devam etmiş, ayrıca hocaları vâsıtasıyla Medîneli meşhur yedi fakihten nakledilen sahâbenin fetvâlarını, çeşitli konularla ilgili görüş ayrılıklarını öğrenmişti. Ashâb, Kur'an'ı ve sünneti en iyi bilen kimselerdi; bu iki temel kaynağa onlar vâsıtasıyla ulaşıldığından herhangi bir konudaki görüşleri önem bakımından bu iki kaynaktan sonra gelirdi. Bu sebeple Mâlik, *el-Muvatta*'da hadislerin yanı sıra sünnetten saydığı sahâbe fetvâlarına da büyük yer vermiştir. Sünnet ile sahâbî görüşü çeliştiğinde, sahâbînin görüşünü de bir rivâyet gibi değerlendirerek güçlü bulduğunu alırdı. Bir konuda sahâbî görüşünü tercih etmesi re'yi sünnete tercih ettiği anlamına gelmeyip sahâbe fetvâsı da temelde sünnete dayandığından bir bakıma daha güçlü sünnetin diğerine tercihi söz konusudur. O, sahâbî fetvâsı seviyesinde olmasa bile tâbiînin görüş ve fetvâlarına da diğer birçok âlimden daha fazla itibar ederdi. Özellikle Ömer b. Abdülazîz, Saîd b. Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî ve Nâfi'nin görüşlerine önem verirdi.

İmam Mâlik hakkında nas, Medîne icmâı ve sahâbe fetvâsı bulunmayan fer'î meselelerde kıyasa başvururdu. Hükmü bu delillerle sâbit olan meselelere kıyas yaptığı gibi kıyasla sâbit olan hükme de gerektiğinde kıyas yapardı. Kıyasa dayanan sahâbe görüşlerinden hareketle yaptığı kıyaslar bu türden olup kıyas yapacağı nas bulamadığı zaman bu yola başvururdu. Bu durumda aslın hükmünün aktarıldığı mesele aslın yerini alırdı. Dayanağının kuvvetli olmasından dolayı bazı kıyasları zannî naslara tercih ettiği de olurdu. Meselâ nasların ona

51. *el-Mesâilü'lletî benâhe'l-İmâm Mâlik alâ ameli ehli'l-Medîne*, I-III, Riyad 1421/2000.

göre zannî olan umumî lafızları veya ahad haber gibi süb3utu zannî olan nasları bu durumda terk ederdi. Onun usulünde kıyasın illetini tanımanın bir yolu olarak maslahat da büyük önem taşır. Hatta kıyasla maslahat çelişirse maslahat esas alınır. Kıyasın uygulanmasında güçlük doğması ve umumun menfaatinin zarar görmesi halinde kıyas terkedilerek istihsâna başvurulur. Böylece şâriin maksadı gözetilerek küllî delil yerine cüz'î maslahat ikâme edilmiş, belirli bir cüz'î meselede maslahat dolayısıyla kıyasın muktezâsı terkedilmiş olur.

İstihsan delili, aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Hanefî mezhebinde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de sıkça kullanılmış, hatta Mâlik'in "İlmin onda dokuzu istihsândır."[52] dediği nakledilmiştir.

İmam Mâlik'in usulünde önemli yeri olan bir başka delil de mesâlih-i mürseledir. Dinin itibara aldığı veya ilgâ ettiği hususunda delil bulunmayan maslahatlardan hareketle hüküm verme (istislâh) metodunun ilk olarak onun tarafından kullanıldığı kabul edilir. Bu metodun kavramsal çerçevesini belirleyecek açıklamalar kendisinden nakledilmese de bazı konularda verdiği fetvâların bu prensibe dayandığı açıktır. Daha sonraları Mâlikî mezhebini diğerlerinden ayırt edici bir özellik mâhiyetini kazanan bu delil yukarıda işaret edildiği gibi istihsâna da kaynaklık edecek bir genişlikte kullanılmıştır. Söz konusu maslahat her ne kadar meşrûiyetini sağlayan bir nassa dayanmasa da delil olarak nazara alınabilmesi için dinin genel kurallarına, kesin delillere aykırı düşmemesi, umûmî ve mâkûl olması, kendisiyle amelle bir güçlüğün kaldırılması gerekir. Mâlik, maslahatın kavranması konusunda aklı yeterli gören aşırı bakış açısıyla nassın şâhidliğini şart koşan katı yaklaşım arasında orta bir yol tutmuştur.

Onun sıkça başvurduğu delillerden birisi de sedd-i zerîa olup maslahatın gerçekleşmesi konusunda önemli bir işleve sahiptir. Buna göre helâle ve harama götüren vâsıtalar onların hükmünü alır; umûmî menfaati sağlayan şey istenir, zarara yol açan da önlenir ve yasaklanır. Bir davranış kendi başına mübah olsa da harama ve zarara vesîle oluyorsa haram hükmünü alır. Müctehidin bir başka müctehidi taklîdini câiz görmeyen Mâlik'e göre bir konuda ortaya çıkan ictihâdlardan da yalnız biri isâbetlidir.

KAYNAKÇA

Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâm Mâlik b. Enes*, Dımaşk 1410/1990.

Abdülkerim et-Tevâtî, "el-Menheciyye fî medreseti Mâlik b. Enes ve fî usûli mezhebihî", *Nedvetü'l-İmâm Mâlik*, Fas 1400/1980.

52. Şâtıbî, II, 307, IV, 209.

Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Kahire 1394-1399/1974-1979.

Emin el-Hûlî, *Mâlik*, Kahire ts.

Hamîd Lahmer, *el-İmâm Mâlik müfessiren*, Beyrut 1415/1995.

Hasan ez-Zeyn el-Fîlâlî, "Bîbliyugrâfyâ şürûhi Muvattai'l-İmâm Mâlik", *el-Muvâfakât*, sy. 2, Harrûbe/Cezâyir, 1413/1993.

İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Medîne 1388/1968.

———, *el-İntikâ fî fezâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1417/1997.

İbn Kuteybe, *el-Maârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960.

İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb* (nşr. Muhammd el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), Kahire 1972.

İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1401, III, 1046-1047, 1048-1049.

İbn Halfûn, *Esmâu şüyûhi'l-İmâm Mâlik b. Enes*, nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1990.

İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, nşr. Muhammed Şekkûr el-Meyâdînî, Beyrut 1418/1998.

İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkiîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955.

Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (nşr. Ahmed Bekir Mahmûd), Beyrut 1387-1407/1977-1986.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (el-kısmü'l-mütemmim), nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr.

İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, Beyrut 1996.

İbrahim Salih b. Yunus el-Hüseynî, "el-İmâm Mâlik İmâmu Dâri'l-hicre ve eseruhu fî tatavvuri'l-kadâya'ş-şer'iyye", *Nedvetü'l-İmâm Mâlik*, Fas 1400/1980, I, 125-154.

İbrahim b. es-Sıddîk, "Mâlik el-Muhaddis", *Nedvetü'l-İmâm Mâlik*, Fas 1400/1980, I, 259-271.

İsa b. Mes'ud ez-Zevâvî, *Menâkıbu seyyidinâ el-İmâm Mâlik*, Kahire 1325 (Suyûtî'nin eseriyle birlikte).

Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, nşr. Taha Abdürrauf Sa'd, Kahire 1414/1993.

Merviyyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-tefsîr, Beyrut 1415/1995.

el-Mesâilü'lletî benâhe'l-İmâm Mâlik alâ ameli ehli'l-Medîne, I-III, Riyad 1421/2000.

Muhammed Ebû Zehra, *İmam Malik*, trc. Osman Keskioğlu, Ankara 1405/1984.

Muhammed el-Muhtâr Veledüebâh, "Lemha an usûli fıkhi'l-İmâm Mâlik" *Nedvetü'l-İmâm Mâlik*, Fas 1400/1980, II, 69-97.

Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât* (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1242.

Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, doktora tezi, İstanbul 1995.

Râî el-Endelüsî, *İntisârü'l-fakîri's-sâlik li-tercîhi mezhebi'l-İmâm Mâlik*, nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Beyrut 1981.

Schacht, Joseph, "Mâlik b. Anas", *EI2* (İng), VI, 262-265.

Serkis, Yûsuf İlyân, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrabe*, Kahire 1928-1930, II,1609-1610.

Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 457-464.

Suyûtî, *Tezyînü'l-memâlik bi-menâkıbi Seyyidine'l-İmâm Mâlik*, Kahire 1325.

Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Kahire ts.

Şehristânî, *el-Milel* (İbn Hazın, *el-Fasl* içinde), Beyrut 1406/1986.

Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnâût ve dğr.), Beyrut 1401-1405/1981-1985.

EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ

Nazif Muhtaroğlu*

HAYATI VE ESERLERİ

Tam adı, Ebû'l-Hasan Ali bin İsmâil bin Ebî Bişr İshâk bin Sâlim el-Eş'arî el-Basrî (873/4-935/6) olup ve "İmam Eş'arî" olarak bilinir. Ehl-i Sünnet kelâmında Eş'arîlik mezhebinin kurucusudur. Basra'da doğup hayatının önemli bir kısmını ölünceye kadar Bağdad'da geçirdiği rivâyet edilir. Soyu Yemen'deki Eş'ar kabilesinden sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye dayandığı için Eş'arî lakabıyla meşhur olmuştur. Küçük yaşta babasını kaybetmesinden dolayı annesi ünlü Mu'tezile âlimi Ebû Ali el-Cübbai (849/50-916) ile evlenmiştir. El-Cübbai'nin etkisiyle bir Mu'tezilî olarak yetişen Eş'arî, kırk yaşına geldiğinde Mu'tezile'nin fikirlerini terk ettiğini ve Hz. Peygamber'in sünnetini benimsediğini ilan ederek bu mezhepten ayrılmıştır. Bu dönüşümünün, bir Ramazan ayında Hz. Peygamber'i üç defa rüyasında görmesiyle gerçekleştiği rivâyet edilir. Hz. Peygamber'in kendisine ne tavsiye ettiğine dair farklı rivâyetler olmakla beraber, Eş'arî'nin bu rüyalardan temelde sünnetine sarılmayı ve kelâmı sünneti desteklemek için kullanmak gerektiğini anladığı aktarılmaktadır. Buna istinâden İmam Eş'arî, Mu'tezile kelâmından aldığı birikimi de kullanarak kendi adıyla anılacak sünnî kelâm mezhebini kurmuştur (Abdülhamit, 1995, 444-447).

İmam Eş'arî'ye nisbet edilen yaklaşık doksan kitap vardır, ancak bunların sadece çok küçük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Kitaplar ağırlıklı olarak

* Dr., Harvard Üniversitesi.

kelâm meseleleri üzerine olmakla beraber tefsir, hadis ve fıkıh konularını da kapsamaktadır. Elimizdeki önemli eserleri *Kitâbü'l-Luma'*, *Risâle el-İstihsân*, *Demirkapı Ahâlisine Mektup*, *Kitâbü'l-İbâne*'dir. Sonuncu kitabın kendisine ait olup olmadığı konusunda tartışmalar vardır. İmam Eş'arî'nin düşüncelerini toplu ve ayrıntılı şekilde açıklayıp anlatan en önemli eser kendi talebesi Ebû Hasan el-Bahilî'nin talebesi İbn Fûrek'in (ö. 1015) *Mücerredü'l-Makâlât*'ıdır (Aydın, 2012, 50-66).

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE ETKİLENDİKLERİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

İmam Eş'arî'nin fikriyâtını oluşturmasında rol oynayan üç temel entelektüel eğilimin bulunduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilkini hadis âlimlerinin, özellikle de Ahmed bin Hanbel'in merkezinde yer aldığı Ehl-i Hadîs şeklinde bilinen grup temsil etmektedir. Kur'an ve sünnetin literal yorumuna dayanan bu çizgi, aklın dinî meselelerde kullanımını çok hoş görmemiş, ilâhî kaynakları yoruma girmeden zâhirî anlamıyla kabul refleksi göstermiştir. Birazdan değinilecek olan kelâm ve felsefe meclislerinde tartışılan meselelerin Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkmamış olmasından dolayı bid'at olarak kabul etmiş, bu meselelere girmekten kaçınmışlardır.

İkinci eğilim Mu'tezile'nin temsil ettiği kelâm çizgisidir. Mu'tezile, İslâm akîdesini rasyonel yollarla desteklemeyi hedefleyen ve bu rasyonel zemin üzerinde şekillenen bir felsefe faâliyeti yürütmekteydi. Ne var ki, savundukları görüşler belli bazı noktalarda ana akım Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat düşüncesinden ayrılmıştır. Bunların en önemlileri, Kur'an'ın mahlûkiyetini, insanların kendi fiillerini kendilerinin yarattıklarını savunmalarıdır.

Üçüncü eğilim, Grek ve Helenistik felsefenin çeviriler yoluyla İslâm dünyasına aktarılmasıyla bu felsefe üzerinden İslâm'ı yorumlayan ve sistem kuran filozofların çizgisidir ki, diğerlerinden farklı olarak bu çizgi, Yunancadaki mukâbilinden (*philosophia*) mülhem olsa gerek, sadece "felsefe" olarak adlandırılmış ve müntesiplerine "feylesof" denilmiştir. El-Kindî (ö. 866), ilk İslâm filozofu kabul edilmekle beraber bu çizgi asıl şeklini el-Fârâbî (ö. 950) ile almaya başlamıştır. El-Kindî'de olmamakla beraber sonraki filozofların âlemin ezelîliğini ve deterministik bir yapıda olduğunu savunmaları diğer grupların ciddî tepkisini çekmiştir.

İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması Ehl-i Hadis'in de içinde olduğu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat görüşlerini tamâmıyla benimsemesinden dolayıdır. Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e muhâlefet ettiği görüşlerini, özellikle Kur'an'ın

mahlûkiyetini, insanların kendi fiillerini kendilerinin yarattıklarını reddetmiştir. Ancak Mu'tezile'nin vurgusunu yaptığı rasyonel düşünceye ve dinî meselelerde aklın kullanımına devam etmiştir. Mu'tezile'den farklı olarak aklın meşrû kullanım alanının sınırlarını çizmiştir ki, aklı bu şekilde öne çıkarmasından dolayı Ehl-i Hadis'in tepkisini çekmiştir. Dolayısıyla İmam Eş'arî'nin fikriyâtı Ehl-i Hadis ile Mu'tezile'nin tutarlı bir sistem içinde dengelenmesi olarak ifade edilebilir (Aydın, 2012, 66-96).

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

İmam Eş'arî'nin akâid temelinde ortaya koyduğu görüşlerin bir kısmı oldukça spesifik teolojik tartışmalarla ilişkili olduğu gibi, büyük bir kısmı da genel bir felsefî sistem oluşumu yönünde de ilerlemiştir. Teolojik tartışmalar bağlamında savunduğu en önemli görüşler, Kur'an'ın mahlûk olmadığı, Kur'an'daki Allah'ın eli, yüzü (yedullah, vechullah) gibi müteşâbihâtın *bilâ keyfe* (fiziksel bir nitelik olarak anlaşılmadan) kabul edilmesi gerektiğidir. Kur'an, Allah'ın kelâmı olması hasebiyle Allah gibi ezelî olarak değerlendirilmelidir. Aksi halde Allah'ın bir sıfatına mahlûkiyet atfetme neticesinde Allah'ın bizâtihî kendisini başka bir fâilin tesirine mahal kılma gibi bir problem ortaya çıkar. Müteşâbihâttaki ifâdeler de mevzûun kendisine fiziksel bir keyfiyet atfetmeden yorumlanmalıdır, ancak mükemmel yorumun ne olabileceği de bizim tarafımızdan anlaşılamaz. Allah'a fiziksel bir el atfetmek O'nun aşkınlığını yine mahlûk gibi değerlendirmeye yol açacağından reddedilmiştir (Watt, 1985, 65-66). Dolayısıyla bu iki meseleyi Allah'ı nasıl bildiğimiz ve anladığımızla ilişkilendirerek Eş'arî, Allah'ı tanıma merkezli, akâid temelli bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşımın temellendirilmesi ve çok farklı meselelere tatbîki düşünce sistemini anlamamız için en merkezi hareket noktasıdır. Buna binâen öncelikle İmam Eş'arî'nin Allah'ın varlığına dair yaklaşımından başlayarak metafizik ve etik alanlarında nasıl bir pozisyon geliştirdiğini inceleyelim.

İmam Eş'arî, Allah'ın varlığını kâinâtta yapmış olduğu gözlemlerden hareketle temellendirmeye çalışır. Argüman, Mü'minun Sûresinin şu âyetleriyle (23/12-14) başlar:

"Andolsun, biz insanı, süzme bir çamurdan yarattık. Sonra onu bir su damlası olarak, savunması sağlam bir karar yerine yerleştirdik. Sonra o su damlasını bir alak olarak yarattık; ardından o alak'ı bir çiğnem et parçası olarak yarattık; daha sonra o çiğnem et parçasını kemik olarak yarattık; böylece kemiklere de et giydirdik; sonra bir başka yaratışla onu inşâ ettik. Yaratıcıların en güzeli olan Allah, ne yücedir."

Eş'arî bu âyetin şu hakikatlere işaret ettiğini düşünmektedir: İlk olarak, kâinâtta bir değişim ve başkalaşım vardır. İnsan, varlığa gelirken safha safha farklı tavır ve evrelerden geçmektedir. Bu hakikate *hudûs* denir. Hudûs ise bir *muhdisi* gerektirir. Yani değişim, bu değişimi gerçekleştirecek güce sahip bir varlığa işaret eder. İmam Eş'arî, çok ayrıntıya girmeden, değişim içindeki varlıkların başlangıçları olduğunu, ezelî olamayacaklarını ifâde ederek, değişimin nihâî muhdisinin *kadîm*, yani ezelî bir varlık olması gerektiğini savunur. Bir başka ifâdeyle bu muhdis, değişken bir varlık olamaz, çünkü değişim bir sebebi gerektirir.

Hâdis varlıklar aynı zamanda farklı formlar alabilme kâbiliyetine sahipken belirli bir formda olduklarından dolayı bir *imkân* durumu içerisindedirler. Meselâ insanın oluşumunda döl suyunun çok farklı şekillere girme kâbiliyeti vardır. Dolayısıyla kâinâtın muhdisinin kudreti ve irâdesi olmalıdır ki, mevcut değişim şeklini farklı alternatiflerden seçerek ortaya çıkarabilsin. Bununla beraber kâinâtta devam edegelen bir düzen vardır. Değişim gelişigüzel değil, belli bir kural dâhilinde gerçekleşmektedir. İnsanın hep aynı şekilde varlık bulması, vücûdundaki organların mükemmel uyumu ve fonksiyonu bu düzene işaret eder. Bu düzen de bir *tedbîrin*, yani ilme sahip bir irâdenin sâyesinde devam etmektedir. Bu da kadîm muhdisin Kadir ve Hakim olduğunu gösterir. Dünyamızdaki düzen insanın yararına bir düzendir. Gündüz ve gecenin birbirini takip etmesi sâyesinde insanlar gündüzleri işleriyle uğraşıp yorgunluklarını geceleyin atabilmektedirler. Bu da *rahmetin* bir cilvesidir (Eş'arî, 2010, 119-121).

Dikkat edilirse, Eş'arî Allah'ı Muhdis, Kâdir, Hâkim gibi isimler ve tebdîr, rahmet gibi sıfatlarla tanıtmaktadır. Bu isim ve sıfatlardan ilim, irâde ve kudret oldukça merkezî bir konumdadır ki bunun belirginliği sonraki Eş'arîlerde daha da açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Meselâ Kadı Bakillânî (ö. 1013), hudûs, imkân ve düzen üzerinden kadîm bir varlığın ilim, irâde, kudret ve hayâtiyetine delil çıkartmaktadır. Ancak bundan sonra bu kadîm varlığa "Allah" demektedir (Baqillani, 1957, 24-26). Demek ki bu üç sıfata ve ezelîyete sahip olmayan bir varlık Allah olamaz. Kadîm olmayan kendi değişime mârûz olduğundan başka bir üst sebebe ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla nihâî varlık olamaz. İrâdesi olmayandan her şey zorunlu olarak çıkar, ki bu İslâm filozoflarının çoğunun savunduğu bir görüştür, dolayısıyla âlemde her şey determinist bir düzende vukû bulacaktır. Bu ise tanrının kontrol ve etki alanını hiçe indirip mucizelerin imkânını zedeler. Kudretini tecellî ettirmeyen bir varlık için ise kâinât kendi ilminde temâşâ ettiği bir senaryoya indirgenebilir ve bir hayal derekesine düşer. Buradaki asıl problem âlemin hayal olması değil, değişim içinde olması hasebiyle tanrıyı da değişime konu kılması, dolayısıyla onu başka bir sebebe muhtaç kılmasıdır. İlmi olmayan bir varlıktan ise her şey gelişigüzel ortaya çı-

kacaktır. Ne yaptığını bilmeyen, neyin nasıl var olduğundan habersiz bir tanrı insan için ilâh olamaz. Bu gibi problemlerin ortadan kaldırılması için Eş'arîlerin varsaydığı temel bakış açısına göre, minimum şart olarak ilim, irâde ve kudretin kadîm bir varlıkta isbât edilmesi gerekir ki ancak bu varlık, "Allah" olarak adlandırılabilir.

Allah'ın varlığına dair verilen argümandan sonra Eş'arî Allah'ın tekliğini göstermeye çalışır. "Eğer her ikisinde (gökte ve yerde) Allah'ın dışında ilahlar olsaydı, elbette, ikisi de bozulup gitmişti. Arşın Rabbi olan Allah onların nitelendiregeldikleri şeylerden yücedir." (21/Enbiyâ, 22) âyetinin yol göstericiliği altında, İmam Eş'arî yukarıda anlatılan özelliklere sahip iki veya daha fazla ilâhın olması halinde âlemdeki nizâmın bozulması gerektiğini, fakat bozulmamasının tek bir ilâhı gösterdiğini savunur (Eş'arî, 2010, 122).

Allah'ın varlığını bu şekilde temellendiren Eş'arî, Allah'ın aynı zamanda hakîkî güç sahibi tek varlık olduğuna dikkat çeker. Bütün muhdesât (sonradan ortaya çıkanlar) sâdece Allah'ın kudretiyle var olmuştur. Bunun sebebi olarak da Eş'arî, halk, ihdâs, fiil, inşâ vs. gibi nedensellik anlamına sahip bütün fiillerin aslında aynı anlama geldiğini, bu anlamın da yokluktan varlığa çıkarmak olduğunu ve ancak Allah'a atfedilmesi gerektiğini düşünür (İbn Fûrek, 1987, 91). Bu yaklaşım, yaratmanın Eş'arîlerce anlaşıldığı şekliyle ilim, irâde ve kudreti kadîm (mümkün ve hâdis olmayan) bir varlıkta beraberce gerektirdiği varsayımını yansıtmaktadır. Bu varsayım, Bakillânî'de daha da açılacaktır. Bakillânî, hayattar mahlûkâtın, bir ölçüde irâde ile nitelenebilmesine rağmen, başkaları üzerinde tesir sahibi bir kudrete ve fiile (efficient causality) sahip olmadıklarını, bu mahlûkâtın yapageldikleri fiilleri ayrıntılarıyla bilmemelerine bağlar (Baqillani, 1957, 26). Bu çerçevede sebeplerin yer aldıkları muhteşem düzen ve sistemler, varlıkları için gerekli detaylı ilme sahip olmadıklarından sebeplerin sâyesinde ortaya çıkmadıklarına işaret ederler. Dolayısıyla kâinâtta sebeplerin gerçek anlamda tesiri yoktur. Tek hakîkî tesir Allah'ın kudretidir ki, bütün muhdesât her an O'nun kudretiyle varlığa gelmekte ve varlıkta kalmaktadır. Tevhîd ilkesinden çıkardıkları bu sonuç itibarıyle Eş'arîler düşünce tarihinde vesîlecilik (occasionalism) şeklinde bilinen görüşü felsefî bir forma sokarak ilk defa dillendiren gruplardandır (Mâtüridîler de aynı görüşü savunmaktadırlar).

İmam Eş'arî'nin Allah'ın varlığına dair verdiği argümanda sık sık âyetlere atıf yapması ilk bakışta bu âyetleri Allah'ın varlığını desteklemek için kullandığı izlenimini verebilir. Fakat dikkatlice incelendiğinde görülecektir ki, âyetler argümanın birer öncülü olarak kullanılmamaktadır. Yani bu âyetlere hiç değinilmemiş olsaydı, sâdece kâinâtta yapılan gözlemler nazara verilmiş olsaydı yine aynı neticeye ulaşılırdı. O halde âyetlerin argümanı destekleme gibi bir fonksiyonu yoksa nasıl bir fonksiyonu bulunmaktadır? Eş'arî'nin bu bağlam-

da âyetleri kullanımı, onları bir esinlenme kaynağı olarak değerlendirmesinden dolayıdır. Bilim felsefecilerinin çok iyi tesbît ettiği üzere keşfetmek (discovery) ile temellendirmek (justification) iki ayrı eylemdir. Bir bilim adamı çok farklı şeylerden esinlenerek bir bilimsel teze veya buluşa ulaşabilir. Ama bu tezin doğruluğunu göstermek için bir sürü deney ve gözlem yapmak, elde ettiği verileri analiz edip değerlendirmek mecburiyetindedir. Bilimsel metotlarda test edilip onaylanmamış tezler ne kadar orijinal olursa olsun bilim adamlarınca kabul edilmez. Aynen bunun gibi Eş'arî, Allah'ın varlığına dair verdiği argümanını kurarken Kur'an âyetlerinden ilham almakta, onların yol göstericiliğinde ilerlemektedir. Ancak Allah'ın varlığını onlarla desteklememektedir. Bunun için kâinâta bakmakta ve oradan çıkardığı sonuçlarla Allah'ın varlığını savunmaktadır. Kafa karışıklığına sebebiyet vermemesi için şunu da ifâde etmek gerekir ki, Eş'arî'nin Allah'ın varlığına dair verdiği argüman kâinâttan hareket ettiği için bilimsel olarak değerlendirilemez. Çünkü temel öncülleri herkesin gözlemine açık hudûs, imkân ve nizâm hakikatlerinden oluşmakta, herhangi bir bilimsel teoriye dayanmamaktadır. Bu hakikatler, bilimsel teoriler gibi değişebilen cinsten bir yapıda değildir. Her zaman herkes için geçerli şeylerdir. Eş'arî'nin düşünce sistemi, bu şekilde anlatmaya çalıştığımız Allah anlayışına dayanmaktadır.

Metafizik

İmam Eş'arî'nin kâinâtın yapısına ilişkin anlayışı tevhîd ilkesinden çıkardığı vesîlecilik anlayışı Yâsîn sûresinin 12. âyetine dayanır. Âyette bir bölüm meâlen şöyledir: "Biz her şeyi apaçık bir kitapta yazıp saymışızdır." Eş'arî'ye göre her şey sayılabildiğine göre sınırlı sayıda olmalıdır. O halde kâinât, sınırlı sayıda olup bölünemeyen parçacıklardan oluşmalıdır. Eş'arî bu parçacıklara "*el-cüz'ü lâ-yankasam*" der (Ash'ari, 1953, 127). Bunların fiziksel olarak da kavramsal olarak da bölünemeyeceğini, boyutsuz, şekilsiz ve birbirleriyle aynı olduklarını düşünür (Dhanani, 1994, 136). Bunlara parçacıklara, Yunancadaki kökeni 'bölünemeyen' anlamına gelmesi cihetiyle, *atom* da denebilir. Atomlar, "*a'râz*" denen birtakım özelliklerden bağımsız bulunamazlar. Kâinâttaki bütün farklılaşma atomların bir araya gelmeleriyle oluşan cisimler ve bunların taşıdıkları farklı farklı a'râzlardan kaynaklanır (İbn Fûrek, 1987, 208). Eş'arî'ye göre cisim, en az iki atomun bir araya gelmesiyle oluşan yapılardır (Ash'ari, 1953, 12). Ancak bir araya gelindikten sonra her bir atomun mu cisim olarak adlandırılması gerektiği yoksa atomlardan oluşan bütüne mi cisim deneceği Eş'arî tarafından net bir şekilde ortaya konmadığından sonraları tartışılmıştır. İbn Fûrek'e göre Eş'arî atomun altı yönü olduğunu, dolayısıyla da bu cihetlerden

gelebilecek olması hasebiyle en fazla altı atomla temas edebileceğini kabul etmiş, atomların boşlukta (*vacuum, void*) hareket ettiğini varsaymıştır (Ibn Fûrek, 1987, 202, 204, 272).

A'râzlar ise kendi başına var olamayan, ancak bir cevher ile kâim olabilen bir ontolojik yapıya sahiptir. Cevherlerin (atom ve cisimlerin) de a'râzsız bulunamaması bu iki kategori arasındaki farkı gölgelememelidir. Cevher asıldır ve a'râz ancak cevhere tâbi olarak varlığa gelebilir. Meselâ, beyaz bir masadaki beyazlık a'râzı, cevher olan masanın bir özelliğidir. Yoksa beyazlığın masası yoktur. Eş'arî atomculuğunun çok önemli bir kabulü, a'râzların iki ayrı zamanda var olamayacağı, yani devamlılıklarının (bakâ) olmamasıdır. Belli bir vakitte var olan a'râz, varlığını bir sonraki ana taşıyamaz ve yok olur. Bu kabulün önemli sebeplerinden biri şudur: A'râzların devamlılığı için bakâ a'râzına sahip olmaları lazımdır. Fakat a'râzların bakâ a'râzına sahip olduğunu varsayacak olursak, bir a'râzın (yani bakâ a'râzının) başka bir a'râzla kâim olduğunu da varsaymamız gerekir ki, bu da a'râzların ancak cevherlerde kâim olabileceği kabulüyle çelişir. Dolayısıyla a'râzların bakâsı yoktur. Cevherlerin bakâsı vardır çünkü bakâ a'râzı onlarla kâim olarak var olabilir. Ne var ki, bakâ a'râzının kendisi de, a'râz olması hasebiyle, devamlılık arz etmediğinden, cevherlerin devamlılığı da ancak bakâ a'râzının onlarda devamlı var edilmesiyle sağlanabilir. Kısacası, İmam Eş'arî'nin kâinât anlayışı, her an var olup yokluğa giden, ancak kâinât dışından bir etki ile devamlılığını sürdüren bir evren modeli sunmaktadır ki, bu model vesîlecilik anlayışıyla uyumludur. Tek hakîkî tesir Allah'ın kudretine aittir. Kâinât her yönüyle her an o kudrete bağımlı olarak varlık kazanır.

XIX. yüzyılda Avrupa'da revaç bulan atomcu ve termodinamik teorileri inceleyen Ali Sedat Bey (ö. 1900), bu teorilerin Eş'arî atomculuğuna çok büyük oranda benzediğini ifâde eder. Ali Sedat, Avrupa'da XIX. yüzyılda hâkim bilimsel anlayışın bütün doğal fenomenlerin ve kuvvetlerin atomların farklı şekillerde bir araya gelip farklı farklı hareketler sergilediklerinden kaynaklandığını kaydeder. Termodinamiğin getirdiği anlayışa göre de atomlar her an hareket halinde olmalıdırlar, çünkü sıcaklık atomların ve parçacıkların hareketleriyle doğru orantılı bir fenomendir. Fiziksel bir objedeki atomların hareketi hızlandıkça bu objenin ortalama sıcaklığı da artar. O dönem itibariyle kâinâtta mutlak sıfır dereceye (0 derece Kelvin) isabet edilmediğinden her şeyin hareket halinde olduğunu varsaymak mâkûl karşılanmıştır. (Günümüzün bilimsel verileri mutlak sıfır sıcaklığa çok yaklaşıldığını ortaya koymaktadır. Ancak kuantum fiziğindeki belirsizlik ilkesi gereğince mutlak sıfırda dahi atomların hareket ettiği kabul edilmektedir.) Her şey hareket halinde ise her an farklı bir duruma veya konuma sahip demektir. Her an farklı bir hale sahip olmak tastamam Eş'arîlerin, "A'râzların bakâsı yoktur." tezleriyle ifâde ettikleri şeye

tekâbül eder. Çünkü her an için farklı bir a'râz vardır (Sedat, 1882-83). Dolayısıyla kâinâtta her an her şey değişmekte ve yenilenmektedir. Ali Sedat Bey'in dikkat çektiği nokta XIX. yüzyılın Avrupa'sındaki bilimsel teoriler ile Eş'arî atomculuğunun kâinâtın temelde parçacıklı ve dinamik bir yapıda oluşunu savunuyor oluşu, bunun da İslâm filozoflarının savunduğu muttasıl-ı vâhid olan heyûlâ modeline ciddî bir alternatif olduğudur.

İmam Eş'arî, bu dâimî hareket ve hudûsu Allah'ın kudretinin dâimî ve kuşatıcı şekilde kâinâta taalluku ile açıklamaktadır. Allah irâdesi ve ilmi ile kâinâtı belli bir düzende yaratmaya devam ettiği içindir ki, sebep-sonuç ilişkisi şeklinde yorumladığımız tekdüzelikler gözlemlemekteyiz. Yani ateş ve pamuk yan yana geldiğinde devamlı pamuğun yandığını gözlemleriz. Ancak burada ateşin pamuğun yanmasında tesiri yoktur, ikisini de yaratan Allah'tır. Bu yüzden, sonraki Eş'arîler ateşi vb. sebepleri, "sebeb-i âdî", "illet-i mutavassıta" (occasional cause) tabirleriyle adlandırarak, bunların fonksiyonunun Allah'ın koyduğu düzene işaret etmekten öteye geçemeyeceğine vurgu yapmıştır. Kâinâttaki düzene de genellikle Allah'ın yaratmadaki âdeti anlamında "Âdetullah" demişlerdir. Allah irâdesiyle Âdetullah'ı devam ettirdiği gibi isterse irâdesiyle değiştirip mûcize nev'inden hadiseleri de yaratabilir. Mûcizelerin yaratılmasında hiçbir aklî imkânsızlık yoktur.

İnsan irâdesi ve fiilleri konusunda da, İmam Eş'arî her şeyin yaratılmışlığı konusundan tâviz vermez. Eş'arî'nin insan fiillerini açıklamak için ortaya attığı görüş "kesb teorisi" olarak bilinir. Kısaca insan fiilini kesb eder, Allah ise halk eder (yaratır). Kesb kazanma demektir ve Eş'arî öncesinde de kullanılan bir terimdir. Kesb, insanın irâdî fiillerini elde etmesini ifâde eden bir tâbirdir. İnsan ıztırârî (non-voluntary) ve irâdî (voluntary) eylemlere sahip bir varlıktır. Titreme, üşüme, vb. bazı fiillerde bizim bir dahlimiz yoktur. Ama yeme, içme vb. gibi fiillerde bizim bir dahlimiz vardır ve bu tip fiillerin ortaya çıkmasında kendimizde bir özgürlük hissederiz. Bu ayrımı temellendirmek için Eş'arî irâdî fiillerin devamlı bir kudret veya istitâa ile bulunduğunu, ıztırârî fiillerin ise böyle bir kudretle beraber var olmadığını savunur. Kudret veya istitâa insanda fiille beraber yaratılır (el-istitâa maa'l-fi'l) ve insanın mes'ûliyet yüklenmesine sebep olur (Ash'ari, 1953, 58-60). Dikkat edilirse, insandaki kudret veya istitâa da Eş'arî'ye göre yaratılan bir şeydir. Hatta daha sonraki Eş'arîler irâde ve ihtiyârın da mahlûk olduğunu açıkça ifâde etmişlerdir. Bu halde fiillerin mes'ûliyetini temellendirecek kategorilerin de mahlûk olduğunu, yani ilâhî kudretin tesiri altında olduğunu savunmaları Eş'arîlerin sonunda cebriyeye (fatalism) yaklaştığını, bir nevi cebr-i mutavassıt görüşü benimsedikleri izlenimini vermektedir.

İnsan irâdesi ve özgürlüğü, Allah'ın kudretini mutlak anlamda savunan vesîleci görüşlerin karşısına bir problem olarak çıkar. Eş'arîlerin bizâtihî ken-

dilerinin, her ne kadar insan özgürlüğünü reddetmeseler de, bu problemi çözme anlamında çok ciddî bir kavramsal çerçeve geliştirmediklerini görüyoruz. Mâtüridîler ise bu konuda ciddî bir gayret içinde olmuşlardır. Sadru'ş-Şerîa'nın emr-i i'tibârî ve emr-i nisbî kavramlarını özgür irâde problemine uygulaması Mâtüridîlere insan irâdesini temellendirecek farklı bir ontolojik alan açma imkânı tanımıştır. Bu bakış açısına göre, insan irâdesi, ihtiyârı, insanın iç dünyasındaki istek ve düşüncelerini dışına yansıyan fiillerine bağlayan bir itibar ve nisbet olarak kabul edilir. Aynen alt ve üst, sağ ve sol kavramlarının eşya arasındaki ilişkileri temsîl etmesi gibi. Bu ilişkiler hakîkî anlamda dış dünyada bir varlığa sahip değildir, ama yok olarak da kabul edilmezler (Sadru'ş-Şerîa ve Taftazânî, 330-350). İnsan irâdesi de meselâ su içme isteği içimizde hâsıl olduktan sonra bu istek üzerinde yapılan bir seçimden ibarettir ki, neticede ya fiili durum olarak su içme eylemi yaratılır yahut yaratılmaz. Allah irâdî tercihimize göre fiillerimizi yaratır. Su içme isteği ve düşüncesi, su içme fiili gibi mahlûktur. Ancak bu isteği fiile bağlayan tercihimiz, i'tibârî ve nisbî bir durum olduğu için mahlûk olarak kabul edilmez. İşte insan sâdece bu ara durumda özgürdür. Osmanlı'nın son dönem ulemâsından Zâhid el-Kevserî ve Saîd-i Nursî gibi âlimler emr-i i'tibârî kavramından hareketle Eş'arîlerin irâde anlayışlarını yeniden yorumlayarak Eş'arîlerle Mâtüridîleri uzlaştırma girişiminde bulunmuşlardır.

Etik

İmam Eş'arî'nin ahlâk anlayışını Allah anlayışından ayrı düşünerek anlamak mümkün değildir. Eş'arî için Allah'ı ilim, irâde ve kudret gibi sıfatlarının yanında adalet, sıdk (doğruluk), hikmet gibi vasıflarıyla da düşünmek, aynı zamanda Kur'an ve sünnetteki emir ve yasaklarını da dikkate almak gerekmektedir. İmam Eş'arî, Allah'tan adalet ve sıdkı gereği, zulüm ve yalan hâsıl olmayacağını, aynı zamanda hikmeti gereği, abes fiil çıkmayacağını vurgulamaktadır (Aydın, 2012, 315-332). Ancak belirli fiillerin ahlâkî boyutu tartışılmaya başlandığında bu fiillerin ne yönden abes ne yönden hikmetli, ne yönden zulüm ne yönden âdil olduğu insanlar tarafından farklı farklı yorumlanabilmektedir. Eş'arî'nin ahlâk alanında yapmak istediği, bir amelin ahlâkiliğini, Allah'ın isimlerine dayalı genel prensiplerden ve bunların tayin ettiği emir ve yasaklardan hareketle ölçmek, insanların kanâatlerini işe karıştırmamaktır. Mu'tezile ile arasındaki temel farklılık bu gibi gözükmektedir. Meselâ Mu'tezile elem çeken çocukların bulûğdan önce vefat etmeleri halinde âhirette bunun karşılığını almak hakları olduğunu, bu yüzden de Allah'ın âhirette onlara bir takım faydalar (ivaz) vermek zorunda olduğunu iddiâ ederler. Eş'arî ise Allah'ın böyle

bir zorunluluğu olmadığını, ivaz verse de vermese de âdil ve hikmetli davranmış olacağını söyler (Ibn Fûrek, 1987, 147).

Eş'arî'ye göre Allah her şeyin hakîkî sahibi olduğu için mülkünde istediği gibi tasarruf edebilir. Bunda adalete zıt bir şey yoktur. Hikmeti de illâ kullarının hoşuna gidecek bir takım şeyler içermek zorunda değildir. Dolayısıyla, kulları için en iyi olanı vermek gibi bir yükümlülük ahlâkî anlamda Allah'ı bağlayamaz. Biz bu gerçeği ilaç kullanırken de fark etmekteyiz. İlaç bir yönüyle bize eziyet verirken, bir yönüyle şifâ olmaktadır. Biz hem eşyanın hem de fiillerin pek çok yönüyle nasıl hikmetli olduklarını bilemeyebiliriz, hatta anlayamayabiliriz. O yüzden neyin güzel neyin çirkin, neyin ahlâkî neyin gayr-ı ahlâkî olduğunu tesbitte Allah'ın koyduğu hükümleri kriter olarak almamız gerekir. Zaman zaman farklı peygamberlerin farklı hukûkî ve amelî hükümler getirmeleri, ahlâkîliğin eşyanın ve amelin bizzat kendisinde yatmadığını tam tersine Şâri' tarafından belirlendiğine işaret eden önemli noktalardır. Eş'arî'nin ahlâk felsefesinde dikkat çektiği nokta kulların kendilerini merkeze alarak bir ahlâk anlayışı inşâ etmemeleri gerektiğidir. Hatta böyle bir ahlâk anlayışı objektifliğini de iddiâ etmeye kalkarsa Allah'ın hüküm koyma yetkisini hiçe indirmiş olur ki, bu da nübüvvetin içeriğinin boşaltılmasına ve sekülerleşmeye yol açabilecektir. Ne var ki bütün bu söyleminde Eş'arî'nin atladığı nokta Allah'ın rahmetidir. Rahmeti gereği Allah'ın kullarına nasıl muâmele edeceği de Eş'arîlerin cevaplaması gereken önemli sorulardan biridir.

ÖZGÜNLÜĞÜ

İmam Eş'arî ve İmam Mâtüridî, vesîleciliği, kuşatıcı bir sistem olarak ilk ortaya koyan düşünürlerdir. İlki bunu atomcu bir kozmoloji üzerine binâ ederken ikincisi atomculuğu kabul etme gereksinimi hissetmemiştir. Her halükârda, her iki düşünür de Allah'ın tek hakîkî fâil olduğunu kabul etmektedir. Bunu temellendirirken vahiyle akıl ilişkisi bağlamında sergiledikleri yaklaşım farklılık arz etmektedir ki, İmam Eş'arî'nin bütün bir düşünce sisteminin iskeletini ve orijinalliğini bu farklı tutumda bulmak mümkündür. İmam Mâtüridî, Allah'ın akılla bulunabileceğini, vahiy gelmese bile insanların Allah'ın varlığını tasdik etmekle mes'ûl olduğunu savunur. İmam Eş'arî ise vahiy gelmeden insanın Allah'ın varlığı dâhil herhangi bir dinî konuyu tasdîk etme mükellefiyeti olmadığını savunur. Bu hüküm vahiy karşısında insanın konumuyla alâkalı çok orijinal bir yaklaşım sonucu olarak verilmiştir.

İmam Eş'arî dinin insanın kendi aklıyla keşfedemeyebileceği hakikatlerden oluştuğunu, ancak vahyin gelmesiyle birlikte her akıl sahibinin bu hakikatleri tasdîk edebileceğini kabul eder. Dinin akâid ve amel kısmıyla ilgili farklı akıl

yürütme tarzlarına dikkat çekerek insanın aklını vahyin rehberliğinde nasıl kullanması gerektiğini bizzat Hz. Peygamber'in teblîğ metodu olarak şu şekilde nazara verir. Hz. Peygamber, ilk olarak kâinâtın yaratılmış olduğunu insanlara anlatmıştır. Sonra da buradan bir yaratıcısı olması gerektiğini, tevhîdi ve Allah'ın sıfatlarını anlatmıştır. Allah'ın varlığı tasdîk edildikten sonra, mûcizeler göstererek Allah'ın insanlara gönderdiği emîn bir elçisi olduğunu isbatlamıştır. Nübüvveti tasdîk olunduktan sonra ise insanlara Allah'ın onlardan murâdını, emir ve yasaklarını iletmiş ve dini tamamlamıştır (Eş'arî, 2010, 117-119).

Eş'arî'nin bu sıralaması oldukça dikkat çekicidir çünkü Hz. Peygamber'in sâdece Kur'an'ı kullanarak değil, aynı zamanda kâinâtı nazara vererek tevhîdi ve nübüvveti isbatladığını iddiâ etmektedir. Bu yöntem metodolojik olarak da önemlidir, çünkü Allah'ın varlığı ve Hz. Peygamber'in nübüvveti sâdece Kur'an'dan hareketle anlatılmış olsa argüman kısır döngüye (*devr, begging the question*) sahip olacaktır. Yani Kur'an'ın hakkâniyetini Kelâmullah oluşuyla, kelâmın sahibi Allah'ın varlığını da Kur'an'la temellendirmek gibi iki hakikati birbiri üzerinden temellendirmeye çalışma yanlışlığı. Bu yüzden kısır döngüyü kırmak için kâinâta gidilmiştir. Sonraki Eş'arîler bu noktayı açıkça dile getirip, tevhîd ve nübüvvetin sâdece Kur'an'la temellendirilemeyeceğini ifâde etmişlerdir. Nübüvvetin tasdîkiyle beraber gelen mesajın Allah'tan olduğuna emniyet kesb etmekle Allah'ın bizden murâdının ne olduğunu da anlamış oluyoruz ki, bu mertebeye kadar (yani tevhîd ve nübüvvetin tasdîkinde) aklı, vahiy iddiâsı taşıyan mesajı önce tahkîk (inceleme) sonra da tasdîk (kabul etme) etmek için kullanmış oluyoruz. Yani akıl bu hakikatleri kendi başına keşfetmek için değil, bu hakikatler önümüze konduğunda onları tasdîk etmek için kullanılmaktadır. Matematikten bir analoji ile, henüz isbâtlanmamış bir teoremi birinin çıkıp isbâtladığını iddiâ ettiğini varsayalım. İsbat ortaya konulduktan sonra pek çok matematikçi bunu alıp inceler ve mantıksal bir hatâ veya boşluk bulmazsa kabul eder. Ancak o isbâtı herkes ortaya koyamaz. İsbatı yoktan ortaya koymak bir keşif sürecidir ve bu sürecin nasıl geliştiği herkes için genel geçer bir şekilde ortaya konamaz.

Kur'an'ın Kelâmullah olduğu anlaşıldıktan sonra daha önceden tasdîk ettiğimiz Allah'ın hikmeti, adaleti gibi diğer sıfatlarını da vahiy kanalıyla öğreniyoruz. Dolayısıyla O'ndan abes iş ve zulüm gelmeyeceğini, bizden yapmamızı istediği ve istemediği her şeyin hikmetine ve adâletine uygun olduğunu inanç ilkelerinden çıkarıyoruz, yoksa tek tek amelî hükümlere gidip bunların nesi hikmet diye bir araştırmaya girmiyoruz. Böyle bir araştırma bizim faydamıza pek çok sonuç çıkarma potansiyeli taşımakla beraber hiç bir hikmet bulamama ihtimâlini de barındırmaktadır. Bu yüzden ameldeki hikmetleri amelleri tahkîk ederek anlama gayreti bazen o amelleri hikmetsizlikle itham etmeye kadar gider. Burada ölçü inançtan hareketle amele gitmektir. Kişi bundan sonra

tek tek amellerin farklı hikmetlerini de araştırabilir. İnançtan gelen bilgisiyle her amelin hikmetli olduğunu en baştan kabul edecektir. Eş'arî'nin etik anlayışında ahlâkî ve mes'ûliyet ifâde eden hükmün eşyanın ve fiillerin zatından değil de Allah'ın irâdesinden kaynaklanmasına dair yaptığı vurgu bu yüzden olmalıdır. Dolayısıyla, Eş'arî'ye göre vahyi mesajın inanca taalluk eden kısmında, imanda (özellikle tevhîd ve nübüvvette) aklî bir tahkîk, amelde ise vahye istinâden taklîd esastır. Netice olarak İmam Eş'arî, vahiy karşısında aklı pasifize etmemiş, tam tersine aklın meşrû kullanımı için bir alan ayrımına gitmiştir.

ETKİLERİ

İmam Eş'arî, Ehl-i Sünnet içerisinde halen geniş kitlelerce kabul edilmiş ana akım kelâm mezheplerinden biri olan Eş'arîliğin kurucusudur. Kelâmın Ehl-i Sünnet çizgisinde devam etmesi noktasında hem akla hem de vahye yapmış olduğu vurgudan dolayı ciddî bir ekol oluşturmuştur. İmam Eş'arî'den sonra gelen Eş'arîler, Gazâlî'den öncekiler mütekaddimîn, sonrakiler ise müteahhirîn şeklinde bilinir. Bakillânî (ö. 1013) ve Cüveynî (ö. 1085) önemli mütekaddimîn kelâmcıları, Fahreddîn Râzî (ö. 1209), Kadı Beyzavî (ö. 1286), Adudiddîn Îcî (ö. 1355), Sâdeddîn Taftazânî (ö. 1390), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 1414) ve Celaleddîn Devvânî (ö. 1502) önemli müteahhirîn kelâmcılarına örnek olarak verilebilir. Kelâm, Gazâlî ile birlikte İslâm filozoflarının ve tasavvufun kavramsal çerçevelerini kullanmaya başlamış, farklı gelenekler arasındaki bu etkileşimden dolayı Eş'arî kelâmı iki döneme ayrılarak incelenmiştir.

Eş'arîliğin bazı tezleri ve görüşleri İbn Rüşd (ö. 1198) ve Mûsâ İbn Meymûn'un (ö. 1204) eserleri vâsıtasıyla Ortaçağ Avrupasına aktarılmıştır. Skolastikler arasında Aristocu paradigmaya zıt nominalist eğilim taşıyan Nicolas Autrecourt (ö. 1369), William Ockham (ö. 1347), Gabriel Biel (ö. 1495) gibi düşünürlerin bu iki şahsa ve eserlerine göndermeler yaptığı bilinmektedir. Descartes ile başlayan modern felsefe ise pek çok konuda Aristocu çizgiden ziyade Eş'arî kelâmına yakındır. Kartezyenler içinde Gerauld de Cordemoy (ö. 1684) ve Nicolas Malebranche'ın (ö. 1715) sistemleştirdikleri vesîlecilik teorileri (occasionalism) Eş'arî metafiziğinin modern felsefe içerisinde savunulabilirliğine güçlü delillerdir.

DEĞERLENDİRME

İmam Eş'arî'nin ortaya koyduğu düşünce birikimi basit bir şekilde teoloji olarak algılanamaz. Belki bu birikim, en doğru şekilde "vahiyden beslenen fel-

sefî bir sistem" olarak tasvir edilebilir. Vahiy, Eş'arî için bir defîne haritası gibi insana kılavuzluk eder, hakikatin yerini gösterir, ancak onu çıkarmak her insanın şahsî gayretine ve aklını kullanmasına kalmıştır. Bu sebeple, dinin temelleri olan akâid konularında taklîdi mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmcıları tasvip etmemiş, devamlı tahkîkî nazara vermiştir. İmam Eş'arî'nin yaptığı vahyi kâle alarak yukarıda anlatmaya çalıştığımız Allah kavramı etrafında felsefî bir sistem inşâ etmektir. Bu sisteme sâdece teoloji demek Descartes, Leibniz, Berkeley gibi modern dönem filozoflarının sistemlerine de Tanrı'ya merkezi bir rol verdikleri için teoloji demeye benzer. Dolayısıyla Eş'arîlik, vahiyden beslenmiş olmakla birlikte insan aklının çalıştırılmasıyla ortaya çıkmış bir sistemdir. Bu yönüyle de vahiy akıl ilişkisi bağlamında bize orijinal bir model sunmaktadır.

İLERİ OKUMALAR

Abu Hasan al-Ash'ari. *The Theology of al-Ash'ari*, ed. Richard J. McCarthy, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953)

Aydın, Hüseyin. *Ebû'l Hasan el-Eş'arîde Nazar ve İstidlâl*. (Ankara: Fecr Yayınları)

Eş'arî. *İbane ve Usul-ü Ehl-i Sünne*. Ter. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yay., 2010)

Richard M. Frank. "Al- Ash'ari's Conception of Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology," *Proceedings of the Vith Congress of Arabic and Islamic Studies*, (Stockholm, 1972)

KAYNAKÇA

Abdülhamit, İrfan. (1995). 'Ebû Hasan El-Eş'arî.' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

Abu al-Hasan al-Ash'ari. (1953). *A Vindication of the Science of Kalam (Risala fi Istihsan al-Khawd fi 'ilm al-Kalam)*, *The Theology of al-Ash'ari* içinde, ed. Richard J. McCarthy. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

———, (1953). *Book of Aphorisms (Kitab al-Luma')*, *The Theology of al-Ash'ari* içinde, ed. Richard J. McCarthy. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

Aydın, Hüseyin. (2012) *Ebû'l Hasan el-Eş'arîde Nazar ve İstidlâl*. Ankara: Fecr Yayınları.

Bakillânî. *Kitab al-Tamhid*. ed. R. McCarthy. Beirut, 1957.

Dhanani, Alnoor. (1994). *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrîan Mu'tazili Cosmology*. Leiden: E. J. Brill.

Eş'arî. (2010). *İbâne ve Usûl-i Ehl-i Sünne*, ter. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları.

Ibn Furak, *Mujarrad Maqalat al-Ashari*. (1987). ed. Daniel Gimaret. Beyrouth: Dar el-Machreq Editeurs Sarl.

Sadr uş-Shari'a ve Sâdeddîn Taftazânî. *Şerh el-Talvih ala Tavzih li metn el-tanqih fi usul el-fikh*, cilt. 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, tarihsiz.

Sedat, Ali. *Kavâid-i Tahavvülât fî Harekâtı Zerrât*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300/1882-1883.

Watt, Montgomery. (1985). *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

HÂRİCÎLİK DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU VE TARİHÎ GELİŞİMİ

Harun Yıldız*

GİRİŞ

İslâm düşünce ve mezhepler tarihindeki temel ayrılıklar, Hz. Peygamber'in vefâtından sonraki süreçte ortaya çıkmıştır. Özellikle İslâm coğrafyasının genişlemesi ile birlikte, farklı bazı sebeplerden de dolayı, Müslümanlar arasında birtakım fikir ayrılıkları meydana gelmiş ve doğal olarak bunların arkasından çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. İşte bu süreçte ortaya çıkan mezheplerden biri, Hâricîlik'tir. Hâricîlik, İslâm tarihinde ilk ortaya çıkan mezhep olup, erken dönemlerden itibaren olay ve gelişmeleri ciddî biçimde etkilemiştir. Nitekim Hâricî gruplar, İslâm dünyasındaki ilk toplumsal şiddet olayı olarak kabul edilen Hz. Osman'ın öldürülmesi olayını toptan üstlenmiş; arkasından Cemel, Sıffîn ve Nehrevân savaşlarında etkin rol oynamışlardır. Nihâyet bu sürecin sonunda Hz. Ali de onlar tarafından öldürülmüştür.

Hâricîlik, İslâm tarihinde Müslüman toplumun ana bünyesinden koparak ayrışan ilk farklılaşma hareketidir. Her ne kadar tarihî arka planı ile birlikte değişik faktörler, Hâricîliğin doğuşuna ve Müslüman toplumun ana bünyesinden kopuşuna zemin hazırlamış ise de, Hâricîliğin müstakil bir fırka olarak ortaya çıkışı, Sıffîn Savaşı'ndan sonra olmuştur. Bu süreçten sonra etkileri uzun yıllar hissedilmiş olan Hâricî gruplar, aradan yüzyıllar geçmesine rağmen hem

* Doç. Dr., OMÜ. İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. [e-posta: hyildiz@omu.edu.tr].

zihniyet yapıları, hem de pratik uygulamalarıyla Müslüman toplumları ciddî biçimde etkilemişlerdir. Bu yüzden hem batılı, hem doğulu pek çok araştırmacının dikkatini çekmiş ve üzerinde ciddî çalışmalar yapma gereği duyulmuştur.

Hâricî gruplara bir bütün olarak bakıldığında, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan tepkisel din söylemi ile kabîlevî zihniyetin ilk tipik temsilcilerinin onlar olduğu görülür. Bu noktada önemli ölçüde âidiyet içinde bulundukları bedevî kültür ve anlayışı, onları ciddî biçimde teslim almış, bununla bağlantılı olarak ortaya koymuş oldukları yüzeysel din söylemi, önemli ölçüde tepkisel bir nitelik göstermiştir. Benzer yaklaşımı Kur'an'a da uygulayarak Kur'an âyetlerini, büyük ölçüde kendi görüşleri istikâmetinde yorumlamışlar, böylece sahip oldukları siyâsî kanâat ve tercihlerini iman alanına aktaran ilk toplumsal ve siyasal hareket olmuşlardır. İslâm tarihinde kitlesel şiddete ilk başvuranların, Hâricîler olduğu görülür. Bu bağlamda, İslâm'ın erken dönemlerinde ortaya çıkan aşırı yorumun, Hâricîler, özellikle onların bir grubu olan Ezârika'dan geldiği görülür.

Ezârika başta olmak üzere bazı Hâricî gruplar, dinin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete parçacı bir mantıkla yaklaşmış ve bunları literal ya da kategorik bir tarzda yorumlayıp bu çerçevede dar bir anlayış geliştirmişlerdir. Kutsal metinleri kendi bütünlüğü içerisinde değerlendiremeyişleri sebebiyle, Kur'an'ı yanlış anlamış ve bu yanlış anlama onları, Müslümanlara karşı şiddete başvurmaya sevk etmiştir.

Hâricî gruplara yine bir bütün olarak bakıldığı zaman, bunların genel olarak toplumun fakir, varlıksız ve bu yüzden hoşnutsuz olan kesimlerinden meydana geldiği görülür. Bu gruplar, Arap toplumunun geleneksel yapısı içerisinde sosyal ve ekonomik bakımdan en mahrum ve en alt düzeydeki toplumsal sınıflardan oluşuyordu. Kendi içlerinde dengeli ve istikrarlı bir sosyal yapıları olmayıp genel anlamda muhâlif ve aykırı bir söyleme sahiptiler. İşte bu yüzden, kötü ve adaletsiz olarak gördükleri siyasal sisteme karşı sürekli bir mücâdele/devrim biçimini savunuyorlardı. Bu düşünce yapısı, sadece teoride kalmıyor, teşebbüs ettikleri isyan hareketleriyle pratiğe de yansıyordu.

Bu noktada ifade etmek gerekmektedir ki, onların bütün gruplarını aynı kategoride değerlendirmek, doğru ve bilimsel bir bakış açısı değildir. Örnek olarak, ilk Hâricî gruplardan biri olan *Ezârika*, aşırı görüşlere sahip olduğu için son derece sert ve kaba davranışlar sergilerken, diğer gruplar onlara göre biraz daha esnek bir karakter ortaya koyup yumuşak bir dil ve söyleme sahip olmuşlardır. Bu gruplar içerisinde örnek olarak *İbâdıyye*, en mûtedil grup özelliğine sahip olup aşırı Hâricî görüşlere her zaman karşı çıkmış, bu yüzden İbâdıyye gibi ılımlı olmayan diğer Hâricî gruplar, varlıklarını günümüze kadar sürdürme imkân ve şansına sahip olamamışlardır.

HÂRİCÎLİK DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU

İslâm düşünce ve mezhepler tarihinde ortaya çıkan ilk farklılaşma hareketi olan Hâricîliğin doğuşunu, tarihçiler genel olarak Sıffîn Savaşı'nda hakem olayının ortaya çıkışına bağlamışlardır. Onlara göre ortaya çıkan bu farklılaşmanın görünürdeki sebebi, Hâricîlerin kendi ifadeleriyle, Allah'ın hüküm verdiği bir konuda insanların hükmüne başvurmanın doğru olmadığını düşünmeleridir.

Esasen Hâricîlik düşüncesinin tek doğuş sebepi olarak Sıffîn'deki gelişmeleri görmek biraz problemli olduğu gibi; bu durum, arka plandaki diğer sebepleri görmemizi zorlaştıracağından Hâricîlerin doğuş sürecinin doğru anlaşılıp çözümlenmesine de engel olacaktır. Zira bu süreçte Sıffîn Savaşı'ndan önceki hadiseler de önemlidir. Bu yüzden Hakem olayı, Hâricîliğin ortaya çıkış sürecinde zâhirî bir sebep olarak görülebilir[1] ve bu süreçte bardağı taşıran son damla gibi bir role sahiptir. Zira tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan dinî ve sosyal hareketler, bir gecenin ürünü olmayıp her oluşumun tarihî bir arka planı vardır. Bu sebeple toplumsal sarsıntılar, sadece patlama anlarında ortaya çıkmazlar, onları bir hazırlık dönemi önceler ve gerekli koşullar, bu dönemde ortaya çıkar.[2] İşte bu yüzden Hâricîliği ortaya çıkaran asıl sebepler, hakem olayından daha gerilerdedir. Tarihî süreçte geriye doğru gidersek Cemel Savaşı, Hz. Ali'nin halîfe seçilmesi ve hatta Hz. Osman döneminde ortaya çıkan siyasal ve sosyal gelişmeler içinde aranmalıdır. Bu çerçevede Müslüman toplumda ortaya çıkan hızlı sosyo-kültürel değişmeler, örnek olarak bedevî hayatın Hâricîler üzerindeki etkileri ve bu noktada bedevî hayattan yerleşik hayata geçişin onlar üzerinde yol açtığı sorunlar, siyasal iktidârın ortaya koyduğu icraatlardan hareketle Kureyş kabîlesinin otoritesine yönelik oluşan tepki ve Kureyş karşıtlığı ile bu dönemde ortaya çıkan otorite boşluğunun âdil ve güçlü bir yönetim arayışına yol açması gibi gelişmelerin ciddî etkileri vardır.[3] Bu noktada, Hâricîliğin incelenmesi için, Hz. Osman'ın Medîne'de, kendi evinde öldürülmesi uygun bir başlangıç noktası olarak görülebilir.[4]

---

1. Ammâr Tâlibî, *Ârâu'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, eş-Şerîketu'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cezayir, 1398/ 1978, I, 81.
2. Abdülaziz Durî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, (Çev. Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991 s. 95-96.
3. Bkz., E. Ruhi Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, XX, Ankara, 1975, s. 226-247.
4. Bu bakış tarzını benimseyen pek çok araştırmacı bulunmaktadır. Bkz., Tâlibî, I, 43-44; Nâyif Ma'rûf, *el-Havâric fî'l-'Asri'l-Ümevî*, Dâru't-Talîa, Beyrut, 1425/2004, s. 54-60; Latîfe el-Bekkây, *Haraketu'l-Havâric Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ ilâ Nihâyeti'l-Ahdi'l-Ümevî*, Dâru't-Talîa, Beyrut, 2007, s. 11-22; Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde*

Hâricîlerin kendi kaynaklarına göre Hz. Osman, hilâfetinin ilk altı yılında Allah'ın kitabı ve Rasûlün sünneti ile hareket ederek doğru amel etmiş ve güzel işler yapmıştı, bundan dolayı Müslümanlar, onu kucaklayıp sahip çıkmışlardı. Yine bu yüzden, dünya önlerine serilmiş, yeryüzünün hazineleri önlerine açılmıştı. Fakat ne var ki Hz. Osman, daha sonraki uygulamalarıyla bu çizginin dışına çıkarak dünyaya ve dünyevî değerlere aşırı bir şekilde meyletmiştir. Bu yüzden pek çok konuda dinin hükümlerini uygulamamış, yeni bid'atler ortaya çıkarmış ve akrabalarını aşırı şekilde kayırmıştır.[5] Örnek olarak, Hz. Osman'ın Kûfe vâlisi olan Velîd b. Ukbe, Kûfeli sevilen birini öldürünce Hz. Osman, buna karşılık Velîd'in öldürülmesine karşı çıkmış; yine Velîd içki içtiği halde, sırf ona olan yakınlığından dolayı cezâlandırılmasına itiraz etmişti.[6] Benzer şekilde Hz. Osman, Hz. Peygamber'in arkadaşlarından olan fakihleri vâlilikten azletmiş, yerlerine kendi akrabalarından sefih kişileri getirmişti ki, Sâlim b. Zekvân'ın ifadesiyle onlar, doğruyu bilmeyen câhiller ve Hz. Peygamber'in sünnetinden habersiz kişiler olup işlerinin çoğunda, sayılamayacak derecede kötülük içinde olan insanlardı.[7]

Hz. Osman'ın yaptığı işler, Hâricîlerin kendi kaynaklarına göre bunlarla sınırlı değildi. Bunların dışında ganîmetleri adaletsiz bir şekilde dağıtması; Ebû Zer'i Rebze'ye sürgüne yollaması; Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'a Kur'an okumayı yasaklaması ile altın ve gümüş biriktirmesi gibi Kur'an ve sünnete aykırı, olumsuz pek çok uygulaması olmuştu.[8] Bütün bunlardan dolayı Hâricîlere göre halîfe, Allah'ın hükmünü terk edip cezâları uygulamamış, mü'minlerin ganîmetteki haklarını vermemiş ve sadakaları Allah'ın belirlediği yerlerin dışında kullanmıştı. Onların tarafolduğu ilk eylemin de, Hz. Osman'ın öldürülmesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu süreçte hâdiselere karışanlar arasında, Zeyd b. Husayn et-Tâî, Şureyh b. Evfâ el-Absî, Abdullah b. el-Kevvâ' el-Yeşkurî, Hurkûs

---

Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri, (Çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 16-17; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. Ruhi Fığlalı), Birleşik Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11-12; Adnan Demircan, *Hâricîler'in Siyâsî Faaliyetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 79-87; Selîm Nu'aymî, "Zuhûru'l-Havâric", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-Ilmiyyi'l-Irâkî*, Bağdat, 1967, s. 18.

5. Sâlim İbn Zekvân, *es-Sîre*, (Thk. ve İngilizce Çev. Patricia Crone, Fritz Zimmermann), Oxford University Press, New York, 2001, s. 79-80; İbn Sellâm el-İbâdî, *Kitâbun fîhi Bed'u'l-İslâm ve Şerâiu'd-Dîn*, (Thk. Werner Schwartz, Sâlim b. Ya'kûb), en-Neşerâtu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1406/1986, s. 105; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (Thk. Seyyide İsmâîl Kâşif), Vizâratu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, Uman, 1400/1980, II, 207; Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, (Thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâhî), Uman, 1407/1987, I, 29-32.

6. İbn Zekvân, 80; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, (Ed.S. D. F. Goitein), Jarusalem, 1936, V, 33-34; Şemmâhî, I, 33.

7. İbn Zekvân, 82; Kalhâtî, II, 207.

8. Bkz., Kalhâtî, II, 208-213; Şemmâhî, I, 34-38.

b. Züheyr es-Sa'dî, Yezîd b. Kays el-Erhâbî gibi Hâricîlerin ilk ve en önemli liderleri de bulunmaktaydı.[9] Bunların içinde özellikle Hurkûs b. Züheyr, bu süreçte Basra'dan gelen grubun lideri olarak görülmektedir.[10] Bu gelişmelerin sonucunda Hz. Osman, Medîne'ye gelen gruplar tarafından bir ayı aşkın bir süre kuşatıldıktan sonra öldürüldü (35/656).

Hâricîler, bu hâdisede Hz. Osman'ın haksız olduğunu, icraatları sebebiyle artık meşrûiyetini kaybedip azledilmeyi hak ettiğini düşünmektedirler. Nitekim onlara göre bu hâdise, azledilmeyi hak eden bir devlet başkanının iktidârdan indirilmesinden ibaretti.[11] Ayrıca Hâricîler, Hz. Osman'ın öldürülmesinin meşrûluğunu, ayrı bir siyasal grup ve bağımsız bir fırka olarak faaliyete girişti kten sonra da hep savunmuş ve bu olaya daha sonraları "*Osman'ı hepimiz öldürdük.*" diyerek sahip çıkmışlardır.[12]

Hâricîlik hareketinin fikri alt yapısının bu şekilde, Hz. Osman döneminde oluştuğu söylenebilir. Bu süreçte halîfeye isyan edenlerin gerekçesi, devletin Allah'ın indirdiği hükümlere uygun olarak yönetilmediğidir. Gerçi o zaman isyancı gruplar, "Hüküm, ancak Allah'ındır." sloganını kullanmıyorlardı; ancak görüşlerinin çok farklı olduğu da söylenemezdi. Bu noktada ayrıca, Hz. Osman'ı sadece Hâricîlerin öldürmediği, olayda daha farklı grupların da rolünün bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Müslüman toplum, ilk defa büyük bir siyâsî krizle karşılaştı. Bu şartlarda diğer adaylar arasında en uygunu olarak görüldüğünden dolayı Hz. Ali'ye, devlet başkanı olarak biat edildi. Devlet başkanı olduktan sonra Hz. Ali'yi bekleyen en önemli mesele, *eski halîfenin kâtillerinin cezâlandırılması meselesi* idi. Bu mesele, o şartlarda yalnızca Hz. Osman'ın akrabaları olan Ümeyye oğullarını ilgilendiren ve onların gündemde tuttuğu bir mesele olmayıp, aksine karmaşık ve çok yönlü bir özelliğe sahipti. İşin bir başka boyutu, Medîne'de o an yaklaşık iki bin civarında olan bir topluluğun, "Osman'ı biz öldürdük." demeleriydi.[13] Hz. Ali de, haklı ola-

---

9. Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, Trz., V, 85, 99, 180; Belâzurî, V, 40-41, 45-46; Tâlibî, I, 43-44; Nu'aymî, "Zuhûru'l-Havâric", s. 18; ayrıca bu isimler, Hâricîlerin doğuşunda çok önemli rol oynamış olup özellikle Nehrevân savaşında öldürülmüşlerdir.
10. Bkz., Taberî, V, 85, 99; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk. Ali Şîrî), Beyrut, 1408/1988, VII, 194; Mustafa Öz, "Hurkûs b. Züheyr", *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998, s. 390-391.
11. Bkz., İbn Zekvân, 78-90; Kalhâtî, II, 220-221, 227.
12. İbn Sellâm, 106-107; Ebû Ammâr, *el-Mûcez*, (Thk. Ammâr Tâlibî), Cezayir, 1398/1978, II, 241; Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", s. 234.
13. İbn Sellâm, 106; Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, (Thk., Abdülmün'ım Âmir), Kahire, 1960, s. 163.

rak bu kadar büyük bir kalabalıkla bir anda başa çıkılamayacağı için beklemeyi ve ortalığın yatışmasını uygun görüyordu.

Bu süreçte biraz da vâlilik taleplerine Hz. Ali'den olumsuz cevap almalarından olsa gerek, Talha b. Ubeydullah ile Zübeyr b. Avvâm, eski halîfenin velîsi durumuna geçerek onun kanını talep etmeye başladılar. Dört ay kadar kısa bir süre sonra Talha ve Zübeyr, Hz. Ali'den umre için izin alarak Hz. Âişe'nin yaşadığı Mekke'ye gittiler. Orada Hz. Âişe ile görüşerek ona, "Ali, bu işi Müslümanların görüşü ve istişâresi dışında kendisi için tercih etti. Osman da, tövbe ettikten sonra haksız yere öldürüldü." diyerek ondan kendileriyle birlikte Irak'a gelmesini istediler. İlk stratejileri, eski halîfenin öldürülmesinden Hz. Ali'yi sorumlu tutmak ve bunun intikâmını almak amacıyla Basra'ya gitmek oldu.[14] Bu noktada İslâm tarihinde ilk kez ilginç bir durum ortaya çıkmaktaydı ki, bu da, Müslümanların ilk defa birbirleriyle karşı karşıya gelmeleri idi.

Basra'da yaşanan bir takım olumsuz hâdiselerden dolayı Hz. Ali, yeni bir durum değerlendirmesi yaparak Medîne'de kalmasının artık stratejik anlamda doğru olmayacağını düşünmüş ve Kûfe'ye geçmeye karar vermişti. Kalabalık bir ordu ile Kûfe'ye gelen Hz. Ali'nin bütün barış çabalarına rağmen gerçekleşen korkunç savaşın sonucunda Hz. Ali taraftarları, savaşı kazandılar (36/656). Artık böylece Şam hariç diğer bölgeler; Basra, Kûfe, Mısır ve Hicaz, Hz. Ali'nin hâkimiyetini tanımış oldu. Hz. Ali de, Medîne'ye dönmesinin doğru olmayacağını düşündüğünden, Irak'ta kalıp Kûfe'yi kendisine merkez olarak seçti.

Yine bu hâdisede de sonraki süreçte Hâricî olarak adlandırılacak isimlerin Hz. Ali'nin yanında yer aldıklarını görüyoruz. Nitekim onlara göre, Cemel'de Hz. Ali'ye karşı savaşanlar, meşrû devlet başkanına isyan ettiklerinden dolayı, onları kılıçla yola getirmek gerekiyordu. Enteresandır ki, savaş sonunda Hz. Ali'ye itiraz edenler de yine bu isimler olup onlara göre, kendileriyle savaşılan kimselerin mallarının ganîmet olarak alınması gerekirdi. Hz. Ali ise, "Ümmü'l-Mü'minîn'in hissesine düşmesine hanginiz razı olurdunuz?" diyerek bunu uygun görmemişti.[15] Daha sonraki süreçte Hâricîler, Nehrevân savaşından hemen önce, Hz. Ali'nin Cemel'de, ganîmetlerle ilgili bu tutumunu yine eleştiri konusu yapacaklardı.[16]

Hz. Ali için artık öncelik, Müslüman toplumun siyasal birliğini sağlamaya gelmişti. Bilindiği gibi Şam vâlisi olan Muâviye, eski halîfenin kâtillerinin

---

14. Kalhâtî, II, 229; Şemmâhî, I, 42-43.
15. İbn Abd Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, (Thk. Ahmed Emîn, A. ez-Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire, 1965, IV, 331; Dîneverî, 151.
16. İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Fırakı'l-Hâlikîn*, (Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut, 1403/1983, s. 47.

cezâlandırılması gerektiğini savunarak vâlilikten ayrılmamış ve Şamlıları iknâ ederek Hz. Ali'ye karşı cephe almıştı. Hz. Ali, problemin önce barış yoluyla ve kan dökülmeden çözülmesinin daha iyi olacağını düşündüğünden diplomatik müzâkerelere başlamış, bu amaçla Cerîr b. Abdullah'ı Muâviye'ye göndermişti.[17] Öte yandan Hz. Ali ile Muâviye karşılıklı olarak yazışmışlar; ancak bu müzâkerelerden bir sonuç çıkmayınca, savaş artık kaçınılmaz bir hale gelmişti. Bu gelişmeler üzerine, Müslümanlar, Sıffîn denilen yerde, ikinci defa karşı karşıya gelmişlerdi (37/657). Şiddetli bir şekilde günlerce süren savaşın sonlarına doğru Hz. Ali, meşhur komutanı Mâlik el-Eşter aracılığı ile karşı tarafa son ve öldürücü darbeyi vurmak üzereyken Muâviye, Amr b. el-Âs'tan gelen "Kur'an sayfalarını havaya kaldırıp aramızda Kur'an'ın hakem olmasını talep edelim." teklifini kabul etmiş ve kendi tarafına bunu yaptırmıştı.[18] Tamamıyla hile ve entrikaya dayanan bu senaryonun sonunda, Hz. Ali tarafındaki bazı grupların direnmesine rağmen her iki taraf, iki hakem tayin ederek onların verecekleri hükmü beklemeye başladılar.

Bu süreçte asıl önemli gelişme, Hz. Ali saflarında ortaya çıkmış, özellikle Mâlik el-Eşter'in komutasında savaşa devam etmekte olan grup, savaşa devam edip kesin sonucu almayı isterken; içlerinde kurrâ'nın çoğunluğunu oluşturduğu oldukça disiplinsiz ve mutaassıp kimselerden oluşan diğer grup ise, savaşın durdurularak Kur'an'ın hakem yapılmasını istemekteydi.[19] Bu grubun silahları bırakması üzerine Hz. Ali, inisiyatifin artık elinden çıktığını anlayarak, biraz da mecbûren, karşı tarafın hakem talebini kabul etti. Bunun üzerine Hz. Ali'nin saflarında bulunan bir grup *"Lâ Hukme illâ Lillah / Hüküm, ancak Allah'ındır"* diyerek onun yanından ayrıldılar. Zira onlara göre Hz. Ali, Allah'ın hüküm verdiği bir işte başkalarının hakemlik yapmasına izin verdiği için, artık Müslümanların yolundan ayrılmıştı. Ayrıca o, Allah'ın dininde âdil olmayan insanların (ehl-i cevr) hakemliğine razı olmuştu.[20] Yine Hâricî bakış açısına göre Hz. Ali'nin hakeme razı olması, Muâviye'nin haklı olabileceğini de zımnen kabul etmesi anlamına gelmekteydi. Böylece Hz. Ali, hayatının en büyük hatâsını hakeme razı olmakla işlemiş oldu.[21] Bütün bu olaylardan sonra Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi; Muâviye ise, Amr b. el-Âs'ı hakem olarak seçtiler. Artık bu

17. Dîneverî, 156; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (Thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire, 1384/1964, II, 381-382; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965-1966, III, 384.
18. Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu Sıffîn*, (Thk. A. Muhammed Hârûn), Kahire, 1382/1962, s. 478, 481; İbnu'l-Esîr, III, 321.
19. İbnu'l-Esîr, III, 321-322.
20. İbn Zekvân, 94.
21. Ahmet Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, XXXI, Ankara, 1989, s. 336.

durumda Muâviye, siyasal platformda isyancı bir vâli olmaktan çıkıp Hz. Ali'ye denk bir siyasal güç haline geliyordu.

Bu noktada Sünnî kaynaklarda yaygın olan rivâyetlere göre Hâricîler, işin başında Hz. Ali'yi tahkîmi kabule zorlamışlar, hatta bu hususta onu ölümle bile tehdîd etmişlerdir. Dolayısıyla tahkîmin kabul edilmesinde başrolü oynayan kimseler, onlardır. Zira içlerinde Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî ile Zeyd b. Husayn et-Tâî'nin bulunduğu bir grup, Hz. Ali'ye gelerek savaşın durdurulması ve barış yapılması için onu zorlamışlardır. Bu durum karşısında Hz. Ali, zorunlu olarak hakemi kabule razı olmuştur. Bu rivâyetlere göre, daha sonra ironik bir şekilde yine Hz. Ali'ye tahkîmin küfür olduğunu, bundan dolayı kendilerinin tövbe ettiğini, Ali'nin de tövbe ederek savaşı yeniden başlatması gerektiğini, aksi takdirde ondan ayrılacaklarını söylemişlerdir. Ne var ki Hz. Ali'nin, kendi tekliflerini reddederek, verdiği sözü yerine getireceğini ifade etmesi üzerine, ondan ayrılmışlardır.

Sünnî kaynaklardaki bu rivâyetlere göre Hâricîler, önce savaşı durdurup Hz. Ali'ye tahkîmi kabul etmesi için baskı yapan kişiler olarak karşımıza çıkmakta, fakat aradan fazla bir zaman geçmeden çok hızlı dönüş yaparak bu davranışın küfür olduğunu söyleyen ve Ali'yi tövbe etmeye davet eden, hatta zorlayan bir rol üstlenmektedirler. Dolayısıyla klasik kaynaklarda onlar, söz ve davranışları birbiriyle çelişkili ve tutarsız kişiler olarak tanıtılmaktadır.[22]

Hâricîlerin kendi kaynaklarına bakıldığında ise, tahkîm olayı net bir dille reddedilerek yanlış olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Zira işin başından beri tahkîme karşı olduklarını açıklayan Hâricîlere göre tahkîmi kabul etmek, Allah'ın hüküm vermesi gereken bir konuda insanları bu işe karıştırmaktı.[23]

Tahkîm olayının kesinleşmesinden sonra çoğunluğu Temîm kabîlesinden olan yaklaşık on iki bin kişi[24], Hz. Ali ile birlikte Kûfe'ye dönmeyip "Lâ Hukme illâ lillah" sloganını tekrarlayarak Kûfe'ye yakın sayılabilecek Harûra denilen küçük bir köye gittiler.[25] Bu noktada Kalhâtî, onlar arasında, Abdullah b. Vehb er-Râsıbî, Hurkûs b. Züheyr es-Sa'dî, Zeyd b. Husayn et-Tâî, Ham-

22. Bkz., Taberî, VI, 36-47; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Thk. İhsân Abbâs), Beyrut, 1968, IV, 255-345; Mes'ûdî, II, 405-416; İbnu'l-Esîr, III, 316-330.
23. Bkz., Kalhâtî, II, 237; Ebû Ammâr, II, 256; ayrıca, bu konuda farklı bir yaklaşım için bkz., Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 161-163; Mahmûd İsmail Abdürrâzık, "Cedel Havle'l-Havâric ve Kadıyyeti't-Tahkîm", *el-Mecelletu't-Târîhiyye el-Mısriyye*, XX, Kahire, 1973, s. 61; Demircan, "Ali b. Ebî Tâlib'i, Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine", *İstem*, VI, Konya, 2005, s. 51-58.
24. Bu noktada kaynaklarda farklı rakamlar da verilmektedir. Örnek olarak Kalhâtî, Harûra'da toplananların 10.000 kişi olduğunu söyler. Bkz., Kalhâtî, II, 239.
25. Belâzurî, III, 114, 129; Kalhâtî, II, 239; Şemmâhî, I, 48.

za b. Sinan el-Esedî ile muhacir ve ensardan birçok kimsenin bulunduğunu söylemektedir.[26] Hâricîler, burada kendilerine askeri komutan olarak Şebes b. Rib'î'yi, namaz kıldırmak için de Abdullah b. el-Kevvâ'yı seçtiler.[27] Ayrıca Harûra'da toplandıkları için, Hâricîlere "*Harûriyye*" ismi de verilmiştir.[28] Esâsen, Hâricîlerin burada kendilerine tam bir lider seçmeyip geçici bir çözüme gitmeleri, henüz Hz. Ali'den kopmayı düşünmediklerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu arada Hz. Ali de onları gözden çıkarmamış ve desteklerini tekrar elde etmek için Abdullah b. Abbas'ı onlara göndermişti. İbn Abbas'ın onları iknâ edememesi üzerine bizzat kendisi onların yanına gitmiş ve onlarla konuşması üzerine bir kısmı, tekrar ona katılmışlardı. Diğer çoğunluk ise, Nehrevân'a gittiler.[29]

Sıffîn savaşında çarpışan iki tarafın hakemleri bir araya gelinceye kadar Hâricîler, siyasal anlamda kendilerine lider seçmemişlerdi. Hakemler bir araya gelince, artık Hz. Ali'den ümitlerini kestiler. Hz. Ali ile aralarında bir anlaşma zemîninin kalmadığını görerek kendilerine lider olarak *Abdullah b. Vehb er-Râsıbî*'yi seçtiler (19 Şevvâl 37/30 Mart 658). Kalhâtî, bu yüzden onlara *Vehbiyye* isminin verildiğini ifade etmektedir.[30]

İşte, bu gelişmelerden sonra Hâricîler, müstakil bir fırka olarak ortaya çıkmış, böylece Müslüman toplumun ana bünyesinden ayrılan ilk farklılaşma ve kopma hareketi gerçekleşmiş oldu. Ayrılışlarının arkasında yatan en önemli sebep ise, Hz. Ali ile aralarında var olan olaylara yönelik yorum ve bakış tarzı farklılığı idi. Zira Hâricîler, Allah'ın hüküm verdiği bir konuda insanların hükmüne başvurulmasının doğru olmadığını düşündüklerinden dolayı, tahkîm meselesine karşı çıkarak Hz. Ali ile yollarını ayırdılar.

Tahkîm görüşmesi sonuçsuz kalınca Hz. Ali, Muâviye ile yeniden savaşma kararı aldığından dolayı Hâricilere tekrar kendisine katılmalarını, hakemlerin Allah'ın kitabına muhâlefet edip kendi keyiflerine uyduğunu, Kur'an'ın hükmünü yerine getirmediklerini bildiren bir mektup yazdı. Hâricîler, Ali'nin bu çağrısına, "Sen Rabbinin rızası için değil, kendin için kızıyorsun! Eğer kâfir olduğunu kabul eder; sonra da tövbe edersen, seninle aramızdaki duruma bakarız, aksi halde senden ayrılmış bulunuyoruz. Senin günahın, tahkîmin ya-

---

26. Kalhâtî, II, 239.
27. Mes'ûdî, II, 405; Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, (Nşr., Clement Huart), Paris, 1916, V, 222.
28. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (Thk. Muhammed M. Abdülhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1416/1995, I, 167; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Thk. İbrâhîm Ramazân), Beyrut, 1417/1997, s. 80.
29. Belâzurî, III, 123; Şemmâhî, I, 49-50.
30. Kalhâtî, II, 423; bu gelişmeler için ayrıca bkz., Kenan Ayar, "Hâricîlerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, VIII/1, (2008), s. 45-88.

pılmasına rızâ gösterdiğin için hakemlerin günahından daha büyüktür." diyerek olumsuz cevap verdiler.[31]

Hâricîleri iknâ etmekten artık ümidini kesen Hz. Ali, Muâviye ve Şamlılar üzerine yürümeye karar verdi. Tam bu esnâda Hz. Ali'ye Hâricîlerin halktan bazılarını katlettikleri, meselâ Abdullah b. Habbâb b. el-Eret ve hâmile hanımını hunharca öldürdükleri haberi ulaştı.[32] Bunun üzerine Hz. Ali, karar değiştirerek ordusunun başında Nehrevân'a gitti. Yine sorunu barışçıl yollarla çözmeye çalıştıysa da, yaptığı bu girişimlerden bir sonuç çıkmadı. Hâricîlerin saldırıyı başlattığı şiddetli mücâdeleden sonra, onlardan birkaç kişi hâriç hepsi öldürüldü (Safer 38/Temmuz 658).[33] Savaşta Hâricîlerin liderleri olan Abdullah b. Vehb er-Râsıbî başta olmak üzere, Şureyh b. Evfâ ve yine onlara göre cennetle müjdelenenlerden biri olan[34] Hurkûs b. Züheyr gibi önde gelen isimler de öldüler.

Hz. Ali, bu şekilde Hâricîlik meselesini halletmiş olsa da, bu hâdiseden sonra artık eski güç ve desteği kalmadığından Muâviye'nin üzerine gidecek bir imkânı olmadı. Sonuçta, Hz. Ali'nin Hâricîlere karşı yürüttüğü mücâdele, Hâricîlerin kendisini öldürülmesi gereken bir düşman olarak görmelerine sebep oldu. Bu yüzden Nehrevân'da öldürülen kardeşlerinin intikamını almak amacıyla hareket eden Abdurrahman b. Mülcem el-Murâdî adlı bir Hâricî tarafından hançerlenerek yaralandı ve bu yaranın etkisiyle vefât etti (Ramazan 40/Ocak 661).[35]

Nehrevân Savaşı sonrasında artık Hâricîler açısından ne Hz. Ali ile, ne de ondan sonra gelen iktidârlarla uzlaşma ihtimali kalmadı. Hz. Ali'nin ölümünden sonra ise, Hâricîler için çok karmaşık ve çok riskli yeni bir dönem başlıyordu. Öyle ki bu dönemde Hâricîler, bir taraftan onları Hz. Ali'nin kâtilleri ve iktidârı Emevîlere kaptırmalarının sorumlusu ve hatta suçlusu olarak gören Kûfeliler'le, diğer taraftan kendilerini yok etmeye çalışan Emevîler ile mücâdele etmek zorunda kalmışlardı. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak Kûfe, Hâricîliğin merkezi olma özelliğini, Basra'ya devretti.

---

31. Taberî, V, 691-692; Kalhâtî, II, 240; Muhammad Kafafi, "The Rise of Khârijism According to Abû Saîd Muhammad b. Saîd al-Azdî Al-Qalhâtî", *Mecelletu'l-Külliyâti'l-Âdâb*, Bulletin of the Faculty of Arts, Vo. XIV/1, Kahire, 1952, s. 39-40.
32. Hâricîlerin kendi kaynaklarına bakıldığında haklılığı savunulamayacak bu olayın kabul görmediği anlaşılır. Bkz., Şemmâhî, I, 51; ayrıca Nu'aymî, bu tür rivâyetlerin Hz. Ali'nin Hâricîler'le yaptığı savaşı haklı çıkarmak amacıyla daha sonra uydurulduğunu, zira Hz. Ali'nin onlarla büyük bir ihtimalle cemâatten ayrıldıkları için savaştığını söylemektedir. Bkz., Nu'aymî, "Zuhûru'l-Havâric", s. 34.
33. Kalhâtî, II, 251-253; Kafafi, 47.
34. Kalhâtî, II, 251; Şemmâhî, I, 48.
35. Kalhâtî, II, 253; Şemmâhî, I, 54; Isfahânî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, (Thk., Muhammed Hasan İsmâîl), Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 2007, s. 37-38.

Hâricîlerin Nehrevân savaşında hezimete uğramaları, sonraki tarihleri boyunca hâfızalarında silinmesi imkânsız derin izler bırakmıştır. Bu noktada Şiîler için Kerbelâ ne ise, Hâricîler için de Nehrevân aynı şeyi ifade etmektedir.[36] Bu yüzden bu savaşın elem ve acısını sürekli içlerinde duyan Hâricî şairleri, yazdıkları şiirlerle halkı sürekli kıyâm etmeye ve öldürülen Hâricîlerin intikamı için devrimci bir mücâdeleye davet etmişlerdir.[37] Böylece Hâricîler, Wellhausen'in ifadesiyle, Nehrevân şehidlerinin kanlarından yeniden hayat bulmuşlardır.[38] Nehrevân'da saygı duydukları ve değer verdikleri pek çok kişinin öldürülmesi, Hâricîler tarafından uzun süre hatırlanmış ve bu travmatik hâtıra, sürekli canlı tutularak, siyasal iktidârlara karşı direnmeye ve mücâdele etmeye teşvik eden unsurlardan biri haline gelmiştir. Bu yüzden Hâricîlerin faâliyetleri, Nehrevân savaşıyla son bulmamış; tam tersine Hz. Ali'nin ölümüne kadar (40/661), sonrasında Emevîler (661-750) ve arkasından Abbasîler döneminde de (750-1258) uzun bir süre devam etmiştir.

HÂRİCÎLİK DÜŞÜNCESİNİN TARİHÎ GELİŞİMİ

İslâm tarih kaynaklarında ilk Hâricîlerle ilgili olarak en fazla kullanılan kavram, *el-Muhakkime* ya da *Muhakkime-i Ûlâ* kavramıdır. Bu kavram, Hz. Ali yaşarken Sıffîn Savaşı'nda gerçekleşen hakem meselesinden dolayı ondan ayrılarak daha sonra müstakil bir fırka oluşturan toplum kesimini ifade etmektedir. Bu yüzden hakem meselesi, Hâricîler için oldukça kritik bir değere sahiptir. Zira onlar, hakemlerin verdiği kararı kabul etmemişler ve bu çerçevede hükmün Allah'tan başka kimseye ait olmadığını ileri sürmüşlerdir.

İlk Hâricîler, Hâricî düşünür ve müellifler açısından da çok önemli bir yere sahip olup onlar için âdetâ bir prototip ve güzel bir örnektirler. Bu yüzden Sâlim İbn Zekvân ve Kalhâtî gibi Hâricî müellifler, kendilerine *Muhakkime-i Ûlâ* denilen ilk Hâricîlere, dinde istikâmet sahibi olan, doğru yolu benimseyen insanlar anlamında *Ehlu'l-İstikâme* demektedirler.[39]

Bilindiği gibi, önceleri Ali taraftarı olan ilk Hâricîler, hüküm verme yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu savunuyor ve hükmün yalnızca Allah'a ait olduğu sloganıyla hareket ediyorlardı. Onların ana söylemi olan "Lâ Hukme İl-

36. İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (Çev. M. Saim Yeprem), Marifet Yayınları, İstanbul, 1994, s. 85.
37. Abdurrezzâk Huseyn, *Şi'ru'l-Havâric: Dirâse Fenniyye Mevdûiyye Mukârane*, Dâru'l-Beşîr, Uman, 1987, s. 105.
38. Wellhausen, 25.
39. Bkz., İbn Zekvân, 96-98; Kalhâtî, II, 421-422.

lâ Lillah (Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur)" sözü, temelde "Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenler, işte onlar kâfirlerdir."[40] âyetine dayanıyordu. Onlara göre bu âyet, Vaglieri'nin ifade ettiği gibi, "hâlihazırda Allah tarafından vaz'edilmiş bir kanun varken, hiç kimse kendi beşerî hükmünü yürütmek yetkisine sahip değildir." anlamına gelmekteydi.[41] Onlar bu âyeti, Allah'ın dininde hüküm koyma yetkisinin yalnızca, mutlak otorite sahibi olan yüce Allah'a ait olduğu şeklinde anlıyorlardı. Hâricîlerin söz ve davranışlarına yön veren temel ilke de buydu.[42] Bu ilkeye göre, tahkîm meselesinde iki hakem kâfir olmuş ve Ali'nin kendisi de, bunları kabul ettiğinden dolayı aynı duruma gelmişti. Ayrıca ilk Hâriciler, devlete karşı eylemlerinde, "Lâ Hukme illâ Lillah" ifadesini slogan olarak kullanırken; kişilere karşı eylemlerinde "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker" prensibine dayanıyorlardı.[43]

Kaynaklarda Muhakkime'ye nisbet edilen en önemli görüşlerden biri *imâmet* (devlet başkanlığı), diğeri ise, *tahkîm* konusundaki düşünceleridir. Buna göre ilk Hâricîler, ilk Müslümanların kabul ettiği gibi, imâmeti sadece Kureyş kabîlesine ait bir hak olarak kabul etmemekteydiler. Onlara göre Kureyş dışından herhangi biri de, hür, âdil, ehliyetli ve müttakî bir mü'min olduğu, bunun için gerekli şartları taşıdığı sürece, imam/devlet başkanı olabilirdi. Dolayısıyla ilk Hâricîler, imam olmak için soy ya da sınıfın fazla bir değeri olmadığını, şartlarını taşıdığı sürece her soy ya da sınıf insandan halîfe olabileceğini düşünüyorlardı. Buna ek olarak, böyle bir imama isyan edip başkaldıranlarla da savaşmak gerektiğini söylüyorlardı. Ancak imam tayin edilen kişi, haktan ayrılır ve insanlara zulmetmeye başlarsa, onu seçen topluluk tarafından azledilmesi veya öldürülmesi gerektiğini düşünüyorlardı.

Burada, Hâricîlerin zâlim imama karşı ayaklanma prensibi ortaya çıkmaktadır. İlk Hâricîlere bakıldığında imâmet anlayışının pratikte de uygulandığı görülmektedir. Zira onlar arasındaki öncü ve önder isimler, Kureyş dışındandı. Savaş emirliği, Temîm kabîlesinden; namaz emirliği Bekr kabîlesinden olmak üzere bütün topluluğun emirliği ise, Yemen kökenli birine aitti. Onların bu tavırlarında Kureyş otoritesine duydukları tepkinin de çok ciddî bir etkisi vardı. Burada, Kureyş hâkimiyetine karşı duyulan nefret, siyasal bir tepkiye dönüşerek farklı bir dil kazanıyordu. İşte bu yüzden olsa gerek, Kureyş'e vurulabile-

---

40. Kur'an, Mâide, 5/44.
41. Vaglieri, "Ali-Muaviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi", (Çev. E. Ruhi Fığlalı), *AÜİFD*, XIX, Ankara, 1973, s. 149.
42. Bkz., Mohammed Arkoun, "The Concept of Authority in Islamic Thought: Lâ hukma illâ lillâh", *Islam: State and Society*, (Ed. Klaus Ferdinand, Mehdi Mozaffari), Scandinavian Institute of Asian Studies, London, 1988, s. 53-73.
43. Sayın Dalkıran, "Hâricîlerin 'el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker' Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Der.*, III/I, Erzurum, 2004, s. 208.

cek en büyük darbe, Kureyş dışındaki bir insanın da halîfe olabileceğini ortaya koymak olacaktı. Bu durumda Müslümanların seçimi ise, artık kendiliğinden halîfenin Kureyş'ten olmasını engelleyecek bir emniyet sübabı haline geliyordu.[44]

İlk Hâricîler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetlerini tamâmen; Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk altı yılı ile Hz. Ali'nin hilâfetinin tahkîme kadar olan kısmını âdil ve meşrû olarak görmekteydiler.[45] *Tahkîm* konusunda ise Hz. Ali'nin hatâlı hareket ettiğini düşünüyorlardı. Ayrıca Muhakkime, Hz. Osman'ı, Cemel olayına kâtilanları, Muâviye ve taraftarlarını, hakemleri ve tahkîme râzı olan herkesi tekfîr etme taraftarıdır. Yine aynı şeyi büyük günah işleyenler ile ilgili olarak, dinin emirlerini yerine getirmeyip yasaklarından kaçınmayan kişinin Müslüman olma vasfını kaybedip temelli cehennemde kalacağı görüşünde idiler.[46]

Bunlara ek olarak ilk Hâricîler, Müslümanların gündemine pek çok önemli soru ve sorunu getirerek insanların zihinlerinde yer edinmişlerdir. Bu sorular, mâhiyeti itibarıyla hem siyâseti, hem de dini ilgilendirmekteydi. Bu çerçevede, "*Müslüman kimdir?*", "*Müslüman toplumu nasıl bir toplumdur?*", "*Müslüman toplumunun haklı lideri kimdir ve otoritesi nasıl gerçekleşmelidir?*" ve "*Günahkâr bir fiile karşı Müslüman toplumunun tepkisi nasıl olmalıdır?*" gibi temel soruları[47] gündeme getirmişlerdir. Bu yüzden Hâricîler, Müslüman toplum içinde hem dinî, hem de siyâsî konularda önemli tartışmalar başlatan bir grup olarak görülebilir.

Hz. Ali'nin vefâtından sonra Emevîler iktidâra gelince, Hâricîler için tam bir kargaşa ve kaos dönemi başladı. Zira Muâviye'nin iktidâra gelişinden sonra, onlar arasında Ali'nin hilâfetinin meşrûiyeti konusunda şüphe içinde olanlar bile, artık Emevîlere karşı isyan etmek/başkaldırmak gerektiği kanâatine sahip olmuşlardı. Bu yüzden Hâricî isyanları, bütün Emevîler devri (41-132/661-750) boyunca sürmüştür. Hâricîler, Emevî iktidârına karşı cihâd ruhuyla ve kutsal mücâdele psikolojisiyle sürekli direniş, sürekli ayaklanma içinde olmuşlardır. Sadece Ömer b. Abdülaziz döneminde, onun kişiliği ve uygulamalarından kaynaklanan sebeplerle, kısmen bir duraklama yaşanmışsa da, isyanlarına Emevîler

---

44. Akbulut, 340-341.
45. İbn Sellâm, 70-73; 105-106; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (AÜİF) Yayınları, Ankara, 1983, s. 109.
46. Geniş bilgi için bkz., Eş'arî, I, 168-169; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut, 1975, I, 115-118; Bağdâdî, 79-86; İsferâyinî, 45-49; Tâlibî, I, 129-136; Muhammed Ammâra, "el-Havâric", *Mevsûatu'l-Hadârati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, Beyrut, 1986, s. 383-384; Öz, "Muhakkime-i Ûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, İstanbul, 2005, s. 399.
47. Hamîd Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, (Çev. Süleyman E. Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 201.

yıkılana kadar ara vermedikleri görülür. Bu dönemde Hâricîlerin yoğun olarak faâliyet gösterdikleri bölge, Kûfe ile Basra başta olmak üzere Irak ve çevresidir.

Hâricîler, bu dönemde Kûfe'de Ferve b. Nevfel el-Eşcâî, Müstevrid b. Ullefe et-Temîmî ve Hayyân b. Zabyân es-Sülemî gibi isimlerle; Basra'da ise Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî ile Ebû Bilâl Mirdâs b. Udeyye gibi isimlerin liderliğinde faâliyetlerini sürdürmüşlerdi. Bu süreçte Emevîlerin kendilerine yönelik sert ve acımasız politikalarından bunalan Hâricî gruplar, Nâfî b. Ezrak'ın önerisiyle Basra'dan çıkıp Abdullah b. Zübeyr'e yardımcı olmak amacıyla Mekke'ye gittiler. O esnâda Nâfî'nin çevresinde bir araya gelen Hâricîler arasında Necde b. Âmir el-Hanefî, Abdullah b. es-Saffâr, Abdullah b. İbâd ve Hanzale b. Beyhes gibi daha sonra çeşitli Hâricî fırkalarının kurucuları veya ileri gelenleri olacak çok önemli isimler bulunmaktaydı.[48] Yezid'in ölümü ile birlikte Abdullah b. Zübeyr'in kendileri gibi düşünmediğini anlayan Hâricîler, kızarak ondan ayrılmışlardır. Ardından kendi içlerinde iki ana gruba bölünmüşler; Nâfî b. Ezrak, Necde b. Âmir, Abdullah b. es-Saffâr, Abdullah b. İbâd, Hanzale b. Beyhes, Abdullah, Ubeydullah ve Zübeyr b. Mâhûz gibi öncü isimlerin bulunduğu kalabalık grup, tekrar Basra'ya dönmüş; Ebû Tâlût, Ebû Füdeyk, Râşid et-Tavîl, Abdullah b. Sevr ve Atıyye b. El-Esved gibi isimlerin yer aldığı diğer grup da Yemâme'ye geçmişti (64/683).[49]

Hâricî çoğunluk, Basra'ya geldikten sonra bir süre Nâfi b. Ezrak'ın etrafında kalmıştı, ancak daha sonra Basra'daki şartların onların aleyhine gelişmesi üzerine Nâfî' b. Ezrak ile taraftarları, şehri terk etmek zorunda kaldılar. Bu esnâda diğer Hâricîlere de kendilerine katılmayı teklif ederek Ahvâz'a geçtiler.[50] Bunu onaylamayan bir grup ise, Basra'da kaldı. İşte bu hâdise, Hâricîlerin kendi içlerinde gerçekleşen ilk ciddî farklılaşma hâdisesi idi (Şevvâl 64/Mayıs 684).

Ahvâz'a giden Nâfî' b. Ezrak, orada Hâricîlerin tarihlerinde çok önemli bir kırılmaya yol açacak fikirler ileri sürmeye başladı. Nitekim kendilerine katılmayıp Basra'da kalanlar için orada kalıp onlara taraftar olmanın doğru olmadığını, kendilerine katılıp kendilerinden olmayanlara karşı savaşmaları gerektiğini, aksi halde kurtuluşa eremeyeceklerini söyleyerek onları tekfîr etmeye başladı. Onun bu fikirleri, doğal olarak o insanlarla aralarındaki her türlü irtibatı kesmekle sonuçlandı. Bu yüzden Nâfî'nin taraftarları, kendilerine katılmayan Hâricî grupların velâyetini, aralarında oturmayı, şâhidlik etmelerini, kestiklerini yemeyi, onlardan dinî ve toplumsal yaşamla ilgili bilgi almayı, onlarla evlenmeyi ve mîrâslarını, kendilerince Kur'an'a dayanarak, haram olarak görmüşler-

48. Muberred, *el-Kâmil fi'l-Lüğa*, (Thk. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Kahire, Trz., III, 276-277; Wellhausen, 40-41.
49. Taberî, VI, 504; Muberred, III, 282-283; İbnu'l-Esîr, IV, 167.
50. Muberred, III, 284-285; İbnu'l-Esîr, IV, 167.

dir.[51] Bu şekilde Nâfi' b. Ezrak'ın Basra'da kalanları tekfîr etmesi, Hâricîlerin bir daha bir araya gelemeyecek şekilde değişik fırkalara ayrılıp bölünmelerine yol açmış oldu. Bu şekilde kaynaklarda *"usûlu'l-Havâric"* olarak nitelenen ve kurucularının adlarına izâfeten Hâricîler arasında Ezârika, Necedât, Sufriyye ve İbâdıyye olmak üzere dört ana fırka doğmuş, arkasından da bunlar, pek çok gruba ayrılarak birbirinden farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.

Basra'dan ayrılıp Ahvâz'a gelen ve orada yerleşen Hâricîlere, liderleri olan Nâfi' b. Ezrak (65/685)'a nisbetle *Ezârika* ismi verilmişti. Bu grup, Nâfi' b. Ezrak'ın görüşleri etrafında toplanarak Hâricîlerin ilk büyük fırkasını oluşturmuştu. Ezârika, aynı zamanda o dönemde Hâricîlerin sayı ve kuvvet bakımından da en güçlü fırkasıydı.[52] Nâfi'nin taraftarları, Hâricîlerin en sert, radikal ve devrimci kanadını oluşturmakta olup Hâricî fırkaları içinde en aşırı fikirleri bunlar savunuyorlardı. Gerçekleştirmiş oldukları ayaklanmalar sonucunda, Kirmân, Fars ve diğer doğu eyâletlerini egemenlikleri altına almışlardı. Ancak hem Nâfi' b. Ezrak'ın, hem de Katarî b. el-Fücâe (79/698) gibi güçlü bir liderin ölümünden sonra bu fırka içerisinde Arap unsuru ve mevâlî arasında ciddî sorunların ortaya çıkması sebebiyle varlığını fazla sürdürememiştir.

Nâfi' b. Ezrak, ortaya attığı görüşlerle Hâricîler arasında ilk defa ihtilâfa sebep olmuş kişidir. Ayrıca öncülük etmiş olduğu Ezârika kolunun dinî ve siyâsî görüşleri, önemli ölçüde onun tarafından sistemleştirilmiştir. Nâfi' b. Ezrak, bu noktada yalnızca teorik düzeyde kalmamış, bunun yanında düşünce ve fikirlerini uygulayan siyâsî ve askerî bir lider olarak mücâdelesini sürdürmüştür. Nâfi', ilginçtir, Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'le işbirliği yaptıkları dönemde arkadaşı olan Necde b. Âmir ile birlikte Abdullah b. Abbas'ın derslerine devam etmiş ve bu derslerde Kur'an'da geçen bazı kelimeleri İbn Abbas'ı bıktıracak düzeyde sorup öğrenmeye çalışmıştır.[53] Nâfi"nin İbn Abbas'a sormuş olduğu sorular ve bunların cevapları, günümüze intikâl etmiş olup bunlara, ilk olarak Celâleddîn Süyûtî, *el-İtkân* adlı eserinde yer vermiş[54], daha sonra değişik müellifler tarafından *Suâlâtu Nâfi' b. Ezrak ilâ İbn Abbas, Mesâilu Nâfi' b. Ezrak an Abdillah b. Abbas* gibi isimlerle yayınlanmıştır.[55]

---

51. Eş'arî, I, 169-170; Muberred, III, 285; ayrıca, Nâfi b. Ezrak'ın dayanmış olduğu âyetler için bkz., Kur'an, Nisâ, 4/77, 97; Mâide, 5/54; Tevbe, 9/81, 90; Nûh, 71/26-27; Kamer, 54/43.
52. Bağdâdî, 78.
53. Muberred, III, 184, 222-231; Öz, "Nâfi' b. Ezrak", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, s. 289.
54. Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1978, I, 255-282.
55. Bkz., *Suâlâtu Nâfi' b. Ezrak ilâ Abdillah İbn Abbas*, (Thk., İbrâhîm Samerrâî), Bağdat, 1968; *Mesâilu Nâfi' b. Ezrak an Abdillah b. Abbas*, (Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Dımeşk, 1413/1993.

Nâfî b. Ezrak'ın Hâricîlik düşüncesinin gelişimi noktasında önemli bir yeri olduğu görülmektedir. O, bir yandan ortaya atmış olduğu aşırı fikirlerle Hâricîlerin, bir daha bir araya gelemeyecek şekilde değişik fırkalara ayrılmasına sebep olurken; diğer yandan *kaade/kuûd, isti'râz* ve *muhallefûn* gibi önemli özgün ve anahtar kavramlar üreterek hem Hâricîliğin, hem de İslâm düşüncesinin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu kavramların içinde *kaade/kuûd*, "Hâricîlik" kavramının kendi öz anlamının tersine "oturmak", yani muhâlif olanlarla savaşmaktan kaçınmak anlamına gelir.[56] Nâfî b. Ezrak, bu kavramı kendileriyle aynı fikirde olduğu halde kendi gruplarına katılmayıp Basra'da kalanları, onlar gibi hicret etmeyenleri ifade etmek için kullanmaktaydı. *İsti'râz*, Nâfî b. Ezrak ve Ezrakîlerin kendilerine katılmak isteyenleri, değişik şekillerde, değişik sıkıntı ve güçlüklerle sınayıp sorgulamaları anlamına geldiği gibi, onların kim olduklarına bakılmaksızın sorgulamadan cezâlandırılarak öldürülebilecekleri anlamına da gelmekteydi. *Muhallefûn* ise, kaade'nin diğer bir versiyonu olup ölmekten korktuğu için geride kalanlar anlamına gelir.[57] Bu kavramlar, Hâricîliğin aşırı ve radikal kanadı olan Ezârika düşüncesinin en temel ve anahtar kavramlarıdır. Bize Ezârika'yı anlamanın ve onların düşünce yapısını çözmenin yollarını gösterirler.

Nâfî' b. Ezrak ve taraftarları, aşırı düşünce tarzlarını daha sonraları gerek teori gerek pratikte en uç noktalarına kadar götürmüşler ve Hâricîler içerisinde aşırı fikirleri yerleştirmeye çalışmışlardı. Bu yüzden bunlar, Hâricîlerin en aşırı ucu olarak biliniyordu ve bunların tanınmasını sağlayan en önemli unsur da, şiddetti. Bu şiddet eylemleri, her şeyden önce Ezârika'nın tekfîr kuramının bir yansımasıydı. Zira onlara göre Müslüman cemâati içerisinde müşrikler bulunmaktaydı. Izutsu'nun da ifade ettiği gibi, büyük ihtimalle onlar, şirk kavramının aslî etimolojik anlamını bir kenara bırakıp onu genellikle kışkırtmak amacıyla kullandılar.[58] Yine aynı bakış açısından hareketle, büyük günah işleyenler, onlara göre, artık Müslüman sayılmayarak, Müslüman câmianın dışına atılmalıydı. Zira onlar, artık küfür ya da şirk sınırları içine girmişlerdi ve bu yüzden öldürülmeleri gerekiyordu. *Ezârika'nın zihniyet dünyasında büyük günah ile küfür eşitti* ve zihinleri, yalnızca bu eşitliğin getireceği şeyler ile meşguldü. Onlar, büyük günahların teorik tahlîli ve kavramsal yapısı ile uğraşma-

56. Kalhâtî, II, 433; Öz, "Kaade", *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001, s. 589.
57. Hâricîler tarafından geliştirilen bu kavramlar için bkz., Orhan Ateş, *İlk Haricî Fikirlerin Teşekkülü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999, s. 216-220; Fuat Kavukçu, *Hariciliğin Doğuşundaki Kelâmî Motifler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi., Bursa, 1984, s. 60-63.
58. Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, s. 23.

dıklarından, büyük günahların nasıl tanımlanacağı ile değil, büyük günah işleyenin başına neyin gelmesi gerektiği ile ilgileniyorlardı.[59]

Ezârika'ya göre büyük günah işleyen kişi, küfre girmiş olup artık küfür topluluğundandır. O, bu yüzden bütünüyle İslâm'dan çıkmış olup, diğer kâfirlerle beraber ebedî cehennemlik sayılır. Aynı şekilde tek bir günah, bir Müslümanı toplumdan ihraç edebiliyordu. Ezârika'ya göre bunun delili, iblisin durumu olup Allah, ona Adem'e secde etmesini emretmiş, ancak o secde etmemişti. Böylece iblis, büyük bir günah işlemiş bu sebeple cehennemlik olmuştu.[60] Ayrıca onlar, Hz. Osman, Hz. Ali, Amr b. el-Âs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Ali ile çarpışan Cemel ve Sıffin'e katılan herkesi tekfîr etmiş, onlardan teberrî etmişlerdi. Yine onlar, zâlim imama yönelik başkaldırıyı dinin buyruğu olarak görüyorlardı.[61] Onların büyük günah problemine bakışlarıyla eşdeğer bir şekilde, liderleri de çok hassas, âdetâ bıçak sırtı bir konumda idiler ve sürekli biçimde taraftarlarının ahlaki gözetimi altında olması gerektiğini düşünüyorlardı. Esâsen onlar, Müslüman toplumun Kur'an üzerinde temellenmesi gerektiğine inanıyorlardı. Fakat Hamid Dabaşî'nin ifadesiyle, bu temelin hangi kurumsal düzen içerisinde formüle edileceği ve şartlarının ne olduğunu tam olarak ortaya koyamamışlardı.[62]

Ayrıca onların yaptığı bir şey de, ilk defa *"isti'râz"* kavramını gündeme getirip bunu pratikte uygulamalarıydı. İsti'râz, kelime olarak, "sorguya çekme, sorup soruşturma ve bir insandan bireysel inanç ve görüşünü ortaya koymasını istemek" anlamına geliyordu. Zira onlar, karşılarına çıkan ve kendi cephelerine dâhil olmayan her Müslümana dinî inancının ne olduğunu sorma eğiliminde idiler. Esasen Nâfî'nin hedefi, kendi düşüncelerini benimseyen insanlardan meydana gelen saf Hâricî bir cemâat oluşturmak ve bu arada kendi cemâatlarını da çürüklerden, yani gerçek Hâricî olmayanlardan ayıklamaktı.[63] Bunun için kendilerine katılmak isteyenlerden, önce mensup oldukları kabîlelerinden Hâricî olmayan birini öldürmeleri talep ediliyordu. O kişi, şâyet bunu yaparsa onu içlerine kabul ediyorlar; fakat yapmazsa o kişiyi müşrik ilan edip bu kez kendileri öldürüyorlardı.[64] Örnek olarak o anda "Müslümanım" diyeni orada öldürüyorlardı, çünkü düşünce yapılarına göre kendilerinden başka Müslüman yoktu. Bunun yanında "Yahudi, Hıristiyan ya da Mecûsîyim" diyenlere dokunmuyorlardı. Böylece Ezârika için bu kavram, büyük bir anlam değişikliğine uğrayarak, inanç bakımından muhâlif olanların haksız yere öldürülme-

59. Izutsu, 50-51.
60. Şehristânî, I, 122.
61. Eş'arî, I, 170-171; Şehristânî, I, 121.
62. Dabaşî, 208.
63. Wellhausen, 19.
64. İbn Zekvân, 100-102; Kalhâtî, II, 423; Ateş, 218.

si anlamında pratiğe yansıyor, bu şekilde Müslümanlar arasında tam bir terör havası esiyordu. Ezârika'nın zihniyet dünyasında isti'râz kavramı, bir terör ve şiddet simgesi haline gelmişti.

* * *

Nâfi' b. Ezrak'ın görüşleri, Hâricîler arasında ciddî bir tepki ile karşılanmıştı. Bu tepki, hem kendisine katılmayarak Basra'da kalanlar arasında, hem de Ahvâz'a kendisiyle birlikte gelen kendi taraftarları arasında görüldü. Nitekim Nâfi' b. Ezrak'ın yanında bulunan *Necde b. Âmir* (72/691), onu ciddî anlamda eleştirenlerden biriydi. Necde'ye göre Nâfi', Allah'ın izin vermediği ve Müslümanların da daha önce görmediği işleri yapmış ve ayrıca, bunları zorunlu kılmıştı. Yine ona göre Nâfi', görüş ve uygulamaları ile şeytanın isteyip süslü gösterdiği şeyleri ortaya koyarak insanları doğru yoldan ayırmaktaydı.[65] Necde b. Âmir, özellikle Nâfi'nin tekfîr ettiği *kaade*'nin kendilerinden olduğunu, fakat imkân varsa, cihad etmenin oturmaktan daha üstün olduğunu belirterek, "İnsanlardan özürsüz olarak yerlerinde oturanlar ile mal ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler birbirine eşit değildir. Allah, mal ve canlarıyla cihad edenleri, mertebe olarak, oturanlardan üstün kılmıştır. Allah, bunların hepsine de cenneti va'd etmiştir, ama Allah, cihad edenleri oturanlara, büyük ecirler, dereceler, mağfiret ve rahmetle üstün kılmıştır. "Allah, bağışlar ve merhamet eder."[66] âyetlerini delil olarak göstermişti.[67]

Necde b. Âmir, Nâfi b. Ezrak'a karşı bu fikirleri savunduktan sonra taraftarlarıyla birlikte önce Bahreyn'e gitmeyi istemiş, bu esnâda Basra'da yaşayan bir grup da onlara katılmıştı. Fakat daha sonra Bahreyn'e gitmekten vazgeçerek memleketi olan Yemâme'ye gitmeye karar vermiş[68] ve Yemâme'ye gittiğinde orada bir grup Hâricî topluluğu ile karşılaşmıştı. Bu topluluk, Hâricîler Abdullah b. Zübeyr'den ayrıldıktan sonra oraya gelmiş ve lider olarak Ebû Tâlût Sâlim b. Matar'ı seçmişlerdi. Necde'nin onlara katılmasıyla birlikte bu defa Ebû Tâlût'u liderlikten azlederek Necde b. Âmir'e bey'at ettiler (66/685).[69] Bu şekilde Hâricîler, tarihî gelişim süreçlerinde Nâfi' b. Ezrak'ın liderliğinde ortaya çıkan Ezârika'ya karşı Necde b. Âmir'in liderliğinde *Necedât* hareketi olmak üzere kesin hatlarıyla ikiye ayrılmış oluyorlardı. Necde, kısa süre içerisinde Yemâme, Bahreyn ve Umân gibi bölgeleri ele geçirerek hâkimiyet sahasını genişletmiş ve Arap yarımadasında özerk bir yönetime sahip olmuştu. Onun

---

65. Kalhâtî, II, 428-429.
66. Kur'an, Nisâ, 4/95-96.
67. Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *AÜİFD*, XXII, Ankara, 1978, s. 270-271.
68. İbn Zekvân, 104.
69. Kalhâtî, II, 428; Muberred, III, 285; İbnu'l-Esîr, IV, 167.

faâliyette bulunduğu dönemde yanında Atıyye b. el-Esved ile Ebû Füdeyk gibi önemli bazı isimler de bulunuyordu.

Bu gelişmelere rağmen her iki grup arasındaki ilişkiler, tam olarak kopmuş değildi, karşılıklı temas ve diyalog çabaları hâlâ devam ediyordu. Bu çerçevede her iki taraf, birbirlerine mektuplar göndererek yazışmalarda bulunuyorlardı. İlk olarak Necde b. Âmir, Nâfî' b. Ezrak'a yazdığı mektupta onun daha önce güzel işler yaptığını, ama sonrasında ise yanlış işler yaparak şeytanın yoluna uyduğunu söylemekteydi. Örnek olarak Allah'ın kitabında mâzûr gördüğü zayıfları ve evinden çıkmayan kaade'yi tekfîr etmesinin, mâsum çocukların öldürülmesini ve kendisine muhâlefet edenlerin mallarını helal saymasının doğru olmadığını, Kur'an'dan örnekler vererek söyleyip bu yanlış fikirlerden vazgeçmesini ve önceki haline dönmesini istiyordu.[70]

Nâfî' b. Ezrak ise, Necde'nin mektubuna yazdığı cevapta onun eleştirdiği konularda kendisinin haklı olduğunu, kendince Kur'an'dan âyetlerle açıklamaya çalışmaktaydı.[71] Nâfî' b. Ezrak'a göre kendi yanlarında bulunmayan herkes, şirk ve küfür içerisinde olup onların yaşadıkları yerler, "*dâru'l-küfr (küfür yurdu)*" ya da "*dâru't-takıyye (takıyye yurdu)*" idi. Kendi yaşadıkları yerler ise, Hz. Peygamber'in Medîne modelinden hareketle "*dâru'l-hicre (hicret yurdu)*" ve "*dâru'l-aleniyye (Kimliğin açıkça ifade edildiği yurt)*" idi. Bu durum, Hâricî gelenekte ilk defa ortaya çıktığı için ciddî bir kırılma noktasını teşkîl ediyordu. Halbuki ilk Hâricîler denilen Muhakkime-i Ûlâ, kendi görüşlerine katılmaları kaydıyla yaşadıkları bölgelere hicret etmeyenleri ne kâfir ne de müşrik olarak suçlamışlardı.[72]

Necde b. Âmir, sahâbenin önde gelen isimleriyle görüşen, örnek olarak Abdullah b. Abbas'la bazı konularda bilgi alışverişinde bulunan bir insandı.[73] Yine Abdullah b. Ömer ve bazı sahâbeler, onun arkasında namaz kılmışlardı.[74] Necde, mezhebinin görüşlerini içeren bir *Makâle* yazmış, ancak yazdığı makâle bize kadar ulaşmamıştır.[75] Necde'nin ölümünden sonra taraftarları, Ebû Füdeyk ile bir müddet faâliyetlerini sürdürmüşler, ancak pek bir varlık gösteremeden ortadan kalkmışlardır.

---

70. Necde b. Âmir'in mektubu için bkz., Muberred, III, 286-287; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheratu Rasâili'l-Arab fî Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhira*, Kahire, 1356/1937, II, 98-101; Nâyif Ma'rûf, *Dîvânu'l-Havâric*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut, 1983, s. 281-282; Yasin Kahyaoğlu, *Hâricî Edebiyatı*, Uysal Kitabevi, Konya, 2003, s. 191-194.
71. Nâfî' b. Ezrak'ın mektubu için bkz., Muberred, III, 287-289; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 101-103.
72. Bkz., İbn Zekvân, 96-98, 100-102; Kalhâtî, II, 421-422.
73. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (Thk., Muhammed Reşâd Sâlim), y.y., 1406/1986, VII, 262; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 104.
74. İbn Teymiyye, V, 247; Tâlibî, I, 21.
75. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, Trz., s. 258; Muberred, III, 184.

Necde b. Âmir'in görüşleri, Nâfî'nin görüşlerine karşılık o dönemde daha mâkûl bir çizgiyi temsil ediyordu. Bu yüzden Ezârika'nın tersine Necedât, temel Hâricî anlayışları korumakla birlikte, daha ılımlı bir fırkaydı. Necde, Yemâme merkezli oluşturduğu geniş devletinde doğrudan hayatın içindeki problemlerle karşılaşmış ve Ezârika'nın tersine daha mâkûl çözüm yollarına yönelmiştir Bunu onun, Nâfî' b. Ezrak'ı eleştirirken ortaya attığı görüşlerde gözlemlemek mümkündür. Necde, Hâricîler arasında hararetli tartışmaların yapıldığı bir dönemde Ezârika'dan ayrılmıştı. Şöyle ki o süreçte Hâricîler, *"kendilerinden olmayan kadın ve çocukları öldürmek, hukûkî bir şey mi? İnanan ya da inanmayanların çocuklarının öteki dünyadaki durumu ne? Onlar, cennet ya da cehenneme mi gidecekler? Onlar, dost ya da düşman olarak mı görülmeli? Hâricî olmayanlardan mîrâs almak ya da Hâricî olmayan bir kadınla evlenmek doğru ve meşrû bir şey mi? Tanımadığın birinin arkasında namaz kılınabilir mi? İnanmayan müşrikleri korumak, zorunlu bir şey mi, yoksa değil mi? Zorunlu değilse, nerede zorunlu değil?"* gibi soruları gündeme getirip kendi aralarında tartışıyorlardı.[76]

Hâricîler, kendi aralarında bunları tartışırlarken Necde b. Âmir, Ezârika'ya göre daha ılımlı görüşler ortaya koymuştu. Necde, hicret edenlerin, Müslümanların haklarına sahip olduğunu ve her şeyden önce İslâm üzere tâbi olup kendilerini kabul edenlerin Ezârika'nın iddiâ ettiği gibi münâfık olmadığını, onlar için muhâcirlerin hukukunun geçerli olduğu söylemiştir. Bu durumda Necde'ye göre onların can ve mal güvenliği de bulunmaktaydı.

Necde b. Âmir, bu şekilde Nâfî' b. Ezrak'ın aşırı görüşlerine karşı çıkarak Hâricîler içinde yeni bir oluşuma öncülük etmişti. Zira Necde'ye göre Yüce Allah, Hz. Peygamber'e Ezârika'nın görüşlerinin tersine şöyle buyurmuştur: "Eğer tövbe eder, namazı kılar ve zekât verirlerse onlar, dinde sizin kardeşlerinizdir."[77] Necde'ye göre onlar, Müslüman olduğuna göre, münâfık değillerdir; Müslümanların lehine olan şeyler, onların da lehine; Müslümanların aleyhine olan şeyler, onların da aleyhinedir. Eğer nifakları arasında münâfık olurlarsa, bu durumda onların kanları artık helal olmuştur.

Necde'nin Hâricîlik düşüncesinin gelişimi açısından getirdiği yeniliklerden biri, "*küfr*" kavramına yönelikti. Zira bu kavram, Hâricîlerin "iman" kavramıyla birlikte üzerinde en çok durdukları kavramlardan biriydi. Izutsu'nun ifadesiyle, kâfir kavramı, Hâricîlik düşüncesinde mü'min kavramının oynadığı rolden çok daha mühim bir rol oynamaktadır. Öyle ki mü'mini tanımlamak yerine Hâricîler, aşk ve şevkle Müslüman cemâatinden kovulacak olanları ta-

76. William Thomson, "Khârijitism and The Khârijites", *The Macdonald Presentation Volume: A Tribute to Duncan Black Macdonald*, Princeton, 1933, s. 385-386.

77. Kur'an, 9/Tevbe, 11.

yine çalışmışlardır.[78] Necde b. Âmir, Nâfî'nin görüşlerinin uygulanabilir olmadığını görerek değişiklik yapmak zorunda kalmış ve bu yüzden küfr kavramını *"küfr-i ni'met"* ve *"küfr-i dîn"* şeklinde iki kısma ayırmıştı. Bu ayrım, kavramın Kur'an'daki kullanımı ile örtüşüyordu. Zira nimet küfrü, bir iyiliğe karşı nankörlük etmek, örnek olarak Allah'ın verdiği nimetlere karşı nankörlük etmek demekti ki kelime, bu anlamda Kur'an'da kullanıldığı gibi günlük dilde de kullanılmaktaydı. Küfr-i din ise, inançsızlık, yani Allah'ın Rabliğini inkar etmek anlamına gelmektedir ki, Kur'an'da da aynı anlamda kullanılıyordu.[79]

Necde ve taraftarları, bu görüşleriyle özellikle Ezârika'nın etkisiyle ortaya çıkan Hâricîler arasındaki aşırı şiddet eğilimlerini büyük ölçüde yumuşattılar ve hatta taraftarlarına tehlike halinde *takıyye* yapmayı önerdiler. Takıyye, özellikle can korkusunun yaşandığı bir ortamda inancı gizlemekti. Necde b. Âmir, takıyye ile ilgili görüşlerini şu âyetlere dayandırmaktaydı;

> "Mü'minler, mü'minleri bırakıp kâfirleri dost edinmesinler; kim böyle yaparsa Allah katında dostluğa yaraşır bir şey yapmış olmaz, ancak onlardan sakınmanız (takıyye) hali müstesnâdır."[80]
> "Fir'avn ailesinden olup da, inandığını gizleyen bir adam dedi ki: 'Rabbim Allah'tır.' diyen bir adamı mı öldüreceksiniz? Oysa size Rabbinizden belgelerle gelmiştir. Eğer yalancıysa, yalanı kendisinedir; eğer doğru sözlü ise, sizi tehdîd ettiklerinin bir kısmı başınıza gelebilir. Doğrusu Allah, çok azıtanları, çok yalan söyleyenleri doğru yola eriştirmez".[81]

Necde, ayrıca yapmış olduğu savaşlarda Ezârika gibi, herkesin kendisine katılmasını beklememiştir; Necde'ye göre savaşa, yani cihada katılmak, değerli bir iş olmakla birlikte herkesin muhakkak yapması gereken bir şey değildi; bu yüzden savaşa katılamayıp oturmak (kaade), Nâfî'nin iddiâ ettiği gibi, günah değildi. Bunu günah olarak görmedikleri için de, "sessizce oturanlar" hakkında mürted suçlamasını bırakıp münâfıklar demeye başladılar.[82]

Yine bu çerçevede "Dâru't-takıyye", "Dâru'l-aleniyye" ve "İmâmü'd-difâ" gibi kavramlar, bu dönemde Hâricîler arasında ortaya çıkmış ve kullanılmaya başlanmıştı.[83] *Dâru't-takıyye*, takıyye yapılan yer, yani muhâliflerin yaşadığı ortamdı ve böyle bir ortamda Necde'ye göre söz ve fiilde takıyye caizdir. Zira düşmanları arasında bulunan ve bilindiği takdirde öldürülme ihtimali olan kimse-

78. Izutsu, 22.
79. Muberred, III, 291-292.
80. Kur'an, 3/Âl-i İmrân, 28.
81. Kur'an, 40/Mü'min, 28.
82. İsferâyinî, 52.
83. Eş'arî, I, 175.

nin gerçek inancını gizlemesinde bir sakınca yoktur.[84] *Dâru'l-aleniyye*, gizlenmeye gerek olmayan yer, yani Hâricîlerin kendi yaşadıkları bölgeler olup burada inançlarını gizlemenin bir gerek ve zorunluluğu yoktu. İnanç ve kimliklerini rahatlıkla kendi bölgelerinde görünür kılıp yaşayabilirlerdi. *İmâmu'd-difâ* ise, savunma önderi anlamına gelmekte olup egemen olmadıkları topraklarda liderlerine verdikleri bir isimdi.

Ayrıca Necde, yine Ezârika'nın tersine insanların işledikleri bireysel günahlarından ötürü toplumdan dışlanmamaları gerektiği kanâatindeydi. Ona göre, ancak günahta ısrar etmekten dolayı insan, müşrik olur. Dolayısıyla bir günah işleyip onda ısrar etmeyen kimse Müslümandır.[85] Bilindiği gibi Ezârika, her büyük günahın aynı zamanda küfür olduğunu söylüyordu. Yine bununla bağlantılı olarak Necde, bir zânînin kâfir olarak değil, ancak ve ancak bir zânî olarak ele alınacağı ve cezâsının ona göre verileceği; aynı şekilde hırsız ve sarhoş gibi suçluların ayrı ayrı ele alınacağı şartını getirdi. Necde b. Âmir, burada esnek bir yorumla küçük günahların belki cehennemde cezâlandırılacağını, belki de cezâlandırılmayacağını ve cezânın ebedî olmayacağını ileri sürmüştür.[86]

Necde ve taraftarları, ele geçirdikleri geniş alanlarda siyasal ve toplumsal düzeni sağlamak amacıyla görüşlerinde belli başlı değişikliklere gitmişlerdir. Her şeyden önce Ezârika gibi sadece kendi kamplarında bulunan küçük bir kitle ile ilgilenmeyip geniş topraklara hükmetmeleri, hayatın içinden problemlerle karşılaşmalarına ve onların daha esnek davranmasına yol açmıştı. Bu şartlarda her hırsızlık ve zinâ eden suçluyu idare ettikleri bölgenin dışına çıkarmaları kolay bir şey değildi. Yine Necde, insanların sürekli savaş ve çatışma içinde olamayacağını fark ettiğinden *dinde temel esaslar* ile *fer'î esaslar* arasında ayrım yapmıştı. Ona göre temel esaslar, Allah'ı ve Peygamberleri tanımak, semâvî kitapları benimsemek ve her Müslümanın canının ve malının dokunulmazlığını kabul etmekti; bu hususları bilip tasdîk etmeyen kimse, kesinlikle mazur görülemezdi; fakat diğer bütün meselelerde, özellikle Kur'an'da hakkında açık bir hüküm bulunmayan konularda bilgisizlik mazur görülebilirdi.[87] Böylece Kur'an'ın zâhirinin bütün toplumsal ihtiyaçları karşılayacağı düşüncesini taşıyan Ezârika'nın aksine Necedât, yaşanan hayatın karmaşıklığını ve sorunlarını fark etmiş, bu yüzden olsa gerek, Kur'an'daki esasların özel durumlara uygulanmasında içtihada duyulan ihtiyacı kabul etmiştir.[88]

---

84. Şehristânî, I, 125.
85. Eş'arî, I, 175; Şehristânî, I, 124.
86. Eş'arî, I, 175; Bağdâdî, 92.
87. Eş'arî, I, 175; Watt, 28.
88. Öz, "Necedât", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, s. 485.

Ancak, Hâricîlerin bu ılımlı kolunda bile, tıpkı Ezârika'da olduğu gibi, *siyasal otorite meselesi* kesin biçimde çözülememiş görünmektedir. Ezârika'nın aksine, genişçe bir zaman dilimine yayılan bir toplum kurabilen Necedât, iş otoritelerinin kurumlaşmasına geldiğinde, kendi doktrinel pozisyonları açısından ciddî problemlerle karşılaştılar. Nitekim kendi aralarında liderlik sorununa ilişkin pek çok ihtilaf vardı. İşte bu çerçevede ilginç bir şekilde Necde ve taraftarları, insanların birbirlerine iyi davranıp hak ve görevlerine riâyet etmeleri halinde, kendilerini yönetecek bir devlet başkanına ihtiyaç olmayacağı görüşünü ileri sürmüşlerdi. Bu, o dönemin şartlarında çok özgün ve ileri düzeyde bir görüşü ifade etmekteydi. Bu yönüyle Necedât fırkası, bazı araştırmacılar tarafından *İslâm'ın felsefi anarşistleri* şeklinde nitelendirilmiştir.[89] Ayrıca, Necde'ye göre, hem akıl, hem de vahiy imâmeti gerektirmemekteydi. Bu durumda yapılacak olan şey, Kur'an'ın emirlerini yerine getirmektir. Ancak bazı hususların yerine getirilmesi, bir devlet başkanının yönlendirmesiyle mümkün olacaksa bu takdirde böyle birinin seçilmesi zorunludur.[90]

* * *

Hâricîlerin içlerindeki farklılaşma ve gruplaşmalar, Nâfi' b. Ezrak ile diğer liderlerin arasındaki ihtilaflara dayanmaktadır. Bu noktada, Nâfi'nin Necde ile mektuplaşmasının yanında, o dönemde Basra'da bulunan Abdullah b. es-Saffâr ve Abdullah b. İbâd'a yönelik olarak yazdığı mektuplar da önemli olup bu mektuplarda Nâfi, onlardan da özellikle, Basra'da kâfirlerin yanında kalmamalarını, kendilerine katılıp cihada çıkmalarını istemişti.[91] Nâfi'nin mektubu Basra'ya ulaştığı zaman Abdullah b. es-Saffâr, kendisinden ayrılabilirler düşüncesiyle mektubu arkadaşlarından gizlemek istemişse de, Abdullah b. İbâd mektuptan haberdar olunca Basra'da içlerinde yaşadıkları topluluğun müşrik olmadığını; bu yüzden kendi durumlarının da, müşrikler arasında-

89. Örnek olarak bkz., Macid Haddûrî, *İslam'da Adalet Kavramı*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1991, s. 40.

90. Şehristânî, I, 124; A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London, 1964, s. 38; Necde b. Âmir ve taraftarlarının imametle ilgili öne sürdüğü doktrin, bazı araştırmacılara göre, İslam'ın teşekkül döneminde ortaya çıkan en esaslı entelektüel ve politik bir özgürlük doktriniydi. Bkz., Patricia Crone, "A Statement by the Najdiyya Khârijites on the Dispensability of the Imamate", *Studia Islamica*, LXXXVIII, Paris, 1998, s. 74-75; ayrıca bir fırka olarak Necedât'ın itikâdî, siyasi ve fıkhî görüşleri için bkz., Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010, s. 131-138; Durmuş Akman, *Hâricî Fırkalarından Necedât'ın Doğuşu ve Başlıca Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2014, s. 91-102.

91. Mektup için bkz., Muberred, III, 290-291; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheratu Rasâili'l-Arab*, II, 104-105.

ki Hz. Peygamber'in durumu ile kıyaslanamayacağını söyleyerek Nâfî' b. Ezrak'a karşı çıkar. Zira Abdullah b. İbâd'a göre içlerinde yaşadıkları Basralılar, müşrik olmayıp sadece nimet ve hükümler karşısında nankör (Küffârun bi'nniâm ve'l-ahkâm) durumda idiler.[92] Bu yüzden onlar, can ve mal güvenliğine sahip olup savaş sırasında onlardan elde ettikleri mallar hâriç, onlara ait hiçbir şey kendilerine helal değildi.

Abdullah b. İbâd'ın bu tutumuna karşı Abdullah b. es-Saffâr, Basra'daki düşmanlarının Hz. Peygamber'in düşmanları gibi olduğunu, bu sebeple tıpkı putperestlerin Mekke'de putlara taparken, Müslümanların onlar arasında yaşadıkları gibi, kendilerine de onlar arasında yaşamaya müsâade edildiğini söyleyip arkadaşlarıyla oradan ayrıldı.[93] Bu şekilde Abdullah b. İbâd ile Abdullah b. es-Saffâr, Nâfi b. Ezrak'ın mektubuna karşı farklı görüşler ortaya koyunca, Hâricîler içinde iki yeni fırka daha ortaya çıkmış oldu. Burada Abdullah b. es-Saffâr, konuyu biraz daha farklı yorumlayıp kısmen Nâfî' b. Ezrak'a yaklaşıyordu. Zira ona göre Basra'da birlikte yaşadıkları topluluk, Hz. Peygamber'in düşmanları gibi müşriktirler; bu durumda Müslümanların Mekke'deki durumları gibi, Basra'da da müşriklere yönelik hükümler yürürlükte olmak sûretiyle, onlarla nikahlanma ve onlara vâris olmak başta olmak üzere, aralarında oturmak gibi beşeri münâsebetlerin helâl olmadığını düşünüyor, ancak Ezârika'dan farklı olarak muhâliflerin kadın ve çocuklarını öldürmeyi uygun görmüyordu.[94] Görüldüğü gibi hem İbn Saffâr, hem de İbâd, Nâfî' b. Ezrak'a göre hâdiseleri daha ılımlı ve esnek bir tarzda yorumluyorlardı.

Sufriyye, Abdullah b. es-Saffâr'ın Basra'da Abdullah b. İbâd'la yollarını ayırması ile birlikte ayrı bir grup halinde, müstakil bir fırka olarak faâliyetlerini sürdürmüştür. Abdullah b. es-Saffâr'dan sonra Sufrîler, Salih b. Müserrih ve Şebîb b. Yezîd liderliğinde Abdülmelik b. Mervân döneminde Haccâc'ın Irak vâliliği yaptığı sırada Irak'ta etkinlik göstermişler, ardından güçleri zayıfladığından Kuzey Afrika'ya geçerek hem Emevîler'in son dönemleri, hem de Abbâsîler döneminde bir seri ayaklanma hareketi ile varlıklarını göstermişlerdir.

Bu süreçte özellikle Şebîb b. Yezîd (77/696)'in Hâricî harekete yönelik yapmış olduğu en önemli katkı, kadınların toplum içinde yüksek siyâsî ve askerî görevlerde bulunmalarına izin vermesiydi. Bu yüzden, kendisinin ölümünden sonra annesi *Gazâle*, Sufrîler arasında lider seçildi.[95]

---

92. Muberred, III, 291; Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", s. 274.
93. İbn Saffâr'ın mektubu için bkz., Taberî, VI, 506; Muberred, III, 292; Şehristânî, I, 134-135, 137.
94. Taberî, VI, 506; Muberred, III, 292; Şehristânî, I, 134-135, 137; ayrıca bkz., Wilfred Madelung, "Sufriyya", *EI.*, IX, Leiden, 1997, (New Edition), s. 766.
95. Bağdâdî, 109-110; Tritton, 40.

Sufrîler, Irak'ta düşündüklerini gerçekleştirme imkânı bulamayıp sonraki süreçte Kuzey Afrika'da özellikle İkrime ve taraftarlarının faâliyetleriyle kendilerini hissettirmeye başlamışlardır. Kaynaklarda Sufriyye ile ilgili görüşleri Mağrib'e ilk götüren kişinin, Abdullah b. Abbas'ın âzatlısı ve talebesi olan *İkrime* (107/725) olduğu belirtilir.[96] İkrime'nin burada başarılı olmasının arkasında Berberî kökenli oluşunun da ciddî bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu noktada, özellikle bazı önemli Berberî kabîle liderlerinin Sufrî görüşleri benimsemesi, Sufriyye fırkasına bölgede önemli bir güç katmıştı. Yine mûtedil görüşleri sebepiyle Sufriyye, Berberîler arasında hızla yayılmış ve Ebû'l-Kâsım'ın lider olmasıyla (140/757) Kuzey Afrika'da özellikle bugün Fas sınırları içinde bulunan Sicilmâse ve Tâfilalt bölgesini ele geçirip, Abbâsî iktidârından uzakta *Midrârîler Devleti*'ni kurmuşlar (155/771), oradan da Endülüs'e geçmişlerdi.[97]

Böylece Hâricîlerin büyük kollarından biri olan Sufriyye, Irak bölgesinde yapamadığı şeyi, Kuzey Afrika'da gerçekleştirerek halk kitleleri üzerinde etkili olmuş, bunun yanında tarih boyunca pek çok bilgin, düşünür ve edebiyatçı yetiştirmiştir. Örnek olarak, edebiyatçı ve dil bilginlerinden olan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (209/824)[98], yine ünlü şairlerden İmrân b. Hıttân es-Sedûsî (84/703) onların içinde yetişmişti. Sufriyye'nin öncü lider ve hatipleri arasında ise, Sâlih b. Müserrih (76/695), et-Tırımmâh b. Hakîm (125/743) ve Dahhâk b. Kays'ı söylemek mümkündür.[99]

---

96. Bkz., Vârcelânî, *Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme*, (Thk., Abdurrahman Eyyûb), Tunus, 1405/1985, I, 42; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Thk., Şuayb el-Arnaût, Huseyn el-Esed), Beyrut, 1990, V, 20-27; Mahmûd İ. Abdürrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hattâ Muntasafi'l-Karni'r-Râbî el-Hicrî*, Dâru's-Sekâfe, Fas, 1406/1985, s. 46-47;Musa Lekbâl, *el-Mağribu'l-İslâmî*, Cezayir, 1981, s. 158-159.
97. Eş'arî, I, 207; Abdürrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib*, s. 112-143; Lekbâl, 159-160; ayrıca, Endülüs'teki Hâricîler ve onların Mağrib Hâricîleri ile yakın ilişkileri için bkz., Zâhir el-Hıcrî, *el-İbâdıyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî*, Mektebetu'l-Cîli'l-Vâıd, Maskat Uman, 1433/2012, s. 147-152; Mahmûd Mekkî, "el-Havâric fî'l-Endelüs", *Tetvân*, I, (1956), s. 169-177.
98. Ünlü edebiyatçı ve dil bilginlerinden Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ'nın *Kitâbu Eyyâmi'l-Arab Kable'l-İslâm* isimli Câhiliye dönemi Arap toplumunun sosyo-kültürel, dinî ve edebî yapısını anlatan önemli bir eseri de elimizde bulunmaktadır. Bkz., Ebû Ubeyde, *Kitâbu Eyyâmi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Thk., Adil Câsim el-Beyâtî), Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1407/1987.
99. Geniş bilgi için bkz., Dercînî, *Kitâbu Tabakâti'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, (Thk. İbrâhîm Tallây), Cezayir, 1974, II, 226-232; Şemmâhî, I, 73-74; Eş'arî, I, 198-199; Muberred, III, 167-169, 184-185, 214-215, 222-231, 297-300; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut, 1968, III, 214-216; İbn Abd Rabbih, II, 396-398; IV, 141-147; Abdurrezzâk Huseyn, 128-137, 143-150; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İÜEF. Yayınları, İstanbul, 1996, s. 169; Kahyaoğlu, 101-161.

Hâricîler arasında tartışılan teorik konulara ilişkin, İbâdîlerle birlikte en fazla katkı sağlayan fırkalardan biri olmasından dolayı, Sufriyye'nin ayrı bir önemi vardır. Bu yüzden Sufrîler, *"Hâricîler'in nazariyatçıları"* olarak bilinirler. Sufriyye, bu yüzden bir fırka olarak, öyle görünmektedir ki, fikir ve uygulamalarıyla Hâricîler içerisinde en katı ve uzlaşmaz tavırları benimseyen Ezârika ile en ılımlı olan İbâdîler arasında bulunmakta, hatta İbâdîlere yakın durmakta olup, bu çerçevede Ezârika'nın tutumunu reddederek sosyalleşmeye ve Müslümanlarla uzlaşmaya doğru giden bir değişim çizgisini temsil etmektedir.[100]

Sufriyye'nin inanç ilkelerinin başında, *kuûd/kaade* ilkesi gelmektedir. Bu ilke, tıpkı Necedât'ta olduğu gibi, Sufrîler için çok önemli bir ilke olup Sufrîler'in her şeyden önce kendi görüşlerini benimsemeyen diğer Müslümanlarla ilişkilerini belirlemektedir. Bundan dolayı Sufrîler, sırf kendi düşüncelerini benimsemedikleri için, kendi mezheplerinden olmayan Müslümanlara karşı, Ezârika gibi şiddete başvurmaz.

Sufriyye'nin benzer bir tavrı, *iman-küfür* konusunda da sürdürerek genel Hâricî geleneğinden ayrılıp daha ılımlı bir yol tercih ettiği görülmektedir. Sufrîlere göre iman, her şeyden önce yerine getirilmesi gerekli olan fiillerin toplamıdır (cemîu't-tâât). Küfür ise, tıpkı Necedât'ta olduğu gibi, ikiye ayrılmakta olup biri, Allah'ın nimetlerini inkâr, yani onun nimetlerine karşı nankörlük etmek; diğeri ise, Allah'ın Rabliğini inkâr etmek olmak üzere iki çeşittir. Yine biri şeytana uymak; diğeri putlara tapınmak şeklinde iki çeşit şirk bulunmaktadır. Sufrîler, berâet kavramını da ikiye ayırırlar. Şöyle ki, biri sünnet olanı, yani had cezâlarına çarptırılmış olanlarla ilgiyi kesmek; diğeri de farz olanı, yani Allah'ı inkâr edenlerden uzaklaşmaktır.[101] İşte Sufriyye, bu anlayış tarzından dolayı kendi görüşlerine katılmayanların, hatta müşrik kadın ve çocukların cehennemlik olmadığı ve öldürülmelerinin de gerekmediği görüşündedir. Sufrîler, bu düşüncelerinin doğal bir sonucu olarak Ezârika'nın benimsemiş olduğu *isti'râz* (sorgusuz cezâlandırma ve öldürme) ilkesini de reddetmişlerdir.[102]

Bazı Sufrîler, *tekfîr problemi* konusunda çok ilginç bir tavır takınmışlardı. Zira onlara göre tekfîr, yalnızca Allah'ın kesin "va'd"inin belli olmadığı durumlarda uygulanmalıdır, yani haddi gerektiren bir suç işleyen ve kendisine zinâ, sirkat ve kazif gibi fiillerinden dolayı had uygulanan kimse, sadece zânî, hırsız ve kâzif şeklinde adlandırılır; kâfir ya da müşrik olarak nitelendirilemez. Bir başka ifadeyle, zânî, sadece zânî olup bunun dışında ona farklı bir isim verilemez. Bu yüzden ona yalnızca zânî olarak cezâ verilir, kâfir olarak değil. Dola-

100. Mehmet Dalkılıç, "Haricîlerin "İtidal" Arayışı ve Sufriyye", *İÜİFD*, XII, İstanbul, 2005, s. 44.
101. Şehristânî, I, 137.
102. Kalhâtî, II, 433.

yısıyla, o ne kâfir, ne de müşriktir. Böyle birisi, muhakkak "iman" dairesinden çıkar, fakat küfür-şirk dairesine de girmez. Bu yüzden bu küfür ya da şirk durumu, Kur'an'ın sadece isim ve cezâ belirtmediği fiilleri işleyenler için geçerli olmalıdır. Örnek olarak, namaz kılmamak, oruç tutmamak gibi fiilleri işleyenler, kâfir olarak görülürler.[103] Yani Sufrîler, günahlara iki açıdan bakmaktadırlar; içki ve zinâ gibi cezâsı belli olan günahları işleyenleri kâfir olarak görmezler; buna karşılık namaz ve oruç gibi cezâsı belli olmayan günahları işleyenleri kâfir olarak görürler.

Sufrîler, Hâricîliğin en temel görüşlerinden biri ve belki de var oluş sebebi sayılabilecek olan *imâmet* konusunda ileri sürdükleri görüşleriyle diğer Hâricîler'den daha farklı bir tavır sergilemişlerdir. Sufriyye'ye göre şartlara uygun bir imam seçilinceye kadar isyan veya başkaldırının esas alınmasına rağmen, onlara göre insanların başında bir imamın bulunması şart değildir. Bu görüşleriyle onlar, Necedât'ın imâmetle ilgili görüşünü anımsatırlar. Hatta bazı Sufrîler'in bu anlayıştan dolayı olsa gerek, diğer Hâricî gruplardan farklı olarak, tanımadıkları kimselerin arkasında namaz kıldıkları nakledilmektedir.[104]

Sufriyye'nin benimsemiş olduğu bir başka ilke ise, *takıyye*'dir. Bu durum, Sufriyye'nin genel yapısı ve benimsenen diğer ilkeler göz önünde bulundurulursa, daha iyi anlaşılır. Nitekim kuûd ve iman-küfür noktasındaki esnek bakış tarzı, doğal olarak takıyye'yi de beraberinde getirmiştir. Bu yüzden Sufrîler, takıyye'nin amelde değil, ancak sözde caiz olduğunu benimsemişlerdir.[105] Bu da Sufriyye'nin katı Hâricî tavırları terk ederek uzlaşmacı bir yapıya girdiğini göstermektedir. Yine bununla bağlantılı olarak Sufrîler, normal şartlarda hareket edilen yerde (Dâru'l-aleniyye) değil de, takıyye ile hareket edilen yerde (Dâru't-takıyye), Müslüman kadınların oradaki topluluğun inanmayanlarıyla evlendirilmesini câiz görmüşlerdir. Öyle görünmektedir ki Dalkılıç'ın ifade ettiği gibi, Sufrîler'in takıyye'yi en azından belli ölçüde benimsemiş olmaları, onların diğer Hâricî grupların tersine, Müslüman toplum içinde daha rahat yaşamalarına imkân sağlamıştır.[106]

Sufrîler, mezheplerinin gelişme dönemlerinde Kuzey Afrika'da İbâdîler'le bir takım mücâdeleler içine girmelerine rağmen bazıları, süreç içerisinde İbâdıyye'nin görüşlerini benimseyerek İbâdîlik içerisinde varlıklarını sürdürdüler. Ayrıca, bazı Sufrîler, Kuzey Afrika'nın kırsal kesimlerinde günümüzde de yaşamaktadırlar.

* * *

103. Bağdâdî, 94.
104. Eş'arî, I, 204.
105. Kalhâtî, II, 433.
106. Dalkılıç, 46.

Nâfî' b. Ezrak'tan Basra'da yaşayan Hâricîlere gelen mektubu, Abdullah b. İbâd, Abdullah b. es-Saffâr'a göre daha farklı değerlendirmiş, içlerinde bulundukları konumu ve Basralılar'ın durumunu farklı şekilde yorumlamıştı. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Abdullah b. İbâd, Basra'da içlerinde yaşadıkları topluluğun Nâfî' b. Ezrak'ın iddiâ ettiği gibi, müşrik olmadığını; sadece nimet ve hükümler karşısında nankör (küffârun bi'n-niâm ve'l-ahkâm) olduğunu söyleyerek, kendi durumlarının da, müşrikler arasındaki Hz. Peygamber'in durumu gibi olmadığını düşünüyordu. Bu yüzden onlar, can ve mal güvenliğine sahip olup savaş sırasında onlardan elde ettikleri mallar hâriç, onlara ait hiçbir şey kendilerine helâl değildi, dolayısıyla onlarla nikahlanmanın ve onlara varis olmanın da bir sakıncası yoktu.

İbâdîler'in faâliyetlerine, ilk olarak *Abdullah b. İbâd* yaşarken Basra'da şâhit olunmaktadır. İlk dönemler Basra'daki faâliyetler, gizli dinî bir cemâat şeklinde gerçekleşmiş olup, İbâdî mezhebinin tarihî gelişimi içinde bu dönem, *kitmân (gizlenme) devri* şeklinde adlandırılır. Bu yüzden Basra'daki İbâdî faâliyetleri, büyük ölçüde Emevî yönetiminin dikkatlerinden kaçmıştır. Abdullah b. İbâd, görüşlerini önemli ölçüde Abdulah b. Abbas (68/687-88) ve Ebû Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî (93/712)'den almıştır. İbn İbâd, özellikle İbâdîliğin fikir babası ve bilge kişisi sayılan, mezhebin en ünlü düşünürlerinden biri olan Câbir b. Zeyd'in fikirlerinden ilham alarak Basra'daki aşırı Hâricî gruplarının faâliyetlerine katılmamış, aklıselimin ve sünnet çizgisinin sınırları içinde kalmak isteyenleri çevresinde toplamış, herhangi bir isyan hareketine karışmaksızın Basra'da sâkin bir hayat yaşamıştır.[107]

Abdullah b. İbâd, Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'deki ayaklanması dışında yaşadığı dönemin siyasal ve sosyal çalkantıları karşısında pasif bir tutum takınmıştır. Bu durum, İbâdıyye'nin neden Ezârika gibi şiddet yanlısı bir fırka olmadığını bize açıklamaktadır. Abdullah b. İbad'ın Mervân b. Muhammed döneminde (126-132/744-750) ayaklanıp Mervân'ın kuvvetleriyle Tebâle'de çarpıştığı söylenmişse de[108] bu husus, pek inandırıcı görünmemektedir.[109]

İbâdî kaynaklar Abdullah b. İbâd'ı, genellikle *imâmu'l-müslimîn* ya da *imâmu ehli't-tahkîk ve'l-umde* şeklinde adlandırırlar.[110] Bu çerçevede İbn İbâd, özellikle "iyiliği yaymak ve kötülüğü engellemek" amacıyla Abdülmelik b. Mer-

---

107. Dercînî, II, 214; Kalhâtî, II, 471; Fığlalı, "Abdullah b. İbâz", *DİA*, I, İstanbul, 1988, s. 109.
108. Şehristânî, I, 134.
109. Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdıyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye mde Küttâbi'l-Makâlât fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Cezayir, 1987, s. 93, 121; Fığlalı, "Abdullah b. İbâz", s. 109.
110. Dercînî, II, 214; Şemmâhî, I, 72; Bekîr b. Saîd A'veşt, *Dirâsâtü'l-İslâmiyye fi'l-Usûli'l-İbâdıyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1408/1988, s. 18; Fığlalı, "Abdullah b. İbâz", s. 109.

vân (85/705)'a göndermiş olduğu risâlesi ile İslâm dünyasında tanınmıştır. Bu risâlede Abdullah b. İbâd, Abdülmelik b. Mervân'a dinde aşırılığın ne olduğunu tarihî anlamda örneklerle anlatarak, onu Allah'ın kitabına, Rasûlünün sünnetine, onun helâl kıldığı şeyleri helâl kılmaya, haram kıldığı şeyleri de haram kılmaya ve Allah'ın hükmüne râzı olmaya davet etmiştir.[111]

Abdullah b. İbâd'ın risâlesinde de görüleceği gibi, Emevîler'e karşı gösterdiği mûtedil siyâset, kendisinden sonra da fırkanın önemli âlimlerinden Câbir b. Zeyd (93/711-12)'in dirâyetiyle devam ettirilmiştir. Câbir b. Zeyd, İbâdıyye mezhebinin aslı (*aslu'l-mezheb*) ve temeli (*umdetu'l-ibâdıyye*) olarak kabul edilen bir ilim deryâsıdır. Bunun sebebi, İbâdîliğin esaslarının büyük ölçüde Câbir b. Zeyd tarafından belirlenmiş olmasıdır.[112] Uman'ın iç bölgelerinden Nezvâ'ya bağlı Fark beldesinde doğan Câbir b. Zeyd, başta Abdullah b. Abbas olmak üzere, Hz. Âişe, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah gibi sahâbîlerden hadis rivâyet etmiştir. Abdullah b. Abbas'la bir arada bulunmuş, ona talebelik yapmış ve öğrendiği hadisleri ona okumuştur.[113] O, Basra'da döneminin Hasan Basrî ve Muhammed b. Sîrîn gibi önde gelen âlimlerinden biri olarak görülüyordu. Bu yüzden onun Basra camiinde bir fetvâ ve ders halkası vardı.[114]

Abdülmelik b. Mervan'ın ölümünden sonra (86/705) Câbir b. Zeyd'in de içlerinde bulunduğu Basra'da yaşayan İbâdî ileri gelenlerinin çoğu, Uman'a sürülmüş, bir kısmı ise, hapsedilmişti. Câbir'in sürülmesinin sebebi, öyle görünmektedir ki Emevîlere aykırı gelebilecek bazı görüşlere sahip olmasıydı. Örnek olarak halkı râşid halîfeler dönemindeki şûra sistemi, adalet ve eşitliğe çağırmaktaydı. Câbir b. Zeyd, daha sonra Basra'ya geri döndü ve Basra'da vefât etti (93/712).[115]

Câbir b. Zeyd'in *Kitâbu'n-Nikâh* ve *Kitâbu's-Salât* isimli iki eserinin yanında bazı *risâleleri* de bulunmaktaydı. Onun *Kitâbu'n-Nikâh* adlı eseri, önemli bir kaynak olup evlilik ile ilgili her çeşit bilgiyi vermektedir.[116] *Kitâbu's-Salât*,

---

111. Bkz., Kalhâtî, II, 471; Berrâdî, *Kitâbu'l-Cevâhir*, Kahire, 1302/1885, s. 156-157; A'veşt, 18-20; Tâlibî, I, 199-200; Amr Khalîfa en-Nâmî, "A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa", *Journal of Semitic Studies*, XV, (1970), s. 65-66.
112. Dercînî, II, 205; Şemmâhî, I, 67, 72.
113. Bkz., İbn Sellâm, 108; Dercînî, II, 205; Fığlalı, "İbâdıyye", *DİA*, XIX, İstanbul, 1999, s. 256; Von J. C. Wilkinson, "İbâdi Hadith: An Essay on Normalization", *Der Islam*, LXII/2, 1985, s. 234-235.
114. Dercînî, II, 206; Zehebî, IV, 482.
115. Şemmâhî, I, 71-72.
116. *Kitâbu'n-Nikâh*, 21 varak olup eseri istinsah eden İsmail b. Şa'bân'dır. 3 Receb 1211/1 Ocak 1797 tarihlidir. Bkz., Amr Khalîfa en-Nâmî, "A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa", s. 66; ayrıca Ferhât el-Ca'bîrî, Uman'da Mektebe-

Câbir'in namazla ilgili yazmış olduğu önemli bir eser olup namazın dışında oruç gibi diğer İslâmî öğretileri de içerir.[117] Bunların dışında Câbir b. Zeyd'in döneminin önde gelen kişilerine risâleler yazmış olduğunu zaten bilmekteyiz. Meselâ yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan Sâlim b. Zekvân'ın da içinde bulunduğu toplam on dört kişiye yazılmış risâleleri bulunmaktadır. Bu risâleler, Câbir b. Zeyd'in yaşadığı dönemin siyasal ve sosyo-kültürel durumu ile bizzat kendi faâliyetleri hakkında bize değerli bilgiler vermektedir; bunlar sahip olduğumuz ilk İbâdî dokümanlardır.[118]

Câbir b. Zeyd'den sonra İbadîler'in liderliğine Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (145/762) seçildi. Ebû Ubeyde dönemi, İbâdîliğin Basra dışına çıkıp farklı bölgelerde yayılması açısından önemlidir. Bu gelişmede Ebû Ubeyde'nin Basra'da daha çok öğrencilerden meydana getirdiği ilim taşıyıcıları anlamına gelen *"hamelâtu'l-ılm"* adlı teşkîlâtın ciddî bir rolü vardı. Bu şekilde hemen hemen bütün Müslüman ülkelerden gelen öğrenciler, Ebû Ubeyde'nin derslerine devam ediyor, burada yetişerek yine geldikleri ülkelere gönderiliyordu.[119] Ebû Ubeyde, bu şekilde İbâdîliğin Irak dışında diğer bölgelere, özellikle Kuzey Afrika'ya yayılmasında önemli bir pay sahibi haline gelmişti.

Ebû Ubeyde, bir eylem adamı olmasının yanında, aynı zamanda bir ilim adamı idi. Bu yüzden bazı eserler yazarak arkasında bırakmıştı. Bunlar, *Kitâbu'l-Fıkh ve'l-Akâid*, *Risâle fî Ahkâmi'z-Zekât*, *Mesâilu Ebî Ubeyde* ile *Rasâilu Ebî Ubeyde* gibi eserlerdir. *Kitâbu'l-Fıkh ve'l-Akâid*, daha çok tarihî bilgileri ihtivâ etmekle birlikte, bazı itikâdî fırkaların görüşlerinden de bahsetmektedir. Kitabın bir yazma nüshası, Tunus'un Cerbe adasında bulunmaktadır.[120] *Risâle fî*

---

tu'l-İslâmiyye'de yazma nüshasının olduğunu söylemektedir. Ferhât el-Ca'bîrî, *Devru'l-Medraseti'l-İbâdıyye fi'l-Fıkh ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Cüveynî li'n-Neşr, Tunus, 1408/1988, s. 25.

117. *Kitâbu's-Salât*, 18 varak olup 21 Muharrem 1211/27 Temmuz 1796 tarihlidir. Bu eseri, bize ulaştıran kişi, Amr b. Harîm (I-II/VI-VII. yüzyıl)'dir. Eserin birer tane yazma nüshası, Tunus'un Cerbe adasında Mektebetu'l-Bârûniyye ile Mektebetu'ş-Şeyh Sâlim b. Ya'kûb kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bkz., Amr Halîfe en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdıyye*, (Arapça Çev. Mîhâîl Hûrî, Thk. Muhammed Sâlih Nâsır, Mustafa Sâlih Bâcû), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001, s. 137-138; Ferhât el-Ca'bîrî, 25.

118. Bkz., İbn İdrîsu, *el-Fikru'l-Akadiyyi mde'l-İbâdıyye hattâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrîyyi*, Cem'ıyyetu't-Türâs, Ğardâye, Cezayir, 1424/2003, s. 173-174; Muhammed A. Ulyân, *Neş'etu'l-Hareketi'l-İbâdıyye fi'l- Basra*, Kahire, 1994, s. 269-275; Amr Khalîfa en-Nâmî, "A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa", s. 65-66.

119. Dercînî, II, 238-239; Şemmâhî, I, 78-80, 114, 124-125; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, s. 87-89.

120. Amr Khalîfa en-Nâmî, "A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa", s. 65-67.

Ahkâmi'z-Zekât, Ebû Ubeyde'nin gelişme aşamasında olan İbâdîler için zekât sisteminin önemini açıklayan diğer bir eseri olup soru-cevap tarzında hazırlanan kitapta kırka yakın soruya cevap verilmektedir. Eser, yazma nüsha halinde Kahire'de Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır.[121] *Mesâilu Ebî Ubeyde*, fetvâlar mecmuası niteliğinde bir eser olmakla beraber, hüküm çıkarmada İbâdî fıkıh yöntemini ortaya koyan önemli niteliğe de sahiptir.[122] *Rasâil*'den söz eden Ferhâd el-Câbîrî içeriğine değinmemekle birlikte, el yazma nüshasının Tunus'un Cerbe adasında Mektebetu'l-Bârûniyye'de bulunduğunu ifade eder.[123]

Ebû Ubeyde'nin ölümünün ardından Basra İbâdîliğinde kısmî bir gerileme başlamış, ancak daha sonra onun yerine geçen er-Rabî' b. Habîb el-Basrî el-Ezdî (175-180/791-796) döneminde İbâdîler, tekrar toparlanma imkânını bulmuşlardı. Rabî de, büyük bir âlimdi ve İbâdîliğin yayılması için önemli bir çaba sarf etmişti. Arkasından *el-Câmiu's-Sahîh* isimli o dönemden günümüze intikâl eden önemli hadis mecmualarından birisini bırakmıştır.[124] Ayrıca, onun Rüstemîler Devleti'nin devlet başkanı olan Abdülvehhâb b. Abdurrahman ile yine Kuzey Afrika İbâdîleri'nin önemli âlimlerinden olan Yezîd b. Fendîn'e gönderdiği risâlelerin[125] yanında bir fetvâ mecmuası da bulunmaktaydı.[126]

Rabî' b. Habîb'den sonra Basra İbâdî cemâati, artık eski gücünü kaybederek zayıflamaya başlamıştı.

Ebû Ubeyde'nin faâliyetleri sonucunda Basra'nın dışında Kûfe, Musul, Mekke, Medîne ile özellikle Umân başta olmak üzere Arap yarımadasının güneyinde önemli İbâdî cemâatleri oluşmuştu. Bu dönemde Hadramut'lu müctehid ve âbid bir insan olan Abdullah b. Yahyâ el-Kindî (129/746-47)'nin faâliyetleri ile Ebû Hamza eş-Şârî'nin de yardımıyla Yemen/Hadramut İbâdîliği, çok kısa sürede ciddî bir gelişme kaydetmişti. Ancak Emevî ordularının bunları bozguna uğratması ile bu bölgede İbâdîlik, sadece Uman'la sınırlı biçimde faâliyetlerini sürdürür hale geldi. Cülendâ b. Mes'ûd (134/751)'un faâliyetleri ile Uman, İbâdîliğin fikir ve kültür merkezi haline gelerek yüzyıllar boyunca bu özelliğini korudu. İbâdîlik, Uman'ın dışında Kuzey Afrika ve Mağrib'de de önemli gelişmeler kaydetti. İlk olarak II/VIII. yüzyılın başlarında Hâricîlerin önde gelen bilginlerinden olan Basralı *Seleme b. Saîd el-Hadramî*, İbâdî mez-

121. *Risâle fi'z-Zekât*, 12 varak olup 30 Muharrem 1211/5 Ağustos 1797 tarihlidir. Bkz., Amr Khalîfa en-Nâmî, "A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa", s. 67-68.
122. Ferhât el-Ca'bîrî, 26.
123. Ferhât el-Ca'bîrî, 27.
124. İbn Sellâm, 110; Dercînî, II, 273; Amr Khalîfa en-Nâmî, "A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa", s. 68-69.
125. Bkz., Abdürrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib*, s. 313-314; İbn İdrîsû, 214.
126. Ferhât el-Ca'bîrî, 27.

hebinin dâîsi olarak Kayravân'a gelerek burada sürdürdüğü faâliyetlerle Berberîlerin bir kısmı İbâdîliği benimsedi.[127]

İbâdîliği benimseyen Berberîlerin bir kısmı, Basra İbâdîlerinin lideri Ebû Ubeyde'nin ders halkasına katılmak üzere Basra'da gördükleri eğitimden sonra ülkelerine geri dönerek İbâdîliğin bu bölgede daha hızlı yayılmasını sağladılar. Bu süreçte özellikle Ebû'l-Hattâb Abdula'lâ b. es-Semh el-Meâfirî (144/761)'nin rolü büyüktü. Ebû'l-Hattâb'ı Trablus'taki Hevvâre ve Zenâte gibi önemli Berberî kabîlelerinin desteklemesi ile İbâdîlik, bölgede önemli bir güç haline geldi. Eski Kayravan vâlisi Abdurrahman b. Rüstem (170/786)'in eski bir Bizans şehri olan Tiart'e 10 km. uzaklıkta bir yerde Tâhert isimli bir şehir kurarak burada temellerini attığı *Rüstemîler Devleti* (160/776), İbâdîliğin artık kitleselleşmesi ve bölgeye yerleşmesi açısından önemli bir dönemi başlatmış oldu.[128] Böylece İbâdîler, tarihî gelişim süreçleri içerisinde, en büyük taraftar kitlesini Kuzey Afrika'da Berberîler arasında bulmuş oldu. Rüstemîler, uzun bir süre bölgede egemenliklerini sürdürdükten sonra ortaya çıkan siyâsî tefrikalar ile komşuları olan Ağlebîler'in başarıları üzerine zayıflamaya başladı ve Yakzân b. Muhammed döneminde İsmâilî dâîlerden Fâtımî devletini kuracak olan Ebû Abdullah eş-Şîî'nin Tâhert'i ele geçirmesiyle birlikte ortadan kalktı (297/909). Böylece İbâdîler, yeniden kitmân haline dönerek faâliyetlerini gizli bir şekilde sürdürmeye başladılar. Bu süreçte erken sayılabilecek bir dönemde *Nükkâriyye, Nefâsiyye* ve *Halefiyye* gibi alt gruplara ayrıldılar ve daha sonraki yüzyıllarda bir daha Rüstemîler Devleti dönemindeki güçlerine ulaşamadılar.[129]

İbâdîler, Hâricîler içinde diğer fırkalara göre ılımlı görüşleri ile tanınmışlardır. Bu yüzden tarih boyunca varlıklarını sürdürerek günümüze gelmişlerdir. Bunda İbâdîlerin, Hâricî mezhepleri içinde düşüncelerini geliştirip sistematize etmeyi başaran en önemli kol olmasının ve karşılaştıkları problemlerin çözümü için kendilerine özgü bir usul geliştirmelerinin büyük bir etkisi vardır. Kur'an'la birlikte sünneti, İslâm dininin en önemli temel kaynağı olarak kabul eden[130] İbâdîler'e göre, her şeyden önce kendileri gibi düşünmeyen ve kendi-

127. Vârcelânî, I, 42; Dercînî, II, 11; Şemmâhî, I, 90-91.

128. Vârcelânî, I, 57-60, 77-90; Dercînî, II, 19-20, 36-46; Bârûnî, *Muhtasaru Târîhi'l-İbâdıyye*, Tunus, 1357/1938, s. 36-40; Amr Halîfe en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdıyye*, s. 114; Sabri Hizmetli, "Abdurrahman b. Rüstem", *DİA*, I, İstanbul, 1988, s. 170-171.

129. Bkz., Vârcelânî, I, 85-277; II, 281-342; Dercînî, II, 48-49; A'veşt, 17-18; Abdürrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib*, s. 144-208; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdıyye fi'l-Cezâir*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1399/1979, s. 11-126; Zâhir el-Hıcrî, 118-147; M. Salih Arı, *Haricilerin Kurduğu Devlet Rüstemiler*, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2009, s. 51-196.

130. Bkz., İbn Sellâm, 70-76; Kalhâtî, II, 479.

lerine muhâlif olan diğer Müslümanlar, müşrik değildir. Onların Allah'ı inkâr etmedikleri, sadece O'na karşı görevlerinde kusur işledikleri için *nimet küfrü* içinde olduklarını düşünürler. Bu çerçevede İbâdîler, tıpkı Necedât gibi, küfrü iki kısma ayırırlar: Birincisi, *küfr-i ni'met*; ikincisi ise, *küfr-i millet*'tir. Küfr-i millet içinde olan kimseler, mutlak kâfirdirler. Diğerleri ise, Allah'ın emirlerinden birini yerine getirmedikleri ve yasaklarına da uymadıkları için küfr-i ni'met içindedirler. Bu yüzden onlarla birlikte oturmak, onlarla nikahlanmak ve onlara vâris olmak yasak değildir.[131] Ayrıca, bu insanlarla savaş yapıldığı takdirde, savaş alanında ele geçirilen silahlar dışında, onların kadınları, çocukları ve mallarının haram olduğu inancındadırlar. Bu yüzden savaşta elde edilen altın ve gümüş gibi malların sahiplerine geri verilmesi gerekir. İbâdîlerin bu görüşlerinde diğer Müslümanlarla bir arada yaşama tecrübelerinin ciddî anlamda etkisinin olduğu, onlarla çeşitli münâsebetler kurdukları anlaşılmaktadır.

İbâdîler'in itikâdî görüşlerinin temelini son derece geniş bir şekilde ele alınan iman anlayışı oluşturur. İbâdîlere göre iman, "farz kılınan bütün iyilikleri kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmek" veya "yerine getirilmesi gerekli fiillerin toplamı (cemîu't-tâat)" demektir.[132] İbâdîlere göre iman, farzlardan birinin yerine getirilmemesi veya haram olan bir şeyin işlenmesi durumunda ortadan kalkar.[133] Bu noktada Mürcie'nin iman anlayışı eleştirilirken de, Hz. Peygamber'e atfedilen şu hadis kullanılmaktadır: *"Mürcie ve Kaderiyye'nin İslâm'dan hiçbir nasibi yoktur".*[134]

İbâdîler, iman kavramının yanında İslâm kavramını ise, daha çok ibadetler alanında kullanmakta ve bu alanla ilgili görmektedirler. Onlara göre, "İslâm, imandan olup tek ve ortağı olmayan Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve Rasûlü olduğuna şehâdet etmektir."[135] Bu noktada Hz. Muhammed'in getirdiği şeyler, açık hakikatler olup onlarda herhangi bir şüphe ya da tereddüt yoktur. Bu noktada İbâdîler, şartları, farzları ve sünnetleri ile namazı bilmenin vâcip olduğunu, şartlarını yerine getirerek namaz kılınması gerektiğini söylerler. Namazın dışında oruç, zekât ve hac da İslâm'ın en önemli ibadetlerindendir. Bu ibadetlerin dışında akrabaları ziyaret etmek,

131. Muberred, III, 292; Tâlibî, I, 136-137.
132. Rabî' b. Habîb, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk., Ebû Ya'kûb el-Vârcelânî), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Maskat, 1415/1995, III, 5-6; ayrıca İbâdîler'in iman anlayışı için bkz., Kalhâtî, II, 471-473; Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, (Thk., Beklî Abdurrahman b. Ömer), Mektebetu'l-İstikâme, Ğardâye, Cezayir, 1413/1992, I, 1-37; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, s. 126-135.
133. Sâlimî, *Tuhfetu'l-A'yân bi-Sîrati Ehli'l-Uman*, (Thk. Ebû İshak İbrâhîm Ettafeyyiş), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, 1380/1961, I, 84.
134. Rabî' b. Habîb, III, 13, 56.
135. Kalhâtî, II, 473.

ana babaya saygı ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, Allah yolunda cihad, yakınlara, komşuya ve yolda kalmışa hakkını vermek önemlidir. Ayrıca emâneti yerine getirmek, adaletle hükmetmek, haramları bir tarafa bırakarak hakla amel etmek, edep yerlerini örtmek, yalan sözü terk etmek, kötülüklerle amel etmeyi ve ihâneti terk etmek de birer önemli ahlâkî prensip olarak kabul edilir.[136] Bu şekilde İbâdîlerin oldukça sistematik görüşler ileri sürüp Hâricîlik düşüncesinin gelişimine ciddî anlamda katkı sağladıkları görülmektedir.

İbâdîler, asıl can alıcı görüşlerini *imâmet/devlet başkanlığı* konusunda ortaya koymuşlardır. Zira devlet başkanlığının vasiyet ya da tayinle değil, ancak serbest seçimle gerçekleşmesi gerektiğini, içlerinde bulundukları şartlarda dile getirmişlerdir. Her ne kadar İbâdîler arasında elverişli olmayan durumlar sebebiyle imâmetten vazgeçilebileceği şeklinde bazı yaklaşımlar mevcutsa da, İbâdî kaynaklarında kitmân devrinde lider seçilmeyeceğine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Esasen İbâdîler'in farklı siyasal şart ve durumlarda devlet başkanlarını "*imâmu'd-difâ*'" ve "*imâmu'l-bey'a*" gibi farklı isim veya sıfatlarla anmaları, bu önemli görevin her çeşit imkân ve şarta bağlı olarak yerine getirilmesinin gereğini vurgulamaktadır.[137] Ayrıca devlet başkanının haksızlık yapıp insanlara zulmetmeye başladığında onu seçen topluluk tarafından azledilmesi ya da öldürülmesi de, İbâdîlik'te önemli bir prensiptir.[138] Çünkü "böyle birine itâat etmek, Allah'a isyan etmektir; böyle birine isyan etmek ise, Allah'a itâat etmektir."[139] Bu durum, Hâricî liderlerinin, sürekli olarak taraftarlarının ahlâkî gözetimi altında olması anlamına gelmekteydi. Fikrî yapı böyle olmakla birlikte İbâdîler, bu fikirleri her zaman uygulama imkânı bulamamışlardır.

Yine onlar, halîfenin Kureyş'in dışından da olabileceğine dair, gerçekten İslâmiyet'in özü ile bağdaşan bir prensip ortaya atmışlar ve bununla İslâm toplumlarını etkilemişlerdir. Hâricîlik ve özellikle İbâdîliğin siyasal ve sosyal alanlarda adalet ve eşitliği savunan görüşleri, bu çerçevede özellikle Emevî ve Abbâsî yönetimlerine yönelik tavır ve tutumları, Kuzey Afrika'nın asıl yerli halkı olan Berberîlerin talep ve beklentilerine de cevap veriyordu. Bu durum, Berberî kitlelerin İslâmlaşması açısından önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

İbâdîler, imâmetin dışında *büyük günah problemi*ne yönelik yaklaşımlarıyla da çığır açmışlar ve diğer İslâm mezheplerini bu noktada etkilemişlerdir. Özellikle Mu'tezile'yi büyük günah işleyen kişinin mutlakâ cehenneme gideceği ve iyiliği emredip kötülüğü yasaklamanın her Müslümanın tabîî görevi oldu-

136. Bkz., Kalhâtî, II, 473.
137. Ebû Ammâr, I, 249-251; A'veşt, 111-119; Fığlalı, "İbâdıyye", s. 258.
138. İbn Zekvân, 126-128; Nâşiu'l-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, (Thk. Josef Van Ess), Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1971, s. 68-69; İbn Sellâm, 98-99.
139. Nâşiu'l-Ekber, 69; İbn Sellâm, 99.

ğu şeklindeki görüşleriyle etkilemişlerdir. İbâdîler, ilerleyen dönemlerde inanç esaslarının bazısında Mu'tezile, bazısında ise Sünnî mezheplere yakın görüşlere sahip olmuşlardır.

İbâdîler, Müslümanlar arasında ilk defa "*dâr*" kelimesine siyasal-coğrafî bir anlam yükleyerek özgün bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Farklı alt grupları tarafından bu terim, "dâru't-tevhîd", "dâru'l-küfr", "dâru'l-aleniyye", "dâru't-takıyye", "dâru'l-emn", "dâru'l-halt", "dâru's-sulh" gibi değişik şekillerde kullanılmıştır. Bu kavramlardan *"Dâru't-Tevhîd (İslâm ve Tevhid toprağı)"*, kendi yaşadıkları topraklar karşılığında kullanıldığı gibi, nimet küfrü içinde olan Müslümanların yaşadığı topraklar için de kullanılmıştır. *"Dâru'l-Küfr"*, yalnızca kendilerine muhâlif olan siyasal iktidârı elinde bulunduran sultanın ve onun ordularının oturdukları yer anlamında kullanılıyordu. Diğer kavramlar ise, bu iki temel kavram etrafında şekillenip açıklanıyordu. Böylece İbâdîler, siyasal düşünce tarihine de önemli katkılar sağlamışlardır.[140]

Düşünce sistemleri ciddî anlamda geliştiğinden ve sistematik bir özellik kazandığından olsa gerek, İbâdîler fıkıh konusunda da, kitmân ve zuhûr dönemlerine göre birçok konuda farklı tutum ve tavırlar ortaya koyup değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. İbâdîlerin fıkıh kaynaklarına bakıldığında zekât, imâmet ve benzeri meselelerle ilgili olarak zuhûr ve kitmân dönemleri için farklı yaklaşımların sergilendiği görülecektir.[141]

İbâdîlerin bu şekilde karşılaştıkları problemlerin çözümü için kendilerine özgü bir usûl/metodoloji geliştirdiği görülmektedir. Öncelikle çözüm noktasında Kur'an ve sünnete başvurmayı tercih etmişler; burada bulamadıkları çözümü, Câbir b. Zeyd, Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Rabî' b. Habîb'in görüşlerinde aramışlar; eğer bunlarda da tatmîn edici bir çözüme ulaşamazlarsa, Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi Sünnî âlimlerin görüşlerine başvurmuşlardır.[142] İbâdîler, bu şekilde diğer Hâricî fırkalara kıyasla, İslâm dünyasının ana gövdesini teşkil eden Sünnî çevrelere daha yakın oldukları gibi, günümüzde de kendilerine özgü itikâdî ve fıkhî sistemlerini devam ettirme şans ve imkânına sahip olmuşlardır.

Günümüzde İbâdîler, Uman başta olmak üzere Tunus, Fas, Libya ve Cezâyir gibi Kuzey Afrika ülkelerinin merkezden uzak bazı yerleşim birimleri ile Sudan, Mali, Madagaskar, Tanzanya ve Zengibâr'da, hatta az sayıda da olsa Irak ve Mısır'da yaşamaktadırlar.

---

140. M. Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009, s. 110.

141. Bkz., Semînî, *Kitâbu'n-Nîl ve Şifâu'l-Alîl*, (Thk., Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş), Dâru'l-Feth, Beyrut, 1392/1972, III, 18-352; Ceytâlî, II, 5-64.

142. Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu (III) er-Rabî' b. Habîb (ö. 175-180) ve Rivâyet-Dirâyet Açısından el-Câmi'i", *AÜİFD*, XLIV/2, Ankara, 2003, s. 29.

SONUÇ

Hâricîler, müstakil bir grup olarak Hakem Olayı'ndan sonra ortaya çıkmakla beraber, kökenlerini Hz. Osman döneminde ortaya çıkan siyasal ve sosyal gelişmeler içerisinde görmemiz mümkündür. Hakem Olayı'na Allah'ın hüküm verdiği bir meselede başkaları hakem yapıldığı için karşı çıkmışlar ve arkasından müstakil bir grup olarak hem Hz. Ali ile hem de Emevîler ve Abbâsîler gibi siyasal iktidârlarla mücâdele etmişlerdir.

Emevîler ve Abbâsîler dönemi, Hâricîler için bir teşekkül dönemi olmuş, bu dönemde artık Hâricîlerin temel fikirleri ortaya çıkarak ana grupları oluşumunu tamamlamıştı. Bu dönem, Hâricîlik fikrinin ana omurgasıyla teşekkülü ve tarihî gelişimi açısından önemlidir. Bu süreçte iki ana damarın ortaya çıktığı görülür: Birincisi, İslâm toplumlarındaki Hâricîlik algısını önemli ölçüde şekillendiren Ezârika, diğeri ise âdetâ bu algının içinde kaynayıp buhar olan İbâdîlik ile diğer ılımlı gruplardır. Ezârika, kendi görüşlerini kutsallaştırırken kendisinden farklı olan gruplara tamâmen kapıları kapamış, dışlayıcı ve ötekileştirici bir dil ile âdetâ şiddeti öne çıkaran kapalı bir model ortaya koymuşken; İbâdîlik başta olmak üzere diğer gruplar ise daha ılımlı, daha yumuşak bir söylemle uzlaşma ve fikir alışverişine açık bir yöntemi öne çıkarmışlar ve günümüze kadar yaşama imkânını elde etmişlerdir. Onlar, iman-küfür ve iman-amel ilişkisi, büyük günah meselesi, kaade, takıyye ve imâmet/siyasal otorite meselesi gibi konularda daha mâkûl görüşler ortaya koyarak süreç içerisinde sosyalleşmeye ve diğer Müslümanlarla uzlaşmaya doğru giden bir değişim çizgisini temsil etmişlerdir. Bu noktada Necde b. Âmir'in dinde temel esaslar ile fer'î esaslar arasında ayrım yapması da oldukça önemli bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Tarihî süreçte ortaya çıkan Hâricî fırkalarını değerlendirirken, işte bu yüzden hepsini aynı kategoride ele almak doğru değildir. Çünkü içlerinde İbâdîler gibi ılımlı bir fırka bulunduğu gibi, Ezârika gibi çok sert, katı ve şiddet yanlısı bir fırka da bulunmaktaydı. Bu yüzden Ezârika, dar bir çevreye hitap etmiş ve sürekli radikal bir tutum içinde katı çözümler üretmiştir. Doğal olarak varlığını uzun süre devam ettirememiş, düşmanları olan Emevîler tarafından ortadan kaldırılmışlardır. Hâricîlerin içindeki ılımlı fırkaların en dikkat çekeni olan İbâdîler ise, mûtedil bir tavır içinde olup siyasal iktidâra ve farklı gruplara yönelik muhâlefetini Ezârika'nın tam tersi yönde, daha çok meşrû zeminlerde yapma eğilimindedirler. Onların içerisinde ayrıca, Sufriyye ve Necedât gibi bunların ikisi arasında kalan, ancak görüşleri itibarıyla İbadîlere daha yakın duran fırkalar da vardır.

KAYNAKÇA

A'veşt, Bekîr b. Saîd, *Dirâsâtü'l-İslâmiyye fi'l-Usûli'l-İbâdıyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1408/1988.

Abdurrezzâk Huseyn, *Şi'ru'l-Havâric: Dirâse Fenniyye Mevdûiyye Mukârane*, Dâru'l-Beşîr, Uman, 1987.

Abdürrâzık, Mahmûd İsmail, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hattâ Muntasafi'l-Karni'r-Râbî el-Hicrî*, Dâru's-Sekâfe, Fas, 1406/1985.

———, "Cedel Havle'l-Havâric ve Kadıyyeti't-Tahkîm", *el-Mecelletu't-Târihiyye el-Mısriyye*, XX, Kahire, 1973, (ss. 47-69).

Ahmed Zekî Safvet, *Cemheratu Rasâili'l-Arab fî Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhira*, Kahire, 1356/1937.

Akbulut, Ahmet, "Hariciliğin Siyâsî Görüşlerinin İtikâdileşmesi", *AÜİFD*, XXXI, Ank., 1989, (ss. 331-348).

Akman, Durmuş, *Hâricî Fırkalarından Necedât'ın Doğuşu ve Başlıca Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2014.

Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdıyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye ınde Küttâbi'l-Makâlât fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Cezâyir, 1987.

———, *el-İbâdıyye fi'l-Cezâir*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1399/1979.

Ammâra, Muhammed, "el-Havâric", *Mevsûatu'l-Hadârati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, Beyrut, 1986, (ss. 373-397).

Amr Halîfe en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdıyye*, (Arapça Çev. Mîhâîl Hûrî, Thk. Muhammed Sâlih Nâsır, Mustafa Sâlih Bâcû), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001.

———, "A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa", *Journal of Semitic Studies*, XV, (1970), (ss. 63-87).

Arı, M. Salih, *Haricilerin Kurduğu Devlet Rüstemiler*, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2009.

Arkoun, Mohammed, "The Concept of Authority in Islamic Thought: Lâ hukma illâ lillâh", *Islam: State and Society*, (Ed. Klaus Ferdinand, Mehdi Mozaffari), Scandinavian Institute of Asian Studies, London, 1988, (ss. 53-73).

Ateş, Orhan, *İlk Haricî Fikirlerin Teşekkülü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE., Ank., 1999.

Ayar, Kenan, "Hâricîlerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, VIII/1, 2008, (ss. 45-88).

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Thk. İbrâhîm Ramazân), Beyrut, 1417/1997.

Bârûnî, Ebû'r-Rabî' Süleyman, *Muhtasaru Târîhi'l-İbâdıyye*, Tunus, 1357/1938.

el-Bekkây, Latîfe, *Haraketu'l-Havâric Neş'etuha ve Tetavvuruha ilâ Nihâyeti'l-Ahdi'l-Ümevî*, Dâru't-Talîa, Beyrut, 2007.

Belâzurî, Ebû'l-Hasan, *Ensâbu'l-Eşrâf*, (Ed.S. D. F. Goitein), Jarusalem, 1936.

Berrâdî, Ebû'l-Kâsım, *Kitâbu'l-Cevâhir*, Kahire, 1302/1885.

Câhız, Ebû Osman, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut, 1968.

Ceytâlî, Ebû Tâhir, *Kavâidu'l-İslâm*, (Thk., Beklî Abdurrahman b. Ömer), Mektebetu'l-İstikâme, Gardâye Cezâyir, 1413/1992.

Crone, Patricia, "A Statement by the Najdiyya Khârijites on the Dispensability of the Imamate", *Studia Islamica*, LXXXVIII, Paris, 1998, (ss. 55-76).

Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, (Çev. Süleyman E. Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Dalkılıç, Mehmet "Haricîlerin "İtidal" Arayışı ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XII, İstanbul, 2005, (ss. 19-47).

Dalkıran, Sayın, "Hâricîlerin 'el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker' Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Der.*, III/I, Erzurum, 2004, (ss. 199-223).

Demircan, Adnan, *Hâricîler'in Siyâsî Faâliyetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.

———, *Ali-Muâviye Kavgası*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002.

———, "Ali b. Ebî Tâlib'i, Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine", *İstem*, VI, Konya, 2005, (ss. 51-58).

Dercînî, Ebû'l-Abbas, *Kitâbu Tabakâti'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, (Thk. İbrâhîm Tallây), Cezâyir, 1974.

Dîneverî, Ebû Hanîfe, *Ahbâru't-Tvâl*, (Thk., Abdülmün'ım Âmir), Kahire, 1960.

Durî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (Çev. Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

Ebû Ammâr, Abdu'l-Kâfî, *el-Mûcez*,(Thk. Ammâr Tâlibî), Cezâyir, 1398/1978.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ, *Kitâbu Eyyâmi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Thk., Âdil Câsim el-Beyâtî), Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1407/1987.

Erul, Bünyamin, "Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu (III) er-Rabî' b. Habîb (ö. 175-180) ve Rivâyet-Dirâyet Açısından el-Câmi'i", *AÜİFD*, XLIV/2, Ank., 2003, (ss. 27-68).

Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Mûsâllîn*, (Thk. Muhammed M. Abdülhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1416/1995.

Ferhât el-Ca'bîrî, *Devru'l-Medraseti'l-İbâdıyye fî'l-Fıkh ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Cüveynî li'n-Neşr, Tunus, 1408/1988.

Fığlalı, E. Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ank., 1983.

———, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *AÜİFD.*, XXII, Ank., 1978, (ss. 245-275).

———, "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD.*, XX, Ank., 1975, (ss. 219-247).

———, "İbâdıyye", *DİA*, XIX, İstanbul, 1999, (ss. 256-261).

———, "Abdullah b. İbâz", *DİA*, I, İstanbul, 1988.

Furat, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996.

Haddûrî, Macid, *İslâm'da Adalet Kavramı*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

Hizmetli, Sabri, "Abdurrahman b. Rüstem", *DİA*, I, İstanbul, 1988, (ss. 170-171).

Isfahânî, Ebû'l-Ferac, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, (Thk., Muhammed Hasan İsmâîl), Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 2007.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.

İbn Abd Rabbih, Ebû Omer, *el-Ikdu'l-Ferîd*, (Thk. Ahmed Emîn, A. ez-Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire, 1965.

İbn İdrîsu, Mustafa b. Muhammed, *el-Fikru'l-Akadiyyi inde'l-İbâdıyye hattâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrîyyi*, Cem'ıyyetu't-Türâs, Gardâye Cezâyir, 1424/2003.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk. Ali Şîrî), Beyrut, 1408/1988.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferac, *el-Fihrist*, Beyrut, Trz., s. 258.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Thk. İhsân Abbâs), Beyrut, 1968.

İbn Sellâm el-İbâdî, *Kitâbun fîhi Bed'u'l-İslâm ve Şerâiu'd-Dîn*, (Thk. Werner Schwartz, Sâlim b. Ya'kûb), en-Neşerâtu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyyuddîn, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (Thk., Muhammed Reşâd Sâlim), y.y., 1406/1986.

İbn Zekvân, Sâlim, *es-Sîre*, (Thk. ve İngilizce Çev. Patricia Crone, Fritz Zimmermann), Oxford University Press, New York, 2001.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965-1966.

İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (Çev. M. Saim Yeprem), Marifet Yayınları, İstanbul, 1994.

İsferâyinî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Fırakı'l-Hâlikîn*, (Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut, 1403/1983.

Kafafi, Muhammad, "The Rise of Khârijism According to Abû Saîd Muhammad b. Saîd al-Azdî Al-Qalhâtî", *Mecelletu'l-Külliyâti'l-Âdâb*, Bulletin of the Faculty of Arts, Vo. XIV/1, Kahire, 1952, (ss. 29-48).

Kahyaoğlu, Yasin, *Hâricî Edebiyatı*, Uysal Kitabevi, Konya, 2003.

Kalhâtî, Ebû Saîd, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (Thk. Seyyide İsmâîl Kâşif), Vizâratu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, Uman, 1400/1980.

Kavukçu, Fuat, *Hariciliğin Doğuşundaki Kelâmî Motifler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), UÜİF., Bursa, 1984.

Lekbâl, Mûsâ, *el-Mağribu'l-İslâmî*, Cezâyir, 1981.

Ma'rûf, Nâyif, *el-Havâric fi'l-'Asrı'l-Ümevî Neş'etuhum, Târîhuhum, Akâiduhum, Edebühüm*, Dâru't-Talîa, Beyrut, 1425/2004.

———, *Dîvânu'l-Havâric*, Dâru'l-Mesire, Beyrut, 1983.

Madelung, Wilfred, "Sufriyya", *EI.*, IX, Leiden, 1997, (New Edition), (ss. 766-767).

Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, (Nşr., Clement Huart), Paris, 1916.

Mekkî, Mahmûd, "el-Havâric fî'l-Endelüs", *Tetvân*, I, (1956), (ss. 169-177).

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (Thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire, 1384/1964.

Mesâilu Nâfi' b. Ezrak an Abdillah b. Abbas, (Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Dımeşk, 1413/1993.

Muberred, Ebû'l-Abbas, *el-Kâmil fi'l-Lüğa*, (Thk. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Kahire, Trz.

Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu Sıffîn*, (Thk. A. Muhammed Hârûn), Kahire, 1382/1962.

Nâşiu'l-Ekber, Ebû'l-Abbas, *Mesâilu'l-İmâme*, (Thk. Josef Van Ess), Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1971.

Nu'aymî, Selîm, "Zuhûru'l-Havâric", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-Ilmiyyi'l-Irâkî*, Bağdat, 1967, (ss. 10-38).

Öz, Mustafa, "Kaade", *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001.

———, "Muhakkime-i Ûlâ", *DİA*, XXX, İstanbul, 2005, (ss. 398-399).

———, "Nâfi' b. Ezrak", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, (ss. 289-290)..

———, "Necedât", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, (ss. 485-486).

———, "Hurkûs b. Züheyr", *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998, (ss. 390-391).

Rabî' b. Habîb, İbn Ömer el-Ezdî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk., Ebû Ya'kûb el-Vârcelânî), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Maskat, 1415/1995.

Sâlimî, Ebû Muhammed, *Tuhfetu'l-A'yân bi-Sîrati Ehli'l-Uman*, (Thk. Ebû İshak İbrâhîm Ettafeyyiş), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Kahire, 1380/1961.

Sarıkaya, M. Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001.

Semînî, Ziyâuddîn Abdülaziz, *Kitâbu'n-Nîl ve Şifâu'l-Alîl*, (Thk., Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş), Dâru'l-Feth, Beyrut, 1392/1972.

Suâlâtu Nâfi' b. Ezrak ilâ Abdillah İbn Abbas, (Thk., İbrâhîm Samerrâî), Bağdat, 1968.

Süyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1978.

Şehristânî, Ebû'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut, 1975.

Şemmâhî, Ebû'l-Abbas, *Kitâbu's-Siyer*, (Thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî), Uman, 1407/1987.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, Trz.

Tâlibî, Ammâr, *Ârâu'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, eş-Şeriketu'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cezâyir, 1398/1978.

Thomson, William, "Khârijitism and The Khârijites", *The Macdonald Presentation Volume: A Tribute to Duncan Black Macdonald*, Princeton, 1933, (ss. 373-389).

Tritton, A. S., *Muslim Theology*, London, 1964.

Ulyân, Muhammed A., *Neş'etu'l-Hareketi'l-İbâdıyye fi'l-Basra*, Kahire, 1994.

Vaglieri, L: Veccia, "Ali-Muâviye Mücâdelesi ve Hâricî Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi", (Çev. E. Ruhi Fığlalı), *AÜİFD.*, XIX, Ank., 1973, (ss. 147-150).

Vârcelânî, Ebû Zekeriyyâ, *Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme*, (Thk., Abdurrahman Eyyûb), Tunus, 1405/1985.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. Ruhi Fığlalı), Birleşik Yayınları, İstanbul, 1998.

Wellhausen, Julius, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhâlefet Partileri*, (Çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ank., 1996.

Wilkinson, Von J. C.,"İbâdi Hadith: An Essay on Normalization", *Der Islam*, LXII/2, 1985, (ss. 231-259).

Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yayınları, Ank., 2010.

Zâhir el-Hıcrî, *el-İbâdıyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî*, Mektebetu'l-Cîli'l-Vâıd, Maskat Uman, 1433/2012.

Zehebî, Ebû Abdillah, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Thk., Şuayb el-Arnaût, Huseyn el-Esed), Beyrut, 1990.

ŞEYH MÜFÎD VE ŞÎA'DA USÛLÎLİĞİN DOĞUŞU

Halil İbrahim Bulut*

GİRİŞ

İslâm düşüncesi tarihinde ortaya çıkan fırkalardan biri Şîîliktir. Kendi içinde pek çok gruptan oluşan Şîîliğin en önemli ve büyük fırkası hiç şüphesiz İmâmiyye/ İsnâaşeriyye Şîa'sı denilen günümüz İran Şîîliğidir. İmâmiyye Şîa'sının teşekkül sürecine bakıldığında; İmâmlar dönemi, Küçük Gaybet ve Büyük Gaybet dönemleri olmak üzere üç devirde ele alınması mümkündür. Küçük Gaybet'in başlamasıyla birlikte fıkhî ve itikâdî problemlere nasıl çözüm bulunması gerektiği hususunda İmâmî düşüncede iki ana çizginin oluşmaya başladığı görülür. İmâmî ulemâ, imâm hayatta iken onun mutlak otorite sahibi olduğunu kabul etmiş, fakat gaybetinden sonra onun otoritesi ve vazifelerinin nasıl devam ettirileceği hususunda ihtilâfa düşmüştür. Buradaki temel görüşlerden biri, imâmın gaybete girmiş olmasına rağmen onun yönlendirici fonksiyonunun devam ettiği, toplumla devamlı bir şekilde temas halinde olduğu; Şiîlerin karşılaştığı fıkhî ve itikâdî problemlerin çözümünde yeni arayışlara ihtiyaç olmadığı ve bizzat imâmlardan gelen haberlerin Şîî toplumun ihtiyaçlarını çözmede yeterli olduğu şeklindedir. İmâmlardan gelen haberlere büyük önem atfetmelerinden dolayı bu gruba "Ahbârîler (ehl-i hadîs)" denilmiştir. Bunların genel kanâatine göre imâmların mevcut ahbârını toplayıp onlarla amel etmek yeterlidir. Zira her türlü problemin cevabı zaten ahbârın içinde mevcuttur. Bu anlayışın ilk

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. [e-posta: hibulut@gmail.com]

önemli temsilcileri arasında Küleynî (ö.329/941), Nu'mânî (ö.342/953) ve Sadûk'u (ö.381/991) zikretmek mümkündür. Gaybetin başlamasıyla birlikte Şîî-İmâmî hadisçiler, diğer bir ifadeyle Ahbârîler, hayatın her safhası için imâmların koyduğu çeşitli kuralların ve onlardan nakledilen hadislerin otorite kaynağı olması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu doğrultuda Ahbârî ulemânın en önemli gayreti imâmların haberlerini tedvîn ve tasnîf etmek suretiyle bir araya toplamak olmuştur. Örnek olarak Küleynî'nin *el-Usûl mine'l-kâfî* adlı eseri ile Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* adlı eseri zikredilebilir.

Ancak gaybetin uzamasıyla birlikte ahbârî anlayışın, sorunların çözümlenmesi ve Şîî inanç ve fikirlerin savunulmasında yeterli olmadığı anlaşılmaya başlanmıştır. Bu süreç içerisinde, akılcı bir metot benimsenerek Kur'an, hadis ve ahbârdan toplumun ihtiyaçları doğrultusunda ve belli prensipler çerçevesinde itikâdî ve fıkhî hükümlerin çıkarılmasının gerekli olduğunu savunan bazı âlimler ortaya çıkmıştır. Daha sonraları Usûlî düşünce olarak isimlendirilecek bu anlayışın tarihi, bir bakıma Şîî-İmâmiyye'nin tarihi olarak değerlendirilebilir. Çünkü Ahbârîliğin başlangıç döneminde kısa süren hâkimiyetinin yanı sıra Safevîler dönemindeki sınırlı canlanmasının dışında Şîî düşüncesinde pek etkili olduğu söylenemez. Hâlbuki Usûlîlik Şeyh Müfîd'den itibaren Şîî-İmâmî anlayışın tarihine ve gelişimine yön veren bir ekol olmuştur. Bir diğer ifade ile Şîî düşüncede İmâmiyye'nin, İmâmiyye içinde Usûlîliğin ve Usûlî anlayışın başlamasında da Şeyh Müfîd'in apayrı bir yeri vardır. Şeyh Müfîd'in rasyonel yaklaşımı, Şîî-İmâmiyye'nin tarihi gelişimini derinden etkilemiş, ekolün kimlik kazanmasında ve varlığını özgün bir şekilde devam ettirebilmesinde eşsiz katkıları olmuştur. Şîî-İmâmî gelenekteki bu konumu sebebiyle onun gerçek kişiliğinin ve temel görüşlerinin tesbît edilmesinin, Şîî düşüncesinin gelişim süreci açısından önemli olduğu kanâatindeyiz. Müfîd tarafından temelleri atılan Usûlî düşüncenin bugün bile geçerliliğini koruması, bir bakıma İmâmî düşüncenin lokomotifi olması, Şeyh Müfîd'in önemini bir kat daha artırmıştır. Aşağıda önce Şeyh Müfîd'in hayatı ve ilmî kişiliğinden, bilâhare ortaya koyduğu düşünce sisteminden bahsedilecek, özellikle İmâmî düşüncenin aklîleşmesindeki rolü belirtilmeye çalışılacaktır.

ŞEYH MÜFÎD'İN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

İmâmiyye Şîa'sının önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimi olan Müfîd'in asıl adı Muhammed b. Muhamed b. Nu'mân el-Hârisî el-'Ukberî el-Bağdâdî'dir. Künyesi ise Ebû Abdullah'tır.[1] Hakkında bilgi veren kaynaklar Müfîd'in doğum

1. Necâşî, *Ricâl*, (nşr. Muhammed Cevad en-Nâinî), s. 327, nu. 1068.

tarihi konusunda h.333, 336 ve 338 şeklinde üç farklı yıl ileri sürülmekle birlikte çağdaşı olan İbn Nedîm (ö.385/995), öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî ve İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, onun 11 Zi'l-Ka'de 338/(950) tarihinde doğduğunu bildirmişlerdir.[2] Biz, İbn Nedîm ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin ittifakla naklettikleri 338/950 tarihinin daha isabetli olduğu kanâatindeyiz.[3]

Müfîd, Bağdad'ın kuzeydoğusundaki Ukbera yakınında bulunan Süveyka İbnü'l-Basrî beldesinde doğmuştur.[4] Ukbera, Bağdad'dan 40 mil kadar uzaklıkta, Dicle nehrinin doğu yakasında, Bağdad ile Musul arasında yer almaktadır.[5] Müfîd, ilk tahsîlini, kendisi de muallim olan babasından almıştır. O, yedi yaşlarında iken babasıyla birlikte eğitim amacıyla Bağdad'a gitmiş ve Kerh mahallesine yerleşmişlerdir.[6]

Ebû Abdullah Muhammed b. Nu'mân hakkında bilgi veren kaynaklar, onun "Müfîd, İbnü'l-muallim, Şeyhu'r-râfiza, Âlimu'ş-şîa" gibi lakaplarla isimlendirildiğini ve özellikle İbnü'l-muallim ve Müfîd lakaplarıyla meşhur olduğunu belirtirler. Babasının muallim olması sebebiyle "İbnü'l-muallim" lakabıyla anıldığı kabul edilir. "Müfîd", "Âlimu'ş-şîa" ve "Muallimu'l-azâim" gibi lakapların İmâmiyye içindeki etkinliği, icrâ ettiği fonksiyona paralel olarak verildiği tahmin edilmektedir.[7] Öte yandan Müfîd'den bahseden özellikle Sünnî kaynaklar, onun Râfizîlerin lideri, hocası veya âlimi olduğuna vurgu yapmak üzere "Şeyhu'r-râfızâ" lakabını kullanmayı tercih etmişlerdir.[8]

Hakkında bilgi veren İbn Nedîm ve Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö.414/1023) gibi çağdaşı yazarlar, Müfîd'i İmâmiyye'nin reisi ve sözcüsü olarak tanıtırlar.[9] Meselâ İbn Nedîm, "Zamanımızda, taraftarı olduğu İmâmiyye Şîasının fıkıh, kelâm ve hadisteki riyâseti ona geçmiştir."[10] diyerek Müfîd'in Şîa nazarındaki ilmî mevkiine işaret etmiştir. O, Bağdad'da düzenlenen meşhur ilmî toplantı ve tartışmaların başta gelen sîmâsıdır. Keskin zekâsı, güçlü hâfızası, hazırce-

---

2. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 244; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist,* s. 190-191; İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Meâlimu'l-ulemâ,* s. 112-113.
3. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd,* s. 56.
4. Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb,* IV, 58-61; Madelung, "Mufid", *EI²,* VII, 312.
5. Müfîd, *el-İrşâd,* neşredenin önsözü, s. 5; Müfîd, *el-İfsâh,* neşredenin önsözü, s. 7-8; Wahid Ahktar, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers,* New Delhi 1988, s. 79.
6. Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb,* IV, 58-61.
7. Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd,* s. 62-66.
8. Örnek olarak bkz. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* III, 449-450; İbn Tagrîberdî, *Nucûmu'z-zâhira,* IV, 258; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XV, 157; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XII, 17; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât,* s. 116; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* V, 72; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* XIII, 219-220; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân,* VI, 505.
9. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 221, 244; Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese,* I, 141.
10. İbn Nedîm, *a.g.e.* 221, 244.

vap oluşu ve rakîbini iknâ ve ilzam kâbiliyetiyle kendisinden çekinilen bir kimse olarak tanınmıştır.

Müfîd, kendi görüşlerini yaymak, Şîa'ya yöneltilen eleştirileri cevaplandırmak üzere Kerh'de Derb-i Riyâh'taki Barasa Camii'nde ve yine bu mahalledeki evinde sık sık ilmî toplantılar ve tartışmalar düzenlemiştir.[11] Bu ilmî toplantılara her kesimden insanlar katılmış ve yöneticiler ilgi göstermiştir. İlmî faâliyetleri yanında öğrenci yetiştirme konusundaki gayretlerini de sürdüren Müfîd'in, Büveyhî emîri Adududdevle nezdinde önemli bir mevkiinin olduğu ve büyük itibar gördüğü bildirilmiştir.[12]

Müfîd, 3 Ramazan 413'te (29 Kasım 1032) Cuma günü Bağdad'da Kerh'deki evinde vefat etmiş, cenaze namazını öğrencisi Seyyid Murtazâ kıldırmıştır. Na'şı, hocası İbn Kuleveyh'in yanına ve İmâm Cevad'ın ayak ucuna defnedilmiştir.[13] Bugün mezarının yeri bilinmekte ve insanlar onu ziyâret etmektedir.[14]

Hocaları

Müfîd'in hocaları arasında Kum ekolüne mensup gelenekçi Şîî âlimler önemli bir yer tutar. Bununla birlikte o, Usûlî geleneğin öncüleri kabul edilen Ebü'l-Ceyş el-Belhî ve İbnü'l-Cüneyd'e de öğrencilik yapmıştır. Diğer taraftan onun Sünnî ve Mu'tezilî âlimlerden ilim tahsil ettiği de bir realitedir.

Onun ders aldığı hocaları arasında İmâmiyye'nin önde gelen âlimlerinden olan Şeyh Sadûk diye şöhret bulan İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö.381/991-92) vardır. Ayrıca Ca'fer b. Muhammed b. Kuleveyh el-Kummî (ö.368/978), Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd (ö.381/991), İmâmiyye'nin önde gelen kelâm ve hadis âlimlerinden Ebü'l-Ceyş el-Belhî el-Horasânî (ö.368/977-78), Mu'tezilenin önde gelen kelâm âlimlerinden ve aynı zamanda önemli bir Hanefî hukukçusu olan el-Hüseyin b. Ali b. İbrahim el-Basrî el-Kâğadî (ö.369/979-80), Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin öğrencilerinden Naşî el-Asgar (271-366/ 884-976), Mu'tezile mezhebine mensup Ali b. Îsâ er-Rummânî (296-384/ 908-994), Ebû Ubeydullah el-Merzübânî (296/909-384/994) gibi âlimlerden ders almıştır.[15] Müfîd'in farklı kesimlere mensup hocalardan ders almış olması, mesele-

---

11. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157.
12. Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, IV, 26; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, V, 368.
13. Necâşî, *Ricâl*, s. 331; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Fihrist*, s. 190; İbn Şehrâşûb el-Mazenderânî, *Meâlimu'l-ulemâ*, s. 112-113; Allâme Hillî, *Kitâbü'r-ricâl*, s. 183; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157.
14. Müfîd, *Cemel*, neşredenin önsözü, s. 20.
15. Geniş bilgi için bkz. Bulut, *a.g.e.* s. 79-98.

lere daha geniş bir açıdan bakabilmesine ve sentezler yapabilmesine imkân tanımıştır. Eserlerine bakıldığında hocalarına reddiye yazmış olması da bu dönemdeki fikir hürriyetini ve ilmî özgürlüğü göstermesi bakımından önemlidir.

Öğrencileri

Müfîd'in kendisinden ders aldığı hocalarının sayısına oranla, yetiştirdiği öğrencilerin sayısının daha az olduğu görülür. Bununla birlikte onun yetiştirdiği öğrenciler Şîî-İmâmî düşünceye yön vermeleri bakımından büyük bir önemi hâizdirler. Bunların önemlileri arasında Hz. Peygamber'in soyundan gelen Şerîf Radî (359/406-969/1015) ve Şerîf Murtazâ (ö.436/1044) ile Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ahmed b. Ali en-Necâşî (372-982/450-1058) ve Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osmân el-Kerâcekî (ö.449/1057) zikredilebilir. Bunlar, Şîî-İmâmî gelenekte Usûlî anlayışın önemli temsilcileri olmuş; ortaya koydukları eserleriyle mezhebin vazgeçilmez âlimleri arasında kabul edilmişlerdir. Bunlardan Şerîf Radî, kısa ömrüne rağmen büyük işler başarmış; Arap edebiyatına ve İslâm kültürüne büyük katkıları olmuş, hicrî IV. asrın önemli entelektüelleri arasında yerini almıştır.

Şerîf Murtazâ, kendi döneminde ilmî olduğu kadar siyâsî açıdan da Şîa'nın önde gelen şahsiyetleri arasındadır. Hatta o, hocası Müfîd'in vefatından sonra İmâmiyye'nin dinî ve ilmî mercii olmuş ve onlara liderlik yapmıştır. Şîa arasında sevilen ve takdîr edilen bir kimsedir.[16] Şerîf Murtazâ, hocası Müfîd'e oranla akla daha fazla yer vermiş, ma'rifetullah'a ulaşabilmede aklı başlangıç noktası kabul etmiş ve temel dinî hususların sadece akılla bilinebileceğini ileri sürmüştür. İlâhî lütuf ve imâmet inancını da geliştiren Murtazâ, Allah'ın bir lütuf olarak insanlara Peygamber gönderdiğini savunmuştur. Ona göre imâmet müessesesi, sadece imâmlara lütfedilen bir ilâhî lütuf değildir. İmâmet, aynı zamanda insanlığa verilen ilâhî bir lütuftur ve bu bakımdan imâmetin zarûreti akılla bilinebilir.[17] Gaybet inancıyla alakalı olarak hocası Müfîd'in metodunu devam ettirmiş; Gâib İmâm'ın hâlâ hayatta olduğunu, Allah'ın dilediği kimselerin ömrünü uzatmasının akla aykırı olmadığını açıklamıştır. Şerîf Murtazâ'yla birlikte Usûlî anlayış içinde rasyonalist akım en üst noktaya vardığı gibi hadis karşıtlığı da zirveye ulaşmıştır. Nitekim Ahbârî anlayışa karşı sert bir tavır takınan Murtazâ, sadece İmâmiyye'nin değil muhâliflerinin hadis kitaplarının da bir takım mevzû hadislerle dolu olduğunu ileri sürmüştür.[18] İtikâdî meseleler bir yana,

16. Bahrululum, *Ricâl*, II, 87.
17. Murtazâ, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, s. 35-36.
18. Keşşî, *Ricâl*, s. 133.

fıkhî konularda bile ahad haberlerle amel edilemeyeceğini ifâde eden Murtazâ, böylesi bir habere dayanarak verilen hükmün geçersiz olduğunu savunmuştur.

Müfid'in diğer önemli öğrencisi Şeyhü't-Tâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'dir (385-460/995-1067). O, Müfîd'in gözde öğrencilerinden biri olup Usûlî ekolün devamında önemli bir yere sahip olmuştur. Şîa'nın dört temel hadis kitabından ikisinin, yani *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* adlı eserlerin Tûsî'ye ait olduğu dikkate alınırsa onun İmâmiyye açısından ne denli önemli bir âlim olduğu daha iyi anlaşılmış olur.

Eserleri

Şeyh Müfîd, Şîî-İmâmî anlayışın rasyonelleşmesinde önemli bir görev üstlenmiş köşe taşlarından biridir. O, kendi mezhebî inancını izah etmek üzere muhtelif ebatta iki yüz kadar eser kaleme almış velûd bir yazardır. Hakkında bilgi veren kaynaklar, onun "sâhibu't-tesânîf, kesîrü't-tesânîf" olduğuna mutlaka dikkat çekmiş ve eserlerinin çokluğuna atıfta bulunmuştur.[19] Bu eserler; masum imâmlar ve söylemleri, Kur'an'ın yorumu, temel Şîî akîdelerin izahı, Şîî ulemâ da dâhil olmak üzere muhâliflerin inanç ve görüşlerine karşı ortaya konulan polemik ve tartışmalar, Şîî fıkıh anlayışı vb. konuları içermektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: *Evâilü'l-makâlât, Kitâbu'l-ifsâh fi'l-imâme, el-Mesâilu's-sereviyye, en-Nüketü'l-i'tikâdiyye, en-Nüket fî mukaddemâti'l-usûl, Tashîhu'l-i'tikâd, el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe, el-İrşâd* gibi eserleri zikredilebilir.[20]

MÜFÎD'İN YAŞADIĞI ÇEVRE

Üçüncü asırdan itibaren Bağdad ve çevresinde Şîî nüfus yoğunlaşmaya başlamıştı.[21] Özellikle Büveyhîlerin Bağdad'ı ele geçirmeleriyle birlikte Şîîler daha özgür bir ortam bulmuş, kendi inanç ve söylemlerini açıktan ifâde edebilecek imkâna sahip olmuşlardı. Ancak bu durum Bağdad'da yaşayan Sünnî kesimi derinden etkilemiş ve iki grup arasında zaman zaman olayların çıkmasına sebebiyet vermişti.[22] Müfid, Bağdad'a yerleştikten sonra bütün ömrünü Şîîlerin çoğunlukta olduğu Kerh mahallesinde geçirmiş, ilimle meşgûl olmuş ve öğ-

19. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* III, 231; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb,* V, 72; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî,* I/II, 310.
20. Detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd,* s. 129-164.
21. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti,* s. 86-89.
22. Fadlullah ez-Zencânî, *Ta'likât,* s. 259-260.

renci yetiştirmişti. Onun yaşadığı dönem Şîî-Sünnî çatışmalarının zirve yaptığı bir zaman dilimidir. Bu durumun dinî hayat ve pratiklerde de kendisini gösterdiği bilinmektedir. Nitekim Büveyhîlerin Bağdad'a hâkim olmasıyla birlikte Şîîlerin yoğun olduğu semtlerde Aşûre ve Gadîr-i Hum etkinliklerinin meydanlarda kutlanmaya başlandığı bilinmektedir.

Şüphesiz Müfîd'in yaşadığı IV/X. asır, sadece çeşitli ilim dallarındaki çalışmaların doruk noktasına ulaştığı bir dönem değil, aynı zamanda sonraki yüzyıllardaki ilmî ve fikrî faâliyetleri de belirleyen bir asır olmuştur. Bu asırda, temel kaynaklar tedvîn edilmiş ve kayda geçirilmiştir. Bu sebeple Müfîd'in yaşadığı bu asra "*tahdîdu'n-nusûs*", yani ana metinlerin kayda geçirildiği asır denilmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet ve Şîî-İmâmiyye, bu dönemde kendi itikâdî esaslarını belirlemiş ve mezheplerinin temel eserlerini telif etmişlerdir.

Bu dönemde İslâm dünyasının genel bir panoramasına bakıldığında Mısır'da Fâtimîler, Musul ve Haleb'te Hamdânîler, Yemen'de Zeydîler ve Bağdad, Fars, İsfahan'da Büveyhîler yönetime hâkim idiler. İslâm dünyasının bu önemli ilim ve kültür merkezlerine hâkim olan hânedanlar, İslâmî fırkalara kendi fikir ve düşüncelerini ifâde edebilme hürriyeti sağlamıştır. İlim adamları ve onların ortaya koydukları eserler söz konusu hânedanın bir reklamı olarak kabul edildiğinden her biri ilim adamlarına önem vermiş ve onlara kucak açmıştır. Her hangi bir âlim, bulunduğu bölgede ilmî faâliyetlerini rahatlıkla devam ettiremiyorsa başka bir bölgeye göçebiliyor ve orada faâliyetlerini sürdürebiliyordu. Bu durum, içinde bulunduğu hânedanın propagandasına vesîle kabul ediliyordu. İşte İslâm dünyasının bu parçalanmış, çok sesli, ancak fikir özgürlüğüne imkân sağlayan bu durumu, nice önemli âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamış, Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr ve Şeyh Müfîd gibi kendi mezhepleri açısından köşe taşı kabul edilecek büyük üstatları ilim dünyasına hediye etmiştir.

Bağdad'daki ilmî tartışmaların ana eksenini mezhepler arası ihtilâfların oluşturduğunda hiç şüphe yoktur. Her mezhep mensubu âlim, kendi mezhebinin haklılığını ortaya koyacak argümanlar ileri sürmekte idi. Şîa'ya yöneltilen itirazların başında onların imâmet anlayışları ve buna bağlı meseleler geldiği malumdur. Müfîd'in eserlerine ve burada verilen bilgilere bakıldığında münâzaraların eksenini Şîî imâmet anlayışının oluşturduğu görülmektedir. O, samîmî bir İmâmî olarak her zemin ve her fırsatta kendi mezhebî anlayışını dile getirmiş ve muhâliflerini iknâ etmeye çalışmıştır.

Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre* adlı eserinde Kâdî Ebû Bekir Ahmed b. Seyyâr ile Hz. Ali'nin nass ile tâyîni konusunda yaptığı, Şerîf Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mûsevî'nin evinde gerçekleşen bir münâzarayı nakletmiştir. Bu meclise, Ali oğulları ve Abbas oğullarının ileri gelenlerinden yüz kadar insan katılmıştır. Şeyh Müfîd, münâzaranın girişinde bir açılış konuşması yapmış, bilâha-

re Kâdî Ebû Bekir, Müfîd'e "Nass nedir ve bunun hakikati nedir?" diye soru yönelterek tartışmayı başlatmıştır.[23] Bu münâzaranın Ali oğulları ve Abbas oğullarından oluşan bir mecliste gerçekleşmiş olması dikkat çekicidir. Zira Müfîd, Hz. Ali'nin bizzat nass ile tâyîn edildiğini, Hz. Peygamber'den hemen sonra onun halîfe olması ve imâmetin bu şekilde Ali oğullarında devam etmesi gerektiğini savunarak, Abbas oğullarının halîfeliğini meşrû kabul etmediğini de belirtmiştir.

Bağdad'daki kültürel hayat anlatılırken Şîa'nın kendi içindeki hiyerarşiyi ve mezhebin varlığını devam ettirmesi açısından merkez-taşra haberleşmelerini de ifâde etmek gerekir. Çeşitli şehir ve bölgelerde yaşayan Şîa taraftarları, dinî konularda karşılaştıkları problemlere cevap bulmak için dönemin dinî lideri olan Şeyh Müfîd'e ya da onun beldelerdeki vekillerine sorular yöneltiyorlardı. Söz konusu vekiller, içinden çıkamadıkları kelâmî ve fıkhî meseleleri Bağdad'a Şeyh Müfîd'e gönderiyorlardı. Müfîd, bu nevi sorulara çoğu defa yazılı cevap vermiş ve ortaya *el-Mesail* veya *Cevabât* türünden pek çok risâle çıkmıştır. Müfîd'in ilişki içinde olduğu coğrafyayı bilmemiz açısından bu risâlelerde zikredilen şehir ve mekân isimleri önemli bilgiler sunmaktadır. Pek çoğu mevcut olmayan bu risâlelerin isimlerinden hareketle Müfîd'in ilişki içinde olduğu şehirleri tesbît edebilmek mümkündür. Buna göre Müfîd'in, Hârezm, Nîşâbûr, Cürcân, Sâriye, Taberistân, Sağan, Dînever, Hûzistan, Fars, Rakka, Hair, Ukbera, Musul, Diyarbakır gibi şehirlerde yaşayan Şîî-İmâmîlerle irtibat halinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, farklı şehirlerde yaşayan bazı taraftarlarının doğrudan isimlerine atıfla yazdığı risâleler de mevcuttur. Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde Müfîd'in çok geniş bir alanda tesirinin olduğu söylenebilir. Müfîd'in çeşitli vesilelerle kaleme aldığı bu risâleler, dönemin sosyal ve kültürel hayatını, fikir ve düşünce anaforlarını yansıtması açısından önemlidir.

ŞÎÎ-İMÂMİYYE'NİN DİNÎ VE İLMÎ LİDERİ OLMASI

Hakkında bilgi veren hemen bütün kaynaklar, onun Râfizîlerin âlimi olduğunu ve pek çok eser telif ettiğini bildirmektedir.[24] Nitekim çağdaşları onu İmâmiyye'nin reisi ve sözcüsü olarak tanıtmıştır.[25] Hiç şüphesiz Müfîd, Bağdad'da düzenlenen meşhur ilmî toplantı ve tartışmaların önde gelen isimlerindendir. Keskin zekâsı, güçlü hâfızası, hazırcevap oluşu ve iknâ ve ilzâm kabi-

23. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 18-19.
24. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 449-450; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, VI, 505-506; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, IV, 258; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 17; Zehebî, *el-İber*, II, 225; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 219-20.
25. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 221, 244; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 141.

liyetiyle rakiplerinin münâzara yapmaktan çekindiği bir âlim olarak tanınmıştır. Müfîd, ortaya koyduğu eserleri ve rasyonel yaklaşım tarzıyla Şîî-İmâmî anlayışta yeni bir başlangıcın temsilcisi olmuştur. Şîa kelâmına ve fıkhına aklı getirmekle Şîî anlayışta farklılaşma sürecini başlatmış, ahbâr merkezli bir anlayışı aklîleştirmenin yolunu açmıştır. Allâme el-Hillî (ö.726/1321) onun hakkında, "Kendinden sonra gelen herkes ondan istifâde etmiştir. Fıkıh, kelâm ve rivâyet konusunda şöhret bulmuştur..."[26] diyerek bu özelliğine dikkat çekmiştir.

İmâmiyye ekolü içinde eşsiz bir konuma sahip olan Müfîd, bu şöhretini, yaşadığı dönemdeki ilmî ve sosyal faâliyetlerinin yanında geride bıraktığı eserlerine borçludur. Hiç şüphesiz o, yaşadığı dönemde Şîîlerin mercii kabul edilmiştir. Sadece Bağdad'daki Şîîlerce değil, çok geniş bir coğrafyada sözü dinlenen ve kendisine itibâr edilen bir âlim olmuştur. Nitekim eserlerinin isimleri dikkate alındığında geniş bir coğrafyada etkili olduğu görülür. Bu bağlamda Hârezm, Nîşâbûr, Cürcân, Sâriye, Taberistan, Sağan, Dînever, Huzistan, Fars, Rakka, Hair, Ukbera, Musul gibi şehirlerden Müfîd'e sorular yöneltilmiş ve bunlara cevaplar yazmıştır.

Müfîd, yaşadığı dönemde Şîa'nın lideri olması itibârıyla sadece Şîî-İmâmîlere yönelik çalışmalarda bulunmamış, buna ilâveten İmâmiyye'nin diğer ekoller karşısında savunulmasına ve İmâmî anlayışın ikâmesine de ehemmiyet vermiştir. Onun eserleri bu zâviyeden değerlendirildiğinde Mu'tezile, Mürcie, Eş'ariyye, Muhakkime (Havâric) gibi İslâmî fırkalarla mücâdele ettiği gibi, Zeydiyye, Vâkıfiyye, Cârûdiyye, İsmâiliyye ve Gulât gibi Şîî fırkalarla da mücâdele ettiği görülür. O, imâmet anlayışı başta olmak üzere Şîî-İmâmî akîdeyi savunmuş, İmâmiyye ekolünün sistemleşmesinde büyük katkıları olmuştur. Bütün bu özellikleri sebebiyle Müfîd, beşinci asrın "müceddidi" sayılmıştır.[27]

Müfîd'din siyâsî açıdan Şîî toplum içindeki konumuna bakıldığında onun halîfe ve Büveyhî emirleri nezdinde itibâr sahibi bir kimse olduğu görülür. Hakkında bilgi veren bazı kaynaklar, onun özellikle Adududdevle nezdinde büyük itibârının olduğunu belirtmiştir. Buna göre Büveyhî emîri, Müfîd'in sözüne değer vermiş, ilim meclislerine onu davet etmiş, eğitim ve öğretim için onu madden desteklemiş, hatta hastalandığında bizzat evinde onu ziyâret etmiştir.[28] Çağdaşı İbn Nedîm de, 377/987-8 yılında telif ettiği *el-Fihrist*'inde Müfîd'in İmâmiyye'nin sözcüsü ve lideri olduğunu belirtmiştir.[29] Bu itibârla Müfîd, erken sayılabilecek bir yaşta İmâmiyye'nin ilmî ve dinî lideri olmuştur.[30] Gerçek

26. Müfîd, *Cemel*, neşredenin önsözü, s. 17-19'dan naklen *Ricâlü'l-allâme*, 147.
27. Müfîd, *Hikâyât*, neşredinin önsözü, s. 13.
28. İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, VI, 505-506; Zehebî, *el-İber*, III, 14.
29. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 221.
30. Wahid Ahktar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, s. 81.

şu ki Müfîd, içinde yaşadığı dönemin siyâsî dengelerinden faydalanmasını bilmiş; siyâsî, içtimâî ve ilmî sahada gâyet uyumlu sayılabilecek bir üslup takınmış, özellikle Büveyhî emirlerinin iltifâtına nâil olmuştur.[31] Ayrıca onun çevre emirler (etrâf-ı mülûk) üzerinde de etkisinin bulunduğu belirtilmiştir.[32]

Öte yandan Abbâsî halîfesi el-Kâdir Billah (381-422/991-1031), kendi döneminde mezheplerin lideri veya temsilcisi olarak Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-İsferâyînî'yi (ö.418/1027) Eş'ariyye'nin reisi, Kâdî Abdülcebbâr'ı (ö.415/1025) Mu'tezile'nin reisi, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Heysem en-Nisâbûrî'yi (ö.409/1019) Kerrâmiyye'nin reisi ve Şeyh Müfîd'i de İmâmiyye'nin reisi olarak muhâtap kabul etmiş ve onlarla görüşmüştür.[33] Bu durum dönemin siyâsî yapısıyla alakalı olsa gerektir. Zira onun yaşadığı dönemde Bağdad'daki Büveyhî emîrinin yanı sıra Fâris, Rey, Hemedân ve İsfahan Büveyhî emirleri de bulunmakta idi. Ayrıca Hamdânîlerin de Şîî oldukları dikkate alınırsa bu dönemde pek çok Şîî emîrin bulunduğu anlaşılır. Bu itibârla Müfîd'in sadece Irak Büveyhîleri nezdinde değil, diğer Şîî emîrler nezdinde de itibârının olduğu aşikardır.[34]

Diğer taraftan Müfîd'in Şîa içindeki etkinliğini göstermesi bakımından h. 392 ve 398 yıllarında zuhûr eden Şîî-Sünnî çatışmalarından sonra sürgüne gönderilmiş olması da önemlidir.[35] Zira Müfîd, Şîî kesimin lideri olması hasebiyle söz konusu çatışmalarda rolünün olduğuna karar verilmiş ve iki defa Bağdad'dan uzaklaştırılmıştır. Yine Abdullah b. Mes'ûd'un Kur'an nüshasının bulunduğuyla alakalı tartışmalar sonrasında çıkan çatışmalarda Sünnî ahâlînin bizzat onun evine ve görev yaptığı Barasa Mescidine yürümeleri, bizzat onun aleyhine tezâhürât yapmaları[36] Müfîd'in önemini gösterir mâhiyettedir. Bu bakımdan o Şîî toplumunu yönlendiren ve şekillendiren bir siyâsî kişilik olarak da görülmüştür.

ŞÎA-MU'TEZİLE ETKİNLİĞİ VE ŞEYH MÜFÎD'İN ROLÜ

Şîî olmayan düşünürlerin hemen hepsi Şîî kelâm anlayışının teşekkülünde Mu'tezilî fikirlerin önemli katkılarının olduğunu kabul ederler. Günümüz or-

31. Müfîd, *Hikâyât*, neşredenin önsözü, s. 13.
32. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 17; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, 161.
33. bkz. es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, V, 171; M. Rıza Ca'ferî, *el-Kelâm inde'l-İmâmiyye*, s. 250.
34. Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât fî-ahvâli'l-'ulemâ ve's-sâdât*, VI, 161.
35. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 32-33, 58-59; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IX, 178
36. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.* XV, 58-59; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.* IX, 208.

yantalistleri de bu görüşü paylaşır.[37] Aslında bu görüş, sonraki döneme ait bir fikir de değildir. Müfîd'in yaşadığı dönemde bile Şîî olmayan âlimlerce dile getirilmiştir. Nitekim İbn Teymiyye, Müfîd'in, insan hürriyeti ve Allah'ın adaletiyle alakalı görüşlerini Mu'tezile'den aldığını, erken dönem Şîî kelâmcılarında böylesi tartışmaların olmadığını ileri sürer.[38] Yani Şîî olmayan İslâm âlimleri ve bir kısım oryantalistler, Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiğini ve bazı görüşlerini onlardan aldığını kabul ederler.

Müfîd'i, kendisinden önceki Şîî ulemâdan ayıran temel özelliklerinden biri hiç şüphesiz onun rasyonel bir metot takip etmesidir. O, Şîî kelâmını Mu'tezilî istikâmette geliştiren ve Şîî kelâmına aklı getiren bir İmâmî kelâmcıdır.[39] O, genel anlamda bir hadisçi gibi eğitim almış olmasına rağmen Mu'tezile'nin özellikle Bağdad ekolünün yoğun tesirinde kalmıştır. Bu durum onun eserlerine yansımıştır. İlk dönemlerde kaleme aldığı eserlerde ahbârî anlayışının daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki ömrünün sonlarına doğru telif ettiği eserlerde daha akılcı bir tutum sergilemiştir. Meselâ onun, *Evâilü'l-makâlât, Tashîhu'l-i'tikâd, el-Fusûlü'l-'aşere fi'l-gaybe* gibi eserlerinde Mu'tezile'nin etkisinin çok daha belirgin olduğu görülür. Bize göre Müfîd, imâmet ve bununla doğrudan alakalı meseleler ayrı değerlendirilmek şartıyla, pek çok konuda Mu'tezile'nin görüşlerinden faydalanmıştır. Bunları şöylece özetlememiz mümkündür:

Usûlî anlayışın Ahbârî anlayıştan farklılığını açık bir şekilde ortaya koyabilmek için Şeyh Sadûk'un *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*'si ile Müfîd'in *Tashîhu'l-İ'tikâd*'ını mukâyese etmenin yeterli derecede bir fikir vereceği kanâatindeyiz.[40] Şeyh Sadûk, fıkhî ve kelâmî meselelerin izahında ahbârı yeterli görürken, Müfîd, Şîa fıkhına ve kelâmına aklı sokmuş ve rasyonel bir metot takip etmiştir. Bir meselenin hem akıl ve hem de haberle çözülebilir olduğunda, aklı tercih edip haberi ancak onu destekleyici bir delil olarak nakletmiş; aklın vahye ihtiyacını kabul etmekle birlikte akıldan mahrum bir imanın sağlam olmadığını açıkça savunmuştur.[41]

Müfîd, kendi rasyonel sistemine ters düşen haberleri eleştirmekten geri durmamıştır. Böylesi rivâyetlerin sahih olmadığını, bunlara güvenilemeyeceği, hepsinden de önemlisi genel anlamda haber-i vâhid ile amel edilemeyeceğini savunmuştur. Nitekim o, *haber-i vâhid* konusunda ahbârî anlayışı eleştirmiş, bu nevi haberlere dayanarak itikâdî konuların belirlenmesinin mümkün olma-

37. Madelung, "İmâmism and Mu'tezilite Theology", s. 13-30.
38. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, Kahire 1321, I, 31; krş. Mcdermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut 1978, s. 2.
39. Müfîd, *el-Cemel*, neşredenin mukaddimesi, s. 14-15.
40. Ca'ferî, *el-Kelâm 'inde'l-İmâmiyye*, s. 164-165.
41. Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât*, s. 44-45, md. 7.

dığına dikkat çekmiştir.[42] O, ahbârî anlayışın yetersizliğiyle alakalı olarak şunları ifâde etmiştir: "Ashâbu'l-hadîs, zayıf ve sağlam haberleri nakleder. Nakil konusunda malumla yetinmezler. Onlar, akıl yürüten (*Ashâb-ı nazar*) ve araştırıp inceleyen kimseler değillerdir. Rivâyet ettikleri şeyler hakkında fikir yürütmezler ve tercihte bulunmazlar. Onların haberleri karışıktır, bu haberlerin sahih ile sakat olanını ayırt etmek ancak usûl konusundaki nazar ve menkûlün sıhhatiyle alakalı bilgiye ulaştıran nazara itimat ile mümkün olur."[43] Böylece o, aklın dâhil edilmediği ahbâr merkezli bir din anlayışının pek çok açıdan problemler taşıdığını ileri sürmüştür. Bunu yaparken onun Mu'tezile'nin akılcılığından etkilendiğini söylemeye gerek yoktur.

Müfîd'in Mu'tezile kelâm anlayışından etkilendiğini gösteren en önemli hususlardan biri onun *adalet, aslah, lütuf, hüsün-kubuh* gibi i'tizâle ait unsurları kabul etmesi ve kendi sisteminde kullanmasıdır. Allah'ın bilinmesi hususunda kendisinden önceki gelenekçilerden tamâmen farklı düşünen Müfîd'e göre akıl, vahyin yardımıyla Allah'ın âdil olduğu sonucuna ulaşabilir. Ona göre Allah, mahlûkatına yönelik olarak aslah esasına göre hareket etmektedir.[44] Nitekim o, öldürme ve diriltmenin tamâmen Allah'a ait fiiller olduğunu belirttikten sonra, Allah'ın iyi ve güzel olanı yaratmak durumunda olması gereğince, ölümü ve hayatı *aslah* esasıyla açıklamıştır. Buna göre Allah'ın bir kimsenin canını alması, onun için ölümün güzel olması sebebiyledir. Yine bir kimseyi hayatta bırakması da onun diri olmasının ölümünden daha iyi olması sebebiyledir.[45] Ayrıca o, imâmet gibi en temel meseleleri izah ederken Mu'tezile'nin *lütuf* prensibini kullanmıştır. Meselâ o, imâmet anlayışını iki esasa dayandırmıştır. Bunların ilki, Allah'ın adâlet ve lütuf sıfatlarıdır. Buna göre Allah, insanlara peygamberler göndererek nasıl onlara lütufta bulunmuşsa aynı şekilde peygamberden sonra onun halefi olmak üzere imâmlar tâyîn etmesi de bu lütfunun bir gereğidir. İkincisi ise, insanların maslahatına uygun olduğu için Allah'ın onlara elçiler göndermesi vacip olduğu gibi, peygamberlerin de kendi haleflerini/vasîlerini Allah'ın irâde ve tercihiyle atamaları da bu maslahatın bir gereğidir.

Müfîd, tevhîd ve Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerinde de Mu'tezile'nin yolunu takip etmiştir.[46] Allah'ın "irâde" sıfatının zâtî değil, fiilî bir sıfat olduğunu ve böylece o Allah'ın irâdesinin bizzat fiilleri olduğunu kabul etmiştir.[47] Müfîd, Allah'ın sıfatları konusunda, ilk dönem Şîî kelâmcılara atfedilen tecsîm

42. Müfîd, *el-Mesâilü's-sereviyye*, s. 72-73; Müfîd, *Ademu sehvi'n-Nebî*, s. 20-21; Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât*, s. 122, md. 130; ayrıca bkz. Madelung, "Mufîd", *EI2*, VII, 313.
43. Müfîd, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, s. 73.
44. Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât*, s. 57, md. 26; s. 59, md. 28.
45. Müfîd, *Tashîhu'l-i'tikâd*, s. 95.
46. Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât*, s. 53-57, md. 19-23.
47. Müfîd, *a.g.e.* s. 53, md. 19.

ve teşbîh görüşlerinin onlara ait olmadığını ileri sürmekle birlikte; bu nevi antropomorfist düşüncelere şiddetle karşı çıkmış; bunları dile getirenleri bir takım sahih olmayan haberlerle amel eden câhiller olarak nitelendirmiştir. Burada o, Mu'tezile'nin rasyonelliğinin yanı sıra selefleri Nevbahtîlerin yolunu da takip etmiştir. Şîî hadis kaynaklarında insan biçimli tanrı anlayışını çağrıştıran pek çok rivâyet bulunmasına rağmen o, teşbîh ve tecsîm fikirlerine şiddetle karşı çıkmıştır. Bu bağlamda ru'yetin imkânsız olduğunu da ileri sürmüştür. Ona göre Allah'ın gözle görülemeyeceği hususunda Şîî mütekellim ve fakihler icmâ etmiştir. Müfîd, ru'yetin imkânı için mekân, yön, ışık, şekil ve boyut gibi bir takım özelliklerin bulunması gerektiğini, bunların Allah'ın zâtı için söz konusu olamayacağını, dolayısıyla ru'yetin mümkün olmadığını belirtmiştir.[48]

Müfîd, kulların fiillerinin gayr-ı mahlûk olduğunu kabul etmiş ve hocası Sadûk'un "Mahlûktur." şeklindeki görüşünü tashih etmiştir. Ona göre Allah'ın bir şeyi bilmesi ile onu yaratması farklı şeylerdir. Bilmek yaratmak anlamına gelmez. Müfîd, kulların fiillerinin mahlûk olduğu şeklindeki imâmlara atfedilen haberlerin sahih olmadığını belirtme ihtiyacı da hissetmiştir.[49]

Allah'ın irâde ve meşîeti konusuna gelince, bu noktada Sadûk'un ortaya koyduğu anlayış, Sünnî anlayışın bir tekrarı gibidir. Halbuki Müfîd, Allah'ın sadece güzel olan şeyleri murâd ettiğini, kabîh ve çirkin şeyleri dilemediğini, böylesi şeylerden O'nun münezzeh olduğunu belirtmiştir.[50] Ayrıca o, hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile'yi takip etmiş ve şerrin Allah tarafından yaratılmadığını açıklamıştır.[51]

İmâmet meselesiyle alakalı olarak Mu'tezile'den tamâmen farklı düşünmesine rağmen, onların akılcılığından etkilenmek sûretiyle gelenekçi hadisçilerin benimsediği imâmların vasıflarıyla alakalı bazı görüşlerini de eleştirmekten geri durmamıştır. Bu bağlamda imâmların fizikî olarak diğer insanlardan bir farklarının bulunmadığını; onlar gibi elem, lezzet vb. muhâtap olduklarını, gıdâlar ile beslendiklerini ve zamanın geçmesiyle ihtiyarladıklarını belirtmiştir.[52] Böylece o, imâmların vasıfları hususunda aşırılığa giden gulatı ve bazı ahbârîleri eleştirmiştir.

Ayrıca imâmların bilgisi (*ilmu'l-imâm*) meselesiyle alakalı olarak da, gelenekçilerden farklı bir söylem ileri sürerek, imâmın bilgisinin sınırlı olduğu görüşünü savunmuştur. İmâmların ilim sıfatının varlığını kabul etmekle beraber, "İmâmın gaybı bilemeyeceğini, gaybı bilmenin yalnız Allah'ın zâtına ait bir sıfât olduğunu" savunan Müfîd, onların ilim sıfatını muayyen bir zamanda "ahkâm-ı şer'iyyeye vukûfiyetle" sınırlamıştır. Böylece o, imâmların bilgisinin her şeye

48. Müfîd, *el-Hikâyât*, s. 86-87; Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât*, s. 57, md. 25.
49. Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 42-44.
50. Müfîd, *a.g.e.* s. 48-51.
51. Müfîd, *a.g.e.* s. 42-45.
52. Müfîd, *Evâilü'l-mâkâlât*, s. 72, md.49.

şâmil olmasının akıl ve mantık açısından gerekli olmadığını belirtmiş, konuyla alakalı ahbârı tereddütle karşılamıştır. Diğer taraftan Müfîd, imâmların bütün sanat ve lisanlara vâkıf olmasıyla alakalı iddiaları da eleştirmiştir.[53] Müfîd, ilmu'l-imâm konusunda Nevbahtîlerin farklı düşündüğüne değinerek; onların kendi bakışlarını imâmlar için aklen zarûrî ve lâzım saydıklarını ve bu meselede aşırı Şîî fırkalar ile aynı görüşü paylaştıklarını belirtmiştir.[54]

Müfîd, ecel konusunda da öncekilere nisbetle farklı bir anlayışa sahiptir. O, iki türlü ecelin olduğunu kabul ederek ecel konusunda da Mu'tezilî anlayışı benimsemiştir.[55] Keza Müfîd, ruh ve insanın mâhiyeti konularında Nevbahtîler ve Mu'tezile'den Ma'mer'i takip ettiğini belirtmiş; bu konuda Cübbâîleri ve İbn İhşîd'i eleştirmiş ve görüşlerine katılmadığını bildirmiştir.[56] O, ruhların cesetlerden iki bin yıl önce yaratıldığıyla alakalı pek çok haber olmasına rağmen ruhların cesetlerden önce yaratılmadığını, aksine önce cesetlerin sonra da ruhlarının yaratıldığını ileri sürmüştür. Bunun aksini ifâde eden rivâyetlerin haber-i vâhid olduğunu, dolayısıyla bunlarla amel edilemeyeceğini izah etmiştir.[57]

Müfîd, âhiret ahvâline dair bazı hususları zâhir anlamıyla değil, mecaz olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Meselâ o, kıyâmet günü âzâların konuşması ve şâhidlik etmesini mecâzî anlamda kabul etmiştir. Bu görüşün Mu'tezile'nin Bağdad ekolünden Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin ve Ehl-i Adl'den bir grubun görüşü olduğunu bildirmiştir.[58] Yine ehl-i hadîsin kalem, levh ve benzeri durumların maddî şeyler olduğunu iddiâ ettiklerini belirttikten sonra onların bu tavrının yanlış olduğunu açıklamıştır.[59] Kezâ emânetin yere ve göğe arz edilmesiyle alâkalı olarak Müfîd, bunun hakîkî ve sarîh bir teklifle vukû bulmuş bir arz olmayıp mecâzî bir anlatım olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre böyle bir mecâzî teklifin amacı, emânetin önemini ve sorumluluğun kıymetini açıklamaktır.[60] Bunlardan ayrı olarak Müfîd, *latîf-i kelâm* denilen ve haklarında açık bir nass bulunmayan hususlarda da Mu'tezile'nin etkisinde kalmıştır. Bu bağlamda o, havâss-ı selîme, cevher, a'râz, bekâ-fenâ, sukûn, hareket, mekân, boşluk, zaman, varlıkların tabiatları (tibâ'), tevlîd-tevellüd gibi konular hakkındaki görüşlerinde de Bağdad Mu'tezilesinin, özellikle Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin tesirinde kalmıştır.[61]

---

53. Şeyh Müfîd, *a.g.e.* s. 67, md.40.
54. Şeyh Müfîd, *a.g.e.* s. 67, md.40.
55. Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 66.
56. Müfîd, *el-Mesâilu's-sereviyye*, s. 57-61.
57. Müfîd, *a.g.e. s.* 53, 59.
58. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 125, md. 135.
59. Müfîd, *el-Mesâilu'l-ukberiyye*, s. 101-102..
60. Müfîd, *a.g.e. s.* 88-89.
61. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, tür. yer.

MÜFÎD'İN ŞÎA-MU'TEZİLE FARKLILIĞINA DİKKAT ÇEKMESİ

İlk dönemden itibâren Şîî âlimler, kendi mezheplerinin Mu'tezile'den etkilendiğini kabul etmediler. Aksine onlar, kelâm ilminin Şîa ile birlikte başladığını ve Mu'tezile'nin bu metodu Şîa'dan aldığını savundular. Bunlara göre İmâmiyye ekolü, imâmet fikri çevresinde geliştiği için diğer İslâmî fırkalardan önce teşekkül etmiştir. Zira imâmet meselesi Müslümanlar arasındaki ilk ihtilâf konusudur. Tabiî olarak bu ihtilâf, gruplaşmalara sebebiyet vermiş, gruplaşmalar da tartışmaları beraberinde getirmiştir. İmâmetin ilâhî kaynaklı olmadığını kabul edenlerin hâkim ve üstün grup, karşı koyanların da muhâlif grup olduğu dikkate alınırsa buradaki muârazanın silâhlı bir karşılaşma olmayıp kelâm, cedel ve hüccet ikâme etme şeklinde bir mücâdele olduğu anlaşılır. Bu itibârla onlar, kelâm ilminin diğer fırkalardan önce İmâmiyye tarafından kullanıldığını ve geliştirildiğini ileri sürdüler.[62] Diğer taraftan onlara göre, İmâmiyye'nin inanç esasları imâmlardan gelen hadisler ışığında belirlenmiştir. Bu itibârla Şîî âlimlere göre, Mu'tezile kelâmcıları da dâhil olmak üzere sonraki mütekellimlerin yaptıkları iş, çerçevesi imâmlar tarafından çizilen bu ilmi geliştirmekten ibarettir.[63]

Müfîd, Şîî-İmâmî kelâm anlayışının Mu'tezile'den alındığı görüşünü kabul etmemiştir. Mu'tezile'den en fazla etkilenmiş bir İmâmî âlim olmasına rağmen o, hiçbir Şîî fakih ve mütekellimin Mu'tezile'den etkilenmesinin söz konusu olmadığını savunmuş, böyle bir görüşü dile getirenleri de eleştirmiştir.[64] O, ilk dönem Şîî-İmâmî kelâmcıların cebr ve ru'yet görüşlerini kabul ettikleri şeklindeki iddiâları da reddetmiştir. Nitekim o, "Bizim ashâbımızdan, ahbârın te'vîl edilmesini bilemeyen halk mensupları veya fakihlerden küçük bir topluluk hâriç, hiç kimse cebir görüşünü kabul etmemiştir. Allah'ın adalet sahibi olduğu ve ru'yetin nefyedilmesi konusunda Muhammed soyundan gelen rivâyetler sayılamayacak kadar çoktur..."[65] dedikten sonra bu konuda bazı rivâyetler naklетmiştir. Yine Allah'ın gözle görülmesinin imkânsız ve kulların fiillerinin kendilerine ait olması gibi hususlarda da imâmlardan gelen bazı haberler naklederek bu görüşlerin dayanağının imâmlar olduğunu belirtmiştir.[66]

Aslında Müfîd'in bu tutumu anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir tavırdır. Zira Şîa kendi varlığını devam ettirebilmek için Mu'tezile'den farklı olduğu-

62. Müfîd, *el-Mesâilu'l-ukberiyye*, s. 118; a.mlf., *Cemel*, s. 54; krş. Ca'ferî, *el-Kelâm inde'l-imâmiyye*, s. 152-153.
63. Kâşifu'l-Gıtâ, *Aslu'ş-Şi'a ve usûlühâ*, Beyrut 1981, s. 27; Ca'feri, *a.g.e.* s. 170-171.
64. Müfîd, *el-Mesâilu's-sağaniyye*, s. 7-8.
65. Müfîd, *a.g.e.* s. 83-85.
66. Müfîd, *a.g.e.* s. 85-88.

nu, mezhebin temel esaslarının bizzat imâmlardan gelen ahbâr ile şekillendiğini iddiâ etmek durumundadır. Aksi takdirde özgün olmaktan yoksun kalacaktır. Bu tehlikeyi çok iyi kavrayan Müfîd, Şîa-Mu'tezile izdivâcının olduğu bir dönemde Şîî-İmâmiyye'nin Mu'tezile'den farklı olduğunu iddiâ etmiş ve bunu izaha çalışmıştır.[67]

Öte taraftan Müfîd, ortaya koyduğu eserler ve kaleme aldığı reddiyelerle Mu'tezile'ye karşı mücâdele etmiş ve bir bakıma onların metoduyla yine onlara karşı koymuştur. Bu itibârla İmâmiyye, varlığını devam ettirme hususunda Müfîd'e çok şey borçludur. Nitekim o, *el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile ve beyne'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye*[68] adıyla bir eser kaleme almış ve burada Şîa ile Mu'tezile'nin ihtilâf ettiği bazı hususları ele almış ve farklılıkları ortaya koymuştur. Müfîd, *Hikâyât* adlı eserlerinin yanı sıra diğer eserlerinde de bu hususa ağırlık vermiş ve İmâmiyye'nin kelâm anlayışının bizzat imâmlara dayandığını, kimseden ödünç fikir almadıklarını isbât etmeye çalışmıştır.

Müfîd, kendi sisteminin temeline imâmet anlayışını yerleştirmiştir. O, İslâm düşüncesinde zuhûr eden bütün problemlerin imâmet anlayışından kaynaklandığı kanâatindedir. Ona göre Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Müslümanların çoğunluğu doğrudan Ali'ye tâbi olsalardı bu tür ihtilâflar zuhûr etmeyecekti.[69] Buradan hareketle Müfîd, Hz. Ali'nin imâmetini bi-lâ-fâsıla kabul eden kimselerin bu görüşlerini izah ve isbât etmek üzere kelâm, cedel ve münâzara üsluplarını kullandıklarını, bu itibârla kelâm ilmini ilk tesis edenlerin kendileri olduğunu ileri sürmüştür.

Büveyhiler döneminde Şîa-Mu'tezile yakınlaşması, bir bakıma izdivâcın gerçekleşmesine rağmen Müfîd, Mu'tezile ile Şîî-İmâmiyye arasında önemli bir farklılık olduğunu, aralarında kalın çizgiler bulunduğunu isbât etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda o, Şîa ile Mu'tezile farklılığını önce terminolojiden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim o, "İmâmiyye, imâmet, ismet ve nassın gerekliliği"ni kabul edenlerdendir. Bunlar, İmâmiyye'nin aslında bulunmaktadır. Her kim bu hususları kendi bünyesinde toplarsa, her ne kadar hak veya bâtıl olsun mezhepte bu itikadda bir şeyler eklemiş olsa da, o kişi İmâmi'dir..."[70] diyerek bir kimsenin Şîî-İmâmî olmasının en temel şartının imâmet olduğuna vurgu yapmıştır. Müfîd, Şîa'nın en belirgin özelliğinin Hz. Ali'nin imâmetini fâsılasız bir şekilde kabul etmek olduğunu belirttikten sonra, Mu'tezile'nin en belirgin özelliğinin "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*"

---

67. Madelung, "Imamism adn Mu'tazilite Theology", s. 24.
68. Bu eser, *Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (nşr. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî, Beyrut 1414/ 1993, cilt 10) neşredilmiştir.
69. Müfîd, *el-Mesâilu'l-ukberiyye*, s. 118; Müfîd, *Cemel*, s. 54.
70. Müfîd, *el-Fusûlu'l-muhtâre*, s. 296-7, c. 2.; Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 38-39.

inancı olduğunu açıklamıştır. "Bir kimse *el-menzile* inancını kabul ederse o, hakîkî bir Mu'tezilîdir. Bazı konularda Mu'tezile'nin cumhurundan ayrılmış bile olsa böylesi bir kimse i'tizâl ismine layıktır." Aynı şekilde o, Hz. Ali'nin imâmetini kabul eden bir kimsenin, "şîa" ismini hakkettiğini belirtmiştir. Ona göre bir kimse, Şîa'nın ekseriyetinin kabul etmediği bir inancı teşeyyu anlayışına eklemiş bile olsa yine de o Şîî'dir. Böylece Müfîd, Şîa ile Mu'tezile arasındaki farklılığı mezhebin temel noktasına dayandırmış; bir kimsenin Şîî veya Mu'tezilî oluşunun imâmet veya "el-menzile" anlayışıyla alakalı olduğunu belirtmiştir. Diğer görüşlerin belirleyici olmadığına dikkat çeken Müfîd, bir kimsenin Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmekle birlikte "el-menzile" görüşü dışında bütün Mu'tezilî görüşleri kabul etse de böylesi bir kimsenin yine de "Şîî" diye isimlendirileceğini açıklamıştır.

Öte yandan Müfîd, kendi mezhebî anlayışına ters düşen hususlarda Mu'tezile'yi eleştirmekten geri durmamıştır. Kendi Mu'tezilî hocaları da dâhil olmak üzere pek çok Mu'tezilî âlimi özellikle imâmet görüşleri sebebiyle tenkîd etmiş ve onlara yönelik reddiye yazmıştır. Bu çerçevede Müfid, dinin temel meselelerinin sadece akılla bilinebileceği şeklindeki Mu'tezilî anlayışı eleştirmiş ve sem'in, yani vahyin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre aklın mutlaka sem'e ihtiyacı vardır. Basra ekolüne göre vahiy olmaksızın sadece akılla teklifin gerçekleşmesi mümkün iken Müfîd'e göre vahiy tarafından desteklenmeyen aklın ne ma'rifetullaha ne de teklife ait her hangi bir bilgiye ulaşması söz konusu değildir.[71] Yine Mu'tezile'nin peygamberlerin günah işleyebileceği, unutkanlıkla hatâ edebilecekleri, görüşlerinde yanılabilecekleri şeklindeki görüşlerini eleştirmiş ve böylesi bir nübüvvet anlayışının kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Zira peygamberlerin yanılmaları ve hatâ edebilmeleri imkân dâhilinde ise bu durumda imâmların da yanılmaları, hatâ etmeleri veya günah işlemeleri söz konusu olur ki, bu Şîî-imâmî imâmet anlayışını zedeleyebilir. Bu itibârla Müfîd'in, böylesi bir nübüvvet anlayışına karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Müfîd, Mu'tezile'yi asıl imâmetle alâkalı görüşleri sebebiyle eleştirmiştir. Mu'tezilî âlimlerin Hz. Ali'nin efdaliyetini kabul etmekle birlikte ilk üç halîfenin hilâfetlerini onaylamalarını eleştirmiştir. Ayrıca Müfîd'in Mu'tezile'den ayrıldığı temel hususlardan biri de "vaîd" ve "el-menzile" prensipleridir. Ona göre büyük günah işleyen bir kimse tövbe etmeden ölürse sevâbının yok olması söz konusu değildir. Kebîre sahipleri günahlarının cezâsını çektikten sonra cennete girebilecektir.[72] Ayrıca o, Mu'tezile'nin şefâati kabul etmemesini de eleştirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in ve imâmların kendi taraf-

71. Müfîd, *a.g.e.* s. 44-45, md. 7; Madelung, "Mufid", *EI²*, VII, 312.
72. bkz. Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 114-115; a.mlf., *Fusûlu'l-muhtare*, s. 30; a.mlf., *el-Mesâilu's-sereviyye*, s. 98, 100-101.

tarlarına yönelik şefâatlerinin olduğunu kabul etmek Şîa'nın önemli bir ayrıcalığıdır. Müfîd, şefâat konusunda bütün Müslümanların icmâ etmesine rağmen Mu'tezile'nin tamamının bunu kabul etmediğini belirtmiştir.[73]

Kabir azâbı konusunda Mu'tezile'den tamâmen farklı düşünen Müfîd, bunun varlığını ve kabirdeki kimseye meleklerin nüzûlünü[74]; ayrıca cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğunu kabul etmiştir.[75] Öte yandan Müfîd, sahâbenin dinî konumu, Hz. Peygamber ve imâmlardan gelen haberlerin değeri ve bağlayıcılığı, gaybet, takiyye gibi konuların yanı sıra icmâ, kıyas, ictihâd gibi meselelerde de Mu'tezilî anlayıştan ayrılmıştır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Müfîd, akılcı tutumuyla Şîî-İmâmî anlayışta yeni bir başlangıcın temsilcisi olmuştur. Şîa kelâmına ve fıkhına aklı getirmekle Şîî anlayışta farklılaşma sürecini başlatmış, ahbâr merkezli bir din anlayışını aklîleştirmenin yolunu açmıştır. Sadece Bağdad'daki Şîîlerce değil, çok geniş bir coğrafyada sözü dinlenen ve kendisine itibâr edilen bir âlim olmuştur. İmâmîyye ekolü içinde eşsiz bir konuma sahip olan Müfîd, bu şöhretini, yaşadığı dönemdeki ilmî ve sosyal faâliyetlerinin yanında geride bıraktığı eserlerine borçludur. Nitekim eserlerin künyesinde zikredilen mekân isimlerinden hareketle; Hârezm, Nîşâbûr, Cürcan, Sâriye, Taberistan, Sağan, Dînever, Huzistan, Fars, Rakka, Hair, Ukbera, Musul gibi şehirlerde yaşayan Şîîler nezdinde mercî kabul edildiği ve çok geniş bir coğrafyada etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Yaşadığı dönemde Şîa'nın lideri olması itibârıyla Müfîd, sadece Şîîlere yönelik çalışmalarda bulunmamış, bunlara ilâveten İmâmîyye'nin diğer ekoller karşısında savunulmasına ve İmâmî anlayışın ikâmesine de ehemmiyet vermiştir. Onun eserleri bu zâviyeden değerlendirildiğinde Mu'tezile, Mürcie, Eş'ariyye, Muhakkime gibi İslâmî fırkalara karşı Şîî inanç ve fikirleri savunduğu gibi; Zeydiyye, Vâkıfiyye, Cârûdiyye, İsmâiliyye ve Gulât gibi Şîî fırkalarla da mücâdele ettiği görülür. O, imâmet anlayışı başta olmak üzere Şîî-İmâmî akîdeyi savunmuş, imâmet doktrininin akılla izahına önem vermiş ve İmâmîyye'nin sistemleşmesine katkıda bulunmuştur. Şîî ulemâ, bu özellikleri sebebiyle onu, beşinci asrın "müceddid"i olarak kabul etmiştir. Aslında Müfîd'in Şîa içindeki önemini ve dinî konumunu göstermesi bakımından onun gaybetteki imâmla ilişkisi de ayrı bir önemi hâizdir. Çünkü o, Gâib İmâm tarafından hakkında tevkîi ya-

73. Müfîd, *el-Hikâyât*, s. 69-71; Müfîd, *Evâil*, s. 79-80, md. 57.
74. Müfîd, *a.g.e.* s. 76-77, md. 53; Müfîd, *el-Mesâilu's-sereviyye*, s. 65.
75. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 124, md. 134.

yınlanan nâdir şahsiyetlerden biridir. Onun gaybetteki imâm tarafından övülmesi Şîîler tarafından itibâr görmesinin sebeplerinden biri olarak zikredilebilir.

Müfîd'in doğrudan siyâsete müdâhil olduğuyla alâkalı sağlam verilere sahip değiliz. Ancak onun, yaşadığı dönemde Bağdad İmâmîyye'sinin dinî ve ilmî lideri olduğu dikkate alınırsa, günlük siyâsetten uzak kalmasının güç olduğu anlaşılır. Nitekim onun Büveyhîler nezdinde büyük bir itibârının olduğu, aynı şekilde çevre hükümdarlar tarafından da saygı ve hürmetle karşılandığı kaydedilmiştir. Bu durum, ümerâ ve vüzerâ üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Büveyhî emîri Muizzüddevle'nin girişimleriyle başlatılan Aşûre mâtemi ve Gadîr-i Hum bayramı kutlamalarının Şîîlerce benimsenmesi ve zamanla bir gelenek haline dönüşmesinde Şîî ulemânın büyük katkıları olmuştur. Nitekim Şeyh Müfîd, eserlerinde Aşûre mâtemi ve Gadîr-i Hum bayramına iştirâkin önemini belirtmiş ve bu uygulamayı bizzat teşvik etmiştir. Diğer taraftan Şîî-Sünnî çatışmalarında Müfîd'in isminin zikredildiği görülür. Tarihî kaynaklarda Şîî-Sünnî çatışmaları sonrasında onun en az iki kere sürgüne gönderildiği bildirilmektedir. Kanâatimize göre bu durum, onun Şîî-İmâmîyye'nin dinî ve ilmî lideri olmasıyla doğrudan alâkalıdır.

Müfîd'in fikir dünyasında Mu'tezilî anlayışın büyük etkisi vardır. Her ne kadar o, Mu'tezileden etkilenmediğini, hatta tam bunun zıddının vukû bulduğunu iddiâ etse de açık bir şekilde Mu'tezile kelâm anlayışının Müfîd'in sistemine yansıdığı anlaşılmaktadır. Bunun sebebi olarak, Şîî-İmâmîyye'nin içinde bulunduğu zor durum gösterilebilir. Zira uzayan gaybet karşısında halkın ihtiyaçlarının nasıl karşılanması gerektiği hususu ciddî bir problem teşkîl etmiş; Gâib İmâm ortaya çıkıncaya kadar hiç bir şey yapmamayı, oturup Mehdî'nin dönüşünü beklemeyi emreden Ahbârî anlayış gücünü kaybetmeye başlamıştır. Ayrıca teşbîh ve tecsîm gibi İslâm'ın ruhuna aykırı düşen ifâdelerin Şîî kelâmından temizlenmesi de zorunluydu. Büveyhîlerle birlikte kendini ifâde etme fırsatı bulan, aynı zamanda Bağdad'ın kültürel ortamından faydalanan Şeyh Müfîd, muhâlif fırkaların fikirlerinden de yararlanarak bir sistem dâhilinde rasyonel bir anlayış ortaya koymayı başarmıştır. Müfîd'le başlayan bu yeni dönemde, Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımının benimsendiği ve İmâmî esasların izahında aklın bir metot olarak kullanıldığı görülür. Müfîd ve öğrencisi Murtazâ, yaşadıkları dönemin sosyal ve kültürel imkânlarını kullanmışlar ve özellikle Mu'tezile'nin akılcılığından, imâmet inancına ters düşmeyecek şekilde, faydalanarak akla dayalı bir Şîî kelâmı tesis etmeye çalışmışlardır. Mu'tezile'nin İmâmî akîdeye en çok tesir ettiği dönem de bu zamana tekâbül etmektedir.

Sonuç olarak Müfîd, İmâmîyye Şîa'sının temel esaslarının belirlenmesi ve İmâmîyye'yi diğer Şîî fırkalardan ayırt eden özelliklerin ortaya konulması hususunda önemli bir vazife icrâ etmiştir. Aslında o, hem Mu'tezile hem de diğer

Şîî fırkalar ile aralarındaki farklılığı daha belirgin hale getirmiş, bir diğer ifâdeyle kırmızı çizgileri koyulaştırmıştır. O, içinde yaşadığı sosyo-politik şartlar ve siyâsî dengelerden yararlanmasını bilmiş, siyâsî sahada ve ilmî toplantılarda belli bir noktaya kadar uyumlu olmuş ve kendi mezhebî anlayışını savunmuştur.

Diğer taraftan onun önceki Şîî âlimlerinden farklı bir tesir icrâ ettiğini de söylemek mümkündür. O, sadece tanınmış fıkıh ve kelâm âlimlerinden biri değil, bilakis Şîî öğretinin merkezinde bugün bile devam eden bir tekâmülcü anlayışın kurucusu ve öncüsüdür. Nitekim yaşadığı IV. hicrî asırdan bu yana Şîî-İmâmî anlayış içinde onun tarafından temel prensipleri ortaya konulan Usûlîliğin hâkim olması, Ahbârî anlayışın bir daha eski gücüne ulaşamaması Müfid'in Şîî gelenek içindeki önemini göstermesi bakımından anlamlıdır.

KAYNAKÇA

Akhtar, Waheed, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers,* New Delhi 1988.

Allâme Hillî, Ebû Muhammed Takiyyuddin, *Kitâbü'r-Ricâl,* (nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-ulûm), Kum 1972.

Baqirshahî, A.N., "International Congress on the First Millennium of al-Shaykh al-Mufid: An Overview", *Message of Thakalayn, A Quarterly Journal of Islamic Studies,* Vol.1, No. 1, (1993), s.149-175.

Bulut, Halil İbrâhim, "Şeyh Müfîd ve İmâmiye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 9/1, (2005), Sivas, s. 175-202.

———, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd,* Ankara 2013.

Ca'ferî, Muhammed Rıza, *el-Kelâm inde'l-İmâmîyye; neş'etuhû ve tatavvuruhû ve mevkiu'ş-Şeyh el-Müfîd minhu,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), ss. 150-304, Beyrut 1414/1993.

Ebû Hayyan et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed, *el-İmtâ' ve'l-Muânese,* (nşr. Ahmed Emin-Ahmed Zeyn), Beyrut 1373/1953.

Emin, Seyyid Hasan, *Hayatü'ş-Şeyhi'l-Müfîd,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt I, Beyrut 1414/1993.

Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin, *Ravzâtü'l-cennât fî-ahvâli'l-'ulemâ ve's-sâdât,* (nşr. Esedullah İsmailiyân), Kum 1970-72.

Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ev Medînetü's-selâm,* (nşr. Mustafa Abdülkadir Ata) Beyrut 1998/1417.

İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-mîzân,* (th. Abdurrahman Maraşlı), Beyrut 1995/1416.

İbn İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhayy b. el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb,* (nşr. Mahmud Arnaut), Beyrut 1989.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (nşr. Ahmed Abdulvahhab Fetîh), Kahire 1992/1413.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk, *el-Fihrist*, (nşr. İbrâhim Ramazadan), Beyrut 1994.

İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî, *Meâlimu'l-'ulemâ*, (nşr. M. Sadık Bahrululum), Beyrut trs.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehasin Yusuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1972.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-Şîa ve'l-Kaderiyye*, Kahire 1321.

İbnü'l-Cevzî, Abdürrahman b. Ali b. Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata), I-XVIII, Beyrut 1992/1412.

İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, (nşr. C.J. Tornberg), I-XIII, Beyrut 1979.

Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu'ş-Şîa ve usûlühâ*, Beyrut 1981.

Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl*, (nşr. Hasan el-Mustafavî), Kum 1404.

Khamenei, Seyyid Ali, "The Role of al-Shaykh al-Mufîd in the Development of Shi'i Fiqh and Kalam", *Message of Thaqalayn; A Quarterly Journal of Studies*, Vol. 1, September 1993, s. 25-67.

Madelung Wilferd,., "A Treatise of Sharif Al-Murtada on the Legality of Working for the Goverment" *Bulletin of teh School of Oriental and African Studies*, 43 (1980), s.18-31.

———, "Al-Mufîd", *EI2*, VII, 312-313.

———, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme İmâmite*, Paris 1970, s. 13-30.

McDermott, Martin, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beirut 1978.

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti; İslâm'ın Rönesansı*, (çev. Salih Şaban), İstanbul 2000.

Muhsin Emin, *A'yânu'ş-Şîa*, (nşr. Hasan Emin), Beyrut 1406/ 1986.

Müfid, Ebû AbdullahİbnüI-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Ademu sehvi'n-Nebî*, (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

———, *Aksâmü'l-mevlâ fi'l-lisân*, (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VIII, Beyrut 1993/1414.

———, *Cevâbatü ehli'l-Mevsil fi'l-'aded ve'r-ru'ye*, (nşr. Mehdî Necef), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IX, Beyrut 1993/1414.

———, *el-Fusûlü'l-'aşere fi'l-gaybe,* (nşr. Fâris el-Hasûn), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: III, Beyrut 1993/1414.

———, *el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'adliyye ve'l-fark beynehüm ve beyne'ş-Şîati'l-İmâmiyye* (nşr. Muhammed Rıza el-Hüseynî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

———, *el-İfsâh fi'l-imâme,* (nşr. Müessesetü'l-bi'se), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VIII, Beyrut 1993/1414.

———, *el-İrşâd,* Beyrut 1979.

———, *el-Mesâilu'l-ukberiyye,* (nşr. Ali Ekber el-Horasânî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VI, Beyrut 1993/1414.

———, *el-Mesâilu's-sağaniyye,* (nşr. Seyyid Muhammed el-Kâdî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt, III, Beyrut 1993/1414.

———, *el-Mesâlu's-sereviyye,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: VII, Beyrut 1993/1414.

———, *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl,* (nşr. Muhammed Rıza el-Hüseynî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

———, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye,* (nşr. Rıza el-Muhtârî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: X, Beyrut 1993/1414.

———, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât,* (nşr. İbrâhim el-Ensârî), (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IV, Beyrut 1993/1414.

Necâşî, Ebu'l-Abbas, *Kitâbu'r-ricâl,* (nşr. M. Cevad en-Nâinî), Beyrut 1988.

Safedî, Salahaddin Halil b. Aybeg, *Kitâbu'l-vâfî bi'l-vefeyât,* Weisbaden 1962.

Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî,* (Ar. Çev. Mahmud Fehmi Hicazî), 1983.

Şerîf Murtazâ, *el-Usûlu'l-i'tikâdiyye, Nefâisu'l-mahtûtât* içinde, (nşr. Muhammed Hasan el-Yâsîn), Bağdad 1954.

Tabatabâî, Abdülazîz, *eş-Şeyh el-Müfid ve atâuhu'l-fikriyye el-hâlide,* (*Silsiletü Müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), Beyrut 1414/1993, cilt: I, s. 17-149.

Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist,* Beyrut 1983.

———, *Ricâlü't-Tûsî,* (nşr. Muhammed Bahrululum), Kum 1961.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî nakdi'r-ricâl,* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Kahire 196.

———, *el-İber fî haber men gaber,* (nşr. Ebû Hacer Muhammed b. Said), I-V, Beyrut 1985.

———, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ,* (nşr. Şuayb Arnaut v.dğr.), I-XXIII, Beyrut 1997.

Zencânî, Fadlullah, *Ta'likât alâ evâili'l-makâlât,* (*Silsiletü müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde), cilt: IV, Beyrut 1993/1414.

CA'FER-İ SÂDIK*

Mehmet Atalan**

Şîî İmâmiyye'nin on iki imamından altıncısı sayılan Ca'fer-i Sâdık, Şîa'nın fikrî ve tarihî gelişiminde önemli bir yere sahiptir. O, hem dönemindeki Şîîliğin ve Şîî fikirlerin tesbîti, hem de yaşadığı dönemin genel fikir yapısının iyi anlaşılması açısından önemli bir şahsiyettir. Ca'fer-i Sâdık'ın kendisine ait olan ya da ona nisbet edilen fikirleri Şîîliğin tarihî seyrini derinden etkilemiştir. Onun fikirleriyle birlikte gerçek şahsiyetinin ortaya çıkarılması, Şîîlik ve İslâm düşüncesinin umumî inkişâfı açısından bir tür zorunluluktur. Ancak onun tarihî ve menkıbevî kişiliği birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır. İki farklı kişiliğin birbirinden ayırt edilerek, tarihî şahsiyetinin net bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir.[1]

Muhammed Bâkır'ın (114/733) en büyük oğlu olan Ca'fer-i Sâdık, h. 80/699-700'de Rebiülevvel ayının on yedinci günü Medine'de dedesi Zey-

---

* Bu makale *Mezhepler Tarihi Açısından Ca'fer es-Sadık* adlı yüksek lisans tezimden ve *Şiiliğin Farklılaşma sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri* adlı doktora tezlerimden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

1. Ca'fer-i Sâdık'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz., Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma sürecinde Câ'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005; Mehmet Atalan, *Cafer-i Sâdık*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara 2007.

nelâbidîn'in evinde doğmuştur.[2] Ca'fer'e, sözlerinin doğruluğundan ve güvenirliğinden dolayı *Sâdık* lakabı verilmiştir.[3] Ayrıca ona *Fâdıl, Kâim, Kâfî ve Müncî* gibi lakaplar da yakıştırılmıştır. Künyesi de *Ebû Abdillâh, Ebû İsmâîl, Ebû'l-Halâs ve Ebû Mûsâ*'dır.[4]

Ca'fer-i Sâdık, dedesi Zeynelâbidîn'in ölümüne kadar onun yanında kaldı. Soyu, baba tarafından Hz. Peygamber'in torunu Hüseyin b. Ali'ye dayanmaktadır.[5] Ca'fer-i Sâdık'ın anne tarafından üçüncü dedesi yani büyük babası Ebû Bekir'dir. Annesi Ümmü Ferve'nin babası ise Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir'dir.[6] Ümmü Ferve'nin annesi, Abdurrahman b. Ebî Bekir'in (59/679) kızıdır. Kâsım b. Muhammed, amcası Abdurrahman b. Ebî Bekir'in kızı ile evlen-

---

2. Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî(292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1960, II/381; et- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî(310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967, V/138.
3. Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir İbn Hallikân(682/1282), *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbâi'z-Zemân*, I-VIII, Beyrut 1977, I/185; Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-Isfahânî (430/1038), *Hılyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932, III/152; Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî (597/1200), *Sıfâtu's-Safve*, thk. Fahûrî Mahmûd, II. baskı, I-IV, Beyrut 1979, II/194; Hayruddîn ez-Ziriklî, *A'lâm*, II. Baskı, I-VIII, Beyrut 1980, II/12; Ebû Abdillah Muhammed b. el-Mekkî el-Amilî, *el-Kavâid ve'l-Fevâid fi'l-Fıkh*, Matbaatü'l-Âdâb, Necef 1980, IV/19; Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*, I. Baskı, Kahire 1953, 85. Bu lakabın Halife Mansûr tarafından verildiğine dair rivâyetler de mevcuttur. Bkz., el-Isfehânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 256.
4. el-Mâzenderânîî İbn Şehr Aşûb(588/1192), *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, IV/273.
5. Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd(236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz, V/320; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/320; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, nşr., Ali Ekber el-Ğaffari, Beyrut 1979, 264. Ayrıca bkz., Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam Ca'fer Sâdık*, Şafak Yayınları, İstanbul 1992, 32-33; Muhammed Vaiz Zâde Horasânî, "Ca'fer-i Sâdık", *Ehli Beyt*, II: VIII (1985), 85-86; Murtaza Mutahharî, "İmâm Ca'fer-i Sâdık", *Mecelletü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1412/1991, 84-97.
6. el-Ya'kûbî, *a.g.e.* II/381; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/19 vd; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/194; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, IV/182; el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, II. Baskı, Beyrut 1988, 194. Kasım b. Muhammed, Ebû Bekir'in oğlu Muhammed'in oğludur. Annesi Ebû Bekir'in hanımlarından Esmâ binti Yezîd'dir. Ebû Bekir'in ölümünden sonra Ali, Muhammed'in annesi Esmâ'yı nikâhlamış ve Esmâ, Muhammed'i Ali'nin evine birlikte getirdiği için Muhammed, Ali'nin evinde büyüyüp yetişmiştir. Bu sebeple Ali b. Ebî Tâlib, "Muhammed, Ebû Bekir'in soyundan benim oğlumdur." demiştir. Kasım b. Muhammed, halası Hz. Âişe'nin yanında yetişmiş ve ondan birçok hadis rivâyet etmiştir. Kâsım, takvâ sahibi bir kişidir. Ayrıca birçok Sahâbeden hadis rivâyet etmiştir. Ömer b. Abdülazîz, "Elimde olsa kendimden sonra Kâsım'ı halîfeliğe tayin ederdim." demiştir. Geniş bilgi için bkz., ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/166.

miştir.[7] Yani Ümmü Ferve hem ana, hem de baba tarafından Ebû Bekir'in büyük kız torunuydu. Bütün bunlar göstermektedir ki, soyu, hem Ebû Bekir'in hem de Hz. Ali'nin soyuyla birleşmektedir.

Ca'fer-i Sâdık'ın erkek çocukları; İsmail b. Ca'fer, Abdullah b. Ca'fer, İshak b. Ca'fer, Abbas b. Ca'fer, Ali b. Ca'fer, Mûsâ b. Ca'fer, Muhammed b. Ca'fer, kızları ise Ümmü Ferve, Esmâ ve Fâtıma'dır. Ca'fer-i Sâdık'ın, amcası Hüseyin b. Ali Zeynelâbidîn'in kızı olan ilk hanımı Fâtıma'dan İsmâil, Abdullah, Ümmü Ferve; Hamîde el-Berberiyye adlı ikinci hanımından Mûsâ, Fâtıma, Muhammed; diğer hanımlarından da Abbas, Ali ve Esmâ olmak üzere on çocuğu olmuştur.[8]

Ca'fer-i Sâdık, h.148/765 yılı şevval ayının yirmi beşinci günü Medine'de vefat etmiştir. Şîî rivayetler onun Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir.[9] Cenâzesi Cennetü'l-Bakî'de babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn'in kabirlerinin yanına defnedilmiştir.[10]

Ca'fer-i Sâdık ve babası Muhammed Bâkır, Medîne'de Mescidü'n-Nebevî'de ilim merkezini kurmuşlardır. Ca'fer-i Sâdık babasından sonra bu merkezi daha da genişleterek İslâm dinini ve tevhîd inancını savunmaya devam etmiştir. Babası Muhammed Bâkır'dan ders alan Ca'fer-i Sâdık, zamanının âlimleri arasında önde gelen şahıslardan biri olmuştur. Ca'fer-i Sâdık vâsıtasıyla, isimleri ricâl kitaplarında geçen ve sayısızca eser veren birçok âlim, fakih, muhaddis ve filozof yetişmiştir. O, siyâsî hüviyetinden çok, ilmî şahsiyeti ile tanınmış evini bir okul haline getirdiği için her taraftan gelen ziyaretçilere ilmî konularda dersler vermiştir.

Ca'fer-i Sâdık, ömrünü ilim ve züht, hak ve adaleti savunma, Allah'a ve hayırlı işlere davet ve kötülüklerden sakındırmakla geçirmiştir. Ca'fer-i Sâdık, Allah'a tevekkül ederek, bütün zorluk ve belâlar karşısında sabrederdi. O, İslâm toplumunu dünya ve âhiret saâdetine yöneltmiş, dini savunma ve her türlü bid'atin önünde durmayı çevresindeki nesillere anlatmıştır. Ca'fer-i Sâdık, insanlara, İslâm dininin; kahraman, hamiyetli, güzel ahlâk, güçlü iman ve temiz akîde sahibi bireyler yetiştiren bir din olduğunu anlatmıştır. Bu dinin faydalı ilimler sunan, düşünceyi geliştiren ve her iki âlemde de hayırlara ulaştıran bir din olduğunu göstermiştir.

---

7. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, V/187-190; el-Ya'kûbî, *a.g.e.* II/381; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/25; el-Mes'ûdî, *a.g.e.* 194; Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 87, 89.
8. Atalan, *Cafer-i Sâdık*, TDV Yayınları, II. Baskı, Ankara 2010, 43.
9. Şeyh Saduk, *Şiî İmamiyye'nin İnanç Esasları*, 110.
10. İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-İmâme ve's-Siyâse*, 1981, 175; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/269; Hayruddîn ez-Ziriklî, *A'lâm*, II. Baskı, I-VIII, Beyrut 1980, II/121.

Ca'fer-i Sâdık, hilâfetin Emevîlerden Abbâsîlere geçtiği hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren başlayan ilmî harekette parlak ve meşhur bir sîmâ olarak göze çarpmaktadır. Özellikle muhaddislerin, fâkihlerin, kelâmcıların ve Kur'an müfessirlerinin onun ilminden faydalandıkları bilinmektedir. Hadis, tefsir, fıkıh, sîret ve tarih kitapları incelendiğinde, Ca'fer-i Sâdık'ın pek çok ilmî sahada çalışmalarının olduğu anlaşılmaktadır. Onun, İslâm tarihî, fıkıh, tefsir ve kelâm alanlarında seçkin âlimler yetiştirip, değerli eserler bıraktığı ifade edilir. Bu âlimlerin isimleri, rivâyetleri ve görüşleri hadis, tefsir, sîret ve diğer konularda yazılmış kitaplarda kayda geçmiştir.[11]

Ca'fer-i Sâdık ile ilgili rivâyetlere bakıldığında karşımıza iki farklı kişilik çıkmaktadır. Bir yanda Medîne'de siyasetten uzak bir şekilde yaşayıp, ilimle ilgilenen, farklı kesimlerden âlim ve öğrencilerle diyalog içinde bulunan bir Ca'fer-i Sâdık portresi; diğer yanda Kûfe'de beşer üstü niteliklerin izafe edildiği bir Ca'fer-i Sâdık portresi mevcuttur.

Ca'fer-i Sâdık, ilmî faaliyetlerini Medîne'de devam ettiriyordu. Ancak Ca'fer-i Sâdık'ın taraftarlarının en yoğun olduğu bölgelerin başında Kûfe şehri gelmekteydi. Fakat buradaki ilmî hareketlilik, onun kontrolü dışında gelişiyordu. Gulat fırkalar, özellikle Kûfe ve Horasan'ı üs edinmişlerdi. Kendi düşünce ve fikirlerini yaymaya çalışıyorlardı. İslâm'ın usûl ve prensipleriyle uygun düşmeyen bazı görüşleri Ca'fer-i Sâdık'a isnâd ediyorlardı. Ona bazı insanüstülükler ve ilâhî sıfatlar atfediyorlardı. Bu anlamda gulatın disipline edilmesi ve Ali taraftarlarının üzerindeki şüphelerin giderilmesi konusunda yoğun bir uğraş vermekteydi.

Ca'fer-i Sâdık, yakın çevresine, dinî konularda aklın nasslardan tamâmen bağımsız olmadığını anlatıyordu. Dahası ona göre, akılla Allah'a kulluk edilir ve cennet kazanılır; aklı olanın dini olur, dini olan da cennete girer. Ca'fer-i Sâdık, belli bir disiplin uygulayarak, ortaya atılan aşırı görüşleri kabul edilebilir ölçüler içinde yumuşatmayı başarmıştır. Bu durum, özellikle Mansûr'un, tahta çıkmasından sonra izlediği Ca'fer karşıtı siyâsete yönelik bir korunma yolu olarak önem kazanmıştı. O, gulatı, kabul edilebilir sınırları aşmaması için denetim altında tutuyordu. Onun yakın çevresindeki düşünürler arasında, daha çok hukûkî sorunlarla ilgilenen önemli sayıda bilginin yanı sıra çağın bazı ünlü kelâmcıları da yer almaktaydı.[12]

Ca'fer-i Sâdık'ın şöhretinin artmasının en önemli etmenlerinden biri de, çevresine toplanan ve entelektüel konularla yoğun biçimde ilgilenen aktif bir düşünür topluluğunun faâliyeti ve kendisini izleyenlerden bazılarının savunduğu aşırılıklara çeki düzen vermekteki büyük yeteneği sayılabilir. Ca'fer-i Sâdık,

---

11. el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/66.
12. et-Tûsî, *er-Ricâl*, 142; en-Necâşî, *Rîcâlu'n-Necâşî*, 103-104.

Mufaddal b. Ömer'e şu tavsiyelerde bulunmaktadır; "Ey Mufaddal, Allah'ın insandan öğrenmesini istediği ve insana öğrenmesini yasakladığı şeyler üzerinde düşün. İnsan imanı ve dünyası için lâzım olacak şeyleri öğrenmeli. İnsanın dini için öğrenmesi gereken şeyler, mahlûkâttaki apaçık deliller ve alâmetler ile Allah'ı bilip tanımak, insanlarla adaletli ve dürüst bir ilişki sürdürmesi için gerekli olan samimiyet, muhtaçlara yardım ve mü'min olsun olmasın her insanın fıtratına konulan değer ve prensiplerin bilincinde olması gibi hususlardır. İnsana bu dünyada kendisi için gerekli şeyleri öğrenme ve keşfetme yeteneği de verilmiştir. Allah, insana imanı ve yaşaması için gerekli bilgileri öğrenme yeteneği verdiği gibi, kendi gücünün dışında kalan gaybî bilgileri öğrenme gücü vermemiş ve bunu yasaklamıştır."[13]

Ca'fer-i Sâdık, sahâbî ve tâbiîlerin ilim ve hadisle uğraştığı bir çevrede yetişmiştir. Ca'fer-i Sâdık, dedesi Ali Zeynelâbidîn'den(94/712), ez-Zuhrî'den (124/742), Hz. Ömer'den ve onun talebesi olan bazı sahâbîlerden ilim alan tâbiînden ders almıştır. Fakat kendisini ilim bakımından yetiştiren, annesinin dedesi Kâsım b. Muhammed olmuştur. Kâsım b. Muhammed, halası Hz. Aişe, Hz. Hasan, Hüseyin ve Abdullah b. Abbas'dan hadis rivâyet etmiş ve bu bilgileri torunu Ca'fer-i Sâdık'a aktarmıştır. Kâsım b. Muhammed, öldüğü zaman Ca'fer-i Sâdık talebelik devresini geçirmiş, olgunluk çağına girmiştir.[14]

Ca'fer-i Sâdık'ın birinci hedefi, kendi döneminde yaygınlık kazanan gulat fikirlerin tevhîde aykırı bâtıl inançlarına karşı İslâm'ın tevhîd inancını korumaktı. O tevhîd inancını muhâfaza edebilmek için îtikâdla ilgili en cüz'î konuları bile açıklığa kavuşturmuştur. O, tevhîd inancını cebir ve tevfîz gibi düşünce akımlarına karşı savunabilsinler diye, öğrencilerinin felsefe ve kelâmda uzmanlaşmalarını istemiş, münâzara ve tartışma âdâbını onlara öğretmiştir.

Ca'fer-i Sâdık, bir taraftan tevhîd inancını müdâfaa maksadıyla *Deysanî* ve *İbn-i Ebî'l-Avca* gibilerle fikrî mücâdeleye girişirken, diğer taraftan da Alioğullarına ilâhlık sıfatlarını yakıştıracak derecede ileri giden gulatla da mücâdele etmiştir. O, tevhîd çizgisinden dışarı çıkan bu gruplardan berî ve uzak olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Ca'fer-i Sâdık, ilmî meselelerin çoğunda din ve dünya ilimlerini müşterek kabul ederek bu ikisi arasında bir bağ oluşturmuştur. Bunun için de tabiat ilimlerini özellikle kullanmıştır. Ca'fer-i Sâdık, coğrafya ile uğraşmış, hatta Mekke ve çevresiyle ilgilenmiş, onun hakkında bilgi vermiştir. Bu hususta ki fikrini talebelerinden Mufaddal b. Ömer'e imlâ ettirmiştir. O, bu ilmi Al-

13. Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık(148/765), *Kitâbû't-Tevhîd*, Dersaadet, İstanbul h.1329, 24.
14. et-Tûsî, *er-Ricâl*, 119, 142.

lah'ı bilmek ve O'nun vahdaniyetini isbât etmek hususunda bir vâsıta olarak kullanmıştır.[15]

Ca'fer-i Sâdık, astronomi ile ilgilenmiştir. Ama ona nisbet edilen astroloji doğru değildir. Meselâ Müslümanlar arasında ihtilâf olan Ramazan ayının başlangıcı konusundaki şu tesbîti ilgi çekicidir: "*Ramazan'ın ilk günü bilinemediği zaman bir önceki senenin Ramazan ayının beşinci günü bir sonraki senenin Ramazan'ın birinci günü ile aynı gündür.*" görüşü ile ilgili olarak Kazvini, "*Elli sene denenmiş ve sahih olduğu tesbit edilmiştir.*"[16] demektedir.

Ca'fer-i Sâdık'ın gerek kimya, gerekse cefr, tılsım, havas, hurûf gibi gizli ilimlerde uzman olduğu, kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddiâlar büyük ölçüde yanlıştır.[17]

Ca'fer-i Sâdık babasının vefatından sonra hem hadis hem de fıkıh ilmini öğrenmiş ve bu alanlarda önemli bir yer edinmiştir. Bütün fâkihlerin görüşlerini tetkîk ederek en sağlam görüşü bulmaya çalışmıştır. Hadiste güvenilir olduğu gibi hüküm çıkarma hususunda da çok mâhirdi. Kur'an ve sünnette bir nass bulunmadığı zaman maslahata göre hüküm verirdi.

Hadis ilminde sîka kabul edilen Ca'fer-i Sâdık'ın kendilerinden hadis rivâyet ettiği kimselerin başında, babası ile anne tarafından dedesi olan Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir gelmektedir. Bunlardan başka Ubeydullah b. Ebû Râfi', Urve b. Zübeyr, İkrime el-Berberi, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfi' ve Zührî'den de rivâyette bulunmuştur.[18] Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc, Ebû Âsım en-Nebîl, Yahya b. Saîd el-Ensârî, Yahya el-Kattân, oğulları İsmâil, Muhammed, Mûsâ el-Kâzım, İshak ve Şîa kaynaklarında sayıları 4000'e ulaştığı belirtilen kimseler kendisinden hadis dinlemiş ve rivâyette bulunmuşlardır. Rivâyetleri Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i dışında *Kütüb-i Sitte*'de de yer almıştır. Buhârî'nin bu eserinde Ca'fer'den rivâyette bulunmaması, onun hadis konusunda zayıf oluşu yüzünden değil, meclisine girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzû' hadisleri ona isnâd etmeleri sebebiyledir.[19] İmam Şâfiî, Yahya b. Muîn, İbni Âdi ve diğerleri onun güvenilir olduğunu kabul ettiler. İbn Hıbbân onun fıkıh, ilim ve fazîlet bakımından ileri seviyede olduğunu, Alioğulları dışındaki râvîlerin ri-

---

15. ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I/166-167.
16. Kemaleddin Muhammed b. Musa ed-Demirî, *Hayâtu'l-Hayavân*, I-II, Kahire 1978, 1978: I/127.
17. ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beyrut 1997-1999, 93.
18. ez-Zehebî, *a.g.e.* 88.
19. ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/269; Mustafa Kâmil eş-Şeybî, *Sılâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, Mısır 1969, I/194.

vâyetlerini de delil kabul ettiğini söyler.[20] Medîne âlimlerinden Mâlik b. Enes ona öğrencilik yapmış, Irak âlimlerinden Ebû Hanîfe onu dinlemiş ve bazı rivâyetlerde bulunmuştur.[21]

Ca'fer-i Sâdık'ın Ehl-i Beyt'ten hadis rivâyet etmesine rağmen, dedesi Zeynelâbidîn'den rivâyet etmediği ifade edilmektedir. Ancak Ca'fer-i Sâdık'ın, dedesinin elinde yetiştiğini, ondan da hadis rivâyet ettiğini savunanlar da bulunmaktadır. Ca'fer-i Sâdık babasından, dedesi Kâsım'dan, Âişe ve İbn-i Abbas'dan hadis rivâyet etmiştir. Onun hadis aldığı râvîlere baktığımızda, sâdece Ehl-i Beyt'ten hadis almadığı, Şîa'nın şiddetle karşı çıktığı Hz. Âişe, İbni Abbas ve Kâsım b. Muhammed'den de hadis rivâyet ettiği görülmektedir.[22] Ayrıca Ebû Yûsuf, Ca'fer-i Sâdık'tan, o babasından, o da Ömer b. el-Hattâb'dan rivâyette bulunmuştur.[23]

Şîa, imamların masum olduklarını iddiâ etmelerinden, imâmetlerine ve sözlerinin hüccet olduğuna inandıklarından dolayı[24] hadisin senedini yazmayı gerek görmemiş, buna Ca'fer-i Sâdık'ın şu sözlerini delil göstermiştir: "Benim hadisim babamın hadisidir. Babamın hadisi ceddimin, ceddimin hadisi Ali b. Ebî Tâlib'in hadisidir. Ali'nin hadisi Resûlullah'ın hadisidir ve Resûlullah'ın hadisi de Allah'ın sözüdür. Beni kaybetmeden bana sorun. Benden sonra benim rivâyet ettiğim hadislerin benzerini kimse rivâyet etmez."[25]

Ca'fer-i Sâdık, Emevîlerin son dönemleriyle Abbâsoğulları hilafetinin ilk zamanlarında şartların doğurduğu birtakım fırsatları elden kaçırmayıp dinî öğretileri geniş alanda yayma gayretine girişmiştir. Çeşitli aklî ve naklî bilimlerde birçok ilmî şahsiyet yetiştirmiştir.[26] Hatta Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan Süfyân-ı Servî,[27] Kadı Sekûnî ve Ebû'l-Buhterî gibiler onun öğrenciliğini yapmakla övünüyorlardı. Ca'fer-i Sâdık'ın eğitim merkezinden dört bin muhaddis ve öğrencinin mezun olduğu rivâyet edilmektedir.[28] Onun Medîne'deki evi, ha-

---

20. ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256-257.
21. İbn Hallikân(682/1282), *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbai'z-Zeman*, I-VIII, I/105; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/166.
22. et-Tûsî, *er-Ricâl*, 119.
23. Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Âsar*, Beyrut trz, 130.
24. en-Nevbahtî-el-Kummî, *Şiî Fırkalar*, 89-90.
25. et-Tabersî (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 285; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/166.
26. Ebû Abdillah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân Ukberî Bağdadî Şeyh Müfîd (413/1022), *İrşâd*, Beyrut 1975, 254; Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-Isfahânî (430/1038), *Hılyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932-1938, III/198.
27. Ebû Nuaym el-Isfahânî, *a.g.e.* III/198.
28. Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî el-Bağdadî Şeyh Müfîd (413/1022), *İrşâd*, Beyrut 1975, 254; İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, IV/247.

dis ve fıkıh öğrencilerinin bir araya geldikleri bir yer haline gelmiştir. Ayrıca Medîne dışında, Kûfe camisindeki bugün Ca'fer-i Sâdık makamı olarak bilinen yerde de ders vermiştir.

Ca'fer-i Sâdık'ın Ebû Hanîfe ile Medîne ve Irak'ta, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve Hafs b. Sâlim ile de Mekke'de ilmî münâkaşalar yaptığı bilinmektedir. Zürâre b. A'yen ile kardeşleri Bukeyr ve Humrân, Cemîl b. Sâlih, Muhammed b. Müslim et-Tâifî, Büreyd b. Muâviye, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim. Ebû Basîr, Muhammed el-Halebî, Abdullah b. Sinân, Ebü's-Sabbâh el-Kinânî öğrencilerinden bazılarıdır.[29]

Ca'fer-i Sâdık din işlerinde öğrencilerin terbiyesine önem vermiştir. O, öğrencilerini aşırı taassuptan kurtararak, ilmin dâimâ ön planda olduğunu anlatmıştır. Allah'ın hikmetini ve kudretini isbât için ilmî münâzaralarda bulunmuştur. Öğrencileri birbirlerinden farklı düşüncelere sahip olmalarına rağmen onlar, Şîî kelâmının gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ali b. İsmâil b. Mîsem et-Temmâr, Zürâre b. A'yen, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Hişâm b. el-Hakem gibi söz konusu önemli kelâmcılar, Ca'fer-i Sâdık'ın irâdesi dışında ve ondan habersiz Şîî imâmet öğretisinin oluşmasını sağlamışlardır. İmâmet meselesi bu gibi kelâmcıların döneminde tartışılmıştır. Bunlar Peygamber'den sonra Hz. Ali ve oğulları Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in soyundan gelen kimselerin vâsî ve imam olduğu fikrini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencilerinden Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Nu'mân el-Ahvel ve Zürâre b. A'yen gibi şahsiyetler, Ca'fer-i Sâdık'ın kabul etmediği, tecsîm ve teşbîh fikirlerinin teşekkülünde önemli rol oynamışlardır. Hişâm b. Hakem ve Muhammed b. Ali b. Nu'mân'ın Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce onun bilgisine sahip olmadığı görüşü Ca'fer-i Sâdık tarafından reddedilmiştir. Ayrıca bunlar, Şîî düşüncenin doktrine edilmesinde önde gelen kelâmcılar arasında sayılmasına rağmen, Ca'fer-i Sâdık'ın görüşleri ile ilgili tam bir netlik söz konusu değildir. Çünkü Ca'fer-i Sâdık, onların bazı fikirlerini bid'at sayarak onlardan teberrî etmiş ve başkalarına da onlara tâbi olmamalarını emretmiştir.[30]

Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencilerinin genel yapısına bakıldığında onların birbirlerinden farklı düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Şîa'nın kendi öncüleri kabul ettikleri âlimlerin yanı sıra Ca'fer-i Sâdık'ın farklı gruplardan da öğrencilerinin olduğu tesbît edilmektedir. Her ne kadar aralarında ilmî münâsebet olsa da, farklı konularda öğrenciler ile imam arasında ihtilaflar vardır. Bu-

---

29. Mustafa Öz, "Ca'fer-i Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII (1993), VII/1.
30. Geniş bilgi için bkz., Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma sürecinde Câ'fer es-Sâdık'ın Yeri*, 117-129.

radan hareketle Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencileriyle tam mutâbakat içerisinde olduğunu söylemek güçtür.

Adı geçen şahıslar, Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencileri olmakla birlikte, esas teolojik alt yapılarını oluştururlarken farklı kanallardan beslenmişlerdir. Çünkü Ca'fer-i Sâdık, Medîne'de yaşarken bu öğrenciler genellikle Kûfe'de bulunmaktaydılar. Yani aralarında klâsik hoca-öğrenci ilişkisinden söz edemeyiz. Bundan dolayı Şîîlik, her ne kadar kendileri inkâr etseler de, daha çok imamlarından bağımsız olarak gelişmiştir.

Öğrencilerinin veya kendisinden rivâyet alanların mikdârı hakkında bazı rakamlar mevcuttur. Bazı rivâyetlerde bu sayı üç binden fazla, kimi rivâyetlerdeyse dört bin olarak verilmektedir. Bu sayılar abartılı görünmektedir. Bunların hepsinin onun öğrencisi olduğunu söylemek güçtür. Fakat durum onun çok farklı kesimlerle ilişkisi olduğu, onun etrafında sâdece İmâmîlerin öncüleri kabul ettikleri kimselerin değil, daha başkalarının da bulunduğu hususunda bize bir fikir verebilmektedir.[31]

Hişâm b. Hakem'ın imâmet dışındaki en dikkat çekici fikri Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındadır. O, Allah'ın bir cisim olduğuna inanmaktadır. Ona göre eşya, cisim ve cismin fiili olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Allah'ın cismin fiili olması düşünülemeyeceğine göre, Allah cisimdir. Allah'ın cisim olduğunu ifade etmesine rağmen, Allah'ı kesinlikle mahlûkata benzetmemiş, cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu söyleyerek teşbîhten kaçınmıştır. Görüldüğü gibi, gerek Şîî kaynaklarda ve gerekse muhâliflerine baktığımızda Hişâm b. Hakem'in tecsîm fikrinin teşbîhten farklı olduğu aktarılmaktadır. Bunun dışında Allah'ın bilgisinin ezelî oluşunu reddetmiş, Allah'ın irâdesinin hareket olduğunu ve bunun ne Allah'ın aynısı, ne de gayrisi bir mânâ olduğunu savunmuştur.[32]

Ali b. İsmâil b. Mîsem et-Temmâr, Şîî çizgide ilk kelâm yapan kişi olarak adlandırılmasına rağmen, onun özellikle Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki fikirleri sonraki İmâmî anlayışa pek uymamaktadır. Ali b. İsmâil b. Mîsem'in taraftarları, Peygamber'den sonra insanların en fazîletlisi olan Ali'nin imâmeti hak ettiğini, fakat ümmetin Ebû Bekir ve Ömer'i seçmekle günah olan bir hatâ değil, efdal olanı terk etme hatâsını işlediklerini ileri sürmektedirler.[33]

Ca'fer-i Sâdık, Hişâm b. Hakem'in tecsîm ve Hişâm b. Sâlim'in teşbîh fikirlerine de katılmamaktadır. Ca'fer-i Sâdık'a Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâ-

---

31. Tûsî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Hasan (460/1067), *Ricâl*, Necef 1381, 155-300; Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ b. A'lamu'l-Hudâ*, 409; Şeyh Müfîd, *İrşâd*, 179.
32. Geniş bilgi için bkz., Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, 49, 52, 65.
33. en-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 9; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 8.

lim'in görüşleri hatırlatıldığında, "*Mahiyetini sâdece kendisinin bildiği Allah'ı tenzîh ederim. O Semî' ve Basîr'dir, sınırlanamaz, hissedilemez, idrâk edilemez ve kavranamaz. Allah bir cisim, bir sûret değildir. O'nun bir sınırı veya alanı yoktur.*" demiştir. Başka bir rivâyette de Hişâm b. Hakem'in tecsîm fikrini reddederken, "*Cisim sınırları belli olan bir şey olup sonludur. Artıp eksilebilir ve yaratılmış olma ihtimâlini taşır ki, bu durumda Allah ile yaratılmış olanlar arasında bir fark kalmaz.*" demektedir.[34] Yine Hişâm b. Hakem, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel ve Muhammed b. Müslim'in Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce onun bilgisine sahip olmadığı görüşü Ca'fer-i Sâdık tarafından reddedilmiştir.[35]

Her ne kadar aralarında birtakım ilmî münâsebetler olmasına, onun ilminden istifâde edip, bazı ihtilaflarında ona mürâcaat etmelerine ve Ca'fer-i Sâdık'ın onları bazı hususlarda övmesine rağmen, yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi, farklı konularda öğrenciler ile imam arasında ilmî ihtilaflar vardır. Buradan hareketle Ca'fer-i Sâdık'ın bu kelâmcılarla tam mutâbakat içinde olduğunu söylemek güçtür. Bu durumda İmâmiyye'nin öncüleri kabul edilen bu şahsiyetlerin, Ca'fer-i Sâdık'ın bütün sahalardaki üstünlüğünü kabul etmemeleri gibi bir durum söz konusudur. Bu durumda öğrencilerin, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık'a karşı tutumlarından itâati farz, bütün ilimleri en iyi bilen *a'lem* ve *ma'sûm* bir imam portresi çıkmamaktadır. Hatta bazı rivâyetler onlardan bağımsız ve ayrı düşündükleri konular olduğunu bile göstermektedir. Nitekim Zürâre b. A'yen, kelâmî hususlarda müstakil görüşler ileri sürmüş, istitâatin fiilden bağımsız olduğunu savunmuştur.[36]

İmâmiyye'nin öncüleri kabul edilen bu şahıslar, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık'ın bazı fikirlerine katılmamışlardır. Kaynaklarda aktarılan rivâyetlere göre bu nedenle Ca'fer-i Sâdık onların bazı fikirlerini bid'at saymış, bazı fikirlerinden *teberrî* etmiş, onlardan bazılarını anlayışsızlıkla suçlamış, başı buyruk davranmak, başkaları gibi düşünmek, helâk olacakları fikirleri benimsemekle ithâm etmiş, onları lanetlemiş, hatta tekfîr etmiştir. Bunun da ötesinde başkalarına onlara tâbi olmamayı öğütlemişlerdir.

Ebû Hanîfe ve Ca'fer-i Sâdık arasındaki ilişkiyi hoca talebe ilişkisi değil de, çağdaş iki âlim ilişkisi olarak kabul etmek gerekmektedir. Şu da bir gerçektir ki, Ca'fer-i Sâdık, Ebû Hanîfe'ye "Irak Fakihi" unvanıyla hitap etmiş ve ona bir âlim muâmelesinde bulunmuştur. Hiç bir zaman bir talebe muâmelesi yapmamıştır. Ebû Hanîfe'nin Ali ve soyuna gösterdiği sevgi ve bağlılığın temelinde, haksız idareye ve zulme tepki vardır.[37]

---

34. Şeyh es-Sadûk, *Tevhîd*, 98, 100.
35. et-Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 430; el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 393.
36. el-Keşşî, *a.g.e.* 361-362.
37. Geniş bilgi için bkz., el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148 vd.

Ca'fer-i Sâdık, hiçbir zaman dedelerinin beşer üstü bir tabiata sahip olduklarını söylememiş, onların mânevî statüleri konusunda aşırılığa düşmemiştir. Onların yerine getirmekte bulundukları kulluk rolünü özellikle vurgulamıştır. İmamları beşer tabiatından çıkartan kişilerin Allah'ın, Peygamber'in ve meleklerin düşmanı kâfir kişiler olduklarını söylemiştir.[38]

Kaynaklar, onun ulûhiyetini, nübüvvetini iddiâ edenlerin, yine gayb bilgisine muttalî olduğunu ve İsm-i A'zam'ı bildiğini ileri sürenlerin olduğunu aktarmaktadır. Ebu'l-Hattâb, Ca'fer-i Sâdık'ın gayba muttalî olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca Hattâbiyye, Ca'fer-i Sâdık'ın kendilerine içinde gaybla ilgili olarak ihtiyaç duyacakları her türlü bilgiyi ihtivâ eden "Cefr" adında bir kitap verdiğini, kitapta bulunanları ancak kendilerinin okuyabildiklerini ileri sürmüşlerdir. Ca'fer-i Sâdık ise bu tür iddiâlara şiddetli tepki göstermiştir.

Ali b. Ebî Tâlib, tarîkatların büyük çoğunluğunda silsilenin ilk şahsiyeti durumundadır. Bu sebepten Ali b. Ebî Tâlib'e ve nesline tarîkat çevrelerinde fazlaca sevgi beslenir. Yine Ca'fer-i Sâdık'ın tasavvufî çevrelerde apayrı bir saygınlığı olup, "mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-nehreyn" diye anılmaktadır. İtikâdî yönden tamâmen Sünnî olan tarîkatlarda bile, Ali b. Ebî Tâlib ve Oniki İmam'a karşı bu saygı mevcuttur.[39] Bu sebeple Ca'fer-i Sâdık tasavvuf tarihînde önemli bir yere sahiptir. İlk sûfîlerin hayat hikâyelerini anlatan Ebû Nâsır es-Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi mutasavvıf müelliflerin ondan hiç bahsetmemiş veya nâdiren atıfta bulunmuş olmalarına karşılık Ebû Nuaym eserinde kendisine geniş yer ayırmıştır.[40]

Hz. Ebû Bekir vâsıtası ile gelen yolda *zikr-i hafî*, yani sessiz zikir yapılmış olup, Hz. Ali vâsıtasıyla ile gelen yolda da *zikr-i cehrî*, yani yüksek sesle zikir yapılmıştır. Ca'fer-i Sâdık, iki yoldan Resûlullah'a bağlıdır. Birisi babalarının yolu olup, Hz. Ali vâsıtasıyla Resulullah'a bağlıdır. Bu yola *vilâyet yolu* denir. İkincisi anasının, babalarının yolu olup Ebû Bekir vâsıtasıyla Resûlullah'a bağlanmaktadır. Bu yola da nübüvvet *yolu* denir. Ca'fer-i Sâdık, hem ana tarafından Ebû Bekir soyundan hem de onun vâsıtasıyla Resûlullah'dan feyiz almış olduğu için "Ebû Bekir, beni iki defa doğurmuştur."[41] ifadesini kullanmaktadır. Rivâyetlere göre, Ca'fer-i Sâdık, Resûlullah'dan gelen mânevî üstünlüklerine Ebû Bekir, Selmân-ı Fârisî ve Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir yolu ile kavuşmuştur. Evliyâlık üstünlüklerine de, Ali, Hasan ve Hüseyin, Zeynelâbi-

38. İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/347; Haydar Esed, *el-İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, Dâru'l-Kitâbû'l-Arabî, Beyrut 1390/1969, I/34.
39. Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998: 149-150.
40. Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hılyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I/3-201.
41. İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtu's-Safve*, II/491.

dîn ve babası Muhammed Bâkır yolu ile kavuşmuştur. Ca'fer-i Sâdık'ta bulunan bu iki feyz ve mârifet yolu, birbirleri ile karışmış değildir.

Ca'fer-i Sâdık döneminde îtikâdî meseleler hakkında pek çok görüş ortaya atılmıştır. O, ileri sürdüğü kelâmî görüşlerle Şîî akâidinin vücûda gelmesinde oldukça etkili olmasının yanında, hem fıkıh hem de hadis alanında önemli bir yere sahip olmuştur. Ca'fer-i Sâdık'ın fikirlerini tesbît hususunda, *Kitâbu't-tevhîd* adlı eseri son derece önemlidir.

Kitap (Kur'an), sünnet (Hz. Peygember'in söz ve fiilleri), Ali b. Ebî Tâlib'in sözleri, Hasan b. Ali'nin Muâviye'ye mektupları ve Hüseyin b. Ali'nin taraftarları ile yapmış olduğu yazışmaları temel referanslar olarak kullanan Ca'fer-i Sâdık, Allah'ın; âlemin, onun içindeki canlı ve cansızların mutlak yaratıcısı olduğu inancını işlemiş ve teşbîh, temsîl, tecsîm ve ta'tîlden uzak bir tevhîd anlayışı kabul ederek tevhîdin, 'Allah'ın zat, sıfat ve fiil bakımından birlenmesi' demek olduğunu ortaya koymuştur.

Ca'fer-i Sâdık'a göre peygamberlik, Allah'ın kullarını severek, Cebrâil vâsıtası ve vahiy yoluyla ilâhî bir vazifeyle mükellef kılmasıdır. Şîîlik'te zamanla imamları peygamberlerden üstün gören görüşler ileri sürülse de, Ca'fer-i Sâdık'a göre Allah, peygamberleri her türlü hatâ ve günahtan korumuştur.[42] Yine Şîîlikte Kur'an'ın tahrîfi hakkında bazı görüşler ileri sürülse de, Ca'fer-i Sâdık'a göre Kur'an bugün elimizde bulunan ve iki kapak arasında olan kitabın kendisidir.[43] Kendisinin masum bir imam olmadığını söyleyen Ca'fer-i Sâdık, imâmetin hiç kimseye vasiyet edilmiş olmadığını ve imamların bey'atle ve seçimle belirleneceğini özellikle vurgulamıştır.[44]

Ca'fer-i Sâdık'a göre, iki özelliği olan kişi cennete girer. Bunlar Allah'ın sevdiği şeyleri sevmek, sevsen bile Allah'ın istemediği şeyleri terk etmektir. Cehennemde ebedî kalma tehdîdi özel olarak kâfirlere aittir. Allah, ikrâr edip kendini bilenleri, günah işleseler bile cezâlarını çektikten sonra cennetine koyacaktır ve o kişiler orada ebediyen nimetleneceklerdir. Hz. Peygamber, ümmetinden günahkâr Müslümanlara ve büyük günah işleyenlere şefaat edecektir.[45]

Kaderi, Allah'ın kudret, irâde ve ilim sıfatlarıyla ilgili iman edilmesi gereken bir konu olarak gören Ca'fer-i Sâdık'a göre, Allah kuluna gücünün yetmeyeceği bir şeyi yüklemez. İnsan yaptıklarından sorumludur. Çünkü yapıp yap-

---

42. el-Allâme el-Hasan b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhar el-Hıllî(726/1325), *el-Bâbu Hâdî Aşere,* nşr. Mehdî Muhakkik, Meşhed 1989, 34.
43. el-Kuleynî, *Kâfî*, I/89, I/60-61; Şeyh Sadûk, *Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, 102; Geniş bilgi için bkz., Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, 99-102.
44. Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 254.
45. el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/382.

mama gücüne sahiptir. İnsanın irâdesi olmasaydı mükellef olmazdı, sevap ve cezânın da bir mânâsı kalmazdı.[46]

Hiçbir zaman Sahâbe'ye dil uzatmayan ve uzatanlara da lânet eden[47] ve sahâbenin ileri gelenlerinden rivâyet edilen hadisleri alan Ca'fer-i Sâdık, takiyyeyi kendilerine düşmanca siyâset izleyenlere karşı korunmak amacıyla kullanmıştır.[48] O, Allah hakkında bilgisizliği ve eksikliği gerekli kılan bedâ' inancını kabul etmeyerek kesin bir şekilde reddetmiştir. [49]

Emevîlerin son dönemlerinde ve Abbâsîlerin iktidarı ile sonuçlanan süreçte karışık bir siyâsî ortamda yaşayan Ca'fer-i Sâdık, siyâsetten uzak kalmayı başarmış, ilk iki halife hakkındaki görüşleri dolayısıyla da siyasal iktidarların baskısına mârûz kalmamıştır. Kendisine siyâsî alanda yöneltilen liderlik tekliflerini de sıcak karşılamamıştır.[50]

Ayrıca kendisi ve mensup olduğu aileden bazı imamlar hakkında dile getirilen, ulûhiyyet, nübüvvet, vâsîlik ve mehdîlik iddiâlarına şiddetle karşı koymuştur. Nitekim, hiçbir zaman Ali b. Ebî Tâlib ve soyunun beşer üstü bir tabiata sahip olduklarını söylememiş, onların mânevî statüleri noktasında aşırılığa düşmemiş; aksine onların hepsinin beşer olduklarını ve yerine getirmekle mükellef oldukları kulluk rolünü özellikle vurgulamıştır. Ca'fer-i Sâdık sağlam bir İslâm akîdesini yaymak yanında kendisine ikinci bir hedef olarak 'gulât hareketini etkisizleştirip, bu tür hareketleri ilim ve mantığın merkezini oluşturduğu düzenli yola çekmeyi' belirlemiştir.[51]

Ca'fer-i Sâdık siyâsî alanda aktif bir rol üstlenmekten kaçınmakla kalmamış, Abbâsîlerin kuruluşu aşamasında şahsı etrafında yapılan siyâsî hesaplara

---

46. Geniş bilgi için bkz., Ebû'l-Ayneyn, Ali Halil Mustafa, "el-İhtimâmâtü't-Terbeviyyeti fi Fîkri Ca'fer-i Sâdık" *Min A'lami't-Terbiyyeti'l-İslamiyye*, I (1988), 93-123, 101.
47. Ebû'l-Kasım Abdurrahmân b. Muhammed el-Buhârî(435/1043), *Munâzâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizî*, İstanbul-Süleymâniye Şehid Ali Paşa 2763/11, 155a.
48. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî(329/940), *Usûl mine'l-Kâfî*, I-II, Tahran 1389, I/64. Ayrıca bkz., Jafri, S. Husain M., *Origins and Development of Shi'a İslâm*, Kum 1976, 300; Farhad Daftary, *Muhalif İslâm'ın 1400 yılı İsmâîliler Târîh ve Kuram*, Çev., Ercüment Özkaya, Raslantı Yay, Ankara 2001, 112; Ignaz Goldziher, "Das Prinzip der Takija im Islâm", *ZDMG*, LX (1906), 213-220.
49. Şeyh Müfîd (413/1022), *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, 94; Ebû'l-Muzaffer el- el-İsferâînî (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye an Fırakı'l-Hâlikin*, thk., K. Yusûf el-Hût, Beyrut 1983, 41.
50. Krş., Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şîası*, İstanbul 1984, 163.
51. İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/347; Mecmûatu mine'l-Müsteşrikin, *el-İmâmu's-Sâdık fi Nazari Ulemai'l-Ğarb*, 189 vd; Esed, *İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, I/34; Muhammed Hasan, "İmâm Ca'fer-i Sâdık ve Gulât", *Mutemeru'l-İmâmu Ca'fer-i Sâdık ve'l-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Beyrut 1417/1917, 422; Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, 133-149.

iltifat etmemiş ve sözgelimi Ebû Seleme'nin iktidâr teklîfini reddetmiştir.[52] Bununla beraber döneminde gerek Zeyd b. Ali ve Muhammed Nefsü'z-Zekiyye isyanlarında olduğu gibi Alioğullarının bizzat kendileri tarafından yürütülen faâliyetlere, gerekse Beyân b. Sem'ân ve Muğîre b. Saîd gibi Alioğulları adına yürütüldüğü iddiâ edilen faâliyetlere destek vermemiştir.[53]

Ca'fer-i Sâdık'ın bu siyâsî tavrı, döneminde, Şîa'nın imâmet nazariyesinin temel unsurları olan Oniki İmam inanışının olmadığını, bunların nass ve tayinle belirlendiği ve bu imamların masum imamlar olduklarına dair bir kabulün bulunmadığını göstermektedir. Nitekim, Ca'fer-i Sâdık'ın vefatıyla imâmetini ileri sürenler arasında ihtilaf olması bunun açık bir göstergesidir.

Ca'fer-i Sâdık'ın İmâmiyye'nin oluşumuna etkisi, imâmet konusunda iddiâların Alioğullarında kalmasına vesîle olmasıyladır. Alioğulları, Ebû Hâşim'in hilafeti Abbasoğullarına devretmesiyle, Ca'fer-i Sâdık ve Nefsü'z-zekiyye tarafından temsil edilen Hüseynî ve Hasanî kollara indirgenmişti. Hasan soyundan gelen Nefsü'z-zekiyye'nin öldürülmesinden sonra Ca'fer-i Sâdık Irak'taki Ali taraftarlarının odak noktası olmuş ve böylece Ali taraftarlarının yönelebilecekleri Ali soyundan birisi olma pozisyonuyla İsnâaşeriyye'nin oluşum sürecine temel sağlamıştır.

Sonuç olarak, Ca'fer-i Sâdık'ın İmâmiyye mezhebinin oluşmasına sağladığı en büyük katkı, o dönemde oldukça revaçta olan gulât fikirleri çeşitli alanlarda sınırlandırılmasına yönelik sergilemiş olduğu mücâdeledir. Nitekim, o gulât grupları kendi çevresinden uzaklaştırmış, etrafındakilerin de onlardan uzak durmalarını sağlayarak daha sonraları doğacak olan İmâmiyye'nin tevhîd eksenli yapılanmasının temellerini atmıştır. Ne var ki, Ca'fer-i Sâdık'ın bütün uğraşlarına ve farklı görüşlerine rağmen masum imam anlayışı, daha sonra teşekkül eden İmâmiyye'nin imâmet nazariyesinin belkemiğini oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

el-Amilî, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Mekkî, *el-Kavâid ve'l-Fevâid fi'l-Fıkh*, Matbaatü'l-Âdâb, Necef 1980, IV/19;

Atalan, Mehmet, *Cafer-i Sâdık*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.

52. Ebî Abdullah Muhammed b. Abdis el-Cehşiyârî(310/922), *Kitâbu'l-Vuzarâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdulhafız Şelebi, Mısır 1980, 86.

53. Geniş bilgi için bkz., Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, 119-136.

———, *Şîîliğin Farklılaşma sürecinde Câ'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

el-Buhârî, Ebû'l-Kasım Abdurrahmân b. Muhammed (435/1043), *Munâzara Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizî*, İstanbul-Süleymâniye Şehid Ali Paşa 2763/11, 152-156 v.

Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık(148/765), *Kitâbû't-Tevhîd*, Dersaâdet, İstanbul h.1329.

el-Cehşiyârî, Ebî Abdullah Muhammed b. Abdis (310/922), *Kitâbu'l-Vuzarâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdulhafız Şelebi, Mısır 1980.

Daftary, Farhad, *Muhalif İslâm'ın 1400 yılı İsmâîliler Târîh ve Kuram*, Çev., Ercüment Özkaya, Raslantı Yay, Ankara 2001.

ed-Demirî, Kemaleddin Muhammed b. Mûsâ, *Hayâtu'l-Hayavân*, I-II, Kahire 1978.

Ebû Nuaym el-Isfahânî, Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-Isfahânî (430/1038), *Hılyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932-1938,

Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, Beyrut trz, 130.

Ebû Zehrâ, Muhammed, *İmam Ca'fer Sâdık*, Şafak Yayınları, İstanbul 1992.

Ebû'l-Ayneyn, Ali Halil Mustafa, "el-İhtimâmâtü't-Terbeviyyeti fi Fîkri Ca'fer-i Sâdık" *Min A'lami't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye*, I (1988), 93-123.

Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed (356/967), *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1966, 256.

Ebû'l-Muzaffer el-İsferâînî (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye an Fırakı'l-Hâlikin*, thk., K. Yusûf el-Hût, Beyrut 1983.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul 1984.

Goldziher, Ignaz, "Das Prinzip der Takija im Islâm", *ZDMG*, LX (1906.

Hasan, Sa'd Muhammed, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*, I. Baskı, Kahire 1953.

Haydar Esed, *el-İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, Dâru'l-Kitâbû'l-Arabî, Beyrut 1390/1969.

Horasânî, Muhammed Vaiz Zâde, "Ca'fer-i Sâdık", *Ehli Beyt*, II: VIII (1985).

el-Hıllî, Allâme el-Hasan b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhar (726/1325), *el-Bâbu Hâdî Aşere*, nşr. Mehdî Muhakkik, Meşhed 1989.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir (682/1282), *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbâi'z-Zemân*, I-VIII, Beyrut 1977.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim (276/889), *Kitâbu'l-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tahâ Muhammed el-Zeyni, I-II, Kahire 1967, 1981.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed(236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz.

İbn Şehr Aşûb, Reşidüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Mâzenderânîî (588/1192), *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, I-III, Necef 1375/1956.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed (597/1200), *Sıfâtu's-Safve*, thk. Fahûrî Mahmûd, II. baskı, I-IV, Beyrut 1979.

Jafri, S. Husain M., *Origins and Development of Shi'a İslâm*, Kum 1976.

el-Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdî er-Recâî, Kum 1404.

el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb (329/940), *Usûl mine'l-Kâfî*, I-II, Tahran 1389.

el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe, (Kerderî'nin Menâkıbı ile birlikte)*, Dâru'l-Kitâbû'l-Arabî, Beyrut 1981.

el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Medinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Kahire 1964, IV/182;

———, *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, II. Baskı, Beyrut 1988.

Muhammed Hasan, "İmâm Ca'fer-i Sâdık ve Gulât", *Mu'temeru'l-İmâmu Ca'fer-i Sâdık ve'l-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Beyrut 1417/1917, 422;

Mutahharî, Murtaza, "İmâm Ca'fer-i Sâdık", *Mecelletü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1412/1991.

en-Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Mûsâ eş-Şebirî ez-Zencânî, Kum 1318.

en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (300/912) ve el-Kummî, Sa'd b. Abdillah Ebû Halef el-Eş'arî(301/913), *Şîî Fırkalar*, Çev., Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Öz, Mustafa, "Ca'fer-i Sâdık", *DİA.*, VII (1993).

eş-Şeybî, Mustafa Kâmil, *Sılâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, Mısır 1969.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî el-Bağdadî (413/1022), *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, nşr., Hibetuddîn eş-Şehristânî, Tebriz 1364.

———, *İrşâd*, Beyrut 1975.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh Kummî(381/991), *Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.

———, *Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim Hüseynî et-Tahrânî, Beyrut 1398.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967.

et-Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, nşr., Ali Ekber el-Ğaffari, Beyrut 1979.

Şeyh et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *er-Ricâl*, thk. Muhammed Sâdık, Matbaatü'l-Haydariyye, Necef 1961.

———, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdallah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsıh, Kum 1411.

Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihî*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.

el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1960.

ez-Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, I-XXV, Beyrut 1981-1988.

———, *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beyrut 1997-1999.

———, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1333, I/166.

ez-Ziriklî, Hayruddîn, *A'lâm*, II. Baskı, I-VIII, Beyrut 1980.

BAĞDAD OKULU

Ahmet Kayacık*

GİRİŞ

Düşünce tarihinde, orada yer etmiş birçok tarihî şahsiyet ve dönem olduğu gibi, bu tarihin gelişip ilerlemesine katkıda bulunan çevreler, okullar veya gruplar olmuştur. Bu tarihin oluşumunda yer alan okullardan biri de, İslam düşüncesinin şekillenmesinde önemli katkısı olan ve X. yüzyıl İslam dünyasının başkentinde yer almış olan Bağdad Okulu'dur. Buraya, çalışmalarının ya da ilmî faâliyetlerinin merkezinde mantıkî çalışmalar olması nedeniyle de Bağdad Mantık Okulu da denir. Onuncu yüzyıl süresince faâliyetlerini etkin bir şekilde sürdüren bu okul, burada yapılan çalışmaların niteliği ve niceliği itibariyle daha sonraki ilmî çalışmalara temel oluşturmuş ve onlara yön vermiştir. Burada yetişen kimselerin üstün gayretleri neticesinde büyük başarılara imza atan Bağdad Okulu, özellikle Aristo'nun mantık eserlerinin yorumlanması, anlaşılması ve bu öğretinin devam ve yayılması konusunda büyük bir yere sahip olması bakımından mantık tarihinde önemli bir dönem teşkîl eder.

Gerek okulun temsilcileri ve gerekse de tarihî silsilenin devamı bakımından Bağdad okulu'nun bağlantılı olduğu veya etkilendiği bir geçmiş vardır. Bu okulun oluşumuna katkıda bulunan etkenlerin başında İskenderiye Okulu gelir. Atina Okulu'nun 529 yılında Jüstinyen tarafından kapatılmasından sonra (Edwards (ed.), 1977: I, 193; Walzer, 1962: 10; Fahri, 2000:28) orada bulunan bu oku-

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

lun mensupları çeşitli yerlere sığınmışlardır. Bunlardan bir kısmı İskenderiye'ye ilticâ ederek Meşşâî geleneğin devamını sağlayan bir okul kurmuşlardır. (Behiy, 1992:141-142). İskenderiye Okulu, Bağdad Okulu ortaya çıkmadan önce, farklı yerlerde kendi geleneğini devam ettirmiş ve en sonunda bu gelenekte yer alan eğitim programları Bağdad'a ulaşmıştır. İslamiyet'ten sonra ilk fetih dalgalarının devam ettiği sırada, artık önemini kaybetmiş olmakla beraber İskenderiye Okulu yine de felsefenin eski ocağı sayılmaktaydı. İşte bu okul, aklî ilimlerin İslâm âlemine nakledilmesi konusunda büyük rol oynamıştır. (Keklik, 1969: 37) Çünkü antik felsefenin bundan sonraki vârisleri ve Suriye'de yaşayan Nestûrîlerle Ya'kûbîler, İslâm devresinde Bağdad saraylarına nüfûz etmeden önce Müslümanlar İskenderiye Okulu'nun temsilcileri ile temasa geçmişlerdi. (Keklik, 38) Müslümanlara ulaşan İskenderiye Felsefe Okulu, mensuplarının kitapları ve önceki felsefe kitaplarıyla ilgili açıklamaları ise, Hristiyanlık ile Yunan felsefesi arasında bir uzlaşma düşüncesi ile hem dine, hem de felsefeye değer verme anlayışını getirmiş; fakat dine verilen değerin, felsefeye verilenden fazla olması düşüncesini yerleştirmişti. (Behiy, 158) İskenderiye Okulunda, iki türlü öğretim tarzı vardı: Resmî dersler ve bir tür mezûniyet semineri. Dersler, esasen tefsirle ilgiliydi; bu yüzden onlar, yorum yapmak zorunda idiler ve gerçekte mevcut olan Aristoteles şerhlerinin birçoğu, işte bu derslerin ürünüdür. Bu şerhlerin analizi, özellikle de İskenderiye Okulu'nda yapılmış olanlar, derste takip edilen klişe formatı betimler. (Peters, 1968: 15). Metinlerin yorumlanması ve bu sistemin Bağdad Okulu'na ulaşımında Süryani okulların/akademilerin payı inkar edilemez. Hristiyan kökenli kimseler, özellikle tercümeler yoluyla, Yunan kültür ve biliminin Bağdad'a ve İslâm dünyasına geçişinde önemli roller oynamışlardır. Rescher'in Süryani akademilerindeki eğitim programlarına denk gördüğü ve Bağdad Okulu'nda uygulanan şerh yöntemi de, muhtemelen İskenderiye okulunda izlenen bir yöntem idi. Öğretim amaçlı olan bu şerhlerde üçlü bir yapı vardı: Kısa şerhler veya özetler, orta şerhler ve büyük şerhler. (Rescher, 1964: 36).

İslâm dünyasında mantık ilminin gelişim noktalarından biri de, mantık ile tıp arasındaki bağdır. Pratisyenlerin eğitiminde, mantık uzun süre merkezî bir rol oynamıştır; bu sebeple bu olay, 9–11. yüzyıllardaki dönemde, mantığın gelişimi için temel bir neden olarak görülmüştür. (Rescher, 19). Tıp ile mantık arasındaki bu bağlantı, kendisi İskenderiye okulunun üyelerinden biri olmamakla beraber, bu okulla devamlı bir ilişki içerisinde olan Galen'e aittir (İ.F. Hüseyin, 1991: 42). İskenderiye Okulu'nda ortaya çıkıp, daha sonra Bağdad Okulu ve sonrasına kadar giden tıbbî-felsefî (mantıkî) geleneğin çıkış noktası, Galen'in *Kitâbun fî enne't-Tabîbe'l-Fâdıla Yecibu en Yekûne Feylesûfen* adlı eserine dayanmaktadır. Böylelikle mantık bilgisi, tıp öğretiminin bir parçası haline gelmiş oluyordu. Tıp ve ona bağlı araştırmaların bir merkezi olarak İskenderiye Okulu, gelişmesine aralıksız bir şekilde devam etmiş, pratisyenlerinin yetiştirilmesi

için muntazam bir eğitim kursu olmuştu. Böylece Müslüman fetihlerinin başlangıcında İskenderiye, büyük bir ilmî araştırma merkezi durumunda idi. (O'leary, 2003: 49-50). 642 yılında Mısır'ın fethedilmesiyle Müslümanların eline geçen İskenderiye şehri ve okulu, Müslümanların buraların halklarına sağlamış olduğu dinî tolerans sâyesinde çalışmalarını bir süre daha devam ettirmiştir. Buradaki faâliyetler, canlılığını kaybedince, mevcut olan ilmî faâliyetler başka yerlere taşınmaya başlamıştır. Bu da bizi İskenderiye'deki ilmî faâliyetlerin, diğer okullara geçişi konusuna getirir. Bu okulun nakli konusunda iki rivâyet olup, ikincisi birincisini destekleyici mâhiyettedir. Birinci rivâyet, Fârâbî'nin "Felsefenin 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. Haylân'dır. Harran'lı olandan, Papa İsrâil ve Kuveyrî ders aldı. Bu ikisi, Bağdad'a gittiler. İsrâil, din ile meşgûl olurken; Kuveyrî, ilim öğretmeye başladı. Yuhanna b. Haylân'a gelince, o din ile ilgilenirken; İbrâhim el-Mervezî, Bağdad'a gitti ve orada ikâmet etti. Mervezî'den, Mattâ b. Yunan ders aldı. Bu dönemde, ancak İkinci Analitikler'e kadar öğretim yapılabilmekteydi. Fârâbî kendi hakkında, Yuhanna b. Haylân'dan Burhan kitabının sonuna kadar ders aldığını söyler." (Meyerhof, 1980: 61-62).

İkinci rivâyet ise, Mes'ûdî'ye ait olup, Meyerhof'un eserinde şöyle geçer:

"... Kral Augustus, kraliçe Kleopatrayı öldürdüğü zaman, eğitimi iki yerde oluşturmuştu: İskenderiye ve Roma. Döneminde Ashâb-ı Kehf ortaya çıkan kral Theodusius, öğretimi Roma'dan kaldırarak sadece İskenderiye'ye has kıldı. Her hangi bir sebepten dolayı bu eğitim, İskenderiye'den Antakya'ya nakledildi. Daha sonra, Mütevekkil zamanında Harran'a geçişi vardır; bu, Mu'tadıt'ın zamanında Kuveyrî'ye kadar ulaşır..." (Meyerhof, 64).

Fârâbî ve Mes'ûdî'nin rivâyetlerinden, İskenderiye Okulunun Mısır'ın fethinden sonra da varlığını devam ettirdiğini ve fetihten yaklaşık 80 yıl sonra yakın doğuya geçtiği sonucunu çıkarabiliriz.

İskenderiye'den Bağdad'a giden yolda ilk durak, Antakya'dır. Burada kurulan Antakya Okulu, Ömer b. Abdülazîz (717-720) devrinde Antakya'ya göç etmiş olan (Kumeyr, 1992: 130), İskenderiye Okulu'nun bir devamıdır. Antakya Okulu'nun faâliyetleri ilgili olarak söylenebilecek şey, her ne kadar Süryânî kaynaklarda bu konuda her hangi bir bilgi olmasa da, bu yeni okulda Süryânîce'ye tercüme işine yönelme olduğudur. (Meyerhof, 69) Antakya Okulu daha sonra Harran'a taşındı. Mes'ûdî, bu naklin, Mütevekkil'in hilâfeti (847-861) zamanında olduğunu söyler. Bu durumda Antakya Okulu, yaklaşık 120 veya

140 yıl devam etmiş olmaktadır. İsimleri belirtilmeyen iki öğrenci aracılığıyla Harran'a geçmeden önce, bu ikisi, yine adı bilinmeyen Harran'ın son hocasına talebelik etmiştir. Bu öğrencilerden birisi Harran'lı, diğeri ise Merv'lidir (Meyerhof, 70-71). Buradan da anlaşılıyor ki, Harran'daki okul, bu iki öğrenciye dayanmaktadır. Çünkü bu ikisinin öğrencilerinin yaklaşık olarak hepsi, Bağdad'a gitmişlerdir. Harran Okulu'nun faâliyetleri, 40 yıldan fazla bir zaman devam etmiştir. Okulun buradan Bağdad'a nakli ise, Mu'tadıt (892-901) zamanında olmuştur (Meyerhof, 71). Böylelikle, İskenderiye'den Bağdad'a uzanan ilimlerin nakli konusunda, Bağdad'taki çalışmalara ulaşmış bulunuyoruz.

BAĞDAD OKULU

Bağdad Okulu ile kasdedilen, Bağdad şehri veya çevresinde çeşitli mekânlarda, oralarda yaşayan kimselerin ilmî ve kültürel faâliyetleri; özellikle mantık alanındaki çalışmalarıdır. Bu okulun faâliyetleri genelde M. X. yüzyıl olarak gösterilirse de, buradaki çalışmaları tam bir kesinlik ve keskinlik içerisine sığdıramayız. Bu tarihe gerek IX. ve gerekse de XI. yüzyıllardan belli bir zaman süresi eklenmelidir. İleride gelecek olan temsilcilerinin doğum ve ölüm tarihleri incelendiğinde bu durum görülecektir. Bağdad Okulu, IX. yüzyıldaki ilmî çalışmalara sağlanan apaçık resmî devlet desteğinden yoksundu. Büyük kültür hareketi olarak da nitelenen İslâm dünyasındaki tercüme hareketi Bağdad Okulu'na kadar ulaşmıştır. Hatta bu dönemdeki (h.IV./m.X.y.y.) çalışmalar, tercümenin üçüncü sahası olarak görülür ve burada eski tercümelerin tekrar gözden geçirilerek edisyonlarının yapıldığı belirtilir (Peters, 60). Bu konuyu Walzer şöyle açıklar:

"Hiç Yunanca bilmeyen üçüncü bir mütercimler okulu, kendi Arapça versiyonları için Huneyn Okulu'nun Süryânîce ve Arapça tercümelerini serbestçe kullanmaktaydılar ve daha önceki Süryânîce ve Arapça tercümelerin farklı varyantlarını tartışarak, filolojik doğruluk/kesinlik konusunda aynı standartları takip ediyorlardı. Bunlar, Aristoteles hakkındaki bir çalışma için, Huneyn öncesi dönemden versiyonlar ve onun okulundan seçilmiş olan belli bir müfredât ortaya koydular. Mevcut olan en iyi Yunanca şerhleri kullanarak, Aristoteles felsefesinin öğretimi konusunda düzenli bir gelenek kurdular." (Walzer, 1962: 7)

Tercüme devrinin X. yüzyıla rastlayan üçüncü safhasını, O'leary, Arapça'ya tercüme yapan mütercimlerin altın çağı olarak yorumlar ve devamında, bu mütercimler arasında Ebu Bişr Mattâ, Yahyâ b. Adî ve İbn Zür'a'yı sayar (O'leary, 2003. 112-113). Bazı yazarlar tarafından, tercüme hareketinin üçüncüsü devresi olarak kabul edilen Bağdad Okulu'nun faâliyetleri, her ne kadar onun bir parçası veya devamı gibi gözükse de, bu okulun faâliyetlerinin tamamını bu kapsamda incelemek zordur. Mensuplarından bazıları, bu tercüme faâliyetlerinin

ileri gelenleri arasında sayılsa da, bu kişiler tercüme faâliyetlerinin yanında, tercüme edilmiş olan bu eserlere şerh yapmışlar ve ayrıca telif eserler de meydana getirmişlerdir. Bu açıdan daha önceki tercüme faâliyetlerinin merkezi sayılan Beytü'l-Hikme'nin faâliyetleri, genel anlamda malzemelerin toplanmasını; Bağdad Okulu ise, bu malzemelerin yoğrularak onlardan yeni bir şeylerin meydana getirilmesi işini yapmıştır. Bağdad Okulu, bir mantık ve felsefe okulu olması yanında, aynı zamanda bir tıp okuludur. Tıbbî eğitim için Bîmaristan'larda hocalık yapan kimseler, doktor olmalarının yanında, bazıları filozoftur. Bu kimseler, devlet tarafından atanıp; bir kısmı da, okulun reisi unvanını almıştır. Daha sonraki biyografi yazarlarının, bunlardan her birini, bazen "hakîm", bazen "filozof" ve son olarak da "mantıkçı" olarak adlandırdığı ifade edilir (Meyerhof, 74). O dönemdeki çevreler ve okullarla ilgili şu bilgilere sahibiz:

"Okullar, genelde kendi çatısı (gözetimi) altında bir öğretici hoca tarafından bir araya getirilen âlimler gurubundan oluşturulan resmî olmayan organizasyonlardır. Öğrenciler, sık sık hocada biriken ücretlerle desteklenirdi. Okul, özel bir felsefî sistem veya eğilime değil de, yaygın bir ilmî teşebbüs ve metoda bağlıydı." (Kraemer, 1992: 103).

İslâm düşüncesinde mantığa en yüksek düzeyde ilginin olduğu yer Bağdad Okulu'dur. Bu döneme, neredeyse tamamen mantıkî çalışmalar hâkim olmuş ve durum sadece mantıkî çalışmaların tekeliyle bilinir hale gelmiştir. Mantık ilmî, o dönemde araştırıcılar için özel bir ilgiye sahipti ve mantık öğrenimi/bilgisi, kültürlü olmanın özelliklerinden biri idi; ilmî veya fikrî ihtisası ne olursa olsun mantık, onun ayırt edici bazı özelliklerinden oluyordu (Rescher, 14). Bu da kendisini Aristoteles'in *Organon*'u etrafında yapılan orijinal çalışmaların ortaya konmasıyla kendisini göstermiştir. Bu okulun mensuplarının ilgisi, temel olarak mantık üzerine olmakla beraber, özelde Aristo'nun mantık kitaplarının şerh edilmesidir. Temsilcileri tamâmen Meşşâi olan bu okul, bazen taassup derecesine varan Aristo taklitçiliği veya onun geleneğine sıkı bir bağlılık gözükür (Abdülaziz, 1989: 49). Bağdad Okulu, bütününde mantıkçılar okulu olarak adlandırılır (Rescher, 157). Bununla birlikte bu okulun mensupları, özellikle tıbba ilave olarak diğer ilim dalları ve Yunan felsefesi ile de meşgul olmuşlardır. Bu farklı yönelimlerden dolayı okula verilen adlar da farklı olmuştur. Ona Bağdad Felsefe Okulu denildiği gibi, tıbbî-felsefî okul da denmiştir (Abdülaziz, 50). Ancak bu okul için en yaygın isimlendirme, "mantık okulu"dur. Çünkü onun temel katkıları, özellikle mantık alanında görülmüştür. Huneyn b. İshâk okuluyla başlamış olan Yunan mantık eserlerinin, Arapça'ya tercüme zincirinin tamamlanması sağlanmış ve bazen de Aristo'nun konularını aşan daha geniş çalışmalar yapılmıştır (Rescher, 1963:105).

Bağdad Okulu, aynı zamanda, mantığın sadece tıbbî, dinî veya ilmî çalışmalar için yardımcı öğretim olmasından çok, pozitif inceleme ve araştırmalar için

bir alan olarak yeniden canlanmasını sağlamıştır. Bu sebeple bu asır, "Arapça konuşulan dünyada, mantıkî çalışmaların ilk gelişim asrı" olarak adlandırılmıştır (Rescher, 46). M. X. asır boyunca Bağdad Okulu, mantıkî çalışmalardaki merkezi olma özelliğini korumuştur. Ancak bu durum, mantıkla ilgili çalışmaların, Bağdad dışındaki diğer büyük kültür merkezlerinde yayılmaya başlayınca değişmiş; (Rescher, 39) bunun sonucu olarak, İslâm âleminin diğer bölgelerinde çok sayıda mantıkçı mevcut olmuştur. 920 yılı civarında, Bağdad dışında hiçbir Arap mantıkçı yer almazken; bir asır sonra 1020'de, önceki tek merkezin dışındaki diğer merkezlerde birçok mantıkçı bulunur hale gelmişti. Bu sebeple, X. yüzyıl Arap mantığının en önemli olayı, Bağdad Okulu'nun ortaya çıkışı/yükselişi ve gerileyişidir (Rescher, 46). Bağdad Okulu'nun çöküşüyle bazı sebepler zikredilse de, gerçekte onun sona erişinin sebebini yaşlılığa bağlamak gerekir (Rescher, 50). Bağdad Okulu'nun çökmesinden sonraki dönemde mantıkla ilgili çalışmalarda, mantık artık Aristo'nun eserlerini incelememiş; mantık kitapları da Aristo şerhleri olmayıp, eğitim amaçlı el kitapları olarak kendisini göstermiştir (Rescher, 53).

Bağdad Okulu'nun temsilcileri yapmış oldukları çalışmalarda belirli bir yöntem takip etmişlerdir. Aklî yöntem olarak nitelenen bu yöntem, onların genel mantıkî yöntemi ile de örtüşür. Bağdad Okulu mantıkçıları, tercüme alanında tek bir metne bağlı tercümeye devam etme zorunluluğunu hissetmişler; bu sebeple de, bunu mümkün kılacak değişmez bir kurala ulaşmak istemişlerdir. Bunun için, tek bir kitabın tercümesini tekrar tekrar gözden geçiriyorlar, eski tercümeleri düzeltiyorlar ve eski tercümelerle el yazmalarını karşılaştırarak ikisi arasındaki farkları ortaya koyuyorlardı (Abdülaziz, 76). Bu okulun üyelerinin, özellikle Fârâbî ve Hasan b. Suvar, tenkitçi yönelimi sâyesinde, farklı diller derinlemesine ve dikkatli bir şekilde karşılaştırılıp tenkîde tâbi tutuluyor ve orijinal sonuçlara ulaşılmaya çalışılıyordu (Abdülaziz, 78).

Yöntem konusunda Fârâbî'ye atfen, onun metinlerle ilgili olarak, cem' ve genelleme yaptığı, onları düzene koyduğu, derlediği, tahlil ve terkîb ettiği, bölümlere ayırdığı, konuya odaklanmak için kollara ayırıp tasnîf ettiği; hatta bazı eserlerinde, onun sanki kısımlara ve bölümlere ayırmadan başka hedefi olmadığı belirtilir (Abdülaziz,78). Yöntemle ilgili diğer bir yön de, Bağdad Okulu mensuplarının, mantık konularını incelerken, telif, şerh ve tefsir yolunu benimsedikleri; bunun yanında hatâların düzeltilmesi; tercüme, eksikliğin tamamlanması ve sınıflandırmaya da gittikleri ifade edilir. Ayrıca, onların genişletme ve ek yapma yöntemini kullandıkları da belirtilir (Abdülaziz, 79). Bunu, İbn Hallikan'ın Fârâbî hakkında, "O, tasnîflerinde bast ve tezlîli kullanıyordu." şeklindeki sözü de destekler (İbn Hallikan, 1972: 154).

Çeşitli konularda araştırma yapıp eserler ortaya koyan bu okulun mensupları, yeni araştırmacıların da kullandığı mantıkla ilgili birçok terimin oluşturulmasında büyük pay sahibi olmuşlardır. Bu bağlamda, mantıktaki Arapça terim-

lerin oluşturulması, onların yaptıkları en iyi işlerden biridir. Daha sonra bu terimler yerleşerek, yaygınlık kazanmış ve daha sonra kullanılacak olan kavramlar haline gelmişlerdir.

Bağdad Okulu'ndaki eğitimle ilgili yönteme gelince; buradaki Aristo üzerine olan çalışmalarda "üçlü tarz" denilen şerhlerin önemli bir yeri vardır. Zira bu şerhler, nihâî şeklini bu okulda almıştır (Rescher, 1985: 85). Buradaki öğretim amaçlı şerhler, tek bir metin için kısa şerhler veya özetler, orta şerhler ve büyük şerhler şeklinde olup, bunlardan her birinin ayırt edici bir özelliği vardır (Rescher, 36). Mantıkla ilgili bu üçlü şerhler, muhtemelen Süryânî akademilerindeki eğitim programına denk gelmektedir. Bu programda ilk dönem için özet, ikinci dönem için orta şerh ve üçüncü dönem için de büyük şerh yer almaktaydı. Bu eğitim, yeni kaynakların sürekli alınmasıyla ilerletilememiş; ancak önceden bilinen kaynaklarda tekrar tekrar derinleşmeyle yürütülmüştür (Rescher, 36).

BAĞDAD OKULU'NUN TEMSİLCİLERİ

Konuyla ilgili kaynaklar incelendiğinde bu okulun temsilcilerini temel şahsiyetler ile bunlardan önceki ve sonrakiler şeklinde bir ayrım yapabiliriz. Bunların tam bir listesini almak istediğimizde Meyerhof ve Rescher'in eserlerine bakmak gerekir. Meyerhof yazısının sonuç kısmında 850-1100 arasındaki dönemde, okulların reisleri ve meşhur hocalarına ait rivâyetlerin noksansız olduğunu söyleyerek bir silsile sunar. Hoca-talebe ilişkisi olarak da görebileceğimiz bu silsile şöyledir: Harran okulunun son reisi (bilinmiyor) → Kuveyrî → Yuhanna b. Haylân → İbn Kernîb → Ebû Bişr Mattâ → Fârâbî → Yahyâ b. Adî → İbnü'l-Hammâr → İbn Zür'a → Abdullah b. Tayyib → Saîd b. Hibetullah → İbn Cezle (Meyerhof, 99). Rescher'e ait olan ve okulun temsilcileri ve aralarındaki ilişkiyi gösteren tablo daha sonra verilecektir.

Okulun kurucusu olarak İbn Haylân'ın adı geçse de, Ebû Bişr Mattâ (870-940), Fârâbî (870-950) ve İbn Adî (893-974) bu okulun öne çıkan temsilcileridir. Bunlardan önce olan kimseleri okulun oluşmasına katkıda bulunanlar; sonrakileri ise bu geleneği sürdürenler olarak yorumlayabiliriz. Bu açıdan Ebû Bişr'i ilk veya asıl kurucu kabul edebiliriz. Deyr-Kunna ehli olup, Marmarî Okulu'nda yetişen ve mantıkçıların reisi unvanına sahip (İbn Nedim, 1987: 368) Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus, bir doktor olarak çalışması bakımından ve bir felsefe hocası olarak büyük bir şöhrete sahip olduğu Bağdad'da ortaya çıkmıştır. Ebû Bişr, mantık alanında çeşitli tarzdaki çalışmalarıyla tanınınca etrafında her gün yüzlerce öğrenci ondan mantık öğrenmek için toplanır hale gelmişti (Halifat, 1988: 13). O, hem Süryânîce'den, hem de orijinal Yunan felsefî ve bilimsel eserlerini Arapça'ya tercüme etmiştir (Rescher, 119). Fârâbî'nin Bağdad'a geldiğinde o dönemin

en önde gelen mantıkçısı ve çağdaşı olan Ebû Bişr'den bir süre ders aldığı söylenir (M.M. Şerif, 1990: 2/69). İbn Mattâ'nın en meşhur talebeleri ise, yine bu okulun kurucuları ve reislerinden sayılan Yahyâ b. Adî ile Sicistanî'dir (Meyerhof,78; Kıftî, 282). İbn Mattâ ile ilgili çok meşhur bir konu da, kendisiyle Ebû Saîd es-Sirâfî arasında geçen "Mantık ve Gramer'in Üstünlükleri" adlı tartışmadır ki, buna daha sonra değinilecektir. İbn Mattâ 11 Ramazan 328/940 yılında vefat etmişti. (Meyerhof, 78). İbn Mattâ'nın mantıkla ilgili önemli tercüme ve telif eserleri vardır. Bunlardan en önemlisi, Süryânîce nüshasını Huneyn b. İshâk ve oğlunun yaptığı *İkinci Analitikler*'in (Burhân) Arapça'ya tercümesidir. Çünkü bu eser o tarihe kadar tercüme edilmemiş ve ayrıca gelenekte de okunmayan kısım olarak bilinmekteydi (Bkz. Kayacık, 53 vd.). İbn Mattâ, mütercim, şârih ve öğretici yönleriyle öne çıkar. Ayrıca onun mantık savunuculuğu da unutulmamalıdır.

Bu okulun, hatta İslâm düşüncesinin en büyük filozoflarının ilki olan Fârâbî'ye gelince; onunla ilgili söyleneceklerin buradaki birkaç satıra sığdırılamayacağı açıktır. Bu sebeple hayatı konusuna değinmeyerek onunla ilgili diğer konulara geçiyoruz. İslâm felsefesine çok büyük katkıları olan Fârâbî'nin, Mantık alanında da Aristo'dan sonra Muallim-i Sânî kabul edildiği malumdur. Genç İslâm medeniyetinin, gelişmesini tamamladığı ve Yunan medeniyetiyle buluşmasının meydana geldiği bir dönemde yaşamış şahsiyet olan Fârâbî'nin, Muallim-i Sânî olarak anılmasının bir tesadüf sonucu olmadığı; onun yapmış olduğu anlama, özümleme, inceleme, değerlendirme, eleştirme, yeniden ele alma, analiz etme ve tanımlama gibi hakikatleri söyleyenlerine veya ortaya çıkaranlarına bakmadan ele alan işlerin bunda etkili olduğu vurgulanır (Hanefi,1994:67).

Fârâbî, mantıkla ilgili olan *Organon*'un bütününe şerhler yazmıştır; bunda da İskenderiyelilerin yolunu takip ederek, Süryânî ve sonraki Arap şârihlerinin tipik tarzı olan üçlü şekli uygulamıştır (kısa şerh, orta şerh ve büyük şerh). (Rescher, 122).

Fârâbî'nin mantık alanındaki çalışmaları büyük bir yekün teşkil eder. Şerh tarzındaki eserlerinin yanında, bu alanla ilgili çeşitli problemleri çözmek için çeşitli eserler de yazmıştır. Bunlar arasında, *Kitâbu't-Tavtie fi'l-Mantık* veya *Kitâbu'l-Medhal ile'l-Mantık*, *Risâle Saddare bihâ el-Kitâb*, *Fusûlun Yuhtâcu ileyhâ fi Sınâati'l-Mantık*, *Kitâbu'l-Hurûf ve el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık* adlı eserleri sayabiliriz. Bu eserlerin hemen hepsi mantık öğretimi ile ilgilidir.

Fârâbî sadece ortaya koyduğu eserlerle değil, bu eserler üzerine yapılan çalışmaların yoğunluğuyla da dikkat çeker (Bkz. Kayacık, 66-75). Fârâbî'yi bu okulun diğer temsilcilerinden ayıran diğer bir özelliği de, birçok dili bilmesine rağmen, diğerlerinin aksine olarak tercüme ile uğraşmaması; buna karşın 100'ü aşkın eserinde, Arap-İslâm dünyası için Aristo'nun eserleri ve felsefesinden büyük bir kısmını anlaşılır bir biçimde sunmasıdır. Böylelikle o, Huneyn b. İshâk'ın tercümeler ve mülahhas eserler yoluyla Galen'i ortaçağdaki tabiple-

rin efendisi yaptığı gibi; felsefe alanında da Aristo'nun nihâî hâkimiyetini sağlamış oluyordu (Meyerhof, 79).

Fârâbî'nin mantık alanındaki eserlerinin önemli bir bölümünü, Aristo şerhleri oluşturur. O, şerh türünde eser verdiği için, ilk anda ona bir şârih diyebiliriz. Ancak onun şerhleri, şerh kelimesinin basit anlamında anlaşıldığı şekilde bir şerh değildir. Fârâbî, Aristo'yu şerh etmekle beraber, basit anlamda bir şârih değildir; o aynı zamanda bir müelliftir. Hatta Fârâbî, "Aristo'nun ifadesiyle şârihler arasında bir hakem ve Aristo gibi bir hakîmdir. Düşünür ve gerçekleri ortaya çıkarmaya çalışır. Bazen Aristo ile aynı görüşü paylaşırken, bazen ondan farklı düşünür. Onun eksik bıraktıklarını tamamlar, fazlalıklarına çizgi çeker." (Hanefi, 68). Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu eserlerde, şerh ve telif durumu eşit haldedir. Öyleyse o yalnızca şârih değil, bir o kadar da müelliftir. Bu açıdan, onun Muallim-i Sânî unvanı, Aristo'nun şârihi olduğu anlamına gelmez (Hanefi, 73).

Fârâbî'nin şerh yönünden müellif sayıldığı bir özelliği de, onun "ta'lîk ciheti üzere" dediği büyük şerh yolunda ortaya çıkar. Bu şerh yöntemi, temelde aslî metin ile şerhi arasında bir karşılaştırma sunarken; şerh, metni aklî yönden eksikse tamamlamakta, genel ise ayrıntılarına inmekte, mufassal ise genelleştirmektedir. Fârâbî'nin bu tarzdaki şerhte, metinlerle değil de, anlamlarla iç içe olduğu, dolayısıyla onun bir metin şârihi değil, mânâyı akleden bir kimse olduğunu gösterir (Hanefi,75). Fârâbî'nin gerek şerhlerinde ve gerekse teliflerindeki en temel amaç, özellikle zihinsel olarak parçalanmış ve yanlış düşünce tarzına sahip olan toplumun bundan kurtarılmasıdır (Cabiri, 2001:276).

Bağdad Okulu'nun en önemli üyelerinden biri de, Yahyâ b. Adî'dir. (Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî b. Zekeriyâ. 893/4 Tikrit-974). Felsefe, mantık, kelâm, Hristiyan ilâhiyatı ve edebiyatını içeren geniş bir kültüre sahip olan İbn Adî, Ebû Bişr Mattâ ve Ebû Nasr el-Fârâbî ve dönemindeki diğer kişilerden mantık okumuştur (Halifat, 9). İskenderiye Okulu'na ait bir unvan olan "okulun reisi" ünvanı ona kadar ulaşır (Rescher, 34). Bu unvan Bağdad'da zamanlarının önde gelen iki mantıkçısı Fârâbî ve Ebû Bişr Mattâ'nın halefi olduğu için ona miras kalmıştır (Fahri, 244). Süryânîce'den Arapça'ya tercüme işiyle de uğraşan İbn Adî, Huneyn b. İshâk ve oğlu İshâk b. Huneyn'in yaptığı tercümeleri nakletmiştir (Endress, 1977:6). Tercüme, şerh ve telif birçok eseri olan İbn Adî, özellikle o dönemdeki çeşitli tartışmaları ele aldığı telif eserleri ile dikkat çekmiştir (Bkz. Kayacık, 92-96). Fârâbî'nin Bağdad'dan ve dolayısıyla okulun reisliğinden ayrılmasından sonra, okulun yöneticiliği İbn Adî'ye geçmiştir. "İbn Adî Okulu" diye de anılan bundan sonraki ilmî çalışmalar, Bağdad'daki çalışmaların son dönemini oluşturur. İbn Adî'nin buradaki önemi, daha sonraki okul mensuplarına bu geleneğin veya çalışmaların geçişini ve devamını sağlamada bir köprü olmasında ortaya çıkar. O bir mütercim olarak bir kısmını kendisi doğrudan tercüme ederken, bazen de eski tercümeleri gözden geçire-

rek felsefî-mantıkî (tıbbî-mantıkî) kültürün yayılmasına yardımcı olmuş ve böylelikle de Aristo incelemelerine yeni bir güç, hız vermiştir (Rescher, 134). İbn Adî'nin ölümünden sonra diğer temsilciler mantık geleneğini devam ettirmişlerse de artık eski hızı kaybolmuştu.

Bağdad Okulu'nun diğer önemli temsilcileri ise, Sicistânî (912-985), İbn Zür'a (943-1008), İbn Suvâr (943-1020), İbnü't-Tayyib (980-1043), İbnü's-Semh (945-1027), Îsâ b. Ali (914/40-1001) ve Ebû Hayyân Tevhîdî'dir (950-1010).

Bağdad Okulu'nun geleneğine uygun çalışmalar daha sonra Kahire ve Endülüs başta olmak üzere İslâm dünyasının diğer coğrafyalarına yayılmıştır.

BAĞDAD OKULU'NUN KATKILARI VEYA BU DÖNEMDE TARTIŞILAN KONULAR

Bu okulun katkılarını sıralayacak olduğumuzda, karşımıza ilk başta metne ait çalışmalardaki başarıyla karşılaşırız. Ana bölümünü Süryânî şerhleri ve açıklamalı tercümelerden oluşan Bağdad Okulu'ndaki Yunanca mantık metinlerine ait çalışmalar, mantık öğrencilerine İskenderiyeli büyük Aristocular zamanından beri olmayan Aristo metinlerine karşı bir âşinâlık vermiştir. Yine mantık konusundaki uzman kimselerin, özellikle Fârâbî'nin şerhleri, Bağdad Okulu'nda mantığın teknik kâbiliyetinin başardığı seviyenin en yükseğini temsil eder. Burada Aristo mantığının sadece metne ait bir gelenek olarak değil, aksine bir bilimsel disiplin olarak baştan sona tam ve şümullü bir şekilde anlaşılması vardır. Burhânî çıkarım teorisi olan *İkinci Analitikler*'in ilk defa bu okulun mensuplarından biri tarafından Arapçaya tercüme edilmesi de önemli bir gelişmedir. Bu önceden yapılamayan ve ulaşılamayan bir pozisyon olarak, Aristo'nun mantık külliyatının tamâmına sahip olma imkânı veriyordu. Ayrıca bu dönemin bir başka özelliği de, Bağdad'daki tıbbî-felsefî (mantıkî) bilginlerin küçük bir kısmına ait olmaktan çıkıp, tıbbî ve felsefî çalışmalar konusunda geniş bir teşebbüsün bütünleyici parçasını oluşturur olmakla, mantığın statüsündeki değişikliktir. Bu dönemde Yunanca mantık sadece Arapçalaştırılmamış, aynı zamanda İslâmîleştirilmiştir (Bkz. Rescher, 44-46).

Bu dönemde tartışılan problemler de şunlardır: Kategorilerin sayısı ve ilişkileri, imkân modalitesinin yapısı, gramer ve mantık arasındaki ilişki, şartlı kıyaslar, küllîler problemi ve Galen'in Aristoteles hakkındaki tenkitleri. Bu konularla ilgili olarak Fârâbî ve İbn Adî'nin,"*Sorulara cevaplar*" veya "*Küçük risâleler*" şeklinde eserler verdiğini görürüz (Bkz. Rescher,42-44; Kayacık, eserler kısmı). Ama bu dönemde en çok ses getiren olay ise, Mantık ve Gramer arasındaki ilişki ya da karşılaştırmayı konu edinen ve Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Saîd es-Sirâfî arasında geçen tartışmadır. Burada iki taraftan hangisinin üstün olduğu tartışması yapılmış ve sonunda dilciler galip gelmiştir. Ancak bu tartışma daha

sonraki mantıkçıların dil ve mantık ilişkileri ve görüşlerinde belirleyici olmuş; onların birbirinden üstünlüğü tartışma yerine, her ikisinin faklı bir alan olarak kabul edilmesi görüşüne varılmıştır.

KAYNAKÇA

Abdülaziz, İsmail, *Medresetü Bağdad ve Eseruhû fi Tatavvuri'l-Mantıkî'l-Arabî*, Kahire:1989, (Doktora tezi).

el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, (Çev. Sabri Hizmetli), Ankara: 1992.

el-Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrâhim Akbaba), 3. bsk, İstanbul, 2001.

Endress, Gerhard, *The Works of Yahyâ Ibn Adi*, Wiesbaden. 1977.

Edwards (ed.), Paul, *The Encyklopedia of Philosophy*, New York and London: 1977.

Fahrî, Mâcid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul: 2000.

Halîfat, Sehban, *Makalatu Yahyâ b. Adî el-Felsefîyye*, Amman, 1988.

el-Hanefî, Hasan, *İslâmî Araştırmalar*, (çev. İ. Aydın, Ali Durusoy), İstanbul:1994.

Hüseyin, İkram Fehmi, *Et-Taklîdu't-Tıbbî ve'l-Mantıkî fi Medreseti'-l İskenderiyye ve Eseruhû fi Tatavvuri'l-Mantıkî'l-Arabî*, Kahire:1991.

İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, c.5. Beyrut:1972.

İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut: 1987, s. 369.

Kayacık, Ahmet, *Bağdad Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Üniversite Kitabevi, İst., 2004.

Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi*, c.1, İstanbul:1969.

Kumeyr, Yuhanna, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, (çev. Fahrettin Olguner), 2. bsk., İstanbul:1992.

Meyerhof, Max, *Mine'l-İskenderiyye ilâ Bagdâd*, (çev. A. Bedevî), et-Turasi'l-Yunanî fi Hadareti'l-İslâmiyye içerisinde, 4. bsk., Beyrut, 1980.

Netton, Ian Richard, *Al-Fârâbî and His School*, London:1992.

O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (Çev. Y. Kutluay, H. Yurdaydın), Pınar Yayınları, İstanbul:2003.

Peters, F.E., *Aristotle and The Arabs*, London,1968. - Rescher, Nicholas, *Studies in The History of Arabîc Logic*, (Çev. İ. Abdülaziz), Kahire:1992.

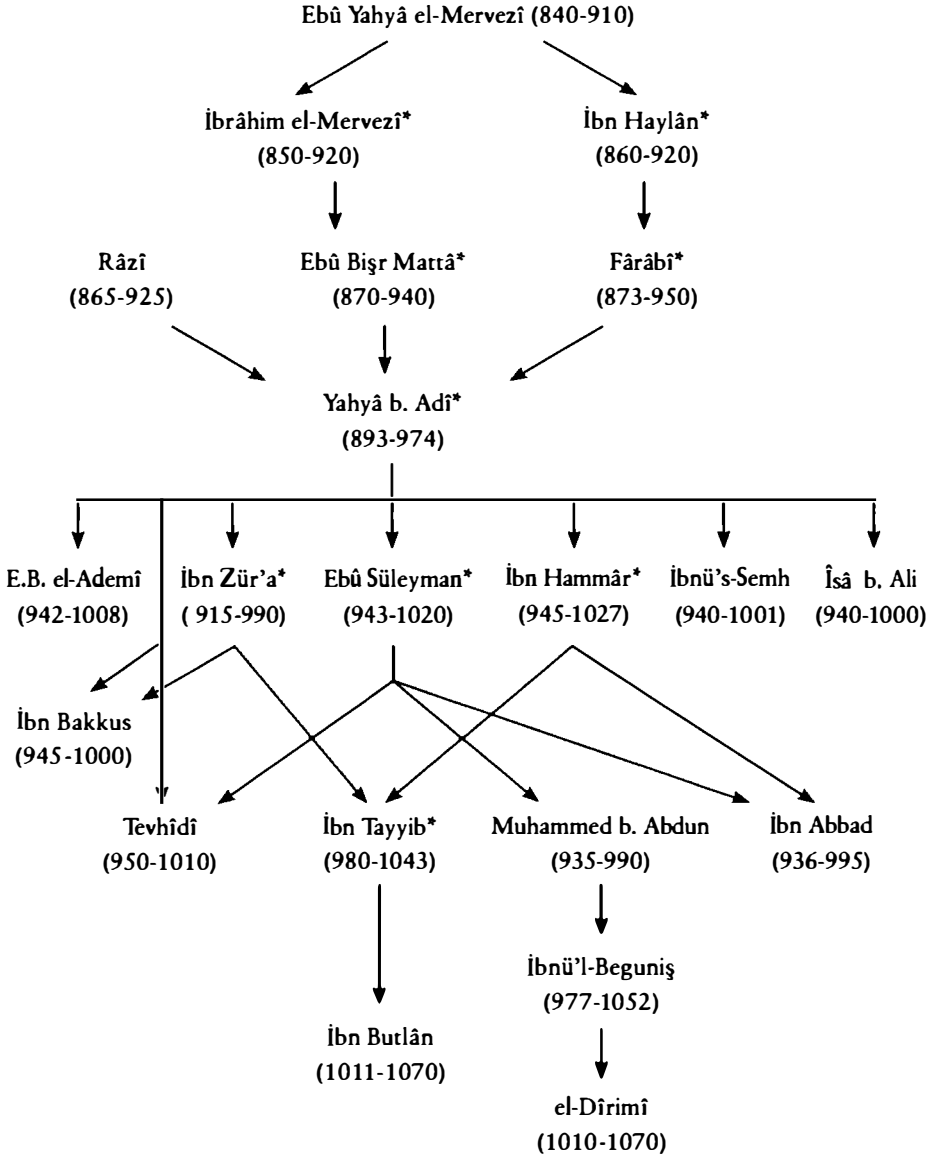
———, *Tatavvuru'l-Mantıkî'l-Arabî*, (Çev. M. Mehran), Kahire, 1985.

———, *The Development of Arabîc Logic*, Pittsburgh: 1964.

Şerif, M.M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (Türkçe Ed. Mustafa Armağan), c.2, İstanbul:1990.

Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962.

Tablo I. Bağdad okulu'nun Mantıkçıları (Rescher, 1964, 35)



Anahtar: 1) Oklar hoca talebe ilişkisini temsil eder.
2) Yıldızlanmış isimler "okulun reisi" olarak isimlendirilen kimselerdir.

URFA VE NUSAYBİN OKULLARI

M. Nesim Doru*

GİRİŞ

Asya ve Afrika kıtalarının Makedonyalı İskender tarafından ele geçirilmesinden sonra Grek kültür ve uygarlığı doğuda yayılmaya başlamış ve Grek kültürü ile yeni ele geçirilen memleketlerin kültürleri arasında etkileşimler meydana gelmiştir. Böylelikle Urfa, Harran, Nusaybin, Cündişapur gibi pek çok kent, ilim ve kültür merkezleri haline gelmiştir. Bu kentlerde V. ve VI. yüzyıllarda Süryânîler tarafından okullar kurulmuştur ve bunlar sâyesinde Süryânî ilim tarihinde bir "Altın Çağ" yaşanmıştır. Bu okulların kendilerine özgü yönetmelikleri ve akademik kadroları bulunuyordu. Temel amaç Kitâb-ı Mukaddes'in yorumlanması olsa da, Aristoteles mantığı ve retoriği de öğretilen temel dersler arasındaydı.

Süryânî okullarının akademik tablosuna baktığımızda *Mfaşkono/*ܡܦܫܩܢܐ, *Maqriyono/*ܡܩܪܝܢܐ, *Bduqo/*ܒܕܘܩܐ, *Mhagyono/*ܡܗܓܢܝܢܐ adlı görevliler olduğunu görürüz. Kelime anlamı yorumcu olan Mfaşkano, akademik kadronun yöneticisi durumunda olan başkandır. Görevi kutsal kitabı yorumlamaktır. Bir teologun Süryânî okullara başkanlık etmesi bu okulların daha çok dinî okullar olduğunun bir göstergesidir. Maqriyono adı verilen ve okutman anlamına gelen görevli ise dilbilgisi, kırâat, mahreç ve tecvid öğretmekle görevliydi. Felsefe ve mantık dersleri veren Bduqo, edebî sanatları ve belâgati öğreten Mhagyono adlı görevliler de Süryânî okullarda yer almaktadır.[1]

---

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. Adday Şer, "Boduqo, Mhagyono, Maqriyono, Mfaşqono İfadelerinin Anlamı", çev: Celal Demirci, (Adday Şer, *Nusaybin Akademisi*, çev. Nesim Doru, Yaba Yay., İst., 2006 içinde), s. 191-3

Bu okulların içerisinde felsefi çalışmalarla ön plana çıkanlar Urfa ve Nusaybin okullarıdır.

URFA OKULU

Urfa kralları tarafından kurulmuş olan I. Urfa okulu M.S. II. ve IV. yüzyıllarda en görkemli zamanlarını yaşamıştır. Adı ilk defa Süryânîce felsefe eseri vermekle duyulan Bardaysan, bu okulda yetişmiş olan önemli isimlerdendir.[2] Grek kültür ve felsefesinin Mezopotamya'ya yayılmasında önemli bir rol oynayan II. Urfa Okulu ise Süryânî ilim adamları tarafından kurulmuştur.[3] 363 yılında Pers ve Roma devletleri arasında yapılan bir antlaşmaya göre Nusaybin kenti Pers yönetimine geçince Süryânî bilginler de Mor Afrem başkanlığında Urfa'ya taşınmış ve burada bir okul kurmuşlardır. Bu sebeple Nusaybin'den gelen Pers uyruğuna ait bilginler tarafından kurulduğu veya Perslilere Grekçe öğrettiği için Urfa okuluna "Persliler Okulu" adı da verilmiştir.[4] II. Urfa okulunda Grekçeden Süryânîceye tercümeler yapılmış, özellikle Porfiryus'un *İsagoji* ve Aristoteles'in *Kategoriler, Peri-Hermanias* ve *I. Analitikler* etrâfında yoğunlaşan bu tercümeler neticesinde Grek felsefesi ve mantığı Urfa okuluna girmiştir. Özellikle Aristoteles mantığı okula zamanla hâkim olan Nestûrîlik sâyesinde âdetâ okulla bütünleşmiştir.[5]

I. Urfa okulunda yetişen en önemli filozof Bardaysan iken, II. Urfa okulundaki en önemli isim kuşkusuz İbas'tır. Bu filozoflara daha yakından bakmakta fayda vardır.

Bardaysan (ܒܪܕܝܨܢ/Bardayson) (öl. 222)

Bardaysan, Süryânîler Hıristiyan olduktan sonra Süryânîce dilinde yazılan ilk eser olarak kabul edilen *Ülkelerin Yasaları/* ܟܬܒܐ ܕܚܩܝܩܬ ܩܘܕܡܝ ܕܐܪܨܬ adlı çalışması ile bilinmektedir. Bu eserde kader ve özgür irâde gibi felsefî konuları ele almış ve tek tanrı inancının savunuculuğunu yapmıştır.[6] Diyalog biçiminde

---

2. Philip ve Tarrazi, *Asru's-süryân ez-zehebî*, Halep, 1991, s. 16
3. Kazım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ank., 1997, s. 12
4. E.R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev: Yaşar Günenç, Yaba Yayınları, İst., 2002, s. 155
5. Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1969, c. 1, s. 23
6. Severius Yakub, *Târîhu'l-Kenîseti'l-Antakiyye*, Bar Hebraeus Verlag, Hollanda, 1953, c. 1, s. 129

yazdığı eserinde Bardaysan;[7] "Tanrı insanı neden hatasız ve günahsız varetmedi? Dünyada insanın dışındaki varlıklar özgürlükleri olmaksızın hareket halinde değil midir? Meselâ güneş ay ve yıldızlar emredilenin dışına çıkamazlar. O halde neden sadece insana günah işleme irâdesi verilmiştir? İnsan kaderin bir parçası mıdır? İnsanın iyiliğini kötülüğünü kader mi belirler?" gibi bir takım sorulara yanıt aramaya çalışmıştır.[8]

Bardaysan'ın eserinde ele aldığı konulara dikkat edilecek olursa onun en çok Stoa felsefesinden etkilendiği görülecektir. Bunun yanı sıra Bardaysan Hıristiyanlık inancı başta olmak üzere Bâbil-Kildânî astronomisine bağlı gök cisimleri ile ilgili inançlar ve İskenderiye Okulunun etkisiyle gelişen yeni Plâtonculuktan da etkilenmiştir.[9]

Kuşkusuz Bardaysan'ın söz konusu eserinin önemi ve etkisi büyüktür. Çünkü bu eser, bir Hıristiyan toplumu olarak Süryânîlere atalarından kalma kehânetlerle dolu astrolojik hurâfelere ve Grek Batı düşüncesinin paganizmine karşı, insan özgürlüğüne önem veren ve tek Tanrı düşüncesinin meydana getirdiği bir kâinât düzeni içinde Tanrının mesajını taşımaları yolunda bir kılavuz olma iddiâsında olmuştur.[10]

İbas (ܗܝܒܐ/Hiba) (öl.457)

Grek felsefesi ve mantığının Mezopotamya'ya yayılmasının en önemli ayağı kuşkusuz II. Urfa okulunda İbas ve arkadaşlarının çalışmalarıdır. Grekçeden Süryânîceye ilk defa eser tercüme etme işinde isimleri geçen bu entelektüel muhit sâyesinde Aristoteles mantığı Süryânî düşüncesinde önemli ve artık ayrılmaz bir rol almaya başlamıştır. İbas ile ilgili bir diğer önemli husus ise, onun Nestûrîlik tarihi içinde aldığı konumdur. Kaynaklarda geçtiğine göre katı bir

---

7. Görüş birliği olmasa da yaygın görüş, Bardaysan'ın Bâbil ülkesinin başkenti Erbil'de 154 yılında doğduğu ve daha sonra Urfa'ya yerleşerek Hristiyanlığı kabul ettiği şeklindedir. Grekçe ve Süryânîce dillerini bilen Bardaysan, eserlerini Süryânîce yazmıştır. En önemli eseri *Ülkelerin Yasaları* (ܟܬܒܐ ܕܢܡܘܣܐ ܕܐܬܪܘܬ ܥܡܡܐ/Ktobo dı Nmusê dı Atravoto) adlı çalışmasıdır. Bu eser, aynı zamanda bugün elimize ulaşan tek eseri olup diğer eserleri kayıptır. Bardaysan, kaynaklarda geçtiği üzere, *Astronomi Üzerine*, *Nur ve Karanlık*, *İnsanın Ruhsal Tabiatı* ve *Hareket Üzerine* adlı eserler de yazmıştır. Fakat ulaşan tek çalışması *Ülkelerin Yasaları* adlı eseridir. Bardaysan, *Ktobo dı Nmosê dı Atravoto (Kitabu'ş-Şerai'i'l-Buldan)*, Arp. çev: Sabri Yakub 'İşo, İsveç, 1988, s. 14 ve 32.
8. Bardaysan, *Ktobo dı Nmuse dı Atravoto*, s. 37
9. Wikorina Nina Pigolovskaya, *Sekafetu's-suryan fi'l-kurûni'l-vusta*, Arapça çev: Halef Cerad, Daru'l-hisad, Şam, 1990, s. 182
10. M. Nesim Doru, *Süryânîlerde Felsefe*, Yaba Yayınları, İst., 2012, s. 119

Nestûrî olan İbas, Nestûrîliğin merkezî kiliselerden ayrılıp müstakil bir Süryânî mezhebi olması ve buna bağlı olarak felsefe ve teoloji sahasında Grek dilinden bağımsız Süryânîce dilinde eserler verme çabası içindeydi. Nitekim İbas'ın Urfa ruhbanlığına getirildiği dönem, Urfa'da Nestûrî ayrılıkçılığının zirveye ulaştığı bir dönemdi. Bu ayrılıkçı harekette İbas'ın rolü çok büyüktü. İbas ve öğrencileri, görüşlerini rasyonel yöntemlerle kanıtlamak için Grek felsefesi ve mantığını cömertçe kullandılar.[11] İçinde Aristoteles'in *Hermenötik*'i ve Porfiryus'un *İsagoji* adlı eserinin de bulunduğu Grek felsefesine ait birçok eseri ve Antakya okulunun önemli teologları olan Teodoros ve Diyodoros'un eserlerini Süryânîceye çevirdiler.[12]

Urfa okuluna Nestûrîliğin sızması, İbas'ın ayrılıkçılığı ve Nestûrîliği okulun resmî görüşü haline getirme çabası, 471 yılında Urfa piskoposluk makamına geçen Siros'un İmparator Zenon'dan (474-491) bu okulu kapatmasını istemesine sebep olmuştu. Bunun üzerine 489 yılında okul kapatılmış, hoca ve öğrencilerin çoğu okuldan ayrılmak zorunda kalmıştı. Kapatılan okulun başkanı Narsay, Nusaybin Nestûrî başpiskoposu Barsavmo (ܒܪܨܘܡܐ/*Barsomu*) tarafından Nusaybin'e davet edilmişti. Narsay, Nusaybin'de Urfa okulunun devamı niteliğinde bir okul daha açtı. Söz konusu okul, özellikle Nestûrî hareketi ve bu hareketin Doğu'ya doğru yayılmasının kapısı oldu. Hatta Nusaybin Okulu, tarihte Süryânî bilginlerin açtığı en parlak okul olma özelliği kazandı.[13]

NUSAYBİN OKULU

Süryânîlerin en önemli okullarından biri olan Nusaybin Okulu, bilim ve kültürde sahip olduğu önemden dolayı *İlimlerin Anası* (ܐܡܐ ܕܣܘܠܦܢܐ/*Êmo dı Yulfono*) *ve Bilgi Şehri* (ܡܕܝܢܬ ܣܟܘܠܐ/*madinat Skulo*) olarak isimlendirilmiştir.[14] Nusaybin, Süryânîler buraya yerleşip önemli kültür merkezleri açmadan da önemli bir ilim merkeziydi. Nitekim Süryânîler açısından Hıristiyanlık öncesi döneme ait önemli isimlerden bir kısmı burada yetişmişlerdi. Meselâ Hz. İsâ'dan çok önce yaşamış olan şair filozof Vafa (ܒܦܐ ܐܪܡܝܐ/*Vafa Armoyo*) ve II. yüzyılın ortalarında yaşamış filozof Mara Bar Serabiyon (ܡܪܐ ܒܪ ܣܪܦܝܘܢ/*Mara Bar Sarafyon*) Nusaybin okulunda yetişmiş paganist Süryânîlerdendi.[15]

---

11. E.R. Hayes, *Urfa Akademisi*, s. 217
12. William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966, s. 49
13. Nesim Doru, *Süryânîlerde Felsefe*, s. 93
14. Adday Şer, *Medresetu'n-nusaybin*, Matbaatu'l-katulikiyye, Beyrut, 1905, s. 4
15. Nesim Doru, *Süryânîlerde Felsefe*, s. 93

Nusaybin'de ilk Hıristiyan Süryânî Okulu IV. yüzyılın başında Mor Yakub tarafından açılmıştır.[16] Fakat okulun en önemli ismi 303 yılında Nusaybin'de doğmuş ve Mor Yakub'un da öğrencisi olan Mor Afrem (ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ/*Mor Afrêm*)'dir. Mor Afrem, 28 yıl bu okulda ders vermiştir.[17]

Mor Afrem'in günümüze kadar gelen şiirlerinden ve Kitâb-ı Mukaddes yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla Antakya okulunun literal yöntemini benimsemiş ve eserlerinde bazı felsefî temaları da işlemiştir. Ayrıca kristolojik tartışmalarda İznik ve Efes konsillerinde kabul edilen kararları kabul etmiş ve gerek şiirlerindeki söylemleriyle olsun gerekse mistik kişiliğiyle olsun o, hem Nestûrî hem de diyofizit Süryânîlerin ortak sevgisini kazanmıştır.

Mor Afrem, 363 yılında Pers Kralı Şapur'un Nusaybin kentini ele geçirmesi üzerine Urfa'ya gitmiş, orada on yıl yaşadıktan sonra 373 yılında ölmüştür. Mor Afrem'den sonra yerine Kiyore (ܩܝܘܪܘ/*Kyuro*) sonra da Narsay (ܢܪܣܝ/*Nersay*) (öl.502) geçmiştir.[18] Narsay döneminde Urfa Okulunun kapatılması üzerine tekrar Nusaybin'e dönen Nusaybinli bilginler bu süreçten sonra özellikle Nestûrîliğin Doğuya yayılması sürecinde önemli roller aldılar.

Narsay (ܢܪܣܝ/Nersay) (öl.502)

Süryânî kaynaklarında geçtiği üzere Narsay, Süryânî okullarında dinî ilimlerle birlikte felsefî bilimleri sokan bilginlerden biridir. Süryânîler kendisini "Kutsal Ruhun Gitarı", "Doğunun Dili", Hıristiyan Dininin Şairi", "Öğretmenler Öğretmeni" olarak adlandırmıştır.[19] Narsay'ın Urfa'dan çıkıp Nusaybin'e gelmesiyle kurulan okul bir nevi ilâhiyat okulu görevini görüyordu. Narsay'ın çalışmalarıyla dinî bilimlerin yanında dünyevî bilimler, özellikle felsefe uzun bir zaman okulda ders olarak okutuldu.[20]

Narsay'ın birçok eser yazdığı kaynaklarda geçmektedir. *Tevrat Üzerine Yorumlar*, *Şiirler/Mimrolar*, *Dinî Ezgiler*, *Ruhbanların Okuduğu İlâhiler*, *Ahlâkî Dejenerasyon Hakkında Şiir Kitabı* ve *Yönlendirici Öğütler* ile nesir biçiminde yazılmış *Öğütler* en önemli eserleri arasındadır.[21]

---

16. Grigoryus Yuhanna İbrahim "el-Merakizu's-Sekâfiyye fi Biladi mâ Beyne'n-Nehreyn", *el-Hikme*, sayı: 11, 1996, s. 45
17. William Wright, *A short History of Syriac Literature*, s. 34, Adday Şir, *Medresetu'n-nusaybin*, s. 7
18. Adday Şer, *Medresetu'n-nusaybin*, s. 6-8
19. Adday Şer, *a.g.e.* s. 11
20. Paul Feghali, *Narsay el-Muallim*, *Daru'l-meşrık*, Beyrut, 1996, s. 73
21. Arthur Vööbos, *History of The School of Nisibis*, Louvain, CSCO 266, s. 69

Narsay, Hıristiyanlığın önemli teolojik meselelerini bazı mantıksal analojiler ile açıklama yoluna gitmiştir. Sözgelimi teslis tartışmaları hakkında görüşlerini güneş analojisine başvurarak ortaya koymuştur. Buna göre güneş; ışık ve sıcaklığı yansıtır. Bu ikisi de güneşin kendisinde bulunur. Güneş, ışık ve ısı özünde birdir, ama fenomenal olarak çokluğu barındırır. Yani özünde bir olan güneş üç biçimde varlığını hissettirir. Narsay, bu analojiyi teslisteki şahıslara uygulamıştır. Böylece baba, oğul ve ruh, tek bir cevher, ama fenomenal olarak üçtür.[22] Narsay'ın bu analojisi ve sembolik açıklamaları sonraki dönemlerde Süryânî bilginlerin birçoğu tarafından da kullanılmıştır.

Narsay'a göre Tanrı, sonsuz kudret ve irâdesiyle her şeyi yoktan yaratmıştır. Ona göre âlemin ezelîliğinden söz etmek mümkün değildir. Tanrı, nuru ile her şeyi yoktan yaratmış, O'nun ışığı her yeri aydınlatmaktadır. O, sevgisiyle her şeyi örten bir örtü gibi göğü yaymış, her şeyin altına sağlam bir temel olarak yeri koymuş ve sayısız canlıları yaratmış, onlara güç vermiş, suyu akıtmış ve ateşi tutuşturmuştur.[23]

Narsay'ın teodise sorunu hakkındaki düşüncelerine de değinecek olursak: Narsay'a göre kötülük, rölatiftir ve özünde kötülük yoktur.[24] Madde veya heyûlânın yaratıcı olduğunu savunduğu iddiâ edilen Bardaysan ve Mani'nin tersine, her şeyin yaratıcısı Tanrı'dır.[25] Narsay'ın bu görüşlerinden o dönemde güçlü olan Manihaizm akımının kötülüğü iyilik karşısında bir varlık olarak kabul eden anlayışlarına karşı geldiği anlaşılmaktadır.

Narsay, 502 yılında ölünce, onun yerine sırasıyla Abrohom Bet-Rabban (ܐܒܪܗܡ ܒܝܬ ܪܒܐ/*Abrohom Bet Raban*) (öl.569), Arzunlu Yeşo-Yahb (ܝܫܘܥܝܗܒ ܕܥ ܐܪܙܘܢ/*Yaşuyahb dı Arzon*) (öl. 571), Abrohom Bet-Kardoyo (ܐܒܪܗܡ ܒܝܬ ܟܪܕܘ/*Abrohom Bet Kardo*) (öl.572) ve Erbilli Hnono (ܚܢܢܐ ܕܗܕܝܐܒ/*Hnuno dı Hadyab*) (öl. 607) geçmiştir.[26] Bu bilginler başta olmak üzere Nusaybin okulunda yetişen diğer birçok bilgin, Nestûrî düşüncesini temellendirmek için felsefî argümanlara başvurmuş ve Aristoteles mantığını bir araç olarak kullanmışlardır.

Nestûrî Bilginler

Narsay'dan sonra Nusaybin okulunda yetişen bilginler, Nestûrîliğin katı birer temsilcisiydiler. Bu bilginler, aynı zamanda Pers topraklarında Nestûrî dü-

22. Paul Feghali, *Narsay el-Muallim*, s. 134
23. Paul Feghali, *Narsay el-Muallim*, s. 134
24. Paul Feghali, *a.g.e.* s. 134
25. Paul Feghali, *a.g.e.* s. 160
26. Mor Grigoryus Yuhanna İbrahim, *"el-Merâkizu's-sekâfiyye fi Biladi ma Beyne'n-nehreyn"*, s. 46

şüncesinin yayılmasını ve Nestûrîliğin Pers Süryânîlerinin resmî görüşü olmasını da sağlamışlardır.

Okulun önemli Nestûrî bilginlerinden biri olan Abrohom Bet-Rabban döneminde, okulun sadece fizikî yapısında değil, yüksek öğreniminde de önemli reformlar yapılmıştır. Okuldaki öğrencilerin sayısının bin kişiye ulaştığı bu dönemde, Abrohom ve münzevî yaşamı öğütleyen felsefesiyle tanınan Kaşkarlı Abrohom *(ܐܒܪܗܡ ܩܫܩܪܝ/Abrohom Kaşkaryo)*,[27] Nestûrî reformculardan etkilenerek okulda önemli değişimlere imza attılar.[28]

Nusaybin okulunda Nestûrî geleneğe bağlı kalarak önemli eserler yazan bir bilgin de, Baboy *(ܒܒܘܝ/Babuy)* (öl. 628)'dur. Teolog Hnono'nun öğrencilerinden olan Baboy'un seksenden fazla eser yazdığı söylenmiştir. Baboy, Îsâ'nın tabiatı ile ilgili olarak Monofizitçiler'e karşı *Tevhîd Kitabı ve Kitâb-ı Mukaddes Yorumu* adlı eserler yazmıştır.[29]

Nusaybin okulunda yetişen bir bilgin de Hnono'nun öğrencilerinden Öğretmen Mihail *(ܡܝܟܐܝܠ ܒܕܘܟܐ/Mikail Bduko)*'dir. Yazdığı eserlerden anlaşıldığına göre geniş bir felsefî birikime sahip Mihail, Kitâb-ı Mukaddes'i 3 ciltte yorumlamıştır. Mihail'in eserleri günümüze kadar gelmemişse de şu eserlerin yakın bir zamana kadar Siirt Kütüphanesi'nde bulunduğu hakkında Siirt Kildânî Episkopusu Adday Şir tarafından bilgi verilmiştir:

1. *Felsefî Tanımlar ve Bölümleri*
2. *İnsan Neden Küçük Dünya Olarak Adlandırılmıştır?*
3. *Ruh Kitabı*
4. *Sapkınlara Yanıtlar*[30]

Süryânî okullar arasında Nusaybin okulunun ayrıcalıklı bir önemi vardır. Her şeyden önce okulun Nestûrîliğin merkezi olduğunu hatırlatmak istiyoruz. Öte yandan Nusaybin okulunda, Nestûrî bilginlerinin Antakya ve Urfa üzerinden miras olarak aldıkları kutsal kitap yorumu geleneğini Aristoteles ve Porfiryus gibi Grek filozof ve mantıkçılarının görüşleri ile destekleme çabaları, düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Yeri gelmişken şunu söylemek gerekir: Nestûrî Süryânîlerin kurduğu okullarda epistemoloji, metafizik, kozmoloji, astronomi, coğrafya, fizik, eskatoloji ve siyâset gibi bilimler bağımsız olarak oku-

---

27. William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, s. 118
28. Arthur Vööbus, "Abraham De-Bet-Rabban and His Role in The Hermeneutic Traditions of The School of Nisibis", Harvard Theological Review, Volume: 58, 1965, s. 205.
29. William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, s. 168; Adday Şer, *Medresetu'n-nusaybin*, s. 37-8
30. Adday Şer, *a.g.e.* s. 48; Arthur Vööbos, *History of The School of Nisibis*, CSCO 266, Subsida 26, Louvain, 1965, s. 279

tulmamışsa da, bunlarla ilgili sorunlar tartışılmıştır.[31] Okulun dayandığı temellerin daha çok dinî ilimler ve özellikle Kitâb-ı Mukaddes olduğu söylenebilir. Okutulan diğer bilimlerden yine dinî ilimleri desteklenmesi amaçlanıyordu. Nitekim Siirt Kildânî Episkoposu Adday Şer, bu gerçeği şu biçimde dillendirmiştir: *"Yorumcu, teolojik yapıtları tefsir etmekle beraber, felsefeyi de veya az miktarda mantık bilimini de öğretiyordu. Bize ulaşan kaynaklardan bunu öğreniyoruz."*[32]

Bu okul, Bizans Kralı Jüstinyen (527-565)'in 544 yılında Nestûrîliği yasaklamasıyla günden güne eski gücünü kaybetmiş, IX. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş ve Bağdad okulunun kurulmasıyla çökmüştür.[33]

İslâm felsefesinin gelişmesi ve Süryânî okullarının zamanla İslâm kültürünün merkezi olan Bağdad'a aktarılması ile birlikte, Süryânî bilginler de Grek ve Süryânî düşüncesini İslâm dünyasına aktarma görevi üstlenmişlerdir. İslâm devletleri dönemde birçok Süryânî mütercim Grek felsefî eseri Arapçaya aktarmıştır. Bu süreç XI. yüzyıla kadar sürmüş, bu tarihten sonra İslâm felsefesi alıcı konumdan kaynak konumuna geçmiştir. Daha önceki dönemde İslâm felsefesinin ortaya çıkmasında etkili olan Süryânî bilginler bu dönemde İslâm felsefesinin etkisinde kalmışlardır. Süryânî bilginler İslâm felsefesinin etkisiyle tarih, felsefe, kelâm, hukuk, dil ve edebiyat alanlarında önemli eserler yazmışlardır. Kimi kaynaklarda bu döneme "Süryânî Rönesansı" adı verilmektedir.[34] Bu çerçevede Nusaybin'de bir okulun varlığından daha söz edilebilir. Özellikle Nusaybin metropolitleri olan Nusaybinli İliya (ܐܝܠܝܐ/Bar Şinoyo ya da Şinaya, ö.1046), İşoyeb Bar Malkon (ܝܫܘܥܝܒ ܒܪ ܡܠܟܘܢ/*Yeşu'yahb Bar Malkun*, ö.1246) ve Abdişo Bar Briha (ܥܒܕܝܫܘܥ ܒܪ ܒܪܝܟܐ/*Abdişu Bar Briho*, ö.1318) gibi bilginler, İslâm felsefesi ve düşüncesinin açık etkisinde kalmışlardır. Bu dönemi "İkinci Nusaybin Okulu" olarak adlandırmak mümkün görünmektedir.

İkinci Nusaybin Okulu

İkinci Nusaybin Okulu'nun kuruluşu Mervânîler döneminde yaşamış Nusaybin Metropoliti İliya ile başlatılabilir. Dönemin önemli entelektüellerinden

31. Nesim Doru, Süryânîlerde Felsefe, s. 100.
32. Adday Şer, Medresetu'n-nusaybin, s. 53.
33. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahreddin Olguner, Dergah Yayınları, İst., 1992, s. 124.
34. Herman Teule, "The Syriac Renaissance", (*The Syriac Renaissance*, ed. Herman Teule&Carmen Fotescu Tauwinkl vd., Peeters Yayınları, Leuven, 2010 içinde), s. 1; M. Nesim Doru, "Süryânî Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitabu'l-Mecalis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal*, c. 8, sayı:2, 2011, s. 56

biri olan İliya, yazdığı eserlerde Arapça ve Süryânîcenin mukâyesesini yapmış, iki dil arasında felsefî ve dilsel geçişleri sağlamak üzere sözlükler yazmış ve nihâyet teoloji ve felsefe sahalarında İslâm felsefesi ile Süryânî düşüncesi arasında kavramsal ve düşünsel yakınlıklar kurmuştur. Eserlerinin çoğunluğu Arapça yazılmıştır. Süryânîce yazdığı eserleri arasında, Doğu kiliselerinin tarihi açısından önemli bir eseri olan *Kronografya* (ܟܪܘܢܝܩܘܢ/*Kronikun*), ve *Süryânîce Gramer Rîsâlesi* (ܟܬܒܐ ܕܡܠܠܐ ܥܠ ܣܘܪܣܐ ܡܠܘܠܝܐ/*Torsê Mamlolu Suryoyo*) ile hem Arapça hem de Süryânîce dillerinde yazılmış bilimsel bir sözlük mâhiyetindeki *Kitâbu't-tercümân* (ܟܬܒܐ ܕܬܘܪܓܡܐ/*Ktobo dı Turgamo*) eserleri önemlidir. Felsefe, kelâm ve etik sahalarında en önemli eserlerini ise Arapça yazmıştır.[35]

İliya'nın en önemli eseri ise, kuşku yok ki, *Kitâbu'l-mecâlis*'tir. *Mecâlis*, İliya ile Mervânî vezîri Ebu'l-Kâsım el-Mağribî arasında iki yılda gerçekleşen yedi görüşmenin İliya tarafından kayıt altına alındığı bir eserdir.[36] İliya'nın bu eseri, Müslüman ve Hıristiyan toplumunun o dönemdeki temel tartışma konularına ve bu konuların aklî ve felsefî yorumlarının epistemolojisine ışık tutacak mâhiyettedir. Yedi oturumlu tartışmaların her bir oturumu, özel bir konuya hasredilmiştir. Bu eserden o dönemde iki farklı dinin bilginleri arasında hangi konuların tartışıldığını da ortaya çıkarmak mümkündür.

Kitâbu'l-mecâlis'te tartışılan konular şunlardır: Tanrı'nın tözlüğü, birliği ve teslis meselesi, ittihâd ve hülûl meselesi, Hıristiyanların tevhîd ehli olduğuna dair Kur'an ayetleri, Hıristiyanlık inanç sisteminin rasyonel temelleri, Hıristiyan akîdesinin manifestosu, Süryânîce ve Arapçanın mukâyesesi ve Hıristiyanların felsefe ve kelâm hakkındaki düşünceleri, Hıristiyanların Astroloji, nefs ve İslâm dini hakkındaki düşünceleri. İliya, eserinde tartıştığı vezîre Hıristiyanlık dininin temel meseleleri ile İslâm felsefesi ve kelâmının yaklaşımı arasında temelde bir fark olmadığını, Hıristiyanların da özde birlik düşüncesini savundukları ve teslisin şahıslarının kelâmcıların sıfatlar görüşü gibi olduğunu savunmuştur.[37]

İkinci Nusaybin Okulu'nda adı geçen ikinci metropolit İşoyeb Bar Malkon'dur. İşoyeb de İliya gibi eserlerinin çoğunu Arapça olarak yazdı. Yazdığı en önemli eserlerden biri *Süryânîce Gramer Kitabı*'dır. Bu eserinde Süryânîce dil-

35. Robert Caspar, Abdulmajid Charfi ve Khalil Samir, "Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrêtien", *Islamochristiana (Islamiyâtu Mesihiyyât)*, Roma, 1977, s. 258-9; George Antoni, "Risale fi Fazileti'l-'İfaf li İliyya en-Nusaybini", *el-Meşrik*, Beyrut, 1968, s. 7-8

36. *Kitabu'l-mecâlis*, 1922 yılında Louis Şeyho tarafından *Meşrik* dergisinin 20. sayısında bölümler halinde neşredilmiştir. Louis Şeyho, *Mecâlisu İliya Matranı'n-nusaybin, el-Meşrik*, Beyrut, *1922, s. 34*

37. Bu konuda daha geniş bilgi çin bkz: M. Nesim Doru, "Süryânî Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve *Kitabu'l-mecâlis* Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslâm Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", s. 53-82

bilgisi kurallarına göre değil de Arapça gramer kuralları üzerinden bir dil inşâ etme çabası görülmektedir. Ayrıca Bar Malkon, İncil'i Arapçaya tercüme etmiştir. Bu durum, Süryânî düşünce ve kültürünün ne kadar "İslâmileştiği"ni göstermesi bakımından önemlidir. İşoyeb Bar Malkon'un en önemli teolojik eseri ise *Kitâbu'l-beyân* adını taşır. O, bu eserinde Hıristiyanlığın temel dinî meselelerini İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserlerine göndermelerde bulunarak ve oradaki ontoloji ile ilgili kavramları kullanarak ele almıştır.[38] Bar Malkon'un bu çalışmaları iki sâmî toplumun uzlaşması ve aynı kavramlarla düşünmeye başlaması anlamına da gelmektedir.

Nusaybin Okulu'nda bahsedeceğimiz üçüncü Nestûrî bilgin ise Abdişo Bar Briha'dır. O, Arap İslâm edebiyatının en önemli şaheserlerinden biri olan Harîrî'nin *Makâmât* adlı eserine öykünerek teolojik bir eser yazmıştır.[39] Eseri, *Firdevs-i Adn* (فردیسی عدنی/*Pardayso d 'Adin*) adını almıştır. Bu eserinde Süryânî teolojisini edebî bir formatta Harîrî'nin eserine denk düşecek bir kitapta işlenebileceğini kanıtlamak istemiştir. Onun kaygısı, Süryânîcenin Arapça kadar teolojik ve felsefî bir dil olduğunu kanıtlamaya yönelik olmuştur. Abdişo Bar Bariha'nın bir diğer önemli eseri ise, *Kitâbu Usûli'd-dîn* adını taşımaktadır. Bu eserinde Müslümanların İncil'in tahrif edildiğine dair iddiâları cevaplanmakta ve iki din arasındaki ortak yönlere değinilmektedir. Ayrıca teslis ve enkarnasyon meselelerini de ele alan Abdişo'ya göre, Hıristiyanların küfre veya şirke düştüklerine dair İslâmî iddiâlar yersizdir.[40]

SONUÇ

Süryânî okullarından en önemlileri olan Urfa ve Nusaybin Okullarını ele aldığımız bu çalışmada özetle şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

Süryânî Okulları, Süryânî toplumunun yaşadığı teolojik ihtilaflar ekseninde şekillenmiştir. Özellikle Nestûrî bilginlerin okullaşmaya daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Nestûrî düşüncesinin Grek felsefesi ve mantığına duydukları ihtiyacın da temel sebebi teolojik kaygılardır. Böyle olmakla

38. Herman Teule, "A Theological Treatise by Işo'yahb Bar Malkon Preserved in the Theological Compendium Asfar al-Asfar", *Journal of Eastern Christian Studies*, 58 (3–4), s. 246-50
39. Mehmet Sait Toprak, "Abdisho Bar Barika ve Pardayso d 'Adin Eserinin Yazma Sebebi", *Mülemma*, sayı: II, 2013, s. 50
40. Herman Teule, "The Scientific Studies of Syrians within the Framewoek of the Interaction of the Islamic World during the Syrian Renaissance Period", *Kültür, Dil ve İnanç: Bir Köprü Olarak Süryânî Çalışmaları*, Mardin, 2011, s. 6

beraber, Süryânîlerin felsefî düşünceye yakınlaşmaları ile sonuçlanan söz konusu teşebbüslerin önemli etkiler bıraktığı da bir gerçektir.

Urfa ve Nusaybin Okulları, Süryânîlerin Doğu topraklarına, Pers ve Uzakdoğu'ya açıldıkları bir köprü olmasıyla da önem arz etmektedir. Nitekim söz konusu okullar, Doğu kiliselerini ve okullarını beslemiş ve Doğu'nun Hıristiyanlaşması sürecini hızlandırmıştır.

Ele alınan okullar, İslâm düşüncesi açısından da önemli etkiler bırakmıştır. Bu okullarda berkitilen felsefî miras, İslâm dünyasına aktarılmış ve İslâm felsefesinin Grek kültürü ve kaynağını almada aracı bir rol üstlenmiştir. Öte yandan Nusaybin Okulu İslâm felsefesinin güçlenmesi ile birlikte zamanla İslâm felsefesi ve kültürünün etkisi altına girmiştir.

Söz konusu okulların kendilerine özgü eğitim müfredatları, yönetmelikleri ve akademik kadroları oluşmuştur. Bu yönüyle sistemli okullar oldukları söylenebilir. Ama bu okulların Antik Yunan dünyasında Platon'un Akademisi veya Aristoteles'in Lyceum'u gibi salt felsefî kaygıları olan kurumlar olmadığını da belirtmeliyiz. Süryânî okulları, felsefeyi teoloji için bir araç kılan ve temel kaygısı dinî metinlerin anlaşılması olan ilâhiyat okulları olmaya daha yakındır.

KAYNAKÇA

Antoni, George, *Rîsâle fî Fazîleti'l-'ifâf li İliyya en-nusaybinî, el-Meşrik*, Beyrut, 1968.

Bardaysan, *Ktobo dı Nmosê dı Atravoto (Kitâbu'ş-şerâii'l-buldân)*, Arp. çev: Sabri Yakub 'İşo, İsveç, 1988.

Caspar, Robert, Charfi, Abdulmajid- Samir, Khalil, "Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrêtien", *Islamochristiana (Islamiyâtu Mesihiyyât)*, Roma, 1977.

Doru, M. Nesim, *Süryânîlerde Felsefe*, Yaba Yayınları, İst., 2012

———, "Süryânî Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "*Kitâbu'l*-mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslâm Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal*, c.8, sayı:2, 2011, s.53-82.

Feghalî, Paul, *Narsay; el-Muallim*, Daru'l-meşrık, Beyrut, 1996.

Hayes, E.R., *Urfa Akademisi*, çev:Yaşar Günenç, Yaba Yayınları, İst., 2002.

İbrahim, Mor Grigorius Yuhanna, "el-Merakizu's-sekâfiyye fi Biladi mâ Beyne'n-nehreyn", *el-Hikme*, sayı: 11, 1996.

Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1969.

Kumeyr, Yuhanna, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahreddin Olguner, Dergah yayınları, İst., 1992.

Pigolovskaya, Wikorina Nina, *Sekafetu's-suryan fi'l-Kurûni'l-vusta*, Arapça çev: Halef Cerad, Daru'l-Hîsâd, Şam, 1990.

Sarıkavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ank., 1997.

Şer, Adday, "Boduqo, Mhagyono, Maqriyono, Mfaşqono İfadelerinin Anlamı", çev: Celal Demirci, (Adday Şer, *Nusaybin Akademisi*, çev. Nesim Doru, Yaba Yayınları, İst., 2006 içinde).

Şeyho, Louis, *Mecâlisu İliya Matranı'n-nusaybin, el-Meşrik*, Beyrut, 1922.

Şir, Adday, *Medresetu'n-nusaybin*, Matba'atu'l-katulikiyye, Beyrut, 1905.

Tarrazzi, Philip de, *'Asru's-suryân ez-zehebî*, Halep, 1991.

Teule, Herman G.B., "A Theological Treatise by Işo'yahb Bar Malkon Preserved in the Theological Compendium Asfar al-Asfar", *Journal of Eastern Christian Studies*, 58 (3–4).

Teule, Herman G.B., "The Scientific Studies of Syrians within the Framewoek of the Interaction of the Islamic World during the Syrian Renaissance Period", *Kültür, Dil ve İnanç: Bir Köprü Olarak Süryânî Çalışmaları*, Mardin, 2011

Teule, Herman, "The Syriac Renaissance", (*The Syriac Renaissance*, ed. Herman Teule&Carmen Fotescu Tauwinkl vd., Peeters Yayınları, Leuven, 2010 içinde).

Toprak, Mehmet Sait, "Abdisho Bar Barika ve Pardayso d 'Adin Eserinin Yazma Sebebi", *Mülemma*, sayı:II, 2013.

Vööbus, Arthur, "Abraham De-Bet-Rabban and his Role in The Hermeneutic Traditions of The School of Nisibis", *Harvard Theological Review*, Volume: 58, 1965.

Vööbos, Arthur, *History of The School of Nisibis*, CSCO 266, Subsida 26, Louvain, 1965.

Wright, William, *A Short History of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966.

Yakup, Severius, *Tarihu'l-Keniseti'l-Antakiyye*, Bar Hebraeus Verlag, Hollanda, 1953.

HARRAN VE HARRAN OKULU

Kazım Sarıkavak*

düşünce ve bilim tarihin geçmişten bugüne gelişimine baktığımızda gerek İlkçağda ve gerekse Ortaçağ ve Yeniçağda bilim ve düşüncenin üretildiği okullar bulundukları yerleşim merkezlerinin adlarıyla hep anılmışlardır. Meselâ İlkçağda Atina okulları, Ortaçağda Bağdad, İskenderiye, Padua, Bologna, Toledo, Oxford, Paris ve Antakya okulları gibi Yeniçağda, meselâ XX. yüzyılda Viyana, Frankfurt okulları dikkate değer felsefe ve bilim merkezleri ve okulları olarak felsefe-bilim tarihinde yer almışlardır. Bu bağlamda genelde düşünce tarihi, özelde İslâm düşünce ve bilim tarihinde Harran ve Harran Okulu önemli bir yere sahiptir.

GİRİŞ

Eskiçağ ve Hıristiyanlık döneminde Osrhoene, İslâm döneminde ise Diyar-ı Mudâr adı verilen[1] Harran bölgesi, düşünce tarihinde oldukça önemli bir halkayı oluşturmaktadır. Bu bölge, eski özellikle de eski Yunan bilim ve kültür birikimlerinin Müslümanlara geçmesinde, önemli bir konuma sahiptir. İslâm,

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi,* İstanbul-1960, s. X.

doğduktan sonraki ilk iki yüz sene içinde en büyük kitap külliyatına sahip olmuştur. Müslümanlar, bu süre içinde Doğu'nun ve Batı'nın (Yunan'ın) sahip olduğu ilim kaynaklarına yönelmiş; birçok kanal ve yoldan onları elde etmeye başlamışlardır.

Yedinci yüzyılda İskenderiye, Grek felsefesi ve ilâhiyatının tedkîk ve tedrîs edildiği en önemli merkezdi; ancak kesinlikle tek merkez değildi. Bu sahalarla ilgili konular, IV. yüzyıldan beri Suriye, Irak, Antakya, Harran, Urfa (Edessa), Suriye'nin kuzeyinde yer alan Kinnesrin ve yukarı Irak'ta yer alan Nusaybin (Nisibis)'le Re'sü'l-ayn'da da tedrîs ediliyordu. Hıristiyanlar tarafından yönetilen bu öğretim merkezleri, buraların Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra da, akademik faaliyetlerine müdâhale edilmeden devam ettiler. Bu husus, sadece o günlerde İslâm idaresi altında entelektüel hürriyetin hâkim olduğuna işaret etmez; aynı zamanda bu durum, Müslümanların bilgi aşkına ve dinleri ne olursa olsun bilginlere gerekli itibarı gösterdiklerine de işaret etmektedir.

Bilim, felsefe ve kültür hayatının İslâm'ın ilk asırlarındaki durumunu ve gelişmesini bir orientalist şöyle değerlendir: "Emevîlerin iktidardan düşüp, Abbâsîlerin yükseldiği dönemde, İslâm devletinin entelektüel merkezi, Fırat ve Dicle havzasına taşındı. Bağdad, bu dönemde kurulmuştur. Hür düşünce, Abbâsîlerin ilk dönemlerinde oldukça revaçta olduğundan insanlar, felsefe ve bilimle aydınlanmakta ve uğraşmaktaydılar. Bu bölgelerdeki Yunan felsefesi, eski Harran putperestliği ile diğer inanç ve anlayışlar varlıklarını devam ettirdiler. Bunların müntesip ve muallimleri kendilerini tamamen akademik çalışmalara verme imkânı bulmuşlardır. Bu ilk dönem idarecileri, kendilerine Yunan bilim ve felsefesini getiren bütün bu farklı inanç sâhibi gayr-ı müslimlere fazlasıyla toleranslı davrandılar."[2]

Nihâyet böyle toleranslı bir ortamda oluşan ve gelişen İslâm bilim ve düşüncesinin, Batı Rönesans'ının en önemli temeli ve muharrik dayanağı olduğunu bir başka Batılı doğubilimci de şöyle ifade eder: "Geriye bakıldığında biz şunu söyleyebilmekteyiz: İslâm tıp ve bilimi, Helenistik güneşin ışığının bir yansımasıydı. Ne zaman ki, Helenistik günün güneşi kayboldu, o zaman Müslümanlarınki ay gibi ışık saçmaya başladı. Bu aydınlık ise, Avrupa'nın Ortaçağı üzerine düştü; bazı parlak yıldızlar, onların ışıklarını devraldı. Sonuçta bu ay ve yıldızlar da aynı şekilde yeni bir günün şafağı olan Rönesans'la soldu. Müslümanların, bu büyük uyanışın doğuşu ve yönlenmesindeki payları henüz tam anlamıyla ortaya konmuş değildir"[3].

---

2. Duncan B. Macdonald, *Development of Müslim Theology, Jurisprudence and Consütutional Theory,* New York - 1903, s. 133-134.
3. H.J.J. Winter, *Eastern Science*, London-1952, s. 90

Görüldüğü gibi Müslümanlık ve Müslümanlar, tarih sahnesinde yer almaya başlamalarından hemen sonra bilim ve düşünceye gerekli önem ve itibarı göstermişlerdir. Bu önem ve itibarın yanında Müslümanlar, hiçbir önyargı ve art niyete kapılmadan bilim ve düşünceyi elde etmeye büyük çaba harcamışlardır. Nitekim bu hususu, yukarıdaki bilgileri bize aktaran Batılı bilim adamları da tasdîk ve te'yîd etmektedir. Ancak burada önemle vurgulanması gereken bir başka husus da, Harran okulunun bu dönemde îfâ ettiği görevdir.

HARRAN

Tarihte Yunan ve Romalıların pek çok isimle andığı bu şehre, Müslümanlar "Harran" yahut "Arran" adını vermişlerdir. Çivi yazısı kitabelerinde görülen "Harânu = Yol" adı ise, buranın ticaret merkezi olarak da önemini vurgulamaktadır. Büyük yolların kavşağında bulunan Harran, tarihte oldukça önemli bir konuma sahiptir. Hatta bölgedeki en eski arkeolojik buluntularda Harran'ın adına rastlandığı belirtilmektedir.[4]

Pek çok peygamberin, özellikle de İbrâhim Peygamber'in vatanı olarak nitelenen Harran'a Hz. İbrâhim'in gelişi, bir takım tasavvufî remzlere büründürülerek İskenderiyeli mistik bir Yahudi filozof olan Philo (M.Ö. 25 - M.S. 40 veya 50) tarafından şöyle izah edilir: "Harran ruhun yükselişinde ikinci menzildir. Biz de İbrâhim gibi, duyulur dünyadan uzaklaşmak, kendimizdeki fânî her şeyden kendimizi kurtarmak istiyorsak, Harran'dan çok uzaklara gitmeliyiz, kendi içimizin derinliklerine dönmeliyiz."[5] Burada söz konusu edilen davranış biçimleri, daha sonraki bütün tasavvufî-mistik anlayışlarda, vazgeçilmez birer anlayış olmuştur. Zira hemen her tasavvufî-mistik anlayışta ruhun yücelmesi ve yükselmesi dünyevî şeylerden uzaklaşıp, kendi özüne dönmesi, temel bir yaklaşım tarzına, temel bir prensibe dönüşmüştür.

Harran, bugün sadece bilim ve düşünce tarihi açısından değil, aynı zamanda dinler ve tasavvuf tarihi açısından da oldukça önemli bir merkezdir. Fakat Harran'ın özellikle bilim ve düşünce tarihi açısından önemi, diğer özelliklerinden biraz daha fazla öne çıkmaktadır. Zirâ Harran, gerek kendisinden yetişen bilgin ve filozoflar ve gerekse Harranlı kaynaklardan etkilenen âlim ve düşünürler açısından felsefe tarihinde oldukça önemli bir konuma sahiptir. Çünkü bunlar, eski Grek bilim ve düşüncesinin Müslümanlara geçişini sağlamada önemli bir fonksiyon îfâ etmişlerdir.

---

4. Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, s. 3-5
5. Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, U.S.A.-1963, s. 136-138

HARRANLI BİLGİN VE DÜŞÜNÜRLER

Harranlı bilgin ve filozoflar, hem bilim ve felsefenin İslâm dünyasına geçişinde, hem de dünya bilim ve felsefesinde bugün dahi önemini koruyan bir konuma sahip olmuşlardır.

Haccâc b. Matar (786-833)

Dokuzuncu yüzyılın ortalarında pek çok Yunan bilim, tıp ve astronomi eseri Arapçaya kazandırılmıştır. Bu dönemde Harran'daki Yeni Platoncu Pagan okulunda hoca olan el-Haccâc da, bu çeviri faâliyetinde yer alan bilginlerden birisidir. Onun Arapçaya çevirisini yaptığı eserlerden biri de, Ptolemy'nin "Almageste" adıyla bilinen ve bugüne kadar gelen astronomi hakkındaki eseridir.[6] Ayrıca o, Bağdad'daki Beytü'l-hikme tercüme okulunda da görev almıştır. Burada da pek çok eseri Arapçaya çevirmiştir.[7]

Theodore (Tadhari: 790-850)

Arapçaya ilk bilimsel çevirileri yapan bir bilim adamı olarak tanınan Theodore'nin bu ilk çevirileri mantıkla ilgili kitaplar idi. O, Arapçaya yaptığı bu çevirileri doğrudan doğruya Grekçeden yapmaktaydı. Onun yaptığı mantık çevirileri arasında özellikle *Birinci Analitikler* önemli bir konuma sahipti.

Theodosius Romanos (öl. 896)

Harranlı olan Theodosius, Harran'daki Quartamin manastırında yaşayan bir Yâkûbî rahip ve tabibiydi. O da yaşadığı dönemin en önemli mütercimlerinden biriydi.[8] Bu durum şunu gösteriyor: Eski Yunan bilim ve düşüncesinin İslâm dünyasına aktarılmasında Harran'da önemli bir grup bilgin çeviri faâliyetinde görev yapmaktaydılar.

Sâbit b. Kurrâ el-Harrânî (821-901)

Harran'da doğan ve asıl ismi "Ebu'l-Hasan Sâbit b. Kurrâ" olan Sâbit, çocukluğunu ve gençliğini orada geçirdi. Sâbit, Bağdad'a geldikten bir süre son-

---

6. Charles Michael Stanton, *Higher Learning in İslâm*, U.S.A. - 1990, s. 67.
7. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut-1964, s. 244.
8. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul-1935, s. 77

ra Halîfe el-Mu'tezid (892-902)'e takdim edildi ve Musaoğullarının himayesine girdi. Saraya da müneccim olan Sâbit, Irak'taki Sâbiî topluluğunun başkanlığına da getirildi. Arapça, Süryânîce ve Grekçeyi mükemmel bir şekilde bilen Sâbit, oldukça aktif bir bilimsel hayata da sahipti. Zirâ o, Hellenistik bilimsel materyali kullanarak özellikle matematik, astronomi, tıp, mantık, felsefe ve musikî üzerine telif, yorum, özet gibi pek çok eser meydana getirmiştir. Devrinin en aktif mütercimlerinden olan Sâbit, 150 civarında Arapça, 15 civarında ise Süryânîce eser telif etmiştir.

Sâbit, Aristo'nun eserlerinden özellikle "Organon" üzerinde yoğunlaşmıştı. Platonun eserlerinden ise "Cumhuriyet" üzerinde çalışmış ve bu konuda *Platonun Cumhuriyetindeki Remzlerin İzahı* adında bir eser de yazmıştır. Ayrıca O, Apollonius, Arşimet, Öklit, Ptolemy ve Theodosius'un eserlerini çevirdiği gibi, bazı mevcut tercümeleri de tekrar gözden geçirerek tashîh etmiştir. Astronomi ve matematik üzerine pek çok kitap telif etmiş; matematikte yeni bir takım teoriler geliştirmesinin yanında, Grek öncesi bilgi birikimi üzerine yeni bir araştırma da yapmıştır. Onun yaptığı çalışmaları biraz daha somutlaştırırsak, kaynaklarda ona atfedilen şu eserleri zikredebiliriz: *Aristo'nun Physicası üzerine bir şerh*, *Yıldızların Tabiat ve Tesirleri*, *Ahlâk ve Musîkî'nin Tikelerine Dair Risaleler*, *Birinci Analitikler*'le *Hermeneutica*'nın özetleri ve tıpla ilgili bir özetini söyleyebiliriz, Ayrıca onun tercümeleri arasına, Batlamyus'un *el-Macestî*'siyle Oklit'in *Usûl el-Hendese*'sinin Arapça birer versiyonunu da dâhil edebiliriz.

Sâbit'in bu eserlerinin dışındaki bazı eserlerini de şunlardır: 1- Kindî'ye Reddiye (Süryânîce) 2- Deniz Suyunun Tuzlu Oluşunun Sebebine Dair, 3- Calinus'un gıdalar üzerine olan kitabının özeti, 4- Ay tutulmasının belirtileri üzerine, 5- Güneş ve ay tutulmasının nedeni hakkında, 6- Zaman'la ilgili Muhammed b. Musa b. Şakir'in, kendisine yazdığı iki mektuba cevabı, 7- Süryânîce ve Arapçanın grameri hakkında...

Yuhanna b. Haylân (860-920)

Felsefe ve Hıristiyan teolojisi üzerine eğitim gören İbn Haylân, Harranlıdır. Onun aldığı felsefe eğitimi, mantığı da kapsamaktadır; o, Antakya Okulu'nun kapanmadan önceki son öğrencilerinden biridir. Antakya Okulu kapanınca bir arkadaşıyla memleketi olan Harran'a geldi ve bir süre kaldı. Harran'da kaldığı sırada ünlü İslâm düşünürü Fârâbî (öl. 950)'ye hocalık yaptı. Fârâbî ondan özellikle mantık dersleri aldı ve bu sanatın bazı özelliklerini öğrendi. Zirâ Yuhanna, devrinde felsefede özellikle de mantık konusunda yetkin ve meşhur biriydi.

İbn Zehrûn (860-922)

Harranlı bir Sâbiî ve Sâbit b. Kurrâ'nın öğrencisi olan İbn Zehrûn'un tam adı, Ebu İshâk İbrâhim b. Zehrûn el-Harranî'dir. Sâbit b. Kurrâ ailesi gibi İbn Zehrûn ailesi de Harran kökenli, bilim ve felsefe açısından çok yönlü bir ailedir. İbrâhim b. Zehrûn'un torunlarından İbrâhim b. Hilâl b. İbrâhim b. Zehrûn (925-994), edebiyatta oldukça ünlü olmasının yanında özellikle matematik ve hendese konusunda da önemli bir bilgindir. İbn Zehrûn ailesi, Müslümanlara bilim ve felsefenin geçiş döneminde bizzat bilimsel faâliyetlere katılarak hizmet etmişlerdir.

Bettânî el-Harrânî (847, 853 veya 858-929)

En büyük İslâm astronomi bilginlerinden olan el-Bettânî, Harran'da doğmuştur. Sâbiî asıllı bir Müslüman olan el-Bettânî'nin tam adı, "Ebu Abdullah Muhammed b. Câbir b. Sinân'dır. Ailesi, Harran'ın tanınmış varlıklı ailelerinden biri olduğundan el-Bettânî'nin bilimsel çalışmaları için Rakka'da bir rasathâne kurdular. O, bu rasathânede 877-918 yılları arasında tam kırk iki yıl çalışarak gözlemler yapmıştır. Onun burada yaptığı gözlemler, oldukça doğru ve dikkate değer astronomik gözlemlerdir.

Ortaçağ'da Arapçadan "*De Scientia Stellarum* (=*Yıldızlar Bilimi Üzerine*)" adıyla Latinceye çevrilen ilk eser, el-Bettânî'ye ait bir eserdir. Bunun Arapça adı ise, "*Zic'i Sâbiî*"dir. el- Bettânî'nin, Avrupa astronomi bilginleri üzerindeki etkisi bu eseri aracılığıyla Rönesans'a kadar sürmüştür. Bu eser, Trigonometri hakkında çok önemli materyalleri ihtivâ ettiği gibi, küresel üçgenin açılarıyla kenarlarının ilgili olduğu formülün kullanılmasını da içermektedir. Latinceye ilk çevirilerinden sonra bu eser, Rönesans döneminde 1537 yılında Nurmberg'de basılmış, 1646 yılında bu baskıdaki hatâlar da tashîh edilerek Bologna'da tekrar basılmıştır. Görüldüğü gibi bu eserin, dolayısıyla el-Bettânî'nin Batı'daki etkisi Rönesans'tan sonra da devam etmiştir.

Ortaçağda batılı bilim adamı, filozof ve mütercimler tarafından Albatenius veya Albategni diye anılan el-Bettânî'nin güneş ve ay tutulmaları ile bunlara taalluk eden benzer birçok konuda verdiği bilgiler Ortaçağ, Rönesans, hatta XVIII. yüzyılın sonlarına kadar tek ölçüt olmaya devam etmiştir.[9]

---

9. C. A. Nallino, "Bettani", *İslâm Ansiklopedisi* (Milli Eğitim Bakanlığı) (İ. A. MEB), c. II, İst 1979, s. 577

Sinân b. Sâbit (öl. 942)

Sâbit b. Kurrâ'nın oğlu olan Sinân, Bağdad hastanesi başhekimi idi. Devrinde "Reîsü'l-Etibbâ ve'l-Felâsife" unvanını taşıyan Sinân, halîfenin emriyle Bağdad'da tabiblerin imtihanlarını da yapmaktaydı.[10] Sinân b. Sâbit, özellikle sayı, hendese ve tıp konularında yetkin biridir.[11] Sinân, ayrıca tarihle de ilgilenmiş ve bu konuyla ilgili olarak da, dünyanın başlangıcından kendi yaşadığı döneme kadarki süreyi içeren bir dünya tarihi yazmıştır.

Buulardan başka: Yıldızlar hakkında bir risâle, Sâbitlerin dini görüşlerinin açıklanması üzerine bir risâle, Vezîr Ali b. Îsâ adına yazılan bir risâle gibi eserleri vardır. Bunların yanında Süryânîceden Arapçaya çevirdiği eserlerden bir kısmı da şunlardır: *Hendese bilimlerinin usullerine dair, Arşimet'in üçgenler hakkındaki görüşü üzerine...*

İbn Teymiye (1261-1327)

Harran'da doğan ve Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Teymiye'nin tam adı, "Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdüsselâm b. Abdullah b. Muhammed b. Teymiye el-Harrânî'dir. Pek çok hocadan ders alan İbn Teymiye'nin hocalarının sayısının iki yüzü geçtiği belirtilir. Tahsil hayatı boyunca üstün dereceler elde ettiği ilimler arasında tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî ilimlerin yanında hesap, cebir gibi matematik bilimlerle kelâm ve felsefe de yer almaktadır. Öğrenimini tamamladığında yaşı henüz yirmi olan İbn Teymiye'nin ilim hayatı o kadar parlak geçmişti ki, geriye bıraktığı telif eserlerinin sayısının beş yüze vardığı ifade edilmektedir.[12]

Harran ve Sâbiîler: İbn Teymiye'nin doğum yeri ve ilk yetiştiği çevrenin Harran, ailesinin de döneminin entelektüel ailelerinden biri olması, onun Harran ve Harranlı Sâbiîler hakkındaki değerlendirmesini önemli kılmaktadır. İbnTeymiye, özellikle *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn* adlı eserinin bazı bölümlerinde Harran ve Sâbiîlerle ilgili bazı değerlendirmelere yer vermektedir. O, öncelikle Harran ve Harranlıların dini üzerinde durur ve şöyle der: "...Harran, Sâbiîlerin yurduydu. Orada İbrâhim (a.s.) doğdu veya oraya Irak'tan geldi... Harran'da şu adlar altında heykeller (putlar) bulunmaktaydı: İlk sebep heykeli, ilk

10. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 95
11. Saîdi'l-Endülüsî, Tabakâtu'l-İmem, Mısır-Tarihsiz, s. 41
12. Hayreddîn Karaman, *Dört Risale (İçtihat, Taklid ve Telfik Üzerine)*, İstanbul-1982, s. 33-34; Mah. Ben Cheneb, "İbn Teymiye", İ.A. (MEB), İstanbul-1968, s. 5-II/825-828

akıl heykeli, tümel nefs heykeli, Zühal heykeli, Müşteri heykeli, Merih heykeli, Güneş heykeli ve Ay heykeli. Harranlılar, Hıristiyanlık çıkmadan önce bunlara ibadet etmekte ve dinlerinin merkezi bunlar üzerineydi. Daha sonra bu civarda Hıristiyanlık zuhur edince yeni din Harranlılar arasında da yayıldı; ancak Sâbiîlik de bir inanç olarak devam etti. Bu hal, İslâm gelene dek sürdü, İslâm idaresinde de Sâbiîlik ve felsefe son zamanlara kadar devam etti; nitekim Bağdad ve başka yerlerdeki bazı Sâbiî tabip ve bilgin-mütercimler Müslüman olmadılar..."[13]

İbn Teymiye'ye göre Sâbiîler ikiye ayrılır: Hanîf-muvahhid Sâbiîler; müşrik Sâbiîler. Muvahhid-hanîf Sâbiîleri Allah, Kur'ân-ı Kerim'de övmektedir (2/Bakara, 62). Bunlar, hükümleri nesh ve tebdîl edilmeden önceki Tevrat'la dinî işlerini tanzîm etmekte ve yine nesh ve tebdîlden önceki İncil'le amel etmekteydiler. Sâbiîler, Tevrat ve İncil'den önceki devirlerde ise hanîflerin imamı İbrâhim (a.s.)'ın milletine bağlıydılar... Müşrik Sâbiîlere gelince bunlar, aynen Arap ve Hint müşrikleri gibi âlemin sonradan yaratıldığını kabul etmekteydiler. Rivâyete göre müşrik filozoflar arasında âlemin kıdemine inandığını ilk açıklayan Aristo'dur..."[14]

Kelâmcılar ve Filozoflar

İbn Teymiye, fikrî seviye itibarıyla Gazâlî kadar olmasa da özellikle Mu'tezile sonrası bütün İslâm tarihinde gelenekçiliğin İbn Hazın el-Kurtubî (993-1064) ile birlikte en güçlü iki temsilcisi olarak görülmektedirler. Bunların rasyonalistlere hücumlarının şiddeti Gazâlî'yi de geride bırakır.

Grek tesiriyle gelişen İslâm felsefesine hücumda İbn Teymiye, İbn Hazın'dan daha keskin ve şiddetli bir tavır koyar ve felsefe ile kelâmın zararlarına karşı selefin sağlam yollarına yeniden geri dönmeyi savunur. İbn Teymiye, dördüncü halîfe Ali b. Ebî Tâlib'in ölümünden sonra İslâm'ın ana gövdesinden çıkan bütün kelâmî yahut dinî grup ve fırkalarla; Haricîler, Şiîler. Mu'tezilîler. Mürciîler. Râfizîler. Kaderîler. Kerramîler gibi birçok mezheple yazılı ve sözlü mücâdele etmiştir. Hattâ bu bid'at ehli arasına Eş'arîleri de katmakta tereddüt etmediği gibi, onlarla da mücâdele etmiştir. Ona göre bütünüyle dinî hakikatin kaynağı Kur'an ve sahâbe ile onları müteâkip gelen neslin (tabiûn) yorumladığı şekliyle hadîstir. Yani, din müessesesi bütün ilhâmını nass'tan alan bir kânûn-ı ilâhî olup, nas (Kur'an, hadîs) üzerinde aklın müdâhalesini ve hâkimiyetini kabul etmek, dini keyfî olarak aslî konumundan uzaklaştır-

13. İbn Teymiye, *er-Radd ala'l-Mantıkıyyîn,* Lahor-1976, s. 287
14. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 288-289

maktır.[15] Dolayısıyla dinî emir ve yasaklarla ilgili tek güvenilir ve geçerli olan kaynak Kur'an ve sünnettir.

İbn Teymiye mantığın temel konularından biri olan "Kıyas" anlayışına da karşı çıkar ve onu eserlerinde şiddetle eleştirir. Özellikle kıyasın iki öncülle yapılma şekline tenkitler getirir, İslâm düşünürlerinin temel aldığı Aristo menşe'li kıyas anlayışını eleştirirken şunları söyler:

"...Aristo'ya dayanan kıyasla ilgili Yunan mantığının her çeşidinde hiçbir ilmî fayda yoktur. Onların mantıkî kıyasla mümkün gördükleri her ilim, mantıkî kıyas olmaksızın da mümkündür. Eğer herhangi bir ilim kıyas olmadan mümkün değilse, o ilim kıyasla da mümkün değildir. Dolayısıyla mantıkçıların kıyasının ilmin elde edilmesine hiçbir faydası yoktur. Ayrıca bu kıyas, zihinleri yormak, zaman kaybı ve hezeyân kalabalığıdır..."[16]

İlmin elde edilmesinde kıyasın hiçbir olumlu faydası olmadığını böyle belirten İbn Teymiye, bu konuda yine mantıkla ilgili birçok eser yazan ve yaşadığı dönemin en önemli mantıkçısı olan el-Huncî'ye atfen şu değerlendirmeyi yapar: "...Hatta "*Keşfü esrâri'l-mantık*" ve "*el-Mûciz*" gibi mantık kitaplarının sahibi ve devrindeki mantıkçıların imamı Efdalüddîn Muhammed el-Huncî (öl. 1251) ölürken şöyle demiştir: Hiçbir şey öğrenmeden ölmekteyim..."[17]

Aristo mantığının temelini oluşturan kıyasa karşı eleştirilerini özellikle mantıkçıların kıyasla bir konuya delil getirmede iki öncül şartını aramalarını anlamsız bulan İbn Teymiye, bunu Hz. Peygamber'in bir hadîsinde de ifadesini bulan bir örnekle açıklamaya çalışır. Zirâ o hadisdeki asıl anlatılmak istenen şey, bir öncülle anlatılmaktadır, iki öncüle kesinlikle gerek yoktur. Dolayısıyla mantıkçıların kıyas teorilerini temelden yanlış gören İbn Teymiye'nin bu konuda örnek verdiği ve açıklamaya çalıştığı Hz. Peygamber'in, "Her sarhoşluk veren şaraptır ve her şarap da haramdır." hadisidir. "Burada sanki Hz. Peygamber, mantıkçıların yaptığı gibi kıyas yapıyormuş gibi geliyorsa da, bu hadisi böyle anlamak büyük bir cehalettir." dedikten sonra İbn Teymiye, "Bunu böyle anlamak Hz. Peygamber'in ilim açısından kendinden zayıf birilerinin yolunu takip ettiğini kabul etmektir ki, bu kabul edilebilecek bir husus değildir." der ve bu hususu da şöyle izah eder: "...Mantıkçıların dediği gibi bir konuya delil getirirken iki öncüle gerek yok, bir öncül yeterlidir; nitekim biri, "Bu şey haramdır." Dediğinde, ona, "Delilin nedir?" diyene o kişinin, "O sarhoşluk veriyor."

---

15. Ben Cheneb, Moh., "İbn Teymiye", İ.A. (MEB), İstanbul-1968, C. 5, s. 827, Hayreddîn Karaman, *Dört Risale (İçtihat, Taklid ve Telfik Üzerine)*, s. 36, Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. K. Turhan), İstanbul-1987, s. 251
16. İbn Teymiye, *er-Redd ala'l-Manükıyyîn*, s. 248
17. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 248

demesi yeterlidir."[18] diyerek bu hadisteki gerekçeli ifade ediliş tarzını ihtilaflı durumlarda tümel bir kazıyyeye ihtiyaç duyulmasına bağlar. Bütün bu açıklamalarıyla İbn Teymiye, mantıkçıların kıyas konusunda getirdikleri delillerde bir haklılık yönünün olmadığını göstermeye çalışmıştır.

Bu arada İbn Teymiye, varlık-mâhiyet ayrımı konusunda felsefe tarihindeki tartışmaları ve konuyla ilgili bazı ön bilgileri şöyle ifade eder: "Zihinde varolana mâhiyet, zihnin dışında bulunana ise varlık (vücûd) denir... Nasıl ki diğer isimler niteliklerle ilgili soru cümlelerinden alınmışlarsa, mâhiyet de "mâ-hüve = bu nedir?" soru cümlesinden alınmıştır... Bir başka ifadeyle de "zihnî varlık" mâhiyeti zihinde olan şey; "mâhiyeti dışarıda olan şey" de varlığı dışarıda olan şey demektir."[19] Bu açıklamayı yaptıktan sonra da kendi görüşlerini şöyle açıklar: "...Mâhiyetle varlık arasındaki en doğru ayırım şöyledir: Mâhiyet, bir şeyin ruhtaki (nefis) resmedilmiş durumu; Varlık ise, bir şeyin kendisinin dışarıdaki varlığıdır... Dolayısıyla mâhiyet denilince ruhta (nefs) olan; varlık deyince onun dışında olan anlaşılmaktadır..."[20]

İbn Teymiye'nin Filozofları tenkîd ettiği hususlardan biri de onların melekleri "on akıl" diye nitelemeleridir. O, onların bu akılların en üstünde yer alan aklı, kendilerinin kabul ettiği Tanrı'nın dışındaki her şeyin rabbi gibi görmelerini eleştirerek sözü şöyle bağlar: "Fa'âl akıl. ay feleğinin altındaki her şeyin yaratıcısıdır." diyen filozofların bu sözleri küfürdür."[21] Burada İbn Teymiyye filozofların özellikle Fa'âl akl'a atfettikleri yaratma niteliğine karşı çıkmaktadır.

Akıl ve bu bağlamda filozofların sudûr teorilerinde yer alan, "Birden ancak bir çıkar." düşüncelerini âyetleri delil göstererek şiddetle tenkîd eden İbn Teymiye, filozofların kendi düşüncelerini desteklemek için öne sürdükleri "Allah'ın ilk yarattığı akıldır." hadisinin hemen bütün hadis âlimlerine göre zayıf bir hadis olduğunu, hatta bazı hadis bilginlerinin bu hadisin uydurma olduğunu yazdıklarını söylemektedir.[22] Bu durum şunu gösteriyor. O, Yeni Platoncu ağırlıklı Meşşâî filozofların sudûr teorilerine tamâmen karşıdır.

İbn Teymiye filozofları birçok görüşlerinden dolayı tenkîd eder, küfürle itham eder, hatta Gazâlî'nin onları, âlemin kıdemi, Allah'ın cüz'îleri bilmediği ve cesetlerin haşri konularındaki tekfîrinin yerinde olduğunu; ancak yeterli olmadığını ifade eder ve bunlara yine onların küfre düşmelerine sebep gördüğü şu beş meseleyi de ilâve eder:

---

18. İbn. Teymiye, *a.g.e.* s. 110 vd; es- Suyûtî, *Savnu'l-Mantık-ı ve'l-Kelâm ean fenni'l-mantık-ı ve'l-Kelam*, Kahire-1947, s. 225, 230-1, 266 vd.
19. İbn. Teymiye, *a.g.e.* s. 65
20. İbn. Teymiye, *a.g.e.* s. 67
21. İbn. Teymiye, *a.g.e.* s. 101
22. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 214-19, 275; es-Suyûtî, *Savnu'l-mantık*, s. 220

a) Peygamberlik, b) Melekler, c) Kelâmullah, d) Şefâat, e) Allah'ın meşîetini ve kudretini inkârla ilgili söyledikleri.

Bu konularla ilgili filozofların söylediklerini küfrü gerektiren görüşler olarak nitelerken, bu düşüncelere gerçek Müslümanların karşı olduklarını ve katılmadıklarını da ifade eder.[23] Filozofları tenkitlte 1. Teymiye, Gazâlî'yi geride bıraktığı gibi, bazı konularda onu da tenkîd eder.

Kelâmcılarla felsefecileri bazı yönlerden mukâyese ettikten sonra, İslâm kelâmcılarının felsefecilerden, İslâm inanç sisteminin bazı temel konularında çok daha doğru düşündüklerini ifade eden İbn Teymiye, birçok konunun yanı sıra özellikle kelâmcıların felsefecilerden farklılıklarını şu şekilde ifade eder: "... Kelâmcıların arasında "Allah, cüz'îleri bilmez." diyen, "Allah, kâdir-i muhtâr değildir." diyen, "Felekler kadîm-ezelîdir." diyen, bedenlerin de haşrini inkâr eden, "Melekler aynen uyuyanın hayal görmesi gibi nefislerde hayallendirilen soyut varlıklardır." diyenler yoktur... Sonra yine kelâmcılardan hiçbiri, "Birinci akıl kendi dışındaki bütün mümkünleri yarattı." Demez; felsefeciler gibi duyu ve aklı bilgi elde etmenin vâsıtası olarak kullanırlar. Fakat kelâmcılar peygamberlerin bilgi yolunun bu iki yolun dışında olduğunu kabul ettikleri halde, felsefeciler peygamberlerin diğer insanlar gibi olduğunu; ancak onların daha zekî, zâhid ve fazîletli olduklarını ve peygamberliği de hikmetten (felsefeden) bir cüz olarak gördüklerini ifade ederler ki, bu büyük sapkınlıktır..."[24] Böylece o, kelâmcı-felsefeci karşılaştırmasında kelâmcıların Ehli Sünnet'e daha yakın olduğunu belirtir.

İbn Teymiye kelâmcıları felsefecilerle bir tutarak onlara da çok ağır bir tenkit getirir ki, o da şudur: "... Felsefeciler ve kelâmcılar âdemoğlu içerisinde meselelerine ve delillerine yalan ve yanlışı sokanların en büyükleridirler..."[25] Sonra da filozofların bazı çok bâriz olan yanlış bilgilerine örnekler verir. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

a) Felsefecilerin en önemli yanlış inançlarından biri "fa'âl akıl"ın Cebrâil olduğu anlayışları ki bu tamâmen yanlıştır[26].

b) Bazı felsefeciler, Makedonyalı Büyük İskender'in Kur'an'da zikredilen Zü'l-Karneyn, Aristo'nun da onun vezîri olduğunu sanmaktaydılar ki, bu apaçık bir câhilliktir.

Nitekim İskender, Türk memleketlerine gitmedi, herhangi bir set de inşâ ettirmedi; ancak İran'a girdi. Zü'l-Karneyn ise yeryüzünün, doğudan ba-

23. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 523 vd.
24. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 512-513
25. İbn Teymiye, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire-1952, s. 24
26. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 32

tıya her tarafını dolaştı ve İskender'den önce yaşadı. Ayrıca onun isminin İskender b. Dara ve kendisinin muvahhid bir mü'min olduğu da rivâyet edilmekteydi. Buna karşılık Makedonyalı Büyük İskender, müşrik idi. O ve halkı yıldızlara ve putlara tapmakta, sihirden yardım ummaktaydılar ki, Aristo ve Yunanlı müşrik halk da putlara tapmakta ve sihirlerden yardım ummaktaydılar. Büyük İskender ve onun halkı ile Aristo'nun böyle olduğunu gösteren pek çok eserin yanında Aristo'nun eserleri de bugün ortadadır. Durum böyleyken hâlâ nasıl bunların tersi söylenir?[27] Burada zikredilen bilgi yanlışları gâyet açık olarak göstermektedir ki, filozoflar, çok basit bilgi yanlışlarına da düşmektedirler.

İbn Teymiye'nin felsefeci-mantıkçı ve kelâmcılar hakkındaki bütün bu düşüncelerinde şüphesiz haklı tarafları var; ancak onun görüşlerini ihtivâ eden eserlerine baktığımızda felsefeci ve kelâmcılarla ilgili tenkitlerinin dozu çok ağıra kaçmaktadır. Nitekim o konularla uğraşan bilginleri yerine göre Yahudi, Hıristiyan, hatta müşrik Araplardan da daha kafirler olarak nitelemektedir ki, bu bilgin-filozoflar arasında İbn Sînâ, İbn Rüşd, Sadreddîn-i Konevî gibi filozof bilginler de bulunmaktadır. Bu tür suçlamaları sık sık tekrar eden İbn Teymiye'nin bu eleştirileri oldukça ağır görünmektedir. İbn Teymiye'nin bize göre cevabına pek fazla zahmet harcamadığı veya değinmediği konular da vardır. Bunların başında onun filozofları en ağır eleştiri yağmuruna tuttuğu akıl hakkındaki düşünceleridir. Zira insan aklı, İbn Teymiye'nin kabul etmediği, kitap ve sünnete aykırı bulduğu filozofların akıl, ruh (nefs) ve bunlarla ilgili konuları ister istemez düşünmek zorunda kalacaktır. Çünkü insan, zaman içinde bunlara cevap aramaya çalışır ki, bu durumu kimse görmemezlikten gelemez. Bu gibi konular gerek doğulu, gerekse batılı her türlü entelektüelin asırlar boyu zihinlerini her hal ve şartta, zamanla üzerleri küllense de, sürekli meşgul etmiştir.

Tasavvuf ve Sûfîler

Sanılanın aksine İbn Teymiye tasavvufa ve sûfîlere karşı olmadığı gibi, onlara büyük önem verir ve onları birçok bakımdan över. Ayrıca o, tasavvufun kaynağının Yunan ve İran olduğu şeklindeki görüşlere de karşı çıkar ve bu konuda şöyle der: "İlk sûfîlerden Fudayl ve benzerlerinin hayatı, tasavvufun kaynağının Hıristiyanlık olduğunu söyleyenleri yalanlamaktadır. Çünkü onların hayatı Kur'an ve hadiste varolan İslâm kültürü ile bezenmiş bir hayattır..."[28].

---

27. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 132-133
28. Tıblavî Mahmûd Sa'd, *İbn Teymiye'de Tasavvuf* (çev. Ali Durusoy), İstanbul 1989, s. 45

Burada görüldüğü gibi o, ilk dönemdeki saflıkta tasavvuf anlayışına karşı değildir; onun karşı olduğu tasavvuf anlayışı İslâm'ın özünden sapmış olandır. Bu nokta da onun sûfîlik ve tasavvuf hakkındaki görüşler üzerine olan değerlendirmesi ve kendi görüşü şöyledir: Ona göre, insanların sûfîlik konusundaki kanaatleri farklı farklıdır: Bazıları, sûfîliği ve tasavvufu kötüleyerek sûfîlerin bid'atçı ve sünnetin dışındaki kimseler olduklarını söylerken bu konuda bazı imamların sözlerini de naklederler. Bunların bu görüşlerine fıkıhçı ve kelâmcılardan bir grup da katılır, bazı insanlar da sûfîler konusunda çok aşırı giderek onların yaratıkların en mükemmeli olduklarını iddiâ ederler.

İbn Teymiye, "Ancak her iki grubun görüşleri de çirkindir." dedikten sonra bu konudaki görüşünü diyerek şöyle açıklar: " Doğrusu şudur: Sûfîler, Allah'a itâat etme hususunda başkaları gibi gayret edip çalışan kimselerdir. Bu sûfîler içerisinde sivrilmiş, çalışmasına göre ilerlemiş olanları olduğu gibi, orta yollu olanları da vardır ki, bunlar, ehl-i yemindirler. Her iki grupta da ictihâd edip bu ictihâdında hatâ eden, günah işleyip de tevbe eden ve etmeyenler vardır."[29] İbn Teymiye, tasavvufta özellikle ifrat ve tefrîte karşı; ancak mûtedil ve çizgisini aşmayan tasavvuf anlayışlarına ve sûfîlere karşı değildir.

Taklîd ve İctihâd

Bugün İslâm dünyasındaki geriliğin sebebi üzerinde söz söyleyenlerin önemli bir kısmı, bu sebeplerin en mühimlerinden birinin de "*ictihâd* kapısının kapalı olduğuna inanılmasını gerekçe göstermektedirler. Dolayısıyla İbn Teymiye hakkında hayreti mûcip olan şey; o da Gazâlî, İbn Hazın ve el-Eş'arî gibi bir gelenekçi (tradionalist) olmasına ve dört mezhepten Hanbelîliğe mensûb olduğunu ifade etmesine rağmen, körü körüne taklîdi reddetmiş ve ictihâd kapılarının açık olduğunu söylemiştir. O, Müslümanların kaybettiği ihtişâmı ele geçirebilmeleri için bilimsel araştırmalarda tümevarım metodunu kullanmaları gerektiğini, İslâm'ı doğru anlamak için Kur'an ve sünnet gibi orijinal kaynaklara geri dönmelerinin şart olduğunu savunmuştur. Böylece İslâm, içine giren pek çok yabancı unsurdan temizlenmiş olacaktır. Bu bağlamda o, Hanefîlerin itibar ettiği icmâ ve kıyasa da karşıdır. Kısaca İbn Teymiye, insanların kendi kendilerine Kur'an ve sünnet ışığında düşünmeleri ve bid'atla sonuçlanan sapmaları bırakmaları ve kınamaları gerektiğini ifade etmiştir.

İbn Teymiye'nin bu konuda "kendini usa vurma" metodu ise şu şekildedir: Önce Kur'an'a başvurmak ve bu konu hakkındaki âyetleri toplamak ve böylece

---

29. Tıblavî Mahmûd Sa'd, *a.g.e.* s. 60

bir araştırma yapmak, ikinci olarak hadise ve sünnete mürâcaat etmek. Şu var ki o, her hadisi kabul etmez; ancak râvîleri hadis tenkitçilerince araştırılmış ve onlar tarafından gerek hadis râvîsi ve gerekse hadis doğru, sahih, güvenilir ve kabul edilebilir bulunmuşsa, onları kabul eder. Bütün bunlardan sonra o. ictihâda başvurur ki, ona göre bu durumda ictihâd, bir karara varmaktır. O, dinî konularda karara vardığı ve karar verdiği için de kendini müctehid olarak niteler.[30] Bu izahları gösteriyor ki, İbn Teymiye, eğer Müslüman, Kur'an ve sünneti iyi analiz gücüne sahipse ictihâd yapabilir düşüncesindedir.

Devlet-Toplum İlişkisi Üzerine

Devlet ve onun toplumla ilişkisi tarihin her döneminde önemini devam ettirmiştir. İlkçağdan bugüne kadar canlılığını koruyan bu ilişki üzerine, İbn Teymiye doğrudan bir hadise dayanarak görüşlerini açıklar, şöyle ki; Hz. Peygamber imamların (devlet başkanlarının) zulmüne sabretmeyi emretmiş, namazı kıldıkları sürece onlara karşı savaş açmayı yasaklamış ve bu konuda şöyle demiştir: "Benden sonra istibdâd ve hoşlanmayacağınız işler göreceksiniz." buyurunca Hz. Peygamber'e, etrafındakiler "Bize ne emredersiniz?" diye sorduklarında, "Haklarını verin, kendi hakkınızı da (alamadığınız zaman) Allah'tan isteyin." cevabını verdi.[31] Burada İbn Teymiye, belki de kendi yaşadığı dönemdeki siyâsî olaylar ve idarecilerin etkisiyle devlet karşısında kaderci bir yaklaşımı sergilemektedir.

İbn Teymiye toplumun huzur ve saadetini temin için gerekli olan uygulamalarla ilgili hususlara eserlerinde yer verir. Onun bu konudaki görüşlerinin temelini oluşturan prensiplerden biri, "iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma" prensibidir. Onun bu anlayışının metodu üçlü bir aşama gösterir ki, o da şudur: a) Bilgi, b) Yumuşaklık, c) Anlayış ve Sabır.[32]

HARRANLILARDAN ETKİLENEN BİLGİN VE DÜŞÜNÜRLER

Bu kısımda Harranlı olmayan, ancak Harranlı bilgin ve düşünürlerden ders alan, ya da etkilenen; gerek dünya bilim ve felsefesinde, gerekse İslâm düşünce ve biliminin oluşma ve gelişmesinde önemli katkı ve konumlarda bulunan filozof, bilgin ve felsefe ekollerinden bazılarını göreceğiz. Zira onlardan bazı-

30. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York-1988.
31. İbn Teymiye, *Hisbe* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul-1989, s. 110
32. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 121-122

ları Harranlılardan ders almış, bazılarıyla onların düşüncelerinden doğrudan etkilenmişlerdir.

Câbir b. Hayyân (722-776)

İslâm bilim ve felsefesi söz konusu edildiğinde adı ilk önce anılması gerekenlerden biri olan Câbir'in künyesi ve lakabı tam olarak Câbir b. Hayyân el-Azdî el-Kûfî'dir. 776 yıllarında Kûfe'de vefat eden Câbir, devrindeki bilimlerin hemen her alanıyla, özellikle de kimya ve bu bilimin Ortaçağdaki yaygın şekli olan Simya ile ilgili araştırma ve çalışmalarıyla meşhur olmuştur. Câbir'in eserlerinde Harran çevresi pagan ve Sâbiîlerinin tartıştığı bazı metafizik konuları tekrar etmesi ve bu meseleleri izahta onlara dayanma çabaları, onun Harran'la da irtibatının zorunluluğunu bize göstermektedir[33]. Hatta Câbir'in Harranlı olduğu rivâyetleri dahi vardır.[34] Bütün bunlar gösteriyor ki, onun Harran'la bağlantılı olduğu konusunda şüphe yoktur.

Kaynaklarda Câbir'e atfedilen külliyâttaki eser sayısının beşyüze vardığı belirtilmekte; ancak bunların bir kısmının onun öğrencileri tarafından yazıldığı da ifade edilmektedir. Câbir b. Hayyân'ın, tabiî (doğal) bilimler, özellikle de kimya konusundaki yetkinliğinin yanında, ayrıca felsefî bilimler ve tasavvufla ilgili ilm-i bâtın konularında da yetkin bir şahsiyetti. Yine o, devrinde bir benzeri daha olmayan Usturlab'ın nasıl kullanılacağına dair bir kitabın da müellifi idi.[35] Câbir'in eserlerinden önemli bir kısmı kozmoloji, astroloji ve simyaya dairdi.

Bunların dışında onun eserleri musikî, sayılar ve rakamlar bilimi de dâhil pekçok konuyu içermekteydi.[36] Fakat onun bilimsel çalışmalarının ağırlıklı kısmını kimya ile ilgili araştırmalar teşkil etmektedir.

Kimya İle İlgili Bazı Teorileri

Kimya ile ilgili bugün elde mevcut olan eserlerine göre, Câbir'in konuya yaklaşımı ağırlıklı olarak iki açıdandır: Pratik ve teorik. Câbir'in kimya konularının pratik uygulamalarına (laboratuar uygulamaları) yönelik bilgisi olduk-

---

33. *De Lacy, O'Leary, Arabic Thought and Its Place in History*, London-1968, s. 119; S. Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev. Nazife Şişman), İstanbul - 1985, s. 29, 47; P. Kraus, "Câbir", İ.A.(MEB), İstanbul-1968, s. 3/4
34. Esin Kahya, *Câbir b. Hayyan*, Ankara-1995, s. 110
35. Saîdi'l-Endülüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 70
36. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, s. 120

ça kapsamlı ve geniştir. Meselâ o, sirkenin damıtılmasıyla yoğunlaştırılmış asetik asitin nasıl üretildiğini; cam şişede manganez dioksidin nasıl kullanıldığını, sülfitlerinden antimon ve arsenik'in nasıl hazırlandığını bilmekte ve bunların nasıl meydana getirilebileceğini eserlerinde ayrıntılarıyla açıklamaktadır.[37]

Ayrıca o, metallerin saf hale getirilmesi, çelik üretimi ve kumaş boyası elde edilmesiyle ilgili uygulamalı bilimsel çalışmalar da yapmıştır. Kimyasal işlemin teorik cihetiyle ilgili olarak da o bir takım teoriler ileri sürmüştür. Meselâ bunlardan biri, metallerle ilgili bir teoridir. Buna göre metallerin farklı yapıları kendilerinde bulunan temel iki maddenin, yani civa ve sülfürün oranlarına dayanmaktadır. O, metallerin jeolojik oluşumuyla ilgili bilimsel araştırmalar da yapmıştır. Bilim tarihçilerinin bugün kabul ettikleri gerçeğe göre Câbir, özellikle kimyasal bileşikler konusunda bilim tarihinin en büyük isimlerinden biridir.

Câbir'in bilim alanındaki orijinal görüşlerinden birisi de şudur: O, İslâm bilim dünyasında, sayıları, dengenin dayanağı olarak kabul eden ilk bilgin-filozof olmasının yanında aynı zamanda Pythagorasyçıların niceliksel sayılarını da teorilerinde kullanmıştır. Zirâ, ona göre denge, Nefsü'l-âlem (World Soul)'in her cevhere olan eğilimini ölçmeye yarar.[38] Câbir'in bu konudaki öncülüğü bugün artık herkesin kabul ettiği bir gerçektir.

Câbir'in Kendisinden Sonrakilere Etkisi

Eserleri Latinceye ilk çevrilen İslâm bilgin ve filozofları arasında yer alan Câbir'in bilimsel metodu ve teorilerinden Batılı düşünür ve bilim adamları da etkilenmişlerdir. Bunlardan özellikle Francis Bacon (öl. 1626), Batı'da onun bilimsel metodunu kullananların başında gelmektedir[39].

İslâm dünyasında ise Câbir'in bilimsel ve felsefî görüşlerinin etkilediği pek çok bilgin ve filozofun yanında, ondan etkilenen İslâm felsefe ekolleri de olmuştur. Câbir'in, İslâm felsefe ekollerinden özellikle İhvân-ı Safâ üzerinde derin etkisi olmuştur. Nitekim İhvân-ı Safâ'nın risâlelerindeki özellikle kozmolojik görüşlerinin, Pythagorasçı ve Câbirî eserlerden çıktığı konusunda kaynaklarda ortak bir fikir vardır. Ortaçağ'da minareller konusunda yazılan ve en mükemmel eser olarak kabul edilen "Kitâbü'l-cemâhir..."in müellifi el-Bîrûnî de özellikle Câbir'in "kükürt-civa teorisi'ni kabul eder.[40]

---

37. H.J.J. Winter, *Eastern Science*, s. 64
38. S. Hüseyin Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, U.S.A. – 1964, s. 59
39. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York-1988, s. 105
40. S. Hüseyin Nasr, *a.g.e.* s. 48 ve 105

İbn Sînâ da el-Bîrûnî gibi metallerin oluşumunu açıklarken tamâmen Câbir'in kükürt ve cıvanın birleşmesiyle ilgili 'kükürt cıva teorisi'ne dayanır. Yine *Bîrûnî* gibi *İbn Sînâ* da delil yetersizliği sebebiyle metallerin birbirine dönüşmesini reddettiği halde simyanın kozmolojik ilkelerini ve metallerin oluşumu ile ilgili Câbir İbn Hayyân'ın teorisini kabul eder.[41] Bu durumlar şunu gösteriyor: Câbir kendinden sonraki birçok bilgin ve filozofu çeşitli görüşleriyle etkilemiş ve onlara öncülük etmiştir.

el-Kindî (805-873)

Ebu Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, Basra'da doğdu. Daha sonra ilim tahsil etmek için Bağdad'a gitti. Burada tıp, felsefe, matematik, mantık, hendese, astronomi, astroloji, sayılar, musikî, fizik, özellikle optik, coğrafya gibi bütün Grek bilim ve felsefesiyle uğraştı. Buunlarla ilgili çeviriler yaptı ve onlardaki pek çok zor ve problemli konuyu izah ederek çözdü. Bu çevirilerinin yanında, pek çok telif eser de meydana getirdi. Ansiklopedik bir filozof olan el-Kindî hakkında, gerek klasik ve gerekse modern kaynaklar onun devrinde bütün bu bilimleri en iyi bilen biri olduğunda müttefiktirler.

Ruhun temizliği konusunda Hermes'in takipçilerinin düşüncelerini kabul ve tasdik eden Kindî, büyük bir ihtimalle ruhun temizliği konusundaki fikrini de dolayısıyla Harranlılardan almıştır.[42] Kindî'nin Harranlılarla olan ilgi ve bağını gösteren bir başka delil de şudur: *el-Fihrist*'te İbn el-Nedim'in bildirdiğine göre Kindî, "Sokrates'le Harranlılar Arasında Ne Oldu?" adında bir araştırma ve inceleme kitabı yazmıştır.[43] Bu eser, aynı zamanda Kindî'nin hem Harranlılardan, hem de Sokrates'ten istifade ettiğini göstermektedir.

Kindî, kendisine en önemli ve baş mesele olarak; din ile felsefenin birlikte götürülebildiğini ve onların sonuçlarının da birbiriyle uyum içerisinde olabildiğini göstermeyi seçmiştir. Kindî'nin bakış açısı tamamıyla Kur'an'ı doğru anlamaya yönelikti, bu açıdan da ona göre şurası kesindi: Kur'an'ı doğru anlayabilmek için, gerektiğinde o aklî ve felsefî bir şekilde yorumlanılabilmelidir. Ona göre, felsefe ve dini birbirine rakip göstermek yanlıştır. Zira din ve felsefenin her ikisi de bütün varlıkların gerçek yapısını anlamaya gayret etmektedirler. Ayrıca Kindî, tabiî olaylar üzerine düşünmek ve bunlardaki derin anlamları keşfetmek gibi pek çok konuda Kur'an'a atıflarda bulunur. Bunun yanında felsefeden kaçılamayacağını da ifade eder. Bütün bunlarla birlikte Kin-

41. S. Hüseyin Nasr, *a.g.e.* s. 170-171
42. George N. Atiyeh, *Al-Kindî*, Rawalqindi-1966, s. 120
43. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 260

dî, felsefenin sınırlarının ne olduğunun da farkındadır; nitekim felsefenin mûcizeler, cennet, cehennem ve âhiret hayatı gibi problemleri anlayamayacağı ve çözemeyeceğini kabul eder ve Kindî'ye göre vahyî bilgi, aklın üzerinde bir rağbet ve tercihe sahiptir.[44] Nitekim o, ilk olarak sudûr nazariyesine "yoktan yaratma" fikrini ilâve ederek[45] Plotinusçu anlayışı salt olarak kabul etmemiş ve ona İslâmî bir yön ve ağırlık kazandırmaya çalışmıştır.

Allah ve Nitelikleri (sıfatları): Kindî, Allah'ın niteliklerini inkâr etmekle suçlanmıştı ki, bu doğru değildir. O, Allah'ın her şeyi isteme (mürîd), her şeye gücü yetme (kâdir), her şeyi bilme (âlim) sıfatlarına inanmaktadır. Onları olumsuz terimlerle tanımlamayı tercih eden Kindî'ye göre, "Allah, madde değildir." demek, kesin olarak, "O (Allah) ne ise O'dur." demekten daha kolaydır veya "Allah, hiçbir şekle (form=sûret) sahip değildir." demek, "O (Allah), nasıl görünüyorsa öyledir." demekten daha kolaydır. Yine biz, meselâ, "Allah, hareket etmez, bölünmez, kavranılamazdır." diyebiliriz de; kesin olarak "O, ne ise O'dur." diyemeyiz. Bu konularda Kindî ve Mu'tezile aynı görüşleri paylaşmaktadırlar.[46]

Ruh ve Akıl: Kindî'ye göre ruh, basit, bozulmaz ve Allah'tan sudûr eden ilâhî bir özdür (entity=mâhiyet). O, madde veya maddeyle ilgili değildir. Her ne kadar geçici olarak bedenle birleşse de yine de ruh, bedenden ayrı ve bağımsızdır. Beden ruha bir engeldir ve bu yüzden de ruh bedenden ayrıldığı zaman, her şeyin bilgisini kazanabilir ve duyu üstünü bilebilir. Ruh, bedenden ayrılınca akıl dünyasına, Allah'ın dünyasına geri döner ve onunla birleşir. Kindî, "*Uyku ve Rüyalar Üzerine*" adlı bilimsel araştırmasında şöyle söylemektedir: "Eğer ruh, hayatın kirliliklerıyle kirletilmezse o, harika (wonderful) rüyalar görebilir ve diğer ayrılmış (ölerek) ruhlarla bir ortaklık (beraberlik) kurabilir. Rüyalarda, rüyayı gören, duyularla bağı kaybeder ve sadece aklı kullanır. Ruha üç güç (faculty=meleke, yetenek) yükler: Aklîlik, kolay öfkelenirlik ve aşırı arzu. Tefekkürle hemhâl olmuş bir kişi; hayatın zevklerine meyletmemiş, dürüst bir kişidir ve bu hal onu Yaratıcı'nın istediği bir hayata götürür."[47] Burada kişinin mutlu, sakin bir hayatı elde edebilmesinin şartını onun özellikle ihtirasların dizginlemesine bağlamaktadır. İhtirasın dizginlenmesi meselesi bilindiği gibi Descartes'ten Schopenhauer'e pek çok Batılı Yeniçağ filozofunun felsefî anlayışının temelinde yer alan bir felsefî tavır olmuştur.

Diğer bir ilmî çalışmasında da Kindî, aklın ne olduğunu tarif etmektedir. Akıl konusunda Aristo ve Alexander of Aphrodisias'ın izini takip eden Kin-

---

44. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, s. 76-77
45. W. M. Watt, *Islâmî Tetkikler* (çev. S. Ateş), Ankara 1968, s. 52.
46. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic* s. 81
47. C.A. Qadir, *a.g.e.* s. 85

dî, aklın dört çeşit olduğundan söz eder ve bunları isimleriyle birlikte şöyle tanımlar: Birinci akıl, sürekli fiil halinde bulunan (faâl) akıldır. İkinci akıl, nefiste güç halinde bulunan akıldır. Üçüncü akıl, nefiste güç halinden fiil alanına çıkan (müstefâd = kazanılmış) akıldır. Dördüncü akıl ise beyânî (veya zâhir) adını verdiğimiz akıldır.[48] Kindî'den sonra da, akıl konusundaki bu dörtlü tasnif birçok düşünürün temel hareket noktası olmuştur.

Ebu Bekir Zekeriyâ Râzî (864 (?) - 924, 925 veya 933)

Onuncu yüzyılda en büyük tıp otoritesi sayılan ve İslâm düşünce tarihinde geleneksel akîdeye karşı çıkanların en önemlisi de olan Râzî'nin tam adı, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyâ el-Râzî'dir. Eserleri Latinceye çevrilen Râzî'nin özellikle tıbba dair olan eseri el-Câmî=el-Havî, en önemli eseri olup, 1279'da "Continens" adıyla Latinceye çevrilmiştir.[49] Önce Rey hastanesinde, sonra Bağdad hastanesinde başhekimlik yapan, ömrünün sonlarına doğru gözleri kör olan Râzî'nin tıp konusundaki bu en önemli eseri yetmiş makâleden meydana gelmektedir.[50] Onun tıpla ilgili bu eserinin etkisi, doğu ve batıda yüzyıllar boyunca sürmüştür.

Adı Latinceye "Rhazes" olarak geçen Râzî'yi bilim tarihçisi G. Sarton şöyle tanımlamaktadır: "O Ortaçağın ve İslâm'ın en büyük klinikçi tabîbidir." Ayrıca o, Müslüman tabip-mantıkçıların ilkidir. Çoğu tıpla ilgili olan yüz civârında eser telif etmiştir. Bunlardan özellikle tıbbın dışında mantıkla ilgili olanlarından bir kısmı şunlardır: 1- *Söz sanatının fazîleti*, 2- *Mantığın elementleri (unsurları)*, 3- *Kategorilerin özeti*, 4- *Hermeneutics (yorumbilim) özeti*, 5- *Birinci Analitiklerin özeti*, 6- *İkinci Analitiklerin şerhi*, 7- *İspatlama metodu ve sanatı üzerine*.[51]

Birçok bakımdan gerek ilkçağ düşünürlerinden ve gerekse Harranlı Sâbiî düşünürlerden etkilenen Râzî, onları tekrarlamakla kalmamış, onları aşmış ve birçok orijinal düşüncenin de sahibi olmuştur. Tabiatçı (naturalist) İslâm filozofu olarak bilinen ve tanınan Râzî'nin geleneksel İslâm düşüncesine aykırı olan düşünceleri bugün dahi doğulu ve batılı araştırıcıların dikkatini çekmeye devam etmektedir.

---

48. Kindî, *Felsefî Risaleler*, (Çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya), İst., 1994, s. 149 vd.; C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, s. 85
49. P. Kraus - S. Pizes, "Razi", I.A. (MEB), İstanbul-1964, s. 9/642
50. el- Kıftî, *Ahbârü'l- Ülema bi-Ahbâri'l- Hukemâ*, Kahire-Tarihsiz, s. 178
51. Nicholas Rescher, *The Deuelopment of Arabic Logic*, Pittsburg-1964, s. 117-118

Fârâbî (870-950)

İslâm dünyasında felsefe geleneği, el-Kindî'den sonra el-Fârâbî'ye geçti. Farâbî'nin doğum tarihi tam bilinmemekle beraber 870 civârında doğduğu kabul edilmektedir. Türk asıllı olan Fârâbî'nin çocukluğunun detayları tamâmen karanlıktır. Doğum yeri bugünkü Türkmenistan'ın Horasan yöresindeki Amuderya nehri kıyısında yer alan Fârâb şehridir. Fârâbî, oldukça varlıklı sayılan bir aile içinde büyümüştür. Tahsil hayatı Bağdad ve Harran'da geçen Fârâbî, yaptığı bilimsel çalışmaların özellikle mantıkla ilgili olanlarından büyük keyif almaktaydı. Arapçayı Bağdad'da öğrenen Fârâbî'nin, buradaki Arapça gramer hocası Ebu Bekir İbn el-Serrac (875-928/9) idi. Onun felsefe ve mantıkla ilgili görüş ve düşünceleri üzerinde etkili olan hocaları arasında ise, oldukça enteresan isimler vardı. Nestûrî Hıristiyan Yuhanna İbn Haylân ve yine bir Hıristiyan olan büyük mantıkçı Ebu Bişr Metta İbn Yûnus (öl. 940) onlardan ikisiydi. Bunlardan Ebu Bişr Metta Bağdad'daki, Yuhanna İbn Haylân ise Harran'daki hocalarıdır.

Fârâbî, Bağdad'da bulunduğu süre içerisinde zaman zaman İslâm dünyasının çeşitli bilim ve kültür merkezlerine, özellikle Mısır, Şam, Halep ve Harran gibi merkezlere seyahatler yapmıştır. Harran'da bulunduğu süre içerisinde o gün mutad olan eğitimini tamamladı ve burada İbn Haylân'dan mantık dersi aldı; ancak eserlerinin büyük bir kısmını Bağdad'da yazdı. Yazar ve düşünür olarak da o, büyük bir üne burada kavuştu. Ayrıca Bağdad'da Kindî'den sonra buradaki Peripatetik felsefe grubunun başına geçti ve çalışmaları devam ettirdi. Fârâbî, yaklaşık yirmi yıl Bağdad'da hem öğretmenlik yaptı, hem de yaklaşık yetmiş civârındaki eserlerini yazdı. Bu eserlerinin hemen hepsi de daha sonra oldukça meşhur olmuştur. Bazı kaynaklarda eserlerinin sayısının daha fazla olduğu da ifade edilmekteydi. Yaptığı bilimsel çalışmaları sonucu Yunan felsefe ve mantığının İslâm dünyasına girişine ve benimsenerek doğru anlaşılmasına katkısından ayrı olarak dünya bilim ve felsefesine kendisinin yeni katkıları sebebiyle ona "Birinci Öğretmen" Aristo'dan sonra, "İkinci Öğretmen" unvânı verilmişti.[52]

Fârâbî'ye göre, filozof-peygamber farkı: Farabi'ye göre, filozofla peygamber arasında bir uyumsuzluk söz konusu değildir. Ona göre filozofla peygamber arasındaki fark şudur: Filozof, pek çok iyi çaba ve gayretiyle yoğun tefekküründen sonra filozofluk mertebesine ulaşır. Peygambere ise, peygamberlik mertebesi bir hediye olarak Allah tarafından ihsan edilmiştir.[53] Bu düşüncesiyle o, filozofluğun insan çabasıyla elde edilebileceğini, ancak peygamberliğin in-

52. Charles Michael Stanton, *Higher Learing in İslâm*, U.S.A. – 1990, s. 91
53. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, s. 78

san gayretiyle elde edilebilecek bir mertebe olmadığını, bunun ancak Allah'ın insanlar arasından seçtiği birine ihsanı olabileceğini vurgulamaya çalışmıştır.

Farâbî, bir eserinde vahiy hakkında, vahye muhâtap olan insanın bilge-filozof bir insan olmanın ötesinde peygamberliği hakkında şu açıklamayı yapar: "... Tabiî istîdâd bi'l-fiil akıl olan edilgen aklın maddesi, edilgen akıl kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl, faâl aklın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine faâl aklın indiği insan olur.. Bu hal, onun akılsal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazarî ve amelî kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine "vahiy" gelen insan olur. Aziz ve yüce Tanrı, faâl aklın aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece Tanrı tarafından faâl akla taşan şeyi faâl akıl kazanılmış akıl vâsıtasıyla edilgen akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir ve bu insan faâl akıldan edilgen akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür olur. Faâl akıldan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hâlihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur."[54]

Allah'ın varlığı konusundaki delilleri ve sudûr teorisi: Fârâbî düşüncesinde Allah'ın varlığıyla ilgili oldukça açık delillerle karşılaşmaktayız. Bunlardan birkaçı şöyledir: a) Evrende her şey hareket etmektedir. Bu bakımdan onları hareket ettiren bir hareket ettiricinin olma zorunluluğu vardır. Bu durumda şunu söylemek gerekir ki, hiçbir şeyin kendisini hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiricinin olması zorunludur. Bu ilk hareket ettiren, hareket etmeyen hareket ettirici Allah'tır. Fârâbî'nin bu delilleri daha sonra ki Doğu-İslâm ve Batı-Hıristiyan dünyasındaki birçok bilgin ve filozof üzerinde etkili olmuştur. b) Her hadisenin bir sebebi vardır ve bu sebep de devamlılığın, nedensel ilişkinin kesilmediği bir zincir-silsiledir. Bu zincir ise bir yerde sona ermek zorundadır. Dolayısıyla sonunda sebepsiz, yani yaratılmamış bir sebebin olması zorunludur ki o da Allah'tır.[55] Fârâbî'nin burada söz konusu ettiği sebep delili de sonraki devirlerde etkili olmuştur.

Farabi'ye göre, Allah, birdir ve her şeydir; bütün varlığın dayanağı ve sığınağı O'dur; Allah, kâinatın üstünde ve ötesinde olan mutlak ve müteâl (aşkın) bir varlıktır; zatıyla var olan, zatıyla bilen, zatıyla bilinen cevherdir. Bâtın ve zâhir olan bu varlık, kendisinden başka her varlığın kendisinden zuhûr etmesi bakımından, evvel; her varlığın gerçek gâyesi olması bakımından da sondur.[56] Burada o, Yeni Platoncu bir yaklaşımla İslâmî anlayışı mezcetmeye çalışmaktadır.

---

54. Fârâbî, *el-Medînetul-Fâzıla* (çcv: Ahmet Arslan), Ankara, 1990
55. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, s. 81
56. Cavit Sunar, *İslâmda Felsefe ve Fârâbî*, Ankara, 1972, s. 60

Ayrıca Fârâbî, Tanrı-Varlık ilişkisi konusunda sudûr teorisini de hatırlatır bir biçimde şöyle söylemektedir: "Her varlığın O'nun varlığından bir payı vardır. Aynı zamanda varlıkla O'nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Eşyanın varlığı O'ndandır; fakat bu var edişte O'nun bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. Zatını bildiği ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhûr etmiştir. Şu halde şeylerin var olmasının sebebi O'nun bilgisidir... O, öyle bir varlıktır ki, fiillerinin "niçin'i yoktur; yaptıklarını da başka şey için yapmaz."[57] Fârâbî'nin bu ifadeleri iyice incelendiğinde sudûr teorisi hemen farkedilmektedir.

Fârâbî'ye göre zorunlu varlık, her türlü sudûrun (feyzin) başlangıcıdır. Her şey ondan sudûr eder. Bu sudûrda bir kasıt (amaç) olmadığı gibi, sudûr kendiliğinden de değildir, yani onun bu sudûra bilgisi ve rızâsı da yok değildir. Eşyanın ondan sudûru, onun, kendi kendini düşünüp bilmesinden ve varlıkta hayrın da başı olmasındandır. Onun bilgisi, bildiği şeyin varlığına sebeptir.

Fârâbî'ye göre sudûr sırası şöyledir: 1- Allah, 2- İlk akıl ("ikinci varlık", sırasıyla sekiz feleğin aklı), 3- Faâl akıl ("kutsal ruh", ulvî âlemle suflî âlemi birbirine bağlar), 4- Nefs, 5- Sûret, 6- Madde. Bu altı mertebeden ilk üç mertebe ay üstü âleminde olup, bunlar cisim değildirler ve cisim olamazlar. Son üç mertebe ay altı âleminde olup bunlar da, cisim değildirler; fakat, cisim olabilirler ve cisimlere bölünebilirler. Faâl akıl ve feleklerin işbirliği ile ilk madde, dolayısıyla, oluşlar ve yok oluşlar âlemi meydana gelir. Madde, ay altı âlemini meydana getiren dört elementin ortak esasıdır. Ay altı âlemi, feleklere nazaran, onların bir gölgesi gibi olup, bu âlemdeki birleşmeleri ve ayrılmaları feleklerin hareketleri düzenler. Feleklerin aldığı çeşitli durumlar da elementlerin değişikliğine sebep olur ve bu değişiklikler de cisimleri meydana getirir. Bu izahlar gösteriyor ki. Fârâbî, sudûr teorisini İslâmî unsurlarla zenginleştirmiş ve ona yeni bir muhtevâ kazandırmaya çalışmıştır.

Fârâbî'de ruh ve akıl: Fârâbî'nin ruh ve akıl teorisi onun sudûr teorisiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Fârâbî'ye göre bedenin varlığının kemâlini ruh, ruhun varlığının kemâlini de akıl sağlar. Ruh, emir (soyutlar) âlemindendir, sûretten meydana gelmemiştir. Ruh, bedenle meydana gelir ve bedenden sonra da devam eder, bedenden bedene geçmez. Ona göre bireylere ait ruhlardan değil, bir insanlık ruhundan söz edilebilir.

Farâbî'ye göre akıl, kuvve halinde bir nefstir veya nefsin bir parçasıdır yahut nefsten bir kuvvedir ya da zatı ile bütün varlığın mâhiyetlerini ve sûretlerini maddelerinden ayırıp kendisi için bir sûret yapan şeydir. Akıl aracılığıyla

---

57. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri* (çev. Mahmut KAYA), Felsefe Arkivi, Sayı 25, İstanbul - 1984, s. 205-206

insan, birbirine benzeyenleri ve birbirinden ayrılanları seçer. Bu sırada da akıl, eşyanın bazı özelliklerini ve eksikliklerini algılar. Böylelikle de mutlak bilgiyi ve mutlak olmayan bilgiyi ayırmaya varır.. Yine Fârâbî'ye göre, insandaki aklın dereceleri aynen Kindî'de olduğu gibi dörttür:

a) Kuvve halinde akıl (Aklın bu derecesinde henüz sûretler maddeden ayrılmamıştır; fakat onda bu istîdâd vardır.)

b) Fiil halinde akıl (istîdâd meydana çıkmıştır ve sûretler, maddeden ayrılmıştır.)

c) Müstefâd akıl (Bu safhada akıl, sırf mâkûlleri kavrayacak hâle gelmiştir.)

d) Faâl akıl (Bu akıl ise, insânî akıl ile ilâhî akıl arasında köprüdür, Zirâ tümelleri kavratır).[58] Onun daha sonra yapacağı birçok akıl tarifi ve tasnîfinin temeli, buradaki dörtlü derecelenme temeline dayanmaktadır.

İhvân-ı Safâ (X. yüzyılın II. yarısı)

Radikal fikirlere sahip gizli bir filozof ve düşünürler topluluğudur. Onlar, hür düşüncenin baskıya uğradığı bir dönemde yaşadılar (H. IV. yüzyıl = M. X. yüzyılın ortaları). Kendilerine Basra'yı merkez yapan bu cemâat, Ortaçağ'da İslâm dünyasında nâdir olarak görülen siyâsî, felsefî ve dînî amaçları ve teorileri müşterek gizli bir topluluktur. Gizli görüşlerini devam ettiren bu topluluk, 52 risâlelik bir yazı külliyatı meydana getirdiler. Büveyhîlerin Bağdad'ı işgallerinden sonra, kendilerini açıkladılar ve hür düşünce adına kabul edilmiş doktrinlere aykırı şeyleri yaymaya başladılar. Bunlar ilim meclislerini kendilerince uygun olan herhangi bir yerde on iki gün arayla toplamaktaydılar; ancak Mısır'daki Fatîmîler döneminde bunlar haftada iki gün; Pazartesi ve Çarşamba günleri metin okumak ve bu okunan metin üzerinde bilimsel çalışmalar yapmak üzere toplanmaktaydılar.[59] Geleneksel İslâm'ın dışında yer alan konuların, İhvân'ın bu toplantılarında tartıştıkları yönündeki görüşlere, ağırlık kazandırmaktadır.

Görüş ve düşüncelerinin kaynakları oldukça çok ve farklı olan İhvân-ı Safâ'nın etkilendikleri kaynakları şöyle özetlemek mümkündür: Pythagorasçı, Yeni Pythagorasçı ve Yeni Platoncu eğilimleri ihtivâ etmesinin yanında, onla-

---

58. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York-1988, s. 86, S. Hayri Bolay; "Akıl", İ.A. (T.D.V.), İstanbul - 1989, s. 2/240; Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, Beyrut-1983, s. 12, 15, 20, 24.

59. Ian Richard Netton, *Müslim Neoplatonists*, London-1982, s. 3; S.M. Ziauddîn Alavî, *Müslim Educational Thought in the Middle Ages*, New Delhi - 1988, s. 24; Nicholas Rescher, *Tatavvuru'l-mantıkı'l-Arabî* (Arapçaya çev.: Muhammed Mehran), Kahire-1985, s. 340

rın düşünce sistemi, Platonun, Aristo'nun, Mu'tezile'nin ve İsmâilîlerin fikirlerini kapsayan eklektik bir sistemdir. Onlar, özellikle matematik ve felsefî anlayışları açısından Pythagoras'dan ve Pythagorasçı düşünürlerden etkilenmişlerdir. Ayrıca Harranlı Sâbitlerin exotic paganisminden de etkilenmişlerdir. Bu Sâbiîlerden aldıkları tesirin önemli bir işareti onların ontolojik sayı anlayışlardır. Burada hemen şunu da ekleyelim ki, onların fikirleri Sünnî Müslümanlar (orthodox Müslümanlar) tarafından tamâmen reddedilmiştir.[60] İhvân'ın Harranlılardan özellikle sayılar konusunda etkilenmiş olmalarıyla ilgili kaynaklarda oldukça önemli atıflar vardır. Bunun en açık delili Harranlıların sayılara yüklediği önemli esrarengiz güçler gibi İhvân da, sayılara oldukça büyük önem atfetmektedirler.

İhvân-ı Safâ cemâatı kimlerdir?: Bu topluluğu meydana getiren grubun üyelerinin kimler olduğu konusunda kaynaklarda (Meselâ İbn el-Kiftî'nin *İhbâr el-Hükemâ*'sı, Şehrazurî'nin *Nüzhet el-Ervâh*'ı gibi...) farklı isimler zikredilmekle beraber, bu kaynakların çoğunda müşterek olarak adları zikredilen, Basra'da Zeyd b. Rüfaa'nın başkanlığındaki İhvânın üyelerinden bazıları şunlardır:

1. Ebû Süleymân Muhammed b. Mu'şiri'l-Bustî. Bu zat daha çok "el-Makdisî" diye tanınmaktadır.
2. Ebû Ahmed el-Mihircânî
3. Ebu'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî
4. Ebu'l-Hasan el-Avfî[61].

Bunlar dışında da farklı bazı isimler kaynaklarda geçmesine rağmen, buradakiler konusunda bütün kaynaklar ortak görüşe sahiptir.

İhvân-ı Safa, öncelikle kendilerini dört mertebeye ayırırlar:

1. Fizikî madde temizliğine, düşünce ve özümseme mükemmelliğine sahip olanlar. Bu üyeler. 15-30 yaş arasındadırlar.
2. Diğer insanlara karşı şefkat ve merhamet besleyenler. Bu üyeler ise 30-40 yaş arasındadırlar.
3. İlâhî kanunun gücünü temsil eden ve kurtuluşa giden yolda cihâd edebilecek olanlar ki, bu üyeler de 40-50 yaş arasındadırlar.
4. Kemâl mertebesi ki, teslîmiyetin son mertebesi olup; ilâhî yardım almak ve Hakk'ı doğrudan görmek bu mertebedekilere mahsustur. Bu, artık melekî bir süreçtir. Bu üyeler de 50 ve daha sonraki yaşta olanlardır.

---

60. Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. K. Turhan), İstanbul-1987, s. 136; Cebbûr Abdunnûr, *İhvânu's-Safâ*, Mısır-1954, s. 5; S.M. Ziauddîn Alavî, *a.g.e.* s. 24
61. Mahmûd Ferîd Hicâb, *el-Felsefetü's-siyâsiyye inde İhvâni's-Safâ*, Mısır-1982, s. 63-64, 77; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London, 1982, s. 33

İhvâna göre felsefe ve felsefenin gâyesi: İnsanın bu dünya hapishânesinden ancak bilgiyi bularak kurtulabileceğini söyleyen İhvân, amaçlarını, "Bizim gâyemiz, insanı bu dünyada ıslâh etmeyi ve âhirette de onun mutluluk ve kurtuluşunu temin etmesini sağlayacak her şeyi kapsar."[62] diyerek belirtirler. İhvân'ın ilkelerini inceleyenlerin çoğunluğuna göre, onların amaçları, din ve felsefeyi birleştirmektir. İhvân'a göre felsefe, insanın elinden geldiğince Allah'a benzemesidir. O, "yeryüzündeki seçkin insanları veya melekleri Yüce Yaratıcıya yaklaştıran araç"tır. Felsefe ile insan, kendi ırkının fazîletinin farkına varır.[63] İhvân, resâilin ilk risâlesinde felsefeyi, şöyle tanımlamıştır: "Felsefenin başı ilimlere sevgidir, ortası insanın gücü nisbetinde varlıkların hakikatlerini bilmesi, sonu ise ilmin gereği olan amel ve düşünceye sahip olmaktır."[64] Buradaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere onlar, felsefeyi bir ilim sevgisi, varlıkların özüne vâkıf olma bilgisi ve gerçek anlamda sahip olunan bilgiye göre davranma biçimi olarak tanımlamaktadırlar.

Bilgi (Episteme) ile ilgili görüşleri: Bilgi konusu, İhvân'ın özellikle üzerinde durduğu konulardan biridir. Zira onlar, bilginin insanı hem bu dünyada, hem de âhirette mutluluğa götürmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bu yüzden onların bilgi hakkındaki görüşleri önemlidir. Onlara göre bilenin bilgisi onun ruhunda gizlenmiş soyut bir bilgidir ki, bu dışarıya, öğretmenin yardımıyla çıkar. Öğrenme kâbiliyeti yalnız ruha aittir. Öğrenme gerçekleştikten sonra ruhlar, temizlenmiş olur; zira bu öğrenim, onları âhiretteki mutluluk ve sonsuzluğa hazırlamak için gerekli olan doğru davranışları kazandırmış olur. Âhiretteki mutluluğa götürmeyen bir bilim ve bilgi ise faydasızdır.

Risâlelerinde bilgi konusuyla oldukça fazla ilgilenmiş görünen İhvân-ı Safâ'ya göre, bilginin kaynağı üçtür: Birincisi duyulardır. İkincisi mekân ve zaman sınırlarını aşmış olan akıldır; ancak akıl, duyuların yardımı olmaksızın çok ileriye gidemez. Ayrıca Allah'ın bilgisi de tamâmen akılla elde edilemez ve bunun için bilginin üçüncü bir kaynağa ihtiyacı vardır ki, bu da, bir yetkine bağlanmayla gerçekleşir. Zirâ buna göre, bir kişi bilgiyi otorite bir öğretmenden alır, o öğretmen de, bilgiyi imamdan, imam da önceki imamlardan ve peygamberlerden alır ki, onların bilgisinin kaynağı ise Allah'tır.[65] Dolayısıyla İhvân, bilgi kaynağı olarak vahye en önemli konumu atfetmektedir. Yani vahy olmadan diğer iki bilgi kaynağının eksik olacağını ifade etmektedir.

Eğitim ve ahlâkla ilgili görüşleri: İhvân'ın ahlâk teorilerindeki genel ilkeleri, tek tanrılı dinler ve Mecûsîlik gibi çeşitli dinlerden alınmıştır. Onlar, zühd

---

62. S. Hüseyin Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 41
63. S. Hüseyin Nasr, *a.g.e.* s. 44-45
64. İhvan, *Resâil*, Beyrut-Tarihsiz, C. I, s. 48
65. C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, s. 55

ve rûhânîliğe eğilimlidirler. Bu konuyla ilgili risâlelerinde, insanların görüş ve mezheplerinde nasıl farklılıklar gösteriyorlarsa ahlâkları, amelleri ve sanatları açısından da farklılıklar göstereceklerini belirttikten sonra, ahlâkî farklılıkları şöyle ifade ederler: "... Bil ki, insanların ahlâk bakımından farklılıkları şu dört sebepten kaynaklanmaktadır: 1- Bedenlerinin bileşimiyle mizaçlarının karışımlarının çeşitli olmasından, 2- Memleketleri ve topraklarının çeşitli olmasıyla kimliklerinin değişik ve yaşadıkları dönemlerin farklı olmasından, 3- Dinî uygulamalarda baba ve dedelerinin âdetleri ve onlardan gördükleri terbiye üzere olmalarından, 4- Feleğin şekillerinden ki, insanların ana rahmine düşmesi ve doğumlarında yıldızların farklı yerlerde olmalarından dolayıdır..."[66]. Bu arada insanların birbirlerine kötü davranmalarının ve haksızlık etmelerinin sebeplerini ise şöyle belirtiyorlar: "... Ey kardeş, insanların dost olmalarına, aklın gerektirdiği temiz kardeşler olmalarına engel olan pek çok sebep vardır ki, bunlar da dört çeşittir: 1- Kötü amelleri, 2- Bozuk görüşleri, 3- Kötü ahlakları ve 4- Cehâletleridir..."[67]. Demek oluyor ki, insanların kendi kötü düşünce ve davranışlarıyla cehâletleri onların yetkinliğe ulaşmalarına engel olan sebeplerdir. Yani insanların kemâline, kendileri engeldir. Dolayısıyla eğer ahlâkî açıdan insan, mükemmelliğe erişmek istiyorsa bunları aşmalıdır.

Harran gibi yerler, İslâm'ın zuhûrundan önce bazı tarihî ve siyâsî sebeplerden dolayı felsefe ve bilim merkezleri haline gelmişlerdi. İslâm'ın yayılmaya başlamasından sonra ise bu yerler, kısa sayılabilecek bir süre içerisinde Müslümanlar tarafından fethedildi. Ancak daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, buralardaki bilimsel faâliyetleri durdurmayan Müslümanlar, aksine bu faâliyetlerin daha da hız kazanmasını teşvîk ettiler. Müslümanların, bu merkezlerdeki felsefe ve bilim faâliyetlerinin önemini kavramalarına sebep olan bazı hususları burada belirtmek yerinde olur: Müslümanların Kur'an ve hadîsin mesajını anlama gayretleri sonucu öncelikle Arapça, zengin bir bilimsel dil olma hüviyetini kazandı. Zirâ Arapça, bu özelliğe sahip olunca bu kez de, yeni dini bu dille yayma çabaları yoğunluk kazanmaya başladı. Ortadoğu'daki Pagan eğitim-öğretim merkezi olan Harran, özellikle Bizans'taki zulümden kaçan Nestûrî Hıristiyanların eğitim-öğretim merkezi olan Nusaybin ve III. yüzyılda ilk Sâsânî kralları tarafından kurulan ve içine kapalı bir yüksek öğretim merkezi olan Cündişapur'daki pek çok Yahudi, Hıristiyan ve Pagan bilgin, İslâm fethinden önce ve sonra bu merkezlerdeki akademik faâliyetlerini devam ettirmekteydiler. O gün için, hemen hemen Müslüman dindar öğretici ve liderlerin tamamı, Peygamberin mesajına tam bir sadâkatle bağlılıklarının yanında onu, evren hakkındaki bilgilerin kaynağı olarak da görmekteydiler. Ancak

66. İhvan, R Beyrut-Tarihsiz, esâil, C. III, s. 401
67. Cebbûr Abdünnûr, *İhvânu's-Safâ*, Mısır-1954, s. 72

onlar, eski öğretilerin bu merkez ve kaynaklarıyla karşılaştıklarında buralardaki bilgin ve filozofların, pek çok tabiî olayın anlaşılmasında farklı bilgilere sahip olduklarını gördüler. Bu olaylar hakkında onlarla yaptıkları mantıkî tartışmalardaki başarısızlıklarının da, farkındaydılar. Bütün bu durumlar karşısında Müslümanlar, komplekse kapılmadılar ve hemen kendi eksikliklerini ve onların üstünlüklerini gösteren entelektüel vâsıtaları ve bunlar için gerekli bilgileri onlardan aldılar. Yani Müslümanlar, karşı karşıya kaldıkları bu şeyleri yıkmak, yok etmek yerine onları araştırmayı ve almayı tercih ettiler.

Doğulu topluluklarla aynı ortak inancı taşıyan İslâm öncesi Araplar, kozmosa saygı göstermelerinin yanında, yıldızların ilâhî haberciler olduklarına ve dünyanın geleceğine ilişkin bilgileri de, onlardan öğrendiklerine inanmaktaydılar. Belki kısmen İslâm öncesi sahip olunan böyle bir inancın etkisiyle, özellikle yıldızlarla ilgili bilgileri ihtivâ eden astronomi ve astroloji konusunda yazılmış olan hemen hemen bütün eserlerin Arapçaya çevrilmesi hususunda Emevî ve Abbâsî halîfeleri Hıristiyan ve Pagan (Nusaybin ve Harran'daki) bilginlerden yararlanmışlar ve onlar aracılığıyla bu eserlere sahip olmuşlardır.[68]

Burada şu tesbîti yapmak yerinde olur: İslâm filozof ve bilginleri, devraldıkları bilim ve felsefe mîrâsını, Rönesans'ı gerçekleştiren Latin bilgin ve filozoflara devretmişlerdir. İtalya'daki bu Latin bilgin ve filozofların Aristo'yu anlamadaki zorlukları aşmaları; ancak onların, İslâm düşüncesini keşfetmeleriyle mümkün olabilmiştir. Aksi halde onların Aristo felsefesini anlayıp hazmedebilmeleri çok zor olurdu. Nihâyet bugün bu bağlamda, Batılı bir bilimsel geleneğe sahip araştırıcı, öğrenci Atina'dan Paris'e, Oxford'a bir yol bulur ki, bu yol, Bağdad'a, Kordova'ya[69] ve hatta Harran'a kadar uzanır.

SONUÇ

Sonuç olarak Harran düşünce tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Felsefe, mantık, matematik, astronomi, tıp, kimya gibi bilimler ile bunlara ait eserlerin gerek tercümesi ve gerekse öğrenilip-öğretilmesi açısından bu merkezin önemi oldukça büyüktür. Özellikle İslâm'dan sonra Harran'ın sahip olduğu ehemmiyet biraz daha fazladır. Bu felsefe ve bilim merkezi, coğrafî açıdan Doğu ile Batı arasında bir geçit merkezi durumunda olduğu gibi, medeniyet ve kültür açısından da bu iki dünya arasında bir köprü görevi görmüştür. Harran'ın gerek Paganizm ve gerekse Sâbiîliğin merkezi olması kaynaklarda vurgulanan öteki özelliğidir. Harran'da bulunan bilginlerin tercüme faâliyetlerindeki, do-

68. Charles Michael Stanton, *Higher Learing in İslâm*s. 11
69. Michael Haren, *Medieval Thought*, London-1985, s. 117

layısıyla bilim ve felsefenin Müslümanlara geçişindeki rolleri de, bir diğer mühim noktadır. Burada önemle belirtilmesi îcâb eden bir başka husus, Müslümanların Harran'ı fethettikten sonra, buralardaki bilim ve düşünce adamlarının faâliyetlerini engellemedikleri gibi, onlara her türlü maddî ve mânevî imkânı da sağlamış olmalarıdır.

Bugün dünya medeniyetinin geldiği noktada bu çalışmada adı geçen bilgin ve filozofların payı oldukça önemlidir. Nitekim ünlü bilim tarihçisi G. Sarton'un Fârâbî'nin bilim ve felsefeye katkısını ifadeden âciz olduğu şeklindeki beyanını nakleden meşhur Doğubilimci N. Rescher, daha da ileri giderek, Fârâbî'nin o kapsamlı çalışmalarının bilim ve felsefeye katkısının hâlâ devam ettiğini söylemektedir. Bu niteleme Kindî, Câbir, el-Bettânî, İhvân-ı Safâ gibi filozof-bilginler ve felsefe ekolleri için de geçerlidir. Harranlı mütercim, bilgin ve filozof bir aile olan Sâbit b. Kurrâ, oğlu Sinân b. Sâbit ve torunları, önemli bilimsel ve felsefî çalışmalar yapmışlardır. Batlamyus'un *el-Macestî*'si gibi eserleri Arapçaya çeviren, tıpla ilgili bilimsel çalışmalar yapan Sâbit b. Kurrâ'nın oğlu Sinân b. Sâbit de çok yönlü bir bilgin-filozoftur. O, Bağdad hastanesi başhekimliğini yaparken devrinde "Reîsü'l-Etibbâ ve'l-Felâsife" unvânını da taşımaktaydı. Felsefe, tasavvuf, kozmoloji, astroloji, özellikle doğa bilimleri ve bunlardan da bilhassa kimya konusunda bugün dahi birçok deneysel kuramın sahibi olan Câbir'in, ilmî ve felsefî kişiliğinin büyüklüğünü hemen herkes kabul etmektedir. Eserlerinin sayısının beş yüze vardığı bildirilen Câbir, devrindeki bilimlerin hemen her alanıyla ilgilenmiştir. Usturlab'ın nasıl kullanılacağına dair bir kitap da telif eden Câbir, diğer bazı İslâm bilim ve düşünce adamları gibi içinde bilimsel deneylerini yaptığı bir laboratuara da sahipti.

Ansiklopedik bir filozof ve bilim adamı olan ve ilk Müslüman Arap filozofu olarak anılan el-Kindî, bütün felsefî ve bilimsel çalışmalarının yanında özellikle din ile felsefenin birlikte uyum içerisinde olduğunu göstermeye çalışmış; ancak akıl-nakil uyuşmazlığında tercihini nakil yönünde kullanmıştır. Bununla birlikte, onun metafizik üzerine yazdığı bir eserindeki bir bölümün başlığı; "Din, felsefeyle çatışmaz." adını taşımaktadır.

Düşünce tarihinde "Batlamyusü'l-Arab" adıyla anılan el-Bettânî'nin, Batı ve Doğu Ortaçağındaki etkisi, özellikle astronomi konusunda olmuştur. Onun, "*Zic'i Sâbiî*" adlı eseri Avrupa bilim dünyasında o kadar etkili olmuştur ki, birçok Latince çevirisi yapılmıştır; en son yapılanlarından biri 1646 tarihlidir. Ebû Bekir Zekeriyâ el-Râzî'nin tabîî bilimler, özellikle tıp konusundaki otoritesi XVII. yüzyıla kadar sarsılmadan devam etmiştir. Zirâ o, Ortaçağın ve İslâm'ın en büyük klinikçi tabibidir. Felsefe konusunda ise, bağımsız bir filozof olarak nitelenen Râzî, geleneksel İslâm anlayışlarına karşı görüşler ileri süren oldukça önemli bir düşünürdür.

Bugün Müslümanlar, bilim ve felsefede tekrar dirilmek istiyorlarsa bize göre, İbn Teymiye'nin tenkit ve görüşlerinden faydalanmaya öncelik vermelidirler. Bunun için de, onun öncesi ve sonrası dönemlerdeki İslâm düşünce ve biliminin durumunu mukâyeseli olarak ortaya koymakla işe başlamaları, önemli bir adım olacaktır. Bütün insanlığın ortak mîrâsı olan bilim ve felsefenin tarihî gelişim sürecinde Harran, oldukça önemli bir kilometre taşıdır. Zirâ bu gibi merkezlerden eski bilim ve felsefeyi devralan Müslümanlar, bunlara kendi değer, yetenek ve gayretlerini de kattılar. Böylece kendi orijinaliteleriyle meydana getirdikleri yeni bilim ve tefekkürleri sayesinde yaklaşık altı asır süren dünyanın en parlak medeniyetini kurdular. Bugünkü medeniyete, bilim ve teknolojiye ilk ivmeyi Rönesans kazandırmıştır. Rönesans'ın doğuşunda ise Müslüman bilgin ve filozoflar, birinci derecede öneme sahip temel dayanak noktalarıdırlar.

KAYNAKÇA

Birinci El Kaynaklar

Belâzurî. *Fütûhu'l-büldân*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul-1955, c I.

el- Kıftî, *Ahbârü'l-ülemâ bi-Ahbâri'l-hukemâ*, Kahire-Tarihsiz.

el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l- İşrâf*, Beyrut-1981.

es-Suyutî, *Savnu'l-Mantıkı ve'l-kelâm an Fenni'l-mantıkı ve'l-kelâm*, Kahire-1947.

Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, (çev. Mahmut Kaya). Felsefe Arkivi, S. 25, İst.-1984.

———, *el-Medînetül-fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara-1990

———, *er-Risâle fi'1-akl*, Beyrut-1983.

———, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (çev. M. Aydın. A. Şener, M. Rami Ayas), İstanbul-1980

———, *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul-1986

———, *Mutluluğu Kazanma*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara-1974

İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, İstanbul-1280

İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut-1964.

İbn Cülcül, *Tabakâtü't-etibbâ ve'l-hükemâ*, Kahire-1955.

İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti't-etibbâ*, Beyrut-Tarihsiz.

İbn Teymiye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, Lahor-1976.

———, *er-Risâle fî Redd-i ale'n-Nusayriyye*, (Min Mecmûı Resâil), Mısır-1323.

———, *Hısbe* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul-1989.

———, *Meâricü'l-vusûl*, Mısır-1323

———, *Nakzu't-mantık*, Kahire-1952.

İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Beyrut-Tarihsiz, C. I-IV

Kindî, *Felsefî Risâleler*, (Çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya), İstanbul-1994.

Saîdi'l-Endülüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Mısır-Tarihsiz

Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, c.2, Mısır-1947

Çağdaş ve Diğer Araştırmalar

Abdunnûr, Cebbur, *İhvânu's-safâ*, Mısır-1954.

Alavî, S.M. Ziauddîn, *Müslim Educational Thought in the Middle Ages*, New Delhi - 1988.

Alon, Ilai, *Socrates in Medieval Arabic Literatüre*, Jerusalem-1991.

Anton Dumitriu, *History of Logic*, c. II, Englan (Kent), 1977.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara-1974.

Atıyeh, George N., *Al-Kindî*, Rawalpindi-1966.

Barthold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Eklerle çeviri: M. Fuad Köprülü), Ankara-1977.

Booth, Edvvard, *Aristotelion Aporetic Ontology in Islam and Christian Thinkers*, Cambridge-1983.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul-1985.

D.M. Dunlop, *Arabic Science in the West*, Karachi-1958.

De Boer, T.J., *The History of Philosophy in İslâm*, London-1970.

De Lacy, O'Leary, *The Syriac Church and Fathers*, London-1909.

Doctrina Arabum, *Bodleian Library*, Oxford-1981.

Dougles, Elmer H. and Yoder, *Howard W., The Mystical Philosophy nof İbn Masarra and His Followers*, Leiden-1978.

Drijvers, H.J.W., *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden-1980.

el-Bustânî, Butros, *Mukaddime-i Resâil-i İhvani's-Safâ*, Beyrut-Tarihsiz, C.I.

el-Fâhûrî, Hannâ-el-Cûr, Halîl, *Târihu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, C. I-II, Beyrut-1982.

Fahrî. Mâcid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. K. Turhan), İstanbul-1987.

French, R.M., *The Eastern Orthodox Church*, London-1951.

George N. Atıyeh, *Al-Kindî*, Rawalpindi-1966.

Gottestein, Klaus (Ed.), *Islamic Cultural Identity and Scientific – Technological Development*, Germany-1986.

Haren. Michael, *Medieval Thought*, London-1985.

Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri; *Harranlı Bilim Adamları*, Kayseri-1995 (Editör: A. Hulusi Köker).

Hicâb, Mahmûd Ferîd, *el-Felsefetü's-siyâsîyye'inde ihvâni's-safâ*, Mısır-1982.

Hutton, William Holden. *The Church and The Barbarians*, London-1906.

Yakıt, İsmâil *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul-1985.

Kâhya, Esin, *Câbir b. Hayyân*, Ankara-1995.

Karaman, Hayreddîn, *Dört Risâle* (İçtihat, Taklîd ve Telfîk Üzerine), İstanbul-1982.

Knowles. David, *The Evolution of Medieval Thought*, London-1962.

Deanesly, M. A *History of the Medieval Church*, London-1950.

Macdonald, Duncan B., *Development of Müslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York - 1903.

Mahmûd Sa'd, Tıblavî, *İbn Teymiye'de Tasavvuf* (çev. Ali Durusoy), İstanbul-1989.

Mazaherî, Ali, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları* (çev. Bahriye Üçok), İstanbul-1972.

Nasr, S. Hüseyin, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, U.S.A. - 1964

———, *Islamic Studies*, Beyrut-1967

———, *al-Fârâbî and His School*, London-1992.

———, *Müslim Neoplatonists*, London-1982

Peters, Francis E., *Aristotle and the Arabs*, London-1968

Qadir, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York-1988

Rescher, Nicholas, *Al-Fârâbî*, Pittsburg-1962

———, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburg-1963.

———, *Tatavvuru'l-mantıkı'l-Arabî* (Arapçaya çev.: Muhammed Mehran), Kahire-1985

———, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg-1964

Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy*, London-1982

Smith, Margaret, *Al-Ghazali*, Lahor-1983

Spencer, Sidney, *Mysticism in World Religion*, U.S.A. - 1963.

Stanton, Charles Michael, *Higher Learing in İslâm*, U.S.A. - 1990.

Sunar, Cavit, *İslâm'da Felsefe ve Farâbî*, Ankara-1972.

Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Ankara 1993.

Tritton, A.S., *The Caliphs and Their Non-Müslim Subjects*, England-1970.

Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul-1983.

———, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul-1935.

Watt, W. Montgomery, *İslâmi Tedkîkler* (çev. Süleyman Ateş), Ankara-1968.

———, *The Majesty That Was İSLÂM*, London-1984.

Winter, H.J.J., *Eastern Science*, London-1952.

Makaleler

Ben Cheneb, Moh., "İbn Teymiye", İ.A. (MEB), İstanbul-1968, C. 5-II.

Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İst.-1989, C. 2.

De Boer, T.J., "Kindî", İ.A. (MEB), İstanbul-1977, C. 6.

De Vaux, B. Carra, "Sâbiîler", İ.A. (MEB), İstanbul-1980, C. 10.

Honigman E. - Darkot B., "Nisibin", İ.A. (MEB). İstanbul-1964, C.9

Karlığa. Bekir, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması", Felsefe Arkivi. İstanbul-1981, S. 22-23.

Kraus, P. - Pines, S., "*Râzî*", İ. A. (MEB), İstanbul-1964, C. 9.

P. Kraus. "Câbir", İ. A. (MEB), İstanbul-1968, C. 3.

Peters, Francis E., "Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism", Intellectual Studies on islâm (Ed. Michel M. Mazzaoui and Vera B. moreen), U.S.A. - 1990.

Ruska, J., "Sâbit b. Kurrâ", İ. A. (MEB), İstanbul-1980, C. 10.

Sunar, Cavit, "İslâm Meşşâî Felsefesinde İlk Adım", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. XVII, Ankara-1969.

Weir, T.H., "Harran", İ. A. (MEB), İstanbul-1996, C. 5-1

MANTIK VE DÜŞÜNCE

Hasan Ayık*

GİRİŞ

Mantık açısından düşünce, bilinmeyenlere ulaşabilmek için bilinenlerin tertîbidir. Düşünce ile insan, bilinenlerin tasavvurundan bilinmeyenlerin tasavvuruna, bilinenlerin tasdîkinden bilinmeyenlerin tasdîkine ulaşmaktadır. Bu anlamda mantık ilminin konusu bilinenler, amacı düşüncenin doğru olanını yanlışından ayırabilmektir.

Bilim olarak mantık, doğru düşünmenin kanunlarını koymakta, sanat olarak ise bilinenlerden bilinmeyene geçişte zihni hatâdan korumaktadır. Mantık ilmi, kanunlarını zihne vererek onu hatâdan koruduğu gibi, aynı kanunları dile vererek dili de olgunlaştırmaktadır.

Mantık ilminin kurallarına göre oluşmuş düşünce, nesnelerin zihindeki izleri olan kavramların aklî düzenlemesi ve bu nesnel düzende bulunan kavramların bir bağla bağlanarak söz konusu düzene uygun bir şekilde dile getirilmesidir. Bunlardan birincisi, varlığın aklî tasnîfini gerektirmektedir ki, bu tasnîf varlıkları akla konu yapmakta ve böylece onlara zihinsel bir düzen vermektedir. Bu aynı zamanda onları değişmez, zorunlu ve nesnel bir tabana oturtmaktadır. Söz konusu varlıklar akla konu olmadığında, bunların bilgisi duyuların değişken görüntüleri içerisinde kaybolacaktır. Varlıkların akla konu olmasından doğan cins ve tür gibi kavramlar, böyle bir sınıflamayı mümkün kılarak, düşünceyi değişimin etkisinden kurtarmaktadırlar.

---

* Prof. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Bunun yanında düşüncede oluşan ve henüz doğru-yanlışla ilişkisi olmayan bu nesnel düzenlemenin sadece zihnî düzeyde kalması ve dile gelmemesi, düşünceyi dilsiz bir temâşâya dönüştürecektir. Bu nedenle zihinde tertip edilen kavramların birbirleri ile ilişkilendirilerek bir dilde formüle edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde evrende bi'l-kuvve olarak bulunan varlığın düşünce boyutunda aldığı düzen çok öznel bir iç tecrübe olarak kalacaktır. Düşünceyi bu durumdan kurtarmak için varlığın aklî tasnîfinden doğan cins-tür gibi kavramların iki özelliği devreye girmektedir. Söz konusu özellikleri ile onlar, hem konuya hem de yükleme delâlet etmekte ve bir konuya yüklenebilmektedirler. Cins ve tür kavramlarının hem konu hem de yüklem olabilmeleri, onların anlam alanlarının bir ucunu nesnel ve zorunlu olana, diğer bir ucunu ise değişken olana bağlamaktadır.

Söz konusu cins ve tür gibi kavramlar, iç konuşmanın dış konuşma düzenine geçmesini sağlayan, hem bi'l-kuvve olanı hem bi'l-fiil olanı, hem tikeli hem tümeli, hem zorunluyu hem değişkeni barındıran çift işlevli kavramlardır. Fârâbî'nin deyimi ile bunlar mantık ve felsefenin zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu unsurlar durumundadır.[1]

Mantık ilmi kendi kanunları doğrultusunda oluşturduğu düşünceyi yanlışa düşürmemek için dile müdâhale etmektedir. Bu amacına uygun olarak mantık, dilin kelimelerini zihinde tertîb edilen kavramları niteliklerine uygun şekilde tasnîf etmektedir. Bu tasnifle mantık ilmi, dildeki kelimeleri isim, fiil ve edatlara ayırmakta, bunları dildeki çift anlamlı veya çok anlamlı kullanımlarından alarak, kesin ve tek anlamlı öğeler haline getirmeye çalışmaktadır.

Dildeki kullanımları ne olursa olsun (konusu ister gerçek olsun ister hayâlî olsun), mantık ilmi açısından bir isim, öz ya da ilinek bildirilmektedir.[2] Yüklemler nesnelerin akledilmiş anlamlarının taşıyıcısı durumunda iken, edatlar dilin değişmeyen unsurları olarak mantık ilminin düşünce formuna yakın bir konumda bulunmaktadırlar.

Mantık ilminin dile bir başka müdâhalesi ise, onun düşünce formuna uygun olan kavramların bir bağla bağlanması sonucu ortaya çıkacak olan hükmün nesnelliğine uygun ifadelerin tesbîti ile ilgili müdâhaledir. Mantık ilmi bu tesbîti yapabilmek için dilsel ifadeleri genel olarak, hüküm bildiren sözler (cezimli sözler) ve hüküm bildirmeyen sözler (cezimli olmayan sözler) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hüküm bildirmeyen sözler; emir, istek, yakarış, nehiy, ün-

---

1. Farabî, *Kitâbu'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, *Dâru'l-Maşrik*, Beyut, 1990, s. 112.
2. *Mübahat Türker Küyel*, "Farabî'de Dil Düşünce Arasındaki İlişki", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (AÜDTCF) Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1979, XI, s. 59.

lem diye ayrılmakta[3] ve bunlar mantık ilminin öngördüğü düşünce formunun dışında değerlendirilmektedir. Hüküm bildiren sözler ise, bu hükmün içeriğini oluşturan bilginin kaynağı ve hakikat değeri açısından sınıflanmaktadırlar. Bu sınıflama sonucunda genel-zorunlu-kesin-doğruyu (yakîni) ifade eden sözler, diğerlerinden ayrılarak burhânın temelini oluşturmaktadırlar.

Mantık ilminin dile müdâhalesinde ilk olarak kategorilerle, akledilmiş anlamları ve onlara delâlet eden tek kelimelerin kanunları ortaya konulmakta, ikinci olarak ibâre ile kavramlardan oluşan mürekkep sözlerin kanunları ortaya konulmaktadır.[4]

Mantık ilminin dile müdâhalesi sadece klasik mantıkla sınırlı değildir. Klasik mantıktaki kavramın merkezî konumuna ve daha çok metafizik karakterine karşı çıkan modern mantıkçılarda, zihindeki kavramlar yerine dilsel kullanım merkeze almış ve kavramı dildeki terime tâbi kılmışlardır. Böylece bir terimin anlamını kavram değil, onun içinde geçtiği cümleler belirlemeye başlamıştır. Ancak, modern mantığın temele aldığı bu anlayış bile anlamın nesnelliğini ve değişmezliğini dilin uylaşımsallığına veya duyu verilerinin değişkenliğine bırakmamıştır. Hatta Husserlimsi zihinsel nesneler olarak bile kavramların varlığına inanmayan ve "Anlamlı olan sözcüklerdir; hem de belli dillerin sözcükleri, kavram olarak anlam yoktur, sadece belli durumlarda belli sözcüklerin anlamı vardır."[5] diyen günümüz modern mantıkçıları bile bu iddiâlarına rağmen şöyle de diyebilmektedirler:

"*Ne yazık ki, doğal dillerin anlam ve söz-dizimi kuralları büsbütün belirli ve tek-anlamı olmaktan uzaktır. Bu yüzden genellikle dili herhangi bir niyetimizi olduğu gibi başkalarına iletmek amacıyla kullandığımız halde, bundan her zaman istediğimiz başarıyı sağlayamayız. İnsanı başarısızlığa uğratan en önemli etkenler belirsizlikle, çok-anlamlılıktır. Belirsizlik insanın niyetini istediği gibi dile getirememesine, çok anlamlılık ise niyetinin başkaları tarafından yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır... Dolayısıyla herhangi bir önermenin olgusal anlamda doğru olup olmadığının tesbît edilebilmesi için her şeyden önce bu türlü dilsel sakıncaların giderilmesi gerekmektedir.*"[6]

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, dün de bu gün de mantığın temelde aradığı, nesnellik ve kesinliktir. Bunun içindir ki, klasik mantık bu kesinliği düşünceyi varlığa, dili de düşünceye tâbi kılarak sağlamakta ve dili düşün-

---

3. Farabî, *Kitâbu'l-hurûf*, s. 162-163.
4. Farabî, *İhsau'l ulûm*, thk. Osman Emin, *Dâru'l-fikri'l Arabî*, Mısır, 1949, s. 59,60.
5. Hüseyin Batuhan, "Giriş", Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, AÜ-DTCF Yayınları, Ankara 1970, s. VI.
6. Teo Grünberg, Hüseyin Batuhan, *Modern Mantık*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1984, s. 4.

cenin yanlışa düşebileceği alan olarak değerlendirmekte iken, modern mantık düşünceyi, dile tâbi kılmakta ve kesinliği bu alanda aramaktadır.

Ancak şurası unutulmamalıdır ki, modern mantığın bu bağlamda öne çıkardığı tikelin bilgisi, deney ve gözlem, toplumsal kabuller gibi unsurlar, klasik mantık tarafından ele alınıp işlenmiş ancak, tümelin bilgisine ve değişmez alana nazaran ikinci planda değerlendirilmiştir. Meselâ klasik mantık açısından bazı tümel hükümler, a priori (bedîhî) olarak bilinmekte ve kıyasta öncüller bu hükümlere dayanmaktayken, dışarıdaki varlıklar ve onların bir takım durumları söz konusu olunca bunlarla ilgili hükümler de tümevarımla birlikte sezgi (hads) ve gizli kıyas da söz konusu olmaktadır. Ayrıca tikeller üzerine verilen hükümlerde, tekrarlanan tecrübeler (mücerrebât) ve gözlemler (müşâhedât) kullanılmakta ve bunlar da bazen gizli kıyasla verilen hükümler olduğunda, klasik mantık açısından genel-zorunlu- kesin-doğru bilgiyi ifade etmektedirler.

Bilindiği gibi mantık ilmi, iki bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, düşüncenin temelini oluşturan kavramlar, bu kavramları dilde ifade eden terimler ve bu terimlerden oluşan tanımların kurallarını koyan "tasavvurat" bölümüdür ki, bu bölümün meyvesi tanımdır. Mantık ilminin ikinci bölümü ise konu, yüklem ve bağdan oluşan önermeler, bir çeşit çıkarım (doğrudan-vâsıtasız çıkarım) olan önermeler arası ilişkiler ve önermelerden tertîb edilen dolaylı (vâsıtalı) çıkarımların kurallarını koyan "tasdîkât" bölümüdür ki, bu bölümün meyvesi de burhândır.

Mantık ilminin uygulama alanı olan beş sanat, kıyas formunda ortaya konulan delilleri içerik ve doğruluk açısından incelemektedir. Bu incelemede özellikle kıyası oluşturan önermeler içerikleri açısından, yani epistemolojik değerleri bakımından değerlendirilmektedir.

Mantık ilmi, düşüncenin doğru bir biçimde tertîb edilebilmesi için objelerin zihindeki tasarımı olan kavramdan başlayarak akıl yürütmelere kadar düşüncenin bütün kadrolarına kurallar koymaktadır. Bu kurallar sâyesinde zihinde oluşan düşünce nesnel bir biçimde dile aktarılmakta, özsel tanımlar olarak dile gelmekte ve kesin doğru delil olan burhânla sonuçlanmaktadır.

KAVRAM TERİM VE TANIM

Kavram, insanın idrâk ettiği şeyden anladığı anlam, bir başka değişle fehmettiği mefhûmdur. Bu anlamda kavrama mefhûm da denilmektedir. Kavramların zihinde meydana gelmesi ya tabîî bir şekilde, ya aklî çıkarımla ya da vaz'î (uzlaşımsal) olarak olmakta; bunlar mantık ilminde kavramların çeşitli delâletle-

ri olarak isimlendirilmektedir. Kavramların delâletleri, bir bakıma zihinde kavramın (mefhûmun) oluşmasını sağlayan ya da zihni kavrama götüren şeylerdir.

Söz konusu delâletler, üçü sözlü, üçü de sözsüz olmak üzere altı tanedir. Sözlü ve sözsüz delâletler de kendi aralarında tabiî, aklî ve vaz'î delâletler olarak ayrılmaktadır.

Kavramların tabiî delâletlerinin birincisi, sözsüz tabiî delâlettir. Bu delâlet çeşidinin örneği, birsinin yüzünün sararmasından, onun korktuğunu anlamaktır. Diğeri ise sözlü tabiî delâlettir. Bunun örneği ise birisinin "ahh..., off..." gibi nidâlarla inlediğinden hareketle söz konusu kişinin hasta olduğunu çıkarmaktır. Mantık ilmine göre, bu iki tabiî delâletle zihinde oluşan kavramlar bir çeşit doğrudan çıkarım, yani delilsiz çıkarımlardır. Bu şekildeki delâletlerle zihinde oluşan düşünce kesin doğru çıkarım olmadığı için zihni yanlışa düşürebilmektedir.

Aynı zamanda beden dili olarak da değerlendirebileceğimiz bu delâletlerle, meselâ bir insanın yüz ifadesi, duruşu, jest ve mimiklerinden hareketle, o kişi hakkında birtakım düşünceler oluşturabilir; insan zihni bundan hareketle bazı çıkarımlarda bulunabilir. Ancak bu şekildeki bir delâletle zihinde oluşan kavram- düşünce ile bu kavramın göstergesi olan şey arasında tam bir uyuşma olmayacak, bu da düşünceyi yanlışa düşürecektir. Bu sebeple mantık bu şekildeki delâletlere itibâr etmemektedir.

Bunun yanında bir de kavramların sözlü ve sözsüz akli delâletleri vardır. Bunlardan birincisi, dışarıdan işitilen bir sesin o sesi söyleyene delâletidir ki, buna sözlü aklî delâlet denilmektedir. İkincisi, uzaktan görünen dumanın ateşe delâletidir ki, bu da sözsüz aklî delâlettir. Bu delâletler de bir çeşit aklî çıkarımlardır; ancak bunlar da herhangi bir delile dayanmadığı için doğrudan çıkarımlar olarak adlandırılmaktadır. Çoğunlukla zihni yanlışa düşüren bu delâletler de mantık açısından geçerli değildir.

Son olarak, biri trafik işretleri gibi çizgi ve işaretlerin, diğeri dildeki kelimelerin kavramlara delâleti şeklinde iki delâlet çeşidi bulunmaktadır. Bunlar, sözsüz ve sözlü vaz'î delâletlerdir. Bu iki delâlet çeşidinden birincisi olan sözsüz vaz'î delâletin zihinde oluşturduğu kavram, her yerde ve her zaman aynı olmadığı, toplumlara göre değişebildiği için mantık ilmi açısından geçerli olmamaktadır. Meselâ bir toplum, trafik işaretlerini diğerinden değişik bir şekilde oluşturabilir. Nitekim İngiltere'de ve İngiliz kültürünün hâkim olduğu toplumlardaki trafik kuralları diğerlerinden farklıdır. Bu toplumlarda vaz'î olarak oluşturulan bir trafik işareti, diğer toplumların oluşturduğu aynı trafik işaretinden çok farklı bir anlama delâlet edebilir. Söz konusu sözsüz vaz'i delâletin zihinde oluşturduğu anlam, evrensel olmadığı için mantık ilmi bu delâlet çeşidini de dikkate almamaktadır.

Vaz'î delâletlerin ikincisi olan sözlü vaz'î delâlet, dildeki kelimelerin bir kavrama delâletidir. Bu delâlet mantık ilmi açısından düşünceyi ifade etmenin geçerli yolu olarak kabul edilmektedir. Çünkü dildeki kelimeler toplumlara göre değişse de onların zihinde oluşturdukları kavramlar, toplum ve zamana göre değişmemektedir. Meselâ Türkçe "ağaç", Arapça "şecer", İngilizce "tree" kelimelerinin yazılışları farklı olsa da, bu kelimelerin zihinde delâlet etiği "dalları, yaprakları, gövde ve kökleri olan nesne" şeklindeki kavram, toplumlara göre farklılık arz etmemektedir. Mantık ilmi de toplumlara ve zamana göre değişeni değil, evrensel olan ve değişmeyen kavramı ve zihni bu kavrama götüren sözlü vaz'î delâleti temele almakta, her dilde ona uygun kelimeler bulmaya çalışmaktadır.

Mantık ilminin temele aldığı sözlü vaz'î delâletin dayandığı dildeki kelimeler; fiil, isim ve edatlardan oluşmaktadır. Mantık, bu kelimeleri kendi kanunlarına göre tertîb etmektedir. Bu bağlamda mantık, eylemi yapan kişinin dildeki karşılığı olan özneyi değil, niteliklerin üzerine yüklendiği isim olarak konuyu; bir oluş ve eylemi ifade eden fiili değil, belli bir niteliği ifade eden yüklemi temele almaktadır. Bu şekilde mantık, dildeki kelimeleri zihinde tertîb edilen kavramları ifade edebilecek şekilde düzenlemekte, belli ölçüler içerisinde dile müdâhale etmektedir. Meselâ İslâm mantıkçısı Fârâbî (872-950), Arapça kelimeleri mantık ilminin kurallarına göre tertîb edilen düşünceyi ifade edebilecek kıvama getirebilmek için Arapçayı bu şekilde tertîb ve tasnîfe tâbi tutmuştur.[7]

Mantık ilmine göre, zihinde tertîb edilen kavramları dilde ifade edebilecek kelimeler, zamanla ilişkili olan ve bir oluş bildiren fiiller değil zamanla ilgisi olmayan isimlerdir. Ancak isimlerin de bir kısmı eşsesli, bir kısmı da eşanlamlı olmaktadır ki, bu kelimeler zihinde tertîb edilen anlamı tam doğru bir biçimde ifade edememektedir. Meselâ "yüz" terimi, hem insanın yüzüne hem de yüz sayısına delâlet etmektedir. Bu şekilde bir kelime ile zihinde tertîb edilen düşünceyi tam doğru bir biçimde ifade edebilmek oldukça zordur. Bu sebeple mantık, dildeki kelimelerin eşsesli ve eşanlamlı olanlarını değil de tekanlamlı olanlarını temele almaktadır.

Mantık ilmi, düşünceyi dilde doğru bir biçimde ifade edebilecek unsurların isimler olduğunu söyledikten sonra bunları da anlama tam, içlemsel ve gerektirici delâletle delâlet eden terimler olarak üçe ayırmaktadır. Anlama tam delâletle delâlet eden ismin örneği, "insan" teriminin "konuşan hayvan" delâletidir. İçlemsel delâletin örneği ise "insan" teriminin sadece "konuşan" ya da sadece "hayvan"a delâlet etmesidir. Bu iki delâlet çeşidi, zihinde tertîb edilen düşünceyi yanlışa düşürmediği için mantık ilmi tanımı bu terimlerle yapmaktadır. Meselâ, bir kimse insanı "konuşan hayvan" olarak tanımlasa yanlışa düşememek-

7. Bkz: Fârâbî, *el-Elfâzül-Müsta'mele fi'l-Mantık, Dârü'l Meşrik*, Beyrut, 1976.

tedir. Çünkü "İnsan, konuşan hayvandır." şeklindeki bir tanımda, konu olan "insan" ile yüklem olan "konuşan hayvan" ibâreleri yer değiştirerek "konuşan hayvan, insandır" şeklinde ifade edilecek olsa, durum değişmemektedir. Bu tanımdaki "insan" terimi ile "konuşan hayvan" terimleri arasında özdeşlik olduğu için yer değiştirmeleri mümkündür. Bu sebeple bu tanımı ifade eden cümle, özdeşlik ilkesine uygun olarak "A, A'dır." şeklinde formüle edilebilmektedir.

Bunun yanında "insan" terimine içlemsel delâletle delâlet eden "konuşan" ya da "hayvan" terimlerini yüklem yaparak, "insan, konuşandır" ya da "insan, hayvandır" şeklinde bir tanım yapacak olsak, hem "konuşan" hem de "hayvan" terimlerinin delâlet ettiği nitelikler, insan kavramının içlemine dâhil olan nitelikler olduğu için zihni yanlışa düşürmemektedir. Anlama bu şekilde delâlet eden kelimelerin ifade edeceği cümle; meselâ "İnsan canlıdır." cümlesi, çelişmezlik ilkesine uygun olarak "A, A olmayan değildir." şeklinde formüle edilebilmektedir. Çünkü "İnsan konuşandır." cümlesindeki "insan" terimini "A" ile ifade edecek olursak, "konuşan" terimini de "insan" teriminin içleminde olan bir nitelik olarak, "A olmayan değildir." şeklinde formüle edebiliriz.

Ancak "insan" terimine gerektirici delâletle delâlet eden "zengin" ya da "bilgin" niteliklerini yükleyerek, "İnsan zengindir." ya da "İnsan bilgindir." şeklinde bir ifade oluşturacak olursak, zihin yanlışa düşecektir. Çünkü insan terimi "zengin" ya da "bilgin" niteliklerine ne tam olarak delâlet etmekte, ne de bu nitelikler insan teriminin içleminde bulunmaktadır. Zihnin, zengin ya da bilgin terimlerinin delâlet ettiği anlamdan hareket ederek tam ve doğru bir şekilde insan kavramına ulaşması mümkün değildir. "İnsan" terimine yüklem olacak "zengin" ya da "bilgin" nitelikleri ile birlikte oluşacak olan cümle, aklın ilkelerinden olan "üçüncü halin imkansızlığı" ilkesini bozacaktır. Çünkü "İnsan zengindir." önermesi, aynı anda hem doğru hem yanlıştır. Bu şekilde bir ifade, mantık ilminin dayandığı "çift değerli mantık" anlayışını tahrîb etmektedir.

Bu anlamda mantık ilmi, zihinde mantık ilkelerine göre tertîb edilen düşünce zaviyesinden dile bakmakta ve dildeki kelimeleri bir anlama delâletleri açısından değerlendirmektedir. Aristoteles'in kategorilerinde ve topiklerde ele aldığı bu husus İslâm mantıkçıları tarafından delâletü'l-elfâz konusu içinde ele alınmış ve bu konu İbn-i Sînâ (980-1037) tarafından mantığın bölümleri arasına[8] sokulmuştur.

İbn-i Sînâ'ya göre, zihnin bir anlamdan diğerine geçişi bazen iç konuşmayla olur ki, bu kelime-anlam ilişkisini zihinlerde kökleştirmek ve yerleştirmek içindir. Bu sebeple kelimelere özgü niteliklerle anlamı ifade etmek vehme sebep olmaktadır. Eşadlı kelimelerden (müşterek isimler-equivocality) kaynak-

8. Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınları, İstanbul 1993, s. 19.

lanan galat (karışıklıklar) ise, onların kavramları kapsamalarından dolayı anlamlara etki etmektedir.[9]

İbn-i Sînâ der ki: "Mantıkçının kelimelerle ilgilenmesi, onların kavramları ifade etmeleri açısındandır. Eğer mantık salt düşünceyle mümkün olsaydı, bu yeterli olurdu. Eğer mantık hakkında konuşan kimsenin içindekini (kelimelerden) başka bir yolla bildirmesi mümkün olsaydı o zaman mantık ilminin kelimelere ihtiyacı olmazdı. Fakat kelimeleri kullanmak zorunlu olduğundan ve özellikle de anlamlarla birlikte kelimeler düşünülmedikçe anlamları tertîb etmek mümkün olmadığından, hatta neredeyse düşünme zihnin düşünülen kelimelerden yardım almasından ibâret olduğundan, mantık kelimelerle ilgilenmek durumunda kalmıştır."[10]

Bilindiği gibi Aristoteles, kelimelerin anlamlarına delâletinden kategoriler ve topiklerde bahsetmektedir. Ancak bunu Aristoteles'ten daha ayrıntılı bir şekilde işleyen Fârâbî, müstakil bir konu olarak mantık ilmine sokan ise İbn-i Sînâ'dır.[11] Bu konu, kelime-anlam ilişkisinin, bir kelime bir anlama bir anlam bir kelimeye karşılık gelecek şekilde düzenlenmesini sağlamaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Bu bağlamda, diyebiliriz ki, mantık ilminde düşüncenin nesnelliğini sağlayacak iki temel çaba bulunmaktadır. Bunlardan biri, anlamın zihindeki tertîbi olan iç konuşma, diğeriyse anlamın dildeki tertîbi olan ve kelime-anlam ilişkisini nesnel bir zemine oturtan dış konuşmadır.

Anlamın zihindeki tertîbi olan dış konuşma, akla konu olan anlamın özsel niteliklerini ilineksel olanlardan ayrıştırmaktadır. Dildeki tertîbi olan dış konuşma ise, anlamı dildeki kelimelerin çokanlamlılığı ve eşanlamlılığından kurtararak, bir kelime bir anlama bir anlam bir kelimeye karşılık gelecek şekilde düzenlemektedir.

Sonuçta, anlam ister zihinde isterse dilde düzenlensin mantık ilminin aradığı, anlamın nesnelliğidir. Anlamın zihinde düzenlenmesi, özsel anlamın ya da mâhiyeti oluşturan niteliklerin bulunmasına yönelikken, dilde düzenlenmesi, bu öze ya da mâhiyetin yapıcı unsurlarına delâlet eden kelimeleri bulmaya yönelik bir çabadır. Her iki çabanın da amacı anlamın nesnelliğini sağlamak ve bu şekilde gerçek tanıma ulaşabilmektir.

İslâm mantıkçılarına göre, bir şeyin aslında ne olduğunu (neliğini-mâhiyetini) ortaya koyabilmek için mâhiyetinden ayrılabilen niteliğin (a'râz-ı mufârık) değil mâhiyetinden ayrılmayan niteliğin (a'râz-ı lâzım) bulunması gerekmektedir. Bu anlamda tanımı mümkün kılan ve mâhiyetten ayrılmayan nitelikler,

---

9. İbn Sînâ, *İşârât*, Mantık, s. 131.
10. İbn Sînâ, *Şifâ*, Medhal, s. 21.
11. Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 19.

üçe ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi "varlığı sâdece nitelediği şeyin dış dünyadaki varlığına bağlı olarak ortaya çıkan nitelikler"dir (lâzım-i vücûd-i hâricî). Bunun örneği, ateş için sıcaklık niteliğidir. İkincisi "varlığı, nitelediği şeyin zihindeki varlığına bağlı olarak ortaya çıkan niteliktir" (lâzım-ı vücûd-i zihnî). Bunun örneği, varlığı sâdece zihinde mümkün olan ankâ kuşuna verilen herhangi bir tümel niteliktir. Mâhiyetin gerektirdiği üçüncü nitelik ise "varlığı hem zihinde hem de dış dünyada gerekli olan niteliktir" (lâzımu'l-mâhiye). Bunun örneği ise çift olma niteliğinin dört sayısına gerekli olmasıdır.[12]

Eşyanın aslında ne olduğunu ortaya koyan mâhiyetin gerektirdiği bu üç nitelikten özellikle üçüncüsü mantık ilminin öngördüğü düşünce için temel dayanak durumundadır. Çünkü dört sayısını "çift olma niteliği" olmadan ne zihinde ne de dış dünyada tasavvur edebiliriz. Bu gereklilik, mâhiyetin hem ontolojik hem de epistemolojik gereksinimini tamamlamaktadır. Buna karşılık meselâ ankâ kuşuna verilen herhangi bir tümel nitelik, mâhiyetin sâdece epistemolojik yönünü tamamlamakta, ontolojik yönünü eksik bırakmaktadır.

İnsan zihni bir şeyin mâhiyetini oluştururken, onunla bir takım nitelikler arasında bir çeşit gereklilik (lâzımü'l-mâhiye) ilişkisi kurmaktadır. Bu ilişki bazen açık (lüzûm-ı beyyin) olur, bazen olmaz (lüzûm-ı gayr-ı beyyin). Zihinde tasavvur edilen bir şeyle (mâhiyetle) ilişkilendirilen niteliğin tasdîki delil gerektiriyorsa, zihindeki mâhiyetle onunla ilişkilendirilen nitelik arasındaki gereklilik açık değildir (lüzûm-ı gayr-ı beyyin). Bunun örneği, üçgenin mâhiyeti için, "İç açılarının toplamı, iki dik açıya eşittir." şeklindeki bir niteliktir ki, bu niteliği üçgenin mâhiyetine dâhil edebilmek için bir delil (hendesî burhân) gereklidir.[13]

Zihin, bazen bir şeyin mâhiyeti ile onunla ilişkilendirdiği nitelik arasındaki ilişkiyi delilsiz bir şekilde kabul etmektedir. Yani gerekli nitelik (lâzım) ile bu niteliği gerektiren mâhiyet (melzûm) arasındaki ilişki, dört sayısının ikiye bölünmesi niteliğinde olduğu gibi, genel bir anlamla (lüzûmu beyne bi'l-ma'na'l-âmm) doğrudan olmaktadır. Bunun yanında, bazen zihin mâhiyetle onunla ilişkilendirdiği nitelik arasındaki ilişkiyi, cehâletin tasavvurunun ilmi gerektirmesi gibi, özel bir anlama (lüzûmu beyne bi'l-ma'na'l-ehass) dayandırarak kabul etmektedir. Aklî ilimlerdeki bu duruma karşılık, dilde bir şeyin mâhiyeti ile bununla ilişkilendirilen nitelik arasındaki ilişki, ankâ kuşu için verilen tümel anlamda olduğu gibi, sâdece o şeyin zihindeki varlığının gerektirdiği ilişki (lüzûm-ı zihnî) şeklinde olmaktadır. Bu anlamda dil mantığına dayanan ilimlerde mecâzî anlamlar bile bir ipucu (karîne) ile mâhiyete dâhil edilmektedir.[14]

---

12. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Mantık Metinleri 2 içerisinde, İşaret Yayınları, İstanbul 1998, s. 35.
13. Ahmet Cevdet Paşa, *a.g.e.* s. 35
14. Ahmet Cevdet Paşa, *a.g.e.* s. 35.

Bir şeyin mâhiyeti, onun akılda tasavvur edilmesi ve aslında ne olduğunun ortaya konulmasıdır. Bu anlamda mantık, bir niteliğin mâhiyete dâhil edilebilmesi için ya bir delili gerekli görmekte ya da apaçık bir ilişki durumunu kabul etmektedir. Meselâ insanın mâhiyeti "canlılık" niteliğini apaçık (bedîhî) olarak gerektirmektedir. Buna karşılık "bilgin olmayı" insanın mâhiyetine dâhil etmek bir delil gerektirmektedir. Bütün bunların ötesinde insanın mâhiyetine "utanarak yüzünün kızarması" niteliğini dâhil etmek ne bir delille olmaktadır; ne de apaçık (bedîhî) bir şekilde olmaktadır.

Mantık ilminin birinci bölümü olan tasavvurât bölümünün kavramdan terime kadar düşünceye müdâhale etmesi ve dildeki terimi de buna göre düzenlemesinin amacı tam ve kesin tanımlara ulaşabilmektir. Bu anlamda tasavvurât bölümünün meyvesi olan tam özsel tanımlarda zihin, tanımdan hareketle sâdece tanımlanan şeye ulaşabilmektedir. Meselâ, insanı "konuşan canlı" olarak tanımladığımızda, bu tanım zihni doğrudan insan nesnesine götürecektir. Ancak, insanı eksik tanımlarla tanımladığımızda zihin söz konusu tanımlardan hareketle sâdece tanımlanana, yani insana ulaşamamaktadır. Meselâ eksik ilintisel tanımla insanı, "uyuyan cisim" olarak tanımladığımızda, zihin bu tanımdan hareketle sâdece tanımlanan "insan"a ulaşamaz. Aksine tanımlanan şeyin dışında birçok şeye ulaşabilir. Böyle bir tanım ise zihni yanlışa düşüreceği ise açık bir gerçektir.

Mantık ilminin tasavvurât bölümünün meyvesi olan özsel tanımlar, birer temel ölçüt olarak, tanımlanan şeyi açık seçik olarak ortaya koymaktadır. Bu anlamda özsel tanım, tanımlanan şeyin yapıcı unsurları olan (kıvamını oluşturan) yakın cinsi ile yakın ayrımından yapılmaktadır. Yakın cins, tanımlanan şeyin sınırlarını çizerek onu açık hale getirmekte, yakın ayrım ise tanımlanan şeyi yakın cinsi içerisindeki türdeşlerinden ayırarak seçik hale getirmektedir. Sonuç olarak bu tanımda tanımla tanımlanan arasında özdeşlik gerçekleşmekte, tanım tanımlananla çelişmemektedir.

ÖNERME

Düşüncenin dildeki izi ve dilin temel unsurları olan isim ve fiiller, varlık ile düşüncenin ortak böleni olan kavramlar gibi doğru ve yanlışla ilgisi olmayan basit unsurlardır. Söz konusu basit unsurlar birbirlerine bir bağla bağlandığında doğru ve yanlış ortaya çıkmaktadır. Çünkü basit unsur olan kavramların idrâk edilmesi yanlışı barındırmayan şeylerde olurken, doğru ve yanlışı barındıran şeyler bu unsurların birbirine bağlanmasından meydana gelmektedir.[15] Bu ise düşünceyi dilin içinde formüle eden önermedir. İki terimin birbi-

15. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 178-179.

rine bağlanması ile meydana gelen önerme, doğru ve yanlışı barındıran, haber kipindeki sözdür.[16] Bu anlamda ne doğru ne de yanlış olmayan emir, yakarış, istek ve soru cümleleri önermenin dışında kalmaktadır.

Mantık ilmi, fikirleri ifade eden önermeleri niceliklerine ve niteliklerine göre sınıflandırarak, onları tümel, tikel, belirsiz (mühmel) ve tekil (şahsî) önerme olarak adlandırmaktadır. Daha sonra niceliği olmayan önermeler tasnîf dışı bırakılmakta ve sonuçta niceliği olan tümel ve tikel önermeler (surlu önermeler) kalmaktadır. Bu önermeler içerisinde tümel olumlu önerme, mantık ilminin ikinci bölümü olan tasdîkât bölümünün meyvesi olan burhânın temelini oluşturmaktadır.[17] Çünkü bu önerme hem varlığın düşüncedeki izlerini ifade ederek nesnel bir tabana oturmakta, hem de varlığın esas bilinmesi gereken yönü olan tümeli ifade etmekte ve zorunlu olan hususları içermektedir.

Konu, yüklem ve bağdan oluşan önermeler temelde birer cümle oldukları için, öncelikle dilbilgisi kurallarına uygun olmaları gerekmektedir. Önermelerin doğruluğunun ilk şartı budur. Bunun yanında önermelerin doğruluğu ya içeriksel (epistemolojik) ya da mantıkî (formel-biçimsel) doğruluk olarak belirlenmektedir. Doğruluk değeri içeriksel olarak belirlenen önermeler, sentetik önermeler olarak yüklemi konuya yeni bir bilgi yükleyen önermelerdir. Bu önermeler, Kant'ın (1724- 1804) deyimi ile bilgi dağarcığımızı genişleten olgusal önermelerdir.[18] Doğruluk değeri biçimsel olarak belirlenen önermeler ise analitik önermeler olarak yüklemin konuya yeni bir bilgi yüklemediği, aksine konuda olanın yüklemde tekrar edildiği önermelerdir. Mantık ilmi için asıl önermeler, doğruluk değeri biçimsel olarak belirlenen analitik önermelerdir.

Kavramların dildeki ifadesi olan terimlerin birbirine bağlanması ile önermeler elde edilirken önermelerin birbirine bağlanması ile bir takım çıkarımlar elde edilmektedir. Bu çıkarımların bir kısmı doğrudan çıkarımlar olarak iki önermenin bir birleriyle olan ilişkilerinden elde edilmektedir. İslâm mantıkçılarının "Önermelerin Hükümleri", Batı mantıkçılarının "Doğrudan Çıkarımlar" olarak adlandırdığı bu başlık altında önermelerin karşı olma ve döndürme konuları ele alınmaktadır. Burada, konu ve yüklemi aynı olan iki önermeden, doğrudan (delilsiz bir şekilde) elde edilen çıkarımların hangi durumlarda doğru hangi durumlarda yanlış olabileceği konusu üzerinde durulmaktadır.

Önermeler arası ilişkilerden biri olan döndürmede, bir önermenin niteliğini bozmadan konusunu yüklem, yüklemini konu yerine koyarak yeni bir önerme

---

16. Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları İstanbul 1996, s. 9.
17. Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, MEB Yayınları Ankara 1974, s. 109.
18. I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları İstanbul 1993, s. 44.

(sonuç) elde edilmektedir. Bu konunun amacı fikirlerimizi ifade eden önermeleri kontrol etmek, asıl önermeden sâbit olmayan bir şeyi döndürme ile ispat etmek ve tam olmayan (IV. Şekil) kıyas gibi kıyasların anlaşılmasını sağlamaktır.[19] Bunun için asıl önermenin niteliğini bozmamak ve yer değiştirecek terimlerin kaplamlarına dikkat etmek gerekmektedir.

Meselâ "Bütün insanlar ölümlüdür." şeklindeki bir önermeden, "düz döndürme" ile konu yüklemin yerine konularak "Bütün ölümlüler insandır." şeklinde bir çıkarım yapılabilir; böylece birinci önermeden doğrudan bir çıkarımla ikinci bir hüküm ortaya konulabilir. Örneğini verdiğimiz çıkarımda "Bütün insanlar ölümlüdür." önermesi doğru, ancak bunun düz döndürülmesiyle elde edilen "Bütün ölümlüler insandır." önermesi yanlıştır. Çünkü söz konusu çıkarımda birinci önermenin (öncülün) yüklemin niceliği, yani kaplamına giren fertler dikkate alınmamış, öncülde kaplamının bir kısmı ile alınan "ölümlü" yüklemi konu yerine tümel olarak konulmuştur. Böylece kaplamı daha geniş olan "ölümlü" kavramı, kaplamı daha sınırlı olan "insan" kavramı ile sınırlanmış ve bütün ölümlülerin insandan ibâret olduğu şeklinde bir sonuca varılmıştır ki, bu sonuç yanlıştır. Sonucun doğru olabilmesi için yüklemin niceliği dikkate alınarak, söz konusu düz döndürme ile ortaya çıkan sonucun "Bazı ölümlüler insandır." şeklinde olması gerekmektedir. Ancak bu şekilde bir önermenin niteliğini değiştirmeden sâdece konu ve yükleminin yer değişmesi sonucunda elde edilen önerme (sonuç) doğru olabilir.

Doğrudan çıkarımlar olarak da kabul edilen bir diğer konu, "karşı olma" konusudur. Bu tip çıkarımlarda da konu ve yüklemi aynı olan iki önermeden biri öncül diğeri sonuç olmaktadır. Karşı olma başlığı altında ele alınan konular, önermelerin "karşıt", "altık" ve "çelişik" olma durumlarıdır. Bu tip çıkarımlarda, iki karşıt ya da çelişik fikir gibi, bir fikri ifade eden birinci önerme doğru ise aynı fikri ifade eden karşıt önermenin yanlış olması gerekmektedir. Çünkü iki karşıt ya da çelişik fikir aynı anda doğru olamaz.

Mantık ilminin dayandığı ilkeler açısından bir konu üzerine söylenmiş iki karşıt ya da çelişik önermenin ikisinin birden doğru olması imkânsızdır. Eğer böyle olursa bir konu hakkında söylenen iki karşıt ya da çelişik fikir aynı anda doğru olacak, aklın prensiplerinden biri olan üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi bozulacaktır. Bu sebeple İslâm mantıkçıları karşı olma ve döndürme konusunu Batılı mantıkçılar gibi, doğrudan çıkarımlar başlığı altında değil de "önermelerin hükümleri" başlığı altında işlemişler; bu başlık altında daha çok "çelişki" konusuna yer vermişlerdir. Çünkü çelişkide, döndürme ve karşı olmanın aksine bir önerme doğru ise çelişiği kesinlikle yanlıştır. Bu anlamda çelişki, her zaman zihne doğru ve yanlış gibi iki seçenek sunmaktadır.

---

19. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları Ankara 2004, s. 131.

Meselâ "Bütün insanlar ölümlüdür." şeklindeki bir doğru önermenin çelişiği olan "Bazı insanlar ölümlü değildir." önermesi kesinlikle yanlıştır. Bu durumun ortaya çıkabilmesi için konu ve yüklemi aynı olan iki çelişik önermenin ayrıca zamanda, mekânda, izâfette, şartta, fiil, kuvve ve kiplikte aynı olmaları gerekmektedir.[20] Bu şekilde ortaya konulan iki çelişik fikirden ikisi birden doğru ya da ikisi birden yanlış olamaz. Buna karşılık, "karşı olma" durumunda, iki karşıt önermeden bazen ikisi birden doğru bazen ikisi birden yanlış olabilmektedir. Meselâ "Bütün insanlar öğretmendir." şeklindeki tümel olumlu önerme yanlış iken, bunun karşıtı olan "Hiçbir insan öğretmen değildir" önermesi de yanlıştır. Bunun yanında "Bazı insanlar doktordur." önermesi doğru iken, bunun karşıtı olan "Bazı insanlar doktor değildir." önermesi da doğrudur.

Önermelerin hükümleri başlığı altında işlenen karşı olma ve döndürme gibi konular, fikir tartışmalarında önemli çözümler sunabilecek kuralları ortaya koymaktadır. Meselâ bir fikrin kesinlikle doğru olduğunu söyleyebilmek için karşıtının ya da çelişiğinin kesinlikle yanlış olması gerekmektedir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, iki karşıt önermeden bazen ikisi birden yanlış, bazen de ikisi birden doğru olabilmektedir. Ancak bir fikri ifade eden iki çelişik önermeden biri doğru ise çelişiği mutlaka yanlış olacaktır. Mesela "Bütün insanlar yalancıdır." gibi bir tümel önermenin doğru olabilmesi için çelişiği olan "Bazı insanlar yalancı değildir." şeklindeki önermenin kesinlikle yanlış olması gerekmektedir. Gazâlî'nin deyimi ile söyleyecek olursak; "Bütün insanlar yalancıdır." önermesinin doğruluğunu ya deney ve gözlemle ortaya koyabiliriz ya da bu önermeyi bütün akılların peşinen kabul edebileceği bir gerçek (yakînî doğru) olarak doğru kabul edebiliriz. Birinci yöntemle söz konusu önermemizi doğrulama imkânımız kesinlikle yoktur. Çünkü insan türünün bütün fertlerinin deney ve gözlemle yalancı olup olmadığını belirlemek ve insan türünün bütün bireylerini deneyden geçirmek imkânsızdır. İkinci yöntemle önermemizi doğru kabul etmek de imkânsızdır; çünkü hem dünyadaki insanların tamâmı "Bütün insanlar yalancıdır." önermesini aslâ kabul etmez, hem de böyle bir kabul önermeyi çürütür. Sonuç olarak, "Bütün insanlar yalancıdır." önermesi yanlış ise onun çelişiği olan "Bazı insanlar yalancı değildir." önermesi doğru olacaktır.

Mantık ilminde, "kiplik" (cihet, modalite) konusu ile önermenin konu ve yüklemi birbirine bağlayan bağın ontolojik soruşturması yapılmakta, söz konusu bağla ortaya konulan hüküm üzerine kiplikle ilgili bir hüküm daha verilmektedir.

Aristoteles'e göre varlık kendisini düşünceye ya zorunlu ya mümkün (kontenjan) bir şekilde, ya da arı ve yalın halde arz etmektedir.[21] Bunlar önermelerin kiplikleri olarak, varlığın kendisini düşünceye sunuş biçimleridir. Düşünce

---

20. Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm fi'l-Mantık*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1990, s. 96- 100.
21. Aristoteles, *Organon II, Önerme*, s. 33- 42.

ise varlıktan aldığı bu kiplikleri dildeki ifadelere yansıtmakta ve önermelerde buna göre kiplikleri açısından sınırlanmaktadır. Aristoteles eserlerinde doğrudan bahsetmese de onun yorumcuları tarafından ortaya konan iki kiplik -zorunlu ve mümkün- [22] varlığın iki temel özelliği olarak hem düşünceye, hem de düşüncenin dilde formüllendirilmiş haline yansımaktadır.

Aristoteles'in bu kabulüne karşılık mütekaddimînden olan İslâm mantıkçıları zorunlu, mümtenî, özel ve genel mümkün olmak üzere üç kiplik; müteahhirîn mantıkçıları ise zorunluluk, devam, imkân ve fiil olmak üzere dört kiplik kabul etmişlerdir.[23]

Kiplik konusu, önermenin konusu olan şeyin ontolojik yapısını ve buna bağlı olarak yüklemin konuya yüklem olma keyfiyetini soruşturmaktadır. Meselâ "Allah canlıdır." önermesi ile "İnsan canlıdır." önermesinde, "canlıdır" yükleminin konuya yüklem olma keyfiyeti farklıdır. "Allah canlıdır." önermesindeki "canlılık" konunun özünde olan canlılık iken "İnsan canlıdır." önermesindeki "canlılık", insanın varlığı devam ettiği müddetçe var olan canlılıktır. Kiplik açısından bakıldığında birinci önerme "Allah zorunlu olarak canlıdır.", ikinci önerme ise, "Her insan, var olduğu müddetçe canlıdır." şeklinde olmaktadır. Bunun yanında konunun özünün nitelenmesinden kaynaklanan kiplik ve belli vakitlerle sınırlanan kiplik çeşitleri gibi kiplikler bulunmaktadır. İslâm mantıkçılarının kiplik konusundaki bu tutumları, özellikle zaman ve mekândan müstağnî olarak kabul edilen önermeleri zamanın içerisinde değerlendirme imkânı sunmakta, bu durum mantık ile fıkıh-hukuk arasındaki köprüyü oluşturmaktadır.

Şartlı önermeler, iki hüküm arasında bir takım ilişkiler kuran önermelerdir. Bunlardan bitişik şartlı önermeler "mukaddem" ve "tâlî" diye iki hükümden oluşmakta, bu iki hüküm arasındaki ilişki ya gereklilik (lüzûmiyyet) ya da rastlantısal (ittifâkiyyet) olmaktadır. Bitişik şartlı önermeyi oluşturan iki hüküm (mukaddemle tâlî) arasındaki ilişki, gereklilik ilişkisi ise söz konusu iki hüküm arasında nedensellik ilişkisi var demektir. Meselâ "Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur." önermesinde birinci hüküm (mukaddem) olan "güneş doğar" hükmü sebep, ikinci hüküm (tâlî) olan "gündüz olur" hükmü sonuç olmaktadır. Buna karşılık "Her ne zaman insan konuşursa at anırır." şeklindeki bitişik şartlı önermede, birinci hükümle ikinci hüküm arasındaki ilişki, gerekli-nedensel değil, rastlantısaldır.

Bu önermeler, iki fikir arasında kurulan ilişkinin nesnel ölçütünü vererek, birbiri arasında nedensellik ilişkisi olmayan iki fikri birbirine gereklilik ilişki-

---

22. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 71.
23. Mehmet Halis, *Mîzânü'l-Ezhân*, Mantık Metinleri 1 içerisinde, İşaret Yayınları İstanbul 1998, s. 154.

siyle bağlamının mümkün olmadığını göstermektedir. Meselâ bazen insanlar aralarında rastlantısal ilişki olan iki hüküm arasında gereklilik ilişkisi kurarak "aksini gerekli görme" ve "sebep olmayanı sebep olarak almak" gibi, önemli bir mantık yanlışlarına düşmektedirler.[24]

Gazâlî, (öl: 1111) aralarında gerçek anlamda sebep-sonuç ilişkisi olmayan iki şey arasında nedensellik ilişkisi kurmanın, akıldan değil vehim ve hayallerden kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre, öncelikle vehim eşyanın özünü değil, görüntüsü olan renk ve şekillerini temele koyarak hüküm verdiğinden dolayı yanlışa düşmektedir. Ayrıca vehim, belli hükümler üzerine sürekli verilen olumlu delillere alışıp ünsiyet kazandığında söz konusu hükümler arasındaki ilişkiyi gereklilik ilişkisi olarak vehmetmektedir.[25] Meselâ özünde tatlı olan baldaki sarı rengi, bal olmanın sebebi olarak kabul eden vehim, aynı renkteki zehri de bal kabul edebilmektedir.

Yaşadığımız dünyada, özellikle kitle iletişim araçlarının, hakkında hiçbir delil olmayan haberleri sürekli "doğru" olarak sunmaları, insanlarda bir çeşit akıl tutulması oluşturmakta, aklı paranteze alıp vehmi öne çıkarmakta ve bir takım yanlışlar kolaylıkla hakikat olarak kabul edilebilmektedir. Kanâatimizce bu durum, insanların, iki fikir ya da olay arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmanın mantıkî ilkelerinden gâfil olmalarından; aralarında rastlantısal ilişki olan şeyleri gereklilik ilişkisi içerisinde görmelerinden kaynaklanmaktadır.

AKIL YÜRÜTMELER

Bilindiği gibi, aklın anlamlarından biri de "bağlamak"tır. Bu anlamda akıl, düşünce üretirken iki bilineni birbirine bağlayarak bilinmeyene ulaşmaktadır. Zaten mantık ilminin amacı da bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşmaya çalışan aklı hatâdan korumaktır. Bilinenden bilinmeyene giderken zihnin izlediği üç tür akıl yürütme bulunmaktadır. Bunlar, tümdengelim, tümevarım ve analoji ya da temsildir. Mantık açısından bu üç akıl yürütmelerden tümevarım ve temsil sonuçları kesin olmayan, zayıf akıl yürütme aletleridir. Bunun yanında, sonuçları kesin olduğu için en yetkin akıl yürütme âleti tümdengelimsel kıyastır.[26]

Mantık ilminin, akıl yürütmeleri bu şekilde sınıflamasının amacı, burhâna götürecek en olgun yöntemi bulmaktır. Bunun birinci şekli kıyastır. Birinci şeklin üstünlüğü ise orta terimden kaynaklanmaktadır. Çünkü orta terim varlıkta

---

24. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 282- 284.
25. Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 26; Gazâlî, *Mihekkü'n-nazar fi'l-mantık*, Dârü'l-kütütbi'l-İlmiyye, Beyrut trsz, (et-Takrîb fi'l-Mantık içinde), s. 235.
26. Aristoteles, *Organon II Önerme*, s. 114.

öz, düşüncede özü ifade eden kavram, önermede özün bilgisini veren terim, çıkarımlarda ise bir keşif âletidir. Orta terimi bilmek, sebebi bilmek ve "niçin"in cevabını ortaya koymaktır. Bütün bu özellikleri ile o, tümdengelimsel çıkarımların mihveri, son tahlilde bütün ilmin imkânının şartıdır.[27] Denilebilir ki, orta terim, mantık ilminin kurallarına göre oluşturulmuş düşüncede burhânın kurucusu ve nesnelliğinin garantisi durumundadır.

Orta terim, tümdengelimsel kıyası oluşturan iki öncül arasında özsel ilişki kurmaktadır. Bu ilişki ile birinci öncülde ortaya konulan düşünce, ikinci öncüldeki düşünce ile tümel ve zorunlu bir ilişki kurmakta, bundan da zorunlu ve kesin bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Meselâ "Bütün insanlar canlıdır.", öncülü ile "Ali insandır." öncülü arasındaki özsel ilişkiyi kuran, her iki öncülün ortak terimi olan "insan" terimidir. Adına orta terim dediğimiz bu terim, "Ali" terimi ile "canlılık" niteliği arasında tümel bir ilişki kurmakta, bu ilişkiden "Ali canlıdır." sonucu zorunlu olarak çıkmaktadır. Buna karşılık tümevarımda iki öncül arasındaki ilişki, özsel ya da tümel bir ilişki değil tikel (kısmî) bir ilişki iken, temsildeki ilişki tekil ilişkidir.

Gazâlî der ki: "Kıyasın bir maddesi bir de formu vardır. Kıyasın maddesi, onu oluşturan önermelerin kesin doğru (yakîn) önermeler olmasını gerektirmektedir. Kıyasın formu ise onu tertîbini ve tertîbindeki kuralları bilmektir."[28] Gazâlî'ye göre tümelden tikele aktarılan hüküm (tümdengelimsel kıyasın sonucu) doğru (sahîh), tikelden tümele ve tikelden tikele aktarılan hükümler ise zannîdir.[29]

Gazâlî, tümevarımı söyle açıklamaktadır: Bu (akıl yürütme yöntemi), birçok tikelin araştırılarak tümelin altına konulmasıdır. Meselâ birisi, "Âlemin fâili cisimdir." dediğinde ona "Niçin böyledir?" diye sorulur; o da cevap olarak der ki: "Çünkü bütün fâiller cisimdir." Sonra ona denilir ki, "Niçin (bütün fâiller cisimdir)?" Buna cevap olarak der ki: "Terzi, bina yapıcısı, ayakkabıcı, marangoz, dokumacı ve diğer fâiller araştırıldığında görülmektedir ki, bunlardan tamâmı cisimdir." Bu kanaat, "cisim olmayı" fâil olmak için gerekli hüküm yapmakta ve bu hükmü bütün fâiller için geçerli kılmaktadır.

Gazâlî der ki: "Tümevarım yolu ile böyle bir sonuca varana denilir ki, "Sen, bu (fâillerin) tamâmını araştırırken âlemin fâilini de araştırdın mı?". Buna karşılık derse ki, "Eğer araştırsaydım, onun da (âlemin fâilinin de) cisim olduğunu bulurdum." Bu durumda ona denilir ki, "O zaman sen ayakkabıcı, binâ yapıcısı ve benzeri fâilleri de araştırmadan istenilen şeyi bilebilirdin." Bu fâilleri neden araştırdın? Halbuki sen alemin fâilini araştırmadın ve bundan dolayı onun durumunu bilemezsin.. O halde neden sen, "Bütün fâiller cisimdir." diye hüküm veriyorsun.

---

27. Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s. 122.
28. Gazâlî, *Mi'yarü'l-ilm*, s. 109.
29. Gazâlî, *a.g.e.* s. 150.

Gazâlî der ki: "Bir kimsenin tümevarım yolu ile bazı fâilleri araştırması, ancak söz konusu bazı fâillerin cisim olduğu sonucu gerekir. Bu ise kesin doğru değil zannî hükümdür. Bütün fâillerin cisim olduğu hükmü ise ancak hiçbir istisnâ bırakmadan bütün fâilleri araştırıldığında ortaya konulabilir. Bazı fâilleri araştırılarak, bunun sonucunda bütün fâillerin cisim olduğu hükmüne varmak imkânsızdır."[30]

Kuşkusuz burada söz konusu olan tümevarım, bilimsel tümevarım da denilen eksik tümevarımdır. Bilimin temelini oluşturan bu yöntemde, araştırmalar belli bir aşamaya vardıktan sonra tümel bir hükme varılmaktadır. Nitekim Gazâlî, "Aynı sebepler aynı şartlar altında her zaman aynı sonucu doğurur." şeklindeki nedensellik ilkesinin, evrende bu ilkeye uygun olaylar belli aşamaya vardıktan sonra ortaya çıktığını; bundan da tâbiat kanunlarının doğduğunu söylemektedir.[31]

Mantık ilmi açısından, üç akıl yürütme çeşidinden sonucu kesin olan akıl yürütme, tümdengelimdir. Bunun dışındakiler kesin doğruyu (yakînî) değil zannı ortaya koymaktadır. Mantık ilmi, tümdengelimsel kıyasın öncelikle formel şartlarını ortaya koyarak, kıyasın tertîbinde ortaya çıkacak yanlışları önlemektedir. Bu anlamda kıyasın sekiz kuralı bulunmaktadır. Bunlardan dördü kıyasın öncüllerini oluşturan terimlerle dördü ise doğrudan öncüllerle ilgilidir. Kıyasın tertîbinde bu kurallara uymamak, doğal olarak sonucunun yanlış olmasını gerektirmektedir. Meselâ kıyasın öncüllerini oluşturan terimlerle ilgili kurallardan birisi, orta terimin her iki öncülde de tikel olmaması, en az birinde tümel olarak alınmasıdır. Eğer orta terim her iki öncülde de tikel olarak alınırsa, büyük terim ile küçük terim arasında tümel ilişki kurması gereken orta terim işlevini tam olarak yerine getiremez.

Meselâ "Bazı insanlar zengindir." ve "Ali insandır." şeklindeki iki öncülden zorunlu olarak "Ali zengindir." sonucu çıkmamaktadır. Çünkü her iki öncülde tekrarlanan terim olan "insan" terimi, orta terim olarak, hem birinci hem de ikinci öncülde tikel olarak alınmıştır. Birinci öncüldeki orta terimin tikel olduğu açık bir şekilde belli iken ikinci öncüldeki orta terimin tikel oluşu "birinci mantık aksiyomu"ndan dolayıdır. Orta terimin bu durumu, birinci öncülde tikel olarak alınan büyük terimle ("zengin" terimi ile) ikinci öncüldeki "insan" terimi arasında tümel ilişki kurmasına engel olmakta, sonuç doğru olmamaktadır.

Bunun yanında kıyası oluşturan öncüllerle ilgili kurallardan birisi de, "İki olumsuz öncülden sonuç çıkmaz." şeklindedir. Bu kural ihlâl edildiğinde de her iki öncülde olumsuzlanan orta terim öncüller arasındaki bağı kuramamakta, bu şekil bir kıyas sonuç vermemektedir.

---

30. Gazâlî, *a.g.e.* s. 148.
31. Gazâlî, *Mihekkü'n-nazar fi'l-mantık*, s. 137.

Kuşkusuz kıyasın formel kuralları, kıyası oluşturan öncüllerin tertîbi açısından oldukça önemlidir. Ancak sâdece kıyasın formel kurallarına dikkat edip maddesini ihmal etmek, evham ve hayallere gerçeklik kazandırarak, zorunlu-doğru sonucu vermesi gereken kıyastan garip sonuçların doğmasına sebep olabilir.

BEŞ SANAT

Tümdengelimsel kıyasın sonucunun kesin doğru olması, önermelerinin kesin doğru olmasına bağlıdır. Bu sebeple mantıkçılar, kıyası sâdece formu ya da formel kuralları açısından değil, onu oluşturan önermelerin içeriği açısından da incelemişlerdir. "Tasdîk Türleri" başlığı altında incelenen bu konunun amacı, bir hüküm olarak ortaya konulan önermenin doğruluğunu ve bu doğruluğu güvenilirliğini incelemektir.

Bu bağlamda önermeler zan, taklîd, yakîn ve cehl-i mürekkeb olarak isimlendirilmektedir. Burada önermelerin epistemolojik değerini belirleyen şey, iki kavram arasında kurulan "bağ"ın niteliğidir. Meselâ akıl, "insan" ile "zengin" terimlerini bağlayarak "İnsan zengindir." şeklinde bir tasdikte bulunarak söz konusu terimleri birbirine yaklaştırır. Ya da "İnsan zengin değildir." şeklinde bir tasdikte bulunarak uzaklaştırır. Bu tasdikte akıl, "insan" ile "zengin" kavramlarını birbirine yaklaştırmak (olumlu tasdikte bulunmak) veya uzaklaştırmak (olumsuz tasdikte bulunmak) gibi iki durum arasında kalır, kesin olarak bir tarafı seçemezse zihnin bu tutumuna "şekk-(kuşku)", bu tutumla ortaya konulan önermeye "zan" denilir.

Tasdîk türlerinin ikincisi olan "taklîd"de ise aklın, iki terimi birbirine kesin bir biçimde yakınlaştırarak ya da uzaklaştırarak tasdîk etmesi, bir dış otoriteye dayandırılmaktadır. Bunun yanında tasdikte aklın iki terimi birbirine bağlaması ya da uzaklaştırması kesin olur ve bu şekilde ortaya çıkan hüküm de gerçeğe uygun olursa, buna "yakîn" denilmektedir. Eğer tasdikte akıl iki taraftan birini seçmekte karalı olur, ancak ortaya konulan hüküm gerçeğe uymazsa buna, katmerli cehâlet anlamında "cehl-i mürekkeb" denilmektedir.

İnsanların bir hüküm olarak ortaya koyduğu düşüncelerin epistemolojik değerini belirlemesi açısından bu konu oldukça önemlidir. Günümüze birçok hüküm zan ya da taklîd olduğu halde, "yakîn" (kesin doğru) olarak kabul edilmekte ve böylece "yakîn" kisvesi içerisinde katmerli cehâletler (cehl-i mürekkeb) ortaya konulmaktadır. Bu sebeple kıyası oluşturan öncülleri içerikleri açısından incelemek ve yakîn ile zannı ve taklîdi, cehl-i mürekkeble yakîni birbirinden ayırmak gerekmektedir.

Bu bağlamda mantıkçılar, kıyasları sâdece formel kuralları açısından değil öncüllerinin epistemolojik değeri (içerikleri) açısından da incelemişler, kıyasın bir uygulama alanı olan "Beş Sanat" konusu mantık ilmine eklemişlerdir. Bu-

na göre kıyaslar, öncüllerinin epistemolojik değerine göre "burhân", "cedel", "hitâbet", "şiir" ve "safsata" olarak ayrılmaktadır.

Öncülleri yakînî doğru (kesin, zorunlu doğru) olan burhân, bir şeyi isbatlamak, "bir şey hakkında sağlam delil getirmek"[32] anlamlarına gelmektedir. Burhânın öncülleri, hakkında hiçbir kuşku bulunmayan, kesin doğru önermeler olarak önce "nazariyye" ve "bedîhiyye"den oluşmaktadır. Nazariyye, doğruluğunu, aklın bir delille ya da orta terim aracılığıyla kabul ettiği öncüllerdir. Meselâ "Âlem sonradan olmadır." önermesinin kesin doğru olabilmesi için, "Âlem değişkendir." ve "Her değişken sonradan olmadır." şeklinde bir delil tertîb etmesi gerekmektedir. Bedîhî önermeler ise doğruluğu hiçbir delile başvurmadan kabul edilen, "Bütün parçasından büyüktür." ve "İki birden büyüktür." gibi önermelerdir. Aklî apaçık (bedîhiyyât-ı akliyye) olan bu önermelerin aksini düşünmek aklı çelişkiye düşürmektedir. Âdâb ilminde (Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara ilminde) bu önermeler karşı çıkmak kesin doğru bilgiyi kibirlenerek reddetmek anlamına "mukâbere" denilmektedir.[33]

Burhânın, nazariye ve bedîhîye gibi aklî apaçıklığa sahip olan iki önermesinin yanında doğruluğu duyusal verilere dayanan "duyusal apaçık" (bedîhîyyat-ı hâricîye) şeklinde dört önermesi daha bulunmaktadır. Bunlar, duyular aracılığı ile tasdîk edilen "Ateş yakıcıdır." şeklindeki "müşâhedât", zihnin süratli intikâli de denilen sezgi (hads) ile verilen hükümlerden oluşan "hadsiyât", tekrarlanan deneyler ve gözlemler sonucu ortaya çıkan "mücerrebât" ve çoğunluğun tasdîk ettiği hükümler olan "mütevâtirât" şeklindeki hükümlerdir. Burhânı oluşturan bu dört önermenin doğruluk değeri, duyusal verilere dayandığı için ilk ikisi kadar kesin değildir. Söz konusu önermelerin doğruluk değerleri şartlara bağlı olarak değişebilir.

Fikirlerin doğruluğunun ölçütü durumunda olan akıl, kendi sınırları içerisinde olan ma'kûlâtı (düşünülenleri) doğru bir şekilde idrâk edebilmektedir. Ancak sınırları dışında olanları, yani dış dünyadan duyular aracılığı ile algılananları (mahsûsâtı) tam doğru bir şekilde idrâk edememektedir. Meselâ bir kimse "tümel" kavramının "bir takım tikellerin toplamıdır." şeklinde tanımladıktan sonra bu tümelin tikellerinden büyük olduğunu tasavvur edip bundan sonra kesin olarak "Tümel tikellerinden büyüktür." hükmünü verebilir. Bunun gibi, akıl dört ile sekizin, altı ile altının toplamının kesinlikle on iki olduğunu kabul etmek zorundadır. Bunun yanında aklî doğruların çelişiği de kesinlikle kabul edilmez. Meselâ, akıl "Bir şey aynı zamanda hem var, hem de yok olamaz." hükmünü kabul ettikten sonra "Bir şey hem var, hem yoktur." hükmünü kesinlikle kabul etmez.

---

32. İbn-i Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. VIII, Beyrut 1956, s. 51.
33. Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, Mantık Metinleri 2 içerisinde İşaret Yayınları İstanbul 1998, s. 116.

Ancak doğruluğu aklın sınırları dışındaki verilere (duyu verilerine) dayanan önermelerde akıl, duyuların içinde bulunduğu yanlışlar sebebiyle yanlışa düşmektedir. Meselâ fizik ilminin delilleri tamamen duyu verilerine dayanmaktadır ve çoğunlukla eksik tümevarımla elde edilmektedir. Bu sebeple fizik ilminin meselelerini bütün olasılıklardan uzak bir şekilde isbat etmek, akıl açısından oldukça zordur.[34]

Bütün bu değerlendirmelerden sonra diyebiliriz ki, beş sanat içerisinde en sağlam ve en güvenilir olan sanat, burhândır. Burhânı bu yetkinliğe ulaştıran ise onu oluşturan kesin doğru önermelerdir. Bu bağlamda burhân, düşüncenin doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koymak açısından tam bir ölçüt durumundadır.

Önermeleri kesin doğru (yakîn) olduğu için sonucu da kesin doğru olan burhândan sonra önermeleri meşhûrât ve müsellimâttan oluşan cedel gelmektedir. Hasmı-muhatâbı susturmak olan cedel, burhân seviyesine çıkamamış kimseleri iknâ etmektir. Cedelin önermelerinden olan meşhûrât, "Zulüm kötüdür." gibi, halk arasında genel kabul görmüş fikirleri ifade eden önermelere karşılık gelmektedir. Müsellimât ise bir tartışmada hasmın-muhatâbında kabul ettiği fikirleri ifade eden önermelerdir. Meselâ bir Müslüman'ın Hz. Muhammed'in mîrâc olayını inkar eden Hıristiyan'ı, kabul ettiği Hz. Îsâ'nın "göğe çekilmesi" meselesi ile susturması, müsellimâttan olan önermelerle olmaktadır.

Amacı gerçeği ortaya çıkarmak (hakkı izhâr) değil muhâtabını susturmak (hasmı ıskât) olan kişi, cedeli kullanmaktadır. Tartışma âdâbında ise aslolan muhâtabı susturmak değil, gerçeği ortaya çıkarmaktır.

Beş sanatın üçüncüsü, öncülleri makbûlât ve zanniyyâttan oluşan hitâbettir. Makbûlât, kendisine güvenilen ve otorite kabul edilen kimselerden alınan bilgileri içeren önermelere denilmektedir. Bu önermelerin doğruluğu, söz konusu önermeyi söyleyenin güvenilirliğine dayanmaktadır. Hitâbetin diğer bir önermesi olan maznûnât ise bir takım belirtilerden yola çıkılarak, zıddı mümkün olmasına rağmen aklın zann-ı gâlible kabul ettiği bilgileri içeren önermelerdir. Meselâ gece karanlıkta, hareket halinde bir cisim görüldüğünde ona "Bu hırsızdır." denilmesi maznûnât türünden önermelerdir. Bu anlamda öncülleri, kesin doğru bilgileri ortaya koymadığı için hitâbet gerçeği ortaya çıkarmak için değil, daha çok insanları kötülükten sakındırmak ve iyi olanlara yönlendirmek için kullanılan bir iknâ sanatıdır.

Önermeleri muhayyilâttan oluşan şiir, doğru bilgi vermez; ancak insanların duygularına etki ederek onları bellir bir yöne doğru yönlendirebilir.

Beş sanatın sonuncusu, önermeleri vehmiyyâttan oluşan safsatadır. Vehmiyyât, doğruya benzeyen yanlış öncüllere denilmektedir. Bunun amacı muhâtabı aldatmak, dil oyunları ile onu yanıltmak ve şaşırtmaktır.

---

34. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 100.

Vehmiyyâttan olan önermelere kaynaklık eden vehim, sâdece duyularla algılanan şeyler üzerine hüküm vermekte, tümelleri (ma'kûlâtı) algılayamamaktadır. Çünkü o, algıladığı şeyi, sâdece zaman ve mekân boyutunda algılayabilmektedir. Ancak vehim, tümel kavramları algılamaya kalkıştığında onları da duyularla algılanan tikeller gibi algılamakta, tikellerden elde ettiği hükümleri tümellere de teşmîl etmektedir. Vehmin bu şekilde oraya koyduğu hükümler, doğruya benzeyen yanlış öncüllerdir. Meselâ vehmin, duyuların zaman ve mekân kalıpları içerisinde algıladığı tikel nesnelerin durumunu, sâdece akılla idrâk edilmesi mümkün olan Allah için de öngörmesi ve bu doğrultuda hüküm vermesi, vehmiyyât türünden önermeleri doğurmaktadır.[35]

Bu anlamda vehmiyyâtın örneği şudur: Vehim, önce "Bütün varlıklar cisimdir." gibi doğruya benzeyen yanlış öncül kabul etmektedir. İkinci adımda bu öncül ile "Allah varlıktır." öncülü arasında ilişki kurmaktadır. Sonuç olarak "Allah cisimdir." hükmünü vermektedir.

Bu nitelikleri ile safsata bozuk bir kıyastır. İslâm mantıkçıları, bu kıyas çeşidine, insana yanlışı öğretmesi bakımından "kıyas-ı imtihânî" demişlerdir. Yani mugâlataya kanan kişi ilminde eksiktir; kanmıyorsa ilimde yetkinlik derecesine ulaşmış demektir.

Sonuç olarak denilebilir ki, hakikati isbat etmek bakımından en güvenilir yol, burhândır. Amacı hakikati isbat değil de muhâtabı susturmak olan kişinin yolu cedeldir. Hitâbette hayal ve gerçek eşit durumdadır. Şiir çoğu zaman doğruluğu imkânsız olan hayâlî şeyleri ortaya koymaktadır. Safsatada ise her zaman yanlış doğrudan daha çoktur.

SONUÇ

Düşüncenin akışını, varlıktan zihne zihinden de dile doğru çeviren mantık, var olanın mâhiyetini ortaya koyabilmek için öncelikle varlıktan soyutlanan anlamların zihinde doğru bir şekilde tertîbini sağlamaktadır. Soyut anlamların doğru bir şekilde tertîbi, özsel olan niteliklerle ilineksel olanı ayırmakta, böylece sağlam tanımların temelini atmaktadır. Bir şeyi ilinekleri ile değil, özsel nitelikleri ile tanımlamak, meselelerin özünü yakalamak demektir. Meselelerin özünü yakalayabilmek ise hem zihni hem de düşünceyi güçlendirmektedir.

Zihinde mantık ilkelerine uygun bir biçimde oluşturulan kavramları ifade eden tekanlamlı terimlerden oluşan önermelere dayanan düşünce, çelişkiden uzak, tutarlı düşünce olacaktır. Hükümleri çelişkiden uzak olan insan ise

35. Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları İstanbul 2009, s. 36.

kanaat ve iddiâlarında kolay bir şekilde yanlışa düşmeyecektir. Böyle bir insan kanıtlanmamış düşünceleri doğru kabul etmeyecek, yanlış düşünceler karşısında sağlam delillerle direnebilecektir.

Bütün akıl yürütmelerini mantık kurallarına göre oluşturan kimse, aralarında nedensel ilişki olmayan şeyler arasına rastgele ilişki kurmayacak, çıkarımlarını mutlaka bir delile dayandıracaktır. Delilsiz bir şekilde yapılan doğrudan çıkarımların aldatıcılığını görerek, delil getirmeden hüküm vermeyecektir.

Mantık ilminin ölçütleri, ilk bakışta ideal gelebilir. Bundan hareketle mantığın uygulanması zor, ideal ilkeler bütününü ortaya koyduğu söylenebilir. Aslında mantık, özellikle de formel mantık, düşüncenin ideal ölçütlerini koyarak düşünceye sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Düşüncelerin doğruluğunu ölçen bir çeşit terazi olan mantık, hassas ölçüleri ile tarttığı düşüncelerin ağırlığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda terazi, her zaman hassas olmak durumundadır. Böyle olmadığı zaman ölçtüğü düşüncenin epistemolojik ağırlığını tam olarak ortaya koyamaz. Bu sebeple Gazâlî der ki: "Bu terazi ile ölçülmeyen, bu ölçüye vurulmayan düşüncenin ayarı bozuktur."[36]

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, Mantık Metinleri 2 içerisinde İşaret Yayınları İstanbul 1998.

Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları İstanbul 1996.

Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, MEB Yayınları Ankara 1974.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları Ankara 2004.

Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları İstanbul 2009.

———, *Mihekkü'n-Nazar fi'l-mantık*, Dârü'l-kütütbi'il-ilmiyye, Beyrut trsz, (Et-Takrîb fi'l-Mantık içinde).

———, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut, 1990.

Halis, Mehmet, *Mîzânü'l-ezhân*, Mantık Metinleri 1 içerisinde, İşaret Yayınları İstanbul 1998.

İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VIII, Beyrut 1956.

Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları İstanbul 1993.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.

36. Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, s. 27.

MU'TEZİLE OKULUNUN DOĞUŞ SÜRECİ VE ÖĞRETİSİ

Osman Aydınlı*

GİRİŞ

Mu'tezile, temel ilkelerini "usûlü hamse/beş esas" şeklinde formüle eden, kelâmî-felsefî meselelere yoğunlaşan ve akla dayalı din ve dünya görüşünü savunan bir düşünce ekolüdür. Ekol, doğduğu ve geliştiği ilmî çevre ve benimsediği imamet düşüncesi ekseninde Basra ve Bağdat Mu'tezilesi olarak iki ana gruba ayrılmıştır. Bunun yanı sıra zihniyet açısından yapılacak sınıflandırmada Mu'tezilî geleneğin siyasî aklı öne çıkaran, felsefî akla dikkat çeken ve züht-takvaya vurgu yapan üç farklı eğilimi bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Metnimizde bu düşünce okulunu; doğduğu ortam, fikrî arka planı, doğuş süreci, zihniyet dünyası, yöntemi ve bilimsel paradigması çerçevesinde değerlendirmek istiyoruz.

Mu'tezile sözcüğü, 'azele kökünden gelmiş olan ve "uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek" anlamına gelen i'tizal kelimesinden türemiştir. Terminolojik olarak Mu'tezile kavramı, üç farklı kuşakta değişik anlamlarda kullanılmıştır. Bu isimlendirme ilk kez, Hz. Ali dönemindeki savaş ve kaos ortamında, hiçbir siyasî gruba katılmayan ve tarafsız kalmayı prensip edinen bir oluşum için gündeme gelmiştir. Ancak bu dönemde, itikâdî bir farklılaşmayı ifade etmez. Mu'tezile ismi, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren, büyük günah işleyenin durumu, insanın özgürlüğü, tevhit ve sosyal adalet gibi konularda, aklı merkeze alarak farklı ve özgün görüşler ileri süren bir grup insana verilmeye başlan-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: osmanaydinli@gmail.com]

mıştır. Üçüncü kuşakta ise, İslâm dünyasını etkileyen felsefî düşünceyle kaynaşma, yeni fethedilen yerlerin sosyal, kültürel, siyasî, fikrî ve dinî problemleriyle ilgilenme ve bu sorunlara yönelik çözümler üretme çabaları sonucunda yeni bir kimlik kazanmıştır.

Mu'tezile kavramı farklı nesiller ve kesimler tarafından kullanılmış olsa da sözcüğe yüklenen anlamlar değişkenlik gösterir. Bunlardan, en çok üzerinde durulan anlayış, Mu'tezile'nin, büyük günah işleyen kimselerin mü'min, ya da kâfir olmadıkları, bu iki durumun arasında bir yerde (el-menziletü beyne'l-menzileteyn) oldukları fikirlerinden dolayı bu ismi aldıkları şeklindedir. Hasan Basrî (110/728) ile Vâsıl b. Atâ (131/748) arasında geçtiği varsayılan ve Vâsıl'ın ayrılması ile sonuçlanan meşhur olayla irtibatlandıran bu yaklaşım genel kabul görmüştür. Ekol mensupları, karşıtlarınca kötüleme ve gözden düşürme anlamında verilen bu ismi, başlangıçta kullanmamaya özen göstermişse de zaman içerisinde rehabilite ederek temizlik ve ehl-i takva anlamında kullanmıştır.[1] Dahası bu sözcüğün Kur'an-ı Kerim'den geldiği ve asıl kast edilenin bâtıldan ve sapkın topluluklarından ayrılmak ve övgü olduğu iddia edilmiştir.[2]

Mu'tezile ekolü, hicretin II. yüzyılından itibaren Basra'da şekillenmeye başlayarak hızlıca büyümüş ve gelişim göstermiştir. Abbasîler döneminde hilafet merkezi olmasının ardından Bağdat şehri de bu ekolün faaliyet merkezlerinden biri olmuş ve Mu'tezilî öğreti, devletin resmi ideolojisi olarak altın çağını yaşamıştır.

Basra'daki oluşum sürecinin ilk nüveleri olan ve İlk Mu'tezile olarak nitelendirebileceğimiz Vâsıl b. Atâ ve (131/748) Amr b. Ubeyd (144/761) ve takipçileri, mezhebin henüz felsefî düşünceyle tanışmayan dönemini temsil eder ve dinî metin odaklı bir perspektif sunarlar. Bu isimlerden hadisçi kimliği ile tanınan Amr b. Ubeyd özellikle Hadis Taraftarları'nın kadere ilişkin hadisler ekseninde ortaya koymaya çalıştıkları görüşlere Kur'an'dan delillerle karşı durmaya çalışır.[3] Amr'a göre her şeyin levh-i mahfûzda olduğu iddia edildiğinde her kötülük, önceden tesbit edildiğinden ve insanın bunu değiştirme gücü olmadığından Allah'ın insanı yaptıklarından ötürü hesaba çekmesinin bir anlamı bulunmayacaktır.

Mu'tezile'yi kendine özgü bir ekol haline getiren en önemli kırılma noktası, felsefenin ekolün düşünce ve görüşlerine etkide bulunduğu zaman dilimidir. Bu açıdan bakıldığında felsefî kavramlara yönelik derin bilgileri nedeniyle Ebu'l-Hüzeyl (227/841) ve jenerasyonu daha çok sistematik Mu'tezile kelâmı-

1. İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab,* Beyrut, c. XI, s. 440.
2. Daha geniş bilgi için bkz. Osman Aydınlı, *Akılcı din söylemi –Farklı yönleriyle Mutezile ekolü-*. Hititkitap Yayınları, Ankara, 2010, ss. 17-67.
3. Hatîb Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, Mısır 1931/1349, c. XII, s. 171.

nın kurucusu konumundadır. Özgün ya da orijinal Mutezile olarak niteleyebileceğimiz Ebu'l-Hüzeyl, Nazzam, Bişr b. el-Mu'temir nesli Kur'an ve Sünnet'i anlamlandırmada salt akılcı bir tutum sergilemiştir. Sonraki Mu'tezile ise, bir kimsenin kendi mezheblerine aidiyetini beş esasa bağlamış ve bunu tam olarak benimsemeyen kimsenin Mu'tezilî olarak isimlendirilemeyeceğini söylemiştir.[4] Bu sebeple Mu'tezile'ye özgü sayılabilecek iki özellikten söz edilebilir. Birincisi sınırını bizzat ekol geleneğinin tesbit ettiği beş ilkenin benimsenmesi, ikincisi ise Yunan felsefesinin kavramlarına hâkimiyet.

Cahız'dan sonraki süreçte Basra ekolünde baba-oğul Cübbaîlerin ve Bağdat ekolünde de Hayyât'ın öncülüğünü yaptığı Sünnîliğe ve Zeydiyye'ye entegre olmuş anlayışlar söz konusudur. Entegrasyon sürecindeki kırılmalara rağmen Mu'tezilî bilginlerin metodolojik yaklaşımlarında ve dinî anlamlandırma çabalarında, aklın belirgin bir konumu vardır ve bu yolla akılcı bir sistemin teşekkülü sağlanmıştır. İktidara etkide bulundukları dönemde, akılcılık üzerinde geliştirdikleri yöntemlerini merkeze alarak mutlak doğruluk iddiasında bulunmaları ve bunun sonucu olarak kendi dışındakilere -siyasî erki de kullanarak- görüşlerini zorla benimsetme gayretleri, hem siyasal hem de düşünsel anlamda zayıflamalarına neden olmuştur.

Kadî Abdulcebbâr'la birlikte ekolün Zeydî anlayışa yöneldiği görülür. Onun yaşadığı zaman dilimi ve temsil ettiği zihniyet özgün Mu'tezile'den oldukça uzak kalmış bir dönemdir. Mu'tezile, esas gücünü ve orijinal kimliğini yitirmeye başladığı tarihten itibaren kendi meşruiyetini pekiştirme adına Hz. Muhammed'in manevî otoritesinden yararlanma yolunu tercih etmiştir. Bu bağlamda diğer bazı İslâm mezheplerinin yaptığı gibi en iyi fırkanın kendileri olduğunu Hz. Peygamber'e söyletmekte bir sakınca görmemiştir.[5]

Genel bir değerlendirme yapıldığında Mu'tezile ekolünü; tevhid, adl, el-va'd ve'l-vaîd, el-menziletü beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker olarak bilinen beş esası (usûlü hamse) benimseyen ve kelamî-felsefî sorunlarla ilgisi üst düzeyde olan bir ekol olarak tanımlamak mümkündür.

MU'TEZİLE'NİN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN SEBEPLER

Mu'tezilî düşüncenin oluşumuna etki eden temel sebepleri; Müslüman toplumun yaşadığı ihtilaflara çözüm arayışları, İslâm'ı diğer din ve ideolojik yapı-

4. Hayyât, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mulhid*, takd.: M. Hicazî, Kahire 1988, s. 188 vd.
5. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 166.

lara karşı savunma ihtiyacı ve tercüme faaliyetleri sonucunda oluşan felsefî ilgi olarak zikredebiliriz.

Hz. Muhammed'in vefatını takip eden süreçte imamete ilişkin tartışmalar, üçüncü halife Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki mücadele, Emevî-Haşimî soyları arasındaki çekişmeler, Emevîlerin mevâliye uygulamış oldukları ekonomik politika ve Arap üstünlüğüne dayalı tutumları vb. sosyo-politik olaylar, hem Müslümanları hem de düşünürlerini taraf tutmaya ve farklı siyasî tavırlar geliştirmeye sevk etmiştir. Sonraki dönemlerde Cemel ve Sıffîn savaşlarına ve özellikle Tahkim olayına karışan insanların büyük günah işleyip işlemedikleri, bu savaşlarda ölen ve öldürenlerin, dünyadaki ve ahiretteki durumlarının ne olacağı tartışması başlamış ve bu siyasî olaylar, itikadî alana taşınmıştır. Her mezhep kendisinin haklı olduğunu gösterebilmek amacıyla bazı dinî gerekçeler öne sürmüştür. Başlangıçta siyaset alanıyla ilgili yapılan tartışmaların itikadî bir hüviyet kazanmasının bir sonucu olarak kâfir, mü'min, fâsık, münafık, kebire ve mürtekib-i kebire gibi kavramlar tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunların neticesinde *el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibi Mu'tezile'nin beş esasından biri olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca iyilik yapanları ödüllendireceğini va'deden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu mükâfatı vermesi; kötülük yapanları, günah işleyenleri ve adaletsizlik yapanları cezalandırmakla veya ebedî cehennemlik olmakla tehdid eden Allah'ın, bu sözünden de vazgeçmemesi olarak tanımlayabileceğimiz *el-va'd ve'l-vaîd* prensibi de bu savaşlara katılanların durumuyla ilgili tartışmalar sonucunda ekole özgü bir prensip haline getirilmiştir. Mu'tezile'nin Adl ilkesinin teşekkülünden önceki aşamayı oluşturan kader tartışmaları ise, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki mücadeleler sonucunda ivme kazanmıştır. Bazı Emevî halifelerinin yönetimleri altında bulunanlara yaptıkları adaletsiz uygulamaları Allah'ın kaderiyle ilişkilendirme çaba ve iddiaları, karşıt hareketleri doğurmuştur. Bu sebeple Mu'tezilî fikirlerin oluşmasında, Müslümanlar arasındaki ihtilafı çözme yolundaki düşünsel çabaların ilk etapta etkili olduğu söylenebilir.[6]

Dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve sınırların genişlemesiyle birlikte yabancı din ve kültürler İslâm dünyasında kendini ifade etmeye başlamıştır. Bu mücadele, kaynaşma ya da etkileşim sürecinde, Mu'tezilî düşünürlerin kendi inanç ve görüşlerini, yabancı unsurlara karşı savunmaya çalıştıkları görülmektedir. Mu'tezilî gelenek içerisinde Vâsıl'ın ve arkadaşlarının İslâm'ı savunma gayretiyle yabancı din ve kültürlere mensup kişilerle yaptıkları mücadelelerin ve bu tür tartışmaların Mu'tezilî fikirlerin oluşmasındaki önemi yadsına-

6. Mu'tezile'nin doğuşuna etki eden faktörler bağlamında bkz. Aydınlı, *Akılcı din söylemi*, ss. 25-32.

maz. Vâsıl'dan ve Amr'dan sonraki dönemde de bu mücadelenin sürdüğü görülmektedir. Bu mücadelenin Harun Reşid (193/809) ve Me'mun (218/833) döneminde de, devlet adamları ve ilim adamlarının işbirliği ile devam ettiği gözlenmektedir. Bu süreçte Mu'tezilî bilginlerin bilgi ve düşüncelerinden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Bu süreçte Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın da Yahudilerle, Ehl-i Nücûmla, Mecusîlerle ve Senevîlerle yapmış olduğu münazaraları içeren rivayetler,[7] bir sonraki dönemde, bu mücadelenin dozunun gittikçe arttığını göstermektedir.

Yabancı din ve kültürlere karşı İslâmı savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezile, bu çerçevede Ehl-i Kitabla birlikte Seneviyye (dualistler), Sümeniyye (Budizm), inkârcı filozoflar ve zenâdıkayla (zındıklık hareketi) fikri mücadele içerisinde olmuştur.[8] Mu'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması, İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına yönelikti. Mu'tezile, sadece yabancı din ve kültürlerle değil, aynı zamanda bid'at ve dalâlet ehli olarak gördüğü Rafızîler, Haşeviyye ve diğer bazı İslâm akımları ile de mücadele etmiştir.

Bundan dolayı Mu'tezile'nin -özellikle tevhid ve adl prensiplerinin- teşekkülünde etkili olan faktörlerden birinin İslâm'ı savunma psikolojisinin motive ettiği yabancı din ve kültürlerle mücadele olduğu söylenebilir.

Mu'tezile'nin başta Yunan felsefesi olmak üzere başka düşünce sistemleriyle ve kültürlerle karşılaşması ve onlara karşı İslâm'ın bilim ve düşünce anlayışını savunma refleksinde bulunması, Müslüman toplumu ve bilimi açısından kazançlı bir sürecin başlangıcı olmuştur. Bu karşılaşma ve kaynaşma sayesinde mezhep alimleri kendi bilim anlayışlarını ve düşünce sistemlerini, diğer din ve kültürlerle mukayese imkânı elde etmiştir. Kendi görüş ve tezlerinin değerinin farkına varan ve eksik yanlarını tespit eden ekol mensupları, kendilerini geliştirme ve İslâm'ı daha iyi koşullarda savunma ya da anlatma yollarını bulmaya çalışmışlardır.

Mu'tezile'nin İslâm bilim ve düşüncesine katkıları, ekolün doğuşuna etki eden çeviri faaliyetleri, Bağdat kültür havzası ve felsefeye duydukları ilgi ekseninde ele alınabilir. Emevîlerin son dönemi ve Abbasîlerin ilk yıllarında dinî düşüncenin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşilmiş ve bu yönde farklı dillerden birçok eserin tercümesi yapılmıştır. Emeviler döneminde yapılan ilk tercümeler tıp, kimya ve yıldız ilmi ile

---

7. Kâdî Abdulcebbâr, *a.g.e.* ss. 258-260.
8. Dönemin İslâm dışı akımları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. İbn Murtaza, *Kitabu el-Milel ve'n-nihâl min eczai kitabu'l-bahr ez-zahharel-cami` li-mezahibi ulemai'l-emsar*, tlk.: M. Cevad Meşkur, Tebriz 1959, ss. 1-3; George F. Hourani, "İslâmic and Non-İslâmic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), ss. 59-87.

ilgili kitaplar iken[9] sekizinci asırdan itibaren Hıristiyan ilahiyatı ve Yunan felsefesi ile ilgili eserlere yöneliş başlamıştır. Abbasî devletinin kurulmasıyla birlikte tercüme faaliyeti hız kazanmıştır. Ebu Ca'fer Mansur (158/775) döneminde Yunanca, Rumca, Pehlevice, Farsça ve Süryanice gibi yabancı dillerden yapılan çeviriler kamuoyuna sunularak bilgilenmeleri sağlanmıştır. Bu dönemde tarih, siyaset, din ve ahlâka ilişkin te'lif ve tercümelerin de devreye girmesi,[10] konu yelpazesinin ve çeviri faaliyet alanının genişleme eğiliminde olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Harun Reşid farklı ilmî alanlarda eserler tercüme ettirmişse de asıl çeviri faaliyetinin yoğunluk kazanması Me'mun döneminde gerçekleşmiştir. Eski Cündişapur Akademisi örnek alınarak kurulmuş olan Beytü'l-Hikme, felsefe ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapları tercüme etmeye yönelik bir faaliyetle[11] yeni bir misyonu üstlenmiş ve zirveye taşınmıştır. Me'mun döneminde tercüme edilen eserler arasında Aristo'nun mantık, tabiat, psikoloji, ahlâk ve metafiziğe ilişkin eserleri önemli bir yer tutmuştur. Bu halifenin başlattığı felsefî hareket, Yunan, İran, Hint, Hıristiyan, Yahudi kültürü ve felsefesiyle ilgili fikirleri Müslüman coğrafyaya tanıtmış ve Ebû'l-Hüzeyl, Nazzam, Cahız gibi Mu'tezilîler için felsefî kitapları araştırma ve inceleme imkânı sağlamıştır.

Abbasiler döneminde hilafet merkezinin Bağdat'a taşınmasıyla birlikte bu şehrin ilim ve düşünce merkezi haline gelmesi, ekolün, görüşlerini ileri sürme ve metotlarına bir standart getirme uğraşında, İslâmî öğretinin ve geleneğin yanı sıra Yunan felsefesinden beslenmesine zemin hazırlamıştır. Bağdat kültür havzasından ve Beytü'l-Hikme'den önemli ölçüde yararlanan Mu'tezile, Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde cisim, araz, cevher ve atom görüşleri ile özellikle Eş'arilik ekolü kelamcılarını ve İslâm düşünce sistemini etkilemiştir. İslâm düşünce ekolleri tarihinde entelektüel bir seviye yakalayan Mu'tezile mezhebi, bu özgün niteliğini felsefe kitaplarının çevirisinden sonra kazanmıştır.[12] Ekol mensuplarını Yunan felsefesini incelemeye yönelten temel faktör, filozofların ve diğer din ve kültür mensuplarının, bazı İslâmî ilkelere yönelik saldırıları karşısında, kendi tartışma metot ve tekniklerini geliştirerek cevap verme arzusuydu.

Kısacası rasyonelleşme sürecinde Mu'tezilî bilginlerin felsefeye ilgi duymaları ve bu doğrultuda çaba sarfetmeleri, ekolün diğer mezhep ve dinî oluşumlardan farklı bir şekilde metot geliştirerek akılcı bir yapıya bürünmesinde etkili olmuştur.

---

9. İbn Cülcül, *Tabakatu'l-etıbbâ ve'l-hukemâ*, tahk.: Fuad Seyyid, Beyrut 1405/1985, s. 61; İbn Nedim, *Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut, 1988, s. 434.
10. İbn Nedim, *a.g.e.* s. 150; İbn Kıftî, *İhbaru'l-ulemâ bi ahbari'l-hukemâ*, Kahire trz., s. 149.
11. İbn Kıftî, *a.g.e.* s. 168 vd.
12. Daha geniş bilgi için bkz. Aydınlı, *Akılcı din söylemi*, ss. 47-49, 112-132.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN DOĞUŞ SÜRECİ

Mu'tezile, Basra'daki ilmî ortamın, çeviri faaliyetinin tetiklediği değişim sürecinin ve Bağdat kültür çevresinin ürünüdür. Ebû'l-Hüzeyl Allaf (227/841), İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (212/835), Muammer b. Abbad es-Sülemî (215/830), Hişam b. Amr el-Fuvatî (218/833), Ebu Bekir el-'Asam (235/850), Muhammed b. Şeddad Zurkan (247/861), Abbad b. Süleyman es-Saymerî (250/864), Câhız (255/868), Bişr b. el-Mu'temir, (210/825), Sümame b. Eşres (213/828), Ebu Musa el-Murdar (227/841), Cafer b. Mubeşşir (234/828), Cafer b. Harb (236/851), Ahmed b. Ebî Duad (240/854), Ebu Cafer İskâfî (240/854), İsâ b. Heysem es-Sûfî (245/859), Şahhâm (266/880), Ebu Ali Cubbaî (303/916), Ebu Haşim Cubbaî (321/933), Hayyât (300/912), Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî (319/931), Ebû Abdillah el-Basrî (369/979), Ali b. İsa er-Rummânî (384/995), Sahib b. Abbad (385/995) ve Kâdî Abdulcebbâr (415/1025) gibi isimler ekolün önemli alimleridir.

Mu'tezile'nin teşekkül süreci, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu konuda genel olarak biri Mu'tezile'yi erken dönemle ilişkilendiren diğeri de oluşumu beş esas ve tarihsel bağlamda ele alan iki ana eğilimin olduğu söylenebilir. Birinci yaklaşımda ekolü Hz. Ali ve Muaviye'nin yanında yer almayan ve daha önce Hz. Ali'yi destekleyenlerin de dahil olduğu, "hangi tarafın haklı olduğunu bilmediklerini" ileri sürerek -fitneden uzak durma ve savaşı haram sayma anlayışıyla- tarafsız kalmayı tercih eden ve kendilerine Mu'tezile diyen grupla irtibatlandırma söz konusudur.[13] Sonraki Mu'tezile tarafından da desteklenen bu marjinal yaklaşıma göre ekolün erken dönemle ilişkilendirilmesi söz konusudur.

Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde ilk Mu'tezilî fikirlerin önemli bir yeri vardır. İlk esas olan *el-Menziletü beyne'l-menzileteyn* fikrinin ortaya çıkması ile birlikte Mu'tezile'nin oluşum süreci örülmeye başlamıştır. Bu ilkenin şekillenmesine ilişkin farklı isimlerin merkeze alındığı rivayetler söz konusu ise de, fikrin oluşumu ile ilgili tarih hemen hemen bellidir ve teşekkülün merkezi isimleri Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'dir. Genel olarak Vâsıl'ın ismi öne çıkarken bazı rivayetlerde de Amr, mezhebin kurucusu olarak lanse edilir.[14] Doğrusu teşekkül süreci Mu'tezile'nin beş esasının oluşumu ile sıkı sıkıya bağlıdır. Mu'tezile'nin üç prensibi erken dönemde teşekkül etmiştir ve bu esasların ilişkili olduğu ilk şahıslar Vâsıl ve Amr'dır. Fakat bu, ekolün tam ya da özgün

13. Naşî el-Ekber, *Mesailu'l-imâme,* talık.: Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1971, ss. 16-17.
14. Kadî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* talık.: Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbiyye, Kahire, 1965, s. 138.

anlamıyla teşekkül ettiği anlamına gelmez. Çünkü ekol, beş ilke ve felsefî-kelamî literatüre hakim olma nitelikleri ile bu dönemde henüz belirgin bir şekilde ortaya çıkmamıştır.

Teşekkül sürecinde kilit grup olarak karşımıza, içlerinde Ebû'l-Hüzeyl, Bişr b. el-Mu'temir, Nazzam gibi önemli isimlerin bulunduğu bir jenerasyon çıkmaktadır. Bu dönemden önce usûlü hamsenin/beş esasın muhteva olarak tam teşekkül etmemesinin yanı sıra kavram olarak da hiç telaffuz edilmediği anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren Mu'tezile için felsefi kavramların kullanımının yanı sıra beş ilke ön plana çıkmaya başlamıştır.

Mu'tezile'nin zirveye ulaşmasıyla siyasî ilişkileri ve felsefî ilgileri arasında paralellik vardır. Ekolün öncüleri Vâsıl ve Amr, kendi dönemlerinde bazı devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuş olsalar da, kendi görüşlerini benimsetecek düzeyde güçlü bir konuma sahip değillerdi. Mu'tezilî düşünürlerin saray çevresiyle ilişkileri, Yahya Bermekî'nin sarayında yapılan tartışmalara katılmalarıyla olumlu bir mecraya girmiştir. Bermekîlerin düzenlediği bu tartışma meclislerine Ebu'l-Hüzeyl, Nazzam, Bişr b. Mu'temir, Sümame b. Eşres gibi bazı Mu'tezilî şahıslar katılmıştır.[15] Fakat çok geçmeden bu münazara meclislerinin düzenleyicisi Bermekîlerin Harun Reşid tarafından 189/805'te görevden uzaklaştırılmaları, Mu'tezile'nin de saray tarafından dışlanması, ekol mensuplarının koğuşturulması ve takip edilmesi neticesini doğurmuştur.

Me'mun'un iktidara gelmesi ile birlikte ekolün yıldızının parladığı, siyaseten güçlü bir konuma yükseldiği, Mu'tezilî bilginlerin sarayda nüfuz sahibi olduğu ve kelamî tartışmalara serbestiyetin getirildiği görülmektedir.[16] Mu'tezilî fikirler, devletin de destek vermesiyle hem sarayda hem siyasî arenada hem de ilmî oturumlarda gündemi belirlemiştir. Bu dönemde Mu'tezilî bilginler, siyasî erkin yanında yer almışlardır.

Me'mun'un hilafetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu edilen halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) meselesi, bu dönemde resmî politika haline gelmesiyle birlikte en sıcak tartışma konularından biri olmuştur. 212/827 yılındaki resmî ilanın ardından alimlerin bu konuda sorguya çekilmesi emrini içeren mektuplarla sorgulama süreci başlamış ve baskıcı tavır meseleyi mihne hadisesine dönüştürmüştür. Bu siyasetin izlenmesi ve sürdürülmesinde bir Mu'tezilî olan Ahmed b. Ebî Duad (240/854) ismi öne çıkmıştır. O, Me'mun'un sarayında kabul görmüş ve Mu'tasım (227/842)'ın hilafete geçişinden kısa bir süre sonra başkadılığa getirilmiştir. Bu makamda resmî soruşturmaların yürü-

---

15. Mesudî, *Murucu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher,* tahk.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, c. III, s. 380.
16. İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, tahk.: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, s. 45.

tülmesinden sorumlu kişi olarak görev yapmıştır.[17] Me'mun döneminde başlayan mihne siyaseti, Mu'tasım ve Vasık (232/861) döneminde de sürmüştür. Mu'tezile, mihne siyasetinin izlendiği dönemde resmî ideoloji olmalarının getirdiği bilinçle, iktidarın yanında yer alarak ya da en azından muhalif davranmayarak siyasî erke meşruiyet sağlamıştır.

Bu dönemde siyasete ve siyaset adamlarına mesafeli bir duruş sergileyen Ca'fer b. Harb (236/851) ve Ca'fer b. Mübeşşir (233/848)'in önde görüldüğü bir grup da dikkat çekmektedir. Onlar sarayla bir süre ilişkili olmuşlarsa da, kendilerine Halife'den gelen tüm hediyeleri ve kadılık tekliflerini kabul etmemişlerdir. Dahası bazı uygulamalar nedeniyle saray çevresini eleştirmekten de geri durmamışlardır. Cafer b. Harb'in, Vasık'ı devlet yönetmeye uygun görmeyecek kadar ileri gitmesi, Halife'nin tepkisini çekmiştir.[18] Bu radikal tutumlarına karşın ekol bünyesindeki bu oluşum, Abbasî halifelerini meşru kabul etme anlayışını sürdürmüştür.

Mu'tezile'nin hem zirvede olduğu yıllarına hem de düşüşe geçiş sürecine tanık olan önemli bilginlerden biri de Nazzam'ın öğrencisi Câhız'dır. O, İslâm akılcılığının en önemli merkezlerinden biri olan Basra'da doğmuş ve bu ortamın siyasî, sosyal, kültürel ve düşünsel havasını solumuş ve burada elde ettiği imkânlar sayesinde Mutezile'ye özgü serbest düşünce yapısı ve ekol içinde teolojik konulardaki görüşleri ile İslâm düşünce tarihinin çok saygın simalarından biri olmuştur. Câhız'ın, ekolün zirve yıllarında Bağdat'ta önemli mevkilerde bulunan kişilerle irtibatı olmuştur.[19] Kelâmî yönü güçlü olan, benimsediği görüşleri ortaya koymada ve kanıtla desteklemede becerikli olan Câhız, bu niteliklerini devlet ricali ile olan ilişkilerinde lehine kullanabilmiştir.

Bu dönemler esas alındığında ekolle ilgili yapılan Basra ve Bağdat tasnifinden söz etmek gerekir. Basra ve Bağdat ekollerini birbirinden ayıran en belirleyici nitelik, imamet ve siyaset eksenindeki farklı görüş ve temayülleridir. Basra ekolüne mensup Mu'tezilîlerin önemli bir kısmı devleti temsil eden Abbas oğullarından yana tavır koyarken, Bağdat ekolüne mensup önemli bir grup Ali oğullarını desteklemeyi sürdürmüşlerdir.[20] Mehdi ve Harun Reşid zamanında Mu'tezile'nin önemli bir kısmı, iktidarda olması gereken en erdemli grup olarak gördükleri Ali oğullarının muhalefette kalması ve devlet tarafından dışlan-

17. İbn Hallikan, *Vefayatu'l-'ayan ve enbau ebnai'z-zaman*, ed.: İhsan Abbas, Beyrut, 1972, c. I, s. 84.
18. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 213.
19. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, tahk.: Hasan Sendubî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1993, s. 977 vd.
20. Daha geniş bilgi için bkz. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî imamet düşüncesinde farklılaşma süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, ss. 43-93.

maları nedeniyle, mevcut devleti de meşru gösteren mefdûlün imameti anlayışına yönelmişlerdir. Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi içinde yer alan ve *Mu'tezile'nin zahitleri* olarak nitelendirilen grup, imamet konusunda Zeydî görüşle paralel bir tavır içerisinde olmuştur. Bağdad Mu'tezilesi'nden zahidâne eğilimleri olan Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir ve Ebu Cafer el-İskâfî de, Hz. Ali'yi, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olarak kabul etmişlerdir. Bağdat ekolünün imametü'l-mefdûl görüşü, imamete uygun adaylar arasında tercih sıralamasını araştırma ve fazilet sıralamasında ikinci planda kalanın imametini kabul esasına dayanmaktadır. Mefdulün imameti anlayışının temelinde, Hz. Ali'yi üstün görme kanaati yatmaktadır. Daha çok Bağdat Mu'tezilesi'nin benimsediği bu görüşe göre Hz. Ali, imamete layık en faziletli kişi olmasına rağmen dönemin şartları gereği imamete gelememiştir; yine de diğer halifeler meşrudur. Çünkü Hz. Peygamber bazı seriyyelerde, aralarında daha faziletli sahabiler olmasına rağmen ordunun başına mefdûl olanları tayin etmiştir. Mefdul imama cevaz verenler, Ebu Bekir ve Ömer'in imametlerinde şüphe olmadığı düşüncesindedir.[21]

Basra ekolü ise en erdemli şahsın imamet makamına getirilmesini öngören imamette efdaliyyet görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün genel çerçevesini Hz. Peygamber'den itibaren gelen hilafet sıralamasını benimseme ve onların en faziletli imam oldukları iddiası oluşturmaktadır. Efdal'in imameti fikri, Amr b. Ubeyd, Dırar b. Amr, Ebûl-Hüzeyl ve İbrahim b. Seyyar en-Nazzam gibi şahıslarca öne sürülmüştür.

Kısacası Mu'tezile içindeki efdaliyyet ve mefduliyyet fikri etrafındaki kümeleşme ya da farklılaşma, ekol bünyesindeki iki ana eğilimin oluşmasına neden olan en önemli faktör olarak dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra tevhid ve adalet prensiplerinin altbaşlıklarıyla ilgili bazı farklılıklar da ayrışmanın nedenleri arasında yer almaktadır.

Mu'tezile, Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde, bilimde, düşüncede ve politikada altın bir çağ yaşamasına karşın Mütevekkil ile başlayan yeni dönemde, iktidarı ve siyasal gücünü yitirmiştir. Bu halife, Mu'tezilî düşünceyi iktidardan edecek ve köklü bir paradigmal değişimi getirecek bir sürecin başlamasına ön ayak olmuş ve iktidar olur olmaz, dinî ve fikrî yapıyı etkileyecek politik değişiklikler yapmayı öngörmüştür. Mütevekkil, tahta çıktığı 232/847 yılında, Kur'an ve diğer konularda tartışma yapılmasını yasaklamış ve Vasık döneminde mihne politikasının mağduru olan insanların serbest bırakılmasını sağlamıştır.[22] Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin hapisten çıkartılması, muhaddislerin Samerra'ya çağrılarak kendilerine hediyeler verilmesi ve

---

21. Bağdadî, *Kitabu usûlu'd-din,* Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 294.
22. Zühdî Hasan Carullah, *Mu'tezile,* Müessesetü Arabiyyeti'd-Dira, Amman, 1990, s. 190.

sıfatlar ve rü'yet konularında hadis rivayet etmelerinin istenmesi, bazı bürokratların görevinden uzaklaştırılması, Ali oğullarına karşı oldukça sert tutumu ve Kur'an üzerine yapılan tüm tartışmaları yasaklaması, yeni halifenin izlediği siyasal programın ana başlıklarıydı. Böylece Mütevekkil bu uygulamalarıyla siyasi kadrosunu değiştirmiş ve devletin resmî ideolojisi olan Mu'tezilîliğe büyük bir darbe vurmuştur.

Siyasi erkin Mu'tezile'den desteğini çekmesiyle birlikte ekol, diğer alanlarda da gücünü hissedilir bir şekilde kaybetmeye başladı. Bunun yanı sıra zamanında mihne politikasından etkilenen kesimler, intikam alma fırsatını elde etmiş oldular. Bunun için iktidarın gücünü kullandılar ya da Mu'tezile'nin ilkelerine, yöntemlerine ve anlayışlarına saldırmayı tercih ettiler. Kamuoyunun gözünde bu ekolü, toplumda kabul görmeyen bazı görüşlerini gerekçe göstererek küçük düşürmeye çalıştılar. Bu sosyal, ilmî ve fikrî abluka sonucunda ekolden ayrılanlar ve diğer mezheplere geçenler oldu. Ekolden ayrılmayanlar ise var olabilme adına hem iktidarla hem de onun desteklediği anlayışla uzlaşma yolunu seçtiler.

Kopuş sürecinde Mu'tezile, varoluş mücadelesi göstermesine ve çözülmeye direnmesine rağmen ekolden ayrılmaları engelleyemedi. Bu zaman diliminde Ebû İsa el-Verrak (247/861), Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ravendî (298/910), Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922) gibi isimler Şiî düşünceye yöneldi. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (324/935-36) de ekolden ayrılarak kendi düşünce sistemini geliştirecek ve Sünnî düşünce içinde yükseltecek bir mecraya doğru ilerledi.

Bu dönemde Mu'tezile okulunu toparlama konusunda gayretleri ve eseri ile Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (300/912) ismi öne çıkmaktadır. O, kopmaların başladığı, Mu'tezile'ye ve İslâm'a saldırıların yoğunlaştığı süreçte Mu'tezilî görüşleri savunan ve ekol içinde ayrılıkların temel meselelerle ilgili değil, detay konularda olduğunu söyleyerek[23] birlik ve bütünlük tesisine önem veren sembol bir isim olarak dikkat çekmektedir. Câhız'ın *Faziletü'l-Mu'tezile* ve İbnü'r-Ravendî'nin ona karşı yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile* şeklinde başlayan kitap düzeyindeki tartışmalara o da, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala İbni'r-Ravendiyyi'l-mulhid* adlı eseri ile katıldı ve Mu'tezile geleneğine önemli bir katkı sağladı. Hayyât, Bağdat ekolünden olmasına rağmen eserinde, beş prensibi benimseyerek Mu'tezilî olmaya hak kazanan her düşünürü ve görüşlerini savunan bir söylem geliştirdi.

Mu'tezile'yi yeniden altın çağına döndürme girişimleri ve bu doğrultudaki çabaları nedeniyle ekolün gümüş çağı nitelendirmesine sebeb olan düşünürlerden ikisi, baba-oğul Ebu Ali Cubbâî (303/916) ve Ebu Haşim Cubbâî (321/933)'dir. Onları Mu'tezile'nin altın çağıyla ilişkilendiren ve bu dönemin

23. Hayyât, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mulhid*, çev.: Albert Nader Nasri, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1957, s. 106.

öğretisini aktaran isim olarak karşımıza Ebu Yusuf Ya'kub b. Abdillah eş-Şahhâm el-Basrî (266/880) çıkmaktadır. Döneminde Basra Mu'tezilesi'nin önderi olmasına rağmen görüşleri ekol içinde fazla öne çıkmamış, daha çok nesiller arası köprü görevi gören bir isim olarak bilinmiştir.[24]

Siyasî güç kaybı, mihne uygulamaları, ilmî otoritenin zafiyeti, geleneğin metot ve söyleminin algılanma zorluğu gibi faktörler Mu'tezile'nin düşüşüne ve ekolden bazı kopmalara neden olmuştur. Bu zaman zarfında iktidarın desteklediği Sünnî paradigmanın ve en güçlü muhalefet grubu olan Şiî düşüncenin güç kazanmasına karşın Mu'tezile var olma mücadelesi vermek zorunda kalmıştır. Bu koşullar çerçevesinde ekol bilginleri, düşüncelerini yeniden gözden geçirmeye, ekolün tarihteki parıltılı günlerine tekrar geri dönmeye ve özgün düşünceleri yeniden canlandırmaya yönelmişlerdir.

Ebû Ali Cubbâî ve oğlu Ebû Hâşim Cubbâî sonrasında Mu'tezilî düşünce yeni bir sürece girmiştir. Özellikle Büveyhîler (320-447/932-1055), döneminde Mu'tezile'de Ebû Abdillah el-Basrî (369/979), Ali b. İsa er-Rummânî (384/995), Sahib b. Abbad (385/995) ve Kâdî Abdulcebbâr (415/1025) gibi Zeydî-Mu'tezilî düşünce yapısının önemli temsilcileri yetişmiştir. Yine bu dönemde Ebû Haşim Cubbâî'nin öğrencisi olan Ebû Abdillah Hüseyin b. Ali el-Basrî, Mu'tezile'nin en önemli simaları arasında yer aldı. Basra ekolü çevresinde yetişmesine rağmen, ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdi.[25] Mu'tezilî âlim olarak *Kitabu't-tafzîl* adıyla kaleme aldığı eserinde daha çok Şiî-Zeydî eğilimleri savunan ve argümanlarının doğruluğunu kanıtlamaya çalışan bir yaklaşım sergiledi. Bu süreçte Mu'tezilî görüşler, Büveyhîlerin güçlü veziri Sahib b. Abbad tarafından kabul gördü ve Şia Mu'tezile arası etkileşim onun vezirliği döneminde zirveye ulaştı.[26] Sahib b. Abbad'ın hem siyaseten hem de düşünce olarak izlediği yöntem, sonradan çok daha etkin bir şekilde kendini hissettirecek olan Zeydî-Mu'tezilî düşünce yapısının da fikrî arka planın oluşturan önemli bir aşama oldu.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN METODU VE ÖĞRETİSİ

Felsefe kitaplarının çevirisinden ve Mu'tezile bilginlerince entelektüel bir merakla incelenişinden sonra ekol kendine özgü bir kimliğe kavuşmuştur. Bu

24. Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1991, c. IV, ss. 45-51.
25. İbn Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, Beyrut, trz, c. XIV, s. 272.
26. Daha geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1996, c. I, s. 337.

bağlamda ekolün İslâm'ın temel kutsal metnini anlama metodu, dinî düşünce geleneğini okuma yöntemi, zihniyet dünyası ve temel öğretileri metnimiz açısından oldukça önemli görünmektedir.

Akılcı Bir Perspektif

İslâm Düşünce Tarihi'nde geliştirdiği kendine özgü bir yöntemle yer bulan Mu'tezile, nassı okuma, anlama ve yorumlamada akılcı bir yaklaşım sergilemiştir. Mu'tezilî terminolojide akılcılık kavramının bir metota ve sisteme işaret eden bir anlamı vardır. Bu terim, nasların anlamlandırılmasında ve naslardan bağımsız hüküm çıkarmada kullanılan akıl eksenli bir yöntemi ifade eder. Mu'tezile'nin aklın alanı ve belirleyiciliği konusunda geliştirdiği bazı kriterler vardır. Buna göre nasların anlaşılması ve yorumlanmasında aklı esas alma temel prensiptir. Bu ilkeye dayalı olarak bilginin kaynakları arasında yer alan duyular, haber ve sezgi karşısında akla öncelik verilmiş ve aklın hüküm verme yetkisi bulunduğu kabul edilmiştir. Ekol mensupları bu metodlarını, "akıl esastır, nass tevil edilir veya akıl önce nakil sonra gelir" şeklinde formüle etmişlerdir.

Mu'tezile'nin felsefî eğilimini temsil eden ekol jenerasyonu ile birlikte Kur'an ve Sünnet'e karşı salt akılcı bir tutum sergilenmeye başlamıştır. Yunan felsefesine bu akılcı tutumlarıyla mukabele yaptıkları gibi nasslara karşı da aynı tavrı takınmışlardır. Aklın dayandığı argümanları ise, felsefî metinler ve dinî nasslardı.[27] Bunun doğal sonucu olarak hadise yönelik kuşkucu yaklaşım da ilk nesilden itibaren farklı bir şekilde oluşmuştur. Ebu'l-Hüzeyl, Kur'an'a ve akla aykırı olan birbiriyle çelişen hadisler rivayet ettikleri gerekçesiyle Ashab-ı Hadis'e yönelttiği sert eleştirilerle tanınmıştır. Nazzam da, hadise ve sahabeye karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir.[28]

Mu'tezile dinin akıl, rey ve burhanla anlaşıldığını söylerken aklı ne derece önceliklerinin de ipuçlarını vermektedir. Ekol aklı, dinî metinlerin yanında başlı başına bir otorite saymakta ve aklın kendi imkânlarıyla edindiği bilgilere de vucûb derecesinde değer vermektedir. Mu'tezilî bilginler, din ve akıl tarafından belirlenebilen ilkelerin birbiriyle uyumlu olduğu ve dahası birbirini tamamladığı tezini savunmaktadır. Böylece dinin akılla çatışmadığı aksine birbirlerini destekledikleri neticesine ulaşılmaktadır.[29] Ekol, dinin temel kaynak-

---

27. Ali Sami en-Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II*, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999, s. 237.
28. İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Hadis Müdafaası (Te'vilu muhtelifi'l-hadis)*, çev.: M. H. Kırbaşoğlu, İstanbul 1989, s. 89.
29. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid*, c. XIV, s. 23.

larına bağlı kalmakla birlikte İslâmî düşünceye aklî yorumu ve felsefî düşünme becerisini katmıştır.

Mu'tezile ekolü, inanç alanına giren konularda da akla seçkin bir konum tahsis etmektedir. Mu'tezilî bilginler, Allah'ı tanımanın aklen vacip olduğunu ileri sürerek peygamber gelmese de her insanın aklıyla Allah'ın varlığını bulup inanmakla yükümlü olduğu sonucuna varmışlardır. Akıl, zarurî ilmin kazanıldığı güçtür. Akıl yoluyla insan, açık ve sağlam bir düşünmeye sahip olur. Allah'ı ve onu tanımaya yarayan bilgiler, zorunlu bir şekilde akılla bilinir. İnsan bu fıtrî akılla Allah'ı bilir ve alemin bu aşkın varlık tarafından yaratıldığını tespit eder. Bu gücün yani bilginin elde edilişinden sonradır ki insan sorumluluk üstlenebilmektedir. Akılla insan Allah'ı bilmeye, iyiyi kötüden ayırmaya (husun-kubuh), erdemli ve onurlu bir yaşam sürdürmeye güç yetirebilir. Mu'tezile'nin geliştirdiği bu akılcı perspektif, sonraki dönemlerde ortaya çıkan felsefî düşüncenin de üzerinde gelişme imkânı bulduğu bir platform olmuştur.

Temel İlkeler: Usûlu'l-Hamse/ Beş Esas

Ekol tarihinde "*usulu'l-hamse*" olarak şöhret bulan beş ilke, Mu'tezile ile özdeşleşmiştir. Bu genel ilkeler olmaksızın Mu'tezile'den söz etmek mümkün değildir. Bu beş esas, oluşum sırasına göre el-menziletü beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-vaîd, emru bi'l ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker, tevhid ve adl esaslarıdır.

el-Menziletü beyne'l-menzileteyn, büyük günah işleyen kimsenin, ne mü'min ne de kafir olduğu, ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe etmediği takdirde cehennemlik olacağı; fakat cezasının kafirlerden daha hafif olacağı anlamına gelmektedir. Bu görüşün ilk kez Vâsıl b. Atâ tarafından "Kebire sahibi ne mutlak mü'min ne de mutlak kafirdir; o iki yer arasında bir yerdedir" şeklinde ifade edildiğini öngören rivayetler yaygındır. Vasıl'ın "el-Menziletü beyne'l-menzileteyn" fikri, başlangıçta siyasî çıkışlı olmasına rağmen zaman içerisinde itikadî bir ilke haline gelmiştir. Bu ilke çerçevesinde küfr, nifak, fısk, iman, kebire ve mürtekib-i kebire gibi bazı kavramlar tartışılmıştır. Bu esas Vasıl döneminde Amr b. Ubeyd, daha sonra da Mu'tezilî gelenek tarafından savunulmuştur.[30] Ekole mensup bilginler, ilkeyi destekleme ve savunma adına bazı ayetleri delil göstererek dinî bir meşruiyet zemini oluşturmuşlardır.[31] Vasıl'ın fikirlerinin özellikle Hayyat tarafından Kur'an ve Sünnet'le de-

30. Hayyat, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mulhıd*, tkd. Muhammed Hicazî, Kahire 1988, s. 237 vd.; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 714.
31. "Hucurat, 49/7; Secde, 32/18; Nisa, 4/14; Nisa, 4/13; Nur, 24/4.

lillendirilmiştir. Bu iki temel kaynağın birlikte ele alınması, durumun açıklanmasını sağlamaktadır. Çünkü ayetlerde isyan edenin, bir mü'mini kasten öldürenin ve iftirada bulunanın fasık diye isimlendirilmesine karşın inanç derecesinin ne olduğu belli değildir. Sünnet'de ise ehl-i küfürle ilgili hükümlerin onların varis olamayacakları ve ehl-i kıblenin mezarlığına defnedilemeyecekleri doğrultusundadır. Bu karşılaştırmayı yaptıktan sonra Hayyat, bu hükmün sahib-i kebireye uygulanamayacanı iddia eder.[32] Bu ayetleri örnek olarak veren Hayyat, sahib-i kebirenin durumunun bu ayette geçen mü'minlerin özellikleriyle çeliştiğini, bundan dolayı da ona mü'min denilemeyeceğini ısrarla savunur. Daha sonra Kadı Abdulcebbâr, mü'minin şer'i bir isim olduğunu ve özel ahkâma layık olmayana mü'min demenin yanlış bir isimlendirme olacağını söylemiştir.[33] "el-Menziletü beyne'l-menzileteyn" prensibi, Sünnî kelamın oluşmasından sonra kelâmî kaynaklarda genellikle Sem'iyyat bölümünde el-Esma ve'l-Ahkâm adıyla ele alınmıştır.

Mu'tezile'nin beş prensibinden biri de el-va'd ve'l-vaîddir. Mezhebe göre el-va'd iyilik yapanları ödüllendireceğini va'deden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve ödüllendirmesidir. Vaîd ise, kötülük yapanları ve günah işleyenleri cezalandırmakla veya ebedi cehennemlik olmakla tehdid eden Allah'ın, bu sözünden de vazgeçmemesidir. Mu'tezile'nin va'd ve vaîd esası, tarihî bakımdan mürtekib-i kebire'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü bu konu Cemel ve Sıffîn savaşına katılan insanlar hakkında mü'min, kafir, munafık ya da ikisi arasında bir yerde (el-Menziletü beyne'l-menzileteyn) şeklindeki tanımlamalarla alâkalıdır. Bu isimlendirmenin dünyevî bir tarafı olduğu gibi, uhrevî bir tarafı da vardır. Bu sebeple insanların işledikleri günahlardan dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususunun tartışılması gündeme gelmiştir. Vaîdin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın vaîdle ilgili ayetlerine ters düşeceği fikrinin, Amr b. Ubeyd'de daha net şekilde olduğu görülmektedir.[34] Konuyla ilgili en önemli ve en erken rivayetin Amr b. Ubeyd (144/761) ile Ebu Amr b. Alâ (154/771) arasında geçen tartışmanın nakledildiği rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Amr b. Ubeyd'in "Allah mukafatı va'detmiş, ceza ile de tehdit etmiştir. Öyleyse va'dini de, vaîdini de yerine getirecektir.", görüşüne Ebu Amr b. Alâ karşı çıkmış ve onu, Arap dilini, mantalitesini ve örfünü bilmemekle suçlamıştır. Çünkü Araplar va'dinin yerine getirilmesini, vaîdin ise yerine terkedilmesini cömertlik sayar. Bu onlara göre fazilet ve keremdir."[35] Bu konuyla ilgi-

32. Hayyat, *a.g.e.* s. 238.
33. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 140 vd.
34. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, s. 43.
35. İbn Kuteybe, *Uyunu'l-ahbar,* Kahire 1963, c. II, s. 142.

li rivayetlerin birinde de Amr b. Ubeyd'in, «Ben kıyamet gününde Allah'ın huzuruna getirilir ve sorguya çekilirsem ve bana Allah; 'Niçin katil cehennemdedir?, dedin' derse, 'Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir.'[36] ayetini okurum.», dediği nakledilir. Bu fikrini ifade ettiği tartışma oturumunda sert bir şekilde eleştirilir.[37] Bu rivayet de onun vaîd konusundaki fikirleriyle tanındığını göstermesi açısından önemlidir. Vaîdin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın vaîdle ilgili ayetlerine ters düşeceği fikri ilk kez Vasıl ve Amr tarafından telaffuz edilmiştir. Onlar Âl-i İmrân yedinci ayetinde yer alan *"muhkem-müteşabih"* terimlerini yorumlarken fasıkların cezasının cehenem olacağını açıklayan ayetleri muhkem, cezasını kullarından gizleyip diğerleri gibi beyan etmeyen ayetleri müteşabih saymışlardır.[38]

el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker yani iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırmak prensibi, "Esma ve Ahkâm" ve "el-Va'd ve'l-Vaîd" prensibi gibi tarihi bakımdan önceki dönemlerde ortaya çıkmış bir meseledir. Bu esasın, zulme karşı güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasi boyutu ve iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlakî boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker kavramına değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiği söylenebilir. Vasıl ve Amr'ın, imamın adil olması gerektiği ve siyasî adalet konusunda hassas oldukları görülmektedir;[39] bu sebeple de meselenin siyasî boyutu onlarla birlikte teşekkül etmiştir. Bu prensip imamet konusuyla yakinen alâkalıdır ve imamlarla kaimdir. İmam öne geçmeye layık olsun ya da olmasın öne geçirilmiştir ve ümmet üstünde velidir, onların işlerinde tasarruf sahibidir. Şer'i hükümleri yürütmek, ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek vb. konularda imama ihtiyaç vardır.[40] Bu prensibin ahlaki boyutta ele alınması ise, ekolün gümüş çağının Mu'tezile uleması Ebu Ali Cubbaî ve Ebu Haşim Cubbaî ile gerçekleşmiştir. el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münkerin akılla mı, yoksa nassla mı bilinmesinin vucubiyeti,[41] emir ve nehyin vucubiyetinin düşmesi,[42] münkerden sakınmanın vacib olduğu, yumuşak sözle ikazın yapılması gerektiği, bırakılmıyorsa sert sözle uyarının gerekli olduğu, yine bırakılmıyorsa dövmenin, yine

36. Nisa, 4/93.
37. Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd,* tahk.: Josef Van Ess, Beyrut, 1967, s. 9.
38. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* tahk.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 222 vd.; Bağdadî, *Usulu'd-din,* s. 221 vd.
39. Ebu'l-Ferec Isfahanî (356/967), *Mekâtilü't-Talibiyyîn,* thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949, s. 209.
40. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 750.
41. Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.* 742 vd.
42. Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 145.

bırakılmıyorsa öldürmenin vacib olduğu[43] gibi hususlar baba-oğul Cubbaî'ler tarafından tartışılmıştır. Mesele bu dönemde bazı ayetlerle de desteklenmiştir.[44]

Mu'tezile'nin en önemli prensiplerinden biri de Tevhid ilkesidir. Tevhid konusunun alt başlığı içinde ele aldığı konular Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'an ve cevher-i ferd, araz, cisim gibi alem anlayışına ilişkin konulardır. Mu'tezile, Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina ettiği Tevhid prensibi çerçevesinde, Allah'ın sıfatlarının zâtının özü olduğu yani Allah'ın ilmiyle alim, kudretiyle kadir, hayatla hay olduğu, yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesi gerektiği,[45] Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemiyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin sözkonusu olmadığı, Allah'ın parçalara ayrılamıyacağı ve bölünemiyeceği, onun kudret, hayy ve ilim sıfatlarının zıttı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı[46] ve benzeri fikirler üzerinde daha çok durmuştur. Mu'tezile'nin Tevhide ilişkin anlayışlarının, bazı İslâm dışı dinlerdeki düalizme, teşbih ve tecsimde bulunan İslâm fırkalarına ve özellikle de Hadis ehlinin Kur'anî kavramları aynen almalarına karşı şekillendiğini söyleyebiliriz. Onlar nur ve zulmet ikiliğine dayanan Tanrı anlayışına karşı tek Allah inancını öne çıkarırken düalist yaklaşımlarla, Allah "eşya gibi olmayan şeydir" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir", derken de Allah'ı cisme benzeten anlayışlarla mücadele etmiştir. Allah'ın eli, yüzü, oturuşu, ilim, kudret, arş gibi kelimelerin mecazî olarak ele alınması gerektiği, ilahi kelâmın yaratılmış olduğu, Allah'ın hiçbir somut özellikle tanımlanamayacağı, kötülüğün insana özgü bir nitelik olduğu için Allah'a izafe edilemeyeceği, Allah'ın ahirette görülemeyeceği gibi görüşler onların tevhit ve Allah anlayışlarını tamamlayan unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Mu'tezilî ekol içerisinde aklî ölçütlerin kullanımındaki özgürlüğe paralel olarak tevhide ilişkin farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Ebû'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskafî, Muhammed b. Abdulvehhab el-Cubbaî gibi bazı kelamcılar, Allah'ın idaresi ve yönetiminin her yerde olduğu anlamında "Allah her mekândadır" (fi külli mekân) görüşünü benimsemişlerdir. Oysa buna karşılık Abbad b. Süleyman ve Hişam el-Fuvatî gibi bazı Mu'tezilî kelamcılar Allah'ın mekândan münezzeh olduğu anlamında "Allah bir mekânda değildir" (lâ fi mekân)[47] görüşünü savunmuşlardır. Mu'tezile Tevhid konusunu ele alırken tercih edilen anlamın daha çok Allah için medh yani övgü ifade edip etmediğini dikkate almaktadır. Mu'tezi-

43. Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 744 vd.
44. Âl-i İmrân, 3/104, 110, 180; Lokman, 31/17.
45. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, tash.: M. Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410, c. I, s. 44 vd.
46. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, s. 155 vd.
47. Eş'arî, *a.g.e.* s. 157.

le bu konudaki görüş ve öğretilerini bilgi, akıl ve düşünceye dayandırmakta ve görüşlerini ayetlerle temellendirmektedir.

Mu'tezile'nin en temel prensiplerinden biri de Adl prensibidir. Bu ilkeden hareketle Mu'tezile, insanın kendi fiilini yarattığı, Allah'ın insanları iradelerinde hür bıraktığı ve sorumluluk yüklediği fikrini işlemiştir. Mu'tezile'ye göre hesap gününün gelecek olması, bir müslümanın adaletten yana tavır koymasını ve adl ilkesine gereken önemi vermesini gerektirmektedir. Mu'tezile Adl esası çerçevesinde hayır ve şer (iyi-kötü), güzel-çirkin (hüsün-kubuh), adalet-zulum (adl-cevr), aslah (hayırlı ve elverişli olanı yaratmanın Allah'a vacib olduğu), istitaat ve insan fiilerine ilişkin meseleleri irdelemiştir. Ayrıca Allah'ın zulmetme kapasitesinin olup olmadığı, mütevellid fiiller, keyfiyeti bilinen ve bilinmeyen fiiller gibi konular da bu prensip çerçevesinde ele alınmıştır. Mu'tezile'den bir gruba göre Allah, zulme, yalana ve kötü şey yapmaya güç yetirir, fakat bunu hikmetinden ve rahmetinden dolayı yapmaz.[48] Mu'tezile ekolünün Adl ilkesine ilişkin görüş ve anlayışları, daha çok Mürcie, Mücebbire, Cehmiyye, Rafıza ve diğer İslâm fırkalarından muhalifleriyle yaptığı münazaralar neticesinde şekillenmiştir. Mu'tezilî bilginlerin felsefî donanımlarının güçlü olması, prensibin alt başlıklarının oluşmasına ve konunun detaylandırılmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

Atomculuğa Kazandırılan Yeni Kimlik

Mu'tezilî düşüncede atomculuk düşüncesi, Tevhid ilkesi çerçevesinde ele alınmış bir konudur. Allah tasavvurunu ve evren anlayışını birlikte ele alan ekol düşünürleri, tenzih etme amacıyla aşkın varlık olan Yaratıcı'ya yarattığı varlıkların niteliklerinin izafe edilemeyeceği görüşünü ısrarla savunmuşlardır.

Allah'ın mahiyeti ve yaratılmış olan alemin mahiyeti arasındaki her türlü benzerlik Mu'tezile'nin bakış açısına göre kaldırılmalıdır. Onlar "Leyse kemislihi şeyün" (Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur.) (Şurâ, 42/11) ayetinin muhkem olduğu ve bu sebeple Allah'ın mahlukların sıfatıyla vasıflanamayacağı iddiasındaydılar. Mu'tezile'nin bu konuda yürüttüğü mantığa göre sıfat ya kadim olur ya da hadis. Sıfatların kadim kabul edilmesi, Allah'tan başka ezelî varlıkların olması anlamına gelir ki bu mümkün değildir. Sıfatlar hadis yani sonradan yaratılmış kabul edildiğinde Allah onunla vasıflandıktan sonra vasıflanamaz, vasıflanırsa zâtta değişme meydana gelmiş olur. Meselâ Allah'ın ilim sıfatı varsayıldığında zât, ilimsizlik halinden ilme değişmiş olur; değişim ise hudusun yani sonradan yaratılmış olmanın özelliğidir.[49]

---

48. Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, c. VI/1, s. 128, 138, 141.
49. Kâdî Abdülcebbâr, *Fırak ve tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: A. Sami Neşşar-İ. Muhammed Ali, Matbaatü'l-Camiiyye 1972, s. 138.

Mu'tezile, Yunan felsefesinden aldığı mekanik ve materyalist atomculuk fikrini, İslâm inanç ve düşüncesiyle harmanlayarak tevhide evrilen yeni bir boyuta taşımıştır. Aslında bu fikir, Allah tasavvurunu ve evrenin yaratılışını açıklama yönünde bilinçli bir girişimdir.

Mu'tezile'nin bilginleri uzak bir geçmişten kopup gelen Yunan Felsefesinden -aslında yaşadıkları dönem itibariyle- modası geçmiş bir hipotez olan atomculuk fikrini aldılar. "Bölünemeyen bir varlığı" (cüz lâ yetecezza) izaha çaba gösterdiler. Sokrat öncesi dönemde birkaç filozof tarafından kullanılmış olan model, Epikür tarafından yeniden yorumlanıp canlandırılmıştı. Ancak bu kez filozofların yerini Müslüman kelamcılar aldılar ve sadece evreni değil, onun yaratıcısı olan Allah'ı ve gücünü de ortaya koymaya çalıştılar. Bunu yaparken zamanın Maniheistleri ve diğer düalistlerinin duyumcu veya deneyimci yöntemlerinden de yararlandılar. Atomculuğu küçümseyenler evreni bir yaratıcı ve Tanrı gibi metafiziksel ilkelere başvurmaksızın tümüyle mekanistik bir doğa anlayışıyla açıklama eğilimindeydiler ve evrenin tesadüf eseri oluştuğunu savunuyorlardı. Atomculuk fikri Mu'ammer ve Ebü'l-Hüzeyl gibi Mu'tezilîlerin elinde Allah'ın birliğini kanıtlamak için kullanıldı ve yeniden değer kazandı.[50] Gerçekte Ebü'l-Hüzeyl, İslâm'da Allah'ın varlığını kanıtlamadaki ilk delili formüle eden kişiydi. Aslen mekanik ve din dışı bir eğilimin yöntemini kullanarak İslâm'ın tevhid anlayışını açıkladı ve böylece din dışı yaklaşıma karşı zafer kazandı.

Böylece eski Yunan felsefecilerinin -ekol için esin kaynağı olsa da- statik ve sabit evren anlayışına karşı yeni bir anlayış ikame edilmiştir. Bilindiği üzere Sokrat öncesi donemin filozofları Herakleitos, Leukippos, Lucretius, Demokritos, Empedokles ve Anaksagoras gibi filozoflar varlığı oluş aracılığıyla açıklamaya çalışarak fizik evrene yoğunlaşmışlardı. Bu düşünürlerin atomcu-determinist görüşü aynı zamanda mekanik bir evren tasarımı olarak kendini göstermişti. Sonraki dönemde Platon ve Aristoteles'le birlikte evrenin yaratılışındaki sebep ve amaç sorununa işaret edildiği görülür. Mu'tezile, Yunan filozoflarından ödünç aldığı atomculuk fikrini içselleştirip evrenin merkezine Allah düşüncesini yerleştirdi.

Mu'tezile, evrenin bir mekânda bulunmadıkları halde bir araya geldiklerinde bir yer işgal eden atomlardan meydana geldiği, Allah'ın yaratıcı niteliğinin sürekli olması sebebiyle atomların sayısının da sınırlı olamayacağı ve her an oluşan yeni atomlar sayesinde evrenin sürekli gelişip genişlediği düşüncesini işlemiştir. Atomculuk fikri ilk kez Bağdat kültür havzasından ve Beytü'l-Hikme'den önemli ölçüde yararlanan Basra Mu'tezilesi tarafından savunulmuş ve geliştirilmiştir. Mu'tezile bilginleri arasında Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzam arasındaki çekişmede görüldüğü gibi atomcu fikir ekseninde cismin sonsuz biçimde

50. Bkz. Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları*, 10:1(2012), ss. 255-259.

bölünüp bölünemeyeceği tartışması[51] meydana gelmiştir. Aynı jenerasyondan Muammer, Hişam el-Fuvatî ve Abbad b. Süleyman[52] da atom hakkında görüş beyan etmişlerdir.

Bağdat Mu'tezilesi'nden İskâfî de atomcu görüşü benimseyenler arasında yer almıştır.[53] Bağdat'a yerleşen Türk asıllı bir aileye mensup olan ve Bağdat Mu'tezilesi'nden Ömer es-Saymerî'nin öğrencilerinden olan İbnü'l-İhşîd (326/938) de atom ve arazlar konusunda bazı tezler öne sürmüştür. O, arazların değişken olması sebebiyle süreklilik göstermediği görüşünü ileri sürmüştür. Buna karşılık cevherlerin tek tip olmadığı ve bir kısmının süreklilik gösterirken diğerlerinin varlıklarını sürdürebileceği tezini savunmuştur.[54] Atomculuk fikri aynı zamanda Eş'arî atomculuğu tarafından da benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Mu'tezile, bu konuda hem Eş'arî kelâmcılarına hem de İslâm düşünce sistemine katkı sağlamıştır. Eş'arî'nin ve sonraki dönem ekol alimlerinin metinlerinde ve geliştirdikleri tabiat felsefesinde cevher, atom ve araz gibi kavramların önemli bir yeri bulunmaktadır.

Mu'tezile'nin atomculuk fikri evrenin yaratılışını ve varlıkların Yaratıcı irade ile olan ilişkilerini açıklama yönünde önemli bir girişimi ifade eder. Bu anlayış uyarınca Allah evreni ve varlıkların münasebetlerini belli ilkeler ya da sebep-sonuç vetiresine göre yaratır ve artık herhangi bir müdahalede bulunmaz. Değişik bir ifadeyle Mu'tezile ekolü, evrende yasalılık-nedensellik arayışındadır.

Özgür İrade Söylemi

İnsanlık tarihi boyunca Yaratıcı ile insanın, fiiller konusundaki rollerinin ne olduğu, yapılan eylemin Allah'a mı, yoksa insana mı ait olduğu, Allah'a ait ise, insanın sorumluluğunun nasıl izah edileceği, insana ait ise bu kez Allah'ın mutlak hakimiyetinin ne şekilde ele alınacağı vb. sorular, yanıtlanmayı bekleyen en kritik sorular olmuştur. İslâm düşünce geleneğinde yer bulan birçok mezhep ya da dinî akım, konuya ilişkin Kur'an-ı Kerim âyetlerini kendi anlayışları perspektifinden okuma ve yorumlama eğilimindedir. Bu sebeple bazı âyetler özgür iradeyi savunanlar tarafından delil olarak kullanılırken, bazı âyetler de ilahi takdir meselesine yoğunlaşanlarca gündeme getirilmiştir.

---

51. Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-emel*, tahk.: İ. M. Ali, İskenderiye 1985, s. 48; Mu'tezile'deki atomculuk fikri ile ilgili bk. Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara 2001, ss. 170-180.
52. Eş'ari, *a.g.e.* s. 303 vd.
53. Eş'ari, *a.g.e.* s. 320.
54. Ebu Reşid Nisaburî, *el-Mesail fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadîyyin*, tahk.: Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, ss. 87-88.

Mu'tezile geleneğinde insanın kendi fiilini gerçekleştirme konusunda hür olduğu ve bu yüzden işlediği iyi veya kötü eylemler sebebiyle ceza veya sevap görmesi gerektiği ve bunun Allah'ın adaleti ile paralellik arz ettiği meselesi hararetli bir şekilde savunulmuş ve detay konularda yoğun tartışmalar olmuştur. Bu konunun nüvesini İslâm'ın ilk döneminde yalın olan ama felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle girift hale gelen kader meselesi teşkil etmiştir. Bu mesele aynı zamanda beş esastan biri olan adl esasının temelini oluşturmuştur. Adl prensibinden hareketle Mu'tezile, insanın kendi fiilini yarattığı, Allah'ın insanları iradelerinde hür bıraktığı ve sorumluluk yüklediği fikrini işlemiştir. Böylece onlar, insanın akıbetini kendi fiiline bağlı saymakta ve insanlarla ilgili işlerde Allah'a adaletsizlik nisbet etmeyi kabul etmemektedir. Mu'tezile'ye göre hesap gününün gelecek olması, bir müslümanın adaletten yana tavır koymasını ve adl ilkesine gereken önemi vermesini gerekli kılmaktadır. Özgür irade söylemi, Mu'tezile'yi kendine özgü bir ekol yapan en önemli nitelik haline gelmiştir.

Ekolün öğretisine ilişkin kullanılan "Tavla Eş'arîdir, Satranç ise Mu'tezilî"[55] sözü, Mu'tezile'nin insan fiilleri ve hür irade konusundaki düşüncesinin Eş'arî geleneğin bu konudaki düşüncesiyle yapılan bir karşılaştırmayla farklılığı ortaya koymayı hedefler. Bu analoji, fiillerde insanın rolünü asgariye indiren Eş'arilik açısından bakıldığında eylemde bulunan bireyin, oyunun içinde olsa da tercih ve inisiyatifi kullanamayan tavla oyuncusu gibi kazanma hedefini şansa, dış etkenlere, kazaya ve kadere bırakmasını ifade eder. Oysa fiillerinde insana çok geniş bir etki alanı oluşturan Mu'tezile açısından bakıldığında, satrancın stratejileri olan kompleks oyun sisteminde akla ve mantığa dayalı yöntemleri kullanmak yoluyla başarıya ulaşmayı hedefleyen oyuncu gibi aklını, iradesini ve tercihini kullanan bireyin sorumluluk üstlenerek evrende var olabilme ihtimalini ve toplumun inşasında riskler alabilme gücünü açıklamayı amaçlar.

Mu'tezile insan fiillerine ilişkin görüşlerini irade-kudret (istitaat)-fiil düzleminde ortaya koymuştur. Söz gelimi ekolün teşekkül sürecinin en önemli ismi Ebû'l-Hüzeyl'e göre istitaat (potansiyel güç), şeye veya o şeyin dışındakilere uygulanan bir güçtür. O, fiilin gerekliliğinin dışındadır. Bu güç fiilin gerçekleşmesini gerektirmez. Çünkü insanın bir şeye veya zıddına güç yetirebilmesi seçme özgürlüğünün olduğu anlamına gelir. Öyleyse istitaat ihtiyarın dışındadır.[56] Fakat geleneğin sonraki dönem bazı alimleri, kudretin fiille beraber olduğu görüşünü ileri sürerek fiil olmadan güç-kudret sahibi olmayı kabul etmemişlerdir.[57] Mu'tezile genel olarak istitaatı (potansiyel güç), fiilden önce kabul

55. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1355/1936, c. III, s. 89.
56. Hayyât, *a.g.e.* s. 45.
57. Ebu Reşid Nisaburî, *a.g.e.* s. 284.

eder ve fiili zaruri kılmayacağını (gayr mucibe li'l-fiil) söyler.[58] Mu'tezile'ye göre insandaki fiile niyet ve iradesinin akti, objeyi gerçekleştirmenin ön koşuludur.

Mu'tezile Adl esası çerçevesinde insan fiilleri ve istitaat fikrinin yanı sıra aslah, hayır ve şer gibi konulara ilişkin meseleleri irdelemiştir. Mu'tezile, Allah'ın şerri yaratmayacağı ve onunla hükmetmeyeceği fikrini savunur. Buna gerekçe olarak da Allah'ın, şerri yaratması ve onunla hükmetmesi ve ardından da kullarına azap etmesi halinde kullarına zulmetmiş sayılacağı tezini gündeme getirir. Oysa adil olan Allah'ın kullarına zülüm yapması düşünülemez. Mu'tezile'den bir gruba göre Allah, zulme, yalana ve kötü şey yapmaya kadirdir, fakat bunu hikmetinden ve rahmetinden dolayı yapmaz.[59] Ebû'l-Hüzeyl, Ebu Ali Cubbaî ve Ebu Haşim Cubbaî gibi isimler, bu meseleyi Allah'ın kudreti dahilinde ele almışlardır. Fakat Nazzam, Allah'ın zulüm kapasitesi olmasını, onun adalet kapasitesinden bir takım eksiltmeler yapacağı ve bunun da onun öz ve kemâliyle çelişeceği düşüncesini benimsemiştir. Ona göre Allah'ın kötülük yapmaya gücü olur da yapmazsa, bu onun ilmine muhaliftir.[60] Ekol mensupları insanın özgürlüğü meselesini, Allah'ın evrenin işleyişinde koyduğu ilkeler bağlamında ele almış olmaktadır. İnsanın gücüyle ortaya çıkan her eylem insanın bilgisi dâhilinde oluşmaktadır. Bu sebeple insanın bilgisi dâhilinde gerçekleşen her eylemin insana aidiyeti söz konusudur. İnsanın bilgi sahibi olmadığı eylemler ise insanla ilişkilendirilemez. Mutezile'nin adl ilkesine göre insan kendi eylemini gerçekleştirmede özgürdür. Allah da adaleti gereği insanın hiçbir fiiline müdahale etmemektedir.

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen yedi düşünürünün katıldığı ve anlaşamadan -hatta birbirlerini küfürle itham ederek- ayrıldıkları bir münazarada da insanın özgürlüğü meselesi tartışma konusu yapılmıştır. Bişr b. el-Mu'temir, Ebu Musa el-Murdar, Cafer b. Harb ve İskâfî gibi isimlerin de yer aldığı tartışmada "Allah'ın zulmetmeye ve yalan söylemeye, yapmayacağını bildiği şeyi yapmaya kadir olup olduğu" görüşü münazara konusu yapılmıştır. Bu oturumda inançsız insanların Allah'a iman etmeye muktedir olup olmadıkları konusu da irdelenmiştir. Bu tip insanların buna muktedir olmadıkları söylendiğinde Allah'ın onları güç yetiremiyecekleri bir şeyle yükümlü tutmaları söz konusu olacaktır. Eğer onların buna muktedir olduğu söylenirse, bu durumda da Allah'ın olmayacağını bildiği veya bildirdiği şeylerden bir kısmının gerçek-

58. Eş'arî, *a.g.e.* s. 230 vd.
59. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid,* neşr.: T. Hüseyin, Kahire 1382-8/1962-5, c. VI/1, s. 128, s. 138.
60. Kadî Abdulcebbâr, *a.g.e.* c. VI/1, s. 141; İbnü'l-Arabî, *Arau Ebi Bekr b. el-Arabi'l-kelâmiyye ve nakduhu li'l-felsefeti'l-Yunaniyye el-avasım mine'l-kavasım*, talık.: Ammar Talibî, c. II, s. 88 vd.

leşmiş olması gerçekleşecektir. Bu tartışmada Bağdat Mu'tezilesi'nin lideri Bişr el-Mu'temir'in "Allah'ın zulme, yalana ve yapmayacağını bildiği şeyi yapmaya muktedir olduğu, fakat yapmayacağı" tezine karşı "bu durumda Allah'ın ibadete layık olup olmadığı" sorusunu yöneltmiştir. Ona göre zulmeden bir Tanrı şükrü değil ayıplanmayı hak etmiştir. İskâfî de zulüm ve yalan söylemeye güç yetiren ve bunu yapan bir Allah tasavvurunu savunanlara karşı zulmün adalete dönüşemeyeceğini sert bir dille ifade etmiştir.[61] Bu tip tartışmalar ve farklılaşmalar, ekolün benimsediği usûlün ve anlayışın bir gereği olarak sonraki dönem Mu'tezilî alimler arasında da sürmüştür.

Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu adl ile ilişkili bir başka kavram da aslahtır ve kul için hayırlı ve elverişli olanı yaratmanın Allah'a vacib olduğu anlamına gelmektedir. Ekol içerisinde tartışılan iyi-kötü (hayır-şer), güzel-çirkin (husun-kubuh), adalet-zulum (adl-cevr) üzerindeki görüşler, aslah fikrinin temelini oluşturmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah aslah dışında olanı yapmaz. Çünkü aslah dışında yaparsa bu yaptığı şey, ya eksik olur ya bilgisizlik olur ya da bir ihtiyaçtan doğar ki Allah bunlardan uzaktır. Aslah konusunda da ekol içerisinde tam bir görüş birliğinin olduğunu söylemek güçtür. Allah'ın kulları için yarattığı ortamdan daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığını ve aslah fiillerinin sınırlı olduğunu savunanlar olduğu gibi, Allah kulları için yarattığından daha uygununu yaratabileceği ve aslah fiillerinin sonsuz olduğu görüşünde olanlar da vardır.[62]

Mu'tezile, Adl esası çerçevesinde şer-hayır, iman-küfür, taat-masiyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun insanlara ait olduğuna vurgu yapmış ve insanın sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güce yani istitâaya bağlamıştır. Bu esas çerçevesinde kul için hayırlı ve elverişli olanın yani aslahı yaratmanın Allah'a vacib oluşu, kudret, istitaat, haberin delil olabilmesinin şartları, doğrudan ve mütevellid (dolaylı) fiiller, kalp ve organların fiilleri gibi konular akılcı bir metotla irdelenmiştir.

Mu'tezile, felsefî donanımı ve daha çok Mürcie, Mücebbire, Cehmiyye, Rafıza ve diğer İslâm fırkalarından muhalifleriyle yaptığı münazaralar sebebiyle ilahi adalet, Allah'ın zulmetme kapasitesinin olup olmadığı, hayır-şer, aslah, tek makdura iki kadirin birleşmesi, insanın fiilleri ve mütevellid fiiller, keyfiyeti bilinen ve bilinmeyen fiiller, istitaat, insanın sorumluluğu gibi konularda yoğunlaşmıştır. Bu konular etrafında fikir üreten ekol mensupları, insanın akıl, özgür irade ve seçme hürriyeti nedeniyle değer kazandığını vurgulamış olmaktadır.

---

61. Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, neşr.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz., ss. 198-200.
62. Eş'arî, *a.g.e.* s. 576 vd.

İmamet ve Siyaset Meselesi

Mu'tezile, imamet ve siyaset konusundaki farklı eğilimler nedeniyle Basra ve Bağdat ekolleri ya da imamette efdâliyyeti (en erdemli kişinin devlet başkanlığı) ve mefdûliyyeti (daha az erdemli kişinin devlet başkanlığı) savunanlar olarak iki ana eğilimi bünyesinde barındırmıştır. Bu farklılaşmada Ali oğullarının tercihi, mevcut siyasi yapıya karşı oluşan tavır, tarih ve toplumla uzlaşma gibi nedenler etkili olmuştur. Basra ekolü genel olarak Hz. Peygamber'den sonra gelen, Ebu Bekir-Ömer-Osman ve Ali şeklindeki tarihî sırayı –Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi- benimsemiş, Bağdat ekolü ise Hz. Ali'yi önceleyen ama diğer halifeleri de meşru sayan bir tutum sergilemiştir. Böylece Mu'tezilî gelenek devlet başkanının çağının en faziletlisi/iyisi olması hususunda farklı iki anlayışı benimsemiştir. Dört halifeden sonra ise imamet görevine getirilecek kimsenin Müslüman toplumun belirlediği ve akt ettiği/sözleşme yaptığı biri olması gerektiğini iddia etmiştir.

Bağdat Mu'tezilesi'nin mefdûlün (daha az erdemli) imametini savunmalarının arkasında yatan sebeplerden biri, sahip oldukları tarih bilincine bağlı olarak İslâm tarihi ile barışık olma istekleri ve toplumla uzlaşma niyetleri olmalıdır. Bağdat Mu'tezilesi'nden Bişr b. Halid, Bişr b. Mu'temir ve Ebu Musa el-Murdar gibi şahıslar, Hz. Peygamber'den sonra Ali'yi en faziletli kabul etmekle birlikte daha az faziletli gördükleri Ebu Bekir'in imametini de onaylamak[63] suretiyle bazı halifeleri dışlayan yaklaşımlardan uzak durmuşlardır. Bu tarihi doğrulama ve uzlaşma tavrının, sonraki dönem Mu'tezilesi tarafından da benimsendiği[64] ve idealist yaklaşımlardan vazgeçip realiteye uygun bir tavır sergilendiği görülmektedir. Çünkü mefdûlün imameti fikri, tarihle barışık olmaya ve kamu yararını gözetmeye dayalı bir anlayışın ürünüdür.

Mu'tezile'ye göre toplumun siyasal birliği açısından da mefdûlun efdâla tercihi söz konusudur. Bir kimseye halk tarafından daha çok ilgi ve bağlılık gösteriliyor ve ona daha çok itaat ediliyorsa, toplumdaki şikayetler ona götürülüyorsa o kimse ibadet ve takva açısından kendisinden daha üstün olan kimseye tercih edilir. Çünkü bu konuda kamu yararı vardır. Böyle yapılırsa toplumdaki ihtilaflar ortadan kalkar, zulüm biter ve adalet temin edilmiş olur. Çünkü kamu yararını gözetme açısından daha güçlü olan, seçilmeyi daha çok hak eder.[65]

Bağdat Mu'tezilesi'nden zahitler grubu olarak şöhret bulan Ebu Musa el-Murdar, Cafer b. Harb ve Cafer b. Mübeşşir gibi isimlerin sosyal adalet ve devlet adamlarının adil yönetim sergilemeleri gerektiği konusunda hassasiyet

---

63. Naşî el-Ekber, *Mesailu'l-imâme*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 56.
64. Hayyât, *a.g.e.* 76; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 757 vd.
65. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XX/I, s. 228 vd.

göstermişlerdir. Bu isimler Abbasî yönetiminin hoş olmayan siyasî tutumlarına karşı sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Hatta el-Murdar, halifenin yanında bulunan herhangi bir kimsenin tekfir edilmesi gerektiğine işaret ederken daha da ileri giderek böyle bir kimsenin miras alamayacağını ve mirastan pay da bırakamıyacağını iddia eder. Yöneticilere yakın olan kimseleri toplum dışına iten bu tavır,[66] adalet konusundaki duyarlığın radikal bir biçimde dışa vurumu olarak değerlendirilebilir. Abbasîlere karşı muhalefetin en belirgin ve somut görünümü Bağdat Mu'tezilesi'nin tavrında daha iyi gözlenmektedir. Bunun en bariz örneğini, Abbasî Devleti'ni "daru'l-küfr" olarak niteleyen Bişr b. el-Mu`temir'in öğrencilerinden Ebu İmran Musa b. Rakkaş'ın tavrında[67] görmek mümkündür.

Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebu Ca'fer İskâfî'nin *Münakâzâtü'l-Osmaniyye* isimli eseri, Câhız'ın *Kitabu'l-Osmaniyye*'sine yazmış olduğu bir reddiyye olarak dikkat çeker ve imamet konusundaki eleştirilerle bilinir.[68] Câhız'ın imamete dair görüşleriyle Basra ekolünü Sünnî çevreye yakınlaştırması gibi İskafî de, Hz. Ali'yi öne çıkaran imamet görüşüyle Bağdat ekolünde var olan sempatizanlığı ve eğilimi, Şia mezhebine biraz daha yakınlaştırmıştır.

Bağdat kolunun sonraki dönem önderlerinden Hayyât da imamet konusunda Bağdat ekolünün görüşü doğrultusunda görüşünü açıklamıştır. Ona göre Hz. Ali, insanlarda farklı ve dağılmış biçimde olan tüm iyi nitelikleri kendinde toplamıştır.[69] Hayyât döneminde ekolün genel ilkelerinin yanı sıra imamette de yeni arayışlara gidilmiştir. Bu bağlamda ekol içi birlik ve bütünlüğün tesisi ve mevcut ilkelerin savunulmasına önem verilmiştir. İmamet konusu ile ilgili olarak Mu'tezile'nin görüş ve yaklaşımları, diğer mezheplere -özellikle de Şia'ya- karşı eski jenerasyonun görüşleri gerekçelendirilerek ve eski deliller detaylandırılarak savunulmuştur. Bu uğraş, Mu'tezile'yi önemli bir güç haline getiren felsefeye ilginin kaybolmasına ve özgün düşünceden uzaklaşmaya neden olmuştur. Ekol, savunma merkezli anlayış ve çabalar nedeniyle gündemi belirleme gücüne sahip olamamış ve dolayısıyla dönemin hakim paradigmalarının etkisi altına girmek zorunda kalmıştır.

Mu'tezilî imamet anlayışlarının ortak prensipleri; Müslüman toplumun bireylerinin bir inanç topluluğu oluşturmalarını önemsemesi, Kur'an'da ve Peygamberin örneklerinde mevcut ahlâki ilkelerden oluşan bir düzeni savunması, şer'i ilkeleri yürütmede kendi içlerinden ehil bir kişiyi seçerek siyasi otorite-

66. Bağdadî, *a.g.e.* s. 165.
67. İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: S.D. Wilzer, Beyrut 1380, s. 77.
68. İskâfî, "Münakâzâtü'l-Osmaniyye", *Kitabu'l-Osmaniyye*, tahk.: A. Muhammed Harun, Beyrut trz., s. 318 vd.
69. Hayyât, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mülhid*, takd.: A. N. Nader, Beyrut 1957, s. 76.

yi sağlamaları, devlet başkanının mutlak ve keyfi yetkiler kullanamaması, imamete getirme yetkisi bulunan grubun, toplum çıkarlarına aykırı hareket ettiği ve sorumlulukları yerine getirmediği takdirde halifeyi görevinden uzaklaştırma hakkına sahip olması, yönetilen kesimin imamet kurumunun korunabilmesi adına fikrî düzeyde üzerine düşen yükümlülüğü yerine getirmesi şeklinde ifade edilebilir.

Mu'tezilî imamet düşüncesi, günümüzdeki siyaset anlayışına ışık tutabilecek ilkeleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bilindiği gibi, Mu'tezile'de imamet konusunda egemen olan anlayışın, devlet başkanını belirleme görevinin topluma bırakılmış olmasıdır. Onlara göre imam olacak şahsın adil olması ve iman ehli bulunması, Kitap ve Sünnet'i bilerek onlarla amel etmesi, bu kişinin belli bir soya veya kabileye aidiyetine gerek olmadığı -sonradan bu nitelik göz ardı edilmiş olsa bile- yöneticide bilgi ve adalet özelliğine vurgu yapılması, dönemleri için olduğu kadar günümüz koşullarında da önem verilebilecek ilkeler olarak dikkat çekmektedir.

Mu'tezile, özellikle Şiî imamet nazariyesinde belirgin bir şekilde var olan geçmişin idealize edilmesine, yüceltilmesine ve olduğundan daha üst bir konuma yerleştirilmesine, tarihsel eleştiri ve çözümlemeciliği ile -tarihle uzlaşıyı da göz önünde bulundurarak- itiraz etmiştir. Ekol, ele alınan kavramların, olguların ve görüşlerin içinde bulundukları dönemin ürünleri olduğu gerçeğinden hareketle geçmişi olduğu gibi ve tüm çeşitlilik ve çelişkileriyle sergilemenin gereği üzerinde durmuştur. Böylece ilk döneme ilişkin sunulan tartışılmaz dinî boyut, Mu'tezilî imamet ve siyaset düşüncesiyle akla, mantığa ve mevcut koşullara uygun bir şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur.

SONUÇ

İslâm geleneğindeki akılcı-hadarî din söyleminin en önemli temsilcisi olan Mu'tezile ekolü, sistematik düşünce ve akılcılık, bireysel sorumluluk, bireysel dindarlık, akıl temelli din ve dünya görüşü, dinî metinleri te'vil etme, meseleleri araştırma, sorgulama ve eleştiri çerçevesinde çözümleme gibi temel nitelikleri ile bilinir.

Mu'tezilî bilginlerin diyalektik yönlerinin güçlü olması, yabancı dinî ve kültürel unsurlara karşı mücadele vermeleri, cedel ve tartışma ilmindeki müstesna yerleri, tevhit ve adl esasları üzerinde yoğunlaşmaları ve benzeri nedenlerden dolayı ekolün İslam düşüncesinin teşekkülünde ve gelişiminde önemli katkıları olmuştur. Bu bağlamda Mu'tezile'nin nassa bağlı kalmakla beraber akla da önem verme ve nasları aklî çerçevede yorumlama tarzının, Ehl-i

Sünnet kelâmının ve felsefi eğilimlerin oluşumuna zemin hazırladığı söylenebilir.

Mu'tezile'nin hem Basra hem de Bağdat ekollerinde, usûlü'l-hamse'de (beş temel ilke) ortak olmalarına rağmen akla ve düşünce özgürlüğüne verdikleri değere paralel bir şekilde her görüşlerinde tam bir uyumluluk söz konusu değildir. Temel olarak Mu'tezile, insanı sorumlu bir varlık olarak görmüş ve sorumluluğu akıl, hür irade ve insana verilen istitaat yani potansiyel güçle ilgili görmüştür. Bu mezhep, bilimsel bilgiye dayalı iman anlayışı ve insanın aklı ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği her eyleminden sorumlu olacağı fikrini ileri sürerek evrensel bir bakış açısı yakalamış ve her çağın anlayışına hitap edebilecek temel ilkeler koymuştur. Ayrıca onlar, bilimsel bilginin üretilmesi ve bilginin herhangi bir dine ve etnik yapıya özgü kılınamayacağı anlayışını benimsemiş ve geliştirmişlerdir. Buna uygun olarak Yunan felsefesinden, İslâm dışı dinlerden ve kültürlerden hem ilmî hem de metodik anlamda yararlanarak çağımızdaki bilimsel anlayışa ışık tutabilecek bir yaklaşım tarzı ortaya koymuşlardır.

Mu'tezilî alimler, bazı konularda alabildiğine kuşkucu ve eleştirel bir bakış açısı sergilemişlerdir. Tevhit prensibi çerçevesinde Allah-alem ilişkisine değinilerek ilahî sıfatlar, kudret, cisim, cüz`ün lâ yetecezza (atom), hareket, sükûn gibi konularda özgün fikirler ortaya konmuştur. Gelenek içerisinde tevhit ve alt başlıklarına ilişkin konularda birbirinden farklı bazen de zıt fikirler geliştirilmiştir. Mu'tezile ekolü kader meselesinde de farklı anlayış ve tezleri bir arada barındırmıştır. Mu'tezile, aklı serbestçe kullanabilmenin bir sonucu olarak sıfatlar, kader ve Allah-alem ilişkisini izah eden terminolojinin biçimlendirilmesi gibi meselelerde farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu ekole mensup alimler, müstakil düşünme geleneğine uygun bir şekilde bazen Bağdat bazen de Basra ekolünün görüşlerini tercih etme konusunda bir sakınca görmemişlerdir. Bu şekilde oluşan hür düşünce geleneği, İslâm düşüncesindeki akılcı eğilimlere zemin hazırlamıştır.

Mu'tezile ekolü tarihsel süreçte başta Basra ve Bağdat olmak üzere Horasan, Harezm, Maveraünnehir, Yemen, İspanya (Endülüs), Mağrib, Kûfe, Cezire, Kahire, Isfahan, Cürcan, Nişabur, Hemedan, Rey ve Ermeniyye'de taban bulmuştur. Günümüze gelindiğinde bölge, ülke ya da şehir bazında Mu'tezile'nin takipçisinin kalmadığı görülmektedir. Ancak izlenen yöntemdeki akılcılık ve felsefî düşünceye duyulan ilgi gibi bazı özelliklerdeki paralellikler sebebiyle, modernist düşünce biçimi ile Mu'tezile arasında bazı benzerliklerin var olduğu söylenebilir.

Son tahlilde Mu'tezile ekolünün temel ilkeleri ve izlediği akılcı yöntemle, İslâm düşünce geleneğindeki entelektüel çabanın en güçlü temsilcisi olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1355/1936.

Akoğlu, Muharrem, *Mihne sürecinde Mu'tezile,* İz Yayınları, İstanbul, 2006.

Amâre, Muhammed, *Mutezile ve devrim (Mu'tezile ve's-sevrâ),* çev.: İbrahim Akbaba, Yöneliş yayınları, İstanbul, 1988.

Aydınlı, Osman, *İslam düşüncesinde aklileşme süreci -Mutezile'nin oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf-*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî imamet düşüncesinde farklılaşma süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.

Aydınlı, Osman, *Akılcı din söylemi –Farklı yönleriyle Mutezile ekolü-*. Hititkitap Yayınları, Ankara, 2010.

Bağdadî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Kitabu usûlu'd-din,* Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1981.

Bağdadî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak,* nşr.: M. M. Abdulhamid, Beyrut, trz.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn,* Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1996.

Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin altın çağı,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Câhız, Ebu Osman b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyin,* tahk.: Hasan Sendubî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1993.

Carullah, Zühdî Hasan, *Mu'tezile,* Müessesetü Arabiyyeti'd-Dira, Amman, 1990.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbâr,* Rağbet yayınları, İstanbul, 2002.

Danışman, Nafiz, *Kelam ilmine giriş ve Mu'tezile (Amr b. Bahri'l Cahız'ın kitaplarından parçalar),* Ankara, 1955.

Darekutnî, Ali b. Ömer, *Ahbaru Amr b. Ubeyd,* tahk. Josef Van Ess, Beyrut, 1967.

Ebu Reşid Nisaburî, *el-Mesail fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin,* tahk.: Rıdvan es-Seyyid, Ma'hadü'l-İnmai'l-Arabi, Beyrut, 1979.

Ebû Rîde, Muhammed Abdulhadi, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye,* Kahire, 1989.

Ebu'l-Ferec Isfahanî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin, *Mekâtilü't-Talibiyyîn,* tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, 1949.

Ebu'l-Fida, İmadu'd Din İsmail, *Muhtasar fi ahbari'l-beşer,* Kahire, 1907.

el-Avvâ, Adil, *el Mu'tezile ve'l-fikri'l-hürr.* Dımaşk, trz.

Eş'arî, Ebu Hasan Ali b. İsmail el-Basri el-Şafî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* tahk.: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980.

Fahrî, Macid, "Some paradoxical implications of the Mu'tazilite view of free will", *Muslim World*, XLIII, 95-109, Hartford, 1953.

Farukî, İsmail Racî, The self in Mu'tazilah thought. *Wooster Conference on Comparative Philosophy and Culture* at Wooster Collage, Ohio, 1965.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.

Frank, M. Richard, "The divine attributes according to the teaching of Abu'l-Hudhayl Al-'Allaf", *Le Muséon*, LXXXII, 451-506, 1969.

Hatîb Bağdadî, Hafız Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, *Tarihu Bağdat*, Matbaatu's Saade, Mısır, 1931/1349.

Hayyât, Ebu'l Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mulhid*, çev.: Albert Nader Nasri, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1957.

Hourani, G. F., "Islamic and non-Islamic origins of Mu'tazilite ethical rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7, 59-87, 1976.

Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin doğuşu ve Kelâmi görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.

İbnü'l-Arabî, *Arau Ebi Bekr b. el-Arabi'l-kelâmiyye ve nakduhu li'l-felsefeti'l-Yunaniyye el-avasım mine'l-kavasım*, tahk.: Ammar Talibî, Cezair, trz.

İbn Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, Beyrut, trz.

İbn Cülcül, *Tabakatu'l-etıbbâ ve'l-hukemâ*, tahk.: Fuad Seyyid, Beyrut 1405/1985.

İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefayatu'l-'ayan ve enbau ebnai'z-zaman*, ed.: İhsan Abbas, Beyrut, 1972.

İbn Kıftî, Cemaleddin Ebi'l-Hasan, *İhbaru'l-ulemâ bi ahbari'l-hukemâ*, Kahire trz.

İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *Uyunu'l-ahbar*, Kahire, 1963.

İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *Hadis Müdafaası (Te'vilu muhtelifi'l-hadis)*, çev.: M. H. Kırbaşoğlu, İstanbul 1989.

İbn Manzur, Ebu Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, trz.

İbn Murtaza, Ahmed, *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal min eczâi kitâbi'l-bahri'z-zehhâr el-câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, tahk.: M. Cevad Meşkûr, Tebriz, 1959.

İbn Murtaza, Ahmed, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: S.D. Wilzer, Beyrut, 1961.

İbn Nedim, Ebu'l Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak, *Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut, 1988.

İbn Tayfur, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Katib, *Kitabu Bağdad*, tahk.: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949.

İskâfî, Ebu Cafer Muhammed b. Abdillah el-Mu'tezilî, "Münakâzâtü'l-Osmaniyye", *Kitabu'l-Osmaniyye*, tahk.: A. Muhammed Harun, Beyrut trz.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* tahk.: Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbiyye, Kahire, 1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdulcebbâr b. Ahmed, *Fırak ve tabakâtü'l-Mu'tezile,* tahk.: A. S. Neşşar-İ. M. Ali). Matbaatü'l-Camiiyye, 1972.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdulcebbâr b. Ahmed, *Fadlu'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile,* tahk.: Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1986.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdulcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid,* neşr.: T. Hüseyin, Kahire 1382-8/1962.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* tahk.: A. Osman, Kahire 1988/1408.

Mesudî, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murucu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher,* tahk.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Nallino, Carlo Alphonso, *Buhus fi'l-Mu'tezile (et-Turasu'l-Yunani fi hadarati'l-İslâmiyye* adlı eserin içerisinde), Arp. ter.: A. Bedevî, Dâru'l-Kalem, 1980.

Nasrî, Albert Nasri, *Ehemmu'l-fıraki'l İslâmiyyeti's-siyasiyye ve'l-kelâmiyye,* el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, trz.

Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesailu'l-imâme,* tahk.: Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1971.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II,* çev.: Osman Tunç, İstanbul, 1999.

Sezgin, Fuad, *The teachings of the Mu'tazila: texts and studies,* Frankfurt, 2000.

Şehristanî, Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihal,* neşr.: M. Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi kelâm dirasetu felsefiyyeti li erae fırakı'l- İslamiyyeti fi usulu'd-din,* Beyrut 1405/1984.

Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi,* İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra,* Berlin, 1991.

Van Ess, Josef, "Mu'tezile atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları,* 10:1(2012).

Watt, W. Montgomery, "The political attitudes of the Mu'tazılah", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS),* 38-57, 1963.

Watt, W. Montgomery, *İslâm düşüncesinin teşekkül devri,* çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Zeyne, Hüsnî, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile-tasavvuru'l'akl inde'l-Kâdî Abdülcebbâr,* Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, 1978.

MU'TEZİLE'DE AKLÎ DÜŞÜNCE

Ramazan Altıntaş*

GİRİŞ

İlm-i kelâmda akıl, tanımı, mâhiyeti, çeşitleri ve akıl-nakil ilişkisi bakımından ele alınarak inceleme ve araştırma konusu yapılmıştır. Bunun başlıca sebebi, aklın, bütün bilgi vâsıtalarımızın üzerinde ve onlara hâkim durumda olan bir güç olmasıdır. Duyuların ve deneyin verdiği bilgileri sistemleştiren, duyduğumuz haberleri test edip onlara anlam veren akıldır. Dolayısıyla akıl olmadan hiçbir ilmî gelişmeden söz edilemeyeceği gibi, akılla çelişen din de hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Bu sebeple aklın İslâm dininin temel esaslarının anlaşılmasında çok önemli bir fonksiyonu bulunduğu gibi, vahye dayalı delilleri değerlendirmede çok önemli bir işlevselliğe de sahiptir. İnsan, aklı ile, kendisine ulaşan haberleri süzgeçten geçirebilir ve onların akla uyup-uymadıklarını kontrol edebilir. Bu mânâda, hak dinin temel prensipleri arasında aklen izah edilemeyecek hususlar bulunmaz. Zira tabii ve fıtrî bir dinin, ne aklî prensiplere ve ne de kesinliği isbatlanmış bilimsel gerçeklere aykırı düşmesi düşünülemez.[1] Nasıl ki her ilmin bir nakilci yönü varsa, aynı şekilde akılcı bir yönü de vardır. Bu bağlamda, ne nakil ilimleri akıl hissesinden müstağnîdir ve ne de akıl ilimleri nakilden vârestedir. İlmî alanda ilerleme, geçmişteki kıymetlerden müstağnî olarak değil, onları yeni değişiklikler ve keşiflerle da-

---

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Osman Karadeniz, *"Akıl-Vahiy İlişkisi"*, Diyanet İlmi Dergi, c. 33, sy. 4, (Ekim-Kasım-Aralık 1997), s. 39.

ha mütekâmil kıymetlere ulaştırmakla, geçmişlerin servetine geleceklerin servetini eklemekle sağlanabilir.

MU'TEZİLE'DE AKLIN TANIMI VE MAHİYETİ

Doğuşu, Hicri II. yüzyılın başlarına tekâbül eden Mu'tezile kelâm akımını farklı yapan özellik, onların, Allah'ın sünnetlerinin ve fiillerinin, akla uygun olması gerektiği konusundaki inkılâpçı iddiâlarıdır. Vahyedilen her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğine yakînen inanan Mu'tezile, bunu, kitabın otoritesini reddetme gereği duymaksızın, aklî olarak isbât etmeye çalıştı. Bu bakımdan, onların iyinin ve kötünün gerçekliğinin Allah'ın emirleriyle tayin edilen itibarî ya da keyfî kavramlar olmadıkları, fakat sırf akılla tayin edilen iki aklî kategori olduğunu iddiâ etmeleri önemlidir. Nitekim bu büyük öncülden Mu'tezile, Allah'ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceğini yahut yaratıklarının iyiliğini hiç düşünmeksizin bir şey yapamayacağını ileri sürmüştür. Aksi takdirde bu bir ölçüde O'nun adâlet ve hikmetini tehlikeye sokacaktır.[2]

Mu'tezile'ye göre akıl, "*teklîfu mâlâ yutâk*"ı, yani, Allah'ın yaratıklarına taşıyacağından daha fazla yük yükleyebileceği fikrini reddeder. Bunun aksi, Allah'ın fiilleri hakkında düşünülemez. O'nun fiillerinde bir hikmet ve amaç vardır. Hatta Mu'tezile'ye göre bütün bilgi nesneleri akılla değerlendirilir ve gerekli güçlerini aklî kavrayıştan alırlar. Dolayısıyla, Allah'ın cömertliğine duyulan şükrân vahyin emirlerinden önce gelir.[3] Mu'tezile, tutku derecesinde felsefeye bağlıdır. Büyük oranda aklî görüşlerinin şekillenmesinde ve beşerî aklı yüceltmelerinde bu disiplinin büyük katkısının olduğu inkâr edilemez. Bundan dolayı onlar, aklın, eşyayı algılama gücüne ve iki olgudan hangisinin nicelik bakımından birbirinden üstün olduğunu ayırmada güvenilirliğine içten inanmışlardır. Akla olan son derecede güvenleri, onları, bilgi konusunda "*düşünce, şerîat gelmeden öncedir.*" şeklinde formüle ettikleri meşhur kâidelerini vaz' etmeye götürmüştür. İlâhî adâletin bir gereği olarak aklî nesnellik konusunda homojen bir tutum sergileyen Mu'tezile kelâmcıları, aklın, iyi ve kötünün arasını ayırmaya güç yetirebileceğini, Allah'ı bilmede tek kriterin akıl olduğunu, bu konuda ihmalkârlık yapan bir kimsenin ebedî olarak cezâyı hak edeceğini savunmuşlardır.[4] Böylece onlar akla müstakil anlamda bir mümeyyizlik vasfı vermişlerdir.

---

2. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turan), İstanbul, 1998, s. 66.
3. Mir Veliyuddîn, *"Mu'tezile"* (İslam Düşüncesi Tarihi içinde), ed. M. M. Şerif, çev. Altay Ünaltay, İstanbul, 1990, I, 237.
4. Zühdi Hasan Cârullâh, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s. 115.

Diğer taraftan Mu'tezile kelâm akımına bağlı olan bilginler, Allah ve yaratıkları arasında bir benzerliğin olmadığını tevhîd ilkelerinin bir gereği olarak açıklamaya çalışmışlardır. Öyle ki, onlar Allah'ın zâtını, herhangi bir şeye benzemekten, sonradan var edilmiş varlıkların şahsında somutlaşmaktan soyutlarlarken İslâm dininin öngördüğü tevhîd ilkesine dayanmışlardır. Mu'tezile, Müşebbihe ve Haşviyye gibi fırkaların insan-biçimci Allah tasavvuruna gitmeye yol açıcı görüşlerini, Allah'ın zâtını olayların ve yaratılmışların sınırlarının ötesinde tasavvur edecek aklî olgunluk ve gelişmişlik düzeyi gösterememeye bağlamıştır. Bu sebeple, Allah'ın aşkınlığını vurgulamada aşırı soyutlamacılığa giden Mu'tezile, zâhirî anlamları düşünüldüğünde insanı, insan-biçimci bir Tanrı tasavvuruna götürecek müteşâbih âyetleri, muhkem âyetler ve aklın ışığında yorumlamışlardır. Ayrıca onlar, Allah'ın dışında başka kadîmlerin ortaya çıkabileceği endişesiyle, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla aynı olduğuna inanmışlardır.[5] Bütün bu tasavvurların hepsi, doğrudan akılla ilgilidir.

Mu'tezile'nin vahyî bilgiyi hakikat olarak görmekle birlikte yukarıda ortaya konulduğu üzere iyi ve kötünün vahiy olmadan da bilinebileceği şeklindeki tezleri, Allah'a ilişkin bir takım sıfatları farklı şekillerde yorumlamaları ve Allah hakkında kullanılan insanımsı (anthropomorphic) ifadelerle âhiret hayatı ile ilgili bir takım tabirleri mecâzî ve sembolik olarak yorumlayıp te'vîl etmeleri gibi hususlar, önemli derecede onların akla ilişkin tanım ve anlayışlarıyla bağlantılı bulunmaktadır. Akla en çok değer veren kelâm ekolü olarak şöhret bulan Mu'tezile bilginlerinin akılla alâkalı tanım ve yaklaşımları ele alındığında, onların aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak gördükleri, vahiy karşısında akla birinci derecede yer verdikleri ve dolayısıyla vahyin yokluğunda da aklı, hakikati kavramada sorumlu tuttukları açıkça görülebilmektedir.[6]

İslâm düşünce tarihinde aklın sistematik mânâda tarifi üzerindeki tartışmaların Mu'tezile'nin doğuşuyla birlikte başladığı görülmektedir. Mu'tezile kelâm ekolü, dış kültür ve medeniyetlere açık olmanın etkisiyle sosyal hayatta hür düşüncenin ne denli önemli bir değer olduğunu seleflerinden daha erken fark etmiş, gerek bilgi edinmek ve gerekse vahyi yorumlamak konusunda aklın işlevselliğinin önemini kavramıştır. Mademki, dinin doğru anlaşılmasını sağlamada ve dinin özüne yönelik itirazlara cevap vermede ilk defa aklî ictihâd metodunu benimseyen kelâm ekolü Mu'tezile olmuştur, o halde onların akla yükledikleri anlam kadar akıl hakkında konuşmaları tarihsel bağlamda büyük önem taşımaktadır.

---

5. bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 64; Muhammed Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 1998, s. 71.
6. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 21. Daha geniş bilgi için şu esere bakılabilir. Hüsnî Zeyne, *el-Akl 'Inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl 'Inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut, 1978.

Mütekaddimûn Mu'tezile'de Aklın Tanımı ve Mâhiyeti

İslâm kaynaklarının belirttiğine göre, hakikatin *"akıl hucceti"* ile bilinebileceğini savunan ilk kişi Mu'tezile'nin kurucusu *Vâsıl b. Atâ* (ö. 131/748) olmuştur. Yine Mu'tezile'nin Bağdad ekolüne mensup olan ve Yunan felsefesine vukûfiyeti ile bilinen *Sümâme b. el-Eşres* (ö. 213/828), ilk defa aklî bilgiyi dinî (simâî) bilginin önüne geçiren kişi olarak gösterilir.[7] Bu konuda o, "Eğer şerîat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberler tarafından getirilmemiş olsaydı, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktır." demektedir.[8] Bunun anlamı, insan bilgisinin tamâmının, a priori olduğunu söylemektir. Çağının aklî ilimlerini kavramada derecesi Sümâme b. el-Eşres'ten geri kalmayacak düzeyde bir bilgin olan ve Basra ekolünün önde gelen Mu'tezilî düşünürlerden *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf* (ö. 235/849) ise aklı, insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi; bilgi elde etme kuvveti ve his olarak tanımlar.[9] Bu tanımlardan anlaşıldığı gibi, akıl ile bilgi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bundan dolayı, Mu'tezile düşünürlerinin önemli bir bölümü, aklı, bilgiden ayırmamışlardır. Bu sebeple, aklı, bilgi olarak tanımlayanlar da olmuştur. Akıl, başlangıçta, temel anlam olarak; bağlamak ve yasaklamak anlamına gelirken, anlam daha da genişlemiş, bilgiyi anlayacak bir kuvvet ve bu kuvvet sâyesinde elde edilen bilgi tanımına ulaşmıştır. Halk arasında akılsızca hareket etmek deyimi, bilgisizce hareket etmek ifadesinin karşılığı olarak kullanılır.

Umumiyetle Bağdad ekolüne bağlı olan Mu'tezilî düşünürler, aklı, bilgi kazanmada bir meleke ve salt bilgi şeklinde tanımlamışlardır. Nitekim *Câhız*'ın (Ö. 255/869) "akıl, insanda anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü"[10] şeklindeki tanımından, aklın işlevsel olarak, nazarî bilgi elde etmede güç, zararlı şeylerden koruma gibi bir özellik taşıması hasebiyle de amelî bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Câhız'ın bu tanımından, akla, *"mümeyyizlik"* vasfı yüklediği sonucu çıkarılıyor. Aklın, Allah'ı ibret ve delâlet yoluyla bilebileceğini, his ve ihâta yoluyla kavrayamayacağını söyleyen Câhız, "Duyular, nasıl ki kendi sını-

---

7. Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, 1990, s. 172; Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 22.
8. Mir Veliyyüddîn, *"Mu'tezile"*, (M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Altay Ünaltay, İstanbul, 1990, I, 249.
9. Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s. 480. Ayrıca bk. Marie Bernard, *"İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı"*, Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi, çev. Şerafeddin Gölcük, Ankara, 1977, s. 329.
10. Yusuf Şevki Yavuz, *"Akıl"*, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1989, II, 242.

rının ötesine taşmaktan âciz ise, akıl da aynı şekilde Allah'ı bilme konusunda sınırı aşmaz." demektedir.[11] Bu görüşüyle o, akla bir alan da çizmiş olmaktadır.

Diğer taraftan Câhız, *insanın zorunlu ihtiyaçları* ile bilgi ve akıl arasında bir ilişkinin varlığını kabul eder. O, bu ilişki ağını anlatmak için filozoflardan birisinin diliyle şunları anlatır: Hakîmlerden birisine şöyle denilir: *"Ne zaman aklını kullandın?"* O da, *"doğduğum saatte"* der. Bu sözünü onların inkâr ettiğini görünce hakîm kişi sözlerine şöyle devam eder: *"Ben, korktuğum zaman ağladım, acıktığım zaman yiyecek istedim, acıkma ihtiyacı duyduğum zaman (annemin) göğsünü istedim, verildiği zaman da sustum."* diyor ve *"bütün bunların ihtiyacı ölçüsünde olduğunu, aynı zamanda da bu ihtiyaçları gidermede daha fazla akla ihtiyaç olmadığını"* ekliyor.[12] Bunun mânâsı, çocuğun tabiatının hayatî önem taşıyan ihtiyaçları, bilgisi ile sınırlandırılmıştır. İşte Câhız, *çocuğun istediği ve ihtiyaç duyduğu şeyleri hissetmesine, akıl ismini veriyor.*[13] Bilgiyi, akıl olarak tanımlamanın temeli de buna dayanmaktadır. Kesbe dayalı bilgi arttıkça, eş-zamanlı olarak müktesep akıl da artış gösterir.

Mu'tezile'nin ma'rifetle akıl arasını birleştirmeye dayalı yeni nazariyeleri, bilgi nazariyelerinin oluşumuna yardım etmiştir. Böylece onlara göre akıl, insanın yapmakla sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmeye imkân sağlayan bilgilerin toplamından/birikiminden ibarettir. *Aristo*'nun dediği gibi, eğer *"akıl, zorunlu ve bağımsız bir kudret olsaydı"*[14] bu durum insanı, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmaya götürürdü. Bunun için bazı Mu'tezile kelâmcıları, aklı bilgiden ayırmadı ve aklın kudret oluşunu reddetti. Nitekim *Ebû Ali el-Cübbâî* (ö. 303/915) aklı, bilgi olarak isimlendirdi. Çünkü insan, delinin kendini alıkoyamadığı şeylerden, bilgi sâyesinde kendini alıkoyar.[15]

Bu tanımda, engellemek anlamına gelen akıl, *"ıkâlü'l-baîr/devenin ayaklarının bağlandığı ipe"* benzetilmiştir. Buna göre devenin arzuladığı şeyleri yapmasına engel olan ipe ya da kösteğe akıl denilir. İşte aklın, engelleyici anlamında köstek olarak adlandırılmasının sebebi, nefsin arzuladığı kötü şeyleri yapmaktan alıkoyduğu içindir. Sözlük anlamı itibariyle aklın diğer bir işlevi, devenin yerinde sâbit durmasını sağlamasıdır. Akıl da buna benzetilerek anlama ve akıl yürütme ile ilgili diğer bilgilerin kendisi ile sâbit olduğu şey olmasından dolayı ona akıl denmiştir. Bu mânâda bilgi de sahibini, akıl dışı işler yapmaktan alıkoyar. Aklı bilgi olarak tarif eden Cübbâî, bu bilgilerin çok ve zorunlu bilginin bunlardan sadece birisi olduğunu iddiâ etmiştir. İnsan kendisinde akıl tekâmül etme-

11. bk. Ebû Osman b. Bahr Câhız, *ed-Delâil ve'l-'itibâr,* Beyrut, 1988, s. 67-68.
12. Eş'arî, *Makâlât*, s. 225.
13. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr,* Beyrut, 1982, s. 51.
14. bk. S. Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 238-240.
15. Eş'arî, *Makâlât,* s. 480. krş. Gurâba, Hamûde, *el-Eş'arî*, Kahire, 1953, s. 245.

den eşyayı deneme, yanılma ve araştırma yoluyla kavrayabilir.[16] Bu görüşleriyle Cübbâî, akılla bilgi arasını birleştirmiş oldu. İşte bu anlayış, sonraki kelâm âlimlerinden birisi olan *Kâdî Abdülcebbâr*'ın (ö. 415/1020) imandan hareketle, güç yetirilemeyen şeyin teklîfinin olamayacağını daha güçlü bir şekilde uyguladığı yaklaşım biçimidir. Şâyet akıl, bilgiden başka bir şey olsaydı, akıl tekâmül etmeden önce güç yetirilemeyen şeyle akıllı kimsenin sorumlu tutulması gerekirdi.[17]

Yukarıdaki akıl tanımlarından anlaşıldığı gibi ilk Mu'tezile kelâmcıları, aklı, içyüzü/mâhiyeti itibariyle ontolojik bir varlık *(cevher)* olarak değil, varlığı bir başkasına bağlı olan güç *(a'râz)* olarak kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre akıl, fonksiyonel anlamda insanın hem düşünce üretimine ve hem de eylemde bulunmasına yön veren önemli bir epistemolojik kaynaktır. Akıl, Allah tarafından insanın bilgi üretim merkezi olan kalbinde yaratılan itâat ve ma'siyet gibi düşüncelerin (havâtır) kullanılmasıyla çalışır.

Mu'tezile kelâm âlimleri içinde *Nazzâm* (ö. 221/835), yukarıdaki akıl tanımlarına muhâlefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddî mevcûdiyeti bulunan cisimler (*ecsâmun mahsûsâtün*) olarak kabul etmiştir. Böylece, Mu'tezile ekolü içerisinde, aklı, felsefecilerin etkisiyle yapısal ve varlığı kendi zâtıyla kâim olan mânâsında "*cevher*" olarak nitelendirenlerin başında Nazzâm gelmektedir.[18] Bu düşünürün dışındaki bilginlere göre akıl, a'râzdır. Nazzâm'ın akla yüklediği bu anlam, her ne kadar XVIII. yüzyıl Aydınlanmacı filozofların rasyonalizmine çok yakın bir anlamı çağrıştırmış olsa da, onun maksadı, bilgi için aklın asıl kaynak olmasını vurgulamaktır.

Kısaca mütekaddimûn Mu'tezile bilginlerinin akıl tanımlamalarından ortaya çıkan iki durum vardır. *İlki*, akıl nazarî bilgi elde etmede bir güç, yani, bilgi elde etme melekesi; *diğeri* ise, insanı zararlı ve faydalı olan şeyler karşısında faydalı olana meylettirme ve zararlı olandan alıkoyma gibi temyîz kudreti ve his *anlamında* bir fonksiyon taşımaktadır.

Müteahhirûn Mu'tezile'de Aklın Tanımı ve Mahiyeti

Müteahhirûn Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden *Kâdî Abdülcebbâr*, aklı, *"İnsanın nazar ve istidlâlde bulunmasını ve yaptığı fiillerden sorumlu tu-*

16. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 480.
17. Mehrî Hasan Ebû Sa'de, *el-İtticâhu'l-aklî fî Müşkileti'l-ma'rifeti 'Inde'l-mu'tezile*, Kahire, 1993, s. 81.
18. Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul, 1928, s. 27; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 242; Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul, 2000, s. 26-27.

tulmasını mümkün kılan belli bilgilerin (ulûmun mahsûsatün) toplamından ibârettir." şeklinde tanımlar. O, aklın ontolojik bir varlığı olmadığını benimser ve aklı, cevher, âlet, his ve kuvvet olarak tanımlayanlara da karşı çıkar. Kendi tanımının gerekçesini de şöyle anlatır: "Belli/özel bilgiler insanlarda (süreç açısından) ne zaman bulunursa, bunun dışındaki bilgiler bulunmasa bile bu kişiye akıllı denir. Belli bilgiler bulunmasa da diğer bilgiler bulunsa (kişi) akıllı olmaz. Bundan da anlıyoruz ki, belli bilgilerin toplamı, diğer bilgiler olmaksızın akıldır. Biz bu yöntemle, ibâre değişmiş olsa bile, mânâlar arasındaki ayrılığı, zıtlığı ve birliği bilebiliriz"[19] şeklinde açıklamaktadır.

Müellife göre insan, aklî yönden olgunlaştıkça eş-zamanlı olarak bilgi yönünden de olgunlaşmaktadır. Akıl, zaman içinde kazanılan bir durumdur. Mu'tezile ekolünün düşünsel mîrâsında bilgi, aklî olgunluk ve sorumluluk yüklenme arasındaki ilişkiye dayanır. Hatta dinî sorumluluk, bilgi-akıl kolerasyonuna yüklenen anlamlarla anlaşılabilir. Biz, *Kâdî Abdülcebbâr*'ın "*akıl, belli/özelleştirilmiş bilgilerin toplamından ibârettir.*" tanımından bunu anlıyoruz. Ona göre, insanın idrâk sahibi olduğu anda meydana gelen bu bilgilere nazarî, zorunlu ve tecrübeye dayalı bilgiler dâhildir. *Kâdî*, akıl tanımında kullandığı "*belli bilgiler*" ifâdesine açıklık getirmek için, "Bu belli bilgiler nelerdir, bu bilgiler, sayı ile mi, sıfatla mı sınırlandırılmış yoksa bunlardan biri ile sınırlandırmak imkânsız mıdır?" gibi sorular sorar ve bu belli bilgilerin, sayı ile değil, sıfatla sınırlandırılmış olduğunu ifâde eder. Kâdî'ya göre bu tanımlamada geçen akıldan maksat, bizâtihî aklın kendisi değil, fonksiyonel anlamda bilgi elde etmeye ulaştıran/vâsıta olan şeydir. İnsanın davranışlardan sorumlu tutulabilmesi için bu bilgilere sahip olması gerekir. Böyle bir idrâk kâbiliyetine sahip olan kimse, mânâlar arasında farklılığı ve değişimin içyüzünü kavrayabilir. Bu niteliklerin bedenin gelişimiyle değil, aklın gelişimiyle bir ilişkisi vardır.[20] Görüldüğü gibi müteahhirûn Mu'tezile'den olan Kâdî Abdülcebbâr'ın bu tanımı, "akıl"dan ziyâde, dinî yükümlülükler anlamındaki "*teklif*" için geçerli bir tanım niteliği taşımaktadır.

MU'TEZİLE'DE AKLA VERİLEN DEĞER

İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile, akla önem veren akılcı bir grup olarak değerlendirilmiştir. Onlar sadece, aklî delillerle inanç esaslarına delil getirmediler; fakat onlar, belirli bir sınıra kadar akla güvendiler. Şâyet nas, akılla çeli-

19. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl,* (thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire, 1965, XI, 375.
20. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî, (et-Teklîf)*, XI, 375, 379.

şirse, aklî delili tercih ettiler ve nassın te'vîline sığındılar. Ekollerini ise, akıl yürütme (en-nazaru'l-aklî) üzerine kurdular. Böylece onlar, İslâm tarihinde, dinî bilginin kaynağı olarak aklı belli bir konuma yükselten kimselerin ilklerinden oldular. "İnsana düşündüğü ve aklını kullandığı zaman vahiy gelmeden önce nazar ve istidlâl ile Allah'ın bilgisini elde etmek vâcip olmuştur."[21] görüşleriyle aklı *'mûcib'* bir düzeye çıkardılar.

Mu'tezile, aklı yüceltmiştir. Onlara göre, bilgiye güç yetiren ve onu tesis eden, akıldır. Eğer akıl olmasaydı, bilgi de olmazdı. Maârifin tamâmını akıl, zorunlu olarak bilmeye güç yetirir.[22] Burada önemli bir ayrıntı vardır. O da aklın zorunlu olarak *'maârife'* dayalı konuların tümünü bilebileceği fikridir.[23] Maârife dayalı konuların başında tevhîd ve adaletle ilişkili konular gelmektedir.

İslâm düşünce tarihinde *ilim-irfân* ayrımı yapılmıştır. Arapça'da "ma'rifet", "a.r.f "nin masdarıdır. Arafe fiili, bir şeyin eseri ve izi üzerinde derinliğine düşünerek, tefekkür ederek, o şeyi bilmek, anlamak, tanımak anlamlarına gelir.[24] Bu kavramın "tanıma" eylemini de kapsaması, böylesi bir bilme tarzına insânî bir boyut katmaktadır. Ancak bu bilgi, duyu organlarıyla elde edilebilecek olan bir bilgi türüdür. Dolayısıyla ma'rifet ve irfân, bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür ile idrâk etmektir. Deneysel ve pratik bilginin adı da denilen ma'rifet, anlam bakımından ilimden daha özel, daha dar ve daha sınırlı; ilim ise, ma'rifetten daha geniş ve daha kapsamlı bir nitelik taşır. Ma'rifet, düşünme, yani aklî istidlâl yoluyla bilgi elde etmek anlamında olduğu için ma'rifetin Allah'a nisbeti doğru değildir. Bunun yerine Allah'a ilmin nisbeti daha doğrudur. Çünkü ilim, ister Allah'ın ilmi gibi huzûrî olsun, isterse insanların ilmi gibi husûlî olsun bir şeyin hakikatini bilmekten ibârettir. Bu sebeple, filân kimse Allah'ı tanıyor (ya'rifu) denilir, Allah'ı biliyor (ya'lemu) denilmez. İnsan Allah'ın zâtını idrâk edemez. Ancak eserleri üzerinde tedebbür eder, akıl yürütür ve doğal gözlemde bulunur. Ma'rifet, delile dayalı kesin bilgi olarak tanımlanmaktadır. O halde ma'rifet, sonradan (muhdes) elde edilen bir bilgi için de isimlendirilir.[25]

İşte Mu'tezile'ye göre *'meârife'* dayalı bilgilerin kaynağı akıldır. Bu konuda, Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında görüş birliği vardır. Fakat Eş'arîlerle Mu'te-

---

21. Abdülkerim Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (tahk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986, I, 56; Subhî, A. Mahmûd, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâm*, Beyrut, 1992, s. 41-42.
22. Şehristanî, *a.g.e.* I, 50.
23. Kâdî Abdülcebbâr ansiklopedik bir mâhiyet arzeden eserinin bir cildini sırf bunun açıklamasına ayırmıştır. bk. *el-Muğnî (Nazar ve'l-Me'ârif)*, XII.
24. Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 495; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, IV, 2897.
25. krş. Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille fî Usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 13; Ramazan Altıntaş, *"Fuzûli'de Bilgi ve Tabiat Anlayışı"*, C.Ü.İ.F. Dergisi, c. VI, sy. 1, (Sivas-2002), s. 43.

zile arasında ihtilâf, *"Dinî sahada her türlü ahkâmın vücûbiyetini bilmek, aklla mı yoksa sem' ile midir?"* noktasında düğümlenir. O, Mu'tezile'ye göre, aklî gerekliliktir. Tarihte Mu'tezile'nin aklî bakış açısı sadece, bilgi nazarîyesi konusuyla sınırlı kalmadı, onların akla sarılma çabaları ahlâkî hükümler konusunda da oldu. Bunların başında *husn ve kubh*un aklîliği gelir.[26] Bu sebeple onlar, dinî epistemolojinin kaynağı konusunda akıl-nakil alanı ayrımına giderek, aklın alanına giren konularda sem'i, akla tâbi kıldılar.[27] Dolayısıyla i'tizâli görüşe göre, eylem ve sorumluluk bilgiden; bilgi de akıl yürütmeden, akıl yürütme ise, doğrudan akıldan çıkar. Böylece akıl, bütün ahlâkî hayatın düzenleyicisi olmuş olur.[28]

Öte yandan Mu'tezile, aklı vahiyden bütünü ile soyutlamadılar. Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr, yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu bilgisi, akılda yerleşmiştir. Ama biz hangi fiilin kötü ve hangi fiilin iyi olduğunu aklımızla bilmemiz mümkün değildir. Allah bu fiillerin durumunu bize öğretmek için peygamberler göndermiştir, demekle bu hususa işaret eder.[29]

İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile, diğer din mensuplarına karşı İslâm'ın savunulmasında büyük fedakârlıklar göstermiştir. Onlar, İslâm mîrâsının savunulmasında ve Müslüman topluma sağlam ve doğru bir din anlayışının kazandırılmasına hizmet edecek sağlam bir bilgi temeline dayalı istidlâl yöntemleri geliştirmişlerdir.

Bu, doğrudan doğruya aklın durumunu yüceltmektir. Çünkü akıl, onların, iki amacı gerçekleştirmede vesîleleri olmuştur. Aklın gerektirdiği bu amaçlardan *ilki*, insanlar arasında eşitliği sağlamak, *diğeri* ise, insanlar arasında cinsiyet ve servet temeline dayalı ayrımcılığı ortadan kaldırmaktır. Zaten Kur'an, bizzat aklı kullanmaya ve düşünme eylemini gerçekleştirmeye büyük değer vermektedir. Akıl, hiçbir ayırım yapılmaksızın beşerin tamâmına verilen bir hibedir. Dolayısıyla akıl, ilâhî teklifin temelidir. Mu'tezile'ye göre akıl, Allah'ın mükellefte yarattığı zorunlu bilgilerin toplamıdır. Zorunlu bilgiler insanlardan ayrılmayan ve taallukundan şüphe edilmeyen bilgilerdir. Bu zorunlu bilgiler, insanın, kendisiyle bilgiye ulaşmada güç yetirdiği esaslardır. Bu bilgi, deliller üzerinde tefekkür ve nazar yoluyla elde edilir. Bu şekilde akla sahip olan kimse mükellef olma kudretini kazanmış, demektir.[30]

---

26. Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-mu'tezile*, Kahire, 1950, I, 53; Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 42.
27. Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâm*, Beyrut, 1992, s. 43.
28. Subhî, *a.g.e.* s. 43; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, 1992, s. 95.
29. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usuli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire, 1988, s. 565.
30. Ebû Zeyd, *el-İttticâhu'l-aklî*, s. 241.

SONUÇ

Netice olarak, gerek erken ve gerekse daha sonraki dönemlerde aklın mâhiyeti ve tanımı konusunda görüş belirten Mu'tezile kelâmcıları, salt aklın lafzî tarifinden ziyâde, işlevsel tarifi üzerinde durmuşlardır. Bu yönüyle Mu'tezile'de akıl, ontolojik anlamdan ziyâde, 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 ayırdeden bir mümeyyiz vasfı taşımanın yanında tevhîde ilişkin konular ve ahlâkî değerler alanında müstakil hüküm verme mertebesine de sahiptir.

Mu'tezile'yi Batı'da ortaya çıkan rasyonalistler gibi, mutlak akılcı bir şablona oturtmak, onların hâtırasına saygısızlık olur. Zira Mu'tezile bilgi nazariyesi konusunda bütünüyle akılcı değildir. Kısmî (izâfî) bir akılcılıktan söz edilebilir. Ama akla sarılma ve aklı iyi kullanma konusunda büyük gayretler sarf etmişlerdir. Mu'tezile'nin bilinen yaygın aklî bakış açısı, tevhîd ve adâlet konuları başta olmak üzere, ahlâkî hükümleri nesnel mânâda akılla bilme temeline dayandırmasıdır. Bu yönüyle onlar şerîatı, akla tabi kılmışlardır. Yoksa Mu'tezile aynı bakış açısını âhiretin ahvâli, sevâp ve cezâ, ayrıca, namaz, oruç, hac gibi taabbudî hükümleri bilmede sürdürmez. Bu konularda nakle alan açarak, aklın alanını sınırlandırmışlardır. Kısaca onlar, *ilâhiyat alanı ile ibadet alanını birbirinden ayırmışlardır.*

O halde Mu'tezile akılcılığını mutlak olarak değil, kısmî bir akılcılık olarak görmek gerekmektedir. Hemen hemen bütün kelâmî ekollerin yaptığı nassı eleştirmek değil, te'vil etmektir. Bu sebeple Mu'tezile'nin akıl anlayışını *te'vilci bir akıl* olarak tanımlamak mümkündür.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000.

Altıntaş, Ramazan, "Fuzûli'de Bilgi ve Tabiat Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, sy. 1, (Sivas-2002).

Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Karadeniz, Osman, *"Akıl-Vahiy İlişkisi"*, Diyanet İlmi Dergi, c. 33, sy. 4, (Ekim-Kasım-Aralık 1997), s. 39.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-firak*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, 1990.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul, 1928.

Bernard, Marie, "İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı", *Atatürk ÜÜniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Ankara, 1977, s. 329.

Bolay, S. Hayri, "Akıl", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 238-240.

Câhız, Ebû Osman b. Bahr, *ed-Delâil ve'l-'Itibâr*, Beyrut, 1988.

Cârullâh, Z. Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul, 2000.

Ebû Sa'de, Mehrî Hasan, *el-İtticâhu'l-aklî fî Müşkileti'l-ma'rifeti 'Inde'l-mu'tezile*, Kahire, 1993.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", (çev. Ö. Özsoy), *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, sy. 1, (1996), s. 27-29.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr*, Beyrut, 1982.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998.

Gurâba, Hamûde, *el-Eş'arî*, Kahire, 1953.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, IV, 2897.

İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire, 1965, XI, 375.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî, (et-Teklîf)*, Kahire, 1965, XI, 375, 379.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usuli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire, 1988.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara:TDV Yayınları, 1992, s. 95.

Mir Veliyyüddîn, "Mu'tezile", (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde), çev. Altay Ünaltay, İstanbul, 1990, I, 249.

Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-mu'tezile*, Kahire, 1950.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsıratü'l-edille fî Usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.

Subhî, A. Mahmûd, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâm*, Beyrut, 1992.

Şehristanî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, (tahk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 242.

MU'TEZİLE'DE SİYÂSÎ DÜŞÜNCE

Mahmut Ay*

GİRİŞ

Mu'tezile, İslam düşüncesini oluşturan paradigmalardan biri olan kelâmın kurumsal anlamda temellerini atan, tartışma alanlarını ve problemlerini tesbît ve tayin eden, söz konusu problemleri belirli bir yönteme uygun olarak çözmeye çalışan teolojik bir ekol olarak ortaya çıkmıştır. Bu teolojik ekol, İslâm'ın inanca ve ahlâka dair ilkelerini aklî ve felsefî yöntemlere dayanarak isbât etmeye ve savunmaya çalışan bir düşünce sistemi olarak da tanınmıştır. Hicri II.-III. Asırlar boyunca İslâm düşünce tarihinde büyük rol oynayan bu kelâm ekolü, kendisinden sonra ortaya çıkan Sünnî teolojik yaklaşımın düşünsel temellerinin atılmasına da büyük katkı sağlamıştır. Dinî ilkeleri ilk defa aklî çerçevede yorumlayan Mu'tezilî temsilcilerin kullandığı esas ve yöntemler, kendilerinden sonra gelen mütekellimûn tarafından benimsenerek sürdürülmüştür.

İslâm düşünce geleneğinde daha çok teolojik ve felsefî görüşleriyle tanınan Mu'tezilî düşünürlerin, yaşadıkları dönemin politik gelişmelerine kayıtsız kaldıkları söylenemez. Onların temel doktrinleri konumundaki beş esasın oluşumunda ve vaz' edilişinde siyasal olayların etkileri yadsınamayacağı gibi, bu esasların ciddî anlamda siyasal sonuçlar doğurduğu da bir gerçektir. Mu'tezilî düşüncede müstakil bir siyâset teorisinin geliştirildiğinden söz etmek güçtür. Ancak onların yaşadıkları dönemin sosyal ve siyasal gelişmelerine, imâmet ve

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

hilâfet tartışmalarına karşı kendilerine özgü belirli görüş ve düşünce geliştirdikleri söylenebilir. Bu görüş ve tavır alışlara dayalı Mu'tezile siyâset düşüncesi, Müslüman politik düşüncesinin teşekkül seyrine paralel bir biçimde, teo-politik bir karekter taşımaktadır. Teolojinin siyâsete, siyâsetin de teolojiye dönüştüğü bu düşünce biçimi ve buna bağlı teo-politik söylem, muhâlefet yapmanın ve iktidâr etmenin tarzını ve içeriğini de belirlemiştir. Başka bir açıdan din-siyâset ilişkisi şeklinde kendini gösteren bu teo-politik düşünüş biçiminin temel karekteristiklerinden biri belki de en önemlisi, geçmişin idealizasyonuna/yüceltilmesine ve geçmişte yaşanan tecrübenin, her zaman ve mekân için temel ölçüt kabul edilerek, meşrû olduğuna duyulan tereddütsüz inançtır.

Felsefî ve teolojik doktrinlere sahip bir inanç ve düşünce ekolünün ismi olmadan önce "Mu'tezile", siyasal çatışma ve mücâdelelerden uzaklaşan, siyasal çekişmelerden uzak duran kimseler için kullanılmıştır.[1] Politik tarafsızlık şeklinde adlandırılabilecek bu eğilimi benimseyenlerle, vahyi akıl ve teorik mantık-

---

1. Tarihî kaynaklarda İslâm'ın erken döneminde Hz. Ali ve muhâlifleri arasında yaşanan siyâsî çatışmalara katılmayan, politik çatışmaların Müslümanlar arasında ciddî anlamda güvensizlik ve istikrarsızlık yarattığını düşünen belirli isimlerden söz edilmektedir. Sa'd b. Mâlik, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer el-Hattâb, Muhammed b. Mesleme el-Ensârî, Usâme b. Zeyd gibi Peygamberin yakın arkadaşları Ali'ye halîfe olarak biat etmekle birlikte, onun yanında savaşmaya ve mücâdele etmeye yanaşmamışlardır. Bu tarafsız tutumlarından dolayı "Mu'tezile" şeklinde adlandırılmışlardır. Ahnef b. Kays, söz konusu politik çatışmaları fitne olarak değerlendirmiş ve kendi taraftarlarını fitneden uzak durmaları konusunda uyarmıştır. Bkz. Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, thk. H. Ritter, İstanbul, 1931, s. 5; Ebû Derdâ ve Ebû Emâme el-Bâhilî'nin, Muâviye ve Ali arasındaki savaşı sonlandırmak adına, her biriyle ayrı zamanlarda görüştükleri, bu arabuluculuk çabalarının sonuçsuz kalması üzerine onlardan ayrılarak uzaklaştıkları (İ'tizâl), bunun üzerine "Mu'tezile" olarak adlandırıldıkları bildirilmektedir. Malatî'nin, *er-Redd alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bidâ'* adlı eserinde, tarafsızlık tutumu, Hasan b. Ali'nin siyasal otorite olarak Muâviye'ye biat etmesi ve onu tanıması sonucunda, önceleri Ali taraftarlarıyken bu olay üzerine Hasan ve Muâviye'den ayrılan kişilere atfedilmektedir. Bu kişilerin siyasal çatışmalardan uzak kalarak (İ'tizâl) evlerine ve mescidlerine çekildikleri, ilim ve ibadetle meşgûl oldukları aktarılmaktadır. Bkz. Malatî, *er-Redd alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bidâ'*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1949, s. 41; Muâviye'nin iktidara geliş biçimine ve yönetimine şüphe ve güvensizlikle bakan, bu iktidârın meşrûiyeti konusunda tatmin olmayan azımsanmayacak oranda kitleden söz edilebilir. Ehl-i Beyt'e mensup Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed ve kardeşi Hasan gibi bu kimseler siyasal ümitsizliğe kapılarak, her türlü politik gelişmeden uzak durmayı (İ'tizâl) yeğlemişlerdir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, siyasal uzaklaşmayı (i'tizâli) benimseyen kimseleri, "elleri kardeşlerinin kanlarına bulaşmamış, karınları da kardeşlerinin malları ile dolmamış insanların en hayırlıları" şeklinde nitelendirmektedir. Ali Sâmi Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, s. 164.; Necâh Muhsin, *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile*, Kahire, 1996, s. 9-12; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî İlmi'l-kelâmi'l-mu'tezile*, Beyrut, 1985, s. 105-110.

la temellendirmeye çalışan Mütekellimûn[2] arasında bir ilişkinin varlığını doğrulayacak herhangi bir veriye sahip değiliz. Tarihî kaynakların söz konusu ettiği veriler, teolojik ve felsefî doktrinlere sahip olan Mu'tezilî düşünürlerin/İlk Mütekellimûn spesifik anlamda siyâsî kanâatlere ve tavır alışlara sahip olduklarını doğrulamaktadır.

MU'TEZİLÎ SİYÂSETİN TEO-POLİTİK ÖNCÜLERİ

İslâm'ın erken döneminde yaşanan siyâsî çatışmalar sonucunda ortaya çıkan itikâdî/teolojik tartışmalar, belirli siyâsî pozisyon alışları beraberinde getirmiştir. Özellikle kader ve insan özgürlüğü, insanın sorumluluğu, büyük günah işleyen kimsenin durumu ve iman-eylem ilişkisi gibi teolojik sorunlar hakkında ulaşılan yargılar aynı zamanda belirli siyâsî mesajları ve tavır alışları içermekteydi. Emevî iktidarının dört elle sarıldığı ve resmî ideolojiye dönüştürerek uyguladığı ezelî kader/cebir inancı, iktidarın meşrûiyetini pekiştirmeye yönelik politik bir enstrüman olarak işlev görmüştür. Emevî yönetiminin meşrûiyet iddiâsına temel oluşturan bu teo-politik ideoloji, dönemin entelektüelleri sayılabilecek Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşki tarafından dillendirilen; insanın özgür ve sorumlu, Tanrı'nın ise mutlak anlamda Âdil bir varlık olduğunu salık veren karşı teo-politik tezle reddedilmiştir. Ma'bed ve Gaylân'ın ezelî kader doktrinini tümüyle geçersiz kılan bu görüşleri, Mu'tezilî politik düşüncede özel bir öneme sahiptir. Nitekim Sünnî teorisyenler, söz konusu görüşlerinden dolayı onları "Kaderiyye" şeklinde adlandırarak Mu'tezile'nin öncüleri olarak takdîm edeceklerdir.

İslâm düşüncesinde ilk özgürlükçüler olarak tanınan Ma'bed ve Gaylân'ın Mu'tezilî düşünceyle ilişkisi, onların kader ve adalet hakkındaki görüşlerine dayanır. Onların ilâhî adalet ve irâde özgürlüğü hakkındaki görüşleri, teolojik olmaktan daha çok siyâsî işlevler görmüştür. Müslüman toplumda entelektüel anlamda ilk canlı muhâlif düşünce eğilimi olarak beliren özgür irâde ve ilâhî adalet savunusu, sistematik dönem Mu'tezilî düşüncenin bir inanç esasına dönüşmüştür. Mu'tezile'nin ilk kurucuları olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile ilk özgür irâdeciler arasındaki ilişkinin şekillendiği Medîne'deki Mu-

2. Erken dönem politik çatışma ve mücâdelelerde taraf olmayan, siyâsî gelişmelerden uzak duran ve Mu'tezile şeklinde adlandırılan kimselerden farklı olarak, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Ebû'l Huzeyl el-Allâf, İbrâhim en-Nazzâm gibi kişiler İslâm'ın inanç ve ahlâka dair ilkelerini teolojik ve felsefî argümanlar kullanarak diyalektik ve spekülatif bir tarzda temellendirmeye çalışmışlardır. Daha sonraları "Kelâm" şeklinde adlandırılacak ve yaygın olarak bu isimle anılacak olan ilmin ortaya çıkışına ve gelişmesine zemin hazırlamışlardır.

hammed b. Hanefiyye ve Basra'daki Hasan el-Basrî medreseleri Emevî iktidârına karşı gelişen muhâlefetin merkez üsleri konumundadır. Öte yandan bizzat Gaylân'ın aktif rol aldığı medrese, iktidârın ezelî kader doktrininin temellerinin atıldığı Şam'da teşekkül etmiştir. İslâm'ın erken döneminde ön plana çıkan her üç ismin sadece teolojik görüşleri değil, aynı zamanda politik tutumlarının da Mu'tezilî siyâsî düşüncesine etkisi gözden uzak tutulamaz. Zira medreselere ismini veren bu otoritelere, Mu'tezile'nin entelektüel soyağacı denebilecek literatürde yer verilmesi ve referansta bulunulması[3] bu kimselerin sahip oldukları teolojik görüşleriyle ilgili olduğu kadar politik duruşlarıyla da ilgilidir.

Hayatı hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğumuz, pek çok kaynakta Mu'tezile'nin ilk kurucularından biri olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ, Emevîlerin müsâmahasız ve şiddet içeren politikalarına muhâlefet eden Muhammed b. Hanefiyye ve takipçileri ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Bu yakınlığın teolojik olduğu kadar, belki de daha çok politik olduğu söylenebilir. Vâsıl'ın politik düşüncesinin şekillenmesinde Hasan el-Basrî ve Basra medresesi de kayda değer bir öneme sahiptir. Medîne sonrası süreçte Vâsıl ve arkadaşı Amr b. Ubeyd Hasan el-Basrî'nin öğrencileri olmuştur. Vâsıl ve Amr her ne kadar hocaları Hasan'dan, büyük günah işleyenin bu dünyadaki ve âhiretteki statüsünü belirlemeye yönelik tartışmalı konuda ayrı düşünseler de, özellikle insanın özgürlüğü ve sorumluluğu noktasında hemfikir olmuşlardır. İnsanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusu ise dönemin politik düşüncesine kaynaklık eden en temel parametrelerden biridir. Kader konusunda Hasan el-Basrî'nin Emevî yönetimi ile girdiği entelektüel mücâdele, onun ilk Mu'tezilî temsilciler üzerindeki gözle görülür politik etkisini açıklamak için yeterlidir.

DİNÎ VE SİYÂSÎ BİR GEREKLİLİK OLARAK YÖNETİM/OTORİTE

Peygamber sonrası dönemde Müslümanların karşılaştıkları ilk problem, kimin yönetici olacağı ve bu sorumluluğun hangi ölçüye göre belirleneceği konusunda yaşanmıştır. Hz. Peygamber'in vefâtını müteâkiben gündeme gelen bu sorun zamanla kurumsallaşarak, Müslüman siyâset düşüncesinin ana temalarından biri haline gelmiştir. Hatta "Ahkâmu's-sultâniyye" ve "es-Siyâsetu'ş-şer'iy-

3. Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. El-Hanefiyye, Hasan ve Hüseyin ile birlikte Mu'tezile soyağacında ikinci kuşak; Hasan el-Basrî, Hz. Ali'nin torunları ile birlikte üçüncü kuşak; Gaylân ed-Dımeşkî ise Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile birlikte dördüncü kuşak Mu'tezilî temsilciler olarak yer alır. Bkz. Subhî, *Fî İlmi'l-kelâmi'l-mu'tezile*, I/s.114,115.

ye" adı altında kendine özgü müstakil bir literatürün oluştuğu da söylenebilir. Bunun da ötesinde belirli bir dönemden sonra bir bütün olarak Müslüman siyâsî düşüncenin söz konusu temayla sınırlı kaldığı da söylenebilir.

Yönetim ve otoritenin gerekliliği, genellikle İnsanın sosyal bir varlık oluşuyla ve sosyal yaşamın da herkesin uymak durumunda olduğu kuralları gerektirmesiyle açıklanır. Söz konusu kuralların, yöneten ve yönetilen ilişkisi bağlamında, gerçekleştirilmesi siyâseti kaçınılmaz kılar. Siyâset ise insanları yönetme; devlet işlerini düzenleme ve yürütme, toplumun farklı kesimlerinin çıkarlarını uzlaştırma ve dengeleme sanatı olarak tanımlanır. Müslüman siyâset kültüründe yönetim ve otoritenin gerekliliği konusunda genel bir kabulün olduğu söylenebilir. Konu hakkındaki tartışma, yönetimin ve otoritenin nasıl belirleneceğine ilişkindir. Aslında yönetimin ve otoritenin nasıl belirleneceğine, yönetimin hangi temellere dayandırılacağı ve nasıl uygulanacağı konusundaki tartışma ve buna bağlı ayrışma, siyâsetin doğası gereğidir.[4] Kur'an'ın, siyâsî alanı ilgilendiren konularda spesifik bir öneride ve belirlemede bulunmamış olması, Hz. Peygamber'in evrensel çağrısı boyunca bir yönetim tarzı ve yönetme biçimi oluşturmayı hedefleyen özel bir çabasının bulunmayışı, bu alanın insanların inisiyatifine bırakıldığını göstermektedir. Başka bir ifâdeyle Kur'an'ın temel ilkeleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları arasında yönetme tarzına özel herhangi bir önermesinin bulunmaması[5], siyâsetin tarihî koşullara bağlı değişken doğasını doğrulamaktadır.

Hz. Peygamber sonrası politik süreçte, yönetim sorunu kapsamında söz konusu edilen tartışmalar ve argümanlar, İslâm öncesi Arap kültürünün soy

---

4. Siyâset, doğası gereği dinamik ve değişken bir yapı arz eder. Zaman, mekân ve topluluklara, bu toplulukların zihinsel ve kültürel birikimlerine, alışkanlıklarına, örflerine, ihtiyaç ve koşullarına göre değişen siyâset/yönetme tarzı, evrensel olmayıp, toplumların tarihî tecrübe ve birikimlerini yansıtır. Her zaman ve her yerde uygulanabilir bir siyâset etme ve yönetme biçimi bizzat siyâsetin doğasına aykırılık teşkil eder.

5. Aslında Kur'an, siyâsî alanı da kapsayacak, bütün toplumlarca benimsenebilecek, her zaman ve her yerde uygulanabilecek, tarihî koşullara göre değişmeyen; özgürlük, adalet, dayanışma, danışma, işleri ehil olanlara verme gibi evrensel ilkeler önermektedir. Kur'an perspektifinden bakıldığında Allah katında herhangi bir yönetim biçimi bizâtihî tercih sebebi değildir. Kur'an perspektifinden bakıldığında önemli olan, yaşamın her alanında olduğu gibi siyâsî alanda da insanların temel hak ve hürriyetlerinin korunması, adaletin tesis edilmesi, makâsıdu'ş-şerîa şeklinde düzenlenen temel dokunulmazlıklar hakkında âzamî duyarlılığın gösterilmesidir. Hz. Peygamber'in Medîne tecrübesi, spesifik bir siyâset yapma biçimi veya özel bir yönetim tarzı biçiminde değil, Kur'an'ın bu ilkelerini ve yaklaşımını da dikkate alan tarihsel ve toplumsal koşulların gerektirdiği bir ihtiyaç olarak okunmalıdır. Nitekim kendisinden sonra yakın arkadaşlarının konu hakkındaki arayış ve buna bağlı uygulamaları bunu açık bir biçimde kanıtlamaktadır.

ve kabîle merkezli motiflerini taşımaktadır. İslâm öncesi geleneksel kabîle pratiği ile râşid halîfelerin iş başına gelişleri, otoritelerini tesis edişleri arasındaki kayda değer benzerlik dikkat çekicidir. Kur'an'ın evrensel ilkelerinin ve Hz. Peygamber'in kabîleler üstü uygulamalarının genellikle göz ardı edildiği bu süreç, Tâhâ Hüseyin'in ifâdesiyle, "Geleneksel Arap kabîle tecrübesinin İslâmlaştırılmasından"[6] başka bir şey değildir. Benî Saîde'de meydana gelen tartışmalar ve bu tartışmalar sonucunda işleyen süreç, daha sonraki Müslümanların siyâsî bilincinin, özellikle Sünnî siyâsî düşüncenin üzerine inşâ edildiği temel olmuştur.

Müslüman siyâsî tecrübesinde, erken dönemde özellikle Hz. Ali ve Muaviye arasında meydana gelen ve "Tahkim Olayı" şeklinde nitelendirilen siyâsî mücâdeleden sonra, otoritenin kaynağına ve yönetme biçiminin temellerine ilişkin yapılan tartışmaların, soy/Tanrısal otorite, kabîle/Peygamber'in otoritesi ve toplum/halkın otoritesi bağlamında şekillendiği söylenebilir. Şîî, Sünnî (Mürcîî) ve Hâricî yaklaşımları içeren bu teoriler, yönetim ve otoritenin kaynağına ilişkin erken dönem Müslüman siyâsî tecrübesini yansıtması açısından ilgi çekicidir. Aslında yönetim sorununu teorik bir çerçevede ele alan ve bu soruna ilişkin problematikleri, terminolojiyi geliştiren fırka Şîîlik olmuştur. Diğer yaklaşımlar Şîî argümanların ve Şîî tezin anti-tezi şeklinde gelişmiştir. Mu'tezile'nin yönetim ve otorite hakkındaki argümanlarında bu durumu görmek olanaklıdır. Nitekim Mu'tezilî düşüncenin ve literatürün günümüze kadar intikâl etmesini kendisine borçlu olduğumuz Kadı Abdulcabbâr, Mu'tezile'nin beş temel ilkesinin her birinin belirli muhâtaplara yönelik içerik taşıdığını, "iyiliği emretme kötülükten sakındırma" ilkesinin muhâtaplarından birinin de Şîîler ve onların imâmet doktrinleri olduğunu ifâde etmektedir.[7] Yönetim ve otorite tarzı hakkında, ilk Mu'tezilî temsilcilerin genel tutumunun, yönetimin nass ve vasiyetle belirlendiğine ilişkin Şîî iddiâlara cevap verme motivasyonu şeklinde belirdiği görülür. Bu bağlamda mezhepler tarihi kaynaklarında Kaderiyye'nin kurucusu olarak takdîm edilen, Mu'tezilî kaynaklarda ise kendi öncülerinden biri olarak kabul edilen Gaylân ed-Dımeşkî'nin, yönetimde kabîle ve soy ayrıcalığını reddederek, Kur'an ve Peygamber'in uygulamalarına bağlı kaldığı sürece, Müslüman toplumun seçimi ve uzlaşısını sağlaması durumunda herkesin yönetici olabileceğini[8] savunduğu bildirilmektedir.

Mu'tezile'nin kurucularından biri olan Vâsıl'ın, otoritenin belirlenmesine yönelik ümmetin seçimine referansı Gaylân'ın görüşleriyle örtüşmektedir. Vâ-

---

6. Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-kübra,* Mısır, 1947-1953, I/s.32.
7. Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse*, Kahire, 1416/1996, s. 741.
8. Kadı Abdulcabbâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-mu'tezile*, Tunus, 1406/1986, s. 214; İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-mu'tezile*, s. 25; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/s.227.

sıl'ın temel gerekçesi ise konu hakkında ne Kur'an'ın ne de Peygamber'in herhangi bir belirlemede bulunmamış olmasıdır. Hatta ona göre Müslümanların da bu konuda bir görüş birliğine vardıkları söylenemez. Dolayısıyla politik otorite, ümmetin seçimine ve konsensüsüne dayanmalıdır.[9] Şîî yönetim doktrinin savunucularından Hişâm b. Hakem'in konu hakkında, Mu'tezîlî kurucularından Amr b. Ubeyd ile tartışması Mu'tezile'nin ilk temsilcilerinin yaklaşımını yansıtması açısından ilgi çekicidir. Amr, yönetimin her asırda Müslüman toplumun seçimi ile gerçekleşmesi gerektiğini savunarak[10], Şîî tezin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin yönetim sorunu hakkında politik tutumunu yansıtması açısından en önemli verilerden biri de Câhız'ın *Kitâbu'l-Osmâniyye* adlı eseridir.[11] Eserin tümüyle Şîî argümanlara cevap verme motivasyonuyla kurgulandığı görülmektedir.

Dinî ve rasyonel gerekçelere dayalı Şîî yönetim anlayışında imâmet, peygamberlikle kıyaslanarak kurgulanır. Peygamberin Allah tarafından belirlenmiş olması, imamın ilâhî irâde ile belirlendiğine kanıt olarak gösterilir. Bu bağlamda yönetim, toplumun seçimine bırakılmayacak öneme sahiptir. Dinin temel esaslarından biri olan yönetim, zorunlu bir ilâhî lütuftur. Kurumsal anlamda peygamberliğin Allah'ın varlığına kanıt oluşturması ile yönetimin ilâhî irâde ile belirlenmesinin kanıt oluşu arasında fark yoktur. İnsanların bir peygambere gereksinimi ile yöneticiye gereksinimi eşit derecede öneme sahiptir. Nasıl ki peygamberliğin gerekliliği aklen ve naklen temellendiriliyorsa, yönetimin gerekliliği de rasyonel ve dinî gerekçelerle temellendirilmek durumundadır.[12] Şîî tezin aksine Mu'tezilî düşüncede yönetim ve otorite, sosyal bir ihtiyaç ve gereklilikiir. Bu sosyal ihtiyaç ve gereklilik, rasyonel ve dinî argümanlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Zira Mu'tezilî temsilciler açısından iki kaynak (akıl ve nass) arasında bir fark yoktur. Aslında Müslüman politik düşüncede yönetim ve otoritenin gerekliliği konusunda, ister güvenlik ve istikrarın varlığı du-

---

9. Vâsıl b. Atâ, Kur'an'a bağlı kaldığı ve adaleti tesis ettiği sürece, ister Kureyşli isterse başka bir kabîleye mensup olsun, her Müslüman'ın yönetici seçilebileceğini savunur. Vâsıl, her asrın Müslümanlarının da bu koşulları dikkate alarak hareket etmeleri gerektiğini düşünür. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, I/s.71, VI/s.24.; Zühdî Hasan Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 19-20.
10. Mes'ûdî, *Murûc*, II/s. 202, 271.
11. Câhız'ın, Ebû Bekir ile Ali'yi kıyasa ve Ebû Bekir'in iş başına gelişinin meşrûiyetini savunuya dayalı eseri, Abdusselâm Hârûn tarafından 1955 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. El yazması nüshalarından biri, Köprülü kütüphanesi 815, diğeri de British Museum'da 1129 numaralarda kayıtlıdır.
12. Şîî imâmet anlayışının dinî ve aklî gerekçeleri için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğni fi Ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, Mısır, 1382/1962., XX/I s. 298; Râzî, *Usûlu'd-dîn*, s. 141; Abdurrahman Sâlim, *Târîhuu's-siyâsî li'l-mu'tezile*, s. 88; Rayyıs, *Siyâsî Düşünce Târîhui*, s. 150-151; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 485.

rumunda olsun isterse kaos ve istikrarsızlık durumunda olsun, genel bir konsensüsün olduğu söylenebilir. Sadece bireysel düzeyde kalan birkaç istisnâî görüş dışında[13] Müslüman politik kültürünün tümünde yönetim ve otoritenin gerekliliği konusunda bir görüş birliği vardır.

Mu'tezilî düşüncede yönetim ve otoritenin gerekliliği maslahat kavramı kapsamında sosyal bir ihtiyaç ve zorunluluk olarak değerlendirilmiştir. Zira toplumun farklı kesimleri arasındaki talep çakışmaları, çıkar çatışmaları bir otoriteyi zorunlu kılmaktadır. Bu çatışmaların önlenmesi, taleplerin uzlaşı ile çözülmesi, toplumsal maslahatın temini otoritenin varlığını gerektirmektedir. Birkaç istisnâ dışında Mu'tezilî düşüncenin genelinde, yönetim ve otoritenin gerekliliği dinî ve rasyonel gerekçelerle savunulmuştur. Özellikle dinî hükümlerin uygulanması (tenfîzu'l-ahkâm) ve hadlerin yerine getirilmesi (ikâmetu'l-hudûd) konusunda, aklın yetersizliğine vurgu yapılarak, söz konusu sorumlulukların ancak bir otoriteyle gerçekleşebileceği ileri sürülmüştür. Yönetim ve otoritenin dinen gerekliliği bu noktada ortaya çıkmaktadır.[14] Mu'tezilî düşüncede yönetim ve otoritenin dînen, aklen ya da hem dînen hem de aklen gerekli olduğu konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Basra Mu'tezile okulunun gerekliliği dînen temellendirdiği, Bağdad temsilcilerinin yönetimin gerekliliğini aklen savundukları, Câhız, Kabi ve Hayyât gibi Mu'tezilî temsilcilerin ise yönetimin hem aklen hem de dînen gerekliliğini savundukları[15] bilinmektedir. Câhız, insan doğasının kötülük ve haksızlık işlemeye eğilimli olduğunu ileri sürerek, ortak ahlâkî yapılarının belirli bir otoriteyi gerektirdiğini vurgulamaktadır.[16] İnsanlarda var olan arzu ve hevâlarına uyma ve bunun sonucunda başkalarını mağdûr etme eğiliminin, insanın doğasındaki kapasiteyle çoğu zaman önlenemediğini düşünen Câhız, söz konusu antropolojik realitenin ancak otoritenin varlığı ile dengelenebileceğine işaret etmektedir.

Mu'tezilî politik düşüncede yönetim ve otoritenin gerekliliğinin en önemli dayanaklarından biri icmâ olgusudur. İcmâ ise doğası gereği hem dinî naslara hem de aklî gerekçelere dayanır. Buna göre Peygamber sonrası râşid halîfelerin yönetim tecrübesi toplumun uzlaşısı ile gerçekleşmiştir. Toplumdaki kargaşa, düzensizlik ve başıboşluğun önlenmesi toplumun aklen uzlaşısı ile mümkündür. Bu da yönetimin ve otoritenin aklî gerekçesini oluşturur. Yönetim ve

13. Hâricîlerden Muhakkimetu'l-Ûlâ ve Necedât kolu yanında Mu'tezilî Ebû Bekir el-A'sam ve Hişâm b. Amr el-Fuâtî gibi kimseler yönetim ve otoritenin gerekli olmadığına ilişkin görüşleri için bkz. Şehristânî, *a.g.e.* s. 481; Eş'arî, *Makâlât*, II/s.133; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271; *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 163; Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I s. 48 vd.
14. Abdulcabbâr, *a.g.e.* XX/I s. 41 vd.
15. Muhsin, *el-Fikru's-siyâsî inde'l-mu'tezile*, Kahire, 1996, s. 127 vd.
16. Câhız, *Resailu'c-câhız*, thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire, 1964, I/s.161, IV/s.302.

otorite dînen de gereklidir. Zira dinî sorumlulukların yerine getirilmesi ancak bir otoritenin varlığı ile mümkündür.[17]

YÖNETİM VE OTORİTENİN KUREYŞLİLİĞİ İDDİÂSI KARŞISINDA MU'TEZİLE'NİN KONUMU

Müslüman politik kültüründe temel tartışmalardan biri de otoritenin Kureyş kabîlesine önceliği ve âidiyetine ilişkindir. Sünnî politik teorisinin temel tezini oluşturan bu iddiâ, son dönem Mu'tezilî temsilciler tarafından da dillendirilmiştir. Erken dönem Mu'tezilî temsilcilerden Dırâr b. Amr, yönetim için biri Kureyşli diğeri de Nebatlı iki aday olması durumunda, tercihini Nebatlı'dan yana kullanacağını açıkça ifâde etmektedir. Dırâr'ın bu tercihindeki temel etken, otoritenin görevden alınmasını gerektiren bir durum oluştuğunda, Kureyşli olmayanın daha kolay görevden uzaklaştırılabileceği[18] şeklindeki realist kaygıda anlam bulmaktadır. İlk Mu'tezilî temsilcilerin Kureyş ayrıcalığına ve önceliğine itibâr etmedikleri, gerekli koşulları ve liyâkati taşıdığı sürece her Müslüman bireyin halîfe seçilebileceğini savundukları, herhangi bir nesep ve soyun bu konuda önceliğinin ve ayrıcalığının bulunmadığını düşündükleri çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir.[19] Hâricî siyâsî teoriyle örtüşen bu yaklaşım onların içinde bulundukları siyâsî süreçle (Emevî iktidârının uygulamaları ile) doğrudan ilgilidir.

İlk Mu'tezilî temsilcilerden farklı olarak, son dönem Mu'tezilî düşünürlerin Sünnî siyâset teorisiyle örtüşen görüşleri savunmaları dikkat çekicidir. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğni* adlı eserinde, "İmamların Kureyşten Olması" başlığı altında, Peygambere atfedilen çeşitli rivâyetlere ve tarihî tecrübeye referansla, yönetimde Kureyş'in ayrıcalığını ve önceliğini savunmaktadır. Ona göre Kureyş kabîlesinden imâmete lâyık biri bulunmadığı takdirde, yetkinin başka birine verilmesi söz konusudur.[20] Son dönem Mu'tezilî temsilcilerin bu kanâatleri, Peygambere yakınlıkla değil, kabîlevî özelliklerle ilişkilidir. Bunun yanın-

17. Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I s. 41-47.
18. Nevbahtî, *Fırak*, s. 10.
19. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 275; Eş'arî, *Makâlât*, II/s.136; Mes'ûdî Mu'tezile ve bazı kimselerin yönetimin toplumun seçimi ile belirlenmesi gerektiğini, zira bu konuda Allah'ın ve O'nun elçisinin herhangi bir belirlemede bulunmadığını, Müslümanların da herhangi bir isim konusunda uzlaşmadıklarını savunduklarını ifade etmektedir. Adalet ve iman sahibi bir Müslüman, ister Kureyşli isterse diğer Müslümanlardan olsun, herhangi bir kimsenin yönetici olabileceğine ilişkin düşüncelerin Mu'tezile ve Zeydiyye tarafından dillendirildiğini aktarmaktadır. Bkz. Mes'ûdî *Murûcu'z-zeheb*, VI/s.24-27.
20. Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I s. 234.

da son dönem Mu'tezilî temsilcilerin bu görüşleri savunmalarında reel politiğin etkisini göz ardı etmemek gerekir.

YÖNETİMDE EFDAL-MEFDÛL TARTIŞMASININ MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEYE YANSIMALARI

Müslüman politik tecrübesinde temel yaklaşımlardan biri de yönetim ve otoritenin, peygamberliğin yerini alan bir makam olarak görülmesidir. Buna göre imam veya halîfe, dinî işleri yürütmek ve dünya işlerini yönetmek üzere, peygamberliğin yerine konmuştur. Hz. Peygamber'den sonra kurulmuş olmasına rağmen, Müslümanlar hilâfet veya imâmet makamını dinî bir görev olarak kabul etmişler, Hz. Ebu Bekir'i de Peygamberin yerine geçen kişi olarak değerlendirmişlerdir. Sahâbeden biri Hz. Ebû Bekir'e, "Ey Allah'ın halîfesi" şeklinde hitap ettiğinde, Hz. Ebû Bekir buna itiraz ederek, "Ben Allah'ın halîfesi değilim. Allah'ın elçisinin halîfesiyim." uyarısında bulunmuştur İbn Haldun, imam veya halîfe terimlerinin, şerîat sahibinin yerine geçen, dinin korunması ve dünyanın yönetilmesi görevini yapan kimse anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde Mâverdî, imâmeti, peygamberliğe hilâfet olarak değerlendirmiş ve halîfenin dini korumak ve dünya siyâsetini yönetmek görevlerini üstlendiğini ileri sürmüştür.[21]

Halîfe veya imamın peygamberin vekili olduğu yolundaki düşünceden hareket eden Şîa, Hz. Ali'nin kendi vasiyeti ile Hz. Peygamber'in yerine tayin edildiğini ileri sürmüştür. Şîîlere göre, mâdemki halîfe, Peygamberin vekilidir, o halde vekilin kim olacağını belirleme Peygamber'e ait özel bir haktır. Buna göre, Hz. Peygamber'den sonra gerçek imam Hz. Ali'dir. Şîîler burada yönetim makamını Hz. Peygamber'in özel mülkü gibi algılamışlar ve onun kendi mülkü üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkının olduğunu düşünmüşlerdir. Hz. Peygamber'in herhangi bir siyâsî vasiyette bulunmadığını belirten Ehl-i Sünnet siyâset kuramcıları, Peygamber'in vârisinin Kureyş kabîlesi olduğu yolundaki rivâyetlere dayanmışlardır. Hz. Peygamber'den sonra Ali taraftarlarının Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın liderliğine ve seçilme sürecine muhâlefeti yanı sıra Ali'nin halîfeliğinin meşrûiyeti doğrultusundaki düşünceleri Şîî otorite teorisinin kademeli olarak üzerine inşâ edildiği başlıca dinî ve siyâsî temel taşını teşkîl etmiştir. Ali'nin şahsî değerine ve meziyetlerine duyulan inanç, Şîîlik inancının temelini oluşturmuştur.

---

21. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır, Dâru'n-nahda, trsz., II/578-579; Mâverdî, *Ahkâmu's-sultâniyye*, Beyrut, 1996, s. 13; Ahmet Akbulut, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001, s. 77-78.

Bu, baştan itibaren Hz. Ali'yi destekleyen ve onun safında yer alanların benimsediği bir inanıştır. Ancak bu inanış, sadece Hz. Ali ile sınırlı değildir. Şîîler arasında Hz. Ali'nin imâmetinin meşrûiyetine ilişkin en önemli temel ilke, Peygamber'in halef olarak Ali'yi tayin ettiği şeklindedir. Peygamberin yerine Ali'yi ve ondan sonraki imamları tayin etmesi, Weber'in karizmatik otorite tiplemesinde "rutinleşme" kavramıyla ifâde edilmektedir. Aslında karizmanın rutinleşmesi kavramı yerine, "karizmanın sürekli kılınması" daha anlamlı gelmektedir. Buna göre, Hz. Muhammed'in otoritesini meşrûlaştırdığına inanılan kaynak, artık onun kanalıyla, Hz. Ali'nin ve daha sonraki imamların otoritesini yerleştirmiş ve meşrû kılmıştır. İşte bu noktada, karizmatik lider, otoritesini bağlılardan almaz.

Bu otoritenin yegâne kaynağı, "metafiziksel"dir. Kısaca karizmatik şahsiyetin otoritesini meşrûlaştıran şey bağlıların bu metafiziksel kaynağa olan inançlarıdır. Bu karizma, kan bağıyla geçen bir nitelik olup, bir ailede ya da en yakın akrabalarda toplandığı düşünülen büyüleyici, Tanrı vergisi bir güçtür. Kalıtsal karizmada, artık, bireyin karizmatik niteliklerine değil, kalıtsal yolla elde ettiği konumun yasal olup olmadığına bakılır.[22] Hz. Ali, Hz. Muhammed'in kan bağıyla akrabası, Hz. Fatma'nın eşi olarak damadı, dolayısıyla Ali, Peygamber'in hâne halkı "Ehl-i Beyt"in bir üyesi olarak Peygamber kanalıyla ilâhî nimet ihsânının (karizma), bir alıcısı konumundadır. Bu ilâhî yetki, Peygamber'in hâne halkına ve dolayısıyla da ondan sonra gelenlere hiyerarşik olarak geçen otoritenin sürekliliğini ifâde eder.

Şîî ve Sünnî siyâset teorisyenleri arasında tartışma konusu edilen efdaliyet tartışması, efdalin/daha erdemli olanın bulunduğu yerde mefdûlün/daha az erdemli olanın otoritesinin meşrû olup olmadığını içermektedir. Yönetimde efdal-mefdûl tartışması bağlamında ilk Mu'tezilî yaklaşım Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ tarafından ortaya konmuştur. Amr ve Vâsıl'ın görüşleri Basra ve Bağdad Mu'tezilî okullarınca temsil edilmiştir. Mu'tezilî düşüncede konu hakkında ilk defa görüş bildiren Vâsıl b. Atâ olmuştur. Ali'nin, Osman'dan daha üstün/efdal olduğunu dile getiren Vâsıl, bu görüşünden dolayı Şîî olarak ithâm edilmiştir.[23] Vâsıl'ın Ali lehine sergilemiş olduğu bu tutum daha sonra Bağdad Mu'tezile okulu tarafından desteklenmiştir. Bağdad Mu'tezile okuluna mensup, Bişr b. Hâlid, Bişr b. Mu'temir, Ebû Mûsâ el-Murdâr gibi isimler, Peygam-

22. Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, s. 362-365; ayrıca bkz. Mahmut Ay, "İmamet ve Siyâset", *Sistematik Kelâm* içerisinde, Ankara, 2011, s. 338 vd.

23. Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 767; Mu'tezilî düşüncenin en güçlü temsilcilerinden biri olan ve Mu'tezilî düşüncenin kurumsallaşmasında önemli rol oynayan Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Vâsıl gibi Ali'nin, Osman'a üstünlüğünü savunmuş ve Şîî olmakla itham edilmiştir. Bkz. İbn Murtazâ, *Tabakât*, s. 48.

ber'den sonra insanların erdem açısından en üstününün Ali olduğunu ifâde etmekle beraber, daha az erdemli olan Ebû Bekir'in imâmetinin meşrû ve geçerli olduğunu düşünmüşlerdir.[24] Vâsıl'ın ve Bağdad Mu'tezilesinin aksine Amr ve Dırâr, Ali'nin üstünlüğünü ve önceliğini savunan Şîî teze karşı çıkarak Ebû Bekir'in efdaliyet ve önceliğini kabul ettiler. Onlara göre Ömer ve hilâfetinin ilk altı yılında Osman da yaşadıkları dönemin en erdemlisiydiler. Bunun yanında onlar Ali'nin de en azından hilâfete gelişi esnasında efdal olduğunu düşündüler.

Amr ve Dırâr tarafından dile getirilen bu görüş daha sonra Basra Mu'tezile Okulu temsilcileri, Nazzam, Hafs el-Ferd ve Câhız gibi isimler tarafından benimsenerek savunulmuştur. Basra Okulu'na mensup bu isimler, peygamberlik ile imâmeti kıyaslayarak, Peygamber'in konumuyla imamın konumu arasında bağ kurmuşlardır. Yönetim ve otoritenin peygamberliğin vekaleti olduğu yönündeki Şîî tezin Mu'tezilî temsilciler tarafından da bilinçli ya da bilinçsizce, yani Şîî iddiâya cevap verme adına sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Basra Mu'tezile Okulu temsilcilerinin efdaliyet konusunda Şîî iddiâya cevap verme kapsamı dışında bazı objektif argümanlar taşıdığı da görülmektedir. Yönetim ve otoriteyi elinde bulunduran kişinin, toplumu koruma ve gözetme, dini konularda halkı bilgilendirme sorumluluğu vardır. Bu sorumluluğu yerine getirecek kimsenin başkalarına göre efdal olması gerekir.[25] Basra Mu'tezile Okulu'nun konu hakkındaki yaklaşımını belki en çarpıcı bir biçimde ortaya koyan örnek Câhız ve onun *Kitâbu'l-Osmaniyye* adlı eseridir. Bu eserin tümüyle Ali'ye karşı Ebû Bekir'in üstünlüklerini ve önceliğini içeren argümanlar üzerine kurgulandığı söylenebilir.

Efdal-mefdûl tartışmasında Şîî teze en şiddetli eleştiriler ve muhâlefet, Basra Okulu'na yakınlığı ile bilinen Ebû Bekir el-Asam tarafından yapılmıştır. Ona göre yönetim ve otoritenin belirlenmesinde temel kriter toplumun konsensüsü ve şûrâsıdır. Ali'nin imâmetinde ise bunların ikisi de gerçekleşmemiştir.[26] Yönetim ve otoritenin belirlenmesinde efdaliyet tartışmasını gündemlerine almayan ya

---

24. Bağdat okuluna mensup olan söz konusu isimler, Osman'ın son altı yılını, Talha ve Zübeyir'in Ali'ye karşı giriştikleri mücâdelenin bir fısk ve sapma (dalâlet) olduğunu, Ali'nin bu süreçlerde tamâmen haklı olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezilî düşüncede efdalin olduğu yerde mefdûlün otoritesinin meşrû ve geçerli olduğuna yönelik düşüncelerin kaynağında Peygamber'in uygulamaları vardır. Meselâ Peygamber, "Zatı Selâsil" gazvesinde Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde bulunduğu halde, Amr b. el-As'ı ordu komutanı olarak görevlendirmiştir. Oysa söz konusu kişiler erdem açısından Amr b. el-As'tan daha üst konumdadırlar. Bağdat Mu'tezile okulu mensuplarının konu hakkında başka örnekler de sunmaktadırlar. Mûte seferinde daha erdemli olan Ca'fer b. Ebî Tâlip durduğu halde Peygamber'in Zeyd b. Hârise'yi komutan olarak görevlendirmesi, aynı şekilde Ebû Bekir ve Ömer'in de içinde bulunduğu bir orduyu Üsâme b. Zeyd'in komutanlığına vermesi bu örneklerden bazılarıdır. Bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâil*, s. 51-57.

25. el-Ekber, *a.g.e.* s. 51-52.

26. Geniş bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 66.

da efdaliyet tartışmasına peygamberliğe vekâlet penceresinden bakmayan hatırı sayılır Mu'tezilî temsilciden söz edilebilir. Bunlardan Ebû Ali el-Cubbâî ve Ebû Hâşim el-Cubbâî, hiçbir halîfenin diğerine üstünlüğünü tartışma konusu yapmamışlardır. Son dönem Mu'tezilî düşünürü Kadı Abdulcabbâr yönetim ve otorite konusunu dinin asıllarından veya itikâdî meselelerden biri olarak görmemiştir. Ona göre yönetim ve otorite, toplumun inisiyatifine bırakılan ve kamu yararı kapsamında değerlendirilmesi gereken bir konudur. Abdulcabbâr, efdaliyet konusunu ibadet ve takvâ kapsamında tartışmanın daha uygun ve anlamlı olduğunu düşünür. Bu durumda kamu yararını gözetme konusunda daha fazla donanıma ve yetiye sahip olan bir kimse, ibadet ve takvâ bakımından daha üst konumda olan bir kimseye tercih edilir.[27] Bu bağlamda el-Hayyât, Ebû Bekir'in hilâfetinin Ali'ye önceliğini kamu yararını daha verimli gerçekleştirme açısından değerlendirerek, Ebû Bekir'in, Ali'den daha iyi durumda olduğunu savunmuştur. Ona göre Ali dinî değerleri yaşama konusunda Ebû Bekir'den daha iyi durumda olabilir. Ancak Ebû Bekir, kamu yararını gözetme konusunda Ali'den daha başarılı görülmüş olmalı ki yönetimde tercih edilmiş ve ona öncelik verilmiştir.[28]

Yönetim ve otoritenin belirlenmesinde efdaliyet tartışması açık bir nassa ve dinî hükme dayanmadığı halde, konunun Müslüman politik tecrübesinde ana temalardan biri olarak ele alınması oldukça dikkat çekicidir. Şîî argümanlara ve iddiâlara cevap verme adına Sünnî politik teorisyenlerin içine düştüğü konum tarihî bir politik sapma olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Gazâlî'nin konu hakkındaki ma'kûl ve tutarlı tesbîtini hatırlamak yerinde olacaktır:

"Şerîat sahibi tarafından, bunların, fazîlet ve üstünlük yönünden, bu şekilde bir tertibe ve sıralamaya tâbi tutulmalarını gerektiren mütevâtir ve kesin bir nassın vârid olduğunu iddiâ etmemiz mümkün değildir. Bilakis nakledilen bütün nasslar, bizim onların tamâmını övmemizi bildirmektedir. Şerîat sahibinin fazîlet ve üstünlük yönünden onları övmekteki incelikten bir tercih hükmü çıkarmak, körü körüne hüküm yürütmekten ve Allah'ın bizi sorumlu kılmadığı bir şeye gereksiz müdâhele etmekten başka bir şey değildir. Bundan başka, insanların zâhirî amellerine bakarak, Allah'ın indindeki fazîlet ve üstünlüklerini bilmek de güçtür. Bu gibi bir hüküm, zandan ileri gidemez."[29]

---

27. Abdulcabbâr'a göre yönetim ve otorite söz konusu olduğunda aranması gereken koşullar kamu yararıyla ilgili olmak durumundadır. Eğer dinî değerlere sahip ve onları en ideal şekilde yaşayan bir kimse kamu yararını gözetme yönünden yetersizlikler taşıyorsa, buna karşın dinî değerleri yaşama konusunda daha alt düzeyde görülen bir kimse kamu yararını gözetme ve gerçekleştirme konusunda daha üst konumda bulunuyorsa, bu kimse her alanda daha erdemliymiş gibi kabul edilerek ona öncelik tanınır. Bkz. Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I s. 227-228.; Şerh, 767.
28. el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 76.
29. Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 184.

YÖNETİM VE OTORİTENİN BELİRLENİŞ BİÇİMİ: SEÇİM VE BİAT

Müslüman politik tecrübesinde yönetim ve otoritenin belirlenme tarzı hakkında en genel anlamda nass - vasiyetle tayin ve halkın veya halk adına yetki kullanan belirli bir sayıda uzman tarafından seçim olmak üzere iki tarz benimsendiği söylenebilir. Birincisi Şîî yönetim tarzına[30], ikincisi ise Sünnî yönetme biçimine karşılık gelir. Mu'tezilî düşüncede ise ağırlıklı olarak Sünnî yönetim tarzına yakın görüşlerin savunulduğu söylenebilir. Mu'tezilî düşünürler, Peygamber'den sonra Ebû Bekir'in yönetime geliş şeklini temel ölçüt kabul ederek, otoriteyi belirlemede "seçim ve sözleşmenin" geçerli ve meşrû olduğunu savunmuşlardır. Ebû Bekir'in halîfe seçiminde Müslüman toplumun konsensüs sağlayarak ona biat ettiğini, bunun da topluma örnek oluşturduğunu düşünmüşlerdir.[31] Mu'tezilî düşüncede yönetim ve otoritenin belirlenmesi sosyal bir sorumluluk ve ictihâdî bir konu olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda imâmet ile emirlik, vâlilik ve hâkimlik aynı kapsamda görülmüştür. Nasıl ki emirlik, vâlilik ve hâkimlik ictihâd ve seçimle gerçekleşiyorsa imâmet de aynı kategoride kabul edilmelidir. Söz konusu kamusal görevlerde geçerli olan ölçütler imâmet için de geçerlidir. Bunun böyle olması kamu yararınadır.[32]

Yönetim ve otoritenin belirlenmesinde temel ölçütün seçim ve biat olduğunu savunan Mu'tezilî temsilciler, nass ve vasiyetle tayin şeklinde formüle edilen Şîî iddiânın gerçeği yansıtmadığı gibi tarihî tecrübeyle de bağdaşmadığını ifâde etmişlerdir. Zira konu hakkında herhangi bir nassın bulunması durumunda bunun göz ardı edilemeyeceğini, söz konusu nassın gündeme gelmemesinin mümkün olamayacağını dile getirmişlerdir. Bu kapsamda Ebû Ali el-Cubbâî, böyle bir nass var olmuş olsaydı, Sahâbe'nin bunu gizlemeyeceğini, aksi takdirde bütün Müslüman toplumun töhmet altında kalacağını ifâde ederek, ayrıca toplumun tamâmının böyle bir nassın gizlenmesi veya göz ardı edilmesi konusunda ortak hareket etmesinin de düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır.[33] Ali'nin Peygamber tarafından vasiyetle tayin edildiğine yönelik Şîî tezin dayandığı çeşitli rivâyetleri[34] eleştirerek ya te'vil eden ya da benzer karşı rivâyetler getiren

30. Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'den sonra gizli veya açık nass ve vasiyetle halîfe tayin edildiğini, imâmetin kıyâmete kadar onun Fâtıma'dan olan soyuna ait olduğunu iddiâ etmiştir. Ali'nin otoritesinin Allah ve Peygamber tarafından onaylandığını savunan Şîa, bu görüşleriyle yönetim ve otoriteyi iman esaslarından biri olarak kurgulamıştır.
31. Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I s. 306-319; Şerh, s. 755.
32. Abdulcabbâr, *a.g.e.* XX/I s. 100,111.
33. Abdulcabbâr, *a.g.e.* XX/I s. 123.
34. Hz. Peygamber'e atfedilen ve Gadir Hum'da söylediği iddia edilen, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır." şeklindeki rivâyet Şîa tarafından Ali'nin vasiyetle

Mu'tezilî temsilciler, söz konusu rivâyetlerin sıhhati konusunda herhangi bir titizlik sergilememişlerdir. Bu konuda Sünnî teorisyenlerle Mu'tezilî temsilcilerin tutumunun büyük oranda örtüştüğü görülmektedir.

Mu'tezilî düşüncede, yönetim ve otoritenin belirlenmesinde seçim ve sözleşmenin temel alınması gerektiği konusunda görüş birliği olduğu halde, seçim ve sözleşmenin kimin aracılığı ile yapılması gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Ebû Bekir el-Asam ve Hişâm b. Amr el-Fuâtî yönetimin ancak toplumun bütün bireylerinin seçim ve sözleşmeye katılımıyla geçerli olacağını savunmaktadırlar. Ali'nin yönetime geliş biçimini örnek gösteren Asam, kaos ve istikrarsızlık zamanlarında toplumun bütün bireylerinin katılımının mümkün olmadığını, bu durumda yönetimin meşrûiyetini yitirdiğini ileri sürmektedir. Asam ve Hişâm dışında Mu'tezilî düşüncede yönetimin ve otoritenin belirlenmesinde, toplum adına hareket eden ve onlar adına yetki kullanan belirli sayıda temsilci, seçim ve sözleşme sorumluluğunu üstlenebilir.[35] Bu temsilcilerin dinî değerlere bağlı, güvenilir, re'y ve hikmet sahibi toplumun önde gelen kimselerinden oluşması gerekir. Seçim heyeti olarak nitelendirilen ve toplum adına hareket eden bu komisyon "ehlu'l-hall ve'l-akd" şeklinde siyâsî literatüre geçmiştir.

Yöneticinin belirlenmesine ilişkin seçim ve sözleşmeyi gerçekleştirecek siyasal elitin sayısı hakkında farklı görüşler söz konusudur. Kadı Abdulcabbâr ve Ebû Ali el-Cubbâî, devlet başkanının belirleyecek heyetin en az beş kişiden oluşması gerektiğini, Ebû Bekir'in ve Ömer'in seçimine referansla ileri sürmüşler-

---

imâmete tayin edildiğine kanıt olarak sunulmaktadır. Mu'tezilî temsilciler açısından bu rivâyetle imâmet kasdedilmemektedir. Dolayısıyla bir kanıt teşkîl etmez. Rivâyetin orijinalinin Şîîler tarafından tahrif edildiğini savunan Câhız, benzer rivâyetlerin Ebû Bekir hakkında da aktarıldığını ifade etmektedir. Bkz. Câhız, *Kitâbu'l-Osmâniyye*, s. 136; Kadı Abdulcabbâr, *a.g.e.* XX/1 s. 152-153.; Peygamber'in Tebük gazvesine giderken Ali hakkında söylediği iddiâ edilen, "Hârûn Mûsâ'ya göre ne konumdaysa sen de benim için o konumdasın, bu yetmez mi?" şeklindeki rivâyet, Mu'tezilî düşünürler tarafından reddedilmektedir. Onlara göre Peygamber'in bu sözle kendisinden sonra Ali'yi halîfe tayin etmiş olduğu kasdedilemez. Zira Hârûn'un Mûsâ'dan önce vefât ettiği, Mûsâ'dan sonra Yuşa b. Nuh'un yönetime geldiği bilinmektedir. Bağdat Mu'tezile Okulu mensupları ise bu rivâyetin Ali'nin imâmetine değil, onun Peygamber'den sonra insanların en fazîletlisi olduğuna kanıt oluşturabileceğini ifâde etmektedirler. Câhız ise rivâyete farklı bir perspektifle yaklaşarak, Tebük gazvesi esnasında Peygamber'in yerine bıraktığı isim hakkında görüş ayrılığının bulunduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Câhız'a göre Hz. Peygamber'in bütün seferlerinde kendi yerine birini bıraktığı bilinmektedir. Bu durumda onların da imâmet iddiâlarının gündeme gelebileceğini, dolayısıyla söz konusu rivâyetin pek çok açıdan imâmete kanıt oluşturamayacağı açıktır. Bkz. Câhız, *a.g.e.* s. 154, 158; Abdulcabbâr, *a.g.e.* XX/1 s. 175.

35. Şehristânî, *el-Milel*, I/s.72; Abdulcabbâr, *a.g.e.* XX/1 s. 251 vd.

dir.[36] Onlar da, beş kişinin, toplumun tamâmını temsilen, ortak konsensüsüyle göreve tayin edilmişlerdir. İslâm siyâset tarihinde siyasal elitin sahip olması gereken nitelikler ve bu heyetin kaç kişiden oluşması gerektiği konusunda birbiriyle örtüşen düşüncelerin gösterdiği bir gerçek vardır ki, o da, geçmişte yaşanan ve yapılan tecrübenin eleştirilmeksizin iyi, doğru ve meşrû kabul edilmesidir. Öyle ki söz konusu siyasal elitin sadece bir kişiden olabileceğini düşünen yaklaşımlar da vardır. Peygamber sonrası siyâset tecrübesinin idealize edilerek, her türlü sosyal ve siyasal değişime rağmen, bütün zamanlar için yegâne ölçüt olarak belirlenmesi ve her koşulda yeniden yorumlanması bir bütün olarak Müslüman siyâset bilincinde kalıcı etkide bulunduğu gibi Mu'tezilî siyâset düşüncesinde de köklü yer ettiği görülmektedir.

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE MUHÂLEFET VE MUHÂLEFETİN TEO-POLİTİĞİ

Herhangi bir iktidârın elde ediliş biçimi, sürdürülebilirliği, istikrârı ve kalıcılığı meşrûiyet kapasitesiyle doğru orantılıdır. Başka bir ifâdeyle yönetilenlerin, herhangi bir iktidârın meşrû olduğuna yönelik inançları ile o iktidârın tasarruf ve kararlarına uyma eğilimi arasında sıkı bir ilişkiden söz edilebilir. Bu bağlamda her iktidârın, kendi meşrûluğunu kabul ettirme konusunda farklı enstrümanlara başvurarak özel çaba harcadığı bir gerçektir. Siyasal meşrûiyetin temel karekteristiklerinden biri, toplumun çoğunluğunun ortak değerler, kurallar ve amaçlar manzûmesinde uzlaşmasını sağlamaktır. Bir yönetim ve otoritenin meşrûluğu hakkında toplumsal konsensüs oranı ne derece yüksek olursa, yönetimin o derece güçlü bir temel üzerine oturduğu ifâde edilebilir. Muâviye başta olmak üzere hemen bütün Emevî halîfelerinin başından beri ciddî bir siyasal meşrûiyet krizi yaşadıkları söylenebilir. Bir kabîle olarak Emevîlerin Peygamber zamanında yeni dini benimsemede isteksizlikleri ve ağır hareket etmeleri Müslüman toplum tarafından dikkatten kaçmamıştı. Toplumun dikkatinden kaçmayan ve sürekli hatırlanan bir başka konu da onların Osman'ın kişisel zaaflarını ve katlini açık bir biçimde istismâr etmeleriydi. Toplumun, Muâviye hakkında içselleştiremediği bir başka husus da iktidârı elde ediş biçimiydi. Bütün bu gelişmelerin bilincinde olan Muâviye, söz konusu meşrûiyet krizini aşmaya ve toplumsal uzlaşı sağlamaya yönelik birbirinden farklı ancak eş zamanlı bir dizi doktrini uygulamaya başlamıştır.

Bu doktrinlerden en etkilisi ve göze çarpanı, iktidârının ilâhî kaynaklı olduğuna yönelik teo-politik projedir. Bu teo-politik projenin argümanları,

36. Abdulcabbâr, *a.g.e.* XX/I s. 295-296.

Kur'an'daki bazı âyetlerin bağlamlarından koparılarak, kökleri İslâm öncesi Arap kültürüne uzanan kader öğretisini destekleyecek tarzda yeniden yorumlanmasına ve formüle edilmesine dayanmaktaydı. Bu bağlamda Muâviye, yönetimin ve otoritenin kendi ellerinde bulunmasının ilâhî bir takdirle olduğunu, halkı da bu ilâhî takdire uygun olarak yönettiğini iddiâ etmekteydi.[37] Muâviye'nin, öyle ya da böyle otoritesini Hasan'a kabul ettirdikten sonra mîlâdî 661 yılında Nuhayle'de dile getirdiği şu ifâdeler onun teo-politik doktrininin içeriğini yansıtması açısından ilgi çekicidir: "Vallahi ben sizinle namaz kılmanız, oruç tutmanız, zekât vermeniz ve haccetmeniz için savaşmadım. Ben sizinle sadece yöneticiniz olmak için savaştım. Siz istemeseniz de Allah bunu bana nasip etti."[38]

Muâviye'nin, iktidârının meşrû ve geçerli olduğu konusunda halkı iknâ etmeye yönelik teo-politik doktrini, her şeyin ezelde Allah tarafından belirlendiğini ve insanın da bu belirlemeye uygun bir biçimde hareket ettiğini ön gören teolojik ezelî kader inancının politik bir biçimde kurgulanmasına ve bir ideolojiye[39] dönüşmesine dayanmaktaydı. Gücünü ve yetkisini Allah'tan alan bu ide-

---

37. Abdulhamîd İrfan, *İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 284.

38. İbn Kesir, *Kitâbu'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, I/s.183; Isfehânî, *Makâtilu't-tâlibiyyîn*, s. 70.; Emevî yönetiminin ilâhî kader ve kazâ ile gerçekleştiğine yönelik söylem Muâviye ile sınırlı kalmamıştır. Muâviye'den sonra gelen Emevî halîfeleri de her fırsatta bu söyleme sahip çıkmışlar ve bu söylemi sürdürmüşlerdir. Muâviye, Sıffîn'de kendi askerlerine yaptığı bir konuşmada, "...Allah'ın takdîri sonucunda kader bizi buraya sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'ın takdîrine râzıyız..." şeklindeki ifâdeleriyle otoritesinin, Allah'ın ezelde belirlemesiyle gerçekleştiğini îmâ etmiştir. Kendisinden sonra oğlu Yezîd için biat talep ederken, "Yezîd işi, kazâ ve kaderdir. Kulların bu konuda başka bir seçeneği yoktur." diyerek, ilâhî kaynaklı otorite söyleminin kendisinden sonra da sürdüğünü açıkça vurgulamıştır. Diğer Emevî halîfeleri de Muâviye'nin bu iddiâsına sahip çıkarak onun bu söylemini sürdürmüşlerdir. Kendilerinin Allah tarafından tayin edildiğini iddiâ eden Emevî halîfeleri, toplumdan Allah'ın irâdesine rızâ göstermelerini ve buna teslim olmalarını talep etmişlerdir. Bkz. İbn Ebi'l Hadid, *Şerhu Nehcu'l-Belâğa*, XI/s.397.; el-Isfehânî, *Mekâtil*, s. 70; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I/s.183-191; Montgomary Watt, *Islamic Political Thought*, s. 33,38.

39. İdeolojilerin ortak özelliği, ister aşkın isterse de dünyevî bir içerik taşısın, politik olmalarıdır. Buna bağlı olarak iktidarlar, sürekliliklerini sağlama adına kendilerini hiçbir zaman isteyerek sadece maddî, duygusal veya ülküsel güdülere seslenmekle sınırlayamazlar. Bunlara ek olarak, kendi meşrûiyetleri konusunda bir ideoloji oluşturup geliştirmeye de adarlar. Zira ideolojilerin, belirli bir biçimde düşünme ve davranmayı haklı çıkarma ya da düşünce ve davranışları bilinçli bir biçimde etkileme işlevi politik otorite ve yönetimler için vazgeçilemez öneme sahiptir. Bkz. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 326; Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, s. 289 vd.; Clifford Geertz, *" Ideology as A Cultural System"*, Ideology and Discontent(David Apter), New York, 1964, s. 57-64.

olojinin sorgulanması veya buna karşı çıkılması, ilâhî otoritenin sorgulanması ve ilâhî otoriteye karşı çıkılması anlamına gelecektir.

Ezelî kader veya cebir ideolojisi, Muâviye ve Emevî otoritesinin her türlü tasarrufunun meşrû temelidir. Buna göre hiçbir politik tasarruf ve eylem denetlenebilir olmadığı gibi sorgulanabilir de değildir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Muâviye tarafından geliştirilen ve Emevî halîfelerince sürdürülen bu teo-politik ideoloji, herhangi bir potansiyel muhâlif eğilimin ortaya çıkma ihtimâline karşı kapıları sonuna kadar kapatma niyetine işaret etmektedir. Emevî yönetiminin teo-politik ideolojisini sekteye uğratan gelişmeler henüz Muâviye yönetimdeyken ortaya çıkmış ve toplumun farklı kesimlerince sözlü, yazılı ve fiziksel eylem düzeyinde temsil edilmiştir. Hâricîler ve Şîa tarafından temsil edilen fiziksel düzeyde gerçekleşen başkaldırı ve isyan hareketleri yanında Mu'tezilî düşünürlerin ve onların ilişkide olduğu kişi ve zümrelerce temsîl edilen ağırlıklı olarak sözlü ve yazılı düzeyde gerçekleşen entelektüel muhâlefet, ilâhî kaynaklı otorite tezinin kolay ve sorunsuz bir biçimde uygulanamayacağını göstermekteydi. Söz konusu entelektüel politik muhâlif eğilimin sahip olduğu argümanların, iktidârın argümanlarıyla paralel bir biçimde teo-politik içerik taşıması, fiziksel düzeyde gerçekleşen ve genelde başarısızlıkla sonuçlanan muhâlif hareketlere oranla daha fazla etki alanı oluşturduğu söylenebilir. Kaderiyye ve Mu'tezile temsilcilerince dillendirilen argümanlar, dinî ve ahlâkî ilkelerden oluşmakta ve ciddî politik anlam ve sonuçları da barındırmaktaydı.

İlk İslâm fırkalarının oluşum süreci irdelendiğinde, herhangi spesifik bir teolojik argümanın politika olarak ya da tikel bir politik gelişmenin teoloji olarak sonuçlandığı görülmektedir. Mu'tezile hakkında sahip olduğumuz veriler, onun büyük oranda teolojik bir yapı arzettiğini doğrulamaktadır. Ancak Mu'tezile'nin teşekkül ve kurumsallaşma süreci incelendiğinde, onun siyâsî gelişmelere kayıtsız kalmadığı veya onun oluşumunda siyâsetin hiç de küçümsenmeyecek oranda rolünün olduğu görülmektedir. En azından Mu'tezile'nin temel esaslarının belirlenmesinde ve belirlenen ilkelerin sahip olduğu içeriklerin ciddî politik sonuçlar doğurduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bunun da ötesinde Mu'tezilî temsilcilerin sahip olduğu politik kanâatlerle onların teolojik düşüncelerinin birbiriyle uyumlu olduğunu ve örtüştüğünü ifâde etmek, tarihî verilere ve tecrübeye aykırılık teşkîl etmez.

Mu'tezilî düşüncede siyâsetin, onların genel düşünce yapılarını belirleyen parametrelere göre şekillendiği söylenebilir. Akıl, özgürlük, sorumluluk, adalet, iman-eylem birlikteliği gibi parametreler aynı zamanda siyâsî düşüncenin de temel enstrümanlarını oluşturur. Mu'tezilî temsilciler, Emevî yönetimini söz konusu parametrelere uygunluğu açısından ele almışlardır. Mu'tezilî düşünürlerin, Allah'ın mutlak anlamda âdil olduğu, O'ndan hiçbir surette kötülüğün ortaya çıkmadığı ve O'nun kötü olanı emretmediği şeklindeki savunusu

siyâsî düzlemde yönetici ve yönetime transfer edilmiştir. Allah hakkında geliştirilen bu teolojik tasarım, halîfe/imam hakkında yeniden kurgulanarak politik içerik de kazanmıştır.

Mu'tezilî düşünürlerin yönetim ve yönetici hakkında ısrarcı oldukları temel koşullardan belki de en önceliklisi adalettir. Mu'tezilî temsilciler başta Muâviye olmak üzere Emevî yönetiminin âdil olmadığı hususunda hemfikir olmuşlardır. Onlar açısından Muâviye, hakkı gasp eden, zâlim ve fâsık biri olarak Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lanetini hak etmiştir.[40] Vâsıl, Emevîlerin ilâhî kaynaklı iktidâr iddiâlarına ve siyasal otoritenin her türlü tasarrufunun ezelî kaderle gerçekleştiğine yönelik argümanlarına adalet ilkesi kapsamında cevap vermiştir:

"Allah, hâkimdir, âdildir. O'na kötülük ve zulüm isnâd edilemez. İnsanlardan, emrettiğinin tersini istemez. İnsanlara bir şeyi gerekli kılar, ondan da sorumlu tutar. İnsanın işlediği ve yaptığı iyilik, kötülük, iman, küfür, itâat ve günah gibi eylemler insana ait olup, bunlardan da sorumludur. Allah, insana bu eylemleri gerçekleştirebilme gücü vermiştir. Allah'ın, yapma imkânı olmadığı halde insana yap diye hitap etmesi imkânsızdır."[41]

Vâsıl'ın bu ifâdeleri, politik otoritenin her türlü tasarrufunun tamâmıyla kendilerine ait olduğunun ve yapılanlardan yönetimin sorumlu olduğunun açıkça ilanından başka bir anlam ifâde etmiyordu. Vâsıl tarafından Basra merkezli teorik olarak ortaya konan bu teo-politik düşünceler, onun propagandistleri (dâî) tarafından fiilî muhâlefet biçiminde merkezden uzak bölgelerde uygulamaya konulmuştur.

Mu'tezile'nin kurucu isimlerinden biri olan ve hadisçiliğiyle de bilinen Amr b. Ubeyd, teo-politik muhâlefetini insanın özgürlüğü ve sorumluluğu temelinde gerçekleştirmiştir. Amr, Tebbet suresine referansla oluşturulan ve gündeme getirilen kaderci algı ve yoruma şiddetle karşı çıkarak, insanların yaptığı eylemlerin önceden Allah tarafından belirlenmesi durumunda, insanların yaptıklarından dolayı kınanmasının ve sorumlu tutulmasının ma'kûl ve ahlâkî olamayacağını savunmuştur. Bu bağlamda Amr, "Ebû Leheb'in elleri kurusun." şeklindeki ifâdeyi, "Ebû Leheb gibi davrananların elleri kurusun." şeklinde yorumla-

---

40. Abdulcabbâr, Hz. Peygamber'in yöneticilerin niteliğine ilişkin; "Hükmettiklerinde âdil davranırlar, âdil olmadıkları takdirde Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların laneti onların üzerine olur." hadisinde söz konusu edilen niteliğin Muâviye için geçerli olduğunu düşünür. Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/s.71

41. Vâsıl, adalet bağlamında dile getirdiği bu görüşlerini Kur'an'ın şu âyetleri ile desteklemektedir: 2/Bakara, 286; 4/Nisâ, 40; 3/Âl-i İmrân, 117; 52/Tûr, 21; 18/Kehf, 49; 9/Tövbe, 79; 10/Yûnus, 44. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/s.47; Gurâbî, *Târîhuu'l-Fırak*, s. 97-99; Subhî, *Fî İlmi Kelâm-el-Mu'tezile*, s. 184.

yarak[42], söz konusu âyetin, hakikati inkâr edip Peygamber'e ve peygamberliğe dil uzatan her insan için geçerli olduğunu, bunun tek bir kişiyle ve tek bir dönemle sınırlı olmadığını, yani ezelî kader anlayışıyla ilgisinin olmadığını vurgulamıştır. Amr'ın Emevî yönetimine karşı gerçekleştirdiği teo-politik muhâlefetin teorik boyutu, ağırlıklı olarak siyasal otoritenin hukuk ve ahlâk dışı uygulamalarını meşrû kılan ezelî kader içerikli rivâyetlere yönelttiği eleştirileri ihtivâ etmektedir. Onun pratik düzeyde gerçekleştirdiği muhâlefet ise iktidâra karşı gerçekleştirilen muhâlefet hareketlerini fiili olarak desteklemesi şeklinde cereyân etmiştir. Amr, başta Muâviye ve Amr b. el-As olmak üzere Emevî yöneticilerini hâin ve hırsız olarak nitelendirmiştir.[43] Amr'ın, Emevî devletine karşı gerçekleştirilen başkaldırılara destek verdiği, özellikle Abbâsî hareketini desteklediği bilinmektedir. Onun söz konusu katkısının, Ebû Ca'fer el-Mansûr ile özel dostluğunu aşan bir boyutunun olduğu söylenebilir.

Mu'tezilî düşünürler ta başından beri Emevî yönetiminin meşrûiyeti konusunda şüphe içerisinde olmuşlardır. Emevî halîfelerinin tasallut ve istibdâda dayalı politik tasarruflarını mülk kavramı kapsamında değerlendirmişlerdir. Câhız, Ebû Sufyân'ın ve Muâviye'nin Müslüman olma sürecini, onun Ali ile mücâdelesini, Abbas'ın evlatlarına yaptıklarını gerekçe göstererek Muâviye iktidârının hukûkî ve ahlâkî temellerden yoksun olduğunu savunmaktadır.[44]

Mu'tezile'nin teolojik ilkelerinden biri olan "el-menziletü beyne'l-menzileteyn", iman-eylem ilişkisini ve büyük günah kategorisine giren bir eylemin bu dünyadaki ve öteki dünyadaki statüsünü belirlemeyi ihtivâ etmektedir. Söz konusu teoloji içerikli ilkenin, politik îmâ ve çağrışımlar taşıdığı gözden uzak tutulamaz. Büyük günah kategorisine giren eylemlerin, -ki siyasal bağlamda gerçekleştirilen zulüm ve haksızlıklar bu kategoriye dâhildir- Hâricîler tarafından "küfür" şeklinde, Mürcîîler tarafından "iman" şeklinde değerlendirilmesini sonuçları itibariyle pratik değerden yoksun ve gayrı ma'kûl bulan Mu'tezile, "fasık" kategorisine girdiğini düşünmüştür. Hâricîlerin küfür hükmünün toplumda sosyal güvensizliğe ve istikrarsızlığa yol açtığını, Mürcie'nin iman hükmünün ise ahlâkî kayıtsızlığa ve sorumsuzluğa neden olduğunu düşünen Mu'tezilî temsilciler, fâsık hükmünün bu dezavantajları giderdiğini savunmuşlardır. Bu ilkenin teo-politik açılımı şu şekilde özetlenebilir: Yönetim ve otoritenin eliyle

---

42. el-Hatîb Bağdâdî, *Târîhuu Bağdâd*, XII/s.170-171; Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, s. 10; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/s.314.
43. Halkın bir meydanda toplandığını gören Amr, ne olduğunu sorar. Kendisine bir hırsızın elinin kesildiği söylenir. Bu durum karşısında Amr, şu ifâdeleri dile getirir: "Allah! Allah! İşe bakın, âşikâr hırsız gizli hırsızın elini kesiyor." Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûn*, I/s.56; M. Şerafeddîn, *Kaderiyye Yahut Mu'tezile*, s. 11; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 420.
44. Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, Kahire, 1933, s. 77-78.

gerçekleşen zulüm ve haksızlıklara, hukuk ve etik dışı uygulamalar karşı tepki göstermek dinî bir sorumluluk olmakla birlikte, bu tepkinin sosyal yapıya zarar vermemesi, toplumsal istikrarsızlığa yol açmaması gözetilmelidir.

Mu'tezile'nin âmentüsü olarak kabul edilebilecek beş temel esastan, "el-emru bi'l ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker/iyiliği emretme kötülükten sakındırma" ilkesi, diğer ilkelere kıyasla doğrudan pratik yaşama ilişkisidir. Mu'tezilî düşüncede bu ilkeyle, sosyal yaşamda iyiliğin yitirilmemesi veya gözetilmesi, kötülüğün ise hâkim olmaması amaçlanır. Bu amaç kapsamında aşamalı olarak ölçülü bir dil ve üslûba öncelik verilmesi gerektiğini, bundan sonuç alınamaması durumunda sert bir üslûbun tercih edilmesini öngören Mu'tezile, bundan sonuç alınmadığı takdirde, iyiliğin egemen kılınması adına güce başvurulması gerektiğini savunmaktadır.[45] Mu'tezilî siyâsî düşüncede bu ilke muhâlefetin teo-politik meşrûiyetinin temellerinden biridir. Bu ilke kapsamında, zulüm ve haksızlığa dayalı siyasal otoriteye karşı gerçekleştirilecek sözlü ve yazılı muhâlefet dışında güce başvurmanın bazı ön koşullara bağlı kılındığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, yönetime ve siyasal otoriteye karşı uygulanacak fiilî muhâlefetin başarı garantisi taşıması ön koşul olarak belirlenmiştir.[46]

Mu'tezilî düşüncede sosyal ve ahlâkî sorumluluğun rasyonel ve dinî gerekçelerinden biri olarak tasarlanan bu ilke, yönetim ve otoritenin denetlenmesi ve kontrol edilmesi açısından da işlev görmüştür. İlkenin, Hâricî ve Şîî perspektifle uygulanması durumunda, ne tür sosyal ve siyasal tahrîbâtlar yarattığını gözlemleyen Mu'tezilî temsilciler, ilkenin, siyasal muhâlefet bağlamında, maksimum verimlilik sağlayacak bir biçimde, ma'kûl teorik çerçevesini çizmeye çalışmışlardır.

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE İKTİDAR VE İKTİDARIN TEO-POLİTİĞİ

İslâm tarihinde Mu'tezile mensuplarınca kurulan ve Mu'tezilî düşüncenin egemen olduğu spesifik bir devlet ve yönetim anlayışı söz konusu değildir. Dolayısıyla burada söz konusu ettiğimiz iktidâr kavramı ile Abbâsî devletinde bazı halîfelerin, devletin güvenliğini ve istikrârını tehdîd eden inanç ve öğretiler karşısında Mu'tezilî görüşlerden yararlanarak belirli bir politik projeyi uygulama alanına koymalarını ve bu süreçte oldukça sınırlı sayıda Mu'tezilî bürok-

45. Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 742; Abdurrahman Sâlim, *Târîhuu's-siyâsî li'l-mu'tezile*, s. 82; Avvâd b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile*, s. 273-274.

46. İbn Hazın, *el-Fasl*, IV/s.170-176; Eş'arî, *Makâlât*, s. 466-467; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhuu Bağdâd*, XII/s.169.

ratı yönetimde istihdâm etmelerini kastediyoruz. Aşağıda söz konusu edeceğimiz bu politik süreç Abbâsî halîfelerince başlatılıp uygulanmasına rağmen, İslâm tarihinde Mu'tezile ile özdeşleştirilmiş, bu sürecin bütün negatif sonuçları Mu'tezile'ye mal edilmiştir. Tarihte "mihne" adıyla literatüre giren ve halk nezdinde büyük itibâra sahip bazı âlimlerin resmî soruşturmaya ve kovuşturmaya tâbi tutulduğu bu sürece Mu'tezile'nin katkısı, entelektüel ve bürokratik düzeyle sınırlıdır. Böyle olmakla birlikte, süreç sonunda ortaya çıkan tahrîbât ve onarılamaz sonuçlar Mu'tezile'nin halk nazarında itibar kaybetmesine ve bu düşüncenin toplum nazarında mahkum edilmesine yol açmıştır.

Emevî yönetimi aleyhindeki bütün siyâsî, sosyal ve dinî unsurları, Kur'an'ın temel ilkeleri ve Peygamber'in uygulamalarına bağlı bir hükûmet va'diyle politik propaganda aracı olarak kullanan Abbasoğulları Peygamber'in ailesi adına yürüttüklerini iddiâ ettikleri siyâsî hareketlerinde başarılı oldular. Mu'tezile'nin de dâhil olduğu söz konusu muhâlif unsurlar, Abbâsîler eliyle gerçekleştirilen bu hareketi, dinî bir hareket olarak algılamış ve adalet ve eşitlik getireceğini düşündükleri bu hareketi desteklemiştir. Bu destek, Abbâsî yönetiminin henüz başlarında büyük bir hayal kırıklılığına dönüşmüştür. Es-Saffah (kan dökücü) lakabıyla bilinen ilk Abbâsî halîfesi Ebû'l Abbas Abdullah, kendilerini iktidâra taşıyan unsurların çoğuna sırt çevirerek bir tasfiye hareketi başlatmıştır. Halîfe Mansûr döneminde Medîne ve Basra'da meydana gelen ve Ali'nin soyundan gelenlerin liderlik ettikleri ayaklanmalarda ciddî sayıda Mu'tezilî temsilcinin yer aldıkları görülmektedir.[47] Halîfe Mehdî dönemi dinî yaşamın sıkı bir biçimde kontrol edildiği ve denetlendiği, özellikle mülhid ve zındık şeklinde nitelendirilen çevre inanç ve öğretilerin siyasal ve sosyal yapının istikrârına tehdîd olarak algılandığı bir süreç olmuştur. Bu süreçte Mu'tezilî temsilciler, özellikle irfânî bilgiye dayalı, Hermetik ve Gnostik eğilimler başta olmak üzere, Maniheizm, Seneviyye, Mecûsîlik, Deysâniyye gibi inanç ve öğretilerle fikrî düzeyde mücâdeleye girmiştir. Mu'tezile'nin entelektüel düzeyde mücâdele ettiği bu unsurlara karşı Abbâsî yönetimi, baskı ve şiddet uygulamıştır. Hârûn er-Reşîd'in hilâfetinde siyâsî tercihini Alioğullarından yana kullanan ve onlara yakınlık duyan, bu politik duruşundan dolayı hapsedilen ve işkenceye maruz kalan Bişr b. Mu'temir ve Sümâme b. Eşres gibi Bağdad Mu'tezile okulu-

47. Mansur döneminde Medîne'de "Nefsu'z-zekiyye" adıyla bilinen Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ın önderlik ettiği ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ın Basra'da liderlik ettiği ayaklanmaya, özellikle Alioğulları yanlısı Iraklı Mu'tezilî temsilcilerin; Beşir er-Rahhâl, İbrâhim b. Numeyle el-Absemi, Abdullah b. Hâlid el-Cedelî, Âsım b. Abdullah el-Anberî, Hârûn b. Saîd el-Aclî, Heytem es-Sahâvî, Sufyân el-Ammî gibi çok sayıda kişinin fiilî olarak destek verdiği ifâde edilmektedir. Bkz. Abdulcabbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 227; Belhi, *Zikru'l-mu'tezile*, s. 117; İbn Murtaza, *el-Munye ve'l-emel*, s. 24; Zühdî Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 160.

na mensup kişiler, yönetim tarafından Râfızîlikle ithâm edilerek halk nazarında itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Bişr b. Mu'temir, kendisine ve arkadaşlarına yönelik Râfizîlik ithâmını reddederek, kendi teo-politik duruşlarını şu dizelerle göstermeye çalışmaktadır:

"Biz ne aşırı Râfizîlerdeniz, ne de kupkuru Mürciîlerden.

İfrâta düşmedik, Ebû Bekir'i, sonra da Ömer'i üstün tutarız.

Beriyiz Amr'dan ve Muâviye'den."

"Ben akılsız İbâdî olmadığım gibi, kendini cifr ile aldatan Râfizîler gibi de değilim.

Sahrada suya benzeyen serâbın insanları yanılttığı gibi onunla insanlık helâk olur."[48]

Halîfe Mehdî ile birlikte toplumsal ve dini yaşam sıkı bir kontrole ve denetime tâbi kılınmıştır. Özellikle Gnostik ve Hermetik nitelikli irfânî eğilimlere ve dualist teolojilere karşı eser yazılmasını emreden Abbâsî halîfesi Mehdî'dir. Yönetimin bu poltikasına Mu'tezilî temsilcilerden önemli katkılar olmuştur. Bu konuda ismi ön plana çıkan Mu'tezilî, Ebû'l Huzeyl el-Allâf'tır.[49] Mu'tezilî düşünürlerin teolojik ve teorik kapsamda mücâdele ettiği bu çevreler, Abbâsî yönetimince tehdîd olarak algılanmış ve onlara karşı politik düzeyde fiilî mücâdele başlatılmıştır.

Me'mun'un yönetimi (m.813-833), pek çok Mu'tezilî ismin ve görüşlerinin ön plana çıktığı ve itibar gördüğü bir dönem olmuştur. Me'mun'un, iktidârı öncesinde ve sonrasında birçok Mu'tezilî düşünürle yakın ilişkide olduğu anlaşılmaktadır. Hatta babası Hârûn er-Reşîd, Mu'tezilî görüşleriyle tanınan Yahyâ b. Mubârek el-Yezdî'yi Me'mun'un eğitilmesi ve yetiştirilmesi ile görevlendirmiştir.[50] Me'mun'un politik görüşlerinin şekillenmesinde çok sayıda Mu'tezilî düşünürün etkili olduğu gözden kaçmamaktadır.[51] Me'mun'un kendi yö-

---

48. İbn Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel*, s. 48; *Tabakât*, s. 52; Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, VI/s.289.
49. Halîfe Mehdî yönetiminde, Zındık olarak nitelendirilen çeşitli inanç ve öğretilerle mücâdele etmek amacıyla sistemli bir program hazırlanmış, bu görevi yürütmekle sorumlu "Sâhibu'z-zenâdıka" adlı bir birim oluşturularak, bu mücâdeleye kurumsal bir boyut kazandırılmıştır. Söz konusu mücâdelede Mu'tezilî düşünürlerin entelektüel birikimlerinden yararlanma yoluna gidilmiştir. Bkz. Muhammed Kasım Zaman, *Religion and Politics under The Early Abbasids, The Emergency of The Proto-Sunni Elite*, s. 67; Suyûtî, *Târîhuu'l-Hulefâ*, s. 271; Albert Nader Nasrî, *Ehemmu'l-fıraki'l İslâmiyyeti's-siyâsîyye ve'l-kelâmiyye*, s. 38; Abdulhakim Belba, *Edebu'l Mu'tezile*, s. 96-99; Abdulcabbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 258.
50. Zühdî Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 170.
51. Halîfe Me'mun ile yakın ilişkide olan Sümâme b. Eşres, görüş ve önerileriyle Me'mun'a danışmanlık yaptığı, onun Mu'tezilî görüşleri benimsemesinde Sümâme'nin önemli rol

netiminde din ve devlet için birer tehdîd unsuru olarak gördüğü, irfânî bilgiye dayalı inanç ve öğretilere, -ki bu zümrelerin Haşviyye veya Haşeviyye şeklinde nitelendirilen hadis çevreleriyle yakın ilişkide olduğu bilinmektedir- karşı hazırladığı ve uygulamaya koyduğu teo-politik stratejinin çoğu teorisyenleri ve danışmanları Mu'tezilî düşünürlerden oluşmuştur. Bu stratejinin uygulama süreci, aynı zamanda Mu'tezilî görüş ve düşüncelerin bir ideolojiye dönüştüğü süreçtir. Mu'tezilizm şeklinde adlandırılabilecek bu ideoloji, Mu'tezilî teolojinin politik hüviyete bürünmesine işaret eder. Bir teo-politik ideolojiye dönüştürülen bu politik strateji için seçilen slogan, tarihte adeta Mu'tezile ile özdeşleşen "Kur'an'ın yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'ân)" tezi olmuştur.

Müslüman siyâsî tarihine "mihne dönemi veya mihne süreci" şeklinde geçen bu ideolojik strateji kapsamında, içlerinde Sünnî düşüncenin saygın âlimi Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu çok sayıda ehl-i hadîs önderi, Kur'an'ın yaratılmışlığı tezi bağlamında, resmî soruşturmaya, kovuşturmaya ve işkenceye tâbi tutulmuştur. Bu süreçte resmî soruşturmaya maruz kalanların çoğu, Kur'an'ın yaratılmışlığını itirâf ederek serbest bırakıldıkları halde, Ahmed b. Hanbel ve çok az sayıdaki hadis ve fıkıh imamı buna direnebilmiştir.[52] Mihne politikası ve bu politikanın teo-politik ideolojisi Me'mun'dan sonra halîfe Mu'tasım ve Vâsık yönetimlerinde de sürdürülmüş, halîfe Mütevekkil (m.846-861) ile son bulmuştur.

Mütevekkil, seleflerinin başlattığı, Kur'an'ın yaratılmışlığı tezine dayalı sorgulama sürecine son verirken, yeni bir mihne politikası yaratmıştır. Mu'telizmin teorisyenleri yeni mihne sürecinin hedefi konumunda olmuştur. Buna karşın geçmişte çeşitli işkence ve şiddete maruz kalan, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere hadisçilere iâde-i i'tibâr sağlanmıştır. Yeni mihne sürecinde Mu'te-

---

oynadığı ifâde edilmektedir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/s.71; Abdussettar er-Ravi, *Sevratu'l-akl*, s. 223-224; Avni İlhan, "Sümâme b. Eşres", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, V/s.45-59; Bişr b. Gıyâs el-Merisi'nin, Bağdad'a gelişinden kısa bir süre sonra Me'mun'un teşekkül ettirdiği danışma meclisinde görevlendirildiği, Bişr b. Mu'temir'in politik duruşuyla Me'mun'un Alioğulları hakkında uygulamaya koyduğu siyasal program arasında büyük oranda paralellik olduğu, Ebû'l Huzeyl el-Allâf'ın halîfe Me'mun'a özellikle çeşitli dinler, mezhepler ve öğretiler konusunda danışmanlık yaptığı, Mihne sürecinde isminden sıkça bahsedilen ve Me'mun'un teo-politik programının uygulanmasında görev alan Ahmed b. Ebi Duâd'ın, Halîfe nezdinde önemli itibarının olduğu bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 256-262.

52. Mihne sürecinde siyasal yönetim tarafından sorgulanmaya ve işkenceye maruz kalan hadis ve fıkıh âlimleri, bunların bu süreçte takındıkları tavırlar için bkz. Taberi, *Târîhu*, VIII/s.621-645; İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdad*, s. 180-186; Patton, *Ahmed b. Hanbal and Mihna*, s. 52; Subki, *Tabakâtu'ş-şafiiyye*, I/s.206-210; İbnu'l Cevzi, *Menakıbu'l İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 315-317; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 321-346.

zilî düşünürler ve görüşlerine ambargo konularak, baskı ve şiddet onlara yönelmiştir. İdeolojik hadisçiliğin egemen olduğu yeni teo-politik süreçte, teorik ve entelektüel düşünce şüpheyle karşılanması gereken olguya dönüşmüştür.

Abbâsî yönetiminin Mu'tezilî görüşlere dayalı olarak oluşturduğu ideoloji ve onun teo-politiği sadece Mu'tezilî düşüncenin kaderini değil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin geleceğini de büyük oranda etkilemiştir. Rasyonel temele dayalı dinî düşüncenin ve felsefenin kitleler nazarında itibar kaybetmesine ve güvensizliğine yol açan bu süreç, İslâm düşünce tarihinde telâfîsi güç tahrîbâtlara yol açmıştır. Mu'tezilî görüş ve düşünceler ise ancak Zeydîler aracılığıyla sınırlı da olsa hayatta kalabilme imkânı bulmuştur.

Adalet, özgürlük, iyiliğin egemen kılınması kötülüğün engellenmesi gibi dinî ve ahlâkî ideallerle başlayan Mu'tezilî düşüncenin, mihne sürecinde söz konusu idealleri çiğneyen siyâsî ideolojiye dönüştüğü söylenebilir. Muhâlefette teolojik ve ahlâkî duyarlılığı, siyâsî kaygılara önceleyen Mu'tezilî düşünürler, iktidârda siyâseti teolojiye öncelemişlerdir. Bu bağlamda Mu'tezilî siyâsî düşünce bizlere, herhangi bir entelektüel faâliyetin ve teolojinin kendi sınırları içerisinde kaldığında veya politik bir hüviyete ve ideolojiye büründüğünde ne tür sonuçlar doğurabileceğini çarpıcı bir biçimde göstermektedir. Aslında bu durum sadece Mu'tezilî düşünce için dile getirilebilecek bir realite olmayıp, her türlü dini, teolojik ve entelektüel süreçler için geçerli bir gerçekliktir.

KAYNAKÇA

Abdulhamit, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çeviren: M. Saim Yeprem, İstanbul, 1983.

Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, Kahire, 1982; Ankara, 1976.

Akbulut, Ahmet, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001.

Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyâset*, İstanbul, 2002.

———, "İmamet ve Siyâset", *Sistematik Kelâm* içerisinde, Ankara, 2011.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâdir b. Tâhir et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Neşir: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, Tarihsiz.;

———, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çeviren: E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991.

———, *Kitâbu Usuli'd-din*, Beyrut, 1981.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb (463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Lübnan, 1986.

Belba, Abdulhakîm, *Edebû'l Mu'tezile ila Nihâyeti'l-karni'r-râbii'l-Hicrî*, Kahire, tarihsiz.

Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâti'l İslâmiyye*, tahkîk: Fuad Seyyid, Tunus, 1974.

Câhız, Ebû Osman b. Bahr(255/868), *Resâilu'l-Câhız*, Tahkîk: Abdusselam M. Hârûn, I-IV, Kahire, 1964.

———, *Kitâbu'l-Osmaniyye*, Tahkîk: Abdusselam M. Hârûn, Mısır, 1955.

———, *Kitâbu'l-hayavan*, Kahire, 1965.

Carullah, Zühdî Hasan, *el-Mu'tezile*, Amman, 1990.

Dârekutnî, Ali b. Ömer(385/995), *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, tahkîk: Josef Van Ess, Beyrut, 1967.

Easton, David, *A Systems Analysis of Political Life*, University of Chicago, Chicago, 1967.

Eş'arî, Ebû'l Hasan Ali b. İsmâil(324/936), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'l ihtilâfu'l-musallîn*, Tahkîk: Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed(505/1111), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, Çeviren: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.

Geertz, Clifford, *"Ideology as A Cultural System"*, Ideology and Discontent(David Apter), New York, 1964.

Gurabi, Ali Mustafa, *Târîhu'l-fıraki'l-İslâmiyye ve Neş'eti İlmi'l-kelâmi inde'l-Müslimin*, Kahire, 1959.

Hayyât, Ebû'l Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed el-Mu'tezilî(300/912), *Kitâbu'l-intisar ve'r-red ala Revendi*, Neşir: Albert Nasri Nader, Beyrut, 1957.

Hüseyin, Taha, *el-Fitnetu'l-kübra*, Mısır, 1947-1953.

Isfehani, Ebû'l Ferec(356/967), *Mekatilu't-talibiyyin*, Tahkîk: Seyyid Ahmed Sakar, Kahire, 1949.

İbn Ebi'l Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdulhamid b. Hibetullah(656/1258), *Şerhu Nehcu'l-belağa*, Neşir: Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim, Beyrut, 1965.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır, Dâru'n-nahda, tarihsiz.

İbn Hazım, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazım el-Endelusî (456/1064), *el Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, I-V, Beyrut, 1975.

İbn Kesîr, İmâdudîin Ebi'l Fidâ İsmâil b. Amr b. Kesîr, *Kitâbu'l-muhtasar fî Ahbâri'l-beşer*, Beyrut, tarihsiz.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-İmâme ve's-siyâse*, Neşir: Muhammed Taha Zeyni, Kahire, 1963, 1967.

———, *Uyûnu'l-ahbar*, Kahire, 1343/1945.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1437), *Tabkâtu'l-mu'tezile*, Neşir: Susanna Dıwald Wılzer, Beyrut, 1961.

———, *el-Munye ve'l-emel*, Haydarabad, 1316.

İbn Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb, *Tabakâtu'ş-şafiiyyeti'l-kübrâ*, Kahire, 1323-1324.

İbn Tayfur, Ebû'l Fadl Ahmed b. Tahir(280/893), *Kitâbu Bağdâd*, tahkîk: M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1368/1949.

İbnu'l Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Kahire, 1930.

Kadı Abdulcabbâr, Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Hüseyin (415/1025), *Şerhu'l- usûli'l-hamse*, Tahkîk: Abdulkerim Osman, Kahire, 1416/1996.;

———, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Tahkîk: Ahmed Fuad Ehvani-İbrahim Medkur-Taha Hüseyin, Mısır, 1382/1962.

———, *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tahkîk: Fuad Seyyid, Tunus, 1406/1986.

Malatî, Ebû'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu't-tenbîh ve'r-reddu alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bidâ'*, Tahkîk: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1949.

Mâverdî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyatu'd-dîniyye*, Beyrut, 1996.

Mes'ûdî, Ebû'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali(346/957), *Murûcu'z-zeheb ve Meâdinu'l-cevher*, Tahkîk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Kahire, 1964;

———, *Murûcu'z-zeheb ve Meadinu'l-cevher*, Beyrut, 1988.

Muhsin, Necâh, *el-Fikru's-siyâsî inde'l-Mu'tezile*, Kahire, 1996.

Mu'tik, Avvâd b. Abdullah, *el-Mu'tezile ve Usûluhum el-Hamse ve Mevkıfu Ehl-i Sünneti Minhâ*, Riyâd, 1417/1996.

Nasrî, Albert Nader, *Ehemmu'l-fıraki'l-İslâmiyyeti's-siyâsîyye ve'l- kelâmiyye*, Beyrut, tarihsiz.

Nâşî el-Ekber, Ebû'l Abbâs Abdullah b. Şirşir el-Enbârî (293/906), *Mesâilu'l-imame*, *Kitâbu'l -evsat fi'l-makâlât*, Tahkîk: Joseph Van Ess, Beyrut, 1971.

Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çeviren: Osman Tunç, İstanbul, 1999.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (310/922), *Kitâbu Fıraku'ş-şîa*, Tahkîk: Helmut Ritter, İstanbul, 1931.

Patto, Walter M., *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, Leiden, 1897.

Râvî, Abdussettâr İzzeddîn, *Sevratu'l-akl*, Bağdad, 1986.

Rayyıs, Ziyâuddîn M., *İslâm'da Siyâsî Düşünce Tarihi*, Çeviren: İbrahim Sarmış, İstanbul, 1995.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn (606/1209), *Usûlu'd-dîn*, Beyrut, 1404/1984.

Sâlim, Abdurrahmân, *et-Târîhu's-siyâsî li'l Mu'tezile Hattâ Nihâyeti'l-karni's-sâlis el-Hicrî*, Kahire, 1409/1989.

Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî İlmi'l-kelâm, el-Mu'tezile*, Beyrut, 1985.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-hulefâ*, tahkîk: Muhammed Muhyiddn Abdulhamiîd, Kahire, 1305.

Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdulkerîm(548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, Tahkîk: Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut, 1395/1975;

———, el-*Milel ve'n-nihal*, Kahire, 1968.;

———, *Nihâyetu'l-ikdam fi İlmi'l-kelâm*, Neşir: Alfred Guillaume, London, 1934.

Şerafeddîn M., "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", *Dâru'l-Fünun İlâhîyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1930.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, I-IX, tahkîk: M. E. İbrahim, Kahire, 1987.; I-VIII, Beyrut, 1987.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg, 1998.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons, New York, 1964.

Zamân, Muhammed Kâsım, *Religion and Politics Under The Early Abbâsîds: The Emergence of The Proto-Sunni Elite*, Leiden, 1997.

MU'TEZİLE'NİN HADİS ANLAYIŞI

Hüseyin Hansu*

GİRİŞ

İslâm akâidini aklî metotlar ışığında anlamaya, açıklamaya ve savunmaya çalışan Mu'tezile mezhebi, H. II. asrın başlarında, zamanının önemli bir ilim merkezi olan Basra'da ortaya çıkmış ve H. III. asrın sonuna kadar İslâm düşüncesinde etkin olmuş bir kelâm okulu olarak bilinir.

Mu'tezile'ye göre İslâm hukukunun kaynakları/şer'î deliller akıl, Kur'an, sünnet ve icmâdır.[1] Akıl, diğer mezheplerde de delil olarak kabul edilmekle birlikte Mu'tezile, aklî delîlin etkinlik alanı ve sınırları konusundaki anlayışıyla diğerlerinden farklılaşır. Mezhebin sünnet ve hadise bakışını daha iyi anlayabilmek için aklî delîle dair bu anlayışlarını kısaca açıklamakta yarar vardır.

Mu'tezile'de *hüccetu'l-akl* denilen aklî delilin, şer'î deliller arasında özel bir yeri vardır. Onlara göre, diğer şer'î delillerin anlaşılması akılla mümkün olduğu için akıl, deliller hiyerarşisinde birinci sırada gelir. Ancak aklın bu üstün-

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

1. el-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî, *Kitâbu'l-makâlât,* vr. 115a,b; *Kitâbu kabûli'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl,* nşr. Ebû Amr el-Huseynî b. Ömer b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, I.17; Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile,* nşr. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1986, s. 165, 234; *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* nşr. Abdulkerîm Osmân, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, s. 88; el-Câhız, *Risâletu'ş-şârib ve'l-meşrûb* (*er-Resâilu'l-edebiyye* içinde), s. 285; el-Himyerî, Emîr Ebû Saîd Neşvân, *el-Hûru'l-îyn,* nşr. Kemâl Mustafâ, mektebetu'l-Hancî, Kahire 1948, s. 273.

lüğü, metodolojik bir önceliğe sahip olmasından kaynaklanır. Zira Kitap, sünnet ve icmânın delîl oluşu ancak, akıl sâyesinde bilinebilir. Allah'ı tanımak ve Kur'an'ı bilmek akıl olmadan mümkün değildir. Allah'a ve Kur'an'a iman ettikten sonra, bunun doğal sonucu olarak Allah'ın elçi gönderdiği, onu yalancılardan ayırmak için kendisine mûcize verdiği, dolayısıyla elçisinin sözlerinin de hüccet olduğu anlaşılır.[2]

Bununla birlikte Mu'tezile, her konuda akla öncelik tanımaz. Onlara göre akıl ve nakil delîlinin etkinlik alanı farklıdır ve her biri kendi alanında belirleyicidir. Akıl delîlinin etkinlik alanı, usûl (ilâhiyat, akâid) ile sınırlıdır. Dinin fürûu ise (ibadetler ve ahkâm) ise sadece naklî delîl ile bilinir. Buna göre Allah ve Rasûlü'nü tanımak ve bilmek gibi itikâdî konular akılla mümkün olur. Çünkü vahdaniyet, Allah'ın sıfatları ve fiilleri gibi ilâhiyat alanında aklî delîl daha açıktır. Dolayısıyla itikâdî konularda aklî delîl asıldır, naklî delîl fer'dir.[3] Fürû konularda ise, naklî delîl esas olup, aklın söz söyleme yetkisi yoktur. Bu alanda nas olmadan konuşmak mümkün değildir. Çünkü akıl, Allah'a şükür ve ibadet etmenin gerekliliğine delâlet edebilir, fakat ibadetin şeklini, şartlarını, vaktini ve mekânını tayin edemez.[4]

Aklî delil, akâid alanında önceliklidir derken bundan aklın akâid esaslarını belirlemesi değil, onların doğru anlaşılmasını sağlaması kasdedilir. Çünkü akâid esaslarını belirleyen nakil olsa da, sonuçta onların doğru anlaşılması akılla mümkün olur. Öyle ise, Allah'ın mutlak birliğini zedeler görünen naslar (meselâ sıfatlarla ilgili âyet ve hadisler) ile, onun mutlak adaletini ihlâl eder görünen naslar (insanın irâde hürriyetine sahip olmadığını, fakat yaptıklarından sorumlu olduğunu ifade eden âyet ve hadisler gibi) muhkem deliller (mânâsı açık olan naslar ve akıl) ışığında yorumlanmalıdır. Mu'tezilenin birçok âyet ve hadisi kendi anlayışları doğrultusunda te'vîl etmelerinin sebebi budur. Âyetlerin sübût problemi olmadığı için, sadece te'vîl etmekle yetinmişlerdir, ancak, hadislerin aynı zamanda sübûtu da tartışmalı olduğu için, bu konuda daha serbest davranmışlar, gerektiğinde itikâdî esaslarıyla çatışan rivâyetleri reddetmekten çekinmemişlerdir.

Kesin aklî delillere ters düşen naklî delillerin te'vîl edilmesi gerektiği Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da savunulmuş[5] ve "Akıl ile nakil çatıştığında, akıl esas alınır, nakil te'vîl edilir." şeklinde ifâde edilmiştir. Bu yaklaşımın tek istisnâsı, Ehl-i Hadîs anlayışıdır. Hadisçilere göre aklın fonksiyonu, nassın an-

---

2. Kâdî, *a.g.e.* s. 139.
3. Kâdî, Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 39; *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Umâra, (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde), Dâru'l-Hilâl 1971, I. 199-200.
4. Kâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1960-65, XV, 27.
5. er-Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sakâ, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 250-251; Huleyf, Fethullâh, *Muhâdarât fil-felsefeti'l-islâmiye-ilmu'l-kelâm*, Dâru'l Câmiati'l-Mısriyye, İskenderiye 1979, s. 69.

laşılması ile sınırlıdır. Allah'ı ve sıfatlarını tanımak (ma'rifetullâh) ancak, vahiyle vâcip olabilir. Allah, peygamber göndermezse ma'rifetullah ve ibadet gerekli değildir.[6] Bu yaklaşımın, Mu'tezile ile hadisçiler arasındaki çatışmanın temelini oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Diğer temel delillerden olan Kur'an, sünnet ve icmâ konusunda Mu'tezile ile diğer mezhepler arasında ciddî bir ihtilaf söz konusu değildir. Yaygın bir kanâat olarak, Mu'tezilenin sünnet ve hadise bir değer atfetmediği, bu yüzden onu tenkîd ettiği ve ona aykırı davrandığı ileri sürülmüşse de Mu'tezile'nin kendi kaynakları bu iddiâları doğrulamamaktadır. Aşağıda onların kendi eserlerinden yola çıkılarak sünnet ve hadislere bakışı tesbît edildikten sonra konuyla ilgili olarak Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilerin doğrululuğu da tartışılacaktır.

SÜNNETİN TANIMI VE KAYNAK DEĞERİ

Mu'tezile'de bilinen en eski sünnet tanımı Nazzâm tarafından yapılmıştır. Farz ve sünnetin dinin iki temel kavramı olduğunu belirten Nazzâm'a göre farz, Allah'ın Kur'an'da açık olarak (nassen) veya açıklama niteliğinde (müfesseren) emrettiği her şeydir.[7] Sünneti ise "Nebî'nin (s.a.v.) emrettiği veya diğer insanlar da yapsın diye yaptığı, Kur'an'da zikri geçmeyen her şey" diye tarif etmiştir.[8] Mu'tezile'ye göre sünnet, başkalarının davranışı anlamına gelse de mutlak olarak kullanıldığında, Rasulullah'ın sünnetini ifâde eder.[9]

Bu anlamda sünnetin şer'î bir delîl olduğu konusunda bütün Mu'tezilî âlimler ittifak halindedirler. Mezhebin kurucusu ve ilk imamı olan Vâsıl b. Atâ, şer'î delilleri Kitap, hüccet şartlarını taşıyan haber ve akl-ı selim olarak saymıştır.[10] Nazzâm'a göre ise bu deliller akıl, Kitap ve icmâdır.[11] el-Belhî,[12] Kâdî Abdülcabbâr[13] ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi âlimler de eserlerinde sünneti Kur'an'dan sonra ikinci şer'î delîl olarak saymışlardır.[14] Sünne-

6. el-Umrânî, Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-İntisâr fî'r-red ale'l-mu'tezileti'l-kaderiyyeti'l-eşrâr*, thk. Suûd b. Abdilaziz el-Hâlef, Medine 1999, I. 118.
7. Belhî, *el-Makâlât*, vr. 115b.
8. Belhî, *a.g.e.* vr. 115b.
9. Basrî, Ebû'l Huseyn, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, nşr. Hâlil Meys, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II. 173-174.
10. Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 234.
11. Belhî, *el-Makâlât*, vr. 115b. Nazzâm'ın icmâyı sünnet anlamında kullandığına aşağıda değinilecektir.
12. Belhî, *Kabûlü'l-Ahbâr*, I, 17.
13. Kâdî, Fadlu'l-i'tizâl, s. 194-195; Şerhu'l-usûli'l-hamse, s. 88.
14. Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, II,108.

tin kabul şartları için farklı şartlar ileri süren Mu'tezilî âlimler olmuşsa da, Mu'tezile içerisinde sünnetin delîl oluşunu reddeden bir görüşün varlığı bilinmemektedir.

Sünnet kavramını Kur'an mukâbili olarak değil de farzın mukâbili olarak kullanan Nazzâm'a göre, sünnetlerin bağlayıcı olanı ve olmayanı (mâ-yelzem vemâ-lâ-yelzem) vardır. Farzlar namaz, zekât, hac gibi Kur'an'ın zâhirinde mevcut olanlardır. Beş vakit namaz, malların ve hayvanların zekâtı; diyet ve cizye ile ilgili hükümler gibi farziyeti, sayısı, mikdârı ve edâ vakti Kur'an'ın zahirinde bulunmayan, ancak Hz. Peygamber'in açıklaması sâyesinde öğrenilebilen hükümler de farzlara dâhildir. Bu iki konuyla ilgili hükümler farz olarak isimlendirilir, bunlara sünnet denmez. Bundan dolayı [sünnetle belirlendiği hâlde] deve, sığır ve koyunlardan alınan zekâta ferâiz denir.

Sünnetin diğer bir çeşidi ise kafa ve yüz yaralamalarıyla ilgili diyet mikdarları (el-münakkila, el-haşime, el-âmme) ile cinâyet davalarındaki diyetin ödeme şekli (akîle,* kasâme**) hakkındaki hükümlerle; namaz, abdest, oruç, hac gibi ibadetlerin yerine getiriliş şekliyle ilgili hükümlerdir. Bu konudaki bilgilere (haberlere) sünnet (sünen) denilir, bunlara farz denilmez."[15]

Görüldüğü gibi Nazzâm'a göre sünnet farzla beraber, dinin, üzerine bina edildiği iki ana esastan biridir. Onun sünnet anlayışında görülen diğer önemli bir nokta ise sünnetle sâbit bir hususu farz diye nitelemesidir. Farzı, dinin kesin hükümlerini ifâde eden bir kavram olarak kullanan Nazzâm'a göre Allah'ın kullarına kesin olarak emrettiği ve onları sorumlu tuttuğu her şey farzdır. İster Kur'an'da geçsin isterse Rasullah'ın sünnetinde geçsin bu emirlerin bağlayıcılık değeri değişmemekle birlikte bazı emredilen şeyler için 'farz' kelimesi yerine 'sünnet' kelimesini kullanmak daha uygundur. Çünkü sahâbe bunların arasını ayırmış ve farz, sünnet kavramlarını kullanmıştır.

Nazzâm'ın sünnet tarifinden çıkan diğer bir sonuç da sünnetin, Nebi'nin (s.a.v.) emirleri ve fiilleriyle sınırlı olmasıdır. Bu emir ve filler, hem devamlılık hem de örneklik ifâde etmelidir. Buna göre Nebi'nin bütün söz ve fiilleri sünnet niteliğinde değildir. Nazzâm'a göre bunların ayrıca Kur'an'da zikri geçmemiş olmalıdır. Kur'an'daki farzların açıklaması niteliğinde olanları farz, dinin pratikleri ve ayrıntılarıyla ilgi olanları ise mendûb anlamında sünnettir. Buna göre Nazzâm'ın sünnet anlayışının kapsamında hem vâcip hem de mendûb olan hususlar bulunmaktadır.

---

* Katil adına maktulun diyetini üstlenen kişi veya kişiler.

** Fâil-i mechûl cinâyetlerde, cezâî ve mâlî sorumluluğu tesbît amacıyla cinâyetin işlendiği bölge insanlarının veya maktûlün yakınlarının yemin etmesi usûlünü ifade eden fıkıh terimi. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, XXIV. 528.

15. Belhî, *el-Makâlât*, vr. 115a.

Nazzâm'ın sünnet tarifinin mezhebin son dönem âlimlerinden Kâdî Abdulcebbâr tarafından da benimsendiği ve tekrar edildiği görülmektedir. Kâdî'ya göre sünnet tabiri, Hz. Peygamber'e nispet edildiğinde, onun devamlılık ifâde eden emirleri ve diğer insanların da örnek alıp yapması için yaptığı davranışları ifade eder.[16] Ona göre bir şey, Rasulullah tarafından yapıldığı veya söylendiği kesinleştikten sonra sünnet adını alabilir ve delîl yerine geçer.[17] Delîl niteliğindeki sünnet, Rasulullah'a âidiyeti kesin olan sünnettir.[18] Sübûtu ve delâleti kesin olan sünnet, Kur'an seviyesinde bir delîldir.[19] Ancak Kâdî'ye göre, bir fiilin sünnet olması için, ona ait olduğunun kesin olması yeterli değildir. Çünkü onun fiilleri mücerret olarak bir hüküm ifâde etmez. Hüküm ifâde etmesi için, fiilin Allah'a yakınlık vasfının bulunması, ona has olmaması, sözlü olarak uyulmasını istemesi gibi karînelere ihtiyaç vardır. Yoksa nebî olması, her fiiline uymayı gerektirmez. Bu sebeple aklî konularda veya fayda ve zarar gibi özel bir sebebe binâen yaptığı fiillerine uymak, onu örnek edinmek (*teessî*) anlamına gelmez. Çünkü bu tür fiillerini o da diğer insanlar gibi yapmıştır.[20] Nitekim 'hurma ağaçlarının aşılanması' hakkındaki görüşü kendisine sorulduğunda Hz. Peygamber, "Ben bunu kendi reyimle (şahsi görüşüm olarak) söylemiştim." demiştir.[21]

Bazı Mu'tezile âlimleri sünnetin anlamını ve sınırını çok daha geniş tutmuşlardır. Câhız'a göre Hz. Peygamber bütün ahlaki faziletlerde örnektir. Ona göre, "Ben, bana vahiy gelmeyen konularda sizin gibiyim."[22] hadisinden kasıt'gaybî' konulardır. Yani Hz. Peygamber kendisine vahiyle bildirilmediği sürece gaybı bilme konusunda diğer insanlar gibidir. Yoksa hilm, ilim, sabır, yakîn, cesâret, temizlik, düşünce, doğruluk ve olgunluk gibi ahlâk ve fazîlet konularında Hz. Peygamber, insanlardan herhangi biri gibi değildir.[23]

Muveys b. İmrân* (ö. 246/860) ve Nazzâm'ın öğrencilerinden onun görüşünü benimseyenlere göre, onun Kur'an'da düzeltilen sınırlı sayıdaki davranışları hâriç bütün davranışları sünnet kapsamındadır. Onlara göre sünnet koyma

---

16. "Ve ma'nâ's-sunneti izâ udîfet ileyhi sallâ'llâhu 'aleyhi ve sellem huve mâ emere bihî li yudâme 'aleyhi ev fealehu li yudâme'l-iktidâu bihi." *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 185.
17. Kâdî, *el-Muğnî*, XVII. 90.
18. Kâdî, Şerhu'l-usûli'l-hamse, s. 89.
19. Kâdî, *el-Muğnî*, XVII. 90.
20. Kâdî, *a.g.e.* XVII. 251, 254, 256, 270.
21. Câhız, *el-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-havlân*, thk. Muhammed Mersî el-Hulî, Muessetu'r-Risâle, Beyrut 1987, s. 254.
22. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XX. 67, H. No: 124; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâ'id*, I. 178; IX. 46.
23. Câhız, *el-Bursân*, s. 254.

* Mu'tezile'nin 7. tabakâtında yer alan Muveys, bütün görüşlerini benimsemekle birlikte vaîd ve el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşlerinde Mu'tezile'ye muhâlefet etmiştir. Belhî, *Zikru'l-mu'tezile*, s. 74; Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 279.

Allah tarafından Rasulullah'a (s.a.v.) verilen bir yetki olup onun emir ve fiillerinin tamâmını ifâde eder.[24]

Bütün bunlardan, Mu'tezile'ye göre şer'î bir delîl olarak kabul edilen sünnet, Rasulullah'ın emirleri ve diğer insanların da örnek alıp uygulaması için yaptığı davranışlarını ifâde eder. Bağlayıcılık değeri açısından aynı derecede olmasa da sübûtu kesinleştikten sonra sünnet dinin temel kaynaklarından biri olur. Rasulullah'tan nakledilen ve ihtimalli (zannî) bilgi ifâde eden âhâd haberlerin sıhhat şartlarını taşıyanları da sübûtu kesin olmadığı için kesin sünnet olarak değerlendirilemezler. Sünnet kelimesi bu tür haberlerle belirlenen hususlar için ancak örfen kullanılabilir. Bu yüzden yalan ve hatâ ihtimâlinden dolayı âhâd haberleri, "Rasulullah şöyle buyurdu." yerine, "Ondan şöyle rivâyet edildi." şeklindeki ihtiyatlı ifâdelerle nakletmek daha uygundur.[25]

SÜNNETİN TESBÎTİ

Hz. Peygamber'in sünnetinin gerekliliği ve hüccet oluşu hakkında herhangi bir görüş ayrılığına sahip olmayan Mu'tezile âlimleri, sünneti bize aktaran rivâyetlerin kabul şartları hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu haberleri, ifâde ettikleri bilginin kesinlik derecesine göre, mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısımda incelemişlerdir. Mu'tezile'nin sünnet anlayışının tesbîtinde anahtar rolünde olan ve aşağıda daha ayrıntılı inceleyeceğimiz bu iki kavramdan mütevâtir kesin doğru olan haberleri, âhâd ise doğruluğu ihtimalli olan haberleri ifâde eder.

Mütevâtir Haberler

Hz. Peygamber'in sözlerine, doğruluk ve delîl değeri açısından ele alan kelâmcıların[26] inanç esaslarını sağlam bir temele dayandırma amacıyla geliştirdikleri tevâtür teorisinin temel mantığı şudur: Bir peygamber, muhâtap olduğu çağdaşlarına peygamber oluşunu mûcize ile ispbât eder. Peygamberin mûcize gösterdiği sonraki insanlara da mütevâtir haberle (kesin ve zorunlu bir bilgi olarak) ulaştığı için onlar da o mûcizeye bizzat şâhit olmuş gibi ona inanmakla yükümlü olurlar. İşte peygamberin mûcizesine şâhit olmayan insanlara inanma yükümlülüğü getiren, tevâtürün varlığıdır. Çünkü tevâtür, mûcizeye şâhit

24. Belhî, *el-Makâlât*, vr. 116b.
25. Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 185, 186; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 89.
26. Gazâlî, *el-Mustasfa*, Dâru ihyâi'turâsi'l-Arabî, Beyrut 1967, I, 16-17.

olunmuş gibi kesin ve zorunlu bir bilgi oluşturmaktadır. Aksi takdirde insanlar, inanmamak için geçerli bir bahâneye sahip olurlardı.[27]

Geçmişle (gayb) ilgili kesin (yakînî) bilgi edinmenin yegâne yolu olan mütevâtir haberler, akıl sahibi herkes için zorunlu ve devamlı bir bilgi ifâde ederler.[28] Mütevâtir, *üzerinde önceden anlaşma ve ittifak etmesi mümkün olmayan bir topluluk tarafından, yine kendisi gibi bir topluluğa zorunlu bir bilgi olarak aktarılan ve başında, sonunda, ortasında aynı nitelikleri taşıyan haberler olarak tarif edilmiştir.*"[29]

Bu tarifte şu unsurlar ön plana çıkmaktadır:[30]

1. Kasıtlı ya da kasıtsız olarak bir araya gelip haberi uydurma ihtimâli bulunmayan çok sayıda kişi tarafından haber verilmesi. Burada 'çok sayıda' ifâdesinin vurgulanması âhâd olmamasını, 'bizâtihî bilgi doğurması' ise isnâd vs. gibi başka bir karîneye ihtiyaç duymamasını ifâde eder. Âdeten denmesi de aklen câiz olması ihtimâlini dışarıda bırakmak içindir. Çünkü akıl sayıları çok olsa da yalan üzerinde birleşme ihtimâlini câiz görür. Tevâtür sayısını belirlemek şart olmadığı gibi mümkün de değildir. Ayrıca bunların mü'min ya da kâfir olmaları da önemli değildir. Çünkü tevâtür vasfı râvîlerin değil, haberin sıfatıdır. Mütevâtir haber, bizâtihî konusunun doğruluğuna delâlet eder.
2. Haberin, ilk çıkışından itibaren her aşamasında tevâtür sayısına ulaşan bir çoğunluk tarafından aktarılması. İlk tabakada ya da daha sonraki tabakaların birinde tevâtür sayısının altına düşen haberler bu niteliğini kaybederler.
3. Haberin her tabakada zorunlu bir bilgi olarak öğrenilmiş olması.
4. Haber hissi, yani görülen ya da kulakla duyulan bir konuyla ilgili olmalı. İnanç veya aklî çıkarımlara dayanan haberler mütevâtir olamazlar.

Haberin bilgi ifâde etmesi demek, o haberin hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesinlik ifâde etmesi anlamına gelir. Kesin doğru olan böyle bir haberde, haber verilen şeye inanmak vâcip olur, dolayısıyla o şey itikâd haline gelir. Kesinlik ifâde etmeyen haberlere itikâd binâ edilemez. Çünkü itikâd, zarın, yani kesin olmayan bir bilgi üzerine kurulamaz. Dolayısıyla tevhîd, adâlet, sıfatlar gibi konularda zanna dayalı (âhâd) haberler kabul edilemez.[31] Âhâd

---

27. Cahız, *Kitâbu huceci'n-nubuvve, (er-Resâ'ilu'l-kelâmiyye*, nşr. Alî Ebû Mulhim, Dâru'l-Hilâl, Beyrut 1987), 136
28. Kâdî, *Muğnî*, XV, 333.
29. el-Belhî, *el-Makâlât*, vr. 58b.
30. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, *Mütevatir Haber*, Van: Bilge Adamlar 2008, s. 89-102.
31. el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 102-3.

haberler gerekli şartları hâiz olduklarında sadece te'yîd ve teşvîk edici mâhiyette itikâdî konularda kullanılabilir.[32]

Geçmişe ait pek çok bilgimizin yanı sıra dinî bilgilerimizin çoğu da mütevâtir denilen bu tür haberlere dayanır. Kur'ân'ın naklini, beş vakit namazı, namaz rekâtlarının sayısını, zekâta tâbi malların miktarlarını, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiâ ettiğini, mûcize gösterdiğini, Kur'ân'ı başkasının değil, kendisinin getirdiğini, Kur'ân'ın ediplere meydan okuduğunu, fakat onların buna cevap vermekten âciz kaldığını; Hz. Peygamber'in beş vakit namaz kıldığını, zekât verdiğini ve hacca gittiğini bildiren haberlerin tamamı mütevâtir olup, bunlar içeriği itibariyle bizâtihî zorunlu bilgi doğururlar. Bu tür haberler, herhangi bir çaba sarf edilmeden öğrenilir. Bunlar, ister câhil olsun ister âlim olsun, herkes tarafından kolaylıkla bilinir ve tasdîk edilir.[33] Bütün bunlar kaynaklarda mütevâtir habere verilen örneklerden bazılarıdır.

Âhâd Haberler

Âhâd haberler, "mütevâtir dışında kalan, doğru veya yalan olma ihtimâli bulunan haberler" olarak tarif edilirler.[34] Bu tür haberler, zannî bilgi ifâde ettikleri için hatâ, unutma, yalan, eksiklik ve fazlalık ihtimâli taşırlar; dolayısıyla itikâdî konularda delîl olamazlar.[35] İtikâdî konular sadece kesin bilgi ifâde eden ve doğruluğu için isnâd gibi ilâve bir delîle gerek duymayan mütevâtir haberler tarafından belirlenebilir.[36]

Daha çok kelâmcılar ve usulcüler tarafından hadis kelimesi yerine kullanılan haber-i vâhid ya da onun çoğul şekli olan âhâd haberler tâbiri dinin itikâd alanı dediğimiz âyet ve mütevâtir haberle belirlenen hükümlerini açıklayıp uygulamasını gösterme konularında, yani fıkıh ve amelî konularda geçerli olurlar. İtikâdî konularda da bu tür haberler kullanılabilir, ancak sâdece te'kîd ve teşvîk amaçlı olarak kullanılabilirler, yoksa tek başına itikâdî bir hüküm tesis edemezler. Gerekli şartları taşıması halinde bu tür haberlerin fıkıh ve ibadet konularında kabul edilmesi gerektiği, diğer mezheplerde olduğu gibi, Mu'tezile tarafından da kabul edilen bir görüştür.

---

32. el-Belhî, *Kabûlü'l-Ahbâr*, I, 3.
33. el-Câhız, *Risâletu'l-ma'âş ve'l-ma'âd*, (*er-Resâ'ilu'l-edebîyye*, nşr. Alî Ebû Mulhim, Dâru'l-Hilâl, Beyrut 1991), s. 83.
34. el-Basrî, *a.g.e.* 2,93; İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl ilâ mi'yâri'l-'ukûl fî 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, San'a 1996, s. 476.
35. el-Belhî, *Kabûlü'l-Ahbâr*, I, 3; Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 195; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.* s. 514.
36. el-Belhî, *Kabûlü'l-Ahbâr*, I,17.

Âhâd haberlerin doğruluğu için sağlam bir senetle nakledilmiş olması gerektiği bütün mezheplerin ittifak ettiği bir şarttır. Ancak bu şartın yeterliliği konusunda hadisçi çizgi ile ehl-i rey ya da usulcü çizgi arasında ihtilaf vardır. Bu ihtilaf, senedi sağlam olan bir haberin doğruluğu için ilâve bir delîlin gerekip gerekmediği konusundadır. Hadisçiler ve bazı fıkıhçılar âhâd haberlerle amel etmek için her tabakasında güvenilir râvîler tarafından nakledilmiş olmasını, yani senedinin sağlam olmasını yeterli görürler, böyle bir haberin doğruluğu için ilâve bir delîl aramazlar. Onlara göre, sika bir kişi veya sika bir cemaat Hz. Peygamber'den bir haber rivâyet eder, sonra bu haber güvenilir râvîler tarafından nakledilirse, mütevâtir olmasa da, onunla amel etmek vâciptir. Onun hak olduğunu anlamak için, ayrıca kesin bir bilgi (*mutevâtir*) ve doğruluğu hakkında Allah'tan bir şâhit (*âyet*) aramaya gerek yoktur. Dolayısıyla böyle bir haberin ihtivâ ettiği hükmü tahsis etmek veya onlara muhâlif ise terk etmek için, Kur'an, üzerinde icmâ edilmiş sünnet ve icmâ gibi temel delillere arz edilmesi şart değildir.[37]

Aralarında Mu'tezile âlimlerinin de bulunduğu bazı fıkıhçı ve usulcülere göre ise âhâd haberlerle amel etmek için senedin sağlam olması yeterli değildir, böyle bir haberin sağlam senede ilâve olarak temel dinî delillere uygun olması da gerekir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen haber-i vâhid, kitap, sünnet, icmâ ve aklî ilkelere aykırı değilse, râvîlerinin doğruluğu hakkında genel kanâat oluşmuş ve haklarında hüsn-i zan edilmiş ise; rivâyet edilen haber ümmetin genel tatbîkâtına aykırı olmadığı gibi şaz da değilse, bu haberin kesin bilgi ifâde ettiği ve Allah indinde doğru olduğu kesin olarak iddiâ edilememekle birlikte, kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi vâciptir.[38]

Mu'tezilenin son dönem imamlarından olan ve aynı zamanda bir fakih ve hadisçi olarak da bilinen Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr* adlı eserinin başında bu şartların detaylarını şu şekilde açıklamıştır:

İki veya üç kişinin naklettiği haberle (âhâd haber) amel edilebilmesi için, her aşamasında adalet sahibi olduğu bilinen veya haklarında hüsn-i zan oluşan râvîler tarafından rivâyet edilmesine ilâve olarak şu şartları taşımalıdır:

a) "Ne önünden ne arkasından bâtılın asla yaklaşamayacağı"[39] Kur'an'a aykırı olmayacak,

b) Rasullah'ın üzerinde icmâ edilen sünnetine aykırı olmayacak. Bir hadisin sünnete aykırı olamayacağı neredeyse bütün Mu'tezilî âlimler tarafından

37. Belhî, *el-Makâlât*, vr. 118b. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 369-371.

38. el-Belhî, *el-Makâlât*, vr.118b. Ebû Hanîfe'nin hadis kabul etme şartları konusunda geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebnin Hadis Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar 1994, s. 172.

39. 41/Fussilet, 42.

vurgulanmıştır. Bazen mârûf sünnetler,"[40] meşhûr, müstefîz, delîl olabilecek haber[41] ve icmâ[42] haberu'l-âmme tâbirleri kullanılmışsa da bunların hepsinden *'es-Sunnetü'l-müctema' aleyh'* diye tâbir edilen ve kesinliği üzerinde ittifak edilen sünnet kastedilmiştir.

c) İcmâya aykırı olmayacak. Çünkü icmâya aykırı davranan Allah'ın azabına müstehak olur.

d) Ümmetin uygulamasına aykırı olmayacak. Bu şart da Mu'tezile eserlerinde *emru'l-âmme, amelu'l-ümme* gibi tâbirlerle ifâde edilmiştir.

e) İlk dönem Selef-i sâlihînin (sahâbe) –Allah onlardan razı olsun- uygulamasına aykırı olmayacak. Çünkü onlar vahyin inişine şâhit oldukları için, nâsih ve mensûhu ve en son gelen (âyeti), sebeb-i nüzûlü, olayın aslını daha iyi bilirler, dolayısıyla Rasulullah'ın muradını da daha iyi anlarlar.

f) Allah'ın kulları için bir hüccet kıldığı akla aykırı olmayacak. Akılla çelişen ve zorlama olmaksızın yorumlanma imkânı olmayan haberlerin sahih olmadığına, sahih olsa bile, ya hikâye yoluyla başka birine ait bir sözle ya da çelişkiyi giderecek bir eksiklik veya fazlalıkla söylendiğine hükmedilir. Aşırı yoruma gidilmeden, yorum ilkeleri çerçevesinde çelişkisi giderilemeyen akla aykırı haberler reddedilmelidir.

g) Şâzz olmayacak. Belhî, şâzz kelimesinden neyi kasdettiğini açıklamamıştır. Ancak fıkıhçılar, şâzz kelimesini hadisçilerden farklı bir anlamda kullanırlar. Meselâ Ebû Yûsuf'a göre şâzz haber, Kur'an ve sünnete aykırı olan rivâyettir. Kendisi de bir Hanefî fakihi olan Belhî'nin de aynı anlamı kasdetmiş olması mümkündür.

Belhî'ye göre yukarıda belirtilen şartları taşıyan âhâd bir haberle itikâdî konularda değil, sâdece onların uygulaması demek olan ve fürû tâbir edilen fıkhî ve amelî konularda amel edilmelidir. Bu takdirde de yakînî olarak değil de, şâhitlerin tanıklıklarının, hediye taşıyıcısının sözünün kabulünde olduğu gibi zann-ı gâlibe dayanılarak amel edilir. Ancak bu tür haberler yukarıda sayılan şartların tamamını hâiz olsalar bile tevhîd ve adl gibi itikâdî konularda geçerli olamazlar. İtikâdî konularda sâdece aklın ilkeleri doğrultusunda te'kîd ve teşvîk amaçlı olarak kullanılabilirler. Çünkü tevhîd ve adl ilkelerinde değişme söz konusu değildir. Zira bu konular, hiçbir peygamberin lisanında değişikliğe uğramamıştır; seleften de hiçbir kimse, hiçbir şekilde ve hiçbir sebeple bunların değişebileceğine dair bir şey söylememiştir.[43]

---

40. el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red 'alâ ibni râvendî el-mulhid*, nşr. H.S. Nyberg, Dâru'l-Kabs (ofset bs.) Beyrut 1986, s. 137.
41. Câhız, *el-'Usmâniyye*, s. 206.
42. Belhî, *el-Makâlât*, vr. 114b-115a.
43. Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, I. 17-19 sayfalarından özetlenmiştir.

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız Mu'tezile'nin hadis konusundaki yaklaşımı, mezhebin önde gelen âlimlerinden biri olan Kâdî Abdulcebbâr tarafından şöyle özetlemiştir:

"Rasûlullah'ın söylediği ve amel ettiği tevâtür yoluyla sâbit olan hadisler tereddütsüz kabul edilir. Bir, iki veya hatâ etmesi mümkün olan sayıdaki kişiler tarafından rivâyet edilen haberler ise hatâ ihtimâli bulunduğu için, itikâdî konularda delîl olamaz. Ancak güvenilir râvîler tarafından rivâyet edilmiş olmak ve Kur'an'a aykırı olmamak şartıyla bu tür haberler fıkhî konularda kabul edilirler. Kur'an'a ve akla aykırı görünenleri ise, Kur'an âyetlerinde yapıldığı gibi, akla uygun olarak te'vîl edilir."[44]

Naklî İcmâ

İslâm âlimleri genelde haberlerin doğruluğunu, ya onları rivâyet eden râvîlerin sayısı ve niteliğine, ya da haberin metnine göre değerlendirmişlerdir. Mütevâtir ve âhâd şeklinde terimleşen ve genel kabul gören bu tasnîfe tek itiraz, görebildiğimiz kadarıyla, en-Nazzâm'dan gelmiştir. Nazzâm ve onun görüşünü benimseyenlere göre, geçmişle ilgili (gayb) bir haber, ister bir kişi isterse bir topluluk tarafından nakledilmiş olsun, o işin doğru ve gerçek olduğuna dair zorunlu bilgi doğurmaz. Bu kişi veya kişilerin kâfir, fâsık, mü'min, ergin veya çocuk olması fark etmez.[45] Doğruluğunun mütevâtir veya âhâd olmasına bağlı olmadığını Nazzâm özetle şöyle açıklamıştır:

Mütevâtir

Nazzâm'a göre, çok sayıda kişinin yalan üzerinde birleşmesi imkânsız olmadığı için mütevâtir haber kesin bilgi ifâde etmeyebilir. Çünkü tek başına iken yalan söyleme ihtimâli olan kimseler, cemâat olduktan sonra da yalan söyleyebilirler. Cemâat olmaları, onların durumlarını değiştirmez ve onları yalan söylemekten âciz kılmaz. [Cemâat olduktan sonra da] yalan söyleme gücünde olmaları, haberin yalan olma ihtimâlini ortadan kalkmadığını gösterir.[46] Bu durum Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer sapkın grupların, yalan haber üzerinde birleşebilmiş olmalarıyla sâbittir.[47] Dolayısıyla bu ümmet de, diğer ümmetlerde

---

44. Kâdî, *Kitâbu usuli'l-hamse fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Dr. Faysal Avn, Kuveyt 1998. s. 98
45. Belhî, *el-Makâlât*, vr. 59a.
46. Belhî, *a.g.e.* vr. 59.
47. Belhî, *a.g.e.* vr. 114b; en-Nazzâm, İbrâhîm b. Seyyâr, *Kitâbu'n-naks* (Joseph Van Ess derlemesi, Göttingen 1972), s. 116.

olduğu gibi, kıyas ve ictihâda dayalı bir konuda hatâ ve dalâlet üzerinde birleşebilir, bu yüzden kıyas ve ictihâda dayalı icmâ hüccet olamaz.[48]

Âhâd Haber

Mütevâtir haberin kesin bilgi ifâde etmeyeceğini ileri süren Nazzâm, âhâd haberin de tek başına bilgi ifâde etmeyeceğini savunarak şöyle demiştir:

Rivâyet edenin haberi, işiten kimse için zorunlu bilgi ifâde etmiyorsa ve naklinin doğruluğunu destekleyen bir bilgi ve onu doğrulayan bir kıyas da yoksa, yalan söylemesi imkânsız olmadığına; bilakis yalan söylemesi ve hile yapmasını gerektiren birçok sebep de bulunduğuna göre, onun doğru söylediğine nasıl inanılabilir?[49] Fakihin, hadisler konusunda yalan söylediğini, isnâdda tedlîse başvurduğunu, karşılaşmadığı kimseyle karşılaştığını iddiâ ettiğini ve duymadığı hâlde duyduğunu söylediğini gördüğümüz hâlde, onun doğruluğundan nasıl emin olabiliriz ki? Uzun süre bu işte ısrâr etmiş, hayatında riyâsetten faydalanmış, onunla insanların mallarını yemiş, sonra da bu yaptığından ölüm anında veya öleceğini anladığı ve kabri gördüğü sırada vazgeçtiğine şâhit olduğumuz hâlde, doğru sözlü olarak kabul edilenin yalan söylemesinden, güvenilir olanın hıyânetinden nasıl emîn olabiliriz? Eğer fakihler, muhaddisler, güvenilir ve doğru kabul edilen râvîler haberlerde yalan söylemeseler ve nakillerinde hatâ yapmasalardı, rivâyetlerinde çelişki olmaz, haberleri birbirini reddetmezdi. Eğer zâhiren adalet sahibi olduğuna bakıp bugünün muhaddisinin doğru söylediğini kabul edersek, rivâyetinin zıddına veya haberinin hilafına rivâyet etse de, onun misli olan diğer râvîleri de tasdîk etmemiz gerekecektir. Bu da, çelişkili olanı onaylamamız, fâsid olanı sahîh kabul etmemiz demektir. Çünkü haberlerde yanlışlık, rivâyetlerde yalan, birinde görüp de diğerlerinde görmediğimiz bir şey değildir.[50]

İcmâ

Mütevâtir veya âhâdın tek başına delîl olamayacağını ileri süren en-Nazzâm'a göre haberin delîl oluşu, zorunlu bilgi ifâde etmesiyle olur. Bu da, kaç kişi tarafından rivâyet edilmesine değil, üzerinde icmâ edilmiş veya karîneyle desteklenmiş olmasıyla mümkün olur.[51]

---

48. Belhî, *a.g.e.* vr. 114b.
49. Câhız, *Kitâbu'l-ahbâr*, s. 172.
50. Câhız, *a.g.e.* s. 172.
51. el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 93.

Ca'fer b. Mubeşşir, Ca'fer b. Harb, el-İskâfî gibi onun bazı öğrencileri tarafından savunulan bu görüşe göre, delîl olabilen haberler, onları bilen, araştıran, ma'rifet ehli kimselerin üzerinde icmâ ettikleridir.[52] Nazzâm, haberler üzerinde oluşan bu şekildeki ittifâkı icmâ olarak adlandırmaktadır. O, hatâ edilmesi ve hatâ üzerinde birleşme ihtimâlinden dolayı ictihâda (el-istihrâc) ya da nassların yorumuna (kıyas) dayanan icmâyı reddeder. Ona göre, diğer ümmetlerin hatâ ve dalâlet üzerinde birleşebilmiş olmaları bu ümmetin de kıyas ve ictihâda dayalı bir konuda hatâ ve dalâlet üzerinde birleşmesinin câiz olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu tür bir icmâ delîl olamaz. Delîl olan icmâ Rasulullah'tan (s.a.v.) nakledilen, râvî ve bilenlerinin (hâmillerinin) sayısı az da olsa bir şeyi helal, haram veya mubah kılan, doğru haberdir (haber-i sâdık).[53] Böyle bir haber üzerinde üzerinde icmâ edilmişse bu haber bağlayıcıdır.[54] Ona göre karîne olduğu takdirde haber-i vâhid de kesin bilgi ifâde edebilir. Karîne yoksa mütevâtir de olsa haber bilgi ifâde etmeyebilir.[55] Bu sebeple Nazzâm'a göre, üzerinde icmâ edilen [haberler] hüccet olur, ihtilaf edilenler ise hüccet olamaz.[56] Şu halde en-Nazzâm ve taraftarlarına göre bir haberin doğruluk kriteri (zorunlu) bilgi ifâde etmesidir ki, bu da ancak üzerinde icmâ edilmiş olmasıyla gerçekleşir. Bu yüzden haber-i vâhidi, kıyas ve ictihâda dayanan icmâyı kabul etmeyen bu görüştekiler, sâdece Kur'an ve üzerinde icmâ edilen sünnetlerle amel edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.[57]

MU'TEZİLE'NİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Mu'tezile'ye karşı yazılan bilinen en eski reddiyenin sahibi olan İbnu'r-Râvendî, Mu'tezile'nin hadis ilminden nasîbi olmadığını iddiâ etmiştir.[58] Aslında bu durum bazı Mu'tezilî yazarlar tarafından da kısmen de olsa itirâf edilmiştir. Meselâ Ebû Ali el-Cübbâî'nin, "Hadis, Ahmed b. Hanbel'in; fıkıh, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin; kelâm, Mu'tezile'nin; yalan ise Râfızîler'in işidir."[59] dediği rivâyet edilir. Diğer bir Mu'tezile imamı el-Belhî ise kendi döneminde Mu'tezilî gençlerin hadis ilimlerine olan ilgisizliğinden şikâyet etmektedir.[60] Kâdî Abdul-

52. el-Belhî, *el-Makâlât*, vr.114b-115a.
53. Belhî, *a.g.e.* vr. 115a
54. Belhî, *a.g.e.* vr. 115a, 118b.
55. el-Belhî, *a.g.e.* vr.59a; Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 2392; el-Basrî, *a.g.e.* II, 92.
56. Belhî, *a.g.e.* vr. 115b, 118b.
57. el-Belhî, *a.g.e.* vr.117b.
58. Kâdî, *el-Muğnî*, s. 194-195.
59. İbn Tağriberdî, Cemâluddîn Ebi'l-Mehâsin, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki mısr ve'l-kâhire*, Matba'âtu Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1932/1351, III,189.
60. el-Belhî, *el-Makâlât*, I,18.

cebbâr da bu eksikliği kabul eder, ancak o bu durumu kelâm ilminin hadis ilimlerine olan üstünlüğüyle açıklar. Ona göre kelâm, Allah'ı, peygamberliği ve şerîatı öğrettiği için öncelikle öğrenilmesi gereken ilimdir. Bu sebeple bütün gayretlerini kelâm alanında yoğunlaştırdığı için Mu'tezile, hadis dâhil diğer İslâmî ilimlerde fazla bir varlık gösterememiştir. Ancak Mu'tezile'nin hadisi kabul etmediği, hadis konusunda bilgisiz olduğu iddiâlarını Kâdî, Mu'tezile'nin hadisi kabul şartlarını ve hadis konusunda eser yazan Mu'tezilî âlimlerden örnekler vererek reddeder.[61]

Kâdî'nin de belirttiği gibi, hadis ve sünnetin muhafazası, nakli, anlaşılması konusunda çaba göstermiş, eser yazmış pek çok Mu'tezile mensubu vardır. Bunların bir kısmı rivâyetleri Buhârî ve Müslim gibi güvenilir hadis kitaplarında yer almış, cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından son derece güvenilir kabul edilmiş olan râvîlerdir. Meselâ Buhârî ve Müslim râvîleri arasında 31 kişi kaderî[62] olmakla itham edilmiştir.[63] Mu'tezilî hadisçiler içerisinde İbn Ebî Necîh, Abdulvâris, Ebû Mücâlid, Ebû Sa'd es-Semmân, Muhammed b. Semaa', Şeybân b. Ferrûh gibi hadis rivâyetinde meşhur olmuş ve Mu'tezile'ye mensup oldukları ittifakla sâbit olan saygın hadisçiler de vardır.[64]

Vâsıl, Amr b. Ubeyd, Ca'fer b. Mubeşşir, el-Câhız, el-Hayyât, el-Belhî, İbnu'l-İhşîd, Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Huseyin el-Basrî, Ebû Ali el-Velîd gibi az da olsa hadis rivâyet etmiş Mu'tezile imamları da vardır. Bunlar zayıf râvîler olarak kabul edilmişlerse de[65] bu rivayetleri hadise kategorik olarak karşı olmadıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Tesbît edebildiğimiz, hadisle ilgili, Mu'tezilî âlimler tarafından yazılmış bazı eserler ise şunlardır: Amr b. Ubeyd: *es-Sahîfe*; el-Eslemî: *el-Muvatta*; Ca'fer b. Mubeşşir: *Kitâbu âsâri'l-kebîr*, *Kitâbu meâni'l-ahbâr ve şerhihâ*; el-Câhız: *Kitâbu'l-ahbâr*, *Hucecu'n-nubuvve*; el-Belhî: *el-Musned, Kitâb fî hucciyyeti ahbâri'l-âhâd*, *Kabûlu'l-ahbâr*, *Nakzu's-Sircânî*; Ebû Ali el-Cübbâî: *Şerh alâ Musnedi İbn Ebî Şeybe*; Kâdî Abdulcebbâr: *el-Emâlî fi'l-hadîs*; Ebû Sa'd es-Semân: *Mu'cemu'ş-şuyûh*; Cuşemî: *Cilâu'l-ebsâr fî mutûni'l-ahbâr*; ez-Zemahşerî: *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs*, *Müteşâbihu esâmi'r-ruvât*.

---

61. Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 194-195.
62. Mu'tezile için kullanılan lakaplardan biri. Bkz. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 2. bs. Ankara: Otto Yayınları 2012, s. 56.
63. İbn Hacer, *Hedyu's-sârî mukaddimetu fethu'l-bârî*, Mısır 1347, II, 179; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1993, I, 279; el-Kâsımî, Cemaleddin ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-cehmiyye ve'l-mu'tezile*, Muessetur-Risale, 3. bs., Beyrut 1985, s. 76
64. Mu'tezilî hadis ravilerinin genel bir listesi için bkz. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 171-182.
65. el-Allame Ebu'l-Hasen Abdullah b. Miftah, *el-Muntazau'l-muhtar minel ğaysil idrar el-maruf bi şerhil ezhar*, nşr. Mektebetut-turâsil İslâmî sadâ 1424-2003, I, 70, 88, 99.

Hadis rivâyetinde fazla varlık gösteremeyen Mu'tezile, hadis kabul şartlarını geniş bir şekilde tartışmıştır. Hadis usulü hakkındaki bu görüşlerini, usûl kitaplarının "haberler" bölümünde bulmak mümkündür.[66]

Bu çabalarına rağmen Mu'tezile'nin hadis ilmine olan katkısı, hadisçilerin muazzam hadis faâliyetinin yanında cılız kaldığı gibi hadis konusundaki eserleri de muazzam yazılı miraslarına[67] oranla oldukça az sayılır. Bunun sebepi Kâdî Abdülcebbâr'ın şu ifâdelerinde dile getirilmektedir:

"...Öncelikle öğrenilmesi gereken ilim kelâmdır. Çünkü kelâm, Allah'ı, sıfatlarını, adaletini ve birliğini, nübüvveti ve şerîatı öğreten bir ilimdir. Bu yüzden Mu'tezile âlimleri bütün gayretlerini hadis yerine kelâma yöneltmişlerdir. Ona göre hadis alanında zaten yeterli çalışmalar yapılmış, yeni çalışmalara çok fazla da ihtiyaç yoktur.[68]

MU'TEZİLE'NİN HADİS ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN BAZI ELEŞTİRİLER

Hadis Tenkitçiliği

Mu'tezile'nin hadis anlayışına yöneltilen tenkitlerin başında onların hadislere karşı olan tenkitçi tutumudur. Mu'tezile'nin, hadis ve sünnetle amel etmek istemediği,[69] onları yıpratmak, devreden çıkarmak için onları tenkîd ettiği[70] ileri sürülmüştür.

Kuşkusuz her hadis tenkîdi hadisleri devreden çıkarmak anlamına gelmediği gibi Mu'tezile de zaten böyle bir suçlamayı kabul etmemiştir. Hadis tenkit faâliyeti, aslında, uydurma hadislere karşı bir önlem olarak çok erken bir dönemden itibaren, yine bizzat hadisçiler tarafından başlatılmıştır. Hadis rivâyetini doğrudan etkileyen ve sahâbe devrinde başlayan fitne hareketlerini müteâkiben ortaya çıkan taraflar, kendi dâvâlarını desteklemek için, Rasulullah adına yalan söyleme faâliyetini başlatınca hadis tenkidi bir zaruret

66. Kâdî, *el-Muğnî*, XV. 319 vd.; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 768-769; el-Basrî, *el-Mu'temed*, II.74 vd.; İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl*, s. 464 vd.
67. el-Makâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ver-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bide'*, nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Mektebetu'l-Medbolî, Kahire 1990, s. 31-32.
68. Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl* s. 192.
69. Kâdî, *a.g.e.* s. 194.
70. Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. bs. TDV Yayınları Ankara 1989, s. 243, 249; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982, s. 82-83.

hâlini aldı.[71] Hadislerin sıhhatini tesbît etmek için isnâd sorma ve buna bağlı olarak geliştirilen cerh ve ta'dîl ilmi bu amaçla ortaya çıkmıştır. İbn Sîrîn' (ö.110/728), "Önceleri isnâddan sormuyorlardı. Ne zamanki fitne vukû buldu, "(hadîsi rivâyet ettiğiniz) râvîlerinizin isimlerini bize söyleyin!" demeye başladılar. Ehl-i sünnete bakılır (râvî ehl-i sünnet ise) hadisleri alınır, ehl-i bid'ate bakılır (râvî ehl-i bid'ât ise) hadisleri alınmazdı."[72] Bu sözün söylendiği tarih aynı zamanda hadis rivâyetinde isnâdın tarihi olarak kabul edilir.[73]

Hadislere yalan karıştığı için Mu'tezile âlimleri de hadis tenkit faâliyetini bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Câhız'a göre, rivâyet edilen hadislerin hepsinin gerçek olduğu kabul edilirse Nebî'nin (s.a.v.), "Benden sonra yalan yayılacak, size gelen hadisleri Allah'ın Kitabı'yla test ediniz,"[74] hadîsinin bâtıl olması gerekir.[75] Basrî'ye göre, "Bana yalan isnâd edilecektir."[76] hadisi, ona yalan isnâd edildiğinin veya edileceğinin delîlidir. Eğer bu haber yalan ise, zaten ona yalan isnâd edilmiş demektir. Eğer değilse, bundan sonra isnâd edilecek demektir. Ona yalan isnâd edilebileceği kabul edildikten sonra, her hâlükârda haberlerin doğruluğunu araştırmak zorundayız.[77] Bu hadis gereğince, "Hz. Peygamber'den rivâyet edilen haberlerin tamâmının yalan olması, aklen ve âdeten mümkün olmadığı gibi, hepsinin doğru olması da mümkün değildir." diyen Basrî hadis rivâyetlerindeki çelişki ve hatâlara dikkat çeker.[78]

Hadisçiler, bir haberin doğruluğunu tesbît için râvîsinin güvenilir oluşuna önem verirken, kelâmcılar, râvînin sika olması şartını göz ardı etmemekle beraber rivâyet edilen metnin Kur'an, sünnet, akıl gibi delillere arz edilmesi gerektiğini savunarak metin öncelikli bir değerlendirmeyi esas almışlardır.

Mu'tezile'de hadis tenkit faâliyetinin, mezhebin kuruluş dönemine kadar uzandığı görülmektedir. Kendisi de aynı zamanda bir hadis râvîsi olan 'Amr b.

---

71. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâmî Tenkit Zihniyeti ve Hadîs Tenkidinin Doğuşu* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1962, s. 67.
72. el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyy 1988, s. 123.
73. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Arif Ulu, "Hadis Rivayetinin Başlaması ya da fitnenin Tarihi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12 (2012), 1, 119 - 166.
74. Değişik tarik ve lafızları için bkz. Suyûtî, *Miftahu'l-cenne*, s. 21-23. Ayrıca bkz. bu bölüm: 147. dnt
75. Câhız, *Fî nefyi't-teşbîh*, s. 207.
76. Aclûnî'ye göre rivayet bu lafızlarla bilinmemektedir. Bkz. el-Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ'*, Dâru İhyâ'i't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1351, I. 465, No: 1522. Ebû Gudde de aynı kanaattedir. Bkz. Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâdıla*, s. 143, dnt. 1.
77. Basrî, *el-Mu'temed*, II. 126.
78. Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000, s. 79.

Ubeyd'in bazı hadisleri tenkîd ettiğine dair birtakım haberler varsa da, bu konuda bilinen ilk müstakil eser Dırâr b. Amr'a aittir. Mu'tezileye yakın bir isim olan Dırâr'ın *Kitâbu't-tahrîş*'i, hadis rivayete tenkîdi konusunda yazılmış en eski eserlerdendir.[79] İbnu'r-Râvendî, bazı Mu'tezilîlerin adı geçen kitaba bu yüzden ilgi duyduğunu iddiâ eder.[80] Mu'tezile'nin hadise yönelik tenkitlerini inceleyen ve onların iddiâlarına cevap vermek amacıyla kaleme alınan eserlerden biri de İbn Kuteybe'nin, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* adlı eseridir. Mu'tezile'de hadis tenkit faâliyetinin son örneklerinden biri de Belhî'nin, *Kabûli'l-ahbâr ve ma'rifetir-ricâl*'idir. Metin tenkîdinin ön planda olduğu diğer eleştirilerden farklı olarak bu eserde hadisin isnâdında yer alan râvîler tenkîd edilmiştir.

Mu'tezile mensupları, hadis eleştirilerinde Hz. Peygamber'in otoritesini değil, hadislerin ona âidiyetini tartışmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin hadis eleştirisinin kategorik olarak bütün hadislere karşı bir tavırdan kaynaklandığı iddiâlarına katılmak mümkün değildir. Kaldı ki Mu'tezile'nin hadis faâliyeti sâdece onu eleştirmekten ibaret olmamıştır. Aralarında hadis rivâyet edenler olduğu gibi, yeri geldiğinde hadis tenkitlerine cevap verenler de vardır. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili Nübüvve* adlı eserini bu amaçla kaleme almış, Bâtınîler, Şîa gibi çeşitli grupların sahâbe ve hadislere yönelik eleştirilerini reddetmek için bu eserinde müstakil bir bölüm ayırmıştır.[81] Bu yüzden Mu'tezile'nin yaptığı eleştirilerin de dolaylı olarak hadisçilerin tenkit faâliyetinin bir parçasını teşkil ettiği söylenebilir. Zaten Mu'tezilenin hadislere sıcak bakmadığı iddiâları Mu'tezile tarafından da kabul edilmemektedir. Kâdî Abdulcebbâr'a göre genellikle nakilci, taklîd ehli ve çoğunluğa bilinçsizce tâbi olan bazı kimseler tarafından ileri sürülen bu iddiâlar gerçeği yansıtmaktan uzaktır.[82] Ona göre Mu'tezile'nin eleştirileri doğrudan hadisle ilgili olmayıp, hadisçilerin sahih ile zayıfı birbirine karıştıran yöntemlerinedir.[83] Belhî de hadis râvîlerini eleştirdiği eserinde gerçek hadisçileri bu eleştirilerin dışında tuttuğunu şöyle ifâde eder:

'...Bilki 'hadise mensup olanlar' diyerek kusurlarını ve ayıplarını saydığımız kişilerden kasdımız, ilim ehlinin büyükleri, âsâr ve sünnetleri nakledenler değildir; bunlar bizim selefimiz, sevdiklerimiz ve kendilerine saygı duymayı borç bildiğimiz kimselerdir. Bizim kasdettiğimiz zamanımızda ve zamanımızdan biraz önce ortaya çıkan şu nâbitelerdir ki, bunlar dinlerine asabiyeti karıştıranlar, anlamadıkları işlere burunlarını sokanlar, selefe muhâlefet

79. Dırâr b. Amr, *Kitabu't-tahriş*, thk. Hüseyin Hansu, terc. Mehmet Keskin, Litera Yayınları İstanbul 2014.
80. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 137.
81. Mesela bkz. Kâdî, Abdulcebbâr, *Tesbîtu delâili'n-nubuvve*, nşr. Abdulkerîm Osmân, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1966, I, 51, 52, 63-64; II, 614-648.
82. Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 184-185.
83. Kâdî, *a.g.e.* s. 194.

edenler, tartışanlar, teşbîh vb. küfür ve dalâlet yollarına sapıp riyâset peşinde koşanlardır.'[84]

Mu'tezile'nin hadis tenkitçiliği hadislerin nakli ve muhâfazası faâliyetindeki yerine oranla daha çok meşhur olduğu için bu durum onların hadis ilmindeki olumlu katkılarını gölgelemiş ve zamanla Mu'tezile'nin hadîsi kabul etmediği izleniminin doğmasına yol açan önemli etkenlerden biri olmuştur.

Sünneti İnkâr İddiası

Sünnet konusunda Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilerden biri de, hadis ve sünneti inkâr iddiâsıdır. Daha çok çağımızda yapılan inceleme ve araştırmalarda öne sürülen bu iddiâ[85] eş-Şâfiî, İbn Kuteybe, Ebû Mansûr el-Bağdâdî gibi âlimlerin Mu'tezile eleştirilerine dayandırılmaktadır. Eş-Şâfiî'nin *Cimâu'l-ilm* adlı eserinde zikrettiği ve adını vermediği hadisleri inkâr eden kişinin Mu'tezile'den olduğuna dair bir ifâdesi bulunmamaktadır. Bu iddiâyı ileri sürenler de zaten bir ihtimâl olarak ileri sürmüşlerdir ki, son dönemlerde keşfedilen Mu'tezile eserleri bunun doğru olmadığını ortaya koymuştur.

Mu'tezile'ye karşı aşırı muhâlefetleriyle bilinen ve bu mezhep imamlarını küfür ve zındıklıkla itham eden İbn Kuteybe ve el-Bağdâdî ise adı geçen eserlerinde, Mu'tezile'den, sâdece sünnet ve hadis karşıtı değil, âdeta din karşıtı bir fırkaymış gibi söz etmişlerdir. Bununla birlikte, Mu'tezile veya mensuplarından herhangi bir kimsenin, sünnetin delîl oluşunu inkâr ettiğine dair açık bir ifâde kullanmamışlardır. Şüphesiz bir inkâr durumu söz konusu olsaydı, aşırı Mu'tezile karşıtı olan söz konusu müellifler bunu mutlaka zikrederlerdi. Cağımızda yapılan konuyla ilgili çalışmalarda Mu'tezile'nin sünnete aykırı davrandığına, hadis konusunda bilgisiz olduğuna dair ithamlar bu mezhebin sünnet ve hadisi inkâr ettiği iddiâsına dayanak yapılmıştır. Bu ise, Mu'tezile'nin sünneti inkâr ettiği şeklinde gerçeğe aykırı bir kanâate sebep olmuştur.

Mutezilî kaynakların keşfedilip yayımlanmasıyla, bu tür kanâatlerin doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Zira Mu'tezile'ye ait mevcut eserlerin hiçbirinde, sünnet ve hadîsin inkâr edildiğine dair bir görüş bulunmadığı gibi, klasik kaynaklarda da eş-Şâfiî'nin bu görüşlerine dayanılarak, Mu'tezile'nin sünnet inkârcısı olduğuna dair bir iddiâ ileri sürülmemiştir. Mu'tezilenin sünneti inkâr ettiği şeklindeki iddiâların temelsiz olduğu, özellikle eş-Şâfiî ve İbn Kuteybe'den yola çıkarak hadisleri toptan reddeden fırkanın Mu'tezile olduğu-

84. Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, I. 19.
85. Bkz. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 303.

nu ileri sürenlerin görüşlerinin isâbetli olmadığı bazı çağdaş araştırmalarda da ortaya konulmuştur.[86]

Bid'atçilik

Mu'tezile'nin sünneti hüccet olarak kabul etmediği iddiâsını besleyen argümanlardan biri de bid'atçilik suçlamasıdır. Bazı mezhepler tarihi kaynaklarında Mu'tezile bid'at mezhepleri, yani sünnet yolundan sapan mezhepler arasında gösterilir. Mu'tezile eserlerinde hadislerin az kullanılmış olması, rey ve aklın ise geniş yer tutması da bid'atçilik olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda Mu'tezile'nin sünnete karşı olduğu şeklinde bir imaj oluşturmuştur.

Kuşkusuz Mu'tezile Hz. Peygamber'in yolundan ayrıldığı şeklindeki ithamları reddetmiştir. Sünnetten ne olduğu konusunda hadisçilerle aynı şeyi düşünmeseler de kendilerinin anladığı mânâda sünnet ve cemâate bağlı olduklarını vurgulamışlardır.[87]

Akla Uymayan Hadisleri Reddetme

Mu'tezile'nin hadisleri reddettiğine dair ileri sürülen iddiâlardan biri de bu mezhep mensuplarının aklî metotlarla hareket ettiği, dolayısıyla akla aykırı görünen bütün hadisleri reddettiğidir.[88] Mu'tezile'nin akla aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği pek çok hadis vardır. Ancak, buradan bir genellemeye giderek, onların akla aykırı görünen her hadisi inkâr ettiğini söylemek doğru değildir. Mu'tezile'nin, dinin her konusunu aklîleştirme ya da aklî bir zeminde açıklama gayreti içinde olduğunu söylemek yanıltıcı olur. Yazımızın girişinde de belirttiğimiz gibi Mu'tezile'de aklî alan naklî alan ayırımı vardır ve aklî alanda akıl esas nakil tâlî, naklî alanda da nakil esas akıl tâlî bir konumdadır.

Aslında ehl-i sünnet tarafından benimsenen yaklaşım da budur. Bu konuda farklı düşünenler sâdece hadisçilerdir. Hadisçiler, müteşâbih ve akla aykırı görünen hadisler konusunda, "Hadiste ne deniliyorsa hadis tefsir etme-

86. Hansu, *a.g.e.* s. 315.
87. Kâdî, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 185.
88. Ahmed Emîn, *Duha'l-islâm*, Mektebetu Nahde, 7. bs. Kahire 1368, II. 132 vd.; Ebû Lubâbe, *Mevkıfu'l- mu'tezile mine's-sunne*, s. 98; el-Abde, Muhammed Abdulhâlim, *el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-kadîs*, Dâru İbn Hazım, Beyrut 1996, s. 84-85; el-Amerrecî, Ahmed Şevkî İbrâhîm, *el-Mu'tezile fî bağdâd ve eseruhum fî'l-hayâti'l-fikriyye ve's-sikâfiyye*, Mektebetu Medbulî, Kahire 2000, s. 99.

den olduğu gibi alınmalıdır.", "Hadisleri geldiği gibi kabul edilmelidir." düşüncesini benimserler. Onlar hadis metni üzerinde herhangi bir yoruma gitme taraftarı değildirler. Belhî ise onların bu tavrının, "Bu ilmi, her neslin en âdil olanları, bâtıl ehlinin tahrîfinden, yalancıların iftirâsından ve câhillerin yorumundan koruyarak taşır."[89] hadisine aykırı bulur. Ona göre, "Hadiste ne deniyorsa tefsir edilmeden alınmalı, bazen yanlışlık veya saçma bir şey ihtivâ etmesi durumunda terk edilse bile, geldikleri gibi kabul edilmelidirler." diyenlerin mezhebi, Rasulullah'ın tavsiyesine muhâliftir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), yukarıda geçen hadisinde, onun adına gelen bir hadisle karşılaştığımızda onun üzerinde düşünmemizi, ona sonradan katılmış şeylerden, ehl-i bâtılın tahrîfinden, yalancıların iftirâsından ve câhillerin yorumundan korumamızı tavsiye etmiştir.[90]

Mezheplerine Uymayan Hadisleri Reddetme

Mu'tezile mezhebinin akâid anlayışı, tevhîd ve adalet olmak üzere iki temel prensip etrafında şekillenmiştir. Allah'ın mutlak birliği olarak tanımlanan tevhîd Allah'ın sayı olarak birliğinin yanı sıra, O'nu, yaratılmışlara ait her türlü sıfattan tenzîh etmek anlamını da ifâde eder. Allah'ın mutlak adaleti demek olan adl prensibi ise, Allah'ın âdil olma sıfatını ihlâl eden her türlü anlayış ve inancı reddetmek anlamına gelir. Mezhebin diğer inanç esasları usûl-i hamse (beş esas) olarak meşhur olmuşsa da aslında bunların hepsi bu iki temel prensibe ircâ edilebilir. Bu yüzden Kâdî Abdulcebbâr, Mu'tezile görüşlerini anlattığı ünlü eserini *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* diye adlandırmıştır.

Mu'tezile'nin temel prensipleri ve bunlar etrafında şekillenen diğer inanç esaslarına aykırı görünen haberler, ya bu prensipler doğrultusunda yorumlanmış, ya da sahih bulunmayarak reddedilmiştir. Sıfatlar konusunda birçok hadisin uydurulduğunu öne sürerek, teşbîh ve tecsîmi çağrıştıran rivâyetleri, bazen yorumlamakla birlikte genelde onları reddetme yoluna gitmiştir. "Allah'ı tanımak için kainatta yeterli sayıda aklî delîl bulunduğu için, aslında sıfatlar konusunda çok fazla da hadis bulunmamaktadır."[91] denilerek bu konudaki hadislerin çoğunun reddedilmesi gerektiğini îmâ etmişlerdir. Onlara göre zaten bu rivâyetler sahih olsalar bile, haber-i vâhid niteliğinde olduğu için, kesin bilgi gerektiren itikâdî konularda delîl olamazlar.[92]

---

89. Hatîb el-Bağdâdî, *Şerafu ashâbi'l-hadîs*, thk. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 28.
90. Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, I. 19.
91. Kâdî, Fadlu'l-i'tizâl, s. 141.
92. Kâdî, *el-Muğnî*, VIII. 224-227; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 268.

SONUÇ

Mu'tezile, İslâm akâidini aklî metotlar ışığında açıklamaya ve savunmaya çalışan, bir kelâm ve fikir okuludur. Bu mezhebe göre bilgi kaynakları, akıl, Kur'an, sünnet ve icmâdır. Mu'tezile düşüncesinde aklî ilkeler akâid sahasında, naklî deliller ise furû alanında esastır. Din ile akıl arasındaki uyumu gözeten Mu'tezile düşünce sisteminde inanç esasları, Allah'ın mutlak birliği ve mutlak adaleti üzerine binâ edilmiştir. Bu mutlaklığı ihlâl eder görünen âyet ve hadisler müteşâbih kabul edilerek, akıl ve muhkem naslar ışığında te'vîl edilmiştir.

Mu'tezile bilgi sisteminde sünnetin şer'î bir delîl olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Rasulullah'a ait olduğu sâbit olan ve mütevâtir denilen sünnet ve hadisler tereddütsüz kabul edilir. Mu'tezile'ye göre, hadîsin bir inanç esasını belirleyebilmesi için kesin ve zorunlu bilgi ifâde etmesi, yani mütevâtir olması gerekir.

Bir, iki veya hatâ etmesi mümkün olan sayıdaki kişiler tarafından rivâyet edilen haberler ise hatâ ihtimâli bulunduğu için, itikâdî konularda delîl olamazlar. Zannî bilgi ifâde eden ve âhâd denilen bu tür haberler destekleyici delîl olarak kullanılabilir, ancak tek başına inanç esaslarını belirleyemezler. Ancak güvenilir râvîler tarafından rivâyet edilmiş olmak ve Kur'an'a aykırı olmamak şartıyla bu tür haberlerle fıkhî konularda amel etmek gerekir. Kur'an'a ve akla aykırı görünen âhâd haberler ise, Kur'an âyetlerinde yapıldığı gibi, akla uygun olarak te'vîl edilirler.

Hadis rivâyet etmiş, rivâyetleri muteber hadis eserlerinde yer almış, hadisle ilgili eser telif etmiş birçok Mu'tezilî râvî ve hadisçiler olmakla birlikte Mu'tezile'nin, hadis rivâyetinde aktif olarak yer aldığı ve onun itici gücü olduğu söylenemez. Ancak bu, hadislere karşı kasıtlı bir tavır olmaktan ziyâde, kelâm ilminin hadisten daha önemli görülmesinden kaynaklanmıştır.

Mu'tezile, hadisleri değerlendirmede metin tenkîdine önem vermiştir. Bu bağlamda sünnete karışan veya karıştırılan İslâm dışı unsurlara dikkat çekmiş; Kur'an'a sünnete, akla aykırı olduğu gerekçesiyle pek çok hadisi tenkit etmiştir. Ancak Mu'tezile'nin, kategorik olarak hadis ve sünneti inkâr ettiği iddiâsının bir aslı bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

el-Abde, Muhammed Abdulhâlim, *el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-kadîs*, Dâru İbn Hazım, Beyrut 1996.

el-Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ'*, Dâru İhyâ'i't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1351.

Ahmed Emîn, *Duha'l-islâm*, Mektebetu Nahde, 7. bs., Kahire 1368.

el-Allame Ebu'l-Hasen Abdullah b. Miftah, *el-Muntazau'l-muhtar minel ğaysil idrar el-maruf bi şerhil ezhar,* nşr. Mektebetut-turâsil İslâmî, Sadâ 1424-2003.

el-Amerrecî, Ahmed Şevkî İbrâhîm, *el-Mu'tezile fî bağdâd ve eseruhum fi'l-hayâti'l-fikriyye ve's-sikâfiyye*, Mektebetu Medbulî, Kahire 2000.

el-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî, *Kitâbu kabûli'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl,* nşr. Ebû Amr el-Huseynî b. Ömer b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

———, *Kitâbu'l-makâlât,* elyazması, Dr. Racîh el-Kurdî özel kütüphanesi, Ürdün Üniversitesi Usûli'd-Dîn Fakültesi.

Basrî, Ebû'l Huseyn, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, nşr. Hâlil Meys, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

el-Câhız, *el-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-havlân*, thk. Muhammed Mersî el-Hulî, Muessetu'r-Risâle, Beyrut 1987

———, *Kitâbu huceci'n-nubuvve, (er-Resâ'ilu'l-kelâmiyye*, nşr. Alî Ebû Mulhim, Dâru'l-Hilâl, Beyrut 1987)

———, *Risâletu'l-ma'âş ve'l-ma'âd, (er-Resâ'ilu'l-edebîyye*, nşr. Alî Ebû Mulhim, Dâru'l-Hilâl, Beyrut 1991)

———, *Risâletu'ş-şârib ve'l-meşrûb* (*er-Resâilu'l-edebiyye* içinde).

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982.

Dırâr b. Amr, *Kitabu't-tahriş*, thk. Hüseyin Hansu, terc. Mehmet Keskin, Litera Yayınları İstanbul 2014.

el-Leknevî, Muhammed b. Abdulhayy, *el-Ecvibetu'l-fâdıla li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, t.y.

Ebû Lubâbe Huseyn, *Mevkifu'l-mu'tezile mine's-sunneti'n-nebeviyye*, Riyad 1979.

Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Dâru ihyâi'turâsi'l-Arabî, Beyrut 1967.

Hansu, Hüseyin, Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 2. Bs. Ankara: Otto Yayınları 2012.

———, *Mütevatir Haber*, Van: Bilge Adamlar 2008.

el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 2. bs., Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1988.

———, *Şerafu ashâbi'l-hadîs*, thk. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991.

Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslâmî Tenkit Zihniyeti ve Hadîs Tenkidinin Doğuşu* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1962

el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red 'alâ ibni râvendî el-mulhid*, nşr. H.S. Nyberg, Dâru'l-Kabs (ofset bs.) Beyrut 1986.

el-Himyerî, Emîr Ebû Saîd Neşvân, *el-Hûru'l-îyn*, nşr. Kemâl Mustafâ, mektebetu'l-Hancî, Kahire 1948.

Huleyf, Fethullâh, *Muhâdarât fîl-felsefeti'l-islâmiye-ilmu'l-kelâm*, Dâru'l Câmiati'l-Mısriyye, İskenderiye 1979.

İbn Hacer, *Hedyu's-sârî mukaddimetu fethu'l-bârî*, Mısır 1347.

İbn Tağriberdî, Cemâluddîn Ebi'l-Mehâsin, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûkî mısr ve'l-kâhire*, Matba'âtu Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1932/1351.

İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl ilâ mi'yâri'l-'ukûl fî 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, San'a 1996.

Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1986.

———, *Kitâbu usuli'l-hamse fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Dr. Faysal Avn, Kuveyt 1998.

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1960-65.

———, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Umâra, (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde), Dâru'l-Hilâl 1971

———, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdulkerîm Osmân, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996.

———, *Tesbîtu delâili'n-nubuvve*, nşr. Abdulkerîm Osmân, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1966.

el-Kâsımî, Cemâleddin ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-cehmiyye ve'l-mu'tezile*, 3. bs., Muessetur-Risale, Beyrut 1985.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakşalar*, 4. bs. TDV Yayınları Ankara 1989.

el-Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ver-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bide'*, nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Mektebetu'l-Medbolî, Kahire 1990.

en-Nazzâm, İbrâhîm b. Seyyâr, *Kitâbu'n-naks* (Joseph Van Ess tarafından *Das Kitap an-Nakt des Nazzâm und seine Rezeption im Kitap al-Futyâ des Câhiz* adıyla yapılan derleme) Göttingen 1972.

er-Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sakâ, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1993.

———, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâc bi's-sunne*, Medine 1410.

Ulu, Arif, "Hadis Rivayetinin Başlaması ya da fitnenin Tarihi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12 (2012), 1, 119 - 166.

el-Umrânî, Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-İntisâr fi'r-red ale'l-mu'tezileti'l-kaderiyyeti'l-eşrâr,* thk. Suûd b. Abdilaziz el-Hâlef, Medine 1999.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebnin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.

ZEMAHŞERÎ, TEFSİRİ VE ETKİSİ

Enver Arpa*

HAYATI VE ESERLERİ

Zemahşerî, Selçuklu Sultanı Melikşah ve ünlü vezîri Nizâmülmülk döneminde 27 Receb 467/1175 tarihinda Hârezm[1] beldesine bağlı Zemahşer köyünde doğmuştur.[2] Bu dönem İslâm düşünce dünyasının başta edebiyat olmak üzere pek çok ilmî alanda büyük gelişmeler kaydettiği bir dönemdir. Zemahşerî, ilim tahsilinin kolay ve yaygın olduğu bu dönemde dindar ve ilme âşinâ bir ailede dünyaya gelmiş ve döneminin yaygın anlayışına tâbi olarak ilim tahsiline başlamıştır. İlk dinî bilgilerini imam olan babasından tahsil etmiştir.[3]

---

* Doç. Dr., Başbakanlık TİKA Ortadoğu ve Afrika Dairesi Başkanı

1. Aral Gölü'ne dökülen Amuderya'nın sağ ve sol bölümünü oluşturan Hârezm bölgesi bugünkü Özbekistan ile Türkmenistan Cumhuriyetlerinin arasında bulunan ortak bölgeye düşmektedir. Doğuda Kızılkum, batıday Karakum çölleri, kuzeyde Aral Gölü ve çevresiyle sınırlanmaktadır. Güneydeki sınırı Buhârâ ve çevresine kadar taşmaktadır. (Bkz. "Hârizm", *Görsel Büyük Genel Kültür Ansiklopedisi*, Görsel Yayınları, trh., 7/3849.)
   Ünlü seyyah İbn Batuta, *Seyâhatnâme*'sinde Hârezm'i şöyle tavsîf etmektedir: Burası Türk beldelerinin en büyüğü ve en güzelidir. Çarşıları güzel, caddeleri geniştir. Binâları ise pek muntazamdır. Nüfusu kalabalık olduğundan şehir sanki atların ayakları altında sallanıyor, deniz dalgaları gibi dalgalanıyordu. (İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyâhatnâmesi*, Yeni Şafak baskısı trhz. s. 272.)
2. İbn Hallikân *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, trh, 5/173; İshak Hocasî, *Aksa'l-Erab fî Tercemeti Mukaddimeti'l-edeb,* Matbaai Âmire, 1313. s. 298.
3. Nuri Yüce, "Zemahşerî", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı (M:E:B.) 1. baskı, İstanbul, 1986, XIII /509.

Luğat, nahiv ve tıp alanında ün salmış, müfrit Mu'tezilî âlimlerden biri olan Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabiy (ö.1113)'den[4] dil ve edebiyat dersleri alan Zemahşerî, bunun yanı sıra ondan Mu'tezile mezhebinin öğretilerini de talim etmiş ve zamanla hocası gibi ateşli bir Mu'tezile savunucusu olmuştur.

İlim tahsili için defalarca Buhârâ, Horasan, İsfahan, Bağdad ve Mekke gibi ilim merkezleri sayılan bölgelere seyâhat eden Zemahşerî, buralarda muhtelif hocalardan fıkıh, hadis, tefsir, kelâm, mantık felsefe ve Arapça dersleri alarak kendisini yetiştirmiş ve döneminin ünlü bilginleri arasına girmiştir.

1118 yılında Mekke'ye seyâhat etmiştir. Buradaki ikâmeti süresince Arap yarımadasını dolaşarak çeşitli kabîlelerin dili, edebiyatı, örf ve âdetleri hakkında detaylı bilgiler edinmiştir.[5] Daha önce hac vesîlesiyle birkaç defa Mekke'ye gelmiş olan Zemahşerî, bu gelişinde de Mekke emiri Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza b. Vehhâs (ö.1155) tarafından ilgiyle karşılanmış ve onun tavsiyesi üzerine meşhur tefsiri *el-Keşşâf*'ı yazmaya karar vermiştir. Zemahşerî, bu seyâhatinde Mekke'de üç yıl kalmış ve eserlerinin çoğunu burada Zemzem kuyusunun başında kaleme almıştır.[6] Uzun süre Kâbe'nin civarında kaldığından "Cârullâh" (Allah'ın komşusu) lakabını almıştır. Cârullâh, üç yıl sonra Hârezm'e dönmek üzere Mekke'den ayrılmış, 1138 yılında yolu üzerinde bulunan Bağdad'a uğramıştır. Burada büyük bir ilgiyle karşılanan Zemahşerî, bir yandan dersler verirken bir yandan da Ebû Mansûr el-Cevâlikî (ö.1145) gibi büyük âlimlerin derslerine devam ederek 66 yaşında icâzet almıştır. Bağdad'dan Hârezm'e geçen Zemahşerî, Ceyhun Irmağı kenarında bulunan Ürgenç'e yerleşmiş ve birkaç yıl sonra 14 Haziran 1144 yılında arefe gecesinde vefat etmiştir.[7]

Zemahşerî, bilemediğimiz bir sebepten dolayı hiç evlenmemiş ve hayatını tamâmen ilmî faâliyetlerle geçirmiştir. Gerek memleketi Hârezm ve gerekse Bağdad ve Mekke'de tahsil ettiği ilimlerle kendisini yetiştiren Zemahşerî, kelâm, tefsir, hadis, dil, belâgat, nahiv ve edebî ilimler alanında bir otorite haline gelmiştir. Meşhur tarihçi Yâkût, *"Mu'cemu'l-udebâ"* isimli eserinde onu şu cümlelerle tavsîf etmektedir: "Zemahşerî tefsir, nahiv, dil ve edebiyat alanında bir önder; geniş kültürlü, fazîletli ve çeşitli alanlarda mâhir bir kişi idi."[8]

Zemahşerî, ulaştığı bu ilmî birikimini memleketinde açtığı medresede talebelerinin hizmetine sunmuş; görüşlerini sözlü ve yazılı faâliyetlerle halka aktarmıştır. Tarihçiler, onun tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, nahiv, belâgat, edebiyat,

---

4. Yâkût Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru't-Türâsi'l_Arabî, Beyrut trh., 19/123; Yüce, a.g.m. XIII/509.
5. Yüce, a.g.m. XIII/510.
6. İshak Hocasi, *Aksa'l-Erab*, s. 300.
7. İshak Hocasi, *a.g.e.* s. 300; Yüce, "Zemahşerî", XIII/510.
8. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XIX/126.

şiir ve biyografi gibi konularda yaklaşık 60 civârında eser yazdığını aktarmaktadırlar. Ancak bu eserlerinin çoğu maalesef günümüze kadar ulaşamamıştır. Zemahşerî, Türkçe, Farsça ve Harizmceyi de çok iyi bildiği halde eserlerinin büyük çoğunluğunu sonradan öğrendiği Arapça dilinde kaleme almıştır. Onun ilmî birikimi hakkında bir fikir vermesi amacıyla çeşitli kaynaklarda zikredilen[9] eserleri aşağıda konularına göre tasnîf edilerek verilmiştir.

İslâmî İlimlerle İlgili Eserleri

1) *el-Keşşâfu an Hakâiki't-tenzîl ve Uyûni'l-akâvîl fî Vucûhi't-te'vîl*, 2) *Nuketu'l-A'râb fî Garâbi'l-i'râb fî'l-Kur'ân*, 3) *el-Minhâc fî Usûli'd-dîn*, 4) *Mu'cemu'l-Hudud*, 5) *Ruusu'l-mesâil*, 6) *Zelletu'n-naşid ve'r-Raid fî'l-feraid*, 7) *Menâsiku'l-hac*, 8) *Muhtasaru'l-muvaffaka beyne Ehli'l-beyt ve's sahâbe*, 9) *Şerhu Muhtasaru'l-Kudûrî*, 10) *el-Fâik fî Garîbi'l-hadis.*

Dil ile İlgili Eserleri

11) *Esâsu'l-belâğe*, 12) *Mukaddimetu'l-edeb (Kaynaklarda Cevâhiru'l-luğa, Kitâbu'l-Esmâ fi'l-luğa, Kitâbu'l-ecnâs ismiyle zikredilen eserlerin Mukaddimetu'l-edeb olduğu anlaşılmıştır.)* 13) *el-Mufassal*, 14) *Şerhu Müşkilâti'l-mufassal*, 15) *el-Enmûzec*, 16) *el-Muhâccâtu bi'l-mesâili'n-nahviyye*, 17) *el-Müfred ve'l-müellef*, 18) *Mes'eletun fî Kelimeti'ş-şehâde*, 19) *el-Amâlî fi'n-nahv*, 20) *Samîmu'l-Arabiyye*

Edebiyatla İlgili Eserleri

21) Nevâbiğu'l-kelim, 22) *Etvâku'z-zeheb (en-Nesâihu's-siğâr*, 23) *Makâmâtu'z-Zemahşerî (en-Nesâihu'l-kibâr)*, 24) *Şerhu Makâmâti'z-Zemahşerî*, 25) *Rebîu'l-ebrâr ve Nusûsu'l-ahyâr*, 26) *el-Musteksâ fî Emsâli'l-Arab*, 27) *A'cebû'l-Aceb fî Şerhi Lâmiyeti'l-Arab*, 28) *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 29) *Nuzhetu'l-muste'nis (veya Nuzhetu'l-muteennis veya Nuzhetu'l-muktebis)*, 30) *ed-Duru'd-dair el-Muntahab fî Kinâyât ve İsti'ârât ve Teşbîhâti'l-Arab*, 31) *el-Kıstâs fi'l-arûz*, 32) *Mersiye a'la Ebî Mudâr*, 33) *el-Kasîde el-Baûdiyye*, 34) *Kasîde ala Gazalî*, 35) *el-Keşf fî'l-kırâat.*

---

9. Bkz. Hamevî, *a.g.e.* 19/133; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/168; İshak Hocasi, *Aksa'l-Erab*, s. 298-299; Yüce, "Zemahşerî", XIII/511 vd.; Bedrettin Çetiner, Zemahşerî, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, VIII/340 vd.

Biyografik Eserleri

36) *Hasâisu'l-âşere el-Kirâmu'l-berere*, 37) *Şakâiku'n-Nu'mân fî Menâkıbi'n-Nu'mân el İmâm Ebû Hanîfe*, 38) *Şafî'l-İyy min Kelâmi'ş-Şafiî*, 39) *Müteşâbihu Esâmi'r-ruvât*, 40) *Makâlât*, 41) *Tilbetu'l-u'fât fî Şerhi't-tasarrufât*.

Diğer Eserleri

42) *Dîvânu Hutâb*, 43) *Dîvânu'r-resâil*, 44) *Dîvânu't-tamassul*, 45) *el-Muntahâb min Zellati'n-nâşid*, 46) *Nesâihu'l-mulûk*, 47) *Risâlâtu'l-esrâr*, 48) *er-Risâlâtu'l-mubkiyye*, 49) *er-Risâlâtu'n-nasîha*, 50) *Savâiri'l-emsâl*, 51) *Şerhu Ebyâti'l-Keşşâf*, 52) *Şerhu Ebyâti Kitâbi Sibeveyh*, 53) *Tesliyetu'd-darîr*, 54) *Ziyâdâtu'n-nusûs*, 55) *Aklu'l-kull*, 56) *Risâletun fî Hikmeti'ş-şehâde ve Uhrâ fî Nassi'l-aşere*, 57) *el-Cibâlu ve'l-emkinetu ve'l-miyâh*, 58) *er-Râid fi'l-ferâid*, 59) *Fusûsu'l-ahbâr*, 60) *Ziyâdât a'le'l-fusus*

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

Zemahşerî'nin düşünce dünyasını büyük oranda şekillendiren, o dönemde luğat, nahiv ve tıp alanında ün salmış, müfrit Mu'tezilî âlimlerden biri olan hocası Ebû Mudâr Mahmûd b. Cerîr ed-Dabiy (ö.1113) olmuştur.[10] Kendisinden dil ve edebiyat dersleri alan Zemahşerî, bunun yanı sıra Mu'tezile mezhebinin öğretilerini de talim etmiş ve zamanla hocası gibi ateşli bir Mu'tezile savunucusu olmuştur.

Zemahşerî'nin tahsil hayatında önemli bir yeri bulunan merkezlerden biri de Bağdad'daki Nizâmiye Medresesi'dir. Defalarca Bağdad'a seyâhatlerde bulunan Zemahşerî, sahip olduğu birikimini büyük oranda buradaki tahsil hayatında ve o dönemde bir üniversite mesâbesinde olan bu medresede edinmiştir. Burada Ali b. Muzaffer en-Nîsâbûrî (ö.1100) ve Ebû Nasr el-İsfahanî'den edebî ilimler, Ebu'l-Hattâb b. Ebi'l-Bâtır(ö.494h), Ebû Saîd eş-Şekkânî ve Şeyhulislâm Ebû Mansûr b. Nasr el-Hârisî'den hadis; Hanefî fakihlerinden olan Kâdi'l-kudât Ebû Abdillah Muhammed b. Ali ed-Damağanî (ö.1104)'den hadis ve fıkıh öğrenmiş, İbn Şecerî (ö. 1148)'den nahiv ve edebiyat dersleri almıştır.[11]

---

10. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XIX/123; Yüce, "Zemahşerî", XIII/509.
11. Bkz. İshak Hocasi, *Aksa'l-erab*, s. 298.

Zemahşerî'nin büyüdüğü Hârezm bölgesi Mu'tezile mezhebinin oldukça etkili olduğu bir bölgedir. Özellikle Zemahşerî'nin de kendisinden ders aldığı ünlü âlim Ebû Mudâr'ın çabalarıyla Mu'tezilî düşünce bu bölgede büyük bir teveccüh görmüş ve pek çok taraftar kazanmıştır.[12] Makdisî; itizâl fikrinin, "Kur'an'ın yaratıldığı" fikrini benimseyip avâm tabakasının dahi tartışılacak kadar yayıldığını kaydetmektedir.[13] Zemahşerî, mezhep taassubunun bu derece yaygın olduğu bir dönemde yaşamış ve yaşadığı ortamın bir bireyi olarak bu mücâdelenin ortasında kendisini bulmuştur. Kader kendisini ilk olarak Ebû Mudâr ed-Dabiy'le buluşturmuş ve ondan aldığı eğitimle o da hocası gibi müfrit bir Mu'tezilî haline gelmiştir. Öyle ki Zemahşerî, bu durumu Hârezm bölgesinin en önemli ayrıcalığı olarak takdîm etmiştir.[14] Zemahşerî'deki bu taassup o dereceye varmıştır ki her hangi birine ziyârete gidip kapıyı çaldığında, gelenin kim olduğunu sorana "Gelen kişi Ebu'l-Kâsım el-Mu'tezlî'dir." diye cevap veriyordu.[15]

GENEL OLARAK KURAN'A YAKLAŞIMI

Giriş

Mensûbu olmakla gurur duyacak derecede Mu'tezile taraftarı olan Zemahşerî'nin tefsir anlayışı tabiî olarak Mu'tezile'nin temel fikriyâtından ve tefsir anlayışından etkilenmiştir. Her konuda mezhebini savunmaya çalışan Zemahşerî'nin Kur'an tefsirinde de mezhebinin temel öğretilerini başa koyması onun için kaçınılmaz hale gelmiştir.

Mu'tezlîler arasında bazı konularda farklı düşünenler bulunsa da tevhîd, adalet, el-va'd ve'l-vaîd, el-Menziletu beyne'l-menzileteyn ve el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker'den oluşan mezhebin temeli konumundaki beş esası kabullenme konusunda herhangi bir ayrılık söz konusu değildir. Mu'tezile'yi diğer fırkalardan ayıran temel fark bu beş esasa dair görüşleridir. O yüzden bu beş esası kabul etmeyen birinin Mu'tezlî olamayacağı genel kabul gören bir husustur.[16]

Bu esasları dikkatli bir incelemeye tâbi tuttuğumuzda ise onların birbirleriyle güçlü bir ilişkiye sahip olduklarını görürüz. Bu prensiplerin temel dayanak noktası ise Allah'ın mutlak birliği ve adaleti ilkesidir. Hepsinin hedefi bu temel ilkeyi pekiştirmektir.

---

12. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XIX/123-124.
13. Şemseddîn el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî Ma'rifeti'l-ekâlim*, 2. baskı, 1906, s. 395.
14. Mustafa es-Savî el-Cuveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyânu İ'câzihî*, Dâru'l-meârif, Mısır, trh., s. 20.
15. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/170.
16. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, 2. baskı, 1976, c. 1 s. 370.

Mu'tezile'ye göre Kur'an'ın doğru anlaşılması bu iki hususun gözetilmesiyle ancak sağlanabilir. Tevhîd ilkesinde öne çıkan temel husus Allah'ın birliği inancını sağlam temellere dayandırmak, onu teşbîh veya tecsîm gibi düşüncelerden arındırmaktır. Mu'tezilîler bu mânâyı ru'yetullâh ve haberî sıfatlarla ilgili âyetlerde geliştirdikleri te'vîllerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Adalet prensibi hakkındaki görüşlerini ise insanın özgürlüğü ve fiillerini konu edinen âyetlerde ifâde etmişlerdir.

Mu'tezilîlerin tefsir anlayışını esastan şekillendiren husus bu prensiplerin gerekçelendirilmesi, onları ihlâl eder mâhiyette görünen nassların müteşâbih kabul edilerek akıl ve muhkem nasslar ışığında te'vîl edilmesidir.

İlâhiyat konularındaki bilgi kaynakları arasında akıldan sonra ikinci sırada yer alan Kur'an, Mu'tezile için prensiplerini yayma, hasımlarına karşı onları savunma alanı olmuştur. Onlar hasımlarını susturmak için âyetleri alabildiğine te'vîl etmiş ve fikirlerine kalkan yapmışlardır.

Mu'tezile'ye göre Kur'an'da anlamsız ve işlevsiz bir söz yoktur. O, anlaşılır bir kitaptır. Kapalı bölümleri varsa bunlar tefsir edilmeli ve açığa çıkarılmalıdır. Mu'tezile için tefsir bu bağlamda zorunlu bir faâliyettir. Onlar birden fazla ihtimal barındıran âyetlerin tek bir tefsirinin olmasını kabul etmemişlerdir. Onlara göre Kur'an'da bulunan meselelerin çözümünde ortaya konulan bütün tefsirler bir ictihâd hükmündedir ve kendi prensipleriyle çelişmediği sürece hepsi Allah'ın murâdı olarak değerlendirilebilir.[17]

Mu'tezile'nin Kur'an tasavvurunda Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi önemli bir yer tutmaktadır. Mu'tezile'ye göre Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söylemek, Allah'la birlikte başka ezelî varlıkların mevcûdiyetini kabul etmek anlamına gelir ki, bu tevhîd esasına aykırıdır.

Mu'tezilîler zâhiren prensipleriyle çelişen âyetlerde dilin bütün imkânlarını kullanmış ve kavramların, prensipleriyle çelişmeyecek diğer mânâlarını öne çıkarmaya çalışmışlardır. Kur'an'ın tefsirinde kullandıkları kaynakları genellikle kendi düşüncelerine uyup uymamalarıyla değerlendirmiş ve telif imkânı bulamadıklarında onları reddetmekte bir beis görmemişlerdir.[18]

İdeolojik Yaklaşım

Zemahşerî, Mu'tezile fikirlerine tam inanan ve onları bütün gücüyle savunan bir âlimdir. Onun bu taassubu tefsirine de yansımış ve alakasını kura-

17. ez-Zehebî, *a.g.e.* c. 1, s. 375.
18. Bkz. ez-Zehebî, *a.g.e.* c. 1, s. 376 vd.

bildiği her yerde bunu ifâde etmekten imtinâ etmemiştir. O da diğer Mu'tezilîler gibi, Mu'tezile öğretileri ile çelişen âyetleri muteşâbih âyetler kategorisine alarak onları kendi düşünceleriyle örtüşen diğer muhkem âyetler ışığında tefsir etmiştir. Müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere dayanılarak izah edilmesi Mu'tezile dışında pek çok âlimin de başvurduğu bir yöntemdir. Ancak Zemahşerî'nin bu yöntemi keyfî bir şekilde istihdâm etme tarzı tartışmalara yol açmış ve eleştirilmesine sebep olmuştur. Onun muteşâbih olmasa da kendi düşüncesiyle çelişen her âyeti müteşâbih sayması ve bunu muhkem gördüğü âyetlere uygulaması kabul edilir bulunmamıştır. Dr. Zehebî, Zemahşerî'nin bu tutumunu Kur'an'da geçen ru'yetle ilgili âyetlerle örneklendirmiştir. En'âm sûresinde geçen âyette şöyle denilmiştir: *"Gözler onu idrâk edemez; ancak o gözleri idrâk eder"* (6/En'âm, 103). Kıyâme sûresinde ise şöyle buyrulmuştur: *"Yüzler vardır o gün parlaktır, rabbine bakar."* (75/Kıyâme 22-23) İlk âyet, lafzıyla Mu'tezile'nin Allah âhirette de olsa görülemez düşüncesiyle uyum içerisindedir. İkinci âyette ise *"rabbine bakar"* ifâdesi geçmektedir ve bu ifâde Mu'tezile düşüncesiyle çelişir görünmektedir. O halde onu muteşâbih saymak ve ikincisiyle izah etmek gereklidir. Zemahşerî bunu yapmakta bir beis görmemiştir.[19]

Zemahşerî tefsirinde bu metoda çok sık başvurmuş ve Mu'tezile'nin fikirleriyle çelişen âyetleri bu yolla izah ederek aralarını telif etmeye çalışmıştır.[20]

Mu'tezile'nin Prensiplerini Savunmak İçin Âyetleri Te'vîl Etmesi

Zemahşerî, Mu'tezile mezhebinin ayırıcı özelliği olan beş prensibi büyük bir hamâsetle sahiplenmiş ve tefsirinde fırsatını buldukça onları savunmaya çaba sarfetmiştir. İrtibâtını kurabildiği âyetlerde bu prensipleri savunmak için âyetleri bu doğrultuda yorumlamış ve onlara dayanaklar oluşturmaya çalışmıştır. Bu hususla ilgili bazı örnekler şöyledir:

Mu'tezilenin beş temel prensibinin en önemlisi tevhîd prensibidir. Tevhîd, genel anlamda Allah'ın tek oluşunu, ona ortak koşmanın şirk olduğunu ifâde eden bir prensiptir ve bu hususta bütün Müslümanlar ittifak halindedir. Ne var ki, Mu'tezile bu kavrama daha özel anlamlar yüklemiş ve onu felsefî bir boyutta ele alarak sadece bazı düşünceleri kabul edenleri ehl-i tevhîd saymışlardır.

---

19. Bkz. ez-Zehebî, *a.g.e.* 1/455.
20. Bu Konuda geniş bilgi için Dr. Zehebî'nin adı geçen eserine bakınız. Zehebî, Zemahşerî'nin Mutezile fikirlerini bu yolla nasıl savunmaya çalıştığını detaylıca örneklendirmektedir. c. 1 s. 454 vd.

Allah için ondan bağımsız ayrı sıfatların varlığının, Allah için âhirette ru'yetin ve Allaha her türlü teşbîhin inkârı, Mu'tezile'nin tevhîd anlayışının zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

Cenâb-ı Allah'ın âhirette görülüp görülmeyeceği konusundaki tartışmalara dayanak teşkîl eden *"Gözler onu görmez, o gözleri görür."* (6/En'âm, 103) âyetini tefsir ederken Zemahşerî, şöyle demektedir: Basar (görme) Cenâb-ı Allah'ın görme olayına monte ettiği latîf bir hassadır. Görme olayı onunla gerçekleşir. Âyetin mânâsı şudur: Basar ona taalluk edemez, onu göremez, Allah zatıyla görünmekten münezzehtir, çünkü görme olayı, asıl olarak cisimler, oluşumlar vb. bir cihete sahip veya tâbi olan şeylerde gerçekleşir.[21]

Mu'tezile'nin ilâh anlayışını belirleyen önemli bir ilke de adalet ilkesidir. Onlara göre Allah âdil olduğu için insanların iyi veya kötü olan eylemlerini yaratmaz, insanların yararına olan şeyleri diler, onlar için şer olan bir şeyi istemez ve bunu yaratmaz, aksine insanlar eylemlerini kendi hür irâdeleriyle yapmaktadırlar. Zemahşerî bu anlayışı, konuyla ilgisini kurabildiği âyetleri tefsir ederken dile getirmiş ve tefsir ettiği âyetleri bu doğrultuda açıklamaya çalışmıştır. Sözgelimi, *"Allah katında yeryüzünde yürüyen hayvanların en kötüsü gerçeği akletmeyen sağırlar ve dilsizlerdir. Allah onlarda bir iyilik görseydi onlara işittirirdi. Onlara işittirmiş olsaydı bile yüz çevirirlerdi. Zâten dönektirler."* (8/Enfâl, 22-23) âyetlerini tefsir ederken şöyle demektedir:

"Yeryüzünde hareket edenlerin en şerlisi hakka kulak tıkayan ve onu akletmeyenlerdir. Eğer Allah bu dilsiz ve sağırlara lütfetmenin bir fayda sağlayacağını kabul etseydi onlara lütfederdi ve onlar tasdîk edicilerin sözlerini dinlerlerdi. Evet Allah onlara lütufta bulunsaydı da bir yararı olmayacaktı, bu yüzden onlara lütufta bulunmadı. Hatta onlara lütufta bulunsaydı ve onlar tasdîk etseydi bile sonradan bundan vazgeçerlerdi, yalanlarlardı ve istikrâr üzere olmazlardı."[22]

Adalet prensibinin önemli bir neticesi olarak görülmesi gereken bir prensip de Cenâb-ı Allah'ın, emirlerine itâat eden kullarını mükâfatlandıracağını (va'd), isyân edenleri ise cezâlandıracağını (vaîd) kabul etmektir. Mu'tezile'ye göre Allah bunu bize bildirmiş ve onun bundan vazgeçmesi söz konusu değildir.

Müfessirimiz bu anlayışı savunmak amacıyla konuya zemin teşkil eden âyetleri te'vîl etmiş ve bunun sonucu olarak pek çok meseleyi dile getirmiştir. Ona göre kâfir veya günahkâr tövbe etmedikçe günahları bağışlanmaz. *"İnkâr edenleri ve zulüm işleyenleri Allah elbette affetmeyecek ve onları doğru yola iletmeyecektir."* (4/Nisâ, 168) âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

---

21. Bkz. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki't-te'vîl ve Uyuni'l-ekâvîl, Dâru'l-fikr* 1. Baskı 1977, II/41.
22. *el-Keşşâf*, II/151.

"Küfür ve isyânı bir arada yaşamışlardır veya bazıları kâfir, bazıları ise kebâir ehli zâlimlerdir. Zira tövbe etmedikçe Allah'ın onları affetmemesi yönüyle iki grup da aynıdır, aralarında bir fark yoktur."[23]

Zemahşerî bu düşünceden hareketle geleneksel şefâat anlayışını reddederek; onun sadece Allah'ın rızâsına nâil olanların derecesini arttırmak anlamında var olduğunu, ma'siyet sahiplerine şefâatin sözkonusu olamayacağını savunur. *"Hiç kimsenin, kimse adına bir şey ödemeyeceği, kimseden şefâatin kabul edilmeyeceği, kimseden fidye alınmayacağı ve kendilerine yardım dahi edilmeyecek günden sakının."* (2/Bakara, 48) âyetinde bu durumu şu sözlerle ifâde etmektedir:

"Eğer, 'Bu âyette âsîlere şefâatin olmayacağına delil var mı?' diye sorarsan, "evet" derim. Zira âyette bir nefsin diğer bir nefis için eylem olsun, terk etmek şeklinde olsun haksızlık yaptığı herhangi bir hakkı edâ edebilmesi nefyedilmiştir. Sonra ona herhangi bir şefâatçinin şefâatte bulunabilmesi de nefyedilmiştir. Böylece âsîlere şefâatin geçerli olamayacağı anlaşılmıştır."[24]

Mu'tezile'nin diğer bir prensibi ise, büyük günah işleyen kişilerin, ne mü'min ne de kâfir olduklarını; imanla küfür arasında bir yerde olacaklarını ifâde eden el-"Menziletu beyne'l-menzileteyn" prensibidir. Bu durumda olanlar, mü'minlerin sahip olduğu ta'zîm ve hürmeti kaybettikleri için mü'min olarak isimlendirilemezler; inkâr etmedikleri için onlara kâfir de diyemeyiz. Onlar mü'minlerin sahip olduğu mîrâs, cenâze namazı gibi haklardan yararlansalar da fâsık olarak isimlendirilirler.

Zemahşerî'ye göre Kur'an'ın indiği dönemde insanlar mü'minler ve küfür gerektiren kebîreyi işleyen müşrikler olmak üzere iki gruptan oluşuyordu. *"Bu Kur'an da en doğru yola iletir ve amel-i sâlih işleyen mü'minlere büyük mükâfât bulunduğunu müjdeler, âhirete iman etmeyenlere ise elem verici bir azap hazırladık."* (17/İsrâ, 9-10) âyeti kerimelerini tefsir ederken şöyle demektedir:

"Eğer neden günahsız mü'minlerle kâfirleri zikretti de fâsıkları zikretmedi dersen şöyle cevap veririm: O dönemde insanlar ya muttakî mü'min ya da müşrik idi. "El-Menziletu beyne'l-menzileteyn" ashâbı ise sonradan ortaya çıktılar."[25]

Mu'tezile'nin 5. prensibi ise "el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker" (İyiliği tavsiye etmek, kötülüklerden alıkoymak) prensibidir. Bunu farzı kifâye olarak gören Zemahşerî bu konudaki görüşlerini *"Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten nehyeden bir topluluk bulunsun, işte asıl kurtuluşa erenler bunlardır."* (3/Âl-i İmrân, 104) âyetinde detaylıca izah etmiştir.[26]

---

23. *el-Keşşâf*, I/584.
24. *el-Keşşâf*, I/279.
25. *el-Keşşâf*, II/439-440.
26. Bkz. *el-Keşşâf*, I/452.

TEFSİR YÖNTEMİ

Tefsir terimi, âlimler tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir.[27] Ancak seçilen kelimeler farklı olsa da bütün bu tarifler ortak bir paydada buluşmaktadır: Tefsir, Allahu Teâla'nın Kur'an'daki merâmını açığa çıkarmaktır. Biz burada Zemahşerî'nin ilâhî mesajın açığa çıkması için nasıl bir metot takip ettiğini, hangi kaynaklardan ve bilginlerden yararlandığını; kısaca nasıl bir tefsir faâliyetinde bulunduğunu örneklerle izah etmeye çalışacağız.

Zemahşerî'nin tefsir yöntemini ele almadan önce onun tefsiri hakkında genel bazı bilgiler vermemiz onun yöntemini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Keşşâf'ın Te'lîfi

Zemahşerî'nin derslerine katılanlar, ondan, Kur'an âyetlerinde bulunan gizli hakikatleri ve bu hususta ileri sürülmüş görüşleri izah etmesini talep etmişlerdir. Zemahşerî, bu öneriyi uygun bulmuş ve Fâtiha sûresinden başlayarak Bakara sûresinin ilk bölümleri hakkında geniş açıklamalarda bulunarak Kur'an'ın anlam zenginliğini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bir süre sonra Mekke'ye gitmeye karar veren Zemahşerî, yolculuğu sırasında uğradığı bölgelerde Hârezm'de başlamış olduğu bu faâliyete büyük bir teveccüh olduğunu görünce bu çabalarını bir kitap halinde derlemeye niyetlenmiştir. Mekke'ye vardığında oranın emiri Ali b. Hamza ile buluşmuş, onun da aynı yönde telkinlerde bulunması üzerine tefsirini kaleme almaya kesin olarak karar vermiştir. Kitabın te'lîfi için on yıllık bir süre planlayan Zemahşerî, başlangıçta takip ettiği geniş anlatımlı metodunu bırakarak, kendi tâbiriyle, gizli hakikatleri kaçırmadan, daha veciz bir inceleme metodu takip etmiş ve iki buçuk yıl gibi kısa bir sürede *Keşşâf*'ı tamamlamıştır. Hârezm'de etrafında toplanan insanlar, kendisinden Kur'an'ın hakîkî mânâlarını keşfetmesini talep ettiklerinden Zemahşerî, kitabına "*el-Keşfu an Hakâiki't-tenzîl ve Uyûni'l-akavîl fî Vucûhi't-te'vîl*" ismini vermiştir.[28]

Keşşâf'ın Kaynakları

Zemahşerî, *Keşşâf*'ı kaleme alırken tefsir, hadis, kırâat, dil ve edebî eserler başta olmak üzere çok sayıda kaynağa murâcaat etmiştir. Ancak burada göze çarpan en önemli husus, bu kaynakların çoğunun Mu'tezlî âlimlere ait ol-

27. Tefsîr kelimesinin farklı tarifleri için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I/14.
28. *Keşşâf*'ın te'lif sebepleri için bkz. *el-Keşşâf*, Mukaddime s. I/18 vd.

masıdır. Bu da Zemahşerî'nin ne denli mezhep taassubu içerisinde olduğunun açık bir kanıtıdır. Zemahşerî'nin tefsirini yazarken başvurduğu ve ismini açıkça zikrettiği bu kaynakları, bölümler halinde şu şekilde sıralamamız mümkündür:

Tefsir Kitapları

1) *Tefsîru Mücâhid* 2) *Tefsîru Amr b. Ubeyd el-Mu'tezilî* 3) *Tefsîru Ebû Bekr el-Asem el-Mu'tezilî* 4) *Tefsîru'z-Zeccâc* 5) *et-Tefsîru'l-kebîr, er-Rummanî* 6) *Tefsîru'l-aleviyyîn* (Hz. Ali ile Ca'ferî Sâdık'tan gelen rivâyetleri kapsamaktadır.) 7) Mu'tezile karşıtı fırkaların tefsirleri diye zikrettiği diğer tefsir kaynakları

Hadis Kitapları

Zemahşerî, tefsirinde pek çok hadis zikretmekle birlikte *Sahîh-i Müslim* dışında bunların kaynağını vermemektedir. Müslim'den zikrettiklerinin referansını vermesine rağmen diğer kaynaklardan aldıklarını sadece "Fi'l-hadîsi" ibâresiyle vermekle yetinmiştir.

Kırâat Kitapları

1) *Mushafu Abdullâh b. Mes'ûd* 2) *Mushafu el-Hars b. Suveyd* 3) *Mushafu Ubey* 4) *Mushafu Ehli'l-Hicâz ve'ş-Şam* 5) "Bazı mushaflar" şeklinde zikrettiği diğer kırâat mushafları

Dil ve Nahiv Kitapları

1) *el-Kitâb*, Sîbeveyh 2) *İslâhu'l-mantık*, İbni's-sikkiyt 3) *el-Kâmil*, el-Muberrid 4) *el-Kitâbu'l-mutemmim fi'l-hat ve'l-hecâ*, Abdullah b. Drusteveyh 5) *Kitâbu'l-hisbe*, İbn Ali el-Fârisî 6) *Kitâbu'l-halebiyyât*, 7) *Kitâbu't-temâmm*, İbn Cinnî 8) *Kitâbu'l-muhteseb Lehû*.

Edebiyat Kitapları

1) *el-Hayavân*, Cahız 2) *el-Hamase*, İbn Temmâm 3) *Kitâbu İsteğfir Ve'steğfirî*, Ebu'l-alâ el-Maarrî 4) Kendine ait bazı kitaplar.

Tefsirinde Aklı Temel Kriter Olarak Alması

Keşşâf'ı dikkatli bir incelemeye tâbi tuttuğumuzda ilk dikkatimizi çeken husus ondaki aklî muhâkemeye dayalı açıklama yöntemi olacaktır. Zemahşerî, tefsir ettiği hemen her âyette veya ibârede aklî muhâkemelerde bulunmuş, özellikle dilbilgisine dayalı çıkarımlarla âyetleri tefsir etmeye çalışmıştır. Doğrusu bu hususta son derece başarılı olduğu da söylenebilir ki, onun bu hakkını sevenleri ifâde ettiği gibi karşıtları da teslim etmiştir. Zemahşerî bu yüzden aklî tefsir ekolünün başlatıcısı olarak kabul edilmektedir. Onun takip ettiği bu metod kendisinden sonra pek çok müfessir tarafından örnek alınmış ve bu metod aklî ekol olarak isimlendirilmiştir.

Zemahşerî, Kur'an'ı yorumlamada temel kriter olarak aklı ön plana çıkarmış ve yürüttüğü aklî muhâkemelerle âyetleri açıklamaya gayret etmiştir. Tefsir ederken akıl onun için ilk sırada yer almıştır. "Din konusunda sultanın (akıl) bayrağının altında yürü; ondan bundan rivâyetlerle kanâat oluşturma."[29]diyerek bu hususstaki düşüncesini net olarak ifâde etmiştir.

Zemahşerî, aklı rivâyetin önüne çıkarınca ister istemez akıl onda, sünnet, icmâ ve kıyâsın da önüne geçmiş bulunmaktadır. 12/Yûsuf sûresi 111. âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: "Dinde ihtiyaç duyulan her şey, çünkü Kur'an; sünnet, icmâ ve kıyâsın akıl delîlinden sonra dayandığı esastır."[30]

Âyetleri tefsir ederken akıl Zemahşerî'nin en büyük anahtarı olmuştur. Onunla metnin içine dalmış, çeşitli aklî sorgulamalarda bulunarak metni açmaya ve bu yolla mânâyı açığa çıkarmaya çalışmıştır. O, çoğunlukla âyetlerin zâhiri mânâsıyla yetinmemiştir; metnin delâletini belirlemeye, onun esrârını, derinliklerinde taşıdığı sırları açığa çıkarmaya çalışmış ve bunun için çeşitli argümanlar ileri sürmüştür. "*Onlar, hidâyete karşılık olarak dalâleti satın alanlardır.*" (2/Bakara, 16) âyetin tefsirinde şöyle demektedir: "Eğer, 'Onlar hidâyet üzere değillerdi, nasıl hidâyeti verip dalâleti satın aldılar?' dersen buna şöyle cevap veririm: Onlar asıl olarak hidâyeti elde etme veya ondan yüz çevirme imkânına sahiplerdi, dolayısıyla hidâyet sanki ellerindeydi, onu alabilirlerdi. Onu almayıp dalâleti sahiplenmeleri; hidâyeti vermeleri, dalâleti almaları anlamına gelmektedir. Ayrıca dindarlık Allah'ın insanın fıtratına koyduğu bir hususdur. Allah insanları bu özellik üzere yaratmıştır. Kim dalâleti seçerse bu onun hidâyeti verip dalâleti alması anlamına gelmektedir ki, bu fıtrata aykırı bir durumdur."[31]

Akla tanıdığı bu geniş alan onu zaman zaman kabulü mümkün olmayan düşünceler ileri sürmeye de sevk etmiştir. Sözgelimi 9/Tevbe sûresi 43. âyetin "*Al-*

29. Bkz. el-Cüveynî, *Menhecu'z Zemahşehrî*, s. 93.
30. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/348.
31. Zemahşerî, *a.g.e.* I/191.

lah seni bağışlasın" ifâdesini tefsir ederken Hz. Peygamber hakkında uygun düşmeyecek ifâdeler kullanarak aklî bir çıkarımda bulunmaktadır. Zira onun aklına göre Hz. Peygamber, bir insan olması hasebiyle diğer insanlarla aynı duruma düşmüş ve bu hatâyı işlemiştir. Şöyle demektedir: Buradaki ifâde bir cinâyetten (suç) kinâyedir; çünkü af bunun karşılığıdır. Buna göre âyetin mânâsı şöyle olmaktadır: "Hatâ ettin, yaptığın şey ne de kötüdür."[32] Bu sözün Hz. Peygamber için kullanılması kabul edilebilir değildir. Bu yüzden büyük bir tepkiyle karşılanmıştır.[33]

Zemahşerî âyetleri yorumlarken ileri sürdüğü görüşe muhâlif ihtimalleri serdederek tartışır, kendi kanâatinin haklılığını savunur. Âyetler arasında zâhiren varmış gibi görünen çelişkili hususları açıklamaya, bunun aslında bir çelişki oluşturmadığını izah etmeye çalışır. Sözgelimi, "*Allah seni insanlardan korur.*" (5/Mâide, 67) âyetini izah ederken şöyle demektedir: "Eğer 'Uhud harbinde Hz. Peygamber'in yüzüne darbe geldi ve dişi kırıldı; hani İsmet (koruma) sıfatına ne oldu?' dersen şöyle cevap verilir: Buradaki korumaktan maksat "Allah seni ölümden koruyacaktır"

Bu konuda son olarak şu hususa da işaret etmemiz gerekiyor. Zemahşerî, akla geniş bir alan tanısa da onu sünnet, icmâ ve kıyâsın önüne geçirse de kimi zaman rivâyetin aklı sınırladığını, onu uyardığını da kabul etmektedir. "*Allah'ın selâmı üzerine olsun dedi senin için rabbimden bağışlanma dileyeceğim, şüphesiz ki o bana lütufkârdır.*" (19/Meryem, 47) âyetinde bu hususu şu sözlerle itirâf etmektedir: "Eğer 'Kâfire istiğfâr etmesi ona nasıl câiz olur?' dersen şöyle derim: Bu hususta şöyle denilebilir: İstiğfâr etmekten alıkoyan nakildir. Akıl ise bunda bir mâni görmez. Dolayısıyla kâfire istiğfârda bulunmak nakil vârid olmadan önce aklî muhâkemeyle vukû bulmuş ve nakille menedilmiş olabilir.[34]

Tefsirinde Rivâyetlere Dayanması

Zemahşerî'nin tefsirinde ilk göze çarpan husus onun aklî ve semantik çıkarımlara ağırlık vermesi olsa da tefsirinde rivâyet yoluyla gelen delillere de önemli oranda yer verdiği görülmektedir. Burada rivâyetten kasdettiğimiz, başta birbirini izah eden Kur'an âyetleri olmak üzere Hz. Peygamber'in söz, ey-

32. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.* II/192.
33. Başta *Keşşâf*'ın ünlü şârih ve nâkidlerinden Ahmed İbn el-Muneyr olmak üzere pek çok âlim Zemahşerî'nin bu ifadelerini tepkiyle karşılamış; Hz Peygamber hakkında bu tür ifadeler kullanılmasının edebe muhâlif olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Muhammed b el-Muneyr, *el-İntisâf fîma Tademmenehû el-Keşşâf min el-İ'tizâl*, *Keşşâf*'ın haşiyesi, *el-Keşşâf*, II/192.
34. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/512.

lem ve onaylamaları şeklinde tezâhür eden sünneti, sahâbe ve tâbiîn rivâyetleri ve alanında uzman âlimlerin âyetlerle ilgili görüşleridir.

Âyetlerle İstişhâdda Bulunması

Rivâyetlerle tefsirde bulunma hususu tefsir faâliyetinin vazgeçilmez bir öğesi olup hemen bütün müfessirlerin başvurduğu bir yöntemdir. Rivâyet unsurlarının başında ise bazı Kur'an âyetlerine açıklık getiren, onları tefsir eden diğer Kur'an âyetleri gelmektedir. Bu husus "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" olarak isimlendirilmektedir ki bu, müfessirlerin ittifakla uygun gördükleri bir yöntemdir.[35]

Zemahşerî de âyetlerin tefsirinde diğer bazı açıklayıcı ve destekleyici âyetlere başvurmayı ihmâl etmemiştir. Keşşâf'ta, "Kur'an'ın bir kısmı diğer bir kısmını tefsir eder.", "Mânâların en güçlüsü, Kur'an'ın delâlet ettiği mânâdır" diyerek bu hususun önemine işaret etmiştir.[36]

Pek çok müfessir gibi, âyetleri tefsir ederken zaman zaman diğer âyetlerle istişhâdda bulunmuştur. Özellikle i'tizâl düşüncesiyle, Mu'tezile ilkeleriyle ilgisi bulunmayan âyetlerde metnin görünen mânâsını almış, zâhiri mânâyla yetinmiştir. Meselâ, "*Mü'minler, diğer mü'minleri bırakıp kâfirleri dost edinmesinler.*" (3/Âl-i İmrân, 28) âyetini tefsir ederken diğer âyetlerden şöyle istişhâdda bulunmaktadır: Kâfirleri İslâm öncesi dönemden gelen akrabalık, dostluk vb. sebeplerle hâlihazırda da dost edinmekten sakındırıldılar. Kur'an'da başka yerlerde de bu tekrar edilmiştir: "*Kim ki onları dost edinirse onlardandır.*" (5/Mâide, 51), "*Yahudileri ve Hıristiyanları dost edinmeyin.*" (5/Mâide, 51), "*Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kavmin, babaları yahut oğulları, yahut kardeşleri, yahut akrabaları bile olsalar Allah'a ve Rasulüne karşı gelen kimselere sevgi beslediklerini göremezsin.*" (Mücâdele, 22) Allah için dostluk ve buğzetmek önemli bir konu olup îmânî bir meseledir, demektedir.[37]

Nâsih ve Mensûh Âyetlerden Yararlanması

Kur'an âyetlerinin diğer bazı âyetlerle tefsiri söz konusu olduğunda, Tefsir faâliyetlerinde önemli bir sorun teşkil eden nâsih ve mensûh konusu da gün-

35. Muhammed Abdulazim, ez-Zerkanî, *Menahilu'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II/23; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I/158; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Diyanet baskısı, II/131.
36. *Menhecu'z-Zemahşerî*, s. 157.
37. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/422.

deme gelmektedir. Zemahşerî pek çok âlim gibi bu konuda ihtiyatlı davranmış ve Kur'an'ın ancak diğer Kur'an âyetleriyle ve mütevâtir sünnetle nesh edilebileceğini kabul etmiştir. İcmâ, kıyâs ve tevâtür derecesine ulaşmamış sünnetin ise Kur'an'ı nesh edemeyeceğini belirtmiştir.

Neshle ilgili rivâyetleri delil olarak gösterme konusunda da Zemahşerî, genellikle sadece rivâyetleri zikretmekle yetinmiştir. Sözgelimi "*Ey iman edenler! Allah'ın (ibadetlerine işaret eden) alâmetlerine, haram aya, Allah için adanan kurbanlığa, (ona takılan) gerdanlığa Rablarından ticârî bir kazanç ve rızâ aramak maksadıyla Beyt-i Haram'a gelenlere saygısızlık etmeyin.*" (5/Mâide, 2) âyetinde elde ettiği rivâyetleri herhangi bir yoruma tâbi tutmadan zikrederek karmaşık bir kompozisyon oluşturmuştur: Denildi ki bu âyet muhkemdir. Hz. Peygamber'den şöyle rivâyet edilmiştir: Mâide, en son inen Kur'an sûrelerindendir. Helâl kıldıklarını helâl; haram kıldıklarını haram olarak kabul ediniz. Hasan şöyle demiştir: Onda nesh edilen bir şey yoktur. Ebû Meysere şöyle demiştir: Onda 18 farz vardır ve neshedilen bir şey yoktur. Bir rivâyete göre bu âyet neshedilmiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre o şöyle demiştir: Müslümanlar ve müşrikler birlikte haccediyorlardı, Allah "*...Saygısızlık yapmayın.*" diyerek Müslümanları, kimseyi Beytullah'ı haccetmekten alıkoymaktan menetti. Bundan sonra şu âyet nazil oldu: "*Müşrikler ancak necistirler...*" (9/Tevbe, 28) "*Allah'ın mescidlerini imar etmek müşriklere düşmemiştir...*" (9/Tevbe, 17) Mücâhid ve Şa'bî şöyle demişlerdir: "Saygısızlık etmeyiniz." âyeti, "*Onları bulduğunuz yerde öldürünüz.*" (4/Nisâ, 89) âyetiyle neshedilmiştir.[38]

Zemahşerî zaman zaman bu konudaki rivâyetleri tenkide tâbi tutarak görüşünü de ortaya koymuştur. Sözgelimi, "*Rahman'ın kulları, yeryüzünde tevâzu ile yürüyen, câhillller kendilerine laf attıkları zaman (aynı şekilde mukâbele etmeyip) 'selâm' diyen kimselerdir.*" (25/Furkân, 63) âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: Ebu'l-Aliye, 'Kıtâl âyeti bu âyeti neshetmiştir." demiştir. Oysa buna gerek yoktur. Zira sefihleri görmezlikten gelmek, onlarla karşılaşmaktan imtinâ etmek, âdâba, efendiliğe ve şerîata daha uygundur.[39]

Hz. Peygamber'in Sünnetinden Yararlanması

Kur'an'ın anlaşılmasında ikinci önemli kaynak, Hazreti Peygamber'in söz, eylem ve tutumlarını ifâde eden sünnet rivâyetleridir. Vahyi insanlara teblîğ etmekle görevli olan Hazret-i Peygamber'in, Kur'an âyetlerinin mânâsı konusunda en doğru bilgilere sahip olduğu hususu izahtan vârestedir. Zemahşerî de di-

38. Zemahşerî, *a.g.e.* I/591-592.
39. Zemahşerî, *a.g.e.* III/99.

ğer pek çok âlim gibi bu gerçeği tasdîk etmiş ve tefsirinde ona murâcaatta bulunmuştur. "*Her şeyin açıklaması olarak Kitabı sana indirdik.*" (16/Nahl, 89) âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Eğer 'Kur'an, nasıl her şeyin açıklaması oluyor?' dersen şöyle cevap veririm: Bunun mânâsı şudur: O, bütün dinî işleri açıklar. Öyle ki bazılarına nassıyla delâlet eder, bazılarını ise sünnete ihâle eder. Zira Allah, Kur'an'da Hz. Peygamber (s.a.v)e itâati emretmiştir. Rasulullah (s.a.v) de, "Sahabelerim yıldızlar gibidirler; hangisine uyarsanız hidâyete ulaşırsınız." diyerek ümmetinin, sahâbelerine uymasını, onlara tâbi olmasını istemiştir. Onlar da ictihâdda bulundular, kıyâs yaptılar, kıyâs ve ictihâd yolları hakkında anlaştılar. Bundan hareketle sünnet, icmâ, kıyâs ve ictihâd Kur'an'ın açıklama olmasının dayanağı oldu ve böylece Kur'an her şeyin açıklaması oldu.[40]

Zemahşerî'nin hadislerden istişhâdda bulunarak âyetleri açıklamasının güzel bir örneğini 13/Ra'd sûresinin 13 âyetinde geçen ve sûreye adını veren Ra'd kelimesinin tefsirindeki çabasında görüyoruz. Şöyle demektedir: "Yusebbihu'r-ra'du bi-hamdihî" (Gök gürültüsü hamd ile tesbih eder.), yani yağmur yağar umuduyla gök gürültüsünü duyan kişiler hamd ederek onu tesbîh eder. Yani "subhânallâh" ve "el-hamdulillâh" sesleriyle ortalığı doldururlar. Nebî (a.s.)'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Ra'din (gök gürültüsünün) hamd ile kendisine tesbîhte bulunduğu Allah bütün eksikliklerden münezzehtir." Ali (r.a.) şöyle rivâyet etmiştir: Gök gürültüsünün kendisine tesbîhâtta bulunduğu Allah bütün eksikliklerden münezzehtir. Ra'd (gök gürültüsü) şiddetlendiği zaman Rasulullah (s.a.v.) şöyle diyordu: "Allah'ım gazabınla bizi öldürme, azâbınla bizi helâk etme, bundan önce bizi affet." İbn Abbas'tan şöyle rivâyet edilmiştir: Yahudiler Nebî (a.s.)'a, "Ra'd nedir?" diye sordular, şöyle cevap verdi: "Ra'd, bulutlardan sorumlu bir melektir, yanında ateşten kırbaçlar var, onlarla bulutları yönlendirir."[41]

Ancak hadislerle istişhâdda bulunma hususunda Zemahşerî'nin pek dikkatli davranmadığı müşâhede edilmektedir. Pek çok müfessir gibi o da hadisleri kullanırken genellikle bir değerlendirmeye tâbi tutmamış ve elde ettiği haliyle zikretmiştir. Bu da Keşşâf'ta pek çok zayıf hadisin yer almasına sebebiyet vermiştir. Sözgelimi Yûsuf sûresi 26. âyette geçen şâhid konusunda pek çok müfessirin yaptığı gibi o da bu şâhidin küçük bir çocuk olabileceği görüşünü de zikretmiş ve buna Hz. Peygamber'e dayandırılan bir rivâyeti delil getirmiştir. Âyette şöyle

---

40. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/424.
41. Bkz. *el-Keşşâf*, II/353. Bu hadisi, Tirmizî *Sunen*'inde 'Tefsîr Kitabı'nda 'Ra'd Suresi Babı'nda (Hadis no:3117) uzun bir hadis olarak zikretmiştir. Hadisin başlangıcı şöyledir: Yahudiler, Rasulullah (s.a.v.) a gelerek şöyle dediler: Yâ Eba'l-Kâsım sana beş şeyi sormak istiyoruz... Tirmizî, 'Bu hadis hasen ve gariptir.' demektedir.
Aynı hadîsi Ahmed b. Hanbel, *Müsned* isimli kitabında (Ahmed Şakir'in tahkik ettiği baskı) zikretmiştir. Aynı kitabı tahkik eden ünlü muhakkik Ahmed Şakir, hadisin isnadının sahih olduğunu söylemektedir.

denilmektedir: *"Yûsuf ise şöyle dedi: Hayır o beni talep etti. Bunun üzerine kadının yakınlarından biri şâhidlik etti: Eğer Yûsuf'un gömleği önden yırtılmışsa kadın doğru söylemektedir; o ise yalancılardandır."* Zemahşerî, âyette geçen şâhidle ilgili şöyle demektedir: Denildi ki, onun amca çocuklarından biriydi. Allah şâhidliği onun yakınlarından birinin lisanıyla verdi ki bu onun aleyhine, Yûsuf'un ise berâetine kesin bir hüccet olsun, Yûsuf hakkındaki töhmeti kesin bir şekilde defetsin. Yine denildi ki bu şâhid onun kocasıyla birlikte kapının yanında oturan biriydi. Başka bir görüşe göre ise bu şâhid hikmet ehli biriydi ve Melik ona danışıyordu... Başka bir görüşe göre ise şâhid kadının dayısının henüz beşikte olan oğluydu. Nebî (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Dört kişi daha küçükken konuşmuştur: Fir'avun'un hizmetçisinin oğlu, Yûsuf'un şâhidi, Cüreyc'in arkadaşı ve Îsâ."[42]

Zemahşerî'nin de zikretmekte bir beis görmediği "Yûsuf'un şâhidi" ifâdesinin, bu hadîse sonradan idhâl edildiği anlaşılmaktadır. Zira hadis bu haliyle Hâkim'in *Mustedrek*'inde (Riyad baskısı, 2/497), Hammâd b. Seleme'nin Atâ b. Saîd tarîkiyle İbn Abbas'tan olan rivâyetiyle gelmiştir. Hâkim bu rivâyeti tashîh etse de Hammâd'ın ihtilât yaptığı bilinmektedir. Muhakkık Elbânî, *Silsiletu Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mavdûa* isimli kitabında (Riyad baskısı, 2/272) Hammâd'ın ihtilâtta bulunduğunu söyleyerek ona muhâlefet etmiş ve bu hadîsin bu haliyle tashîh edilemeyeceğini ifâde etmiştir.

Öte yandan bu hadis *Sahîh-i Buhârî*'de (Ehadîsi'l-Enbiyâ, bâbu kavlihî ... vezkur fi'l-Kitâbi Meryem... bâbında) Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edilmiş olup onda "Yûsuf'un şâhidi" kısmı bulunmamaktadır. Yine Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde (Kurtuba baskısı 2/307-308) Beyhakî'nin *Şuabu'l-îmân* isimli kitabında (Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye baskısı, 6/194) aynı ifâdelerle geçmektedir.

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin istişhâdda bulunduğu rivâyet bu haliyle sahîh bir rivâyet değildir. Her ne kadar Zemahşerî bu görüşü ilk görüş olarak zikretmese de bu hadîsi bu haliyle zikrederek bu rivâyetin de geçerli olabileceğini zımnen kabul etmiş olmaktadır. Tefsirinde akla neredeyse sınırsız bir alan tanıyan Zemahşerî'nin, bu hadis hakkında bir yorumda bulunmadan olduğu gibi tefsirine alması onun genel yaklaşımıyla bir çelişki arz etmektedir. Zira bu şâhidin beşikte bir bebek olması çok anlamlı durmamaktadır. Eğer bu şâhid bir çocuk olsaydı ve bu sözleri sarf etseydi, bu zaten bir mûcize olarak kabul edilecekti ve kadının yalancılığına başka bir karîneye gerek kalmadan hükmedilecekti. Dolayısıyla artık bu mûcizeden sonra gömleğin arkadan mı önden mi yırtıldığının anlaşılmasına gerek kalmayacaktı.

Buna benzer zayıf hadislerin Keşşâf'ta sık sık verildiğini, bu hususun Keşşâf aleyhine zikredilebilecek önemli bir husus olduğunu burada ifâde etmemiz gerekmektedir.

---

42. Bkz Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/313.

Sahâbe ve Tâbiun Sözlerinden Yararlanması

Zemahşerî ve tefsir metodunu inceleyen Dr. Mustafa Savî el-Cuveynî, Zemahşerî'nin tefsirinde aşağıda sayılan sahâbe ve tâbiînden istişhâdda bulunduğunu ifâde etmektedir: İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Mukâtil, Dahhâk, Ali b. Ebû Tâlib, Mücâhid, İkrime, Âişe, İbn Kelbî, Sufyân b. Uyeyne, Fudayl b. İyâd, Saîd b. Cubeyr, Saîd b. El-Museyyib, Zeyd b. Ali, Ca'fer es-Sâdık, Muhammed b. Ka'b, Huzeyfe, İbn Ömer, Tâvûs, Abdullah b. Amr, Mesrûk, Mâlik b. Dînâr, Zuhrî, Vehb ve Suddî...[43]

Yûsuf Sûresini tefsir ederken Yûsuf (a.s.)ın Melik'ten "*Beni hazînelerinin başına getir.*" (12/Yûsuf, 55) diyerek görev talep etmesinin câiz olduğunu Mücâhid ve Katâde'ye dayanarak izah etmeye çalışmıştır. Şöyle demektedir: Eğer, 'Bir kâfirden görev talep etmesi, ona tâbi olması, onun emrine uyması nasıl câiz olur?' dersen buna şöyle cevap veririm: Mücâhid onun Müslüman olduğunu rivâyet etmiştir. Katâde'den ise şöyle rivâyet olunmuştur: Yakup (a.s.)ın bu tutumu, insanın zâlim bir sultandan görev almasının câiz olduğunun delilidir. Zemahşerî, bu rivâyetleri vererek bu cevâzı şöyle gerekçelendirmeye çalışmıştır: Selef, bağiylerden görev alıp yerine getiriyordu. Bir nebî veya âlim, Allah'ın hükmünü yerine getirmek ve zulmü engellemek için fâsık veya kâfir idareciden görev almaktan başka bir yol olmadığını anlarsa ona yakın durması ve görev alması câiz olur.[44]

Cuveynî'nin de işaret ettiği gibi Zemahşerî bu isimlerden istişhâdda bulunurken rivâyet zincirini vermeden sadece "Hadiste şöyle denilmiştir." veya "Filan kişi şöyle demiştir." gibi ifâdelerle yetinmiştir. Zemahşerî'nin tefsirinde bu isimlerden en çok Mu'tezile'ye yakın olduklarını düşündüğü Hasan-ı Basrî, Katâde ve Diâme es-Sudûsî'nin adı geçmektedir.[45]

Sahâbe ve tâbiîn rivâyetleriyle istişhâdda bulunma konusunda da dikkat çeken husus Zemahşerî'nin, cedelci bir kişiliğe sahip olmasına karşın özellikle de Mu'tezile öğretileriyle irtibâtı kurulamayacak âyetlerde genellikle bu rivâyetleri aktarırken rivâyetin sıhhati konusunda bir değerlendirmede bulunmamasıdır.

Nüzûl Sebeplerinden Yararlanması

Zemahşerî'nin âyetlerin anlaşılması hususunda nüzûl sebeplerine de önemli oranda yer verdiği dikkat çekmektedir. Ancak nüzûl sebebini verirken de herhangi bir kurala bağlı kalmamış; bazı zaman rivâyetin kaynağını belirtmiş, kimi zaman

43. *Menhecu'z-Zemahşerî*, s. 158
44. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/329
45. *Menhecu'z-Zemahşeri*, 159.

ise kaynak belirtmeden sadece zikretmekle yetinmiştir. Sözgelimi "*Allah, bir sivrisineği, hatta ondan daha küçüğünü misâl olarak vermekten çekinmez.*" (2/Bakara, 26) âyetini tefsir ederken haşerât, hayvanlar, kuşlar ve böceklerle misâller vermenin aslında yaygın bir âdet olduğunu, ama müşriklerin bu üsluba âşinâ olmalarına karşın bunu alay konusu yaptıklarını ifâde ederek bu meselin amacını izah eder ve bu meyanda âyetin sebeb-i nüzûlünü zikreder: Hasan ve Katâde'den gelen rivâyete göre onlar şöyle demişlerdir: Allah, kitabında sineği ve örümceği zikredip müşriklere bunlarla misâl verince Yahudiler buna güldüler ve "Bu kelâm, Allah'ın kelâmına benzemiyor." dediler. Bunun üzerine Cenâb-ı Allah bu âyeti indirdi.[46]

"*Azıklanın, en hayırlı azık şüphesiz ki takvâdır.*" (2/Bakara, 197) âyetini tefsir ederken ise âyetin nüzûl sebebi konusunda herhangi bir kaynak belirtmeden nüzûl sebebini şu şekilde vermiştir: "Denildi ki Yemen ehli herhangi bir birikimde bulunmuyorlardı ve "Biz Allah'a tevekkül ediyoruz, Beytullah'ı tavaf ediyoruz, Allah bize rızık vermeyecek mi?" diyorlardı ve insanlara yük oluyorlardı. Bunun üzerine onlar hakkında bu âyet nâzil oldu. Böylece âyetin mânâsı şöyle olmaktadır: Azıklanın, insanlardan geçinmeye, onlara yük olmaya kalkışmayın, unutmayın en iyi azık sakınmaktır.[47]

Zemahşerî, bazı zaman da âyetin iniş sebebi hakkında vârid olan farklı rivâyetleri sadece zikretmekle yetinir ve aralarında herhangi bir tercihte bulunmaz. Bunu yaparken sanki amacı bu konudaki rivâyetleri zikrederek okuyucuya bir fikir vermek ve hangisini alırsak alalım mânâyı fazla etkilemeyeceğini îmâ etmektir. Bu tavrını, "*Gece ve gündüz, gizli ve âşikâr olarak mallarından sarf edenler, işte onlar için Rableri katında mükâfâtları vardır.*" (2/Bakara, 274) âyetinde müşâhede etmekteyiz. Şöyle demektedir: Denildi ki bu âyet, gece onbin, gündüz onbin; açıkta onbin gizlice onbin olmak üzere kırkbin dînar tasaddukta bulunan Ebûbekir es-Sıddîk efendimiz hakkında inmiştir. İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre ise bu âyet, Hz. Ali hakkında nazil olmuştur. Onun sadece 4 dînarı vardı; birini gece, birini gündüz, diğerini açıktan, öbürünü ise gizliden veriyordu.[48]

Zemahşerî nüzûl sebepleri konusunda da gelen rivâyetleri genellikle herhangi bir tenkîde tâbi tutmamış ve sıhhatini tesbît konusunda bir çaba sarf etmemiştir.

İsrâiliyat Rivâyetlerini Kullanması

Zemahşerî'nin tefsirinde rivâyetleri zikrederken herhangi bir süzgeçten geçirmemesinin olumsuz örneklerinden birini de az da olsa tefsirinde yer verdiği

46. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/263.
47. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.* I/347.
48. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.* I/398.

İsrâiliyat türünden kıssalar oluşturmaktadır. İsrâiliyat, ehl-i kitaptan olan Yahudî ve Hıristiyanlardan Kur'an'ın kıssaları ve değişik konuları hakkında rivâyet edilen haberlerdir.[49] Bu haberlerin İsrâilî, yani İsrâil oğullarından (Yahudîlerden) gelen haberler olarak isimlendirilmesi, onlardaki Yahudî haberlerin ağırlıklı olmasından kaynaklanır.[50]

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bazı kıssalar ve olaylar, İncil ve Tevrat'ta da geçmektedir. Özellikle peygamberlerin kıssaları, Kur'an da çok veciz ve tafsîlâtsız bir şekilde açıklanmış iken, İncil ve Tevrat'ta uzun uzun, küçük detaylarına kadar hikâye edilmiştir. Kur'an, olayları sadece ibret almaya yetecek kadar anlatıp yer, isim ve mekân gibi hususları dikkate almamıştır. İncil ve Tevrat ise genellikle bu hususlarda tafsîlâta girmiştir.[51]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Kur'an'da zikredilen fakat tafsîlâtı hakkında bilgi verilmeyen bu kıssalara olan merakı yüzünden sahâbe ve tâbiînden bazıları, İncil ve Tevrat'ta geçen bu rivâyetlere iltifat etmişlerdir. Hz. Peygamberden gelen ve ehl-i kitabın delilsizce yalanlanmasını veya tasdîkini men eden rivâyetler bu haberlere iltifat eden kişilerce bir ruhsat olarak algılandığından İsrâilî haberler giderek yayılmış ve tefsir kitaplarına da girmiştir.[52]

Aklı âdetâ kutsayan Zemahşerî'nin bu haberleri az da olsa tefsirine alması onun eleştirel ve akılcı tutumuyla çelişmektedir. Bu durumu belki de kendi döneminde yaygın olan tefsir anlayışıyla izah etmek mümkündür. Gerçi diğer müfessirlerle kıyâslandığında Zemahşerî'nin bu konudaki tavrı daha ehven görünmektedir. Zira zikrettiği rivâyetler daha çok dinî konulara taalluk etmeyen rivâyetlerdir. Ayrıca zayıf gördüğü rivâyetleri, "rivâyet olunmuştur ki..." ifâdesiyle vererek fazla sahiplenmemiştir.

İsrâiliyata yer vermekte bir sakınca görmeyen müfessirlerin bu rivâyetleri en çok zikrettikleri sûre Yûsuf sûresi olmuştur. Baştan sona Hz. Yûsuf'un hayatına tahsis edilen Yûsuf sûresi bir yaşam hikâyesini söz konusu edince detaylandırmaya, ayrıntılar vermeye en müsait sûre olmuştur. Zemahşerî de öyle görünüyor ki, bu hususta kendini alıkoyamamış ve geleneğe uymuştur. Yûsuf (a.s.)'ın hikâyesinin hapisten çıktıktan sonraki bölümünde Melikle Hz. Yûsuf arasındaki diyalogdan ve ikisinin ilişki tarzından bahsederken Melik'in 70 dil bildiğini, Yûsuf (a.s.)'la bu dillerin hepsiyle konuştu-

---

49. Bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirun*, I/165, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. bas., Ankara 1997 s. 244.
50. A.g.eserler, aynı yerler, Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsîrinde Yeni Bir Metod*, trc. Mevlüt Güngör, s. 22.
51. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirun* I/167.
52. İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zerzur, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1. baskı, Beyrut 1993, s. 98; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, s. 246.

ğunu,[53] Melik'in Yûsuf'a altından, yâkût ve inci işlemeli bir taht hediye ettiğini, Melik'in ölümünden sonra Yûsuf'un Züleyhâ'yla evlendiğini, onu bâkire bulduğunu, ondan iki çocuğu olduğunu rivâyet ederek bir sürü detay vermektedir ki[54], bunların doğruluğu veya yanlışlığı hakkında elimizde herhangi delil bulunmamaktadır. Burada dikkatimizi en çok çeken husus, Zemahşerî'nin 70 dili, evli bir kadının bâkire kalması gibi hususları her nedense herhangi bir eleştiriye tâbi tutmadan olduğu rivâyet etmesidir.

Tefsirinde Dilbilgisi ve Gramer Kurallarını Kullanması

Zemahşerî'nin Keşşâf'ını şeklî bir incelemeye tâbi tuttuğumuzda en çok dikkatimizi çeken husus, diğer bir tâbirle onun tefsirinde ağırlık kazanan husus; dilbilgisi ve gramer kurallarına, belâgat ve ilgili dilbilimsel ve sanatsal özelliklere oldukça fazla yer vermiş olmasıdır. Zemahşerî'nin tefsir dünyasındaki şöhretini daha çok bu hususlaki çıkarımlarımdan elde ettiğini söylemek mümkündür. Keşşâf gerçekten de harika dilbilgisi üretimlerine sahiptir. Kur'an âyetlerindeki pek çok esrârı mâhir bir üslupla ortaya çıkaran Zemahşerî bu çabasıyla tefsir dünyasının önderleri arasına girmeyi hak etmiş ve tefsiri dilbilgisi ve belâgat kurallarına ağırlık veren tefsirlerin en önemlisi olarak ün kazanmıştır.

Zemahşerî, âyetleri tefsir ederken öncelikle onlardaki belâğî üstünlükleri, sanatsal özellikleri, ifâdelerindeki vecizliği açığa çıkararak Kur'an'ın sahip olduğu üstün meziyetleri, söz ve kavramlarındaki üstün ifâde gücünü ortaya çıkarmaya çaba sarfetmiştir. Prof. Zehebî'nin de işaret ettiği gibi[55] tefsir kitaplarını bir incelemeye tâbi tutarsak Keşşâf'ın hepsinden çok belâgat sanatlarına yer verdiğini, dilbilgisi kurallarını en çok ve en başarılı şekilde istihdâm ettiğini müşâhede ederiz. Kendisinden sonra gelen Beydavî, Nesefî, İbn Kemâl Paşa, Ebu's-Suûd gibi ünlü müfessirler başta olmak üzere pek çok müfessir için bu yönüyle ilham kaynağı olmuştur. Zaten Keşşâf'ı sahip olduğu i'tizâl fikirlerine rağmen bu derece ünlü kılan, bir ekolün başlatıcısı olarak kabul görmesini sağlayan onun bu özelliğidir. Ondan sonra gelen hemen her müfessir onun tefsirinden nakillerde bulunmuştur ki, bunların çoğu onun bu dilbilimsel çıkarımlarını ihtiva etmektedir.

Zemahşerî âyeti tefsire başlarken en önce âyette geçen kapalı kelime veya ifâdeleri semantik incelemeye tâbi tutar. Anlatmak istediği kelimeyi önce dilbilgisi yönüyle açarak delâlet ettiği mânâyı açığa çıkarmaya çalışır. Kelimenin

53. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/328.
54. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.* II/329.
55. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I/443.

yapısını belirledikten sonra eğer varsa içerisinde geçtiği ifâde bütününün sahip olduğu belâgat özelliklerini belirlemeye çalışır. Bunu yaparken ifâdenin barındırdığı özelliklere göre Arap şiirinden, mecazî kullanımlardan, Arapçanın sahip olduğu özelliklerden misâller vererek tefsirde bulunmaya çalışır. Kur'ânî ifâde tarzının sahip olduğu üstünlükler onun çabasıyla gâyet açık hale gelmektedir.

Zemahşerî'nin dilbilgisine dayalı tefsirinden örnek vermek için hemen tefsirinin başlangıcından, yani Kur'an'ın da ilk sûresi olan Fâtiha sûresindeki dilbilgisi çıkarımlarından yararlanmak istiyoruz. Zemahşerî önce Fâtiha sûresinin başındaki besmeleden başlayarak tefsirde bulunur. Besmelenin başında bulunan "b" harfini izah ederken şöyle demektedir:

"Eğer desen ki: 'Bu "b" harfi neye taalluk etmektedir?' Şöyle cevaplarım: Buradaki "b" harfi, mahzûf olan "okuyorum" kelimesine taalluk etmektedir ki, takdîri şöyle olur: Allah'ın adıyla okuyorum. Çünkü "okuma" besmeleyi takip etmektedir. Bu şuna benzemektedir: Yolcu yola çıkarken bismillah dediğinde "Allah'ın adıyla yolculuğuma başlıyorum." demektedir. Aynı şekilde bir hayvanı kesen biri veya herhangi bir işe başlayan biri, "bismillah" dediğinde yaptığı işe Allah'ın adıyla başladığını ifâde ediyor demektir. Bunun benzeri فى تسع آيات الى فرعون وقومه (Dokuz delille Fir'avun ve kavmine...) âyetinde (27/Neml, 12) de vârid olmuştur. Takdîri şöyledir: Dokuz âyetle Fir'avun ve kavmine gidiyorum. Arapların damat için yaptıkları şu duâ da buna benzemektedir: بالرفاء والبنين. Çocuklarla... (yani çocuklarla başla) Buna karşılık Bedevî'nin cevabı da aynı türdendir: بالیمن والبرکة, yani bereketle evleniyorum veya nikâhlanıyorum. Şiirde bu durum şu şekilde geçmektedir:

فقلت الى الطعام فقال منهم فريق نحـد الانس الطعاما[56]

(Buradaki الى الطعام ifâdesinde de aynı durum söz konusudur; "başlarım" kelimesi mahzûf kalmıştır. Yani "Yemeye başlarım." demektir.)

Besmelenin başındaki "b" harfini bu şekilde tahlil ettikten sonra Zemahşerî, lafzatullah kelimesine geçerek onu sarf yönünden tahlil ederek çözümlemesini yapar: Allah kelimesinin aslı İlâh kelimesidir. Bunun benzeri de "Nas" kelimesidir ki, aslı الاناس "el-Unas"tır. Başındaki hemze alınmış ve bunun yerine harf-ı tarif (ال) getirilmiştir.

Hemzesi hazfedilmiş Allah lafzı ise sadece ma'bûda mahsus bir lafız olup başkasına aslâ kullanılamaz.

Allah kelimesine sıfat olarak verilen "Rahmân ve Rahîm" sıfatları arasındaki farkı belirleme konusunda ise şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: "Rahmân" kelimesi, "Rahîme" kökünün "Fa'lan" veznindendir. "Rahîm" kelimesi

56. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/ 28.

ise "Faîl" veznindendir. Rahmân kelimesinde "Rahîm" kelimesinde bulunmayacak derecede mübâlağa vardır. Bunun için dünyada ve âhirette rahmân, sadece dünyada ise rahîm Allah denilmektedir.[57]

Nahiv kurallarını zikretmek, Zemahşerî için, nahivcilerin çoğunun yaptığı gibi Kur'an ifâdelerinin barındırdığı bu kuralların uyumunu, güzelliğini ortaya çıkarmak için değil âyetin mânâsını ortaya çıkarmak için başvurulan bir unsurdur. Onun başlıca amacı âyetin içerdiği mesajın açığa çıkmasıdır. İşaret ettiği nahiv kurallarıyla âyette verilmekte olan mesajı güçlendirmeye çalışmaktadır. Meselâ, "*Sizinle savaştıklarında gerisin geriye kaçarlar, sonra da kendilerine yardım edilmeyecektir.*" (3/Âl-i İmrân, 111) âyetinde geçen ينصرون kelimesinin neden meczûm değil merfû olarak gelmiş olduğunu, neye atfedildiğini açıklayarak her iki halde mânânın nasıl şekillendiğini ifâde etmektedir. Şöyle demektedir: Eğer 'ثم لا ينصرون' ibâresindeki atıf neden meczûm değil?' dersen şöyle cevap veririm: Bu durum (yani yardım edilmemesi) bir sonuç olarak verilmekten vazgeçilerek yeni bir hüküm olarak haber verme bağlamında verilmiştir ki, sanki şöyle demek istemiştir: Sonra size bildiriyorum ki, onlara yardım da edilmeyecektir. Eğer 'Merfû ve meczûm halleri arasında nasıl bir fark vardır?' dersen şöyle derim: Eğer meczûm olsaydı yardımcı olunmaması hükmü savaşlarında gerisin geriye kaçmalarıyla mukayyed olmuş olurdu. Merfû olduğunda bu hüküm mutlak bir va'd olarak verilmiş olmaktadır.[58]

Tefsirinde Arap Şiirinden Yararlanması

Arapçaya ve Arap edebiyatına hakim olan Zemahşerî tefsirinde önemli oranda Arap şiirinden yararlanmıştır. Meşrû ölçüler içinde kaldıkça şiir onun için kabul görmüş ve önemli bir istinbat aracı olmuştur. Şuarâ sûresindeki şairlikle ilgili âyetleri (224 ilâ 227. âyetler) tefsir ederken güzel şiirin şartlarını belirleyerek onu tebrie eden[59] Zemahşerî, tefsirinde alakasını kurdukça âyetlerin mânâsını açığa çıkarmak için şiirlerden istişhâdda bulunmuştur. Tefsirini güzel şiirlerle süsleyen Zemahşerî, *Keşşâf*'ta zikrettiği şiirleri şerhetmek üzere *Şerhu Ebyâti'l- Keşşâf* isimli eserini de kaleme almıştır.

"*(Harp esiriolarak) sahip olduğunuz câriyeler hâriç evli kadınlar da size haram kılındı.*" (4/Nisâ, 24) âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: Allah bununla mü'minlerin câriye olarak sahip olduğu bayanları kasdediyor ki, onların na-

57. Zemahşerî, *a.g.e.* I/41.
58. *el-Keşşâf*, I/455.
59. Bkz *el-Keşşâf*, III/133.

muslu ve küfür diyarında kocaları bulunsa da Müslüman savaşçılara helâl olduklarını beyan ediyor. Ferazdak'ın sözü de bu mânâdadır:

وذات جليل انكحتها رماحنا حلال لمن يبني بها لم تطلق[60]

Dilciler Arap şiirinden istişhâdda bulunmak için alınacak örneğin eski şairlerden alınmış olmasını şart koşmaktadırlar.[61] Zemahşerî ise bu kurala uymayarak daha sonraki dönemlere (Muhdesûn dönemine) ait şiirlerden de istişhâdda bulunmuştur.[62]

Tefsirinde Kırâatlerden Yararlanması

Âyetleri tefsirde bulunurken kırâatten yararlanma, hemen bütün müfessirlerin başvurduğu bir yöntemdir. Müfessirlerden kimi sadece farklı kırâatlere işaret etmekle yetinmiş, kimisi ise kırâati zikrederek tevcihte de bulunmuştur. Her iki halde de zikredilen bu farklı kırâatlerle mânânın netleşmesi amaçlanmıştır.

Zemahşerî tefsirinde kırâatlere oldukça fazla yer vermiştir. Şaz ve sahîh kırâatler arasında bir ayırım gözetmeden onları tefsirine rastgele serpiştirmesi Keşşâf için olumsuz olarak zikredilebilecek diğer bir husus olmuştur. O, genellikle zikrettiği kırâati bazen sahibini belirterek vermiş; bazı durumlarda ise sahibini belirtmeden sadece kırâati zikretmekle yetinmiş, onun sahîh veya şâz bir kırâat olduğu hususunda bir beyânda bulunmamıştır. Çoğu zaman zikrettiği kırâatler arasında herhangi bir tercihte bulunmadığı gibi ihticâc cihetini de zikretmemiştir. Bu da zikredilen kırâatin tefsire katkısını anlamakta zorluğa sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte az da olsa Zemahşerî, zikrettiği kırâatteki mânâ zenginliğine, ifâde tarzındaki belâgate, Kur'an nazmıyla uyumuna işaret etmektedir. Zemahşerî bu durumlarda zikrettiği kırâatle öngördüğü mânâyı güçlendirmek istemektedir. Çoğu zaman da farklı kırâatleri zikrederek, sanki bu konuda ihtimal dâhilinde olan anlamlara da işaret etmek istemektedir. Sözgelimi 11/Hûd sûresi 5. âyetinde geçen الا انهم يثنون صدورهم ibâresindeki يثنون kelimesini açıklarken bu kelimeyle ilgili hemen ne kadar kırâat varsa zikretmektedir ki bunların çoğu İbn Abbas, Mücâhid, Ebû Esved ed-Dueli, Dahhâk, Urve, A'şâ gibi sahâbe ve tâbiîne ait kırâatler olup şaz kırâatlerdir.[63]

---

60. *el-Keşşâf*, I/518.
61. Bu konuda bilgi için bkz. M. Çetin, Nihad, "Arap Edebiyatı", *DİA*, III/286.
62. Bkz. el-Cuveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî*, s. 187.
63. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/259; bu kırâatlerin âidiyeti konularında ise bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Dâru'l-fikr, 1992,

Tefsirinde Fakihlerin Görüşlerinden Yararlanması

Zemahşer'i tefsirinde az da olsa fıkhî meseleleri bahse konu etmiş, fıkhî istinbatlarda bulunmuş ve bunu yaparken fıkhî mezheplerin ve fakihlerin görüşlerini serdetmiştir. Ancak onun tefsirinde bu hususun az mikdarda yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Zemahşerî itikadda Mu'tezile, amelî konularda ise Hanefî mezhebine mensuptur. Ancak mensûbu olduğu Hanefî mezhebiyle gurur duysa da, onun itikâdî alanda olduğu gibi amelî konularda da mezhep taassubu içerisinde olduğu söylenemez. Aksine zaman zaman mezhebinin hilâfına tercihlerde bulunmuştur.[64] *"Kendilerine mehir belirleyerek evlendiğiniz kadınları, birlikte olmadan boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh hakkı elinde bulunanın (velînin) vazgeçmesi hali hâriç affetmeniz, (mehirden vazgeçmeniz) takvâya daha uygundur."* (2/Bakara, 237) âyetini açıklarken bu tercihini şöyle ifâde etmektedir: Yani eşlerinden ayrılan kadınların vazgeçmesi ve yarısını da istememesi; "Adam beni görmedi, ona bir hizmette bulunmadım, benden yararlanmadı, ondan nasıl bir şey alabilirim?" demesi durumu hâriç veya nikâh yetkisine sahip velîsi bunu yaparsa bu durum müstesnadır. Bu âafiî'nin görüşüdür. Diğer bir görüşte ise buradaki, affedici kocadır ve affetmesi (vazgeçmesi) ise verdiği mehirden tamâmen vazgeçmesidir. Bu da Ebû Hanîfe'nin mezhebidir. Birinci görüşün sıhhati açıktır. Çünkü hakkından fazla olanın verilmesini af olarak isimlendirmekte sorun var. Ancak bu görüş de şöyle te'vîl edilebilir: Onlarda asıl olan kocanın nikâh sırasında mehri tam olarak vermesidir. Eğer onu boşarsa yarısını isteme hakkı doğar, eğer bunu istemekten vazgeçerse bu affetme (vazgeçme) olur veya bunu af olarak isimlendirmesi müşâkele[65] bâbındandır.

Ahkâma taalluk eden âyetlerde serdettiği fıkhî görüşler, zaman zaman bunları ayrıntılandırması, aralarında tercihte bulunması, kimi zaman dinî ahkâmdaki hikmeti açıklamakta sergilediği mahâret onun derin fıkhî bilgisine delâlet etmektedir.

TEFSİR DÜNYASINDAKİ YERİ

Yazıldığı dönemden günümüze dek tefsirle ilgilenenlerin ilgisini çeken Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Kur'an'ı dil, gramer ve belâgat kuralları ışığında tefsir

---

II/122; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'ân* (Tefsîru'l-Kurtubî) Beyrut baskısı, c. 9, s. 5.

64. Bkz. el-Cuveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî*, s. 179.

65. Müşâkele: Bir mânâyı kendi kelimesiyle değil eşlik ettiği şeklî benzerlikten dolayı bir başka kelimeyle ifâde etmektir. Bkz. Ahmed, Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belâğiyye*, Bağdad, 1406 h, s. 257.

etmesi, Kur'an'ın i'câzını, sahip olduğu edebî üstünlüğü ve erişilmez metin güzelliğini ortaya çıkarması yönüyle takdîr görmüş ve kendisinden sonraki hemen bütün müfessirlere kaynak eser olmuştur. Başta Sünnî geleneğin önemli şahsiyetlerinden olan Fahreddîn er-Râzî, Beydavî, Nîsâbûrî, Nesefî ve Ebû's-Suûd gibi önemli müfessirler olmak üzere eski dönemlerden pek çok müfessir, Âlûsî ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi son dönemlerin önemli ilim adamları ve müfessirleri ondan, önemli oranda yararlanmışlardır.

Keşşâf her ne kadar barındırdığı i'tizâlî fikirlerle tepki toplasa da onun dile dayalı tefsir alanında eşsiz ve tek olduğu İbn Teymiyye gibi istisnâları dışında hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Zemahşerî'ye hasım olanlar dahi sahip olduğu i'tizâlî fikirleri eleştirse de onun tefsirdeki bu üstünlüğünü itiraf etmekten geri duramamışlardır.

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, pek çok konuda sahip olduğu üstün meziyetleriyle kendi döneminden günümüze kadar ilim yuvalarının, talebelerin, âlimlerin vazgeçilmez kaynakları arasında yer almış; tefsir dünyasında ulaştığı bu şöhret sayesinde her kesimden yoğun bir ilgi görmüştür. Âlimlerden bazıları ondaki meziyetleri açığa çıkarmak için onu şerhetmiş, bazıları ise i'tizâlî görüşlerini ortaya koyup eleştirmek için hâşiyeler kaleme almıştır. Keşşâf hakkında bu türden yapılan çalışmaların sayısı yüzleri bulmaktadır.

Tefsir dünyasının ünlü isimleri arasında sayılan Beydavî, Nesefî, Nîsâbûrî, Kemâl Paşazade ve Ebu's-suûd Efendi gibi müfessirler, telif ettikleri tefsirlerinde büyük oranda onun tefsirinden yararlanmışlardır.

Sözgelimi *Envaru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl* isimli tefsiriyle tefsir dünyasında büyük bir şöhret yakalamış olan Abdullah b. Ömer el-Beydavî (ö.1286), tefsirini Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ını özetleyerek[66] ondaki i'tizâlî fikirleri ayıklamak sûretiyle telif etmiştir. Beydavî, tefsirinde tıpkı Zemahşerî'nin Keşşâf'ta yaptığı gibi Arap dili ve belâgatine dayalı bir metod takip etmiş, ancak itikâdî konularda onun aksine Sünnî akîdeyi öne çıkarmıştır.

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ını tefsirine temel kaynak kılan müfessirlerden biri de 1310 yılında vefat eden Ebu'l Berekât en-Nesefî'dir. Zemahşerîyle aynı bölgede yaşamış olan Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve Hakaiku't-te'vîl* isimli tefsirini Beydavî'nin tefsiri ile Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ını özetleyerek meydana getirmiştir.[67]

Zemahşerî'den büyük oranda etkilenen müfessirlerden biri de hicri VIII. asırda yaşadığı kabul edilen allâme Nizâmuddîn en-Nîsâbûrî'dir. Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân* adını verdiği tefsirinde ünlü müfessir

---

66. İsmail Cerrahoğlu, "Envaru't-tenzîl ve Esraru't-te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI 260; ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-mufessirun*, I/297.
67. Bedrettin Çetiner, *Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî ve Medâriku't-tenzîl ve Hakakiku't-te'vîl Adlı Eseri*, İstanbul 1995, s. 52.

Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb* isimli tefsirini özetlemiş; buna Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından ve başka tefsirlerden yaptığı alıntılarla ilâvelerde bulunmuştur. Râzî'nin tefsirinin dışında yapılan nakillerin büyük bölümü Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından alınmıştır.

Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Beydavî'nin *Envâru't-Tenzîl*'ini temel alarak tefsir yazan diğer bir müfessir ise ünlü Osmanlı şeyhülislâmı İbn Kemâl Paşa (ö.1536)'dır. Başka kaynaklara da başvurmuş olsa da bu iki tefsiri, onun temel kaynakları olarak kabul etmemiz abartı olmayacaktır İbn Kemâl, tefsirinde Zemahşerî ve Kadı Beydavî'yle tartışmalara girişir; onlara cevap vermeye çalışır. İsimlerini zikretmese de Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ile Beydavî'nin *Envâru't-tenzîl*'inin izleri onun tefsirinde açıkça görülmektedir.

Zemahşerî'den büyük oranda etkilenmiş diğer bir müfessir ise, İbn Kemâl'in talebesi olan Ebu's-Suûd Efendi (ö. 1574)'dir. Osmanlı döneminin en uzun süreli Şeyhülislâmlığını yapan Ebu's-Suûd Efendi bu görevinin yanı sıra telif ettiği *İrşâdu'l-aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsiriyle tefsir dünyasında büyük bir ün kazanmış ve hocası İbn Kemâl'den daha fazla tanınmıştır. Ebu's-Suûd da tefsirinde Zemahşerî, Beydavî ve İbn Kemâl Paşa gibi Kur'an'ın i'câzını ve belâgatını öne çıkaran bir metod takip etmiş ve Kur'an'ın sahip olduğu üstün belâgat özelliklerini açığa çıkarmaya gayret etmiştir. Bunu yaparken dâimâ hazır bulundurduğu *Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'den önemli oranda yararlanmıştır.

Ancak bununla birlikte Sünnî âlimlerin büyük çoğunluğu, Mu'tezile fikirlerini desteklemek amacıyla zâhirî mânâyı terk ederek gereksiz te'vîllerde bulunması, Sünnî âlimleri, velîleri haksız ve insafsız ifâdelerle eleştirmesi ve yapılan bu haksız eleştirileri Kur'an âyetlerine dayandırması gibi gerekçelerle *Keşşâf*'a ağır eleştirilerde bulunmuşlardır. İbn Müneyr, Kadı İyâz, Ebû Hayyân el-Endelusî, Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî gibi müellifler *Keşşâf*'taki i'tizâlî fikirleri eleştiren âlimler arasında yer almışlardır. İbn Teymiyye, Zehebî, Teceddîn es-Subkî, İbn Hacer el-Askalânî gibi bazı âlimler ise Mu'tezile'ye ait görüşleri belâgat kılıfı ve Kur'an'ın gölgesi altında sunduğu gerekçesiyle *Keşşâf*'ı okumayı dahi sakıncalı bulmuşlardır.[68]

Zemahşerî de hâkezâ sahip olduğu bu muazzam birikimiyle bütünleştirici olacağı yerde tamâmen kendi mezhebî düşüncesini savunma, muhâliflerini susturma, itibarsızlaştırma çabası içinde olmuştur. Oysa temelde aşağılamaya, itibarsızlaştırmaya çalıştığı diğer bilginlerle kendi arasında eleştiriyi düşmanlık düzeyine çıkarmayı gerektiren bir durum söz konusu değildir. Onun istekle ve ısrarla savunmaya çalıştığı tevhîd ve adalet prensiplerini muhâlifleri de as-

68. Bu konuda bilgi için bkz. Harun Abacı, *Beydavî ve Nesefî'de i'tizâl Etkilerinin İncelenmesi* (Beydavî ve Nesefî Tefsîrlerine Eleştirel Bir Yaklaşım), Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 22.

lında kabul etmektedirler. Aralarında sadece detaylandırmada bazı farklılıklar bulunmaktadır ve bunları hoşgörü sınırlarının dışına çıkarmayı gerektiren bir sebep bulunmamaktadır. Ancak maalesef mezhep taassubu bazen gözlere perde çekmekte ve insaf nazarını yok edebilmektedir. Müfessirimiz mezhebini o denli yüceltmektedir ki onun dışında kalanlar yoldan çıkmış ve hakikati kaybetmiş olmaktadırlar. Zemahşerî Mu'tezile inanışlarını benimsemeyenleri, kimi zaman alaya almakta, kimi zaman ise sert sözcüklerle tenkîd etmektedir. Ona göre kendisi gibi düşünmeyenler Cebrî'dir, Allah'a benzerlikler kurmaktadırlar; Allah'a iftirâ ederek onun insanlara bir kader dayattığını iddiâ etmektedirler.

Zemahşerî, tefsirinde âdetâ bir kelâm kitabı yazıyormuş gibi davranmakta ve her fırsatını bulduğunda sözü kelâmî meselelere getirerek muhâliflerini karalama yoluna gitmektedir. Sözgelimi 91/Şems sûresinin 9 ve 10. âyetlerini tefsir ederken yakaladığı bu fırsatı şu sözlerle dile getirmektedir: Kim ki "Zekkâ" ve "Dessâ" fiillerindeki zamirin Allah'a râcî olduğunu kabul eder ve fiillerin sonundaki zamirin de müennes olan nefs'e döndüğünü iddiâ ederse bu Kaderîciliğin açık bir yansıması olur. Onlar durdukları yerde Allah'a bir kader koymayı dayatırlar ki, o bundan berîdir. Bunlar gece gündüz oturup fâhiş düşünceler yaratıp Allah'a nisbet ederler.[69]

Müellifimiz kimi zaman daha da ileri giderek Kur'an'da kâfirleri tanımlamak üzere indirilmiş bazı âyetleri muhâlifi olan Müslüman âlimler için kullanmaktan imtinâ etmemektedir. Meselâ Âl-i İmrân, sûresindeki *"Kendilerine apaçık âyetler geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. Onlar için büyük bir azap vardır."* (3/Âl-i İmrân, 105) âyetinin Yahudîler ve Hristiyanlar hakkında indiğini kabul ettikten sonra onun aynı zamanda bu ümmetin bid'atçileri, yani teşbihte bulunanlar, cebrîler, Haşevîler vbleri hakkında da inmiş olduğunu iddiâ etmektedir.[70]

Zemahşerî'nin mezhep taassubu, kimi zaman hasımlarını dinî dairenin dışına çıkaracak kadar kabarmaktadır. *"Allah adaleti ayakta tutarak şu hususu beyân etmiştir: Kendisinden başka ilâh yoktur, melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrâr etmişlerdir. Evet mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilâh yoktur. Allah nezdinde hak din İslâm'dır..."* (3/Âl-i İmrân, 18-19) âyetlerini tefsir ederken bu kanâatini açıkça beyân etmektedir: Allah'ın bu kadar yücelttiği, meleklerle birlikte Allah'ın vahdaniyeti konusunda şâhid kıldığı bu "İlim sahipleri"nden maksat kimdir acaba? Onlar tabîî ki kesin delillerle Allah'ın vahdaniyetini ve adaletini tesbît edenlerdir. Yani tevhîd ve adalet ehli olanlardır... Eğer 'Bu kesin ifâdeden sonra, "Allah katında din şüphesiz ki İslâm'dır." ifâdesiyle yapılan bu te'kîd neden yapılmıştır?' dersen şöyle cevap veririm: "La İlâhe İllallâh" sözü tevhîd-

69. Zemahşerî *el-Keşşâf*, 4/259.
70. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.* I/453.

dir; "âaimen bi'l-kıst" sözü ise adaleti vurgulamak içindir. "Allah katında din İslâm'dır." ifâdesiyle yapılan bu takiple İslâm'ın adalet ve tevhîd olduğu iş'âr edilmiştir. Dolayısıyla Allah katında din budur; onun dışındakiler din değildir. Bu âyette teşbihe gidenlerin veya ru'yet gibi teşbihe götüren düşünceleri savunanların, tamâmen zorlama olan cebri savunanların açıkça gördüğün gibi Allah'ın dini olan İslâm dini üzere olmadıklarına işaret vardır, bu apaçık görünmektedir.[71]

Zemahşerî'nin bu sert tutumu muhâliflerinin gazabını celbetmiş ve kimilerinin onun hakkında aynı sertlikte cevap vermelerine sebebiyet vermiştir. Muhâliflerinin de bu hususta tıpkı Zemahşerî gibi insaf ölçüsüne riâyet etmediklerini söylemek kanâatimizce pek haksızlık olmayacaktır. Zira onun Kur'an'ın anlaşılması hususunda sarfettiği çabayı bir anda yok edecek şekilde onu İslâm sınırlarının dışına çıkarmak büyük bir haksızlık olsa gerektir. Kaldı ki işaret ettiğimiz gibi tefsir alanında ondan neredeyse müstağnî kalan kimse olmamıştır. O halde onun kabul edilemez bulunan hatâlarını bir kenarda bırakarak bu muazzam birikiminden yararlanmakta bir sakınca bulunmamalıdır.

Tabîî burada âlimlerin çoğunluğunun onun bu hakkını teslim ve çabasını takdîr ettiğini söylemeden de geçmemek lazım. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ona yönelttiği eleştirilerin hemen tamamının onun mezhebî düşüncelerine yönelik olduğuna tekrar işaret edelim. Onun tefsirde ulaştığı bu muazzam mevkiyi hemen herkes takdîr etmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen (1884-1971) bu konuda şöyle demiştir: "Zemahşerî tefsir sahasında büyük bir inkılâp vücûda getirmiş, lâyemût bir şöhret kazanmıştır. Evvelce müfessirlerin hemen kısm-ı a'zamı yalnız rivâyet tarîkını takip ediyor, âyetlerin ma'nâlarını temhîde, mebânîsini teşyîde, hükümlerini tenbîhe çalışıyorlardı. Dirâyet tarîkına ikinci derecede ehemmiyet veriyor veya bu ciheti bilkülliyle ihmâl ediyorlardı. Zemahşerî ise tefsirinde başka gayeler de ta'kîb etmiş, Kur'ân'ın bir mu'cize-i belâgat olduğunu isbâta çalışmıştır. ...İşte bu hususlardan dolayıdır ki Zemahşerî'nin tefsîri, kendi zamanına kadar misli yazılmamış, yeni bir tarzda vücûda getirilmiş, Ebu's Suûd merhumun da dediği vechile bu tefsir çehrî-i i'câzın incilâsı için parlak bir âyîne olmuştur."[72]

KAYNAKÇA

Abacı, Harun, *Beydavî ve Nesefî'de İtizal Etkilerinin İncelenmesi* (Beydavi ve Nesefi Tefsirlerine Eleştirel Bir Yaklaşım) Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, İstanbul 2006.

71. Bkz, Zemahşerî, *a.g.e.* I/418.
72. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1947. II. cilt, s. 466-467.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1947. II. cilt.

Cerrahoğlu, İsmail, *Envaru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul 1995, XI. Cilt.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 11. baskı, Ankara 1997

el-Cuveynî, Mustafa es-Savî, *Menhecu'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'an ve Beyânu i'cazihi*, Dâru'l-Maârif, Mısır, trh.

Çetiner, Bedrettin, *Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmet en-Nesefî ve Medâriku't-Tenzîl ve Hakakiku't-te'vîl Adlı Eseri*, İstanbul 1995.

Çetiner, Bedrettin, "Zemahşerî", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, VIII/340 vd.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, Dâru'l-fikr, 1992.

Görsel Büyük Genel Kültür Ansiklopedisi, Görsel Yayınları, trh.

Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, trh.

el-Hûlî, Emîn, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, trc. Mevlüt Güngör, İstanbul 1995.

İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyâhatnamesi*, Yeni Şafak baskısı, trh

İbn Hallikan *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, trh.

İbn Hanbel, Ahmed, *el-Musned*, thk. Ahmed Şakir, 4 baskı, trh.

İbn Muneyr, Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf fîmâ Tademmenehû el-Keşşâf min el-İ'tizâl*, *Keşşâf*'ın haşiyesi.

İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed, *Mukaddimetun fî Usûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zerzur, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. baskı, Beyrut 1993.

İshak Hocasî, *Aksa'l-Erab fî Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb*, Matbaa-i Âmire, 1313.

el-Kurtubî Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Tefsîru'l-Kurtubî) Beyrut baskısı.

el-Makdisî, Şemseddin, *Ahsenu't-tekâsîm fî Ma'rifeti'l-ekâlîm*, II. baskı 1906.

Matlub, Ahmed, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belâğiyye*, Bağdad 1406 h.

Nihad, M. Çetin, "Arap Edebiyatı", *DİA*, III/286.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-sahîh*, Dâru'l-fikr, 1408h.

Yüce, Nuri, Zemahşerî, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, 1. baskı, İstanbul, 1986, 13/509.

ez-Zehebî, Muhammed Huseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 2. baskı, 1976.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-te'vîl ve Uyuni'l-ekâvîl*, Dâru'l-fikr, 1. baskı, 1977.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

KADI ABDÜLCEBBÂR

İlyas Çelebi*

OTOBİYOGRAFİSİ VE AKADEMİK KİŞİLİĞİ

Hayatı ve İçinde Yaşadığı Sosyopolitik Çevre

Tam adı Abdülcebbâr Ahmed b. Halîl b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî olup Batı İran'ın Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, 415/1025 tarihinde 90 yaşını aşkın olarak vefat ettiğine ilişkin bilgilerden hareketle 320-325/932-937 yılları arasında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir[1].

Kadı Abdülcebbâr'ın yaşadığı dönem Abbâsî devletinin zayıfladığı ve otoritesini kaybettiği bir döneme rastlamaktadır. Bu dönemde İslâm coğrafyasının siyâsî paylaşımına baktığımız zaman Mağrib'de Emevî, Kuzey Afrika'da Fâtımî ve Mâverâünnehir'de Gaznelilerin hüküm sürdüğünü görürüz. Abbâsî devletinin yıkılmasından sonra ise batıda Arap asıllı ve doğuda Türk ve İran asıllı birçok hânedanlık ortaya çıkmıştır. Faris, Rey, İsfahan ve Cebel'de Büveyhoğulları; Horasan'da Sâman oğulları, Taberistan ve Cürcan'da Deylemîler, Yemâme ve Bahreyn'de Karmatîler, Musul ve Diyarbakır'da Hamdân oğulları, Mısır ve Şam'da İhşidîler hanedânlıklar oluşturmuşlardır. Büveyhîler, Ahmed b. Büveyh'in, 945'te Abbâsî halîfesi el-Müstekfî tarafından Bağdad'a davet edilerek "emîrü'l-ümerâ" unvanı verilmesinden kısa bir süre sonra Bağdad'a hâ-

---

* Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi.

1. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (nşr. Susanna Diwald Wilzer), Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts, s. 112.

kim olmuş, Adududdevle zamanında ise en parlak dönemlerini yaşamış bir devlet olup 1055'te Tuğrul Bey'in Bağdad'a girmesiyle yıkılıp ortadan kalkmıştır.

Kadı Abdülcebbâr'ın yaşadığı dönem ilmî ve kültürel etkinliklerin yoğun bir şekilde yaşandığı, zengin kütüphanelerin kurulduğu, ilim adamlarının desteklendiği ve ilmî toplantıların sıkça yapıldığı bir dönem olup Bîrûnî (ö. 453/1061), İbn Heysem (ö. 413/1022), Ali b. Abbas (ö. 381/992) gibi pozitif bilimciler; İbn Sînâ (ö. 428/1037), Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 380/990) Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 384/994) gibi felsefeciler ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Ebü'l-Hasan er-Radî (ö. 406/1015) gibi kelâmcılar bu dönemde yetişmiştir. Bakıllânî (ö. 403/1013), İbn Miskeveyh, (ö. 421/1030) Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi önemli ilim ve gönül adamları da aynı dönemde yaşamışlardır.

İşte böyle münbit bir dönemde yetişmiş olan Kadı Abdülcebbâr, ilk tahsilini Esedâbâd ve Hemedân'da yapmış, burada Şafiî fıkhı, hadis ve Eş'ârî kelâmı okumuştur.[2] Bu dönemdeki hocaları Zübeyr b. Abdülvâhid el-Esedâbâdî, İbrahim b. Seleme el-Kattân, Abdurrahman b. Hamdân el-Cellâb ve Abdullah b. Cafer b. Faris'tir. Kadı Abdülcebbâr, 346/957 yılında Basra'ya gidererek Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebelerinden Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş (ö. 386/996) ve Ebû Abdillah Hüseyin b. Ali el-Basrî (ö. 369/979)'den kelâm dersleri almıştır. Hocaları bu iki zat olmakla beraber onun asıl etkilendiği kişiler baba oğul Cübbâîlerdir. Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kattânî, Abdurrahman b. Hamdân el-Cellâb el-Hemedânî ve Abdullah b. Cafer b. Faris el-İsfehânî (ö. 346/957) gibi âlimlerden hadis okuduktan sonra[3] 360/970 tarihinde Ramehürmüz'e geçerek burada uzun bir süre kalmış ve ünlü eseri el-Muğnî'yi burada yazmıştır. Daha sonra Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddevle'nin danışmanı olan ve Mu'tezilî bilginleri himâye etmekle tanınan Sâhib b. Abbâd'ın daveti üzerine İsfehan'a gidip burada düzenlenen ilmî tartışmalara katılmıştır. Sâhib b. Abbâd vezir olunca Abdülcebbâr'ı Rey şehrine çağırarak baş kadılığa atamıştır. Kadı, asıl şöhretine de bu göreve atandıktan sonra kavuşmuş olup, Sâhib b. Abbâd 385/995'de ölünceye kadar bu göreve devam etmiştir. Sâhib'in ölümünden sonra cenazesine gitmemesi ve mal varlığı ile ilgili dedikodular üzerine Fahrüddevle (ö. 387/997) onu görevden almış ve mal varlığına el koymuştur[4]. O, azledildikten sonra da Rey'de ikamete devam etmiş ve ömrünün geri kalan kısmını burada geçirmiştir. 415/1025 yılında doksan yaşını aşmış bir halde burada vefat etmiştir.

---

2. İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*., s. 112.
3. İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.* s. 112; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut 1971, III, 386.
4. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîhh*, Beyrut 1992, IX, 111; Abdülfettah Lâşîn, *Belagatü'l-Kur'an fî âsâri Kadı Abdilcebbâr*, Kâhire 1978, s. 52-54.

Ömrünün büyük bir kısmını öğrenci yetiştirmeye adamış olan Kadı Abdülcebbâr'ın öğrencileri içinde Ebü'l-Kâsım İsmail b. Ali b. Ahmed el-Bustî (ö. 420/1029), başlangıçta Bağdad ekolüne mensup iken Kadı Abdülcebbâr'dan aldığı dersler sonunda Basra ekolüne geçen Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 460/1068), Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî (ö. 426/1035)[5], Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd el-Lebbâd, Zeydîliğe mütemâyil olan Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 488/1090), Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Mettaveyh (ö. 469/1076), Şîa ile Mu'tezile arasındaki bağlantıyı sağlayan Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044)'nın adları zikredilebilir.

İlmî Kişiliği ve Eserleri

Tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm ve dinler tarihi konularında muhtelif eserler telif etmiş bulunan Kadı Abdülcebbâr, önceliği kelâm ilmine vermiş, bu ilimde uzmanlaşmıştır. Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), onun ilim hayatına usûl-i fıkıh ve fıkıh ile başladığını, ancak bu ilimlerde beklentilerini bulamadığı için kelâm ilmine yöneldiğini söyler.[6] İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) ise onun başlangıçta Eş'ârî kelâmı ve Şâfiî fıkhı okuduğunu fakat ilim meclislerinde tartışmalar yapacak duruma gelip bağımsız düşünmeye başlayınca Eş'ârîliği yeterli görmeyerek terk ettiğini ve Ebû İshâk b. Ayyâş ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye başvurarak onlardan kelâm dersleri alıp Mu'tezile'ye geçtiğini kaydeder. Şerif Murtazâ onun hoca silsilesini şu şekilde verir: Ebû Abdillah Hüseyin b. Ali el-Basrî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ali b. Muhammed eş-Şahhâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Osman et-Tavîl, Vâsıl b. Atâ, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber.[7]

Büveyhîler döneminde etkin görevlerde bulunan Kadı Abdülcebbâr, onların Şiî-Mu'tezilî temâyülde oluşundan istifâde ederek Mu'tezile'yi canlandırmaya çalışmış[8] ve bu hususta büyük oranda başarılı olmuştur.

Onun kelâm ilmine yönelişi de ilginç bir değerlendirme sonucudur. Kelâm ile fıkıh arasında tercih yapma durumunda kalan Kadı, dünyevî ilimler içinde değerlendirdiği fıkha değil, uhrevî ilimler arasında gördüğü kelâma yönelmiş-

---

5. Kadı Abdücebbâr'ın *el-Umed*'ine şerh olarak *el-Mu'temed*'i yazmıştır.
6. Hakim el-Cüşemî, *Şerhü'l-uyûn*, nşr. Fuad Seyyid, (*Fazlu'l-itizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 367; Adnan Zerzûr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (Mukaddime), Kâhire 1969, s. 13.
7. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 7, 112.
8. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 1981, s. 112.

tir.[9] Zehebî (ö. 748/1348), her ne kadar onu gulâttan gösterirse de, bu Gâliyye'ye mensup olma şeklinde değil, kendi mezhebinin görüşlerine aşırı bağlılık gösterme şeklinde bir gulattır. Bu anlamda Kadı Abdülcebbâr tavizsiz bir Mu'tezilîdir. Nitekim o, içki içtiği ve tövbe etmeden öldüğü için hakkında rahmet dileyemeyeceğini söyleyerek, kendini kadı'l-kudat yapan Sâhib b. Abbâd'ın cenâze namazına katılmamıştır. Bu tutumu sebebiyle Fahrüddevle, onu kadılık görevinden alıp bütün mal varlığını müsâdere etmiştir.[10]

Kadı Abdülcebbâr'ın kelâm konusundaki en önemli eseri Ramehürmüz'de iken yazmış olduğu *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* olup Mu'tezile'nin tevhîd ve adalet esasları üzerine binâ edilmiştir. *el-Muğnî*, Mu'tezile'nin inanç ve düşünce sistemini ortaya koyan bir ansiklopedi durumundadır. Yirmi ciltten oluşan eserin her cildi bir temel meseleyi ele almaktadır. İlk üç cildi hakkında bilgimiz olmamakla beraber, eserin genel planından bunların tevhîd konularını içerdiği anlaşılmaktadır. Dördüncü cilt Allah'ın Ganî oluşu, görülmemesi ve birliği konularını; beşinci cilt esmâ-i hüsnâ ve çeşitli fırkaların görüşlerini; altıncı cilt ta'dîl, tecvîr ve irâde meselelerini; yedinci cilt Kur'an-ı Kerim; sekizinci cilt mahlûk; dokuzuncu cilt tevlîd; on birinci cilt ecel, rızık, fiatlar ve teklif; on ikinci cilt nazar ve meârif; on üçüncü cilt lütûf ve elem; on dördüncü cilt aslah, zemme layık olma ve tövbe; on beşinci cilt nübüvvet; on altıncı cilt haber, nesih, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve Kur'an'nın i'câzı; on yedinci cilt usûl-i fıkıh ve yirminci cilt imâmet konularını içermektedir.

Kadı'ya nispet edilen ikinci önemli eser ise Mu'tezile'nin beş esası temel alınarak yazılmış olan *Şerhü'l-usûli'l-hamse*'dir. *Şerhü'l-usûli'l-hamse* dikkatli bir şekilde incelendiğinde Kadı Abdülcebbâr'dan üçüncü şahıs olarak söz edildiği görülmektedir. Bilhassa imâmet bahsinde Zeydiyye'nin imâmet görüşü sahiplenilerek Mu'tezile'den "başkaları" diye söz edilmektedir. Bu da *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*'nin ona nisbeti konusunda birtakım soru işaretlerini doğurmaktadır.

Kadı Abdülcebbâr'ın kelâma dair önemli bir eseri de *Fazlü'l-I'tizâl* olup Mu'tezile'nin genel fikirlerini ve Mu'tezilî ulemânın tanıtımını içeren bir tabakât kitabıdır.

Kadı'nın kelâma dair diğer bir eseri de *Tesbîtü delâili'n-nübüvve* olup, nübüvveti inkâr eden Mekkeli müşriklere, Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeyen Hıristiyan ve Yahudilere, nübüvvet inancını tümden reddeden Berâhime ve Dehriyye'ye karşı İslâm'ın ortaya koyduğu nübüvvet anlayışını savunmak üzere kaleme almıştır.

---

9. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 113.
10. Bu konuda geniş bilgi için bk. Adnan Muhammed Zerzûr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (Mukaddime), s. 10-12; İ. Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, Kahire 1955, s. 190.

Müellifin önemli bir eseri de *Muhtasaru Usûli'd-dîn*'dir. Muhammed Amâra *el-Muğnî*'deki konularla *Muhtasar*'daki konuları karşılaştırarak, bunun *el-Muğnî*'nin muhtasarı olabileceğini söylemektedir[11].

Kadı Abdülcebbâr'ın kelâma dair ona nisbet edilen diğer bir eseri de *el-Muhît bi't-teklîf*'tir. Kaynaklarda Kadı Abdülcebbâr'ın bu isimde bir eserinin bulunduğu zikredilmekle beraber Ömer Seyyid Azmî tarafından Kahire'de ve J. Josef Houben tarafından da Beyrut'ta ona nisbet edilerek ayrı ayrı neşredilen *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eserin Kadı Abdülcebbâr'la bir ilgisi yoktur. Söz konusu eser İbn Metteveyh'e ait olup, bu durum D. Gimaret ve J. J. Houban tarafından da kabul edilerek söz konusu eserin ikinci cildi İbn Metteveyh'e nisbet edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1986).

Kadı Abdülcebbâr'ın kelâma dair ayrıca Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki ihtilafları ele alan *el-Hilaf beyne'ş-Şeyhayn*, Eş'ârî'nin *el-Luma'* adlı eserine eleştiri olarak kaleme alınmış bulunan *Nakzu'l-Lüma'*, Hıristiyanlara karşı reddiye olarak yazılmış bulunan *Reddü'n-Nasârâ*, Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî' gibi "bilginin zarûrî olduğu" görüşünü savunanlara karşı yazılmış olan *Kitâbü't-Tabâi' ve'n-nakz ale'l-kâilîn*[12], *el-Cedel, el-Hilâf ve'l-vifâk, el-Men' ve't-temânü'* ve *el-Hikme ve'l-hakîm* adlı eserler vardır.

Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezile'de kâdı'l-kudât ünvanı alan tek kişi olup, kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini derlemiş, incelemiş ve içlerinden seçimler yaparak mezhebi sistematik hale getirmiştir. Tercihlerinde Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşleri ağır basmaktadır. O, yeni görüşlerden daha çok eklektik yaklaşımıyla dikkatleri çekmektedir. İtikâdî meseleleri ele alırken önce karşıt görüşleri vermekte; Mecûsilik, Berâhime, Yahudilik ve Hıristiyanlığa atıflarda bulunmakta, İslâm mezhepleri içinde Haşviyye, Cehmiyye, Sıfatiyye, Mürcie, Mücbire gibi adlarla muhâliflerin görüşlerini ortaya koymakta, zaman zaman dayandıkları delilleri zikrederek tenkitlerde bulunmakta, Mu'tezile'nin görüşlerine temel teşkil eden aklî ve naklî delilleri sıralayarak üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha sonra ise mezhep içindeki görüş ayrılıklarına yer vermekte, Mu'tezile'ye ait belli başlı görüşleri zikrettikten sonra tercih ettiği görüşün doğruluğunu isbât etmeye gayret etmektedir. Cedelden hoşlanan biri olduğu için eserlerinde kelâmî meseleleri tartışırken zaman zaman esas konunun dışına çıkarak gereksiz yere tartışmayı uzattığı görülmektedir. Hocası Ebû Abdillah el-Basrî'nin vefâtından sonra onun yerine geçmiş olup Mu'tezilî çizgiyi sürdüren son temsilcilerdendir. Ondan sonra gelen Mu'tezilî alimlerde Zeydî veya İmamî kimlik ağır basmaktadır.

---

11. Muhammed Amâra, *Muhtasar* (Mukaddime), Dâru'l-hilâl, 1971, s. 165-166.
12. bk. İbnü'l- Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 113; Fuat Sezgin, *GAS*, I,625; *GAL Suppl*, I, 343.

Kadı Abdülcebbâr, fıkıhtaki bilgi ve hizmeti ile kâdı'l-kudât ünvanını almıştır. Mu'tezililer genelde fıkıhta Hanefî oldukları halde o Şâfiî'dir. Onun Şâfiî mezhebine çocukluğundan itibaren mi mensup olduğu, yoksa hocası Ebû Abdillah el-Basrî'nin telkinleriyle mi geçtiği açık değildir. Başlangıçta Eş'ârî olduğu iddiâları göz önünde bulundurulursa çocukluktan itibâren Şâfiî olması güçlü ihtimaldir. Fıkıhta mütekellimîn usûlünü kullananlardandır. Kadı Abdülcebbâr, usûl-i fıkha dair *el-Umed* ve *en-Nihâye fi usûli'l-fıkh* adlı eserleri yazmıştır. Onun ayrıca *Kitâbü'l-i'timâd* ve *Kitâbü'l-ictihâd* adlı eserleri vardır. Öğrencilerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) *el-Umed*'i, *el-Mu'temed* adıyla şerhetmiştir. Kadı Abdülcebbâr, Büveyhîler döneminde uzun bir zaman Rey bölgesinin genel kadılığını yapmıştır.

Kadı Abdülcebbâr'ın güçlü olduğu alanlardan biri de tefsir ilmidir. Kaynaklarda onun günümüze ulaşmamış yüz ciltlik *el-Muhît* adlı bir tefsirinin bulunduğu bildirilmekte ve Suyûtî bu eseri gördüğünü kaydetmektedir.[13] Ayrıca *Müteşâbihü'l-Kur'an* ve *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin* adlı eserleri mevcuttur. O, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'da Mu'tezile'nin ilkeleri ışığında müteşâbih âyetlerin te'vîlini yapar. Dil ve gramer kaidelerinden hareketle âyetler arasındaki anlam ilişkisine dikkat çeker, muhkem âyetler ve usûl-i hamse ışığında müteşâbih âyetleri te'vîl eder. *Tenzîhü'l-Kur'ân* ise, *Kur'ân-ı Kerim*'deki bütün sûreleri tertip sırasına göre ele almakta, fakat bütün âyetleri değil, tercih ettiklerini tefsir etmektedir. Kur'an'a dil kuralları ve mânâ yönünden yöneltilen eleştirileri cevaplamaktadır. Ayrıca onun hadisle ilgili olarak da *Emalî* diye bilinen *Nazmü'l-fevâid ve takrîbü'l-murâd li'r-râid* adlı eseri bulunmaktadır.

Kadı Abdülcebbâr'ın bu ilimler dışında ilgilendiği daha başka ilim dalları ve isimlerini verdiğimiz eserler dışında daha birçok eseri bulunmakta olup[14], Eş'ârî mezhebi yaygınlaştıktan sonra bunların çoğu çeşitli sebeplerle ortadan kaybolmuştur.

Mu'tezile İçindeki Yeri ve Etkileri

Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin onbirinci tabakasında yer alan önemli kişilerden biridir. Döneminde Basra ekolünün lideri ve en önemli temsilcisi olmuştur. O, devlet adamları üzerinde etkili bir bürokrat olarak gücünü, Mu'tezile'ye destek için kullanırken, yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserlerle de Mu'tezilî düşüncenin gelecek nesillere intikâlini sağlamıştır.

---

13. İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut 1971, III, 387; Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessir3in*, Kahire 1967, s. 16.
14. bk. İbnü'l- Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 113; Fuad Sezgin, *GAS*, I, 625; *GAL Suppl*, I, 343.

Kadı Abdülcebbâr öncesinde, Mu'tezile etkin, fakat sistematik halde değildi. O, kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerin birikimlerinden yararlanmış, ortaya koydukları farklı görüşleri derleyip tasnif etmiş, bu görüşlerin bazılarını kabul edip bazılarını reddetmek ve Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirileri göz önünde bulundurarak ona yeni bir şekil vermek sûretiyle mezhebe sistematik bir hüviyet kazandırmıştır. Onun bu çalışmaları sayesinde Mu'tezile'nin temel fikirleri günümüze ulaşmıştır. Bu hizmetleri sebebiyle o Mu'tezile'de, Bakıllânî'nin Eş'ârîyye'deki ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'nin Mâtüridiyye'deki konumundadır.

Kadı Abdülcebbâr Mu'tezile mezhebine hizmetleri yanında, Mu'tezile muhâlifleri ile ve bilhassa en güçlü rakip durumunda olan Eş'ârîlerle hesaplaşır ve onlara karşı Mu'tezile'yi savunur. Mezhep içindeki çalışmaları göz önüne getirildiğinde o, yeni ve orijinal görüşlere sahip biri olmaktan daha çok, eklektik yaklaşımı ile öne çıkar.[15] Onun bu özelliğinin Mu'tezile'yi de aşar nitelikte olduğu söylenebilir. Nitekim mezhep içindeki tercihleri, özellikle de fıkhî konulardaki görüş ve yaklaşımları incelendiğinde Ehl-i Sünnet'in yorumlarına uzak olmayan te'vîllerde bulunduğu görülmektedir.

Kadı Abdülcebbâr'ın Mu'tezile açısından önemli bir yönü de mezhebe ait bilgi ve görüşleri kayda geçmiş ve bu kayıtların saklanarak günümüze kadar gelmiş olmasıdır. Bugün onun eserleri Mu'tezile'ye ait arşiv belgeleri gibi elimizin altında durmaktadır. Bu eserler önemlidir; çünkü kendi kaderini Abbâsîlerin kaderine bağlı kılan Mu'tezile, Abbâsîlerin yıkılışı ile rakiplerinin saldırılarına mârûz kalmış, bir grup olarak temsîli zorlaşmış, mezhebe dair eserler imhâ edilmiş ve ancak gözden uzak yerlerde bireysel olarak temsîl edilebilmiştir. Rakipleri, onları önce istedikleri gibi tavsif etmeye, sonra da bu tavsiflere göre itham etmeye başlamışlardı. Nitekim Kadı Abdülcebbâr'ın eserleri neşredilmeden önce Mu'tezile'nin, Sünnî çevrelerde daha çok Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi muhâliflerinin eserlerinden tanındığını biliyoruz. Halbuki bu kişilerin Mu'tezile hakkındaki bilgileri çoğu zaman subjektif unsurlar taşımaktaydı. Kadı Abdülcebbâr yazdığı eserlerle hem Mu'tezile'nin görüşlerinin bizzat kendi ifadelerinden öğrenilmesini sağlamış, hem de bu görüşlerin günümüze kadar gelmesini temin etmiştir.

Kadı Abdülcebbâr tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve dinler tarihi gibi ilimlerle meşgûl olmuş geniş ufuklu, kültürlü ve çok yönlü biri olarak da Mu'tezilî düşüncenin yaşatılmasında önemli bir yere sahiptir. Özellikle de kelâm ilminde temâyüz etmiş olup Mu'tezile'nin itikâdî konulardaki görüşlerinin olgunlaşmasında büyük katkıları olmuştur. Onun dinî konulara daha geniş açıdan bakmasında,

15. Madelung, W., "Abdülcebbâr", EIr. London 1985, I, 117; Peters, Jan, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû Hasan Abd al- Jabbar b. Ahmad al-Hamadânî*, Leiden 1976, s. 14.

başlangıçta Eş'ârî iken daha sonra Mu'tezile'ye geçmiş olmasının etkisi söz konusu olabilir. Nitekim Hâkim el-Cüşemî, onun ilmî hayatına Eş'ârî mezhebine göre usûl ve Şâfiî mezhebine göre furû okuyarak başladığını, Şâfiî fakihi olduğunu, bir usûl kitabı olan *el-Umed*'i telif ettiğini, müstakil düşünmeye başlayıp ilim meclislerinde tartışmalar yapacak düzeye gelince Eş'ârîlîği terk ederek Mu'tezile'ye yöneldiğini kaydetmektedir. O, kısa zamanda akranlarını geride bırakarak zamanının en önemli kişisi haline gelip Mu'tezile'nin şeyhi ve imamı olarak şöhret bulmuştur.[16] Uzun ömrü boyunca tedrîs ve teliften hiç uzak kalmamıştır. O, kelâm ilmi yanında tefsir, hadis ve fıkıh usûlünde de etkili olmuştur.

Kadı Abdülcebbâr'ın düşünce yapısı üzerinde asıl etkili olanlar Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî olup, hocaları kendisi ile bunlar arasında köprü vazifesi görmüşler ve onların görüşlerini Kadı Abdülcebbâr'a aktarma görevi yapmışlardır. Zira kelâm hocalarının her ikisi de Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencileridir Nitekim onun eserlerinde atıflar hocaları yerine çoğunlukla Cübbâîlere yapılmaktadır. Kadı Abdülcebbâr, hocası Ebû Abdillah Hüseyin b. Ali el-Basrî'nin vefâtı üzerine onun yerine geçmiş ve Basra Mu'tezilîlerinin önderi olmuştur. Görüşleri mezhep mensupları nezdinde muteber, hatta dinî konularda görüşlerine en çok itibâr edilen ve en yetkili kabul edilen kişi (hüccet) sayılırdı. Zaman zaman eleştirileri de olmakla beraber çok kere Mu'tezilî âlimleri savunmaya çalışmıştır. Zehebî ve Sübkî (ö. 756/1355) onun "gâlî" olduğuna dair bir habere yer verirlerse[17] de bu, Mu'tezile'ye aşırı derecede bağlı biri oluşu ve mezhep mensuplarını savunması sebebiyle yakıştırılmış bir sıfattır. Geniş kültürüne ve uzlaşmacı yapısına rağmen o, katıksız Mu'tezilî çizgiyi ve kimliği muhâfaza eden Mu'tezilîlerin sonuncularından olup, ondan sonra gelen Mu'tezilî kişilerde Zeydî veya İmamî kimlik öne çıkmaktadır[18].

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Bilgi Teorisi

İslâm dini aklı ve duyuların verilerini önemseyen bir dindir. Yüce Allah Kur'an'da hitâbını akıl sâhibi ve duyuları körelmemiş, kalbi kararmamış insaf sâhibi insanlara yönelterek, onları ilâhî mesaj üzerinde düşünmeye, onlardan sonuçlar çıkarmaya davet etmektedir. Bu, sonuçta akleden, düşünen ve bilen insanları diğerlerinden farklı kılmakta, "bilenlerle bilmeyenlerin bir olamayacağı" esasını gündeme getirmektedir. Bu sebeple İslâmî öğretide ve bu öğre-

16. Zerzûr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 14.
17. Zehebî, *Mîzânü'l-itidâl*, Beyrut 1963, II, 533; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 387.
18. A. Mahmûd Subhî, *el-Mu'tezile fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut 1985, I, 332.

timin lokomotifi konumunda olan kelâm ilminde bilgi problemi öncelikli bir meseledir. Yine bu sebeple kelâm literatürü bilgi konusuna dair görüşlerini ortaya koyarak başlamaktadır. Bütün kelâm kitapları Kadı Abdülcebbâr'ın eserleri de bilgi konusu ile başlamaktadır.

Bilgi konusu ilmin tanımı, imkânı, çeşitleri ve vâsıtaları gibi hususları içermektedir. Kadı Abdülcebbâr'da aynı şeyi görmekteyiz.

Bilginin Tanımı ve İmkânı

Kadı Abdülcebbâr bilgi konusuna, kendisinden önce yapılan tanımların kritiğini yaparak başlamaktadır. Değişik eserlerinde özellikle Câhız, Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâbî'ye ait tanımların eleştirisini yaptıktan sonra ilmin tanımını ele almaktadır. Biz, *el-Umed, Şerhü'l-Usûli'l-hamse* ve *el-Muğnî*'de yer alan tanımlarından hareketle bu konuyu ele alacağız.

O, usûl-i fıkha dair eseri *el-Umed*'de ilmi "Kişinin inandığı şeyin, inandığı gibi olduğuna nefsin kesin kanaat getirdiği (sükûnu'n-nefs) inanç" şeklinde tanımlamaktadır.[19] O, bu tanımda bilgiyi, diğer şeylerden itikâd ve inanılan şeyin inanıldığı gibi olması vasıfları ile ayırmaktadır. Halbuki ilim, ilim olmayandan sadece itikâd olması cihetiyle ayrılamaz. Çünkü taklit ve tesâdüf de itikâd olması açısından ilim ile ortaktır. İlimde ise Allah yanında ikinci bir ilâhın varlığını kabullenme gibi bir itikâda yer yoktur. Ayrıca gerçeğe uygunluk itikâdla değil, ancak isbatla ortaya konulabilir. O, tartışmalı eseri *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*'de ise ilmi "sükûnu'n-nefsi, gönül rahatlığını ve kalbin tatmînini gerektiren şey" diye tanımlar[20] ve ilmi ilim olmayandan bu özelliklerle ayırır. Söz konusu özellikler içinde anahtar tâbir nefsin sükûnudur. Nefsin sükûnundan maksat, birimizin Zeyd'in evde olduğunu bizzat görerek bilmesiyle, onun evde olduğunu başka birinin haber vermesiyle inanması arasındaki farka ilişkin psikolojik duruma benzer. Çünkü bu iki durumu yaşayan kişi, birinde diğerinde bulunmayan bir hali hisseder.[21] Gönül rahatlığı ve kalbin tatmîni ifadeleri de benzer mânâlara gelmekle beraber, Kadı sükûnu'n-nefsi te'kîd ve te'yîd için kullanmıştır. *El-Muğnî*'de ise ilmi "ele aldığı konuda bilenin nefsinin sükûnunu gerektiren mânâ" diye tanımlamaktadır.[22] Bu tanım öncekilerden farklı olarak ilmi "mânâ" olarak tavsîf etmektedir. Bu tanıma göre ilimde bilen (âlim), bilinen (ma'lûm) ve mânâ (illet) unsurları bu-

19. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, terc. İlyas Çelebi, İstanbul 2013, I, 76.
20. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 76.
21. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 77.
22. Abdülcebbâr, *a.g.e.* XII, 13.

lunmakta olup bu unsurlar modern dönemde yapılan bilgi tanımlarında yer alan ögelerle örtüşmektedir.

Kadı Abdülcebbâr'ın bu üç tanımını mukâbele ettiğimizde birinci tanımda anahtar terim olarak zikredilen itikâdın, ikinci ve üçüncü tanımlarda terkedildiği, bunun yerine her üç tanımda da sükûnu'n-nefs tâbirinin muhâfaza edildiğini görmekteyiz.

Bilginin imkânı meselesine gelince, bu husus kadîm felsefeden itibâren tartışılan bir meseledir. Antik Yunan'da Septiklerin, Hint'te ve İran'da ashâbu't-tecâhül ve'l-evhâmın bu konuya kuşku ile baktıklarını ve insan bilgisinin kesinliğine itiraz ettiklerini biliyoruz. Kadı Abdülcebbâr'a gelinceye kadar, başta Mu'tezilîler olmak üzere ilk dönem kelâmcılarının Berâhime, Müşekkikûn ve Sufestaiyye ile mücâdele ettiklerini biliyoruz. Nitekim literatürde Vâsıl b. Ata, Cehm b. Saffan, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Kâbî ve İmam Mâtüridi'nin Seneviyye, Sümeniyye ve Sûfestaiyye'ye mansup kişilerle tartışmalara yer verdiklerini görüyoruz.

Kadı Abdülcebbâr bilginin imkânı konusundaki görüşleri, a. bilginin imkânını reddedenler, b. onu göreceli kabul edenler ve c. kesin bilginin mümkün olduğunu söyleyenler olmak üzere taksim eder.

Hakikatleri İnkâr Edenler

Zarûrî bilgiyi inkâr edenleri ciddiye almayan Kadı, Ebû Ali el-Cübbâî'nin aksine tıpkı İmam Mâtüridî ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî gibi onlarla tartışmayı gereksiz görür ve hakikat diye bir şeyin varlığını onlara hissettirmek için te'dîb edilmelerini önerir. Buradaki tartışmayı Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin dediği gibi mutlak bilgi yerine, zarûrî ve istidlâlî bilgi şeklinde ayırarak tartışmak daha isâbetli olacaktır. Çünkü zarûrî bilgi delille değil, zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onun kazanılması kişiye bağlı olmadığı gibi, inkârı da ona bağlı değildir. Buna rağmen onu inkâr eden bile bile yalan söylemekte ve hakikati anlama hususunda direnmektedir.

İstidlâlî bilgiye gelince o, kazanılmış olduğu için, onu inkâr edenin istidlâl yollarında yanılmış olması ve bu sebeple inkâra düşmüş bulunması mümkündür. Dolayısıyla onunla tartışmak ve onu delille iknâ etmek mümkündür.

Bilgi türleri arasında ayırım yapan Kadı, duyular yoluyla elde edilen bilgilerin zarûrî olduğunu söylemekte, bunlar vâsıtasıyla elde edilen bilgileri inkâr edenlerin zarûrî bilgiyi inkâr etmiş olacaklarını kaydetmektedir.[23] Halbuki haki-

23. Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, İbrâhim Medkûr editörlüğünde bir heyet, Kâhire 1957-1969, XII, 41-46.

katin inkârı ve insanın onu aslâ bilemeyeceği konusu teorik ve felsefî bir problem olup pratikte teorideki kadar yaygın ve etkili değildir. En katı septik bile hayatın gerçekleri karşısında ona uyum sağlama dışında bir alternatife sahip değildir.

İnsan Bilgisinin Göreceli Olduğunu Söyleyenler

Kadı, bu grubu, "Her şeyin hakikatinin, kişinin inandığı şekilde olduğunu iddiâ edenler" diye ifade etmektedir. Bunları Câhız'ın insan bilgisinin zorunlu olduğunu iddiâ eden ashâbu'l-maârife karşı "insan için sadece inandığının mevcut olduğunu, dolayısıyla "varlıkların kendilerine has hakikatlerinin olmadığını" iddiâ eden ashâbu't-tecâhülden söz etmektedir. Bunlar insan bilgisini, içinde kurtçuk yaşayan sirkeye benzetirler. Sözkonusu kurtçuk ancak sirke içinde hayat bulur. Şâyet sirke içinden çıkarılacak olursa ölür. Bunun gibi insan bilgisi de onunla kâimdir ve onun inanç ve düşünceleri dışında bir gerçekliği yoktur. Kadı, bunların ileri sürdükleri göreceliliği bal örneği ile açıklar. Mûtedil mizaçlı biri balı tattığı zaman onu tatlı olarak, ağzında safra acılığı bulunan biri ise onu tattığında acı olarak hisseder. Demek ki bal, onu tadan kişilere göre tatlı veya acı olabilmektedir.[24]

Görüldüğü üzere burada mutlak mânâda bilginin değil, insan bilgisinin zarûrî olduğunun inkârı söz konusudur. Bunlar, kelâm literatüründe indiyye diye adlandırılan sofistik gruba karşılık gelmekte olup bütün bilgilerimizin göreceli olduğunu iddiâ ettikleri için insanın inanç ve anlayışı dışında nesnel bir hakikatin mevcûdiyetini inkâr etmektedirler. Şâyet hakikat bunların dediği gibi olsaydı, çölde serap gören kişilerin gördüklerinin hakikat olması gerekirdi. Aynı şekilde her din kendi penceresinden bakarak inandıklarının hak olduğunu savunmaktadır. Sözgelimi teslise inanan bir Hıristiyanın, düalizme kâil olan bir Senevînin ve politeizme inanan bir müşrikin, bilgi üzerine dayanmış olmaları gerekir. Zarûrî bilgilerde şaşma olmamasına karşın iktisâbî bilgilerde nisbeten göreceliliğin olabileceğini kabul eder. Çünkü buralarda bilgi süreçlerine etki eden değişik unsurlar söz konusudur. Sözgelimi balın tatlı olduğunu, onu aynı şartlarda tadan herkes hissedecektir. Ancak şartlarda değişiklik olması durumunda tat almada değişiklik olabilir.

Bilginin İmkânını Savunanlar

Varlığın gerçekliğini kabul eden kelâm âlimlerine göre zihnimiz dışında bir gerçeklik vardır ve bilgi dediğimiz şey de bu gerçekliği ortaya koymakta-

24. Abdülcebbâr, *a.g.e.* XII, 47.

dır. Nesefî'nin *Akâid*'inin ilk cümlesi, "Eşyanın hakikatlerinin sâbit olduğunu ve ilmin de bunu araştırdığını" vurgulamaktadır. Kelâmcılar ilmin tanımını yaparken de bilgiye konu olan hususları şey, mevcut, mâlûm ve mezkûr gibi terimlerle ifade etmekte ve söz konusu hususların bilende gerçeğe uygun bir şekilde (alâ-mâ-hüve bih) tezâhür etmesini şart koşmakta, bilenle bilinen arasındaki ilişkinin mutâbık li'l-vâki (olana uygun) olmasını gerekli görmektedirler. Bu sebeple Kadı Abdülcebbâr ilmin tanımında "itikâd"ın tek başına yeterli olmadığını kaydederek "olduğu hal üzere olduğu hakkında sükûn-i nefs oluşturmasını" ilâve etme gereği duymuştur. Çünkü itikâd gerçeğe uygun olabileceği gibi, aykırı da olabilir. İtikâdın gerçeğe uygun olmaması durumunda ilim değil cehil, sükûn-i nefs oluşmaması durumunda ise taklit ve zan oluşur[25].

Bilginin Çeşit ve Kaynakları

Genelde kelâm literatüründe bilgi konusu ele alınırken Allah'a ait olan kadîm bilgi ve beşere mahsus olan hâdis bilgi diye ikiye ayırılarak işlenir. Allah Teâlâ'nın zâtıyla âlim olduğunu kabul eden Mu'tezile bir kadîm ilim kategorisi kabul etmemektedir. Bir Mu'tezilî kelâmcı olan Kadı Abdülcebbâr da bu yaklaşıma uyarak kadîm bilgiden söz etmeden ilmi, "zarûrî" ve "mükteseb" diye ayırarak konuya girmektedir.

Zarûrî Bilgi

Kadı, zarûrî bilgiyi "kendi dahli olmadan insanda meydana gelen ve hiçbir şekilde ortadan kaldırılamayan bilgi" olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda iki unsur göze çarpmaktadır. Birincisi irâde dışı oluşu, ikincisi ise kendinden nefyedilmeyişidir. Söz konusu tanım iki unsur bir araya getirilerek yapılmış olup, birbirini intâc eden şeylerdir. Şöyle ki: İrâdemiz dışında bizde oluşan ilim, nefsimizden nefyedilemez. Nefsimizden nefyedilemeyen ilim ise, insanda irâde dışında oluşur. Dolayısıyla zarûrî ilmin tanımında söz konusu iki şıktan biri ile yetinmek mümkündür.

Kadı, zarûrî bilgiyi ortaya çıkış şekline göre üçe ayırmaktadır: Birincisi bizde doğrudan (vâsıtasız) hâsıl olan bilgi olup buna irâde edici, tiksinici, nefret edici, arzulayıcı oluş gibi nefsimize ait halleri bilmek örnek gösterilebilir. İkincisi bizde bir vâsıta ve yöntemle hâsıl olan bilgi. Varlık ve nesneleri idrâk ederek bilmek buna örnek gösterilebilir. Kadı zarûrî bilgi için iki yoldan söz et-

25. Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.* XII, 25.

mekte olup, bunlar idrâk ve haberdir. Üçüncüsü ise bir şeyi vâsıta veya yöntem yerine geçen bir şeyle bilmektir. Buna örnek olarak da bir şeyi zat ile bilmenin, onu hali ile de bilmeye imkân sağlaması gösterilebilir. Çünkü zatı bilmek, halini bilmenin esası ve onu bilmenin yöntemi yerine geçen bir şeydir. Bu ikisi arasındaki fark şudur: Birincisinde söz konusu bilginin varlığı, ona ulaştıran yol olmadan da mümkündür. Sözgelimi idrâk olmadan da Allah Teâlâ'nın kişide kat'î bilgi yaratması mümkündür. İkincisinde ise zatı bilmeden, onun halini bilmek câiz değildir. Bizde hâsıl olan bilgi de aklın gücü dâhilinde olan ve olmayan diye ayırılır. Aklın gücü dâhilinde olmayan bilgi, görmediğimiz halde Zeyd'i daha önce gördüğümüz birisi olarak bilmemiz örneğindeki bilgiye benzer. Zira bu bilgi, Allah tarafından verilen doğrudan bir bilgi olup aklın gücü dâhilinde olan bilgilerden sayılmaz. Bu sebeple onun hakkında akıl sahiplerinin vereceği hükümler değişiktir. Onu gördüğünde kimi kabul eder, kimi de kabul etmez. Aklın gücü dâhilinde olan bilgi de, bir haber çeşidine dayanan ve dayanmayan diye ayrılır. Birincisi fiilin fâiline taallukunun hasen ve kabîh fiillerin hükmünü bilme; ikincisine örnek ise bir varlığın mevcut veya ma'dûm olduğunu, mevcut olanın da kadîm veya hâdis olduğunu bilme gibidir.[26]

Mükteseb Bilgi

İnsana zarûrî bilgi olarak verilen değil, onun kesbi sonucu elde edilen bilgilerdir. Kadı bu tür bilgiler için "nazar" tâbirini kullanır. Bakmak, beklemek, ilâhî lütuf ve rahmet, düşünmek anlamlarına gelen nazar kelimesi kalp kelimesi ile bir arada kullanıldığında sonuncu anlam kastedilir. Aynı anlamda olmak üzere tefkîr, bahs, teemmül, tedebbür gibi tâbirler de kullanılır. Kadı nazarı ticaret ve tedâvi gibi dünya işlerinde ve ma'rifetullah gibi din işlerinde olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kadı, din işlerinde nazarı da hasmın ileri sürdüğü sözde deliller üzerinde nazar ve ma'rifetulllaha ulaşmak için gerçek deliller üzerinde nazar olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre Allah'ın insana vâcip kıldığı şeylerin başında bu tür bir nazar (ma'rifetullah için nazar) gelmektedir.

Kadı Abdülcebbâr, Kâbî'nin aksine istidlâlî olarak bilinen bir şeyin, farklı şartlar altında zarûrî olarak bilinmesini de mümkün görmektedir. Ancak zarûrî olarak bilinen bir şeyin, bundan sonra istidlâlî olarak bilinmesini gereksiz görmektedir. Ona göre ma'rifetullah, dünyada teklif devam ettiği sürece istidlâlî, âhirette ise zarûrîdir. Nazarı da ef'âl-i ibâd içinde mütâlaa eden Kadı Abdülcebbâr, diğer insan fiilleri gibi nazarın da insana ait olduğunu ve onun tarafından ortaya konulduğunu kaydetmektedir. O, insan fiillerini kudret mahallinde

26. Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 83.

meydana gelenler (el-ef'âlü'l-mübtedia) ve kudret mahallinin dışında meydana gelenler (el-ef'âlü'l-mütevellide) diye ikiye ayırmaktadır. Bu duruma göre insan bilgilerinin zorunlu olduğunu savunan ashâbu'l-meârifin tezi birinci şıkka, nazar ve istidlâle dayandığını söyleyenlerin görüşü ise ikinci şıkka dayanmaktadır. Birinciler kendi aralarında ashâbu'l-ilhâm ve ashâbu't-tabâi' olarak ayrılmakta ve zarûrî bilginin vahiy gibi verilmiş ve duyuların idrâki gibi ızdırârî olabileceğini söylemektedirler.

Kadı, nazar ile bilgi arasındaki irtibâtı tevlîd ilkesi ile açıklamaktadır. İstidlâl adı verdiğimiz, delillerin birbirini intâc etmesi hususu bu sâyede gerçekleşmektedir. Sahih bir nazarın gerçekleşmesi için bir delile dayanması ve istidlâlde bulunan kişinin delil ile medlûl arasındaki irtibâtı doğru bir şekilde takip etmesi gerekir. Burada Kadı, istidlâli bilgide delilin anahtar bir terim olduğunu kaydetmektedir. Delil, akıl yürüten kişiyi bir konuda bilgiye ulaştıran araçtır. Delil ile medlûl arasında delâlet ilişkisi söz konusudur ve o, istidlâlde akıl yürüteni medlûle ulaştırmaktadır. Bu sebeple delil ile medlûl arasında bir sebep-sonuç ilişkisi söz konusudur. İnsan aynı sonuca delilsiz ulaşırsa buna ilim değil, zan veya taklit denilir. Burada sonuç aynı olsa bile yöntem farklılığı dolayısıyla ikincisi ilim olarak isimlendirilmez.

Kadı'ya göre edille-i şer'iyye akıl, kitap, sünnet ve icmâdan oluşmaktadır[27]. O, buradaki tertîbi aynı zamanda bir öncelik sıralaması olarak kabul etmektedir. Ona göre akıl, diğer delillerin de kendisine dayandığı bir temeldir. Ma'rifetullaha da aklın hüccetinden başka bir yolla ulaşmak mümkün değildir. Diğerleri akla nazaran fürû konumundadır. Fer'î olanı aslın önüne geçirmek câiz değildir. Sözgelimi kitabın hüccet olması ancak âdil, hakîm, yalan söylemeyen ve yalan söylemesi câiz olmayanın sözü olduğu tesbît edildikten sonra geçerlidir[28].

Bilgi kaynaklarına gelince, klasik kelâm kitaplarında bunlar, "esbâbu'l-ilm veya medârikü'l-ulûm" başlığı altında akıl, duyular ve haber şeklinde sıralanmaktadır. Burada zikredilenlerin her biri için öngörülmüş bir alan söz konusudur ve her biri sadece kendi alanında bilgi üretmektedir. Kadı böyle bir sıralamaya katılmamaktadır. Ona göre akıl, "Özel bilgilerin toplamından ibaret olup, ortaya çıktığında mükellefin nazar, istidlal ve sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmesi mümkün olur." Bu tanıma göre akıllı olan kişi, özel bir takım bilgilere sahip olan demektir. Müdrekâtın türünden olan bu özel bilgiler, kendilerinden birtakım bilgiler çıkarılan esas bilgilerdir. Kadı söz konusu bilgilerin mecmûuna sahip olmayı "kemâlü'l-akl" olarak ifade etmektedir. Bunlar ya duyuların idrâki yoluyla ya da haber vâsıtasıyla elde edilir. Bu duruma göre o, aklı bir cevher ve hasse olarak görmediği gibi kuvve olarak da görmemektedir.

---

27. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 144.
28. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 146.

Bilgi edinmede idrâkin yerine gelince, Kadı Abdülcebbâr insanda idrâk için geçerli olan beş duyunun söz konusu olduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla altıncı duyu veya bâtınî duyular olarak adlandırılan şeylerin idrâkte bir vâsıta oluşları söz konusu değildir.[29] Ona göre her bir duyu organı kendi alanında idrâk aracısı olup Eş'arîlerin söylediği gibi duyuların araçsallığını ihmâl ederek idrâkin gerçekleşmesini sadece Allah'ın yaratmasına bağlamak isâbetli değildir. Şâyet böyle olsaydı kulak üzerinden görme, göz üzerinden işitme söz konusu olurdu. İdrâk insandan kaynaklanan dolaysız bir fiil olmadığı gibi, tevlîd esasına göre gerçekleşen bir fiil de değildir.

Nazarda bilgiye ulaşmak için delil bir vâsıta olduğu gibi idrâk de bilgiye ulaşmak için bir vâsıtadır. Aralarındaki fark ise birinin zarûrî olmasına karşılık diğerinin iktisâbî oluşudur. Bilgi kaynakları birbirleri ile ilişkilidir. Bunlar arasında asıl-fer' ilişkisi vardır. Sözgelimi duyu verileri olmadan insan müdrekâtı bilemez. Duyulardan gelen verilerin bilgiye dönüştürülmesi de ancak akıl sâyesinde mümkündür. Bu verileri ayıran ve birbiri ile irtibâtlandıran akıldır. İnsanların idrâkini diğer canlıların idrâkinden ayıran aklın bu dahlidir. Akıl olmadan idrâk hiçbir zaman bilgiye dönüşmez. Akıl bir a'râz olup onu taşıyan da hayat sıfatına sahip olan insandır. Dolayısıyla bilginin oluşmasında müdrekât ile temasa geçen canlı kişidir ve bu temasta akıl ona birtakım ölçü ve değerler sağlamaktadır.

Kadı'ya göre idrâkin gerçekleşmesi için duyuların sağlam bir şekilde işlemesi, müdrekin mevcut olması ve idrâke mâni herhangi bir engelin bulunmaması gerekir.[30] İdrâkin gerçekleşmesine mâni olan hususları da görme örneğinde perde, aşırı incelik, aşırı yoğunluk, aşırı uzaklık, yakın mukâbele şeklinde sıralamaktadır.[31] Kadı burada idrâkin alâ-sebîli'l-i'câz değil, îcâb yoluyla gerçekleştiğini savurmaktadır. Dolayısıyla Eş'arîlerin iddiâ ettiği gibi idrâkin âdete göre vukû bulduğu, bu durumda da insanın, önündeki deveyi Allah yaratmadığı için görmemesi gibi bir durumun söz konusu olamayacağını söylemektedir. İdrâkin oluşumunu âdete bağlamak, Sûfestaiyye ile aynı dili kullanmaktır.

Kadı, bilgi edinmenin kaynaklarından olan haber konusunda ise Sümeniyye ve Berâhime'nin yönelttiği eleştirileri reddederken idrâk ile haberin ortak paydasının sükûnu'n-nefs oluşuna dikkat çekmektedir. Her ne kadar dilciler haberi "doğru veya yanlış olması mümkün olan söz" diye tanımlarlarsa da doğru haber, doğruluğu hakkında kalbin mutmain olduğu haberdir. Bunu gerçekleştiren de doğruluğu üzerinde bir uzlaşının gerçekleşmesidir. Bu tür haberlere mütevâtir denilir. Mütevâtir haberleri ilk nakledenlerin istidlâl veya taklit yoluyla değil de zarûrî olarak bilmesi gerekir. Dolayısıyla tevhîd ve adl gibi

29. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 407-408.
30. Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 274, 400.
31. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 416-417.

teorik içerikli konularda râvîlerin çokluğu zarûrî bilgi oluşturmaz. Ayrıca mütevâtir haberin en az dört farklı râvî tarafından rivâyet edilmesi gerekir. Ancak dört kişinin olması haberi sorgulamamıza engel değildir. Çünkü Kur'an'da da dört şâhit istenmekle beraber bunlar olayın araştırılmasına ve soruşturulmasına engel değildir. Kadı'ya göre mütevâtir haberde râvîlerin mü'min olmaları şart değildir, silsilede kâfir veya fâsık kişiler de bulunabilir. Kadı, mütevâtir haberin yalan üzerinde ittifakları mümkün olmayanlardan gelen haber olması yanında, peygamber örneğinde olduğu gibi yalan söylemesi câiz olmayan kişilerin tasdik ettiği veya yalan olduğu takdirde aksinin mütevâtir bir şekilde dile getirileceği haberi de mütevâtir içinde sayar. Mütevâtir şartlarını taşımayan haberi ise "haber-i vâhid" olarak değerlendirir. Bu tür haberler zan ifade ettikleri için bilgi kaynağı kabul edilmezler.

Kelâm Metodu

Metot, hakikati araştırma ve doğru bilgiye ulaşmanın usûl ve esaslarını ortaya koyar. Bu konu bütün İslâm mezhepler gibi Mu'tezile'nin de vazgeçemeyeceği hususlardan biridir. Zaten bir akımın mezhep olarak adlandırılması için kendine özgü bir metodunun bulunması zorunludur. Mu'tezile öncesinde itikâdî alanda genellikle naslara başvurulur ve onların zahirî ile amel edilirdi. Nasları te'vîl etmek ve aklî yoruma tâbi tutmak ise hoş karşılanmazdı. Bağdad, Şam, Mısır ve İran gibi bölgeler fethedilip İslâm âlimleri farklı din ve kültürlerle karşı karşıya gelince, arada köprüler kurup yeni Müslüman olan insanlara İslâm'ı mâkûl bir şekilde anlatmak için aklın kullanılmasına, nasların aklî yorumlara tâbi tutulmasına ihtiyaç duyuldu. Böylece ortaya akıl ile naklin birlikteliği diyebileceğimiz bir yöntem çıktı. İlk zamanlar haberî sıfatların te'vîli ile sınırlı tutulan bu yöntem, zamanla genişletilerek itikâdî alanın hemen her konusunda kullanılır oldu. Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olup olmadığı ve Allah Teâlâ'nın görülüp görülemeyeceği tartışmaları bu yöntemin kullanımı sonucu ortaya çıkmıştır. Başlangıçta akıl-nakil dengesini sağlamak üzere geliştirilen bu yöntem, zamanla aklın lehine gelişmiş ve akıl dinde nerede ise tek belirleyici haline gelmiştir. Bunun üzerine Mu'tezile muhâlifleri söz konusu yönteme karşı çıkarak dinî konularda akla bu kadar yetki verilmesinin insanı şârî' (din kurucusu) konumuna yükselteceğini dile getirmişlerdir.

Mu'tezile'nin kelâm yöntemi değişik aşamalardan geçerek bilinen son şekline ulaşmıştır. Bu aşamaların ilkini Kaderiyye temsil etmekte olup, bu dönemde Allah'ın sıfatları, teşbîh, cüz'î irâde, büyük günah işleyenlerin konumu gibi tartışmalı konularda Kur'an ve sünnetten deliller getirmenin yanında geleneksel akıl yürütme yöntemi kullanılmıştır. Söz konusu akıl yürütme biçimi ilk za-

manlar geleneksel kıyas şeklinde olup fakihler bu metodu pratik hayatla sınırlandırıp nesneleri birbiri ile karşılaştırmak sûretiyle kullanırlarken, Kaderiyye onu gâibin şâhide kıyası şeklinde değerlendirmiştir. Bu dönemde "naklî bilgiden hareket etme" ve "şâhid ile gâib arasında benzerliği savunma" iki temel yöntem olarak benimsenmiştir.

Mu'tezile kelâmının ikinci devresi felsefî olmayan Mu'tezile döneminden oluşmakta olup; Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'dan başlayıp Me'mûn devrine (198/813) kadar geçen süreyi kapsar. Bu dönemde de Mu'tezile, geleneksel kıyas metodunu ve Arapçanın sağladığı yorum imkânlarını kullanmıştır.

Mu'tezile kelâmının üçüncü devresi ise felsefe ile bütünleşmiş Mu'tezile dönemi olup Me'mûn'un felsefî kitapları tercüme ettirmesiyle başlar. Mu'tezile bu dönemde felsefeden sadece tabiata ilişkin bazı temel kavramları ve metafiziğe ilişkin bazı teorik düşünceleri değil, başta Aristo'nun kıyas metodu olmak üzere mantık ilminin birçok esas ve ilkesini almıştır. Böylece dinî verilerden hareketle sonuca gidilme yerine, mantığın kullanımı ile aklî ve felsefî verilerden sonuca gidilmeye başlanmış, şeyler arasındaki benzerliğe dayanan kelâmî kıyas yerine, nisbetlerin eşitliği esasına dayanan felsefî kıyas esas alınmıştır. Mu'tezilîler, felsefeden aldıkları nazarı (akıl yürütme) ya geleneksel kıyas metodunun yerine koyup felsefî verilerden yine felsefî bir yöntemle faydalanma yoluna gittiler ya da onları kelâmın kıyası ile karıştırarak dinî verilerden felsefî bir usûlle sonuç çıkardılar[32].

Kelâm ilminde metot tartışmaları zamanla epistemoloji değerlendirmelerine dönüşmüş ve Mu'tezile ile karşıtları arasında bilgi vâsıtalarının ve özellikle de aklın yetki ve gücü üzerine uzunca münâkaşalar cereyân etmiştir. Bütün kelâm mezhep ve fırkaları sahih bilgi elde etmenin yolları olarak akıl, duyular ve doğru haberi kabul etmişlerdir. Aralarındaki tartışma ise bu üç aracın alanları, sınırları ve öncelik durumları üzerinde cereyân etmektedir.

İlk dönem Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, duyular ve aklın bedîhî ilkeleri yoluyla elde edilen bilgilerin zarûrî, akıl yürütme ile elde edilen bilgilerin ise kazanılmış (iktisâbî) olduğunu savunmaktadır. Ona göre beş duyu kendi başına yakînî bilgi vermez. Akıl ise vahiy gelmeden de Allah'ın varlığını ve eşyanın mâhiyetini, güzel veya çirkin olduğunu bilebilir. Haberin de doğru bilgi ifade edebilmesi için aralarında cennet ehlinden en az bir râvî bulunan yirmi kişi tarafından nakledilmiş olması gerekir. Kâfir veya fâsıklarca nakledilen haberlerin ise tevâtür derecesine varmış olsa bile delil olamaz.

Diğer bir Mu'tezilî kelâmcı İbrâhim en-Nazzâm bilginin duyular ve akıl yoluyla elde edildiğini, onun oluşmasında şüphenin önemli bir yerinin bulunduğunu, insanda asıl idrâk edenin ruh olduğunu, Allah'ın idrâki duyular üze-

32. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, (trc. Kâsım Turhan), İstanbul 1996, s. 42-43.

rinden yarattığını, haberin ise bilgi ifade edebilmesi için doğruluğuna aklî veya tecrübî karînenin bulunması gerektiğini söyler.

Yine Mu'tezilî kelâmcılardan olan Câhız, insanın irâde dışı fiilleri gibi bilgisinin de zorunlu olarak vukû bulduğunu, dolayısıyla, ilmin insanın fiili olmadığını, başka bir fiilden de doğmadığını, kendiliğinden ve zarûrî olduğunu savunmaktadır. Ashâbü'l-meârif diye adlandırılan bu ekole karşı İbrâhim en-Nazzâm ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî bilginin verilmiş değil, kazanılmış olduğunu söylemekte ve Allah Teâla'nın da zorunlu bilgi ile değil, kazanılmış bilgilerle bilinebileceğini savunmaktadırlar.

Kadı Abdülcebbâr'a gelince, o insanın bilgi edinme yollarını akıl, duyular ve doğru haber şeklinde sıralamaktadır. Ona göre akıl, sadece bilgi vâsıtalarından biri değil, aynı zamanda duyular ve haber tarafından sağlanan verileri değerlendiren bir merkezdir. Dolayısıyla akıl esas, diğerleri fer'dir. Akıl olmadan diğerleri malzeme sağlasalar da bilgi üretemezler. Allah Teâlâ'nın bilinmesi meselesine gelince, bunun insana vâcip olan şeylerden olduğunu, ancak bunun için de nazarın gerekli olduğunu, dolayısıyla insana ilk vâcip olan şeyin akıl yürütme olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Allah'ı bilmek dünyada nazarî yolla, âhirette ise zarûrî bilgi ile bilinebilir.

Dünyada Allah'ı bilmeyi sağlayan nazar ve istidlâl bütün mükelleflere vâcip olup bu da cisim ve a'râzları bilmekle başlar. Çünkü bunlar hakkındaki bilgi bizi, onların hâdis oldukları sonucuna götürür. Âlemin hâdis oluşu ise bir muhdisin varlığını gerekli kılar ki, o varlık bütün kâinatı yaratan Allah'tır. Aklın vahiyden önce geldiğini kabul eden Mu'tezile, şeriatlar gönderilmeden önce insanların akla başvurduklarını, hüsün ve kubhu onunla tayin ettiklerini kaydetmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî Allah'ı bilmenin vâcip oluşunu, "nimet verene teşekkürün gerekliliği" prensibi ile açıklarken, Kadı Abdülcebbâr Allah'ı bilmenin vâcip oluşunu hüsün ve kubuh nazariyesine dayandırır, Allah'ın bilinmesinden sonra îfâ edilebilecek bir eylem olan "nimete şükür" esasının ma'rifetullaha kaynak ve gerekçe gösterilemeyeceğini söyler.

Kadı Abdülcebbâr'a göre dinî konularda kesin bilgi akıl ve nas yoluyla elde edilir. Nas kitap, sünnet ve icmâ şeklinde gruplandırılır. Bunların her birinin kesin bilgi verdiği alanlar vardır. Her ikisi de aynı kaynağa dayanan akıl ve nassın birbiri ile çatışması söz konusu olamaz. Akıl ile nassın zâhirinin çatıştığı durumlarda nassın te'vîl edilmesi gerekir. Kadı Abdülcebbâr sıralamada akla öncelik vermekle beraber, alanında olmak kaydıyla nassın da kesin bilgi ifade edebileceğini kaydetmekte, Hz. Peygamber'den sâdır olduğu kesin olarak sâbit olan mütevâtir sünnetin de kesin bilgi ifade eden delillerden olduğunu belirtmektedir. Delil olma yönünden mütevâtir hadis ile Kur'an arasında fark olmadığını, mûcizenin, peygamberin doğru sözlü ve yalandan korunmuş oldu-

ğuna aklî delil oluşturduğunu savunmaktadır. Âhâd haberlerin ise kesin bilgi ifade etmediklerini ve itikâdî konularda delil olmadıklarını dile getirmektedir.

Kadı Abdülcebbâr, bu çerçevede Usûl-i hamse'nin bazılarının akılla, bazılarının da nakille isbât edildiklerini söylemektedir. Ona göre tevhîd ve adalet akla, el-menzile beyne'l-menzileteyn nakle, va'd ve vaîd ile emir bil-maruf ve nehiy anil-münker meseleleri de hem akla hem de nakle dayanır. Tevhîd ve adalet konularında nassın kaynağı da akıldır. Kur'an'la istidlâlin bu çerçevede olması gerekir. Allah Teâlâ'nın varlığını ve hakîm olduğunu isbât için Kur'an'la istidlâl câiz değildir. Çünkü bu, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu bilmeye bağlı bir şeydir. Kur'an'ın sıhhati ise söyleyenin durumunu bildikten sonra mümkündür. Öyleyse Allah'ın varlığını akılla bildikten sonra bu bilgiyi teyîd için Kur'an'la istidlâlde bulunabiliriz. Kur'an'ın muhkem veya müteşâbih ifadeleri tevhîd veya adalet hakkında ise, onları akıl üzerine binâ etmemiz gerekir. Zira Allah'ın çirkin (kabîh) fiilleri dilemeyen hakîm biri olduğunu bilenin, Kur'an'la istidlâl ederek O'na bu sıfatı nisbet etmesi câiz değildir. Bütün bu konularda akıl asıl, nakil ise fer'dir. Fer'in asla karşı delil olması söz konusu olamaz. Kur'an'ın, Allah'ın varlığı konusundaki beyanlarına gelince bunlar ilâhî lütuf olarak istidlâle teşvîk ve aklın hükümlerini ikrâr ve te'kîd etmekten ibarettirler. Kadı bu görüşünü te'yîd için ayrıca Allah'ın aklı olanları muhâtap alıp mükellef tutması ile akılsızlardan sorumluluğu kaldırmasını ve Hz. Peygamber'in "Ümmetim hatâda birleşmez." (İbn Mâce, "Fiten" 8; Ebû Dâvûd, "Fiten" 1). "Allah'ın yardımı cemâatle beraberdir." (Tirmizî, "Fiten" 7; Nesâî, "Tahrîm" 6). gibi hadislerini delil getirir.[33]

Kelâm Sistemi

İslâm düşüncesinde görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk kelâm mezhebi Mu'tezile'dir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının iman esaslarını ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât olmak üzere üçe veya Âmentü'de olduğu gibi altı esasa ayırmasına benzer şekilde Mu'tezilî âlimler de kelâm sistemlerini "tevhîd", "adl", "va'd ve vaîd", "el-menzile beyne'l-menzileteyn", "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" olmak üzere beş esas olarak kurgulamışlardır. Onlara göre bu beş esas Müslüman olmak için değil, mu'tezilî olmak için kabulü zorunlu olan hususlardır. Mu'tezile'de bu beş esasın nasıl teşekkül ettiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Yaygın olan görüşe göre ilk esas Vâsıl b. Atâ'nın Hasan el-Basrî'den ayrılması ve büyük günah işleyen kişi hakkında "onun iki yer arasında bir yerde olduğu"nu söylemesi üzerine ortaya çıkmıştır. Tevhîd

33. Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1974, s. 139.

esası da Vâsıl b. Atâ tarafından belirlenerek kitabına konu edinilmiştir. Adl ise daha sonra ortaya çıkmıştır. Va'dvaîd meselesi ise İran, Şam ve Mısır fethedildikten ve kader tartışmaları başladıktan sonra devreye girmiştir.

Yaygın görüşe göre Mu'tezile'nin kelâm sistemi beş esastan (usûl-i hamse) oluşur. Kadı Abdülcebbâr bu esasları kabul etmekle beraber eserlerinde icmâlî ve tafsîlî yaklaşımlarla farklı tasniflerde bulunur. Sözgelimi *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinde sistemini tevhîd ve adalet esasları olmak üzere iki, *el-Muhtasar*'da tevhîd, adalet, nübüvvet ve şerâi' olmak üzere dört, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*'de ise tevhîd, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-vaîd, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker olmak üzere beş olarak kaydeder.[34] Temel ilkeleri iki olarak gösterdiği yerde usûl-i hamsenin diğer esaslarını adalet içinde, dört dediği yerde ise şerâi' içinde mütâlaa eder. Ayrıca Kadı Abdülcebbâr diğer Mu'tezilî âlimlerinin aksine tevhîdi adaletin önüne geçirir ve birinci esas olarak zikreder[35].

Şimdi usûl-i hamsenin her birini özet olarak ele alalım:

Tevhîd

Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olduğunu ifade eden tevhîd, bütün İslâm mensuplarınca benimsenen bir ilkedir. Yeryüzünde tevhîdi saf haliyle temsil eden yegâne mezhebin kendileri olduğunu iddiâ eden Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in zât-ı ilâhîyyeye nisbet ettiği "hayat, ilim, kudret..." gibi sıfatları, kadîmlerin çoğalmasını gerektireceğinden benimsemez ve tevhîde aykırı bulur. İnsanların irâdî fiillerinin, ilâhî müdahale olmadan, sadece kendileri tarafından meydana getirildiğini kabul etmek sûretiyle, kulu yaratıcı konumuna getirmekte sakınca görmez. Mu'tezile'ye göre Allah birdir, O'nun eşi ve benzeri yoktur. O, her şeyi işitir ve görür, cisim, cüsse, et, kan, cevher ve a'râzdan oluşmaz; şahsı, sûreti, organları, rengi, tadı, kokusu ve görüntüsü yoktur; sıcak, soğuk, yaş ve kuru olmak gibi a'râzlarla vasıflanamaz; hareket, sükûn, parçalara ayrılma gibi niteliklerle nitelenmez; ön, arka, sağ, sol, aşağı, yukarı gibi herhangi bir yönde olduğu söylenemez; mekân O'nu kuşatamaz, üzerinden zaman geçmez, bir şeye hulûl etmesi düşünülemez, hudûs ile nitelendirilemez, son, sınır ve mesâfe ile vasıflandırılamaz, doğmamış ve doğurmamıştır, duyular O'nu algılayamaz, hiçbir yönüyle yaratıklara benzemez, hatıra gelen ve hayal edilen hiçbir şeye benzetilemez, her zaman âlim, kâdir ve diri olmuştur ve böyle olmaya da devam edecektir. O tek başına kadîmdir ve kendi-

34. Abdülcebbâr, *Muhtasar*, nşr. Muhammed Amara, Dâru'l-Hilâl, 1971, s. 168; *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 122-123.
35. Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 178; *Şerh*, s. 149.

sinden başka kadîm yoktur. O'nun için fenâ bulmak, acz ve eksiklik söz konusu değildir[36]. Mülkünde ortağı, saltanatında vezîri bulunmamaktadır. Yarattıklarını, daha önce mevcut olan bir örneğe göre veya yardımcı kullanarak yaratmış değildir. Bir şeyden menfaat elde etmesi veya zarar görmesi, sevinç, lezzet, acı, ıstırap gibi duyguları tatması söz konusu değildir.

Mu'tezile, tevhîd prensibinden hareket ederek Kur'an'ın mahlûk olduğunu ve Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini iddiâ etmekte, aksine inanmanın Allah'ı zaman ve mekân gibi sonradan olma sıfatlarla nitelemek (hudûs) ve teşbîh olacağını savunmaktadır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin savunduğu ahvâl teorisine göre ise ilâhî sıfatlar Allah Teâlâ'da kendisinin sahip olduğu hal sebebiyle mevcuttur. O, bu teoriyle Allah'ta âlim, kâdir, hay ve mevcûd gibi zâtî sıfatların varlığını kabul ederken, varlıkla yokluk arasında zihnî ve itibârî bir durumu ifade eden hâl için hudûs ve kıdem gibi nitelemelerin söz konusu olmadığını söylemektedir.

Allah'ın sıfatları üzerinde yapılan bu tartışmalar Mu'tezilîleri Allah'ın yedi, vechi istivâsı, semâda oluşu gibi Kur'an ifadelerini Allah'ın her türlü havâdisten tenzîh edilmesi yönünde yorumlamaya, bunun sonucu olarak da Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın görülemeyeceği görüşüne götürmüştür. Onlar, aksinin Allah'a hudûs nisbeti ve teşbîh olacağı görüşündedirler. Mu'tezile, tevhîd anlayışının devamı olarak ru'yetullah meselesini tartışmaya açmış, ru'yetullaha delâlet eden âyetleri, "Allah Teâlâ'yı kalben bilmek yahut ilâhî va'dlerin gerçekleşmesini beklemek (intizâr)" şeklinde yorumlamıştır. Bu bağlamda vârid olan hadislerin ise âhâd haberler olduklarını, ayrıca tam aksini ifade eden rivâyetlerin de bulunduğunu söyleyerek zannî bilgi ifade eden haberlere dayanarak iman esası vaz' edilemeyeceğini ileri sürmektedirler[37].

Adl

Adalet, Allah Teâlâ'nın her türlü kabihten, sevap, fayda gibi şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla kulluğa çağırmaktan tenzîhini; bütün fiillerinde hikmet adalet ve isâbetin söz konusu olduğunu kabullenmek demektir. Mu'tezilîlere göre insan hürdür, dolayısıyla kendi fiillerini kendisi yapar. Allah, insanlara bir şeyi yapıp yapmama gücünü vermiş olup insan bu gücü kullanarak istediklerini yaparlar. Allah kulların fiillerini yaratmaz. Onların fiillerini Allah'ın yaratması durumunda insan fâil değil, fiile mahal olmuş olur, fiile sadece mahal olmaktan dolayı da Allah'ın kullarını cezalandırması haksızlık ve zulüm olur. Halbuki Allah âdildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık yap-

36. Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter, İstanbul 1929-1930, s. 155-156.
37. Geniş bilgi için bk. Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 208-213; 244-446.

maz. Öte yandan irâde hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından sorumlu tutulması O'nun adalet ve hikmetine yakışmaz.

Mu'tezile, adalet esasını Allah'ın fiilleri, bunların hayır ve şer ile ilişkisi, rızık, ecel, teklif, lütuf, hidâyet, ıdlâl, tevfîk, hızlân, aslah olanı yapmanın gerekli olup olmaması, elem, şefâat ve ıvaz gibi konulara uygulayarak Allah'ın ve kulun yetki alanlarını tartışmış ve "İnsan kendi fiillerinde özgür değildir." diyen Cebriyye'yi reddetmiştir.

Mu'tezile'nin adalet esası ile kula tanıdığı hürriyet ve sorumluluk tembelliği, miskinliği, kaderciliği önleme bakımından önemli olduğu gibi, zâlim siyaset adamlarının yaptıkları zulümleri kadere hamlederek sorumluluktan kaçamayacaklarını ortaya koyması ve geniş halk kesimlerini bunlara karşı bilinçlendirmesi bakımından da önem arz etmektedir.[38]

Va'd ve Vaîd

Dünya hayatında işlenen iman ve amel-i sâlih ile küfür/inkâr ve büyük günahların âhirette mutlaka karşılıklarının görüleceğini ifade eder. Gelecekte başkasına faydanın ulaşmasını veya ondan bir zararın giderilmesini içeren habere va'd; bunun aksini, yani gelecekte başkasına bir zararın ulaşacağını veya onun bir menfaatinin kaçacağını içeren habere de vaîd denir. Cenab-ı Hakk'ın va'd ettiği sevap ve korkuttuğu cezâ mutlaka gerçekleşecektir. Tövbe olmadan büyük günahlar affedilmeyeceği gibi, sâlih amel işleyenler de sevaptan mahrum bırakılmayacaktır. Mu'tezile va'd ve vaîd esası ile amelin imandan bir cüz olduğunu ve amelsiz imanın âhirette kişiyi kurtarmayacağını söylemekte, "Küfürle beraber itâat fayda vermediği gibi, imanla beraber de günah zarar vermez." diyen Mürcie'yi reddederek, dünyada işlenen ve tövbe edilmeden âhirete intikal eden her fiilin karşılığının görüleceğini savunmaktadır.[39]

Menzile Beyne'l-Menzileteyn

"İki yer arasında orta bir yer" anlamına gelen "el-menzile beyne'l-menzileteyn" prensibi büyük günah işleyen kişinin bu fiili ile imandan çıkmış olacağı, ancak küfrü gerektiren bir inkârda bulunmadığı için de küfre girmiş olmayacağı, yani mü'min veya kâfir olmaksızın bu ikisinin arasında bir yerde bulunacağı anlamına gelmektedir.

---

38. Geniş bilgi için bk. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 214-218.
39. Geniş bilgi için bk. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 218-222.

Mu'tezile bu yerde bulunan kişiye "fâsık" demektedir. Fâsık işlediği günahlardan tövbe etmeden ölecek olursa ebediyyen cehennemde kalır, fakat cehennemdeki azabı kâfirlerden daha hafiftir. Mu'tezile bu görüşü ile büyük günah işleyeni kâfir kabul eden Havâric ile, onu kâmil mü'min sayarak âhirette günahlarının hiçbir zarar vermeyeceğini iddiâ eden Mürcie arasında bir yerde durmaktadır. Mu'tezile'nin fâsıklara dünyada Müslüman muâmelesi yapmaları övgü ve ikrâm için değil, onları kâfirlerden ayırmak içindir. Çünkü bu kişi dünyada her an tövbe edebilir ve tövbe ettiği takdirde zaten âhirette de mü'min muâmelesi görecektir[40].

Emir Bi'l-Ma'rûf Nehiy Ani'l-Münker

İslâm'da iyi işlere "maruf", kötü işlere de "münker" denilir. Mu'tezile'ye göre İslâm davetinin yayılması, dalâlette olanların hidâyete ermesi, hakkı batıla karıştırmak isteyenlerin hücumlarının önlenmesi için her Müslümanın iyiliği emretmesi kötülükten de sakındırması (emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker) zorunlu bir görevdir. Bu, Allah'ın emri ve bütün Müslümanların ittifakla kabul ettikleri bir husustur. Bu esasın farz olduğunda bütün Müslümanların ittifakı olmakla beraber, bu farziyetin her bireyi ayrı ayrı sorumlu tutan "farz-ı ayn" türünden mi yoksa toplum fertlerinin bir kısmının yapması ile diğerlerinin üzerinden de sorumluluğu kaldıran "farz-ı kifâye" türünden mi olduğunda ihtilaf vardır. Meselâ Ehl-i Sünnet iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın farz-ı kifâye olduğunu savunmaktadır. Mu'tezile'de ise Ebû Bekr el-Asam (ö. 200/816) hâriç, diğerlerinin tamâmı, gücü yettiği takdirde iyiliği emretmesinin ve kötülükten sakındırmasının herkese vâcip (farz-ı ayn) olduğu kanâatindedirler. Mu'tezilîler, başlangıçta bu prensibi kullanarak Mecûsîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlere; Mücessime, Müşebbihe, Rafızîlik gibi ehli bid'at ve dalâlet hareketlerine ve zındıklık akımına karşı İslâm'ı güçlü bir şekilde savunmuş, bu amaçla Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar gitmişlerdi. Ayrıca bu prensibi içerde itikâdî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, toplumu ıslah etmek, hürriyet ve adaleti bi'l-fiil tatbîk etmek amacıyla kullanmışlar, mihne olaylarında görüldüğü gibi muhâlifleri yola getirme ve hasımları susturma aracı haline getirmemişlerdir[41].

Sonuç olarak genelde Mu'tezile, ve özel olarak da Kadı Abdülcebbâr, dışa açık, hür fikirli ve aklî temellendirmeleri öne çıkaran bir yapıya sahiptir. Onlar selef âlimleri kadar geleneğe bağlı kalmamakla beraber, hiçbir zaman dinden bağımsız bir felsefe oluşturma yoluna da gitmemişler, aksine nakle karşı aklı, rivâyete karşı dirâyeti, otoriteye karşı bireyin özgürlüğünü savunmuşlar-

40. Geniş bilgi için bk. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 222-228.
41. Geniş bilgi için bk. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I, 228-242.

dır. Kadî Abdülcebbâr, üstlendiği görevin gereği olarak da düşünce dünyasını olabildiğince geniş kapsamlı tutmuş, bu müsâmahası sebebiyle de taraftarlarınca ithamlara muhâtap olmuştur.

KAYNAKÇA

Amâra, Muhammed, *Muhtasar* (Mukaddime), Dâru'l-hilâl, 1971.

Brockelman, Carl, *GAL Suppl*, Leiden 1937-42.

el-Cüşemî, Hakim, *Şerhü'l-Uyûn*, nşr. Fuad Seyyid, (*Fazlu'l-itizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974.

Çelebi, İlyas, İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter, İstanbul 1929-1930.

Goldziher, İ., *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, Kâhire 1955.

İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzan*, Beyrut 1971.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1992.

İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald Wilzer), Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts.

İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, İstanbul 1981.

Kadı Abdülcebbâr *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kâhire –1988.

———, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, terc. İlyas Çelebi, İstanbul 2013.

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, İbrâhim Medkûr editörlüğünde bir heyet, Kâhire 1957-1969.

———, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Amara, Dâru'l-Hilâl, 1971.

———, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1974.

Lâşîn, Abdülfettah, *Belâgatü'l-Kur'ân fî âsâri Kâdî Abdilcebbâr*, Kâhire 1978.

Madelung, W., "Abdülcebbâr", *EIr.* London 1985.

Peters, Jan, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû Hasan Abd al- Jabbar b. Ahmad al-Hamadânî*, Leiden 1976.

Sezgin, Fuad, *GAS*, Leiden 1967-84.

Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî ilmi'l-kelâm I: el-Mu'tezile*, Beyrut 1985.

Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Kâhire 196.

Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, Beyrut 1963.

Zerzûr, Adnan, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (Mukaddime), Kâhire 1969.

Wolfson, H. A., *Kelâm Felsefesine Giriş*, (trc. Kâsım Turhan), İstanbul 1996.

KADI ABDÜLCEBBÂR VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Metin Özdemir*

KADI ABDÜLCEBBÂR'IN, YETİŞMESİ, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE YÖNTEMİ

Yetişmesi ve İlmî Kişiliği

Asıl adı, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b Abdülcebbâr b. Ahmed b. Halîl b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî olan Kadı Abdülcebbâr, Horasan bölgesinde yer alan Hemedan ilinin arka sokaklarında dünyaya gelmiştir. Çoğunluk tarafından Hicrî 415/1025 yılının sonlarına doğru vefat ettiği kabul edilen Kadı Abdülcebbâr'ın, doğum tarihi ihtilaflıdır. Onun doğum tarihi, yaklaşık doksan küsur yıl yaşadığı varsayımından hareketle hesaplanmış ve 320-325/932-937 yılları arasında bir tarihte doğmuş olabileceği görüşü ağırlık kazanmıştır.[1]

Kadı Abdülcebbâr, siyâsî açıdan son derece çalkantılı, ancak ilmî bakımdan oldukça verimli bir dönemde yaşamıştır. Bu dönem, Abbâsî imparatorluğunun parçalanmasının ve çöküşünün yanında, Bîrûnî (ö. 453/1061), İbn Hey-

---

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelâm ve Mezhepler Tarihi.

1. Kadı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, (Mukaddimetü't-tahkîk), tahkik: Adnan Muhammed Zarzûr, Birinci Baskı, Kahire 1969, I/7-8. Kadı Abdülcebbâr'ın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Metin Yurdagür, İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2001, XXIV/103 vd. Ayrıca bkz., İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, İstanbul 2002, s. 205 vd.

sem (ö. 413/1022), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve el-Bakıllânî (ö. 403/1013) gibi ünlü ilim adamlarının, filozofların ve kelâmcıların ilmî ve bilimsel faâliyetlerine tanıklık etmekteydi. Böylesi bir dönemde yaşayan Kadı Abdülcebbâr, ilk tahsilini, Zübeyr b. Abdülvâhid el-Esedâbâdî ve Abdullah b. Ca'fer b. Fâris gibi fıkıhta Şâfiî, Usûlü'd-Dîn (*Kelâm*) alanında ise Eş'arî ekolüne mensup olan âlimlerin yanında yapmıştır.

Çocukluk ve gençlik döneminin ilk yıllarında, tahsilini itikâdda Eş'arî ekolüne bağlı olarak sürdüren Kadı Abdülcebbâr, 346/957 yılında Basra'ya gidişiyle birlikte Mu'tezile ekolünün fikirleriyle karışlaşma fırsatı bulmuştur. Kadı Abdülcebbâr, burada Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencilerinden Ebû İshâk İbrahim b. Ayyâş (ö. 386/996)'tan Mu'tezilî kelâmı okumuş, daha sonra Bağdad'a geçerek Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin diğer öğrencisi olan Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî (ö. 369/979)'den kelâm dersleri almıştır. Artık o, bu dönemden itibâren fıkıh alanındaki çizgisini değiştirmemekle birlikte, kelâm alanında Mu'tezile ekolüne sıkı bir bağlılık gösterecek ölçüde intisâb etmiştir.[2]

Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezile ekolüne intisâb ettikten sonra, Şiî-Mu'tezilî eğilimleri olan Büveyhî yöneticilerinin dikkatini çekmiş ve özellikle Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddevle'nin danışmanı olan ve Mu'tezilî bilginleri himâye etmekle tanınan Sâhib b. Abbâd'ın vezîr olmasının ardından, onun tarafından, günümüzdeki adalet bakanlığının karşılığı sayılabilecek kâdılkudâtlık makamına getirilmiş ve Sâhib b. Abbâd'ın 385/995'de ölümüne kadar da bu görevde kalmıştır.[3]

Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezile, Şîa ve Zeydiyye içerisinde etkili olan öğrenciler yetiştirmiştir. Bunlardan Bağdad Mu'tezilesine mensup olan ve kendisinden sonra Mu'tezile'nin başkanlığı unvanını eline alan Ebu Raşîd en-Nîsâbûrî (ö 460/1068), Şîa içerisinde etkili olan eş-Şerîf el-Murtazâ (436/1044) ve Zeydiyye içerisinde yer alan Ebu'l-Kâsım el-Bustî (ö. 420/1029) bir kaçıdır.[4] Ebû Saîd es-Semmân onun yetiştirdiği öğrencilerin sayısının çokluğunu ifade etmek için: "Gittiğim her beldede Kadı'dan okumuş birine rastladım." demektedir.[5]

Kadı Abdülcebbâr, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dinler tarihi gibi alanlarda eser vermekle birlikte[6], özellikle kelâm ilmi konularında yazdığı eserleriyle

---

2. İlyas Çelebi, *a.g.e.* s. , 205-208; Kadı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, (Mukaddimetü't-tahkîk), I/13-15.
3. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, s. 207; Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.* I/9-10.
4. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I/23-24.
5. İlyas Çelebi, *a.g.e.* s. 207; Abdülcebbâr, *a.g.e.* I/22.
6. Bkz. Metin Bozkuş, "Kadı Abdülcebbâr ve 'Tenzîhü'l-Kur'ân Ani'l-Metâin' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 3. Sayı, Sivas 1999, s. 360-362.

dikkatleri üzerine çekmiş Mu'tezilî bir âlimdir. Kelâm ilmine dair eserlerinde daha çok Ebû Hâşim (321/933)'in görüşlerine ağırlık veren Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezile mezhebinin sistematik bir hale gelmesinde önemli bir rol oynamıştır.[7] Ancak o, bir ara, ders halkasında bulunduğu Ebû Abdillah el-Basrî'den Hanefî Fıkhı'nı öğrenip o mezhebe geçmeyi istedi. Hanefî Ekolü'ne mensup olan el-Basrî, ona Şâfiî ekolünde kalmaya devam etmesini tavsiye etti. Fakat o, çok geçmeden, büyük ilerlemeler kaydettiği fıkıh ilmî alanındaki araştırma ve çalışmalarına ara verip kelâm ilmî üzerinde yoğunlaşmaya başladı. Onun fıkıh ve kelâm llmi hakkındaki kanâatini şu sözü çok açık bir şekilde göstermektedir: "İnsanlar fıkha dünya nimetlerine olan taleplerinden dolayı değer veriyorlar; hâlbuki Kelâm ilminde Allah'ın rızâsından başka bir şeref pâyesi yoktur."[8]

Hâkim el-Cüşemî, onun asıl ününün yayıldığı kelâm ilmindeki yeri ve önemini belirtirken şunları söyler: "Onun fazîlet ve ilimdeki yüksek konumunu anlatabilmek için kelime bulamıyorum. O, kelâm ilminin net ve açık bir şekilde anlaşılmasını sağlayarak onu yaydı. Nitekim o, bu alanın mütehassıslarının izlediği, Doğu'ya ve Batı'ya kadar ulaşan çok sayıda kitap yazdı. Bu kitapların içerisinde, kelâm ilminin nakle ve akla dayalı konuları üzerinde, kendisinden başka hiç kimsenin erişemediği değerli bilgiler verdi..."[9]

Kadı Abüdlcebbâr, fıkıh, kelâm ve tefsir yanında, hadis ilmi alanında da iyi bir eğitim görmüştür. Nitekim o, Ebû'l-Hüseyin İbrâhim b. Seleme el-Kattân (ö. 345/956), Abdürrahhman b. Hamdân el-Cellâb (ö. 346/957), Abdürrahman b. Ca'fer b. Fâris (ö. 346/957) ve Zübeyr b. Abdilvâhid el-Esedâbâdî (ö. 347/958) gibi zamanının önemli hadis imamlarından hadis almıştır.

Onun en önemli kitapları arasında, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, *Tenzîhü'l-Kur'ân Ani'l-metâin*, *Tesbîtu delâ'ilin-nübüvve*, *el-Muğnî*, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*[10], *el-Muhît bi't-teklîf* ve *el-Mu'temed fî usûlü'd-dîn* gibi eserleri saymak mümkündür. Ancak bunlardan son üçünün ona âidiyeti konusunda tartışmalar vardır.[11]

---

7. Bkz. Yurdagür-Çelebi, "Kadı Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV/105.
8. Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I/13-14.
9. Bkz. Abdülcebbâr, *a.g.e.* I/14-15; Âdil el-Avvâ, *el-Mu'tezile ve'l-fikru'l-hurr*, Bibliotheca Alexandrina, Dımeşk 2000, s. 302.
10. Bu eserin doğrudan onun kendisine ait olmayıp Zeydî öğrencisi Kıvâmüddin Mankdim'in, onun *el-Usûlü'l-hamse* adlı eserine ilişkin bir şerhi olduğuna dair güçlü bir kanâat mevcuttur. Bkz. Yurdagür-Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV/103.
11. Kadı Abdülcebbâr'ın diğer eserlerinin isimleri ve içerikleriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Yurdagür-Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV/103-105. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, s. 208-222. İbrahim Aslan, *Kadı Abdulcebbâr'da Kelâm Yöntemi*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2007, s. 12-14.

Yöntemi

Kadı Abdülcebbâr, kelâm ilmine dair telif ettiği eserlerini kendi mezhebinin görüşlerine dayanarak yazmış ve bu alanda daha çok Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini tercih etmiştir. Onu, fikrî olgunluğa erişen Mu'tezile'nin son temsilcisi olarak görmemiz mümkündür.

"Kadı Abdülcebbâr, meseleleri ele alırken önce karşıt görüşlere yer vermekte, Mecûsîlik, Brahmanizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığa atıflarda bulunmakta, İslâm mezhepleri içinde Haşviyye, Cehmiyye, Sıfâtiyye, Mürcie, Mücbire gibi adlarla muhâliflerinin görüşlerini ortaya koymakta, zaman zaman dayandıkları delilleri de zikrederek bunları hükümsüz kılmak için Mu'tezile'nin görüşlerine temel teşkîl eden aklî ve naklî delilleri sıralamaktadır. Daha sonra Mu'tezile içindeki fikir ayrılıklarına temas etmekte, belli başlı görüşleri anlattıktan sonra kendi tercihinin doğruluğunu isbât etmeye çalışmaktadır".[12]

Kadı Abdülcebbâr, tezlerini temellendirmeye çalışırken yalnızca dört delilden birisine itibar eder. Bunlar akıl, kitap, sünnet ve icmâ/âlimlerin taâmımının onayıdır. Çünkü o, dînî konularda yalnızca bu dört kanıtın insanı başka fikir ve hükümleri bilmeye götüreceği kanâatindedir. O, kıyas ve tek kişiden nakledilen haberin/haber-i vâhidin bu dört delilden birisine dâhil olması nedeniyle ayrıca zikredilmesini gerekli bulmaz. Bununla birlikte o, kitap, sünnet ve icmâın delil olarak kullanılabilmelerinin Allah'ı ve Resulünü bilmeye bağlı olduğunu düşünür. Onun açısından Allah, yalnızca akılla bilinebilir. Bu yüzden diğer kanıtların hepsi temelde akla dayanır. Meselâ ona göre kitap, ancak yalan konuşmayan ve yalan konuşması da mümkün olmayan âdil ve hikmetli bir Yaratıcının kelâmı/sözü olduğu bilindiği takdirde delil olabilir. Çünkü akıl henüz doğruluğunu bilmediği bir şeyin hükmüne itibâr etmez. Bunu bilebilmek ise, sadece Allah'ın tek ve âdil olduğu bilindikten sonra mümkündür. Kitap için durum bu olunca, sünnet ve icmâın delil olarak kullanılabilmesi de öncelikle Peygamber'in doğruluğunun tesbîtine bağlı olacaktır.[13]

Ona göre doğru bilgi, *bilenin zihnini karıştırmayan ve onda hiçbir şüphe uyandırmayan* bilgidir. Bu bilgiye, zanna ve tesâdüfe yöneltilen eleştirilerden hiçbirisi yöneltilemez.[14] Bu açıdan bakıldığında, herhangi bir bilginin doğru olmasının ölçüsü, zihnin, onun hakkında rahat olması ve hiçbir şüphe duymamasıdır. O halde *doğru yöntem*; hakkında şüphe duyulmayan ve zihni rahat etti-

12. Yurdagür-Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 105.
13. Bkz. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Kahire 1965, s. 88-89.
14. Bkz. Abdülcebbâr, *el-Muğnî (en-Nazar ve'l-Meârif)*, tahkik. İbrahim Madkûr, Mısır 1958-1965, XII/36.

ren bilgiyi veren yöntemdir. Kişi ancak böyle bir yöntem sayesinde kendisi ile bilgisiz, şüpheci ve zanna göre hareket eden kimse arasındaki farkı görebilir.[15] Bu, doğru bilgi için bilgi vâsıtalarının sağlam olmasını gerektiren bir yaklaşımdır. Bu itibarla, meselâ, görülen bir nesne ile ilgili bilginin doğruluğu, ancak görme duyusunun sağlam olması ve aklın da onu hatâsız bir şekilde değerlendirebilmesi durumunda mümkün olabilir. Çünkü kişi ancak bu durumda tam olarak gördüğü şeyin mâhiyetinden emin olabilir.[16]

Kısacası, Kadı Abdülcebbâr'a göre, bilgiye ulaşmak için kullanılan yöntemin şeklinden ziyâde, onun kişinin zihnini şüpheden uzak tutup tutmadığı önemlidir. Dolayısıyla o, özellikle kelâm ilmine dair eserlerinde, muhâliflerinin zayıf noktalarını tesbît edip onları güçlü delillerle çürütmek suretiyle kendi tercih ettiği görüşlerin daha sağlam ve doğru olduğunu göstermeye çalışırken hep bu durumu göz önünde bulundurmaya çalışmıştır.

Onun hakikat arayışındaki bu genel yaklaşımını Kur'an'a yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplarında, dolayısıyla da Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına ilişkin açıklamalarında açıkça görmemiz mümkündür. Ona göre, Allah'ın sözünde bir çelişki ve ihtilâfın bulunması düşünülemez. Bazen anlamsal içeriğin açıkça tesbît edilememesi, hem anlamı açık hem de kapalı ifadeler için söz konusu olabilir. Bu durumda sorumluluk taşıyan kimseye gerekli olan şey, onları aklî süzgeçten geçirmektir. Her ikisi hakkında bu gerekli olduğuna göre, hakikat olarak anlaşılması mümkün olanlar, hakîkî anlamlarına, mümkün olmayanlar ise toplumda meşhur olan mecâz anlamlarına yorulmalıdır. Bütün bunlar ortadayken bu ikisi arasında çelişki olduğu iddiâlarına katılmak mümkün değildir.[17] Onun bu ifadeleri de açıkça gösteriyor ki doğru yöntem, hangi türden olursa olsun, bizi şüpheye yer vermeyecek kesinlikteki doğru bilgiye ulaştıran yöntemdir.[18]

KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Bu başlık altında, Kadı Abdülcebbâr'ın, tevhîd, adalet, nübüvvet/peygamberlik ve şerâî/dinî hükümler gibi dinin temel konuları hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü ona göre, dinî faâliyetler, bu dört temel ko-

15. Bkz. Abdülcebbâr, *a.g.e.* XII/69.
16. Bkz. Abdülcebbâr, *a.g.e.* XII/59-60.
17. Abdülcebbâr, *a.g.e.* XVI/395. Krş., Metin Özdemir, *Mutezile'nin Kur'an Müdafaası*, Ankara 2011, s. 172.
18. Kadı Abdülcebbâr'ın yöntemi ile ilgili geniş bir bilgi için bkz., İbrahim Aslan, *Kadı Abdulcebbâr'da Kelâm Yöntemi*, 20 vd.

nunun etrafında dönmektedir.[19] Ancak bu bağlamda Kadı Abdülcebbâr'ın söz konusu temel konulara ilişkin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde vermeden önce, onun tevhîd, adalet, nübüvvet ve şerâi' kavramlarına yüklediği anlamları görmemiz yararlı olacaktır.

Kavramsal Çerçeve

Tevhîd

Tevhîd, Allah'ın, yalnızca kendisinin kadîm/ezelî olup başkalarının muhdes/sonradan meydana gelen, bir ikincisi bulunmayan tek ve câhil olması mümkün olmayan âlim oluşu gibi başkasında bulunmayıp yalnızca kendisinde bulunan sıfatlarını, bunların özelliklerini ve hükümlerini bilmektir.

Adalet

Adalet, Allah'ı üç konuda tenzîh etmektir: Birincisi, çirkin olan bütün şeylerden; ikincisi, başkasının sevâbı konusunda gerekli olan şeyleri yapmamaktan; üçüncüsü ise, çirkin ve maslahata aykırı olan şeylerle O'na ibadette bulunmaktan... Ayrıca adalet, O'nun bütün fiillerinin hikmetli, âdil ve doğru olduğunu isbât etmektir.

Kadı Abdülcebbâr, adalete ilişkin bu tanımından dolayı, el-va'd ve'l-va'îd/iyilerin ödüllendirilip kötülerin cezalandırılmasının zorunluluğu, el-Menzileti beyne'l-menzileteyn/büyük günahkârın küfür ile iman arasında orta bir yer olan fâsıklık konumunda bulunması ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker/iyiliği yayma ve kötülüğü engelleme ilkelerini, adalet ilkesi kapsamında ele alır.

Nübüvvet/Peygamberlik

Nübüvvet, Allah'ın peygamberler göndermesinin güzelliğini ve onların gönderildiklerini, onları, dinin iman ve amele ilişkin hükümlerine dair yüklendikleri sorumluluklarda tasdîk etmenin gerekliliğini bilmeye ve bunların hepsini kabul etmeye dair bir konudur.

---

19. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 197.

Şerâi'/Amele İlişkin Hükümler

Hz. Peygamber'in getirdiği bütün farzları, vacipleri, haramları ve helâlleri bilmektir. Bunların hepsi fıkıh ilminin kapsamı içerisinde yer alır. Dolayısıyla fıkıh ilmi, dinî ilimler içerisinde önemli bir yere sahiptir.

Kadı Abdülcebbâr'a göre fıkıh ilmi, iki kısma ayrılır: Birincisi, namazların sayıları, Ramazan orucu vb. gibi ibadetlerin dayandıkları asılları; diğeri ise, bu konuların detaylarını bilmektir. Ona göre sadece detaylarla ilgili kısımda taklîde izin verilmektedir.[20]

Dinde Akıl ve Taklîd

Kadı Abdülcebbâr'a göre insana ilk gerekli olan şey, Allah'ı bilme ve tanıma konusunda akıl yürütmek/nazar ve düşünmektir. O, taklîd yoluyla amel etmenin câiz olduğunu, ayrıca ihtiyaç duyduğumuz temel şeyleri zorunlu olarak bildiğimizi kabul eder ve dolayısıyla akıl yürütmeye ve düşünmeye gerek olmadığı iddiâsıyla bu düşünceye itiraz edenlere karşı şöyle cevap verir:

"Aklı başında olan kimse bilir ki insanlar arasında, [görüşlerinde] hatâ eden de isâbet eden de bulunur, ancak onlardan her biri doğru olduğunu iddiâ eder. O halde bunlardan birini taklîd etmek diğerine nisbetle niçin daha öncelikli olsun? Bu durumda, Allah'ın birliğine inanan kimseyi taklîd etmek, niçin inkârcıyı taklîd etmekten daha doğru olsun? Niçin Allah'ın görüleceğini söyleyen kimseyi taklîd etmek, O'nu görmeyi inkâr eden kimseyi taklîd etmekten daha uygun bir tutum olsun? Bu [tür sorular bize] taklidin yanlış olduğunu açıkça göstermekte ve hakkın insanları [taklîd etmek] yoluyla bilinemeyeceğini kanıtlamaktadır." Kadı Abdülcebbâr, bu durumu Hz. Ali'nin Hâris [b. Mâlik'e] söylediği şu sözle temellendirmeye çalışır: "Kuşkusuz hak/gerçek sana kapalıdır. Hak, insanlar aracılığıyla bilinemez. Sen hakkı öğren, böylece onun ehlini tanırsın."[21]

Kadı Abdülcebbâr, gizli İmam'ın ya da çoğunluğun taklîd edilmesini uygun bulmaz. Çünkü bunların hepsinin hatâ etme ihtimali vardır. Bu yüzden o, Hz. Peygamber'den, "Sizin üzerinize düşen çoğunluğu/sevâd-ı a'zam takip etmenizdir." şeklindeki sözünü şöyle yorumlar: "Bu sözden maksat, ümmete tâbi olmanın gerekliliğidir. Çünkü ümmetin sözü kesin kanıttır. Dolayısıyla çoğunluk ümmettir. Ümmetten daha az olan kısma bu nitelik verilemez."[22] Kadı Ab-

20. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 198-199; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 128 vd.
21. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi usûlü'd-dîn*, s. 199-200.
22. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 200; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 39 vd.

dülcebbâr bu görüşünü şöyle temellendirir: Taklîd yoluyla bir peygamberin hak olduğu bilinemez. Çünkü hak bir peygamberi taklîd etmek ile yalancı bir peygamberi taklîd etmek arasında bir fark yoktur.

Kısacası Allah'ın ve elçisinin hak oluşu ancak düşünce yoluyla bilinebilir. Eğer taklîd etmek zorunlu olsaydı, bütün akıl sahibi kimseler bu konuda eşit düzeyde olurdu. Hâlbuki biz insanların bu konuda ihtilâf ettiklerini biliyoruz. O halde, Allah ve elçisinin tanınması konusunda gerekli olan tefekkürdür. Nitekim Allah, düşünceyi farz kılmış ve ona teşvik etmiştir. O, düşünen kimseleri övmüş, düşünceyi terk edenleri ise yermiştir. Bu konuda sadece şu âyetlere bakmak yeterlidir:

"Göklerde ve yerde neler var, bir bakın..."[23] "Onlar devenin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı?"[24] "Kendinizde olanları görmüyor musunuz?"[25] "Göklerde ve yerde nice belgeler vardır ki, yanlarından yüzlerini çevirerek geçerler."[26]

Sonuç olarak Kadı Abdülcebbâr, aklı kullanmanın ve düşüncenin gerekli olduğunu, insanlar arasındaki ihtilâflar üzerinden temellendirmeye çalışır. Ona göre, birbirlerine zıt olan görüşleri savunan çok farklı mezhepler vardır. Meselâ onlardan kimisi Allah'ın bilgisinin ezelî, kimisi hâdis olduğunu savunur. Kimisi Allah'ın görüleceğini kimisi de görülmeyeceğini iddiâ eder. Kadı Abdülcebbâr'a göre bunların hepsi bâtıl olamaz. Çünkü, "Âlem ne kadîm ne de hâdistir," gibi bir görüş benimsenemeyeceğine göre, hak, bu görüşlerin dışında bir yerde değildir. Dolayısıyla bunlardan birisi hak, diğeri ise bâtıldır. Bu bakımdan insanların hak konusundaki ayrılıklar yüzünden birbirlerini tekfîr ve tehdîd etmekten kurtulmalarının en emin yolu tefekkürdür. Tefekkür bize hakkın hangi tarafta olduğunu gösterir. Ancak bu yolu izleyerek körü körüne bir fikre ya da inanca saplanmaktan ve taassuptan kurtulabiliriz. Elbette düşünmeden de hakkı bulduğumuzu sanabiliriz. Fakat bu durumda hak sandığımızın bâtıl olmadığından emin olamayız. Belki o bâtıldır ve bu yüzden de bizi cehenneme götürebilir. Bu itibarla, düşünmekten değil, düşünceyi terk etmekten korkmalı ve kaygılanmalıyız. Nitekim ibadetler ve şükür ancak Allah'ı hakkıyla tanıdığımız zaman geçerli olur. Onu hakkıyla tanımak ise ancak düşünmekle mümkündür. O halde düşünce ve tefekkür zorunludur.[27]

---

23. 10/Yunus, 101.
24. 88/Gâşiye, 17.
25. 51/Zâriyât, 21.
26. 12/Yûsuf, 105.
27. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 201.

Üç Temel İlke / el-Usûlü's-Selâse

Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin beş temel ilkesini, üç temel ilke içerisinde özetler. Bunlar tevhîd, adalet ve nübüvvet/peygamberlik ilkeleridir.

Tevhîd

Ona göre tevhîd ilkesinin beş temel esası vardır. Bunlar sırasıyla, âlemin hudûsu/sonradan oluşu, âlemin muhdisinin/yaratıcısının isbâtı, âlemin yaratıcısında bulunması gereken sıfatlar, âlemin yaratıcısına mahlûkatın sıfatlarından herhangi birisinin verilmesinin mümkün olmadığı ve âlemin yaratıcısının birliğidir. Kadı Abdülcebbâr'a göre, bu hususlar bilindiği takdirde, tevhîd konusunda gerekli olan genel esaslar kavranmış olur.

Âlemin Sonradan Oluşu

Kadı Abdülcebbâr bu esası, Dehriyye'nin[28] âlemin kadîm/başlangıçsız olduğu iddiâsını çürütmek için kullanır. Kadı Abdülcebbâr, "âlem" ile gözlem yoluyla zorunlu olarak bildiğimiz cisimlerin tamâmını kasdeder. O, âlemin hâdis/sonradan olduğunu isbât etmek için mantıkta hulfî kıyas adı verilen yöntemi kullanır. Bu yöntemde sonuca, isbâtı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığının gösterilmesiyle ulaşılır. Buna göre, biz âlemin kadîm/başlangıçsız oluşunun imkânsızlığını gösterdiğimizde, zorunlu olarak onun hâdis/sonradan oluşunu isbatlamış oluruz.

Kadı Abdülcebbâr, âlemin kadîm oluşunun imkânsızlığını göstermeye çalışırken şöyle bir mantıkî silsileyi takip eder: Bütün cisimler, hareket, sükûn, uzaklık ve yakınlık gibi sonralı/muhdes a'râzlarla birlikte bulunur ve hiçbir cisim varlıkları itibariyle bu a'râzlardan önce değildir. Ona göre, cisimlerle birlikte bulunan bu a'râzların varlığı ise şöyle isbât edilir. Her cisim bir diğerine ya yakın ya da uzaktır. O halde mutlaka bu yakınlık ya da uzaklığı gerektiren bir sebep vardır. Hareket ve sükûn için de benzer şeyleri söylemek mümkün-

28. Câhiliye Arapları içerisinde, varlığın sebebini tabiat olarak gören, yok oluşu ise dehre/zamana bağlayan bir grup... Kur'an bunlara Câsiye sûresinin 24. ayetinde değinmiş ve dünya hayatından başka bir hayata inanmadıklarını, kendilerini ancak zamanın yok ettiğini iddiâ ettiklerini belirtmiştir. Bunların bir yaratıcıyı ve ölüm ötesi hayatı inkâr etmeleri bakımından günümüzdeki natüralist ve materyalistlere karşılık geldiği düşünülebilir. Bkz., Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *DİA*, IX/107 vd.

dür. İşte bu durum, hareket, sükûn, uzaklık ve yakınlık gibi a'râzların varlığına delâlet eder.

O, a'râzların hâdis/sonradan oluşunu ise şöyle isbât eder: Eğer hareket, hâdis/sonralı değilse kadîm/başlangıçsızdır. Bu durumda onun ortadan kalkarak yok olması düşünülemez. Çünkü kadîm olanın yokluğu düşünülemez. Ancak biz biliyoruz ki, hareket sükûn ile sükûn da hareket ile ortadan kalkmaktadır. O halde bu ikisinin sonralı olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Bu bağlamda hareketin sükûn ile ortadan kalktığının isbât edilmesi istenebilir. O bu iddiâsını da şöyle temellendirir:

Öncelikle, eğer hareket sükûn ile ortadan kalkmıyorsa, ya ilk yerinde duruyor, ya da daha önce bulunduğu yere hareket ediyor demektir. Hâlbuki biz onun daha önceki yerinde sâkin olduğunu gözlemliyoruz. O halde onun yok olmadığı varsayımı geçersizdir. Diğer taraftan hareket ve a'râzlar üzerine intikâlde bulunmak imkânsızdır. Çünkü intikâl ancak başka bir intikâlin boşalttığı yeri doldurmakla mümkün olabilir. Nitekim biz bu durumu cisimlere baktığımızda açıkça görebiliyoruz. Aynı şekilde harekette de başka bir hareketin bulunması mümkün değildir. Çünkü hareket a'râzların mahalli olamaz. O hale herhangi bir hareketin üzerine intikâlin gerçekleşmesi mümkün değildir. Her iki durumun da imkânsız olduğu anlaşıldığına göre hareketin yok olduğu doğrulanmış olur.

Hareketin yok olduğu isbâtlandığına göre, zorunlu olarak onun kadîm olmadığını isbât etmiş oluruz. Çünkü kadîm olanın varlığının başlangıcı yoktur. Bu durumda olanın varlığı zorunludur. Onun varlığı ne bir özgür irâdeye ne de bir sebebe bağlıdır. O halde bu durumdaki bir varlığın bazı vakitlerde bulunmasının, diğer vakitlerde bulunmasından daha öncelikli ve gerekli olduğu düşünülemez. Bu yüzden onun ebedî olarak da var olması gerekir. Sonuç olarak yokluğu mümkün olanın kadîm olmaması zorunludur. O halde o muhdes/sonradan olandır.

Kadı Abdülcebbâr açısından her hareketten önce başka bir hareketin bulunduğunu, dolayısıyla hareketin ezelî olduğunun düşünülebileceğini ileri sürmek de bir cehâlet eseri ve çelişkidir. Çünkü ona göre, her hareketin bir öncesi vardır. Bu durumda sonralık onların hepsini kuşatmıştır. Diğer bir ifadeyle kesintisiz olarak devam eden tek bir hareketten söz edilemeyeceğine göre, her hareketten önce başka bir hareketin bulunmasının zorunlu olması, dolayısıyla bunların her birinin bir diğerine göre sonralı oluşunun kabul edilmesi gerekir. Bu da bütün hareketlerin sonralı olduğu anlamına gelir.[29]

---

29. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 203-206; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 92 vd.

Hâdis/Sonradan Olan Âlemin Bir Muhdisinin/ Var Edicisinin Oluşu

İkincisi, eğer cisimler ve a'râzlar hâdis ise, onları sonradan meydana getiren bir Muhdis/Varedici ve Fâil olmalıdır. Kadı Abdülcebbâr, hâdis ile muhdis arasındaki ilişkiyi fiil ile fâil arasındaki ilişkiye kıyasla temellendirmeye çalışır. Nasıl ki, fâilsiz bir fiil düşünülemezse, muhdisi olmayan bir hâdis de düşünülemez. Ancak bu noktada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir.

Söz konusu hâdislerin fâilinin, natüralist ve materyalist filozofların iddiâ ettikleri gibi ezelî olan tabiatın ya da maddenin bizzat kendisinin olduğu düşünülebilir. Kadı Abdülcebbâr bu itiraza ise şöyle cevap verir:

"Cisimler içerisinde en yetkini olan insanın bu cisimleri meydana getirmesi mümkün olmadığına göre, cisimlerin bizzat kendilerinin benzerleri olan başkalarını meydana getirmesi hiç mümkün değildir. O halde bütün bunların fâili, cisimlerin dışında başka bir şeydir. O da Allah Teâlâ'dır. Meselâ bir nutfe ve kan pıhtısının uzuvları tam olan bir insan biçimine, sonra da duyan, düşünen bir canlıya, ardından da bir halden diğer bir hale ve bir mertebeden başka bir mertebeye dönüşüne bir bakalım. Bunların hepsini bizden birinin ya da bir benzerinin yapması mümkün olmadığına göre, bütün bu a'râzların fâilinin ne bizim ne de bizden daha az yetkin olan cisimlerin olması mümkündür. O halde bu fâil Allah Teâlâ'dır."[30]

Âlemin Yaratıcısında Bulunması Gereken Sıfatlar

Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatlarını tesbît etmeye çalışırken klasik Mu'tezilî tavırdan hareket ederek gâibi/görünmeyeni şâhide/görünene kıyâs eder. Meselâ nasıl ki, görünen âlemde fiil yalnızca kâdir olandan meydana geliyorsa, gâibde de durum aynıdır. Allah'ın kendisinden fiilin meydana gelebilmesi için kâdir olması gerekir.[31]

Görüldüğü üzere Kadı Abdülcebbâr, klasik Mu'tezilî görüşe uygun bir şekilde kudret sıfatını kullanmak yerine doğrudan Allah'ın zâtını kasdederek Onu kâdir olarak nitelendirmektedir. Ona göre Allah bu sıfatlara zâtı gereği sahiptir. Yani O, zâtı gereği âlim ve kâdirdir. Eğer O, bir ilim ve kudret sıfatıyla âlim ve kâdir olmuş olsaydı, bu takdirde O bu sıfatlara muhtaç olur-

30. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 207-209; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 114 vd.
31. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 210; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 151, 158.

du. Hâlbuki O'na ihtiyaç atfetmek mümkün değildir. Ayrıca O'nun bir ilim sıfatıyla bildiğini söylemek, ilminin bizim ilmimiz gibi sınırlı olduğu anlamına gelir. Çünkü Kadı Abdülcebbâr'a göre ilim, ma'lûm ile ilintili bir sıfattır. Ma'lûm ise sınırlıdır.[32]

Kadı Abdülcebbâr, bu bağlamda Allah'ın ezelî olarak kâdir olup olmadığı gibi bazı spekülatif meselelere de değinir. Bu noktada o, ilk dönem kelâmcılarının sıkça başvurduğu cedel yöntemini kullanarak şunları söyler: "Eğer Allah, ezelî olarak kâdir olmamış olsaydı, kendisini kâdir kılmaya güç yetirmesi gerekirdi. Hâlbuki kâdir olmayandan herhangi bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir. Bu ise çelişkili bir durumdur. O halde O, ezelî ve ebedî olarak kâdirdir. Dolayısıyla O, zâtı gereği kâdirdir."[33]

O, Allah'ın âlim oluşunu da aynı yöntemle izah eder: Allah zâtı gereği âlim olduğu için ezelî ve ebedî olarak âlimdir. Dolayısıyla O, her şeyi ezelî olarak bilir. Bu yüzden O'nun bilgisi insanın bilgisiyle karıştırılmamalıdır; O'nun insanın durumunda olduğu gibi bir şeyi sonradan ve başkası aracılığıyla bildiği düşünülemez.[34]

Allah, tıpkı şâhidde olduğu gibi kâdir ve âlim olmasından dolayı haydır/diridir.[35] Onun hay/diri olması işitilen ve görülenleri işiten ve gören olmasını gerektirir. Bu bakımdan o bütün işitilen ve görülenleri işitir, görür ve idrâk eder. Bu sıfatlara sahip olan bir varlığın ezelî olarak mevcut olması gerekir. Aksi takdirde O'nun da bir fâilinin bulunması zorunlu olur. Bu durumda fâiller zinciri sonsuza uzar. Fâillerin sonsuza uzaması ise bâtıldır. O halde O'nun ezelî ve ebedî olarak zâtı gereği mevcuttur.[36]

Âlemin Yaratıcısına Mahlûkatın Sıfatlarından Herhangi Birisinin Verilmesinin Mümkün Olmaması

Allah zâtı gereği diri/hay, âlim, işiten ve gören olduğu için, ona ölüm, cehâlet ve birtakım âfetlere mârûz kalma gibi noksan sıfatlar atfedilemez.

Allah'ın yokluğu ve fânî olması da düşünülemez. Çünkü O, mûcidi olmayan mevcuttur. Yani zâtı gereği vardır. Dolayısıyla O, ezelî ve ebedî olarak mevcuttur.

---

32. *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 212-13; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 156 vd.
33. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 210; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 155.
34. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 160.
35. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 160-161.
36. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 175 vd.

Allah işiten ve gören olmakla birlikte O'nun kulak ve göz gibi duyu organları yoktur. Kadı Abdülcebbâr bu tür sıfatların hepsini Allah'ın zâtı gereği diri olmasına bağladığı için, O'nun göz ve kulak gibi birtakım araçlara ihtiyaç duymaktan münezzeh olduğunu söyler. Allah bu tür ihtiyaçlardan münezzeh olduğu için de görülen ve işitilen her şeyi görür ve işitir. Bu konuda O'na hiçbir engel yoktur. İnsanların bu tür konularda birtakım araçlara ihtiyaç duymalarının sebebi zatları gereği var olmamalarıdır.[37]

Allah'ın Cisimden ve Cisimlere Benzemekten Münezzeh Oluşu

Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kadîm olduğu zorunlu olarak kabul edildikten sonra, O'nun cisim kabul edilmesi ya da cisimlere benzetilmesi mümkün değildir. Kadîm olan, hiçbir şekilde sınırlandırılamaz. Onun birtakım parçalar ve unsurlardan oluştuğu düşünülemez. Çünkü bunların hepsi sonradan olan varlıkların özelliğidir.

Kadı Abdülcebbâr bu bakış açısından hareketle, lügat anlamları itibariyle Allah'a yön[38], el[39], ayak[40], göz[41], yüz[42] vb. sıfatların atfedildiği âyetlerin te'vîl edilmeleri, dolayısıyla da söz konusu âyetlerde geçen bu tür kelimelerin lügat anlamları yerine mecâzî anlamlarının kullanılması gerekir. Bu konuda o, öncelikle Allah'ın gerçek anlamda tanınması, sonra da bu tanıma uygun bir tenzîh anlayışının oluşturulması gerektiğini savunur. Nitekim Kur'an bize "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur,"[43] ifadesiyle bu tenzîhin sınır ve ölçülerini vermiştir.

O, bu âyetlerin lügat anlamlarıyla delil getirilemeyeceğini bir başka açıdan ise özet olarak şöyle temellendirir: Bu âyetlerden hareketle Allah'ın cisim olduğu ya da cisimlere benzediği iddiâ edilirse, cisimler başka şeylere muhtaçtır. Başka şeylere muhtaç olanların sözünün hak olduğu ise bilinemez. O halde nasıl olur da böyle bir varlığın sözüyle delil getirilebilir? Bu yüzden o, söz konusu âyetlerin hepsini te'vîl eder. Meselâ o, "[Allah'ın] Arş'a istivâ ettiğini" ifade eden âyeti şöyle yorumlar: "Kuşkusuz O, [Arşa] istivâ etti, yani [Ona] muktedir ve sahip oldu. Dolayısıyla Allah, bu ifadesiyle arşa oturarak onu mekân edindiğini kasdetmedi. Nitekim lügatte bu tür kullanımlar vardır: 'İstevâ'l-beledü li'l-emîr/memleket emîrin yönetimine geçti.' Şâir de bu konuda şöyle de-

37. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 213 vd.
38. 35/Fâtır, 10.
39. 38/Sâd, 75.
40. 68/Kalem, 42.
41. 20/Tâhâ, 39.
42. 2/Bakara, 115.
43. 42/eş-Şûrâ, 11.

miştir: 'Irak Bişr'in hâkimiyetine geçti; ne bir kılıç kullanıldı ne de kan döküldü!' Bu bakımdan Allah arşa oturmayı kasdetmedi. Aksine sadece ona hâkim olmayı ve onu kuşatmayı kasdetti. Eğer durum, bizim dediğimizden başka türlü olsaydı, o büyük bir övgü ifadesiyle dile getirilmezdi. Çünkü herkesin koltuğuna ve kendisine ait olan yere oturması mümkündür. Ancak Allah arşı özellikle zikretti. Çünkü o, Allah'ın yarattığı en büyük şeydir. Dolayısıyla Allah, onu zikretmekle onun dışındaki şeylere fazlasıyla kâdir olduğuna dikkat çekti. Nitekim O şöyle buyurdu: 'Büyük arşın Rabbi...'[44] Böylece O, bununla kendisinin başkalarının da Rabbi oluşunun çok daha uygun ve yerinde olduğuna dikkat çekti."[45] O diğer âyetleri de benzer şekillerde te'vîl eder.

Bu bağlamda çok daha spesifik problemler ileri sürülebilir. Meselâ, cisim ya da a'râz olmayan bir şeyin tasavvur edilemeyeceği düşünülebilir. Kadı Abdülcebbâr bu tür itirazlara ise şöyle cevap verir: "Biz hayatın ölümün zıddı olduğunu söyleriz. Delil bunu kanıtlar. Ancak bunu müşâhede edemeyiz. O halde müşâhede edemezsek de kanıtların işaret ettiği şeylerin varlıklarını inkâr edemeyiz. Aynı şekilde biz delil ile âlemi bir sanat eseri olarak ortaya koyan ve onu düzenleyen birinin olduğunu biliriz."[46]

Özet olarak Kadı Abdülcebbâr, cisimlerin ihtiyaç sahibi olduklarını, dolayısıyla ihtiyaçtan kaynaklanan hiçbir özelliğin Allah'a atfedilemeyeceğini söyler.

Allah'ın Görülmesi

Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah'ın gözle görülmesi mümkün değildir. Ancak O, mecâzî anlamda, ma'rifet ve bilgi ile görülebilir. Allah'ın en büyük lütuf ve nimet olarak mü'minler tarafından âhirette görüleceği iddiâlarını O, Kur'an'dan hareketle reddeder. Allah şöyle buyurmuştur: "Gözler O'nu idrâk edemez, O bütün gözleri idrâk eder."[47] Gözlerin idrâkinden maksat, görmeleridir. Lügatte bu iki ifade aynı anlama gelir. O halde Allah'ın gözler ile görülemeyeceği kesin olarak ortaya çıkmıştır.

Bu görüşe Kur'an'da yer alan "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır."[48] âyetinden hareketle itiraz edenler olmuştur. Kadı Abdülcebbâr bu tür itirazlara klasik cedel yöntemiyle karşılık verir. Yani o, kendi görüşünü des-

---

44. 9/Tevbe, 129.
45. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 216-217; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 226 vd.
46. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 219.
47. 6/En'âm, 103.
48. 75/Kıyâme, 22-23.

tekleyen âyetleri muhkem kabul edip diğerlerini müteşâbih kategorisinde görür. Böylece müteşâbih olduklarını düşündüğü âyetleri te'vîl eder. Meselâ o, yukarıdaki âyeti şöyle yorumlar: "[Âyette] gözleriyle bakacaklarını söylemedi. Bakanın bakması çeşitli şekillerde olabilir. [Meselâ] Allah'ın rahmetini düşünüyor ve umuyor olabilir. Görmeyi arzulayabilir. O halde bu [anlamların hepsi] muhtemeldir. Dolayısıyla muhtemel olan bu anlamlar terk edilip muhtemel olmayan alınamaz. Bu itibarla âyetin te'vîli şöyledir: 'Allah'ın rahmetini beklerler, Onun Cennet'teki sevâbını ve nimetini ümit ederler.' Nitekim Hz. Ali'den, İbn Abbas'tan, diğer sahâbeden ve tâbiînden bu şekilde rivâyette bulunulmuştur."[49] O bu konuda delil olarak gösterilen hadisleri ise zayıf oldukları gerekçesiyle dikkate almaz.

Ona göre diyalektik akıl açısından da Allah'ın görülmesi mümkün değildir. Çünkü görme olayı belli bir yönde ve mekânda bulunmayı gerektirir. Allah ise bunların hepsinden münezzehtir/uzaktır.

Sonuç itibariyle Kadı Abdülcebbâr, âhiretteki nimetin Allah'ın görülmesiyle değil, cennet nimetlerinin devamlılığı ile kemâle ereceğini düşünür. Dolayısıyla o, cennetteki en yüksek iyinin ve ihsanın Allah'ın görülmesi olduğu tezine katılmaz. Ona göre en yüksek iyilik ve ihsan, cennet nimetlerinin devamlılığıdır.[50]

Allah'ın Kelâmının Mahlûk Oluşu

Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kelâmı, O'nun fiillerinden biridir. Dolayısıyla O, onu sonradan ortaya çıkarır ve yaratıklarına, emir, nehiy, va'd/ödül sözü ve vaîd/cezâ tehdîdi ile hitâb etmeyi murâd ettiğinde cisimlerde yaratır. Dolayısıyla o, Allah'ın kelâmının mahlûk oluşunu, O'nun fiili olmasıyla temellendirir. Çünkü klasik Mu'tezilî anlayışa göre fiillerin kadîm olması mümkün değildir.

Özet olarak o, kelâmın Allah'ın fiillerinden biri oluşunu, onun fiziksel özelliklerinden hareketle temellendirmeye çalışır. Mu'tezilîler genel olarak bu bağlamda Allah'ın kelâmının ezelî ilimdeki boyutunu söz konusu etmezler. Hâlbuki Allah'ın bütün fiilleri yaratılmadan önce ilminde mevcuttur. Belki onlar, kelâm ile ilim arasında kesin bir ayrıma gittiklerinden böyle bir yol izlemişlerdir.

O, bu konuda Kur'an'dan delil olarak da geçmiş toplumların durumlarından haber veren âyetleri kullanır. Ona göre sonradan olan bir olayın ezelî bir kelâm ile anlatılması çelişiktir.[51]

---

49. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 220.
50. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 232 vd.
51. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 528 vd.; Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl,* (halku'l-Kur'ân), tahkîk: İbrahim el-Ebyârî, Kahire 1960, VII/84 vd.

İlâhî İrade

Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın kendisinin yaptığı hâdis/sonradan olan bir irâde ile irâde ettiğini düşünmektedir.[52] Meselâ Allah bir şeyi haber verdiğinde, biz O'nun bu haberi daha önce var olan bir irâde ile haber vermeyi dilediğini söyleyemeyiz. Bu yüzden O'nun, ancak bu haberi verdiği anda onu haber vermeyi irâde ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre mürîd; bir fiile yönelen ve onu başka bir fiile özgürce tercih eden kimsedir. Bu itibarla, Allah fiillerini, onları gerçekleştirdiği anda irâde eder. Bir anlamda Kadı Abdülcebbâr, Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi irâde ile fiilin arasını ayırmaz. Ona göre Allah irâde eder ve fiilini gerçekleştirir. Hâlbuki ehl-i sünnet, irâdenin ezelde, fiilin ise gerçekleştiği anda var olduğuna inanmaktadır.

Kadı Abdülcebbâr, Ehl-i Sünnet'in aksine ilim ile irâdenin de arasını ayırır. Ehl-i Sünnet'e göre Allah gerçekleşeceğini bildiği her şeyi irâde eder. Kadı Abdülcebbâr'a göre ise Allah'ın gerçekleşeceğini bildiği her şeyi irâde etmesi gerekmez. Meselâ Allah günahların gerçekleşeceğini bilir, fakat onların gerçekleşmesini irâde etmez.[53] Çünkü ona göre, adalet ilkesini izah ederken de değineceğimiz üzere Allah çirkin ve kötü olan işleri yaratmaz.[54] Hâlbuki Ehl-i Sünnet'e göre her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Bu sebeple onlara göre Allah, yarattığı her şeyi yaratmayı diler. Onlar açısından fiiller iyilik ya da kötülük niteliğini Allah'ın yaratma irâdesinden değil, kulların söz konusu fiilleri kesbetmesi ya da dilemesinden dolayı kazanırlar.

Yaratıcının Birliği

Kadı Abdülcebbâr, zulmet ve nur olmak üzere iki ezelî ilâhın varlığına inanan Seneviyye'ye ve bir ilâhın üç ayrı parçaya bölündüğünü düşünen Hıristiyanlara cevap verirken, Yaratıcının tek olduğunu şöyle temellendirir:

"Allah ile birlikte ikinci bir ilâh bulunsaydı, bu O'ndan başka biri olurdu. Bu mümkün değildir. Çünkü bu ikincisi kadîm olduğunda, onun Allah'a denk olması gerekir. Allah zâtı gereği kâdir olduğunda, bu ikincisi de aynı şekilde olur. Bu, O'nunla birlikte bulunan ikincisinin âciz ya da kâdir olduğu görüşünü iptâl eder. Çünkü eğer bu ikincisi kâdir olursa, o zaman ikisinden biri, bir cismi var etmeyi, diğeri ise onu yok etmeyi diler. O halde bu ikisinden birinin fiilinin gerçekleşmesi diğerinin fiilinin gerçekleşmesinden daha öncelikli ola-

52. Abdülcebbâr, *a.g.e.* (el-İrâde), VI/140-149.
53. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 226-227.
54. Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (el-İrâde), VI/218 vd.

maz. Bu ise, ya her ikisinin de fiilinin gerçekleşmemesini gerektirir ki, bu durumda her ikisinin de âciz olması gerekir; ya da [yalnızca] ikisinden birinin fiilinin gerçekleşmesini gerektirir. Bu da fiili gerçekleşmeyenin Allah'a nisbetle zayıf, dolayısıyla da kadîm olmadığını gösterir. Bu bakımdan Allah'ın bir ve tek olması gerekir. İşte Allah'ın, 'göklerde ve yerde Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, her ikisinin de [düzeni] bozulurdu.'[55] sözünün anlamı budur. Aksi takdirde ikisinden birinin gökleri ve yeri hareketsiz bırakmayı, gezegenlerin dönüşlerini durdurmayı irâde etmesi imkânsız değildir. Bu durumda ise düzen bozulur ve yarar ortadan kalkar."[56]

Kadı Abdülcebbâr'a göre, en yüksek niteliklere sahip olan bir yaratıcıdan kötü fiillerin çıkmasının mümkün olamayacağı düşüncesiyle şerleri yaratan başka bir ilâhın olması gerektiği sonucuna varan Seneviyye, ilâhî fiillerin nitelendirilmesi konusunda yanılgı içerisindedir. Çünkü ona göre, ilâhî fiiller, kötülükle nitelendirilemez. Görünürde kötü olan fiillerin hepsi bir hikmete göre gerçekleştiğinden, ilâhî fiiller için ancak hikmet ya da doğruluk nitelikleri kullanılabilir.[57] Gerçekte bu konu adalet ilkesi içerisinde yer aldığından burada daha fazla ayrıntıya girmeyi gerekli görmüyoruz.

Hıristiyanların durumuna gelince, Allah'ın hem bir hem de üç olarak görülmesi bir çelişkidir. Ölülerin diriltilmesi gibi Hz. Îsâ'nın elinde gerçekleşen fiillerin ilâhî nitelikli olmasından dolayı onun bir ilâh olarak görülmesi de mümkün değildir. Çünkü bu tür fiiller peygamberlerin Allah'tan talepleri üzerine O'nun tarafından gerçekleştirirler. Eğer durum, Hıristiyanların iddiâ ettiği gibi olsaydı, mûcize gösteren bütün peygamberlerin ilâh olarak tanınmaları gerekirdi. Hâlbuki bu imkânsızdır.[58]

Adalet

Kadı Abdülcebbâr'a göre adalet ilkesi, kısaca Allah'ın çirkin olanı yapmamasından ve yalnızca hikmetli ve doğru olanı dilemesinden ibârettir. Genel Mu'tezilî tutumu yansıtan bu sonuca o, temel bir aklî öncülden hareketle varır: "Görünür âlemde fiiller akıl ile bilinebilir." Ona göre bu temel öncülü şu üç öncül takip eder:

Birincisi, akıl bizim fiilimiz ile Allah'ın fiilleri arasındaki farkı görür. İkincisi, akıl, güzel ile çirkini ve türevlerini birbirinden ayırır. Üçüncüsü, fiile gü-

55. 21/Enbiyâ, 23.
56. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 229.
57. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 229-230.
58. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 230; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 277-297.

cü yetmeyen bir fâilden güzel veya çirkin bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir.

Bu temel öncülleri ikinci dereceden birtakım öncüller izler. Bunları da kısaca şöyle sıralayabiliriz: Birincisi, insanların fiilleri kendileri tarafından gerçekleştirilir; dolayısıyla onlar, Allah tarafından yaratılmış değillerdir. İkincisi, Allah insanları ancak güçlerinin yettiği şeylerle sorumlu tutar. Üçüncüsü, insanların kudretleri fiillerinden önce bulunur. Dördüncüsü, Allah günahsız ve suçsuz kimseleri cezâlandırmaz. Bu sebeple babaları kâfir olan çocuklar azap görmez. Beşincisi, Allah çirkini dilemez, onu sevmez ve ondan razı olmaz. Aksine onu çirkin görür ve ona gazap eder. Altıncısı, Allah'ın teklifin önündeki engelleri kaldırması, diğer bir ifadeyle, mükellefin sorumluluğunu yerine getirmesini engelleyen unsurları ortadan kaldırması gerekir.[59]

Kadı Abdülcebbâr, bu öncüllerin hepsini temellendirirken görünür âlemde cârî olan aklî ilkelerden hareket eder. Yani o, görünmeyen âleme ilişkin hükümleri, görünür âlemdeki hükümlerden hareketle vermeye çalışır.

Tecrübe âleminde, bir fiilin herhangi bir fâile nisbet edilebilmesi için, o fâilin kudret sahibi olması gerekir. İşte Kadı Abdülcebbâr, insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışırken tecrübeye dayalı bu aklî prensipten hareket eder. Bu yüzden o, insanın fiilini gerçekleştirmeden önce kudret sahibi olmadığını, aksine kudretin Allah tarafından fiil ile birlikte yaratıldığını iddiâ edenleri, insanı fâil olmaktan çıkarmakla, dolayısıyla da onun sorumluluğunu ortadan kaldırmakla suçlar.

Kadı Abdülcebbâr'a göre bir fiilin insana mı yoksa Allah'a mı ait olduğunu tesbît etmenin yolu da bu prensipten geçer. Ona göre eğer bir fiil insanın irâdesi ve kudreti ile gerçekleşmiyorsa Allah'a aittir. İnsanın irâdesi ve kudretiyle gerçekleşen fiillerin tamamı ise onun kendisine aittir. Buradan dolaylı olarak, çirkin olduğu tesbît edilen fiillerin tamamının insana ait olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü Allah çirkin olanları yapmaz. Bu itibarla Allah'a ait olduğu tesbît edilen fiillerin tamamının, hikmetli ve doğru olması gerekir.

Bu bağlamda sorulması gereken önemli bir soru, çirkin ile güzeli nasıl ayırt edebileceğimizdir. Ona göre iyi ve kötünün ya da güzel ve çirkinin objektif kriteri, fiillerin övülmesi ve yerilmesidir. Buna göre, övgüye değer bulunan fiiller iyi, yergiyi hak eden fiiller ise kötüdür.

Bu aklî prensipten hareketle Kadı Abdülcebbâr, fiilleri vâcib, müstehâb ve mübâh olmak üzere üç kısma ayırır: Vâcib; kendisiyle amel etmeyenin yergiyi hak ettiği fiildir. Müstehâb; kendisiyle amel edenin övüldüğü, amel etmeyenin ise yerilmediği fiillerdir. Mübâh ise yapılması ya da yapılmaması duru-

59. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 232.

munda övgü veya yergiyi hak etmeyen fiillerdir. Kısacası akıl faydalı olanı yapmayı, faydasız olanı ise terk etmeyi gerekli görür. Dolayısıyla fiilleri gerekli kılan nitelikler onların bizzat kendi doğalarında mevcuttur. Bu yüzden akıl, yalan ve zulüm gibi fiilleri kötü, emâneti koruma ve insaflı davranma gibi fiilleri ise iyi olarak algılar.[60]

Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın çirkin olanı yaratmamasını ise aklî olarak şöyle kanıtlar: "Allah her çirkinin çirkin oluşunu bilir. Yine O, çirkin olanları yapmaya ihtiyacı olmadığını, bilakis onlara muhtaç olmaktan münezzeh olduğunu bilir. Her kim bu niteliğe sahip olursa, o çirkin olanı tercîh etmez."[61]

İnsan Fiillerin Yaratılması Meselesi

Kadı Abdülcebbâr, fiilin tamamen insana ait olduğu kanâatindedir. Bütün Mu'tezilîler gibi o da bu konuda tecrübe verilerinden hareket eder: Tecrübe âleminde fiiller insanların kasıtlarına, bilgilerine ve güçlerine göre gerçekleşir. Meselâ bir insan binâ yapmak istediğinde ortaya bir yazı çıkmaz. İnsan yazı yazmasını bilmediği zaman da yazma eylemi gerçekleşmez. Yine insan bir dağı sırtlanmayı istese, bu da gerçekleşmez. Kısacası, insan her şeyi irâdesi, bilgisi ve kudreti ölçüsünde gerçekleştirebilir, dolayısıyla o, bunların ötesine geçemez.[62]

Bu bakış açısından hareketle Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın insan fiillerini yaratması durumunda, insanın sorumluluğunun ortadan kalkacağını, dolayısıyla da O'nun kullarına emir ve nehiylerde bulunmasının anlamsız olacağını düşünür. Çünkü ona göre, insan fiilinin yaratılması durumunda gerçek fâil, insan değil, Allah olur. O halde insanın kendisine ait olmayan bir fiilden dolayı sorgulanması ilâhî adalete aykırıdır.

Bu konuda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilâfın *yaratma* kavramına yüklenen anlamdan kaynaklandığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet yaratma ile yoktan var etmeyi kasdederken, Mu'tezile, yaratılmış bir kudretin kullanımıyla bir fiilin gerçekleştirilmesini kasdeder. Bu yüzden söz konusu yaratılmış kudret, Ehl-i Sünnet'e göre fiil ile birlikte, Mu'tezile'ye göre ise fiilden önce bulunur.

Kadı Abdülcebbâr'ın iddiâ ettiği gibi fiilin Allah tarafından yaratılması insan sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Çünkü Allah, insanın fiillerini, onun kesbine ya da cüz'î irâdesine uygun olarak yaratır.

---

60. Abdülcebbâr, *a.g.e. el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 234.
61. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 235; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 299 vd.
62. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 238; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), VI/5-6.

Sonuç olarak söylemek gerekirse bu konuda Kadı Abdülcebbâr insânî tecrübeden, Ehl-i Sünnet ise kendilerine özgü tenzîh anlayışından hareketle bir tez oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda her iki taraf da kendilerini desteklediklerini düşündükleri âyetleri muhkem, diğerlerini ise müteşâbih kabul ederler ve müteşâbih saydıklarını muhkem gördükleri âyetler doğrultusunda yorumlarlar.

Elemlerin Yaratılmasındaki Hikmet

Kadı Abdülcebbâr'ın çerçevesini çizmeye çalıştığı bu adalet anlayışına yöneltilebilecek muhtemel eleştirilerden birisi, Allah'ın çocuklar ve hayvanlar gibi hiçbir sorumluluğu ve günahı bulunmayan yaratıklarda elemleri yaratmasıdır.

Bu tür konularda hikmeti dikkate almayanlar, her şeyin Allah'ın mülkü olduğu, Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği, dolayısıyla bu konuda O'na hesap sorulamayacağı tezini ileri sürerler. Buna karşın Kadı Abdülcebbâr ise acıların yaratılmasında büyük hikmetlerin ve yararların bulunduğu tezini ileri sürer. Eğer elemlerin yaratılmasında hiçbir yarar ve hikmet bulunmasaydı onların yaratılması tam bir zulüm olurdu. Allah ise zulüm işlemekten münezzehtir. O bu konuyu ücretle çalışan bir işçinin durumuyla kıyaslar. Biz ücretle tutmuş olduğumuz bir işçiye, son derece sıkıntı ve zahmet veren işlerimizi yaptırırız. Ancak sonuçta ona hak ettiği ücretini verdiğimiz için kimse bizi sıkıntılı ve zahmetli işler yaptırdığımızdan dolayı ona zulmetmekle suçlamaz.

Bir işçinin ücret karşılığında sıkıntı çekmesi anlaşılabilir bir durumdur, fakat ücret alması söz konusu olmayan bir çocuğun ya da hayvanın durumunu nasıl izah edebiliriz? Kadı Abdülcebbâr'ın oluşturduğu ilâhî adalet anlayışının en zayıf ve kırılgan noktası burasıdır. O bu konuda ibret ve ivaz/bedel kavramlarını kullanarak bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. Sorumlu yetişkinler çocukların ve hayvanların ızdıraplarından ibret alırlar. Böylece hem dünya da hem de âhirette bir kötülüğe mârûz kalmaktan sâkinmaya çalışırlar. Acı çeken çocukların ve hayvanların durumuna gelince, Allah adaletinin bir gereği olarak Âhirette onların bu durumunu hiçbir haksızlığa uğratmadan telafi eder.

Bu noktada çok daha esaslı bir itiraz yöneltilebilir? Eğer Allah bütün varlığı noksansız olarak yaratmaya muktedir ise niçin onları eksikli olarak yaratmış, böylece pek çok kötülüğün ortaya çıkmasına meydan vermiştir?

Kadı Abdülcebbâr'a göre bunların hepsinde insanlar için bir yarar ve hikmet vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, insanlar, onlar aracılığıyla cehennem

ateşinden sâkınıp cennet nimetlerini hak ederler. Bu yüzden Allah, "gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları boş yere yaratmadık. Bu inkârcıların zannıdır"[63] buyurmuştur.

Sonuç itibariyle Kadı Abdülcebbâr, bu tür konularda da insânî tecrübeden hareketle bir neticeye varır. Ona göre, nasıl ki tecrübe âleminde, hak etmeyen birisini ödüllendirmek ya da cezâlandırmak, yine hak etmeyen birine saygı ve hürmet göstermek doğru bir şey değilse, Allah'ın da insanı âhirette hak etmediği halde ödüllendirmesi ya da cezâlandırması doğru değildir. Bu yüzden Allah, belâ, ızdırap ve musîbetler gibi insanın sevâbı hak edip cezâdan kaçınmasını sağlayacak bir takım vesîleler yaratmıştır. Böylece O, hikmete uygun bir şekilde hem övülmeyi ve ibadet edilmeyi hem de ödüllendirmeyi ve cezâlandırmayı hak etmiş olur.[64]

Günahkârların Cezâlandırılması

Kadı Abdülcebbâr, ödül ve cezânın dâimî olduğunu kabul etmektedir. Bu prensibe göre bir mükellefin bu ikisini birden hak etmesi söz konusu değildir. Yani bir mükellef, âhirette ya ödüllendirilir ya da cezâlandırılır. Orada önce cezâlandırılıp sonra ödüllendirilme yoktur. Çünkü bu durum, ödül ve cezânın dâimî olduğu prensibine aykırıdır.

Burada zikre değer diğer bir konu da onun ma'sıyetler/günahlar arasında bir ayrıma gitmemesidir. Çünkü ona göre günahın küçüğünün de büyüğünün de ortak vasfı çirkin olmaktır. Cezâ da bu çirkin oluş sebebiyle gerekli olur. Onun açısından cezâdan kurtulmanın tek yolu, tövbeyle birlikte itâat eylemlerinin ma'sıyet eylemlerinden fazla olmasıdır.

Kadı Abdülcebbâr'a göre fâsık niteliğinin alınmasına sebep olan günahlar, namuslu kadınlara iftirâ, hırsızlık ve zinâ gibi üzerlerine had cezâsı gerekli olan eylemlerdir.

Ona göre iman ile küfür arasındaki sınır, ebedî azâbı gerektirecek fiillerden birini ya da birkaçını yapmaktır. Böyle bir kişinin cenaze namazı kılınmaz ve o Müslümanların kabristanlığına defnedilmez. Küfrünü gizleyerek imanını açıklayan kişi ise münâfıktır.

Kadı Abdülcebbâr'a göre cezâyı ortadan kaldıran tövbe; kişinin işlediği çirkin bir işten, onun çirkin olmasından dolayı pişmanlık duyması ve bir da-

63. 38/Sâd, 27.
64. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 256-257; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 493 vd.

ha onun benzeri çirkin bir fiile dönmemeye karar vermesidir. Ona göre bir işten çirkin olmasından dolayı pişmanlık duymak, makbul bir tövbe için önemli bir ölçüdür. Çünkü kişi çirkin olduğu için değil de sırf kendisine zarar verdiği için bir işten pişmanlık duyarsa, bu durumda o, bu günahtan pişmanlık duymuş, dolayısıyla da tövbe etmiş sayılmaz. Tövbe Allah ile kul arasındaki bir durumdur. O, insanlar arasındaki özür dileme meselesine benzer. Nasıl ki biz bir başkasına kötülük yaptığımızda, yaptığımıza pişman olduğumuzu itiraf ederek ondan özür dilemek suretiyle bu kötülüğü ortadan kaldırma yoluna gidiyorsak, Allah'a karşı işlemiş olduğumuz günahlarımız ve suçlarımız için de aynı şeyi yapmamız gerekir.

Görüldüğü üzere Kadı Abdülcebbâr, bu konuda da tecrübe ve gözlem verilerini kullanarak nihâî bir hükme varmaya çalışır. Dolayısıyla o, bu tür konuların hepsinde gâibi şâhide kıyaslama yöntemine başvurur.

Bu bağlamdaki en can alıcı sorulardan birisi de Allah'ın cezâyı hak eden birisine lütufta bulunarak onu bağışlamasının mümkün olup olmadığıdır. Kadı Abdülcebbâr bu konuda da genel Mu'tezilî çizgiden ayrılmaz. Ona göre Allah'ın sevâbı hak eden itâatkâr kulunu ödüllendirmesi gerekir. Aksi takdirde zulmetmiş olur ki, O bundan münezzehtir. Günahkârın durumuna gelince, onu cezâlandırmak da Allah'ın üzerinde bulunan bir haktır. Ancak bizim borçlunun borcunu ödemesini isteme ya da affetme hakkına sahip olduğumuz gibi Allah'ın da onu cezâlandırmayı ya da affetmeyi seçme hakkı vardır. Bununla birlikte Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın nasslarda cezâlandırmayı tercih edeceğini bildirmesinden dolayı suçlunun cezâlandırılacağı yönünde hüküm verdiğini ifade eder.[65]

Nübüvvet / Peygamberlik

Kadı Abdülcebbâr'ın bu konuya ilişkin görüşlerini kısaca şöyle özetlememiz mümkündür: Allah'ın peygamber göndermesi mümkündür. Bu güzel ve doğru bir iştir. Gerçekte de Allah peygamberler göndermiş ve onlara birtakım şerîatlar vermiştir. Peygamberlerin peygamberliği mûcizeler ile kanıtlanır. Biz mûcizelerin varlığını haberler ve daha başka vâsıtalar aracılığıyla öğreniriz. Peygamberlerin gönderilmesinde büyük hikmetler ve yararlar vardır. Bir şerîatın başka bir şerîatla neshedilmesi/hükmünün ortadan kaldırılması câizdir.[66]

Şimdi bunları ana hatlarıyla açmaya çalışalım. Kadı Abdülcebbâr, Berâhime gibi peygamberlerin görevini aklın yerine getirebileceğini ileri sürerek peygam-

65. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 260-262; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 611 vd.
66. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 263.

ber göndermenin mümkün olmadığını iddiâ edenlere, bilgiyi, akılla bilinebilenler ve akılla bilinmesi mümkün olmayanlar olarak iki kısma ayırarak cevap verir.

Biz adaletin ve doğruluğun güzelliğini, zulmün ve yalanın ise çirkinliğini akılla bilebiliriz. Buna karşın namaz ibadetinin kişiyi çirkin ve kötü işlerden alıkoyduğunu, yine içkinin insanı düşmanlık ve kindarlığa sevk ettiğini akılla bilemeyiz. Bu durumda Allah'ın bize bilemeyeceğimiz konularda bilgi vermesi için peygamberler göndermesi mümkündür ve bu güzel bir iştir. Bu açıdan Allah'a, kullarına bu tür işleri öğretecek peygamberler göndermesi gereklidir. Çünkü adalet prensibinin doğal bir sonucu olarak genel Mu'tezilî kanıya göre de Allah'ın kullarının yararına olduğunu bildiği şeyleri yapması gerekir.

Bu bağlamda nübüvvetin gerekliliğine itiraz edenlerin ortaya attıkları diğer bir iddiâ ise, ibadetlerin yorucu ve sıkıcı olmalarından dolayı akla aykırı olmalarıdır. Onlara göre Allah kullarını akla aykırı olan şeylerle sorumlu tutmaz.

Kadı Abdülcebbâr, bu itiraza da iki yönden cevap verir. Birincisi, Allah'ın insanı sadece bu dünyada yaşaması için yarattığı düşünülemez. Çünkü bu, hikmete aykırı bir iştir. Allah ise hikmetsiz iş yapmaktan münezzehtir. İkincisi, eğer insanın hayatı âhirette devam edecekse, insanın bu dünyadaki hedeflerine ulaşmak için sıkıntı çekmesi nasıl mâkûl ise oradaki hedeflerine ulaşmak için de sıkıntı çekmesi aynı şekilde mâkûldür. Ona göre buradaki temel ölçü yine akıldan çıkar. Akıl herhangi bir sıkıntıyı ancak kendisinden daha büyük bir sıkıntıyı ortadan kaldırmadığı zaman çirkin görür. Hâlbuki namaz, oruç gibi ibadetler, görünürde sıkıntı veriyor olsalar da onlar âhiret hayatındaki daha büyük sıkıntıyı kaldırdıklarından dolayı akıl açısından gerekli ve güzel bulunurlar.[67]

Kadı Abdülcebbâr açısından nübüvvet konusundaki en önemli konulardan birisi de, nübüvvetin en somut kanıtı olan mûcizelerin kerâmet ve istidrâc[68] gibi benzeri olaylardan nasıl ayırt edilebileceği meselesidir.

Kadı Abdülcebbâr'ın bu konuya yaklaşımını kısaca şöyle özetleyebiliriz: Mûcize, peygamberlik iddiâsında bulunan zâtın bu davasındaki doğruluğunu isbatlamak maksadıyla Allah tarafından gerçekleştirilen bir fiildir. Bir anlamda o, söz konusu iddiânın fiili bir onayıdır. Bu durumda geriye sadece söz konusu fiilin, iddiâ sahibine değil de bizzat Allah'a ait olduğunu nasıl bilebileceğimizdir.

Onun bu konudaki görüşleri de kısaca şöyle özetlenebilir: Bir fiilin doğrudan Allah'a ait olduğunun en somut kanıtı, onun insanın gücünü aşan olağanüstü bir karaktere sahip olmasıdır. Onun kerâmet ve istidrâc gibi hâdiselerden

---

67. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, *et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât*, tahkik: Mahmûd el-Hudayrî, Kâhire 1965, XV/114-116.

68. Müslüman olmayan ya da günahkâr kimselerin ellerinde gerçekleşen olağanüstü karaktere sahip görünümündeki olaylar...

ayıran yönü ise, bir benzerinin başkalarının elinde gerçekleşmesinin mümkün olmamasıdır. Kısacası Kadı Abdülcebbâr, şunu demek istemektedir. Bir kerâmetin ya da istidrâcın benzerini başka bir velî veya mahâret sahibi günahkâr kimse de gerçekleştirebilir. Ancak mûcize olarak nitelenen olayların benzerleri, onu gösteren peygamberlerin dışındaki başka insanlar elinde bir daha tekrar etmezler.[69] Hz. Muhammed'in peygamberliği söz konusu olduğunda bunun en somut örneği, onun en büyük mûcizesi olan Kur'an mûcizesidir. Kur'an'da, onun bir benzerini getirme konusunda bütün insanlara ve hatta bu konuda kendilerinde imkân gören bütün varlıklara meydan okunduğu halde, buna bir cevap verilememiş olmasıdır.[70]

Kadı Abdülcebbâr, diğer şerîatların neshedilmesi/hükümlerinin ortadan kaldırılması meselesini de Hz. Peygamberin peygamberliğinin inkârı mümkün olmayan mûcizelerle kanıtlanmış olmasıyla temellendirir.[71]

Bu mûcizeler daha sonraki nesillere ise inkârı mümkün olmayan yollarla intikâl etmişlerdir. Sağlam yollarla gelen haberlerin inkârı mümkün değildir. Çünkü onlar da deneye ve gözleme dayalı bilgiler gibi duyu verilerine dayanmaktadırlar.[72]

Sonuç olarak insan, akıllı bir varlıktır. Bu tür bir özelliğe sahip olan bir varlığın sadece bu dünyada yaşamak üzere yaratılmış olması hikmetli bir iş değildir. O halde insan hayatının her iki boyutunu da kapsayan ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir sistemin kurulması gerekmektedir. İnsan aklı, onun dünya ve âhiret hayatını kapsayan bütün ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yeterlikte değildir. O halde onun yetersiz kaldığı noktalarda bir rehbere ihtiyacı vardır. Bu rehberlik görevini peygamberler yapmaktadır. Peygamberliğin en somut kanıtı ise mûcizelerdir. Mûcizeler, peygamberlerin dışındaki kimseler tarafından taklîd edilemedikleri için kerâmet vb. olaylardan ayrılırlar.

Şerâî / Dinî Hükümler

Kadı Abdülcebbâr, bu başlık altında, Mu'tezile'nin temel prensiplerinden olan "el-Menziletütü beyne'l-menzileteyn" ve "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker" prenslerini temellendirmeye çalışır.

---

69. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, *et-Tenebbüât ve'l-Mu'cizât*, XV/201-202.
70. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 266-268; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 586-595.
71. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 270; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 576-583.
72. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 768; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV/356.

"el-Menziletü Beyne'l-Menzileteyn"/ İman ile Küfür Arasındaki Orta Konum/Fâsıklık

Kadı Abdülcebbâr'a göre Hz. Muhammed'in getirdiği dinin temelini imanla ilgili meseleler ve hükümler oluşturur. Din açısından değerlendirildiğinde, mükellefler, kafir, mü'min ve fâsık olmak üzere üç kısma ayrılır:

Kâfir, en büyük azabı hak eden kimsedir. Bu kimse mü'minlerin kabristanlığına gömülemez. *Mü'min*, övgüyü ve saygıyı hak edecek amelleri işleyen kimsedir. Fâsık, mü'min gibi övgüyü ve saygıyı hak etmeyen, ancak dünyada kâfir gibi muâmele görmeyen, âhirette de azâbı kâfire nisbetle daha hafif olan kimsedir. Fâsık, dünyada mü'min gibi muâmele görür, mü'minlerin kabristanlığına gömülür. Ancak âhirette, eğer tövbe etmeden ölmüş ise, kâfir gibi ebedî olarak azap çeker. Fakat onun azabı kâfire nisbetle daha az olur.

Kadı Abdülcebbâr, bu prensip çerçevesinde, mü'minin asla cehenneme uğramayacağına dikkat çeker. Ona göre, ebedî azabın sadece kâfirlerle ilgili olduğu iddiâsı bir yanılgıdır. Tövbe etmeden ölen büyük günahkârlar da kâfirler gibi ebedî azaba uğrarlar. O bu konuda, Allah'a ve Rasûlüne âsî olup dinin koyduğu sınırları aşan kimseleri ebedî cehennem azâbı ile tehdit eden âyetleri[73] kanıt olarak gösterir.[74]

Kadı Abdülcebbâr, büyük günah işleyen kimselerin mü'min olarak görüldüğüne işaret eden âyetleri[75] ise, onların ancak tövbe şartına bağlı olarak mü'min sıfatını hak ettiklerini gösterdikleri şeklinde te'vîl eder. Kısacası büyük günahlardan söz eden âyetlerin hepsinde Allah, onların tövbe şartıyla bağışlanabileceğini hatırlatmaktadır. Bu şartı yerine getirmeyen kimseler, mü'min vasfını kaybederler.[76]

"el-Emru Bi'l-ma'rûf Ve'n-neyhi Ani'l-münker"/ İyiliği Teşvik Kötülükten Sakındırma

Kadı Abdülcebbâr'a göre kitap, sünnet ve icmâ, iyiliği teşvik ve kötülükten sakındırma görevinin vacip olduğunu kanıtlayan deliller sunmaktadır. Ona göre şu âyet bu konuya açıkça işaret etmektedir:

---

73. 4/Nisâ, 14, 93; 82/İnfitâr, 14.
74. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 272 vd.; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 657-659.
75. 39/Zümer, 53-54; 4/Nisâ, 31, 48.
76. Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 274; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 633-634.

"İsrailoğullarından inkar edenler, Davud'un ve Meryem oğlu İsa'nın diliyle lânetlenmişlerdi. Bu, baş kaldırmaları ve aşırı gitmelerindendi. Birbirlerinin yaptıkları fenâlıklara mânî olmuyorlardı."[77]

Kadı Abdülcebbâr, iyiliği yayma ve kötülüğü engelleme prensibinin din ya da akıl açısından mı gerekli olduğu konusunda ihtilâf bulunduğuna dikkat çeker. O, bu konudaki gerekliliğin din açısından belirlendiği görüşüne katılır. Ona göre akıl, hocası Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) ifade ettiği şekliyle bu konuda yalnızca bir yerde tasarrufta bulunabilir. Buna göre eğer birisi, bir kimsenin başka birine zulmettiğini görür de bu durum kendisinin üzülmesine ve kederlenmesine yol açarsa, bunun kendisine verdiği zararı ortadan kaldırmak için o zulme engel olması gerekir.

Kısacası ona göre akıl ancak bir zararı ortadan kaldırma durumu söz konusu olduğunda bir şeyin gerekli olduğu hükmüne varabilir. Aklın bir yararı elde etmeyi gerekli kılması söz konusu değildir. Çünkü akıl, bir yararı gerekli kılmanın kılmamaktan daha öncelikli ve uygun olduğuna karar veremez.[78]

Âhiret Hayatına Dair Bazı Hükümler

Kadı Abdülcebbâr, Kabir azabına, münker ve nekirin kabirdeki sorgulamasına ve hasaba çekmesine dair rivâyetlerin birbirlerini te'yîd etmesini gerekçe göstererek kabir azabını kabul eder. Ancak bu rivâyetleri, kendi sistematiğine uygun bir şekilde te'vîl eder. Ona göre, ne Haşviyye'nin[79] kabul ettiği gibi kabirde ölülere azap edilir, ne de Cebriyye'nin[80] yaptığı gibi kabir azabının varlığı inkâr edilebilir.

Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah, ölüleri kabirlerinde belli bir vakitte kaldırır ve azap ettikten sonra onları yeniden diriliş anına kadar beklemek üzere tekrar öldürür. Kısacası ona göre azap, ölü bedene değil, diriltilmiş ve can verilmiş olan bedene yapılır. O, "Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün iki kere de dirilttin." âyetini bu görüşüne delil olarak kullanır.[81] Ona göre kabir azabının hikmeti, insanları korkutarak dünya hayatında günahlara yaklaşmaktan alıkoymaktır.

---

77. 5/Mâide, 78; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 741.
78. Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 742.
79. Nasların zâhirlerine aşırı vurguda bulunanlar..
80. İnsanın fiil sahibi olduğunu inkâr edip kaderde insanın hiçbir rolü bulunmadığını savunanlar.
81. *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 277.

O, mîzân ve sırât [köprüsü] gibi âhirete mahsus durumları da te'vîl ederek kabul eder. Ona göre, mîzân, bizzat iyi ve kötü amellerin kendilerini tartan değil, kefelerinde sevapların nur, günahların ise zulmetle temsil edildiği bir terazidir. Sırât [köprüsü] ise, üzerinden yalnızca cehennem ehlinin geçeceği bir köprüdür.

Kadı Abdülcebbâr, bunların hepsini özellikle haberlerde sahih bir yolla geldikleri için kabul ettiğini vurgular. Ona göre bu tür konularda ümmet içerisinde bir ihtilâf yoktur.[82]

SONUÇ

Kadı Abdülcebbâr, siyâsî açıdan son derece çalkantılı, buna karşın entelektüel bakımdan oldukça verimli olan hicrî IV. asra damgasını vurmuş bir Mu'tezilî düşünür ve ilim adamıdır. Kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis gibi temel İslam bilimleri alanında eserler vermiştir. Ancak o, özellikle kelâm ilmi alanındaki çalışmaları ve yaklaşımlarıyla ön plana çıkmıştır.

Kelâmî çalışmalarında, aklî çıkarsamalara ve beş duyu verilerine büyük önem vermiştir. Tümdengelim ve hulfî kıyas gibi istidlâl yöntemlerinin yanında, gâibin şâhide kıyaslanması yöntemini de çoğu konuda titizlikle uygulamıştır. Sahih oldukları tesbît edilen rivâyetleri bir delil olarak kullandığından, kabir azabı, mîzân ve sırât gibi bazı Mu'tezilîler tarafından tartışmaya açılan konuları kabul etmiştir. Ancak onların akla aykırı görünen kısımlarını, klasik Mu'tezilî çizgiye sadâkatle te'vîl etmiştir.

Kadı Abdülcebbâr'ın kelâmî görüşlerine gelince, biz bunları onun *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn* adlı eserindeki sistematiğini esas alarak sunmaya çalıştık. O bu eserde klasik Mu'tezilî çizginin biraz dışına çıkarak beşli sınıflama yerine dörtlü sınıflamaya gitmiştir. Bu tercihimizin sebebi, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'nin doğrudan ona ait olmayıp Zeydî öğrencisi Kıvâmüddin Mankdim tarafından onun bu eserine yapılan bir şerh olması ihtimalidir. Buna karşın *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn* doğrudan ona aittir. O, bu eserinde kendisine özgü bir sistematik geliştirmiş ve Mu'tezile'nin beş temel prensibini bu sistematik içerisinde ele alıp değerlendirmiştir.

Kısacası o, Mu'tezile'nin beş temel prensibini açıklarken, üstatları arasındaki ihtilâflı görüşlerden kendi yöntemine en uygun gördüklerini seçmiş, onları detaylandırmış ve kendine özgü diyalektik üslubuyla açıklayıp temellendirmeye çalışmıştır.

---

82. *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, s. 278; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 730-738.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Kadı, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Editör: Taha Hüseyin, Mısır 1958-1965.

———, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, tahkik: Muhammed Ammara, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), Dâru'l-Hilal, Kahire 1971.

———, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, (Mukaddimetü't-tahkîk), tahkik: Adnan Muhammed Zarzûr, Birinci Baskı, Kahire 1969.

———, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Kahire 1965.

Âdil el-Avvâ, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hurr*, Bibliotheca Alexandrina, Dımeşk 2000.

Aslan, İbrahim, *Kadı Abdulcebbâr'da Kelâm Yöntemi*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimle Enstitüsü, Ankara 2007.

Bozkuş, Metin, "*Kadı Abdülcebbâr ve* "Tenzîhü'l-Kur'ân Ani'l-Metâin' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 3. Sayı, Sivas 1999.

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, İstanbul 2002.

Özdemir, Metin, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, Ankara 2011.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001.

KADI ABDÜLCEBBAR'DA EYLEM SÜRECİ*

Yunus Cengiz**

GİRİŞ

Bu çalışma Kâdî Abdülcebbâr'ın insan ve eylemi ile ilgili düşüncelerini, yöntemini ve vurguladığı kavramları ve eylemin doğası ekseninde sarf ettiği ifadelerini çözümlemeyi hedeflemektedir. Eylemin doğasından söz etmekle; arzu, bilgi, güç ve irâdenin eylem üzerindeki etkisi gündeme getirilmiş olmaktadır.[1] Bu unsurların her birisinin eylem üzerindeki etkisinin ve içeriğinin aynı olmadığını varsaydığımızda, eylemin ortaya çıkmasını sağlayan edimsel ağda, nitelikleri ve işlevleri farklı pek çok etkenin rol aldığını söylemiş oluruz. Eylemin doğasına ilişkin bir açıklamanın ma'kul nitelemesini hak etmesi, yukarda sıralanan her bir etkeni ayrı ayrı ele almayı ve onların eylem sürecine dahil olma şeklini belirlemeyi gerekli kılacaktır.

---

* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sultanbeyli Belediyesi tarafından 20-21 Ekim 2011 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumunda sunulan "Kelâmî Metinlerin Güncelleştirilmesinde Bir İmkan Olarak "Eylem Teorisi": Kadı Abdülcebbar Örneği" başlıklı bildirinin gözden geçirilerek tekrar düzenlemiş halidir.

** Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1. Myles Brand, "Action and Behavior" *The Nature of Human Action,* edt. William K. Frenkana, USA, 1970, s. 4; Christoph Lumer, "The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy". *Intentionality, Deliberation and Autonomy*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England, 2008, s. 2; Hanry Frankfurt, "The Problem of Action", *Amarican Philosophical Quarterly,* Vol. 15, No. 2, 1978, s. 157.

Kadı Abdülcebbâr açısından eylemi ortaya çıkaran dört temel unsur vardır: Şehvet (arzu, istek), bilgi, kudret ve irade. Ona göre bu unsurların her birinin ayrı bir edimsel rolü ve eylem üzerinde farklı bir etkisi vardır. Arzu, eyleyenin diri olmasından kaynaklı olarak duyu organları aracılığıyla edindiği haz ve acı tecrübesiyle bir eylemi içinden geçirmesini, bilgi içten geçirilen istek ve arzuların değerlendirilmesini, kudret farklı şekillerde eylem yapabilme olanağını, irade ise bu olanakların bire indirilmesini sağlamaktadır.

Bu unsurların her biri Mu'tezilî düşünürler tarafında yeteri kadar ayrıntı verilmek suretiyle ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu konudaki tartışmalara ulaşmamızı sağlayan kaynakların başında Kadı Abdülcebbar'ın eserleri gelir. Kadı, eserleri en fazla elimizde olan Mu'tezile düşünürüdür. Onun Mu'tezile ekolüne en büyük katkısı seleflerinin ifade ettikleri kavram ve konuları ekolünün düşünce sistematiğine uygun içerikle netleştirip aktarmış olmasıdır. Böyle bir misyonu üstlenmesinde yaklaşık üç asırlık kelâm ve İslam felsefesi birikimi etkili olmuştur.

Mu'tezile'nin varlık hakkında düşünürken izledikleri yöntem şahide dayanarak gâibin çıkarsanması yöntemidir.[2] Bu ekolün mensupları neredeyse tüm konuları iki kısımda ele alırlar: Doğa ve insan ile ilgili olanlar ve Tanrı'yla ile ilgili olanlar. Konuları önce doğa ve insan açısında ele alırlar, sonra da vardıkları sonuçların Allah için de geçerli olup olmadığını tespit etmeye çalışırlar. Bundan dolayı da insan ve eylemlerini işlerken teolojik konulara girmekten kaçınırlar.[3] Bir örnek vermek gerekirse, Kâdî Abdülcebbâr, "Muğni" isimli eserinin IV. cildinde "*Rü'yetü'l-Bârî*" (Allah'ın görülmesi) konusuna başlamadan önce, sadece insan ile ilgili olarak, gereksinim, yarar, zarar, haz, acı, sevinç, üzüntü, doğal istek, duyum, algı ve algı yanılmaları (illüzyon ve hallüsinasyon) konularını oldukça ayrıntılı bir şekilde işlemekte, daha sonra Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesine geçmektedir. Sayfa yoğunluğu açısından insan ile ilgili açıklamalar ile Allah'ın görülmesi konusuna ayırdığı metin birbirine denktir.[4] Benzer tavrı irâde, bilgi ve güç konusunda da göstermektedir.[5]

Eylem felsefesi açısından eylem ile ilgili temel problem, eylemlerin rasyonel bir açıklamasının mümkün olup olmadığını, mümkün ise eylemin ne şekilde gerçekleştiğini tespit etmek ve eylemi anlaşılabilir kılan öğeleri ortaya koy-

---

2. Yunus Cengiz, Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi (Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2003, s. 73-112.
3. Örnek olarak bkz. Kâdî, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Dâru'l-Mısrıyye, Kahire, tsz. II/168.
4. Bkz. Kâdî Ebu'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbı't-Tevhîd ve'l-Adl (Ru'yetü'llâh)* thk. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebu'l-Vefâ el-Ğinemî, ed-Daru'l-Mısriyye, Mısır, tsz. VI/3-241.
5. Bilgi konusu için bkz. Kâdî, *el-Muğni*, IV/tümü; irâde için VI-II/tümü.

maktır. Rasyonel açıklamanın temel hedefi, sonuç olarak kabul edilen bilgi, eylem veya başka bir oluşu açıklanabilir bir şekilde ortaya koymaktır.[6] O açıdan, bir bütünün rasyonel olması, başka bir ifade ile anlaşılabilir olması, teorik düzeyde bile olsa, parçalara veya öğelere ayrılabilmesi, bütünsellik ilkesi içerisinde parçaların birbirleri ile ilişkisinin tespit edilmesi ile mümkündür. Eyleyenle ilgili açıklamalarda rasyonellikten söz edilebilmesi için, eyleyenin eylem ile ilişkili olabilecek her bir niteliğinin tespit edilebilmesi ve eylem için taşıdığı değerin belirlenmesi ile mümkündür. Her çözümleme gibi eyleyeni çözümlemek, eyleyenin niteliklerini ayrı ayrı belirtmeyi ve bu niteliklerin eylem ile ilişkisinin kurulmasını gerektirir.

Eylemin ortaya çıkış süreci Kadı'nın eserleri bağlamında saptanmaya çalışıldığında aşağıdaki sıralamaya uygun olarak eylemin sadır olduğu görülür.

EYLEMİN DİRİMSEL TEMELLERİ: EL-HAYY OLMAK

Kadı Abdülcebbar'ın eylem teorisinde irâde ve eylem süreci, çevremizdeki bir nesneyi ve olguyu algılamakla başlar. Mutezilî düşüncede sadece eylem söz konu olduğunda değil başta bilgi olmak üzere insani her türlü edimin temelinde algı gibi dirimsel edimler yer alır.[7] Mu'tezili düşücede algı ile birlikte, yapılacak olan eylemin muhtemel sonuçlarına karşı kişide doğal bir istek oluşur. Kelâmcılar doğal isteği iştiha ve şehvet kavramıyla karşılarlar.[8] Arapça bir kelime olarak *şehvet* nefsin istek duyduğuna eğilim göstermesi anlamına gelir. Hem istek duyulan için hem de doğamızdaki eğilim gücü için bu kelime kullanılır.[9] Şehvetin karşıtı *olan nüfûr veya nüfûr bi't-tab'* (doğal tiksinti) ise bir şeyden rahatsız olmak, bir şeye karşı tedirgin olmak ve tiksinmek anlamına gelir. Karşıt bu iki kavramın ortak özelliği dirimsel bir varlık olmaktan kaynaklı olduğu için doğal ve irâde dışı; herhangi bir bilgi ve düşünce etkinliğini taşımıyor olmasıdır.[10]

---

6. Ruth Macklin, "Action, Causality, and Teleology", *The British Journal for Philosophy of Science, Oxford Universty Press*, Vol. 19, No. 4, 1969. s. 301; Ruth Macklin, "Reasons vs. Causes in Explanation of Action", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 33, No. 1, 1972, s. 78; Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., 2001, İstanbul, s. 32-39.
7. Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/4; Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s. 25.
8. Kâdî Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: Rü'yetü'l-Bârî*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz, IV/17.
9. Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, tsz., s. 270.
10. Kâdî, *el-Muğnî*, IV/17; İsfahânî, *Müfredât*, s. 501.

İsteklerin algılarla sınırlı olduğunu söyleyen Kadı, bir şeyin istek olarak sayılması için tercihin ve irâdenin işin içinde olmamasını şart koşar. Örneğin kişinin açlığını hissetmesi ve doymak gereksiniminin oluşması *algıyı*, önündeki yemeye duyduğu eğilim *isteği* para ile bunu almak istemesi *tercih* veya *irâdeyi* ifade eder.[11]

İstek ve algı bedende gerçekleştiğine göre isteklerin beden üzerindeki etkisinin de belirtilmesi gerektiğini düşünen Kadı, Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) görüşünü aktarır. Ona göre bizler ancak bedenimizde etkisi oluşacak bir şeye istek duyarız.[12] Kindî'nin (ö. 252/866) *"İstekler, bedendeki eksiklikleri tamamlamak, fazlalıkları atmak üzere ortaya çıkar.*[13]" ifadesi tamda bu düşünceyi açıklar.

Kadı Abdülcebbar'a göre algı ve doğal isteğin akabinde eyleyende haz veya sevinç elde etmeye dönük *gereksinim (hace')* ortaya çıkar. Tiksinmenin akabinde ise acı veya üzüntüden kaçınmaya dönük gereksinim ortaya çıkar. Düşünürün özellikle *"Muğnî"* isimli eserinin IV. Cildinde diri olmak bağlamında genişçe açıkladığı bu hususları çözümlersek;

Haz bedenin bir kısmı ile ilgilidir:*"Bunun göstergesi kişi, kaşıyan yerini kaşıdığında, algı ile birlikte haz elde eder, başka bir yerini kaşırsa haz elde etmez, acı elde eder, çünkü hazzı sağlayan sebep yoktur...*[14] *Haz ve acı nedensel alanıyla (mahalliyle) ile sınırlıdır, tıpkı renk gibidir, başka mahalle gereksinim duymaz."*[15]

Kadı herhangi bir tanımlamaya gitmeden haz ile istekler arasındaki ilişkiye dikkat çeker: *"Kişi iştah ettiğini (istek) elde etmekle haz, tiksindiğini elde etmekle de acı elde etmiş olur."*[16] Bu durumda istek-haz ve tiksinme-acı arasında doğal bir zorunluluk söz konusu olmuş olur. Hem istek hem de hazın bedenin belli bir mahalli ile ilgili olarak görülmesi bu iki etkenin nedensellik bağlamında ele alınmasını gerektirir.[17]

Haz ve istek arasında zorunlu bir ilişkinin, Kadı tarafından kabul edildiği şu cümlesinden anlaşılır: *"Hazzın müessiri iştah (istek), acının müessiri tik-*

---

11. Kâdî, *el-Muğnî,* IV/20.
12. Kâdî, *el-Muğnî,* IV/26.
13. Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye,* neşr. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1950, s. 176; İstekler bu derece beden ile ilişkili kabul edilmesine rağmen, bir kısım Mu'tezile düşünürü isteğin artması için bedende bir artış şartı koşmazken; bir kısmı da beden ile istekler arasında sıkı bir ilişki varsaydıkları için isteğin artması ile bedenin artmasını eşgüdümlü kabul ederler. Bkz. Nisâbûrî, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn,* thk. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid, Mahdu'l-İnmâi'l-'Arabi, Beyrût, 1979, *s.* 372.
14. Nisâbûrî, *el-Mesâil* s. 166.
15. Nisâbûrî, *el-Mesâil,* s. 168.
16. Kâdî, *el-Muğnî,* IV/15.
17. Nisâbûrî, *el-Mesâil* s. 166-168, 173; Kâdî, *el-Muğnî,* IV/15.

sinmedir."[18] Müessir kavramının nasıl bir anlam içerdiğini belirlemek için, bu kavramın geçtiği diğer yerler göz önüne alındığında; sonuç üzerinde kesinkes etkisi görünen anlamını taşıdığı görülür.[19] O zaman denilebilir ki Kadı'ya göre doğal isteklerden sonra hazzın gerçekleşmesi için, herhangi bir bilgisel kabule gerek yoktur. Haz isteğe göre, acı tiksinmeye göre gerçekleşir. Başka bir ifade ile istek hazzı, tiksinme acıyı doğurmaktadır *(tevellede).*[20]

Kadi *olay-nedenci (agent-causalist)*[21] bir sonuca gitmek istemez. Bu yüzden haz ile birlikte sevinç (sürûr) faktörünü devreye koyar: *"Kişi, bir yarar umduğu anda veya yarar bilgisi ve kanısı edindiği anda sevinir. Bunun tersi olarak, zarara uğrayacağı düşüncesine kapıldığı anda üzülür."*[22] Onun düşüncesinde sevinç, haz ile birlikte ele alınması gereken bir unsurdur: *"Sevinç ise haz ile ilişkili olduğu için yardır. Çünkü ister sevinci bilgiden arınmış kabul edelim, ister kanı cinsinden kabul edelim; erken olsun, geç olsun, illâki haz duyulduktan sonra sevinç gerçekleşir."*[23] Böyle olmakla birlikte hazdan farklı olarak sevinci bilgisel edimlerle içeriklendirir: *"Sevinci veya üzüntüyü sağlayan kişinin kanısıdır. Kanı (i'tikâd) sevincin gücünü arttırır."*[24] Kadı'nın bilgi içeriğine sahip bir kavramı sürece dahil etmesi özgürlükçü bir teori kurmak istemesinin ilk belirtisi olarak anlaşılabilir. Çünkü bilgi ve diğer zihinsel edimler en çok kendini doğal ve çevresel nedensellikten uzaklaştıran edimlerdir.

---

18. Kâdî, *el-Muğnî,* IV/15.
19. Örneğin, kudretin fiil ile ilişkisi ile ilgili olarak *"... kudretin fiil üzerindeki tesiri şudur ki, fiil onunla ortaya çıkar."* Kâdî Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr *el-Muhît bi't-Teklîf,* Dâru'l-Mısrıyye, Kahire, tsz., II/112, Semîh De'îm, *Mevsû'âtu Mustalahati'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdilcebbâr,* Mektebetu Lübnân, Beyrût, 2002, s. 144; irâde ile ilişkisi ile ilgili olarak, *"İstemek istenen konuma ulaştığımda irâde te'sir eder. "* Kâdî, *el-Muğnî,* IV/15, XII/16.
20. Bkz. Nisâbûrî, *el-Mesâil* s. 173.
21. Eyeleyen-nedenciliğin *(agent-causalism)* karşıtı olan olay-nedencilik *(event-causalism),* her bir yönelimsel eylemin başka bir doğal ve maddi bir olayın sonucunda gerçekleştiğini savunur. *Eyleyen-nedenci yaklaşım ise bilgi ve* kasıt içeren eylemlerin bir olaya bağlanamayacağını, eyleyenin çevre şartlarının ve gelişen olayların belirleyiciliğinde değil, bilgi irâde gibi zihinsel edimlerle hareket ettiğini savunur. Bkz. John Bishop, *"Agent-Causation", Mind,* Vol. 92, No. 365, 1983, s. 61.
22. Kâdî, *el-Muğnî,* IV/15.
23. Kâdî, *el-Muğnî,* XI/79.
24. Kâdî, *el-Muğnî,* IV/15: Şu ifadeleriyle bilgi ve sevinç ilişkisini daha da netleştirir: *"Sevinç hazzın, üzüntü de acının ardından oluşur. Şimdi veya gelecekte yarar elde edeceğini düşünmesi ile kişi kesinlikle sevinç duyar ve sevincin oluşması kaçınılmazdır... Üzüntü de tıpkı sevinç gibidir, kanı ve bilgi ile ilgili bir durumdur. Bu konuyu fazla uzatmaya gerek yoktur. Sevinci bilgi ve kanı gerçekleştirmeyecek de ne gerçekleştirecektir. Bunu kabul etmeyenler sevinmenin sebebi olarak hazzı düşünebilirler ki bunun böyle olmadığını açıkladık..."* Kâdî, *el-Muğnî,* IV/16; ayrıca bkz. IV/30.

Kadı Aristocu düşünürler gibi irâde ve doğal isteği (şehveti, iştihâyı) ayırır, doğal istek duymamızın irâde ettiğimiz anlamına gelmediğini belirtir[25] Kadı'nın istek ve irâdeyi kesin olarak birbirinden ayırmış olması, isteklerin irâde üzerindeki hiçbir etkisinin kabul edilmediği anlamına gelebilir mi? Kadı'nın bu soruya vereceği cevabı bulabilmek için soruyu netleştirmek gerekir: Doğal istekler tek başına herhangi bir bilgi unsuru taşımıyorsa irâde üzerinde etkili olur mu? Kadı'nın böyle bir soruya vereceği yanıt olumsuzdur. Ona göre istekler tek başına eyleyeni eyleme yöneltmez. İstekler irâdenin yönlendirici nedenleri (devâ'î) değildir.[26]

Kadı'ya göre isteklerimizin irâde sürecine katılması için konu edindiği nesne ve eylemin fark edilmesi, gerçekten gereksinim olup olmadığının ön tartımdan geçirilmesi gerekir. Bu yüzden eyleyen, bir şeye istek duyduğunun bilincine vardığında, mutlaka istemek (meşîet) gerçekleşecektir.[27]

Kadı'ya göre, bilen-öznenin gelen doğal istekleri değerlendirmesi ile irâdenin zorunlu olarak ortaya çıkması, irâdenin istekler doğrultusunda gerçekleşeceği anlamına gelmez. Pekâlâ eyleyen isteklerden farklı bir yönde de karar alabilir.[28] Kadı bu tavrıyla Aristocu gelenekten ayrılmaktadır. Çünkü Aristo ve Farâbi'ye göre istek ve akıl beraber irâdenin ilkesidir. İsteklerin mutlaka irâde üzerinde bir görünümü vardır. Doğal unsurlara karşıt bir irâde ortaya çıkmaz.[29]

Kadı çevreden gelen etkileri istek (iştihâ) gibi kabul etmekte ve irâdeyi ortaya çıkarıcı bir etkisinin olmadığını belirtmekte ve *"Başkası özneden bir talepte bulunduğunda iştihâ gibi algılanmalıdır."*[30] demektedir. Bu ifadesi ile Allah'ın emir ve yasaklarının ya da irâdesinin insanın eylemi üzerinde belirleyici bir etkisinin olmadığını imlemiş olmaktadır.

Kadı'ya göre isteklerimiz tek başına, ne irâde olarak kabul edilebilir, ne de isteklerimizin irâdeyi belirlediği kabul edilebilir.[31] Böylece, insanın iç dünyası ile ilgili *deneyci-nedenselciliği* dolayısıyla irâdeyi insandaki dirimsel yön, istek ve arzular ile açıklamayı yöntem edinen her tür *indirgemeciliği*[32] reddetmiş olur.

---

25. Kâdî, *el-Muğnî,* VI-II/36 Kadî Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehve, Kahire, 1965, 433. krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1139b (s.116).
26. Kâdî, *el-Muğnî,* XII/226 -227; Devâ'î kavramı bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.
27. Kâdî, *el-Muğnî,* XII/227.
28. Kâdî, *el-Muğnî,* XII/226 -227.
29. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2007, 1139b (s.116).
30. Kâdî, *el-Muğnî,* IV/285.
31. Bkz. Kâdî, *el-Muğnî,* XII/226 -227.
32. *İndirgemeci yaklaşım (reductuonism):* İndirgemecilik, daha karmaşık ve yüksek düzeyden fenomenleri daha basit ve aşağı düzeyden fenomenler aracılığı ile açıklayan düşünsel yaklaşımdır. Daha somut bir dille, örneğin psikolojiyi fizyolojiye indirgeye-

Doğal istekleri önemsemekle beraber Kadı'ya göre bu unsurun devreye girmesi irâdenin ortaya çıkması için yeterli değildir. İradenin oluşması, eylemin muhtemel sonuçlarına ilişkin olarak yarara duyulan gereksinimin sahici olup olmadığının ve doğal isteklerin yarar sağlayıp sağlamayacağının bilen-özne tarafından değerlendirilmesine bağlıdır.

BİLEN-ÖZNENİN EYLEYENİ EYLEME YÖNLENDİRMESİ: EL-'ÂLİM OLMAK

Kadı'ya göre eyleyeni eylem yapmaya çağıran, başka bir ifadeyle eylemin irâde edilmesini sağlayan insanın bilme halidir, yani bilen-özne (âlim) olmasıdır. Kadı'nın düşüncesine göre eyleyen canlı bir varlık olarak yaşam alanı içindeki her canlı varlık gibi hayatını kolaylaştıracak, kendisini *sevindirecek* veya *haz* almasını sağlayacak bir *yarara gereksinim* duyduğunda, bilen-özne bu gereksinimi karşılamanın kendisi için iyi olup olmayacağını değerlendirir ve eyleyeni eylemi *istemeye* veya eylemden *kaçınmaya* çağırır. Bilen-özne sahip olduğu bilgi ile bu gereksinimi değerlendirir, eylemin muhtemel sonuçlarını düşünür ve eyleyene haber verir. Ya da hayatını sıkıntıya sokacak bir olaydan korunması için bilen-özne kişiyi sakındırır veya istek duyulan eylemin muhtemel zararlı sonuçlarını eyleyene haber verir.[33]

Kadı eyleyeni eyleme çağıran bilginin bu misyonuna *"dâ'î"* (çağıran, herald) çoğulu için *"davâ'î"*, eylemden sakındıran misyonuna ise çoğul şekliyle *"savârif"* der. Çoğu zaman bilginin hem çağırma hem sakındırma misyonunu *"dâ'î"* (yönlendirici neden) ile ifade eder: *"Eyleme yönlendirici neden (dâ'î), eyleyenin bilgi, kanı ve sanı niteliklerine sahip olmasıdır. Bilen-özne bir eylemin kötülüğünü bildiği zaman eyleyeni eylemde bulunmaya çağırmaz. Böyle bir eyleme gereksiniminin olmadığını bil(dir)ir."*[34]

İlk dönem İslâm kelâmı ve felsefesinde nadir de olsa dâ'î kavramı eylemin doğası bağlamında ifade edilmiştir. Örneğin Fârâbî, irâdeye sevk edici unsur

---

rek anlamaya çalışmaktır. Eylem teorisi açısından ise indirgemecilik, insan eylemlerini açıklarken diğer organizmalardaki yaklaşımı insan eylemlerinde de göstermeyi veya insan eylemlerini tek bir ilkeye, örneğin güce veya doğal isteklere indirgemeyi amaçlar. Bu yaklaşımı daha çok deterministlerde, deneyci felsefecilerde, örneğin Hobbes, Lock ve Hume' da görmek mümkündür.

33. Bkz. Yunus Cengiz. *Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 122-128.

34. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-1/188; ayrıca bkz. Kâdî, *Muhît*, I/70.

olarak arzuları bu kavram ile ifade ederken, bazıları da aklı bu kavramla ifade etmişlerdir.[35]

Canlı bir organizma olmanın gereği olarak, yaşamımızı devam ettirmek için, yarar elde etme ve zarardan kaçınmaya dönük gereksinimlerimizden dolayı isteklerimizin ortaya çıktığı söylenmişti. Bu isteklerin yerine getirilip getirilmeyeceğine karar vermek için, eylemin sağlayacağı yarar veya zarar noktalarının tespit edilmesi ve "bunu yapmak iyidir." sonucuna vardıran bir düşünüp-taşınmayla eyleyenin eylem yapmaya çağırılması gerekmektedir. "X eylemini yapmak iyidir." bir değerlendirme kipi olduğuna göre Kadı'ya göre bu değerlendirmeyi yapacak bir aktif niteliğimizin olması gerekir. Bu nitelik bilgi, kanı ve sanı gibi bilgisel niteliklerden başkası değildir. Bunu şöyle açıklıyor: *"Yönlendirici nedenlerden maksat, eylemlerimizde bize yarar getireceğine ve zarar öteleyeceğine ilişkin sanı, kanı ve bilgi niteliğimizdir; bundan dolayı yönlendirici nedenlerimiz değiştikçe, daha önce istediğimiz bir şeyi istemez oluyoruz, örneğin yemekte zehir var sanısı ile yemekten kaçınıyoruz..."*[36] Şunu hemen belirtelim ki yönlendirici neden ile bizzat bilgi, kanı ve sanının kendisi değil, öznenin niteliksel durumu *(bilen-özne, el-alim)* kastedilmektedir.[37]

Kadı'ya göre eyleyende oluşan eyleme ilişkin bilginin ayrıntılı olması gerekmemektedir. Eylem ile ilgili genel bir bilgi olması yeterlidir. Örneğin alış-veriş yapılmak istenirken kâr ve zarar ayrıntısını kişinin bilmemesi mümkündür, ama yine de sonuca ilişkin kanısından dolayı *yarar* elde edeceğini düşündüğünden eylemi irâde etmektedir. Diğer bir örnek, ok atan kişi hedefini tutturaca-

---

35. Fârâbî için bkz. :"Daha sonra bize haz sağlayacak diye, kötü bir eyleme eğilim gösterdiğimizde, bu haz ile tersi durumda beklenecek acıyı karşılaştırırız. Böylece bizi kötü eyleme teşvik eden (çağıran, davâ'î) hazzı kontrol altında tutmuş oluruz., bu durumda kötü eylemden kaçınmak da kolaylaşacaktır. Daha sonra bir acıya sebep olacak diye, iyi bir eylemi terk etmeye eğilim gösterdiğimizde, bu acı ile tersi durumda beklenecek hazzı karşılaştırırız. Böylece bizi iyi yapmaktan vazgeçirmek isteyen (sârif) acıyı kontrol altında tutmuş oluruz. Bu durumda iyi eylemi yapmak da kolaylaşacaktır." Ebû Nasr Fârâbî, Kitabu't-Tenbih 'alâ Sebili's- Sa'âde, thk. Cafer âl-i Yasin, Dâru'l-Menâhil, Beyrût, 1985, s. 69. Bağdâdî için bkz. : "...Çünkü bir fiille emredilen kişi doğasının hoşuna gitmese de (doğası çağırmasa da, teşvik etmese de) kendisine emredileni yapar." Ebû Mansûr 'Abdulkâhir Bağdâdî, Usûlu'd-Dîn, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût, tsz., s. 207; ayrıca bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* Muhammed Muhyu'd-dîn Abdu'l-Hamîd, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kâhire, 1950, I/93,94; Ebû Bekr b. Muhammed Bâkillânî, *Kitâbu'l-Beyân,* thk. Yusuf Mükârsî el-Yesu'î, el-Mektebetu'ş-Şarkiyye, Beyrût, 1958, s. 54.

36. Kâdî, *Muhît,* I/70.

37. Kâdî, *el-Muğnî,* VIII/45.

ğını kesin olarak bilmemektedir. Ama sonuca ilişkin yarar beklentisi ile ve bu farkındalığın oluşması ile irâde ortaya çıkmaktadır.[38]

Asıl tartışılması gereken bilginin irâde üzerinde ne tür bir etkiye sahip olduğunu tespit etmektir. Kadı yanıtlamak üzere akla gelebilecek makul bir soruyu kendisine yöneltir: Madem haz ve yarar kişiyi eylem yapmaya çağırır, o zaman istek de kişiyi eyleme çağırır, niçin yönlendirici neden olmayı bilgi ile sınırlıyorsunuz? Kadı, böyle bir soruya şöyle cevap verir: *"Bizim söylediğimiz şudur: (İstekler) yalnız başına eyleyeni eyleme çağırmaz, ancak eyleyen doğal isteğinin farkında olup bu durumu bildiğinde ve bundan yararlanacağını bildiği zaman eyleme çağırma gerçekleşir. Elde edilmek istenen yarar sahici bir yarar değilse bile eyleyenin eyleme çağırılması mümkündür, çünkü önemli olan eyleyenin o anki durumudur, yoksa eylemin niteliği değildir. Zaten bundandır ki kişi istek de bulunduğunu fark eder etmez mutlaka eyleme ilişkin irâde ortaya çıkar."*[39]

"Bilgi olmadan sadece irâde, yönlendirici neden görevini yapamaz mı?" sorusu akla gelebilecek bir başka sorudur. Kadı'nın bu soruya da cevabı olumsuzdur. Çünkü, der, Kadı, istemenin konusu "yapılacak olan eylem"dir. Kadı'ya göre istenen eylemlerin gerekçeleri aynı zamanda irâdenin de gerekçeleri olacaktır, bu yüzden yapılacak eylem ile ilgili bir kanının oluşması gerekmektedir. Bu kanıyı oluşturan bilgidir, eyleyeni yapmaya çağıran yine bilgidir. Zaten irâde bundan dolayı kişiyi eyleme çağıran değildir. Bu görev bilgiye aittir.[40] Kadı irâdeyi eylemin bir parçası olarak gördüğü için, eylemin dışındaki bir unsurun yönlendirici neden olmasını gerekli görmektedir.

Bilgiyi irâdeyi sağlayan bir araç olarak değil, irâdenin kendisi olarak görebilir miyiz? Veya soruyu şöyle soralım: İrâdenin bir çeşit kanı veya bilgi edimi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu soruya cevabımız evet ise bu durumda eylemin ortaya çıkması için, bilgisel edimden ayrı irâde gibi bir unsurdan söz etmemiz gereksiz olur.

Kadı bu konuda Aristoteles'le aynı kanaattedir.[41] Bu kanaatini üç maddede gerekçelendirmektedir:

1. *"Bir eylemin sonucunda elde edilecek yararı bilmek, eylemi istemeyi gerektirmez. Çünkü pek çok durumda eylem ile elde edilecek yarar bilindiği halde, eylem istenmez ya da zararı bilindiği halde eylem istenebilir... Ayrıca, tercih doğrunun tercihi olmakla övülür, kanıysa doğruluk derecesiyle..."*[42]

---

38. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/ 227.
39. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/226-227.
40. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/21.
41. Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b (s.48).
42. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/9.

2. Eyleyenin eylem ile ilgili bilme, kanı ve sanı hâli değişkenlik arz ettiği halde, yönelme (kasd) aşamasındaki irâde hali değişmemektedir. Eylemin yönlendiricileri değişmesine rağmen yönelme halindeki irâde değişmemektedir. Eyleyen başkasının durumuyla kendisinin durumunu aynı bildiği halde istediğini ondan istemeyebilmektedir, bundan dolayı istemek/irâde etmek bilmek gibi değildir.[43]
3. Bilgi bilinene tâbidir. Bilginin nesnesi olmadan bilgi oluşmaz. Bu açıdan bilgi bilinene etki etmez. Ancak irâde eylemden önce oluşur ve eyleme etki eder. İrâde eyleme tâbi değildir, eylem irâdeye tâbidir.[44]

Bilgi irâde ilişkisi ile ilgili son bir soru sormak lazım: Bilgi gerçekleştiği zaman irâde zorunlu olarak gerçekleşir mi? A, X eylemini yapmanın kendisi için iyi olacağı sonucuna varınca, X eylemi ile ilgili irâde zorunlu olarak oluşur mu?

Kadı özgürlükçü düşüncesini riske sokmaz, ancak bilgi olmadan da irâdenin oluşamayacağının farkındadır. Bu yargının bir sonucu olarak, bilgiyi irâde için olmazsa olmaz kabul etmenin yanı sıra irâdeyi bilgiye bağımlı kılmak da istemeyecektir. Kadı bu soruya orta yolcu bir cevap verir:

Bir eylem için "Bunu yapmak iyidir." bilgisi oluştuğunda, yönlendirici neden olarak bilgilerimiz bizi bu bilgiye uygun seçim yapmaya, irâde etmeye, uygun olanı istemeye de zorlamaz. Şurası da var ki bizim seçim ve irâdemiz bu bilgiler üzerine kuruludur.[45] Örneğin, "X eylemi iyidir." yargısı X'i seçeceğimiz anlamına gelmiyor, bu bilgiden sonra Z eylemini de irâde edebiliriz. Seçim olduğu zaman, bu bilgiyi göz önünde bulundurarak seçim yapmış oluruz. Çünkü yönlendirici neden (bilgi) zorlayıcı değildir, seçme/irâde edimi, bilen-öznenin değil, güç yetiren-öznenin eylemidir. Her ne kadar Kadi irâdenin bilgiye uygun olarak gerçekleşmesini zorunlu bir durum olarak görmüyorsa da bilgi-irâde uyumunun eylemin kalitesini arttırdığını kabul etmekte ve şunu ifade etmektedir. *"Güzel olan, bu bilgiye uygun seçimde bulunmaktır."*[46]

Kadı, yönlendirici nedenleri (bilgi, sanı, kanı) irâde üzerinde belirli bir seçeneğin yerine getirilmesinde zorlayıcı bir sebep olarak kabul etmez. Yönlendirici nedenlerin etkisini göz ardı da etmez, eylemin temel unsurları arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: *"Eyleyen, yönlendirici nedenlerin haber verdiği, eyleyenin gücü açısından yapılabilir olanlardan birisini seçer. Yönlendirici neden şayet hayat sahibi varlığın bütünü ile ilgili olsaydı, eyleyenin durumunda değişiklik oluşturur ve seçim üzerinde etkide bulunurdu.* (ancak, insanın bilen-özne olması sadece bir yönü olduğuna göre bu yönün insanın 'tümü' üzerinde etkili

43. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/9.
44. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 438.
45. Kâdî, *el-Muğnî*, XI/98.
46. Kâdî, *el-Muğnî*, XI/98.

olması düşünülemez)" Bilginin bu etkisi zorlayıcılıkla açıklanamaz, bilgi/yönlendirici neden ne kadar artarsa artsın kişi başka bir seçenekte de bulunabilir.[47]

Yönlendirici nedenler oluştuğunda "bir şekilde" seçme/irâdenin ortaya çıkması kaçınılmazdır.[48] Bilen-özne istenen ile ilgili kanaatinden dolayı eyleyeni, eylemi istemeye çağırır. Bilen-öznenin çağırması ile isteme/irâdenin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Kadı bu durumu şöyle ifade eder: *"Bilgi gerçekleştikten sonra irâdenin gerçekleşmesi zorunludur."*[49] Bu zorunluluk tek bir irâde şekli ile ilgili değil, herhangi bir şekilde irâdenin ortaya çıkması ile ilgilidir.

Kadı'ya göre yönlendirici neden, irâde sürecinde hep eyleyen ile birlikte varlığını devam ettirir. Yönlendirici nedeni yemeğe benzeterek bir örnekle açıklar: *"Yanında yemek olan birini düşünelim, yemeğin bulunması, yemeğin derhal yenileceği anlamına gelmiyor, kişi daha sonra istediği zaman, istediği kadarını ve istediği kısmını yer."*[50] Başka bir ifadeyle *"Peşinde aslan olan birini düşünelim, bilginin bize sığınılacak iki eşit yolu gösterdiğini düşünelim, irâde burada devreye girer ve birisini tercih eder, bilgi kişiyi bir eylem yapmaya zorlamaz."*[51]

İradenin ortaya çıkışı için bilgisel edimlere önemli bir misyon vererek irâde üzerinde hiçbir maddi ve doğal etkeni belirleyici etken olarak kabul etmemesiyle eylem teorisi açısından Kadı'nın tavrının özgürlükçülük yanlısı olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılır.

EYLEMİN ÇOKLU GERÇEKLEŞİM İMKANI: EL-KÂDİR OLMAK

Kadı'ya göre irâdeden hemen önce bedende Allah tarafından yaratılan güçle insan güç yetiren (kâdir) olmaktadır. [52] Kabul edilen bu güç, Eş'arîlerdeki belirli eylemin yapılmasını mümkün kılan bir güç değildir.[53] Kadı'nın öngördüğü güç çoklu eşit imkân şeklindeki bir güçtür, yani bir eylemi ve aynı türden diğer pek çok eylemin yapılmasını mümkün kılan bir güçtür.[54] Ona göre insan be-

47. Kâdî, *el-Muğnî*, XII/128.
48. Kâdî, *el-Muğnî*, XV/157.
49. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/83.
50. Kâdî, *Muhît*, I/267; De'îm, *Mevsû'a*, s. 35.
51. Kâdî, *el-Muğnî*, IX/21; *Muhît*, I/267; De'îm, *Mevsû'a*, s. 35.
52. Kâdî, *Muhit*, *s*. 216; 11/4; Diğer Mu'tezile düşünürlerinin görüşleri ile karşılaştırmak için bkz. Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 280-284.
53. Adudu'd-Din Abdurrahman Îcî, *el-Mevâfık fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, tsz., s. 150-160; Kelâm mezheplerinin değişik görüşler ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Atay, Hüseyin, *İrâde ve Hürriyet*, Atay ve Atay yay., Ankara, 2002, s. 65.
54. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 278.

den sahibi bir varlık olduğu için insan *kudretle kadirdir. Kudret*in *mahalli* belli bir organ değil bedenin tümüdür. Kudret kadir olmanın illetidir. Kadı, eylemin ortaya çıkması sürecinde kudreti değil kâdir olmayı ön plana çıkarır ve kâdir olmaya eylem sürecinde "sebep" olma misyonunu verir. [55]

Sebep illetten farklı olarak, sonucun gerçekleşmesi ve ortaya çıkması için gerekli şart olmasına rağmen, sebebin bulunması müsebbebin/sonucun ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz. Sebep ve illet kavramlarını karşılaştırırsak, sebep x veya y yönünde değişebilir olmayı ifade eder. İllet ise bu imkân halini bir yöne yönlendirmektedir.[56]

Sonucun *(müsebbeb)* olması sebebin bulunmasına bağlıdır, ancak sebebin bulunması sonucun ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Burada da eylemin ortaya çıkması gücün bulunmasına bağlıdır; ancak gücün bulunması eylemin ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir.[57] Çoklu eşit imkân anlamına geldiği için gücün mümkün kıldığı seçeneklerin bire indirilmesi gerekir ki eylem gerçekleşebilsin. O halde kelâmî ifadeyle kadir-fiil ilişkisi illet-malul ilişkisi değil sebeb-müsebbeb ilişkisidir.

Gücü değil güç yetiren olmayı *sebep* yapması Kadı Abdülcebbar'ın aktif gücü esas aldığını göstermektedir. Böyle bir eyleyen, T. Reid'in eylem felsefesine kazandırdığı kavramla söylersek, aktif güçtür *(active power).*[58] Sadece karşıtını yapabilmek değil, hem karşıtını hem de aynı türden farklı eylemleri yapabilmek olarak gücü düşünmesi Kadı'nın özgürlükçü bir eylem teorisi kuracağının haberini vermektedir. Öte yandan, güç yetiren olmayı bedendeki fiziki güç olarak değil, bu gücü işleme imkânı veren bütüne *(min cümle)* bağlaması, Kadı'yi *indirgemeci* yorumlardan uzaklaştırır; *tümcü* ve *eyleyen-nedenci* bir teori kurmanın ontolojik temellerini hazırladığını gösterir.[59]

Kadı açısından gücün bir görevi de irâdenin sınırlarını belirlemektir, çünkü bir eylemin irâdeye konu olması için oluşmasının mümkün ve eyleyenin gücü dahilinde olması gerekir. Oluşması mümkün olmayan bir eylemin istenmesi ya da oluşması zorunlu olan bir eylemin istenmesi mümkün değildir.[60]

Aristoteles'in güç-fiil ilişkisi için, açıklayıcı ve sitemine uygun bir benzetmesi vardır. Ona göre ikisi arasındaki ilişki, dişi ile erkek arasındaki ilişki gibidir, bu ilişkinin gereği olarak, kuvve fiile dönüşme eğilimi içindedir. Ka-

---

55. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 150-160; ayrıca bkz Kâdî, *Muğni*, VIII/155.
56. Kâdî, *el-Muğnî*, IX/88. Kâdî, *el-Muhît*, I/58. Kâdî, *el-Muhît*, I/59; eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Matba'tu'l-Hayriyye, Mısır, H. 1306, s. 66. Kâdî, *Muhit, I/50-59.*
57. Kâdî, *Muğni*, VIII/79; ayrıca bkz. IX/48; ayrıca bkz. Cürcânî, *Tâ'rîfât*, s. 51.
58. Reid, *Essays on the Active Powers of Man, s. 275*
59. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 150-160.
60. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/78, 297; 8 105; Kâdî, *Muhît*, I/301.

dı'nın da metafizik sistemine uygun bir benzetmesi vardır. Benzetmesini ve kâdir-fiil ilişkisini şu şekilde belirtmektedir: *"Güç yetiren için söylenebilecek en doğru söz, eylemin ortaya çıkışını zorunlu kılması değil, mümkün kılmasıdır. Her ne kadar bu yargımız doğru ise de, güç yetirme ile beraber eylem ile ilgili yönlendirici nedenler oluşunca eylemin gerçekleşmemesi mümkün değildir. O zaman güç yetiren eyleyenin durumu arslanla karşılaşan kişinin durumu gibidir, durması imkânsızdır. Ancak böyle bir durumda bile eylem eyleyenin seçimine bağlı olarak gerçekleşmektedir."*[61] Kadı eylemin ortaya çıkması için güce sadece imkân oluşturma görevini vermekte,[62] bu gücün eyleme dönüşmesi için gücün yanı sıra dâ'î dediği yönlendirici nedenler ile irâdenin devreye girmesi gerektiğini savunmaktadır. Yönlendirici nedenlerin eylem açısından görevi eyleyenin karşılaştığı gereksinimleri yarar ve zarar açısından değerlendirmektir. İradenin/seçmenin görevi ise gücün sağladığı farklı imkânları, ihtimalleri teke indirmektir. Başka bir ifade ile, gücü belli bir eyleme tahsis etmektir. Kadı'nın kendi ifadesi ile söyleyecek olursak, *"Güç ya da güç yetiren olmak eylemin ortaya çıkışını zorunlu kılmamaktadır, bilakis eylem ile ilgili çoklu imkân oluşturmaktadır.*[63] *Bu açıdan güç bulunmakla beraber fiil hiçbir anda gerçekleşmeyebilir de. Eylemin gerçekleşmesi yönlendirici nedenlerin oluşmasına bağlıdır."*[64]

Görülüyor ki Kadı eylemlerin izahında her tür indirgemecilikten kaçınmakta, insanın bütününü esas alan güç anlayışını temellendirmenin peşinde olmaktadır. Bunun için de organları ve edilgin gücü değil, aktifliği ifade eden, insanın güç yetiren halini eylemin sebebi olarak kabul etmektedir. Bunun sonucu olarak, güç kavramını eylem teorisinin metafizik temeli olarak düşünmesine rağmen, güç ile eylem arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak görmekten kaçınmaktadır. Güç yetirmenin barındırdığı farklı eylemsel yönlerin teke indirilmesi ve eylemin gerçekleşmesi için yönlendirici nedenleri şart koşmaktadır. Güç yetiren olmak çoklu imkan olduğuna göre bizim bu imkanı teke indiren unsuru tespit etmemiz gerekir.

İRADE VE EYLEM SÜRECİ

Eyleyenin eylemi irâde etmesinin ön koşulları yukarda belirtildi. Bir anlamda eyleyenin eylem öncesi durumuna ilişkin aşamaların irâde üzerindeki etki-

61. Kâdî, *Muğni*, VIII/59.
62. Kâdî, *Muğni*, VIII/64.
63. Kâdî, *Muhît*, II/92; ayrıca bkz. *Muğni*, VIII/251; De'îm, *Mevsû'a*, s. 537.
64. Kâdî, *Muhît*, II/115.

si ele alındı. Bundan sonrasında ise irâde ve irâdenin eylem üzerindeki etkisi verilmek istenmektedir. İradenin eylemsel olarak tanımlanmasının sebebi Kâdi'nin irâdeyi eylem öncesi bir unsur olarak değil eylem sürecindeki bir unsur olarak ele almış olmasıdır.[65]

Kâdi Abdülcebbâr bir kavramın tanımını ve içeriğini belirlerken sözlük anlamın müsaade ettiği sınırlar içerisinde kalmaya gayret eder. Aynı tavrı irâdenin tanımında da görmek mümkündür. Ona göre irâde, gündelik dilde kullandığımız istemek ve karar anlamındadır. Ona göre diğer tüm edimler gibi irâde, eyleyeni olan, amacı olan, sebebi olan, belli gereksinimleri karşılamak için ortaya çıkan bir edimdir. Hatta iyi ve kötü olarak değerlenebilmesinden hareketle ahlâkî ödev konusu olan bir edimdir.[66]

Mu'tezile doğrudan ve aracılı olarak yapılması açısından edimleri ikiye ayırmıştır:

a) Mübaşir fiiller (Dolayımsız edimler, direct action): Bu edimlere mübtede fiil (başlama edimleri) de denir.[67] Başlangıcı *güç mahalline* dayanan, başka bir edimin aracılığı olmaksızın oluşan edimlerdir. İrâde, kaçınma (kerâhet), kanı, sanı ve düşünce mübâşir eyleme örnek verilir.[68] İradenin mübâşir olarak kabul edilmesi herhangi bir müvellid (ortaya çıkarıcı) olmadan ortaya çıkmasını ifade eder. Kadı'ya göre irâde fikr (düşünüp-taşınma) gibi kalbin tenebbühü ile ortaya çakar.[69]

b) Mütevellid fiiller (aracılı edimler, genareted from, produced from) : Başka bir edimin aracılığıyla gerçekleşen edimlerdir.[70] Bir sebep aracılığı ile gerçekleştiği için fiillerin bu çeşidine *müsebbeb* fiil de denir.[71] Bir başka bilgiyle elde edildiği için akıl yürütme, kalem ve el aracılığıyla gerçekleştiği için yazı yazma ve organlarla yapılan diğer eylemler bu grup kapsamında ele alınır.[72]

Mu'tezile'nin tevellüd düşüncesine göre her olay sürecinin bir başı ve sonu vardır. Eyleyen, olay dizgesinin başına müdahale ettiğinde atomları (cevher-i ferd) yer değiştirmek suretiyle olay dizgesi devam eder ve mutlaka bir yerde

---

65. Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/126.
66. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-I/73.
67. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 391.
68. Kâdî, *el-Muğnî*, IX/130; *Muhît*, I/351, 381; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, *s*. 391; Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, s. 91.
69. Kâdî, *Muhît*, I/388; Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 388.
70. Nisâbûrî, el-Mesâil s. 357.
71. Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed Nisâbûrî, *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Reyde, Matbaatu Dâru'l-Kütüb, Mısır, 1969, s. 90.
72. Kâdî, *el-Muğnî*, IX/70, *Muhît*, I/351; Kadî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 391.

durur. Bu sürece tevellüd denilir.[73] Bunun açıklaması şudur ki tüm atomlar birbiriyle bitişik olarak görülmemektedir, atomların arasında boşluk (halâ) olduğu varsayılmaktadır. Bu boşluktan dolayı fâil- Allah da olabilir, başka varlıklar da olabilir fark etmez.- atoma hareket verdiğinde, kendi ifadeleri ile *man'â* hulûl ettiğinde bir sonraki boşluğa kadar bu süreç devam eder. Atomların arasındaki bu boşluk her sonucun bir başka olayın yeter nedeni/illeti olmasını engellemektedir.[74] Boşluklar eyleyene hem iç dünyadaki manevi cevherlere hem de dış dünyadaki maddi cevherlere (atomlara) müdahale etme imkânı vermektedir.

Her sonucun başka bir olayın nedeni olmasını reddetmesi ile tevellüd nazariyesi deterministik bir nedensellik olarak açıklanamaz. Ayrıca her ne kadar hem dış dünya için hem de akıl yürütmede olduğu gibi insanın iç dünyası için tevvelüdten söz edilse bile, akıl yürütmeden farklı olarak, irâdenin mütevellid olarak değil mübaşir olarak ortaya çıktığı savunulmaktadır. Bu sonuçla Kâdi iradeyi ne içteki ne de dışataki bir olaya bağlamış olmaktadır.

Öte taraftan irâde ve her türlü iyi ve kötüye konu olan edimler, insanın belirli bir yetisinin eseri olarak değil bütününün bir eseri olarak, yani eyleyenin tümünün bir eseri olarak görülmektedir.[75] Bu açıdan Kadı'nın *tümcü* olduğunu söyleyebiliriz. Varılan bu sonucu izah edersek, ister akıl yürütme gibi mütevellid edim olsun isterse kanı, sanı, fikr, irade ve kerahet gibi mübaşir olsun bu tür zihinsel edimlerin *(ef'âlu'l-kulûb)* ve diğer iyi ve kötüye konu olabilen eylemlerin eyleyeni insanın bütünüdür: *"eyleyen (fâ'il) insanın bütünüdür."*[76] Kadı bu ilkesini şöyle açıklar *"Şayet eyleyen bu bütünden (cümle) başka bir şey olsaydı bu şeyin eylemler için musarrif (tasarruf sahibi) olması gerekirdi."*[77] devamında gelen ifadelerde bu bütünü *"el-hayyu'l-kâdir"* (diri ve güç yetiren özne) olarak ifade eder. Bu tanım aynı zamanda onun insan tanımıdır.[78]

---

73. Nisâbûrî, *el-Mesâil s.* 205; Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl, s. 142.* Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl,* s. 18; ayrıca bkz. Kâdî, *el-Muğnî,* XII/147. Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl,* s. 18. Nisâbûrî, *el-Mesâil s.* 205; Nisâbûrî, *Divânu'l-Usûl, s. 142*
74. Mu'tezilenin boşluk düşüncesi için bkz. İbn Matteveyh, *et-Tezkiretu fi Ahkâmi'l-Cevher,* s. 116; Nisâbûrî, *el-Mesâil,* s. 37. Tüm Mu'tezile düşünürleri boşluk düşüncesini savunmamıştır. Örneğin Nazzâm atomların arasında boşluk olduğunu kabul etmez. Boşluk yerine *tafra (sıçrama)* teorisini savunur. Bu teoriye göre atomlar arasında boşluk yoktur, atomlara hareket imkânı veren atomların sıçrayabilmesidir. Atomların, bitişik bulunduğu atomları atlayarak yer değiştirmeleri mümkün olmaktadır Tafra teorisi için bkz. Abdussetâr Râvî, *el-'Aklu ve'l-Hürriyye Dirâsetun fi Fikri'l-Kâdî Abdilcebbâr,* el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980, s. 310-311.
75. Kâdî, *el-Muğnî,* IX/87.
76. Kâdî, *el-Muğnî,* IX/87.
77. Kâdî, *el-Muğnî,* XI/317.
78. Kâdî, *el-Muğnî,* XI/317.

İradenin belli bir olay veya yetiye değil *bütüne* bağlanmış olmasını, *"mânâ mutlaka dışarıdan gelir."*[79] ve *"Bir şeyin bütünü ona göre dışı sayılır."*[80] ilkeleriyle beraber ele almak gerekir. Bu iki ilkenin beraber savunulmuş olması iradenin illeti bilgi, zihin ve akıl değilse irâdenin başka bir Varlık/Tanrı tarafından yaratılması gerekmez mi? şeklindeki Eş'arî bir eleştiriye karşı Mu'tezilî bir cevabı ifade eder.

Buraya kadar konunun irâde özgürlüğü ile ilgili kısmı ele alındı. Çünkü irâde özgürlüğü irâdenin her hangi bir dış etken veya olgunun eseri olarak ortaya çıkıp çıkmamasını ifade eder. Sonraki kısımda ise eylem özgürlüğü başka bir ifadeyle irâdenin eylem üzerindeki etkisi ele alınmak istenmekte ve "Eylemin yeter nedeni nedir?" sorusuna cevap aranmaktadır. Aristoteles'e göre eylemin *ilkesinin* tercih olduğu söylenmişti. Kadı'nın bu soruya nasıl cevap vereceği üzerinde durulması gereken bir husustur. Düşünürün irâdeyi bir süreç olarak görmesi ve bu süreçte ortaya çıkan edimlerin farklı etkilerinin olması bizim de irâde aşamalarını ayrı ayrı belirtmemizi gerektirir.

Kadı, eylemle ilişkisi açısından irâde çeşitlerini iki gruba ayırır, bu sınıflandırmayı şöyle açıklar: *"İrâde iki değişik şekilde eylem ile ilişkilidir. Ya irâde eylemden önce gelir ki bir kişinin gelecekte yapmak istediği bir eylemi ve bu eylemin irâde edilmesini örnek verebiliriz. Ya da irâde eyleme bitişik konumdadır. Buna da bir kişinin yazı yazmaya başlamış olmasını veya namazın ilk kısmına başlamış olmasını örnek verebiliriz."*[81] Buna göre irâdenin kısımlarını hem ortaya çıkış anı açısından hem de eylem üzerindeki etkisi açısından şu şekilde formüle edebiliriz:

a) Öncel olanlar *(Mutakaddim)*: İrâde ve karar *('azm)* bu grup içinde yer alır. İrade, bilen-öznenin eylem çağrısından sonra eyleyenin eyleme karşı ilk istemini ifade eder.[82] İrâdenin bu aşamasında eyleyenin istenene karşı git-geller yaşaması veya isteminden vazgeçmesi mümkündür. Ayrıca zorlama altında yapılan istemler için irâdenin sadece bu kısmından söz edilebilir.[83]

Eyleyen tereddütler geçirdikten sonra eylemin yapılmasına karar verir. Kadı irâdenin bu aşamasına *'azm* (karar) der. Kendi ifadesi ile söyleyecek olursak,

---

79. Kâdî, *el-Muğnî*, IX/88. Kâdî, *el-Muhît*, I/58. Kâdî, *el-Muhît*, I/59. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 66. Kâdî, *Muhit*, I/50-59.
80. Kâdî, *Muğni*, IX/87.
81. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/90, 92; ayrıca bkz. Subhi, *el-Felsefetu'l-Ahlâkîyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 143.
82. Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/56-59; diğer kavramlardan ayrı tutabilmek için "salt" kelimesini ekledik. Çünkü irâde sadece bu aşamanın değil, tüm aşamaların ortak adı olarak kabul edilmektedir.
83. Kâdî, Muhît, I/290; Kâdî'nin şu ifadesinden bunu çıkarmak mümkündür: *"Zorlamayla gerçekleşen istenenler (irâde edilen) için seçmekten söz edilemez."* Kâdî, Muhît, I/290.

"İnsanın eylemin kendisini irâde etmesidir; 'İrâde' eylemden ve eylemi sağlayan sebeplerden önce geldiği zaman böyle ('azm) denir."[84] Karar (azım) eyleyenin eylem yapma isteğinin içine oturmasını, yapılacak eylemin farkında olmasını ifade eder, bunun için de karar halindeki eyleyen niçin eylem yapacağını ve hangi gereksinimini karşılayacağını bilir.[85]

Salt irâde aşamasında git-geller varken bu aşamada düşüncenin bir seçeneğe yoğunlaşması söz konusudur. Seçme aşamasından farklı olarak da bu aşamada tek bir seçenek söz konusudur.[86]

Kadı'ya göre salt irâdenin ve karar halinin eylem üzerinde ortaya çıkarıcı bir etkisi yoktur.[87] Başka bir değişle eyleme bitişik (mukârın) olmayan irâde Kadı'ya göre istenen üzerinde, dolayısıyla eylem üzerinde etki etmez. Etki etmesi açısından yok gibidir.[88] Aksi durumda Kadı'ya göre her istediğimizin yerine gelmesi gerekirdi;[89] *"(Salt) irâde, bir kısım eylemi gerektirir, bir kısmını gerektirmez de diyemeyiz. Çünkü, ilke birdir, bir eylemi gerektiren bir başka eylemi de gerektirmesi gerekir."*[90]

Salt irâde ile eylem arasında zorunlu bir nedenselliğin olmadığını izah etmek için, Kadı irâde ile bilgiyi karşılaştırır. Ona göre bilgi ile bilinen arasında görülmesi gereken zorunlu ilişki, irâde ile eylem arasında bulunmamaktadır. Bu farkı şöyle açıklar: *"Bilgisine vardığımız sonuç, bilinenin kendisi olmalıdır, bilgi böyle değilse buna bilgi denmez, ancak bir eylemin olduğu gibi gerçekleştirilmesi irâdeye konu olmaz."* Bilgi ile bilinen arasındaki zorunluluk, irâde ile istenen arasında yoktur. *"Bu açıdan irâde ile istenen arasındaki ilişki kanı ile kanı konusu arasındaki ilişki gibidir, zira kanaat edilen öyle olabildiği gibi öyle olmayabilir de."*[91]

---

84. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58; Kindî bu kavramı, *"Bir eylemi yapma konusunda görüşü sapitlemek demektir."* şeklinde ifade etmektedir. Kindî, Rsâ'il, s. 171. Eş'arî düşünür Şehristânî *azmı, "tawtinu'n-nefs"*, yani kişinin bir konuda mutmain olması olarak tanımlar. Ayrıca krş. İsfâhânî, *Müfredât*, s. 334;
85. Abdulbâri M. Davud, *el-İrâde, 'İnde'l-Mu'tezileti ve'l-Eşâi're*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmii'yye, İskenderiye, 1996, s. 52.
86. Kâdî bunu şöyle ifade eder: *"İrâde eylemden önce geldiği zaman (izâ teqaddemet 'ala'l-fi'li) -ki buna 'azm denir.- (irâde) ihtiyâr olarak isimlendirilmez, çünkü bu durumda bir şeyi bir şeye tercih etmek söz konusu değildir."* Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/57; ayrıca bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84.
87. Bkz. Ahmed Mahmûd Subhi, *el-Felsefetu'l-Ahlâkîyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabi, Beyrût, 1992, s. 143.
88. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92,93; Kâdî'nin hocalarım dediği iki Cübbâi de bu görüştedir. Bkz. Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 362.
89. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84; *el-Muğnî*, IX/15, 21,132.
90. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/84.
91. Kâdî, *el-Muğnî*, XI/159; ayrıca bkz. XI/163.

b) Bitişik Olanlar *(Mukârın olan)*: Yönelme *(kasd)* ve seçme *(ihtiyâr)* bu grup içinde yer alır. Kadı'nın eylem teorisinde kasd (yönelmek), insan eylemlerinde, eylem anında ya da oluşturucu-sebep anında ortaya konan irâdedir.[92] Yönelmek, eylemin bir kısmı gibi görüldüğü için, eylemin ortaya çıkmasında en etkili irâde aşamasıdır. Bu ilişkisinden dolayı *'eylem anındaki irâdedir.'* şeklinde tanımlanır. Kadı'nın tanımında geçen "*oluşturucu sebep*" ten kastedilen ise mütevellid eylemlerde geçerlidir. Yani sonuç eylemin gerçekleşmesinin başka eylemlere bağlı olduğu eylemlerde geçerlidir. Bu durumda yönelmek birinci eyleme yönelmeyi ifade eder. Örneğin, bilgisayarımı açmak için, power butonuna bastığımda, asıl kastedilen bilgisayarı açmaktır. Bilgisayarı açmak düğmeye bastıktan sonra gerçekleşir. Burada yönelme birinci eylemedir, yani butona basmayadır.

Yönelme birden çok seçenek arasından yapıldıysa irâde ve eylem arasında zorlayıcı bir etken yoksa buna ihtiyar (seçme) da denilir: *"Bir eylem diğerlerine tercih edildiği zaman buna ihtiyâr denir."*[93] Kadı seçmeden söz edilmesi için seçeneklerin olmasını,[94] irâde ile eylem arasında zorlayıcı bir sebebin olmamasını zorunlu görür. Seçmenin zorlamanın karşıtı olmasını kanıt olarak gösterir.[95] Diğer bir ayırıcı özellik olarak, seçme eyleme *bitişik (mukârın)* olarak ortaya çıkar.[96] Seçmenin zamanlama olarak eyleme bitişik görülmesinin sebebi seçmeye verilen misyondur. Hatırlanacağı üzere güç çoklu eşit imkândı ve zamanlaması eylemden hemen önceydi.[97] bu durumda bu çoklu imkânın bire indirilmesi gerekir ki eylem gerçekleşebilsin.

"Eylemin başına bitişik olan irâde ise eylem üzerinde kesinkes etkilidir, çünkü başına bitişmesi demek, tümüne bitişmesi anlamına gelmektedir."[98] Kadı, bu yargısı için aktarılan bir haberin ilk harfini söylemeyi veya namazın ilk kısmını örnek verir. Açıktır ki bu örnek ile ifade edilen irâdenin "yönelme" (kasd) kısmıdır.[99]

Güç, eyleme karşı çoklu imkân anlamına geldiğine göre gücün bir seçenekle sınırlandırılması gerekiyor ki eylem ortaya çıksın; işte bu sınırlandırmayı gerçekleştiren yönelme (kasd) edimidir. Eyleme *yönelmenin* gerçekleşmesi eylem sürecinin başlaması anlamına gelmektedir.[100] Bu yüzden Kadı, *yönelmeyi* eylem

92. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58.
93. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/57.
94. Kadî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 398.
95. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/58.
96. Kadî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 464.
97. *el-Kudretü mutakaddimetun li makdûrihâ*
98. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92, 93; Kâdî'nin hocalarım dediği iki Cübbâi de bu görüştedir. Bkz. Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 362.
99. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II//58.
100. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II/92, 93.

halindeki irâde olarak tanımlamıştı.[101] Kadı'nın irâdenin bir son aşaması olarak yönelme-eylem arasında kurduğu ilişki onun özgürlükçü tavrından kaynaklanır. Çünkü eylemler irâdeyle ortaya çıktığı ölçüde eylem özgürlüğünden söz edilebilir.

Yönelme gerçekleştiğinde çoklu eşit imkân bir seçenekle sınırlandığından, artık güçten söz edilemez, çünkü çoklu eşit imkân olarak tanımlanan güç en temel vasfını kaybetmiştir.[102]

İbn Matteveyh'in açıklamalarından anlaşılıyor ki yönelmenin eylem üzerindeki etkisi güç yetiren olmanın sağladığı imkanları teke indirmesi sebebiyledir.[103] Başka bir ifadeyle yönelmenin eylem üzerindeki etkisi *güçyetiren-özne* üzerinden gerçekleşmektedir. O halde yönelmenin misyonu güç yetiren olmanın sağladığı imkanları tek konuyla *tahsis etmektir.* Bu durumda yönelme ile tahsis arasında illet-malul ilişkisi vardır. Ancak eylemin eyleyeni saptandığında durum farklıdır. Kadı'nın "eyleyen insanın bütünüdür." ilkesi iradenin ortaya çıkmasında geçerli olduğu gibi burada da geçerlidir. Bu durumda eylemin illeti diri, ve güçyetiren *hâl* lerinin *bütün*ünden ortaya çıkmıştır. Kendi ifadesiyle bu bütün *"el-hayyu'l-kâdir""* dir. Yukarıda belirtildiği gibi bu tanım aynı zamanda onun için insanın tanımıdır. İrâde bahsinde belirtilen *"mânâ/illet mutlaka dışarıdan gelir"*[104] ilkesi hem de *"Bir şeyin bütünü ona göre dışı sayılır."*[105] ilkeleri eylemin ortaya çıkışı için de geçerlidir. Kâdî Abdülcebbâr'in eylem teorisinde irade ve eylem ne iç veya ne de hiçbir etkene bağlı olmadan gerçekleşmektedir. Bu yönüyle eylem teorisi kavramları açısından eyleyen-nedenci, tümcü ve özgürlükçü bir tavrı benimsemiş görünmektedir.

SONUÇ

Kâdi Abdülcebbâr'a göre eylem, aşağıdaki şekilde bir süreçle gerçekleşmektedir

1. Eyleyenin eylem süreci duyum ve algıyla başlar.
2. Algılama ile birlikte eyleyenin içinde eylem yapmaya karşı doğal istek (iştâh)oluşur.
3. (1)ve (2) oluşunca eyleyende eyleme karşı haz oluşur veya hazzın yanı sıra bilgi edimleri de varsa sevinç oluşur.

---

101. Kâdî, *el-Muğnî,* VI-II/58.
102. Kâdî, *el-Muğnî,* VI-II/92, 93.
103. Kâdî, *el-Muhît,* I/246-248.
104. Kâdî, *el-Muğnî,* IX/88; Kâdî, *el-Muhît,* I/58. Kâdî, *el-Muhît,* I/59; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 66. Kâdî, *Muhit, I/50-59.*
105. Kâdî, *Muğni,* IX/87.

Tablo 1: Kâdî'ye Göre Eylem Sürecinde Temel Unsurların İrâde ve Eylem Üzerindeki Etkisi:

Tablo 1'de A'nın eylemsel durumu ifade ediliyor. Bu örnekte A bir üniversite öğrencisidir. Yarın önemli bir sınavı vardır. Ders çalışmaktadır ve çalışmaktan yorulmuştur. Dışarı çıkıp (A^1) dinlenme gereksinimi hissetmektedir (A^a); fakat dışarı çıkarsa konuları bitiremeyeceğini biliyor (A^{Bx}). Öte yandan ara vermenin de kendisine yararlı olacağını düşünüyor A^{By}. A, sonunda çalışmaya karar veriyor (A^2) Bu örneği eylem unsurları açısından tahlil edersek;

Edimsel Aşama	**Edimsel Örnek**	**İştihânın (İstek) Durumu**	**Gücün Durumu**	**Bilginin Durumu**	**İrâdenin Durumu**	**Eylem Kipi**	**Eyleyenin Niteliği**
1- İştihâ Aşaması	A dinlenme gereksinimini hissediyor (A^a)	Dinleme gereksiniminden dolayı iştihâ var	Bu aşamada güç yok	Henüz (A^a) dğerlendirilmediği için bilgi var/yok	(A^a) irâde anlamına gelmediği için, Bu aşamada irâde yok	Bu aşamada eylem oluşmaz	İştihanın kaynağı Hay(diri) niteliğimiz dir.
2- Bilgi Aşaması	Hem çıkma isteği hem çalışma isteği değerlendiriliyor (A^{Bx} A^{By})	İştiha bu aşamada, Var/yok	Bu aşamada güç yok	A^{Bx} A^{By} olduğu için bilgi var	A^{Bx} A^{By} irâde anlamına gelmediği için, Bu aşamada irâde yok	Bu aşamada eylem oluşmaz	Bilginin kaynağı 'âlim (Bilen-Özne) niteliğimiz dir.
3- Gücün Devreye Girmesi aşaması	A hem çalışabilecek, hem dolaşabilecek güçtedir.	İştiha bu aşamada, Var/yok	A hem (A^1)'e hem (A^2) 'ye güç yetirdiğinde n güç var.	Bu aşamada bilgi var.	İştihâ, bilgi ve güç irâde anlamına gelmediği için irâde yok.	Bu aşamada eylem oluşmaz	Gücün kaynağı kâdir (güç yetiren) niteliğimiz dir.

4- İrade Aşaması	A çalışmak istiyor.	İştiha bu aşamada, Var/yok	Bu aşamada güç var	Bu aşamada bilgi var.	Bu aşamada irâde var	Bu aşamada eylem oluşmaz	İrâdeyi sağlayan niteliğimiz fâ'il olmaktır.
5- İrâde/'Azm Aşaması	A çalışmaya kararını verdi.	İştiha bu aşamada, Var/yok	Bu aşamada güç var	Bu aşamada bilgi var.	Bu aşamada irâde var	Bu aşamada eylem oluşmaz	'Azını sağlayan niteliğimiz fâ'il olmaktır.
6- İrâde/Kasd Aşaması	A çalışmaya yöneldi.	İştiha bu aşamada, Var/yok	Tek seçenek söz konusu olduğu için Güç yok	Bu aşamada bilgi var.	Bu aşamada irâde var	Eylem bu aşamada oluşur.	Kasdı sağlayan niteliğimiz fâ'il olmaktır.
7- Fiil Aşaması	A çalışıyor.	İştiha bu aşamada, Var/yok	Eşit imkan olmadığı için Güç yok	Bu aşamada bilgi var.	Bu aşamada irâde var/yok	Eylem bu aşamada oluşuyor	Fiili sağlayan niteliğimiz fâ'il olmaktır.
8-Fiil Sonrası Aşama	A çalıştı.	İştiha bu aşamada yok	Güç yok	Bilgi var/yok	Bu aşamada irâde yok	Oluştu	

4. Eyleyen bu haz veya sevinci yaşamak için yararı elde etmeye veya zarardan kaçınmaya gereksinim duyar.
5. Bilen-özne bu yarar ve zararı değerlendirir. Sonucu eyleyene bildirir, ya eylem yapmaya ya da eylemden kaçınmaya çağırır. "Bu gereksinimi karşılamak senin için iyidir veya kötüdür." yargısını verir.
6. Dış koşullar açısından bir engel yoksa kişi sıhhatli ise Allah bu eylem türünden pek çok olumlu-olumsuz eylemi yapabilmesi için eyleyende güç yaratır ve onu güç yetiren kılar.
7. Bu aşamalardan sonra eyleyen bir eylemi *ister, karar verir* ve seçeneklerden birine *yönelir.*
8. Bilgi ve yönelme ile birlikte gücün sağladığı seçenekler bire iner ve eylem gerçekleşir.

Kadı doğal istekleri tek başına irâde üzerinde belirleyici kabul etmemekte, eylemin sonuçları hakkında bilginin oluşması ile irâdenin kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağını kabul etmektedir. Bu tavrıyla indirgemeci, determinist ve bağdaşırcı tavırları reddetmiş olmakta liberteryanlar ile aynı ilkeleri paylaşmış olmaktadır. Hiçbir unsurun tek başına eylem için yeterli olmadığını; eylemin, eyleyenin bütünü ile ortaya çıktığını kabul etmesi ile olay-nedenciliği reddetmiş olmakta, tümcü ve eyleyen-nedenciliği savunmuş olmaktadır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2007.

Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût, tsz.

Bâkillânî, Ebû Bekr b. Muhammed, *et-Temhîd fi'r-Reddi alâ'l-Mülhide ve'r-Râfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Kâhire, 1947.

———, *Kitâbu'l-Beyân,* thk. Yusuf Mükârsî el-Yesu'î, el-Mektebetu'ş-Şarkiyye, Beyrût, 1958.

Bishop, John, *"Agent-Causation", Mind,* Vol. 92, No. 365, 1983.

Brand, Myles, "Action and Behavior" *The Nature of Human Action,* edt. William K. Frenkana, USA, 1970.

Cengiz, Yunus, *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi (Yüksek Lisans Tezi),* Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2003.

———, *Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Matba'tu'l-Hayriyye, Mısır, H. 1306.

Davud, Abdulbâri M., *el-İrâde 'İnde'l-Mu'tezileti ve'l-Eşâi're*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmii'yye, İskenderiye, 1996.

De'îm, Semîh, *Mevsû'âtu Mustalahati'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Mektebetu Lübnân, Beyrût, 2002.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Muhammed Muhyu'd-dîn Abdu'l-Hamîd, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kâhire, 1950.

———, Macid, *Aristoteles el-Muallimu'l-Evvel*, Katolik Matbaası, Beyrût, tsz..

Fârâbî, Ebû Nasr, *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdıla*, Mektebetü'l-Hilâl, 1. Baskı, Beyrût, 1995.

———, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, thk. 'Ali Ebû Mulhim, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, tsz.; *Kitabu't-Tenbih 'alâ Sebili's- Sa'âde*, thk. Cafer âl-i Yasin, Dâru'l-Menâhil, Beyrût, 1985.

Frankfurt, Hanry, "The Problem of Action", American Philosophical Quarterly, Vol. 15, No. 2, 1978.

Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.

İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, tsz.

Kadî, Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: Rü'yetü'l-Bârî, C. IV*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Firaku Ğayru'l-İslâmiyyeti, C. V, thk.* Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Ta'dil ve't-Tecvîr, C. VI/I, thk.*

Lumer, Christoph, "The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy". Intentionality, Deliberation and Autonomy, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England, 2008.

Macklin, Ruth, "Action, Causality, and Teleology", *The British Journal for Philosophy of Science, Oxford Universty Press*, Vol. 19, No. 4, 1969.

———, "Reasons vs. Causes in Explanation of Action", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 1, 1972.

Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-İrâde, C. VI/II, thk.* Mahmûd

Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: Halku'l-Kur'an, C. VII, thk.* İbrahim Ebyârî, edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, 1960.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Mahlûk, C. VIII,* edt. İbrahim Medkûr, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Tevlîd, C. IX, thk.* Tevfîk et-Tavîl ve Saîd Zâd, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Teklîf, C. XI, thk.* Muhammed Alî en-Neccâr ve Abdulhalîm en-Neccâr, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: en-Nazar ve'l-Ma'rife, C. XII, thk.* İbrahim Medkûr, edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Lutfu, C. XIII, thk. Abu'l-Alâ Afifî, edt.* İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-İslâh, istikkâku'z-Zemm, et-Tevbe, C. XIV, thk. Mustafâ es-Sakâ, edt.* İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, 1965.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Tenebüvvât ve'l-Mu'cizât, C. XV,* thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

———, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: eş-Şer'iyyât, C. XVII,* edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

———, "el-Muhtasar fi Usuli'd-Dîn," *Resâil fi't-Tevhîd ve'l-'Adl,* thk: Muhammed Ammare, Dâru'l-Hilâl, Kahire, 1971.

———, *el-Muhît bi't-Teklîf,* Dâru'l-Mısrıyye, Kahire, tsz.

———, *Şerhu Usûli'l-Hamse,* Mektebetü Vehve, Kahire, 1965.

Nisâbûrî, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn,* thk. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid, Mahdu'l-İnmâi'l-'Arabi, Beyrût, 1979.

———, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed, *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl,* thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Reyde, Matbaatu Dâru'l-Kütüb, Mısır, 1969.

Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of Man,* Yayın Evi Yok, London, 1788.

CÂHİZ:
DOĞA TEMELİNDE İNSAN ÜZERİNE DÜŞÜNMEK

Yunus Cengiz*

HAYATI VE ESERLERİ

edebiyatçı ve felsefeci bir kelâmcı olma kimliği ön planda olan Amr b. Bahr el-Câhız, 150-160/(767-777) yılları arasında Basra'da doğdu. İlk eğitimini küttâb denilen mahalle mekteplerinden aldı. Câhız'ın gençliğinde, en parlak devrini yaşayan Basra'da Halil b. Ahmed, Sibeveyh, Ahfeş, Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf, Muammer b. Abbâd ve Nazzâm gibi birçok dil bilimci ve kelâmcı bulunuyordu. Câhız dil derslerini Ahfeş'ten, kelâm derslerini Nazzâm'dan aldı.

Câhız'ın orta yaşları, İslâmî ilimlerin altın çağında Grek felsefesinin temel eserlerinin tercüme edilmesine ev sahipliği yapan Abbâsî başkenti Bağdad'da geçti. Oradadaki yıllarında tercüme hareketlerine yakından tanıklık etti ve bu eserlerden istifade etti. Câhız, hocası Nazzâm'la olan ilişkisini Bağdad'da da sürdürdü. Bu arada, görüşlerinden çokça istifade ettiği Sümâme ile tanıştı. Halîfe Me'mun tarafından kendisine teklif edilen dîvân kâtipliğini üç gün kadar yerine getiren Câhız bu görevden istifa etti. Sarayda çalışmıyor olsa da, onun saray erbâbıyla uzak sayılmayacak ilişkisi devam etti. Önemli eserlerini saray erbâbına ya da vezirlere ithâf etti. Câhız ilim öğrenme arzusuyla dolu bir hayat yaşadı. Düşünce tarihçilerinin aktarımına göre, kitapçı dükkanlarını geceleyin kiralayarak, sabahlara kadar kitap okuyacak kadar okuma aşkıyla dolu bir hayat yaşadı. Ömrünün sonlarına doğru Basra'ya dönen artık doksanı bul-

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

muş ve felçli bir hale gelmiş Câhız, bir rivâyete göre, kütüphânesinden bir kitap çıkarayım derken, üzerine yığılan kitapların altında kalarak 255/869 yılında hayata vedâ etti.

Düşünce tarihçilerine göre Câhız 200'ün üzerinde eser telif etti. Pellat'ın tespitine göre bu sayı 244'tür.[1] *Kitâbu'l-Hayevân, el-Beyân ve't-Tebyîn* (Açık Olma ve Açıklama) onun en hacimli eserleridir. Abdusselâm Hârûn onun pek çok risâlesini *Resâilu'l-Câhız* ismiyle dört cilt halinde yayınladı. *Kitâbu'l-Buhalâ* (Cimriler kitabı), *Kitâbu'l-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûvlân* (Baraslılar, Topallar, Körler ve Şaşılar Kitabı), *Kitâbu't-Tebassür bi't-Ticâre* (Ticareti Gözetleme Kitabı) ve *Kitâbu'd-Delâil ve'l-İ'tibâr ala'l-Halki ve't-Tedbîr* (Yaratma ve Nizâm Üzerine Deliller ve Düşünceler) Câhız'ın günümüze ulaşan diğer eserleridir.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Câhız en hacimli eseri *Kitâbu'l-Heyâvan*'da; Kur'an'ı, hadisi, doğru haberleri, şiirleri, darb-ı meselleri, doktorların deneyimlerini, kitapları, yolculuk tecrübelerini, deniz yolculuklarını, çöl sâkinlerini ve farklı yerlere yaptığı yolculukları kaynakları olarak zikreder.[2] Hayvanlarla ilgili karar verirken ya da metafizik bir meseleyi soruştururken hemen arkasından bedevî birisinin şiirinden bir beyit getirmek Câhız'ın eserlerinde az rastlanan bir durum değildir. Ansiklopedist bir yazar olmasının etkisiyle, onun eserlerinde Sâsânîlerin bilge kralı Enûşirevân'ın (ö. 579) veya doğu kültüründen başka bir şahsiyetin sözü ile, Eflatunun bir sözü bir araya gelir.[3]

Bir kültür bilimci olarak farklı kültürlerden beslenmiş olsa da Câhız'ın düşünce sistemini belirleyen, bir felsefe oluşturmasını sağlayan iki kaynak vardır: Dönemin Mu'tezile tartışmaları ve Aristoteles'in düşünceleri. Câhız hem Basra'da hem de Bağdad'da Mu'tezilî tartışmaları ve dersleri yakından izleyen ve bu tartışmalara aktif olarak katılan birisidir. Mu'tezilî düşünürlerin içinden en

---

1. 'Amr b. Bahr *Câhız, el-Hayevân,* I-VII (thk. Abdusselâm Harûn) Cem'iyyetu'r-Riâyeti'l-Mütekâmile, Mısır, 2004, c. 2, s. 5:Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ* (thk. İhsan Abbas), I-VII, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, c. 5, s. 2101-2120 (871-872); Ch. Pellât, Câhız (trc. İbrahim el-Kilânî), Dâru'l-Yakaza, Dımeşk, 1961, s. 90-109; 385-405; Şefik Cebrî, *Câhız, Muallimu'l-Akli ve'l-Edeb,* Dâru'l-Beşâir, Dımeşk, 2001, s. 35-55; Ramazan Şeşen, "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* c. 7, s. 20-21.
2. Câhız, *el-Hayevân,* c. 6, s. 12-13.
3. bkz. Amr b. Harb Câhız, "Kitâbu'l-Hicâb", *Resâilu'l-Câhız,* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hancî, Kâhire, tsz. c. 2. s. 39.

çok etkilendiği kişi Nazzâm'dır. Nazzâm'ın kümûn teorisinin, Câhız'ın düşünceleri için önemli bir temel olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Kümûn teorisine göre; evrendeki her şey bir anda, birlikte ve iç içe olarak yaratılmıştır. Yaratılmak ve ortaya çıkmak saklı olan bir şeyin ortaya çıkmasından ibarettir. Bu düşünceye göre her şey hareket halindedir, hiç bir şey sâkin değildir. Nesnelerin sürekli olarak hareket halinde olmasını sağlayan, sıcaklık-soğukluk, ağırlık-hafiflik gibi karşıt bileşenlerin bir cisimde bir araya gelmiş olmasıdır. Kendisine uygun bir forma [şekle] kavuşma arzusunda olan bu bileşenlerin birbirlerine karşı gösterdiği mukâvemet hareketin şeklini belirlemektedir.[4]

Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân* eserinde ayrıntılı olarak ***kümûn*** teorisini açıklar. Ancak ne bu eserinde ne de diğer eserlerinde bu düşünceyi kabul ettiğini açıkça belirtir. Bir yerde, bu düşünceyi savunanların sıklıkla verdiği bir örneği kendisi de verir: Yeşil bir ağaçta ateşin saklı olduğunu söyler.[5] Bu tür örneklerden hareketle Câhız'ın ***kümûn*** düşüncesini kabul ettiğini söylemek doğru ise de, hiç bir eserinde yılmaz bir savunucusu olmadığını söylemek de doğru bir saptama olacaktır. Genel bir ilke olarak, fizik meselelerini metafizik bir usulle çözümlemek Câhız'ın takdîr ettiği bir şey değildir. Ancak Câhız'ın bilgi ve ahlâk düşüncesinin oluşmasında bu düşüncenin önemli bir etkisi olmuştur.

Câhız'ın düşüncelerinin ikinci kaynağı Aristoteles'tir. Câhız *Kitabu'l-Hayevân* eserinin birçok yerinde *"Aristutâlis dedi ki"* ve *"Manığın Sahibi dedi ki"* diye başlayan ifadelerle direkt ismini zikrederek Aristoteles'in hayvanlarla ilgili görüşlerinden yararlanır.[6] Onun Câhız üzerindeki etkisi hayvanlarla ilgili konularla sınırlıdır. Bilgi, ahlâk ve dil ile ilgili olarak Câhız'ın Aristoteles'ten yaptığı aktarımlar birkaç taneyi geçmemesine rağmen, bilgi, ahlâk ve dil konularında iki düşünürün görüşleri ve dönemin tercüme edilen eserlerinde kullanılan terminolojiyle Câhız'ın kendine özgü kavramları göz önünde bulundurulduğunda, Aristoteles'in eserlerinin Câhız için önemli birer kaynak mesâbesinde olduğu anlaşılacaktır. Câhız'ın Aristoteles gibi, bilgi sürecini duyu idrâkiyle başlatmış, duyusal sûretlerin birleşmesi ve hayalin oluşması ile devam ettirmiş olması dikkat çeken hususlardır. Ayrıca insanın amacını mutluluk olarak vermiş, orta yol ahlâkını savunmuş ve alışkanlıklar üzerinde durmuş olması Aristoteles'le Câhız arasındaki diğer ortak noktalardır.

---

4. Câhız, *el-Hayevân* c. 5, s. 34-83.
5. 'Amr b. Bahr Câhız, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler" (çev. Yunus Cengiz) *Din Felsefesi Açısından Mutezile*, Gelen-Ek-i (Der. Recep Alpyağıl), I-II, İz Yayınları, İstanbul, 2014, c. 1, s. 779.
6. Celîl Ebû'l-Hubb, ***Nukûlu'l-Câhız min Aristu fi'l-Hayevân,*** Dâru'ş-Şu'ûnu's-Sekâfeti'l-'Amme, Bağdâd, 2001.

DÜŞÜNCESİ

Câhız'ın düşüncelerinin ekseninde doğa tasavvuru vardır. Bilgi, ahlâk ve dil ile ilgili düşünceleri araştırıldığında onun ilk doğa ve ikinci doğa kavramlarını ön plana çıkardığı görülür. O bu konularda düşünce üretirken, insanın ilk halini ve bu halden nasıl başka bir hale geçtiğini anlama çabası verir. Bu çabanın anlaşılması için ilk önce Câhız'ın doğadan neyi anladığını, cansız ve canlı varlıkları bilmeye ilişkin nasıl bir yöntem izlediğini görmek gerekecektir. Bu yüzden bundan sonraki başlıklarda önce doğa düşüncesi, arkasından bilgi, ahlâk ve dil konusundaki Câhız'ın düşünceleri ele alınacaktır.

Doğa Düşüncesi

Bazı düşünürlerin öyle ifadeleri vardır ki nerdeyse onların bütün düşüncelerini betimler mâhiyette olur. Câhız'ın, "Evrende olup-biten her şey doğasıyla hareket eder."[7] sözü de böyle bir ifadedir. Estetikten dile, ahlâktan siyâsete, bilgiden teolojiye onun bütün düşüncesinde bu ifadenin yansıması bulunabilir. Madenlerin ve hayvanların hareketini anlatırken, bilginin oluşmasını açıklarken, Bağdad sokaklarındaki aşk mâcerâlarını betimlerken, cimrilerin yaşadığı iç çekişmeyi çözümlerken ya da mîzah yaparken aynı ilke iş başındadır.

"Doğa [tab', tabîa]" derken, Câhız bir cismin temel niteliklerini kasdeder. Ateşin sıcak, karın soğuk, suyun akışkan ve ateşin yükselme eğiliminde,[8] bıçağın kesici, zehirin öldürücü ve yemeğin besleyici olmasını bu cisimlerin doğası olarak ifade eder.[9] Cisimlerin bu nitelikleri onların neliğini ifade ettiği için bazen doğa yerine mâhiyet ifadesini de kullanır.[10] İnsan söz konusu olduğunda doğa ile kasdedilen ahlâktır.[11]

Câhız, yaptıkları hareketlerden hareketle varlıkların doğasını saptamayı ve birbirlerinden farkını ortaya koymayı kendisine hedef olarak belirler.[12] Bunu yapabilmek için ilk durumlarının ve sonradan edindikleri yeni durumun birbi-

---

7. 'Amr b. Bahr Câhız, *el-Hayevân,* I-VII (thk. Abdusselâm Harûn) Cemiyyetu'r-Riayeti'l-Mütekâmile, Mısır, 2004, c. 1, s. 148.
8. Câhız, *el-Hayevân* c. 5, s. 6.
9. Amr b. Bahr Câhız, "Hücecü'n-Nübüvve", *Resâilu'l-Câhız* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991, c. 3, s. 239.
10. Câhız, *el-Hayevân*, c. 4, s. 376.
11. 'Amr b. Harb Câhız, "el-Maaş ve'l-Ma'ad" *Resâilu'l-Câhız I* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1964, c. 1, s. 112.
12. Câhız, *el-Hayevân*, c. 3, s. 373.

rinden ayırt edilmesi gerektiğini düşünen Câhız doğa sistemini işlevsel kılacak iki kavramı önemser: İlk doğa ve ikinci doğa. İlk doğa her bir cansız veya canlı varlığın başından beri sahip olduğu verili doğayı ifade eder. İkinci doğa ise ilk doğanın kullanılması sûretiyle edinilen doğayı ifade eder. İkinci doğa, alışkanlık [âdet] anlamındadır;[13] kişinin tekrar ve çeşitli eksersizlerle elde ettiği yeni durumdur.[14] Câhız açısından verili doğanın etkisi ve işlevselliği neyse edinilmiş doğanın, alışkanlıkların etkisi ve işlevi bundan farklı değildir. Ona göre verili ve edinilmiş doğa, ikiz kardeş gibidir.[15]

Câhız ilk doğa ve ikinci doğa kavramlarını varlık çeşitlerine yayar. Madenlerle ilgili olarak kum ve cam örneğini verir. Kum ilk haliyle toprağa ve suya atıldığında bozuluyorken, cam olduğunda farklı bir tabiat edinerek, hemen bozulmayan bir hal edinebilmektedir. Tersi durumla gümüş bozulmayan bir doğaya sahipken toprağa karıştığında bozulabilmektedir.[16] Doğal olarak Câhız'ın buradaki vurgusu camın hiç bozulmamasına değil, bir nesnenin çevre koşullarıyla farklı bir doğasının nasıl açığa çıkabileceğine dönüktür, üretilmiş olanın da üretilmemiş olan kadar doğal ve etkili olduğuna ilişkindir.

İnsana gelince, Câhız cimriliği örnek gösterir. Ona göre insan hem cimrilik doğasını hem de cömertlik doğasını taşır.[17] Bazı insanlarda cimrilik doğası, bazılarında cömertlik doğası baskınlık gösterir. Fakat başlangıçta cimrilik doğasına sahip olan birisi, cömertçe davranışları sık sık tekrarlayarak cömertlik ahlâkına ulaşabilir.[18] Örneklerden anlaşıldığı gibi, edinilen doğa, yoktan var olan doğa anlamına gelmez. Başından beri var olan karşıtıyla çatışan ve engelleyici unsurların kalkmasıyla kendisini dışa vuran doğa anlamına gelir.

İlk doğadan ikinci doğaya geçiş sürecinde, özellikle hayvanlar söz konusu olduğunda Câhız iki ilke üzerinde durur: Çevrenin etkisi ve eğitim. Bu iki ilkeye hayvanların ilk doğasını ve bu doğanın gerektirdiği gereksinim ve arzu da eklenebilir. Çevrenin canlılar üzerindeki etkisiyle ilgili bolca örnekler verir. Ona göre, Türk beldelerinin develeri ve diğer hayvanlarının doğası bulundukları bölgenin doğasıyla uyumludur. Baklagillerdeki çekirgeler, bulundukları ortama uygun olarak yeşildirler. Siyah saçlı gençlerin başındaki pireler siyah iken, saçları ağarmış yaşlıların başındaki pireler beyazdır.[19] Belirli bazı mer'âlarda sürekli otlayan develer kırmızı iken, bazı develerin yüzleri, başları sürek-

13. Câhız, *a.g.e.* c. 2, s. 145.
14. Ali Bû Milhim, *el-Münahi'l-Felsefiyye 'inde'l-Câhız,* s. 68.
15. Milhim, *el-Münahi'l-Felsefiyye,* s. 68.
16. Câhız, *el-Hayevân,* c. 3, s. 375.
17. Câhız, "Hücecü'n-Nübüvve", c. 3, s. 237-238.
18. Câhız, *el-Hayevân,* c. 1, s. 203.
19. Câhız, *a.g.e.* c. 4, s. 70-71.

li ekşi yemekten beyaz haldedir.[20] Horasan'a giden Bedevî Arapların ahlâkları değişmiş ve bedevîliklerinden kurtulmuşlardır. Bâbil bölgesinde yaşayanların en dengeli renk olan esmer olmasında, dağlardan ve sahillerden uzak bir yerde olmaları etkili olmuştur.[21] Bölgedeki canlıların ve insanların doğaları ve davranışları arasında uyum vardır. Mağrib bölgesinde yaşayan son derece çirkin olan maymunlara oldukça benzeyen bazı insanlar vardır. Câhız'a göre bu bölgedeki insanların bu hale gelmelerinin sebebi büyük bir ihtimalle kötü havayı teneffüs etmiş olmaları ve kirli sudan beslenmiş olmalarıdır.[22]

Çevrenin canlılar üzerindeki etkisinin dile getirilmiş ve özellikle maymun örneğinin verilmiş olması, "Câhız'da evrim düşüncesi var mıdır?" sorusunu akla getirir. Câhız maymunların insana dönüşebilmesi, başka bir ifadeyle evrim konusuna hiç girmez. Ancak evrimle ilgisi kurulabilecek başka konuları ele alır. Meselâ bir farenin sadece yumurtadan ve çevresel etkiden, sperm olmadan meydana gelip gelmeyeceğini, melez hayvanlarda üremenin olup olmayacağını, insanların maymuna dönüşüp dönüşmeyeceğini çalışmalarına konu yapar. Eserlerinde melez hayvanlarla ilgili olarak dedikodu kabilinden olan ve gerçek olan birçok bilgiye yer verir. Onun bu konudaki görüşü melez hayvanlarda üremenin söz konusu olmayacağı şeklindedir.[23] İslâm düşüncesinde mesh olarak ifade edilen, insanın hayvana dönüşmesini ya da sadece yumurtadan bir hayvanın üreyebilmesi Câhız açısından imkânsız görülmez.[24] Ancak bu konularda çok dikkatli olunması gerektiğini, bu meselelerde akılla son kararın verilemeyeceğini, kararın verilebilmesi için tecrübeye ihtiyaç olduğunu belirtir.[25] Simyacılık olarak bilinen farklı madenlerden altının üretilebilmesi konusunda da aynı tavrı takınır ve okuyucusunu hemen karar vermemek konusunda uyarır.[26]

"Hayvanlar niçin davranışta bulunur?" şeklinde bir soru sorulursa bu sorunun yanıtını haz elde etmek ve acıdan kaçınmak ya da yarar elde etmek ve zarardan sakınmak olarak yanıtlamak Câhız açısından doğru, ancak eksik bir yanıt olacaktır. Ona göre bazı hayvan davranışları sadece doğalarından, bazıları da hem doğalarından hem de haz ve acıdan dolayı ortaya çıkar.

Sadece doğanın eseri olarak ortaya çıkan davranışlara örnek olarak horozların ötmesini verir. Ona göre horozlar ister gürültülü bir ortama götürülsün, isterse son derece sâkin ve horozların bulunmadığı bir köye de götürülsün çıkaracak-

---

20. Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbu'l-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûvlân* (thk. Abdusselâm Muhammed Harun), Dâru'l-Ceyl, 1990. s. 75.
21. Câhız, *Kitâbu'l-Bursân*, s. 82.
22. Câhız, *el-Hayevân*, c. 4, s. 72.
23. Câhız, *a.g.e.* c 1, s. 183-184.
24. Câhız, *a.g.e.* c 4, s. 73.
25. Câhız, *a.g.e.* c. 4/73
26. Câhız, *a.g.e.* c 3, s. 377.

ları ses biçimi aynı kalacaktır. Buradan hareketle horozların sadece doğalarının ve bu doğayı harekete geçiren gecenin bir eseri olarak öttükleri sonucuna varır.[27]

Câhız, doğanın yanı sıra haz ve acının hayvanlar üzerindeki etkisiyle ilgili olarak köpekleri, posta güvercinlerini, göçmen kuşları, aslanları, balıkları ve develeri örnek verir. Ona göre posta güvercinlerine mesleklerini kazandıran, sadece alıştırma sürecinde sahiplerinin besinler vermiş olmasıyla oluşan bağlılık değildir. Yarar arzusunun yanı sıra alışkanlıklarını icrâ etmelerini sağlayan doğalarında bulunan vatana özlemdir. Yukarıda sıralanan hayvanların gidip de bir müddet kaldıktan sonra evlerine dönmelerini de aynı şekilde açıklar.[28]

Câhız, Pavlov'un klasik şartlanma ile ilgili deneyiğini çağrıştıran bir kaç örnek verir: Aşçının çarşıdan et getireceği bir vakitte; köpek, bir odaya konulmuş ve üzerine kapı kapatılmış. Aşçı bıçakları bilemeye başladığında içerden havlama sesleri gelmeye başlamış. Köpek öyle bir kapıya dayanmış ki, artık kapıyı sert bir şekilde toslamaya başlamış. Câhız'ın ifadesiyle, "Köpek aşçının, vazîfesini yerine getirmek üzere çarşıdan döndüğünü ve et kesmek için bıçakları bilediği hissine kapılmış." Akşamleyin aynı şey yapılmış bu sefer köpekte hiç hareketlenme olmamış. Başka bir sefer aşçı değil de ev sahibi bıçakları bilemeye başlamış, ancak köpek ufak bir hareketlenme dışında tepki vermemiş. Câhız şu sonuca varmış: "Yemek zamanına göre köpek tepki veriyor. Bilemenin çıkardığı sesten hareketle bilemenin kimin tarafından yapıldığını fark ediyor. Etin kokusunu hissetmediğinde, bir şey olmadığını anlamış [arefe] oluyor, havlama davranışına son veriyor. Bıçakların bilendiğini fark edip etin kokusunu da alınca ya da aşçının bilemesiyle diğer bilemeler arasına fark koyunca köpek ona göre tepki veriyor.[29]

Câhız, hayvan davranışlarıyla ilgili olarak eserlerinde pek çok hayvandan örnekler vererek, doğalarını ve farklı davranışları sağlayan doğal etkenleri saptamaya çalışır. Ona göre eğer bu şekilde yapılırsa mümkün ve mümkün olmayanı bir birinden ayırt etmek kolaylaşmış olur; insanları ya da tarihteki olayları değerlendirirken de abartılı aktarımları fark etmiş oluruz. Bu bağlamda Câhız, gerek Hz. Ali'nin altı yaşında Müslüman olmasıyla ilgili, gerekse savaştaki kahramanlıklarıyla ilgili örnekler verir. Bir insanın altı yaşında Müslüman olmasının insan doğası açısından mümkün olmadığını; sevgilerinde dengeyi tutturamayan insanların, haber aktarırken aşırı davrandıklarını ve bu tür haberleri ayıklamanın yolunun doğayı anlamaktan geçtiğini söyler.[30]

---

27. Câhız, *a.g.e.* c. 2, s. 252.
28. Câhız, *a.g.e.* c. 3, 214-240.
29. Câhız, *a.g.e.* c. 2/121.
30. 'Amr b. Harb Câhız, "Makalatu'l-Osmaniyyeti", *Resâilu'l-Câhız* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1991, c. 4, s. 23; "Hücecü'n-Nübüvve", c. 3, s. 256.

Bir ahlâk düşünürü olarak Câhız'ın amacı sadece hayvan davranışlarını açıklamak değildir. Onun amacı, ayrıca doğa hakkında edindiği birikimle insanların nasıl ahlâkî bir düzeye gelebileceğini soruşturmaktır.

Bilgi Düşüncesi

Bilgi konusu Câhız'ın pek çok eserine serpiştirilmiş vaziyettedir. *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife* (Bilgide Sorunlar ve Çözümler Hakkında Kitap), *Kitâbu'l-Kiyân* (Kızlar Kitabı), *Kitâbu't-Terbî' ve't-Tedvîr* (Bağdaş Kurup İkna Etme Kitabı) ve *Kitâbu'l-Hayevân* en çok bilgi konusunu ele aldığı eserlerdir. Câhız eserlerinde bilginin doğal olarak geliştiğini bu yüzden de zorunlulukla gerçekleştiğini savunmaktadır. Onun açısından doğallık ve zorunluluk bir belirlenmişlik anlamına gelmez; müdâhale edebileceğimiz, başlatabileceğimiz ancak sonuçlarına da katlanmamız gereken bir süreci ifade eder.

Câhız, doğa hareketlerinde vurguladığı ilk doğadan ikinci doğaya geçişi bu sefer bilgi üzerinden açıklama gayretindedir. Eserlerindeki bilgiyle ilgili farklı pasajlar birlikte düşünüldüğünde onun bilgi sürecini şu şekilde aşamalandırdığı anlaşılır: (i) Duyu organlarının duyu nesnesiyle karşılaşması sonucu algı oluşur. (ii) Bütün zihinsel etkinlikler kalpte bir araya gelir ve bunların birleşimi sonucu vicdan ve basîret oluşur. (iii) Kalpte oluşan bilişsel birikimden hareketle akıl, hükümde bulunur, bilgi oluşur.

Bu aşamaların ayrıntıları şu şekilde karşımıza geçer:

Duyum [hiss], algı [idrâk], duyumsayan [hassâs] ve idrâk eden [müdrik] ifadelerini yaygınlıkla kullanmış olmasına rağmen, Câhız bu kavramların ayrıntılı bir çözümlemesini yapmaz. Duyum konusunda felsefecilerin üzerinde durduğu ruh/nefs ve kuvve kavramları da eserlerinde geçmesine rağmen teferruatlı bir açıklamaya Câhız'ın açıklamalarında rastlanmaz.

Duyumun gerçekleşmesinde erekselliği vurgulayan Câhız'e göre beş duyunun kendilerine uygun nesnelerle karşılamasının temellinde arzu vardır. Gözün güzel bir şey görme ereği, dilin tatlı bir besin elde etmek istemesi, kulağın nameli bir şey dinlemek istemesi ve dokunma duyusunun sevinç verecek bir şeye dokunmak isteği vardır.

Câhız'e göre bütün zihinsel etkinliklerde olduğu gibi duyum ve algı da kalpte bir araya gelir. Bu durum onun şu ifadelerinde dile getirilmiştir:

> "Şarkıcı kızlar, bakışları kendisine yöneltir, kulakları kendisine kabartır, gırtlağındaki sesi çıkardıklarında, şarkısını dile döktüğünde. İşte o zaman

> kalp ona sahip olmak ister. Kulak ve göz yarışmaya başlar, hangisi kalbe âmâde kılacak şarkıcı kız hakkında topladığını. Kalbin sevgisinin huzuruna çıkarlar, topladıklarını boşaltmak üzere. Sevinçle beraber dokunma duyusu ortaya çıkar. Böylece aynı anda üç haz birleşir, başka bir şeyde hiç birleşmeyecek kadar, duyuların benzerini hiç tatmadığı kadar."[31]

Câhız'ın sisteminde, farklı duyu organları, meselâ, görme ve tatma ya da duyma birbirleriyle yardımlaşırlar. Câhız, sesini duyduğumuz bir adama yöneldiğimizde sesin ve görüntünün sahibinin aynı kişi olduğunu kabul etmemizi duyular arasındaki yardımlaşmaya bir örnek olarak verir. Böylece Aristoteles'te ortak duyu olarak karşımıza çıkan duyusal formların birleştirilmesi işlemi Câhız'da yardımlaşma olarak ifadesini bulmuş olur. Câhız'ın düşüncesine göre kalpte gerçekleşen duyular arasındaki yardımlaşma nesneye ilişkin bir kanının olmasını sağlar.[32] Bu kanı, sonrasında özneyi hem ahlâkî hem bilgisel edimlere sevk edecek iki önemli sevk edici durumun oluşmasını beraberinde getirir: Havâtır [tenebbüh, uyarılmışlık, iç ses, içe doğan şeyler, suggestions] ve şehvet (arzu).[33]

Havâtır, hâtır kelimesinin çoğulu olarak, kelime anlamıyla, akıldan geçen belli belirsiz her durumu ifade eder. Bu anlamıyla Türkçede kullanılan hatır ve hâtıra ile aynı anlama gelir. Mu'tezilî düşüncede bu kelime, kelimenin kökünde bulunan tehlike anlamının verdiği imkânla anlam genişlemesine uğrayarak, zihni bilgiye sevk eden uyarılmışlık [tenebbüh] ve endişe anlamını edinmiştir.[34] Câhız her iki anlamda da bu kelimeyi kullanır. Hem zihinden geçen his ve düşünceler anlamında hem de uyarılmışlık anlamında:

> "Bilgi araçlarından en büyüğü havâtırın çokluğudur, sonra gâyelerin gerekçelerine dair bilgi gelir. Havâtırın zayıfı vardır, güçlüsü vardır; yanlışı vardır, doğrusu vardır; hızlıca akla geleni vardır, yavaşça geçeni vardır; o kadar ince olup da nerdeyse anlaşılmayacak olanı vardır; o kadar büyük olup da kavranılamaz olanı vardır. Öncelik sonralıkta da açıklık ve kapalılıkta da derece derecedir."[35]

---

31. 'Amr b. Bahr Câhız, "Kitâbu'l-Kiyân", *Resâilu'l-Kelâmiyye* thk. Ali Bû Melhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004, s. 80.
32. Câhız, " Kitâbu'l-Kiyân, s. 80; " Kitmânu's-Sır ve Hizu'l-Lisân " *Resâilu'l-Câhız* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1964, c. 1 s. 141-141; *el-Hayevân*, c. 4, s. 442.
33. "Hücecü'n-Nübüvve" c. 3, s. 238.
34. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* thk. Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdir, Beyrût, 2008, s. 237-238; Kâdî, *el-Muğnî,* c. 12, s. 166, 388, 402, 404, 429, 435, 439.
35. 'Amr b. Bahr Câhız, Kitâbu't-Terbî' ve't-Tedvîr, *Resâilu'l-Câhız III* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991, c. 3, s. 105.

> "Gerçeğe ulaşma hedeflerinin [metâlib] yolları vardır. Hakikatlere ulaşmanın kapıları vardır. Aklın selim olmasına koşut olarak havâtır doğru [sahîh] olur. Aklın yoğunluğuna göre uyarılmışlık [tenebbüh] olur."[36]

Câhız'ın bilgi sisteminin başat bir kavramı olan havâtır, bazen hayal etmek ifadesiyle de karşılanır.[37] Onun bu tercihinde, hocası Nazzâm'ın bilgiye giden süreçte duyu idrâki ve düşünme aşamasının arasına kalbin hayal etmesini koymuş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Aristoteles'te duyu idrâkinden sonraki aşamanın hayal etmek olduğunu düşünürsek ilk dönem Mu'tezilî nefs düşüncesinin doğrudan veya dolaylı olarak Aristoteles'in nefs düşüncesinin etkisi altında şekillendiği söylenebilir.

Uyarılmışlık, zihinden geçen his ve düşünceler, hayal, akıl yürütmenin güdüleyici sebepleri olarak içeriği verilen havâtır olguları, Câhız'ın düşüncesinde her edim gibi zorunlu olarak oluşur, yani doğallıkla oluşur.[38] Dolayısıyla bunların işleyişi ve sonuçlandırılması insanın seçimiyle gerçekleşmez. Ancak meydana gelişi açısından mekanik bir süreç olarak görülmüş olması, bu tür durumların oluşmasında insanın hiç bir inisiyatifinin olmadığı anlamına gelmez:

> "En çok dinleyen insanlar havâtırı da en çok olanlardır; havâtırı en çok olanlar en çok düşününelerdir; en çok düşünenler en çok bilenlerdir; en çok bilgi sahibi olanlar eylemlerinde en çok doğru kararları verenlerdir. Nasıl ki en çok yabancı şeyler görenler en çok tecrübe sahibi olanlardır... Bu yüzden gören bir insanın havâtırı kör olanınkinden daha fazladır; hem gören hem duyan bir insanın havâtırı sadece göreninkinden daha fazladır."[39]

Câhız'a göre zihnin uyarılması, gereksinime bağlıdır. Canlı bir varlık olarak cinsellik ve beslenme gibi doğalarımızın duyumla tetiklenmesi sonucu isteklerde bulunuruz. Câhız, bu tür yönelimleri arzu [şehvet] kavramıyla ifade eder. Arzu ve şehvet arasında kurduğu sıkı ilişkiden olacak ki, çoğu zaman arzu yerine doğa ifadesini kullanır. Onun bilgi siteminde arzu sadece özneyi ahlâkî eylemlere iten bir işlev görevi görmez. Doğru veya yanlış bilgisel sonuçların oluşmasındaki en etkili etmenlerden birisi gibi görünür. *Kitâbu'l-Kıyân* eserinde geçen bir metinde, aşk belâsına tutulmuş bir kişinin zihinsel hallerini çözme çabasını verir. Bu eserdeki açıklamalarına göre arzu, âşığın zihninden geçen her bilişsel durumun güdüleyicisi gibi görünür.[40] Onun düşüncele-

36. Câhız, "Kitâbu't-Terbî' ve't-Tedvîr", c. 3, s. 105.
37. Câhız, "Kitâbu'l-Kıyân", s. 79.
38. Câhız, "Hücecü'n-Nübüvve", c. 3, s. 238.
39. Hücecü'n-Nübüvve, s. 239-240.
40. Câhız, Kitâbu'l-Kiyân, s. 79.

rinden çıkan şudur ki; bir zihinsel etkinliğin bir başka zihinsel etkinliğe dönüşmesi mutlaka bir arzu, korku, endişe ve beklenti gibi duygusal bir durumun eşlik etmesiyle mümkündür.

Arzu, endişe gibi bilişsel haller, Câhız'ın bilgi siteminde kalbin işlevini arttırır. Câhız kelâmcıların alışık olmadıkları kadar kalp üzerinde durur. Bu şekilde davranmasında onun edebiyatçı kimliğinin etkili olduğunu söylemek uzak bir ihtimal olmamakla beraber, atomculuk karşıtı olmasını da hesaba katmak gerekecektir. Çünkü atomcu gelenekler, net olanın, kesin olanın peşindedir. Oysa kalpten söz ettiğimizde ne olduğu çok da belli olmayan vicdandan, sezgiden ve basîretten söz etmiş oluyoruz.

Câhız açısından, kalbin iki işlevi vardır: Bütün zihinsel etkinliklerin toplandığı bir pota olmak ve bu potada gerçekleşen çatışma ve diğer bilişsel olaylardan sonra vicdanın/basîretin/sezginin oluşmasını sağlamak. Bu iki durumu ele alırsak,

> "Dil kalbin tercümanıdır; kalp gizliliklerin, uyarılmışlık hallerinin [havâtır], bütün duyuların ve iyi olsun kötü olsun bütün duyusal sonuçlarının, arzuların [şehevât] ve tutkuların [hevâ], hikmetin, bilginin ve sonuçlarının kabıdır."[41]

İkincisine, yani vicdanın oluşmasına gelirsek, Câhız kalbe bir kap görevi vermekle yetinmez, kalbe inşâ edici, bilgi üretici bir misyon verir. Ona göre kalpte yer alan zihinsel hallerin bir kısmı diğerlerinden farklıdır, ya da diğerlerine karşıttır. Ona göre kalpte oluşan her zihinsel edim kendi doğasına uygun olarak hareket etme çabasındadır. O açıdan hangisi güçlüyse kalbin yönelimi ona göre olacaktır.[42] Şöyle de düşünülebilir: Kalpteki bileşenlerin birbirleri arasında gösterdiği bu mukâvemetin bütününden, kalbin genel bir yönelimi oluşacaktır. Câhız kalbin bu genel yönelimini vicdan olarak ifade eder:

> "Bilgi kullanılamasaydı bilginin anlamı da olmazdı. Gerekçelendirme olmasaydı getirilen kanıtların da bir anlamı olmazdı. Yararlıyı zararlıdan, iyiyi kötüden ayırmak gibi bir gereksinim olmasaydı Allah gözlere görmeyi vermezdi. Duyumsayan ve idrâk eden varlık olarak insan, sahip olduğu ayırıcı yetileriyle gereksinim duyduğunu alır, gereksinim duymadığını almaz; hoşuna gideni alır hoşuna gitmediğini almaz... Bunun arakasında akıl için bir alan oluşur, uyarılmak [havâtır] için sebepler yayılır ve doğru görü için kapılar açılır, duyusal bilgiler oluşur, doğal [garizî] vicdânlar oluşur, bu vicdânlarla yapılan akılların temyiz ettiğine yükselir, yapılan karşılaş-

41. Câhız, "Kitmânu's-Sır ve Hifzu'l-Lisân", c. 1, s. 141.
42. Câhız, "*Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife*," s. 116.

> tırmalarla sınıflandırma gerçekleşir... Duyusal bilgiler aklî bilgilere merdiven olur. Görü bir hedeften başka bir hedefe varır; bilgi ve eylem, sürekli bir sevâba erişinceye dek..."[43]

Vicdan kavramının içeriğini saptamak için bize yol gösteren bir başka kavram basîret kavramıdır. Câhız bu kavramı vicdanla aynı anlamda ve aynı işlevde kullanır:

> "Eğer duyularla karar vermek yeterli olsaydı her gören kişinin, hatta koyunların ve eşeklerin bile, bu konuda karar verebilmesi gerekirdi. Gözler, kalbin basîret edinmesi için birer tanıktır. Kalbin basîreti akla yol gösterir, akıl ise karar verir."[44]

Câhız yargı verme sürecini üç aşamaya bağlamış görünüyor: Bir şeyin tecrübe edilmesi, tecrübenin sonunda bir kanâatin oluşması ve aklın hüküm vermesi. Dolayısıyla, bu düşünceye göre duyular güzelin/iyinin saptanmasında tek başlarına yeterli olmadıkları gibi duyular, verilerini akla taşıyan doğrudan aracılar da değildir. Duyular ile aklın verdiği kararlar arasında kalbin basîreti denilen bir ilke vardır ki, bu ilke aklın karar verebilmesini sağlamaktadır. Havâtırın ve arzuların kalpte bir araya geldiğini, daha da önemlisi burada bir çatışma durumunu yaşadığını dikkate aldığımızda kalbin basîretinden şu anlaşılır: Kalbin akla sunduğu her yol gösterimi kişinin arzularıyla içeriklidir. Dolayısıyla bilgiyi arzulardan arındırmak mümkün olmayacaktır.

Vicdanın/basîretin kararlarını yeterli görmeyen Câhız, bir örnekle düşüncelerini destekler. Ona göre bir mal satın aldığımızda, bu malın iyi olduğu şeklinde bir yargı veririz. Bu şekildeki bir karar bilgi ifade etmez, çünkü henüz gerekçelendirilmiş değildir. Aynı örnek üzerinden devam edersek, bu malın gerçekten iyi olup olmadığını anlamak için bu konuda uzman olan bir kişinin bilgisine varırız. Ona göre uzman aracılığıyla verilen hüküm bilgiyi dolayısıyla, akılla verilen kararı ifade eder.[45] Dolayısıyla bu şekildeki bir bilgi görüşünde bilgi, kalpte oluşan bir karardan sonra verilen gerekçelendirilmiş karar olmaktadır.

Aklın karar verme süreci, Câhız açısından kuşku [şek] ile başlar. Kuşkuyu duraksama [tevakkuf], sabitleme [tesebbüt] ve kesin karar [yakîn] izler.[46] Ona göre, kuşku olmadan kesin kararın olması mümkün değildir. Çünkü bir kişinin bir kabulden diğer bir kabule geçmesi ancak kuşkuyla gerçekleşebilir.[47] Câhız eserle-

43. Câhız, *el-Hayevân*, c. 2, s. 115-116.
44. Câhız, "Kitâbu'l-Kiyân", s. 74.
45. Câhız, *a.g.e.* s. 70-74.
46. Câhız, *el-Hayevân*, c. 6, s. 35.
47. Câhız, *a.g.e.* c. 6, s. 36.

rinde, kuşkuyu zannın olumsuz hali olarak,[48] yakînin ise karşıtı olarak kullanır.[49]

Câhız, kalben bir şeyleri yadsımaya eğilimli olduğunda bile, mümkün kategorisine giren bir şeyin yadsınması gerektiğine dair kanıt olmadıkça ya da aksini tesbît edecek bir kanıt olmadıkça bu şeylerin mümkün kategorisinden çıkarılmaması gerektiğini, bu konuda bir müddet durmak [vakf] gerektiğini ifade eder.[50] Bu konuyla ilgili olarak şu örneği verir: Kendisine anlatılan bir habere göre Hakan b. Abdullah isminde birisi on üç ay annesinin karnında kalmıştır. Bu olayı aklen mümkün gören Câhız, her ne kadar reddedilmesi gerektiğine ilişkin bir kanâat taşıyorsa bile, elinde bunu gösterecek bir kanıt olmadığı için, bu olayın hâlâ kendisince mümkün olduğunu ifade eder.[51] Yakîne varmak bir mahâret olduğu gibi, Câhız için kuşku beslemek de bir mahârettir ve öğrenilen bir şeydir. O açıdan ne zaman kuşku duyulacağı, ne zaman duraksama yapılacağı ve ne zaman yakîn durumda olunacağı öğrenilmesi gereken durumlardır.[52] Kuşkunun bir öğrenim işi olduğu şuradan bellidir: Sıradan insanlar eğitimli kişilere göre daha az kuşku duyarlar. Çünkü sıradan insanlar, kabul etmek ve reddetmek dışında üçüncü bir ihtimalin var olabileceğini kolay kolay düşünmezler.[53] Kuşku her durumda olumlu bir etkinlik olarak Câhız için görünmez. Ona göre nefse neyi sunsan onu kabullenir. O yüzden gereksiz kuşku kalbi zayıflatır.[54]

Kuşkuyla başlayan süreçte; bilgi, Câhız için, aklın kanıtlara dayanarak verdiği yargılardır. Ona göre, akıl kimi zaman duyusallara dayanarak kimi zaman da akılsallara dayanarak karar verir. Aklî olanın duyusal olana üstünlüğünü şu şekilde ifade eder:

> "Ömrüme and olsun ki, gözler hatâ eder, duyular yalan söyler. Kesin yargı zihnin verdikleridir. Doğruyu, akıl ancak açık kılar. Çünkü o organların üzerinde bir dizgindir, duyular üzerinde bir ölçüttür...[55]
> Gözün görür kıldığının peşinden gitme, aklın görür kıldığının peşinden git."[56]

Bu metinde görüldüğü gibi, akıl en üst düzeyde övülüyorsa da, aklın Câhız'ın eserlerinde neye denk geldiğini saptamak zor meseledir. *el-İ'tibâr ve't-Ted-*

48. Câhız, *a.g.e.* c. 6 s. 126.
49. Câhız, *a.g.e.* c. 6, s. 35.
50. Câhız, *a.g.e.* c. 6, s. 126.
51. Câhız, *a.g.e.* c. 6, s. 126.
52. Câhız, *a.g.e.* c. 6, s. 35.
53. Câhız, *a.g.e.* c. 6, s. 37.
54. Câhız, "Hücecün Nübüvve", c. 3, s. 255.
55. Câhız, *Kitâbu't-Terbî' ve't-Tedvîr, er-Resailu'l-Edebiyye*, (thk. Ali BûMelhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004, s. 436.
56. Câhız, *el-Hayevân*, c. 1 207.

bîr eserinde, pek çok şeyin neliği hakkında bilgi edinilemeyeceğini ancak onların işlevleri hakkında bilginin elde edilebileceğini söyler ve aklın da bu şeylerden olduğunu söyler. O açıdan Câhız için bilgimize açık olabilen aklın neliği değildir, aklın işlevidir.[57] Eserlerinde aklın pratik ve teorik işlevlerinden söz eder. Aklın pratik işlevi arzuları kontrol etmek iken,[58] teorik işlevi, sınıflandırma, ayırt etme, ilişki kurma ve yargı vermedir.[59] İşlevlerini açıklamadan önce aklın neliğini ifade eden Câhız'ın ifadelerini vermekte fayda vardır.

Onun düşüncesinde aklın iki çeşidi vardır: Doğal akıl [el-'aklu'l-matbû'] ve kazanımsal akıl [el-'aklu'l-mükteseb]. Filozofların sözlerini referans göstererek, birincisini oduna, diğerini de ateşe benzetir.[60] Yaptığı benzetmeden hareketle birincisinin doğumdan itibaren sahip olunan düşünme kuvvesi anlamına geldiğini, diğerinin ise bu kuvvenin bi'l-fiil bilgi haline gelmiş düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu örnekler bile aklın neliği ile ilgili Câhız'ın tam olarak neyi kasd ettiğini açık kılmamaktadır. İlk dönem Mu'tezilî düşüncede akıl kavramı kuvve anlamında, zorunlu bilgi anlamında ya da her ikisini kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Meselâ Ebu'l-Hüzeyl aklı hem kuvve olarak hem de kesin, apaçık bilgiler anlamında kullanan bir kişidir.[61] Apaçık bilgilerle kasdedilen, herkes tarafından kabul edilen, akıl yürütmeye gereksinim duyulmadan kabul edilen bilgilerdir. Meselâ karşılıksız iyilik yapan birisine teşekkür etmenin gerekliliği apaçık bilgi olarak kabul edilir. Câhız'ın felsefecilere referans göstererek kabul ettiği akıl tasnîfi ile, ilk dönem kelâmcıların akıl tasnîfi arasında paralellik söz konusudur. Nitekim ona göre de, genel yargılar vardır ve bu yargıların akıl olarak kabul edilmesi gerekir.[62]

İlk dönem kelâmcılardan farklı olarak Câhız, kuvve halindeki aklın nasıl bi'l-fiil akıl haline geldiğini sorun olarak belirler ve bu sorunu çözmeye çalışır. Pek çok eserinde Câhız, çocukların akıl sahibi olmadığını söyler.[63] Bazı eserlerinde de, doğumla birlikte aklın çalışmaya başladığını söyler.[64] Câhız'ın bu tür ifadelerini bir çelişki olarak görmek yerine, tecrübe ile birlikte, aklın adım adım kemâle eriştiğinin bir izahı olarak görmek gerekir. Ona göre, aklın oluşması tecrübeyle oluşur. Tecrübeyle birlikte insanoğlu, karşılaştırmalar yapmaya başlar. Bu kar-

57. Câhız, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler", c. 1, s. 792.
58. Câhız, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", s. 116.
59. Câhız, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler" c. 1, s. 792; Câhız, *el-Hayevân*, c. ,2, s. 115-116, 146; "Hücecü'n-Nübüvve", c. 3, s. 225-226.
60. Câhız, "el-Maâş ve'l-Maâd", c. 1, s. 96.
61. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* Muhammed Muhyu'd-dîn Abdu'l-Hamîd, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kâhire, 1950, s. 154.
62. Câhız, "el-Maâş ve'l-Maâd ". c. 1, s. 95.
63. Câhız, "Hücecü'n-Nübüvve", c. 3, s. 239.
64. Câhız, *el-Hayevân*, c. 5, s. 57.

şılaştırmaların sonunda sınıflandırmalar yapar. Bu işlemler onun bir şeyi yararlı ve zararlı, iyi ve kötü olarak ayırt etmesini sağlar. İyi bir duruma erişmek ve kötü bir durumdan uzaklaşmak için sebep fikrine ulaşır.[65] Haz ve acının fark edilmesi açısından duyu kuvvelerinin sağladığı imkân ile aklın sağladığı imkân arasında bir benzerlik söz konusudur. Ancak Câhız'e göre, duyu ile yapılan farkındalıkta, hazza hemen konmak söz konusu iken, akıl daha ötedeki daha büyük bir haz için, duyunun sağladığı hazdan insanı alıkoymak ister. Câhız için duyu ve akıl arasında geçen bu gerilim akıl yürütme işlemidir. Câhız; arzu, korku, zihnin uyarılması gibi, psikolojik süreçler olmadan akıl yürütme işleminin olamayacağını düşünür.[66]

Câhız, bilgilerin zorunlulukla gerçekleştiğini düşünür. Zorunluluk onda doğallıkla aynı anlama gelir. Dolayısıyla Allah'ın varlığını bilmek, peygamberleri kabul etmek gibi, teologların genelde akıl yürütmeyle elde edilebileceğini söyledikleri bilgiler bile Câhız'e göre zorunlulukla gerçekleşir.[67] Bir deneyci olarak Câhız için doğallıkla gerçekleşen bilgiler tecrübeden bağımsız değildir. Câhız'a akıl yürütmeyle elde edilen bilgilerin nasıl tecrübeyle gerçekleşeceği sorulduğunda şu yanıtı verir:

> "Deriz ki tecrübe iki kısımdır: Kişi bir şeyi sınamak üzere, dış özelliklerini bildiği bir şeyin kaynağını öğrenmek için yönelir. Diğeri ise özel bir gayret olmadan kişi bu şeye akın eder. Bu yüzden insan kasdederek tecrübe eder, bazen akın ederek."[68]

Câhız birçok eserinde klasik anlamda belli bir kasıtla yapılan akıl yürütmeyi ve belli bir kasıtla bir nesneyi incelemeyi her zaman önemsemiştir. Dolayısıyla, yukarıdaki pasajdan onun sadece kasıt olmaksızın gerçekleşen tecrübeyi bilgi olarak kabul ettiği çıkmaz. Kasıtla gerçekleşen bilgilenmenin yanı sıra sezgi olarak kavramsal hale getirebileceğimiz, birçok tikel tecrübe, düşünme, kuşku, endişe gibi durumlardan sonra, doğal bir akıl yürütme sürecinden sonra bilginin oluştuğunu, Câhız kabul etmiş olur.

Ahlâk Anlayışı

Câhız, ahlâk konusunu *el-Maâş ve'l-Maâd* ve *Hücecü'n-Nübüvve*, *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife*, *el-Cevâbât ve'l-İstihkâku'l-İmâme* ve *Kitâbu't-*

65. Câhız, *a.g.e.* c. 2, s. 115-116, 146; "Hücecü'n-Nübüvve", c. 3, s. 225-226.
66. Câhız, *a.g.e.* s. 238; *el-Cevâbât ve'l-İstihkaku'l-İmâme*, c. 4, s. 302.
67. Câhız, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", *er-Resâilu'l-Kelamiyye*, thk. Ali Bû Melhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004. s. 112-120.
68. Câhız, *a.g.e.* s. 114.

Terbî' ve't-Tedvîr başta olmak üzere pek çok eserinde serpiştirilmiş olarak ele alır. Fakat o, eserlerinde bir meseleyi enine-boyuna işlemeyi tercih etmez. Konuları işlerken sık sık bir konudan başka bir konuya geçer. Câhız'ın ahlâk konusunu en derli toplu bir şekilde ele aldığı eseri *el-Maâş ve'l-Maâd,* başka bir ismiyle *el-Ahlâku'l-Mahmûde ve'l-Mezmûme* risâlesidir. İsminden de anlaşıldığı üzere risâle, övülmesi ve yerilmesi gereken ahlâkî eğilimler hakkındadır. Bu eserde akıl ve çeşitleri, din-dünya benzerliği, insanın doğası, ahlâkın nasıl düzeltileceği, yalan, öfke, sabır, haset, hilm gibi ahlâkî durumlar hakkında birtakım çözümlemeler yapılmaktadır. Câhız'ın aşağıdaki sözleri eserin amacını belirtmektedir:

> "İlk doğa ve ikinci doğa olacak kazanım ve alışkanlık [âdet] arasındaki farkı sana açık kılacağım. Niçin birincisi olmadan ikincisi olamıyor, ancak bazen birincisi olur ve ikincisi olmaz, niçin farklılaşıyorlar? Engel olunabilen ve engel olunamayan arzular, tutkular [devâî] nasıl insanların kalplerine sirâyet eder, arzuları [şehevât] çekici kılan nedir, kalplerde neler oluyor da onlara eğilim gösteriliyor, nasıl vahşîce görülüyorken sonra birer dost oluveriyorlar? Nasıl nefret edilen bu tutkular sonra sâkinleşiyorlar, Kötü bir doğadan nasıl iyi bir doğaya geçiliyor? Ben sana meselenin aslını açıklayacağım ve her aslın illetini ve sebebini bildireceğim."[69]

Yukarıdaki pasajdan anlaşılıyor ki iyi bir ahlâk edinmenin nasıl mümkün olabileceğini açıklamayı kendine amaç edinen Câhız, duyusal arzuların kontrol altına alınması meselesini sözlerinin eksenine oturtmuştur. Bu pasajdan hareketle tezkiye sürecinin verili olan ve edinilmiş olan bağlamında oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu durumda Câhız'ın düşüncesinde verili olandan edinilmiş olana doğru olan ahlâk edinme sürecinin nasıl gerçekleştiğini saptamak gerekecektir.

Câhız'ın düşüncesinde ahlâkî eylemlerin yerine gelmesi, arzu [şehvet] ile akıl arasında cereyân eden bir mücâdele hali içerisinde mümkün olur. Ona göre çatışmalı geçen bu sürecin sonunda hem genel anlamda kişiliğin edinilmesinde, hem de tikel bir olay karşısındaki akıl ve arzu arasındaki gerilim sonunda baskın gelen unsura göre kişi ahlâkî bir düzey edinir:

> "Akıl koruyucudur [hâris], doğalar ise korunan [mahrûs]. Nefis ise bu durumda duraksar vaziyettedir. Koruyucu olan (akıl) doğalara (arzulara) baskın hale geldiğinde nefsin eğilimi doğallıkla ona göre olur. Çünkü en güçlü koruyucuya, en sağlam sebebe göre hareket etmek nefsin vasfındandır."[70]

---

69. Câhız, "el-Maâş ve'l-Maâd" c. 1, s. 97.
70. Câhız, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", s. 116.

Bu pasajda iki husus dikkat çeker: (i) Akıl ve doğa çatışması. (ii) Aklın koruyan olarak nitelenmiş olmasına karşılık doğanın hem korunan hem de koruyan olarak nitelemiş olması. Bu hususları ele alırsak;

Pasajda geçen doğalar kavramıyla; nefsi oluşturan beslenme, cinsellik ve haber alma/verme gibi insanın ve diğer canlıların yaşamlarını sürdürmesi için kendilerinde bulunan gerekli ilkeler ve bu ilkelerin olmasından dolayı insanda var olan mal biriktirme, barınak temin etme, karşı cinse ilgi, kıskançlık, kendini büyük görme gibi arzuların temelinde yer alan insanın fıtratında olan ilkeler kasdedilir.[71] Bu doğalar aslında Câhız açısından çok açık bir şekilde arzuların [şehvet] kaynağını ifade ederler. Dolayısıyla ifade akıl ve arzu çatışması olarak direkt olarak ifade edilebilirdi. Ancak durum şu ki; Câhız açısından bunlar arzunun kendisi değil, arzunun oluşmasının ilkeleridir. Dolayısıyla arzu bir kaynak değil, bu doğaların görünür olma temâyüllerinin birer sonucudur. Diğer taraftan aklın da Câhız açısından bir doğa [garîze] olduğunu, ancak farklı olarak bedende değil ruhta bulunan bir doğa olduğunu düşünürsek,[72] çatışma aynı cins içerisinde yer alan iki ilke arasında gerçekleştiği kabul edilmiş olur. Câhız açısından, akıl ve şehvetin, kendi ifadesiyle doğaların birbirleriyle mücâdele etmesini mümkün kılan nitelikleri üzerinde durmak gerekecektir. Çünkü iki unsur arasında mücâdelenin olabilmesi için hem benzer yönlerinin hem de farklı yönlerinin olması hem de ortak bir çatışma konusunun olması gerekir. Dolayısıyla bu düşünceye göre hem şehvetin hem de aklın birer doğa olarak düşünülmüş olması ve nefste zaten bu doğaların gergin bir halde düşünülmüş olması aslında sadece çatışmaya imkân vermekte var olan çatışmanın sürdürülmesine de imkân vermektedir.

Aklın bir koruyucu olarak görülmesini iki açıdan düşünmek mümkündür. Mu'tezilî düşüncede sürekli olarak aklın sözlük anlamına, bir şeyin bağlanmasına ve bir hayvanı dizginleyen bağ anlamına dikkat çekilerek aklın pratik işlevi olarak nefsin arzu ve tutkularının peşi sıra gitmesini engellemesi olarak görülmüştür.[73] Dolayısıyla burada aklın koruyucu olması nefsin duyusal arzulara uygun olarak hareket etmesini engelleyen konumunu ifade eder. Diğer taraftan nefsin asıl amacı ötedeki sevinci elde etmektir.[74] Akıl bu amacı gerçekleştiren aracı olması hasebiyle nefsin koruyucusu nitelemesini hak etmiş olmaktadır.

Doğaların hem korunan hem de koruyucu olarak ifade edilmiş olmasına gelince, Câhız eserlerinin pek çok yerinde doğaların hayatımıza getirdiği kat-

71. Câhız, "Hücecü'n-Nübüvve," c. 4, si 238; "el-Cevâbât ve'l-İstihkaku'l-İmâme" c. 4, s. 301-303.
72. 'Amr b. Bahr Câhız, "Sinâatu'l-Kelâm", *Resâilu'l-Kelamiyye*, thk. Ali Bû Melhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004, s. 54.
73. Câhız, "Kitmânu's-Sır ve Hizu'l-Lisân", c. 1 s. 141.
74. Câhız, "Hücecü'n-Nübüvve", c. 3, s. 236-237.

kılardan söz eder ve doğalardan dolayı yaşamsal pratiklerimizin kolaylıkla gerçekleştiğini vurgular. Meselâ yaşam için gerekli olmasına rağmen uyuma takvimi bizlere bırakılsaydı, çalışma hırsından dolayı çoğumuzun uyumaktan kaçınacağını, aynı şekilde cinsellik gibi bir doğamız olmasaydı, çocuk sahibi olmak istemeyen pek çok kişinin bundan uzak durabileceğini ve insan neslinin devamının sekteye uğrayabileceğini vurgular.[75] Dolayısıyla bu doğalar, Câhız'e göre hayatın doğal bir akış edinmiş olmasının yegâne koşuludur. Bu itibarla Câhız'ın doğaları koruyucu misyonuyla nitelemiş olmasını yaşamın idâmesinin koşulları olmak açısından yorumlamak mümkündür.

Câhız açısından doğalar ve akıl arasında gerçekleşen çatışmada üç muhtemel durum söz konusudur:

Birincisi, akıl ve şehvet arasında geçen çatışmada aklın şehvet karşısında yenik düşmesi durumudur:

> "Doğa, akıl üzerinde güçlü hale geldiğinde onu zayıflatır ve değiştirir. Akıl bu şekilde zayıflayınca, değişince düşüncesindeki [vehmindeki] anlamlar değişir ve gerçeği dışında bir şekil alır [temesselet]. Böyle olunca nihâî olanı anlamaktan acil olur ve tutkular [şehevât] âcil olanı yüklenmeyi ona süslü gösterir."[76]

Şehvet ve akıl arasındaki ortak noktalardan birisi, ikisinin de nefse ait olmaları ve idrâk üzerinden edimsel hale gelmeleridir. Her iki doğa Câhız'ın düşüncesinde nefsin doğalarıdır ve nefsle gerçekleşen bütün edimler gibi her iki doğayla gerçekleşen edimlerin toplandığı yer kalptir. Yine her iki doğanın edimsel hale gelmeleri havâtır üzerinde gerçekleşir. Buradan hareketle Câhız'ın düşüncesinde her iki doğanın edimsel hallerinin birer idrâk olduğunu ya da idrâk üzerinden gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Diğer önemli bir nokta ise hem şehvetin hem de aklın pratik yönünün yönelimsel olmaları, Câhız'ın ifadesiyle haz talebinde olmalarıdır. Şurası var ki, belirtilen son ortak nokta Câhız'ın düşüncesinde, aynı zamanda şehvet ve akıl arasındaki farka dönüşebilmektedir. Şöyle ki ona göre şehvetin amacı duyusal haz elde etmek iken aklın amacı aklî haz elde etmektir. Bu yüzden de şehvetin talebi erkenden olan şeye dönükken, aklın talebi nihai olana dönüktür.[77]

Yukardaki pasaja tekrar dönecek olursak bu pasajda aklın şehvet karşısında yenik düşmesinin; 'düşüncedeki anlamların değişmesi' ile açıklanmış olma-

---

75. Câhız, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler" c. 1, s. 777; *el-Hayevân*, c. I, s. 109.
76. Câhız, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", s. 116.
77. Câhız, "el-Ma'aş ve'l-Ma'ad". s. 102-110; *Hayevân*, c. I, s. 204.

sı dikkat çeker. Bu ifadeden hemen sonra kullanılan *temesselet* (temsil olan) ifadesinden, sözü edilen anlamların zihindeki temsiller olduğu anlaşılır. Câhız zihindeki anlamların ya da temsillerin nasıl değiştiğini söylemez. Aklın ileriye dönük hedefinin bastırılarak erkenden haz elde etmenin baskın kılınmasını düşüncedeki anlamların değişmesi olarak yorumlamak Câhız'ın düşüncesine uygun bir açıklama olacaktır.

Arzu ve akıl arasındaki çatışmanın ikinci durumu ise şehvet ve aklın etkisinin birbirine denk olmasıdır. Câhız'a göre böyle bir durumda eylemler seçime bağlı [*ihtiyârî*] olarak gerçekleşir:

> "İki kuvvet (arzu ve akıl) birbirine denk ise eylem seçime bağlı olarak gerçekleşir."[78]

Seçime bağlı olarak nitelendirilen bu aşama veya durum, öznenin iki seçenek arasında bir seçim yapmak zorunda olduğu bir durumu ifade eder. Câhız'ın düşüncesinde şehvetin gerekleri seçimin bir tarafını ifade ederken, aklın gerekleri seçimin diğer tarafını ifade eder.

Bu aşama veya durum Câhız'ın düşüncesinde nefsin karışımların dengeli olduğu, yeterince zihinsel uyarılmanın olduğu duyusal arzuların olmasına karşılık öznenin yararlı ve zararlıyı bildiği, aklın ise serbest [mahallâ] olduğu bir seviyeyi ifade eder. Câhız'ın eserlerinde öznenin bu durumu özgür [muhtar], güç yetiren [istîtâ' sahibi] ve yükümlü [mükellef] olarak betimlenir. Câhız pek çok eserinde bu aşamayı, elde edilmesi gereken bir durum olarak belirtir. Bu aşamaya gelebilmek için nefsin bileşenlerinin dengelenmesi gerektiğini, bunun yolunun da tecrübe ve akıl yürütmeden geçtiğini ifade eder.[79] Ona göre peygamberlerin ve ilâhî kitapların gönderiliş amacı insanı bu seviyeye çıkarmaktır. Çünkü vahiy erkenden gelen hazza karşılık ötedeki hazzı bildirmek sûretiyle akla yardımcı olur ve insanın arzularına esir olmaktan kurtararak onun özgür olmasını sağlar.[80]

Ne var ki bir doğa düşünürü olarak Câhız açısından bu aşama da ahlâkî açıdan ideal bir seviye değildir. Şöyle ki: Bu aşama Câhız'ın eserlerinde *tahayyur* ile ifade edilir. Tahayyur, seçim sırasındaki git-gelli durumu ifade eder. Dolayısıyla eyleme yönelim bu aşamada doğallıkla değil zahmetle gerçekleşir. Oysa ki, Câhız aklî yönelimin doğallıkla mümkün olduğu ahlâkî bir durumu ideal görmektedir. Bu gerekçelerden hareketle olacak ki aklın duyusal arzular karşısında *doğallıkla* baskın olduğu bir durumu, eyleme yönelmenin üçüncü bir durumu ya da aşaması olarak görür:

---

78. Câhız, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", s. 116.
79. Câhız, *a.g.e.* s. 116.
80. Câhız, *a.g.e.* s. 117.

> "Aklın yetileri doğal yetiler üzerinde güçlenince doğalarını zayıflatır. Bu durumda da kişi erkenden gelecek hazlara karşı kararlığı ve ötede olanı bir engelle karşılaşmaksızın *doğallıkla* seçer [âsere, îsâr]."[81]

Bu pasajda dikkat çeken, hem tercih etmeye hem de doğal bir yönelime imkân tanınmış olmasıdır. Dolayısıyla irâdenin sadece ikinci durumla ilgili olduğunu söylemek Câhız'ın düşüncesine uygun düşmemektedir. İkinci durumdan farklı olarak bu pasajda aktarılan özenin ahlâkî durumunda yönelim doğallıkla gerçekleşmektedir. Bu durumda sorulması gereken şudur. Öznenin ahlâkî bir yöneliminin doğallıkla gerçekleşmesi Câhız'ın düşüncesinde ne anlama gelir?

Aklın doğal bir gâlibiyetiyle son bulan üçüncü durumun Câhız'ın düşüncesinde başta belirtilen ikinci doğa olduğunu söylemek zor değildir. Çünkü son aşamada açık ki, özne kendisine verili doğa, duyu kuvveleri, havâtır ve akıl kuvvesinden hareketle yönelimlerini doğallıkla gerçekleştirebildiği bir aşamaya geçmiştir. Daha önce söylendiği gibi, insan söz konusu olduğunda Câhız için doğa ahlâk anlamına gelir. Birinci doğa insanın sahip olduğu ahlâkî potansiyeli ikinci doğa edindiği alışkanlıkları ifade eder.

İnsanın ilk donanımı ile bu donanımın öznel kılınmış hallerinin bu denli birbirine yaklaştırılması ve ikisinin de doğa kavramıyla ifade edilmesi, doğa kavramına yüklenen anlamdan kaynaklanır. Aşağıdaki metinde, 'doğal olan' ve 'doğal olmayan' ahlâkî durumlar betimlenmektedir:

> "Ahlâkını kontrol ettim, karakterini [şiyem] yokladım, gaflet anlarındaki gidişatını, genellikle insanların kendilerini koruyamadığı anlarda yaptıkları hareketlerini gözetledim, buyruklarına ve yasaklamalarına tanıklık ettim. Gördüğüm kadarıyla yaptığın onca ihsana rağmen verdiklerini küçümsüyorsun ve sana teşekkür etmeyene bile daha fazlasını veriyorsun. Tecrübelerim bana gösteriyor ki bunlar senden *tekellüf*le değil *doğal* olarak sadır olmaktadır."[82]

Tekellüf ve türevleri, zor gelen bir şeyi emretmek, meşakkatli bir işi yüklenmek ve alışkanlıklarının hilâfına bir işi yüklenmek anlamlarına gelir. Bu kavramın sözlük anlamları arasında tekellüf edilen işin eyleyen için alışılmışın dışında olması ve güçlükle yerine getirilmesi ve bir buyruğun sonucunda sürecin başlamış olması dikkat çeker.[83]

---

81. Câhız, *a.g.e.* s. 116.
82. Câhız, "el-Maâş ve'l-Maâd" c. I, s. 94.
83. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XII, s. 141.

Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere *doğallık* ve *tekellüf* ahlâkî öznenin iki farklı tavrı olarak gösterilmiştir. Hitap edilen kişinin bir emir ve yasaklamayla ya da kendini zorlayarak değil, bir doğal hal içerisinde maiyetindeki insanlara iyilik yapmış olması doğa kavramıyla ifade edilmiştir. Bu durumda *tekellüf*, akıl ve arzu arasında geçen mücâdele durumları açısından ikincisine, *doğallık* ise sonuncusuna denk gelmektedir.

Tekellüf ve *doğallık* durumunu Câhız'ın verdiği bir örnek üzerinden somutlaştırırsak, cimri birisinin iyilikte bulunması *tekellüf* halini ifade ederken cömert birisinin iyilikte bulunması hali *doğallığı* ifade eder.[84] Ne var ki Câhız, cimri birisinin iyilik ede ede cömertlik doğasına ulaşabileceğini, iyilik etmenin kendisinden doğallıkla sâdır olabileceğini savunur. O açıdan ne ilk doğanın ne de ikinci doğanın değişmez olduğunu söylemek Câhız'ın ahlâk düşüncesine aykırı olacaktır.

Câhız, *el-Maâş ve'l-Maâd* eserinin sonlarına doğru kibir, tevâzu, cesâret, korkaklık, cimrilik, cömertlik gibi ahlâkî hasletlerin örneklerini ve birbirleri üzerindeki etkisini verir ve okuyucusunu bu tür hasletler karşısında ölçülü olmasına ve sonucunu iyi düşünmesine davet eder.

Câhız'e göre ahlâkî hasletlerin hiç biri hiç yoktan edinilmiş değildir. Tanrı insanda öfke doğası, razı olma doğası, cimrilik ve cömertlik doğası, sabır ve telaşlanma doğası, riya ve samimiyet doğası, kibir ve tevâzu doğası, bir şeyden hoşlanma ve kanâatkâr olma doğasını koymuştur ve onları kök kılmıştır.[85] Dolayısıyla Câhız'ın düşüncesinde akıl, yeni baştan bir ahlâkı özneye kazandırmaz. Bu düşünceye göre tecrübe, zihinsel uyarılma ve arzunun etkisiyle bu hasletler edimsel hale gelmektedir. Dolayısıyla akla düşen bu doğalar arasında bir dengeye gitmektir.

Câhız, aklın dengeleme işlevini yerine getirmesinde iki konu üzerinde ısrarcı olur: (i) Yapılacak eylemin âkıbetinin iyi düşünülmesi ve (ii) arzunun tekrar başka bir arzuyla bastırılması. Onun düşüncesinde akıl, yapılması arzu edilen eylemin aslında eyleyene zarar vereceğini saptadığında eyleyen bu durumda bir korku halini yaşar. Korku duyusal arzunun bastırılmasını sağlayarak akla yardımcı olur.[86]

Bu durumda aklın şehvete baskın gelmesi bir yok etme işlemi değil, arzular arasında bir dengeye gitme işlemidir. Câhız'ın düşüncesinde aklın dengeleme işlevi, ahlâkî hasletlerde aşırılığa gitme konusunda yaptığı çözümlemelerde daha açık hale gelmektedir. Câhız okuyucusundan; cesâret, tevâzu, cömertlik gibi kimi hasletler konusunda aşırılığa kaçmamasını ister. Sayılan bu haslet-

84. Câhız, *el-Hayevân*, c. I, s. 127.
85. Câhız, "el-Cevâbât ve'l-İstihkaku'l-İmâme", c. 4, s. 301-305.
86. Câhız, *a.g.e.* c. 4, s. 302.

lerin her birisinin iyi ve kötü yönlerinin olduğunu vurgular.[87] Dolayısıyla kibir kötü olduğu gibi, tevâzu da kötü olabilmektedir.

Ahlâkın dengelenmesi işlemi ve aşırılık hakkında söylenenlerden hareketle Câhız'ın düşüncesini orta yol ahlâkı olarak konumlandırmak mümkündür. Onun bu düşünceye sahip olmasında hem orta yolu öğütleyen dinî nasların etkisi, hem de filozofların, özellikle de Aristoteles'in etkisi vardır. Bu yargının en temel argümanı, iki düşünürün ahlâk konusunda teleolojik düşünmüş olmasıdır. Bilindiği üzere Aristoteles'te insanın en üst gâyesi mutlu olmaktır. Mutlu olmak, nefsin bölümleri içerisinde akıl kuvvesinin diğer kuvveler üzerinde egemen olmasıyla mümkündür. Câhız açısından da en üst gâye aklî bir sevinç/haz elde etmektir. Klasik dönemdeki pek çok ahlâk düşünürü teleolojik bir ahlâkı düşünmüştür, o açıdan bu sonuca aradaki ilişkinin sadece bir benzerlik ilişkisi olduğu şeklinde itiraz edilebilir. Ancak her iki düşünürün ahlâk düşüncesine paralel olarak doğa düşüncelerinin de aynı ilkelere dayanmış olması aradaki ilişkiyi etkilenme düzeyine çıkarmaktadır. Meselâ hem Aristoteles'in hem de Câhız'ın doğa düşüncesi ereksellik ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla her iki düşünürün doğa düşüncesinde her cisim doğal mekânına varmak eğilimi içindedir: Taş yere düşmek, ateş yükselmek eğilimi içindedir.[88] Son bir nokta olarak her iki düşünür de nesnelerin birbirini sıkıştırmasına hareketin ilkeleri arasında yer verir.[89] Bu son nokta hem Aristoteles'in hem Câhız'ın nefs düşüncesinde akıl ve arzu arasındaki çatışmaya dönüşmüştür.[90]

Câhız Mu'tezilî bir kelâmcıdır. Bu yüzden Mu'tezile ahlâkının Câhız üzerinde etkisinin olmadığı beklenmez. İlk dönem Mu'tezile düşünürlerinin yükümlülük [*teklîf*] konusu bağlamında yaptıkları tartışmalar Câhız'ın düşüncesinde etkisini göstermiştir. Bu tartışmalarda güç yetirme [*istîtâe*] kavramı etrafı etrafında iyi ve kötü yargısına konu olabilen bir eylemi yerine getirebilecek öznenin koşullarının neler olduğu tartışılmıştır. Güç sahibi olan öznenin yükümlü olduğu, dolayısıyla emir ve yasaklamaları yerine getirmekle sorumlu olduğu düşüncesine varılmıştır.[91] İlk dönem Mu'tezile düşüncesinin etkin simalarından Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm ilâhî bir vahiy olmasa bile aklın yükümlülüğe konu olan emir ve yasakları bilebileceğini ve öznenin bunları yerine getirmekle yükümlü olduğunu savunmuşlardır.[92] Öyle anlaşı-

87. Cahiz, "el-Maâş ve'l-Maâd", c. I, s. 100-120.
88. Câhız, *el-Hayevân*, c. 5, s. 42.
89. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433 b 25; Fizik, 243 a 16.
90. Aristoteles, *a.g.e.* 433 b 5; 434 a 10.
91. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Helmuth Ritter), Weisbaden, 1980, s. 481-482.
92. Abdulhadi Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm, ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyetu'l-Felsefiyye*, Lecnetu't-Te'lîf, Kahire, 1946.

lıyor ki, ilk dönem Mu'tezile için bir eylemi ahlâkî kılan, ister akılla varılmış olsun ister vahiyle elde edilmiş olsun bir emir ve yasağın yerine getirilmesidir. Yükümlülük [teklîf] kavramı ekseninde anlatılan öznenin durumu Câhız'ın ahlâkî yönelim için belirlediği aşamalar açısından ikincisine, yani eylemlerin seçime bağlı olarak gerçekleştiği duruma denk gelir. Câhız, Mu'tezilî düşüncenin yükümlülük konusunda dile getirdikleri bütün kavramları seçime bağlı eylemlere ilişkin çözümlemesinde kullanır. O açıdan seçimli eylemler konusundaki tavrı genel Mu'tezile düşüncesinden farklı değildir. Ancak durum şu ki; Câhız, eylemlerin bir emir ve yasaklamanın akabinde tereddütlü bir seçimle gerçekleşmesini ahlâkîliğin üst aşaması olarak görmemiş olacak ki, eylemlerin doğallıkla gerçekleşeceği bir aşamanın da var olduğunu düşünmüştür.

Dil Düşüncesi

Kelâmcı olmasının yanı sıra Câhız'ın diğer bir kimliği edebiyatçı olmasıdır. Onun edebiyatçılığı sadece, edebî eserler ortaya koymuş olması ve Arap şairlerinin şiirlerini aktarmış olmasıyla ilgili değildir. O, dilin doğası, yorum ve mizah gibi teorik konurda da düşünce geliştirmiş birisidir. Onun edebiyatla ilgili en büyük başarısı Arap kültürünün şiirlerini, anekdotlarını, esprilerini bir araya getirmiş olması ve onlara felsefî bir derinlik katmış olmasıdır.

Câhız'a göre hem hayvanlarda hem insanlarda tıpkı cinsellik ve beslenme doğaları olduğu gibi haber alma ve haber verme doğası vardır, dolayısıyla konuşmak, dile getirmek sonradan edinilen bir yetenek değildir, sonradan edinilen, sahip olunan doğayı farklı şekillere dönüştürmek ve bu yolla ifade etmektir. Ona göre, kediler, kuşlar, eşekler gereksinimlerini bir şekilde dile getirirler. Bebekleri düşündüğümüzde, onlar da uyumak, beslenmek veya farklı gereksinimlerini değişik ağlama şekilleriyle dile getirirler. Câhız bu bağlamda kedileri örnek verir. Kedilerin beş tür ses çıkardığını aktaran Câhız, kedilerin diğer kedileri çağırmak için bir tür ses, hamle yaptığında, yemek için yavrularını çağırdığında ve acıktığında ayrı bir ses çıkardığını belirtir. O bundan şu sonucu çıkarır: Bilgilenme kaynaklarının ve gereksinme etkenlerinin artmasına ve azalmasına paralel olarak canlıların farklı sesler çıkardığı sonucuna ulaşır. Hatta daha da öteye giderek ses çıkarma yerlerinin bile buna uygun olarak farklılaştığını belirtir. Ona göre işte bu şekilde aralarında sağladıkları edişim sözdür [kelâm]. İnsanlarla ilgili olarak çıkardığı sonuca göre, insanların farklı söylem biçimlerinin olması, yüksek sesle veya düşük sesle konuşması, farklı kelimelerle vurguda bulunması, cümleleri farklı şekillerde kurmasının sebebi insanların farklı gereksinimleridir. Ona göre gereksinimlerin fazla olması zihnin uyarılmışlık

durumlarının [havâtır] artmasını, bilgi dağarcığının genişlemesini ve seslerdeki çeşitliliği beraberinde getirir.[93]

Zihinden geçenlerin farklı ifade şekilleriyle ifade edilmesini beyân kavramıyla kavramsallaştıran Câhız'e göre gereksinimleri ifade etmenin dört aracısı vardır: Lafız, yazı, 'akd (bir sayının bir veya bir kaç parmakla sembolize edilmesi) ve işaret. Bunların her birinin öneminden ayrı ayrı söz eden Câhız bu dört açıklama aracısına beşincisinin eklenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre sözün gerçekleştiği durum, sözün sahibinin durumu, hatta hiç konuşmayan birisinin durumu, ya da cansız bir cismin durumunun gösterdiklerinin de ayrıca bir açıklama aracısı olarak görmek gerekir. Câhız bu aracıyı *nisbe* olarak isimlendirir.[94] Bu kavram Aristoteles'in kategoriler eserinin, İbn Mukaffâ tarafından yapılan tercümesinde on kategori içerisinde yer alan *durum*un karşılığı olarak geçer.[95] Dolayısıyla, Câhız'ın on kategori içerisinde yer alan bu kavramı dil sistemine dâhil etmiş olması uzak bir ihtimal değildir. İbrâhim b. Muhammed b. eş-Şeybânî'nin (ö. 298) Câhız'e ait yukardaki ifadelerinin hemen hemen aynısını Aristoteles'e atfetmiş olması bu ihtimâli güçlendirmektedir.[96]

Câhız'ın dil düşüncesinde dikkat çeken bir diğer husus mizah üzerine yoğunlaşmış olmasıdır. Bu konudaki sözlerinin çoğunu *Kitâbu'l-Hayevân*'da dile getirir. Ona göre, zihin de bedenin organları gibi dolar, yorulur.[97] Zihnin her zaman ciddî şeylerle doldurulması ona ağır gelir. Bu yüzden zihnin rahatlaması için ilgisiz şeylerden söz etmek, espri yapmak rahatlamak için uygun bir yol olabilir. Câhız, bu söylediklerini tavsiye etmekle kalmaz, eserinde bunu bi'l-fiil yerine getirir. *Kitâbu'l-Hayevân* eserinde zaman zaman farklı bir konuya geçer, anekdotlar ve espriler aktarır. Bu şekilde davranmakla okuyucunun sıkılmasını engellemek istediğini belirtir.[98]

Mizah, Câhız için insandaki eğilimlerin dengeli kılınmasının bir aracıdır. Dolayısıyla mizah anlayışı onun doğa düşüncesinden bağımsız değildir. Somutlaştıracak olursak, *Kitâbu'l-Buhalâ* başından sonuna kadar mizah örnekleridir. Câhız, bu eserinde mizah yapmakla beraber, her insanın başlangıç itibariyle farklı bir doğaya sahip olduğu mesajını dolaylı olarak verme çabasındadır.[99]

---

93. Câhız, *el-Hayevân*, c. 4, s. 22.
94. Câhız, *a.g.e.* c. 1, s. 35.
95. David Charles Larsen, *Means of Intelligibility,* (Doktora tezi) University of California, Berkeley, 2007, s. 110-118
96. İbrahim b. Muhammed b. eş-Şeybânî, *er-Risâletu'l-'Âzrâ'* (thk. Yusuf Muhammed Fethi Abdulvahab), Dâru't-Tilâ', Kahire, 2005, s. 72.
97. 'Amr b. Bahr Câhız, "Nefyü't-Teşbîh", *Resâilu'l-Câhız I* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), c. 1, s. 290.
98. Câhız, *el-Hayevân*, c. 6/12-13.
99. Câhız, *Cimriler* (Çev. Zehra Güney Gökdemir), Şule Yayınları İstanbul, 2008.

Câhız birçok metafizik meseleyi mizah yoluyla alır. Meselâ, atomculuk karşıtı birisi olarak bir kaç yerde, doğrudan eleştirmeden atomculuk aleyhine mizah örnekleri verir.[100] Aynı şekilde kelâmcıların tartışmacı karakterini yermeyi ifade edecek örnekler verir.[101] Dikkat çeken husus şudur ki, Câhız bu örneklerde eleştirisini veya yergisini açıkça ifade etmez. Aslında genel anlamda onun aktarım usulünde kıssadan hisse kabîli bir yorumda bulunmadığı görünür. Câhız için, gerçek anlatım bir meselenin aktarılmasında ne kadar önemli bir aracı ise mizah da o kadar önemlidir. Ona göre, gerçek anlatımla söylenecek sözler vardır, mizah ile söylenecek sözler vardır.[102] Mizahı önemsemesinin bir diğer sebebi olarak, ilginç ve çarpıcı sözlerin zihnin uyarılmışlığını arttırdığını düşünür.[103]

İnsan doğası ve dil bağlamında Câhız'ın üzerinde durduğu bir diğer konu, içe kapanıklığa yergi, konuşmaya övgüdür. O okuyucusunu her ortamda konuşmaya her fırsatta yazmaya teşvik eder. Bu bağlamda ne mimarî yapıların, ne sözlü edebiyatın ne malın mülkün yazı kadar insanı ebedî kılamayacağını vurgular.[104] Yazdıklarının hiç kimse tarafından okunmayacağını, herkes tarafından ayıplanacağını düşünse bile okuyucusunun mutlaka içinden geçenleri yazmasını oldukça ağdalı ifadelerle dile getirir ve bu konuda anekdotlar aktarmak sûretiyle okuyucusunu yazmaya cesâretlendirir:

> "Kitap yazmak istiyorsun da, herkesin düşman kesileceğinden mi korkuyorsun, yoksa yazacağı şeylerin zaten herkes tarafından bilindiğini mi diyorsun? Görüşlerinin zerre kadar ilgi görmeyeceğini, ayıplanacağını mı düşünüyorsun? Olsun, sen yaz. Yazmaya başlamak ilginç bir şeydir, zordur. Bir başlarsan, tabiatın gittikçe sâkinleşir, içine bir dolmuşluk hissi gelir, kendine gelirsin. Artık bakışların kitapta olur. Her bir bölüm bittiğinde tatlı bir duraksama geçirirsin. Öyle bir tat alırsın ki aldığın tat, baştaki ayıplanma korkusunu bir bir bitirir ve o zaman şairin şu sözünü anlarsın:
> Sözün yalnızlığı aldatır insanları
> Sonra bir artar ki tutukluk sarmalar onları"[105]

Câhız'ın konuşmayla ilgili tavrı da aynıdır. Okuyucusuna konuşacağı zaman hatâ yapmaktan korkmaması gerektiğini, en büyük babasına her şeyin bil-

100. Câhız, "Kitâbu't-Terbî' ve't-Tedvîr", c. s. 100; *el-Hayevân* 3/37.
101. Câhız, *a.g.e.* c. 1, s. 6.
102. Câhız, *a.g.e.* c. 1, s. 38; Kitâbu Mufaheretü'l-Cevâri ve'l-Ğilmân, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire, tsz. 2 91.
103. Câhız, *el-Hayevân*, c. 3, s. 5, 39.
104. Câhız, *a.g.e.* c. 1, s. 73.
105. Câhız, *a.g.e.* c. 1, s. 88.

gisi verilmiş olmasına rağmen hatâ yaptığını hatırlamasını ister.[106] Ayrıca ondan, bulunduğu ortamda farklı bir düşüncesi varsa mutlaka dile getirmesini ister:

> "Bedevî biri oğluna şöyle der: İnsanlarla beraber oturduğun zaman söylenenleri beğeniyorsan beğendiğini söyle, değilse muhâlefet et, zikredilirsin.[107] Esmaî şöyle der: Eşeğinin yularının boynuna geçirilmesi pahasına muhâlefet etmekten çekinme."[108]

Câhız'ın konuşma, yazma, mizah yapma, topluma katılma ilgili tavsiyeleri teorik bir zemine dayanır. Ona göre bu tür etkinlikler, insanın doğasında bulunan, eğilimlerinin, korku ve arzularının dengelenmesini sağlar. Doğalar arasında denge kurma düşüncesi üzerine kurduğu ahlâk sistemi ile uyumlu bir edebiyat yapma Câhız'ın eserlerinde kendisini belli eder.

ÖZGÜNLÜĞÜ

Bir kelâmcı olarak Câhız'ın en özgün tarafı metafizik bir yöntemle, başka bir ifadeyle cevher, a'râz, cisim kavramları ile tartışılan doğa konularına tecrübe ve gözlem yoluyla yaklaşmış olması ve bu tecrübesinden, genel ilkelere ve kavramlara varma çabası içinde olmasıdır. Hem insanlarda hem de diğer varlıklardaki değişimi anlamanın aracısı olarak ortaya koyduğu *ilk doğa* ve *ikinci doğa* kavramları Câhız'ın en özgün tarafıdır. Evrim ve simyacılığı çağrıştıran konularda hemen hüküm vermemiş olması ve bu tür konuların çokça tecrübeyle bilinebileceğini söylemiş olması onun kuşkucu bir tecrübeci olduğunun bir göstergesidir.

Duyu organlarıyla başlayan kalple devam eden ve aklın hüküm vermesiyle nihâyet bulan bilgi sürecinin kendisi özgün olmakla beraber, bu süreçte işlenen havâtır, vicdan, basîret kavramları Câhız'la birlikte daha da netleşmeye başlamıştır. Bu bağlamda kelâm paradigmasına çok da uymayan vicdan ve sezginin Câhız tarafından kabul edilmiş olması onu kelâmcılardan ayıran bir husus olarak saptanabilir. Bilginin zorunlu/doğal olarak gerçekleştiğini söylemiş olması onu kelâmcılardan ayıran bir diğer husus olarak anlaşılabilir. Aristotelyen gelenekten farklı olarak, arzuyu sadece bir hareket ilkesi olarak değil, aynı zamanda bir bilgi ilkesi olarak görmüş olması, kuşku, zan ve bilginin bu arzuya binâen oluştuğunu söylemesi günümüzde bile üzerinde durulması gereken bir mesele gibi görünmektedir.

---

106. Câhız, "fi'l-Ciddi ve'l-Hezl" c. 1, s. 258-264.
107. Câhız, *el-Hayevân*, c. 2, s. 100.
108. Câhız, *a.g.e.* c. 2, s. 101; ayrıca bkz. c. 1, s. 42.

Genel anlamda kabul ettiği birinci ve ikinci doğa kavramlarını ahlâk konusunda eksene almış olması, her ne kadar dağınık bir yazın metodunu izlemiş olsa bile düşüncesinin belli bir sisteme dayandığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Ahlâkî yönelimleri üç tarzda ele alan Câhız'ın bütün Mu'tezile tarihinde makbûl olarak görülen yükümlülük ahlâkını önemli ama eksik olarak bulmuş olması ve ideal olarak doğallık ve akılla sâdır olan davranışları göstermiş olması ahlâk alanındaki özgünlüğünü gösterir. 'Yükümlülükle yapılan' ve 'doğallıkla yapılan' eylem ayırımı, günümüzde ahlâk ile ilgili yapılan tartışmalarda güncelliğini korumaktadır. Derrida, *Çile* isimli eserinde ödev gereği yapılan eylemin; bir borcun ödenmesi, yükümlülüğün yerine getirilmesi gibi görülmesi gerektiğini, bu yüzden de ahlâk dışı olacağını vurgulayarak, Kant'ın ödev ahlâkını eleştirir. Ona göre saf ahlâklılık ödev olarak nitelense bile, bu şekildeki bir ahlâklılığın bilinçli ve bilinçsiz bütün hesaplamaları aşması gerektiğini, yapılacak davranışın bir şey dayatma hissini bize vermemesi gerekir.[109] Bu itibarla, Câhız'ın seçime bağlı yönelimleri külfet olarak yorumlamış olmasıyla Derrida'nın ödevi borç gibi düşünmüş olması arasında; aynı şekilde, Câhız'ın 'doğallık' kavramı ile Derrida'nın 'bir şey dayatmaksızın' ifadesi arasında paralelliğin olduğunu kabul ettiğimizde, Câhız'ın günümüz ahlâk tartışmalarına katkısının olabileceğini akla getirmektedir.

Bir kelâmcı olarak kelâma eleştirilerde bulunmuş olması, doğa ve insan temeline dayanan bir kelâm yapma çabası, Câhız'ın kelâm alanındaki özgün çabası olarak kabul edilmesi gerekir. Öte yandan, dil alanıyla ilgili olarak *nisbe* teorisi, mizah, konuşmak, yazmak ve tercüme etme gibi dilsel etkinlikler üzerinde düşünce üretme çabasında olmuş olması onun bir düşünür olarak düşünsel yönünün sosyal pratiğe açık olduğunu gösterir.

ETKİLERİ

Câhız, tecrübeciliği ile tarihî olayların kabul edilmesine getirdiği mümkünlük koşuluyla, siyâsetin asabiyyet doğasından kaynaklandığını söylemekle, çevre ve insan arasında kurduğu ilişkiyle İbn Haldun'un selefi olmuştur.

Bilgi konusundaki Câhız'ın görüşlerini önemli oranda Fahreddîn er-Râzî'de görürüz. Râzi de Câhız gibi, bilgilenme sürecinde gerçekleşen idrâk olayının, duyusal şekillerin birleşmesinin, basîretin oluşmasının nefis tarafından gerçekleştirildiği düşünür. İki düşünür de arzulardan soyutlanmış bir bilgilenmenin mümkün olmadığını dile getirir. Yine her iki düşünüre göre akıl yürütme etkinliğinde sonuç zorunlulukla gerçekleşir.

---

109. Jacques Derrida, *Çile* (çev. Melik başaran), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 71-72.

İbn Miskevyh ahlâkı *"Düşünüp-taşınma olmaksızın nefsi eylemde bulunmaya yönlendiren halleridir."*[110] şeklinde tanımlar. Bu tanım bağlamında Câhız ile İbn Miskeveyh'in ahlâktan aynı şeyi anladıklarını söyleyebiliriz. Câhız ile İbn Miskeveyh arasındaki diğer ortak nokta ilk ahlâk ve ikinci ahlâk kavramlarıdır. İbn Miskeveyh bu iki kavramın gerekçelendirilmesini yaparken Câhız'den söz etmez. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ethik* eserine göndermede bulunur.[111] Ancak Aristoteles'in eserinde, bu kavramlara oldukça yakın olan huy ve karakter gibi kavramlar varsa da doğrudan ilk ve ikinci ahlâk kavramları yer almamaktadır.[112] Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in bu kavramları Câhız'den almış olması ciddî bir ihtimal olarak durmaktadır.

Dil açısından Câhız'la en fazla ilişkisi kurulabilecek kişi Ebu Hayyân et-Tevhîdî'dir Tevhîdî eserlerinde Câhız hakkında övgü dolu ifadeler kullanır ve zaman zaman düşüncelerini diyaloglardaki şahıslara tartıştırır. Tevhîdî'nin eserlerine bakıldığında Câhız'ın tarzıyla olan benzerliği açık bir şekilde kendisini belli eder. İbn Haldun'un söylediği gibi Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinin en büyük dil ustası olarak görülen Sibeveyh'in *el-Kitâb* isimli eseriyle birlikte anılmış olması, onun Arap edebiyatı üzerindeki etkisini gösterir.

İslâm düşüncesinin ilk nesir yazarından birisi olarak Câhız'ın bilgi, ahlâk ve dil alanlarında kullandığı kavramlar Arapça felsefe dilinin oluşmasını ve felsefî literatürün yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu kavramları net olarak söyleyebilmek, Câhız'ın eserleriyle kelâmcıların ve felsefecilerin eserlerini dikkatli bir şekilde karşılaştırmayı gerektirecektir. Câhız üzerine yapılacak çalışmalar İslâm düşüncesinin ilk dönemindeki tercüme hareketini ve diğer düşünsel hareketliliğin daha anlaşılmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan), Birleşik Yayınları, Ankara, 2011.

Aristoteles, *Fizik* (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007,

'Azzâm, Mahfûz, *fi'l-Felsefeti't-Tabî'eti li'l-Câhız*, Dâru'l-Hidâye, 1995.

110. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, (thk. 'İmâd el-Hilâlî), Menşûrâtu'l-Cemel, Beyrut, 2011, s. 265.
111. İbn Miskeveyh, *a.g.e.* (thk. 'İmâd el-Hilâlî), Menşûrâtu'l-Cemel, Beyrut, 2011, s. 265-267.
112. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007, 1144 a 25.

el-Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciyeti minhum*, thk.

Muhammed Osman el-Huşt, Mektebetu İbn Sînâ, Kahire, 1988.

Bû Melhim, Ali, *el-Münâhî'l-Felsefi 'inde'l-Câhız,* Dâru't-Talîe li't-Tibâe ve'n-Neşr, Beyrût, 1988.

Câhız, Amr b. Bahr, *el-Hayevân,* I-VII (thk. Abdusselâm Harûn) Cem'iyyetu'r-Riâyeti'l-Mütekâmile, Mısır, 2004.

———, *Kitâbu'l-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûvlân*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Ceyl, 1990.

———, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler" (çev. Yunus Cengiz) *Din Felsefesi Açısından Mutezile*, Gelen-Ek-i (Der. Recep Alpyağıl), I-II, İz Yayınları, İstanbul, 2014.

———, *Cimriler* (Çev. Zehra Güney Gökdemir), Şule Yayınları İstanbul, 2008.

———, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", *er-Resâilu'l-kelâmiyye* (thk. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004.

———, "İstihkâku'l-İmâme", *Resâilu'l-Kelâmiyye* (thk. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004.

———, "Kitâbu'l-Kiyân", *Resâilu'l-Kelâmiyye* (thk. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004.

———, "Kitâbu't-Terbî' ve't-Tedvîr", *er-Resailu'l-Edebiyye*, (thk. Ali BûMelhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004.

———, "el-Maaş ve'l-Ma'ad", *Resâilu'l-Câhız I* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1964.

———, "Kitmânu's-Sır ve Hifzu'l-Lisân " *Resâilu'l-Câhız I* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1964.

———, "Fi'l-Ciddi ve'l-Hezl" *Resâilu'l-Câhız I*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn),

———, "Kitâbu'l-Hicâb", *Resâilu'l-Câhız II*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire, tsz.

———, "Hücecü'n-Nübüvve", *Resâilu'l-Câhız III*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991.

———, "Hücecü'n-Nübüvve", *Resâilu'l-Câhız III*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991, I-IV, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1964.

———, "el-Cevâbât ve'l-İstihkaku'l-İmâme", *Resâilu'l-Câhız* IV, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1991.

———, "Makalatu'l-Osmaniyyeti", *Resâilu'l-Câhız IV*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1991.

Cebrî, Şefik, *el-Câhız Muallimu'l-Akl ve'l-Edeb,* Dâru'l-Beşâir, Dımeşk, 2001.

Derrida, Jacques, *Çile* (çev. Melik Başaran), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008,

Ebû'l-Hubb, Celîl, *Nukûlu'l-Câhız min Aristu fi'l-Hayâvân,* Dâru'ş-Şu'ûnu's-Sekâfeti'l-'Amme, Bağdâd, 2001.

el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* thk. Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdir, Beyrût, 2008.

———, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* Muhammed Muhyu'd-dîn Abdu'l-Hamîd, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kâhire, 1950.

el-Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ* (thk. İhsan Abbas), I-VII, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993,

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* I-XVIII, (thk. Emin Muhammed Abdulvahab) Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1999.

İbn Matteveyh, Hasan en-Necrânî el-Mu'tezilî, *et-Tezkiretu fi Ahkâmi'l-Cevheri ve'l-A'râd,* thk. Sâmî Nasr Lütf ve Faysal Bedir, Dâru's-Sekâfeti li't-Tibâeti ve'n-Neşr, Kahire, 1975.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk* (thk. 'İmâd el-Hilâlî), Menşûrâtu'l-Cemel, Beyrut, 2011.

Kâdî, Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: en-Nazar ve'l-Ma'rife,* C. XII, thk. İbrâhim Medkûr, edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, tsz.

Pellât, Ch. el-Câhız (trc. İbrâhim el-Kilânî), Dâru'l-Yakaza, Dımeşk, 1961.

Pines, S., Mezhebu'z-zerre 'inde'l-Müslimîn, (Almancadan Arapçaya çev. Muhammed Abdülhadi Ebu Zeyde) Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1946.

Râzî, Fahreddîn, *Kitâbu muhassali efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-muteahhirîn mine'l-felâsefeti ve'l-mütekellimîn,* (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd) MEktebetu'l-Küllüyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, tsz.,

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal,* Müessetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, Beyrût, 1994.

Şeşen, Ramazan, "Câhız", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* TDV yay, 1993.

NAZZÂM'IN DÜŞÜNCESİNDE TANRI, DOĞA VE İNSAN*

Yunus Cengiz**

HAYATI VE ESERLERİ

Felsefeci ve kelâmcı kimliği ön planda olan Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm 760 ile 770 yılları arasında Belh'ten gelmiş olan bir ailenin çocuğu olarak Basra'da doğdu. Basra'da geçirdiği gençlik yıllarında dayısı Ebu'l-Hüzeyl el-'Allâf'a (ö. 227/841) öğrencilik yaptı. Ondan kelâm ve felsefe meselelerini öğrendi. Sonrasında onunla oldukça ciddi tartışmalara girdi. Abbasi halifesi Me'mun'un (slt. 813-833) daveti üzerine 818'te Bağdat'a gitti. Sarayda iyi bir mevki edindi. Halife Me'mun'un huzurunda yapılan felsefe ve kelâm tartışmalarına katıldı. Yunan felsefe kaynaklarının tercüme edilmesine tanıklık etti. Aristoteles'in eserlerini okudu ve bu eserlere reddiyeler yazdı. Nazzâm birçok farklı düşünce ve inanca sahip kesimle tartışmaya girdi. Manihaistler ve Deysâniyye[1] fırkasına mensup olanlar, Hristiyanlar, Mu'tezile düşünürleri bunlardan bazılardır. Onun düşüncelerine Mu'tezilî düşünürler dahil olmak üzere pek çok kesimden reddiye yapıldı. 845 yılında Bağdat'ta vefat etti. 40 civa-

---

* Bu çalışmanın oluşmasında değerli katkılarını unutamayacağım Zekeriya Yörük, Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt ve Yrd. Doç. Dr. Muhammed Fatih Kılıç'a teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. Deysâniyye, Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulan ve nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik bir fırkadır (Mustafa Öz, "Deysâniyye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV yay., 1994, c. 9, s. 270-272.

rında eser te'lif etti. Ancak bunlardan hiç biri günümüze ulaşmadı. Görüşleri, başta öğrencisi Câhiz olmak üzere düşünce tarihçileri, Mu'tezile düşünürleri ve onun görüşlerine reddiye yazanların eserleri aracılığıyla günümüze ulaştı. Eserlerinden bazılarının isimleri şu şekildedir: Kithabü'r-Red Ala Ashâbi'l-İsneyn (Dualizme Reddiye) Kitâbü'l-Cüz (Atomculuğa Reddiye), el-Cevâhir ve'l-'Arâz (Cevherler ve Arazlar), Kitâbü'l-'Âlem (Evren Üzerine), Kitâbu'l-Hades (Oluş Üzerine), Kitâbu Halki'ş-Şey' (Yaratma Üzerine), Kitâbü't-Tafra (Sıçrama Hareketi Üzerine), Kitâbü'l-Mükâmene (Kümûn Teorisi Üzerine), Kitâbü'l-Müdâhele (Cisimlerin İç içe olması Üzerine), Kitâbü'l-İnsan, Kitâbu'l-Harekât, Kitâbü'l-Efâ'il (Eylemler Üzerine), Kitâbü'l-Mantık, Kitâbü'l-Muhâl (İmkânsız Üzerine), Kitâb 'Alâ Ashabi'l-Heyulâ (Heyulâ Düşüncesine Reddiye), Nakdu Kitâbi Aristâtâlîs (Aristotels'in Kitabına Eleştiri), Kitâbü'l-Me'ânî fi Mu'ammer (Mu'ammer'in Me'anî Teorisi Üzerine), er-Red 'ala'd-Dehriyye (Materyalizme Reddiye)[2]

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Nazzâm Mu'tezilî bir kelâmcıdır. Her kelâmcı gibi düşüncesinin kaynaklarından birisi Kur'an'dır. Ancak şunu belirtelim ki, felsefi bir meseleyi ele alırken veya tartışırken herhangi bir ayeti referans göstermez. Onun çabası İslam'ın tevhit ve adalet gibi en temel ilkelere uygun olarak kelâm yapmaya dönüktür. Nazzâm'ın düşünceleri doğup büyüdüğü şehir olan Basra'nın etkisini üzerinde taşır. Dışarıya açık olan deniz ticaretinin yapıldığı bu şehirde dil, felsefe ve din hakkında tartışmalar yapmak hayatın akışı içinde adet haline gelen bir durumdu. Tartışmaların gündemini belirleyen Ebu'l-Hüzeyl ve Mu'ammer b. Abbâd (ö. 215/830) gibi Mu'tezile düşünürleriydi. Dolayısıyla Nazzâm'ın düşüncelerine kaynaklık eden en önemli ekol Mu'teziledir. Ebu'l-Hüzeyl Nazzâm'ın hocasıdır. Her ne kadar onunla pek çok konuda farklılaşıyorsa da, Mu'tezile'nin

---

2. el-Ka'bî, Ebu Kasım el-Belhî, "Bâbu zikri'l-Mu'tezileti min Makâlâti'l-İslamiyyin", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâti'l-Mu'tezile,* (thk. Fuad Seyyid), ed-Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr, Tunus, 1986, s. 70-71. el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel* (Der. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, thk. Usamuddin muhammed Ali) Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'yyeti, tsz. s. 47-48.
Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firek ve Beyanu'l-Firkati'n-Nâciyeti minhum* (thk. Muhammed Osman el-Huşt), Mektebetu İbn Sînâ, Kahire, 1988, s. 119; Abdulhâdi Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârauhu'l-kelâmiyyetu'l-felsefiyye,* Matba'atu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire, 1946, s. 1-45; Ali Sâmî en-Neşşar, *Neşetu'l-Fikri'l-İslâmî,* Dâru'l-Nearif, Kahire, tsz, c. 1, 481-487; İlyas Çelebi, "Nazzâm" TDV İslam Ansiklopedisi, TDV yay., 2006, c. 32, s. 466-469.

temel ilkelerini edinmesi ve kelâm formasyonu edinmesi açısından Ebu'l-Hüzeyl'in etkisi büyük olmuştur. Sözünü etmemiz gereken bir diğer kişi de Hişâm b. Hakemdir (ö. 179/795). Düşünce tarihçileri Nazzâm'ın birçok konuda Hişam b. Hakem ile hemfikir olduğunu söylerler. Atomculuğun reddedilmesi ve mudâhele düşüncesi bunların başında gelir.[3] İleri de açıklanacağı mudâhele düşüncesine göre, bir cisim hafiflik, ağırlık, uzunluk, kısalık, sıcaklık soğukluk gibi iç içe unsurlardan oluşur. Bu unsurların hepsi birbirlerine karşı mukavemet uygulayan cisimler olarak kabul edilir.

Halife Me'mun pek çok Mu'tezilî düşünürü Bağdat'a davet etmişti ve sarayla ilişkili olmalarını sağlamıştı. Nazzâm da bu düşünürlerden biriydi. Nazzâm'ın felsefe eserlerinin tercüme edilmesine tanık olmuş olmasının felsefesi üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Nazzâm Aristoteles'in eserlerini okumuştur ve düşüncelerini eleştiren bir eserler te'lif etmiştir.[4] Doğa ve insan hakkındaki pek çok düşüncesinde Aristoteles'in etkisini görmek mümkündür. İlgili bölümde ele alınacağı özere, cisimlerin doğasını kabul etmiş olmak ve atomculuğu reddetmiş olmak bu etkinin en açık taraflarıdır. İnsanla ilgili düşüncesinde nefsi kuvve olarak kabul etmiş olması, bilgilenme sürecini izah ederken, Aristoteles'in De Anima eserindeki idrâk sürecine uygun olarak; duyum, şekillerin birleştirilmesi, hayal ve akıl şeklinde bilgilenme sürecini açıklamış olması, daha somut bir veri olarak, Aristoteles'in form dediği şeyi şekl olarak ifade etmiş olması bu etkinin diğer görünümleridir. Nazzâm'ın düşüncelerinde az da olsa Yeni-Eflatunculuğu çağrıştıran ifadeler bulmak mümkündür. Ruhu, beden afetine uğramış olarak nitelemiş olması bir örnek olarak verilebilir.[5] Nazzâm'ın kümûn teorisini, yani tüm cisimlerin iç içe ve birlikte yaratıldığını savunan düşünceyi savunduğunu gerekçe gösteren Şehiristâni, Nazzâm'ın doğa filozoflarından etkilendiği kanaatindedir.[6] Horevitz Nazzâm'la ilgili çalışmasında, Nazzâm'ın bu görüşünü ve diğer pek çok görüşünü kanıt göstererek Stoacıların etkisi altında olduğunu dile getirir.[7] Nazzâm'ın Stoacıların görüşlerini bildiğine dair elimizde bir kanıt yok, doğa filozoflarının Nazzâm'ın çağdaşla-

3. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firek ve Beyanu'l-Firkati'n-Nâciyeti minhum,* thk. Muhammed Osman el-Huşt, Mektebetu İbn Sina, Kahire, 1988. s. 67; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, el-Milel ve'n-Nihel, Müessetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, Beyrût, 1994. s. 43;
4. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel* s. 47-48.
5. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c. 1, s. 41-42.
6. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c. 1, s. 41-42.
7. S. Horovitz, "Ueber den Einfluss der grechischen Philoophie auf die Entwicklung des Kalam" *Jahres-Bericht des Jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung,* Breslau, 1909 s. 18, metni bana tercüme eden Arş. Gör. Remzi Avci'ye teşekkür ederim; Ebû Rîde, *en-Nazzâm* s. 139.

rı tarafından, örneğin Câhiz tarafından, bilindiğini gösteren birçok kanıt var. Nazzâm'ın karşıt cisimlerle ilgili bu düşüncesini Manihaizm ve Doğu'daki diğer din ve düşünceler ile ilişkisini kuranlar da vardır. Nazzâm'ın Manihaist ve Deysâniyye fırkası mensuplarıyla olan tartışmalarına ilişkin birçok haber vardır. Onlarla tartışırken etkilenmiş olma ihtimali de vardır.

DÜŞÜNCESİ

Nazzâm sadece felsefe ve kelâm konusunda değil, fıkıh, tefsir, hadis gibi alanlarda görüşleri olan ve bu görüşleri yüzyıllar boyunca İslam âlimleri tarafından tartışılan birisidir. Öne çıkan görüşlerini söyleyecek olursak; Nazâm, fıkıh usûlünün en emel ilkelerinden kıyas ve icmayı, yani dönemin alimlerinin bir konuda uzlaşmış olmalarını bir kanıt olarak görmez. Kur'an ile ilgili olarak sarfe nazariyesini iddia etmiştir.[8] Onun bu düşünceleri hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde çokça tartışılmıştır. Nazzâm çok yönlü bir düşünürdür. Câhiz'in *Kitâbu'l-Heyâvân* eserinde anlattıklarından hareketle, Nazzâm'ın hayvanlarla ilgili günümüz diliyle söylersek bilimsel deney yaptığını ve hayvan davranışlarının kaynağı üzerine fikir yürüttüğünü anlarız. Onun tüm görüşlerinin genel bir betimini vermek bu çalışmanın amacı değildir. Bu çalışmada ilk dönem Mu'tezile düşünürlerinin en çok üzerinde durduğu konulardan Tanrı, insan ve doğa hakkındaki Nazzâm'ın görüşleri ele alınacaktır. Ne var ki Nazzâm'ın eserleri bize ulaşmamıştır. Dolayısıyla, görüşlerini saptamamız için, farklı eserlerde kendisine nispet edilen ifadeleri birlikte düşünmekten ve onları birbirleriyle test etmekten başka imkanımız yoktur.

Tanrı Anlayışı

Nazzâm'ın Tanrı hakkındaki düşünceleri yoğun teolojik tartışmaların yapıldığı bir ortamda şekillendi. Teslis inancıyla ilgili Hristiyanların farklı yorumları, Manihaistlerin düalist Tanrı anlayışları, Müşebbihe mensuplarının teşbih (benzetme) eksenli olarak Tanrı'nın sıfatlarını yorumlaması, Mu'tezilenin içinden farklı fraksiyonların Tanrı hakkındaki yorumları, Sıfatiyye ekolünün Tanrı'yı benzetmekten uzak duran, ancak Tanrı'ya sıfatları uygun gören yaklaşımı

8. Sarfe, belâgat yönünden inkarcıların Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezini ifade eder (Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe" TDV İslam Ansiklopedisi, TDV yay., 2009, c. 36, s. 140-141).

bu tartışmanın bazı taraflarının yaklaşımını ifade eder. Bu şekildeki dinamik düşünce atmosferine, bir kısmı tercüme edilen bir kısmı da tercüme sürecinde olan Yunan felsefe metinleri okumalarının bıraktığı etkiyi de hesaba kattığımızda tartışmanın ne denli geniş ve derin bir boyutta olduğunu tahmin edebiliriz. Yapılan tartışmaların ana gündemi Tanrı'nın varlığının ispatı değil, Tanrının sıfatlarını anlama şekliyle ilgilidir. Dolayısıyla temel soru şudur: Tanrı'nın bilen, güç yetiren ve diri olduğunu söylediğimizde ne söylemiş oluyoruz? Ne var ki tüm tarafların konuyla ilgili görüşlerine yer vermek bu çalışmanın boyutları açısından mümkün değildir. Nazzâm'ın Tanrı ile ilgili düşüncesine geçmeden önce sorunun eksenini saptamak açısından Nazzâm'la yoğun tartışma içerisinde olan hocası Ebu'l-Hüzeyl'in konuyla ilgili görüşlerinin bir betimini vermek iyi olabilir.

Mu'tezilî teolojinin en temel iki ilkesi tevhid ve adalettir. Dolayısıyla sıfatlar konusunu düşünürken bu iki ilkeyi esas alarak düşünmüşlerdir. Bu düşünceye göre sadece Tanrı öncesizdir, Tanrı dışında herhangi bir şeyin öncesiz olduğunu düşünmek tevhide aykırıdır. Tanrı'nın zatı dışında bir bilgiyle bildiğini düşünmek, Tanrıyla birlikte başka bir varlığın öncesiz olduğunu ve Tanrı'nın eksik ve kendi dışındaki bir varlıkla tamamlandığı anlamına gelecektir. Bu gerekçeler, onların Tanrı'nın zatı dışında bir sıfatın varlığını reddetmeye götürmüştür. Mu'tezile'nin bu şekildeki genel düşüncesine sahip olan Ebu'l-Hüzeyl Tanrı için bilgi, kudret ve diğer sıfatlarının olduğunu söyler. Ancak durum şu ki, bu sıfatların Tanrı'dan ayrı olduğunu düşünmek, Tanrı'nın dışında kadim varlıkların olduğunu kabul etmek anlamına geleceğinden, Ebu'l-Hüzeyl Tanrı'nın kudretinin ve bilgisinin Tanrı'nın kendisi, yani zâtı olduğu sonucuna varmıştır. Düşüncesinin netliğe kavuşması için yukarda verilen soruyu sormakta fayda vardır: "Tanrı'nın bilen ve kâdir olduğunu söylediğimizde ne söylemiş oluruz?" Ebu'l-Hüzeyl'in bu soruya vereceği yanıt şudur: Tanrı'nın kâdir ve bilen olduğunu söylediğimizde, (i) Tanrı'nın bilgiyle bildiğini ve bu bilginin zatıyla [li nefsihi, lizâtihi] aynı olduğunu, (ii) O'nun acizlikten ve bilgisizlikten münezzeh olduğunu söylemiş oluruz.[9] Verilen bu yanıttan hareketle, Ebu'l-Hüzeyl'e göre Tanrı'nın kendisinden kaynaklı olarak bildiğini ve güç yetirdiğini anlamış oluruz. Anlaşılan bir diğer sonuç ise şudur: Ebu'l-Hüzeyl aslında sadece olumsuzlama yaklaşımını sergilememiştir, aynı zaman olumlama yaklaşımını da sergilemiştir. Çünkü ona göre Tanrı'nın bilen olması hem cehaletten münezzeh olmasını hem de bilgisinin var olmasını ifade eder. Ebu'l-Hüzeyl'in Tanrı'nın bilgisini ve kudretini kendisiyle aynı görmüş olması onu bir paradoksla karşı karşıya getirir. Çünkü, Ebu'l-Hüzeyl'in söylediklerini doğru kabul ettiğimizde Tanrı'nın bilgisiyle kudretinin aynı olması gerektiği sonucu çıkar.

---

9. el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Nevâf el-Cerrâh), Dâru Sâdir, Beyrût, 2008, s. 104, 266-267.

Nazzâm farkında olduğu bu soruna Mu'tezile'nin olumsuzlama ilkesini esas alarak yaklaşır. Bu tavra uygun olarak, bilgi, kudret, hayat ve görme sıfatlarını Tanrı için olumsuzlar ve Tanrı'nın zatından başka herhangi bir sıfatının olmadığını söyler. Nazzâm'a göre Tanrı herhangi bir bilgi ve kudretle değil, kendisinden kaynaklı [li zâtihi/li nefsihi] olarak bilendir ve kâdirdir. Ebu'l-Hüzeyl gibi "kendisinden kaynaklı" ifadesini kullanıyorsa da, Nazzâm'ın bu kavramdan anladığı şey farklıdır. Çünkü Ebu'l-Hüzeyl Tanrı'nın bilgiyle bilen olduğunu söylerken, Nazzâm herhangi bir şekildeki bir bilgiyi Tanrı'ya atfetmeden bilen olduğunu söyler. İki Mu'tezile düşünürü arasındaki farkın ortaya çıkması için yukardaki sorunun aynısını Nazzâm için de sorabiliriz: "Tanrı'nın bilen ve kâdir olduğunu söylediğimizde ne söylemiş oluruz?" Nazzâm'ın bu soruya vereceği yanıt şudur: Tanrı'nın bilen ve kadir olduğunu söylediğimizde, (i) O'ndan acziyeti, bilgisizliği olumsuzlamış oluruz ve (ii) Tanrı'nın kendisinden kaynaklı olarak bilen ve kâdir olduğunu söylemiş oluruz. Nazzâm'ın verdiği yanıtta, Tanrı'nın bilgi ve kudret sahibi olması yer almaz. Tanrı'nın kendisinden kaynaklı olarak bilen ve kâdir olduğunu söyleyen Nazzâm'a "O halde neden Tanrı'nın sıfatları farklılaşmaktadır?" sorusu yöneltilmiştir. Nazzâm bu şekildeki bir soruya, olumsuzladığımız şeylerin farklılaşmasından dolayı Tanrı'nın bilen ve kâdir olarak sıfatlarının isimlendirilmesinin farklılık arz ettiğini söylemiştir.[10]

Yukarda verilen açıklamalardan hareketle Nazzâm'ın sıfatlar meselesine mantıksal bir izah getirdiğini söylemek mümkündür. Onun esas aldığı mantık ilkesi A, A olmayan değildir, ile sembolize edilen çelişmezlik ilkesidir. Nazzâm, hiç bir şeye gereksinim duymayan ve tüm noksanlardan münezzeh Tanrı anlayışıyla uyuşmayan durum ve fiilleri nefyetmek suretiyle Tanrı üzerine düşünme çabası vermiştir.

Mutezile'nin ikinci prensibi olan adalet ilkesi, Nazzâm'ın düşüncelerinde tevhid ilkesi kadar etkili olmuştur. Bu ilkenin Tanrı'nın sıfatlarının Nazzâm tarafından yorumlanmasında ne denli etkili olduğunu ele almadan önce, Mu'tezile'nin bu ilkeyi ele alma şeklini belirtmekte fayda vardır. Adalet ilkesini esas kabul eden Mu'tezile düşüncesine göre, Tanrı adildir, Tanrı'nın kötülük yaratması mümkün değildir. Hiç bir surette O'na zulüm atfedilmez. Tanrı insanlara sadece iyilikle davranır.[11] Genel anlamda kelâm içindeki, özel anlamda Mu'tezile içindeki tartışma, Tanrı'nın iyiliğe kudretinin olması gibi, kötülüğe de kudretinin olup olmamasıyla ilgilidir. Ebu'l-Hüzeyl'e göre Tanrı'nın iyiliğe kudreti olduğu gibi, kötülüğe de kudreti vardır, ancak hikmetinden ve rahmetinden dolayı Tanrı kötülük yapmaz.

---

10. Eş'arî, *Makâlât,* s. 268.
11. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c. 1, s. 36.

Nazzâm açısından durum farklıdır. Ona göre Tanrı, kötülük yapmaya, yalan söylemeye, zulmetmeye v.b. kötü fiilleri yapmaya kâdir olmakla nitelendirilemez.[12] Ona göre Tanrı insanların maslahatına en uygun olanı yaratır. Dolayısıyla Tanrı en iyi [aslah] olanı terk etmek suretiyle iyi [salâh] olanı yaratmakla da nitelendirilmez.[13] Ona göre en iyi karşısında iyiyi yaratması sadece ilerde daha iyinin olması bir durumda olabilir,[14] Nazzâm iyi ve en iyi hakkındaki görüşleriyle Mu'tezile'nin genel düşüncesinden ayrılmıştır.

Nazzâm'ı farklı bir şekilde düşünmeye götüren şey, genel anlamda sıfatlar üzerine düşündüğünde esas aldığı mantıksal yaklaşımı kudret meselesinde sürdürmüş olmasıdır. Ona göre kötülük kötü bir varlığın özsel bir niteliğidir. Dolayıyla iyi bir varlığın kötü bir eylemi yapabilmekle nitelendirilmesi, imkan olarak bile olsa zulüm olan bir fiilin yapılabilmesinin adil olan bir varlığa nispet edilmesi çelişki ifade eder.[15] Nazzâm'a göre imkansız [muhâl] olan bir şeyin kudrete konu olması mümkün değildir. Bir varlığın kötü bir şey yapması ya bilgisizliğinden ya da gereksinim içinde olmasından kaynaklanır. Tanrı için bu iki durum da imkansızdır, dolaysıyla imkansız olan bu durumların başka bir imkansızı ortaya çıkarması da imkansızdır.[16]

Tanrı'nın en iyiden başkasına kâdir olarak nitelenemeyeceğini söyleyen Nazzâm, hem Mu'tezilî düşünürler tarafından hem diğerleri tarafından eleştirilmiştir. Onu eleştirenlere göre kötülük yapmaya kâdir olmayan bir tanrının fiilleri belirlenmiş olarak zuhûr eder, hiç bir seçme hürriyeti olmaz. Böyle bir tanrıya aslında kâdir bile denilemez, çünkü kâdir olmak, farklı seçenekleri yapabilmenin mümkün olduğu varlıklar için geçerlidir. Nazzâm'a göre kudret konusunda kendisine yapılan eleştirinin aynısı, kendisini eleştirenlerin yaratma düşüncesi için geçerlidir, çünkü, kendisini eleştirenler bir taraftan Tanrı'nın kötülüğe kâdir olduğunu söylerken, bir taraftan kötülük yapamayacağını söylemektedirler.[17] Nazzâm'ın verdiği bu yanıt bir karşı eleştiri olması dolaysıyla, kendisine karşı yapılan eleştiriye tam bir yanıt sayılmaz. Benzer bir eleştiri Nazzâm'ın çağdaşı İbnu'r-Ravendî (ö. 245/859) tarafından yapılmıştır. Ebû Hüseyin el-Hayyât, hem yapılan eleştiriyi hem de verilen yanıtı ayrıntılı olarak ele almıştır. İbn Raven-

12. Eş'arî, *Makâlât,* s. 301; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firek*, s. 121-122; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c. 1, s. 42;
13. Ebû'l-Huseyn Abdurrahmân b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redu alâ İbni'r- Râvendî,* thk. Niberg, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır, 1925, 17, 23.
14. Eş'arî, *Makâlât,* s. 301.
15. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c. 1, s. 42.
16. Hayyât, *İntisâr,* s. 44, 49; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsefeti ve'l-Mütekellimîn,* Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, tsz, s. 179; Ebû Rîde, *Nazzâm,* s. 90.
17. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c. 1, s. 42.

di'ye göre Nazzâm'ın Tanrı'sı, doğasıyla hareket eden ve fiiller arasında seçme gibi bir imkanı olmayan doğal bir varlık gibidir. Hayyât Nazzâm'ın verdiği yanıtı ayrıntılı olarak aktarır. Yapılan aktarımdaki Nazzâm'ın şu ifadesi dikkat çeker:

> "Yaratılmışlar için iyi olan ve faydalı olan, içinde bulundukları duruma ve zamana göredir. Allah, peygamber göndermenin ne zaman insanlara faydalı olacağını bilir ve buna uygun bir zamanda peygamber gönderir, başka bir zamanda değil. Şeriat gönderme durumu da böyledir. Şu vakitte yeni bir şeriat gönderir, başka bir zamanda değil...."[18]

Yukarıdaki metinle birlikte ele almamız gereken *Makâlât*'taki bir metinde, Nazzâm, Tanrı'nın sonsuz derecede iyilik [lutuf] yapmaya kâdir olduğunu, bunların içerisinde en iyisiyle iyilikte bulunduğunu, Tanrı katında birbirine denk olan iyilik temsillerinin [emsâl] olduğunu söyler. Tanrı'nın bunlardan en iyisiyle yaratılmışlarına muamele ettiğini daha azıyla muamelede bulunması durumunda cimri sayılacağını belirtir.[19] Bu iki metni birlikte ele aldığımızda, Nazzâm'ın Tanrı katında sınırsız iyilik türlerinin olduğunu kabul ettiğini, yere ve zamana uygun olarak bunların içerisinden en uygun olanıyla yaratılmışlara muamele ettiğini, dolayısıyla kâdir olmasının zorunluluk anlamına gelmeyeceğini savunduğu anlaşılmaktadır.

Bu durumda mesele Tanrı'nın iradesinden ya da seçmesinden Nazzâm'ın neyi anladığına dayanmaktadır. Bu konuya geçmeden önce Nazzâm'ın düşüncelerinin kaynağı ile ilgili Şehristânî'nin iddiasına yer vermek gerekir: Nazzâm Tanrı'nın kâdir olmasıyla ilgili düşüncelerini kadîm filozoflardan almıştır. Çünkü bu filozoflara göre Cömert Varlığın yapmayacağı bir şeye sahip olması mümkün değildir, O'nun yaptıkları ve meydana getirdikleri aynı zamanda onun kudretine konu olanlardır.[20] Şehristânî, bu filozofların ismini vermez. Tanrı ve cömertlik arasında kurulan ilişki, Platon'un düşüncelerini akla getirmektir.[21] Ayrıca idealar kavramının Arapça şekli olan *emsâl* kavramının cömertlikle birlikte işlenmiş olması Platoncu düşünceyi çağrıştırmaktadır.[22] Bu sonuca, idealar kavramının İslam felsefesi metinlerdeki karşılığının emsâl değil, bu kavramla aynı kökten gelen *müsül* kavramı olduğu belirtilerek itiraz edilebilir. Gerçekten de İslâm felsefesi metinlerinde, örneğin, İbn Sinâ'nın eserlerinde bu kavram *müsül* olarak geçmektedir.[23] Ancak unutulmaması gerekir ki, Naz-

18. Hayyât, *İntisâr, s.* 24.
19. Eş'arî, *Makâlât,* s. 311.
20. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c. 1, s. 42.
21. Eflatun, *Mektuplar* (Çev. İrfan Şahinbaş), MEB yay., İstanbul, 1989. 322 d
22. Mektuplar, 322 d.
23. bkz. İbn Sinâ, eş-Şîfâ: el-İlâhiyyât, Ayatollah Mar'ashi Najafi Library, Kum, 1983, s. 12.

zâm'ın felsefî konuları tartıştığı dönem henüz kavramların tam olarak oturmadığı, Yunan felsefesi metinlerinin tercümesinin henüz devam ettiği dönemdir. Bu dönemdeki düşünürler için sözlü tartışma ortamları en az yazılı eserler kadar kaynak olma mesabesindedir.

Mu'tezilî düşünürler, Tanrı'nın kudret ve ilim sıfatını zât sıfat olarak kabul ederler ve Allah'ın ezelî olarak kâdir ve bilen olduğunu düşünürler. İrade/seçme [ihtiyâr] sıfatını ise yaratma ve nimet verme gibi fiilî bir sıfat olarak ifade ederler. Onlara göre Tanrı'nın ezeli/öncesiz bir irade ile dileyen olduğunu söylemek, Tanrı'nın zatında ve bilgisinde değişmenin olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Bu yüzden Tanrı'nın muhdes, yani sonradan oluşan bir irâde ile dileyen olduğunu söylerler.[24]

Tanrı'nın dileyen/seçen olmasıyla ilgili Nazzâm'a ait oldukça sınırlı sayıda ifade nakledilmiştir. İntikal eden ifadelerden birisi Eş'ari'nin Makâlât'ında geçen şu cümledir:

> "Allah'ın eşyayı yaratmayı isteyen [murîd] olması yaratmanın kendisi anlamına gelir, yaratmayı istemesi ile yaratması aynıdır."[25]

Yukardaki metne göre, Tanrı'nın dileyen olması veya dilemesi ile yaratması aynı şeyi ifade eder.[26] Dolayısıyla bu ifadelere göre Tanrı'nın bir şeyi dilemesi ardından o şeyin meydana gelmesi söz konusu değildir, irâde ve yaratma aynı şeyi ifade etmektedir. Nazzâm'ın gerçekte irâdeyi kabul edip etmediği üzerinde durmak önem arz etmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihel* ve *Nihâyetü'l-İkdâm* isimli eserlerinde Nazzâm'ın bu konudaki görüşlerini daha net ifadelerle dile getirir:

> "Yüce Allah gerçekte irâde ile nitelenemez... Allah'ın irâdesinden söz edildiğinde, aslında bilgisine uygun olarak yaratması kastedilir."[27]
> "Allah ezelde dileyendir, denildiğinde kastedilen ise sadece bilen olmaktır."[28]

Eş'ârî ve Şehristânî'nin yukardaki ifadelerinden, Nazzâm'ın gerçekte irade sıfatını kabul etmediğinden, irâde ve yaratmayı bir gördüğünden emin olabiliriz. Bu durumda Nazzâm'ın neden böyle bir düşünceye gittiğini soruşturabiliriz.

---

24. Eş'arî, *Makâlât*, s. 117.
25. Eş'arî, *Makâlât*, s. 117, ayrıca bkz. 278.
26. Eş'arî, *Makâlât*, s. 118
27. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 42; Şehristânî, *Nihâyeti'l-İkdâm* s. 238.
28. Şehristânî, *Nihâyeti'l-İkdâm* s. 238.

Mu'tezile düşünürleri iradenin oluşmasını, öncesinde bir zannın, inancın veya bilginin oluşmasına bağlarlar. Onlara göre, eyleyende bir şeyin yararlı veya zararlı olduğuna ilişkin bir kanaat ya da bilgi oluşmadan irade gerçekleşmez. Tanrı'ya zan ve inanç atfedilemez, ancak bilgi atfedilebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilen olmasının Nazzâm tarafından isteyen olarak kabul edilmesinin böyle bir gerekçeye dayandığı belirtilmiştir.[29] Nazzâm'ın irade sıfatını kabul etmiş olmaması ile ilgili yapılan bir diğer yoruma göre Nazzâm şunu düşündü: Tanrı'nın zatıyla kadir ve bilen olmasının yanı sıra bilen olması Zât'ta değişikliğin olduğu anlamına gelir, çünkü irâdenin konusu değiştikçe Zât da değişir. Tanrı her türlü değişiklikten uzak olduğuna göre, Zât'ın değişmesini gerektirecek irâdeyle nitelenmesi kabul edilemez.[30]

Yapılan bu iki değerlendirme önemli değerlendirmeler olmakla beraber, Nazzâm'ın konuyla ilgili gerekçelerini değil, irâdeyi sonradan oluşan [hâdis] bir sıfat olarak gören Mu'tezile'nin genel gerekçelerini ifade eder. Oysaki, Ebu'l-Hüzeyl'le karşılaştırdığımızda Nazzâm'la arasında çok ciddi farklar vardır. Yukarda verilen farklılıklar anımsanırsa, Ebu'l-Hüzeyl, Tanrı'nın bilgisinin olduğunu söylerken, Nazzâm Tanrı'nın bilgiye sahip olduğunu söylemenin yanlış olduğunu, O'nun bilen olduğunu söylemek gerektiğini belirtmektedir. Ebu'l-Hüzeyl, Tanrı'nın kötülük yapmaya kâdir olduğunu, ancak bunu yapmayacağını söylerken, Nazzâm Tanrı'nın kötülük yapmaya kâdir olmakla nitelendirilemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla, Nazzâm'ın diğer Mu'tezile düşünürlerinden ayıran hususları göz önünde bulundurarak onun irâde üzerine söylediklerini yorumlamak gerekir.

Tanrı'nın iyilik ve kötülüğe kâdir olduğunu düşünen Ebu'l-Hüzeyl'in düşüncesinde irade sıfatının bir anlamı vardır. Çünkü ilâhi irâde, kötü ve iyi arasında ya da pek çok iyilik arasında bir iyiliğin Tanrı tarafından seçilmesi anlamına gelmektedir. Nazzâm, Tanrı'nın tüm fiillerini kemâl olarak gördüğü için ve Tanrı'nın kâdir sıfatına en iyiden başka bir şeyi uygun görmediği için irâde gibi seçmeyi ifade eden bir sıfatın haliyle bir karşılığı olmayacaktır.[31]

Nefs konusu işlenirken görüleceği üzere, Nazzâm irade ve seçmeyi tereddütlü bir halde verilen karar olarak görür. İnsanın tereddüt içinde kalmasının sebebi olarak, beden afetiyle karşı karşıya kalmış olmayı gösterir. Ona göre tereddüdün sebebi arzuların birbirleriyle ve akılla çatışmasıdır. Tanrı cisim içinde olmaktan münezzeh görüldüğüne göre, tereddütlü bir hal de kendisi için söz konusu olmayacaktır. Bu yüzden de Nazzâm Tanrı'nın bilen olmasıyla isteyen olmasını aynı görmektedir.

---

29. Ebû Rîde, *Nazzâm*, s. 84.
30. Ebû Rîde, *Nazzâm*, s. 84.
31. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 84-85.

Göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta, Nazzâm'ın yaratma fiiliyle ile yaratılan eşyayı bir görmüş olmasıdır.[32] Öyle anlaşılıyor ki, yaratma ve yaratılan eşyanın, irade ve yaratmanın, ezelde bilen olma ve isteyen olmanın Tanrı için bir görüldüğü bu şekildeki bir düşünce anlayışı, bize akıl ile makulü bir gören Aristoteles'in düşüncelerini çağrıştırmaktadır.

Düşünce tarihçileri Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın sıfatlar konusunda Yunan filozoflarının etkisinde olduğunu düşünmüşlerdir.[33] Şehristânî'ye göre ilk başlarda Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda olgunlaşmış bir düşünceleri yoktu, felsefecilerin kitaplarına muttali olduktan sonra, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili görüşlerini olgunlaştırmış ve Tanrı'nın sıfatlarının kendisiyle aynı olduğunu söylemeye başlamışlardır.[34] Eş'ari ise Ebu'l-Hüzeyl'in sıfatlarla ilgili düşüncelerinin kaynağının Aristoteles'in bazı eserlerinde geçen şu ifadeler olduğunu söyler: Yaratıcı tümüyle bilgidir, kudreti tümüyle hayattır, hayatı tümüyle işitmedir ve tümüyle görmedir. O'nun bilgisi O'dur.[35]

Eş'ari'nin kaynak olarak gösterdiği Ebu'l-Hüzeyl'in sıfatlar konusundaki sözleri Aristotels'in eserlerinde aynı ifadelerle yer almaz. Zaten Eş'ari de "bazı eserlerde" ifadesini kullanmış olmakla, dolaylı bir anlatımı tercih ettiğini ifade etmiş olmaktadır. Doğrudan olsun veya dolaylı olsun sözü edilen düşüncelerin Aristoteles'in eserlerinde geçip geçmediğini soruşturduğumuzda ilk akla gelen Aristoteles'in Metafizik eseridir. Eş'arî tarafından Aristotels'e atfedilen ve yukarıdaki sözleri çağrıştıran bazı ifadeleri bu eserde bulmak mümkündür. Wolfson, Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserindeki şu ifadelerin Eş'ari'nin sözlerine kaynaklık etmiş olabileceğini düşünür:[36]

> "Özü gereği [kath eauten] en yüksek Düşünce en yüksek iyiyi konu alır... akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir... Hayat da Tanrı'dır, çünkü aklı fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır."[37]

Aristoteles'in bu ifadelerinde geçen 'kath eauten', ifadesi ile Mu'tezilî düşüncenin *li nefsihi* arasında bir paralellikten söz edilebilir. Ancak, Wolfson'un da farkında olduğu gibi, *Metafizik* Nazzâm'ın yaşadığı dönemde henüz tercüme edilmemiştir ya da tercüme sürecindedir. Dolayısıyla, Ebu'l-Hüzeyl'in veya

32. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* s. 206.
33. Eş'arî, *Makâlât,* 267; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c. 1, s. 37.
34. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 37
35. Eş'arî, *Makâlât,* s. 267.
36. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* (Çev. Kasım Turhan) Kitapevi yay., İstanbul 2001, s. 172-174.
37. Aristoteles, *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay. İstanbul,1996, 1072b 15-35.

Nazzâm'ın bu eseri tetkik etmiş olup olmadığından çok emin değiliz. Öte taraftan, her ne kadar içeriklerini bilmiyorsak da Nazzâm'ın telif listesinde, heyula eleştirisiyle ilgili, Aristoteles eleştirisiyle ilgili, cevher ve arazla ilgili eserinin olmuş olması, Aristoteles'in ilk dönem Mu'tezile düşünürleri tarafından bilindiğini göstermektedir.

Doğa Düşüncesi

Mu'tezili düşünürler bir süreç içinde gerçekleşen olayları açıklarken sondan başa doğru gitmeyi tercih ederler. Zira onlara göre bir konu işlenirken en açık olandan başlamak gerekir.[38] Söz konusu doğa olunca, doğanın en açık tarafı doğadaki hareketliliktir. Nazzâm her nesnenin farklı bir hareket içinde olmasına dikkat çeker. Bir taş salı verildiğinde düşer, su serbest bırakıldığında aşağı doğru iner, alev yukarı doğru yükselir.[39] Bu durumda farklı nesnelerin farklı hareket etmelerini sağlayan bir nedenin veya nedenlerin olması gerekir. Nazzâm'ın doğa düşüncesinde bir nesnenin hareketini sağlayan üç nedenin bir araya gelmiş olmasıdır: (i) Nesnelerin doğası, (ii) ortam ve (iii) nesnelerin alt bileşenlerinin karşıtlık ilişkisi içinde olması.

Taşın düşmesi, ateşin yükselmesi, karın soğuk olması, nesnelerin doğasını ifade eder. Nazzâm'ın düşüncesinde doğa kavramının karşılığı erek olmaktır. Ona göre her nesne kaynağına [tilâd], geldiği yere varmak hedefindedir. Aristoteles'in form kavramına yüklediği anlama yakın bir anlamda şekil kelimesini kullanan Nazzâm'a göre her cisim şekline [şekl] kavuşma hedefindedir.[40] Ereği ister kaynak olarak düşünelim ister şekil olarak düşünelim durum değişmez. Nazzâm'a göre her nesne doğasına uygun olarak hareket etme eğilimi içindedir ve bir nesneyi harekete geçiren onun doğasıdır.

Nazzâm, her şeyin kaynağına yönelme hedefi içinde olmasını evrende kurulu olan dengenin devam etmesinin sebebi olarak görür. Deniz, yağmur ve sıcaklık üzerinden bu düşüncesini kanıtlamaya çalışan Nazzâm'a göre sıcaklığın güneşe doğru gitme hedefinde olmuş olması; suyun buharlaşmasını, yerdeki ve denizdeki hayvanların tuza dönüşmelerini sağlar, böylece tuz da kaynağına, yani toprağa dönme fırsatını bulmuş olur. Sıcaklık sebebiyle suyun buharlaşması ve bulutların oluşmasının yanı sıra bulutlardaki suyun kaynağına dönme hedefinde olmuş olması suyun miktarının evrende her zaman belli bir ölçüde kalmasını sağlar:

---

38. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 56.
39. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 6-55.
40. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 15.

> "İşte bunlar sıcaklığın yaptığı işlerdir, ister bir odunun içinde olsun, ister yerlerin dibinde, ister bir hayvanın içinde."[41]

Ortam Nazzâm'ın hareket düşüncesinde belirleyici bir etkendir. Konuyu somutlaştırmak amacıyla Nazzâm, su altına konulmuş hava dolu bir tulum örneğini verir. Bu örneğe göre, su tarafından kuşatılan hava dolu bir tulum yukarı doğru çıkma eğilimindedir. Bu eğilimin sebebi havanın kaynağına/doğasına varma ereği ve sıkıştırmanın içerde meydana getirdiği tepkimedir. Başka bir örnekle rüzgar, içinde bulunan rutubetten dolayı alçalmaktadır.[42] Nazzâm ortamın etkisini açıklarken örneklerini hava ve su gibi doğal ortamlardan vermektedir. Büyük bir ihtimalle bu şekilde örnek vermekle, cisimlerin her hareketinde nesneler arasında suyun ya da havanın olduğunu söyleme niyetindedir. Bu şekilde düşünüldüğünde iki nesnenin birbirlerini ittiğinde bile, nesnelerin arasında doğal bir ortamın kabul edilmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Nazzâm, verdiği örnekler üzerinden, nesnelerin özüne ulaşma doğası ve ortamın sahip olduğu unsurlar olmadan hareketin gerçekleşemeyeceğini anlatma hedefindedir. Ancak durum şu ki, Nazzâm açısından bu iki neden (hedef ve ortam/sıkıştırma) de yeterli değildir. Onun amacı sıkıştırmanın ve nesnenin iç dinamiğini daha belirgin hale getirmektir. Başka bir ifadeyle, nesnenin görünen kısmında dile getirdiği sıkıştırma ve doğa/ereğin etkisini nesnenin içyapısı içinde soruşturmaktır. Bu yüzden olacak ki, Nazzâm, üçüncü bir neden olarak cisimlerin karşıt bileşenlerden meydana gelmesini söz konusu etmektedir. Ona göre cisimler birbirleriyle farklı ya da birbirine karşıt bileşenlerden (cisimlerden) oluşur. Bir cismin hareketi için söylenen nedenler cismin içyapısına uygulandığında, ortaya sürekli devinen kendi içinde sürekli çatışan bir cisim tasavvuruna ulaşılacaktır: Cismi oluşturan her bileşen hedefine varma ve doğasına uygun olarak hareket edeceğinden, ayrıca her birisinin farklı hedefleri olduğundan ortaya kendi içinde sürekli devinime sahip bir cisim ortaya çıkacaktır. Bu yüzden Nazzâm için sükûn diye bir durum söz konusu değildir, çünkü her şey hareket halindedir.[43] Nazzâm, bir cismin alt bileşenleri içindeki sıkma-itme hareketini itimâd olarak, bir bütün olarak bir cismin bir mekandan başka bir mekana taşınmasını da intikal hareketi olarak ifade eder.[44]

Nazzâm'ın hareketi ve cismin iç yapısını açıklamak için söylediklerinin kavramsal hali müdâhele ve kümûn düşüncesi olarak ifade edilir. Birçok cisim iç içe bir şekilde düşünüldüğü için bu düşünce müdâhele [iç içe geçme], ortaya çı-

---

41. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 39.
42. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 42.
43. Eş'arî, *Makâlât*, s. 187,198; Ka'bî, *Makâlât*, s. 70-71; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 42.
44. Eş'arî, *Makâlât*, s. 187, 198.

kan/yaratılan her şey cisimde saklı olarak kabul edildiği için bu düşünce kümûn olarak isimlendirilmiştir. Bu kavramların ayrıntıları şu şekilde karşımıza çıkar:

Müdâhele düşüncesinde cisimler; uzunluk-kısalık, ağırlık-hafiflik, beyazlık-siyahlık, sıcaklık-soğukluk, tatlılık-acılık, yaşlık-kuruluk gibi birbirinin karşıtı olan ya da birbirinden farklı olan bileşenlerden oluşur.[45] Tekrar vurgulamak gerekirse, sırlanan tüm bu nitelikler/bileşenler Nazzam'ın düşüncesinde bir cismi oluşturan alt cisimlerdir. Bu düşünceye göre, cisimleri oluşturan bileşenler her zaman çifttir.[46] Van Ess'e göre cisimlerin çiftlerden oluştuğunu söylemek, müdâhele düşüncesini desteklemez, bu yüzden müdâhele düşüncesi ona göre yabancı bir düşünce gibi durmaktadır[47] Nazzâm'la ilgili oldukça özgün çalışmalar yapmış olan Van Ess'in bu şekilde düşünmüş olması şaşırtıcıdır. Nazzâm, bileşenlerin birbirine zıt çiftlerden oluştuğunu söylemekle sadece müdâhele düşüncesi ile uyumlu değil ayrıca bu düşünceyi destekleyecek bir mahiyette düşünmüştür. Çünkü Nazzâm cisimlerin iç hareketliliğini kanıtlamak peşindedir. Çünkü Nazzâm cisimlerin iç hareketliliğini kanıtlamak peşindedir. İç hareketlilik karşıt bileşenlerin birbirlerine karşı gösterdikleri dirence bağlı olarak görüldüğünden, bileşenlerin çiftlerden oluşması gerekir ki, bu hareketlilik mümkün olabilsin. Nazzâm hareketliliğin derinlere kadar devam ettiğini düşünür. Bu düşünce, onu cisimlerin alt bileşenlere, bu bileşenlerin de yine alt bileşenlere ayrılabileceği düşüncesine götürür:

> "Hiçbir cüz yoktur ki onun bir cüzü olmasın. Hiçbir kısım yoktur ki onun bir kısmı olmasın. Hiçbir bölme yoktur ki onun da bir yarısı olmasın. Bir cüzün sonsuza kadar parçalanması mümkündür. Bölünme açısından bir sonu yoktur."[48]

Bu ifadelerde açık bir şekilde atomculuk düşüncesi reddedilir. Büyük bir ihtimalle atomculuğun reddi düşüncesini Şii teolog Hişâm b. Hakem'den almıştı.[49] Nazzâm atomculuk eleştirilerini dayısı ve hocası olan Ebu'l-Hüzeyl'e

---

45. Eş'arî, *Makâlât,* s. 179: Eş'arî, *Makâlât,* s. 188, 212; Hayyât, *İntisâr,* s. 45; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* s. 43.
46. Câhiz, *el-Hayevân,* c. 5, s. 12.
47. Josef Van Ess, Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi (Çev. Mehmet Bulğen) Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi C. 46, 2014, s. 280.
48. Eş'arî, *Makâlât,* s. 184; Hayyât, *İntisâr,* s. 33; Bağdadî, el-Fark Beyne'l-Firek s. 126; Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s. 42-43; eş-Şeyhu'l-Müfîd Muhameed el-'Ukberî, Evâilu'l-mkâlât (thk. İbrahim el-Ensârî) el-Mü'temeru'l-Alemî li Elfiyyeti'ş-Şeyhi'l-Müfid, 1413, Tahran, s. 95; S. Pines, Mezhebu'z-zerre 'inde'l-Müslimîn, (Almancadan Arapçaya çev. Muhammed Abdülhadi Ebu Zeyde) Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1946.
49. Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firek* s. 67.

dönük olarak planlar. Düşünce tarihçileri bizlere onların sık yaptıkları sert tartışmalardan söz ederler. Ebu'l-Hüzeyl, bir cismin sonsuza kadar bölünemeyeceğini, bir cismin kısımlara ayrılmasının bir sonunun var olduğunu düşünür. O, tek başına olduklarında atomların [cüz-i lâ yetecezzâ, el-cevheru'l-vâhid] ne uzunluğunun ne genişliklerinin ne de derinliklerinin olduğunu düşünür. En az sekiz atomun bir araya gelmesiyle cisimlerin meydana geldiğini düşünen Ebu'l-Hüzeyl, tek başına olduklarında atomların mekan edinmelerini reddeder. Onun atomcu düşüncesinde tek başına olduklarında atomlar; hareket ve sükun dışında, herhangi bir araza sahip olmazlar. tek başlarına olduklarında atomların renk, koku, güç gibi her hangi bir arazla nitelenemeyeceğini söyleyen Ebu'l-Hüzeyl, bu nitelemelerin atomların bir araya gelip cisimler oluştuktan sonra imkan bulacağını söyler.[50] Ebu'l-Hüzeyl'in atomcu düşüncesi kendisinden sonra ufak değişikliklerle Abbad b. Süleyman (ö. 250/864), Ebu Ali Cübbâi (ö. 303/915), Ebu Haşim Cübbâi (ö. 321/933) ve son dönem Mutezile düşüncesinin önemli siması Kadı Abdülcebbar ve diğer birçok Mu'tezilî düşünür tarafından kabul edilerek, Mu'tezilî düşüncenin, hatta kelâm geleneğinin yaygın düşüncesi haline gelmiştir.

Ebu Hüzeyl'in hem atomları uzamsız olarak görmüş olmasını hem de atomların uzamlı bir cismi meydana getirdiğini düşünmüş olmasını Nazzâm bir çelişki olarak görür. Ona göre nitelikleri olmayan atomların nitelikleri olan bir cisme dönüşmelerinin mümkün olmaması gerekir. Daha sonra, Nazzâm'ın bu eleştirisi yerinde kabul edilecek ve Abu Ali Cübbâî bir takım revizelere giderek tek başına olan atomun bile bir takım kalıcı arazlara sahip olacağını söyleyecektir.[51] Nazzâm, atomculardan farklı olarak, cisimlerin bir birine denk [mütemâsil] cevherlerden değil,[52] her birisi farklı etkide olan sayıca sınırı olmayan cisimlerden oluştuğunu düşünür.[53] O, atomcuların araz olarak gördüğü nitelikleri farklı birer cisim olarak tanımlarken, araz olarak ise sadece hareketi kabul eder.[54]

Cisim sonsuza dek devam edecek şekilde parçalanabiliyorsa, mekanın da sonsuza dek kısımlara ayrılabilmesi gerekir. Bu durumda bir kayanın bir ucundan diğerine geçmeye çalışan karıncanın mesafe kat edememesi gerekir. Çünkü sonlu olan bir şeyin sonsuz olan bir şeyi geçmesinin mümkün olmaması gerekir.[55] Ebu'l-Hüzeyl tarafından kendisine bu şekilde itiraz edilen Nazzâm'ın yanıtı şudur: Karınca bu mesafeyi bir kısmını yürüyerek bir kısmını sıçrayarak

---

50. Eş'arî, *Makâlât,* s. 175-176, 178, 182, 187, 202-203, 205; Ali Sâmî en-Neşşar, *Neşetu'l-Fikri'l-İslâmî,* Dâru'l-Nearif, Kahire, tsz, c. 1, 471-472.
51. Eş'arî, *Makâlât,* s. 182.
52. Râzî, *Kitabu'Muhassâl,* s. 131.
53. Eş'arî, *Makâlât,* s. 184.
54. Eş'arî, *Makâlât,* s. 198; İbn Matteveyh, *Tezkire,* s. 531.
55. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* s. 42-43.

[tafra] geçecektir.[56] Tafra düşüncesine göre bir cismin ikinci bir mekana uğramadan üçüncü bir mekana uğraması mümkündür.[57] Nazzâm'ın verdiği bir diğer örnek geminin ve içindekilerin mesafe kat etmesiyle ilgilidir. Bu örneğe göre, yirmi arşın uzunluğunda olan bir gemide, geminin bir tarafından diğer tarafına yürüyen bir kişiyi düşünürsek ve bu esnada geminin de yirmi arşını kat ettiğini düşündüğümüzde gemide yürüyen kişinin kırk arşın yürüdüğünü düşünmemiz gerekecektir. Nazzâm'a göre yürümesine artı olarak kat edilen mesafe sıçrama dolayısıyla gerçekleşmiştir.[58]

Nazzâm tafra düşüncesini geliştirerek birçok meseleye uygulamıştır. Bunların başında ruhun bedenden ayrılması vardır. Ruhun bir cisim olduğunu düşünen Nazzâm, ruhun bedenden ayrılmasını ve kaynağına varmasını bu şekilde açıklamıştır.[59] Pencereden içeriye sızan güneş ışınlarının, pencere kapandığında aniden ışıkların kaybolmasını, kendi ifadesiyle aslına dönmesini bu yolla açıklamıştır.[60] Aynı şekilde, görme olayını da tafrayla açıklamıştır. Ona göre gözün nesneyi yakalaması sıçrayıp nesnenin şeklini yakalaması dolayısıyladır.[61]

Ağırlık ve sıcaklık gibi niteliklerin cisim olarak kabul edilmesine dönecek olursak, Onun bu şekildeki düşüncesinin arkasında yine müdâhele düşüncesini güçlendirme niyeti yatar. Ona göre 'ağırlık' ile 'ağır olanın', sıcaklık ile 'sıcak olanın' aynı şey olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Nazzâm'ın varmak istediği hedef daha da anlaşılır. Nazzâm ağırlığı, sıcaklığı, kırmızılığı ve diğer nitelikleri cisim kabul etmiş olmakla onlardan zuhur eden hareketin asli bir hareket olduğunu dışarıdan gelen arizî bir hareket olmadığını söylemiş olmaktadır.[62]

Bu yargı onun kümûn düşüncesini ifade etmektedir. Bu düşünceye göre, evrendeki her şey tek seferde birlikte yaratılmıştır. Nazzâm'ın kümûn düşüncesinde tüm varlıklar tek seferde yaratılmıştır. Dolayısıyla insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız nesneler bir anda var olmuştur. Bu düşünceye göre eşyanın büyük bir kısmı bazısında gizlidir [kümûn]; o açıdan eşyadaki öncelik ve sonralık varlık olmak açısından değil, yerlerinden çıkma [zuhûr] ile ilgilidir.[63] Bu düşüncede cisimlerin meydana gelmesi, bir yoktan var olma olayı değil, saklı olanın ortaya çıkması olayıdır. Nazzâm düşüncelerini ateşin odunda bulunması örneği üzerinden şu şekilde açıklar: Bir odun parçası dört temel unsurdan oluşur:

---

56. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel* s. 47-48, Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 42-43; İbn Matteveyh, s. 197.
57. Eş'arî, *Makâlât*, s. 185; İbn Matteveyh, *et-Tezkire*, s. 197.
58. İbn Matteveyh, *et-Tezkire*, s. 206.
59. Câhiz, *el-Hayevân* c. V, s. 114.
60. Câhiz, *el-Hayevân* c. V, s. 114.
61. Eş'arî, *Makâlât*, s. 216.
62. el-Ka'bî, "Bâbu zikri'l-Mu'tezileti min Makâlâti'l-İslamiyyin", s. 70-71
63. Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firek*, s. 128-129; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 43.

Ateş, duman, su ve toprak. Ateş unsuru sıcaklık ve aydınlığı; duman tat, renk ve kokuyu; su, sesi; toprak tat, renk ve kuruluğu barındırır. Tüm bu unsurlar birer cisimdir. Her bir unsurun kendi içerisinde bileşenleri ve sıcaklık-soğukluk, akıcılık-durağanlık, yakıcılık-yanıcılık, yükselme-düşme gibi alt bileşenleri vardır.[64] Nazzâm açısından evrendeki bileşenleri bunlarla sınırlı tutmak doğru değildir. O bu bağlamda, temel bileşenleri sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık olarak sınırlayan Dehrîleri eleştirir. Ona göre temel bileşenleri bu şekilde sınırlamak sadece duyu organlarından bir tanesinin, dokunma duyusunun elde ettiklerini esas almak anlamına gelir.[65] Büyük bir ihtimalle Dehrîler dediği kişiler, Hipokrat'ın düşüncelerini sürdüren Galenci düşünürlerdir. Çünkü bu düşünceye göre insanın bedeni, tüm cisimler gibi dört unsurdan, hava, su, ateş ve topraktan oluşmuştur ve her unsurun ayrı bir doğası vardır. Ateşin sıcaklık, havanın yaşlık, suyun soğukluk ve toprağın kuruluk doğası vardır. Bir cisimde hangi unsur baskın olursa ona ilişkin doğa cismin baskın doğası haline gelir.[66] Nazzâm temel unsurları nicel bir sınırlamaya tabi tutan Manihaistleri eleştirmek için ayrıntılı örnekler verir: Fırın sımsıcakken ve aydınlık verirken söndüğünde veya söndürüldüğünde hala sıcak olduğunu fark ederiz. Bu, ateşin tek bir bileşenden, yani sadece sıcaklık veya aydınlıktan oluşmadığını hem sıcaklık hem de aydınlıktan ve başka bileşenlerden oluştuğunu gösterir.[67]

Nazzâm'a göre odun parçasına ateş değdiğinde veya yanmayı sağlayacak şekilde sürtünme gerçekleştiğinde, odun parçasının içindeki ateşin güçlenmesi sonucu engelleyici durumun zail olmasıyla yanma görünür olmakta ve her bileşen, gücü oranında daha da hareket edinmektedir. Bu hareketin sonunda, her bileşen gücü oranında ortaya çıkar ve doğal kaynağına varır, odundaki küller ve su toprağa doğru, ateş yukarı doğru bir hareket içinde olur. Gerçekleşen bu süreçte Nazzâm dışarıdan bir etkiden dolayı, örneğin sürtünmeden dolayı ateşin ortaya çıktığını kabul etmez. Ona göre zaten ateş, karışımlardan biri olarak odun parçasında gizlidir ve dolaşım halindedir. Ancak bizler, cisimden söz ettiğimizde sadece zahirinden haberdarız, oysa içinde neler olup-bittiğinden haberimiz yoktur![68]

Bu şekildeki bir doğa düşüncesine göre, odun ateşe verildiğinde, dışarıdan bir ateşin odunu yakması söz konusu değildir. Olay, içerideki soğukluğun azaltılması değildir, dışarıdaki sıcaklığın içerdeki sıcaklığa eklenmesi, böylece güç edinmesi ve içerdeki ateşin dışa vurmasından ibarettir. Başka bir örnekle, en-

64. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 11-40.
65. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 81-82.
66. Mahmûd Mısrî, "ed-Dirâse" Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus, Ma'hedu'l-Mahtûtâtu'l-'Arabiyye, Kahire, 2005, s. 293-296.
67. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 6.
68. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 81-82.

gerek yılanı bir kişiyi zehirlediğinde, öldüren engerek yılanının zehri değildir, insanın içindeki zehirdir. Bu zehir dışarıdan gelen zehrin katkısıyla güç kazanmış ve etkisini göstermiştir.[69] Nazzâm'a göre odunda ateşin olduğunu söylemekle, insanda kanın olduğunu[70], susamda yağın olduğunu,[71] elmada tadın olduğunu[72] sütte yağın olduğunu[73] söylemek arasında bir fark yok.

Nazzâm doğal şeylerle sunî şeyler arasında, kümûn açısından bir farkın olmadığını açıklamak için çanak örneğini verir. Bu örneğe göre, toprakla suyu karıştırdıktan sonra yoğurup çanak şeklini verdiğimizde sonrada sıcakta kavurduğumuzda, tüm malzemelerden oluşmuş ve bu malzemeleri içinde barındıran bir çanak elde etmiş oluruz. Çanağın meydana getirilişi ile bir taşın yaratılması arasında bir fark yoktur. Tek fark, çanak insanın üretimi iken taş Allah'ın yaratımıdır. Ona göre, bu iki meydana getirme şekli bir yumurtanın bir taşa çarparak kırılması ile rüzgarın düşürmesi arasındaki durum gibidir.[74]

Kümûn bir doğa teorisi olduğu gibi aynı zamanda bir yaratma teorisidir. Nazzâm'ın yaratma ile ilgili düşüncesi bu teoriye dayanır. Nazzâm'a göre *"cisimler her an yaratılmaktadır."*[75] Nazzâm'ın bu ifadeyle ne demek istediğini anlamak için onun birçok ifadesini birlikte düşünmek gerekir. Bu ifadeyi bir miktar açan ifadelerinden birisi Câhiz'in şu ifadesidir:

> "Nazzâm cevher ve cisimlerin her an yenilendiğini savunuyor. Ona göre Allah dünyayı ve içindekilerini her an yok etmeden [min ğayri en yüfnihâ] ve yoktan var etmeden [yu'îduhâ] her an yaratıyor [yehluku]."[76]

Yukardaki metni yorumlayabilmek için, Nazzâm açısından emin olduğumuz bazı düşüncelerini göz önünde bulundurmamız gerekir. Nazzâm, cisimleri oluşturan sıcaklık, soğukluk, uzunluk, kısalık gibi sonsuz sayıda cismin/cevherin karşıt ve farklı doğalarına rağmen Tanrı tarafından bir araya getirilmek suretiyle cisimleri oluşturdukları görüşündedir.[77] Dolaysıyla yaratmanın Nazzâm açısından karşıtların bir araya gelmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Cisimler oluşurken hiç bir alt cismin yok olmadığını[78] ve cisimlerinin ayrışma-

69. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 21.
70. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 10
71. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 7.
72. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 9.
73. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 13
74. Câhiz, *el-Hayevân* c. 5, s. 13
75. Eş'arî, *Makâlât,* s. 226.
76. Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firek,* s. 128. Hayyât, *el-İntishar,* s. 52.
77. Eş'arî, *Makâlât,* s. 179, 188, 212; Hayyât, *İntisâr,* s. 45-48.
78. Hayyât, *İntisâr,* s. 36, 47.

sı durumunda da hiç bir yeni cismin ortaya çıkmadığını Nazzâm açısından söyleyebiliriz. Dolaysıyla çömlek kızgın fırına atıldığı zaman, topraktaki soğukluk ona göre yok olmaz. Aynı şekilde, farklı renkte cisimlerin bir araya getirilmesiyle mürekkepte oluşan siyahlık ortaya çıkan yeni bir cisim olarak görülmez.[79]

Bu şekildeki bir yaratma tasvirinde akla ilk gelen soru şudur: Cisimler yok olmadığı halde ve yoktan var olmadıkları halde yaratma nasıl sürekli olabilmektedir? Nazzâm'ın düşüncesinde bu sorunun yanıtı şudur: Karşıt ve farklı cisimlerin bir araya gelmiş olması onların sürekli olarak hareket içerisinde olmalarını sağlar. Cisimlerin bu hareketi bazılarının güç edinmelerini bazılarının güç kaybına uğramalarını, beraberinde getirecektir, dolayısıyla böyle bir ortamda cisim kendi içinde her zaman değişime uğrar. Nazzâm'ın itimad hareketi olarak ifade ettiği bu devinimin sürekli yaratma olarak görüldüğünü ve tüm hareketlerin kaynağı olarak görüldüğünü söylemek Nazzâm'ın düşüncesine uygun olacaktır. Dolayısıyla Nazzâm'ın "Cisimler her an yaratılmaktadır.*[80] *"Hareket her türlü değişimin ilkesidir."*[81], *"Cisimlerin tümü gerçekte hareketlidir, sakin olmak sadece dildedir."*[82] *ve "Sükûn hareket-i i'timâdtır."*[83] ifadelerini birlikte düşündüğümüzde Nazzâm'ın evrende sürekli olarak gördüğü hareketi aynı zamanda sürekli bir yaratma olarak gördüğü anlaşılır.

Nazzâm karşıt cisimlerin bir araya gelerek cisimlerin oluşmasını Tanrı'nın varlığına kanıt olarak ileri sürer: Doğaları farklı olan cisimlerin kendiliğinden bir araya gelmiş olması düşünülemez. Dolayısıyla onları birleşmeye zorlayan bir varlığın olması gerekir. Onların doğalarının hilafına bir araya gelmiş olmaları onların zayıf olduklarını, zayıf olmaları hâdis (sonradan olan) olmalarını gösterir. Cisimler gibi zayıf ve hâdis olan bir varlığın cisimleri oluşturması düşünülemez. Buradan hareketle, cisim olmayan, hâdis olmayan bir varlığın yaratıcı olmuş olması gerekir. Bu yaratıcı da alemlerin Rabbi Allah'tır.[84]

Tanrı'nın varlığının ispatıyla ilgili açıklamalarından anlaşıldığı gibi Nazzâm, açısından Tanrı dışındaki bir varlığın üretimini veya cisimleri bir araya getirmesini yaratma [ihtira'] olarak kabul etmek doğru değildir. Dolayısıyla, yukarıda çömlek üzerinden açıklanan insanın üretiminin Nazzâm tarafından yaratmak olarak görüldüğünü söylemek doğru olmadığı gibi insanın eseri olarak da görüldüğünü söylemek doğru değildir. Nazzâm insanın bedensel hareketleri-

79. Hayyât, *İntisâr,* s. 47.
80. Eş'arî, *Makâlât,* s. 226.
81. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal,* s. 42.
82. Eş'arî, *Makâlât,* s. 187,198; Ka'bî, *Makâlât,* s. 70-71; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* s. 42.
83. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* s. 42.
84. Hayyât, *İntisâr,* s. 46.

ni, doğanın icâbet etmesiyle Tanrı'nın eseri olarak görmektedir. Bu durumda ister insan tarafında yapılmış olsun ister diğer varlıklar tarafından yapılmış olsun evrendeki tüm fiziksel hareketler Nazzâm açısından Tanrı'nın bir yaratmasıdır ve doğasına uygun olarak meydana gelmektedir.

İnsanın Doğası

İlk dönem Mu'tezilî düşünürlerinin hararetli tartışma konularından birisi insandır. Tartışma insanın neliği üzerine, daha da özelde duymayı, bilmeyi ve eylemde bulunmayı gerçekleştiren özne üzerine yapılmış ve "ben" denildiğinde bu kelime neyi işaret eder, sorusunun yanıtı aranmıştır. Farklı düşünce tarihçilerinin eserlerinde yer alan Nazzâm'a ait ifadeler bir araya getirildiğinde insan hakkında, şu şekilde betimi verilebilecek bir görüşe sahip olduğu anlaşılır: İnsan denildiğinde kastedilen ruhtur. Ruh ve nefis aynı şeyi ifade eder. Eylemleri, duyumsamayı, bilmeyi gerçekleştiren ruhtur. Ruh bu etkinlikleri kendinden kaynaklı olarak gerçekleştirir. Ruh bir kuvvedir ve cisimdir, bu cisim kısımlarıyla kalpten başlamak üzere bedenin her yerine yayılmış vaziyettedir. Beden ise bu etkinliklerin ruh tarafından yapılabilmesi için bir araçtır.

Nazzâm, bedenden bağımsız olarak ruhun etkinlik gösterebileceğini düşünür. Ona göre ruh kendi kendine yaşam sahibidir. Ona göre, yaşam ve kuvvet ile 'yaşayan kuvvet sahibi' [el-Hayyu'l-kaviyy] ifadeleri arasında bir fark yoktur.[85] 'Yaşayan kuvvet sahibi' ifadesi Mu'tezile geleneğinde nefs yerine kullanılan bir ifadedir.[86] Dolayısıyla Nazzâm'ın nefsi/ruhu bir kuvve olarak gördüğünden emin olabiliriz. Kuvve ve kuvve sahibi olmanın eşitlendiği bu düşüncede, nefs kendisinden kaynaklı olarak hareket içindedir. Nefsin kuvve olarak görülmüş olması, Aristoteles'in düşüncesindeki ilk yetkinliği çağrıştırır. Aristoteles'te nefs ilk yetkinliktir. Ona göre ilk yetkinlik bir mimarın mimarlık bilgisine sahip olması gibi kuvve halindeki bir durumu, ikinci yetkinlik ise fiili olarak mimarlık yapmış olması gibi fiilî durumu ifade eder.[87] Dolaysıyla Aristoteles için nefsi ifade eden ilk yetkilik kuvvedir. O açıdan her iki düşünürün nefsi kuvve olarak ifade etmiş olması, Nazzâm'ın ruh düşüncesinin kaynaklarını saptamamızda önemli bir belirti olarak görülebilir.

Bedenden bağımsız olarak nefsin hareket edebileceğini düşünen Nazzâm'a göre böyle bir durumda; ruh, zorunlu hareketleri yapabilir.[88] Zorunlu hare-

85. Eş'arî, *Makâlât,* s. 191.
86. Kâdî, *el-Muğnî,* c. 11, s. 314, 317.
87. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* 412 a.
88. Eş'arî, *Makâlât,* s. 191.

ket onun düşüncesinde doğasının eseri olarak yapılan hareketlerdir. Ne var ki, ona göre, ruh beden afetiyle karşı karşıya gelmiştir[89] ve bedenin içinde olmuştur.[90] Bu yüzden de insanın hareketleri, seçimli olarak gerçekleşmektedir. Haz ve acının eylemler için birer dürtü olmasının sebebi de budur. Ancak bedenden kurtulması durumunda ruhun hareketleri yine zorunlulukla gerçekleşecektir.[91] Bu ifadelerde geçen zorunlulukla/doğallıkla ifadesinin içeriğini anlamaya çalıştığımızda şunu söyleyebiliriz: Nazzâm açısından eylemlerin seçimli [ihtiyârî] olmasının nedeni bedendir. Çünkü beden bu düşüncede duyumun ve şehvetin kaynağıdır. Nazzâm'ın takipçisi Câhiz'in dediği gibi, ruh ise aklın kaynağıdır.[92] Dolayısıyla akıl ve şehvetin karşı karşıya gelmesi, hareketin seçimli olmasını beraberinde getirir. Câhiz'in de belirttiği gibi seçimli hareketler bir tereddüt halini ifade eder, oysa aklın baskın olduğu hareketler doğallık halini ifade eder.[93] Bu durumda Nazzâm açısından, beden olmadığı takdirde ruhun zorunlulukla gerçekleştirebileceği etkinlik düşüncedir, aklî harekettir ve beden ayrık olan nefiste aklın hareketleri seçimle gerçekleşmez. Bedenin bir hapishane gibi görülmüş olması, ayrıca beden ve akıl arasında çatışmadan söz edilmiş olması Yeni Eflatuncu düşünceyi akla getirir.[94] Öte taraftan hem Aristoteles'te hem de Nazzâm'dan çok sonraları İbn Sina'da en açık hâlinin görüldüğü üzere, insanî nefis bedenden soyutlanmış vaziyettedir ve bedenin aracılığına ihtiyaç duymadan düşünmeyi gerçekleştirebilecek durumdadır.[95]

Nazzâm için ruh latîf bir cisimdir.[96] Bu cisim kalpten başlamak suretiyle bedene yayılır ve her organın niteliğine göre farklı bir etkiye sahip olur.[97] Nazzâm'ın bu düşüncesinin kaynağını bulmaya çalışan Horevitz ruhun bir cisim olarak düşünülmüş olmasını Stoacı etkiye bağlar. Ona göre Nazzâm'ın ru-

---

89. Hayyât, *İntisâr*, s. 36.
90. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 42-43.
91. Eş'arî, *Makâlât*, s. 191.
92. 'Amr b. Bahr el-Câhiz, "Sinâ'atu'l-Kelâm", *Resâilu'l-Kelâmiyye* (thk. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004, s. 54.
93. 'Amr b. Bahr el-Câhiz, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", *Resâilu'l-Kelâmiyye* (thk. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004, s. 116.
94. Plotinos, *Enneadlar* (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde yay., İstanbul, 2008, s. 88 vd.
95. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413 a; Ebû 'Ali İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, et-Tabi'iyyat: 'İlmu'n-Nefs* (thk. Jan Bafkos), Prag, 1956, s. 25; *Ehvalu'n-Nefs Risâletun fi'n-Nefs ve Bekauha ve Me'aduhâ* (Ahmed Fuâd el-Ehvânî) Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1952, 90; Râzî, Mebâhisu'l-Meşrikiyyîn, c. 2, s. 220; Rabert Wisnovsky, *İbn Sînâ'nın Metafiziği Kaynakları ve Gelişimi* (çev. Halil İbrahim Üçer), Klasik yay., İstanbul 2010, s. 161.
96. el-Ka'bî, "Bâbu zikri'l-Mu'tezileti min Makâlâti'l-İslamiyyin", s. 70-71.
97. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 42-43.

hu cisim görmüş olması, Stoacıların ruhu esinti olarak görmüş olması aynı şeyi ifade eder. Aynı şekilde Nazzâm'ın ruhu bedenle iç içe olan bir cisim olarak düşünmüş olması da Horevitz için ikinci bir kanıttır. Ruh düşüncesi açısından Nazzâm ile Stoacılar arasında kimi benzerlikler kurulabilir. Ancak durum şu ki, Nazzâm'ın Stoacı kaynaklara sahip olduğunu gösteren tarihsel bir kanıt yoktur.[98]

Nazzâm'ın kalp ve diğer organlarla nefs/ruh arasında kurduğu bu ilişki, onun Aristotelesçi düşünceyle bağlantısını bir kez daha akla getirir. Nazzâm, beyin merkezli fizyolojiyi savunan Galen gibi değil, Aristoteles ve takipçileri gibi kalp merkezli fizyolojiyi tercih etmiştir. Bu konuda asıl üzerinde durulması gereken konu Nazzâm ile İbn Sinâ arasındaki ilişkidir. İbn Sinâ, nefsin bedenle ilişkili olmasıyla birlikte, kalpteki buharın etkisiyle oluşan ruhun oradan damarlar vasıtasıyla beyin ve diğer organlara yayılması suretiyle farklı organlarda, ortak duyu kuvvesi, hayal oluşturucu kuvve ve hareket kuvvesi gibi kuvvelerin oluştuğunu söylemekte[99] ve kalpte oluşan ruhun felsefecilerin nefs dediği şey olmadığını ve ruhun latîf bir cisim olduğunu ifade etmektedir.[100] İbn Sinâ'nın bu düşüncesiyle Nazzâm'ın nefs anlayışı arasında benzer ve farklı noktalar var. Bedene yayılan ve duyumsal ve bedensel hareketlerinin ruh tarafından sağlandığını düşünmek ve ruhun latîf bir cisim olarak görülmüş olması açısından Nazzâm ve İbn Sînâ arasında benzerlik vardır. Öte taraftan İbn Sina, ruhtan farklı olarak nefsin varlığını kabul ederken ve nefsin maddi olmadığını düşünürken, Nazzâm, ruhun nefsle aynı anlama geldiğini ve bir cisim olduğunu düşünmektedir. Nefs ve ruh arasında yaptığı ayırım konusunda, İbn Sinâ açık bir şekilde felsefecilerden farklı bir kavramsallaştırmaya gittiğini ifade etmektedir. İbn Sina'nın Nazzâm'dan etkilendiğini gösteren bir kanıt yok. Ancak her iki düşünürün aynı kaynaklardan istifade etmiş olması muhtemel bir durum olarak görünmektedir.

Nazzâm ruhun bedenle ilişkisinin *müdâhele* şeklinde olduğunu söyler. Müdâhele kavramı doğa konusu ele alınırken belirtildiği gibi, cisimlerin iç içe olması anlamına gelir. Sonraki düşünce tarihçileri, Nazzâm'ın bu düşüncesini açıklarken, gül suyundaki su örneğini verirler. Böylece ruhun bedenin her tarafına yayıldığını ve bedenin bileşenleriyle etkileşim içinde olduğunu söylemek isterler. Nazzâm'a göre her cisim gibi ruhun da kısımları vardır.[101] Şehristânî'nin eserindeki bir ifade de "kuvve", "kısım" "eylem öncesi güç yetir-

98. Ebû Rîde, en-*Nazzâm,* s. 102.
99. İbn Sînâ, *e-Mebde' ve'l-Me'âd* (edt. A. Nuranî), Institute of Islamic Studies, Tahran, 1984, s. 95.
100. İbn Sînâ, e-Mebde' ve'l-me'âd, s. 94-114; İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ*: *el-Kânûn fi't-Tıb,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2005, c. 1, s. 80.
101. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* s. 42-43.

me" "diri olma" kavramlarının birlikte geçmesinden hareket ederek "ruhun kısımları" ifadesini, duyumsama, hareket edebilme, arzu duyma olarak yorumlamak yanlış olmaz. Nazzâm'ın düşüncesini kendisine eksen alan Câhiz'in eserlerinde de nefsin kuvvelerinin bu şekilde ele alınmış olması, bu yorumu destekleyecek bir diğer husus olur.[102] Bu yorum doğruysa nefis ve kuvveleri bağlamında Nazzâm'ın ruh anlayışı ile ilgili Aristoteles'in ruh nazariyesine benzer bir ruh düşüncesiyle karşı karşıya olmuş oluruz. Böylece Nazzâm da Aristoteles gibi nefs/ruhun bir olduğunu ve kısımlarının olduğunu ve bunlar dolayısıyla zihinsel ve bedensel hareketlerin gerçekleştiğini söylemiş olur. Şunu da belirtelim ki, ne Nazzâm'ın ifadelerinde ne de Câhiz'in eserlerinde Aristotles'teki gibi bir nefsin kuvveleri haritasıyla karşılaşmıyoruz. Daha açık ifadeyle, Aristoteles'in nefsin gerçekleştirdiği fiilleri, duyum, duyusal formaların birleştirilmesi, hayal ve düşünceyi Nazzâm'ın düşüncesinde bulmakla beraber, ne onun ne de takipçisi olan Câhiz'in eserlerinde nefsin kuvveleri eksenli bir nefs çözülmesi görmüyoruz. Bu durum Nazzâm'da netleşmiş kuvve düşüncesi var mıdır, sorusunu akla getirmektedir. Aşağıdaki metinde nefs ve zihinsel haller arasındaki ilişki şekilde açıklanır:

> "Ruh duyumsayandır, algılayandır, (bunları gerçekleştiren) tek cüzdür; aydınlık ve karanlık değildir."[103]

Nazzâm atomculuğu reddeden ve bu konuda eser veren bir kişidir. Dolayısıyla bu ifadede geçen "tek cüz" sözünü atom olarak anlamak yanlıştır. Hem bağlamına hem de Nazzâm'ın yaşadığı dönemdeki tartışmalara bakıldığında bu ifadenin Manihaistlere karşı söylenmiş bir söz olduğu anlaşılır. Manihaistler'e göre, ruhun tek bir şey olarak kabul edilmesi yanlıştır. Çünkü, insanın karşıt olarak gerçekleştirdiği etkinlikler vardır. Yaptığı iyi davranışlar olduğu gibi kötü davranışları vardır. Öte taraftan beş duyu ile yapılan farklı duyumsama çeşitleri vardır ve her birisinin karşıt halleri vardır. Dolayısıyla ruhun ya da nefsin tek bir cevher olarak görülmesini düşünmek yanlıştır. Manihaistlerle yaptığı tartışmada; Nazzâm, ruhun tek bir cevher olduğunu ve tüm zihinsel etkinliklerin bu cevher tarafından meydana getirildiğini dile getirmiştir.[104]

Nazzâm'ın ruh ile ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde atomcu Mu'tezile düşünürler ile yaptığı tartışmalar da etkili olmuştur. Onun ruh düşüncesi ile ilgili ifadelerinin maksadını anlamak, atomcu kelâmcıların ruh anlayışıyla karşı-

---

102. Câhiz, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler", c. 1, s. 792; "Kitmânu's-Sır ve Hifzu'l-Lisân", *Resâilu'l-Câhız I* (thk. Abdusselam Muhammed Hârûn), I-IV, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1964, c. 1, s. 156.
103. Eş'arî, *Makâlât*, s. 190.
104. Câhiz, *el-Hayevân* c. 4, s. 442.

laştırmakla mümkündür. Ebu'l-Hüzeyl'e göre insan denildiğinde iki ayağı olan ve iki eli olan bu görünen şahsiyetin, ruh denildiğinde ise sadece insanın bir arazının anlaşılması gerekir. Dolaysıyla insan denildiğinde anlaşılması gereken bedendir. Diğer cisimlerin nasıl arazları varsa insanın da arazlarından birisi ruhtur. Ona göre ruh; saç ve tırnak gibi bedenin temel unsuru olmayan bir şeydir.[105] Ebu'l-Hüzeyl'in araz kategorisine koyduğu, ancak tam olarak izah etmediği ruh daha sonra, benzer bir düşünceye sahip olan Kadı Abdülcebbar tarafından açıklanmıştır. Bu açıklamaya göre, ruhun bir araz olarak kabul edilmesi, onun canlılık taşımayan bir esinti olması anlamına gelir.[106] Görüldüğü gibi insan denildiğinde Ebu'l-Hüzeyl görünen bedeni anlarken, Nazzâm ise insan denildiğinde ruhu anlamaktadır. Ebu'l-Hüzeyl'in düşüncesinde duyumsayan, idrak eden 'görünen şahsiyet' iken, Nazzâm'ın düşüncesinde ruhtur.

Mu'tezile içerisindeki atomcu düşünceyi devam ettiren Kadı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hüzeyl'in düşüncesinde belirsiz kalan bazı düşünceleri tamamlamıştır. Ona göre insan denildiğinde anlaşılan 'yaşayan kudret sahibi' [el-hayyu'l-kâdir] olandır.[107] Bu ifade, Nazzâm'ın nefs için kullandığı el-Hayyu'l-kaviyy ifadesinin nerdeyse aynısıdır. Farklı olarak 'kuvve' kavramı yerine 'kudret' ifadesi kullanılmıştır. Türkçede güç anlamına gelen bu iki kavram, kelâmda bir birlerinin yerine kullanılmakla beraber, hatta Kadı Abdülcebbar'ın eserlerinde iki kavramın aynı anlama geldiği vurgulanmışsa bile[108] düşünürlerin tercihlerine bakıldığında bu iki kavrama ilişkin algının farklı olduğu anlaşılır. İnsanın eylemleri söz konusu olduğunda, Kadı Abdülcebbar ve diğer atomcu kelâmcılar kudret kavramını tercih ederken, Nazzâm ve diğer atomcu olmayan kelâmcılar ve Aristotelesçiler kuvve kavramını tercih ederler. Kudret genel anlamdaki bir imkânı ifade ederken, kuvve bir şeydeki maddi gücü ifade eder.[109]

Kadı Abdülcebbar açısından insanın, kendisinden kaynaklı [bi nefsihi] bir gücü yoktur, her eylem öncesinde dışardan kendisine verilen bir güçle eylemlerini gerçekleştirebilmektedir.[110] Nazzâm için ise durum farklıdır. Ona göre nefs, yaşam ve kuvve anlamına gelir ve kendinden kaynaklı olarak [bi nefsihi] hareket edebilen bir durumdadır.[111] Dolaysıyla her eylem öncesinde veya eylem sırasında insana verilen bir güç söz konusu değildir.[112] İnsan veya nefis

105. Eş'arî, *Makâlât,* s. 189.
106. Kâdî, *el-Muğnî,* c. 11, s. 331, 334.
107. Kâdî, *el-Muğnî,* c. 11, s. 314, 317.
108. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 393, 402; *Muhit,* c. 2, 160.
109. İsfehânî, *a.g.e.* s. 419; Cürcânî, *Ta'rifât,* s. 75-77.
110. Kâdî, *Muhît,* c. 2, s. 29; Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse,* s. 162: Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kadi Abdülcebbar Örneği,* Düşün Yayınları, İstanbul, 2012, s.
111. el-Ka'bî, "Bâbu zikri'l-Mu'tezileti min Makâlâti'l-İslamiyyin", s. 70-71.
112. el-Ka'bî, "Bâbu zikri'l-Mu'tezileti min Makâlâti'l-İslamiyyin", s. 70-71.

sürekli bir etkinlikte bulunabilme gücüne sahiptir. Açıktır ki, insan meselesinde oldukça iki farklı Mu'tezile düşüncesiyle karşı karşıyayız. Bu farklılık sadece bedeni esas alma veya ruhu esas alma ile ilgili değildir. Süreklilik arz eden bir gücün insanda olup olmamasıyla ilgilidir, başka bir ifadeyle insan tarafından yapılan eylemlerin her defasında Tanrı tarafından verilen bir güçle ya da kendinden kaynaklı olarak güç sahibi olup olmamasıyla ilgilidir. Bu iki düşünce arasında Nazzâm ikincisinin temsilcisi konumundadır. Her iki düşünde de kuvvetin ya da nefsin Tanrı tarafından yaratılmış olması arasında bir fark yoktur. Fark, var olmasından itibaren insanın kendinden kaynaklı olarak 'yapabilir' bir niteliğe sahip olup olmaması durumudur. Günümüze ait bir ifadeyle söylersek, insanın eylemleri karşısında başından beri bir otonomiye sahip olup olmadığı meselesidir.

Nazzâm'ın insan hakkındaki görüşleri bilgi süreci hakkında sarf ettiği sözlerde daha da netlik kazanır. Ne var ki, Nazzâm'ın eserleri bize ulaşmadığından bilgi ile ilgili düşüncelerini, düşünce tarihçilerinin yaptıkları aktarımlardan ve sonraki düşünürlerin yaptıkları atıflardan öğrenebiliyoruz. Bu aktarım ve atıfların da oldukça birbirinden kopuk ve az olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bilgi sürecine ilişkin Nazzâm'ın düşüncelerinin genel bir çerçevesini toplu olarak veren nadir pasajlardan birisi Şehristani'nin eserinde geçen Nazzâm'ın aşağıdaki ifadeleridir:

> "Söz latif bir cisimdir, konuşandan zuhur eder, hava parçacıklarına çarpar, hava dalgalanır, onun biçimiyle biçimlenir ve kulakta serili bulunan perdeye çarpar. Perde çarpan sesin biçimiyle [şekl] biçimlenir. Sonra hayale ulaşır, akli fikre arz edilir ve anlaşılır." [113]

Nazzâm, mu'tezilî bilgi anlayışına uygun olarak bilgi sürecinin duyumla başladığını düşünür. Nazzâm, duyum olayını fiziksel bir süreç olarak anlatır. Onun anlatımında duyum olayı nesneye ait formun [şekl] önce ilgili duyu organına sonra da nefse ulaşma sürecini ifade eder. Ona göre bu süreç maddi olarak ilerler, duyusal formu önce göz sıçrama hareketiyle yakalar ve onunla iç içe olur sonra da nefis duyusal formla karışmış hale gelir.[114] Bu düşüncede duyumsayan ve idrak eden duyu organları değil, nefistir.[115] Duyu organları sadece duyumsanan nesnelerdeki formları nefse ulaştıran bir araç mesabesindedir. Görüldüğü gibi, Aristoteles'in form kavramına karşılık Nazzâm şekil kavramını kullanmıştır. Ancak farklı olarak, Aristoteles duyu organlarında idrâk etme

113. Eş'arî, *Makâlât,* ss. 216; Şehristânî, *Nihâyeti'l-İkdâm* s. 318; Bağdadî, el-Fark Beyne'l-Fireks.126.
114. Eş'arî, *Makâlât,* s. 216.
115. Eş'arî, *Makâlât,* s. 195.

kuvvesinin olduğunu söylerken, Nazzâm bedeni sadece bir aracı olarak gördüğü için idrâk olayının duyu organları tarafından değil, nefis tarafından gerçekleştirildiğini söylemiştir. Ona göre duyum olayları farklı olmasına rağmen hepsi aynı nefis tarafından gerçekleştirilir.[116] Nefis tek olmasına rağmen görme, duyuma, koklama gibi farklı olayların, nasıl bir tek cevher tarafından yerine getirebileceği sorusu Manihaistler tarafından Nazzâm'a bir eleştiri olarak yöneltilmiştir. Nazzâm'a göre duyum olayları farklılaşıyorsa da aslında hepsi aynı cinstir. Dolayısıyla aynı cins olayların tek bir kuvve tarafından gerçekleştirilmesi sorun değildir.[117]

Nazzâm için sonraki aşama duyusal şekillerin nefis tarafından bir araya getirilmesidir. Nazzâm Manihaist birisiyle yaptığı tartışmada, çağıran birisinin sesiyle görüntüsünün bir araya getirilmesini örnek verir. Ona göre görmeyi ve duymayı gerçekleştiren tek nefis olmasaydı görüntü ve sesin aynı kişiye ait olduğunu bilemezdik.[118]

Nesnelere ait farklı duyu organlarından gelen şekillerin bir araya gelmesi ve nefs tarafından algılanmış olmasını hayal aşaması izler.[119] Bu aşamanın Nazzâm tarafından nasıl ele alındığına ilişkin bilgi sahibi değiliz. Nazzâm'ın zihninde, hayal aşamasının netleşmemiş olması da ihtimal dışı değil. Yine de Nazzâm'ın değindiği bir kaç hususu hayal aşamasıyla ilgili görmek yanlış olmayacaktır. Nazzâm beş duyunun ayrı ayrı birer bilgi kaynağı olduğunu düşünür. Beş duyunun yanı sıra bir başka bilgi kaynağının daha olduğunu söyler: Çağrılmamız durumunda bizi çağıran kişinin bize yöneldiğini biliriz. Bu örnekte, sadece bir tane duyu organıyla elde edilen form vardır. Duyma ile elde edilen ses vardır. Ancak Duyan kişi duyma ile ilgili olmayan başka bir sonuca varmıştır, kendisini çağıran kişinin kendisine yöneldiğini fark etmiştir. Nazzâm, duyu organıyla başlayan, ancak farklı bir şekilde sonuçlanan bu şekildeki bilginin ayrı bir bilgi kısmı olarak düşünülmesi gerektiği sonucuna varır.[120] Nazzâm'a göre akla arz edilmeden hayalle elde edilen şeyler bilgiye dönüşmez. Nazzâm bu süreçte kuşkuya dikkat çeker. Ona göre kuşku olmadan hiç bir zaman bilgiye ulaşılamaz. Dolaysıyla kuşkunun zihinde oluşan hayallerin test edilmesi için gerekli olan doğal bir etkinlik olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Bilginin oluşması noktasında, gerekli gördüğü hususlardan bir tanesi de havâtırdır. Bu kavram Mu'tezile'de düşünmeye sevk eden şey olarak kabul edilir.[121] Düşünmeye sevk eden bir bilgi olabileceği gibi, insanın içindeki bir duygu hali de olabi-

116. Eş'arî, *Makâlât,* s. 195.
117. Eş'arî, *Makâlât,* ss. 195. Câhiz, *el-Hayevân* c. 4, s. 442.
118. Câhiz, *el-Hayevân* c. 4. s. 442.
119. Şehristânî, *Nihâyeti'l-İkdâm,* s. 318
120. Câhiz, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife, er-Resâilu'l-Kelâmiyye" s. 112.
121. Câhiz, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife, er-Resâilu'l-Kelâmiyye" s. 116.

lir. Bu yüzden havâtır genellikle uyarılma [tenebbüh] kavramıyla karşılanmıştır.[122] Dolayısıyla Nazzâm'a göre bir bilgiye varmak için duygusal veya bilgisel bir durumdan dolayı zihnin uyarılması gerekir.

Nazzâm tüm bu bilgi çeşitlerini zorunlu bilgi, yani doğayla gerçekleşen bilgi kategorisinde kabul eder. Onun zorunlu bilgi olarak kabul etmediği tek bilgi çeşidi akıl yürütmeyle elde edilen bilgilerdir. Tanrı'nın varlığını kabul etmek, peygamberleri kabul etmek gibi duyu organları ve apaçık bilgiyle bilinmeyen tüm konulardaki bilgiler bu kategoriye girer. Nazzâm'a göre akıl yürütmeyle elde edilen bu bilgilerin en temel özelliği seçime [ihtiyâr] dayalı olmasıdır.[123] Seçmek tereddütlü bir durumdaki kararı ifade ettiğinden; Nazzâm, seçim aşamasında insanı düşünmeye sevk eden karşıt veya farklı güdüleyicilerin [havâtır] zihni sevk etmeye çalıştığı kanaatindedir.[124] Bu yüzden de kişi bu farklı yönlerden birisini seçmek suretiyle bilgi işlemini nihayete erdirmiş olmaktadır.

Bilgi için söz konusu olan bu tablo, irade ve eylem için de geçerlidir. Nazzâm'a göre seçimin olması, kişiyi iyilik yapmaya teşvik eden ve kötülük yapmaya sevk eden farklı yönlerdeki güdüleyicilerin olmasına bağlıdır. Ona göre her iki yöndeki güdüleyiciler de insanın kendisini dengeye kavuşturması için Tanrı tarafından yaratılmıştır. Eylemler, insanın bu güdüleyiciler arasında hangisini tercih edeceğine bağlıdır.[125]

Fizik hakkındaki düşünceleriyle uyumlu olarak, nefsi bir cisim kabul eden Nazzâm insanın tüm fiillerini birer hareket olarak ve araz olarak kabul eder ve hepsinin de aynı cins hareket olduğunu söyler. Nefsin hareketleri olarak bilgilenmek ve istemekten söz eder. Ona göre insanın hareketlerden başka fiili yoktur.[126] Nazzâm'ın bu ifadelerinden anlaşılan ilk şey insanın tüm yapı-etmelerinin nefsin hareketlerinden ibaret olmasıdır. Bu durumda, bedensel hareketlerin, nefsin eseri olarak kabul edilip edilmeyeceği bir soru olarak karşımıza çıkar. Bu soruyu yanıtlayabilmek için, pek çok eserde kendisine atfedilen eylem taksimi yardımcı olabilir. Klasik kelâmın en tartışmalı meselelerden olan eylemlerin failini tespit etme ile ilgili olarak Nazzâm eylemlerin iki kısma ayrılması gerektiğini düşünür: Birincisi insanın güç mahalli dahilinde gerçekleşenlerdir. İkincisi ise, insanın güç mahalli dışında gerçekleşenlerdir. Ona göre birincisi insanın eseri iken, ikincisi doğanın icabet etmesiyle Tanrı'nın yaratmasıdır.[127] İnsanın güç mahalli ifadesi izaha muhtaç bir ifade olarak görünmektedir.

---

122. Kâdî, *el-Muğnî*, c. 12, s. 166, 429, 435, 439.
123. Câhiz, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife, er-Resâilu'l-Kelâmiyye" s. 112.
124. Eş'arî, *Makâlât*, s. 237-238.
125. Ebû Rîde, en-*Nazzâm*, s. 172-173.
126. Eşari 198: Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firek* s. 126; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 42.
127. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 43.

Güç mahallini ruh olarak veya beden olarak belirlemek sonucu değiştirecektir. Beden olarak belirlediğimizde, elimizi kaldırmamız bizim eserimiz iken, arabanın kontağını çevirdiğimizde motorun çalışması bizim eserimiz olmayacaktır. Güç mahallini nefs/ruh olarak düşündüğümüzde irade ve bilgilenme hareketi dışında hiç bir hareket bizim eserimiz olmayacaktır. Nazzâm'a göre insan denildiğinde anlaşılması gereken ruhtur ve güç sahibi olan, hatta gücün kendisi olan yine ruhtur. Dolaysıyla, güç mahalli ifadesinden ruhu anlamak yanlış olmamalıdır. Duyum yoluyla zihinsel durumların aynı şekilde iyi kötü fiilleri güdüleyen havâtırların Tanrı'nın yaratması olarak Nazzâm tarafından görüldüğünü daha önce söylenmişti. Bu durumda insanın fiili sadece irade olarak kalmaktadır. İradeyle oluşan bedensel hareketler ve bir alet kullanmak suretiyle gerçekleşen fiiller ise doğanın icabet etmesiyle Tanrı'nın fiili olarak Nazzâm tarafından düşünülmektedir.

Bu taksimde bedensel hareketlerin ya da araçlar aracılığıyla gerçekleştirilen eylemlerin Tanrı'nın yaratması olarak görülmüş olması insanın yükümlü olarak görülmediği anlamı çıkmaz. Esasında Nazzâm'ın taksimi yükümlülük ekseninde değil, oluş ekseninde yapılmış bir taksimdir. Dolaysıyla bu taksim evrende gerçekleşen tüm fiillerin tek bir ilkeye döndürülmesi esasına göre yapılmıştır. Bir diğer husus olarak, Nazzâm'ın kudret mahallindeki eylemleri insanın eseri olarak görmüş olmasından anlaşılıyor ki, onun düşüncesinde insan, doğal ortama yön veren bilen, ancak sonuçları çoğu zaman onun elinde olmayan bir varlık olarak görünmektedir. Câhiz'in bilgi anlayışını kurarken sıklıkla ifade ettiği gibi, zihnin uyarılması doğallıkladır, ancak uyarılmayı sağlayan tecrübeleri elde etmek bizim elimizdedir. Nazzâm için de durum farklı değildir, öncülleri insanın elinde olan, ancak oluş süreci kendi doğallığında gerçekleşen bilgilenme durumu söz konusudur.

ÖZGÜNLÜĞÜ VE ETKİLERİ

Nazzâm, Tanrı'ya bilgi ve kudret nispet etmeden, Tanrı'nın bilen ve kâdir olduğunu düşünmüş olması hem Mu'tezile içinde hem de İslam düşüncesinde onu özgün kılar. Ayrıca, Tanrı'nın hem iyilik hem de kötülük yapmaya kâdir olduğunu ancak kötülük yapmayacağını söyleyen genel Mu'tezilî yaklaşımdan farklı olarak, Tanrı'nın kötülük yapmaya kâdir olarak nitelenemeyeceğini düşünmüş olması onun özgünlüğünü ortaya koyan diğer bir görüşüdür. Nazzâm'ın gerçek anlamda Tanrı'ya irade atfedilemeyeceğini, iradesinin yaratma anlamında olduğunu söylemiş olması, Tanrı'nın bilen olmasıyla, dileyen olmasını aynı görmüş olması Tanrı hakkındaki diğer bir özgün görüşüdür. Nazzâm'ın Tanrı hakkındaki görüşleri tümüyle olmasa bile önemli oranda aynı şekilde Câhiz,

Kabî ve Kabî'yle başlayan Bağdat Mu'tezilesi üzerinde etkili olmuştur.[128] Her ne kadar somut bir kanıt yoksa da, Müslüman Aristotelesçilerin Tanrı'nın sıfatlarını Tanrı'dan ayrı olarak düşünmediklerini hesaba kattığımızda, sıfatlar konusundaki Mu'tezilî birikimin İslam felsefecileri üzerinde etkisinin olup olmadığını çok boyutlu araştırmayı gerekli kılan bir husustur.

Nazzâm'ın kümûn nazariyesi özgün bir teoridir. Câhiz'in Kitabu'l-Heyâvân eserindeki aktarımlarından bu teorinin çok boyutlu olarak ele alındığı ve bir yaratma teorisi olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Nazzâm'ın bu teorisi hem teolojisi hem de insan hakkındaki düşünceleri için bir metafizik olma işlevi görmüştür. Bu teori, Câhiz tarafından doğa ve insan ile ilgili araştırmalarının temeli olarak kabul edilmiş ve salt bir teori olarak kalmasından kurtarılmış, hayvan davranışlarının açıklanmasında esas olarak görülmüştür. Nazzâm'ın doğa düşüncesinde özgün olduğunu gösteren diğer bir husus atomculuğu reddetmiş olmasıdır. Nazzâm atomculuğu ilk defa reddeden kişi değildir. Ancak kümûn düşüncesi ve tafra düşüncesiyle bir araya getirmek suretiyle atomculuğun reddi düşüncesine farklı bir yorum katmıştır. Onun tafra düşüncesi İslâm düşüncesinde çokça tartışılmıştır. Günümüzde onun tafra hakkındaki düşüncelerini özgün bulanlar olduğu gibi, söylediklerini durumu kurtarmadan ibaret görenler de vardır.

Nazzam'ın özgün kavramlarından birisi itimâd kavramıdır. Nazzâm bir mekandan başka bir mekana taşınma olmadan, bir cismin kendi içerisinde gösterdiği sıkma-itme hareketini ifade etmek için bu kavramı kullanmıştı. Sonraları farklı içeriklerle bile olsa bu kavram İslam felsefesinde İbn Sînâ tarafından, kelâmda Mu'tezilî ve Eş'arî düşünürler tarafından kullanılmıştır. İbn Sinâ, bir cismin doğal hareketini, örneğin bir taşın düşmesini meyl-i tabiî (doğal eğilim) kavramıyla ifade eder ve meyl-i tabiî'nin i'timâd olarak da ifade edildiğini söyler.[129] Kelamcılar ise bir nesnenin hareketini sağlayan sebep olarak i'tîmâd kavramını kullanmışlardır. Bu kavramın içeriği düşünürlere göre farklılık arz eder. Kimisine göre bu sebep ağırlık iken kimisine göre itişme (mudâfa'a) ve yaşlıktır.[130] Nazzam'la kelâmcılar arasında bu kavramın kullanımıyla ilgili oldukça temel bir fark vardır. Nazzâm'a göre i'timâd hareketi nesnenin doğasının gerektirdiği bir harekettir. Oysa atomcu kelâmcılar ise nesnenin doğasını kabul etmediklerinden ötürü i'tîmâdın dışardan bir güç tarafından oluşturulduğu kanaatindedirler.

---

128. Eş'arî, *Makâlât,* s. 118, Şehristânî, *Nihâyeti'l-İkdâm* s. 239, Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 42.
129. Ebû 'Alî İbn Sinâ, "Risâletu'l-Hudûd", Tisu resâil fi'l-hikmeti ve't-tabi'iyyât, Dâr'u'l-'Arab, Kahire, tsz.
130. bk. İbn Matteveyh, *Tezkire,* s. 538-539; 'Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 125-131.

Nazzâm'ın sürekli hareket ve sürekli yaratma düşüncesini cevherî bir hareket olarak kabul etmek gerekir. Çünkü onun düşüncesinde cisim yok olmuyorsa bile, her an değişmekte ve farklı bir etkiye sahip olabilmektedir. Nazzam'ın bu düşüncesi sonraları Bağdadi (ö. 429/1037), Razi (ö. 606/1210), Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî (ö. 675/ 1276) ve İbn Hazın (ö. 456/1064) tarafından tartışılmış ve Nazzâm'ın bu düşünceyle ne demek istediği gündeme getirilmiştir.[131] Nazzâm cevherde hareketi savunmuş olmakla, çok sonraları cevherî hareketi savunan Molla Sadra'yı etkilemiş olabilmesini düşünmek gerekir. İsfahan okulundan Tûsî ve Kâtibî'nın bu konuyu tartışmış olması bu ihtimali güçlendirmektedir.

Ruhu cisim olarak görmüş olması hasebiyle, Nazzâm'ın Mu'tezile içerisinde farklı bir görüş içinde olduğu söylenebilir. Onun bu düşüncesi İslam düşüncesinde etkili olmamıştır. Takipçisi Câhiz bile, ruhun bir cisim olarak kabul edilmesini istihzayla karşılar. Ancak onun bilgilenme süreci için belirttiği duyum, hayal ve düşünme aşamaları Câhiz tarafından aynen kabul edilmiş ve daha da ayrıntılandırılmıştır. Aynı şekilde bilginin doğallıkla gerçekleşen ve akıl yürütmeyle gerçekleşen bilgiler şeklindeki tasnifi kısmi bir eleştiriyle kabul edilmiştir. İrade ile ilgili olarak da Câhiz'in yaklaşımı farklı değildir, ona göre insanın tek eylemi iradedir.

İslam düşüncesinin en hareketli ve karmaşık döneminde düşünce üreten birisi olarak Nazzâm hakkında yapılacak detaylı araştırmalar, Nazzâm'ın düşüncelerinin daha çok anlaşılmasını sağlayacağı gibi bu dönemin düşünsel haritasının daha belirgin hale gelmesini böylece İslâm düşüncesindeki farklı ekollerin birbirleriyle olan ilişkisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü Nazzâm'ın bir taraftan doğu düşüncesiyle ilişkisi varken bir taraftan Yunan düşünceyle ilişkisi vardır. Aynı şekilde bir taraftan dinî ilimlerde fikir yürüten bir profili varken bir taraftan felsefe, dil ve hayvan ilmi konularında bilgiye ulaşma peşinde olan çok yönlü birisidir.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Fizik* (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi yay., İstanbul, 2005.

Aristoteles, *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay. İstanbul, 1996,

el-Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Firek ve Beyanu'l-Firkati'n-Nâciyeti minhum* (thk. Muhammed Osman el-Huşt), Mektebetu İbn Sina, Kahire, 1988.

131. Ebû Rîde, en-*Nazzâm*, s. 160-164.

el-Câhiz Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Hayâvân,* I-VII (thk. Abdusselâm Muhammed Harûn) Cemiyyetu'r-Riayeti'l-Mütekâmile, Mısır, 2004,

el-Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr "Kitâbu'l-mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *er-Resâilu'l-kelâmiyye* (thk. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004.

el-Câhiz, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler" (çev. Yunus Cengiz) *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i* (Der. Recep Alpyağıl), I-II, İz yay., İstanbul, 2014.

Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kadi Abdülcebbar Örneği,* Düşün Yayınları, İstanbul, 2012.

el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *eş-Şâmil fi usûli'd-din* (thk. Ali Sami en-Neşşâr) Menşeetu'l-Mearif, İskenderiyye, 1969,

Ebû Rîde, Abdulhâdi, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârauhu'l-kelâmiyyetu'l-felsefiyye,* Matbatu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire, 1946.

Eflatun, *Mektuplar* (Çev. İrfan Şahinbaş), MEB yay., İstanbul, 1989

el-Ka'bî, Ebu Kasım el-Belhî, "Bâbu zikri'l-Mu'tezileti min Makâlâti'l-İslamiyyin",

Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâti'l-Mu'tezile, (thk. Fuad Seyyid), ed-Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr, Tunus, 1986,

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* thk. Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdir, Beyrût, 2008.

el-Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdurrahmân b. Osmân, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redu alâ İbni'r- Râvendî,* thk. Niberg, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır, 1925.

Horovitz, S., "Ueber den Einfluss der grechischen Philoophie auf die Entwicklung des Kalam" *Jahres-Bericht des Jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung,* Breslau, 1909.

İbn Hazım, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endulisî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihel,* I-V, (thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre) Dâru'l-Cîl, Beyrut.

İbn Matteveyh, Hasan en-Necrânî el-Mu'tezilî, *et-Tezkiretu fi Ahkâmi'l-Cevheri ve'l-A'râd,* thk. Sâmî Nasr Lütf ve Faysal Bedir, Dâru's-Sekâfeti li't-Tibâeti ve'Neşr, Kahire, 1975.

İbn Sinâ, Ebû 'Alî, "Risâletu'l-Hudûd", Tisu resâil fi'l-hikmeti ve't-tabi'iyyât, Dâr'u'l-'Arab, Kahire, tsz.

İbn Sînâ, Ebû 'Ali, *Kitabu'ş-Şifâ, et-Tabi'iyyat: 'İlmu'n-Nefs* (thk. Jan Bafkos), Prag, 1956.

İbn Sînâ, Ebû 'Ali, *Ehvalu'n-Nefs Risâletun fi'n-Nefs ve Bekauha ve Me'aduhâ* (Ahmed Fuâd el-Ehvânî) Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1952, 90

İbn Sînâ, *e-Mebde' ve'l-Me'âd* (edt. A. Nuranî), Institute of Islamic Studies, Tahran, 1984.

İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ: el-Kânûn fi't-Tıb,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2005.

İbn Sinâ, eş-Şîfâ: el-İlâhiyyât, Ayatollah Mar'ashi Najafi Library, Kum, 1983,

el-'İcî, Adudu'd-Din Abdurrahman, *el-Mevâfık fi İlmi'l-Kelâm,* Âlemu'l-Kütüb, Beyrût.

Kâdî, el-Mecmu'l-muhît bi't-teklîf (İbn Matteveyh tarafından derlenmiştir), I-III, (thk. Yusuf Yesuî), et-Tabetu'l-Katulukiyyetu, Beyrut tsz.

Kâdî, Abdu'l-Cebbâr b. Ahmed el-Hemadanî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, IV-IX, XI-XVII, XX,* (thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), Kâhire tsz.

el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel* (Der. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, thk. Usamuddin muhammed Ali) Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'yyeti, tsz. s. 47-48.

Muhammed Abdülhadi Ebu Zeyde) Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1946.

Nazmî Sâlim, Muhammed Aziz, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve'l-fikri'n-nakdî fi'l-İslâm, Müessetu Şebâbi'l-Câmieti, İskenderiye, 1983.

en-Neşşar, Ali Sâmî *Neşetu'l-Fikri'l-İslâmî,* Dâru'l-Nearif, Kahire, tsz.

Pines, S., Mezhebu'z-zerre 'inde'l-Müslimîn, (Almancadan Arapçaya çev.

Plotinos, Enneadlar (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde yay., İstanbul, 2008.

Râzî, Fahreddin, *Kitabu muhassali efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-muteahhirîn mine'l-felâsefeti ve'l-mütekellimîn,* (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd) MEktebetu'l-Küllüyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, tsz.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Müessetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, Beyrût, 1994.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm,* thk. Alfred Guillaume, Oxford Universty Press, London, 1934.

eş-Şeyhu'l-Müfîd Muhammed el-'Ukberî, *Evâilu'l-makâlât* (thk. İbrahim el-Ensârî) el-Mü'temeru'l-Alemî li Elfiyyeti'ş-Şeyhi'l-Müfid, Tahran, 1413.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri* (Çev. Kasım Turhan) Kitapevi yay., İstanbul 2001.

KİNDÎ

Enver Uysal*

HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM

Kindî, İslam felsefesi geleneğinde "ilk İslâm filozofu" ve "ilk Arap filozofu" olarak bilinir. O, hem Doğulu hem de Batılı İslâm felsefesi araştırmacılarınca ittifakla "ilk İslâm filozofu", ayrıca "Arapların yetiştirdiği ilk filozof" olması hasebiyle "ilk Arap filozofu" olarak kabul edilmektedir. Tam adı Ebû Yusuf Yakub b. İshak b. Sabbah b. İmran b. İsmail b. El-Eş'as b. Kays el-Kindî'dir. Soylu bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 801 olduğu tahmin edilmektedir. Güney Arabistan'ın köklü kabilelerinden "Kinde" kabilesine mensup olduğu için "Kindî" lakabını almıştır. Ataları yıllarca bu kabilenin yönetimini ellerinde bulundurmuştur. Beşinci kuşaktan dedesi Eş'as b. Kays, kabilesinin meliki iken, 631 yılında bir heyet ile Medine'ye gelmiş, Hz. Peygamber'in huzurunda İslam'ı kabul ederek, Ashab'tan olma şerefine nail olmuştur.

Kûfe'de hayatının ilk dönemlerine dair fazla şey bilinmemekle beraber, Kindî dünyaya geldiğinde babası İshak b. Sabbah, Kûfe valisidir. Bu aile Emeviler ve Abbasiler döneminde de devlet yönetiminde önemli görevlerde bulunmuştur. Dolayısıyla Kindî seçkin ve soylu bir ailenin çocuğudur ve kendini yetiştirme açısından, yaşadığı dönemde her çocuğun sahip olamayacağı imkanla-

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

ra sahiptir. Verdiği eserler, bıraktığı iz ve etkisi düşünüldüğünde, Kindî'nin de bu imkanları iyi değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Kûfe, Basra ve Bağdat, Kindî döneminin önemli ilim merkezleridir. Tahsil dönemine dair elimizde kesin bilgiler yoksa da, filozofumuzun çocukluk dönemini Kûfe'de, gençlik dönemini ise Basra ve Bağdat'ta geçirdiği anlaşılmaktadır. Geleneğe uygun olarak Kindî, Kur'an eğitimini ve temel dinî bilgileri, ayrıca dil ve edebiyat eğitimini Kûfe ve Basra'da almıştır. Bu iki şehir o dönemde dil ve edebiyatta "ekol" olmuş şehirlerdi. Ayrıca Basra, dinî düşünce ve bilimdeki etkinliği, teolojik yeni oluşumlara ve tartışmalara sahne olması bakımından İslam dünyasının önde gelen ilim merkezlerinden biriydi. Mutezile, Mürcie ve Kaderiyye orada ortaya çıkmış, Nazzam, Vâsıl b. Ata, meşhur Hasan Basri ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî düşüncelerini orada bayraklaştırmışlardı. Kelamın Mutezile elinde bağımsız bir ilim olarak şekillendiği bu dönemde, tam da bu bölgede yaşamış olan Kindî'nin, Basra'da bulunduğu sırada bu mezhebin Basra kolundan büyük ölçüde yararlandığı ve diyalektik alanındaki ilk zihinsel disiplinini burada kazandığı düşünülmektedir.

Kindî, hayatının daha sonraki dönemlerinde, yaşadığı yüzyılın hem fikrî hem de siyasi hayatının merkezi olan Bağdat'a geçmiş, tahsilini orada tamamlamış, dinî ve felsefî düşüncedeki olgunluğunu orada gerçekleştirmiş, sonra da hayatının sonuna kadar Bağdat'ta yaşamıştır. Ölüm tarihi 866 ya da 870 olarak kabul edilmektedir.

Kindî bir düşünce ve felsefe adamı olduğu kadar, siyasi hayata da yakın bir filozof idi. Birikimini devlet yönetimine de yansıtmak amacıyla, dönemin halifelerine yakın durmuş, halifeler de onun felsefî ve siyasi birikim ve tecrübesinden yararlanmak istemişlerdir. Kindî, Abbasi halifelerinden Me'mun (813-833), Mu'tasım (833-842) ve Vâsık (842-847)'ın himayelerini görmüş, çalışmalarında onların desteğini yanında hissetmiştir. Bu üç halifenin de felsefî düşünceye duydukları ilgi ve Mutezilî düşüncenin yayılmasına verdikleri destek bilinmektedir. Özellikle Me'mun, Bağdat'ta "Beytü'l-Hikme" adında bir "bilimler akademisi" kurmuş (830), İslam dünyasının her tarafına, hatta Bizans'a kadar adamlar göndererek felsefî ve bilimsel kitapları Bağdat'a getirtmiştir. Çoğu Grekçe olan bu kitaplar daha çok Süryanî mütercimler tarafından önce Süryanîceye, sonra da Arapçaya tercüme edilmiştir. Kindî kısa sürede Me'mun'un takdirini kazanmış, onun sarayda düzenlediği dinî, ilmî, felsefî ve edebî toplantılara katılarak, bu konulardaki yetkinliğini kanıtlamış, Beytü'l-Hikme'deki alim ve mütercimler kadrosu içinde yer almayı başarmıştır. Bu üç halife Mutezile'yi devletin resmi mezhebi olarak kabul ederken, Mütevekkil Ehl-i Sünnet yanlısı bir politika izlemiştir. Bu dönemde Kindî gözden düşmüş ve hayatının son yirmi yılını saraydan uzak, daha çok münzevi bir hayat sürerek geçirmiş, kendini çalışmalarına vermiştir.

ESERLERİ

İslam dünyasında ilim ve düşünce hayatının geliştiği, tercüme hareketinin en yoğun olduğu dönemde yaşayan Kindî, bu çalışmalara üst düzeyde bir destek vererek geriye 270 civarında eser bırakmıştır. Ancak bu eserlerin çoğu ya dönemin yöneticilerinden birine ithafen ya da Kindî'nin öğrencilerinden birinin sorusu üzerine, ona cevap olarak yazılmış küçük risalelerden oluşmaktadır ve çoğu günümüze kadar ulaşmamıştır.

İslam düşünce tarihçileri Kindî'nin eserlerine dair farklı rakamlar vermektedir: İbnü'n- Nedim 241, İbnü'l-Kıftî 224, İbn Ebî Usaybia ise Kindî'ye 281 eser nispet eder. İzmirli İsmail Hakkı ise Kindi'ye ait listesinde onun eser sayısını 272 olarak gösterir.

Abdülhadî Ebû Rîde 1950'li yılların başında Kindî'nin Süleymaniye kütüphanesinde bir mecmuada yar alan risalelerini "*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*" adıyla iki cilt halinde neşretmiş (Kahire I, 1950; II, 1953), birinci ciltte felsefe ve metafiziğe dair, ikinci ciltte ise fizik ve tabiat bilimlerine dair risaleleri toplamıştır. Bu çalışma, birinci ciltte 14, ikinci ciltte 11 olmak üzere toplam 25 risale içermektedir. Bu neşrin birinci cildi, baş tarafına tıpkı Ebû Rîde'nin yaptığı gibi, Kindî'nin hayatı, yaşadığı dönem, felsefesinin farklı boyutları ve eserlerinin tanıtımına yer verdiği uzun bir Giriş ekleyerek, Mahmut Kaya tarafından Türkçeye çevrilmiştir (*Kindî Felsefî Risaleler*, Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002). Bu çeviri Kindî ve felsefesinin ülkemizde tanınması açısından felsefî kültürümüze önemli katkı sağlamıştır. Bu çalışma sayesinde Türk okuru Kindî'nin düşüncelerini ilk elden öğrenme imkanı bulmuştur. M. Kaya'nın bu çalışmasının Giriş'inde Kindi'nin 277 eseri ismen sıralanmış ve her biri hakkında varsa kısa bilgiler verilmiştir.

Kindî'nin *Fi'l-Hîle Li Def'il-Ahzân* adlı 15-20 sayfalık küçük risalesi ise Mustafa Çağrıcı tarafından Türkçe çevirisi ile birlikte neşredilmiş (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998), keza Mahmut Kaya *Kindî Felsefî Risaleler* içinde bu risalenin çevirisine de yer vermiştir.

Kindî çok velûd bir filozoftur. Felsefe, fizik, psikoloji, reddiye, geometri, astronomi, astroloji, küresel varlıklar, gök küreleri, boyutlar ve mesafeler, meteoroloji, tıp, kimya, optik vb. alanlarda eser yazmış olması, onun felsefî ve bilimsel anlamda ilgi alanının ne kadar geniş olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Biz burada Kindî'nin bugüne ulaşan eserlerinden Türkçeye çevrilenlerin isimlerini vermekle yetineceğiz. Bu eserler, çevirisi Mahmut Kaya'nın *Kindî Felsefî Risaleler* içinde yer alan risalelerdir:

1. İlk Felsefe Üzerine (Kitab Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ)
2. Tarifler Üzerine (Risale Fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ)
3. Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine (Risale Fi'l-Fâili'l-Hakkı'l-Evveli't-Tâm ve'l-Fâili'n-Nâkıs Ellezî Hüve bi'l-Mecaz)
4. Âlemin Sonluluğu Üzerine (Risale Fî İzâhı Tenâhî Cirmi'l-Âlem)
5. Sonsuzluk Üzerine (Risale Fî Mâiyyeti Mâ Lâ Yümkinü en Yekûne Lâ Nihâyete Leh ve Me'llezî Yukâlu Lâ Nihâyete Leh)
6. Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine (Risale Fî Vahdâniyyeti'l-lâh ve Tenâhî Cirmi'l-Âlem)
7. Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Kitâb Fi'l-İbâne Ani'l-Illeti'l-Fâileti'l-Karîbe Li'l-Kevn ve'l-Fesâd)
8. Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (Risale Fi'l-İbâne an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ)
9. Cisimsiz Cevherler Üzerine (Risale Fî Ennehû Tûcedu Cevâhiru Lâ Ecsâm)
10. Nefis Üzerine (Risale Fi'n-Nefs)
11. Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz (Kelâmun Fi'n-Nefs Muhtasarun Vecîz)
12. Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine (Risale Fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ)
13. Akıl Üzerine (Risale Fi'l-Akl)
14. Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Risale Fî Kemmiyyeti Kütübi Aristotâlis ve Mâ Yuhtâcu İleyhi Fî Tahsîli'l-Felsefe)
15. Beş Terim Üzerine (Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse)
16. Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (Risale Fi'l-Hîle Li Def'il-Ahzân)
17. Kindî'nin Hikemiyatı

Kindî'nin klasik kaynaklarda adı geçen pek çok eseri, gün yüzüne çıkmak için kimi kütüphanelerin tozlu raflarında araştırmacıların sihirli ellerinin kendilerine dokunmasını beklemektedir.

MUTEZİLE İLE İLİŞKİSİ

Mutezile kelamcılarının tartıştığı bazı problemlere Kindî de eserlerinde yer vermiştir. Meselâ *İlk Felsefe* başta olmak üzere birçok eserinde (örneğin "*Âlemin Sonluluğu Üzerine*" ve "*Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*" adlı risalelerinde) alemin ezelî olduğunu savunan dehrîlere (ateistlere) karşı alemin yaratılmış ve sonlu olduğunu matematiksel ve aklî delillerle kanıtlamaya

çalışır. Âlemin varedilişi konusunda "yaratma" düşüncesini kabul ederken Kindî, İslâm Meşşâî felsefesinin önemli iki ismi Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünmektedir. Onlar varoluşu daha çok "feyz" ya da "sudûr" öğretisi doğrultusunda açıklamaya çalışırken, Kindî açık olarak "yaratılış" teorisini kabul etmektedir. Gerçi bazı araştırmacılar onun "*Tanımlar Üzerine*" adlı risalesine İlk Neden (el-Illetü'l-Ûlâ) ile başlayıp, Akıl, Nefs ve Madde kavramları ile devam etmesini (ki bunlar sudûr öğretisinde varoluşu açıklayan ilk temel kavramlardır) "feyz ve sudûr" öğretisini benimsediğine dair işaretler olarak kabul etseler de, bu, yeterli bir kanıt olamaz. Kindî, yukarıda sözünü ettiğimiz risalelerinde "yaratma" düşüncesinin sıkı bir savunucusu olarak görünmektedir. Ayrıca o, İslam'ı savunmak amacıyla, döneminin kelamcıları gibi, diğer din ve kültürlere karşı reddiyeler yazmış; kaleme aldığı özel risalelerle dehrîleri, Maniheizmi, Brahmanizmi ve Hıristiyanlığı eleştirmiş, Mutezilî düşünceye paralel olarak "salah" ve "aslah" ilkesi üzerinde durmuş, ancak bunu bireysel düzeyde değil, kozmolojik anlamda yorumlamış, Allah'ın fiillerinin tamamıyla "âdil" olduğunu, bu konuda zulme asla yer olmadığını savunmuştur.

Kimi araştırmacılar Kindî'nin bu düşüncelerine binaen ve Mutezile'ye resmi destek veren halifelerle yakın ilişkisini göz önünde bulundurarak onun Mutezilî bir âlim olduğunu söylemeye çalışmışlardır. Kimi aynı problemler üzerinde durmuş olması, onun Mutezilî düşünceyi benimsediğine dair yeterli kanıt olmaz. Bir Müslüman filozof olarak Kindî, dinî bir gayret ile İslâm düşüncesini yabancı ve zararlı bulduğu akımlara karşı savunma ihtiyacı hissetmiş, bunu felsefî bir yöntemle ve felsefî bir çabayla yapmıştır. Bunu gayet tabii karşılamak gerekir. Bu, onun Mutezilî olarak nitelenmesi için gerekçe olamaz. Mutezile'ye resmi destek veren halifelerle yakın ilişkisini aynı şekilde değerlendirmek gerekir: Bu halifeler sadece Mutezileye destek vermekle kalmamış, bilimsel ve felsefî her türlü çalışmanın hâmisi olmuşlardır. Kindî'nin de dinî, ilmî ve felsefî geniş entelektüel bir zihnî yapısı vardı. Önyargılardan ve bağnazlıktan uzak idi. O bir mezhebin dar kalıplarına sığmayacak kadar geniş düşünen bir insandı. Adı geçen halifeler onun bu birikiminden yararlanmak istemişlerdir. Dolayısıyla bu ilişki, onun Mutezilî olarak nitelenmesine sebep olamaz.

Ayrıca Mutezilî düşünceyi benimseyip o doğrultuda eserler vermiş ve o düşünceyi bayraklaştırmış âlimlerden hiçbiri, Kindi'den "Mutezilî bir düşünür" olarak bahsetmez.

TERCÜMELERE KATKISI

Kimi araştırmacılar tarafından Kindî'nin tercümeler döneminde *Beytü'l-Hikme* merkezli çalışmalar başta olmak üzere, o dönem mütercim kadro-

su arasında yer aldığı söylense de, Kindi'nin Grekçeyi felsefî eserleri tercüme edecek kadar bilmediği anlaşılmaktadır. Hayatını anlatan kaynaklardan hiçbirinde onun Grekçe ve Süryanîce bildiğinden söz edilmemiş, bu yönde bir işarette dahi bulunulmamıştır. Kendisi de yazdığı sayısız risâlelerden herhangi birinde böyle bir bilgi aktarmamıştır. Eğer o, Grekçe veya Süryânîceyi bilmiş olsaydı, buna doğrudan veya dolaylı olarak hem kendisi işaret eder, hem de orijinal Grekçe metinlerden ya da onların Süryanîce çevirilerinden alıntılar yapabilirdi. Ancak o bunu yapmamıştır. Kindî'nin çalışmalarından bahseden kaynakların hiçbirinde onun söz konusu dillerden kitap tercüme ettiğine dair somut bir bilgi yoktur. Aristoteles'in *Metafizik*'ini kendisi için tercüme etmesini Astat'tan istemesi de onun Grekçe bilmediğinin ifadesi olarak algılanmalıdır. Tercüme edecek düzeyde bir Grekçesi olsaydı, şüphesiz o çeviriyi kendisi yapar, Astat'tan öyle bir istekte bulunmazdı. Ancak Kindî'nin, yapılan tercümeleri kontrol ettiği, kötü çevirileri ıslah etme konusunda mütercimlerle yardımlaşarak bunların asıllarını anlama çabasına girdiği rahatlıkla söylenebilir. Kavramların aslî anlamlarını yitirmemesi ve aktarımında hataya düşmemesi için böyle yapması gerekirdi. Onun dil ile ilgili anlamların tahlilinde ve felsefî kavramların tespitinde gösterdiği titizlik, bu konudaki duyarlılığının göstergesidir. Tercüme faaliyetlerinin henüz ilk devresinde yaşadığı için kavramların sağlıklı biçimde aktarılmasında çok titiz davranmış, felsefî ve bilimsel terimlere yanlış karşılıklar verilmemesi konusunda azamî çaba sarfetmiştir.

FELSEFÎ KAVRAMLARIN OLUŞMASINDAKİ ROLÜ: HUDÛD RİSÂLESİ

İlk İslâm filozofu olması nedeniyle Kindî'nin, Yunan felsefesi ve Helenistik kültürden intikal eden felsefî terminolojinin İslâm dünyasında tanınmasındaki rolü inkâr edilemez. O, "*Risale fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ* (Tarifler Üzerine)" adlı risalesiyle, o dönemde tedavülde olan felsefî, bilimsel ve bazı ahlâk kavramlarının tanımlarını yapmış, bir kısmına kısa açıklamalarda bulunmuş, küçük bir "felsefe sözlüğü" oluşturmuş, sonraki filozoflar için de adeta bir "hudûd" geleneğinin başlatıcısı olmuştur.[1] Onun bu eseri için Aristoteles'in *Metafizik*'inin Delta kitabı, ilham kaynağı olmuştur.

---

1. Kindî'den önce Câbir b. Hayyan (ö. 815)'ın da *Hudûd* adını taşıyan bir risalesi vardır. Ancak Câbir'in bilim adamı -özellikle de kimyacı- kimliği filozof kimliğinden önde olduğu için *Hudûd*'u hem bu kimliğine uygun olarak daha çok bilimsel kavramları içermekte, hem de Kindî'nin aynı adlı risalesi kadar bilinmemektedir. Kindî'den sonra ise İbn Sînâ, İhvan-ı Safâ, Harezmî ve Gazalî'nin de aynı isimde eserleri mevcuttur.

"Filozof" kimliği ağır bastığı için felsefî kavramlar, Kindî'nin *Hudûd*'unun kahir ekseriyetini oluşturmaktadır. Ancak felsefe dışında diğer bilimlere, özellikle tabiat bilimlerine, ahlâk, matematik ve astronomiye ilişkin bazı kavramlara da yer verilmiştir. Bir sözlük çalışması mahiyetindeki bu risâlede kavramlar arasındaki sıralamanın neye göre yapıldığını tespit etmek mümkün değildir. Ebû Rîde'nin dediği gibi, sıralama konusunda Kindî'nin ilkeli davrandığını ve belirli bir kural gözettiğini söylemek zordur. Ancak *Hudûd*'un "el-İlletü'l-Ûlâ" kavramı ile başlayıp akıl, tabiat ve nefs kavramlarıyla devam etmesi, Plotinus'un sudûr öğretisindeki varoluş aşamalarını hatırlatmaktadır. Kindî'nin bu sıralama ile sudûra bilinçli bir vurgu yapmayı hedefleyip hedeflemediğini bilemiyoruz. Çünkü buna ilişkin net bir ifadesi mevcut değildir. Ama bu kavramların hemen devamında ibdâ' kavramına yer vermesi ve onu "bir şeyi yoktan açığa çıkarmak, var etmek (izhâru'ş-şey an leys)" olarak tanımlaması, dinî düşünceye verdiği önemin bir sonucu olarak "yaratma"yı benimsediğinin açık göstergesidir. Nitekim o, aşağıda açıklanacağı üzere âlemin yaratılmışlığını ve sonluluğunu risâlelerinde açık bir dille ifade etmektedir.

Kindî'nin *Hudûd*'u felsefî terminolojinin İslâm dünyasında doğru biçimde yerleşmesine ve doğru kullanılmasına filozofların verdiği önemi gösterir. Kindî Arapça yazan ilk filozof olduğu için, teknik bazı kavramların ifade edilişi ile ilgili, doğal olarak haleflerinin karşılaşmadığı bazı problemlerle karşılaşmıştır. Müslümanlar Grekçe metinleri çevirmeye başladıklarında felsefî kavramları ifade etmek için, Câbir b. Hayyan'ın *Hudûd*'u dışında önceden oluşmuş bir teknik deyimler sözlüğü mevcut değildi. Filozoflar ve ilk mütercimler Yunan felsefesinden intikal eden kavramları Arapça ifade etmek için bir vokabüler geliştirmek zorunda olduklarının farkında idiler.

Kindî, ilk İslâm filozofu olması hasebiyle yüz yüze geldiği düşünceleri tartışmak için birtakım kavramlar geliştirmeye mecbur kalmıştı. Kadim Yunan felsefesinden yapılan çeviriler ve onların anlaşılma sorunu bir yandan filozofu buna zorlarken, bir yandan da bu çeviriler ona yardımcı olmuştur. *Hudûd* risâlesi, Yunanca kaynaklara dayanan tanımlarıyla, yeni Arapça felsefe terminolojisine dair bir resim sunmaktadır.

Ancak *Hudûd* çerçevesini aşıp genel anlamda söylemek gerekirse, Kindî'nin kullandığı felsefî dil, halefleri ile kıyaslandığında daha sınırlı bir dildir. Bu da onun felsefede ilk isim olmasına atfedilebilir. Filozof, yapabileceği dinî çağrışımları önlemek için, kullandığı kavramları bilinçli bir şekilde seçmiş, felsefeyi kelâm ve Kur'an çalışmalarından ayırt etmek istemiştir.

Mâcit Fahri *İslâm Felsefesi Tarihi*'nde *Hudûd* risâlesinin önemine dikkat çeker: Bu risâle, bir teknik terimler listesi vermesi ve onları açıklaması bakımından, *Metafizik*'in Delta Kitabı'ndaki Aristo örneğini taklit etmeye çalış-

maktadır. Kindî'nin kullandığı birçok terimin Grekçe ya da Süryanîceden tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Zamanla bu tür kelimelerin kullanımının terkedilip yerine başkalarının ikame edilmesi ve zamanı gelince klasik hüviyet kazanması gayet normaldir. Meselâ cirm, tînet, tevehhüm, tamâmiyye, galebiyye, kunye ve câima kavramlarının yerini zamanla sırasıyla, 10 ve 11. yüzyıl yazarlarınca kullanılan şu terimler almıştır: Cism, madde, tahayyül, gaye, gadabiyye, meleke ve kıyas. Bazı durumlarda Kindî vücûd ve adem (varlık ve yokluk) gibi birbirine zıt kavramları ifade etmek için eys ve leys gibi garip ve kullanımdan kalkmış kelimelere başvurur ve bu tür kelimelerden fiiller, sıfatlar ve isimler ihdas eder.[2] Kindî, kendi döneminde Arapça felsefî kavramların oluşması konusunda bir bakıma bir deneme yapmıştır. Bir kısmı sonraki filozoflar tarafından kullanılmayan bu kavramlar, bir ölçüde Kindî'nin kullanımına özgü terimler olarak kalmıştır. Eys, leys, tînet, tevehhüm, cirm, raviyye, mülâzeka, zahl, necde, cerbeze vb. bunlara örnek olarak verilebilir. Eys kavramını genel olarak Arapçada, özel olarak da felsefede ilk kullanan düşünürün Kindî olduğu ifade edilir. Eys "varlık", leys (lâ eys = leys) ise "yokluk" anlamında kullanılmıştır.

Kindî *Hudûd Risâlesi*'nde kısa ve öz ifadeler içeren, sade bir dil kullanmıştır. Felsefe kavramıyla, ahlâkî erdemleri açıkladığı "el-fedâilü'l-insâniyye" kavramı istisna edilirse, uzun açıklamalara pek yer vermez, kısa tanımlarla yetinir. Risâlede öncelikle İlk Neden, akıl, tabiat, nefs, cirm, ibdâ', heyûlâ, sûret, unsur... gibi metafizik kavramlara, daha sonra da özel ve karmaşık kelimelerin tanımlarına yer verilir.

HAKİKATİN KÜMÜLATİF KARAKTERİ VE FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

Kindî, kadim filozoflardan sitayişle söz ederek, hakikatin, dolayısıyla felsefesinin kümülatif karakterini önemle ifade eder. Diğer bilimlerde olduğu gibi, Kindî'ye göre felsefede de önceki filozoflardan intikal eden "birikim" son derece önemlidir. Onlar o hakikatlere çok kafa yorarak, çaba harcayarak ulaşmışlardır. Onların emek vererek ulaştıkları hakikatleri küçümseyip önemsememek doğru değildir ve bilim adına kayıptır. Bunun için filozof ve bilim insanı kadir-kıymet bilmeli, kendinin o hakikatlere ulaşmasına vesile olan önceki filozof ve bilim insanlarına şükran duygularını dile getirmelidir. Felsefî hakikatler evrenseldir. Onları üretildiği coğrafyaya ya da üreten kişi-

2. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 94.

ye bakarak reddetmek, hem bilimin evrenselliğine ters düşecek, hem de onları yeniden keşif için uzun çabalar gerektirecek bir yaklaşımdır. Kindî hakikatin kümülatif karakterinin farkındadır ve *İlk Felsefe*'de buna özenle vurgu yapar:

"Hakbilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de, bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar...

O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükran borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle bize gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı, bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen, doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı...

Felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir. Der ki: 'Bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler.' Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için "gerçek"ten daha değerli bir şey yoktur."[3]

Kendisini hakikate vakfetmiş olan kimseler, Kindî'ye göre, eskilerin görüşlerini seve seve ve mümkün mertebe zamanının normlarına göre onlara gerekli ilaveler yaparak ortaya çıkarmaları lazımdır. Sahte hakikat araştırıcılarının, şahsî menfaatleri ve ihtirasları için istismar ettikleri din adına felsefe öğrenmeyi reddetmelerine yol açacak tartışmalardan kaçınmak gerekir. Kim hakikati araştırmayı küfür diye reddederse, Kindî'ye göre kendisi kâfirdir. Çünkü hakikati bilmek, rubûbiyeti bilmektir. Fazileti, ona ulaşmanın yolunu ve reziletlerden korunmayı bilmektir. Dolayısıyla ilahiyat, vahdaniyet ve ahlâka dair bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi çerçevesine girer. Bu ise, Allah'ın sâdık elçilerinin getirdiğinden farklı bir şey değildir. Dolayısıyla Kindî'ye göre Peygamberlerin getirdiği hakikat ile felsefenin ulaştığı hakikat arasında paralellik vardır. Bu nedenle dinî kaygıyla da olsa felsefeyi reddetmek, hakikatin kendisini reddetmektir ve küfürdür.[4]

---

3. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ* (*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, Nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Mısır 1950, s. 103; Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 141.
4. Kindî, *A.g.e.* s. 105; M. Kaya Age, s. 142.

FELSEFENİN GEREĞİ, TANIMLARI VE MAHİYETİ

Kindî ilk İslâm filozofu olmasınedeniyle felsefenin gereği üzerinde durma, felsefeyi reddedenlere onun gerekliliğini ispat etme ihtiyacı hissetmiştir: Kindî'ye göre felsefeye karşı çıkanlar da kendi mantıklarına göre felsefe yapmak zorundadırlar. Çünkü onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Gerekli olduğunu söylüyorlarsa, üzerlerine düşen, bunun gereğini yapmaktır. Ama gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup, gereksizliğini bize kanıtlamaları gerekir. Oysa sebep gösterme ve kanıtlama, felsefenin ilgi alanına girer ve felsefe yapmanın ta kendisidir. Bu durumda, kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur.

Kindî *Hudûd* risalesinde felsefe kavramının önce etimolojik kökenine inerek ifade ettiği anlamı inceler, sonra da kendi ifadesiyle "kadîm filozoflar"a dayanarak bu kavrama ilişkin beş tanım daha zikreder ve onların kısa açıklamalarını yapar. Bu, öyle erken bir dönemde felsefe kavramı için üzerinde durulması gereken önemli bir tahlil ve farkında olunan bir anlam genişlemesidir. Kadîm filozofların bu kavrama yükledikleri anlamları İslâm düşünce dünyası bu genişlikte ilk defa Kindî aracılığıyla öğrenmiştir. Bize intikal eden literatürde felsefe tanımlarına bu kadar geniş yer veren ilk düşünürün Kindî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu da onun "ilk İslâm filozofu" kimliğini teyit eden önemli bir ayrıntıdır.

Kindî'nin yaptığı altı tanımdan üçü ahlâkî içeriğe de sahiptir. Biz önce ahlâkî bir içerik taşımayan tanımları aktaralım, sonra da bu içeriğe sahip olan tanımlar üzerinde duralım:

a) İlk tanım, felsefenin etimolojisiyle ilgili, bilinen tanımdır: Felsefe philo ve sophia'dan bileşik bir kavramdır. Philo "sevmek, araştırmak, peşinden koşmak", sophia ise "hikmet, bilgelik" demektir. Öyleyse felsefe "hikmet sevgisi, hikmetin peşinden koşma" anlamına gelmektedir.

b) Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.

c) Felsefe, insanın gücü ölçüsünde küllî, ebedî varlıkların hakikatini, mahiyetini ve nedenlerini bilmektir.

Bu tanımların ikincisi Aristo'ya, üçüncüsü ise Platon'a aittir. Kindî onları filozof adı vermeden nakleder.

Ahlâkî içeriğe sahip olduğunu söylediğimiz tanımlara gelince;

d) Felsefe, insanın gücü ölçüsünde (fiillerini) Allah'ın fiillerine benze(t)mesidir. Platon'un kısaca "Allah'a benzeme" olarak ifade ettiği bu tanıma Kindî; "felsefeyi bu şekilde tanımlayanlar insanın olabildiğince erdemli olmasını kastetmişlerdir" şeklinde eklemede bulunur. O felsefî etkinli-

ği; düşünmeyi, eşyanın hakikatlerini tanımayı ve iyiyi kötüden ayırmayı alışkanlık haline getiren kimsenin, bir bakıma "Allah'a benzeme" düzeyinde "erdemli bir insan" olacağını belirtirken, kendinden sonraki ahlâkçılara ahlâkî yetkinlik ve en yüksek mutluluk hakkında yeni bir bakış getirmiştir. Çünkü Allah için düşündüğümüz şeyler hikmet, güç, adalet, hayır, güzellik, hakikat gibi yüksek niteliklerdir. İnsan da gücü ölçüsünde nefsini eğiterek hakîm, âdil, cömert, hayırlı, hakikatin peşinde koşan, doğru ve güzel olanı seçen bir varlık düzeyine ulaşabilir. Bu niteliklerle de o, yüce Yaratıcı'nın niteliklerinden bir tür pay almış olur. Bu tanım felsefeye hem dinî hem de ahlâkî bir içerik kazandırmaktadır. Bilindiği üzere bu anlam İslâm düşüncesinde "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanma" şeklinde ifade edilmiş, hem tasavvuf, hem kelâm, hem de ahlâkta genişçe işlenmiştir.

İlk Felsefe'de Kindî bu tanımı biraz daha farklı olarak yapar: "Felsefe; insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir." Filozofun bilgiden amacı, hakikatin bilgisine ulaşmak, davranışının amacı ise, hakikate uygun davranmaktır. Burada konu ettiğimiz iki tanımı birlikte değerlendirdiğimizde, "Allah'ın fiillerine benzemek" ile "varlığın hakikatini bilmek" arasında doğru orantılı bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür.

Kindî'nin, *Beş Terim Üzerine* adlı risalesindeki "Gerçekte felsefe nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir" ifadesinden ise onun, felsefeyi aklî, ruhî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disipline edip olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

e) Felsefe, "ölüm çabası" ya da "ölümü hatırdan çıkarmamak"tır. (Kindî'nin bu tanım için kullandığı ifade "el-ınâyetü bi'l-mevt"tir. "İnayet" kavramında kastetme, yönelme, çabalama anlamı olduğu gibi, bir şeyi hatırdan çıkarmama anlamı da mevcuttur. Bunun için biz iki anlamı da belirttik.) Yine Platon'a ait olan bu tanımın açıklamasında Kindî iki tür ölümden bahseder:

1. "Nefsin bedeni kullanmayı terk etmesi" anlamındaki doğal ölüm.
2. "Şehevî arzuların öldürülmesi" anlamında ölüm. Kindî'ye göre felsefeyi bu şekilde tanımlayanların kastettikleri ölüm, ikinci tür ölümdür. Çünkü insanı ahlâkî erdeme götüren yol, şehvetlerin öldürülmesinden geçer. Bundan dolayıdır ki eski büyük filozoflar "lezzet"i kaçınılması gereken bir "kötülük" olarak görmüşlerdir. Kindî'nin bu açıklamaları, onun ahlâk konularındaki duyarlılık düzeyini de yansıtmaktadır. Çünkü şehevî tutkularının esiri olan kişinin, doğru düşünme ve doğru yapma konusunda dengeyi bulamayacağı muhakkaktır.

f) Felsefe, insanın kendini bilmesidir. Kindî "son derece önemli, derin" olarak nitelediği, Sokrates'in bu tanımının açıklamasında insanın varlık yapısının ontolojik temellendirmesini yapar ve sonunda insanın "küçük alem" olarak nitelendirildiğini ifade eder. Konunun ontolojik boyutuna burada girmiyoruz. Ama insanın kendini bilmesinin, bu âlemde doğru konumlandırmasının, eğilimlerinin ve yeteneklerinin farkında olmasının ahlâkî açıdan ifade ettiği önem açıktır.[5]

METAFİZİK

Kindî'nin günümüze ulaşan risaleleri içinde en uzun risalesi "*İlk Felsefe*"dir. Ona göre felsefenin en değerlisi ve derece bakımından en üstünü *İlk Felsefe*'dir. Çünkü *İlk Felsefe* bize her gerçeğin sebebi olan "*İlk Gerçek*" hakkında bilgi verir. Nedene dair bilgi, her zaman nedenliye dair bilgiden üstündür. Dolayısıyla İlk Felsefe, her şeyin nedeni olan İlk Neden'e dair bilgidir ve bu bilgi En Üstün Varlığa ilişkin olduğu için en üstün bilgidir. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki Kindî İlk Felsefe ile "metafizik"i kastetmekte ve genel anlamda metafizik, özel anlamdfa Tanrı'ya ait bilgiyi en üstün bilgi olarak kabul etmektedir.

Kindî *İlk Felsefe*'de felsefenin tanımı ve değeri, varlık hakkında bilgi edinme yöntemi ve din ile felsefe arasındaki ilişkiye değindikten sonra fizik ve metafizik alanları ayrıştırır ve ezelilik, zaman, mekân ve hareket kavramları üzerinde durur, bazı metafizik kavramlarla birlikte "Gerçek Bir" kavramını inceler. O, bir bakıma negatif teoloji yaparak, sadece İlk Sebeb'in bir olduğunu ve onda hiçbir şekilde çokluk bulunmadığını ifade eder. Keza Bir'in sayı olmadığını, kategorilerin dışında olduğunu, hareket türlerinden hiçbirine benzemediğini, nefis ve akıl olmadığını, aynı şekilde maddî bir ilke olmadığını, her türlü kavramın üstünde olduğunu açıklamaya çalışır.

Kindî'ye göre birlikle nitelenen her varlıktaki birliğin sebebi, İlk Gerçek Bir'dir. Birlik elde eden diğer bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her bir, gerçek değil, mecazi anlamda birdir. İlk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara dair olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara verince, herbir varlık, varlık bulmuştur. O halde varoluşun sebebi, Gerçek Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir. Aksine O, bizâtihî birdir. Ancak birlik vasfı taşıyan şeylerin varlıkları söz konusudur ve onların birlikleri, varlıkları demektir. O halde her şeyin varlığını sürdürmesi, birliğe bağlıdır. Birlik ayrılacak olursa, varlık helak olur, gider. Öyleyse Ger-

5. Tanımlar için bkz. Kindî, *Fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ* (*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), s. 172-173; M. Kaya, *A.g.e.* s. 191-192.

çek Bir, İlk olan, Yaratan ve varlığa sebeplilik verendir. Bir şey O'nun koruması dışında kalacak olursa, helak olup gider.

Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine adlı risalede ise Kindî, ilk gerçek fiilin "yoktan var etme" olduğunu ve bu fiilin, her sebebin gayesi olan yüce Allah'a özgü olduğunu söyler. Çünkü var olanları yoktan var etmek, O'ndan başkasının harcı değildir. "İşte bu fiile" diyor Kindî "yaratma (el-ibdâ')" adı verilmiştir. Gerçek etkin (el-fâilü'l-hak), etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. Edilgin (el-münfail), yani bir etkin'in etkisine maruz kalan ise, bir etki edenin etkisinde bulunandır. Öyleyse asla etkilenmeyen Gerçek Etkin, her şeyin etkini olan yüce Yaratan'dır. O'ndan aşağıdakilere, yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazi olarak "etkin" adı verilmiştir. Bundan dolayı, Kindî'ye göre Gerçek Etkin'in dışındaki bütün etkinlerin etkinliği mecazidir.[6]

Alemin sonsuz olamayacağını, sonlu ve yaratılmış olduğunu ise Kindî, "*Sonsuzluk Üzerine*" ve "*Alemin Sonluluğu Üzerine*" adlı risalelerde "muhale irca metodu" ile dile getirir. Buna göre cismin (alemin) bilfiil sonsuz olması mümkün değildir. Eğer biz, bu sonsuz olduğu varsayılan cisimden sonlu bir parça ayırırsak, geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer geri kalan sonlu ise, ona ayırdığımız sonlu parçayı ekleyerek ilk hacmine getirelim. Bu durumda, bütün önce sonsuz olduğu varsayılmış olmasına rağmen, açıkça sonlu olacaktır. Eğer geri kalanın sonsuz olduğu söylenirse, bütünden ayrılan sonlu parça ona eklendiğinde oluşacak cisim ya aslından daha büyük ya da aslına eşit olacaktır. Eğer daha büyük olursa, o zaman sonsuz bir cismin başka bir sonsuz cisimden daha büyük olduğu söylenmiş olur ki bu muhaldir. Eğer eşit olursa, kendisine başka bir parça eklenmiş olmasına rağmen, cisim sabit olarak kalmış olur ki bu "parça bütüne eşittir" demek olacağından, bu da aynı derecede muhaldir. O halde, cismin bilfiil sonsuz olması imkânsızdır.

Kindî, bu muhale irca metoduyla, cismin sonsuz olamayacağı önermesi yanında, onun zaman, mekân ve hareket gibi hacim kategorisindeki vasıflarının da sonsuz olamayacağını gösterir. Şimdi hangi açıdan bakarsak bakalım cismin sonsuz olması mümkün değildir: Hareket açısından baktığımızda, alem ve hareket birbirinin lâzımıdır. Çünkü alemin (cismin) önce hareketsiz olduğunu, sonradan harekete geçtiğini düşünmek batıldır. İster alemin yoktan yaratılmış olduğu, isterse ezeli olduğu düşünülsün, sonuç aynıdır: Yani alem ve hareket birbirinden ayrılmaz. Birinci halde alemin yokluktan varlığa gelişinin zaten bir değişme ya da hareket şekli olması sebebiyle; ikinci halde, yani kadim olduğu düşünüldüğünde ise, alemin daima sakin ya da hareket halinde olmasının ge-

---

6. Kindî, *Fi'l Fâili'l-Hakkı'l-Evvel et-Tâm ve'l-Fâili'n-Nâkıs Ellezî Hüve bi'l-Mecâz* (*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), s. 182-183; M. Kaya, *A.g.e.* s. 197-198.

rekmesi sebebiyle. Çünkü kadim, değişmeye ya da harekete kabil değildir. Alemin ise gerçekte hareket ettiği bilinmektedir. Bundan dolayı, alemin varlığının ezeli olduğu kabul edildiğinde, ezeli olarak müteharrik de olması gerekir. Bu ise muhaldir.

Aynı şey, cisimle ilgisi bakımından zaman hakkında da söylenebilir. Zaman "hareketin miktarı" olduğu için birinin diğerinden önce olması mümkün değildir. Sonuç olarak zamanın alemin cisminden önce olması da imkansızdır. Alemin cisminin sonlu olduğu kanıtlandığına göre, zorunlu olarak onunla birlikte gerçekleşen zaman ve hareket de sonlu olacaktır.[7]

CEVHER KAVRAMI

Kindî *Hudûd* risalesinde cevheri; "kendi başına varlığını sürdürebilen (el-kâim binefsihî), birtakım arazları taşıdığı halde özü değişmeyen, niteleyen değil, nitelenen şey" olarak tanımlar. Bunun devamında verdiği başka bir tanıma göre cevher; oluş ve bozuluşu, ayrıca oluş ve bozuluş gibi her nesnenin cevherinin özünde artışı (ve değişimi) gerektiren şeyleri kabul etmeyendir. Kindî'ye göre bu artışın bilinmesiyle, cüz'î cevherin özüne dâhil olmayan, cüz'î cevherlerin her birine ârız olan şeyler de bilinir.

Filozofun yaptığı bu cevher tanımından anlaşılan; cevherin kendi başına var olduğu ve varlığını sürdürebildiği, oluş ve bozuluşa tâbî olmadığı, yani varlığa gelmediği ve yok olup gitmeyeceği, oluş ve bozuluşa tâbî arazları da kabul etmediğidir. Çünkü o, böyle arazları kabul etmesi durumunda, kendi başına varlığını sürdüren bir cevher olmaktan çıkar. Varlığını sürdürmesi arazları kabul etmesine bağlı olur.

Cisimsiz Cevherler Üzerine (*Fî Ennehû Cevâhiru Lâ Ecsâm*) adlı risâlesinde Kindî cisimsiz cevherler üzerinde durur. Onun bu risâlede yaptığı cevher tanımı, *Hudûd*'ta yaptığı tanımları hem destekler, hem de onları açıklayıcı mahiyettedir: Cevher; kendi başına varlığını sürdürebilen (el-kâim bizâtih), varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde, özü bakımından değişmeyen, bütün kategorilerle nitelenendir.

Bu tanımlara bakarak cevherin temel niteliklerini şöyle ifade etmek mümkündür:

a) Cevher kendi başına var olan ve varlığını kendi başına sürdürebilen, varlığını sürdürmek için cisme ihtiyaç duymayan şeydir.

---

7. Kindî, *Fî Vahdâniyyeti'llâh ve Tenâhî Cirmi'l-Âlem* (*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), s. 203-205; M. Fahri, *A.g.e.* s. 73-74.

Cisme ihtiyaç duymamanın Kindî'ye göre iki anlamı vardır: Birincisi cevher var olmada ve varlığını sürdürmede cisme muhtaç değildir, fakat cisimle bir şekilde ilişkisi olabilir ve cisimle beraber bulunabilir. Örneğin nefs böyle bir cevherdir; maddesi olan şeylerde bulunur, fakat onlarla bir ve aynı şey olmaz.

İkincisi ise; cevher cisme ihtiyaç duymaz ve onunla kesinlikle herhangi bir ilişkisi de olmaz. Yani cevher maddesiz olarak varlığını sürdürür. Cevherin bu niteliği, Aristo'nun "cevherin herhangi bir konuda bulunmadığını" söylerken kastettiği ile aynı şeydir.

Bu durumda cevherin "kendi başına var olma" ile "varlığını sürdürmede başkasına ihtiyaç duymama" özelliği, eş anlamlı ve birbirini tamamlayan iki nitelik olarak kabul edilebilir.

b) Cevher, özü değişmeyendir. Arazları değişebilir, ama o kendisi (ayn, zât, tabiat) değişmez. Kindî *Hudûd* ve *Cisimsiz Cevherler Üzerine* adlı risalelerinde cevherin "değişiklikleri taşıdığı halde özünün değişmediğini" kesin bir dille söylemesine rağmen, *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*'de "onun (cismin) cevherinin değişmesi ise oluş ve bozuluş hareketidir" derken cevherin değişebileceğini ifade etmektedir. Kindî'nin farklı risâlelerinde geçen bu iki ifade arasında bir çelişki olduğu açıktır. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki, filozofun "değişebilir" dediği cevherler, "cisimsel" ya da başka bir ifadeyle "birinci" cevherlerdir.

Kindî Aristocu bir yaklaşımla birinci cevherlerin duyulur, ikinci cevherlerin ise akledilir cevherler olduğunu, nefs cevherinin birinci ve ikinci bütün cevherleri idrak ettiğini, ikincileri ise birinci cevherler aracılığıyla algıladığını söyler. Bu durumda ilk cevherler cismanî, ikinci cevherler cismanî olmayan cevherlerdir. Değişime uğrayan, oluş ve bozuluş kabul eden cevherler, birinci cevherlerdir. İkinci cevherler ise herhangi bir değişime uğramaz, oluş ve bozuluş kabul etmez.

Felsefede değişmeyen gerçek ve tam bilgi, cevherin bilgisidir. İkinci cevherler yani kavramlar ise ancak ilk cevherlerin bilgisiyle elde edilir. İkinci cevherler kavram olarak sabit oldukları, değişimden uzak bulundukları için, onların bilgisi süreklidir. Biz ilk cevherleri, yani fizikî varlıkları, nicelik ve nitelikleri sayesinde biliriz. İkinci cevherlere, yani nesnelerin zihnimizdeki soyut ve tümel kavramlarına ise birinci cevherler aracılığıyla ulaşırız. O halde nicelik ve nitelik bilgisinden yoksun olan kimse, ilk ve ikinci cevherleri, yani fizik ve metafizik varlıklar alanını tanıma imkânından da yoksun sayılır. Bu yaklaşımıyla Kindî, Aristo'dan ziyade Platon'a yakın durmaktadır.

Kindî, birinci ve ikinci tüm cevherleri algılayan, ama ikinci cevherleri birinci cevherler aracılığıyla algılayan nefsin kendi cevherini ise Platoncu bir yaklaşımla, Yüce Yaratıcı'nın cevheri gibi değerlendirir. Çünkü ona Yüce Yaratı-

cı'nın nurundan bir nur konmuştur. Dolayısıyla nefsin cevheri "Yüce Yaratıcı'nın nuru"dur.

Kısacası Kindî'ye göre cevher, kendi başına var olan ve varlığını kendi başına sürdürebilen, varlığını sürdürmek için cisme ya da başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Cevher, özü değişmeyendir. Arazları değişebilir, ama cevherin kendisi aynı kalmaktadır. Risâleleri incelendiğinde Kindî'nin zât, vücûd, kıvâm, kevn ve sebât kavramlarını, "cevher" kavramıyla yakın bir ilişki içinde kullandığı görülür. O, ayrıca sûret, mahiyet ve hüviyet kavramlarını da cevher ile eş anlamlı olarak kullanmıştır.

AKIL

Kindî *Hudûd* risalesinde aklı; "varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher" olarak tanımlar. Kindî'nin burada tanımını verdiği akıl, epistemolojik fonksiyona sahip olan akıldır.

İslâm felsefesi tarihinde aklın mahiyeti ve fonksiyonu üzerine ilk eser yazan filozof, Kindî olmuştur. Kindî "*Risale fi'l-Akl*" adını verdiği, oldukça kısa risalesinde genel anlamda bir akıl tanımı yapmaz. Platon ve Aristo'ya dayanarak aklın çeşitleri üzerinde durur. Ona göre, insan nefsinin en temel fonksiyonu olan akıl ile tür ve türün üstündeki varlıklara ait bilgileri, yani duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini elde ederiz. Başka bir ifadeyle, duyu organları maddî sûretleri ya da tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır. Kindî söz konusu risalesinde Aristo'ya dayanarak dört çeşit akıldan bahseder:

a) Sürekli fiil halinde (bilfiil) olan akıl,

b) Nefiste güç halinde bulunan (bilkuvve) akıl,

c) Nefiste güç halinden fiil haline çıkmış olan (müstefad; kazanılmış) akıl,

d) Zâhir akıl.

Bu tasnifteki "zahir akıl" Kindî'ye özgü bir adlandırmadır. Aristocu yaklaşımda güç halinde olan bir şey kendiliğinden fiil haline çıkmaz. İnsan nefsinin dışında, algılanabilir soyut formlardan başka bir şey olmadığı anlaşılan bilfiil aklın motivasyonuyla, nefiste güç halinde bulunan akıl, duyulur nesnenin suretini algılayınca fiil haline geçer. O, algılanmadan önce nefiste güç halindedir. Nefis onu algılayıp kullanmaya başlar başlamaz fiil haline geçer. Bu geçişte bilfiil akıl ya da soyut formlar aktif rol oynar. Suretin (bilginin, varlığa ait şekillerin) nefiste bulunuşu, bir şeyin kapta bulunuşuna benzemez. Çünkü nefis cisim ve bölünen bir şey değildir. Burada algılayan güç, nefisten başkası değildir. Ancak nefisteki bu güç, cisimdeki organ gibi değildir. Bilfiil aklın nefiste güç halinde bulunan akla etkisiyle akıl bilgi üretmeye, soyutlama yapmaya başlar.

Bu aşamada düşünen ile düşünülen (akıl ile ma'kûl; algılayan ile algılanan) aynılaşmıştır. Ama madde söz konusu olunca, o nicelik ve niteliğe ait özellikleri algılayan nefisten başkadır. Dolayısıyla maddeye bağımlı olması açısından algılanan algılayan değildir.

Nefis aklı kullanmaya başlayınca suret (bilgi) nefisle birleşir. O suret nefiste daha önce güç halinde mevcut iken, artık bilfiil mevcut olmuştur. İşte madde ile ilişkisi kalmayan bu suret (bağımsız bilgi), nefis açısından artık kazanılmış (müstefad) akıldır. Bu, nefiste bilfiil mevcuttur ve dilediği zaman onu kullanabilir. Mesela kâtibin yazı yazması böyledir. Yazı yazmayı bildiği için, dilediği zaman bu becerisini ortaya çıkarır. Nefis, küllileri bilen bu aklı, sürekli fiil halindeki ilk akıldan (faal akıldan) almıştır. Bu ilk akıl verici, nefis ise alıcıdır. Çünkü nefsin akletmesi güç halinde, ilk aklınki ise fiil halindedir. Güç halinde bulunan her şey, fiil halinde olan başka bir şey aracılığıyla fiil haline çıkar. O halde nefis güç halinde akledici iken, ilk akıl sayesinde bilfiil akledici duruma gelmiştir. Akli suret nefisle birleşince, nefis ve akıl bir tek şey haline gelir. Bu da aklın hem akleden (özne), hem de akledilen (nesne) olduğu anlamına gelir. Ancak faal akılda akleden ile akledilen aynı şey değildir.

Zâhir akıl ise, nefisteki bilginin ortaya konmasıdır. Bu akıl başkalarını bilgilendirmek için nefiste bilfiil mevcuttur. Bu akıl, müstefad aklın fiilî hali; ürettiği bilgileri istediği zaman, istediği şekilde kullanabilme ve açıklayabilme durumudur. Yani potansiyel bilginin bilfiil ortaya çıkmasıdır.[8]

NEFS

Kindî Tanımlar *Risalesi*'nde nefs hakkında üç tanım verir:

a) Bilkuvve hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliği,

b) Canlılık yeteneği olan ve organı bulunan doğal cismin tamamlanmış hali,

c) Kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan aklî (manevî) bir cevher.

Bu tanımlardan ilk ikisi, canlı cismin ilk yetkinlikle başlayan ve o cismin ulaşabileceği en üst düzeyi ifade eden "son yetkinlik" diyebileceğimiz gelişim aşamalarını dile getirmekte, tam anlamıyla Aristo'nun ruh görüşünü yansıtmaktadır. Bundan dolayı bunlar birer tanım olmaktan çok, nefsin canlı cisim üzerindeki etkinlik sürecini ifade etmektedir. Üçüncü tanım ise Platoncu ruh anlayışını yansıtmakta, bedenden bağımsız manevî bir cevher olan nefse akıl ve hareket, dolayısıyla irade gücü nispet etmektedir.

---

8. Kindî, *Risâle Fi'l-Akl* (*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), s. 354-357; M. Kaya, *A.g.e.* s. 259-261.

Kindî'nin nefsle ilgili bize kadar ulaşan iki eseri mevcuttur: a) *Kelâm fi'n-Nefs* b) *Risâle fi'n-Nefs*. Birincisi oldukça kısa olan bu risalelerde Kindî'nin Aristocu ruh anlayışıyla Platoncu ve Pythagorasçı ruh anlayışlarını birbirine karıştırdığı görülür. Hatta birinci risalede Platon ile Aristo'nun nefs konusunda aynı şeyleri düşündüğü ifade edilir. Bu risalelerde dile getirdiği düşüncelerinden Kindî'nin daha çok Platoncu, Yeni Platoncu ve Yeni Pythagorasçı, Hermetik ruh anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır.[9]

Risâle fi'n-Nefs'te Kindî nefsi "basit, şerefli, yetkin, değeri büyük, ilâhî bir cevher" olarak görür ve onun cevherinin, tıpkı güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, Yüce Yaratıcı'dan geldiğini ifade eder. O, öfke ve arzu güçlerini nefse değil, bedene ait güçler olarak görür. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik eder, büyük kötülükler işlemeye sürükler. Nefs ise ona karşı koyar, tıpkı süvarinin atı dizginlediği gibi, öfke gücünü kontrolü altına alır. Arzu gücü de bazen şehvanî şeyleri arzular. Nefs ise bunun yanlış olduğunu, bu arzuların insanı düşürebileceği aşağı durumları düşünür ve ona engel olur. Bu açıklama, bir yandan nefsin cismanî bir cevher olmadığının, hatta ona aykırı olduğunun, öte yandan da öfke ve arzu güçlerinin nefsin dışında güçler olduğunun delilidir. Eğer aykırı olmasa "bedenî" dediğimiz öfke ve arzu güçlerine karşı koymaz, onları engellemeye çalışmazdı. Bir şeye engel olan, engel olduğu şeyin dışında ve ona aykırı olmalıdır. Kindî, nefsin bu dizginleme ve kontrol özelliğini, başka bir deyişle ahlâkî alandaki etkinliğini vurgulamak için, "akıl" kavramının sözlük anlamını da düşünerek bu nefsi "aklî nefs" olarak adlandırır. Burada arzu ve öfke güçlerini nefse değil de, bedene ait güçler olarak görmesi ve nefsi aklî nefs ile özdeşleştirmesi Kindî'ye özgü bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Kindî, ahlâk yüceliği ve nefs arınmışlığı ile kişinin ulaşabileceği hakikat düzeyi arasında paralellik görür. Bu konudaki düşüncelerini Platon ve Pythagoras'a nispet ettiği sözlerle teyit eder. O, Platon'a dayanarak, yeme-içmeyi ve cinsel arzularını hayatının amacı haline getiren kimsenin aklî nefsinin değerli şeyleri bilmesine, varlığın hakikatlerini kavramasına ve Tanrı'ya benzemesine imkân olmadığını ifade eder. Şehevî arzuların, kötülüklerin kaynağı olması nedeniyle, insanı hayvanî düzeye indirdiğini, gerçek temizliğin nefs temizliği olduğunu ifade eder. Bu nedenle de şehvet (arzu) gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzetir. Pythagoras'tan naklen de, maddî nesnelerin görüntüsünün temiz ve parlak bir aynada net bir şekilde görünmesi gibi, nefsini bütün kirlerden arındıran kişinin aklî nefsinde varlığın bütün formlarının ayan-beyan belirebileceğini ifade eder. Arınmışlık arttıkça bilgi düzeyi de artacaktır.

---

9. M. Kaya, *A.g.e.* s. 43.

Kindî, *Hudûd*'ta "övgüye lâyık insanî huylar" şeklinde tanımladığı insanî erdemleri ise;

a) Nefste bulunan,

b) Nefsin fonksiyonu olarak bedende ortaya çıkan davranışlar, şeklinde iki grupta incelemektedir.

Nefste bulunan erdemler;

a) Düşünme gücünün erdemi "hikmet",

b) Üstün gelme (el-kuvvetü'l-galebiyye) ya da öfke gücünün (el-kuvvetü'l-gadabiyye) erdemi "yiğitlik (necdet" -sonraki ahlâkçılar "şecâat-cesaret" kavramını kullanmışlardır.)

c) Arzu gücünün erdemi ise "iffet"tir.

Erdemler orta durumlar ("itidal")dır. Bunların aşırılığı (ifrat) ve eksikliği (tefrit) de söz konusudur.

Nefsin fonksiyonu olarak bedende ortaya çıkan erdem ise "adalet"tir.[10] Adalet kavramını Kindî, nefsin hem kendi bedenimiz, hem de (davranışlarımız aracılığıyla) başkaları üzerindeki etkisi için kullanır. İlk defa Platon'un dile getirdiği, Kindî'nin de özet bilgilerle tanıttığı nefsin güçleri ve dört erdem teorisi, sonraki dönem İslâm ahlâk felsefecileri tarafından daha geniş olarak işlenmiştir.

Görüldüğü gibi Kindî, nefs konusunda risalelerinde hem Aristocu, hem de Platoncu ve Pythagorasçı unsurlara yer vermiştir. Zaten o, Platon ile Aristo'nun nefs görüşü arasında bir aykırılık bulunmadığı kanaatindedir.

TASAVVUR GÜCÜ

Kindî, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* (*Risâle Fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rü'ya*) adlı risalede tasavvur gücünün önemi ve işleyiş biçimi üzerinde geniş olarak durur. Filozof bu risalede önce uykunun tanımını yapar: "Uyku, nefsin tüm duyuları kullanmayı terketmesidir." Başka bir ifadeyle uyku; "sağlığı normal olan canlının, tabii olan duyularını kullanmama halidir." Uyku halinde duyu organları bir bakıma devre dışı kalmaktadır. Her ne kadar örneğin görme ve işitme duyularına sahip olsak da, uyurken görmüyoruz ve işitmiyoruz. Nefsin güçlerinden biri olan tasarlama gücü (musavvira), bize tek tek nesnelerin gayr-i maddi formlarını kazandıran güçtür. Yani duyularımız nesnelerle ilişki kurmadan bizim onlar hakkındaki tasarımımızdır.

---

10. Bu kavramların tanımları için bkz. Kindî, *Hudûd*, s. 177-178; M. Kaya, *A.g.e.* s. 194.

Duyu ile tasarlama gücü arasında önemli bir fark vardır: Duyu bize nesnelerin formunu maddi nitelikleriyle birlikte verir. Tasarlama gücü ise nitelik ve niceliğe ait özellikler olmadan nesnenin soyut formunu kazandırır. Duyular sadece uyanık iken işlevini sürdürürken, tasarlama gücü hem uykuda hem de uyanık iken fonksiyonunu yerine getirir. Uyanık iken duyular insanı fazlasıyla meşgul ettiği için tasavvur gücü derinleşemez. Duyuları devre dışı bırakıp derinleşebildiği oranda, (üzerine düşündüğü) suret onun zihninde belirginleşir, adeta onu görür gibi olur. Hatta konuya yoğunlaşmak, görme ve işitme duyusunu kullanmayı gereksiz kılar.

Uyku halinde duyular kullanılmadığı için tasavvur gücü çok güçlü bir şekilde çalışır. Bu durumda zihin duyu verilerinden gelen formları algılamakla meşgul olmadığı için, nesneleri duyu organı gibi soyut olarak görür. Hatta düşündüğü şeyin formu duyu algısından daha temiz ve berrak olur. Çünkü duyu gücü duyumlarını ikinci bir araçla gerçekleştirir. Bu araç iç ve dış etkenlerden etkilenip zaafa uğrayabilir. Ama tasarlama gücünün, kendisini zaafa uğratacak ikinci bir aracı yoktur. O, soyut nefisle, salt zihin gücüyle kavramları elde eder. Bundan dolayı tasarlama gücünün verileri daha sağlıklı ve nettir. Tasarlama gücü, uyku halinde duyular kendisini meşgul etmediği için, güçlü olarak çalışır. Maddeye bağımlı olarak çalışmadığından, duyu gücünün elde edemediklerini de tasarlamasına, gerçeklik dünyasında olmayan şeyleri de tasavvur etmesine bir engel yoktur. Pekâla "uçan insan" ya da "boynuzlu insan", konuşmayan bir hayvanı "konuşan hayvan" olarak tasavvur edebilir. Bu anlamda tasavvurunun sınırı yoktur. İşte rüya, nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasıdır. Sonucu bakımından rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefisteki izlenimidir.

Kindî, bu düşüncelerini büyük ölçüde Platon'a dayanarak dile getirir. Platon, nefsin tüm duyulur ve akledilir şeylerin mekânı olduğunu söyler. Buna göre nefis, tabiatı gereği çok bilendir. Zira tümüyle bilgi, duyu ve akıldan, bunların benzeri ve ikisini birden kuşatan şeylerden ibarettir.

Kindî'ye göre nefis, canlı, uyanık ve çok bilen bir cevherdir. O, bazı olayları meydana gelmeden önce sembollerle veya aynıyla haber verir. Eğer canlı, nefsin olayları algılama gücüne zarar verecek arazlardan temizlenmiş ve algıya tam olarak hazır ise, olayları meydana gelmeden önce aynıyla haber verir. Dolayısıyla organın olayları aynıyla haber vermesi, onun iyi hazırlanmış olmasına ve arınmışlığına bağlıdır. Eğer organ canlı nefsin olaylar hakkında verdiği haberi kabule tam hazır değil ve yeterince arınmamışsa, geleceğe dair birtakım şeyler, ona rüyada sembollerle ifade edilir. Örneğin nefis, yolculuğu haber vermek istiyorsa, o zaman yolculuk uçuşla sembolize edilir ve kişi rüyasında kendisinin bir yerden başka bir yere uçtuğunu görür. Eğer organ doğru sembolü kabullenecek kıvamda ise, rüyaya ilişkin tahmin doğru çıkar. Bu kıvamda de-

ğilse zıddı çıkar. Organ bu mertebelerden hiçbirini kabul etmeyecek derecede zayıfsa, rüya anlatılamayacak kadar zayıf olur. Böyle bir rüyada gerçeğe uygunluk şartı aranmaz. Bu, tıpkı uyanık birinin saçma düşünceleri hükmündedir.[11]

Kindî'nin bu risalede, tasavvur gücünü anlatırken, nefsin geleceğe dair birtakım şeyleri net olarak önceden görüp haber vermesini, onun o bilgileri almaya hazır olması ve arınmışlığıyla orantılı görmesi dikkat çekicidir. Filozof bu konuyu daha ileri götürmez. Ama Fârâbî nübüvvet öğretisini temellendirirken ve konuyu "risalet" değil de, "geleceğe dair birtakım şeyleri önceden görüp haber verme" anlamında "nübüvvet" kavramıyla dile getirirken ve bunları insanda "tahayyül gücü"nün işleyişi çerçevesinde ele alırken, sanki konuyu Kindî'nin bıraktığı noktadan başlatıp daha ileriye götürmüş gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Fuad el-Ehvânî, "*Kindî*", İslâm Düşüncesi Tarihi (Ed. M. M. Şerif) içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003 .

Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008.

———, *Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 2004, s.141-156.

Kindî, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye I-II*, Neşr; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mısır 1950.

———, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (Çev. Mustafa Çağrıcı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992.

Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

———, TDV İslâm Ansiklopedisi "*Kindî*" mad., c.26, s.41 vd., Ankara 2002.

Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.

Peter Adamson - Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş* (Çev. M. Cüneyt Kaya) Küre Yayınları, İstanbul 2007, s.35 vd.

Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Yayınları, İstanbul 2007, c.I, s.201 vd.

11. Kindî, *Risâle Fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ* (*Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), s. 294 vd.; M. Kaya, *A.g.e.* 251 vd.

YA'KÛB B. İSHÂK EL-KİNDÎ'NİN MÛSİKÎ DÜŞÜNCESİ

Ahmet Hakkı Turabi*

Arap rönesansının gerçekleştiği parlak bir devir olan hicrî III. asırda yetişen ve en eski mûsikî eserleri bize ulaşan ilk düşünür el-Kindî'dir; aynı zamanda o, Arap mûsikîsinde ilmî ekolün de kurucusu ve temsilcisidir. İslâm düşünce tarihinde el-Kindî'nin de katkısı olan bazı ilimlerde onu geçen âlimler bulmak mümkündür. Fakat el-Kindî, İslâm âleminde mûsikînin kaidelerini ilk vaz' eden kimsedir. Bir nevi Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yol açmış, onlar da bu yolu geliştirmişlerdir. Ayrıca Arap mûsikîsini belirli bir seviyeye oturtmuş; aynı zamanda Grek mûsikî eserlerini şerhetmedeki başarısıyla da önemli bir rol oynamıştır.

el-Kindî'nin asaleti, zenginliği, ilmi kişiliği, zekâsı ve çalışması onun mûsikî ile birlikte birçok dalda eser vermesini sağlayan âmillerdendir. İslâm Medeniyeti'nin zirvesine ulaştığı bir dönemde dünyada medeniyet merkezi olan ve antik felsefeyi dirilten rönesansa ortam sağlayan Bağdat, el-Kindî gibi velûd bir âlimin de yetişmesine ortam hazırlamıştır. el-Kindî mûsikîye dair –günümüze sadace dördü ulaşan- toplam on eser kaleme almıştır.

Grekler, mûsikîyi işlemişler ve nazarî kaidelerini tespit etmişlerdir. Fakat el-Kindî bunu olduğu gibi almamış, bilhassa o dönem Bağdat'da icra edilen mûsikîye uygun bir şekilde tatbik etmiştir. el-Kindî'nin mûsikî anlayışı ve sistemi konusunda tespit edilecek bilgiler, muhakkak bizi bu dönem Bağdat'da icra edilen mûsikiyle ilgili değerli bilgilere ulaştıracaktır.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

MÛSİKÎ RİSÂLELERİ[1]

Klasik kaynaklarda müellifin mûsikî risâleleri karşımıza farklı isimlerle çıkmaktadır. Bu duruma müstensihlerin hataları neden olabileceği gibi, ikinci veya üçüncü elden alınan bilgilerin zayıflığı da sebep olmuş olabilir. Bununla birlikte yaptığımız çalışmalar sonucunda filozofun mûsikîye dair şu eserleri kaleme aldığını tespit ettik:

1. *Kitâbü'l-A'zam fi't-Te'lîf* "*Kompozisyona Dair Büyük Kitap*" (Kayıp).
2. *Risâle fî Nisebi'z-Zemâniyye* "*Ritim Üzerine Bir Risâle*" (Kayıp).
3. *Risâle fî Sınâ'ati'l-Akvâli'l-Adediyye* "*Şiir Sanatı Üzerine Bir Risâle*" (Kayıp).
4. *Risâle fî Hubr Sınâ'ati't-Te'lîf* "*Müzikal Kompozisyon Üzerine Bir Deneme*" (British Museum, Oryantalizm Bölümü, no 2361, vr 165a-168a).

   el-Kindî bu risâlesinde; kompozisyon sanatını, notasyon, -uda tatbik ederek- ses perdeleri ve notaların terkibini değerlendirmiştir. Burada şunu belirtmek gerekir ki el-Kindî notaları ebced harfleriyle sembolize ederek İslâm âleminde nota yazımına ilk adımı atmıştır. Ayrıca İslâm dünyasında, mûsikî dizisini 12 ses üzerine bina etmiştir. Bu hesap, modern asırdaki "yarım tanînî aralıkları"nın oluşturduğu kromatik diziye uygun, Pitagoras dizisiyle ise tam mutabıktır.[2]
5. *Kitâbü'l-Musavvitâti'l-Veteriyye min Zâti'l-Veteri'l-Vâhid ilâ Zâti'l-Aşreti'l-Evtâr* "*Bir Telliden 10 Telliye Kadar Olan Enstrümanlar Üzerine*" (Oxford Üniversitesi, Bodleian Ktp, Marsh no 663, vr. 226-238).

   Üç makaleden oluşan bu eserinde müellif şu konulardan bahsetmektedir: Birinci makale: "Sesli enstrümanlar ve tel sayıları üzerine": Enstrümanların farklı olmasında başlıca sebepler ve bunlar üzerinde mûsikînin icrâsı. İkinci makale: "Melodilerin Kompozisyonu Üzerine": Mahir bir mûsikîşinas için gerekli olan şeyler... Üçüncü makale: "Tellerin Benzerlikleri Üzerine". Genel olarak bu risâlesinde Kindî, mûsikî sanatıyla gök cisimleri arasındaki ilişkiyi temellendirmek istemiş ve bunu sesin diğer bir kaynağı olan enstrümanlar üzerinde göstermiştir. Ethos Doktrini etrafında meseleleri değerlendirmiş ve bir mûsikîşinas için gerekli gördüğü şeyleri anlatmıştır. Milletlere has olan enstrümanları da sayarak bize dönemin enstrümanları hakkında da bilgi vermektedir.

---

1. el-Kindî'nin mûsikî risâlelerinin Türkçe tercümeleri bkz. Ahmet Hakkı Turabi, *Ya'kub b. İshâk el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, Marmara Ün. Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi (Dan.: Nuri Özcan), İstanbul 1996.
2. Ahmed Mahmud el-Hıfnî, *İshak el-Mevsılî*, Kahire 1951, s. 196-197.

6. *Risâle fi'l-Luhûn ve'n-Nağam Ellefehâ li-Ahmed İbn Mu'tasım "Makamlar ve Notalar Üzerine Bir Risâle- Ahmed b. Mutasım İçin Yazıldı"* (Berlin Millî Kütüphanesi, no 5530, vr 25a-31a; Manisa Halk Kütüphanesi, no 1705, vr 110b-123a.
   Risâle, tamamen ud ve ud üzerinde icra edilebilen melodik türlerden bahsetmektedir.
7. *Muhtasaru'l-Mûsîka fî Te'lîfi'n-Nağam ve San'ati'l-Ûd Ellefehâ li-Ahmed İbn Mu'tasım "Udun Yapısı ve Kompozisyon Üzerine Bir Özet - Ahmed b. Mutasım İçin Yazıldı"* (Kayıp).
8. *Risâle fî Eczâ Hubriyye fi'l-Mûsîka "Mûsikî İle Alâkalı Cüzler Üzerine"* (Berlin, Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi, Ahlwardt Bölümü, no 5503, vr 31b-35b).
   Risâle eksik olmakla birlikte bu eksiklik büyük bir bölüm teşkil etmemektedir. Zira risâledeki konuları girişte açıklayan el-Kindî'nin ifadesinden anladığımız kadarıyla burada sadece "filozofların mûsikî hakkındaki güzel söyleri" başlıklı bölüm eksiktir. Zekeriya Yusuf, bu bölümü aynı başlıkla *İhvân-ı Sâfa Risâleleri*'nde mevcut olan bir bölüm ile tamamlamıştır. Zira İhvân-ı Safa'nın mûsikî konusunda el-Kindî'ye dayandığı hatta bazı yerlerde harfiyyen aynı kelimelerin kullanıldığı aşikârdır.[3]
   İki makaleden oluşan eserde el-Kindî, birinci makalede ritim ve mûsikî-şiir münasebetini ele almış; II. Makalede ise "Ethos Doktrini"ni anlatmak istemiştir. Rosenthal'in de tanıtımını verdiği Kindî'nin bu risâlesi bazı konuları açısından eşsizdir.[4] Özellikle renkler ve kokulara dair verilen bilgiler bize bin yıl önceki Bağdat halkının zevkleri hakkında bilgi vermektedir.
9. *Risâle fi'l-Medhal ilâ Sınâ'ati'l-Mûsîka "Mûsikî Sanatına Giriş"* (Kayıp).
10. *Risâle fî Kısmeti'l-Kânûn "Kanon'un Taksimatı Üzerine Bir Risâle"* (Kayıp).

Aynı zamanda bu sıralamada risâlelerin müellif tarafından yazılış tarihi de göz önünde bulundurulmuştur.

EL-KİNDÎ'DE MÛSİKÎ DÜŞÜNCESİ VE NAZARİYATI

Kindî'de irfan öğretisi "ilm-i insanî" ve "ilm-i ilahî" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kindî musikîyi mantık, felsefe, quadrivium (dört bilim), hesap, hen-

3. Zekeriya Yusuf, *Müellefetü'l-Kindiyyi'l-Musikiyye*, Bağdat 1962, 22; Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 256.
4. Franz Rosenthal, "Two Graeco-Arabic", *Proceedings of the American Philosophical Society*, CX/4 (1966), s. 263-265.

dese, hey'et ilimleriyle birlikte ilm-i insanî kapsamında değerlendirir. İlm-i ilahî ise ancak peygamberlere vahiy yoluyla bildirilen ilimdir.[5]

Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine isimli risâlesinde Kindî şöyle der: "...Matematik bilgisinden yoksun olan kimse, bu kitaplardaki bilgilerin künhüne asla vakıf olamaz. Matematik ilimlerinden kasdım, aritmetik, müzik, geometri ve astronomidir."[6] Bu risâlenin bir başka yerinde ise "bir kimse riyazat ve teâlîm adı verilen aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten yoksun olursa, nicelik ve niteliğe ait bilgiden, dolayısıyla bu ikisi vasıtasıyla ulaşılan cevher bilgisinden de yoksun olur. Nicelik, nitelik ve cevher bilgisinden yoksun olan ise felsefe bilgisinden yoksun sayılır"[7] demektedir.

Kindî'nin mûsikîsi bir dereceye kadar Yeni Pitagorasçılığın etkisi altındadır.[8] Melodi, nağmeler ve bunların kompozisyonunu sayısal oranlarıyla birlikte parlak dehasıyla icat eden Pitagoras, bunu peygamberlik nuru vasıtasıyla aldığını iddia eder. Zira insanî nefislerin seslerden etkilendiği, nağmelerin bedenlere ve ruhların hareketine doğrudan tesiri olduğu şeklindeki Süleyman (a.s.)'ın görüşünden istifade etmiştir.[9]

Şunu önemle belirtmek gerekir ki Kindî, İslâm mûsikî tarihinde ilk eser veren müellif değildir. Bilakis mûsikîye dâir eserleri bizlere ulaşan ilk islâm müellifidir.[10] Kindî'den önce Yunus el-Kâtip ve İshak el-Mevsılî'nin eserler verdiğini görmekteyiz. Fakat Kindî'nin yaşadığı asırda yeni bir merhaleye giren mûsikî bu döneme kadar mücerred, zahir bir sanat olarak kalmış, bu asırda mükteseb bir kültür haline gelmiştir. Artık musikîşinasın sanatının icrasında şiir, kompozisyon, cins, makam, ritim unsurlarını bildiği bir dönem başlamıştır.[11] Kindî'nin yaşadığı asır musikî açısından çok önemli ve büyük gelişmelerin olduğu bir asırdır ve bu nazariyelerde Kindî'nin çok mühim bir payı vardır.[12]

Arap musikî tarihi; melodilerinin güzelliği, bunların tenkit ve takdiri, eskiye sarılıp ona tabi olmak, İran-Rum mûsikîlerinin alınması gibi konular etrafında cereyan eden tartışmalarla doludur. Özellikle Yunanlılar'ın mûsikîye dair eserlerinin Arapça'ya tercümesinden sonra ortaya çıkan Kindî, bu ihtilafları ilmî ola-

---

5. Henry Corbin, *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (trc. Nasîr Mürüvve), Beyrut 1966, s. 240.
6. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler,* İstanbul 1994, s. 157.
7. Kaya, s. 164.
8. Corbin, s. 240.
9. İsmail Hakkı İzmirli, *Feylesûfu'l-Arab,* (trc. Abbas Azzâvî), Bağdat 1963, s. 79. Daha geniş bilgi için bkz., Baron Radolph D'erlanger, *La Musique Arabe,* Paris 1938, I, 272-273; Hacı Halife Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, Beyrut ty, II, 903; Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema,* İstanbul 1992, s. 345.
10. Yusuf Şevkî, *Risâletü'bnü'l-Müneccim,* Mısır 1976, s. 18.
11. Sâmî Hâfız, *Târihu'l-Mûsika ve'l-Ğınâi'l-Arabî,* yy., ts., s. 93.
12. Aziz eş-Şevan, *el-Musika li'l-Cemi',* Kahire 1959, s. 57.

rak çözmüş ve Arap ruhunu sağlamlaştırmıştır. Mûsikîşinaslar ve şarkıcılar için mûsikî melodileri ve formlarında kullanacakları nazarî kaideler koymuştur. Dolayısıyla bu ilmin öğrencileri için kolay bir yol açmış ve ekol olmuştur. Ahvanî bundan dolayı Kindî'yi İslâm'da mûsikînin ilk okulunun sahibi olarak niteler ve Kindî ekolünün Fârâbî elinde gelişip İbn Sînâ'da zirvesini yaşadığını iddia eder.[13]

Farmer, Kindî'yi Grek şerhçilerinden sayar.[14] Yusuf Şevkî de onun Arap mûsikîsinde ilmî ekolün ilk kurucusu olduğunu belirtir.[15] Gerçekten de Arap rönesansının gerçekleştiği parlak bir devir olan hicrî III. asırda mûsikî eserleri bize ulaşan ilk filozoftur. Musikî risâlelerinde o dönem mûsikîsinin günümüze kadar bilinmeyen yönlerini aydınlatmış ve nazariyat ile ilgili birçok gerçekleri açıklamıştır.

Eserlerinde nazarî birçok konuyu değerlendiren Kindî, yaşadığı asırda Arapça lügatlerde bulunmayan birçok ilmî terimler kullanmıştır. Bunlar, nazarî mûsikîde büyük bir yer işgal eder.[16] Farmer, ilk ilmî mûsikî eserinin Halil b. Ahmed tarafından yazıldığını belirtir. *Kitabü'n-Neğam* ve *Kitabü'l-İkâ'*. Fakat Kindî'nin eserlerinin bunlardan daha önemli olduğunu da belirtir. Birçok terimin ilk defa kullanılması veya kapalı ifadelerin sıklığı belki de Kindî'nin ilk muallim olmasından kaynaklanmaktadır. Ukaylî eserinde Kindî'nin iki rolünden bahseder:

1. Arap mûsikîsinin seyrini düzgün bir seviyeye oturtmuştur,
2. Grek müelliflerinin eserlerini şerhetmedeki rolü çok önemlidir.[17]

Aynı zamanda bir matematikçi olan Kindî *Risâle fi Hubr* adlı eserinde mevcut notalar için konulacak tel uzunlukları ve kalınlıkları arasındaki oranları da hesaplamıştır. Uddaki nağmeleri tek tek isimlendirerek yerlerine koyar ve hesabını yapmıştır.[18] Kindî'nin eserleri bu sahada yapılan ilk çalışmalardır. Kindî *Risâle fi Hubr*'unda mûsikînin yazımını (notasyon) ilk defa ele alan ve bunu gerçekleştiren bir filozof olmuştur.[19] Bunu herbir nağmeye ebced harflerinden birer sembol vererek gerçekleştirmiştir.

Sâmi Hâfız, Kindî'nin derin ilmî tecrübesiyle mûsikîye de yöneldiğini ve risâlelerde mûsikîyi güzel bir şekilde tahlil ettiğini belirterek onun mûsikîye tesirlerini şu şekilde özetlemiştir:

---

13. Ahmed Fuâd el-Ahvanî, *Kindî Feylesûfu'l-Arab,* Kahire 1985,s. 164-165.
14. Henry George Farmer, *Tarihu'l-Mûsika'l-Arabiyye,* (trc. H. Nassâr), Kahire 1956, s. 115.
15. Sâmi Hâfız, s. 13-14.
16. Sâmi Hâfız, s. 102.
17. Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence,* New York 1970, s. 346-347.
18. Yusuf Şevkî, s. 13-14.
19. Muhammed Bûzeyne, *el-Mevsuatu'l-Musikiyye,* Tunus 1991, s. 12.

1. Mûsikîye dair eserler yazması, dolayısıyla duygu ve hislerin bu güzel sanatla etkilenmeleri,
2. Arap mûsikî dizisini 12 yarım sese ayırması (Batı dizisine tamamen uygundur),
3. Herbir yarım ses için isim vererek ud tellerinin ebced harfleriyle isimlendirmesi,
4. Daha önceki mûsikîşinaslar ve enstrümanlarla ilgili tarihî bilgiler vermesidir.[20]

İslâmî düşünce tarihinde filozofumuzun katkısı olan bazı ilimlerde onu geçen alimler bulmak mümkündür. Fakat Kindî, İslâm mûsikîsinin kaidelerini ilk vaz' eden kimsedir. Bir nevi Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yol açmıştır. Onlar da bu ilmi geliştirmiş ve özetlemişlerdir. Bu, Kindî mûsikî ilmini mutlak olarak icat etmiş demek değildir. İran, Yunan ve Eski Mısırlılar'dan beri uzun bir geçmişi olan mûsikî ilmini Pitagorasçılar eserlerinde işlemişler, nazarî kaideler koymuşlar ve bu eserler Arapça'ya nakledilmiştir. Fakat bu Grek kültürü alınarak ğına (mûsikî) hususunda Arabî zevke uygun bir şekilde İslâm mûsikîsine tatbik edilmiştir. Melodi ve çeşnilerde onlardan etkilenmekle beraber Abbasi Devleti sanatı, kültürü ve enstrümanlarıyla ileri bir seviyeye ulaşmıştır.[21] Özellikle melodilerdeki yenileşme çok daha önemlidir. Çünkü bu dönemlerde tanburun yaygınlaşması mûsikî ekollerini ikiye ayırmıştır:

1. Tanburîler,
2. Udîler.

Udiler mûsikî dizisini oluşturan dört perde bağlı udu kullanıyorlardı. Nitekim Kindî de bunu tanînî ve yarım tanînî aralıklarıyla açıklıyordu. Tanburîler ise eski dört perde bağları arasına yerleştirilmiş izafi perdeler kullanıyorlardı. Bunlar "üç çeyrek mesafeler" olarak bilinen ve zayıf aralık seslerini veren perdelerdir.

Farmer, Fârâbî'den bahsederken Kindî'nin Aristoteles, Aristoksenus, Euclid, Nicamachus, Ptolemi ve diğerlerinin Arapça'ya tercüme edilen eserlerinden büyük oranda faydalandığını belirtmektedir.[22] Risâlelerinin birçok yerinde Grekler'den ve onların metodlarından bahseden Kindî *Risâle fi'l-Luhun*'unda Rumlar'ın kompozisyonda kullandıkları "ustuhûsiyye" denilen sekiz çeşniye benzeyen, sekiz makam modeli verir. Büyük bir ihtimalle Kindî'nin bahsettiği bu çeşniler, Rumlar'ın kompozisyonda kullandıkları sekizli çeşni grubundan Hypomicsolidian'a karşılık gelmektedir. Sekizinci çeşni

20. Sâmi Hâfız, s. 90.
21. el-Ahvânî, s. 161.
22. Farmer, "On the Writers on Music in Western Europe", *JRAS*, 1932, II, 562.

olan Hypomicsolidian ilk çeşni olan Dorian'a benzemekle beraber aralarında oktav farkı vardır.[23]

Ahvanî, Kindî'nin aynı zamanda Sabiîler'den, Yunan felsefesinden ve İskenderiye ekolünden de etkilendiğini iddia etmektedir. Zîrâ bu ekoller yer-gök, ulvî-süflî âlemler arasında güçlü bir bağın varlığına inanan ekollerdir. Kindî ise âlemler arasındaki ilişkiye mûsikî cihetinden yaklaşarak kozmolojide mûsikîye bir yer açma çabası içine girmiştir. Ayrıca kozmolojik olayları mûsikî açısından değerlendirmeye tâbi tutmuştur.[24] İzmirli İsmail Hakkı, Kindî'nin kompozisyon, usûl ve mûsikî sanatı üzerinde değerli eserler yazdığını belirttikten sonra parlak bir şair olduğunu ve ud üzerine eserler yazdığını belirtmektedir.[25]

Kindî mezkûr risâlelerinde mûsikî konusunu birçok açılardan ele alır. Bazen felsefî yönden inceler ve felsefî terimler kullanır; bazen matematiksel olarak inceler ve matematik terimleri kullanır; bazen de mûsikî açısından ele alarak musikî terimleri kullanır.[26] Mûsikînin bir ilim dalı olarak kurulduğu bu dönemde nazariyata ait ilk eserlerini veren Kindî'nin mûsikî risâlelerinde mânâsı kapalı birçok teknik terim mevcuttur.

Ud

Tarihi boyunca birçok şekil değiştiren ud, Kindî'nin yaşadığı dönemlerde bugünkü şeklinden yaklaşık olarak üç çeyrek boy daha küçüktür.[27] Zîrâ Kindî'nin bildirdiğine göre bir telin uzunluğu otuz parmak (takriben 35 cm.) ölçüsündedir.[28] Kindî'de kullanılan udu şöylece tavsîf edebiliriz: Kindî'nin udu pratikte dört tel, nazariyatta ise hâdd veya zîr sânî diye isimlendirilen bir telin ilavesiyle beş tellidir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Zeyle ve İhvân-ı Safâ, udun bu beşinci telinden sadece nazariyatta bahsetmişler, pratikte kullanmamışlardır.[29] Ayrıca risâlelerinde Kindî devamlı "destâne" denen perde bağlarından bahseder. Bugünkü udlarda kullanılmayan perde bağlarının o günün udunda mevcut olduğunu görmekteyiz. Udun pratikte beşinci telinin kullanılması ve ilave-

23. Sir George Grove, "Modes", *Grove's Dictionary,* V, 797-799.
24. el-Ahvânî, s. 187-188.
25. İzmirli, s. 83.
26. Muhammed Bûzeyne, *el-Mevsuatu'l-Musikiyye,* Tunus 1991, s. 359.
27. el-Ahvânî, s. 17; Jean Jenkins and Paul Rovsing Olsen, *Music and Musical Instrumants,* London 1976, s. 33.
28. Zekeriya Yûsuf, *Mûsika'l-Kindî,* Bağdat 1962, s. 9.
29. Farmer, "The Origin of the Arabian Lute end Rebec", *JRAS,* 1930, IV, 772-773; Amnon Shiloah, "L'epitre Sur la Musique Des İhvan al-Safa", *Israel Oriantalizm,* Jarusalem 1971, 181/161-162.

si, miladî dokuzuncu asında Endülüs'te yaşayan Ziryab'a aittir.[30] Kindî ve diğerlerinin sadece nazariyatta bu beşinci teli farzetmelerinin sebebi iki oktavlık ses dizisini ud üzerinde gösterebilmek amacına mâtuftur.[31]

Tamamen dörtlüler üzerine kurulan Kindî'nin akord sisteminde herbir tel dörtlü aralık sistemiyle bölünmüş ve yerleri buna göre tesbit edilmiştir.[32] Kindî herbir teli dört temel ses üzerine binâ etmektedir: Dörtlü sistem. Bu sistem dört esas ses ve üç aralıktan oluşmaktadır. Bir oktavlık dizide oniki ses bulunan bu sistem bugünkü Batı müziği sistemine uygundur. Kindî'nin bu sisteminin nereye dayandığı tartışma konusudur. Farmer yaptığı çalışmalarda Kindî'nin bu uduyla İshak el-Mevsılî, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki ud sistemlerini karşılaştırmalı olarak göstermiştir.[33] Buradan anlaşılan şeylerden bir diğeri de udun en kalın teli olan bam telinin o zamanlar kullanıldığıdır.[34]

Notasyon (Tedvînü'l-Mûsîka)

Kindî İslâm mûsikî tarihinde ilk defa mûsikî notasını da icat eden kimse olmuştur.[35] Arap harflerinden yararlanarak ebced harfleri üzerine tesis ettiği nota sistem, "ebced notası" olarak hâlâ anılmaktadır. Kindî'den önceki mûsikîşinasların eserlerinin yokluğu sebebiyle rastlamadığımız böyle bir ameliyeyi daha sonraları farklı bir şekilde Safiyyüddin Urmevî'de görmemiz mümkündür.[36] Burada Isfahanî'nin *el-Eğânî*'sinde aktardığı bir rivayeti almak uygun olacaktır: "İshak el-Mevsılî bir beste yapıp Halife İbrahim b. el-Mehdî'nin dikkatine sunmak üzere bu besteyi, şiiri, ritmi, genişlemesi, parmak baskı yerleri, pozisyonları, taksimatı, bölümleri, nağme çıkış yerleri, karar perdeleri ve ölçüleri ile ona yazdı."[37] Isfehanî'nin bu rivayetinden anladığımız kardarıyla Kindî'den önce bu coğrafyada notasyona dair bazı usuller kullanılıyordu. Kindî'ye kadar Orta Asya'da Türkler, antik Mısırlılar ve Yunanlılar'ın değişik nota sistemleri

30. Ahmed eş-Şa'ravî, "Ziryâb el-Bağdadî, Musikaru'l-Endülüs", *Mecmeu'l-Müerrihu'l-Arabî,* Bağdat 1980, XIII, 144-145.
31. Samha Amîn Elkholy, *The Function of Music in Islamic Culture,* Kahire 1984, s. 90. Ayrıca bkz., İbn Zeyle, *el-Kâfi fi'l-Musika,* (thk. Z. Yûsuf), Kahire 1964, s. 275; İbnu'l-Müneccim, *Kitabu'n-Nağam fi'l-Mûsika,* (thk. Y. Şevkî), Kahire 1972, s. 4.
32. Farmer, *Historical Facts,* s. 241.
33. Farmer, "The Lute Scale of Avicenna", *JRAS,* 1937, II, 246-257; *Historical Facts,* s. 313; "Musiqi", *EI,* III, 753.
34. Hıfnî, *İshak el-Mevsılî,* s. 198.
35. el-Ahvânî, 180.
36. M. Nazmi Özalp, *Türk Musikisi Târihi,* Ankara 1986, II, 116.
37. Ebü'l-Ferec el-Isfahânî, *Kitâbü'l-Eğanî,* Beyrut 1995, IX, 54-56.

kullandıkları ortadadır. Belki de Kindî'nin kullandığı ebced sistemini -yabancı medeniyetlere vukufu düşünülürse- Yunan alfabe notasından yararlanarak kurduğu ileri sürülebilir.[38]

Kindî, yedi nota olduğunu, bundan fazla veya eksik olduğunu ileri süren görüşlerin yanlış olduğunu belirtir ve bu notaları şöylece sayar:

1. Mutlaku'l-bam: A (la).
2. Sebbabetü'l-bam: B (si).
3. Vusta'l-bam / Bınsıru'l-bam: C (do).
4. Hınsıru'l-bam / Mutlaku'l-misles: D (re).
5. Sebbabetü'l-misles: E (mi).
6. Vusta'l-misles / Bınsıru'l-misles: F (fa).
7. Hınsıru'l-misles / Mutlaku'l-mesnâ: G (sol).

Kindî'nin oluşturduğu mûsikî sistemi, ara seslerle birlikte oniki ses üzerine kurulmuştur. Kindî bunu "el-Cem'ullezi bi'l-küll" diye isimlendirir. Bu sistemde başlangıç sesi ile son ses (oktav) keyfiyet itibariyle birbirlerinin aynıdırlar. Kindî'nin bu oniki sesi bam ve misles telleri üzerindedir. Kindî iki oktavlık yani 24 seslik sistemi ud üzerinde gösterebilmek için uda beşinci bir tel ilave etmiştir. Bam ve misles telleri üzerindeki asıl yedi notayı "en-neğamu's-seb'u'l-evâil" (ilk yedi nota); mesnâ ve zîr telleri üzerindeki oktavlarını da "en-neğamu's-seb'u'l-evâhir" (son yedi nota) olarak isimlendirmiştir.

Îkâ' (Ritim, Usûl)

Kindî'nin mûsikî risâlelerinde "îkâ'" ismiyle zikrettiği ritm, vuruşlarının kıymetleri birbirine eşit veya eşit olmayan fakat mutlaka kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanların belli bir şekilde sıralanmasıyla meydana gelen muayyen kalıplar halindeki sayı veya vuruş gruplarına denir. Kısaca ifade etmek gerekirse ikâ', zamanın kalıplaşmış şeklidir.[39] Kindî bunları genel olarak "en-nisebü'z-zemaniyye" (zamansal oranlar) olarak isimlendirmiştir.

Kindî'nin usullerine ve bunları nasıl tarif ettiğine bakalım:

1. Sakil evvel: Peşpeşe üç nakra ve sakin bir nakra, usul başa döner.[40]

---

38. Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi, Teknik ve Târîh,* İstanbul 1987, s. 58.
39. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri,* İstanbul 1987, s. 557.
40. Nakra: Arap dilinde vurma, vuruş manalarına gelmektedir. Kindî'den sonraki nazariyatçıların da kullandığı ve birim vuruş zamanı da denilen nakra kelimesine Hızır b. Abdullah'ın Edvar'ında da bu manasıyla rastlanmaktadır. Hızır b. Abdullah nakrayı

2. Sakil sânî: Peşpeşe üç nakra; sakin bir nakra, hareketli bir nakra, usûl başa döner.
3. Mahûrî: Aralarına bir nakra zamanı girmesi mümkün olmayan peşpeşe iki nakra; tek bir nakra; sonu ve başlangıcı arasında bir nakra zamanı.
4. Hafif sakîl: Aralarına bir nakra zamanı girmesi mümkün olmayan peşpeşe iki nakra; aralarında bir nakra zamanı olan iki tane üçerli nakra grubu.
5. Remel: Münferid bir nakra ile başlar, aralarına bir nakra zamanı giremeyen peşpeşe iki nakra ile devam eder, sonu ile başı arasında bir nakra zamanı vardır.
6. Hafif remel: Üç tane hareketli nakra, sonra usûl başa döner.
7. Hafif hafif: Aralarına bir nakra zamanı giremeyen peşpeşe iki nakra, herbir çift nakra arasında bir nakra zamanı.
8. Hezec: Aralarına bir nakra zamanı giremeyen peşpeşe iki nakra, herbir çift nakra arasında iki nakra zamanı.

Risâlelerden görüldüğü üzere Kindî ikâ'yı öncelikle melodik, şiirsel ve müziksel ikâ' olmak üzere üçe ayırır. Daha sonra bunların notasyonu ve zamansal orantılarını sağlamak için şiirsel ikâ'ları temel alarak bunları bu şekilde özetler. Zîrâ Araplar'da bir şiir beyti sebep, veted ve fasılaları müştemildir. Sebep; bir nakra ve bir imsâk (es-sus) dır. Bu da bir müteharrik (sesli), diğeri sakin (sessiz) iki harften oluşur. "Hel, bel, kum" gibi. Bir şiir beytindeki karşılığı "fu'"dur. Daire (0) harekelinin, çizgi ise (-) sakin olan harfin karşılığıdır v.s. Bu minval üzere Kindî, bu yazım yoluyla sekiz ritmik modeli anlatmaktadır.[41]

Cinsler ve Makamlar

Kindî, risâlelerinde bize üç tane cinsten ve bunların yardımıyla oluşan sekiz makamdan bahsetmektedir.[42]

şöyle tarif eder: "Bil ki nakra deyu ilm-i ğınada darba eydürler, eli eli vurmak gibi. Ya eli defevurmak gibi ya bir nesne kıble urmak gibi. Nitekim ilm-i ğınada ten demek bir nakradır. Tenen demek iki nakradır." Sadrettin Özçimi, *Hızır b. Abdullah* (MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1989, s. 112,; Nuri Özcan, "Darb", *TDV İA*, İstanbul 1993, VIII, 486.

41. el-Ahvânî, s. 181.
42. NOT: Bugünkü Türk musikisi nazariyatında makamdan daha çok "çeşni" karşılığını kullanırsak daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz.

1. Tanînî cinsi: Diyatonik:[43]
   Tetrakord bu cinste şöylece taksim edilir.
   Tanînî aralığı + tanînî aralığı + bakiyye (fadla) = tetra kord.[44]
   204 + 204 + 90 = 498.[45]
2. Levnî cinsi: Kromatik:[46]
   Birbuçuk tanînî + Bakiyye + Bakiyye = Tetrakord
   318 + 90 + 90 = 498.
3. Te'lifî cinsi: Anarmonik:[47]
   1/4 Tanin + 1/4 tanin + (2 x tanin) = tetra kord

Kindî bize yedincisi iki forma sahip olan yedi makam örneği sunmaktadır.

Grek teorisinde Kindî'nin bu makamlarının karşılıkları şunlardır: 1. makam: Phrygian, 2. makam: Lydian, 3. makam: Mixolydian, 4. makam: Hypodorian, 5. makam: Hypophrygian, 6. makam: Hypolidian, 7. makam a) Dorian, b) Hypmixolydian.[48]

Kindî'de Mûsikî Dizisi

Kindî, Arap mûsikî dizisini -Avrupa mûsikî dizisi gibi- 12 yarım sese ayırmaktadır. O, ayrıca ebced harfleri çerçevesinde herbir yarım ses için semboller koymuş ve telleri isimlendirmiştir.[49] Kindî'nin bu mûsikî dizisi günümüze ka-

---

43. Diyatonik dizi, beş tam, iki yarım sesten meydana gelen dizilerdir (tabiî do gamı gibi), Özkan, s. 37.
44. Tetrakord: Tam dörtlü aralık. İki ton, bir diyatonik yarım tondan oluşan tetrakorddan bir oktavda iki tane vardır. Vural Sözer, *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi,* İstanbul 1964, s. 417.
45. Bu hesaplar Yusuf Şevki'den alınmıştır, *Risâletü'l-Kindî,* s. 65-66.
46. Kromatik gam, beş tam iki yarım sesten meydana gelen gamdır. Bu gamın oluşturduğu sisteme bugün tampere sistemi denmektedir. Yani tam aralıkların 4,5 komaya bölünmesiyle meydana gelmiş, Batı musikisinin öz sistemidir. Kindî'nin sistemi de bu sisteme benzemektedir (Özkan, s. 36-37). Bu sistemdeki şekilde meydana gelen 12 yarım sesli diziye kromatik dizi denir. Yani yarım seslerin birbiri ardına gelmesi demektir. Batı müziğinde bir sekizlideki 12 yarım sesten meydana gelen dizidir (Yılmaz Öztuna, *Türk Müziği Aansiklopedisi,* İstanbul 1990, I, 462-463).
47. Dokuz komalık diyeze çift diyez, dokuz komalık bemole ise çift bemol denir. Çift diyez bir sonraki sesle, çift bemol bir önceki sesle tam çakışmaktadır. Bu tip seslere anarmonik sesler denmektedir (Özkan, 37). Yani isimleri başka sesleri aynı olan notalardır. Türk Musikisinde bunlara "eşselen" de denmektedir (Öztuna, *TMA,* I, 268).
48. "Modes", *Grove's Dictionary,* V, 798-799.
49. Adil el-Bekrî, *Safiyyuddin el-Urmevî,* Kahire 1978, s. 102.

dar kullanılan ve 12 notayı kapsayan bir dizidir. Modern tabirle kromatik dizi denen bu dizide her nota arasında belirli aralıklar bulunur. Kindî'nin bu kromatik dizisindeki notaların arasında üç türlü aralık çeşidi görülür. Bunlar ve günümüzdeki karşılıkları şunlardır:

1. Tanînî aralığı (tone) = do - re aralığı gibi.
2. Yarım tanînî aralığı (semi tone) = si - do aralığı gibi.
3. Bakiyye aralığı (limma) = Yarım tanînî aralığından bir koma daha azdır. Bu aralık Pitagoras aralığının yarısı olarak da isimlendirilir.[50]

Mûsikî-Tıb İlişkisi

M.Ö. VI. yy. da Pitagoras'ın zamanından beri mûsikî ve beşerî nefis arasındaki güçlü bağ üzerinde eskiler düşünmüşler ve tedâvisi için mûsikînin çeşitli türlerinden istifade etmişlerdir.[51]

Risâlelerinden de görüleceği üzere Kindî'nin mûsikî ve nefs arasındaki ilişkiyi değerlendirerek bundan tıp ilminde istifade ettiği mûsikînin insan ruhu ve bedeni üzerinde tesiri olduğunu ispatladığı bir gerçektir. Kindî *Kitabü'l-Musavvitât*'ında ud tellerinden bahsederken bunların insanda hangi duygu ve davranışları canlandırdığı ve hangilerinden uzaklaştırdığına da değindiği görülmektedir. Konuyu sadece teller açısından ele almayan Kindî ritimlerin ve makamların da insan ruhu üzerindeki tesirlerinden bahsetmektedir. Zîrâ Kindî'nin mûsikîsi mûsikînin matematiksel meseleleri kadar sesin fizyolojik ve psikolojik tavırlarını da kapsamaktadır.[52] Bu konuları *Risâle fi'l-Luhûn*'unda işleyen filozofumuzun etkileri İhvân-ı Safâ'da da görülmekte olup, onların bu mediko-müzikal sistemleri ortaçağ Avrupası boyunca ve günümüzde hastanelerde ve insanların tedavisinde kullanılagelmektedir.[53]

Farmer, *1001 Gece Masalları* üzerine yaptığı çalışmasında bu hikâyelerde de mûsikînin tedavide kullanıldığını belirtmektedir. Bu hikâyelerde bahsi geçen tedavinin sadece rûhî değil, insan aklını güçlendirme, kezâ fiziksel olduğunu söylemektedir.[54]

---

50. Ahvânî, 174. NOT: Pitagoras dizisi 5 tam 2 yarım ses olmak üzere toplam 53 komalık bir dizidir. Pitagoras'ın limmaları (bakiyye) 4 koma taninileri ise 9 koma değerindedir. Eski Yunan dizisi de aynı ölçüdedir ve tabiî diziye çok benzemektedir (Tevfik Sıbağ, *ed-Delil li'l-Musika'l-Âmm,* Dımaşk ty, s. 24-25).
51. Ziyaüddîn Ebü'l-Hubb, *el-Mûsika ve İlmu'n-Nefs,* Bağdat ty, s. 41.
52. Usâme Ânûtî, "el-Kindî Musikiyyâ", *Târîhu'l-Arab ve'l-Alem,* Beyrut 1978, yıl 1, sa: 2.
53. Farmer, "A Further Arabic-Latin Writing on Music", *JRAS,* 1933, II, 320-321.
54. Farmer, *el-Musika ve'l-Ğına fi Elf Leyle ve Leyle,* (trc. Hüseyin Nassâr), Beyrut 1980, s. 14.

Filozofumuz risâlesinde mûsikînin sadece insan üzerinde tesiri olmadığını bilakis bu tesirin hayvanlar üzerinde de geçerli olduğunu ifade eder. Bu bağlamda meselâ, timsah ve dülfinin (bir çeşit yunus balığı) zemr ve bûk seslerini işittiklerinde hareketlenip denizden çıktıkları ve gemiye bindiklerini; bir çobanın eliyle çaldığı ıslıkla sürüyü topladığını; tavus kuşlarının duydukları mûsikîyi kuyruklarını açıp, en güzel renklerini göstererek tepki verdikleri şeklinde örnekler sayar ve şöyle devam eder: "Öyle tür mûsikîler vardır ki, insan bunları işittiğinde nefsi boşalır ve ölür, harpte kahramanlaşır, bazan sevinir bazan da üzülür. Bunlar hayvanlara da aynı şekilde tesir eder."[55]

İbnu'l-Kıftî *İhbâr*'ında Kindî'nin mûsikîyle bir genci nasıl tedavi ettiğini anlatmaktadır.[56] Sözkonusu rivayet açıkça Kindî'nin mûsikî ile tedavi hususunda mahir bir insan olduğunu göstermektedir.

Mûsikî ve Gök Cisimleri

Daha önceden belirttiğimiz üzere Pitagorasçı mûsikî anlayışının etkilediği İslâm Meşşâî filozoflarından biri olan Kindî, mûsikînin gök cisimleri ve tabiatla çok yakın ilişkisi olduğuna inanmakta ve böylece mûsikî felsefesini tebarüz ettirmektedir. Kindî, Grek Sabiî ve İskenderiye felsefelerinin etkisinde kalmış bir filozof idi.[57] Bu felsefeler alt ve üst âlemlerin arasında bir bağ olduğuna inanmakta idiler. Kindî de bu görüşe intisab etmiş ve risâlelerinin değişik yerlerinde bunu ispatlamaya çalışmıştır. Fârâbî bu konuda mûsikî açısından bu felsefeyi kabul etmezken, İbn Sînâ ise yeryüzü ile gökyüzü arasında böyle bir bağın bulunmadığını iddia ederek bu düşünceyi tamamen reddetmektedir.[58]

Kindî *Risâle fî Eczâ Hubriyye fi'l-Musikâ* adlı eserinde udun dört telinden hareketle tabiattaki birçok şeyi sınıflamıştır. *Risâle fi'l-Luhûn*'unda ise udun yapısındaki astronomik sebeplerden bahsederken Kindî dört teli evrenin dört tabiatına benzetmiştir. Yine aynı risâlesinde Kindî'nin gezegenleri ve burçları tamamen ud üzerinde gösterme çabasına şahit olmaktayız. Yedi asıl büyük nota dediği yedi nağmeyi yedi gezegene, uddaki oniki parçayı da (dörtlü gruplar halinde olan) oniki burca tekabül ettirmektedir.

---

55. Ahmet Hakkı Turabi, *Ya'kub b. İshak el-Kindi'nin Musiki Risaleleri*, MÜSB Enst. Basılmamış YL tezi, İstanbul 1996, s. 23.
56. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Hukema*, Mısır 1326, s. 246-247.
57. el-Ahvânî, s. 187.
58. Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safa'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 65.

KAYNAKÇA

Ânûtî, Usâme, "el-Kindî Musikiyyâ", *Târîhu'l-Arab ve'l-Alem,* Beyrut 1978.

Bûzeyne, Muhammed, *el-Mevsuatu'l-Musikiyye,* Tunus 1991.

Corbin, Henry, *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (trc. Nasîr Mürüvve), Beyrut 1966.

Çetinkaya, Yalçın, *İhvân-ı Safa'da Müzik Düşüncesi,* İstanbul 1995.

Ebü'l-Hubb, Ziyaüddîn, *el-Mûsika ve İlmu'n-Nefs,* Bağdat ts.

Ebü'l-Ferec el-Isfahânî, *Kitâbü'l-Eğanî,* Beyrut 1995.

el-Ahvanî, Ahmed Fuâd, *Kindî, Feylesûfu'l-Arab,* Kahire 1985.

el-Bekrî, Adil, *Safiyyuddin el-Urmevî,* Kahire 1978.

el-Hıfnî, Ahmed Mahmud, *İshak el-Mevsılî,* Kahire 1951.

Elkholy, Samha Amîn, *The Function of Music in Islamic Culture,* Kahire 1984.

es-Sıbağ, Tevfik, *ed-Delil li'l-Musika'l-Âmm,* Dımaşk ts.

eş-Şa'ravî, Ahmed, "Ziryâb el-Bağdadî, Musikaru'l-Endülüs", *Mecmeu'l-Müerrihu'l-Arabî,* Bağdat 1980, XII.

eş-Şevan, Aziz, *el-Musika li'l-Cemi',* Kahire 1959.

Farmer, Henry George, "Musiqi", *EI,* III, 753.

———, *Tarihu'l-Mûsika'l-Arabiyye,* (trc. H. Nassâr), Kahire 1956.

———, "On the Writers on Music in Western Europe", *JRAS,* 1932, II.

———, "The Lute Scale of Avicenna", *JRAS,* 1937, II, 246-257.

———, "The Origin of the Arabian Lute end Rebec", *JRAS,* 1930, IV, 772-773.

———, *el-Musika ve'l-Ğına fi Elf Leyle ve Leyle,* (trc. Hüseyin Nassâr), Beyrut 1980.

———, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence,* New York 1970.

———, "A Further Arabic-Latin Writing on Music", *JRAS,* 1933, II, 320-321.

Grove, Sir George, *Grove's Dictionary,* V, 797-799.

Hâfız, Sâmî, *Târihu'l-Mûsika ve'l-Ğınâi'l-Arabî,* yy., ts.

İbn Zeyle, *el-Kâfi fi'l-Musika,* (thk. Z. Yûsuf), Kahire 1964.

İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Hukema,* Mısır 1326.

İbnü'l-Müneccim, *Kitabu'n-Nağam fi'l-Mûsika,* (thk. Y. Şevkî), Kahire 1972.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Feylesûfu'l-Arab,* (trc. Abbas Azzâvî), Bağdat 1963.

Kaya, Mahmut, *Kindî, Felsefî Risaleler,* İstanbul 1994.

Olsen-Jenkins, Jean and Paul Rovsing, *Music and Musical Instrumants,* London 1976.

Özalp, M. Nazmi, *Türk Musikisi Târîhi,* Ankara 1986.

Özcan, Nuri, "Darb", *TDV İA,* İstanbul 1993, VIII, 486.

Özçimi, Sadrettin, *Hızır b. Abdullah* (MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1989.

Özkan, İsmail Hakkı, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri,* İstanbul 1987.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Musikîsi Ansiklopedisi,* İstanbul 1990.

———, *Türk Musikisi, Teknik ve Târîh,* İstanbul 1987.

Shiloah, Amnon, "L'epitre Sur la Musique Des İhvan al-Safa", *Israel Oriantalizm,* Jarusalem 1971.

Sözer, Vural, *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi,* İstanbul 1964.

Şevkî, Yusuf, *Risâletü'bnü'l-Müneccim,* Mısır 1976.

Turabi, Ahmet Hakkı, *Ya'kub b. İshak el-Kindi'nin Musiki Risaleleri* (MÜSBE Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 1996.

Yûsuf, Zekeriya, *Mûsika'l-Kindî,* Bağdat 1962.

———, *Müellefetü'l-Kindiyyi'l-Musikiyye,* Bağdat 1962.

BİR MEDENİYET İNSANI (FİLOZOFU) OLARAK FARABİ

Mehmet S. Aydın*

1. Böyle bir başlık altında bir biriyle doğrudan bağlantılı iki konuyu ele almamız gerekiyor: a) Fârâbî'nin başka medeniyetlere ve özellikle İslam medeniyetine katkısı; b) Fârâbî nin kendi medeniyet anlayışı.

a) Farabi, "Yunan" sıfatıyla adlandırılan "felsefe"yi yabancı bir fikir ve ilim sahası olarak görmüyor. Ona göre, felsefe "bu topraklardan oralara gitti ve gelişti. Şimdi onu eski yurduna getiriyoruz". Ve getirdi.

b) Felsefenin bazı alanlarını, mes. siyaset felsefesini ölümden kurtardı. Stoa felsefesi, Yeni eflatuncu bakışlar, siyaset felsefesine ciddi manada ilgi göstermediler. Oysa Fârâbî onu bir tefekkür ve ilim sahası olarak çok yüksek bir noktaya taşıdı. Ona göre siyaset ilmi ve yüce sanatı el-Medine-i Fâzıla'nın en kıymetli vasıtasıdır.

c) ii. Felsefenin "İkinci Muallim"i ve onun izinden gidenler felsefe mirasını başka bir medeniyet ortamında, İslam medeniyeti bünyesinde muhafaza altına aldılar ve onu geliştirdiler. Bu arada Arapça, kısa denebilecek bir süre içinde, felsefe dili oldu. "Sadece Yunan felsefesini muhafaza edip Batıya aktarmada yararlı oldular" diyenler (Russel gibi) olmadı değil. Ama bu yanlışı savunan fazla kimse artık kalmadı.

* Prof. Dr., Bilkent Üniversitesi.

Başta Farabi olmak üzere Müslüman filozoflar, elde ettikleri eserleri tercüme, tahlil, tenkit, tefsir, te'vil, şerh ettiler. Özellikle şerh geleneğine orijinallik getirdiler. Sadece felsefe alanında değil, İslam medeniyet dairesine taşıdıkları ilmi sahalarda da çok önemli başarılar ortaya koydular. Böylece kadim Yunan medeniyetine ciddi katkılar sağladılar.

d) Farabi'nin başlattığı hareket, yani *hikmet* hareketi İslam medeniyeti bünyesinde İslami ilimlerin tamamına yakınında, özellikle kelam, fıkıh, nazari tasavvuf, ahlak, siyaset üzerinde kalıcı tesirler bıraktı. Bu tesirlerin bir kısmı mesela Türkiye'de Cumhuriyet döneminde kaleme alınmış din dersleri kitaplarına uzanacak kadar kendilerine yol buldular.(Ahmet Hamdi Akseki'nin Din Dersleri kitabına atıf, dört ana fazilet, onların içinin doldurulması, vs.)

e) O dönemlerde felsefe bünyesinde mütalaa edilen Matematik, geometri, fizik, kimya, astronomi, tıp ve daha onlarca bilim sahasında o günün dünyasını hayrete düşüren muvaffakiyetler elde edildi.

Sözün özü, "İkinci Muallim"in sistemleştirdiği felsefeyi ve felsefeyle birlikte yürüyen öteki disiplinleri dışarıda tutturduğumuz takdirde İslam medeniyet tarihini anlayamayız, yazamayız.

f) Farabi ve onun izinden giden İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozoflar, aynı zamanda Batı medeniyetinin de filozoflarıdır. Avrupa çok uzun süre Yunan felsefesini Farabi'nin ve onu takip eden öteki Müslüman filozofların eserleri, şerhleri vasıtasıyla öğrenebilmiştir. Bu yeni düşünce ve bilgiler, Rönesans gibi büyük değişim ve dönüşümler üzerinde belirleyici etkiler yaratmıştır. Fârâbî ve İbn Sina, sadece Orta Çağ Hıristiyan felsefesini değil, ilahiyatını bile derinden etkilemiştir. İbn Sina'nın bazı eserleri Avrupa üniversitelerinde asırlarca ders kitapları olarak el üstünde tutulmuştur.

Sanırım bu birkaç cümlelik özet malumat bile Fârâbî'nin "Bir Medeniyet İnsanı" olduğu gerçeğinin ipuçlarını vermek için yeterlidir. Bu büyük mütefekkiri günümüzde önem kazanan "Medeniyetler arası Diyalog" ve "Medeniyetler İttifakı" gibi beynelmilel girişimlerin öncüsü olarak değerlendirmemiz yerinde olur. Şimdi gelelim bizzat onun medeniyet anlayışına.

2. "*Medine*" kelimesiyle aynı kökten gelen"*medeniyet*" teriminin, Batı dillerindeki karşılığı olan "*sivilizasyon*"un görünür hale gelmesi 18. asrın ikinci yarısından itibarendir. Terim bizim kültürümüze tanzimatla girdi. (Şinasi M.R.P.ya "med. resulü" diyor.) Malum, "tanzim", "nizam" / İng.de 'order'/ medeniyetin de tarifinde kullanılan terimlerdir.)

i. Ama bu, "medeniyet" terimi ile anlatılan ictimai-siyasi sürecin, aynı zamanda durumun, halin ve onu anlatan kavramların bulunmadığı anlamına gelmiyor.

ii. Önce "medeni insan", "medeni toplum" vs.'den ne anlıyoruz? Muayyen bir Fikir ve bilgi düzeyine ulaşmış, hukuk ve ahlak kurallarına saygılı, adalet duygusuna, sosyal ilişkilerinde nezahet ve nezakete, dolayısıyla edep ve erkâna sahip, temiz- rafine bir dil kullanma alışkanlığı edinmiş, içinde yaşadığı topluma katkı sağlama imkân ve kapasitesini ortaya koyabilen bir kişidir medeni insan.

iii. Bu ve benzeri hususiyetlerin önemli bir kısmı "medeni toplum" için de geçerlidir. Bireyin ve toplumun "medenileşmesi" demek, bu özelliklerin kazanılabilmesini ve içselleştirilmesini sağlayan bir süreçten geçmesi demektir. (bu, işin psiko-pedagojik tarafı)

iv. Fârâbî, biraz önce tasvir etmeye çalıştığım medeni durumu kendi kültür ve medeniyet mefhumlarıyla, özlü ama ikna edici bir tarzda, anlatıyor. El-*Medinetü'l -Fâzıla, es-Siyasetü'l-Medenî, el-Fusulu'l-Medenî* gibi eserlerinin medeniyetle ilgili anahtar terimleri *sa'adet*, *fazilet*, *kemal, muavenet, adalet muhabbet*, ve süreç gereği bunlara giden yolu açan *talim, terbiye*, *edep, erkan* vs.'dir. Yani biz bu belirleyici terimleri, onlar arasındaki organik ilişkileri, bağlantıları merkeze alıp onların tazammun ettiği noktalara, hususlara ulaşabilirsek- ki bunların büyük bir kısmını filozofumuzun eserlerinde zaten bulabiliyoruz- Fârâbî'nin medeniyet anlayışı konusunda makul fikirlere ulaşabiliriz.

v. Fârâbî'nin felsefi sisteminde zirve noktada oturan saadet mefhumu bizim günlük dilde kullandığımız saadet yahut mutluluktan farklıdır. O, yani saadet mefhumu, medeni insanın, medeni toplumun, medeni medinenin, yani bizzat kendi terimleriyle ifade edecek olursak, el-medine-i fâzıla'nın, el-medinetu'l-umma'nın, yani medeni *millet*'in, hatta medeni alemin, yani el-ma'muretu'l- fadıla'nın - eğer böyle bir alemin varlığı mümkün ise- nihai var oluş haline, derecesine işaret eder ki, bu aynı zamanda kemal derecesidir. Kemale erme süreci ferdin psikolojisinden ("en- nefs'inden) başlar, eskatolojik (uhrevi) hayata kadar uzanır, hatta orada bile manevi hazzı gittikçe artan "*sa'id kalma*" süreci devam eder.

vi. Medeniyetin tecelli ettiği sosyal birimleri, yine Fârâbî'nin kendi terminolojisiyle ifade edecek olursak, şöyle bir tablo çıkıyor karşımıza: Sosyal yapı itibariyle el-Medine-i Fâzıla'nın altında kalan birimlerde (sokak, karye ve mahallede) medeniyet gelişemiyor. Medeniyetin doğup geliştiği yer medinedir, şehirdir. Medenilik sıralamasında "icma'

ehlul Medine" küçük (suğra) birimdir. Orta (vusta) birim ise, ümmet (millet) topluluğu", yani "ictima'-ul umma"dır. Üçüncü ve en büyük (uzma) birim ise dünyanın yaşanılabilir topraklarına yerleşen "milletler topluluğu", yani ictima' el-cemaat kulluha fi'l-_ma'mure." Farabi'nin bu ma'mure görüşü bugün farklı bir bağlamda tartışılan "küresel medeniyet" konusunu hatırlatıyor. 15. asra kadar yükselişini koruyan klasik İslam medeniyetinin, birçok eksikliğine ve zaaflarına rağmen, evrensel bir boyutta ilerlediği söylenebilir. Zaten klasik dönemlerinde büyük medeniyetler kendilerine kaynaklık eden ve onları himayesine alan büyük dinlerle birlikte yürümüştür. İnsanlık tarihindeki bunun en güçlü örneği, hiç şüphe yok ki, İslam medeniyetidir, zira İslam'ın bizzat kendisi evrenseldir.

vii. Ma'muretu'l-Fadıla ifadesinde yer alan "ma'mure" terimi İslam medeniyetiyle ilgilenen ilim adamları için dikkat çekici olsa gerektir. " Malum, Umran" mefhumu insanlık tarihinde medeniyeti ilmi (amprik) açıdan en sistemli ve ayrıntılı şekilde inceleyen ilk ve belki de bu alanda en büyük alim ve mütefekkir olan İbn Haldun'un medeniyet çalışmasında da kullandığı mefhumdur.

viii. Biraz önce bahse konu üç kamile'den bahsettim. Kişi, birey, aileden başlayan ve daha sonra daha geniş ve programlı bir talim ve terbiye süreciyle ilerleyen bir yolda nazari ve ameli faziletleri, farklı derecelerde de olsa, nefsinde gerçekleştirerek kemal derecesine ulaşma imkân ve kabiliyetine fıtraten sahiptir. Bu, er-re'isu'l-evvelde en mükemmel derecede, onun önderliğinde hareket eden havas'da daha mütevazı düzeyde ve bu seçkinlerin yardımcı oldukları mukallidun, mu'minun sınıfı ise daha farklı ölçekte kemale ulaşırlar. Bir de el-Medine-i Fâzıla'da nevabit adı verile bir sınıf var ki, yahut bulunabilir ki, bu sınıfa dahil olanlar, el-Medine-i Fâzıla'da yaşayan erdemli insanlarla uyum içinde olamazlar. (Tıpkı güzel bir ekin tarlasında biten yabani otlar gibi.) Onların bir kısmı, erdemli medinenin dışında kalan, cahil, fasık ve benzeri şehirlerde görülen zenginlik, şeref, itibar, liderlik gibi emellerin peşinde koşarlar. Birinci Başkan muhtelif yöntemlerle toplumu nevabitin şerrinden korur, gerekirse onları fadıl medinenin dışına çıkarır.

ix. Pekala, birey saadet denen o yüce dereceyi tek başına başarabilir mi? Hayır. İnsan, ictimai bir varlıktır. O, ancak hem maddi, hem de-hasseten- güven, barış, istikrar ve dayanışmanın hüküm sürdüğü, manevi ihtiyaçlarının karşılandığı bir medinede yaşarsa, bu dünyada kemal ve saadet, *öteki hayatta* da es-*sa'adetul-kusva* hasıl olur.

x. Bu noktada is'ad kavramı konumuza bütün gücüyle dahil oluyor ve bizi siyaset dünyasına götürüyor. Saadet ve is'ad, bu iki kavram, Fârâbî'nin genç çağdaşı Ebul Hasan el-Amiri'nin meşhur eserinin başlığını oluşturuyor: K.as saade ve'l-is'ad . Saadetin tarifinde şu konuda var: Nazari ve ameli kemali kişiliğinde gerçekleştirmiş bir insan, bu saadeti kendisine has kılamaz. İs'ad, yani mutlu (medeni) kılma, o değeri topluma taşıma onun vazifesidir.

xi. el-Medine-i Fâzıla'da bu vazife evleviyetle, er-Reis-ul- Evvel'e düşer. Zira o, en yüksek derecede nazari ve ameli faziletleri nefsinde gerçekleştirmiş, is'ad bilgisine ve siyasetine vakıf olup faal akıl ile ittisal halindedir. Fârâbî, Birinci Başkan'da on iki şartın bulunmasını ister. Eğer o, söz gelimi nazarı faziletlere sahip, ama askeri gücün sevk ve idaresinden mahrum ise, o takdirde riyaseti o fazilete sahip bir reisle paylaşır. Gerektiğinde bu sayı artabilir. Hatta on ikiye çıkabilir. (Fârâbî'nin bu görüşü şiddetle eştirilmiştir, özellikle el- Amiri'nin K.as-saada ve'l-is'ad'de.

xii. Büyük ölçüde Platon'un evrensel bir tesire sahip olan *Devlet* (Republic) adlı esrinden yaralanarak, ama kanaatimce İslami birikimini de göz önünde bulundurarak kaleme aldığı el-Medine-i Fâzıla'da on iki özelliğe sahip, yani hem nazari, hem de ameli faziletleri şahsında mükemmelen gerçekleştirmiş olan Birinci Başkan'ın yönetimi sayesinde varlık kazanan ideal bir devlet ve toplum yapısı çizmektedir. "İdeal" terimiyle Farabi'ye göre böyle bir toplumun tarihte hiçbir zaman var olmadığı anlamını çıkarmanın kolay olmayacağını düşünmüyorum. Onun söylediği şu: Bu on iki niteliğin bir tek insanda bir araya gelmesi zordur; dolayısıyla öyle biri nadiren, bizim tabirimizle, binde bir çıkar. Pekala, bu durumda el-Medine-i Fâzıla'dan söz edemeyecek miyiz? Elbette edebiliriz. Fârâbî, Birinci Başkan'da on iki şartın bulunmasını ister. Eğer o, söz gelimi nazarı faziletlere sahip, ama askeri gücün sevk ve idaresini yerine getirme niteliğinden mahrum ise, o takdirde riyaseti o fazilete sahip ikinci bir reisle paylaşır. Gerektiğinde bu sayı artabilir. Hatta on ikiye çıkabilir. Yani iki hatta çok-başkanlı bir sistemli yapıyla el-Medine-i Fâzıla inşa edilebilir, yani, kendi ifadesiyle, "Fadıl reisler" (er-ruesa el-fadıl) öyle bir medineye gerçeklik kazandırabilirler. (Farabi'nin bu görüşü şiddetle eştirilmiştir, özellikle el- Amiri'nin *K.as-saada ve'l-is'ad'ında*.) Birden fazla el-Medine-i Fâzıla'da bulunabilir; ve onlar, temel faziletleri korunmak şartıyla, farklı da olabilirler. Farklılık, "ta'akkulat"tan, "tasavvurat"tan ziyade "tahayyulat" ta'akkul-tahayyul ayırımında görülür. Farabi, bunların her ikisinine ma'rifet olarak görür. Farabi'nin felsefesinde, özellikle epis-

temolojisinde ta'akkul- tahayyul ayırımı, onun sistemindeki felsefe-din ayırımının da temelini oluşturur. (Farabi'nin bu görüşü şiddetle eştirilmiştir, özellikle el- Amiri'nin K.as-saada ve'l-is'ad'de.)

xiii. Gelelim Fadıl -olmayan (medeni olmayan) Medinelere. Fârâbî'nin realismi, bilimsel yaklaşımı daha çok bu şehirlerin tarif, tasvir, tahlil ve eleştirilerinde ortaya çıkar. Kanaatimce medeniyet konusunun ilk ve tarihi açıdan en büyük alim ve mütefekkiri unvanına layık İbn-i Haldun'un çıkış noktası Fârâbî'nin el-Medine-i Fâzıla dışında kalan şehirlerle ilgili tahlilleridir. Bu şehirler, tarihin seyrinde sıklıkla görülen (Kur'an da yer alan kıssaların konusu olan şehirler gibi) Fârâbî'nin yaşadığı dönemde de var oldukları bilinen şehirlerdir. Bunların başında cahil şehirler gelir. Bunlar açıkça gayrı-medeni şehirlerdir, çünkü onlarda ne nazari, ne de ameli kemal vardır. Fasık şehirlerde nazari alanda kemal var, ama ameli alanda yok. Yani malumatı Fadılınki gibi, ameli cahilinki gibi. Bu, en kötü şehirdir. Bu konu üzerinde uzun uzadıya durmaya gerek yok. Fârâbî, faziletli olmayan başka şehirlerden de söz eder. Bunların ortak özellikleri "hayatın gayeleri" (el-ğayat fi'l- hayat) nelerdir sorusuna verdikleri cevaplarda ortaya çıkıyor. Onların bir kısmına göre güçtür, galibiyettir, itibar ve şereftir. Diğer bir kısmına göre servettir, şehvettir, zevk-i sefadır vs. Yani nazari ve ameli faziletlerin gerçekleşmesiyle vücut bulan kemal ve saadet değildir.

xiv. Dikkat edilecek olursa burada ahlaki ve manevi zemin son sözü söylüyor. Medeniyetin standardı ve derecesi de bu zeminle ölçülüyor. Bilgi, fikir vs kemal ve saadet için kâfi gelmiyor. Gelseydi Fârâbî'nin şiddetle eleştirdiği Fasık Şehrin ahalisi ve yönetimi kâmil ve medeni sayılırdı. Bu ölçü büyük oranda modern zamanlarda da geçerliliğini korumaktadır. Batıda özellikle iki büyük dünya savaşından sonra medeniyet alanında geriye önemli eserler bırakmış ilim adamları derin bir manevi krizden söz etmektedirler. Mesela, Arnold Toynbee, maddi kalkınma ile manevi kalkınma arasında bir ayırım yapıyor ve asıl terakkiyi manevileşme (spritualization) olarak görüyor ve dini değerlerin teknoloji kültürüne, nasyonalizme, militarizme feda edildiğine inanıyor. Batı Medeniyetinin İnhitatı adlı mühim eserin müellifi Oswald Spengler, Avrupa'nın pek de aldırış etmeden kendi ölümüne koştuğunu iddia ediyor. Daha yakın zamanlarda bu konuya eğilen Eric Vogelin, medeniyet krizini ruhun sekülerleşmesine bağlıyor. Ona göre, "Hitler fenomeni" Hitlerin kişiliğinde tüketilmiş değildir. O fenomeni, ahlaki ve entellektüel açıdan çöken bir toplumun ortaya koyduğu durumdan yola çıkarak anlamaya çalışmalıyız.

xv. Osmanlı Aydınlarının birçoğu, benzer eleştirileri kendilerine yöneltmişlerdir. Mehmed Akif, adeta Fârâbî'yi hatırlatırcasına, Asım'a şunu söylüyor.

Çünkü milletlerin ikbali için evladım,
xvi. Marifet bir de fazilet...iki kudret lazım.

.....

Marifet kudreti olmazsa bir ümmette eğer,
Tek faziletle teali edemez, za'fa düşer.

.....

Bizler edvar-ı faziletleri cidden parlak,
Bir büyük milletin evladıyız, oğlum, ancak,
O fazilet son üç asrın yürüyen ilmiyle,
Birleşip gitmedi; battıkça da ümmet cehle.

.....

Şimdi Asım bana müfrit de, ne istersen de,
Marifetten de cüda Şark, o faziletten de

(Safahat, "Asım")

FÂRÂBÎ:
DÜŞÜNCE TARİHİNİN FELSEFÎ OKUNUŞU*

Ali Tekin**

GİRİŞ

akıl ile varlık alanlarını nasıllarsa öylece kavramaya çalışarak nefsi kemâle erdirme çabası olan felsefe yapma etkinliğinin zirve birkaç isminden birisi olan Ebû Nasr el-Fârâbî (870-950), felsefenin ne olduğuna, kaç bölümden oluştuğuna ve yönteminin hangi yöntem olması gerektiğine dair eşsiz değerlendirmelerde bulunmuş; "el-hikme", "el-felsefe" dediği bu etkinliğin konu ve yönteminin belirginleşmesi, yinelenerek yenilenmesi süreci olan felsefe tarihini, felsefî bir düzlemde ele almış ve felsefe talebesine çok net ve belirgin tavsiyelerde bulunmuştur.

Fârâbî "felsefe" ismini metafiziğe dayalı olarak, nazarî ve amelî varlık alanlarında, bu alanlara ilişen zâtî a'râzlar olan meselelere yine bu alanların doğalarında bulunan ilkelerden burhânlar getirerek tahlîl etme etkinliğine has kılmıştır. Fârâbî'ye göre böyle bir felsefe, tarihte ilk olarak Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından ortaya konulmuştur. Aristoteles kendisinden önceki süreçte felsefenin konularına ve yöntemine ilişkin olarak ortaya konulmuş olan çabalarla hâsıl olan birikimi elden geçirerek hem konuları hem de yöntemi bakımından

---

* Bu çalışma yayınlanmış olan yüksek lisans tezimize dayanmaktadır. Bkz. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi,* Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

** Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı

kemâle ulaşmış olan gerçek felsefeyi ortaya koymuştur. Aristoteles'ten önceki süreç, bir nevi gerçek felsefenin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan hazırlık aşamaları iken, Aristoteles'ten sonraki süreç ise gerçek felsefenin hayatta kalıp kalamama sürecinin tarihi olarak değerlendirilmiştir. Düşünce tarihinin bu felsefî okuması burhânî-kesin felsefe denilen gerçek felsefe etkinliği, yani Meşşâî felsefe sistemi çerçevesi temelinde yapılmış bir düşünce tarihi okumasıdır. Bu anlamda Meşşâî felsefe, tarihin bir yerinde Aristoteles'in zihninde ortaya çıkmış, ardından ise güçleri oranında farklı Meşşâî filozofların zihinlerinde varlık bulmuştur. Doğası gerçek felsefeyi zihinlerinde var kılmaya yatkın kişilere düşen ise bunun farkında bir bilinçle düşünce tarihi içerisindeki köklerinden beslenerek aynı yöntemle varlığı yeniden yeniden keşfederek gerçek felsefeyi yeniden ve yineleyerek var kılmaktır.

İnsanlar varlığın alanlarına ilişkin olarak zihinlerinde hâsıl ettikleri suretleri ve hükümleri önce karşılarındakilere dil ile ve ardından uzaktakilere ya da kendi ölümlerinin ardından dünyaya geleceklere yazı ile aktarmışlardır.[1] Sonrakiler ise yazılanları okuyarak onların ruhlarıyla irtibâta geçmekte, bunlardan da yararlanarak varlık alanlarının kendileriyle yüz yüze de gelerek kendi ruhlarının doğası ölçüsünde kendi zihinlerinde varlığın farklı akislerini hâsıl etmektedirler. Düşünce tarihi dediğimiz bu belirgin bir tarih alanı her bir düşünür ve filozof adayının karşısında durmakta ve kişiler kendi kuvveleri ve cehdleri oranında benzer çabalar sarf etmektedirler. Fârâbî bütün bu düşünceler toplamının içerisinden hakîkî felsefeye talip olan filozof adaylarına yol-yordam göstermekte, bu kalabalığın, çeşitliliğin ve bazen de karmaşanın içerisinden onlara el uzatmaktadır. Kimilerince eleştirilecek, orijinal ve yeni olmamakla, taklitçi olmakla vs. küçümsenmeye çalışılacak olan bu felsefe tarzı ve felsefe tarihi okuması kanâatimizce bizlere ve bizden sonrakilere de ışık tutmaya devam edecektir.

Düşüncenin farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda farklı zihinlerdeki dolaşımını değerlendirecek bir ölçüt elbette olmalıdır ve vardır. Fârâbî'ye göre bu yegâne ölçüt mantık bilimidir, *Kitâbu'l-Burhânlar*'daki bilgi ve bilim kuramıdır. Öyleyse düşünce tarihi başta ve asıl anlamda burhânî felsefenin tarihi iken, sonra ve ikincil anlamda ölçütleri başkaca olan diğer düşüncelerin tarihidir. Felsefenin gerçek yöntemi burhân yöntemi iken başkaca tarz düşüncelerin yöntemleri başka tarzdır. Mantık bilimi hem gerçek felsefenin hem de diğer

1. Varlığın zihinde izler bırakması, zihindeki izler olan anlamların dil ile ifadesi, dile gelenlerin yazı ile kalıcı hale getirilmesi hakkındaki ilk sistematik değerlendirmeler Aristoteles'e aittir. Bkz. Aristoteles, *Peri Hermêneias: Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 2002, I, 16 a 1-8, s. 6-7. Varlığın insan zihninden bağımsız mevcudiyeti için bkz. Aristoteles, *Katêgoriai: Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 1996, 7, 7 b 27-13, s. 20-1.

felsefe tarzlarının ve diğer düşünce tarzlarının yöntemini ortaya koyar. Öyleyse Fârâbî'ye göre mantık bilimi yalnızca aynı zaman dilimi içerisinde yaşayan insanların zihinlerinin işleme tarzları olan beş sanatı öğretmemekte, aynı zamanda tarihî ard ardalık boyunca insanlık tarihinin belirli dönemlerindeki zihinsel süreçleri de tasvir etmektedir. Dolayısıyla düşünce tarihi, özelde de felsefe tarihi, varlık alanlarıyla karşılaşan farklı zihinlerin zihinsel hâsılalarının ve bunları elde ederken takip ettikleri yöntemlerin birbirlerinden beslenerek belirginleşmesi ve tarih sahnesine çıkışının, sonrasında da beş tarz zihnin eskilerin tecrübelerinden de yararlanarak varlıkla her karşılaştıklarında kendi kuvveleri oranında ondan tecerrüd ettiklerinin bir tarihidir.

FELSEFE ÖNCESİ DÖNEM

Sürecin Metafizik Temeli

Fârâbî'nin düşünce tarihi okumasının haklı zeminini onun metafizik varlık alanına ilişkin felsefî görüşleri oluşturmaktadır. Filozofumuz her şeyin İlk Varlık'ın diğer bütün varlıkların İlk Sebep'i olduğunu, O'ndan sudûr ettiğini belirtmiş ve varlıkların sudûr sürecindeki varlık şemasının mükemmel olandan eksik olana doğru seyrettiğini ifade etmiştir. Ayüstü âlemde mükemmel olandan nakıs olana doğru bir iniş rotası takip eden bu sudûr süreci, Ayaltı âlemde eksik olandan derece derece mükemmel olana doğru ilerleyen bir süreci takip etmiştir. Mümkün varlığın her bir cinsini ayakta tutan ve Ayaltı âlemdeki varlık cinslerinin zaman içerisindeki oluş-bozuluşunu ve devamlılığını sağlayan Varlık O'dur, yani İlk Sebep'tir. Varlık cinsleri arasında çok belirgin bir mertebeler hiyerarşisi vardır. İlk Varlık en mükemmel varlıktır. İlk Varlık'tan sonra aşağıya doğru on varlık denilen on ayrık akıl ve her birinin parelelinde on gök küresi sudûr etmiştir.

Ayaltı âlemdeki oluşum süreci ise ilk maddeden başlayarak sûretlerin sûreti olan insanın varolmasına kadar birbirine eklemlenerek yükselen bir süreci takip eder. Ayaltı âlemde her bir alt mertebe kendisinden sonraki bir üst mertebe için madde ve imkân konumunda iken, her bir üst mertebe ise kendisinden önceki alt mertebenin bir üst sûret almış ve varlık kazanmış halidir. İlk maddeden başlayıp dört unsur, bunların cinsleri, bunların karışımlarından oluşan zıtlar, ardından madenler, bitkiler, hayvanlar ve sûretlerin sûreti olan insan varlık alanına çıkmıştır. Âlemin genelindeki bu hiyerarşik merâtib âlemin hülâsası konumunda olan insanın nefsinin güçleri arasında da bulunmakta, altta bulunan her bir güç üstteki gücün imkân halinden varlık alanına çıkmasında ona hizmet etmektedir. İnsandaki bitkisel ve hayvânî güçlerin hepsi akıl gücüne hizmet etmekte-

dir.[2] Yine tarihsel dönemler ve toplumsal yapılar arasında da bu hiyerarşik yapı ile karşılaşılmaktadır. Akıl ve iradeye sahip olan insanoğlunun nefsindeki güçler kendisine kolay olandan başlayarak kendisine zor gelene doğru bir davranış sıradüzenini izler. İnsan hem bedeni hem de aklıyla öncelikle kendisine kolay olana yönelir, ardından çaba ve devamlılık ile kendisine zor olana ulaşabilir.[3]

Toplumsal Yaşam ve Ardından Ortaya Çıkan İnsânî Birikimler

İnsanoğlu doğası gereği hemcinsleriyle birlikte yaşamak zorundadır. İnsanların bir araya gelmesiyle önce küçük, ardından da büyük toplumsal yapılar ortaya çıkmaya başlar. İnsanoğlu bedensel ve ruhsal canlılığını toplumsal yaşam sayesinde sağlar.[4] İhtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelip toplumsal birlik içerisinde yaşayan insanoğlu bu ihtiyaçları giderebilmek için amelî sanatları tecrübe ederek kazanır ve bu sanatlarla ve bu sanatlarda kullanmak üzere belirli âlet-edevât üretmeye başlar.[5] Bedensel ve ruhsal canlılığını devam ettiregelen insanoğlu zihninde elde etmiş olduklarını ve duygulanımlarını hemcinslerine anlatmak ister ve bunun neticesi olarak da lafızları ve dilleri tecrübeyle elde eder. Lafızların ve dillerin oluşumu da insanoğlunun tecrübeleri neticesinde gerçekleşmektedir. İnsan dili elde ederken de kolay olandan zor olana doğru önce sesleri, harfleri, ardından ise heceleri, kelimeleri ve cümleleri üretmiş

---

2. Filozofun felsefenin oluşum sürecine ilişkin olarak ortaya koyduğu teorinin altyapısını oluşturduğunu düşündüğümüz meşhur metafizik görüşlerini biz burada çok kısaca tasvir ettik. Ayrıntılı açıklamalar için Fârâbî'nin şu meşhur eserlerine bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdileti ve Mudâddâtihâ,* thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetu Hilâl, Beyrut 1995, s. 25-81. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet,* çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2012, s. 33-71. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 21-72. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Fârâbî, *es-Siyâset ul'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât,* çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 1-35.
3. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 72-3.
4. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mudâddâtihâ: İdeal Devlet,* s. 112-3/97.
5. Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta insanın ve toplumun yaşamını devam ettirmesini sağlayan bu amelî sanatların oluşum aşamasını belirgin bir aşama olarak ifade etmemiş, doğrudan toplumların dillerinin oluşum sürecini ayrıntılı olarak ele almıştır. Bu süreçler birlikte gelişen süreçler olarak da yorumlanabilir. İnsanoğlu zorunlu ihtiyaçlarını gidermenin peşindeyken lafızları elde etmeye başlamış, lafızları kullanarak da bu tür sanatları türetmeye ve geliştirmeye devam etmiş olmalıdır. Biz metnimizde anlatım kolaylığını tercihten ötürü kısa ifadeler kullandık. Fârâbî lafızlarla ifade edilenleri sayarken amelî sanatlar ve bunlarla ilgili şeyleri de saymıştır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı,* s. 76.

ve dil denen eşsiz iletişim aracına sahip olmuştur. Dillerin oluşması süreci de kolaydan zora, basitten karmaşığa doğru bir gelişim takip etmiştir.[6] İlk olarak duyumsanan tekil varlıklar (*el-mahsûsât*) ifade edilirken, tekillerdeki ortaklıklara dayalı olarak zihinlerde oluşan tümel anlamları (*el-kullî, el-ma'na'l-'âmm*) ifâde eden tümel lafızlar daha sonra ortaya çıkmış olmalıdır.[7] Belirli varlıkların zihinlerde oluşan belirgin mânâlarına delâlet etmesi için kullanılan belirli lafızlar, zaman ilerledikçe başka başka mânâlara delâlet ettirilerek kullanılmaya başlayacak ve ardından başlarda görülen lafız-mânâ uyumu çoğu zaman korunmakla birlikte artık duruma göre lafızlar ilk konuldukları mânâlardan başkaca mânâlara delâlet için de kullanılmaya başlanacaktır. Bu tecrübeler sonundadır ki, kök anlamlara (*el-misâlu'l-evvel*)[8] delâlet eden lafızlarla birlikte müşekkek (*el-elfâzu'l-muşekkeke*), müşterek (*el-elfâzu'l-muştereke*), ayrı anlamlı (*el-elfâzu'l-mutebâyine*), eşanlamlı (*el-elfâzu'l-muterâdife*), bileşik (*el-elfâzu'l-murekkebe*) lafızlar ve istiâreli (*el-istiârât*) ve mecâzlı (*el-mecâzât*) kullanımlar ortaya çıkmıştır.[9] Kısaca tasvîr etmeye çalıştığımız bütün bu süreçlerin ardındandır ki, insanoğlu artık felsefe-bilim yapmaya yönelik bir merak duygusunu hissetmiş ve şeylerin nedenlerini bilmeye yönelik bir arayış sürecine girmiştir. Zamanın bu diliminde belli toplumsal birlikler oluşmuş, belli amelî sanatlar bulunmuş, diller oluşmuş ve şeylere yönelik felsefî merak açığa çıkmıştır.

Toplumlarda Genel Kıyâsî Sanatların Oluşumu

Belirli bir aşamayı kaydeden toplumlarda şeylerin sebeplerinin bilgisini elde etmek isteyen ve bu istekleri dolayısıyla da içerisinde yaşadığı halk ke-

---

6. Toplumlarda dillerin oluşum aşamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 72-9.
7. Fârâbî, *a.g.e.* s. 76-7. Tekil ve tümel anlamlar ve bunlara delâlet eden lafızlarla ilgili bkz. Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 1* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 75-6. Tümel ve tekil anlamlardan her biri cevher ve arazın altına girmektedir. Fârâbî cevher ve a'râzı tekil cevher-tümel cevher ve tekil a'râz-tümel a'râz şeklinde ikiye ayırmıştır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu Kâtâgûriyâs ey el-Mekûlât*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 1* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 89-90.
8. "El-misâlu'l-evvel" için bkz. Fârâbî, *Kitâbu Bârî Ermîniyâs ey el-'İbâre*, thk. Refik el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 1* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 143.
9. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 77-8. Fârâbî lafızların bu ve benzeri kullanımları ayrıca da ele almıştır. Örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu Bârî Ermîniyâs ey el-'İbâre*, s. 140-4. Konu hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2005-1, sy. 28, ss. 37-52.

siminden ayrışan bu insanlar geçmişin de tecrübelerinden yararlanarak öncelikle doğal varlık alanına yönelmiş ve doğal dünyanın varlık sebebini anlamaya çalışmışlardır. Şeylerin sebeplerini bilme merakının bir neticesi olarak ortaya konulan ilk görüşler belirli bir zihinsel güç oranında sistematize edilmeye başlanmıştır. Fârâbî öncelikle duyulur şeylerin sebeplerini bilmeye çalışan bu ilk düşünürlerin zihinsel yöntemlerinin hitâbet-retorik yöntem (*sınâatu'l-hatâbe, et-turuku'l-hatâbiyye*) olduğunu ardından ise bu yöntemi şiir-poetika yönteminin (*sınâatu'ş-şi'r*) takip ettiğini belirtmiştir. Filozofumuz beş sanattan bu ikisine, bunları diğer üçünden ayırır tarzda, "iki sanat" (*hâtâni's-sınâatâni*) demiş ve bu iki sanatı ifâde için genel-avâmî sanatlar (*es-sınâatâni'l-'âmmetân*) terimini kullanmıştır.[10] Buna göre hitâbet ve şiir sanatı, avâmdan ayrılarak havâs olmaya başlayan insanların varlıkların sebeplerini araştırmaya yönelik olarak elde ettikleri zihinsel yöntemin halka yakın ve genel yöntemler olduğunu dile getirmektedir. Fârâbî, bahsettiğimiz bu süreçlerin hangi tarihlerde, hangi coğrafyalarda, hangi toplumlarca ve hangi şahıslar tarafından yaşandığını ifâde eder; ancak ayrıntılandırmaz. Zira bu süreçtekil tecrübelerle elbette yaşanmış olmakla birlikte tümel bir kanunu da ifâde etmektedir. Filozof, *Tahsîlu's-Saâde* adlı eserinde bilimsel merakla varlığa yönelmiş ve retorik ve poetik yöntemlerle de olsa ilk ürünleri elde etmiş olan toplumun Keldânîler olduğunu, bu birikimi Mısırlıların devam ettirdiğini ve ardından bu birikimin Yunanlılarca geliştirilerek sürdürüldüğünü işaret etmektedir. Anlaşılan o ki, felsefe-bilimin ilk ürünleri Keldânîler, Mısırlılar ve ilk dönem Yunanlılar tarafından retorik ve poetik yöntemlerle, yani hitâbet ve şiir sanatıyla elde edilmiştir.[11]

Hitâbet Sanatı

Felsefenin oluşum sürecindeki ilk aşamada yöntem hatâbî-retorik yöntem, tâbiri câizse *felsefe* de hatâbî-retorik bir felsefedir. Hitâbet sanatı, yani retorik yöntem, amacı on cinsin yani kategorilerin her biri hakkında iknâ oluşturmak olan kıyâsî bir sanattır; dinleyicilerin nefsinde on cinsle ilgili olarak oluşan kanâat, hitâbetin fiillerinin nihâî gâyesidir.[12] Hitâbet sanatı, burhân sanatı gibi bilgi sağlamaz, hitâbetin sağladığı şey kanâat ve nefis sükûnudur. Hitâbet

10. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 80.
11. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîlu's-Saâde*, thk. Cafer Âli Yasin, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1983, s. 88. Eserin Türkçesi için bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 88-9.
12. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, thk. Muhammed Selim Salim, Matbaatu Dâri'l-Kutub, Mısır 1976, s. 7.

sanatının sağladığı kanâat türü ise zandır. Zan da, kesin tasdîk dediğimiz bilgi de görüşün türleridir.[13]

Hitâbet sanatı beş kıyâsî sanattan birisidir. Hatâbî kıyasın öncülleri kabul edilmiş öncüllerdir (*el-makbûlât*). "Makbûlât, insanın kendi basîretinin olmadığı, fakat sadece başkasını vekil edindiği ve başkasından öğrendiği şeyleri kabul ederek hakkında hüsn-i zan beslediği görüşlerdir."[14] Fârâbî makbûlât terimini yaygın ilk görüşler (*bâdiu'r-ra'yi'ş-şâi'*) ve çoğunluk için ortak olan oturmuş görüş (*er-ra'yu's-sâbıku'l-muştereke li'l-cemî'*) şeklinde de ifâde etmiştir.[15] Makbûlât türü öncüller doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Retorikçi bu öncülleri doğru olduklarından değil, makbul olduklarından dolayı kullanır.[16]

Hatâbî-retorik, kıyası, maddesi açısından inceledikten sonra sûreti açısından da kısaca tanıtabiliriz. Retorikte kullanılan kanıtlama türleri örtük kıyas (*ed-damîr*: matvî kıyas, entimem, örtük tasım) ve örnekleme (*et-temsîl*: analoji, benzetme) ya da diğer adıyla örnektir (*el-misâl*).[17] Örtük kıyas, iki öncülden birisinin ortadan kaldırılmış olduğu bileşik sözdür.[18] Örnekleme bir şeyin, benzerindeki varlığı, kendindeki varlığından daha bilinir olduğu zaman benzer durumda bulunması dolayısıyla insanın o şeyle ilgili olarak, onun herhangi bir durumda bulunduğuna iknâ edilmesidir.[19] Fârâbî örtük kıyasın zamansal olarak örneklemeden daha önce bulunduğunu ve kullanıldığını ifâde etmiştir. Örtük kıyas hitâbet sanatının temel kanıtlama biçimidir ve örneklemeden daha güçlüdür.[20] Örtük kıyas ve örnekleme sözle yapılan kanıtlamalardır. Bunun yanında hitâbet sanatında söz dışında kalan iknâ ediciler yani kanıtlamalar (*el-mukniâtu'l-hârice 'ani'l-ekâvîl*) da kullanılabilmektedir. İleriki zamanlarda daha ziyâde sofistlerin aldatmacalarında kullanılacak olan bu dış iknâ yöntemlerine konuşanın kendini övüp rakîbini kusurlu göstermesi, rakîbin sözlerini çirkin göstermesi, toplumda saygınlık kazanmış kişilerin sözlerine referans-

13. Fârâbî kesini (*el-yakîn*) ve zannı (*ez-zann*) görüşün (*er-ra'y*) türleri olarak görmekte ve kesini ve zannı, bunların alt türlerini tek tek taksim edip tanımlamakta ve özelliklerini ele almaktadır. Bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 8-27.
14. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 3* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 30. Benzer ifadeler için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 18; *Kitâbu'l-Burhân*, s. 1-2; *Kitâbu'l-Kıyâs*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 2* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 18.
15. Örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 40, 42.
16. Fârâbî, *a.g.e.* s. 52-3.
17. Fârâbî, *a.g.e.* s. 39.
18. Fârâbî, *a.g.e.* s. 31.
19. Fârâbî, *a.g.e.* s. 59; *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 36; *Cevâbât li-Mesâil Suile 'anhâ*, thk. Câfer Âli Yasin, *Kitâbu"t-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde* içinde, İntişârât-ı Hikmet, İran 1371, s. 313.
20. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 41.

ta bulunması, toplumsal âdetleri delil göstermesi, rakîbi bahse girerek tehdîd etmesi, jest ve mimikleri aşırı kullanarak dinleyenleri tesir altında bırakması, çokça yemin etmesi gibi tavırlar örnek olarak zikredilebilir.[21]

Hitâbet sanatı, üstlendikleri roller dolayısıyla, farklı isimler almış kişiler arasında icrâ edilir. Retorik sahnede konuşmacı (*el-kâil*) ve dinleyiciler (*es-sâmiûn*) olmak üzere iki taraf vardır. Dinleyiciler de üçe ayrılır: İknâ edilecek kişi (*el-maksût iknâuhû*), tartışmacı (*el-munâzır*) ve hakim (*el-hâkim*). Retorikçi, kıyasla ve duruma göre söz dışındaki diğer iknâ edicileri kullanmak sûretiyle görüşünü dinleyicilere kabul ettirmeye çalışır.[22]

Şiir Sanatı

Hitâbet sanatından sonra ortaya çıkan diğer kıyâsî sanat ise şiir sanatıdır. Zaman bakımından şiir sanatı hitâbet sanatından sonra ortaya çıkmıştır.[23] Şiir sanatının hitâbet sanatının gelişiminin ardından ve bu sanatın bir üst aşaması olduğunu söyleyebiliriz. Şiir sanatı kullandığı lafız tarzları dolayısıyla daha komplike ve daha güç icrâ edilen bir sanattır. Ancak gerek maddesi ve sûreti açısından gerekse de toplumsal işlevinin daha yaygın olmasından dolayı epistemik değer açısından yine de hitâbet sanatı şiir sanatından daha üstündür. Bundan dolayı olsa gerektir ki, Fârâbî *İhsâu'l-Ulûm*'da sekiz mantık kitabını sırayla sayarken yedinci sırada hitâbet sanatını zikretmiş, şiir sanatını ise sekizinci yani son sıraya koymuştur.[24] Hitâbet sanatında kullanılan sözcükler delâlet ettirildikleri anlamlarla uygunluk arzederken, şiir sanatında sözcükler ile delâlet ettikleri anlamlar arasında böyle bir uygunluk çoğu zaman yoktur.[25] İstiâre ve mecâz kullanımları, kök anlamı ifâde eden sözcüklerden zaman bakımından daha sonra ortaya çıkmıştır ve bunlar dilin daha üst ve daha kompleks bir kullanım tarzıdır.

Şiir sanatı, "Bir şeyin sözle taklîdi (*muhâkât*) ya da hayal ettirilmesini (*tahyîl*) amaç edinen kıyâsî bir sanattır." diye tanımlanabilir. Resim sanatı şeylerin taklitlerinin kağıtlara renkler aracılığıyla iki boyutlu olarak aktarılması, heykel sanatı şeylerin sûretlerinin farklı taş türlerine üç boyutlu olarak aktarılmasıdır. Bunlar gibi şiir de şeylerin taklitlerini oluşturur, ancak şiir bunu sözle ya-

---

21. Fârâbî bunları ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 32-9.
22. Fârâbî, *a.g.e.* s. 28-31.
23. Fârâbî, *a.g.e.* s. 79.
24. Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm,* thk. Osman Muhammed Emin, Matba'atu's-Sa'ade, Mısır 1931, s. 30-1. Eserin Türkçesi için bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 67-8.
25. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı,* 153-4.

par ve söz aracılığıyla oluşturduğu taklit, dinleyenin nefsinde müfret ve müellef mânâlar oluşturur.[26]

Fârâbî şiir sanatının maddesini oluşturan öncül türü için özel bir terim kullanmamıştır. Bunun sebebi şiirde tasdîk değil de, taklîdin söz konusu olması olabilir. Daha sonraki dönemlerde şiir sanatının muhayyelât türü öncüllerden kurulan kıyas olduğu ifâde edilmiş ve bu tanım mantıkçılar arasında kabul görmüştür. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*'ta muhayyelâtı "tasdîk amaçlı değil de taklit yoluyla bir şeyi başka bir şey olarak zihinde canlandırma amaçlı olarak söylenen öncüllerdir."[27] diye tanımlamıştır. Şiirsel kanıtlama maddesi açısından muhayyelât ile kurulurken, sûreti açısından ise örnekleme ile icrâ edilmektedir. Görüldüğü üzere kanıtlama tarzı bakımından hitâbet sanatı daha ziyâde örtük kıyası kullanılırken, şiir sanatında kıyas değil, sadece örnekleme kullanılmaktadır.[28] Örneklemenin ne olduğunu hitâbet sanatını sûreti açısından incelerken ifâde etmiştik.

Şiir sanatının icrâ edicilerine şair denmektedir. Fârâbî şair tiplerini üçe ayırmaktadır. Bazı şairler kıyas kurabilme konusunda kâbiliyetli, bazıları kâbiliyetsiz iken, üçüncü tip şairler ise taklitçi şairlerdir.[29] Şairler muhayyelât tarzı tasdîkleri örnekleme formunda kullanarak dinleyicilerinin nefsinde farklı kanâatler oluştururlar. Şiir sanatın hâsılası olan kanâatler tasdîkten oldukça uzaktır, daha ziyâde nefsteki etkilenimleri belirler niteliktedir.

Fârâbî, hitâbet sanatını kullananlara örnek olarak geç dönem Yunanlıları,[30] Thrasümakhos'u (M.Ö. 459-400)[31] Galenos'u (129 ile 200-216 arası),[32] şiir sanatını kullananlara örnek olarak Homeros'u (M.Ö. 8. yy.),[33] Empedokles'i (M.Ö. 490-430) ve bazı Phythagorasçıları göstermektedir.[34] Galenos, hitâbet yöntemini burhân yöntemi bulunduktan sonraki bir dönemde kullananlardandır. Düşünce tarihinin retorik ve poetik dönemlerini daha genel olarak sınırlan-

---

26. Fârâbî burada heykel sanatını ve satranç oyununu örnek vermektedir. Bkz. Fârâbî, *et-Tavtie*, s. 57-8.
27. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Mâcid Fahrî, Menşûrâtu Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 101.
28. Fârâbî, *Makâle fî Sanâati'ş-Şuarâ li'l-Muallimi's-Sânî*, thk. Muhammed Taki Daniş Pejuh, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâb* içinde, Menşûrâtu Âyetullahi'l-'Uzmâ el-Mer'aşiyyi en-Necefî, Kum 1987, s. 494. Eserin Türkçesi için bkz. "Şiir Sanatının Kanunları", Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 84.
29. Fârâbî, *a.g.e.* s. 498-9/87-8.
30. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 61.
31. Fârâbî, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, thk. Muhsin Mehdi, el-Mektebetu'z-Zehrâ, İran 1404, s. 110. Eserin Türkçesi için bkz. Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig*, sy. 2, s. 171.
32. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 32, 34, 36-8.
33. Fârâbî, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık: Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 110/171.
34. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 61.

dırmaya çalışırsak Fârâbî'nin anlatılarını göz önünde bulundurarak, Keldânîler'in, Mısırlılar'ın ve Sofistlere kadarki süreçte Yunanlılar'ın kullandıkları yöntem retorik-hatâbî ve poetik-şiirsel yöntemler, bu yöntemlerle elde edilen düşünceler de retorik ve poetik düşüncelerdir. Felsefenin oluşumunun alt aşamalarının yaşandığı bu süreçte daha ziyâde doğal varlıklar alanı konu edilmiştir.

Birikimlerin Korunması Aşaması: Ezberleme Dilbilim ve Yazının Oluşumu

Hitâbet ve şiir sanatının ortaya çıkması insanlığın zihinsel birikimler elde etmesini sağlamış ve bu birikim zaman içerisinde artarak çoğalmıştır. Bundan sonraki süreçte insanlar elde ettikleri zihinsel birikimi korumaya yönelik çabalar sarfetmişler, böylelikle de toplumlarda ezberleme (*hıfz*), dilbilim (*sınâatu ilmi'l-lisân*) ve yazı (*el-kitâbe*) ortaya çıkmıştır. Bu süreçlerin yaşandığı toplumlarda, bu toplumların konuştukları dilleri koruyan dilciler (*vâdıu'l-lisân*), bu dillerle söylenmiş korunası sözleri ezberleyen hafızlar (*huffâz*) ortaya çıkmıştır. Böylelikle zihinlerden çıkarak dile dökülen mânâlar korunmaya ve sonraki nesillere aktarılmaya başlanmıştır. Ancak insan hâfızası sınırlı olduğu için belirli bir süre sonra iyiden iyiye artan sözlü kültürü taşıyamaz olur. Bundan dolayıdır ki, toplumlar dili koruma ve dille ifâde edileni ezberlemenin ardından yazıyı îcâd etmişlerdir. Nitekim söz anlık ve geçici iken, yazı kalıcıdır. Yazı sayesinde hâfızanın taşımakta zorlandığı mânâlar çok daha kolay ve çok daha kalıcı bir şekilde korunmaya başlanmıştır.[35]

FELSEFENİN OLUŞUM DÖNEMİ

Gerçek Felsefenin Hazırlık Aşamaları Olarak Sofistik ve Cedelî Felsefeler

Daha sonraki süreçte Yunanlı düşünürler kendilerinden öncekilerin retorik ve poetik yöntemlerinni ve bu yöntemlerle elde ettikleri görüşlerin sofistik, cedelî-diyalektik ve burhânî-apodeiktik yöntemleri ve bu yöntemlerle icrâ edilen sofistik, cedelî ve burhânî felsefeleri ortaya koymuşlardır. Fârâbî mantık biliminin *Analütikôn Proterôn*, yani *Kitâbu'l-Kıyâs: Birinci Analitikler* kitabından sonra gelen beş kitabında ele alınan beş sanattan ilk olarak ortaya çı-

35. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 79-85.

kan hitâbet ve ikinci olarak ortaya çıkan şiir sanatlarını iki sanat (*es-sınâatâni*) ve genel sanatlar (*es-sınâatâni 'âmmetâni*) ismiyle bir araya getirirken[36] safsata, cedel ve burhân sanatlarını da üç yöntem (*et-turuku's-selâse*) adı altında toplamıştır.[37] Hitâbet ve şiir sanatında kullanılan önermelerin konuları genellikle tekiller iken sofistik, cedelî ve burhânî yöntemlerde kullanılan önermelerin konuları tümeldir.[38] Bu üç yöntem gâyeleri bakımından farklı olsa da konuları (*el-mevdûât*) ve sorunları (*matlûbât*) bakımından aynıdır.[39] Sofistik yöntem, yani safsata sanatı diğer dört sanattan farklı olarak sadece zararlı olanı ele almaktadır.[40] Bu cihetten bakıldığında, dört sanat birbiriyle uyum içerisinde var olabilmekteyken safsata sanatı aldatma amaçlı olduğu için diğerlerinin karşısında yer almaktadır. Beş sanatla ilgili genel değerlendirmelerin ardından şimdi yine zaman bakımından öncelik ve sonralıklarına göre önce sofistik yöntemi ve onunla icrâ edilen sofistik felsefeyi, ardından cedel yöntemini ve onunla icrâ edilen cedelî felsefeyi ve son olarak da burhân yöntemini ve onunla icrâ edilen burhân felsefesini kısaca tasvîr edebiliriz.

Sofistik Felsefe

Hitâbet ve şiir sanatı ve bu sanatlarla elde edilen düşüncelerden sonra sofistik yöntem ve bu yöntemle icrâ edilen sofistik *felsefe* ortaya çıkmıştır. Sofistik felsefe (*el-felsefetu's-sûfestâiyye*, *el-felsefetu'l-mumevvihe*, *el-hikmetu'l-mumevvihe*)[41] sofistik zihnin sofistik, yani aldatmacalı kıyaslarla varlıktan zihnine topladıklarının adıdır diyebiliriz. Gerçek anlamda felsefe olmamasına, hatta gerçek felsefenin düşmanı olmasına rağmen, yöneldiği varlık cinsleri ve tartıştığı sorunlar dolayısıyla dolaylı bir tarzda bu zihinsel ameliyeye de felsefe denmiştir. Ancak burada terim anlamıyla felsefe lafzının sofistlerin zihnindekilere asla söylenemeyeceğini tekrardan hatırlatmak uygun olacaktır. Sofistik felsefenin yöntemi, adını da kendisinden aldığı sofistik yöntemdir. Sofistik yöntemle kurulan kıyaslar sofistik kıyaslar, bu kıyasların dile getirilmesiyle yapılan konuşmalar sofistik konuşmalar ve söylenen sözler sofistik sözlerdir.[42] Fârâbî

36. Fârâbî, *a.g.e.* s. 80.
37. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27.
38. Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 75-6.
39. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27.
40. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı,* s. 23-6/63-4.
41. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı,* s. 69-70.
42. Fârâbî sofistik yöntemi *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde incelemiştir. Bkz. Fârâbi, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* thk. Refik el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 2,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 131-64.

hitâbet ve cedel sanatının karıştığı bir dönemin yaşandığını ve bu döneminin insanlarının şeyler hakkında verilen hükümlerin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu anlayamaz bir hale düştüklerini ifâde etmektedir. Bu insanlar hatâbî ve cedelî yöntemleri birlikte kullanarak samîmî niyetlerle bir hakikat arayışında idiler ve öğrenim ve öğretimi gâye ediniyorlardı. Ancak bu dönemde insanlar belli bir süre sonra yöntemlerden şüphe duymaya ve ardından Protagoras'ın (y. M.Ö. 490-420) düşeceği duruma düşmeye başlamışlardır.[43] Bu halin ardından gelen sofistik felsefe dönemi bir hükmün istenildiğinde hem doğrulanabileceğine hem de yanlışlanabileceğine inanılan dönemdir.[44]

Hitâbet ve cedelde görünürde değil gerçekte meşhur olan öncüller kullanılırken sofistik sanatta görünürde meşhur olan öncüller aldatma ve kandırma amaçlı olarak kullanılır. Sofistik sanatta kullanılan sofistik kıyasların maddeleri görünürde meşhur olan bu aldatıcı öncüllerden oluşmaktadır.[45] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde bu aldatıcıları "lafızlarla yapılan aldatıcılar" ve "anlamlarla yapılan aldatıcılar" diye ikiye ayırmakta ve her birini örneklerle tek tek açıklamaktadır.

Sofistlerin en esaslı dayanakları sözlerdir. Sofistler sözler ile onların delâlet ettikleri anlamlar arasındaki uyumu bozmaktan beslenirler. Söz oyunlarıyla elde ettikleri neticeleri bu işin inceliklerinden haberdar olmayanlara kabul ettirip onları aldatırlar. Sofist sözcükler ve sözler aracılığıyla zihinlerde dış dünyada öyle olmayan anlamlar ve hükümler oluştururlar. İlk sofistlerden bazıları kendilerinden önceki doğa filozoflarının birbirlerine karşı bir şekilde ortaya koydukları görüşler neticesinde şaşakalmış ve insanın gerçekten hakikati bilemeyeceğini düşünmüş olabilirler. Ancak özellikle de Aristoteles'in mantık bilimini kâmil bir şekilde tesis etmesinin ardından ortaya çıkan sofistler bu aldatma ve kandırma işini öncelikle sofistik doğaları gereği, ikinci olarak ise kötü niyetleri dolayısıyla ve çıkar amaçlı olarak icrâ etmektedirler.[46] Burhâncının bu tip doğalara karşı sürekli olarak tetikte olması, aldananlardan olmaması gerekmektedir. Sofistik sanatın maddesini bu aldatıcılar, sûretlerini ise *Birinci Analitikler*'de ele alınan kıyaslar oluşturmaktadır. *Birinci Analitikler*'de mutlak olarak ele alınan kıyaslar *Sofistik Aldatmalar*'da ele alınan kıyasların da sûretidir.

Fârâbî düşüncenin retorik ve poetik dönemlerinde insanların daha ziyâde matematiksel (*el-umûru't-teâlîmiyye*) ve doğal varlık alanlarına (*el-umûru't-ta-*

43. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 61-2.
44. Filozofumuz bu şüphe durumlarında eski dönem düşünürleri arasında geçen tartışmaları da ele almaktadır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 16-9.
45. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 26.
46. İlgili konular hakkında değerlendirmeler için bkz. Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslamî İlimler Dergisi*, sy. 2, s. 9-13.

bîiyye) yöneldiklerini, şekilleri, sayıları, aynalara yansıyan görüntüleri, renkleri ve bunlara benzer diğer şeyleri merak ettiklerini belirtmekteydi. Ardından gelen sofistik felsefe döneminde ise sofistler daha ziyâde ahlâk ve siyâsetin alanına giren toplumsal şeyleri (*el-umûru'l-medeniyye*) kendilerine konu edinmiş görünmektedirler.[47] Önceleri doğal dünya, ardından ise akıllı ve iradeli bir hayvan olan insana ilişen a'râzların alanı olan ahlâk ve siyâset alanı hakkında ortaya konulan aldatıcı iddiâ ve kanıtlar neticesinde olsa gerek bilgi meselesi de yavaş yavaş üzerinde düşünülen bir mesele haline gelmiş ve mantık biliminin hazırlayıcı süreçleri netleşmeye başlamıştır.

Fârâbî sofistik yöntemle varlık alanlarına yönelen kişileri sofist (*sûfestâî*),[48] aldatıcı (*mugâlitî*)[49] gibi isimlerle ifâde etmiştir. Bu tip bir doğanın zihnine varlık olduğu gibi aksetmemektedir. Sofist kendisini gerçekte öyle olmadığı halde görünürde bilge biri olarak sunar; ancak o aldatıcıdır, onun safsatalarını dinleyip iknâ olanlar da aldananlardır. Sofistik felsefenin icrâ edicisi olan sofistlerin kimliklerine ilişkin olarak ise Fârâbî'nin doğrudan Protagoras'ı zikrettiğini görmekteyiz.[50] Ancak filozofumuz *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde sofistik aldatıcıları anlatırken farklı isimlerden de örnekler vermektedir. Görüleceği üzere sofist tipi Yunan dünyasında ortaya çıkmış, sofistik yöntem önceleri bilinçsizce, ancak sonraları özellikle de Protagoras gibilerince bilinçli olarak kullanılmıştır.

Cedelî Felsefe

Sofistik yöntem ile icrâ edilen sofistik felsefenin ardından yine bu felsefenin içerisinden yeni bir yöntem ve yeni bir *felsefe* tarzı ortaya çıkar. Sofistik felsefenin birikimi üzerinde oluşan bu felsefe tarzının yöntemi cedel yöntemi (*sınâatu'l-cedel*) adı ise cedelî-diyalektik felsefedir (*el-felsefetu'l-cedeliyye*).[51] Cedel sanatı in-

47. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 85-7.
48. Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, s. 25.
49. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 56.
50. Fârâbî, *a.g.e.* s. 62; *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık: Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 110/171.
51. Fârâbî gerek *Kitâbu'l-Hurûf*'ta, gerek *Kitâbu'l-Cedel* ve *el-Hatâbe*'deki bazı ifadeleri hitâbet sanatının hemen ardından cedel sanatının ortaya çıktığı şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Hitâbet sanatının geliştiği bazı dönemlerde cedel sanatının doğrudan hitâbet sanatından çıktığını söyleyebiliriz. Zira şiir sanatı ve sofistik sanat gaye ve tarz bakımından birbirine daha yakın iken cedel sanatı hitâbet sanatının gelişmiş bir biçimi olarak görülebilmektedir. Ancak biz zamansal sıralamada tarihî olarak ilk dönem retorikçilerinin aralarında da kullanılmış olmakla birlikte gelişmiş cedel sanatının sofistik sanattan sonra icrâ edildiğini düşünerek cedelî felsefeyi sofistik felsefeden sonraya yer-

sana, soru soran konumunda olduğunda çelişiğin iki parçasından herhangi birini korumaya çalışan cevap verenden soru ile teslim alınan tümel konunun vaz'ının iptâl edilmesinde meşhur öncüllerden kıyas kurma gücü ve cevap veren konumunda olduğunda ise soru soranın çelişiğinin iki parçasından herhangi birini iptâl etmeye çalıştığı tümel konunun her vaz'ını koruma gücü kazandıran kıyâsî sanattır.[52]

Cedel sanatının ilkeleri (*mebâdiu'l-cedel*) tümel meşhur öncüllerdir (*el-mukaddimâtu'l-kulliyyetu'l-meşhûra*).[53] Meşhûrât ise bütün insanların veya çoğunun veyahut da onların bilginleri (*inde ulemâihim*) ya da akıllılarının (*'ukelâihim*) nezdinde, o bilgin ya da akıllılar arasından ya da toplumun diğer kesimlerinden hiç kimsenin karşı çıkmadığı tesirli görüşlerdir.[54] Diğer bir ifâdeyle meşhûr, herkesin ya da insanların çoğunun şâhid oldukları şeylerdir.[55] Cedel sanatının maddesini meşhûrât türü öncüller, sûretini ise yine *Birinci Analitikler*'de ele alınan kıyaslar oluşturmaktadır.[56]

Cedel yöntemini kullanarak varlık alanlarına yönelen cedelî felsefenin icrâ edicilerine kullandıkları yöntem ve konuşmalarda üstlendikleri roller dolayısıyla özel isimler verilmiştir. Buna göre cedel yöntemi biri soru soran (*es-sâil*),[57] diğeri ise cevap veren (*el-mucîb*) konumunda olan iki ya da daha fazla kişi arasında kullanılmaktadır. Soru soran karakter sorular aracılığıyla cevap verenin korumaya çalıştığı vaz'ı iptâl etmeye çalışırken, cevap veren karakter soru soranın iptâl etmeye çalıştığı vaz'ı korumaya çalışır.[58] Cedelî felsefe soru soran ve cevap veren konumundaki karakterlerin meşhur öncüllere dayanarak tümel bir konuda çelişik iki yüklemden birini isbat ya da iptâl etmeye çalışmaları ile icrâ edilmektedir.

Fârâbî, cedelî felsefenin icrâ edicileri olan cedelci filozofların kimler olduğunu açıkça dile getirmemektedir. Ancak tarih sahnesine sofistik felsefenin icrâ edicileri olan sofistlerin ardından çıkan cedelcilerin kimliklerine dair bazı

---

leştirdik. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 69-70; *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 22; *Kitâbu'l-Cedel*, s. 61-2.

52. Fârâbî'nin tanımına Türkçe'de anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla bazı ilaveler yaptık. Bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 13. Benzer ifadeleri için bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 14, 21, 26.
53. Fârâbî, *a.g.e.* s. 28.
54. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 2*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 19.
55. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 2. Meşhûrâtın toplumun kesimlerine yayılımı bakımından ayrıntılı incelemesi için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 17-20, 23, 59-60, 65-6.
56. Cedel ile birlikte beş kıyâsî sanatın ard arda sayıldığı yerlere örnek olması açısından bkz. Fârâbî, *et-Tavtie*, s. 56.
57. Fârâbî cedel sanatının aktif kişisi olan soru soran karakter için cedelci anlamında *el-mucâdil* terimini de kullanmıştır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 44.
58. Soru soran ve cevap veren karakterlerin rolleri, mücâdele ve konuşma tarzları, kanıtları çözme biçimleri, bilge ile sofistten farkları ve tartışma konusu yaptıkları meseleler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 44-62.

tahminlerde bulunmak hiç de güç değildir. Zamansal olarak Sofistlerden sonra gelen ve nesnel bir hakikatin arayışında olan kişi Sokrates'tir (y. M.Ö. 470-399). Aristoteles'in de belirttiği üzere Sokrates ahlâkî erdemler üzerine kafa yormuş bunların tümel tanımlarını elde etmeye çalışmıştır. İlgilendiği varlık alanına yönelirken kullandığı yöntem bakımından da Sokrates'in farklı bir yeri vardır. Aristoteles Sokrates'in ahlâkî erdemleri tanımlarken erdemlerin mâhiyetlerini aradığını, mâhiyeti aramasının sebebinin ise onun kıyaslar kurmak istemesi olduğunu ve mâhiyetin kıyasın ilkesi olduğunu ifâde etmiştir. Aristoteles Sokrates'in düşünsel yönteme ilişkin yaklaşımları üzere değerlendirmelerde bulunduğu *Metafizik*'in *mû* makâlesinde cedel sanatına, yani diyalektiğe de doğrudan değinmiş ve Sokrates'in yöntemini diyalektik yöntem içerisinde görmüştür.[59] Cedel yöntemini hocası Sokrates'ten öğrenip geliştiren ve olgun bir cedelî felsefe örneği ortaya koyan kişi ise Platon (y. M.Ö. 428-347) olmalıdır. Fârâbî, felsefenin yegâne yöntemi olarak gördüğü burhân yönteminin tarih sahnesine çıkışını anlatırken Platon'a da değinmekte ve onu yöntemleri belli düzeyde birbirinden ayıran ve burhân yöntemini doğallığında kullanan kişi olarak görmektedir.[60] Öyleyse Platon'un cedelî felsefenin içerisinde yetişen ve bu felsefe tarzını olgunlaştıran, daha sonraları ise burhân yöntemini felsefesinde yarı-bilinçli ve doğaçlama tarzında kullandığını söylersek yanlış bir değerlendirme yapmış olmayız. Buna Aristoteles'in Platon'a talebelik ettiği süreçleri de ilâve edebilir ve İlk Öğretmen'in de hayatının belli bir bölümünde cedel yöntemini kullandığını ve burhânı daha sonra kurduğunu ifâde edebiliriz. Fârâbî, Aristoteles'in felsefî bilimleri inşâ ederken de kitaplarında önce cedelî yöntemle zihninleri burhâna hazırladığını, burhânları ise daha sonra getirdiğini söylemektedir. Yine İkinci Öğretmen, Platon'un da erdemli toplum yöneticilerini ve filozofları eğitirken cedel sanatını matematikten (*ba'de't-teâlîm*) sonra, diğer üç bilimden, yani doğabilimi (*el-ilmu't-tabîî*), metafizik (*el-ilmu'l-ilâhî*) ve toplumbilimden (*el-ilmu'l-medenî*) ise önce düzenlediğini ifâde etmiştir.[61]

Burhânî Felsefe

Her bir kıyâsî sanat zaman bakımından ard ardalık içerisinde önceki sanatın gelişmesi ile o sanatın içerisinden doğmuştur. Önceki sanatlar sonraki

---

59. Aristoteles, *Metafizik*, (XIII: M), çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2010, 1078 b 18-30, s. 540-1. Diogenes Laertios da Sokrates'in doğa kuramını yararsız görüp ahlak konuları üzerinde felsefe yapmaya başladığını belirtmektedir. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozoflarm Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 75.
60. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 22; *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 86-7.
61. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 32.

için bir madde konumunda iken, sonraki sanat önceki sanatın yeni sûret almış bir halidir. Hitâbet yöntemi gelişmişlik bakımından belirli bir düzeye ulaşmış olan toplumlarda ve belirli insanlarca elde edilmiş, ardından gelen yöntemler olan şiir ve safsata gibi cedel yöntemi de kendisinden önce gelen yöntemden beslenerek kendisinden önceki birikimin içerisinden doğmuştur. İnsanlık zihninin ibtidâî ve avâmî dönemlerinde ilk felsefî merakların giderilmesinde başlangıçta doğal, sonrasında ise bilinçli olarak kullanılan hitâbet ve şiir sanatı dönemlerinde insanlar daha ziyâde doğal ve matematiksel varlık alanına (*el-umûru't-te'âlîmiyye ve't-tabîiyye*) yönelmişlerken, daha sonraki süreçte sofistik yöntem ve onun içerisinden doğan cedelî yöntem dönemlerinde ilkeleri irâde ve ihtiyar olan toplumsal varlık alanları, yani ahlâk, ev yönetimi ve siyâset konuları (*el-umûru'l-medeniyye*) üzerinde de düşünce üretmeye başlamışlar ve nihâyetinde tarihî süreç burhân sanatının ve burhânî felsefenin kurulmasına hazır hale gelmiştir.[62] İnsanlığın felsefî arayışı felsefenin nihâî yöntemi olan burhân sanatının (*sınâatu'l-burhân*) ve bu sanatla icrâ edilen gerçek felsefe olan burhânî felsefenin (*el-felsefetu'l-burhâniyye*) ortaya konulmasıyla nihâî gâyesine ulaşacaktır. Mantık bilimi ve burhânî felsefe kendisinden önceki bütün insânî tecrübenin üzerinde, ancak bu tecrübenin ayıklanması ve yeni bir sûretle inşâ edilmesi neticesinde ortaya çıkmıştır denilebilir. Burhân yöntemi filozofun yöntemidir, felsefenin usûlüdür. Burhân sanatını, mantık bilimini vaz'eden Aristoteles, mantık biliminin ilk üç kitabında burhânın parçalarını ortaya koymuştur. İlk üç kitap öncelikle burhânî kıyasın kısımları ve formu iken, ikincil anlamda diğer kıyâsî sanatların formudur.[63]

Fârâbî burhân sanatının yarı-bilinçli olarak ortaya çıkış sürecinde kıyâsî sanatların eşzamanlı olarak kullanıldığı bir dönemden de bahsetmektedir. Kıyâsî sanatlar her biri birbirinden bağımsız, yani saf ve yalın olarak kullanılmakla birlikte birleşik ve karışık bir şekilde de kullanılmıştır, kullanılabilmektedir. Fârâbî sanatları, birbirlerinden ayrı ya da birbirleriyle iç içe kullanılması dolayısıyla basit kıyâsî sanatlar (*es-sanâiu'l-kıyâsiyyetu'l-basîta*) ve birleşik kıyâsî sanatlar (*sanâiu kıyâsiyye murekkebe*) şeklinde ikiye ayırmıştır.[64] Sanatların bu yalın ve birleşik kullanımı, sadece ilk ortaya çıkış süreçlerinde değil, burhân sanatı ve burhânî felsefenin kurulmasından sonraki süreçlerde de karşılaşılabilecek, hatta karşılaşılmış bir durumdur.[65] Ancak tasvîr ettiğimiz tarihî sürece döne-

62. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 86.
63. Manık kitapları arasında *Kitâbu'l-Burhân*'ın merkezî konumu için bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, s. 31/68.
64. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 58.
65. Filozof, birleşik kıyâsî yöntemleri kullananlara örnek olarak *Revâkiyyûn*'u (Stoacılar) vermektedir. Fârâbî bu kişilerin felsefe sanatı (*sınâatu'l-felsefe*), yani burhan sanatı ile cedel sanatı arasında fark görmediklerini, cedel sanatını felsefe olarak gördüklerini ve

rek devam edecek olursak burhân sanatının vaz'edilmesinden önceki bir süreçte yöntemlerin birleştirilerek ve bir birine karıştırılarak kullanıldığı bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde eski zamanların felsefecileri (*el-mutefelsifûn fi'l-kadîm*) üç kıyâsî yöntem, yani sofistik, cedelî ve burhânî yöntem birbirinden tam olarak ayrıştırılıncaya kadarki süreçte bu yöntemleri karışık olarak kullanmışlardır. Fârâbî yöntemlerin birleşik kullanıldığı bu tarzı karışık yöntem (*et-tarîku'l-muhtalat*) şeklinde isimlendirmiştir. Karışık yöntem konu ve meseleleri bir olan ve tümel önermelerle çalışan üç yöntemin, yani sofistik, cedelî ve burhânî yöntemlerin karışık kullanılmasıyla meydana gelmiştir.[66] Fârâbî özel olarak üç yöntemin karışımından söz ettiği gibi, bazen tekil önermelerden kurulan hitâbet ve şiir sanatlarını da bunlara ekleyerek beş yöntemin birleştirilmesiyle oluşan karışık yöntemlerden de bahsetmektedir.[67] Dolayısıyla birleşik kıyâsî sanat bazen burhân, cedel ve safsata sanatının karıştırılmasıyla icrâ edildiği gibi bazen de burhânî (*ilmî*), cedelî, sofistik, hatâbî ve şiirsel yöntemlerin birleştirilmesiyle de kullanılmıştır.[68]

Cedelî yöntem ve karışık yöntemin bulunup kullanılmasının ardından artık burhân sanatı ve burhânî felsefenin keşfi ve ortaya konulması sürecine geçilmiştir. Burhân sanatını ve mantık biliminin diğer bölümlerini de, burhân yöntemi ile icrâ edilen burhânî felsefeyi de kâmil bir şekilde ortaya koyan ilk kişi Aristoteles'tir. Yukarıda da değindiğimiz üzere Fârâbî'ye göre burhân sanatını ortaya koyan kişi pek tabîî ki Aristoteles olmakla birlikte bu yöntemi yarı-bilinçli olarak ilk fark eden kişi Platon'dur. Burhânî felsefenin oluşumu sürecini doğrudan Fârâbî'nin ifâdelerine başvurarak ele alabilir ve filozofun Platon ve Aristoteles'i nasıl değerlendirdiğini açık bir şekilde görebiliriz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta şöyle diyor:

> "Sonra durum Aristoteles'in günlerinde karar kıldığı gibi karar kılıncaya dek bu süreç devam eder. Nihâyet bilimsel araştırma sona erer ve bütün

---

Revâkîlerin felsefelerinin mürekkeb bir felsefe olduğunu belirtmektedir. Bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 62.

66. Fârâbî, *a.g.e.* s. 27. İkinci Öğretmen birleşik yöntemin ortaya çıkma yönlerini de ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 58-62.

67. Fârâbî önermeleri, konu ve yüklemlerinin tümel ya da tekil oluşuna göre dört sınıfa ayırmaktadır. Burhan, cedel ve safsata konu ve yüklemi tümel olan önermelerle kurulurken, hitâbet, şiir ve amelî sanatlarda ise tekil önermelerle, yani konusu tekil yüklemi tümel olan önermelerle kurulmaktadır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu îsâgûcî ey el-Medhal*, s. 75-6. Filozof *el-Medhal*'de şiir ve hitâbet sanatını amelî sanatlarla yan yana kullanmıştır. Bunun sebebi bu sanatların teorik şeylerden ziyade pratik faydayı gâye edinen mesleklerde yarar sağlıyor olmasıdır. Hitâbet ile amelî sanatın birlikte kullanımı için bkz. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 23.

68. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 58.

yollar-yöntemler ayrışır, teorik ve tümel bilimsel felsefe kemâle erer, onda hiçbir araştırma yeri kalmaz ve o yalnızca öğrenilip öğretilebilen bir sanat haline gelir. Onun öğretimi ise özel öğretim ve herkes için ortak olan öğretim şeklinde ikiye ayrılır. Özel öğretim, yalnızca burhânî yollarla yapılır. Genel olan ortak öğretim ise cedelî, hatâbî ve şiirsel yollarla yapılır. Fakat hatâbî ve şiirsel öğretimin, hakkındaki görüşün karar kıldığı ve burhân açısından da doğru olan teorik ve pratik şeylerin halka öğretilmesinde kullanılması daha uygundur."[69]

İlgili süreç *el-Hatâbe*'de ise şöyle ifâde ediliyor:

"Eski zamanlarda felsefeciler (el-mutefelsifûn fî kadîmi'd-dehr) teorik şeyler (ani'l-umûri'n-nazariyye) hakkındaki araştırmalarında uzunca bir süre hatâbî yolları (et-turuku'l-hatâbiyye: retorik yöntemler) kullandılar. Çünkü onlar, sonrasında cedelî yolların (et-turuku'l-cedeliyye: diyalektik yöntemler) farkına varıncaya kadar hatâbî yollardan başka bir şeyi bilmiyorlardı. [Cedelî yolları fark ettiklerinde] felsefede hatâbî yolları terk edip cedelî yolları kullanmaya başladılar. Onların çoğu ise sofistik yolları (et-turuka's-sûfistâiyye: sofistik yöntemler) kullandılar. Bu durum Platon'un zamanına kadar böyle devam etti. Platon burhânî yolları (et-turuka'l-burhâniyye: apodeiktik yöntemler) ilk olarak fark eden ve onları cedelî, sofistik, hatâbî ve şiirsel yollardan (et-turuku'ş-şi'riyye: poetik yöntemler) ayıran ilk kişi oldu. Ancak Platon'da bu yollar birbirlerinden [sadece] kullanım esnâsında, bazı konularda (fi'l-mevâdd), boş vaktin ve üstün doğanın kendisini bu yollara yöneltmesi oranında ve Aristoteles Kitâbu'l-Burhân'da (İkinci Analitikler) koyuncaya dek onlar için tümel kanunlar (kavânîne kulliyyeten) koymaksızın ayrışmıştı. Bu yolları elde eden, bunlar için bilimsel bir sıra düzeni içerisinde (tertîben sınâiyyen) tümel kanunlar koyan ve bunları mantıkta sâbitleştiren (esbetahâ) ilk kişi Aristoteles'tir. Ondan bu yana felsefeciler (el-mutefelsifûn), eskilerin, kesin tasdîkin (el-yakîn) elde edilmek istendiği teorik şeylerde (fi'l-umûri'n-nazariyye) kullana geldikleri eski yolları terk ettiler. Cedelî yolları matematikte ve teorik şeylerin çoğu ile ilgili olarak (kesîran mine'l-eşyâi'n-nazariyye) halkın eğitiminde (fî ta'lîmi'l-cumhûr), sofistik yolları da sadece uyarı ve sınama amaçlı olarak kullanılır kıldılar. Hatâbî yolları ise bütün sanatlar için ortak olan şeylerde –ki bunlar kendilerinde başka bir sanata değil de belirli bir sanata özel olan bir yolun kullanılması mümkün olmayan, aksine sanatların hepsinde kullanılan şeylerdir-, teorik şeylerin çoğunun halka öğretilmesinde, bir vakit ihtiyaç duyulduğunda belirli bir sanata özel olan şeylerin o sanatın uzmanı olmayan kişiye

69. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 87.

öğretilmesinde ve toplumsal işlere (fi'l-muâmelâti'l-medeniyye) ilişkin konuşmalarda kullanılır kıldılar."[70]

El-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık'taki değerlendirmeler ise şöyle:

"Bu [mantık] sanatının diğer sanatlar [felsefî bilimler] içerisindeki mertebesine gelince, bu sanat felsefe sanatının kapsadığı bütün sanatlardan ve sözle öğretilen diğer bütün sanatlardan önce gelir... Bu sanatı kuran, onu kitapta toplayan, isteyenin ona ulaşacağı bir yol bulan ve onu sözle öğreten kişi tek başına Aristoteles'tir. Ondan önce bu sanatın bazı bölümlerinin bir kitapta toplanmış olduğu zannedilir, fakat bu, bu sanatın Kategoriler gibi bazı kolay bölümleri hakkındadır. Kategorileri ilk olarak kuranların Püthagorasçılar olduğu zannedilir. Kategorileri ortaya koyan kişi Püthagorasçılardan Arkhütas (M.Ö. 428-347) diye bilinen birisidir. Onun Platon ve Aristoteles'ten önce yaşadığını iddiâ ettiler. Yine cedel, sofistik, hitâbet ve şiirle ilgili bazı hususların Aristoteles'ten önce ortaya konulduğu zannedilmektedir. Ben ise şöyle diyorum: Themistios (y. 317-390), Arkhütas'a nisbet edilen kitaptan bu kitabın Aristoteles'ten sonra yazılmış olduğunun açığa çıktığını söylemiştir. Çünkü her ikisinin de adı Arkhütas olan iki Püthagorasçı vardır. Bunlardan biri Aristoteles'ten önce, diğeri ise sonra yaşamıştır. Bunların her ikisi de Püthagorasçıdır. Bunlardan Kategoriler yazarı Aristoteles'ten sonra yaşamış olanıdır. Yine diyorum ki, Aristoteles'ten önce yaşamış olan Arkhütas hakkındaki araştırmalardan, onun, mantık sanatına dâhil konular hakkında söz söylemek istediği açığa çıkmıştır. Aristoteles Metafizik'in yedinci makâlesinde tanım sınıflarını sayıp bunların en mükemmeline ulaştığında şu sözü söylemiştir: "Bu gibi tanımlar Arkhütas'ın beğeneceği tariflerdendir." Yine başka bir topluluğun araştırmalarından bölme ve tanımlar gibi bu sanata dâhil şeyler hakkında söz alışverişinde bulundukları ortaya çıkmıştır. Sözgelişi, Ksenokrates'in sözlerinden ve ondan daha çok Platon'un sözlerinden ortaya çıkan budur. Fakat bunlar mantık sanatının yöntemi doğrultusunda değil, bu sanatın fark edilen bazı parçalarıdır. Kısacası Aristoteles'ten önce mantık sanatına dâhil olan şeyler hakkında ortaya konulan görüşler şu ikisinden biri bakımından teşekkül etmiştir: (1) Ya sanattan olan fiiller sanat olması bakımından değil, fakat alışa alışa ve sanatın fiillerinin uzun süre tekrar edilip onunla meşgul olunmasıyla oluşan bir yetiyle ortaya çıkmıştır. Zira bahsi geçen bu kişilerin bu sanatla fiillerinin kendisiyle olduğu kanunlar kendilerinde olmaksızın meşgûl oldukları kabul edilmiştir. Meselâ Protagoras'ın sofistikte, Thrasümakhos'un (y. M.Ö. 459-400) hitâbette ve Homeros'un şiirdeki kâbiliyeti böyledir. Yine nutuklar ve şiirler insanın, tatbîk ettiğinde, bunların

70. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 22-3.

> benzerlerini yapabileceği kanunlara göre ortaya konulmamıştır. (2) Ya da bu sanatla ilgili olarak bir kitapta sanattan sadece kolay bazı bölümler ortaya koymak. Meselâ şairlerin kitaplarındaki lafız vezinlerinin sınıfları, konuşmalardaki etkileyici şeyler ve cedelde de benzeri şeyler böyledir. Bu sanatın ve bu şeylerin olması gerektiği nizâm üzere olmasına gelince, Aristoteles'ten önce bu yoktu. Fakat bunu sadece Aristoteles tek başına yapmıştır."[71]

Görüldüğü üzere Fârâbî zihninde bu sanatların ilk olarak ayrıştığı kişi olarak Platon'u göstermektedir. Burhân yöntemini de ilk olarak kullanan kişi Platon'dur. Ancak Platon bu yöntemi doğal bir kâbiliyet sonucu ve doğaçlama bir şekilde kullanmıştır. Beş yöntemi ilk defa birbirinden belirgin bir şekilde ayıran, burhân yöntemini ilk defa bilinçli bir şekilde ortaya koyan ve mantık biliminde bu sanatların tümel kanunlarını vaz'eden kişi Aristoteles'tir. Aristoteles felsefe-bilim tarihinin zirve ismidir. O, mantık biliminde hem beş sanat için ortak ilk üç kitabı hem de beş tür zihnin işleyiş tarzının tümel kanunları olan beş sanatı ortaya koymuştur. *İkinci Analitikler*'de felsefenin yöntemi olan burhân yöntemini vaz'etmiş, bilimlere ilişkin olarak kaleme aldığı eserlerinde ise burhân yöntemiyle varlık cinslerinin felsefî-bilimsel bilgilerini bir araya getirmiş ve burhânî felsefeyi, felsefî bilimler sistemini inşâ etmiştir.

Burhân yöntemi yani *sınâatu'l-burhân, et-turuku'l-burhâniyye* isimlendirmesi özel bir kıyas türü olan burhânî kıyası ifâde etmektedir. Ancak burhânî kıyasın ele alındığı *Analütikôn Hüsterôn* kitabı (Ἀναλυτικων ὕστερων), günümüz zihninin alışkın olduğu terimlerle ifâde edecek olursak hem bir bilgi teorisi hem de bir bilim teorisi ortaya koymaktadır. *Burhân* terimi Aristoteles'in Yunanca'da kullandığı *apodeiksis* (ἀπόδειξις) teriminin Arapça karşılığıdır. *Apodeiksis*in ele alındığı kitabın Yunanca adı ise *İkinci Analitikler* anlamında gelen *Analütikôn Hüsterôn*'dur. Bunun Arapça tam karşılığı *et-tahlîlâtu's-sâniye* iken Arapça'da kitabın meşhur adı olan *Kitâbu'l-Burhân* (كتاب البرهان) ismi iki bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde ele alınan *apodeiksis*ten, yani burhândan hareketle konulmuştur.[72] Dolayısıyla *Kitâbu'l-Burhân* sadece *apodeik-*

---

71. Fârâbî, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık: Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 109-11/170-1.

72. Bu hususa İbn Sînâ da değinmekte ve kitabın adının aslında *Kitâbu'l-Burhân ve'l-Hadd* olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse anlaşılıyor ki kitabın Arapça adı olan *Kitâbu'l-Burhân* ifadesi kitabın kısaltılmış ve böylece meşhur olmuş halidir. İbn Sînâ'nın ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, el-Burhân: İkinci Analitikler,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 3. Yine kitabın adı ve sistemdeki yerine ilişkin olarak İbn Rüşd'ün değerlendirmelerine de bakılabilir: İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, thk. Abdurrahman Bedevî, *Şerhu'l-Burhân ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, Kuveyt 1984, s. 157-63.

sisi değil, başta *apodeiksis* olmak üzere *epistêmê*nin, yani *'ilm*in ilminin yapıldığı kitaptır. Yunancadaki *epistême* ve bunun Arapça karşılığı olan *'ilm* terimleri Türkçe'de bizim ayrı iki kelime ile ifâde ettiğimiz terimleri, yani hem bilgiyi hem de bilimi ifâde etmektedir. Bundan dolayı *Analitikler*'in *Sonra Geleni* olan *Analütikôn Hüsterôn* varlık cinslerini nasılsa öylece kavramaya çalışacak olan bir zihne, varlık cinslerine hangi yol ve yordamla yaklaşması gerektiğini *öğreten* bir bilgi ve bir bilim kuramıdır.

Aristoteles *İkinci Analitikler*'de araştırılanların ve bilinenlerin sayıca eşit ve bunların dört olduğunu belirtmiştir. Yani biz dört tür talepte bulunuruz ve bu dört talep sonucunda dört tür bilgi elde ederiz. Bunlar; mutlak olarak bir şeyin olup olmadığı, var olduğu bilinen bir şeyde bir şeyin olup olmadığı, var olduğu bilinen şeylerin niçin var oldukları ve ne olduklarıdır.[73] Görüldüğü üzere dört tür bilgi vardır ve bunların hepsi kıyas değildir. Bir şeyin ne olduğunun bilgisi olan tanım bir burhân değildir, ancak tanım burhândan tam olarak bağımsız da değildir.[74] Aristoteles kitabın birinci bölümünde çok farklı boyutlarıyla burhânî bilginin ve burhânî bilimlerin nasıl elde edileceğini öğretmektedir. İkinci bölümde ise ele alınan esas konu tanımın nasıl elde edileceğinin öğretilmesidir. Tanım burhânî kıyastaki iki tür tezden biri, yani burhânın ilkesidir de.[75] Şeylerin ne oldukları ve olanların niçin olduklarına ilişkin olarak elde edilenlerin her biri tek tek bilgilerdir. Belirli nazarî-teorik varlık cinslerinin zâtî a'râzlarının yine o varlık cinslerinin doğalarındaki ilkelerden hareketle burhânî kanıtlarla kanıtlanması ve içerisinde nelik bilgilerini de barındıran tek tek yüzlerce, binlerce kıyasın düzenli bir şekilde bir araya getirilmesi ile ise bilimler ortaya çıkar. Dolayısıyla *İkinci Analitikler* sadece tek bir yüklemin tek bir konuda niçin olduğunu ortaya koyan kıyas olan burhânî kıyası değil, burhânî kıyasla birlikte diğer bilgi türlerini de ve bunlara ilâve olarak bilgilerin düzenli birlikleri olan bilimleri de nasıl elde edip kurabileceğimizi öğretmektedir. Bundan dolayı olsa gerek Fârâbî, Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ına, yani *Analütikôn Hüsterôn*'una paralel olarak kaleme aldığı kendi *Kitâbu'l-Burhân*'ını Aristoteles gibi iki bölümden değil, beş bölümden oluşturmuştur. Fârâbî bu tarzda bir *Kitâbu'l-Burhân* kaleme alması dolayısıyla İbn Rüşd tarafından sert bir dille de eleştirilmiştir. İbn Rüşd Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının Aristoteles'in

---

73. Aristoteles, *Aristotelous Analütikôn Hüsterôn: Aristotle's Posterior Analytics*, thk. ve İngilizceye çev. Hugh Tredennick ve E. S. Forster, *Posterior Analytics* and *Topica* içinde, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1997, B (II), 1, 2, 89 b 23-90 a 5, s. 174-6. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 53-4.
74. Tanım-burhan ilişkisi için bkz. Aristoteles, *Analütikôn Hüsterôn: İkinci Çözümlemeler*, II, 2-8, 90 a 32-93 b 21, s. 178-204/54-62.
75. Aristoteles, *a.g.e.* I, 2, 72 a 22-3, s. 32-4/12.

Kitâbu'l-Burhân'ını anlaşılmaz bir hale soktuğunu, tertibini ve içeriğini bozduğunu işaret etmektedir.[76] Ancak Fârâbî Aristoteles'i doğru bir şekilde anlamış, burhân teorisini kendi zihninde yeniden kurup farklı bir tasarımla ve farklı bir üslupla çok orijinal bir şekilde yeniden kaleme dökmüştür.

Fârâbî kendi *Kitâbu'l-Burhân*'ında ilk olarak mârifeti ve mârifetin kısımları olan tasavvur ve tasdîki türlerine ayırarak ele alır. Benzer terimlerin farklı bir bağlamda ele alındığı yer ise *el-Hatâbe*'nin başlarıdır.[77] Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının ikinci bölümü Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının ilk bölümünde ele alınan burhânî kıyâsı, üçüncü bölümü ise Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının ikinci bölümünde ele alınan tanım konusuna ayrılmıştır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının üçüncü ve dördüncü bölümleri ise burhân teorisine kendisi tarafından ilâve edilmiş yeni bölümlerdir. Fârâbî dördüncü bölümde önceki iki bölümde ele aldığı burhân ve tanım teorisi ile burhânî bilimlerin nasıl kurulacağını ele almıştır. Burhân ve tanım teorisi bilgi teorisi olarak ifâde edilebilir. Fârâbî'nin ilâve dördüncü bölümde burhân ve tanım teorisi zemininde felsefî bilimlerin nasıl inşâ edileceği ele alınır; bu anlamda *Kitâbu'l-Burhân*'ın bilim teorisi kısmını oluşturan müstakil bir bölümdür. *İkinci Öğretmen* kitabının beşinci ve son bölümünde ise filozof ile filozof adayı arasındaki bilgi aktarım üslubunu konu edinmektedir. Filozof muallim, filozof adayı ise müteallimdir. Muallim ile müteallim arasında geçen konuşma ve tartışma tarzı hitâbet, şiir, safsata ve cedel sanatında icrâ edilen konuşma ve tartışma tarzından farklıdır. Fârâbî'nin ilâve ettiği dördüncü ve beşinci bölüm Aristoteles'in kitabında ayrı bölümler olarak ve belirgin bir şekilde karşımıza çıkmamaktadır. Ancak Aristoteles'in *Analütikôn Hüsterôn*'unun ilk makâlesinde burhânî kıyasın yanı sıra burhânî bilimler de farklı bağlamlarda farklı fasıllarda ele alınmaktadır. Muallim ve müteallim arasındaki felsefî konuşma ve tartışma tarzı iseAristoteles'in eserinde fark edilmesi kolay olmayan bir konudur.[78] Burhân sanatını ve Meşşâî felsefeyi çok üst bir düzeyde kavrayan ve icrâ eden Fârâbî bulunduğu düzey dolayısıyla sistemi yenileyebilmiş ve Meşşâî felsefeyi özüne sâdık kalarak yeni bir yorumla yeniden ortaya koymuştur.

Konuşma ve tartışmalarını burhân sanatı ile icrâ eden kişilere bu sanatı kullanmaları dolayısıyla özel isimler verilmiştir. Burhân sanatını ve burhânî felsefeyi öğreten kişiye konuşmasında kullandığı tarz itibâriyle öğretmen anlamında *muallim*, öğrenen kişiye ise öğrenci anlamında *müteallim* denilmektedir.[79] Öğretmen ve öğrenci arasında geçen konuşma tarzı olan felsefî-ilmî konuşmaya

76. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, s. 158-9.
77. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 9 vd.
78. Kitapların bölümlerini çok kısaca tanıttık.
79. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 61.

(*el-muhâtabatu'l-felsefiyye*) burhânî (*el-burhâniyye*) konuşma denir. Burhânî konuşmada amaç hakikati öğretmek (*a'lîmu'l-hakk*) ve onu kesin bilgiyi ortaya koyan şeylerle açıklamaktır. [80] Burhânî konuşma bir öğretim-öğrenim konuşmasıdır (*muhâtabatu't-ta'lîm ve't-teallum*).[81] Öğretmenin amacı hakikati öğretmek, öğrencinin amacı ise hakikati öğrenmektir. Hatırlayacağımız üzere hitâbet sanatında aktif kişi konuşmacı, yani hatip, hatibin karşısındakiler dinleyiciler; şiir sanatının aktif kişisi şair, şairin karşısındakiler şiiri dinleyenler; sofistik sanatta aktif kişi aldatan, yani sofist, sofistin karşısındakiler aldatılanlar; cedel sanatında aktif kişi soru soran, soru soranın karşısında ise cevap veren bulunmaktaydı. Beş sanatın her biri de aynı konu üzerinde icrâ edilebilir. Ancak bu sanatlar ve bu sanatların icrâ edildiği sahnelerdeki kişiler yine aynı şekilde lâyıkıyla isimlendirilirler. Görüleceği üzere burhân sanatını icrâ edenlerin de özel isimleri vardır ve onlar gâyeleri, üslupları ve elde ettikleri ile diğerlerinden ayrılırlar. Diğerlerinin elde ettiklerinin toplu adı zan iken, burhâncıların elde ettikleri bilgi ve bilimdir.[82]

Tarihteki ilk muallim Aristoteles, ilk müteallimler ise ona talebelik edenlerdir. Aristoteles'ten sonra burhân sanatı ve burhânî felsefe icrâ edilmeye devam etmiştir. Bilindiği üzere Aristoteles'ten sonra İkinci Muallim ismi daha ziyâde ve en belirgin bir şekilde Fârâbî'ye verilmiştir. Ancak Aristoteles'ten sonra Fârâbî'ye kadarki yaklaşık 1200 yıllık süreçte başka muallimler ile de karşılaşmaktayız. Fârâbî burhânî felsefenin mekansal dolaşımını anlatırken bu felsefenin Yunanlılardan Süryânîlere, Süryânîlerden de Araplara geçtiğini ve kendi döneminde gerçek anlamda Araplarca icrâ edildiğini işaret etmektedir.[83] İbn Ebî Useybia'nın *Uyûnu'l-Enbâ' ve Tabakâti'l-Etibbâ'* adlı meşhur eserinde Fârâbî'nin *Felsefenin Ortaya Çıkışı Üzerine* anlamında *fî Zuhûri'l-Felsefe* isimli bir eser kaleme aldığını söylemekte ve eserden doğrudan alıntılar yapmaktadır. Buna göre *fî Zuhûri'l-Felsefe*'de Fârâbî felsefenin, yani özel ismiyle burhânî felsefenin tarih içerisinde hangi muallim ve müteallimlerin zihinlerinde dolaştığına dair önemli bilgiler aktarmaktadır. Eserde Theofrastos (y. M.Ö. 371-287), Andronikos, *Bir Öğretmen,* Harranî, Mervî, İsrâil el-Eskâf, Kuveyrî, İbrâhim el-Mervezî, Yuhanna bin Haylân, Mettâ bin Yûnân ve Fârâbî zikredilmektedir. Ancak eserde ta'lîm-teallümde bulunanların bir kısmının ömürlerinin sonuna doğru felsefeyi bıraktıkları ifâde edilmektedir.[84] Burhâna ve bur-

80. Fârâbî, *et-Tavtie,* s. 57.
81. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 52.
82. Burhanî öğretim ve bu öğretimin sınıfları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 52-69.
83. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde: Mutluluğun Kazanılması,* s. 88/88-9.
84. Ayrıntı için bkz. İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*, thk. Nizâr Rızâ, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y., s. 604-5. İbn Ebî 'Useybia ilgili yerde Fârâbî'nin *Felsefenin İsmi Ortaya Çıkış Sebebi Felsefede Temayüz Edenlerin İsim-*

hânî felsefeye talebelik edenlerin bir kısmı belli bir süre sonra bu yoldan ayrılmaktayken, hakîkîler ömürlerinin sonuna kadar bu yolda *yürüyenler*dir. Aristoteles'ten sonraki gerçek meşhûr muallimlerden bazıları Theofrastus, Themistios, Aleksandır Afrodisyas'tır. Bilindiği üzere Fârâbî, Aristoteles'ten sonraki en büyük muallim olması sebebiyle *İkinci Muallim* adını almaya hak kazanmıştır. Fârâbî'den sonra İslâm dünyasında yetişmiş iki büyük muallim daha vardır ki, şüphesiz bunlar İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Rüşd'dür (1126-1198). Muallimler arasındaki ustalık dereceleri hakkında yapılacak bir değerlendirme ayrıntılı araştırmaları gerektirmektedir. Ancak Fârâbî'nin Meşşâîler arasında öne çıkan birkaç filozoftan biri olduğunu söyleyebiliriz.

Burhân sanatı ile icrâ edilen burhânî felsefe önce nazarî sonra ise amelî varlık alanlarını kendisine konu edinmiş ve burhânî felsefe ile birlikte felsefenin araştırma alanları ile bu alanların alt bölümleri belirgin hale gelmiştir. Aristoteles, hem mantık bilimini ve burhân sanatını ortaya koymuş, hem de burhânî bilimleri ve onun alt dallarını ayrı ayrı kurmuştur. Fârâbî, burhânî felsefeyi, ele aldığı varlık alanlarına göre nazarî ve amelî felsefe olmak üzere iki bölüme ayırmaktadır. Nazarî felsefe kendi içerisinde matematik bilimleri, doğa bilimleri ve metafizik şeklinde üçe; amelî felsefe de ahlâk ve siyâset olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[85]

Burhân sanatı kendisinden önceki insânî tecrübenin içinden çıkmış ve geriye dönük olarak insan zihninin tarihî süreçlerini yeniden anlamlandırmıştır. Sürecin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ayrıntılı olarak ele alındığı aşamaları, burhân sanatı ve bu sanata dayalı burhânî felsefenin geriye dönük olarak yaptığı bir okumadır. Filozofumuz *Tahsîlu's-Saâde*'de ise felsefenin gelecek zamanlarına ilişkin uyarılarda bulunmuş ve Platon ve tabîî ki özellikle de Aristoteles'in felsefeyi sadece icrâ edip mîrâs bırakmakla kalmadığını, aynı zamanda felsefenin ortadan kalktığı zamanlarda yeniden nasıl kurulacağını da bizlere öğrettiğini ifâde etmektedir.[86] Dolayısıyla burhân sanatı sadece geçmişini ve tarihini anlamlandırmakla kalmamış, aynı zamanda gelecek zamanların felsefî süreçlerinin de nasıl devam edeceğine dair ön belirlemelerde bulunmuştur. Hitâbet, şiir, safsa-

---

leri ve Onlardan Okuyanlar Hakkında anlamında *Kelâm fî İsmi'l-Felsefe ve bi-Sebebi Zuhûrihâ ve Esmâi Muberrizîne fîhâ ve 'alâ men Kara'a minhum* adlı bir eserini de saymaktadır. Bkz. İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*, s. 609.

85. Filozof felsefenin kısımlarını farklı eserlerinde bazı isim ve bölümlendirme farklılıklarıyla birlikte ele almıştır. Biz bu tasniflerin ortak yönlerini göz önünde bulundurduk. İlgili anlatılar için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 19-20, 32-3, 69-70; *et-Tavtie*, s. 56-9; *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, thk. Câfer Âli Yâsin, İntişârât-ı Hikmet, İran 1371, s. 66-7; Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yöneltme", Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, İFAV, İstanbul 2005, s. 183-4.

86. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde: Mutluluğun Kazanılması*, s. 97/96

ta ve cedel burhân sanatından sonraki süreçte de toplumlarda var olmaya devam edecektir. İdeal olan ve umulan, burhân sanatının ve burhânî felsefenin var olmaya devam etmesi ve safsata tehlikesini ortadan kaldırarak diğer üç kıyâsî sanatın toplum içerisinde düzenli beraberliğini tesis etmesidir. Burhânî felsefe geleneğini oluşturan Meşşâî filozoflar aynı konuları ele alan aynı isimli kitaplar yazmaya ve aynı doğru yoldan benzer şekilde yürümeye devam etmişlerdir. Ancak Aristoteles'ten ya da Fârâbî'den günümüze kadarki düşünce tarihi burhânî felsefeden daha ziyâde hatâbî, şiirsel, sofistik ve cedelî düşüncelerin bir tarihi olmuştur. Burhânî felsefe ise bazı dönemler kaybolmuş olsa da varlığını güçlü bir şekilde devam ettiren tek felsefe geleneği olmuştur.

FELSEFE SONRASI DÖNEM

Din

Fârâbî dinin, yani *mille*nin *insânî kılındığında* felsefeden zaman bakımından sonra geldiğini belirtmiştir (*ve'l-mille izâ cuilet insâniyye fe-hiye müteahhiratun bi'z-zemân ani'l-felsefe*).[87] Dinin *insânî kılınması,* dinin, tarihin belirli dönemlerinde belirli coğrafyalarda belirli toplumlarda tekil tarihî bir görüngü olarak arzetmesi demek olmalıdır. İnsanlar ve toplumlar yaşadıkları tarih ve coğrafyaya, yine sahip oldukları bilimsel, kültürel, ekonomik ve siyasî birikimler etrafında dinin tekil-somut bir görüngüsünü, tecrübe edilmiş bir yaşanmışlığını ortaya koyarlar. İşte insânî, toplumsal bir tecrübe olarak din, burhânî felsefeden zamanca sonra ortaya çıkar.

Fârâbî *Kitâbu'l-Mille*'nin hemen başında dini şöyle tanımlıyor: *"Din, topluluk için onların ilk başkanlarının resmettiği, şartlarla kayıtlı ve belirli olan görüş ve fiillerdir."*[88] Dini ortaya koyan kişi din koyucudur (*vâdiu'l-mille*).[89] Din koyucu Allah'tan vahiy alır ve fazîletli dindeki görüşleri ve fiilleri vahiyle belirler.[90] İnsan toplulukları *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *el-Medînetu'l-Fâdıla*'da ifâde edildiği üzere küçük, orta ya da büyük olabilir.[91] Topluluklar bilim, felsefe

87. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı,* s. 69.
88. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* thk. Muhsin Mehdî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 43. Eserin çevirisi ve değerlendirmesi için bkz. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvan,* sy. 12.
89. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı,* s. 71.
90. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle ve Mudâddâtihâ,* s. 110, 121; *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* s. 89; *Kitâbu'l-Mille,* s. 44.
91. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle ve Mudâddâtihâ,* s. 112-3; *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* s. 73-4.

ve medeniyet bakımından zayıf, orta ya da ileri bir düzeyde olabilirler. Özetle toplumların büyüklüğü, ekonomik, siyasî, bilimsel ve sanatsal durumuna göre belirli bir tarihî yapıya sahiptirler. Toplumların içerisinde bulunduğu bu şartlar ilk başkanın hakîkî saâdeti toplumunda var kılması için gözetmek durumunda olduğu şartlardır. Din bu şartlar göz önünde bulundurularak ilk başkan tarafından ortaya konulan görüşler ve fiillerin toplamıdır. Görüşler, yani *ârâ'* ve fiiller yani *ef'âl* ifâdelerini de doğru anlamak gerekmektedir. *El-Hatâbe*'de çok tafsîlâtlı bir şekilde ortaya konulduğu üzere görüş, yani *re'y* terimi *i'tikâd*, *icma'*, *iktisâd* ve *iknâ'* terimleriyle birlikte düşünülmesi gereken bir terimdir.[92] Fârâbî, "Zan ve kesin tasdîk (*el-yakîn*), bir görüş (*er-re'y*) olmak bakımından ortaktırlar. Görüş, bir şey hakkında 'o şöyledir' ya da 'değildir' şeklinde bir inanç beslemektir. Görüş bu ikisinin cinsi, bu ikisi de onun türleridir."[93] demektedir. Dolayısıyla ilk başkanın dinde ortaya koyduğu görüşler, filozofun nazarî felsefede özellikle de metafizikte varlık ve bilginin ilkelerine ilişkin olarak ortaya koyduğu bilgilerin hatâbî forma dönüştürülmüş halidir. Yine ilk başkanın dinde ortaya koymuş olduğu fiiller de, filozofun amelî felsefede kesin burhânlarla ortaya koyduğu amelî bilimlerin hatâbî forma dönüştürülmüş halidir. Nitekim Fârâbî'nin *Tahsîlu's-Saâde*'de ve *Kitâbu'l-Hurûf*'taki ifâdeleri nazarî ve amelî şeylerin kendilerinin kanun koyucunun nefsindeki haline felsefe, toplulukların nefsinde bulunduğunda ise din olduğunu belirtmektedir.[94]

Öyleyse İlk Varlık'ın verdiği akıl ile İlk Varlık'ın var ettiklerini burhân yöntemiyle nasıllarsa öylece zihnine yerleştirenlere filozof, filozofların zihninde burhânla elde edilmiş bu melekeye ise felsefe denirken, filozofun zihnindeki burhânla elde edilmiş bu melekeyi, yani felsefeyi toplumun tarihî durumlarını ve şartlarını göz önünde bulundurarak burhânîlikten hatâbî bir forma çevirip yeniden düzenleyerek anlattığında, bu anlatılanların toplumun zihninde meleke olmuş haline din, bu melekeyi zihninde taşıyan toplum ferdlerine ise dindarlar denilmelidir.[95] Demek ki filozof ve kanun koyucu ilk başkan aynı kişilerdir. Burhânî felsefenin icrâcısı olan filozof zihnindeki hakikati toplumun anlayacağı bir formda sunduğunda kanun koyucu ilk başkan olmaktadır. Böylelikle hakîkî felsefe olan burhânî felsefe hakîkî din olan fazîletli dinin oluşabilmesinin ve toplumlarda yer edinebilmesinin zorunlu şartıdır. Felsefe olmadan fazîletli dinden bahsedilemez.[96] Ancak her felsefe burhânî felse-

92. Fârâbî, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, s. 7-21.
93. Fârâbî, *a.g.e.* s. 9.
94. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde: Mutluluğun Kazanılması*, s. 93-4/93-4; *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 69-72.
95. İlgili anlatılar için bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 69-72, 88-91; *Kitâbu'l-Mille*, 43 vd./258 vd.; *Kitâbu Tahsîlu's-Saâde: Mutluluğun Kazanılması*, s. 86 vd./88 vd.
96. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, aynı yer; *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 69-70.

fe, yani hakîkî felsefe (*el-felsefe bi'l-hakîkiyye, el-felsefe fi'l-hakîka, el-felsefetu'l-burhâniyyetu'l-yakîniyye, el-felsefetu's-sahîhatu'l-burhâniyye, felsefe kâmile*) olmadığı gibi her din de sahih din (*mille sahîha*) değildir. Bozuk felsefeler (*felsefe fâside*) ve bunların fazîletli olmayan toplumların zihnindeki formu olan bozuk dinler (*mille fâside*) de mevcuttur. Bozuk felsefeler cedel yöntemiyle kurulmuş olan cedelî felsefe ve sofistik yöntemle kurulmuş olan sofistik felsefelerdir. Bunlara hakîkî anlamda felsefe denemeyeceği gibi bu *felsefeler*in hatâbî formları olan dinlere de hakîkî anlamda din denemez.[97] Burhânî felsefenin, yani aklın üzerine inşâ edilen hakîkî-fazîletli dinin bütün bireyleri önce ilk saâdet denilen bu dünya saâdetini, sonra ise ikinci ve gerçek saâdet denilen âhiret saâdetini nihâî gâye edinerek yaşarlar. Burhânî felsefe ancak bozuk felsefelere tâbi olan bozuk dinlerle çatışır. Sahih din burhânî felsefeden beslenir ve onunla çatışmaz, burhânî felsefeye de düşman olan bozuk cedelî ve sofistik felsefelerle çatışır.[98]

Görüldüğü üzere insânî, toplumsal bir görüngü olarak din toplumlarda felsefeden sonra gelir. Dinleri din koyucular koyar. Din koyucular toplumların ilk başkanlarıdırlar. İlk başkanlar öncelikle filozofturlar, konulan din ise felsefenin bir taklîdi, yani burhânî felsefenin hatâbî bir formudur. Sahih dinler hakîkî felsefe olan burhânî felsefeye tâbi iken, bozuk dinler bozuk felsefeler olan cedelî ve sofistik felsefelere tâbidir. Fârâbî'nin bu anlatılarına sahih dinlerin sofistik doğaya sahip kişilerce sofistik bozuk bir din haline sokulabileceği gerçeğini de ekleyebiliriz. Nitekim sahih bir din bozuk sofistik zihinlerde bozuk bir din halini alabilir. Böylesi toplumlarda sahih dinin sahih bir şekilde yaşanır kılınmasının yegâne aracı yine burhân sanatı ve burhânî felsefedir. Selim aklın olmadığı yerde sofistik zihinler hakim olursa sahih din bozuk bir din haline gelebilir.[99]

Kelâm ve Fıkıh

Toplumlarda kelâm ve fıkıh zaman bakımından dinden sonra ortaya çıkar ve ona dayanır. Kelâmcı nazarî varlık alanında ilk bakışta ortak olan öncüllerle doğrular. Bu anlamda kelâmcı halk ile ortaktır. Kelâmcıyı halktan ayıran özelliği onun hatâbî yolu aşıp cedelî yolu kullanabilmesidir. Kelâmcı dine hizmet

97. Anlatıların ve terimlerin geçtiği yerlere örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, s. 94; *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, 88, 90.
98. Fârâbî, *a.g.e.* s. 88-91.
99. Burada ilâve yorumlarımıza zemin teşkil etmesi bakımından Fârâbî'nin *el-Medînetu'l-Fâdıla*'da tümel özelliklerini anlattığı gösterişçi ve sahtekar dindar tiplemesine dair tasvirleri gösterilebilir. Bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mudâddâtihâ*, s. 155-9.

eder, din ise felsefeye hizmet eder. Bundan dolayı kelâmcı dolaylı olarak felsefeye de hizmet eder.

Fıkıhçı ise felsefedeki müteakkile benzer. Fıkıhçı ilkeleri, cüz'î amelî meselelerde din koyucudan alınıp nakledilen öncüller olarak kullanır. Felsefedeki müteakkil ise ilkeleri, bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüller ve tecrübeyle elde ettiği öncüller olarak kullanır.

Kelâmcı ve fıkıhçı hizmet ettikleri dine nisbetle havâstan sayılırken, filozof ve müteakkil bütün insanlara nisbetle havâstır. Hakîkî felsefe burhânlarla kuruluyorken, din burhânî felsefenin halkın zihnindeki hatâbî formu idi.[100] Kelâm ve fıkıh da dine dayanmakta ve yöntem olarak hitâbeti ve bazen de cedeli kullanmaktadır. Bu durum fazîletli dinde böyle olduğu gibi, bozuk dinlerde de bu şekilde işlemektedir. Bozuk dinler bozuk felsefeler üzerine kurulur. Bozuk dine hizmet eden kelâmcı ve fıkıhçı da dolaylı olarak bozuk felsefelere hizmet etmektedir. Burhânî felsefeye dayalı din fazîletli din, fazîletli dinin bulunduğu toplum da fazîletli toplumdur. Cedelî ve sofistik felsefelere dayalı dinler bozuk dinler, bu dinlerin bulunduğu toplumlar da fazîletli toplumun karşıtı olan toplumlardır.

SONUÇ

Fârâbî eşzamanlı olarak varlık cinslerini burhân yöntemiyle incelemiş ve döneminin burhânî felsefesini kurmuştur. "İkinci Öğretmen", burhânî felsefeyi kurmakla kalmamış ve eşine az rastlanır bir şekilde bütün bir insanlık tarihini felsefî düşüncenin oluşumu bakımından tasvîr etmiştir. Fârâbî'nin insanlık zihninin tarihî süreç içerisinde geçirdiği aşamaları ele aldığı eserleri felsefe tarihinde tektir. Filozofun düşünce tarihine dair ele aldığı aşamaları zamansal öncelik ve sonralıkları bakımından şöyle sıralayabiliriz: İnsanın ve ilk toplumların ortaya çıkışı, toplumlarda dillerin ve amelî sanatların ortaya çıkışı, genel kıyâsî sanatlar olan hitâbet ve şiir sanatının ortaya çıkışı, sofistik ve cedel sanatının ve bu sanatla birlikte sofistik ve cedelî felsefelerin ortaya çıkışı, burhân sanatının ve burhânî felsefenin ortaya çıkışı, toplumsal bir pratik olarak dinlerin ortaya çıkışı, son olarak da din bilimleri olan kelâm ve fıkıhın ortaya çıkışı. Fârâbî'nin bu değerlendirmeleri saf bir teori değil, aynı zamanda tarihî bir hakikattir. Kendi içerisinde normal bir süreci yaşayan her toplum bu aşamalardan geçmektedir. Ancak süreci geriden takip eden toplumlar, ileri toplumlarla karşılaştıklarında bazı aşamaları atlayarak geçebilirler.

---

100. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 69-72. Fıkıh ve kelam hakkında ayrıntı için bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm: İlimlerin Sayımı*, s. 69-77/97-102.

İnsanlık tarihinin düşünsel açıdan zirve yöntemi burhân yöntemidir. Hitâbet, şiir, safsata ve cedel sanatları burhân sanatının oluşmasının alt aşamalarıdır. Ancak safsatanın dışında kalan diğer dört sanat fazîletli toplumlarda eşzamanlı olarak bulunur, bulunmalıdır. Burhân yöntemi filozofun yöntemidir. Diğer üç yöntem de fazîletli toplumdaki diğer insan gruplarının zihinsel yöntemidir. Safsata fazîletli toplumdan dışlanmalıdır, aksi takdirde toplumu ifsâd edebilir. Ancak sofistik yöntem ve bu yöntemle yapılan sofistik felsefe ile cedel yöntemi ve bu yöntemle yapılan cedelî felsefeler de tarihte ortaya çıktıkları gibi gelecek zamanlarda da ortaya çıkabilir. Din insânî kılındığında felsefeden sonra gelir. Burhânî felsefeye bağlı din fazîletli din iken, bozuk felsefeler olan sofistik ve cedelî felsefelere tabi olan dinler de bozuk dinlerdir. Her dinin kelâmcısı ve fıkıhçısı vardır. Kelâm ve fıkıh tâbi oldukları dinlere hizmet ederler, dinler ise tâbi oldukları felsefelere hizmet ederler. Dinlerin tarihî görüngüleri, o dinleri ayakta tutan kişilerin zihinsel kuvveleri ve düzeyleri neticesinde meydana gelir. Bu anlamda hakîkî dinin ayakta kalabilmesi burhân sanatına ve burhânî felsefeye bağlıdır. Fazîletli dinin kelâmcıları ve fıkıhçıları da burhânî felsefenin dolaylı hizmetkarlarıdır. Burhân sanatı felsefenin evrensel usulüdür, evrensel bir bilgi ve bilim teorisidir. Burhân sanatı sâbit kalırken, bu sanatla icrâ edilen felsefe zaman içerisinde kendini yenileyebilir.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Aristotelous Analütikôn Hüsterôn: Aristotle's Posterior Analytics*, thk. ve İngilizceye çev. Hugh Tredennick ve E. S. Forster, *Posterior Analytics* and *Topica* içinde, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1997; *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

———, *Katêgoriai: Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 1996.

———, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2010.

———, *Peri Hermêneias: Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 2002

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

Durusoy, Ali, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *MÜİFD*, 2005-1, sy. 28.

———, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimler Dergisi*, sy. 2.

Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mudâddâtihâ*, thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetu Hilâl, Beyrut 1995; *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2012.

———, *Cevâbât li-Mesâil Suile anhâ*, thk. Cafer Âli Yasin, *Kitâbu''t-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde* içinde, İntişârât-ı Hikmet, İran 1371.

———, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, thk. Muhsin Mehdi, el-Mektebetu'z-Zehrâ, İran 1404; "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig*, sy. 2.

———, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin, Matba'atu's-Sa'ade, Mısır 1931; *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

———, *Kitâbu Bârî Ermîniyâs ey el-İbâre*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 1* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985.

———, *Kitâbu'l-Cedel*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 3* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

———, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 2* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985.

———, *Kitâbun fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, thk. Muhammed Selim Salim, Matbaatu Dâri'l-Kutub, Mısır 1976.

———, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

———, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 1* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985.

———, *Kitâbu Kâtâgûriyâs ey el-Mekûlât*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 1* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985.

———, *Kitâbu'l-Kıyâs*, thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 2* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985.

———, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986; *Kitâbu'l-Mille*, Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvan*, sy.

———, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996; *es-Siyâset ul'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

———, *Kitâbu Tahsîlu's-Saâde*, thk. Cafer Âli Yasin, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1983; *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

———, *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Saâde*, thk. Câfer Âli Yâsin, İntişârât-ı Hikmet, İran 1371; "Mutluluk Yoluna Yöneltme", Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, İFAV, İstanbul 2005.

———, *Makâle fî Sınâati'ş-Şuarâ li'l-Muallimi's-Sânî*, thk. Muhammed Taki Daniş Pejuh, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâb* içinde, Menşûrâtu Âyetullahi'l-'Uzmâ

el-Mer'aşiyyi en-Necefî, Kum 1987; *Şiir Sanatının Kanunları*, Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2004.

———, *et-Tavtie,* thk. Refik el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî 1* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985; *et-Tavtıe fi'l-Mantık:* Mantığa Başlangıç, Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.

İbn Ebî 'Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ',* thk. Nizâr Rızâ, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.

İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, thk. Abdurrahman Bedevî, *Şerhu'l-Burhân ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, Kuveyt 1984.

İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* thk. Macit Fahri, Menşûrâtu Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1985.

———, *Kitâbu'ş-Şifâ, el-Burhân: İkinci Analitikler,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

Özcan, Hanifi, *Fârâbî'nin İki Eseri*, İFAV, İstanbul 2005.

Tekin, Ali, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi,* Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Toktaş, Fatih, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvan,* sy. 12.

FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSET FELSEFESİ

Muharrem Hafız*

İslâm siyâset felsefesinin kurucusu sayılan Fârâbî'nin bütün sistemini bir siyâset felsefesi olarak mütâlaa etmek abartılı bir hüküm olmasa gerekir. Gerçekten de Fârâbî'nin siyâset felsefesi, insanın doğası ve varlık gâyesine en uygun yönetim şeklinin mâhiyet ve işleyişi ile bu yönetim şekline karşıt olan rejimleri temel problem olarak merkeze oturtur ve bu disiplinin dışında kalan konular bu perspektif ışığında ele alınıp incelenir. Ayrıca Platon'da olduğu gibi, Fârâbî'nin siyâset felsefesini de onun metafiziği ve epistemolojisinden ayrı düşünmek imkânsızdır. Fârâbî'nin kendi siyâset düşüncelerini ortaya koyduğu *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *el-Siyâsetü'l-medeniyye* eserleri incelendiğinde, bu eserlerin sudûr teorisi ile başlayıp ruh analiziyle devam ettiği ve son olarak siyâset üzerine düşünceler ile bittiği görülmektedir. Fârâbî'nin bu tutumu, varlığı bir bütün olarak idrâk eden ve insanı da bu bütün içerisinde inceleyen yaklaşımın bir uzantısıdır. O halde, Fârâbî'nin siyâset felsefeni doğru bir biçimde değerlendirebilmek için söz konusu bu bütünsel yapı kesinlikle göz ardı edilmemelidir.[1]

Fârâbî'nin siyâset üzerine düşüncelerinin ana merkezi erdemli şehir/yönetim ve temel ilkesi insânî kemâl ve mutluluğun gerçekleştirilmesi olan siyasal dü-

---

* Yrd. Doç Dr., İstanbul İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

1. Muharrem Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, DM Kitapevi, İstanbul, 2012, s. 89.

zendir.[2] Diğer bir ifadeyle söylenecek olursa, Fârâbî gerçek mutluluğun ne olduğunu araştırmış ve bu mutluluğun ancak insanın mükemmelliği fikri ile desteklenerek bir toplum ya da siyasal bir düzende mümkün olacağını savunmuştur. Bu düzen insan ve bir bütün olarak evren arasında kurulan canlı bir benzerlik yoluyla inşâ edilmektedir. Fârâbî'nin "nihâî kemâl" dediği yetkinlik, "yalnızca kendisi için istenen iyi ve insanın erişebileceğinin ötesinde daha büyük bir şey olmayan en yüce saâdettir" (*Medinetü'l-fâzıla*, 207; *Siyâsetü'l-medeniyye*, 34).[3] Fârâbî'nin ortaya koymaya çalıştığı ideal, bilgi ile donatılmış ve *saâde* (gerçek mutluluk) ile *kemâl* (yetkinlik) kavramları üzerine tesis edilmiş erdemli toplum ve devlettir. Erdemli şehrin (medînetü'l-fâzıla) temel ilkeleri yaşam değerleri olarak belirlenmedikçe bir yönetim erdemli olamaz. Erdemli şehir ise yüce ahlâkî değerlerin, gerçek mutluluğun ve erdemin kendisi için amaç edinildiği yönetim şeklidir. Buna göre yaşam tarzlarını, erdemli şehrin değişmez ve kalıcı ilkeleri doğrultusunda belirleyen toplum ve devletler erdemli; değişken, geçici ve kişisel kaygılar üzerine tesis edenler de erdemli olmayan (cahil, fâsık ve dalâlette olan) toplum ve devletlerdir (*Medîne*, 231; *Siyâset*, 37; *İhsâü'l-ulûm*, 26).

En yüce eylemler ve nihâî mutluluk, en üst ilim ve sanatların elde edilmesiyle gerçekleştirilebilir. Bu ilim irâdî eylemleri ve çeşitli yaşam tarzlarını araştıran siyâset ilmidir (*mihnetü's-siyâsiyye* ya da *mihnetü'l-medeniyye*) (*İhsâ*, 24). Ancak bu ilim, Fârâbî'nin sistemine hâkim olan siyâset-ahlâk-metafizik birlikteliğinden hareketle, her insanın edinemeyeceği ilke ve hakikatleri içerir. Bu yönüyle Fârâbî'nin siyâset felsefesi üzerinde konuşmak, onun ahlâk, metafizik ve epistemolojisi üzerinde konuşmayı gerektirir.

SUDÛR TEORİSİ VE SİYÂSET-METAFİZİK BİRLİKTELİĞİ

Fârâbî gerçek mutluluğun ne olduğunu araştırmış, bu görüşünü insanın mükemmelliği fikri ile destekleyerek söz konusu bu mutluluğun ancak bir toplum ve siyasal bir yapılanmada mümkün olabileceğini savunmuştur. Bu siyasal yapı, bir bütün olarak evren ile insan arasında kurulan canlı bir benzetme yoluyla inşâ edilmektedir. Diğer bir deyişle siyâset, İlk Sebep'ten (*es-Sebebü'l-evvel*) sudûr eden varlıklardan ilk maddeye kadar olan 'varlık hiyerarşisinde' insana metafiziksel ilkelerin ve hakikatlerin araştırılması imkânı sağladığı gibi, insan ile ilâhî olan arasındaki yüce ve aşkın ilişkinin boyut ve içeriğini de sunmaktadır. Bu anlayış, hiç kuşkusuz, insanın tüm bilgileri ve ilkeleri elde edebilmesi

2. Muhsin Mahdi, "Al-Fârâbî", *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss, Joseph Cropsey, Chicago: The University of Chicago, 1981, s. 185.
3. Fârâbî'nin kendi eserlerine yapılan atıflar metin içerisinde verilecektir.

için bir ön koşul olma niteliği de taşımaktadır.[4] Fârâbî'nin siyâset üzerine düşüncelerini ortaya koyduğu *Medînetü'l-fâzıla* ve *Siyâsetü'l-medeniyye* eserlerinin İlk Sebep ve diğer varlıkların O'ndan sudûr etmesi meselesi ile başladığı dikkate alındığında bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Fârâbî açısından "İlk Varlığın tözü öyle bir tözdür ki, bütün varlıklar mertebelerine göre ondan sudûr ederler." (*Medîne*, 95). "O, ikinci derecede sebepler ve faal aklın yakın nedenidir." (*Siyâset*, 32) ve "O'ndan başkasının varlık kazanması, O'nun varlığının taşması ve başkasının varlığının O'nun varlığından çıkması iledir." (*Siyâset*, 47).

Fârâbî'ye göre İlk Sebep ne maddedir, ne de biçimdir; tözü itibariyle O bi'l-fiil akıldır. Varlık ve kemâlinin bolluğu nedeniyle evrendeki bütün varlık düzeni, irâde ve seçimleri tamâmen bağımsız olarak ancak 'zorunluluk' ile O'ndan taşar. Varlığı zorunlu olan İlk Sebep/Varlık maddeyle hiçbir ilişkisi bulunmayan salt tinsel bir varlıktır (*Medîne*, 38). Ancak Fârâbî, bütün varlıkların varoluşları için İlk Sebep'in yalnızca kendisini konu alan bilme etkinliğine başvurmaktadır. Diğer bir ifadeyle bütün diğer varlıklar, yalnızca İlk Sebep'in kendini bilmesi ile O'ndan sudûr ederler. Dolayısıyla Fârâbî sudûr teorisini bir yandan varlık, bir yandan da bilgi ve (siyâset ve ahlâkı da içerecek şekliyle) değer teorilerini temellendirmede kullanmaktadır.[5] İlk Sebep'in kendisini bilmesinden öncelikle birinci akıl, bu aklın da İlk Sebep'i ve kendisini bilmesinden de ikinci akıl türer. Böylelikle sırasıyla on akıl meydana gelir; onuncu akıl ise *faal akıl*dır.[6] Yaşam değerlerinin belirlenmesi hususunda ahlâkî ve siyâsî zeminin kaynağı bu akıldır. İmkân halindekini etkinlik haline getiren faal aklın siyasal işlevi bilinmeden, Fârâbî'nin siyâset felsefesi anlaşılamaz.

Varlık, bilgi ve değer kavramları Fârâbî'nin felsefesinde ancak inceleme amacıyla birbirinden ayrı ele alınabilir; gerçekte bu üç kavram birbiriyle organik bir bütün oluşturmaktadır.[7] Sözgelimi Fârâbî açısından İlk Sebep'in evren ile olan ilişkisi, faal akıl ile ittisâl halinde olan İlk Başkan'ın şehir ile olan ilişkisine benzer (*Siyâset*, 84). Bu husus iki şekilde anlaşılabilir: İlk Sebep'in bir bütün olarak evreni ilâhî kudreti ile yönetmesi, İlk Başkan'ın devleti, söz konusu ilk ve evrensel ilkelere sahip olarak yönetmesine benzer. Bu durumda devletin ilkeleri, İlk Sebep'ten sudûr eden bütün akıllar gibi, faal akla gelen ilk ve

4. Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, s. 72.
5. Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Etüd yayınları, Samsun, s. 56.
6. Fârâbî *Siyâsetü'l-medeniyye*'sinde faal aklın içeriği sorunu ile ilgili olarak Aristoteles'in De Anima'sına başvurur. Ancak onun faal akıl ve müstefâd akıl yorumları, doğrudan Aristoteles'e değil, onun yorumcusu Aphrodias'lı Aleksandros'a aittir. Bkz. Richard Walzer, *Al-Farabi On the Perfect State: A revised text with introduction, translation and commentary*, İstanbul, 1995, s. 402-418.
7. Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, s. 59.

değişmez ilkelerle aynıdır. Bu da metafizik ilkelerin İlk Başkan'ın şahsında siyasal bir içerik kazanması anlamına gelmektedir. İkincisi de, İlk Sebep'ten başlayarak ilk madde ve dört öğeye kadar olan varlık hiyerarşisinde olduğu gibi, devletin de bir hiyerarşisi vardır. "Bu mertebelerin bağlanış ve uyumu değişik varlıkların birbirleriyle olan bağlanış ve uyumuna benzer. Devletin yöneticisi, başka var olanların kaynağını oluşturan İlk Neden'e benzer. Sonra, var olanların dereceleri gittikçe aşağıya doğru iner ve onlardan her biri yöneten ve yönetici olur. Bu durum ilk madde ve dört öğeden ibaret olan, aslâ yöneticilik niteliği taşımayan, tersine hizmet eden ve başkaları için var olan mümkün varlıklara kadar böyle devam eder" (*Siyâset*, 84). Bu yönüyle de erdemli şehir, metafiziksel düzenin korunduğu ve her şeyin bu düzene göre gerçekleştirildiği ideal bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dolayısıyla İlk Sebep ile evren arasındaki ilişkinin İlk Başkan ile devlet arasındaki ilişkiye benzetilmesi Fârâbî'nin sisteminde siyâset-metafizik birlikteliğini ve varlık-bilgi-değer kavramları arasındaki kopmaz bağı gözler önüne sermektedir. Siyâset sanatı da insana, fiziksel olandan ilâhî olana yükselme yöntemlerini sunması bakımından metafiziğin bir uzantısı olarak pekâlâ telakkî edilebilir.[8] Diğer bir ifadeyle söylenecek olursa, eğer siyâset bilimi, gerçek mutluluğun ne olduğunu belirliyor ise ve gerçek mutluluk da İlk Sebep ve O'ndan taşan varlıklar ile evrenin bilgisinden ibaret ise, o halde bu ilim ilâhî olan ile dâimâ temas halindedir.[9] Bütünsel bir tasavvurun uzantısı olarak siyâset-metafizik birlikteliği noktasında Fârâbî'nin siyâset felsefesini özgünleştiren iddiâsı, hiç kuşkusuz, insan ruhunun kemâle ulaşması anlamına gelen mutluluğun, erdemli şehrin kurucusu ve yöneticisi olan filozof-peygamber tarafından sağlanıyor olmasıdır. Zira bütünün parça ile ilişki ve akışını temin eden ve ilâhî olan ile ittisâl halinde olan yegâne kişi O'dur.

İLK BAŞKAN/FİLOZOF-PEYGAMBER'İN FAAL AKIL İLE İTTİSÂL'İNİN SİYASAL BOYUTU YA DA VAHYİN SOSYO-POLİTİK İÇERİĞİ

Fârâbî'de erdemli eylem hakîkî erdemi, hakîkî erdem de en üst mutluluğun bilgisini gerektirir.[10] Bu tür bir mutluluğa ve yönetim için gerekli olan bilgiye ilk ilkelerin edinilmesi ile ulaşılır ve bu da sadece erdemli şehirde müm-

8. Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1983, s. 133.
9. Fevzi Nejjar, "Siyaset Biliminde Fârâbî", *İslamda Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleryüz, İstanbul, 1995, s. 207.
10. Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, s. 64.

kündür. Devleti yönetecek kişide bulunması gereken ilk ve en önemli vasıf da O'nun 'Faal Akıl' ile *ittisâli*dir (*Medîne*, 245-247). Fârâbî'nin ifadeleriyle; "İnsanın varoluşundaki amaç, mutluluğun elde edilmesi ve mutluluk da, mümkün varlıkların kabul edebileceği son yetkinlik olunca; insanın bu mutluluğu nasıl elde edeceğinin belirtilmesi gerekir. Bu da, ancak, ilk bilgileri oluşturan düşünülürlerin faal akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olur (Siyâset, 34).

İlk Başkan'ın (*er-Reîsü'l-evvel*) faal akıl ile olan ittisâli, İlk Sebep tarafından verilen ilke ve bilgilerin kazanımıdır (*Medîne*, 245; *Siyâset*, 36).[11] İlk Sebep tarafından verilen bilgi ve ilkelerin içeriği bu sebeple salt metafiziksel değil, aynı zamanda siyasal ve ahlâkîdir. İlâhî olan ile siyasal olan arasında bağ kurma, İlk Sebep ve ilâhî varlıklara ilişkin bilgilerin aklî ve siyasal arka planına vurgu yapmak demektir.[12] Bu türden ilâhî bilgilere doğrudan ulaşma imkânı olmayanlar, bu ilkelerin alıcısı olan kişi tarafından yönetilmeli ve onlar bu yolla en üst mutluluk ve erdeme ulaşmalıdırlar. Fârâbî'ye göre bu kişi aynı zamanda "gerçek öğretmen ve rehber" (*Siyâset*, 35) sıfatıyla insanlara bu ilke ve bilgileri öğretmeli ve onları hakikate yönlendirmelidir. İlk Başkan, tıpkı güneşin gözü görür, renkleri görünür duruma getirmesi gibi, imkân halindeki aklı etkinlik haline geçiren faal akıl ile ittisâl kuran kişidir (*Siyâset*, 40-41).

İlk Başkan'ın en temel vasfı, ilk bilgi ve ilkeleri düşünmesi ve kavramasıdır. İlâhî olan ile insânî olanın aracısı konumundaki faal akıl ile ittisâl kuran İlk Başkan, erdemli şehrin hakîkî yöneticisidir. O'nun ve O'ndan sonra gelenlerin bu ilkeleri kavramasına Fârâbî bazı yerlerde "felsefe", bazı yerlerde de "hikmet" adını verir. Devlet yönetimindeki güç ve bilginin kaynağı olan İlk Başkan aracılığıyla insanlar, bilmeleri ve yapmaları gerekenleri öğrenmekte ve en üst mutluluğa doğru yol almaktadırlar. Bunun sonucunda oluşan semboller ve imgelerin bütününden ise Fârâbî *dini* anlamaktadır ve din de insanlar (ya da çoğunluk) için hakikatin aklî zeminde idrâkinden çok, onun sembolik ve imgesel temsilinden ibârettir. Dolayısıyla felsefe ve din, aynı hakikatin farklı bir biçimde dile getirilişinden başka bir şey değildir; zira hakikat tektir (*Medîne*, 279; *Tahsîlü's-saâde*, 44-45). Vahyin sosyo-politik içeriğinden de Fârâbî'nin siyâset-metafizik birliği üzerinden tesis ettiği ilâhî olan ile siyasal olanın aynı eksende işlevselliği anlaşılmalıdır. *Medînetü'l-fâzıla* ve *Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserlerde de vahyin konusunun metafizik ve ilâhîyata tahsis edilmesi beklenirken, Fârâbî eserlerinin metafizik ile ilgili bölümlerinde vahiy ya da nübüv-

11. Fârâbî'de siyaset-metafizik birlikteliğini güvence altına alan şey, bir yanı Aristoteles'in *nous poietikos*'u ve onun Aphrodias'lı Aleksadr'daki *kazanılmış akıl* yorumuna, bir diğer yanı da ilâhî olan ile insânî olanın birleştiği aşkın nokta olan *vahye* dayanmaktadır.
12. Mahdi, "Al-Fârâbî", s. 188.

vetten bahsetmez; konuyu bütünüyle siyasal eksende analiz eder. Bu yönüyle de vahiy ve nübüvvet, Fârâbî'nin sisteminde teorik felsefeden çok, siyâset felsefesinin konusu edilmiştir.[13]

İlk ilke ve bilginin alıcısı olan İlk Başkan, aynı zamanda, teorik olanın pratik etkinliğe dönüşmesidir.[14] Diğer bir ifadeyle, onun şahsında "mutluluğa vesile olması bakımından hakikati arama ya da hakikate dayanması cihetiyle mutluluğu arama" aynı ilmin iki veçhesidir ve bu da ilk felsefedir.[15] Fârâbî'nin ideal devletinde "maddenin aşılması" zorunluluğu (*Siyâset*, 41) ile bu devletin İlk Başkan'ının İlk Sebep ile kurduğu iletişim, gerek ahlâkî gerekse siyasal açıdan halk çoğunluğunu doğruya, iyiye ve güzele yöneltmesi olarak anlaşılmalıdır. Fârâbî'nin sisteminde ortaya çıkan teorik-pratik, metafizik-siyâset ya da ilâhî-insânî arasındaki kopmaz bağ/birliktelik, O'nun erdemli devlete karşı(t) erdemli olmayan (bilgisiz) devlet ve toplumlara karşı bakışını da belirler.

ERDEMLİ YÖNETİM VE TOPLUM

Bir şehirde yaşayan herkesin faal akıl ile ilişki kuramayacağına, bunu yalnızca bir kişinin yapabileceğine ve devleti yönetme yetkisinin de bu kişide (İlk Başkan) olacağına yukarıda değinmiştik. Bu yönüyle erdemli yönetim ile erdemli olmayan yönetimler arasındaki farklılık, öncelikle teorik ve düşünme erdemleri konusunda ortaya çıkmaktadır. Ancak İlk Başkan sadece düşünme erdemine sahip olan kişi değildir; O, aynı zamanda söz konusu teorik ve düşünme erdemlerini pratikleştiren kişi olması bakımından da devlet yönetimi ve toplumun ahlâkî dizaynı açısından son derece önemli bir işlevi yerine getirir.[16] Diğer bir deyişle, siyasal toplulukların erdemli ve erdemli olmayan şeklinde sınıflandırılması, aslında, devlet başkanının (ya da devletin kurucu mekanizmasının) ilk ve değişmez bilgilerle donatılıp donatılmadığı ve bu toplulukta yaşayan insanların bu bilgiler ışığında edinilen ilkelerin ahlâkî planda hayata geçirilip geçirilmediği hususu ile doğrudan ilişkidir. Bu yönüyle Fârâbî, ahlâkî davranışlara sahip olmak ile devlet/şehir yönetimi arasında bir koşutluk aramaktadır.[17]

---

13. Nejjar, "Siyaset Biliminde Fârâbî", s. 209.
14. Walzer, *Al-Farabi On the Perfect State: A revised text with introduction, translation and commentary*, s. 143.
15. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 131.
16. Fârâbî siyasal toplulukların sınıflandırılmasında erdem gibi ahlâkî etmenler dışında toplulukların nicelikleri, şehirlerin coğrafî konumları ve doğa koşullarının da etkili olduğunu düşünmektedir. (Bkz. Toktaş, *Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset*, s. 87-91)
17. Toktaş, *a.g.e.* s. 92.

Erdemli şehrin, faal akıl aracılığıyla İlk Sebep'ten sudûr eden bilgi ve ilkelerle donatılmış olan İlk Başkan tarafından yönetilmesi zorunluluğu, yönetim işinin, tıpkı Platon'da olduğu gibi, medînetü'l-fâzıla'da da bir bilgi işi olduğunu bize göstermektedir. Üst bilgi ve ilkelerle donatılmış olan kişi aynı zamanda peygamberdir; Fârâbî erdemli yönetim ve toplumun başkanının aklını aydınlatan faal aklın, dini öğretideki adının Cebrail olduğunu söylemekte, erdemli devlet ve toplum yönetiminin dinî karakterine gönderme yapmaktadır (*Siyâset*, 32; *Kitâbü'l-mille*, 64). Böylece Fârâbî, erdemli şehrin yönetim etkinliğini beşerî bir etkinliğin ürünü olmaktan çıkarır ve Tanrı-merkezli bir insanlık modelinin ideallerini ortaya koyar. Dolayısıyla Fârâbî'nin inşâ ettiği erdemli şehir ve toplum salt siyasal olmaktan çok, Tanrı-merkezli ahlâkî bir toplum idealine işaret etmektedir.[18]

Fârâbî ayrıca erdemli bir toplumsal-siyasal yapılanmanın en bâriz vasfı olarak uyumu görmekte ve toplumu, bir taraftan evrene bir taraftan da sağlıklı bir organizmaya benzetmektedir (*Medîne*, 97; *Siyâset*, 84). Buna göre İlk Başkan'ın devlet ile olan ilişkisi, İlk Sebep'in evren ile olan ilişkisi gibidir. Bu türden bütünsel bir idrâkin en önemli özelliği, siyasal yapılanma üzerinden insânî olanı ilâhî olan ile irtibatlandırması ve iki alan arasında kopmaz bir bağ kurmasıdır. Bu yaklaşım tarzı iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi İlk Sebep'in evreni bir bütün olarak ilâhî kudreti ile yönetmesi, ilk ilkeleri bilen İlk Başkan'ın devleti ve toplumu aynı kudretin bir parçası olarak yönetmesine dalâlet eder. Diğer bir deyişle, evrendeki akılların ve ma'kûlâtın İlk Sebep'ten sudûr etmesi gibi, bir bütün olarak devletin üzerine inşâ edileceği ilk ve değişmez ilkeler de, faal akıl aracılığıyla, yine aynı kaynaktan sudûr etmektedir. Bu da bütün aşkın ilke ve bilgilerin, İlk Başkan'ın (Peygamber-Yönetici) şahsında siyasal bir içeriğinin olduğunu gösterir. İkinci olarak bu yaklaşım tarzı, İlk Sebep'ten taşan varlıkların kendi içindeki hiyerarşisine tekâbül etmektedir; zira erdemli şehir aynı zamanda söz konusu bu varlık-düzeninin muhâfaza edildiği ve her şeyin bu düzene göre gerçekleştiği yerdir (*Siyâset*, 39). Bu yönüyle de İlk Sebep'ten ilk maddeye kadarki metafiziksel düzen, Fârâbî'nin siyasal organizasyonunda muhâfaza edilmiş ve mükemmel bir toplum ideali için de evrendeki hiyerarşik düzen taklîd edilmiştir.[19] Böylece evrendeki düzenin bilgisine sahip olan kişinin (İlk Başkan) devleti yönetmesi, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Fârâbî'de yönetim işinin aslından bir "bilgi işi" olduğunu göstermekte, bu zorunluluk da evren-şehir/devlet benzetmesi üzerinden ortaya konulmaktadır.

Fârâbî, erdemli şehrin kurucusu olan İlk Başkan'ı mutlak anlamda ideal (kâmil) insan olarak görmekte ve bu kişinin ilim ve irfan bakımından toplu-

18. Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, s. 129.
19. Walzer, *Al-Farabi On the Perfect State: A revised text with introduction, translation and commentary*, s. 358.

luğun en yetkini ve ne yaptığını mükemmelen bilen kişi olarak tanımlamaktadır. Buna göre İlk Başkan, "Öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde yönlendirecek, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce sahiptir." (*Siyâset*, 44). Buna göre İlk Başkan insanlığın her bakımdan en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesinde olan kişidir. O mutluluğa götüren her fiile vâkıf olup, bunu bütün insanlığa en iyi biçimde anlatma gücüne sahiptir.[20]

Erdemli şehir ve toplum, mutluluğa erişmek için inşâ edilen bir organizasyondur. Bu açıdan mutluluğun mâhiyetinin ve ona götüren yolların bilinmesi ve tek başına bu mutluluğu gerçekleştirme gücünden yoksun olan insanların eğitilip İlk Sebep'e doğru yönlendirilmesi zarûrîdir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre yönetme bir bilgi ve eğitim işi olduğundan, İlk Başkan'ın da eşyanın ve işlerin hakikatine vâkıf, teorik ve pratik yetkinliklere sahip bir filozof olması da kaçınılmazdır.[21] Zira kuvve durumdan fiil durumuna geçmek için bir fâil bulunması gerekmektedir ve erdemli bir toplum için gerekli olan kişi de halkı hakikate yönlendiren filozof-peygamber olmalıdır. Bu yönüyle de Fârâbî'nin inşâ ettiği sistemde vahiy aracılığıyla elde edilen ittisâl tecrübesinin sadece felsefî değil, aynı zamanda dinî ve siyasal bağlantıları da ortaya konulmakta, böylece varlığın ve hayatın birbirinden koparılamaz tarzda bir bütün olarak idrâk edildiği de gözlenmektedir. Bu bütün içerisinde mükemmel olana doğru çıktıkça birlik artmakta, çokluk azalmaktadır. Bütün var olanlar içerisinde ise en mükemmel olan İlk Sebep olan Tanrı'dır. Kozmik varlık düzeninin irâdî varlık alanındaki uzantısı olan toplumda ise en mükemmel varlık İlk Başkan'dır ve yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın evrendeki konumu ile İlk Başkan'ın erdemli şehir ve toplumdaki konumu arasında Fârâbî açısından bir ayniyet söz konusudur.

Fârâbî, ayrıca, *Fusûlü'l-medenî* adlı eserinde, İlk Başkan'ın olmadığı durumlarda erdemli şehri ya da toplumu yönetme yetkisi olan kişi ve grupları şu şekilde sıralamaktadır:

1. Eğer bir toplumda, İlk Başkan'da bulunması gereken vasıflar (hikmet, yüksek zekâ ve kavrayış, iknâ kâbiliyeti, güçlü hâfıza, savaşma yeteneği, kusursuz ve güçlü bir beden) bir kişide yoksa o halde bu özellikler birkaç kişide (grupta) aranır ve bu kişilere de "en iyi yöneticiler" denir.
2. Eğer bu da mümkün değilse, böyle bir durumda da;
   a) Eski milletlerin yasa ve geleneklerini bilen,
   b) Bu geleneklerin yer aldığı zemin ve tarihleri önceki yöneticilerin amaçlarına uygun bir şekilde birbirinden ayırt etme yeteneği olan,

---

20. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 138.
21. Aydınlı, *a.g.e.* s. 140.

c) Önceki milletlerin gerek sözlü gerekse yazılı geleneklerinde eksik yönleri bilen,

d) Şehrin geleceği için ideal fikirler üretebilen zihnî alt yapıya sahip olan,

e) İknâ ve hayal gücüne sahip,

f) Ruhî ve fizikî güce sahip, kişi (*er-reîsü's-sünne*) devlet başkanı olmalıdır. Fârâbî'ye göre bu kişiyi İlk Başkan'dan ayırt eden en önemli özellik, filozof olmamasıdır. İlk Başkan'ın izinden giden anlamında *er-Reîsü's-sünne*'nin, yukarıdaki vasıflar dikkatlice ele alındığında devlet ve toplumda sıradan biri olmadığı anlaşılacaktır.

3. Son olarak Fârâbî, bu niteliklerin de bir kişide bulunmadığı durumlarda, yine vasıfların birkaç kişide (grupta) aranması gerektiğini düşünür. Buna da *rüesâü's-sünne* adını verir. Buna göre erdemli şehir, sadece bir kişinin yönetimi değil, aynı zamanda sırasıyla birkaç kişinin ya da grubun yönetimi altında da inşâ edilebilir (*Fusûlü'l-medenî*, 117-118).

İlk Başkan'ın ya da sırasıyla onun yolundan giden bir ya da birkaç kişinin olmadığı durumlarda ise yönetim ve toplum erdemden uzaklaşacak ve Fârâbî'nin deyimiyle erdemli olmayan yönetim biçimleri ortaya çıkacaktır.

ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM VE TOPLUMLAR

Erdemli şehir ve yönetim eğer -deyim yerindeyse- bir prototip ise, erdemli şehirde amaç edinilen hakîkî mutluluğun ve kemâlin temel alınmadığı her toplumsal ve siyasal yapılanma Fârâbî'ye göre erdemsizdir. Fârâbî erdemli olmayan yönetimleri, erdemli şehre karşıt oldukları tavra göre üç ana gruba ayırır:

1. Bilgisiz şehir (*el-medînetü'l-câhiliyye*)
2. Bozuk şehir (*el-medînetü'l-fâsıka*)
3. Değişmiş şehir (*el-medînetü'l-mütebeddile*)[22]
4. Doğru yolu bulamamış şehir (*el-medînetü'd-dâlle*)

Fârâbî'nin erdemli olmayan yönetimler arasında ilk sırada ele aldığı bilgisiz şehir, hakîkî kemâl ve mutluluğu *bilmeyen* insanların yaşadıkları şehirdir (*Medîne*, 255). Fârâbî bu şehirleri de hayat tarzları ve amaç edindikleri mutluluk biçimlerine göre kendi içinde altıya ayırır:

---

22. Fârâbî'nin tasnif ettiği bu şehirlerden değişmiş şehir, yalnızca *el-Medînetü'l-fâzıla*'da ele alınmaktadır.

a) Zorunlu şehir (*el-medînetü'd-darûriyye*): Zorunlu ihtiyaçların karşılanması için bir araya gelen insanlardan oluşan yönetimdir.

b) Zenginlik devleti (*el-medînetü'n-nezzâle*): Sadece zenginliği hayatın amacı haline getiren yönetim biçimidir. Bu toplumun ideal insanı zengin olandır ve zenginliğe götüren her yol meşrûdur.

c) Düşkünlük şehri (*el-medînetü'l-hıssa*): Yeme, içme ve tensel hazların hâkim olduğu şehir ve yönetim biçimidir. Bu şehirde en nihâî amaç hazdır.

d) Timokrasi (*el-medînetü'l-kerâmiyye*): Şeref ve onur bu yönetim şekillerinde hâkim olan ana unsurlardır. Fârâbî bu şehri diğer câhil yönetimler arasında en iyisi olarak nitelendirmektedir (*Siyâset*, 46).

e) Zorbalık (*el-medînetü't-tagallüb*): Başka insanlar üzerinde hâkimiyet ve baskı kurmak üzere bir araya gelen insanlardan oluşan devlet şeklidir. Egemenliğin gâyesi, kan akıtma, mal mülk edinme ya da insanları köleleştirme şeklinde olabilir.

f) Demokrasi (*el-medîmetü'l-cemâiyye*): Diğer bilgisiz yönetimlerin aksine, bu şehirde tek bir amaç ya da gâye yoktur. Fârâbî tarafından renkli süslemelerle işlenmiş bir elbiseye benzetilen bu yönetim şeklinde herkes dilediğini yapıp özgürdür ve yasa karşısında eşittir. Bu yönüyle de her türlü çeşitliliğin yaşandığı bu toplumda gerçek otorite halktır.

Fârâbî'nin erdemli olmayan diğer yönetim biçimleri arasında demokrasiye yönelik nitelendirmeleri bir hayli ilginçtir; zira kendisinin yaşadığı dönemde fiilî olarak tecrübe etmediği tek yönetim şekli demokrasidir. Fârâbî'nin bu yönetim şekline dair birçok bilgiyi Platon'dan aldığı bilinmekle birlikte, onu kendi sistemi içerisinde yerleştirip özgün bir biçimde yeniden ele alıp değerlendirmesi bakımından da son derece önemlidir. Bu bakımdan biz de, çağımızın da hâkim yönetim şekli olan demokrasiyi, gerek Fârâbî'nin Platon'dan devraldığı düşünceler ışığında kendi sistemi içerisine oturttuğu ve olumlu-olumsuz yaklaşımlarıyla ele aldığı bu yönetim biçimini ayrıntılı bir şekilde ele almak istiyoruz.

Demokratik yönetim, Fârâbî tarafından, "herkesin özgürce yaşadığı, arzu ettiği her şeyi yapabildiği, yasalarla düzenlenmiş bir şekilde vatandaşlarından birinin diğerine üstünlüğünün olmadığı ve herkesin eşit olduğu" bir yönetim şekli olarak tarif edilmektedir (*Siyâset*, 50). Bu noktada Fârâbî'nin, büyük oranda demokrasinin temel nitelikleri ile ilgili (özgürlük ve eşitlik) Platon'u takip ettiği açık bir biçimde görülmektedir.[23] Hiç kuşkusuz bu paralellik, demokratik yönetimlerde halk çoğunluğunun, devlet başkanına karşı otoritesi ya da halk çoğunluğu ile devlet başkanı arasında mutlak bir ayrılığın olmaması gibi

23. Detaylı bir karşılaştırma için bkz. Platon, *Devlet*, 558 d-564d.

hususları da içermektedir (*Siyâset*, 50). Buna göre demokrasilerde vatandaşlar; özgürlüklerine, kendi zorunlu ya da zorunlu olmayan isteklerine son derece düşkündürler ve hayattan zevk almayı mümkün kılacak her şeyi elde etmeye can atarlar.[24] Böyle olunca da devletin başına gelecek kişinin tayin edilmesindeki kriter de, hiç kuşkusuz, halkın söz konusu bu değişken ve bireysel arzuları doğrultusunda belirlenecektir (*Siyâset*, 71). Fârâbî bu durumu "demokrasi paradoksu" şeklinde nitelendirebileceğimiz şu çarpıcı cümlelerle ifade eder: "Bu yönetimde, yöneticilerde bulunması gereken vasıflara sahip olmayan insanların yöneticileri üzerinde otoritesi vardır" (*Siyâset*, 50). Bu paradoks, aynı zamanda "cehâletin bilgiye olan otorite ve üstünlüğü" şeklinde de dile getirilebilir.[25] Burada bilgisizlik, demokratik insanların değişken arzulara batması ve hakikate yabancılaşmasıdır. Bu da (câhil) demokratik bir şehrin aklın ilkeleri ile yönetilmediğinin kanıtıdır.[26]

Platon'la benzer bir biçimde yönetimin bir bilgi meselesinden başka bir şey olmadığı hususunun Fârâbî'nin genel siyâset felsefesine hâkim olduğuna daha önce değinilmişti. Ancak bilgisiz yönetimler arasında kategorize edilen bu yönetim şeklinin erdemli şehre olan "ilkesel" karşıtlığı dikkate alındığında, bize göre, Platon ile Fârâbî'nin demokrasiye olan eleştirel arka planları ve birbirinden ayrıldıkları noktalar daha da netlik kazanacaktır. Diğer bir ifadeyle, tam da bu noktada bu bilgisizliğin "*ne*yin bilgisizliği" olduğu sorusu hayati bir önem taşır. Buna göre demokratik çoğunluk, erdemli şehrin temel ilkelerini yaşam değerleri olarak belirlememekte ve yaşam tarzlarını değişmez ve kalıcı ilkeler doğrultusunda değil; değişken, geçici ve bireysel kaygı ve arzular üzerine inşâ etmektedir (*Medîne*, 231; *Siyâset*, 37; *İhsâü'l-ulûm*, 26).

Bu yönüyle Fârâbî'nin demokrasiyi hangi gerekçelerle "bilgisiz yönetimler" arasında kategorize ettiği sorununun, onun metafiziği ve epistemolojisiyle derinden bağlantılı olduğu görülmektedir. Bilgisiz bir yönetim şekli olan *el-medînetü'l-cemâiyye*, tıpkı Platon'un ideal devletine ilkesel olarak karşıt olan *demos-kratos* gibi bozuk bir devlet şeklidir; çünkü ideal olana karşı(t)dır. Ancak yine bu noktada her iki filozofun sistemlerini ayakta tutan ilkelerin mâhiyeti göz önüne alındığında onların demokrasi eleştirileri de birbirinden ayrılmaktadır; zira bütünün içindeki parçaların niteliği bütüne göre belirlenir. Daha açık bir deyişle, her iki filozof da demokrasiyi bozuk ya da bilgisiz yönetimler arasında zikrederken, ilkesel olarak karşı(t) konumda bulunan ideal devletlerinin hangi ilkeler üzerine yükseldiği ve yine bu ilkelerin hangi *yollarla* elde edildiği gibi soru(n)lar hayati bir önem arz eder. Her iki filozof için de ortak olan

24. Mehdi, "Al-Fârâbî", s. 179.
25. Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, s. 79.
26. Muhammed Ali Khalidi, *Farabi on the Democractic City*, s. 385.

nokta, metafizikleri ve epistemolojileri göz önüne alınmaksızın onların siyâset felsefesi hakkında konuşulamayacağı gerçeğidir. Bu bakımdan biz, onların demokrasiye olan yaklaşımları bakımından eleştirilerinin *içerik* olarak aynı, ancak *biçimsel* olarak farklı olduğu görüşündeyiz.[27]

Diğer taraftan Fârâbî, büyük oranda Platon'dan devraldığı demokrasi üzerine olumsuz nitelikleri ortaya koyduktan sonra, bu yönetim şekli ile ilgili görüşlerini şu çarpıcı ifade ile sürdürür: "Bununla birlikte, erdemli şehirlerin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulması, diğer bilgisiz şehirlere oranla, demokratik şehirlerde daha kolay ve mümkündür" (*Siyâset*, 66). Bu imkân, hiç kuşkusuz, demokratik yönetimin en temel ilkelerinden biri olan eşitlikten kaynaklanır ve Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki demokrasinin yasasız biçimiyle ilgili düşünceleriyle paralellik arz etmektedir.

Demokrasinin erdemli hale dönüştürülmesi imkânını ise Fârâbî, *Eflâtun'un Felsefesi* adlı eserinde Platon ile hocası Sokrates arasında yaptığı ayrım üzerinden şu şekilde temellendirir:

"*Sokrates yanlış fikirleri tasdîk etmek ve aşağı bir hayat tarzını yaşamaktan başka şekilde sürdürülemeyeceğini bilince ölümü tercih etti. Bu açıkça ortaya koymaktadır ki, insan bu şehirlilerin ve milletlerin veya onları temsil edenlerin fikirlerince ve hayat tarzlarına iştirâk edince, onun hayatı bir insan hayatı olmayacaktır ve eğer onların yolundan ayrılmak ve onlardan ayrı olmak ister ve olgunluğu elde etmeyi ararsa o bedbaht bir hayat sürecektir. O istediğini elde etmekten uzaktır. Zira zorunlu olarak iki durumdan biriyle karşı karşıyadır: Ya ölüm ya olgunluktan mahrûmiyet...*" (*Eflatun'un Felsefesi*, s. 85).

Fârâbî'ye göre Platon, hocasından farklı bir yöntem izleyerek demokrasiyi düzeltmek ve erdemli hale dönüştürmek için hayatı ölüme tercih eder. Sokrates'in aksine demokratik bir rejimde "yaşayan" Platon, "alternatif bir model" üzerinde durmuş ve "bu şehirde" yaşayarak insanları doğruya, iyiye ve güzel olana yönlendirmek suretiyle gerek ahlâkî gerekse siyasal yaşamda hakikati ve erdemli olanı aramıştır (*Eflatun'un Felsefesi*, s. 86). Bu anlamda Sokrates'in ölüm tercihini eleştiren Fârâbî, öğrencisi Platon'un "*başka bir şehir ve yönetim*" idealine gönderme yaparak -ki bu yönetim *Politeia*'daki 'ideal devlet'tir- demokrasinin eşitlikçi ve özgürlükçü ilkelerinin aklî bir zeminde tahlîl edilebileceğini ve yanlış uygulamalar neticesinde bozulan *câhil* demokratik yönetimin doğru ve erdemli bir yönetime dönüştürülebileceğini iddiâ etmiştir. Fârâbî'nin Platon'un felsefesine ve onun bittiği yere dair şu sözleri son derece önemlidir:

---

27. Platon ve Fârâbî'nin demokrasi analizlerinin karşılaştırmalı incelemesi için bkz. Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, DM Kitapevi, İstanbul, 2012.

"O, çoğunluğu yavaşça erdemli yaşama yollarına doğru hareket ettirmek ve kanunları düzeltmek için tatbîk edilmesi gereken idare tarzına dair kendi görüşünü tasvîr etti. Buna bir misal olarak kendi halkı olan Atinalıları ve onların yaşam tarzlarını zikretti. İşte Eflâtun'un felsefesinin bittiği yer burasıdır." (*Eflatun'un Felsefesi*, s. 88-89).

Sokrates'in demokrasiye yönelik tutumu ise Platon'unkinden farklıdır. O "alternatif bir model" peşinde koşmamış; yerleşik inançların sorgulanmadan kabulü ile açıkça onlara meydan okuyarak ölüm arasındaki tercihini hiç düşünmeden ölümden yana kullanmıştır.[28] Platon ise ölümle yaşam arasındaki tercihi yaşamdan yana kullanmış, bu yönüyle de çoğunluğun yanlış ve yerleşik kanâatlerine yaklaşım bakımından da hocasından ayrı bir yol ve yöntem takip etmiştir. Dolayısıyla Sokrates demokrasinin yanlış ve yozlaşmış yaşam tarzlarına uymayarak ölümü tercih etmesine rağmen, Platon'un bütün yaşamını adadığı şey, insanların yozlaşmış ve bireysel/bencil arzuları üzerine kurulu yaşam tarzlarını doğruya, iyiye ve güzele sevk etmek suretiyle demokrasinin erdemli bir yönetim şekline dönüştürülmesi olmuştur. Bu yüzden Fârâbî'ye göre -Platon'un da savunduğu ve hayatını adadığı şekliyle- bozuk ve bilgisiz demokratik bir yönetim, özgürlükçü ve eşitlikçi ilkelerin doğru ve aklî bir zeminde kullanılmasıyla erdemli bir yönetime dönüştürülebilir. Bu açıdan bakıldığında demokrasinin, yine Fârâbî'nin terminolojiyle söyleyecek olursak, "imkân halinde (*bi'l-kuvve*) erdemli bir şehir" olduğu iddiâ edilebilir. Peki, tıpkı İlk Başkan'ın şahsında bi'l-fiil haline gelen erdemli şehirde olduğu gibi, demokratik bir yönetimde imkân halinde olanı etkinlik haline *dönüştürecek* olan şey nedir? Bu soru, Fârâbî'nin metafizik-epistemolojik ilkeleri ile inşâ edilmiş erdemli şehrin *ilkesel* olarak anti-demokratik niteliğine rağmen, özellikle *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki demokrasiye Platon'dan daha yakın olan duruşu sebebiyle ortaya çıkan felsefî gerilimin çözümü için de gereklidir.

Bir "model" olarak erdemli şehrin anti-demokratik karakteri ile demokratik şehrin bi'l-fiil erdemli bir yönetime dönüştürülmesi arasındaki gerilimin çözümü söz konusu olduğunda, Fârâbî'nin eserlerinde karşımıza çıkan en önemli kavram -Platon'da olduğu gibi-eğitimdir. İnsan doğasını imkân halinde tohuma benzeten Fârâbî, onun doğru ve aklî bir zeminde eğitilmesi ve bu imkânın bilgi ve erdem aracılığıyla etkinlik kazanması gerektiğini savunur (*Tahsîlü's-saâde*, s. 30). Bu yüzden Fârâbî, devletin güç ve sürekliliğini Platon'un "İyi İdeasını" anımsatacak tarzda "insanlar arasında kurulacak ahlâkî birliğe" bağlar (*Kitâbü'l-mille*, s. 24). Bu birlik/âhenk, aynı zamanda Fârâbî'de eğitimin en önemli amaçlarındandır.[29] Aynı zamanda devletin bütünlüğünü sağlayacak

28. Strauss, Leo, "Farabi's Plato", *Louiz Ginzberg Jubilee*, v. III, New York, 1945, s. 382.
29. Ammar Al-Talbi, "Al-Farabi", *Unesco International Bureau of Education*, v. XXII, 1993, s. 355.

bu âhenk, çoğunluğun erdemli bir yaşam sürmesini sağlayacak eğitim politikası ile mümkündür (*Tahsîl*, s. 14). Diğer bir ifadeyle, Fârâbî'nin siyâset felsefesi açısından, bir devlet ve toplum için farklılıkların çatıştığı noktada çoğunluğun ortak değerleri olarak belirlenmesi gereken ortak akıldan yoksunluk büyük bir felâkettir.

Yukarıda erdemli olmayan yönetimlerin Fârâbî tarafından bilgisiz (*câhil*), bozuk (*fâsık*), doğru yolu bulamamış (*dâlle*) ve değişmiş şehir (*mütebeddile*) şeklinde genel bir tasnîfe tâbi tutulduğuna değinmiştik. Demokrasinin de içinde kategorize edildiği bilgisiz yönetimlerde, insanlar üst ilke ve hakikatlerin bilgisinden yoksun iken; fâsık yönetimlerde inşanlar bu bilgilere vâkıftır, ancak hayatlarına tatbik etmemektedirler. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, fâsık yönetimlerde "düşünce-eylem uyuşmazlığı" söz konusu iken, demokrasi gibi bilgisiz yönetimlerin "kendi içinden" erdemli bir yönetime dönüştürülme imkânı dâimâ mevcuttur.[30] Değişmiş şehir ise, mutluluğa götüren yaşayış biçimini sürdürmekteyken, sonradan erdemli olmayan bir yaşam tarzına dönen toplumdur. Doğru yolu bulamamış şehir, Fârâbî'nin incelediği son erdemsiz toplumdur. Diğer şehirlerden farklı olarak bu şehirde yaşayanlar ile şehrin başkanı arasında farklı bir ilişki söz konusudur. Bu şehrin halkı erdemli bir hayat sürmelerine rağmen, şehrin kendisi başkanının niteliğinden dolayı erdemsizdir. Fârâbî'ye göre bu şehrin başkanı ilâhî bir aydınlanmaya sahip olmamasına rağmen, böyle bir aydınlanmaya sahip olduğunu söyleyerek şehir halkını aldatmaktadır (*Siyâset*, 104).

Fârâbî erdemli olmayan bir yönetimin (söz gelimi demokrasi) şehir halkının erdemli bir biçimde eğitilmesi dolayımıyla erdemli bir yönetim şekline dönüştürülebileceğini vurgularken, diğer taraftan da, tersine bir şekilde erdemli toplumlarda da erdemsiz insanların bulunabileceğine dikkat çekmektedir. Fârâbî bu insanlara buğday tarlasında yetişen zararlı otlar anlamında "en-nevâbit" (türediler) adını vermekte ve siyasal oluşumlarda ahlâk ve ahlâk-dışı etmenlerin şehirlerin dönüşümündeki rolüne son derece önem vermektedir.

Farklı yaratılıştaki insanların eğitimi üzerinde duran Fârâbî, eğitim kavramını iki farklı terimle ifade etmektedir: *Ta'lim* ve *te'dîb*.[31] "İlim" kökünden gelen ta'lîm, teorik erdemlerin öğretilmesi anlamında filozofların yöntemi iken, "edeb" kökünden gelen te'dîb *bütün* insanların erdemli bir yaşam sürmesini sağlamak için kullanılan yöntemdir (*Tahsîl*, 44-45). *Te'dîb*, bütün ruhlara yönelik bir eğitim modeli olup, özgürlükçü ve eşitlikçi ilkelerin aklî ve ahlâkî ze-

30. Khalidi, *Farabi on the Democractic City*, s. 391.

31. Fârâbî'nin bu erdem/eğitim tasnifi, Aristoteles'in düşünme erdemi (*dianoetikos*) ile karakter erdemi (*ethikos*) arasındaki ayrımı hatırlatmaktadır. (Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997.

minde kullanılmasını sağlayan ve toplumda "ahlâkî birlik/âhenk" tesis etmeye yardımcı olan bir kavramdır. Aristoteles'in karakter erdemini (*ethikos*) "alışkanlık"la (*ethos*) bağlantılı olarak izah etmesi gibi, Fârâbî için de erdem ve değerlerin "kendi içinde amaç" olarak ruhlarda yerleştirilmesinden sonra insan artık "onları [yüce ahlâkî değerleri] zorla ve baskı ile değil, gönülden kendisi arzulayacak ve bütün yaşamında peşinden koşacak bu değerleri kendine amaç edinecektir." (*Eflatun Kanunlarının Özeti*, 34). Ayrıca kanunların, vatandaşların günlük yaşamlarındaki önemine vurgu yapan Fârâbî, "refleksiyon/düşünme gücünü kaldıramayan" çoğunluğa, yasaların bir eğitim aracı olarak benimsetilmesinin zorunluluğu hatırlatmakta, aynı zamanda Platon'un da *Yasalar*'daki temel kaygısının bu doğrultuda olduğunu savunmaktadır (*Eflatun Kanunlarının Özeti*, s. 47).

Sonuç olarak bilgisizlik (*cehâlet*), devleti oluşturan çoğunluğun (Platoncu ifadeyle *demos*'un) ahlâkî değerlere yönlendirilmesi ile aşılmalı ve (bilgisiz) demokratik devlet ve toplum "kendi içinden" erdemli bir yönetime dönüştürülmelidir. Burada izlenmesi gereken yöntem Sokrates gibi "ölümü" değil, "kendi kendini yönetebilen" *demos*'un erdemli bir biçimde yönetimini temin etmek için yaşamı tercih eden Platon örnek alınmalıdır. Böylece "kendi kendini yönete*bilen*" vatandaşlardan oluşan bilgili ve erdemli bir demokrasi modeli, tıpkı Platon tarafından olduğu gibi, Fârâbî tarafından da önerilmektedir.

KAYNAKÇA

Al-Talbi, Ammar, "Al-Farabi", *Unesco International Bureau of Education*, v. XXII, 1993, ss.353-372.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

Fahri, Macid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1983.

Fârâbî, *Arau Ehli'l-medîneti'l fadıla*, ed. Ali Bu Muinim, Dar ve Mektebetü'l- hilal, Beyrut, 1995; *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997; trans. Richard Walzer, *On the Perfect State*, a revised text with introduction, translation, and commentary, Oxford University Press, 1985.

———, *Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın&Aldülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul, 1980; *Kitabü's-siyâseti'l-medeniyye*, ed. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü'l- hilal, Beyrut, 1994; trans. Fauzi M. Nejjar, *Political Regime*, in Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, ed. Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, New York: Cornell University, 1993.

———, *Tahsîlu's-saâde,* ed. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü'l-hilal, Beyrut, 1995; *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999; *The Attainment of Happiness,* trans. Muhsin Mahdi, New York 1962.

———, *Eflatun'un Felsefesi*, Farabi'nin Üç Eseri içinde, çev. Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.

———, *Fusulü'l-medeni: Siyâset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 1987.

———, *İlimlerin Sayımı*, çev., Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 1999; *Ihsau'l-ulum,* ed. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü'l-hilal, Beyrut,1996; trans. Fauzi M. Nejjar, *The Enumeration of the Sciences,* in the Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, ed. Ralph Lerner &Muhsin Mahdi, New York: Cornell University, 1993.

———, *Eflatun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985; *Talkisu Newamis-i Eflatun* trans. Muhsin Mahdi, *Plato's Laws*, in Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, ed. Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, New York: Cornell University, 1993.

Galston, Miriam, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, New Jersey, 1990.

Hâfız, Muharrem, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, DM Kitapevi, İstanbul, 2012.

Khalidi, M. Ali, "Farabi on the Democractic City", British Journal for the History of Philosophy, 11(3), 2003, ss. 379-394.

Mahdi, Muhsin, "Al-Fârâbî", *History of Political Philosophy,* ed. Leo Strauss, Joseph Cropsey, Chicago: The University of Chicago, 1981.

Nejjar, Fevzi, "Siyâset Biliminde Fârâbî", *İslâmda Siyâset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleryüz, İstanbul, 1995.

Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1985.

Strauss, Leo, "Farabi's Plato", *Louiz Ginzberg Jubilee,* v. III, New York, 1945, ss. 357-393.

Toktaş, Fatih, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyâset*, Etüd Yayınları, Samsun, 2009.

FARABİ'NİN METAFİZİK DÜŞÜNCESİ

İbrahim Hakkı Aydın*

GİRİŞ

Metafiziği kozmoloji ve psikoloji ile birleştirmeye çalışmış, bunu da akıllar nazariyesine bağlayarak metafiziğe dayandırmıştır. Allah ile feleklerin muharrikleri arasında ve akılların mertebeleri ile insanî akıl arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Bundan dolayı da Fârâbî'nin tabiat, metafizik ve ruh anlayışlarını birbirinden ayırmak çok güçtür. Ancak görünüşteki determinizmi metafizik determinizme bağlıdır.[1] Onun metafiziği vacip ve mümkün temellerine dayanmaktadır. Metafiziğinde Allah'ın zâtı ve sıfatları, âlemle olan münasebeti, on akıl teorisi, ruh anlayışı ve sudûr nazariyelerini incelemektedir. Metafizik sisteminde, âlemin imkânı esasında vücudu kendinden olan bir mebde'e ulaşır. Sonra akl-ı malız olan bu tek mebde'den çokluk âleminin meydana gelişini izah eder. Bu izahını, "sudûr" ve "on akıl nazariyesi" denilen, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki doktrine dayandırmaktadır. Hem bu feyz teorisi ile hem de ele aldığı diğer problemlerle kendinden yedi asır sonra gelen Spinoza ve diğer filozoflara zengin bir ilham kaynağı olmuştur.[2]

---

* Prof. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.

1. Bkz. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvamettin Burslan, Fârâbî Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Seçme Parçalar, İstanbul, 1940, Kanaat Kitabevi, "Ankara Kütüphanesi Türk-İslâm Filozofları III". s. 19-22.
2. Fârâbî'nin batı filozoflarına olan tesirleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Madkour, La Place d'al Fârâbî dans l'école Philosophique Musulmane, pp. 86 - 87; Robert Hammond, The Philosophy of Al Fârâbî and Its Influence on Medieval Thou-

İnsanoğlu devamlı bilinmeyenleri merak eden bir varlıktır. Kendi fiziki yönünü merak ettiği gibi, fiziki olmayan yönünü de merak etmiştir. Kendinin ve yaşadığı âlemin maddî yapısından öte başka bir yönünün de olduğunu düşünmüştür. Bunun bir gereği olarak da dikkatlerini ve araştırmalarını maddî âlemin ötesine yöneltmiştir. İnsanoğlunda merak etme arzusu olmasaydı, medeniyetlerin ve fikirlerin gelişmesi düşünülemezdi. Her dönemin insanları, kendilerine bırakılan ilmî mirası biraz daha ileriye götürmek gayesinde olmuşlardır. Bu gaye; bugün insanlığı uzay çağına taşımış, ayın ötesine geçmek hırsıyla çalışmalar yaptırmış ve yaptırmaktadır. Bu öğrenme merakıyla dolu olan insanlar ilk günden beri felsefe yapmaktan asla geri durmamışlardır. Bu bilinmeyenleri bilme aşkının bir neticesi olarak, maddî ilimlerin yanında, fizik ötesi ilimler de birer ihtiyaç haline gelmiştir. İşte bu ilime de metafizik diyoruz.

Metafizik; ayrıca fizik ötesi, mâ'dûn et-tabia (fizik ötesinde), mâ fevke't-tabia (fizik üstünde) mâ ba'de't-tabia (fizikten sonra) mâ kable't-tabia (fizik öncesi) ilm-i ilahi, metaphysics, metaphysiqe, el-felsefetü'l-ûlâ olarak da isimlendirilmiştir.[3]

Metafizik terim olarak ilk kez Aristo tarafından kullanıldığı kabul edilr. Aristo "fizik" kitabından sonra yazdığı eserine bu ismi vermiştir. Aristo bu terimi *"varlık olmak bakımından varlığın bilimi"*[4] şeklinde açıklamıştır. Metafiziği diğer ilimlerden çok farklı olarak kabul eder ve şöyle der: *"Çünkü, bu diğer ilimlerden hiçbiri genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz; örneğin onlar matematik bilimlerinin yaptıkları gibi varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini inceler."*[5] Aristo metafiziğe felsefesinde önemli ölçüde yer vermiştir. Nitekim, Şehristani, "Aristo'nun felsefesini on altı maddede özetler. Bu maddelerin on ikisi metafizikle ilgilidir."[6] İfadesi onun metafiziğe verdiği önemi anlatmaktadır.

İslâm literatürüne genelde "mâ bâ'tu'tabiîye" ya da "mâ kablu't-tabîye" olarak ifade edilen bu terimin pek çok tarifi ve izahı yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır.

---

ght, New York, 1947, s. 1-55; M. Şemseddin Günaltay, Fârâbî'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri, A.Ü.D.T.C.F. Dergisi, VIII. C. 4. Sayı, Yıl: 1950, s. 434; Aydın, Mehmet Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, s. 16-17.

3. İsmail Fenni Ertuğrul, Lügatçe-i Felsefe, s. 418-419; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lugatı, II, 410-419; Yusuf Kerem, et-Tabi'a ve mâ Ba'de't-Tabi'a (Madde. Hayat. Allah), Kahire, 1959, s. 153; Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, 183-184.
4. Aristo, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, 1003 a 20 (s. 191).
5. Aristo, Metafizik, 1003 a 20-25, (192-19).
6. Bkz. Şehristanî, İmam Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Tashih ederek notlar ekleyip yayınlayan: Ahmed Fehmi Muhammed, C. I-III, Beyrut, 1990, II, 444-446.

1. Metafizik; felsefenin öze, mâhiyetlere ve sebeplere ait olan kısmıdır.
2. Ontoloji yahut Aristo'nun "ilk felsefe" dediği ve her şeyin ilk prensiplerini araştıran felsefedir.
3. En çok kullanılan manası; Felsefenin tecrübeden hareket ederek reelin aklî izahını araştıran bölümüdür.
4. Varlığın son temelleri, özü ve anlamı üzerine öğretilerdir.
5. Duyu ve algı alanının dışında kalandır.[7]

Heidegger de Metafiziği şöyle tarif ediyor: *"Metafizik, var olanın var olanlığını kavram haline getirirken var olanın ne olduğunu söyler. Var olanlın var olanlığı için metafizik varlığı düşünür; fakat bunun kendi düşünmesinin biçiminde varlığın hakikatini düşünmeden yapar. Metafizik hep varlığın hakikatinin alanı içinde hareket eder ama bu hakikat metafizik için Onun diliyle söylersek bilinmeyeni, temellenmemiş temel olarak almaktır. Var olanı, var olan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir."*[8] Var olanın var olan olarak hakikati demek olan metafiziği Descartes şöyle tarif eder: *"Felsefe bir ağaca benzetilirse kökü metafizik, dalları da fizik olması icabeder."*[9] Görünenin ötesine geçmek var olanın özünde gerçekleşir. Bu öteye geçmek ise metafiziğin kendisidir. Metafizik "İnsanın tabiatına" ait olması anlamına gelir.

Neredeyse düşünme kadar soyut bir kelime olan "metafik" İslâm düşünce dünyasında Aristo'nunkinden daha metodik ve sistematiktir. İslâm düşüncesinde varlık metafiziği ve ilk, Bir metafiziği (ki buna ilâhiyat da deniliyor) olmak üzere iki metafizik kabul edilmiştir. Bunlardan ilki Aristo'nun olup diğeri de Plotinus'tan İslâm dünyasına intikal etmiştir.[10] "Vahdet - Bir" problemini İslâm meşşai filozofları Aristo'nun hareketsiz ilk muharrik'inden hareketle çözmeye çalışmışlardır. Bu filozoflarımıza göre Allah, Vacibu'l-Vücut bir varlıktır. Her şeyin kaynağı O'dur, varlığında ve özünde Bir'dir. Bunun neticesi olarak da O'nun varlığı ve özü birbirlerinden ayrılmaz. O, akıl, âkil ve ma'kuldur. Çok-

---

7. Bu konuda geniş bilgi için baz.; İsmail Fenni Ertuğrul, Lugatçe-i Felsefe, s. 418-419; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lugati, II, 410-419; Yusuf Kerem, et-Tabia ve mâ Ba'de't-Tabia, Madde-Hayat-Allah, s. 135-136; Muhammed Recep, el-Metafizika inde'l-Felsefeti'l-Muassiriyn, Kahire, 1987, III. Baskı, s. 11-13; Abdulfettah İmam, el-Metafizika, Kahire, 1986, s. 1-3; İsmail Hüseyin Nazeli, el-Metafizika ve'l-Bahs ani'l-Vucud, Kahire, 1985, s. 55-56; S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, s. 183-185; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 81,82.
8. Martin Heiddeger, Was İt. Metaphysik?, Türkçesi ile yayınlayan: Yusuf Örnek, Ankara, 1991, 24-42.
9. Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev. Mesut Akın, İstanbul, 1983, s. 45; (Yapıtı Fransızca ya Çevirene yazarın mektubu kısmında)
10. Ahmet Fuar el-Ehvani, "İbn Rüşt", A History of Muslim Philosophy, (içinde) I, 560.

luğa geçiş problemini ise "sudur" nazariyesi ile çözmeye çalışmışlardır. Bu teori ile Allah-âlem ilişkisini de açıklama yoluna gitmişlerdir. İslâm düşüncesindeki metafiziğin en önemli problemi varlık problemi olup, vacip varlık ile mümkün varlığın ayrı varlıklar olmalarını ısrarla ileri sürerler. İslâm metafiziğinde, dogmatik ve manevi bir metafizik, temelde inanç, tepede akıl hakimdir. Müslüman düşünürler Allah'ın ulvîliğini göz önünde bulundurarak, mümkün varlık âlemi ile Allah arasına birtakım akıllar koymuşlardır. İslâm metafiziği, İslâm inançları içinde doğup geliştiği için, İslâmi prensiplerin önemli ölçüde izlerini taşır. Kindî, metafiziği *"Hareket etmeyenin ilmi, her gerçeğin sebebi olan ilk gerçeğin, ilk sebebin ilmi" veya "sebeplerin ilmi"*[11] olarak tarif eder. Kindî'nin bu tarifi ile Aristo'nun tarifi arasında yakın bir benzerlik olduğu aşikârdır. Kindî'ye göre ilk felsefe olan metafizik, en güzel, en ulvî ve en faziletli bir ilimdir.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin açmış olduğu yoldan ilerleyerek meseleye yeni boyutlar kazandırmıştır. O metafiziği zorunlu varlık ile mümkün varlık ayırımını yaparak incelemiştir. Mesela, K. en-Necat'ında şöyle diyor: *"Tabii ve riyazi ilimlerle diğer cüz-i ilimler, varlıkların çeşitli hallerinden bahsetmelerine rağmen hiç biri mutlak varlıktan, O'nun hallerinden ve O'nun ilkelerinden bahsetmezler. O halde Zatı ve Tabîleri itibarıyla mutlak varlıktan bahseden bir ilime ihtiyaç vardır ki, o da ilâhiyat ilmidir"*[12]. Burada İbn Sînâ, Aristo'nun metafiziğine maddî olmayan varlıkları, ilk prensipleri ve daha önemlisi Allah'ı inceleme sahasına aldığından dolayı "ilâhiyat" ismini veriyor. İlâhiyat ismini vermesinin bir nedeni de bu ilmin maddeden hem mantık hem de varlık bakımından mücerret olan cevherlerin bilgisi olmasıdır.

İslâm düşüncesinde diğer bir önemli filozof olan İbn Rüşt'e göre metafizik, *"Çeşitli varlıklar arasındaki ilişkiyi, varoluş sebeplerini ilk sebebe olan hiyerarşik nispetleri bakımından inceleyen bir ilimdir."*[13] Yani varlık ve onun bilgisine ulaşmak olarak tanımlar. Bu açıklamalardan sonra Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerine geçelim.

METAFİZİK

Felsefesini metafizik esaslar üzerine kuran Farabi, felsefenin tarifini verirken aynen şöyle der: *"Felsefe var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir.*

---

11. Kindî, Ebi Yusuf Yakub b. İshak, R. fi Hududi'l-Eşya ve Rusûmihâ, Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye (içinde), Tahkik ve Neşr: Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, Kahire, 1978, s. 113.
12. İbn Sînâ, Hüseyin b. Ali, K. en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye, Beyrut, 1985, s. 235.
13. İbn Rüşt, Telhîsu m a Ba'de't-Tabia, s. 17.

Felsefe öğrenmenin amacı yüce yaratıcıyı bilmektir."[14] Fârâbî bu tarifi ile Aristo'nun ve Plotinus'un metafiziğini, İslâm'ın Vâcibu'l-Vücut, Allah, Vâhid prensibi içinde eritmiştir. Onun Vâcibu'l-vücuduna, varlığa giden yol, fikri teemmül ve mantıkîdir. Varlık problemini konu edinen metafizik, Fârâbî'nin nazarî felsefesinin merkezini oluşturur. O, metafiziği, varlık kavramının tahlili ile inceler.[15] Metafiziğinde bağımsızlığa hiç bir şekilde yer vermeyen filozofumuzun psikolojisinde ve kozmolojisinde de metafizik unsurlar hâkimdir.

Fârâbî metafizik konusunda Aristo'nun metafizik anlayışından ziyade Plotinus'un ilk Bir metafiziğine daha yakındır. Nitekim O, metafiziği şöyle tanımlamıştır: *"Varlığın ilkelerini veren ilmi teoloji (İlm-i İlâhî) olmalıdır. Çünkü bu kavramlar fiziğe özgü değil, aksine fiziğin bütününden, daha üstün (soyut) kavramlardır. İşte bu ilim fizik ilminden daha üstün ve ondan sonra gelir. Bu yüzden ona "mâba'de't-tabia" (fizikten sonra) demek gerekir."*[16]

Fârâbî'nin metafizikle ilgili görüşlerini çeşitli eserlerinde yer vermekle birlikte yoğun olarak "el-Medînetu'l-Fadıla" ile "Mâbâ'diu'l-Mevcûdât" olarak da bilinen "es-Siyasetü'l-Medenîyye" adlı eserlerinde ortaya koymuştur. Fârâbî felsefesinin önemli bir kısmını metafiziğe dair görüşleri oluşturur. Onun bu alandaki görüşleri aynı zamanda tasavvuf ve kelamla da yakından ilgilidir.

Fârâbî'ye göre "metafizik" teriminin ne manaya geldiğini ortaya koymak için "ilim" terimini açıklamak gerekir. Filozofumuz ilimleri küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayırır. Küllî ilimler bütün varlıkları kuşatırken, cüz'î ilimler sadece bir takım varlıkları kapsar. Bu manada, Fârâbî'ye göre küllî ilimler metafiziğin kendisidir.[17] Konuları açısından; metafizik, fizik, mantık, matematik ve siyaset olmak üzere beş kısma ayırmaktadır. Felsefe disiplini bu ilimleri çıkarıp ortaya koyandır.[18] Gayelerine göre ise ilimleri; nazarî (matematik, fizik ve metafizik) ve amelî (ahlâk ve siyaset) olarak ikiye ayırmıştır. Metafiziği nazarî bir ilim olarak kabul eder. Fârâbî diğer ilimleri de sıralamaktadır: Bunlar da *"Dil-lisan-gramer, mantık, matematik, fizik, ilâhiyat, siyaset, fıkıh ve kelâmdır"*[19]

Buradan hareketle Fârâbî'ye göre felsefe, metafizik, ilâhiyat ve diğerlerinin hepsi "ilim"dir. Metafizik ise konusu itibarıyla taşıdığı genel olma sıfatı ile

---

14. Fârâbî, K. el-Cem beyne Re'yey el-Hakîmeyn, s. 1; R. fî mâ Yenbegî en Yukaddeme Kable Teallumi'l-Felsefe, s. 53.
15. Mehmet Aydın, Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, s. 5-6.
16. Fârâbî, Fî A'râzi'l-Hâkî fî Külli Makalâti mine'l-Kitabi'l-Mevsum bi'l-Hurûf, es-Semeratu'l, Marziyye fî ba'z er-Risalat el-Fârâbîya, (içinde) Neşr: Dieterici, Leiden, 1890, s. 35.
17. Fârâbî, Fî A'râzi'l-Hâkîm fî Külli Makalâti mine'l-Kitabi'l-Mevsum bi'l-Hurûf, s. 34-35.
18. Fârâbî, K. el-Cem beyne Re'yey il-Hakîmeyn, s. 2.
19. Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, s. 43.

küllî bir ilimdir. Metafiziğin diğer bir özelliği ise konularının beşerî olmayıp ilâhî oluşudur. Bu bakımdan da metafizik Fârâbî'ye göre felsefenin nazarî kısmına dahildir. Nitekim filozofumuz şöyle der: *"maddî olmayan varlıklarla ilgili bilgiyi elde etmek için, tabiat ilminden başka bir ilme sahip olmak gerekir. İşte bu ilim metafiziktir."*[20] Fârâbî'ye göre tabiî konularla ruh incelendikten sonra aklın ve mâkul şeylerin incelenmesine geçilir. "Nedir, ne iledir, nasıl ve neden dolayıdır, ne içindir?" gibi sorulara cevap aranır. Böylece cismanî olmayan mebdelere ulaşılmış olur. İnsanın ve tabiatın tabiî mebdelerini öğrenmek kemâl için kâfi değildir. Bundan dolayı aklî mebdeleri de öğrenmek gerekir. Bu da varlıkların en uzak sebeplerini araştırmaktır ki, bu da ilâhiyatın konusuna girer.[21] Küllî olan bu ilmin konusu; bütün varlıklarda umumî olan şeyleri, vücut, birlik; varlık ve birliğin çeşitleri, öncelik-sonralık, kuvve-fiil, tam-eksik varlıkların müşterek kaynakları bu kaynaklar hakkındaki bilgi gibi hususlardır. Bu hususlar tabiata ait konular değildir. Bunlar tabiattan daha umumî, yüksek ve ondan sonradırlar. Bu ilmin ilk konusu varlık ve birliktir; aynı zamanda çokluk, yokluk, ma'kûlât, bir ve çeşitleri, çokluk, yokluk ve çeşitleri varlığa mülhak olan şeyler, yani kuvve, fiil, tamam, noksan, illet, ma'lûl, bir'e mülhak olan şeylerle hüviyet, benzerlik, eşitlik, mufarakat, münasebet gibi adem ve çokluğa mülhak olan şeyler bunların mebdeleridir. Daha sonra bunlar kısımlara ayrılarak, nihayet, cüz'î ilimlerin konuları ortaya çıkar ve orada her ilmin konuları, mebdelerinin tarifleri yer alır.[22] Filozofumuzun bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, metafiziğin sahası tasavvur edildiğinde diğer ilimlerden daha fazla bir genelliğe sahip olduğu ortaya çıkar. İsminden de anlaşılacağı gibi, diğer ilimlerin ötesinde, onlardan sonra gelen bir ilimdir. İşte metafiziğin asıl konusu "varlığı varlık yönünden incelemektir." İlâhî ilimlerin hepsi Ona göre metafiziğin içinde bulunmaktadır.[23] İlâhiyat ilimlerini üç kısma ayırarak genel konusunun varlıkların ilk sebeplerini incelemek olduğunu söyler.[24] Filozofumuz, metafizikî şeylere Aristo'da olduğu gibi "ilâhî inceleme" veya "kelâm ilmi" de demektedir.[25]

Bütün bunların ışığı altında Muallim-i Sânî'e göre metafizik ile ilâhiyat eş anlamlıdırlar. Biraz daha kapsamlı düşünecek olursak, filozofumuzun metafiziğini, mâhiyet itibarıyla felsefesinin gayesi kabul edebiliriz. Nitekim ona göre felsefe *"var olanların ilmidir, ve bu ilmi kazanmakla Allah'ı bilmek yüceliği-*

---

20. Fârâbî, K. Tahsîlu's-Sa'ade, Tahkik ve Neşr: Cafer Alû yasin, Beyrut, 1983, II. Baskı, s. 59-60.
21. Fârâbî, K. Tahsîlu's-Sa'ade, s. 60 - 61, 63.
22. Fârâbî, Fî A'râzi'l-Hâkîm fî Külli Makalâti mine'l-Kitabi'l-Mevsum bi'l-Hurûf, s. 35-36.
23. Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, s. 99.
24. Bkz. Fârâbî, K. Tahsîlu's-Sa'ade, s. 60-61; İhsâu'l-Ulûm, s. 99-100.
25. Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, s. 99, 108.

ne ulaşılır. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde yaratıcının fiillerine benzemek (Ona ulaşmak, Onu bilmek) tir. Felsefe varlığın ilk sebeplerini burhan yoluyla bilme ilmidir. Felsefenin tarifi ve mâhiyeti varlık olarak varlığın bilgisidir."[26] Şeklindeki tariflerini inceleyecek olursak, Fârâbî'ye göre metafiziğin ve ilâhiyatın aynı konuya sahip oldukları sonucuna varabiliriz.

Fârâbî'nin metafiziğinin temel konularını, üç bölümde değerlendirilebilir. a) Her şeyin varlığını kendisinden aldığı en yetkin varlık olan Tanrı'yı konu edinen teolojidir. b) Varlıkları var olmaları bakımından ele alan ve onların var oluşlarını konu edinen ontolojidir. c) İlimlerin ve tek tek disiplinlerin temelini oluşturan ilkeleri konu edinip inceleyen (metodoloji) yöntem bilimidir.

Metafizik sistemini varlık kavramı üzerine kuran Fârâbî, "varlık" kavramının tanımlanamaz, tarifi yapılamaz olduğunu ifade etmiştir.[27] Zira her şeyin tarifi yapılamaz. Nitekim bazı şeyler vardır ki, apaçık olduklarından dolayı tanımlanamazlar. Tarif; herhangi bir şeyi belli noktalardan hareketle, birtakım işaretlerle inceden inceye anlatıp, bildirmek, tanıtmak, tanımlamaktır.[28] Mantıkî olarak "tarif"; bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından meydana gelir. Meselâ, insanı, hayvan-ı natıka olarak tarif etmek gibi. Buna göre bir şeyin tarifi yapılabilmesi için bu iki unsura ihtiyaç vardır. Oysa "varlık" kelimesinin cinsi de, faslı da yoktur. Bu sebeple varlığın mantıkî bir tarifi yapılamaz. Bunun yanında varlık, başka bir şeyin cinsi ve faslı da olamaz. Tarif yapılabilmesi için tarifi yapılan şeyden daha kapsamlı bir ifade bulunmalı. Oysa "varlık" ifadesinden daha genel bir ifade yoktur.[29] Bir şeyi tarif etmek, tarif edilecek şeyden daha geniş anlamlı ifadelerin olmasını gerektirir. Oysa "Varlık" ifadesinden daha şümullü bir ifade bulunmamaktadır.

Fârâbî metafiziğin temelini, varlığın tanımlanamaz olan kavramların teşkil ettiğini,[30] varlığın en genel anlamlı olmasından ötürü tanımlanamayacağını ve herhangi bir nesnenin de cüzünü teşkil eden bir şeye delalet etmediğini ifade eder. Ona göre, "Varlık", kendinden başka bir şeye gerek duyulmadan tasavvur edilebilen mefhumlardır.[31] Böylece mümkünden varlığa geçmek için genel kuvve kavramını gündeme getirmiştir. Bu kavramlardan da metafiziğini kurmuştur.

---

26. Fârâbî, K. el-Cem beyne Re'yey el-Hakîmeyn, s. 1; R. fî mâ Yenbegî en Yukaddeme Kable Teallumi'l-Felsefe, s. 53.
27. Fârâbî, K. Hurûf, s. 111-125.
28. Türkçe Sözlük, Hazırlayan: Hasan Eren başkanlığında bir heyet, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1988, II, 1419.
29. W. Lane Craig, The Cosmological Argument from Plato to Leibniz, London, 1980, s. 78-85; Hüseyin Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, s. 28-29.
30. Fârâbî, Uyunu'l- Mesail, s. 56.
31. Fârâbî, Uyunu'l- Mesail, s. 56.

Muallim-i Sâni'ye göre; varlık, mahiyet olmadığı gibi, mahiyetin cüzlerinden biri de değildir, mahiyete arızdır. Yani o asıl ifadesiyle mahiyetin gerekliliğidir.[32] Varlık apaçık olduğundan dolayı kendisinden daha iyi bilinen başka bir kavram bulunmamaktadır. Başka bir kavram içine giremeyecek kadar geniş mana ifade eder. Hiçbir tanımın mahiyetini teşkil etmez. Bunlardan dolayı da varlık tarif edilemez. Fârâbî'nin varlık-mâhiyet ayırımındaki görüşlerinden, özellikle Allah'ın varlığını, varlık-mâhiyet ayırımının dışında tutmasının vahdet-i vücut ve onun karşıtı olan fikir akımlarının kutuplaşarak yoğunlaşmalarına vesile olduğu söylenebilir.[33] Fârâbî, varlık-mâhiyet ayırımı ile var oluş ve "İbdâ'" prensibine önemli ölçüde sağlam sayılabilecek bir zemin hazırlamış, buna bağlı olarak o, varlık-mahiyet ayırımından hareketle, bütün varlıkları iki ana sınıfa ayırmıştır. Bunlar; zâtı ile zorunlu, varlığı ile mahiyeti aynı olan "Vacibu'l-Vücut"tur. Diğeri, zâtı ile zorunlu olmayan ve varlığı ile mahiyeti ayrı olan "mümkünü'l-vücut"[34] tur.

Varlıkları vacip ve mümkün olmak üzere iki sınıfa ayıran Farabi, vacip varlık olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkları mümkün varlık olarak tanımlamıştır. Vacip ve zaruri varlık olan varlığın zatı dikkate alındığında varlığı zaruri, var olmamış, hep var olan, sebepsiz varlık "Vacibu'l-Vücut" (Zorunlu varlık) yani Allah'tır. Diğeri ise, Allah'ın dışında kalan bütün varlıklar da mümkün, sebepli var olmuş olan varlıklardır. Mümkün varlıkların zatı dikkate alındığında varlığı zaruri olmayan, varolması için, bazı sebeplere ihtiyaç duyan "Mümkünü'l-Vücuttur" (olurlu varlıktır). Ayrıca varlığı, bulunduğu sahalar bakımından da âyanda, zihinde ve ne âyanda ne de zihinde olan varlık olmak üzere üç kısma ayırır. Varlığın idraki hususunda ise bazı varlıkların belli oranda idrak edilebildiklerini benimseyerek, şüpheci filozoflardan ayrılır. Diğer taraftan, varlığın tam olarak idrak edilmesinin, varlığın hakikatinin bilinmesinin mümkün olmadığını benimsemiştir.

ALLAH VACİBU'L-VÜCUT

Filozofumuzca varlık-mâhiyet ilişkisi üzerine tesis edilen varlık tasnifinin en ulvî noktasına vacip varlık yerleştirilmiştir. Vacip; zâtı, varlığını gerektiren veya varlığı sebebe muhtaç olmayan ve zarurî olandır. Bir varlığın yokluğunu

---

32. Fârâbî, Ta'likat, s. 6; Uyûnu'l-Mesâil, s. 56; Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, s. 9.
33. Bkz. Hüseyin Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Tercüme: Nazife Şişman, İstanbul, 1985 s. 225-228
34. Mehmet Bayraktar, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine, I.D.B.Y.A. (içinde), s. 465.

düşünmek çelişkiyi gerektiriyorsa, yani yokluğu düşünülemiyorsa bu zorunlu - vaciptir.[35] Kendi başına nazarî itibara alındığı zaman yok farz edilemez. Zira varlığı yok sayılabilen mümkün varlıktır.

Vacibu'l-Vücut, varlığı zarurî olan sadece Allah'tır. Vacibu'l-Vücut'un vücudu vacip olduğundan, mâhiyeti vücudundan başka bir şey değildir.[36] Yani varlığı ile mâhiyeti aynıdır. Diğer varlıklarda olduğu gibi varlık - mâhiyet ayrılığı yoktur. Vacip yani zorunlu varlık ilk varlık olduğundan sebebi yoktur. Dolayısıyla da zorunlu varlık için var olmaktan bahsetmek muhaldir. Çünkü o zaten vardır ve var olmuş olan bir varlık değil, O sürekli mevcut olan varlıktır. Diğer varlıkların varlık nedeni bu ilk varlıktır. Fârâbî ilk varlıktan sudur yoluyla var olduklarını açıkladığı mümkün varlıkların hiç bir şekilde vacip varlığın sebebi veya gayesi olamayacağını benimsemştir. Sadece ilk varlık diğer varlıkların sebebidir.[37] Fârâbî tarifi yapılamayacak bir varlık olarak kabul ettiği Vacibu'l-Vücût olan Zorunlu varlığın ne cisim gibi mâhiyeti ne de cinsi, faslı ve haddi, benzeri ve konusu vardır. O, basît olduğundan dolayıda hiç bir surette tanımlanamayacağını[38] gibi idrakte edilemeyeceğini benimsemiştir.

Fârâbî'ye göre, O, ancak sıfatlarıyla algılanabiliyor olsa da, yine de gereğince algılanmış olmaz. İlk vücudun varlığı, bütün mevcutların vücuduna aykırı olduğu gibi, Onun akıllarla kavranması da diğer mevcudatın teakkulüne aykırıdır. Vacip varlığın diğer bütün özellikleri de böyledir ve hiç bir şekilde başkasıyla kıyaslanamaz. Teşbihten kurtulmamız için ilk mebde hakkında; O, her şeyden yücedir ve uludur, şeklinde düşünmemiz gerekir.[39] O'nun ne olduğu değil, ne olmadığı bilinebilir.

Mümkün Varlığın sebebi başka bir mümkün olamaz. Eğer mümkünün sebebi yine bir mümkün olursa o zaman bir sebepler silsilesi meydana gelir ve teselsül oluşur. Bu illetler silsilesinin bir noktada durması gerekir. Yani o teselsülü kabul etmeyip bütün bu sebeplerin sonunda, kendisi sebepsiz, fakat her şeyin sebebi olan ilk sebebe ulaşılmasının zorunluluğunu kabul ederek Allah'ın varlığının başka bir şekilde de delillendirmiştir. İşte bu nokta vacibu'l-vücuttur, yani Allah'tır. Gerçeğin zirvesinde zaruri varlık olarak Allah bulunur. Allah birdir ve her şeydir. Bütün varlığın dayanağıdır. İlk Mevcut olan Allah kendi zatıyla vardır, zorunludur ve varlığınınn hiçbir sebebi yoktur. Varlığını baş-

35. Fârâbî, Da'va-i Kalbiyye, s. 2; Ta'likat, s. 5; Uyûnu'l-Mesâil, s. 57; Şerh R. Zenon, s. 5; Cürcâni, Ta'rifat, s. 249.
36. Fârâbî, Da'va-i Kalbiyye, s. 3.
37. Fârâbî, el-Medînetu'l-Fâdila, s. 37, 55; Uyûnu'l-Mesâil, s. 57-58; Da'va-i Kalbiyye, s. 3-4.
38. Fârâbî, el-Medînetu'l-Fâdila, s. 44; Uyûnu'l-Mesâil, s. 57.
39. Fârâbî, Ta'likât, s. 16-17; Fusûsu'l-Hikem, s. 70.

ka hiçbir şeye borçlu olmayan varlıktır. O daima fiil halindedir ve yüksek kemal sahibidir. Dolayısıyla yok iken var olmuş olmadığı, hep var olduğu gibi bir halden başka bir hale geçmez. Allah'ta zât-vücud veya mahiyet-varlık ayrımı yoktur. Aynı zamanda O'nun fiilleri de kuvve halinde değildir. Yani henüz ortaya çıkmamış fiilleri yoktur. Saf akıl ve saf hayırdır. Varlığına delil gösterilemez. Çünkü bizzat kendisi her şeyin delili ve ilk nedenidir. O hiç bir şekilde tanımlanamadığı gibi zatını anlamakta imkânsızdır. O her türlü eksikliklerden uzaktır. Fârâbî mutlak fail olan Allah'ın gayesi olmadığını, asıl gâyenin kendisi olduğunu benimser. Allah âlemi bir gayeye binaen yaratmıştır. Ancak o gayeyi eşyaya vermiştir. Eşyanın yegâne gayesi de, Allah'a ulaşmaktır.

Aristoteles'in felsefesinde Tanrı ilk hareket ettiricidir. "Esir" denilen ilk maddeye ilk hareketi verir, o da saydam küreler ve yıldızları meydana getirir ve bu süreç daha alt varlıkların oluşu ile ilerler. İlk Hareket Ettirici gibi, ilk hareketi verdiği madde de ezelîdir. Tanrı evrene müdahale etmez, sadece evrene Tanrı sevgi ve iyilik merkezli bir etkide bulunur. Bu anlayışıyla Aristoteles deistik bir Tanrı tasavvuruna sahiptir.

Fârâbî Allah anlayışı bakımından ve Allah-Alem ilişkisi konusunda Aristoteles'ten farklı düşünmüştür. Aristo'nun aksine Fârâbî'ye göre Allah daima fiil halinde varlığını devam ettirir. Zorunlu varlık kendi zatıyla vardır, Vacibu'l-Vücuttur. Kendi dışındaki bütün var olanların varlığının ilk nedenidir. Yokluğu düşünülemez. O her türlü eksiklikten münezzehtir, kemal sahibidir. Ondan başka her şeyde eksiklik olması zorunludur. Dolayısıyla da O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer bütün varlıklardan öncedir. Onun varlık ve cevherine, yokluğun karışması hiçbir şekilde mümkün değildir. Ezeli ve ebedidir. Ortağı ve zıddı yoktur, tarif edilemez. O ne maddedir, ne de bir madde veya taşıyıcı özne ile kaimdir. Aksine O'nun varlığı her türlü madde ve taşıyıcı özneden bağımsızdır. Allah'da zat ve mahiyet aynıdır. O bilfiil akıl, bilfiil âkil ve bilfiil makuldur. Mutlak hakikat, mutlak iyi ve mutlak kemal olan Zorunlu Varlık'tır. Yokluğunu düşünmek mantıken imkânsızdır. İlk Mevcud'un her yönüyle bir olduğu, kısımları bulunmadığı için tanımı da yapılamaz. Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi konusunda Fârâbî, zat ile mahiyet, zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ayırıma dayanan imkân delili ile ontolojik ve gaye delilinin kullanabileceğini benimsemiştir. Fârâbî'ye göre "*Allah'ın ne olduğunu değil ne olmadığını anlayabiliriz.*" düşüncesiyle de Allah'ın tam olarak idrak edilemez, ona laik bir bilgi ile bilinemez.

MÜMKÜN VARLIK

Mümkün; olmasını da, olmamasını da düşünebildiğimiz şeylere denir. Mümkün, varlığına da yokluğuna da nispeti aynı olan mahiyetten ibarettir.

Vacibin aksine herhangi bir şeyin varlığını yok olarak düşünmek, çelişkiyi gerektirmiyorsa yani onun yokluğunu düşünebiliyorsak, bu varlık mümkün, olurludur. Var olması muhtemel olduğu kadar yok olması da muhtemeldir. Başka bir ifadeyle; mümkün varlık; zatı, varlığını gerektirmeyen varlıktır. Varlığı yok sayılabilir. Vacibu'l-Vücut dışında bütün varlıklar zatları bakımından düşünülürse varlığı ve yokluğu eşit derecede mümkün olduğundan mümkündürler.[40]

Muallim-i Sani tam bir tarif yapılamayacağını kabul ettiği mümkün varlığı şöyle açıklamaya çalışıyor: *"Varlığı başkası sebebiyle kendisine arız olur"*[41] Burada "arız olur"dan kastedilen sözlük manasıdır, yoksa mantıktaki terim manası değildir. Fârâbî başka bir ifadesinde mümkün varlığı şöyle açıklıyor: *"Mâhiyeti, varlığını göstermeyen varken yokluğu düşünülebilen ve var olma veya var olmama ihtimali olan nesne gerçek olurludur. Bu manada olan olurlunun gerçeğe ait olduğu bahis konusu edilmiştir."*[42] İbn Sînâ'da aynı düşünceyi benimsemiştir.[43] Mümkün varlıklar varlık yönünden eksik olan var olma ile var olmama arasında bulunan sonraki varlıklardır. Başka bir ifadeyle, bu tür varlıkların varlığa gelmeleri mümkün - olağan olduğu kadar var olmamaları da olağandır. Dolayısıyla da birbirine zıt iki durumda eşit derecede iki olasılığı vardır. İşte bu şekilde var olma yada var olmama özelliğine sahip olan her varlık mümkündür. Bu tür varlıklar karşısında yokluk vardır.

Önceden yok iken var olan her şeyin, var olmadan önce varlığı mümkündür. Çünkü eğer onların varlığı imkansız olsaydı, o zaman onlar varlık alanına çıkamazlardı. Şayet varlığı zorunlu olsaydı da devamlı olarak var olurdu. Allah zorunlu varlık olduğu için daima vardır. O'nun dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıktır ve varoluşları bir sebep dolayısıyladır. Bu sebep ya mümkündür, ya da değildir. Eğer mümkün ise, o da varlığını başka bir varlıktan almalıdır. Birbirini meydana getiren mümkün varlıklar silsilesi sonsuza kadar devam edemeyecek olduğu için varlığı bizatihi kendisinden olan bir sebepte durması gerekir ki, bu da İlk Neden'dir, İlk Varlık'tır.

Mümkün varlığın yok olduğunu düşünmek bir imkânsız değildir. Netice olarak Farabi'ye göre varlığı zorunlu, kendi zatıyla mevcut, varlığı ulvi ve süfli bütün mevcudatın varlığına neden olan bir varlık gereklidir. Allah'ın irade ve inayet

---

40. Bkz. Ebu'l-Beka, Hüseyni'l-Kefeviî'l-Hanefiyyi, Kitabu'l-Külliyat, Bulak, Mısır, 1281, II. Baskı, s. 74-75 (İmkan Maddesi); Cürcâni, Tarifât, s. 36; İsmail Hüseyin Nazeli, el-Metafizika ve'l-Bahs ani'l-Vucud, s. 102-103; Mübahat Türker-Küyel, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, s. 102; Cavit Sunar, İslamda Felsefe ve Fârâbî, I,. 57.
41. Fârâbî, Da'va-i Kalbiyye, s. 2.
42. Fârâbî, Şerhu'l-Fârâbî li Kitabi Aristoteles fi'l-İbare, Nşr. Wilhelm Kutsch J. ve Stanley Marrov, Beyrut, 1986, II. Baskı, s. 82, 95.
43. Bkz. İbn Sînâ, Necat, s. 55-58.

sahibi olduğunu benimsemişlerdir. Nitekim mütefekkirlerimiz, âlemin var oluşunu izah ederken Allah'ın rızası ve iradesi olmaksızın bir şeyin gerçekleşemeyeceğini, "O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan çıkıp (sudûr) tabii kurallara göre meydana gelmiş değildir" belirtmiştir. Ayrıca aynı yerde zorunlu varlığın niteliklerini, "Huve Hakîmun ve Hayyun ve Âlimun ve Kâdirun ve Murîdun ("O, hikmet sahibi, diri, bilen, güçlü ve irade sahibidir.)" şeklinde sıralamıştır.

Bu noktadadan sonra, Farabi'nin İlk Mevcut ile sonraki mevcutların, mümkün varlıkların toplamı olan âlem hakkında ki görüşlerini aktaralım.

ÂLEM GÖRÜŞÜ

Farâbî'nin felsefesinde konular arasında tam bir insicam vardır. Bu itibarla onun metafiziği, kozmoloji ve ruhiyat ile birleştiği gibi fiziğinin de metafizikle hatta psikolojisi ile irtibatı ve ilgisi vardır. Farâbî tabiat filozoflarını boşluk ve atom fikrini reddederek yerine madde ve suret anlayışını benimsemiştir. Bu ikisi birleşince cevher meydana gelir. Cisim üç buutlu ve sonlu olduğu için alem de sonludur. Alemin mahiyeti konusu onda önemli bir yer tutar. Alem'deki işler iki türlüdür: Bilinen sebepleri olanlar ve bilinen sebepleri olmayanlar. Fakat sebepsiz hiçbir şey bulunmaz, belki sebebi bilinmez. Bunun için de tesadüfe yer yoktur. Sebep belirleninceye kadar tesadüf adını alır. Sebep bilinince de tesadüf ortadan kalkar. Bu itibarla metafizik bir determinizm yanında fiziki determinizmden de söz edilebilir.

Bu çerçevede Farabi'ye göre, varlığı kendinden olan Zorunlu varlık diğer varlıkların meydana gelmesini sağlar. Mümkün varlıkların varlığı, mümkünlerin istemesi veya seçmesi ile olmuş değildir. Kimisi duyularla, kimisi de burhan ile bilinen bu varlıkların hepsinin varlığını ilk varlık olan Vacibu'l-Vücutt'tan alır. Farabi'ye göre âlem, basit cisimlerden oluşmuş bir küredir. Bütün âlemlerin prensipleri; ilk sebep, ikinci sebep, Fa'al akıl, nefis, suret ve madde den müteşekkildir. Bunların ilk üçü ayüstü ya da ulvi âlemi, diğer üçü de ayaltı âlemi oluşturmaktadır. Ayaltı âlem yani sufli âlem, duyulara ait olup ayüstü âlem ile sıkı bir ilişki içindedir. Anasır-ı Erbaa (toprak, su, hava, ateş) denen dört basit unsurun farklı şartlarda ve oranlarda birleşiminden madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar meydana gelir. Ulvî âlem, devamlı olarak sufli âleme etki eder. Mümkün âlemdeki varlıklar varlıklarını ilk Mevcut'tan alırlar. Var olmaları ve yok olmaları mümkün olan varlıklar var olmak için bazı sebeplere muhtaç olduklarından onlar kadim değil, hadistirler. Dolayısıyla filozofumuza göre alem, Allah'ın dışındaki bütün var kabul edilen varlıklar ezeli değil hadisdirler. Fârâbî ve bir diğer büyük Türk düşünürü İbn Sina Âlemin var oluşunu sudur teorisiyle açıklamaya çalışmışlardır.

SUDUR TEORİSİ

Tam bir tanımı yapılamayacağı kabul edilen "varlık nasıl var olmuştur?" sorusu ilk çağlardan beri düşünen insanların devamlı meşgul oldukları bir konu olmuştur. Gerek felsefe disiplinleri, gerekse dinler bu konuya farklı farklı yorumlar getirmişlerdir. Getirilen her izahın bugün kabul edilebilir yönleri olabileceği gibi, kabul edilemez yönlerinin de olabileceği bir gerçektir. Bu konuda yapılan fikri çalışmalar, felsefenin en gözde problemi haline gelmiştir. Öyle ki varlığın bilgisine ulaşmak, felsefî mutluluğun zirvesine ulaşmak anlamına geldiği kabul edilebilir. Eğer, felsefeyi Fisagor'un "*Felsefe varlıkları olduğu gibi bilmektir.*"; Fârâbî'nin " *Felsefenin tarifi ve mahiyeti, var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir.*" şeklindeki tanımlamalarını göz önüne alırsak, konu daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü felsefenin önemli bir problemi olan varlık problemini çözmek ya da varlığın bilgisine ulaşmak, belki de felsefenin nihai gayesi olarak kabul edilebilir. Bu da düşünen insan için en önemli mutluluk olsa gerek.

Daha önceki konularda da ifade ettiğimiz gibi, varlığın vâcib ve mümkün varlık olarak ikiye ayrıldığı görüşünü esas alarak, mümkün-olurlu varlık diye tanımlanan, ya da "İlk, zorunlu varlık'ın dışındaki varlıklar nasıl var olmuştur?" sorusuna da; çeşitli boyutlarda açıklamalar, yorumlar getirilmiştir. Bu bağlamda İslâm meşşailerin'den, Fârâbî ve İbn Sînâ mümkün varlıkların var olmasını sudûr nazariyesi ile izah etmeye çalışmışlardır. Ancak, sudûr teorisi ile varoluş problemini açıklamaya çalışan ilk mütefekkirler İslâm meşşaileri olmayıp, onlardan önce bu nazariye ileri sürülmüştü. Nitekim Sudur nazariyesini sistemli bir hale getirip felsefi temellere oturtan ve sunan ilk filozofun Plotinus olduğu kabul edilir.[44] Özellikle sudur nazariyesinde ki ikinci derecede var oluşta akıl oynadığı rolde soyut bir olay olan, bilmek ve düşünmek üzerine kurulan bir mekanizmanın aktivitesi olan sudur nazariyesinde düşünmek ve bilmek gibi şayet zekânın bir eylemi varlığın kaynağı olarak kabul edilirse, bu prensibin Sokrat'a (öl. mö. 399) kadar uzandığı söylenebilir.[45] Ayrıca Empedokles'te (öl. mö. 432.) maddî âlemin var olmasında sevgi ve nefretin bilinmesi ile var etmektir.[46] Bu anlamda sudur nazariyesini Plotinus ile sınırlandırmak yanlış olabilir.

---

44. İbrahim Madkour, al- Farabi, A History of Muslim Philosophy, Editor: M.M. Sharif, (içinde), 1963, I, 460; Fahrettin Olduner, Filozof Platon'dan Porphrios'a Mektup, Atatürk Üniversitesi, islâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sayı: 4, 1980, s. 250; Mirkat İzzet Bâlî, el- İtticahu'l- İşrakıyyu fî Felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1994, s. 434.
45. İbrahim Madkour, la Place d'al Fârâbî dans l'ecole Philosophique Musulmane, Paris 1934, pp. 76.
46. Bkz. Kâmıran Birant, İlk Çağ Feisefesi Tarihi, S III. Baskı, Ankara 1987, s. 23-25; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, IV. Baskı, İstanbul, 1991, s. 29.

H. 226 / M. 840 da "Aristo teolojisi" zannı ile Arapça'ya çevrilmiş olan Plotinus'un Ennead'larının son üç kitabı (IV-VI),[47] Humus'lu Naime tarafından yapılmış olan kısa şerhleri ile Plotinus'un fikirleri Aristo'nun fikirleri adı altında İslam dünyasına girmişti. Plotinus'un felsefesi; materyalist ve atheist olan Epikur'culardan, panteist bir materyalizme temsil eden stoa mektebinden farklı olarak Âlemin esasının maddi olmayıp manevi, ruhî bir esasa dayandığını ileri süren materyalizme karşı çıkan bir felsefe sistemi olmasından[48] dolayı İslâm düşünce dünyasında önemli ölçüde kabul görmüştür. Bu anlamda Plotinus'un var oluş felsefesi o dönemde İslam mütefekkirlerine diğer felsefelerden daha şirin gözükmüştür. Plotinus "Bir, her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiç biri değildir."[49] şeklinde tanımladığı Tanrı'yı her şeyin aslının O olduğu ve sonunda da her şeyin O'na döneceğini kabul etmesiyle felsefesini sudur teorisi kapsamında, alçalan ve yükselen cedel olan iki akıcı metot üzerine kurmuştur. Böylelikle de felsefe tarihinde sudur nazariyesini sistematize eden ilk filozof olarak Plotinus kabul edilir. O alemin mutlak var oluş yoluyla tek bir varlıktan doğrudan var olmasının Tanrı'ya eksiklik vereceği ve feyzin yani sudurun ise sadece kemalden meydana geleceği düşüncesinde olduğu için alemin meydana gelişini sudur nazariyesi çerçevesinde açıklama yoluna gitmiştir.

İngizce'de emanation, emanate Arapça'da SDR fiilinden türemiş olan "sudur", kelimesinin sözlük anlamı; çıkma, fışkırma, meydana gelme, bir işin olması, bir şeyin başka bir şeyden doğması, bir yerden ayrılmak,[50] anlamlarına gelir. Ayrıca "feyz" kelimesi ile de eş anlamlı olarak kullanılan "sudur" felsefe literatüründe; mümkün-olurlu varlıkların ya da âlemin bir düzen dâhilinde zorunlu varlık olan Vacibu'l-Vücut kabul edilen Allah'tan var olma anlamında, taşıp yayılması, varlık sahasına çıkmasıdır. Ancak bu taşma ya da feyezan, sudur etme esnasında mümkün varlık, ilk varlığa hiçbir eksiklik vermediği gibi ondan bir parça da değildir. Bir zihinden bir fikrin doğması, çıkması gibidir. Bu çıkış zihne bir eksiklik vermez, zihnin bir parçası da değildir. Çıkan fikir pek çok sonuçlar doğurabilmesine karşın İlk varlıktan sadır olan ilk akıl gibi kendisi tektir. Sudur bu ön şart ile cereyan etmiştir. Sudur nazariyesi öncelikle Allah âlem ilişkisini açıklamaya çalışır. Temel soru varlık âleminde ne vardır ve nasıl var olmuştur?

Fârâbî'de *sudûr, feyz, türüm* sözcüklerini kullanmıştır. Fakat "feyz"i vermek, "sudur"'u ise meydana çıkmak, yokluktan sonra var olmak anlamında kul-

47. De Lacy O'leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, Ankara. 1971, II. Baskı, s. 78
48. Bkz. Kâmıran Birant, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, s. 123.
49. Plotinus, Enneadlar Seçmeler, Çev. Zeki Özcan, Bursa, 1996, s. 21
50. İbrahim Mustafa, Mucemu'l-Vasît, Tahran, tarihsiz, I, 511.

lanıştır.[51] Ayrıca Fârâbî bu konuda Kur'an-ı Kerimde'de geçen "ibdâ"[52] kelimesini de kullanmış ve şu tariflerini vermiştir: "Olmayan bir şeyden bir şey icat etmektir"[53]. Buradaki "ibdâ" olayı emsali olmadan irade ile var etmektir. "Uyûnu'l-Mesâil" adlı eserinde ise, "*İbdâ", eşyanın yok olmasından sonra ona soyut bir varlık verir anlamında olmayıp; İbdâ, varlığı kendinden olmayan şeyi (icat ettikten sonra) o varlığın sürekliliğini de sağlamaktır. Bu süreklilikte ilk yaratıcının zatından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir. Allah'ın bir şeyi İbdâ etmesinde başka bir aracın etken rolü yoktur. Eşyaların birbirlerinin sebebi olarak meydana gelişi Allah'ın etkisine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, her şeyin nispet edileceği ilk gerçek sebep Yüce Allah'tır."*[54] Buradaki İbdâ da bir devamlılık vardır. Ayrıca İbdâ da, örneği bulunmaksızın, yok iken var etme anlamına gelmektedir. Yine "Daa'vâ Kalbiyye" isimli risalesinde ise "İbdâ"yı şöyle tarif ediyor: "*İbdâ, yok olan bir şeyi (var ettikten sonra) zâtından başka illete muhtaç olmaksızın o varlığın varlığını idame ettirmektir".*[55] Bu tariflerden anlaşılacağı üzere, Fârâbî'nin sudûr anlayışı, kullanım bakımından Plotinus'dan farklıdır.[56]

İslâm Meşşailerinde, evrenin Tanrı'dan, derece derece, hiyerarşik bir düzen içinde var oluşuna, türeyişine denen feyz ya da sudur teorisi kısaca şöyle cereyan eder. İlk varlık olan Allah'tan kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucunda, "Birden ancak bir çıkar" ilkesi gereğince, ikinci varlık olan ve kendi özünü idrak edebilen, ilk mümkün varlık olan ilk akıl, güneşten ışığın çıktığı gibi, sudûr eder. Bu akıl Allah'a nispetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlık olduğundan çokluk karakteri taşımaktadır. İlk Akıl da zorunlu varlık olan Allah gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudur ettiği Allah'ı, hem de kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık ve çokluk sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, cisim boyutu olmayan bir cevher olan ilk aklın İlk varlığı (Tanrı'yı) düşünmesi veya bilmesinden ikinci akıl, kendisinin zorunlu varlığa bağlı olarak zorunlu olduğunu düşünmesi dolayısıyla birinci göğün nefsi ve kendi özünü akletmesi (bilmesi) sebebiyle de en uzak gök (birinci sema) meydana gelir. İkinci akıl da özü itibariyle mümkün varlık olmakla birlikte, kendisinin zorunlu varlığa bağlı olarak zorunludur. Bütün semavi akıllar bu temel niteliğe sahiptirler. İkin-

51. Mahmoud, Fewkia Hussein, Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı, U.T.H.F. B.I.S. (içinde), s. 184.
52. K. K. 2. Bakara 117; 6 En'am 101
53. Fârâbî, K. el-Cem beyne Re'yey el-Hakimeyn, s. 25.
54. Fârâbî, Uyûnu'l-Mesâil, s. 58.
55. Fârâbî, Daa'vâ Kalbiyye, s. 4.
56. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın İbrahim Hakkı, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sinâ'da) Sudûr Nazariyesinin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirmesi", İslâmî Araştırmalar, 14, 2001 s. 171-181.

ci akıl Zorunlu Varlığı (Tanrı) bilmesiyle üçüncü akıl meydana gelir, kendinin var olmasına vesile olan birinci aklı düşünmesi sonucunda sabit yıldızların nefsi ve kendi özüne göre mümkün varlık olduğunu düşünmesi sonucunda da bu yıldızların maddesi meydana gelir. Bu sudur birbiri ardınca onuncu akla ve sırasıyla, onlara tekabül eden Zühal (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Ütarid (Merkür) ve Ay Küresi meydana gelinceye kadar devam eder.

Ay küresinin aklı olan onuncu akıl ile kozmik akıllar silsilesi ve semavi küreler dizisi tamamlanmış olur. Onuncu akıl ya da Fa'al Akıl'dan ise ilk formsuz madde –heyula- sadır olur. O heyuladan da evrenin dört temel maddesi kabul edilen Anâsır-ı Erba'a (ateş, hava, su, toprak) meydana gelir. Bu dört unsurdan da diğer varlıklar oluşur. Faal akıl, ay altı âlemindeki her türlü fiziki, kimyevi, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır. Ay üstü alemde hareket dairevidir ve oluş-bozuluş yoktur. Âlemin var oluşunu bu şekilde izah etme yöntemine sudûr nazariyesi denir.

Burada ki Akl-ı evvel ve diğer semavi akıllar ile günlük hayatımızda kullandığımız, insan aklı ile hiçbir benzerliği, yakınlığı yoktur, tamamen farklı şeylerdir. Bu bağlamda özellikle Fârâbî adı geçen semavi akıllar için, bazen "*Melekler*", akıllar âlemine yani Rububiyet âlemine de, "*Meleküt âlemi*" adını kullanmıştır. Semavi akılların son bulduğu onuncu akıl ya da Akl-ı Fa'âl, diğer semavi akıllar gibi tefekkür edip semavi varlıklar meydana getirmemiştir. Fa'âl Akıl'dan ay altı âlemin, yani yaşadığımız dünyanın esas unsuru olan heyûlâ sudûr eder ve anasır-ı erbaa da bu heyûlâdan meydana gelir. Ayrıca Fa'âl Akıl bu dört unsurdan diğer dünyevi varlıkların oluşmasını sağlar. Yine Akl-ı Fa'âl, rububiyet ve emr âlemi ile süfli âlem olan ay altı âlem arasında bilgi akışını da sağlar. Hatta Fârâbî bu akla, "*Ruhu'l-kuds, Ruhu'l-emîn*" adını da vermiş ve bu anlamda "*Vahiy meleği*" ile onu aynileştirmiştir. Görüldüğü gibi Akl-ı Fa'âl'in diğer semavi akıllardan farklı bir görevi vardır.

Bu sudûr seyrine genel olarak bakınca her bir akıl, bir üstündekine, dolayısı ile ilk varlığa, Allah'a bağlı olarak onun yardımını, iznini alarak eylem yapmaktadır. Yani hiçbir aklın tam bir bağımsızlığı yoktur. En üstün varlık olan Allah'tan başlayan sudûr eylemi, yine O'nun yetki vermesiyle Akl-ı Fa'âl'e kadar devam etmektedir. Bu yönü ile de sudûr olayı, İslâm inancındaki Allah'ın bazı eylemleri doğrudan doğruya kendisi yapmayıp da bazı melekleri görevlendirmesini çağrıştırıyor. Örneğin vahyi, genelde peygamberlere vahiy meleği Cebrail ile gönderilmesi, tabiat olaylarının idaresini Mikail adlı meleğe, can alma işini Azrail'e verilmiş olduğu, inanışı gibi. Bu noktadan bakılınca "*Her akıl adeta bir küçük ilah durumundadır.*" şeklindeki eleştiriler bir anlam kazanmamaktadır. Yine filozoflarımıza göre sudûr sonsuza dek ya da fizik âleminde de devam etmez. Sudûr'un seyri ya da alçalan cedel süreci onuncu akılda son bu-

lur. Bundan sonra fizik âleminde, yukarıda da değindiğimiz gibi, yükselen cedel seyri başlar.

Farabi evrenin varoluşu konusunda hem mutlak yoktan var etmeyi hem bir şeyden başka bir şey yapmayı anlatan ifadeler kullanmıştır. Fakat o bu kavramları ayrı yerlerde ve farklı konularda kullanmıştır. Bir şeyi yoktan var etme anlamında "ibda" kelimesini; bir şeyden başka bir şey meydana getirme anlamında ise "hudus" kelimesini kullanmıştır. Yine onun bu kelimelere ilaveten "yaratma", "halk", "tekvin" ve "tekevvün" kelimelerini, hatta İslamiyet'in yaratma anlayışının temelini oluşturan "KÜN" prensibini de kullanmıştır.

İslâm meşşailerinin sudur nazariyesinde üç temel faktör vardır. Bunlar Allah, akıl ve nefistir. Allah her şeyin kaynağıdır. Ondan düşünür ilke meydana gelir. Böylece var olmakta varlıklar arasında bir silsile, mertebe düzeni ortaya çıkar. Diğer taraftan her ne kadar Düşünür ilke Allah'tan çıkıyorsa da ondan ayrıdır, aynı değillerdir. Düşünür ilkenin "Allah'ın" düşünmesinden dolayı nefis, neftsen de madde sudur eder. Nefis düşünür ilke ile cüzi varlıklar arasındaki teması sağlar. Her şey Allah'tan doğrudan doğruya çıkmaz. Düşünür ilkeden doğrudan doğruya çıkar. Nefis, düşünür ilkenin aracılığıyla çıkar ve diğer cüzi varlıklar da nefsin aracılığıyla çıkarlar.

Burada Allah hiçbir şekilde hiçbir varlığa benzemez, şeklindeki düşüncelerinden de anlıyoruz ki, bu taşma ya da feyezân, sudûr etme esnasında mümkün varlık, ilk varlığa hiçbir eksiklik vermediği gibi ondan bir parça da değildir. Bu bir zihinden bir fikrin doğması, çıkması gibidir. Bu çıkış zihne bir eksiklik vermediği gibi, zihnin bir parçası da değildir. Çıkan fikir pek çok sonuçlar doğurabilmesine karşın, İlk varlıktan sadır olan ilk akıl gibi kendisi tektir. Sudûr bu ön şart ile cereyan eder.

Muallim-i Sani'nin sudur nazariyesi üç temel prensibe dayanmaktadır.

1. Varlık, zaruri ve mümkün olmak üzere, iki temel gruba ayrılır.
2. Allah için düşünmek, ibdâ ve feyz etmek demektir.
3. Bir'den yalnız bir çıkar. Bu prensipler doğrultusunda bütün mevcûdatın varlığı Allah'tandır. Bütün eşya, bir düzen üzere, O'nun varlığının bir eseri olarak meydana gelmiştir.

İslâm meşşailerinin benimsediği sudûr nazariyesinde akletmek, (düşünmek) ibdâ yani var etmek, yaratmak demektir. Fârâbî'ye göre zorunlu varlığın kendi zatını düşünmesi, mümkün varlığın var olma sebebidir. İlk varlığın kendi zatını düşünmesi ve bilmesiyle, ilk mümkün varlık var olur. O'nun rızası ve bilgisi dahilinde meydana gelen sudûr, O'nun kendi zatında alim olmasından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, Allah'ın ilmi, mümkün varlığın var olmasının yegâne sebebidir. Bu bağlamda da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr nazariyelerinde düşünmek, bilmek, meydana getirmek, var etmek anlamına gelmektedir. Ancak

bu sudûr olayında Allah'ın, mümkün varlığı var etmek gibi bir amacı yoktur, dilemesi, inayeti vardır. Nitekim amaç; sahip olunmayan ve sahip olunmak istenen şey olması bakımından eksikliktir. Ancak mümkün varlığın varoluş amacı vardır. O amaç Allah'ın değil mümkün varlığın amacıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ Allah'ı her türlü eksiklikten münezzeh tuttuklarından dolayı Allah'ın gayesinin olmadığını benimsemişlerdir. Bundan dolayı Allah, zatının gereği ve zamansız olarak kendi varlığını akleder - bilir, bu akletmesinden, bilmesinden zorunlu olarak maddesi, sureti ve cismi olmayan mümkün varlık var olur. Buradaki zorunluluk Allah'ta değil mümkün varlıktadır. Yani mümkün varlık var olmamazlık yapamaz. Bu şekilde ilk varlıktan sudûr eden mümkün varlık aklu'l-evvel (ilk akıl)dir. Ancak bu mümkün varlığın ilk varlıktan sudûr etmesinde ilk akıl ile Allah arasında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir. İlk aklın O'ndan sudûr etmesi demek, O'ndan bir cüz olduğu anlamında değildir. Sudûr olayı, O'na herhangi bir şekilde eksiklik vermeden meydana gelmiş olması demektir.[57]

Bu anlamda, Allah'tan bir şeyin sâdır olması, insan zihninde, O'nun ulûhiyyetine bir olumsuzluk vermemesi için ön şartlar getirilmiştir. Allah'tan bir şey sadır oluyor, bu sadır olan ilk akıl denen ma'kul (ruhi) varlık O'ndan bir cüz olmadığı gibi, O'na herhangi bir hususta benzerlik arz etmemesi esastır. Diğer taraftan sadır olan ilk aklın da, tam manasıyla mahiyeti bilinememektedir. Yani Allah'tan bir şey sadır oluyor, ama tam olarak ne olduğunu bilemiyoruz. İşte mütefekkirlerimiz bu şartlar çerçevesinde bir sudûr anlayışı benimsemişlerdir.

Fârâbî'nin metafizik düşüncesi hakkında daha geniş ve detaylı bilgi için kaynak eser olarak, İbrahim hakkı Aydın, "Fârâbî'de Metafizik Düşünce, Bil Yayınları, İstanbul 2000." Esere müracaat edilebilir.

SONUÇ

Fârâbî Varlığın tarif gerektirmeyecek şekilde apaçık olduğunu; cinsi ve faslı olmadığından dolayı da mantıkî bir tarifinin yapılamayacağını, temelde vacip ve mümkün olmak üzere de iki gruba ayırıldığını benimsemiştir. Ayrıca varlığı, bulunduğu sahalar bakımından da âyanda, zihinde ve ne âyanda ne de zihinde olan varlık olmak üzere üç kısma ayırır. Varlığın idraki hususunda ise bazı varlıkların belli oranda idrak edilebildiklerini benimseyerek, şüpheci filozoflardan ayrılır. Diğer taraftan, varlığın tam olarak idrak edilmesinin mümkün olmadığını benimseyen mütefekkirimiz, insanın, eşyanın hakikatini bilmesinin mümkün olamayacağını kabul etmesiyle katı determinizmden farklı bir görüştę olduğunu ortaya koymuştur. Bu düşüncesiyle de, bu konuda ki modern fiziğin

57. Bkz. İbrahim hakkı Aydın, "Fârâbî'de Metafizik Düşünce", Bil Yayınları, İstanbul 2000.

vardığı sonuçları onda görmekteyiz. Nesnelerin zihindeki küllî kavramlarına mâhiyet, bu kavramların hariçte varlık kazanmalarına hakikat, varlık alanına çıkarak gerçeklik kazanan nesnelerin sahip oldukları özellikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine de hüviyet adını vermektedir. Bu çerçevede bir şeyi o şey yapan mâhiyeti, varlıktan ayırmıştır. Bu ayırımı yapmakla varlık felsefesine yeni bir boyut kazandırmıştır. Nitekim bu ayırım, vasıtasıyla yaratma meselesine sağlam bir zemin hazırlamıştır.

Fârâbî'ye göre, madde ve suret, reel varlık olabilmek için birbirlerini gerektiren şeylerdir. Yani suretin varlığı madde ile maddenin varlığı da suretle mümkün olur. Başka bir ifadeyle bilkuvve olan madde, suret alınca bilfiil hale gelir. Fârâbî madde ile heyulayı birbirinden ayırarak, heyulayı bilkuvve madde olarak görür. Heyulanın bilfiil madde olmasını da surete bağlamaktadır. Fârâbî, sureti de genel olarak cisimlerin bir görünüşü ve bir yetkinliği olarak kabul etmiştir.

Madde bütün suretler için konu teşkil eder. Birbirine zıt suretleri de aynı anda olmasa da farklı farklı evrelerde suret almaya yatkındır. Madde devamlı bir suretten diğer bir surete geçer. Böylece maddeyi bilkuvve ve her türlü taayyüne müsait olarak vasıflandırmakla onu varoluşun ilk şartı olarak benimsemiş oluyor. Ayrıca maddenin noksanlığını da suretle tamamlama yoluna gitmiştir. Bu suretle madde ve suret prensiplerini mufarık (reel hale gelmemiş) varlık olmaktan kurtarıp, bilfiil varlık haline getirerek terkip vasıtasıyla varoluşa maddî ve suri sebeple zemin hazırlamış oluyor. Mütefekkirimiz bu fikriyle de ay-altı âleminde devamlı bir oluş ve bozuluş hadisesinin cereyan ettiğini ortaya koyarak, bu varlıkların hâdis ve fâni oldukları neticesine ulaşır. Bu özellikleriyle de suretlerin zıtlarıyla yer değiştirmesine imkân vererek bu gerçeklik seviyesinde, zorunlu ve daimi varlıkların olamayacağını belirterek, maddenin hâdis olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Dış dünyada müşahade ettiğimiz varlıkların çeşitliliklerinin de maddenin suret değiştirmesinden kaynaklandığını benimsemiştir. Diğer taraftan bilkuvve olan maddenin bilfiil hale gelebilmesi için sureti maddeye veren bir fail güce gerek duyulduğunu ve bu gücün de gerçek manada Vacibu'l-Vücut olan Allah olduğunu belirterek, Allah'ın varlığını bir başka yönden de ortaya koymuş oluyor.

Varlığın gerçeklik kazanabilmesi için madde ve suretin birleşmesi gerekir. Ancak sureti maddeye verecek olan bir fail güce ve fail sebebi de harekete geçirecek bir gaye sebebe gerek vardır. İşte bütün bunların ışığı altında düşünen Fârâbî, nesnelerin meydana gelmesi için maddî, surî, gaî ve fail sebebe gerek olduğunu kabul eder. Ancak sebepler nazariyesini Fârâbî mümkün varlıklar seviyesinde değerlendirir. Nitekim ona göre Vacip varlığın hiçbir sebebi yoktur. Aksine O, her şeye sebeptir. Mümkün varlıklardan hiçbirinin sebepsiz kevn ve fesadının gerçekleşmesinin mümkün olmadığını benimser. Başka bir ifadeyle, âlemdeki her şeyin bir sebebi olduğunu söyleyerek mütefekkirimiz bu konuda

determinist bir çizgi takip eder. Bazı olayları tesadüf diye isimlendirmemizin onun sebebini bilememizden kaynaklandığını belirtir ve gerçek manada tesadüf diye bir şeyin olamayacağını benimsemiştir. Bu bağlamda teselsülü kabul etmeyip bütün bu sebeplerin sonunda, kendisi sebepsiz, fakat her şeyin sebebi olan ilk sebebe ulaşılmasının zorunluluğunu kabul etmiştir.

Dört asıl sebebin gerçek kaynağı olarak kabul ettiği Allah'ı her türlü sebepten tenzih ederek mutlak fail olduğunu ve gayesi olmadığını benimsemiş. Allah âlemi bir gayeye binaen yaratmıştır. Ancak o gayeyi eşyaya vermiştir. Eşyanın yegâne gayesi de, Allah'a ulaşmaktır. O halde Mütefekkirimizin âlemin oluş ve yok oluşunu gayeci bir anlayışla açıklamaya çalıştığı olduğu neticesine varabiliriz.

Büyük Türk mütefekkiri, Allah'ın tarif edilemeyeceğini benimser. Zira tam bir tarif için, tarif edilenin cinsi ve faslı olmalıdır. Oysa Allah'ın ne cinsi ne de faslı vardır, Allah basittir. O'nun varlığına delil de olmadığını kabul eder. Fârâbî'ye göre, Allah için yokluk diye bir şey söz konusu değildir. Aksine O her şey için delildir. Allah tariflere sığmadığı gibi idraklere de sığmaz. O'nun mâhiyeti yoktur. O, sırf varlıktır, sırf zattır. Tarif ve idrak edilemeyen bu varlık kabullenilmelidir. Zira mütefekkirimize göre Allah fikri insanın zihninde doğuştan itibaren var olduğundan O'na inanmak için delile ihtiyaç yoktur.

Büyük Türk-İslâm mütefekkiri, eşyanın varoluşu problemini, köklerini Yeni Eflatunculuktan alan ve Monist-Panteist temele dayanan sudûr nazariyesi ile izah etmiştir. O soyut bir düşünce temeline dayanan bu var oluş problemini akli bir zemine oturtmak istemiştir. Ona göre Allah için düşünmek, İbdâ etmek yani yaratmak demektir. Diğer taraftan Fârâbî, "İbdâ", "halk" ve "tekvin" olmak üzere üç çeşit var etme ve yaratmadan söz eder. Örneksiz var oluş konusunda sudûr teorisinde kullandığı "İbdâ"yı var oluşun en üst seviyesi olarak kabul etmiştir. Mütefekkirimiz, İslâm'ın getirdiği yoktan yaratma ve "kün" prensibini benimsemekle birlikte sudûr nazariyesini de kabul ederek, en büyük gayesi olan din ile felsefe arasındaki uçurumu mümkün olduğunca azaltmayı hedeflemiştir. Ayrıca Fârâbî semavi akılları İslâm dinindeki meleklerle aynileştirmiştir. Diğer bir ifadeyle meleklere akıl, melekût âlemine de akıllar âlemi diye isim vermesidir.

Mümkün varlıkların var olması hadisesinde, Allah'ın rızası ve iradesi olup olmadığı konusunda bazı araştırmacılar, her ne kadar Fârâbî'nin yaratma hadisesinde Allah'ın rızası ve iradesi olmadığını, kabul ettiğini ileri sürerler ise de biz, Allah'ın her hususta olduğu gibi bu hususta da rızası ve iradesi oluğunu Fârâbî'nin kabul ettiğini tespit ettik. Bir başka husus ise Âlemin ezelî olup olmaması meselesi, tartışılan konular arasında olmuştur. Hatta bazı filozofların tekfir edildikleri konulardan birinin de bu olduğu bilinen bir gerçektir. An-

cak yapmış olduğumuz incelemelerde Fârâbî'nin, âlemin ezelî olduğuna dair bir ifadesine rastlayamadığımız gibi bu neticeye işaret eden bir ifadesini de göremedik. Ancak bu konuda "âlemin zamanî bir başlangıcı yoktur." ifadesinden dolayı gerek mütefekkirimiz gerekse diğer İslâm filozofları sertçe eleştirilmiştir. Lâkin filozofumuz bu ifadeyi kullanması yanında zaman mefhumunu açıklamaktadır. Ona göre zaman hareketin miktarı, sayısıdır. Felsefecilere en büyük eleştirileri yapan Gazali'nin de bu görüşte olduğunu zikretmiştik. Yani daha basit bir ifadeyle, zamanı meydana getiren şey, bazı varlıkların hareketidir. O varlıklar olmazlarsa zaman meydana gelmez. Zamanı meydana getiren varlıklar da; bütün bu âlemin bir cüzüdür. Öyle ise bu zamanı meydana getiren varlıklar, varlığa gelirken zaman diye bir şey yoktu. Yani Fârâbî'ye göre âlem Allah tarafından yaratılırken, zaman mefhumu yoktu. zaman, âlemin yaratılmasıyla başlamıştır. İşte bu çalışmamızda Fârâbî'ye göre âlemin hadis ve fani olduğunu tespit etmiş olduk[58].

Fârâbî'ye göre ruh; fonksiyonlarını beden vasıtasıyla icra eden manevi bir cevherdir. Bedeni de ruh olmadan hiçbir fonksiyon icra edemeyen bir varlık olarak benimsemesiyle Muallim-i Sânî'nin, spiritualist bir anlayış içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bedenin varlığını sürdürmek için ruha muhtaç olmasına karşılık, ruh varlığını devam ettirmek için bedene muhtaç değildir. Ancak ruh fonksiyonlarını beden vasıtasıyla icra eder. Ruh bedenin ölümünden sonra da varlığını devam ettirir. Mâhiyet itibarıyla birbirinden ayrı şeyler olan ruh ile beden birleştiklerinde insan varlığı meydana gelir. Fârâbî, ruh ile beden arasındaki bu ilişkiyi o denli aynileştiriyor ki, ruh beden ilişkisinde düalist olduğunu söylememiz hayli güçleşiyor.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, IV. Baskı, İstanbul 1988.

Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, IV. Baskı, İstanbul, 1991.

Aristo, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985.

Atay, Hüseyin, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, Ankara 1974.

Atay, Hüseyin, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983.

Aydın, İbrahim hakkı, "Fârâbî'de Metafizik Düşünce", Bil Yayınları, İstanbul 2000.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Gazalinin Filozofları Tekfirinde Fârâbî'nin Yeri", Felsefe Dünyası, sayı: 14, 1994, s.26-35.

58. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Gazalinin Filozofları Tekfirinde Fârâbî'nin Yeri", Felsefe Dünyası, sayı: 14, 1994, s.26-35.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sinâ'da) Sudûr Nazariyesinin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirmesi", İslâmî Araştırmalar, 14, 2001 s. 171-181.

Aydın, Mehmet Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, Ankara, 1985.

Bayraktar, Mehmet, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine, I.D.B.Y.A. (içinde), Ankara, 1984.

Birand, Kamuran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, III. Baskı, A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987.

Bolay, Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, 2. Baskı, İstanbul 1981.

Craig, W. Lane, The Cosmological Argument from Plato to Leibniz, London, 1980.

Cürcâni, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, et-Ta'rîfât, Tarihsiz.

Çankı, Mustafa Namık, Büyük Felsefe Lugatı, İstanbul, 1954 - 1958, C. I-III II, 410-419.

De Lacy O'leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, II. Baskı Ankara. 1971.

Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev. Mesut Akın, İstanbul, 1983.

Ebu'l-Beka, Hüseyni'l-Kefevî'l-Hanefiyyi, Kitabu'l-Külliyat, II. Baskı, Bulak, Mısır, 1281 (İmkan Maddesi);

el-Ehvani, Ahmet Fuar, "İbn Rüşt", A History of Muslim Philosophy, (içinde) I, Editor: M.M. Sharif, Weisbaden, 1963-1966.

Ertuğrul, İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, İstanbul, 1341.

Fahrettin Olguner, Filozof Platon'dan Porphrios'a Mektup, Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sayı: 4, 1980, s. 250.

Fârâbî, Da'va-i Kalbiyye, Haydarabat, 1349.

Fârâbî, Fî A'râzi'l-Hâkî fî Külli Makalâti mine'l-Kitabi'lMevsum bi'l-Hurûf, es-Semeratu'l-Marziyye fî ba'z er-Risalat el-Fârâbîya, (içinde) Neşr: Dieterici, Leiden.

Fârâbî, fî A'râzi'l-Hâkîm fî Külli Makalâti mine'l-Kitabi'l-Mevsum bi'l-Hurûf, el-Samarat el-Marziya fî ba'z er-Risalat el-Fârâbîya, (İçinde), Neşr: Dietrici, Leiden,1890.

Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, Notlar ekleyerek yayınlayan: Osman Emin, Kahire, II. Baskı,

Fârâbî, K. Ara-i Ehli'l-l Medîneti'l-Fâdıla, Neşr. Albert Nasrî Nader, VI. Baskı, Beyrut 1991.

Fârâbî, K. el-Cem beyne Re'yey el-Hakîmeyn, es-Semeratu'l-Marziyye fî ba'z er-Risalat el-Fârâbîya, (içinde) Neşr: Dieterici, Leiden, 1890.

Fârâbî, K. Tahsîlu's-Sa'ade, Tahkik ve Neşr: Cafer Alû yasin, II. Baskı, Beyrut, 1983.

Fârâbî, R. fî mâ Yenbegî en Yukaddeme Kable Teallumi'l-Felsefe, es-Semeratu'l-Marziyye fî ba'z er-Risalat el-Fârâbîya, (içinde) Neşr: Dieterici, Leiden, 1890.

Fârâbî, R. Fusus'u'l-Hikme, el-Samarat el-Marziya fî Ba'z er-Risalat el-Fârâbîya, (İçinde), Neşr: Dietrici, Leiden,1890.

Fârâbî, Şerh Risâle-i Zenôn el-Kebîr el-Yunanî, Haydarabad, 1349.

Fârâbî, Şerhu'l-Fârâbî li Kitabi Aristoteles fi'l-İbare, Nşr. Wilhelm Kutsch J. ve Stanley Marrov, II. Baskı, Beyrut, 1986.

Fârâbî, Ta'likat, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarabad, 1346.

Fârâbî, Uyunu'l- Mesail, el-Samarat el-Marziya fî Ba'z er-Risalat el-Fârâbîya, (İçinde), Neşr: Dietrici, Leiden,1890.

Günaltay, M. Şemseddin, Fârâbî'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri, A.Ü.D.T.C.F. Dergisi, VIII. C. 4. Sayı, Yıl: 1950, s. 434.

Hammond, Robert, The Philosophy of AlFârâbî and Its Influence on Medieval Thought, New York, 1947.

Heiddeger, Martin, Was İt. Metaphysik?, Türkçesi ile yayınlayan: Yusuf Örnek, Ankara, 1991.

İbn Rüşt, Telhîsu ma Ba'de't-Tabia, Neşr: Osman Emin, Kahire, 1958.

İbn Sînâ, en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye, Beyrut, 1985.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Ali, K. en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye, Beyrut, 1985.

İbrahim Madkour, al- Farabi, A History of Muslim Philosophy, Editor: M.M. Sharif, (içinde), 1963, I

İbrahim Madkour, la Place d'al Fârâbî dans l'ecole Philosophique Musulmane, Paris 1934.

İbrahim Mustafa, Mucemu'l-Vasît, Tahran, tarihsiz.

İmam, Abdulfettah, el-Metafizika, Kahire, 1986.

Kâmıran Birant, İlk Çağ Feisefesi Tarihi, III. Baskı, Ankara 1987.

Kerem, Yusuf, et-Tabi'a ve mâ Ba'de't-Tabi'a (Madde. Hayat. Allah), Kahire, 1959.

Kindî, Ebi Yusuf Yakub b. İshak, R. fi Hududi'l-Eşya ve Rusûmihâ, Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye (içinde), Tahkik ve Neşr: Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, Kahire, 1978.

Madkour, İbrahim, La Place d'al Fârâbî dans l'école Philosophique Musulmane, Paris, 1934.

Mahmoud (Mahmut), Fawkıa Hussein (Hüseyin), Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı, Çeviren: Ahmet Cevizci, U.T.H.F.B.S., (içinde), Ankara, 9-12 Eylül, 1985, Ankara, 1990, s. 179-190.

Mirkat İzzet Bâlî, el- İtticahu'l- İşrakıyyu fî Felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1994,

Nasr, Hüseyin, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Tercüme: Nazife Şişman, İstanbul, 1985.

Nazeli İsmail Hüseyin, el-Metafizika ve'l-Bahs ani'l-Vucud, II. Baskı, Kahire, 1985.

Plotinus, Enneadlar Seçmeler, Çev. Zeki Özcan, Bursa, 1996.

Recep, Muhammed, el-Metafizika inde'l-Felsefeti'l-Muassiriyn, III. Baskı, Kahire, 1987.

Sunar, Cavit, İslam'da Felsefe ve Fârâbî, Ankara, 1972.

Şehristanî, İmam Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Tashih ederek notlar ekleyip yayınlayan: Ahmed Fehmi Muhammed, C. I-III, Beyrut, 1990.

Türkçe Sözlük, Hazırlayan: Hasan Eren başkanlığında bir heyet, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1988.

Türker-Küyel, Mübahat, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ankara, 1969.

Ülken, Hilmi Ziya-Kıvamettin Burslan, Fârâbî Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Seçme Parçalar, 1940, Kanaat Kitabevi, "Ankara Kütüphanesi Türk-İslâm Filozofları III".

FÂRÂBÎ VE MUTLULUK

Hasan Hüseyin Bircan*

GİRİŞ: FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİNDE MUTLULUK; MUTLULUĞUN ELE ALINIŞI VE TEMELLENDİRİLİŞİ

İslâm felsefesi tarihinde mutluluk problemini, sistematik bir şekilde ele alıp tahlil etme önceliğine sahip olan İslâm filozofu Fârâbî'dir. Mutluluk (es-saâde) onun felsefesinde şüphesiz en merkezî kavramlardan biridir. O problemi öyle bir şekilde ele almıştır ki, kendinden sonra gelen filozoflar bu konuda onun söylediklerinden farklı pek az şey söyleyebilmişlerdir. Onun felsefesinde mutluluk kesinlikle sâdece bir ahlâk problemi değildir. Bu sebeple bir merkezî kavram ve başat bir problem olarak ele alınan mutluluğun anlaşılması, onun bütün felsefesini bir şekilde göz önüne almayı zorunlu kılmaktadır. Başka bir ifâdeyle gerek mutluluğun mâhiyetini (neliğini) belirlemek, gerekse onun nasıl kazanılacağını ortaya koymak, varlık, bilgi, siyâset ve ahlâk ve tabîî ki insan görüşü ihmâl edildiğinde kesinlikle mümkün olamamaktadır. Filozofun düşüncesinde mutluluk öyle hayâtî bir konudur ki, o, en önemli eserlerinden birine *Tahsîlü's-saâde*, bir diğerine de *et-Tenbîh a'lâ sebîli's-saâde* adını koymuştur. Onun *el-Medînetü'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *Kitâbü'l-mille* gibi diğer önemli eserlerinin merkezî problemi de mutluluktur.

Fârâbî'ye göre hem mutluluğun mâhiyetini hem de onun nasıl kazanılacağının yolunu ancak gerçek bir ilmî araştırma ortaya koyacaktır ki, onun dü-

* Doç. Dr. Konya Necmettin Erbakan Üüniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü.

şüncesinde bu ilmî araştırmanın adı "tahsîlü's-saâde"dir. Bu konuda yapılacak ilk iş ise gerçek felsefe ile sahte felsefeleri birbirinden ayırmaktır. Bu bağlamda *et-Tenbîh*'te filozof, mutluluğun mâhiyetini inceleyip ona ancak "iyi şeylerle" ulaşabileceğini, iyi şeylerin de amacı sâdece iyi olan "felsefe sanatı" ile elde edilebileceğini söyler. Sonra felsefenin niçin teorik ve pratik olarak ikiye ayrıldığı üzerinde durup teorik ve pratik ilimlerin nelerden ibaret olduğunu belirleyerek insanın bu ilimleri elde etmek sûretiyle nasıl yetkinleşeği konusuna, sâdece mantık ve nahiv üzerinde durarak, bir *giriş* yapar.[1] *Tahsîlü's-saâde*'de ise meseleyi daha detaylı olarak ele alır. Adından da anlaşılabileceği gibi bu eser, "mutluluğun nasıl kazanılacağı ya da nasıl mutlu olunacağı" konusuna tahsîs edilmiştir. Filozof eserin hemen başında ilk cümle olarak şöyle demektedir: "Kendileriyle şehirlerin ve milletlerin bu hayatta düşük mutluluğu, öteki hayatta da en yüce mutluluğu elde ettikleri "insanî şeyler" nazarî erdemler, fikrî erdemler, ahlâkî erdemler ve amelî sanatlardır." Hemen akabinde de "nazarî erdemler, en son gâyeleri varlıkların ve onların mâhiyetlerinin idrâk edilmesini sağlayan *ilimlerden ibarettir.*"[2] demektedir. Böylece ilimlerle erdemleri *özdeşleştirip* eserin sonuna kadar ilimleri belli bir sıra içinde ele almakta, hangi ilimlerin hangi aşamada tahsîl edilmesi gerektiğini incelemektedir. Bu incelemeye göre ilimlerin elde edilmesi (*tahsîlü'l-felsefe*), erdemlerle ve dolayısıyla mutluluğun kazanılmasıyla (*tahsîlü's-saâde*) aynı anlama gelmektedir. Başka bir ifâdeyle ilimlerin tahsîl edilmesiyle erdemler, erdemlerin elde edilmesiyle de mutluluk kazanılmış olacaktır ki, *Tahsîlü's-saâde* baştan sona bu teze ayrılarak ilimlerin hangi sırayla tahsîl edileceği ve bu birikim sâyesinde hangi erdemlerin kazanılarak insanın uğrunda yaratıldığı "en son yetkinliğin" ve "en yüce mutluluğun" nasıl elde edileceği üzerinde durulmaktadır. Buna göre gerçek felsefenin ve gerçek mutluluğun araştırılması, dil, mantık, matematik, fizik ve metafizik ilimlerin tahsîlini gerektirmekte, siyâset ve ahlâk ile tamamlanmaktadır.[3]

Fârâbî, insanın gâyesi (mutluluk) ile felsefenin maksadını (yetkinleştirmek) birleştirerek şöyle demektedir: İnsanın bilmesi mümkün olan şeyler iki çeşittir: Birincisi evrenin hâdis olduğunu, Tanrı'nın bir olduğunu, duyulur (mahsûs) şeylerden çoğunun sebeplerini bilmemiz gibi, insanın sâdece bilebildiği, fakat yapmayla ilgisi bulunmayan şeylerdir. İkincisi ana babaya itâat etmenin iyi, ihânetin kötü; adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu bilmek gibi hem bilinen hem de yapılan şeylerdir. Bu iki türden her birini ihtivâ eden bazı ilimler vardır.[4] İşte

1. Bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh a'lâ sebîli's- saâde*, (Nşr.: Sabhan Halifât), Amman 1987.
2. Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, (Thk.: C. Ali Yasin), *el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, Beyrut 1992, s. 119.
3. Konunun ayrıntıları için bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 140-142; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 153vd.
4. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 220.

Fârâbî'ye göre biz mutluluğa ancak iyi şeyler (el-eşyâü'l-cemîle) bizim olunca ulaşırız. İyi şeyleri ise ancak felsefe sanatıyla elde edebiliriz. Öyleyse bütün bunlara göre kendisiyle zorunlu olarak mutluluğa ulaşabileceğimiz şey *felsefe*dir.[5]

Burada Fârâbî özelinde altının çizilmesi gereken en önemli noktalardan birisi, onun "siyâset felsefesi"ni (el-ilmü'l-medenî), neredeyse metafizik kadar, en azından pratik hayat için tümel bir ilim olarak görmesi ve siyâset ve ahlâkı bir yönüyle teorik ilimlere dâhil etmesidir.[6] Fârâbî için bu önemlidir, çünkü "Ne yapmalı?" sorusu da, diğer dört sebebi bulmak için sorulan sorular kadar önemlidir. Zira mutluluk için ne bilmek ne de eylemek tek başına yeterlidir. Şüphesiz Fârâbî'ye göre gerçek mutluluğun mâhiyetinin ve onun nasıl kazanılacağının anlaşılması, teorik felsefesinin zirvesini teşkil eden "İlk Sebeb"in bilinmesini mümkün kılan metafizik ve bunun bir alt dalı olan teolojik (ilmü'l-ilâhî) araştırmanın tahsîlini zorunlu kılmaktadır. İnsan ancak bu noktadan sonra insanın evrendeki yerini, toplum halinde yaşama zorunluluğunu, hangi rejimin insanı mutluluğa eriştireceğini ve "Ne yapmalı?" sorusunun kesin cevabını bilmekle ulaşabilecektir. Kendi ifâdesiyle teorik erdemleri tamamlayan araştırmacı bundan sonra "insan ilmi"ne (el-ilmü'l-insânî) ve "siyâset felsefesi"ne (el-ilmü'l-medenî) girişmeli ve insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu amacın, yani insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne ve nasıl olduğunu araştırmalıdır. Bu safhada araştırmacının, yetkinliğini kendileriyle elde ettiği ve bu konuda kendisine faydalı olabilecek şeyleri incelemesi gerekir ki, bunlar iyilikler (el-hayrât), erdemler (el-fezâil) ve güzelliklerdir (el-hasenât). Kezâ yetkinliğini elde etmekten alıkoyan şeyleri de bilmelidir ki, bunlar kötülükler (eşşurûr), erdemsizlikler (en-nekâis) ve çirkinliklerdir (es-seyyiât). Bunlardan her birinin mâhiyet ve sebeplerini öğrenip akledilir (ma'kûl) hale getirmelidir ki, bunu yapacak olan ise siyâset ilmidir. Bu ilim, medenî bir toplum içinde yaşayan her bir insana, yaratılıştan gelen yetenekleri (fıtrat) ölçüsünde mutluluğu kazandıracak şeylerin ilmidir.[7]

Böylece, belirtildiği gibi, Fârâbî'nin mutluluk görüşü belli bir varlık, bilgi, siyâset ve insan görüşüne dayanmaktadır ki, onun sisteminin bütünlüğü göz ardı edildiğinde mutluluk görüşü de anlaşılamayacaktır. Teorik yetkinlik pratik ilimlerin, pratik yetkinlik de teorik ilimlerin tahsîlini gerektirmektedir. Öyleyse mutluluğun mâhiyetinin anlaşılması ve dünyada mutlu olmak, âhirette de en yüce mutluluk gâyesine ulaşmak için gerekli olan *insana özgü nefsin* bi'l-fi-

5. Fârâbî, *a.g.e.* s. 225-226. Yukarıdaki el-eşyâü'l-cemîle, *Tahsîl*'de el-eşyâü'l-insaniyye terimiyle ifade edilen "erdemler"dir.
6. Bkz. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 140; Miriam Galston, "The Theoretical and Practical Dimensions of Happines as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. E. Butterworth, Massachusetts 1992, s. 124-125.
7. Fârâbî, *a.g.e.* s. 140-142.

il yetkinleştirilmesi, teorik ve pratik bütün ilimlerin tahsîl edilmesine bağlanmış olmaktadır.

Bir başka altı çizilmesi gereken husus ise Fârâbî'ye göre insanı ilim tahsîline zorlayan, bilgi edinmek için harekete geçiren temel sebep mutluluğa ulaşma arzusudur. Bu sebeple "gerçek mutluluk" ile "sahte mutluluklar"ın birbirinden ayrılması, insan için hayâtî bir konudur. Zira insan mutluluk olarak neyi görüyorsa bütün hayatını ona göre düzenlemektedir. O halde Fârâbî'nin "gerçek mutluluk" dediği mutluluk nedir?

GERÇEK MUTLULUK (ES-SAÂDETÜ'L-KUSVÂ)

Öncelikle belirtelim ki, Fârâbî'ye göre bir gâyeye ulaşmanın, bir yetkinliği kazanmanın ve bir iyiyi tercih etmenin temelinde, nihâî anlamda, insanda mevcut olan mutlu olma arzusu yatmakta, her insan kaçınılmaz olarak mutlu olmayı istemektedir. Mutluluğun her insan tarafından ulaşılmak istenen bir gâye olduğu konusunda fazla söze gerek olmadığı gibi, aslında insanların niçin mutluluğa iştiyâk duydukları da açıkça bellidir; zira bir yetkinlik olarak mutluluk, gerçekte insanın var oluşunun sebebidir.[8] Filozof bu keyfiyeti şöyle ortaya koymaktadır: "Mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği her hangi bir gâyedir (gâyetün mâ). Kendi çaba ve gayretiyle, irâde ve ihtiyarıyla ona yönelen herkes, herhangi bir yetkinlik (kemâlün mâ) olmasından dolayı yönelir. Mutluluk, çok meşhur bir gâye olduğuna göre onun gâyelerden bir gâye olduğunu açıklamak için, fazla söze gerek yoktur. İnsanın istediği her yetkinlik ve gâye herhangi bir iyi (hayrun mâ) olduğu için istenir. Çünkü şüphesiz her iyi tercih edilir. İyi ve tercih edilir gâyeler çok olduğuna göre mutluluk tercih edilen iyi şeylerden biridir."[9]

Görüldüğü gibi burada mutluluk gâyelerden bir gâye, yetkinliklerden bir yetkinlik ve iyilerden bir iyi olarak belirlenmektedir. Yine her insan, mutluluk duygusunu kendi içinde taşımakta ve mutluluk olarak gördüğü şeye zorunlu ya da iradî olarak yönelmektedir. İnsan, "yetkinliğe" iştiyak duyduğunun bilincine vardığında da onu, irâde ya da ihtiyarıyla bir "iyi" olarak tercih etmektedir.[10] Böylece de "mutluluk" insanın yöneldiği bir gâye, iştiyak duyduğu bir yetkinlik ve tercih ettiği bir iyi olarak, onun bütün hayatındaki "belirleyici" ye-

8. Fârâbî, *et-Tenbîh,* s. 177; Fârâbî, *Tahsîl,* s. 170.
9. Fârâbî, *et-Tenbîh,* s. 177-178. Krş. Aristoteles, *İlmü'l-ahlâk, (Nicomakhos'a Etik)* I-II, (Fransızcadan Arapçaya Çev.: A. Lütfi Seyyid), Kahire 1924, I, 190 vd.; [=Aristoteles, *Nicomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Bilgesu Yay., Ankara 2012, s. 10-20)].
10. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 150.

rini almış olmaktadır. Bu da gösteriyor ki, mutluluğun ne olduğu, insan davranışlarındaki belirleyiciliği ve tam olarak nerede gerçekleşeceğinin bilinmesi, onun nasıl kazanılacağından daha öncelikli ve önemli bir mâhiyet arz etmektedir. Zira mutluluğun gerçekte ne olduğu ve tam olarak nerede gerçekleşeceği açık bir şekilde bilinmediğinde, insanın *fiili* herhangi bir gâyede, herhangi bir yetkinlikte ve herhangi bir iyide davranışa dönüşmektedir. Bu durumda da insan, mutluluk diye neyi görmüşse, bir gâye olarak onu tesis etmekte ve artık yaşantısını o şeyi elde etmek için düzenlemektedir.[11]

Fârâbî'ye göre mutluluk birbirini gerektiren iki temel niteliğe sahip olduğundan dolayı insan hayatında belirleyici olmaktadır. İlki, mutluluk hiçbir zaman başka bir şey için değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edilmektedir. İkincisi, sâdece mutluluk kendi kendine yeterli ve basittir. Bu temel niteliklerden mutluluğun "kendisinden dolayı tercih edilir" olmasını Fârâbî şöyle ifâde etmektedir: İyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilenler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği gâyenin en tamının mutluluk olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü mutluluk hiçbir zaman başka bir şeyden dolayı değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edilmektedir. Bu nitelik de onun, iyi şeyler içinde en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini olduğunu göstermektedir. Gerçi Fârâbî'ye göre ilim gibi kendi özünden dolayı tercih edilebilecek başka şeyler de vardır. Oysa mutluluk böyle değildir; o aslâ herhangi bir zamanda başka herhangi bir şeyden dolayı değil, dâimâ özünden dolayı tercih edilmektedir. Bu niteliğe sahip olan bir şey ise daha makbul, daha yetkin ve daha iyidir.[12]

Mutluluğun "kendi kendine yeterli" oluşuna gelince, "kendi kendine yeterlilik", aslında mutluluğun bizâtihî tabiatından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki Fârâbî'ye göre biz mutluluğu elde ettiğimizde, herhangi bir şeye ihtiyacımız olmadığını düşünürüz. Böyle olan her şey, kendi kendine yeterli olmaya en lâyık olan şeydir. Bu sözün doğruluğunun delîli, her insanın bizzat kendi tahmin ve takdîrine dayanarak, mutluluğun yeterli olduğu inanç ve kanâatini taşımasıdır. Nitekim bazı insanlar zenginliğin, bazıları hazzın, bazıları yönetmenin, başka bazıları ilmin ve diğer bazıları da başka şeylerin mutluluk olduğunu düşünmektedir. Mutluluk olduğunu düşündüğü şeyin de en tercih edilen ve en tam iyi olduğuna inanmaktadır.[13]

Buna göre "erdemler" de dâhil ilim ve zenginlik gibi diğer bütün "iyi"ler, bir başka şeyin *aracı* kılınabilmekte, fakat mutluluk asla başka bir şey için araç haline gelmemekte ya da getirilememektedir. Her insan, çoğu zaman onun gerçekte ne olduğunu bilemese de, sâdece mutluluğun kendi kendine yeterli ol-

11. Bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh*. s. 178-179.
12. Fârâbî, *a.g.e.* s. 178-179.
13. Fârâbî, *a.g.e.* s. 179-180.

duğuna inanmaktadır. Aynı şekilde her insan mutluluk olduğunu düşündüğü şeyin, özü itibariyle tercih edilen; en yüksek, en tam iyi olduğu kanâatini taşımaktadır. Dolayısıyla da insan, mutluluğun ister zenginlik ister haz ister başka bir şey olduğuna inansın, onu elde etmek için hayatını düzenlemekte ve ona ulaştıracak vâsıtaları araştırmaktadır.

Durum bu olduğuna göre, belirtildiği gibi "gerçek mutluluk" ile "mutluluk zannedilen şeyleri" birbirinden ayırmak son derece önemlidir. Çünkü mademki her insan kaçınılmaz olarak mutlu olmayı istemekte ve mutluluk zannettiği şeyi elde etmek için hayatını düzenlemektedir, öyleyse gerçek mutluluğun ne olduğu öncelikle ortaya konulması gerekmektedir. Gördük ki Fârâbî'ye göre mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği bir gâyedir, tercih ettiği bir iyidir ve insana özgü olan bir yetkinlik durumudur. Ancak insanın yöneldiği gâye, tercih ettiği iyi ve yetkinlik durumu çok olduğu için "gerçek mutluluk", "en son gâye", "en yüksek iyi" ve "en son insanî yetkinlik"tir. Öyleyse bu kavramlarla filozofun ne demek istediği belirlenirse, onun mutluluk algısı ve tanımı, genel olarak ortaya konulmuş olacaktır.

En Yüce Gâye (En Kutsal Amaç) Olarak Mutluluk

En son gâye (el-gâyetü'l-kusvâ) kavramı, öncelikle mutluluğun ulaşılması gereken bir hedef olduğuna işaret etmektedir. Mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği en büyük gâye olduğuna göre bir gâye olarak onun, aslında kişiye ne yapması gerektiğine dair sunulan açıklamaların; iyinin, erdemin, yetkinliğin veya ahlâklılığın birey tarafından ciddiye alınması için gösterilen "iyi bir sebep" ya da "motiv" olduğu söylenebilir. Başka bir ifâdeyle bir gâye olan mutluluğun, fâilin fiili hangi sebepten dolayı yapması gerektiğinin "cevâbı" olarak görülebilir. Zira "Neyin, niçin?" yapılması gerektiğinin cevabı ancak bir gâye tasavvuruyla mümkündür.[14] Böylece insanın irâde ve ihtiyârının bir gâyeye yönelik olarak tezâhür ettiği bir ilke olarak baştan kabul edildiğinden dolayı, her şeyden önce belirlenmesi gereken en önemli şey, irâdenin yönelmesi istenen en nihâî gâyenin ne olduğudur. Çünkü gâye-güdücü bir irâde, ulaşmayı isteyip yöneldiği gâyeye uygun vâsıtaları/araçları, ona uygun olarak se-

14. Bkz. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 150; M. A. Draz, *Kur'an Ahlâkı*, (Çev.: E. Yüksel, Ü. Günay), İz Yay., İstanbul 1993, s. 250. Sözlükte "niyetlenilen hedef, istenilen şey, ihtiyat ve amaç" gibi anlamlara gelen gâye, felsefe terimi olarak "fâilli fiile teşvîk eden veya fâilli fiili yapmaya sevk eden sebep veya illet, iş veya şey" mânâlarında kullanılmaktadır. Gâye kısaca, fâillin fiilini başlatan gerçek ilkedir (el-mebdeü'l-hakîkî). Amirî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yusuf, *es-Saâde ve'l-is'âd fî-sîreti'l-insâniyye*, (Nşr.: A. Abdülhalîm Atiyye), Kahire ty. s. 118; Cemil Saliba, *el-Mu'cemü'l-felsefiyye*, II, 126.

çeceğinden gâye, doğrudan veya dolaylı olarak araçları da belirlemiş olmaktadır. Bu durumda diğer bütün tâlî gâye ve vâsıtaların kendisi için tercih edilebileceği, kendisine ulaşınca talebin sona erebileceği; başka bir şeye vâsıta kılınamayacak kendi kendine yeterli ve özü itibariyle tercih edilebilecek bir son gâyenin belirlenmesi aklen zorunlu görünmektedir. Çünkü kendi kendine yeterli olmayan; kendisine ulaşınca talebi sona erdirmeyen bir gâye, başka bir şeye de araç kılınabilen bir gâyedir. Dolayısıyla diğer her türlü gâye ve araçların haklı çıkarılabilmesi ve değerlerinin belirlenebilmesi ancak bu nitelikleri hâiz bir gâyeye göre mümkün olabilecektir ki, bu nihâî gâye, gerçekte en yüce mutluluktur. Onun ötesinde insanın elde edebileceği, ihtiyaç duyup talep edebileceği daha büyük bir şey yoktur.[15]

En son gâye kavramıyla, Fârâbî'nin gâyeci (teleolojik) bakış açısı ve gâye-güdücü, mutlulukçu (eudaimonist) ahlâk görüşü de ortaya çıkmış olmaktadır. Buna göre irâdenin nihâî anlamda gerçek mutluluğa yöneltilmesi gerekmekte ve ona ulaştıracak vâsıtaların değerini de en yüce mutluluk belirlemektedir. Yani insanın değer ifâde eden bütün yapıp etmeleri anlamında *ahlâklılığı*, en yüce gâye olarak görünen mutluluk gâyesine yönelmiş olmak tayin etmektedir.[16] Nitekim Fârâbî'ye göre iyi fiil, mutluluğa ulaşmada faydalı olan irâdî fiildir; kötü fiil de mutluluğa engel olan irâdî fiildir. İyi fillerin kendilerinden doğduğu karakterler ve huylar, erdemlerdir. Ancak iyi fiiller gibi erdemler de kendi özleri bakımından değil, aksine mutluluktan ötürü iyidirler. Mutluluğa engel olan kötü fiillerin kendilerinden doğduğu karakter ve huylar ise eksiklikler, aşağılık nitelikler, erdemsizliklerdir.[17]

En Yüksek İyi Olarak Mutluluk

En yüce gâye olan mutluluk Fârâbî'ye göre aynı zamanda *en yüksek* ve *mutlak iyi*dir (el-hayrü'l-a'lâ, el-hayrü'l-mutlak). *En yüksek iyi*, ahlâk üzerine düşünen birçok düşünürün ve araştırmacının da işaret ettiği gibi, bütün ahlâk görüşlerinin ve sistemlerinin en belirleyici kavramlarından biri olarak önemini dâimâ korumuştur. Ahlâk sistemlerinin bu soruya verdikleri cevaba göre ayrıl-

15. Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, (Nşr.: Nasri Nadir), Beyrut 1986, s. 106; *et-Tenbîh*, s. 179; Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İFAV Yay., İstanbul 1989, s. 90; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 62-70.
16. Bkz. Bircan, *a.g.e.* s. 63-66.
17. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 106; Fârâbî, *Füsûlün müntezea*, (Nşr. Fevzi M. Neccar), Beyrut 1986, s. 24. Ayrıca bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (Nşr.: Fevzi M. Neccar), Beyrut 1986, s. 72-73; Fârâbî, *Füsûl*, s. 80; Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, (Nşr.: Muhsin Mehdi), Beyrut 1986, s. 52.

dıkları söylenebilir. Zira insanların ilgisi farkında olsun veya olmasın, gerçekten de hep böyle bir iyinin gerçekleşmesine yönelmektedir.[18]

En temel niteliği olumlu ve tercih edilir olan *iyi* terimi, farklı şeylere işaret eden bir terimdir. İyi, bir şeyi "iyi" diye nitelediğimiz bir nitelik ve bir şeyin bir şeye göre üstün ve tercih edilir olduğunu gösteren bir üstünlük ismidir. Özü itibariyle güzelliğe, faydalıya, hazza, mutluluğa, insanlar tarafından genel kabul görüp istenen şeylere, nitekim yetkinliğe ve bu yetkinlik için faydalı olan şeylere iyi denilmiştir. Buna göre iyi iki şekilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi iyiye özü itibariyle bakıldığında, eğer bir şey kendisindeki temel bir nitelikten, onu değerli veya arzu edilir bir şey olarak görmemize imkân veren zatî bir özellikten dolayı iyi ise buna *bizâtihî iyi* denmektedir. Bu anlamda iyi özü itibariyle tercih edilen ve amaçlanan bir gâye olmaktadır. İkincisi ise bir şey, kendisinden dolayı değil de bizâtihî iyiye ya da başka herhangi bir iyinin elde edilmesine vesile oluyorsa buna da *arızî (nisbî, göreli) iyi* denmektedir. Bu ikinci iyi, başka bir iyiden dolayı tercih edilen bir araç olmaktadır.[19]

Bizâtihî ve en yüksek iyi olan şeyin mutluluk olduğu konusunda Fârâbî'nin hiç şüphesi yoktur.[20] En yüksek iyi olan mutluluğun dışındaki bütün iyiler, ona göre özü itibariyle iyi değil göreceli iyilerdir. Onların iyiliklerini tayin eden, belirleyen de mutluluktur, ancak "en yüce" olan mutluluktur. Fârâbî şöyle demektedir: Mutluluğun elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Ancak bu iyilik fiillerin özünden değil mutluluk için yararlı olmalarındandır. Mutluluğa giden yolu engelleyen her şey de kötüdür.[21] Böylece en yüksek iyi olarak mutluluk, en yüce gâye anlamıyla birleştirilmiş olmaktadır.

İnsanın Nihâî Yetkinliği Olarak Mutluluk

Aynı anlamla birleştirilen bir başka terim de *en son yetkinlik* (el-kemâlü'l-aksâ) terimidir. Fârâbî'ye göre insan, bir gâye olan mutluluğa, o bir yetkinlik durumu olduğu için yönelmektedir. *Yetkinlik* (kemâl) terimi, türün zâtını veya sıfatını kendisiyle tamamladığı şeyi ifâde eden bir anlamdır. İnsana ait yetkinlik de,

---

18. Kant, *Etik Üzerine Dersler,* (Çev.: Oğuz Özguel), İstanbul 1994, s. 17; Herald Delius, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, (Çev.: Doğan Özlem), Ara Yay., İstanbul 1990, s. 314; Alesdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev.: H. Hünler, S. Zelyüt Hünler), Paradigma Yay., İstanbul 2001, s. 15-21,61, 69, 103-105.
19. Bkz. Fârâbî, *et-Tenbih,* s. 177-178. Ayrıca bkz. Cemil Saliba, *el-Mu'cemü'l-felsefiyye,* I. 548-551; MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, a.y.; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yay., İstanbul 1999, "iyi" md.
20. Bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 178-180; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye,* s. 72-73.
21. Fârâbî, *a.g.e.* s. 72; Fârâbî, *Füsûl,* s. 46

insanın kendisine özgü nefsini, sûretini ya da gücünü, yani "nâtık nefsini" ya da "aklî gücünü" kendine mahsus iyi fiillerle tamamlamasıdır.[22] Bundan dolayıdır ki bir yetkinlik durumu olarak mutluluk, filozof tarafından insan varoluşunun sebebi ve ona ulaşılması insan için bir zorunluluk olarak gösterilmektedir. Kendi ifâdesiyle "her varlık, aslında en son yetkinliğe ulaşmak için yaratılmıştır. Bu yetkinlikten insana özgü olana *en yüce mutluluk* (es-saâdetü'l-kusvâ) denir."[23]

Öte yandan yetkinlik terimi, zıddı olan eksiklik terimiyle birlikte düşünüldüğünde bir tekâmül sürecine, dolayısıyla yetkinleşme zorunluluğuna -zira her insan, varlığının başlangıcında eksiktir- ve mutluluğun derecesine de işaret etmektedir. Aynı şekilde yine yetkinlik terimi, dünyada duyulabilecek, dünyevî denilebilecek mutluluğun şartını da kendi özünde taşımaktadır. Kısaca insana özgü nefsin yetkinlik durumunun mutluluk, eksiklik durumunun ise mutsuzluk olduğunu söyleyen Fârâbî'nin nazarında yetkinlik, mutluluğun mâhiyetini, onun belli ölçüde dünyada, tam olarak ise öteki hayatta gerçekleşeceğini, şartlarını, derecesini ve kazanılması zorunluluğunu belirliyor görünmektedir.[24]

Gâye, yetkinlik ve iyi kavramlarıyla böylece belirlenen mutluluk, İslâm filozoflarına göre biri "en yüce mutluluk", diğeri ise "düşük, aşağı veya tam olmayan mutluluk" olmak üzere iki çeşittir. Ancak buradaki çeşit kelimesi, özü itibariyle farklı bir mutluluğa değil, onun derecesine işaret etmektedir. Zira mâhiyet itibariyle tek bir mutluluk vardır, o da teorik ve pratik iki yönü olan nâtık insanî nefsin kendine özgü yetkin fiilleri yapmasından ve yetkinlik durumundan duyulan mutluluktur. Ancak kısaca belirtelim ki "en yüce" niteliğiyle belirlenen mutluluk, insan nefsinin bedenden ayrıldıktan sonra yetkinliğine göre ulaşacağı tam ve devamlı olan mutluluğa işaret etmektedir. Fârâbî'nin kendi ifâdeleri şöyledir: "Dört tür insânî şey yani nazarî, fikrî ve ahlâkî erdemlerle amelî sanatlar insanda meydana geldiğinde o bu dünyada 'düşük mutluluk' ile mutlu olur. Öteki hayatta ise 'en yüce mutluluğa' ulaşır"[25] En yüce mutluluk ise, "insan nefsinin varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacak bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır ki o bu noktada cisimden bağımsız maddeden mufârık varlıklar sınıfına dâhil olur ve ebediyen de bu durumda kalır".[26]

Görüldüğü gibi bu mutluluk görüşü, kendi kendine yeterli olmayan bütün iyileri ve devamlı olmayan "mutlulukları", dolayısıyla da her türlü dünyevî ve maddî gâyeyi dışarıda bırakmakta ve insanı aşkın bir gâyeye yöneltmektedir.

---

22. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 177.
23. Fârâbî, *a.g.e.* s. 177-180; Fârâbî, *Tahsîl*, s. 170.
24. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 70 vd., 193-209.
25. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 119.
26. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32, 81-82. Ayrıca bkz. Galston, "The Theoretical and Practical Dimensions of Happines .. ., ss. 95-151.

Bu görüş, her türlü hissî, şehvânî ve gazabî isteklerin doyurulmasına yönelik bir hayatı kesinlikle erdemli ve mutlu saymadığı gibi "ilim" gibi özü itibariyle iyi olan, fakat başka bir şeye de araç kılınabildiği için kendi kendine yeterli olmayan iyi şeylerin de en yüce gâye olamayacağını öğretmektedir. Gerçi mutluluk ancak iyi şeylerin elde edilmesiyle kazanılabilmektedir, ancak onlar bizâtihî iyi olan mutluğun aracı olan göreceli iyilerdir.

MUTLULUĞUN KAZANILMASI

Fârâbî'nin yukarıda gördüğümüz şekildeki mutluluk tanımı, fark edilebileceği gibi gündelik dilde hemen akla gelen mutluluk belirlenimlerinden tamamen farklıdır. Gördüğümüz üzere bir yetkinlik olarak mutluluk insanın yaratılış sebebidir. Şu anlamda ki, filozofa göre bir ilk yetkinlik vardır, bir de ikinci ya da son yetkinlik vardır ki bu ikincisi en yüce mutluluğun kazanılmasının ifâdesidir: "Mutluluk, en son insânî yetkinliktir (nihâyetü'l-kemâli'l-insânî)". Zaten her insanın ulaşmayı arzu ettiği bir gâye olan mutluluğa, kendi gayretiyle yönelen herkes, ona bir yetkinlik olmasından dolayı yönelmektedir. Her varlık, varlık içinde kendine özgü yetkinliğe ulaşabilecek durumdadır. İnsana özgü olan yetkinliğe ise "en yüce mutluluk" denir.[27]

İşte bu sebepledir ki, mutluluk kazanılacak bir "iyi"dir ve ulaşılacak bir "gâye"dir. Onun kazanılabilmesinin biri toplumsal, biri de ferdî olan iki boyutu vardır; her iki boyutun da epistemolojik, ahlâkî ve metafizik yönleri vardır. Önce toplumsal boyuta bakacak olursak, İslâm düşüncesinde bir devlet nazariyesi geliştirmiş bir filozof olarak Fârâbî'nin toplum görüşü, mutluluk açısından ayrıca incelenmesi gerekmektedir.[28] Ancak biz burada sâdece mutluluğa ulaştıracak karakter ve melekelerin, ancak bir toplum içinde yaşanarak kazanılabileceği konusundaki filozofun ısrarının altını çizmekle yetinmek durumundayız. Çünkü ona göre "Her bir insan, kendi varlığını devam ettirebilmek ve 'en son yetkinliğine' ulaşmak için çok fazla şeye muhtaç olan bir yaratılışta varlığa getirilmiştir. Onun bu şeyleri tek başına sağlaması mümkün değildir. Bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Bundan dolayı insan, sahip olduğu tabîî yaratılışın kendisine verilmesinin sebebi olan yetkinliğine, ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. Bu insanlardan her biri diğerinin ihtiyacını karşılar. Toplumun tamâmının bu karşılıklı katkısı sonucunda, herkesin varlığını devam ettir-

27. Bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 177- 178, 180; Fârâbî, *Tahsîl*, s. 170; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 51 v.d.

28. Bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 397 vd.

mek ve yetkinliğine erişmek için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur."[29] Ancak her toplumda gerçek mutluluğa ulaşılamaz. İçinde mutluluğun elde edilebileceği toplum, kısaca "erdemli bir gâye için" "erdemli bir yetkin yönetici" tarafından âlemdeki *merâtib* de dikkate alınarak kurulmuş; yani hem nitelik ve hem de nicelik olarak yetkin bir toplum olmak zorundadır. Fârâbî'de bu toplumun ya da devletin adı, bilindiği gibi "el-medînetü'l-fâzıla"dır.[30]

Mutluluğun elde edilmesine ferdî açıdan baktığımızda ise, şüphesiz ferdî çaba daha önemli ve öncelikli bir şarttır. Fârâbî'ye göre öncelikle insanın mutluluğu kazanabilmesi için, onun her bir gücünün kendine özgü fiilini gerçekleştirebilecek yetkinliği elde etmesi gerekmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki insanı insan yapan öz, "nâtık nefs" (bütün kapsamıyla akıl gücü, en-nefsü'n-nâtıka) olduğundan, bu bağlamda asıl amaç, bu özün yetkinleştirilmesidir. Yine unutulmamalıdır ki mutluluk, Fârâbî'nin kendi ifâdeleriyle, gelişigüzel ve rastgele fiillerle değil; bazısı fikrî, bazısı bedenî olan kesin ve belirli fiillerle, aynı şekilde kesin ve belirli istîdâd ve melekelerle elde edilebilir. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan irâdî fiiller iyi fiiller; ona engel olan irâdî fiiller de kötü fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden doğduğu istîdâd ve melekeler, mutluluğa götürüyorsa erdem (fazîlet) ona engel oluyorsa erdemsizlik (rezîlet) sınıfına girer.[31]

Bir başka açıdan Fârâbî'ye göre sâdece nazarî akılla idrâk ettiği ve şuurunda olduğu mutluluğu insan, ilk akledilir ilkeleri ve bilgileri kullanarak bilir. Zaten ona bu akledilirler, onun son yetkinliğini –ki bu mutluluktur- elde etmesinde kullanılmak üzere verilmiştir. Nitekim insan mutluluğu bildikten sonra irâde gücüyle mutluluk bir gâye olarak tesis edilir ve onu elde etmeyi irâde eder, ister; amelî akıl gücü ile onu elde etmek için yapması gereken şeyleri düşünüp taşınır; irâde gücünün araçlarını (yani bedenin organlarını) kullanarak, amelî aklın düşünme melekesi ile belirlediği fiilleri yapar; duyu ve tahayyül güçleri de mutluluğu elde etmek için gerekli olan belirlenmiş fiillere doğru atılımında akla yardımcı olur. İşte Fârâbî'ye göre eğer bu güçler insanın kendisiyle mutluluğa ulaşabileceği "irâdî iyi fiilleri" yapmada akıl gücüne itâat eder ve yardımcı olursa, o zaman insandan meydana gelen her şey bütünüyle "iyi" olur. Bunun aksi olursa yani mutluluk bilinmediğinde, irâde gücüyle ondan farklı bir gâye tesis edilerek onun elde edilmesi irâde edildiğinde, tahayyül ve duyu güçlerinin de yardımıyla düşünme gücüyle bu gâyeye ulaşmak için gerekli fiiller keş-

29. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, s. 117.
30. Fârâbî'nin tamâmen bu teze ayırdığı özellikle şu eserlerine bakılmalıdır: Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (Nşr.: Fevzi M. Neccar), Beyrut 1986; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, (Nşr.: Nasri Nadir, Beyrut 1986; Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, (Nşr.: Muhsin Mehdi), Beyrut 1986. Ayrıca bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 397 vd.
31. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 106. Bkz. Bircan, *a.g.e.* s. 455-468.

fedildiğinde ve nihayet irâde gücünün âletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde, insanın bütün fiilleri "kötü" fiiller olur.[32]

Böylece yetkinlik sürecinin vazgeçilemeyecek birer unsuru olarak insan nefsinin güçlerinden her biri, kendilerine özgü işlevleri ve hizmet etme–hizmet edilme ilişkisiyle, belli bir hiyerarşiye göre sistem içine dâhil edilmiş olmaktadır. İnsan, nazarî akıl gücüyle bildiği mutluluğu ancak *varlık sebebi olan yetkinliğini* irâdî iyi fiilleri huy haline getirmekle kazanabilecektir. Fârâbî'nin ifâdeleriyle bilgilerin, huyların hatta nefse arız olan şeylerin ve teknik/meslekî uğraşıların; bilme ve yapma ile ilgili bütün fiillerin, kesin olarak mutluluğa ulaştıracak şekilde meydana gelmesi gerekmektedir.[33]

Bu demektir ki, mutlu olmak isteyen kişinin mutlu olması ve en yüce mutluluğa ulaşabilmesi için yapması gereken şey, nefsini yetkinleştirecek iyi fiil ve bilgileri, yani teorik ve pratik erdemleri kendinde karakter ve meleke haline getirmesidir. Bu yetkinlik durumuna ulaşmak ise, "insanın bilinmesi"ni öncelemektedir. Çünkü mâdemki söz konusu olan insanın mutluluğu ve yetkinliğidir, yine mâdemki bu mutluluk ve yetkinlik onun bütün yapıp etmeleriyle alakalıdır; öyleyse öncelikle insanın ne olduğunun, cevherinin, güçlerinin, varlık içindeki yerinin ve değerinin, alaka ve eğilimlerinin, tutku ve zayıflıklarının bilinmesi gerekmektedir. Bu epistemolojik boyut ile ilgili olarak unutulmaması gereken husus şudur: İnsana özgü yetkinlik, iyi fiillerin nefste karakter haline getirilmesi olan erdemlerle kazanılmaktadır. İyi ise Fârâbî'nin ifâdesiyle biri sırf bilgiler (nazariyât), diğeri hem bilgi hem fiil (ahlâk ve siyâset) olarak ikiye ayrıldığına ve iyi, aynı şekilde teorik ve pratik ilimler şeklinde ayrılan felsefe/hikmet ile elde edildiğine göre mutluluk *ancak felsefe tahsîliyle* kazanılabilecektir.[34]

Bunlar da gösteriyor ki, yukarıda da değinildiği gibi Fârâbî, mutluluk konusunu ele alıp temellendirirken onu felsefenin öteki konularından özellikle psikoloji, ahlâk, siyâset ve metafizikten ayrı düşünmemektedir. İşte felsefeye yüklenilen bu fonksiyonu, "en yüce mutluluk" etrafında söylenenlerle birlikte düşündüğümüzde, Fârâbî'nin nazarında mutluluğun ne olduğunun bilinmesi ve onun elde edilmesiyle (tahsîlü's-saâde), felsefenin bilinmesi ve onun tahsîl edilmesi (tahsîlü'l-felsefe) aynı anlama gelmektedir. Ona göre erdemleri kuvve halinde içeren felsefenin tahsîli sâyesinde gerçek mutluluk ve mutluluğun kendileriyle kazanıldığı her türlü teorik ve pratik erdemler "bilinmekte"; bu bilgiyle de onlar ortadan kalkması neredeyse imkânsız birer "meleke, huy" haline getirilerek insana özgü nefsin yetkinleştirilmesi sağlanmaktadır.

---

32. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73; Fârâbî, *el-Medîtetü'l-fâzıla*, s. 107.
33. Bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 180 vd. Mutluluk için teori-pratik bütünlüğünün gerekliliği konusunda bkz. Bircan, *a.g.e.* s. 168-186.
34. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 220-226.

Buna göre açıktır ki Fârâbî mutluluk öğretisini dâimâ *insan ruhu* (en-nefsü'l-insaniyye, en-nefsü'n-nâtıka) hakkındaki bazı temel görüşlere dayandırarak ele almaktadır. Ancak ona göre mutluluk *Tanrı-âlem* ve *insan-âlem* münâsebetiyle de doğrudan ilişkili bir durum arzetmektedir. Bu sebeple Fârâbî'nin Tanrı ve âlem hakkındaki tasavvurları da mutluluğa bir temel teşkil etmektedir ki, onun metafiziğe dâhil görüşlerinin ihmâl edilmesi, mutluluk görüşünün anlaşılamamasına sebep olacaktır. Şüphesiz bu konuların ele alınması bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak şunu da belirtelim ki Fârâbî'ye göre ay altı âlemin en değerli varlığı olarak insan, kendine özgü yetkinlik durumunu kazanıp yukarıda belirtilen mutluluk durumuna ulaşınca, maddeden mufârık varlıklar sınıfına dâhil olur ki, bunun filozofun terminolojisindeki adı "Faal Akıl ile ittisâl"dir.

Şöyle ki Fârâbî'ye göre nazarî ve amelî olmak üzere iki yönü olan akıl gücünün kendine özgü yetkinliği elde edip mutluluğa ulaşabilmesi için öncelikle kuvveden fiile çıkarak ilk yetkinliğini elde etmesi gerekmektedir. Çünkü bütün insanlarda ortak olan ve tek bir cevher olup gerçekte insana işaret eden akıl gücü, başlangıçta kuvve halinde bulunmaktadır. Üstelik kendi kendine fiil haline de geçememektedir. Onu kuvveden fiile çıkaran faal akıldır. Faal akılın inâyeti, feyzi ya da aydınlatması sonucu ilk akledilirlerin (*el-ma'kûlâtü'l-ûlâ*) kendisinde meydana gelmesiyle bi'l-fiil olan insan aklı, böylece ilk yetkinliğini de elde etmiş olmaktadır. Fakat bu ilk akledilirler ona en son yetkinliğini -yani mutluluğunu- elde etmesinde kullanılmak üzere verilmiştir.[35] Zaten insan aklı ve bu akla ait güç ya da melekeler ve insana özgü irâde de ancak bu ilk bilgilerin faal aklın aydınlatması sonucunda insanda meydana gelmesiyle *işlevsel* hale gelmektedir.[36] Şöyle ki, ilk akledilirler insanda var olduğunda, onda tabiatı gereği teemmül, düşünüp taşınma, fikir yürütme ve keşfetme istek ve arzu-

35. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 92,105; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 71; Fârâbî, *Tenbîh*, s. 232-235; Fârâbî, *Kitâbü'l-cedel*, s. 75-76, 79. Bu ilk akledilirleri Fârâbî üç guruba ayırır: a) Değişik mesleklerle ve alanlarla (es-sanâatü'l-ameliyye ve miheniyye) alakalı ilkeler (evâil), b) İnsan davranışlarında yani ahlâkî alanda iyi ve kötü, güzel ve çirkini bildiren, kendileriyle iyi ve kötünün ayırt edildiği ilkeler, c) Tanrı (İlk Sebep), diğer ilk ilkeler ve bu ilkelerden meydana gelen şeyler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları ve bunların mertebelerini bilmede kullanılan ilkeler. Bunlar "bütünün parçadan büyük olduğu", "bir şeye eşit olan iki şeyin birbirine eşit oldukları" cinsinden ilkelerdir ki, bunlar zihni sağlıklı olan (selîmü'z-zihn) bütün insanlarda ortak olarak bulunurlar. Bu ilk akledilir ilkeler, mutluluğun kendisiyle elde edildiği felsefenin nazarî ve amelî bütün disiplinlerinin öncüllerini (*evâil*) ya da kabullerini teşkil etmektedir Gerçi her bir ilimde kullanılan öncül diğerine göre farklı ve bazıları ancak alışkanlık kesbettikten ve biraz kafa yorup akıl yürüttükten sonra elde edilse de bunlar, ilme başlamayı ve ilmi incelemeyi mümkün kılan mukaddimelerdir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 103; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 74-75; Fârâbî, et-Tenbîh, s. 232-235.

36. Fârâbî, Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 71-72; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105.

su meydana gelir; aklettiği şeylerin bazısına karşı kendisinde bir irâde, bir yönelme; keşfettiği şeylerin bir kısmına karşı bir istek veya ondan hoşlanmayıp kaçınmak şeklinde tavırlar ortaya çıkar. İnsanda genel olarak idrâk edilen şeye karşı duyulan arzu ve eğilim, irâdedir. Ancak bu irâde, eğer akıl gücüne tabi olur veya insanın irâdesi aklın bir sonucu olarak tezâhür ederse buna insana özgü irâde, yani *ihtiyâr* denir. İşte bu irâde meydana geldikten sonradır ki insan, övülen veya yerilen, iyi veya kötü, güzel veya çirkin fiilleri yapmaya güç yetirebilmektedir. Ödül (sevap) ve cezâ (ikâb) da bundan dolayıdır. Nitekim bu irâde (ihtiyâr) insanda meydana geldiğinde insan onunla mutluluğu elde etmeye uğraşır veya uğraşmaz.[37]

Bu sürece yani aklın ittisâl derecesine ulaşma sürecine, akıl gücünün diğer nefsânî güçler ile ilişkisi açısından baktığımızda, Fârâbî'ye göre öncelikle belirtilmesi gereken aklın nazarî ve amelî olmak üzere iki yönünün olduğudur. Nâzârî yönü ile insan Tanrı'nın bir olduğu, mufârık varlıklar, ilk akledilirler, duyulurların birçoğunun idrâk edilmesi gibi sâdece bilebildiği, fakat değiştirmesi ve yapması elinde olmayan küllî şeylerin bilgisini elde eder. Amelî akıl ile de bir halden başka bir hale dönüştürebileceği türden şeyleri düşünmekte, ayırt etmekte ve yapmaktadır. Kısaca amelî aklın fonksiyonu şimdi ve gelecekte cüz'îlerle ilgili fiilleri, irâde gücünü harekete geçirerek gerçekleştirmektir. Amelî akıl, hem bilme ve hem de yapma ile ilgili bir güçtür. Bilme bakımından düşünme, ayırt etme ve akıl yürütme; yapma bakımından tedbîr ve irâde, dolayısıyla alışkanlık, meslekî faaliyetler, tecrübe, ahlâk ve siyâset amelî akıl gücüne nisbet edilmektedir.[38]

Amelî akıl gücünün de biri *teknik* (*miheniye, sınâiyye*), diğeri ise *fikr/düşünme* (*ahlâkî ve siyâsî*) olmak üzere iki yönü vardır. Teknik olanla fert ve toplumun günlük ihtiyaçlarını karşılayacak marangozluk, çiftçilik, denizcilik, tıp ve benzeri mahâretler elde edilir.[39] Fikrî olana gelince, bu güç bir yönüyle teorik bir temyîz melekesini, bir yönüyle de pratik seçme ve irâde melekesini, temsil etmektedir.[40] Dolayısıyla irâdî olan siyâset ve ahlâkla ilgili cüz'î akledilirleri keşfeden ve gerçekleştiren güç, düşünme gücü olmaktadır. Yine nazarî aklın iyi, güzel ve doğru hakkında bize bildirdiği küllî bilgilerin ve nazarî akıl tarafından kapsanmayan diğer cüz'îlerin durum ve şartlara tatbîkinin sağlanması, dolayısıyla da iyi ve kötü fiillerin ayırt edilerek huy ve meleke haline getiril-

37. Fârâbî, Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 72-73; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzılâ*, s. 103-105.
38. Fârâbî, *a.g.e.* s. 106, 112; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 33; Fârâbî, *Fusûl*, s. 29-30, 54-55; Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, (Nşr.: S. J. Mouris Bouyges), Beyrut 1983, s. 8-9.
39. Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 33; Fârâbî, *Fusûl*, s. 29-30.
40. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 181-182, 185-187, 216.

mesi ve kötü fiilin iyiye, iyi filin de kötüye çevrilmesi de bu güç iledir.[41] Şöyle ki, Fârâbî'ye göre bir insanın hayatında şu üç durumdan biri dâimâ bulunmaktadır: a) İnsanın fizikî organlarını kullanmasını gerektiren bütün fiiller b) Şehvet, haz, sevinç, öfke, korku, arzu, merhamet, kıskançlık ve benzeri nefse ârız olan şeyler c) Zihin ile ayırt etme (temyiz).[42]

Sorumlu bir fert olarak insan, ancak fiilleri ve temyîzi sağlıklı (hayr, cevde) olduğunda ve nefse ârız olan şeyler de bunlara uyduğunda mutluluğu elde edebilir, aksi olduğunda ise mutlakâ mutsuz olur.[43] İşte bu üç durumun iyi ya da kötü olmalarını sağlayan güç, her insanda doğuştan bulunan *düşünme* (*fikrî*) gücüdür. Yani insan iyi veya kötü fiilleri bizzat bu güç ile yaptığı gibi, onun doğru veya yanlış temyîzi bu güç ile mümkündür.[44]

Burada şunu da belirtelim ki, düşünme gücü başlangıcında değer bakımından *nötr* durumdadır. Yani filozofun ifâdesiyle insanın iyiyi yapma imkânı ne kadarsa kötüyü yapma imkânı da o kadardır. Fakat daha sonra bu eşitlik bozularak gerekeni yapma ile gerekmeyeni yapma imkânından biri diğerine göre daha güçlü hale gelir. Bu yüzden de sözü edilen üç durum, ya olması gerektiği gibi iyi ya da aksine kötü olur. Bu gücü insan kendi çabasıyla elde etmiş değildir; fakat daha sonra meydana gelen durum, yani iyiyi veya kötüyü yapma imkânlarından birinin diğerinden daha güçlü olması, sonradan kazanılmaktadır. Dolayısıyla bu sonradan kazanılan durumla düşünme gücü, temyîzin ya sâdece doğru ya da sâdece kötü; aynı şekilde fiillerin ve nefse ârız olan şeylerin de ya sâdece iyi ya da sâdece yanlış olmasına vâsıta olacak iki durum kazanmaktadır: a) Eğer doğru temyizin gerçekleşmesini sağlarsa ona "zihin gücü" (kuvvetü'z-zihn); eğer yanlış temyîze vâsıta olursa da "zihin zayıflığı" (za'fü'z-zihn) ve aptallık adı verilir. b) Fiillerin ve nefse ârız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasına vâsıta olan duruma da ahlâk (hulk) adı verilir. İnsandan, iyi fiillerin meydana gelmesine ve nefste iyi duyguların, yatkınlıkların oluşmasına vâsıta olan ahlâk *iyi ahlâk*, kötü fiillerin meydana gelmesine sebep olan ahlâk da *kötü ahlâk*tır.[45]

Buna göre iyi ve kötü ahlâkı belirleyen düşünme gücünün zihin ve temyîz yetileri olmaktadır. Nitekim Fârâbî şöyle demektedir: "Durum bu olduğuna göre iyi ahlâkı elde ettiğimizde bizden iyi fiiller ve iyi psikolojik yatkınlıklar; zihin gücü sâbit bir meleke haline geldiğinde ise kesin olarak mutluluğa ulaştıracak doğru temyîz meydana gelebilir. İyi ahlâk ve zihin gücü birlikte *beşerî erdemi* oluşturur. Eğer bu erdemi kazanırsak özümüzde ve fiillerimizde iyilik

41. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 149, 154; Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 186-187.
42. Fârâbî, *a.g.e.* s. 181.
43. Fârâbî, *a.g.e.* s. 183-184.
44. Fârâbî, *a.g.e.* s. 183-184.
45. Fârâbî, *a.g.e.* s. 186-187.

ve yetkinliğe ulaşırız. Onlar vâsıtasıyla asil, iyi ve erdemli hale geliriz; hayatımızda çizdiğimiz yol erdemli bir yol olur ve bütün davranışlarımız övgüye değer hale gelir."[46]

Bu sürece bir de akıl gücünün yetkinlik dereceleri açısından bakacak olursak, Fârâbî, insan nefsinin en üstün ve en değerli cüz'ü olarak gördüğü akıl gücünü, yetkinlik derecesine göre "bi'l-kuvve", "bi'l-fiil" ve "müstefâd" akıl olarak isimlendirmektedir.[47] *Bi'l-kuvve akıl*, bütün varlıkların mâhiyet ve sûretlerini maddelerinden soyutlama ve onları kendisi için birer bilgi haline getirme gücü ve istîdâdına sahip bir özdür.[48] Ona heyûlânî ve münfail akıl da denir ve aynı zamanda bu akıl bi'l-kuvve akledilir olandır. Her insanda başlangıcından itibaren tabiatı gereği vardır.[49] *Bi'l-fiil akıl* ise tabiî bir yatkınlık olan bi'l-kuvve aklın kendine özgü fiilini yapmaya başlaması, yani ilk yetkinliğinin meydana gelmesiyle aktif hale geçmesidir. Bi'l-kuvve akledilir olan şeyler de bu aktif akıl tarafından idrâk edildiklerinde bi'l-fiil akledilir hale gelmektedir. Fakat bi'l-kuvve akıl da bi'l-kuvve ma'kûl de ancak sürekli fiil halinde olan hâricî bir sebebin etkisiyle bi'l-fiil hale gelebilir. Bu hâricî sebep ise faal akıldır.[50] Akıl bir kere bi'l-fiil seviyesine yükseldikten sonra artık kendisini de idrâk edebilmektedir. Ancak bu bi'l-fiil derecesinde akıl, aklettiği ma'kûllere nisbetle bi'l-fiil akıl olsa da, idrâk edebileceği ama henüz idrâk edemediklerine göre de bi'l-kuvve akıldır.[51] Aklın bütün akledilirleri idrâk edebilmesi için üçüncü bir dereceye çıkması, müstefâd akıl olması gerekmektedir. Müstefâd akıl, bi'l-fiil aklın bi'l-fiil akledilirleri idrâk edebilmesi durumunda aldığı addır. İnsan aklı bu derece de artık sâdece maddî nesnelerin sûretlerini değil, maddeden mufârık varlıkları, yani maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan mücerred varlıkları da idrâk edebilmektedir.[52]

İşte Fârâbî'ye göre insan aklı, ulaşabileceği en yüksek derece olan müstefâd akıl düzeyine ulaştığında faal akıl ile ittisâl kurabilmektedir ki aklın bu derecesi aynı zamanda insan için nihâî yetkinliğin ve en yüce mutluluğun elde edildiği derecedir.

Ancak Fârâbî'ye göre insan bu dereceyi faal aklın aydınlatması ya da feyzânı olmadan elde edememektedir. Konumuzla ilgili olarak söyleyecek olur-

---

46. Fârâbî, *a.g.e.* s. 188-189.
47. Fârâbî, *el, Medînetü'l-fâzılâ*, s. 101-102, 124; Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 35-36.
48. Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 12-13.
49. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzılâ*, s. 101, 103.
50. Fârâbî, *a.g.e.* s. 101-103; Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 15-16.
51. Fârâbî, *a.g.e.* s. 18.
52. Fârâbî, *a.g.e.* s. 20. Bkz. Fârâbî, *a.g.e.* s. 22-24; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 66-67; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 31.

sak özü itibariyle bi'l-fiil olmayan ve bi'l-fiil olması ona tabiatıyla da verilmemiş olan insan aklını fiil hale getiren; diğer şeyleri de akıl gücü için bi'l-fiil akledilir kılan hâricî sebep faal akıldır.[53] Ancak filozofa göre faal akılın insanla ilişkisi, onun aklını kuvveden fiile çıkarınca kesilmemektedir. Faal akıl inâyetiyle insanı, eğer isterse erişilmesi gereken yetkinlik mertebelerinin en yükseğine; en yüce mutluluğa ulaştırmaktadır.[54] İnsan aklının yetkinlik bakımından ulaşabileceği en yüksek derece ise, faal akıldan aşağıda da olsa, faal akılın derecesidir. Nitekim faal aklın derecesine "melekût" ve benzeri adlar verilir. İnsan bu seviyeye ulaştığında, maddeden mücerred varlıklar sınıfına dâhil olarak mutluluğun en üst noktasına varmış, en yüce mutluluğu elde etmiş olmaktadır.[55] Teorik ve pratik kazanımları birlikte gerektiren yetkinlik ve mutluluğun en yüksek seviyesinin adı, Fârâbî'nin nazarında *faal akılla İttisâl*dir. Filozofun ifâdesiyle "insanda müstefâd akıl meydana geldiğinde faal akılla ittisâl gerçekleşir".[56]

Buna göre denebilir ki, Fârâbî'nin yetkinlik ve mutluluk öğretisi, faal aklın feyezânına açık olmayı, onunla ittisâl kurup ondaki akledilirleri almayı ve sonunda da onun derecesine yükselip maddeden mufârık varlıklara, melekût âlemine katılmayı hedef kılmaktadır. Ancak filozofun, faal akılla ittisâl kurup bilgileri doğrudan ondan alabilecek en nihâî yetkinlik seviyesini gerçek filozofa ve peygambere ya da bunları şahsında toplamış görünen toplumun ilk başkanına (*er-reîsü'l-evvel*)[57] hasrettiğini de özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Buna göre en yüce mutluluğa sâdece bu dereceye çıkmış insanların ulaşabileceği, bunların dışındaki insanların müstefâd aklı kazanamayıp mutlu olamayacakları gibi bir sonuç çıkmaktadır. Böyle bir sonuç yanlıştır, zira filozofa göre kesinlikle herkes yetkinlik derecesine göre mutlu olabilecektir.

Sonuç olarak Fârâbî, aklın yetkinlik dereceleri ve faal akıl hakkındaki bu görüşleriyle yetkinlik ve mutluluğu faal aklın feyzine, onunla ittisâl kurmaya bağlamaktadır. Anlaşılacağı üzere bu görüş, süflînin zıddı olarak tamâmen ulvî olana yönelik bir yaşantıyı öngörmekte ve mutluluğu metafizik boyuta taşıyıp akıl gücünün aşkın hazzına hasretmiş olmaktadır. Bu sebeple böyle bir mutluluk görüşü bedenî, hissî, dünyevî/süflî olan her türlü *hazzı* mutluluğun kapsamı dışında bırakmaktadır.

---

53. Fârâbî, *a.g.e.* s. 35; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 101-103; Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 25-27.
54. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32; Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 31-32.
55. Bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32, 35, 79; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 101-105, 124-125; Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 23 vd.
56. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79.
57. *er-Reîsü'l-evvel*in Fârâbî felsefesindeki anlamı, yeri ve önemi için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, "Farabi'ye Göre İnsanın Yetkinliği ve En Yetkin İnsan (er-Reisü'l-evvel)", *Bilge Adamlar*, Yıl: 6, sayı 19-20:, s. 44-53 (2008).

KAYNAKÇA

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr, *Füsûlün müntezea,* (Nşr.: Fevzi M. Neccar), Beyrut 1986.

———, *Kitâbü ârâi ehli'l-medînetil-fâzıla,* (Nşr.: Nasri Nadir), Beyrut 1986.

———, *Kitâbü'l-mille,* (Nşr.: Muhsin Mehdi), Beyrut 1986.

———, *Risâle fi'l-Akl,* (Nşr.: S. J. Mouris Bouyges), Beyrut 1983.

———, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde,* (Thk.: Sahban Halîfât), Amman 1987.

———, *es-Siyâsetü'l-medeniyye,* (Nşr.: Fevzi M. Neccar), Beyrut 1986.

———, *Tahsîlü's-saâde,* (Thk.: C. Ali Yasin), *el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, Beyrut 1992, ss.119-197.

———, *et-Tenbîh a'lâ sebîli's- saâde,* (Nşr.: Sabhan Halifât), Amman 1987.

ÂMİRÎ, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yusuf, *es-Saâde ve'l-is'âd fî-sîreti'l-insâniyye,* (Nşr.: A. Abdülhalîm Atiyye), Kahire ty.

ARİSTOTELES, *İlmü'l-ahlâk,* (*Nicomakhos'a Etik*) I-II, (Fransızca'dan Arapça'ya Çev.: A. Lütfi Seyyid), Kahire 1924.

ARİSTOTELES, *Nicomakhos'a Etik,* (Çev.: Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara 2012.

BİRCAN, Hasan Hüseyin, "Farabi'ye Göre İnsanın Yetkinliği ve En Yetkin İnsan (er-Reisü'l-evvel)", *Bilge Adamlar,* Yıl: 6, sayı 19-20:, s. 44-53 (2008).

———, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* İz Yayınları, İstanbul, 2001.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk,* İFAV Yayınları,. İstanbul 1989.

DELİUS, Herald, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, (Çev.: Doğan Özlem), Ara Yayınları, İstanbul 1990, ss.311-334.

DRAZ, M. A., *Kur'an Ahlâkı,* (Çev.: E. Yüksek-Ü. Günay), İz yayınları İstanbul 1993.

GALSTON, Miriam, "The Theoretical and Practical Dimensions of Happines as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî", *The Political Aspects of Islamic Philosophy,* ed. C. E. Butterworth, Massachusetts 1992, ss.95-151.

KANT, Immanuel, *Etik Üzerine Dersler,* (Çev.: Oğuz Özguel), Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994.

———, *Pratik Aklın Eleştirisi,* (Çev.: Ionna Kuçuradi vdğ.), TFK Yayınları, Ankara 1984.

MAKINTYRE, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi,* (Çev.: H. Hünler, S. Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

PIEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş,* (Çev.: V. Atayman ve G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.

SALİBA, Cemîl, *el-Mu'cemü'l-felsefiyye,* I-II, Beyrut 1982.

FÂRÂBÎ VE AHLÂK

Hümeyra Özturan*

Fârâbî, ilk sistemli İslâm filozofu olarak kabul edilmiş, bilhassa mantık alanındaki çalışmalarıyla Aristoteles'ten sonra *ikinci muallim* ünvanını alacak denli başarı göstermiştir. Fârâbî'nin dehâsı kendisini yalnızca mantık alanında izhâr etmemiş, filozofun ahlâk ve siyâsete dair eserleri de yüzyıllar boyu felsefecilerin ilgi odağında yer almıştır. Filozofa ait söz konusu eserlerden, aynı zamanda bir felsefeye giriş eseri niteliğinde olan *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde,* ahlâka dair görüş ve kavramların yoğun olarak işlendiği *Kitâbu Tahsîli's-saâde* ve *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye,* Fârâbî felsefesinin olgunlaşmış ve nihâî ifadesi olan *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve Aristotelesçi öğelerin yoğunlukta olduğu *Fusûl müntezea,* ahlâk ve siyâset düşüncesi söz konusu olduğunda en fazla öne çıkan kitaplarıdır.

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin kaynaklarının ne olduğuna kısaca değinmek gerekirse, Aristoteles'in filozof üzerindeki yoğun etkisini ilk olarak zikretmek gereklidir. Fârâbî'nin günümüze kısmen ulaşmış *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinden de anlaşıldığı üzere filozof bu kaynağı gâyet iyi şekilde biliyordu. Nitekim *Fusûl müntezea* eserini, *Nikomakhos Ahlâkı*'ndan alınmış notlar olarak değerlendirmek dahi mümkündür. Çünkü bu eserde yoğun şekilde *Nikomakhos Ahlâkı* etkisi görülmekte, bazı yerlerde doğrudan alıntı denebilecek düzeyde benzerliklere rastlanmaktadır. Bunun dışında Fârâbî'nin Platoncu ahlâk ve bilhassa siyâsetten de etkilendiği rahatlıkla söylenebilir.

---

* Yard. Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Kaynaklar hususunda şunu da eklemek gerekir ki, Fârâbî döneminde ahlâk düşünürleri üzerinde önemli etkisinin bulunduğu görülen Galen'in, Fârâbî üzerinde belirgin bir etkisinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü Fârâbî'nin hiçbir eserinde, Galen tıbbının bir neticesi olan, ahlâkî bir takım yatkınlıkların izahında ahlâk literatüründe sıkça kullanılan *ahlât-ı erbaa* teorisine tesâdüf edilmemektedir. İklim ve coğrafî faktörlerin etkisiyle tabiî farklılıkların varlığını kabul eden filozof, insan bedeninde bulunan dört sıvı ve bunların insan tabiatı üzerindeki etkisine dair herhangi bir izahta bulunmamaktadır. Nitekim Fârâbî'nin, *Fi'r-redd alâ Câlînûs fîmâ nâkız fîhi Aristûtâlîs li-a'zâi'l-insân* isimli risâlesinde[1], Aristoteles ve Galen isimleri üzerinden, felsefî ve tıbbî araştırmayı gâye bakımından birbirinden ayırdığını görmekteyiz. Bu bakış açısından hareketle Fârâbî'nin, ahlâk araştırmasını felsefî bir araştırma olarak gördüğü, onun *tıbbu'r-rûhânî* tarzında bir tıp araştırması olarak görülmesine ise karşı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Filozofun ahlâk sistemini anlayabilmek için, ahlâkın gâyesinden başlayarak onun siyâset düşüncesine kadar uzanan felsefesini aşamalı olarak konu edinmek gereklidir.

AHLÂKIN GÂYESİ

Fârâbî, tercih edilen şeyleri, "kendisi için tercih edilenler" ve "başka bir şeyi elde etmek için tercih edilenler" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Filozofa göre yalnızca mutluluk, dâimâ kendisi için tercih edilenler kategorisi altına girecektir. Filozof, mutluluğu, *insanî yetkinliğin son noktası* (*nihâyetü'l-kemâli'l-insânî*) olarak isimlendirmektedir.[2] Bu sebeple Filozofa göre hakîkî saâdet, kendi zâtından dolayı talep edilen, hiçbir zaman başkası için talep edilmeyen saâdettir. Buna nâil olduktan sonra insan artık daha ileri bir şey talep etme ihtiyacı duymaz.[3] Ancak Fârâbî burada yalnızca dünyada elde edilmiş olan mutluluğu kastetmemektedir, çünkü onun düşüncesinde mutluluk kavramı, ölüm ve âhiret hayatıyla ilişkilidir. Mutluluk yolunda elde edilen ilk yetkinlik (*el-kemâlü'l-evvel*), dünya hayatında bütün erdemli fiilleri bi'l-fiil yerine getirmektir. Ancak son yetkinlik (*el-kemâlü'l-ahîr*) bu dünyada gerçekleşmez, bu dünyadaki ilk yetkinliği elde ettik-

1. Fârâbî, *Fi'r-redd alâ Câlînûs fîmâ nâkız fîhi Aristûtâlîs li-a'zâi'l-insân, Resâilu felsefiyye* içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-endelüs, Beyrut, 1983, ss. 38-42.
2. Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saade,* thk. Sahban Halifat, el-Câmiatu ürdüniyye, Amman, 1987, s. 178-183.
3. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1968, s. 52.

ten sonra âhiret hayatında gerçekleşir.[4] Filozofa göre ölüm sonrası son yetkinlik *es-saâdetü'l-kusvâ*dır, yani *en yüce mutluluk*tur. Bu sebeple Fârâbî, son yetkinliğin insanoğlu için *mutlak iyi* olduğunun altını çizmektedir.[5] Ölüm, erdemli insan için en yüce mutluluğu getirmektedir, çünkü öncelikle insanoğlu ölüm ile, dünyada kendisine beden sahibi olması sebebiyle ârız olan bütün a'râzlardan kurtulmaktadır. Ölümle birlikte bedenden, yani maddeden kurtulan nefs, artık ona ihtiyaç duymadığı gibi, maddeyle beraber gelen her türlü yükten de kurtulmuş olacaktır. İşte insan için mutluluk veren şeylerden biri budur.[6]

Ölümle birlikte ayrıca insan, en yüce mutluluğu verecek bir birliğe ulaşmaktadır. Şöyle ki, bir toplulukta erdemli olarak yaşamış insanlar, öldüklerinde bedenlerinin yükünden kurtulup mutlu olurlar. Dünyada ise kendilerinin yerine yeni insanlar gelmiştir ve bunlardan da bir kısmı yine erdemlice yaşayarak dünyadaki mutluluğu elde ederler. Bu insanlar öldükleri zaman, kendileri gibi dünyada erdemli yaşayıp ölmüş olanların yanına katılırlar ve böylece orada bir birlik oluştururlar. Böylece yeni topluluklardan eskisine gruplar gelip katıldıkça, her birinin mutluluğu daha da artar. Çünkü kendi nefslerine benzeyen nefslerin olduğunu gördükçe, hem kendi nefslerini hem de bu kendilerine benzeyen insanların nefslerini düşünmeleri artar, bu durum da onların mutluluğunu ziyâdeleştirir. Böylece mutlulukları sonsuza değin artmaya devam eder. İşte Fârâbî'ye göre *en yüce mutluluk* budur.[7] Filozof, bunun dışında olan zenginlik, şeref, haz gibi şeylerin verdiği mutluluğu *zannî mutluluk*, âhirette gerçekleşecek sürekli artan ve hiç bitmeyecek olan en yüce mutluluğu ise *hakîkî mutluluk* olarak nitelemektedir.[8]

İnsanoğlunun ahlâklı bir hayatla temel gâyesi, işte yukarıda izah edilen hakîkî mutluluğu elde etmek olmalıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin de teleolojik, yani gâyeci bir ahlâk anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

AHLÂKIN KAYNAĞI

Fârâbî'de ahlâkın kaynağı, Aristoteles'in *ergon argümanı*na benzer bir şekilde izah edilerek temellendirilmiştir. Aristoteles, insanı insan yapan temel işin (*ergon*) ne olduğunu sormakta ve bunun üzerine ahlâkı temellendirmekteydi.

---

4. Fârâbî, *Fusûl müntezea*, thk. Fevzi Mitri Neccâr, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1986, s. 45-46; *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nâsri Nâder, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1985, s. 105-106.
5. Fârâbî, *Fusûl müntezea*, s. 46.
6. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 135; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, thk. Fevzi Mıtrî Neccâr, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1993, s. 81.
7. Fârâbî, *a.g.e.* s. 81-82.
8. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1968, s. 52.

Fârâbî de benzer şekilde insanın cevherini kemâle erdiren asıl işin ne olduğunu sormaktadır. Çünkü ona göre insan, kendi cevherini belirleyen her neyse onda kemâle ererek hakîkî ahlâkı elde edebilir. Dolayısıyla kişinin *tecevhür* ettiği şey, ahlâkın da kaynağını oluşturacaktır.[9] Bu şey ise şüphesiz, insanı diğer bütün canlılardan ayıran aklıdır.

Fârâbî felsefesinde aklın ahlâka kaynaklığı nasıl olmaktadır? Filozofun sudûrcu sistemi düşünüldüğünde ahlâkî önermelerin elde edilişi nasıl söz konusu olmaktadır? Filozofun âlem şemasına göre aklın merkezi olan nefs; İlk Sebep, ikincil sebepler ve faal akıldan sonra dördüncü sırada gelmektedir. Akıl, nefsin beslenme, duyum gibi diğer yetilerinden biri olan düşünme yetisinin adıdır.[10] Fârâbî'ye göre, teorik (nazarî) ve pratik (amelî) aklı içeren düşünme kuvvesi (nâtık kuvve), diğer bütün kuvvelere yöneticilik yapmaktadır.[11] Düşünen nefs ile ma'kûlât akledilip, iyi ve kötü temyîz edilirken, sınâat ve ilimler de elde edilir.[12] Dolayısıyla nefsin teorik işlevi olduğu gibi pratik işlevi de söz konusudur. Teorik aklın işlevi şöyledir: İnsandaki teorik akıl, ma'kûlleri elde etmeye imkân veren bir yapıdadır. Fıtratta buna imkân veren huya (hey'eye) *bi'l-kuvve akıl* veya *heyûlânî akıl* denmektedir. Bi'l-kuvve aklın bi'l-fiil hâle gelmesi, yani ma'kûlâtı elde etme işlevini bi'l-fiil yerine getirebilir olması, ne düşünen nefsin elinde ne de ma'kûllerin kendi cevherlerinde bulunmaktadır. İnsan fıtratındaki ise sadece yatkınlıktır, bizzat bi'l-fiil hâle getirme kudretini sağlamamakta, yalnızca buna imkân verecek tabiatı sağlamaktadır. Şu durumda bi'l-kuvve aklın ma'kûlleri almak suretiyle bi'l-fiil olmasını sağlayacak hâricî bir şeye ihtiyaç vardır. Fârâbî'nin varlık hiyerarşisinde nefs, *faal aklın* hemen altında yer almaktaydı. İşte bi'l-fiil, maddeden ayrı (*mufârık*) ve İlk Sebep'in altında onuncu akıl olarak bulunan bir tür cevher olan bu faal akıl, bi'l-kuvve-heyûlânî akıl tarafından akledildiğinde, gereken haricî desteği sağlamış olur ve bi'l-kuvve ma'kûlleri bi'l-fiile çevirir, bir başka deyişle bi'l-kuvve aklı bi'l-fiil yapar.[13]

Fârâbî, faal aklın bi'l-kuvve aklı bi'l-fiil hâle getirişini, güneşin göze ışık verme sûretiyle, gözde bi'l-kuvve bulunan görme yetisini bi'l-fiil hâle getirmesine benzetir. Göz daha öncesinde renkleri, nesneleri görme yetisine sahipti. Ancak buna imkân verecek ışıktan yoksundu. Güneşin göze ışık sağlamasıyla, gözün bizâtihî fiili olan görme gerçekleşmiş oldu. Benzetmeye paralel olarak düşünme yetisinde de bi'l-kuvve akıl bi'l-fiil hâle gelince, filozofa göre ilk meydana gelen *ilk ma'kûller*dir. Fârâbî'ye göre ma'kûller, "cevherlerinde bi'l-fiil akıl

9. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, thk. Cafer Âl Yâsîn, Dâru'l-endelüs, Beyrut, 1983, s. 61.
10. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 101.
11. Fârâbî, *a.g.e.* s. 89.
12. Fârâbî, *a.g.e.* s. 87.
13. Fârâbî, *a.g.e.* s. 101-103.

ve ma'kûl olan" maddeden uzak şeyler ile "cevherlerinde ne bi'l-fiil akıl ne de ma'kûl olan" maddî şeyler olmak üzere iki çeşittir. Bu çerçevede filozofa göre *ilk ma'kûller*, insanların hepsi için müşterek olan "Parça bütünden küçüktür." gibi önermelerdir. Fârâbî sadece *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* eserinde, söz konusu ma'kûllerin üç çeşit olduğunu, bir çeşidinin, "insanın eylemlerinin özelliği olan güzel ve çirkin yargılarının dayandığı ilk ilkeler" olduğunu belirtmektedir.[14] Dolayısıyla akıl, daha doğru bir ifadeyle teorik akıl kaynaklı ilk bilgiler arasında, söz konusu ahlâkî ilk ilkelerin yer aldığı filozof tarafından ifade edilmektedir.

Ma'kûllerden, maddî olan şeyler üzerine inşâ edilenleri ise, faal aklın bi'l-fiillik vermesi ve ilk ma'kûllerin sağladığı temel bilgiler sayesinde elde edilmektedir. Burada faal aklın işlevi, ilk ma'kûllerden sonraki bilgilerin istinbât, teemmül ve öğretimle elde edilme sürecine ön ayak olmaktır. Dolayısıyla bu kısım tamâmen insanoğlunun kendi gayretine bırakılmıştır. Bu noktada insanlar farklılaşır. Teorik yetkinliğine devam edenler, tek tek ilimlerin ilkelerini de teorik akıl yoluyla faal akıldan alırlar ve bunlardan hareketle, tümdengelim, istinbât gibi metotlarla keşiflerine devam ederek yetkinleşmeyi sürdürürler.[15] Bu yeni süreçte artık insanın aklî sürecine duyu verileri ve tecrübe de eklenmektedir. Ancak bu hiçbir sûrette, Fârâbî'de teorik akla dayalı bilgilerin kaynağının duyumlar olduğu anlamına gelmemektedir. Duyu verileri sadece duyular âleminin nesnelerine ilişkindir ve bunun ötesine geçen bir bilgiyi tek başına üretemez. Burada söz konusu olan ise, hem duyudan bağımsız ma'kûller olan hem de duyu âlemine uygulanabilen tümel bilgilerdir.[16]

Fârâbî'ye göre insan aklı, bütün ma'kûl sûretleri aklettiği an müstefâd akıl hâline gelir. Faal akılla müstefâd akıl aracısızdır, aralarında artık başka bir mertebe yoktur[17], müstefâd aklı elde etmiş kişi, artık faal akılla doğrudan ilişki içindedir. Bu sebeple de bu kişinin aklı, faal aklın maddesi hâline gelerek, bütün ma'kûl sûretleri bi'l-fiil akıl ve bi'l-fiil ma'kûl olarak kavrar. Öncesinde ma'kûl sûretler, maddelerinden soyutlanarak kavranırken, bu mertebede maddelerinden ayrı bi'l-fiil ma'kûller olup aklın nesnesi haline gelirler. Böylelikle bi'l-fiil akıl müstefad akıl olur.[18] Bu durumda ise söz konusu

14. Fârâbî, *a.g.e.* s. 101-103.
15. Herbert A. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes On Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 52.
16. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyas, el-Mantık mde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1985, s. 19, 23; Mehmet Özturan, "Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, 2007, s. 75.
17. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, s. 79
18. Fârâbî, *a.g.e.* s. 19-20.

akıl yalnızca ay altı aleme özgü kavramları bilmekle kalmaz, faal aklı ve diğer mufârık akılları, yani ikincil sebepleri ve ilk sebebi, yani Tanrı'yı da bilir. Çünkü faal akıldaki bütün bilgileri elde etme imkânına sahip olur. Bu sûretle bütün teorik hakikatler bu kişi nezdinde bilinen hâline gelir. İşte filozof böyle bir insandır. [19]

Bütün bu anlatılanların, ahlâkın kaynağı meselesi bakımından önemi şudur: Teorik akla ahlâkî ilk ma'kûl ve tümelleri veren faal akıl, bu bilgileri kendi nefsinde üretmemekte, o da sudûrcu şemanın zirvesinde yer alan akıldan gelen feyizden bunları edinmektedir. Dolayısıyla söz konusu ahlâkî bilgilerin esas kaynağı, sudûrun zirvesinde yer alan Allah Teâlâ'dır. Çünkü diğer bütün varlıklar gibi faal akıl da ilk sebebin varlığından feyezân ederek varlık bulmuştur. İlk Sebep, yani Allah, faal akla vahyetmekte, faal akıl da bu vahiyleri müstefâd akla iletmektedir.[20] Dolayısıyla Fârâbî'de ahlâkî ilk ma'kûllerin ve tümel önermelerin kaynağı aslında Allah Teâlâ'dır.

Ahlâkî ilk ilke ve tümelleri teorik akıl yoluyla Tanrı'dan alan insan, bu ilkeler yoluyla gündelik hayatındaki ahlâkî yargıları nasıl vermektedir diye bakıldığında ise, amelî aklın işlevi ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'ye göre ma'kûller, *tabîî ve irâdî ma'kûller* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tabîî ma'kûller, nefsin dışında varolan ve tabiatın kendisinin ürünü olan ma'kûllerdir. İrâdî ma'kûller ise insan iradesine bağlı ma'kûllerdir, nefs dışında meydana getirilmeleri söz konusu olduğunda kendilerine a'râz ve haller bitişir. Meselâ zenginlik irâdî bir ma'kûldür. Zenginliğin dış dünyada meydana getirilmesi söz konusu olduğunda, zenginliği oluşturacak maddeler, o maddelerin değerli olmasını mümkün kılacak dış şartlar vb. gibi pek çok a'râz gerekecektir. Fârâbî'nin kendi ifadesiyle bunlar, teorik ilimlerin konusu olmayacak şeylerdir. Ancak teorik akıl bunları, irâdî ma'kûl olmaları bakımından temyîz etmektedir. Yani onun muhtelif a'râzları edinerek dış dünyada gerçekleşmesini olmasa da, irâdî ma'kûl olarak varlığını akletmektedir.[21] İrâdî ma'kûlleri gerçekleştirmek ise amelî aklın alanına girmektedir. Kişi, teorik akıldan elde ettiği ahlâkî ilkeleri, irâdî hâdiseyi çevreleyen a'râz ve haller çerçevesinde amelî aklıyla değerlendirmekte ve eylemle neticeye varmaktadır. Bu noktada Fârâbî'nin son derece önemli bir kavramı olan *eylemi çevreleyen durumlar (el-ahvâlü'l-mutîfe)*'ye değinmek gereklidir.

---

19. Fârâbî, *KitâbuÂrâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 124; Abdullah Selman Nur, "Fârâbî'nin Mille Teorisi", Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2011, s. 22, 24-25; Herbert A. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes On Intellect*, s. 54.
20. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, s. 79-80; *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 124-125.
21. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, s. 68.

Eylemi çevreleyen durumlar, Fârâbî tarafından şöylece maddelendirilmiştir: 1- Fiilin *zamanı*, 2- Fiilin vukuû bulduğu *mekân*, 3- Fiilin kendisinden sâdır olduğu kişi, yani *fail*, 4- Fiilin kendisine yönelik ve kendisinde yapıldığı *kişi*, 5- Fiilin kendisiyle yapıldığı şey, yani *araç*, 6- Fiilin kendisi için yapıldığı şey, yani *amaç*. Amelî akıl, kişinin karşılaştığı tekil hâdisenin söz konusu altı niteliğini değerlendirip, nazarî akıldan elde ettiği ilkeye göre ahlâken en doğru davranışı bulur.[22] Bu altı niteliğe göre kişi, eylemini çokluk-azlık, şiddet-zayıflık, uzun-kısa zaman, fazlalık ve noksanlık yönlerinden tartarak takdir etmektedir.[23]

Amelî aklın eylemi çevreleyen şartlara göre yaptığı değerlendirmeyi mümkün kılan, insanın düşünme kuvvesine ait olan fikrî kuvvesidir. Fikrî kuvve, insanın zanâatlarla uğraşan ve aynı zamanda ahlâkî yargılarını da veren yetisidir. Bir anlamda, tikellere ilişkin tefekkürüdür. Ancak fikrî kuvve, yalnızca ahlâken doğru eylemi bulmak için kullanılmaz. Kişi fikrî kuvvesiyle kötülük için de tefekkürde bulunabilir. Sözgelimi hîle yapmak, aldatmak için de akıl yürütebilir. Ancak fikrî kuvvenin altında yer alan taakkul, sadece iyiliklere yöneltilmiş olan, kişinin iyi eylemleri takdîr etmesine yarayan aklıdır. Fârâbî'nin, taakkulün tecrübeyle artan bir tür akıl olduğunu söylemesi, iyilikleri elde etmeye yönelik olduğunu belirtmesi gibi taakkule dair ifadeleri, Aristoteles'in *fronêsis* kavramını akla getirmektedir. Nitekim *Nikomakhos Ahlâkı*'nın klasik dönemde yapılmış Arapça tercümesinde fronêsisin karşılığı olarak kullanılan kelimelerden biri de taakkuldür.

Taakkul, tıpkı fronêsis gibi tecrübeden beslenmektedir. Bu sebeple Fârâbî'de ahlâkî önermelerin kaynağı olarak tecrübe de bir paya sahiptir. Nazarî akıl kaynaklı önermelerin ise son tahlilde kaynağının Tanrı olduğu düşünüldüğünde, filozofun Tanrı-akıl ve tecrübeyi birleştiren bir kaynağa işaret ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

İYİ NEDİR?

Fârâbî'ye göre iyi eylemin niteliği, eylemin aşırılık ve eksiklikten uzak olmasıdır. Fârâbî bunu *tavassut* ve *i'tidâl* kavramlarıyla ortaya koymaktadır. Filozofa göre eylem, ifrat ve tefrit olan iki ucun ortasında bulunabilecek nitelikte bir eylem olmalıdır. Ancak Fârâbî, orta olmanın iki tür olduğunu belirtir: İlki *bizâtihî orta* (*mutavassıt fî nefsihî*) iken öteki, *diğerine izâfet ve kıyasla* orta olan, yani *izâfî orta*dır (*mutavassıt bi'l-izâfe ve'l-kıyâs*).[24] Bizâtihî orta, altının

22. Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saade*, s. 198.
23. Fârâbî, *a.g.e.* s. 196. 197
24. Fârâbî, *Fusûl müntezea*, s. 37. Fârâbî'nin buradaki ifadeleri ile *EN* 1106a36-1106b4'teki ifadeler arasındaki benzerlik son derece açıktır. Her iki filozof da 6 sayısının 10 ile

on sayısına eşit uzaklıkta olması gibidir. İzâfî orta ise eşitlik esasına bağlı olarak değil, ortanın söz konusu olacağı kişi, durum ve şarta göredir. Fârâbî bunun örneğini ilaç üzerinden verir. İlacın miktarı, hasta olan bedenin durumuna göre değişecektir. Her hastaya eşit miktarda ilaç vermek, her hastanın durumu, ihtiyacı farklı olacağından şifâ vermek yerine daha zarar bile getirebilecektir. Bu yüzden ilacı verirken eski *alışkanlıklar* (*el-âdâtü'l-mütekaddime*), *zaman*, *ilacın kuvveti* (*kuvvetü'd-devâ*) ve bizzat hastanın kendisi dikkate alınmak sûretiyle bir doz ayarı yapılacaktır.[25] Benzer şekilde kişi de ahlâklı eylemi gerçekleştirmek istediğinde, zaman, mekân, durum ve şartları göz önünde tutarak bir orta olma ayarı yapacak, böylelikle aşırılık veya eksiklikten uzak durarak itidâli sağlayacaktır.

İNSAN TABİATI VE AHLÂKIN DEĞİŞMESİ

Fârâbî'ye göre insan tabiatı, doğuştan kötü yahut iyi olarak belirlenmemiştir. Sadece her insanın doğuştan bazı şeylere meyli fazla, bazı şeylere eksik olabilir, ancak bu bir eğilimden öte bir şey değildir.[26] Filozofun *tabîî yatkınlık* (*el-isti'dâdü't-tabîî*) dediği bu eğilimi taşıyan *tabîî yaratılış* (*el-hulku't-tabîyye*) ve *tabîî karakter* (*eş-şiyemi't-tabîiyye*), her insanda farklı şekilde bulunabilir. Bunun sebebi ise öncelikle semâvî cisimlerin, sonra sâbit yıldızlar küresinin dünyaya yakın ve uzak olduğu noktaların bulunmasıdır. Bunun neticesi olarak yeryüzünün bu noktalarındaki buharlar muhtelif olur, buharların farklılığı da hava ve suyun çeşitli olmasının sebebidir. Buna bağlı olarak da yeryüzünün çeşitli yerlerinde bitkiler ve hayvanlar farklı farklı olur. Bunları besin olarak tüketen insanlar da bunun sonucu olarak farklı yaratılış ve karakterlere sahip olmaktadır. Fârâbî, gökyüzü cisimlerinin ve havanın, insan tabiatı üzerine kendisinin zikretmediği başka yönlerden etkileri de bulunduğunu belirtir.[27]

Fârâbî'ye göre tabîî yatkınlık, bazı erdemli yahut erdemsiz fiillere yönelik değildir. Bu fiillerin kendisinden sâdır olduğu *hey'e*ye yönelik bir eğilimdir. Şu durumda Fârâbî'ye göre tabîî yatkınlık, erdemli yahut erdemsiz fiillere yol açan bazı huylara eğilimli olmaya sebep olmaktadır. Bu eğilim sadece, söz konusu huya ilişkin fiilin, fâilden daha kolaylıkla sâdır olmasını sağlamaktadır.

---

2 arasında bulunuşuna dikkat çeker. Burada 6, aritmetik ortadır. Yine her iki filozof, söz konusu yemeğin miktarını ayarlamak olduğunda aritmetik ortanın işe yaramayacağını, çünkü herkes için farklı oranda yemeğe ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Buradaki örnekleri Fârâbî'nin Aristoteles'ten aldığı son derece açıktır.

25. Fârâbî, *a.g.e.* s. 38.
26. Fârâbî, *a.g.e.* s. 33.
27. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, s. 70-71.

Fakat hiçbir zaman tersi huya ilişkin bir fiili eylemeyi imkânsız kılmamaktadır. Bu eğilime karşı çıkmak her zaman mümkündür. Ancak bu, birine erdemli yahut erdemsiz demek için yeterli değildir. İnsanı erdemli veya erdemsiz yapan şey, söz konusu huya ilişkin fiilin çok defa yapılması yoluyla onun *alışkanlık* (*i'tiyâd*) haline getirilip tam anlamıyla hey'eye, yani huya dönüştürülmesi, nefste yerleştirilmesidir (*temekkün*).[28]

Kişinin bazı huylara tabîî bir eğilimi olsa da Fârâbî, ahlâkın değişebileceğini kabul eder. Ancak eğilimlerin, söz konusu değişimin niteliği üzerinde büyük bir etkisi vardır. Çünkü kimi tabîî eğilimlerin değişmesi, yok olması ve hatta zıt yöne yönlendirilmek sûretiyle tamâmen tersi duruma gelmesi mümkünken, kimileri bütünüyle değişemez ancak zayıflar. Fakat bazı istîdâdlar da vardır ki aslâ değişmez, kişi ancak sabretmek ve kendini tutmak yoluyla bu yatkınlığın gerektirdiği eylemde bulunmamaya muktedir olabilir.[29] Fakat her hâlükârda kişinin sahip olduğu eğilim onun için kaçınılmaz bir zorunluluk oluşturmaz.

Fârâbî'ye göre, tab'an bütün erdemlere yahut bütün erdemsizliklere istîdâdlı birinin bulunması çok zordur. Genel olarak insanların kimisi bir yandan bir tür erdeme yatkınken diğer yandan bir tür erdemsizliğe yatkındır. Fakat Fârâbî yine de bütün erdemlere istîdâdlı birinin varlığına imkânsız dememektedir. Birinin tab'an böyle olup, daha sonra alışkanlık ile bu erdemleri kendisine huy edinmesi durumunda, eskilerin *ilâhî insan* dediği seçkin bir konuma geleceğini belirtir. Fakat burada altı çizilmesi gereken husus, söz konusu erdemler tabîî yatkınlık halindeyken değil, ancak huy haline geldikten sonra kişiyi bu mertebeye eriştirdiğidir. Fârâbî, böyle seçkinlerin de, tam tersi bütün erdemsizliklere hem istîdâdlı hem huy haline getirmiş kişilerin de insanlar arasında çok nâdir olduğunu ifade eder.[30]

Fârâbî'ye göre kadın, çocuk yahut köle olmak gibi farklılıklar, ahlâkî yetkinlik bakımından herhangi bir engel teşkîl etmemektedir. Fârâbî *Ârâ*'da açıkça, kadın olsun erkek olsun insanlar arasında duyum, mütehayyile ve düşünme kuvvesi bakımından fark olmadığını belirtmektedir.[31] Filozofa göre gerekli aklî ma'kûlleri alamayan tek tür insan, deliler gibi fıtratları kendilerini kemâle ulaştıracak ahlâkî yetkinlikleri elde etme imkânına tab'an sahip olmayan insanlardır.[32] Bununla beraber Fârâbî düşüncesinde ahlâkî bilgiyi elde etme bakımından insanlar arasında tabîî farklılıklar söz konusudur. Filozofa

28. Fârâbî, *Fusûl müntezea*, s. 31, 36; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, s. 76.
29. Fârâbî, *Fusûl müntezea*, s. 32-33.
30. Fârâbî, *a.g.e.* s. 32-33.
31. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 100; Hatice Umut, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *DİVÂN*, cilt 2, S. 27, İstanbul, 2009.
32. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, s. 75.

göre faal akıl tarafından verilen ilk ma'kûlleri alma hususunda her insan aynı yatkınlıkta yaratılmamıştır. İnsanlardan fıtrat-ı selîme sahibi olan bazıları, ilk ma'kûlleri olduğu gibi elde etmeye yatkındır.[33] Bu sebeple kimisi burhan ve felsefe ehli olurken, kimisi burhânî hakikatleri idrâk edecek düzeye gelememektedir. Bu kişiler söz konusu hakikatleri ancak temsil ve semboller yoluyla kavrayabilirler.

AHLÂKÎ MÜEYYİDE

Ahlâklı eylemleri tercih etmemek durumunda ne olacaktır? Fârâbî bu husûsu kısmen ahlâkın gâyesi bahsinde cevaplandırmış olmaktadır. Çünkü ahlâkın gâyesini dünya ve âhiret saâdeti olarak belirlemiş olan filozofa göre elbette ahlâksızlığın en kötü neticesi dünya ve âhiret saâdetini kaybetmektir. Üstelik filozofa göre nefs, bedenden bağımsız, basit bir cevher olduğu için[34], aklî yetilerini kullanarak bi'l-fiil hâle gelmeyen bir nefsin âhiret hayatı dahi olamayacaktır. [35]

Ancak söz konusu bireysel motivasyondan daha öte olarak Fârâbî, toplum nezdinde bazı yaptırımlardan da bahsetmektedir. Fârâbî *Tahsîl*'de toplum yöneticisinin iki tür metodunun olduğunu belirtir. İlki, erdemli davranışları eylemeye gönüllü olan halkı, bu davranışlara sevkedecek olan iknâî yöntem iken diğeri, erdemli davranmamakta inat eden âsî kişilere karşı kullanılacak olan zorlama yöntemidir (*tarîku'l-ikrâh*).[36] Buna göre erdemli bir devlette devlet başkanının aslî ahlâkî görevi, vatandaşlarını iyi ahlâka sevk etmek, bunu da teşvik ve iknâ ile yapmaktır. Erdemli devlet başkanı, tümel ahlâkî ilkeleri tikelleştirip, sembolik ifadelerle halkın anlayabileceği şekilde formüle etmektedir. Böylelikle tümel düşünmek, aklî akıl yürütmesini kendi başına yapabilmek durumunda olmayan tebaa, kendisi için gerekli olan ahlâkî eylemleri yapmayı gönüllü biçimde tercih edecektir. Ancak birey bu hususta inat eder, itâat yolunu seçmezse, o zaman erdemli başkan iknâyı değil ikrâhı tercih eder ve gerekenleri zorla yaptırır. Fârâbî, *Fusûl*'de daha ileri giderek, zorlama yöntemiyle de yola gelmeyenlerin toplum dışına çıkarılmasını tavsiye etmektedir.[37]

---

33. Fârâbî, *a.g.e.* s. 75.
34. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, 151.
35. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 91-92; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, s. 53, 57.
36. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, s. 79-80.
37. Fârâbî, *Fusûl müntezea*, s. 35.

Fârâbî'de otoritenin dinî bir boyutu da söz konusudur. Nübüvvet de bir otoritedir ve tıpkı siyâsî otorite gibi ahlâkî ilkeleri tikel olarak bireylere sunar. Bunlara itâat etmenin yaptırımı ise, dinî emirlere itâat etme gerekliliği şeklindedir. Netice olarak Fârâbî'de, hem dünyevî hem de âhirete yönelik olarak iki türlü müeyyidenin söz konusu olduğunu söylemek gereklidir.

KAYNAKÇA

Davidson, Herbert A., *Al-Farabi, Avicenna and Averroes On Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992,

Fârâbî, *Fi'r-redd alâ Câlînûs fîmâ nâkız fîhi Aristûtâlîs li-a'zâi'l-insân, Resâilu felsefiyye* içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-endelüs, Beyrut, 1983, ss. 38-42.

———, *Fusûl müntezea*, thk. Fevzi Mitri Neccâr, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1986.

———, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nâsri Nâder, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1985,

———, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, thk. Cafer Âl Yâsîn, Dâru'l-endelüs, Beyrut, 1983,

———, *Kitâbu'l-Kıyâs, el-Mantık mde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1985,

———, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1968.

———, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, thk. Fevzi Mıtrî Neccâr, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1993,

———, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saade,* thk. Sahban Halifat, el-Câmiatu ürdüniyye, Amman, 1987.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, ss. 145-163.

Nur, Abdullah Selman, "Fârâbî'nin Mille Teorisi", Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2011,

Özturan, Mehmet, "Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, 2007,

Umut, Hatice, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *DÎVÂN*, cilt 2, S. 27, İstanbul, 2009.

FÂRÂBÎ'NİN MÛSİKÎ ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ VE ESERLERİ

Ahmet Hakkı Turabi*

FÂRÂBÎ'NİN "İLİMLERİN TASNİFİ"NDE MÛSİKÎYE VERDİĞİ YER

Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*'unda mûsikîye, "ta'lîmî ilimler" sınıfında yer vermektedir. Zira Fârâbî'ye göre "riyâzî ilimler"den (aritmetik, geometri, astronomi, musiki) biri olan mûsikî ilmi; makam ve melodi türlerini, bunların nelerden ve nasıl teşekkül ettiğini, daha tesirli ve güzel olmaları için ne gibi işlemler yapılacağını araştıran bir ilim dalıdır.

Ona göre mûsikî ilminin teorik (nazariyat) ve pratik (mûsikî icrası) olmak üzere iki kapsamı vardır. Pratik yönü, ister hançere ister enstrüman olsun nota ve melodilerin daha güzel sunulması için gerekli şartların temini ile uğraşır; yani mûsikînin icrâ-i sanat yönüdür. Özellikle notaların enstrümanlarda ki çıkış yerleri ve daha güzel, net sesler elde etmek için enstrümanı geliştirmekle ilgilenir. Doğal mûsikî enstrümanları; başta hançere, küçük dil olmak üzere geniz, burun ve dudaklardır. Yapay enstrümanlar ise ney, ud, tanbur ve rebab sazlardır. Bu ses ve melodilerin enstrümanlardan nasıl elde edileceği sâzendelerin, hançerelerden nasıl çıkarılacağı ise hânendelerin işidir.

Mûsikînin teorik yönü ise icrayla ilgili olan bütün bu işlemlerin ilmi temellerini araştırır ve prensipler halinde ortaya koyar. Bunların sebeplerini "mutlak anlamda nasıl ve nereden elde edileceği" bakımından ele alır. Notaların ve

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Musikisi Anabilim Dalı.

bunların oluşturduğu melodilerin matematiksel temellerini; sesin fiziksel değerlerini ve ritmin (süre) türlerini ortaya koyar.[1]

İhsâü'l-Ulûm'unda mûsikî ilmini beş ana bölüme ayırmış ola Farabi, *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'inde de aynı tarifi kullanmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: a. Mûsikînin mebde'i; yani sesin kaynağı, oluş sebepleri, nasıl elde edildiği ve kemale erdiği, mûsikîşinasda bulunması gereken ana özelikler, b. Notaların sayısı, çeşitleri ve aralarındaki sayısal oranlar, bazı ses aralıkları, c. Enstrümanlar, d. Îkâ (ritim), e. Müzîkâl kompozisyon.

MÛSİKÎ İLMİNDEKİ KAYNAKLARI

İslâm dünyasında müzik nazariyâtına dâir ilk eserler VIII. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınmaya başlamışsa da, IX. yüzyıl bu alandaki sistematik çalışmaların ortaya çıktığı dönemi teşkil eder. Grek müzik eserlerinin Arapça'ya tercümesiyle birlikte sesin fiziksel ve matematiksel temelleri İslam dünyasında ilk defa incelemeye başlamıştır. MÖ. VI. yüzyıldan itibaren müzik nazariyâtına dâir çalışmalar yapan Greklerin bu eserleri, İslâm dünyasında yazılan ilk müzik nazariyâtını büyük ölçüde etkilemiştir.[2] Grekçe'den Arapça'ya tercüme edilen bu eserler arasında müzikle ilgili olarak Aristo'nun *Problemata*'sı ile *De Anima*'sı, Themistius ile Afrodisyalı Alexandros'un bu iki esere dâir şerhleri, Aristoxenes'in iki eseri, Öklid'e atfedilen iki müzik eseri, Nikomachos'un bir risâlesi ve nihayet Batlamyus'un *Harmonika*'sı vardı.[3]

Bilhassa İhvân-ı Safâ'nın *Müzik Risâleleri*'nde; Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde Grekçe eserlerin tesirlerini açık bir şekilde görmek mümkündür. Zira sayılar ve gökcisimleri ile müzik sesleri arasında güçlü bağlar kuran İhvân-ı Safâ ve Kindî'de, müzikte aralıkların matematiksel değerlerinin bulunmasını icat ettiği de iddia edilen Pitagoras'un izleri mevcuttur. Onun düşünce sistemi matematiksel teori ve dinsel inançların bir karışımından ibarettir.[4] Pitagoras'a göre sayıların kendine özgü kimlikleri olup kâinatı oluşturan unsurlar arasında düzenli ilişkiler ve belli bir uyum bulunmaktadır ve bu uyumu sayılarla ifade edebilmek mümkündür. Ona göre sayılar kâinatın birer anahtarıdır.

---

1. Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm* (çev; Ahmet Ateş), İstanbul 1990, 104-5.
2. Gültekin Oransay, *Müzik Tarihi*, Ankara 1976, s. 78.
3. Farmer, "Müzik", *İA, İstanbul 1993,* VIII, 680; Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *DİA,* İstanbul 1992, VI, 88.
4. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikisi Nazariyatı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001, s. 37.

Daha sonra Aristonun öğrencisi Aristoxenes çıkacak ve sayıları bir kenara bırakarak duyuma daha çok önem verecektir. Ptolemy ve Öklid'in de desteklediği bu görüşün uzantılarını Fârâbî ve İbn Sînâ'da görebiliriz. Aristoxenes'e göre işitme, zekâ ve hâfıza müziği anlamada büyük rol oynar ve müziksel duyum, sesler arasındaki aralıkların matematiksel hesaplarından daha önemlidir.[5] Her ne kadar İslâm düşünürleri bu dönemlerde Grek bilim ve felsefesi etkisinde kalsalar da, mevcut mirası kendi kültür ve düşünceleriyle zenginleştirmişler ve ortaya orijinal bir müzik literatürü çıkarmışlardır.

Fârâbî'nin mûsikî ilminde Grekler'den etkilendiği, hatta Grek müelliflerini kaynak aldığı bilinen bir gerçektir. Mûsikî bir ilim dalı olarak yeni teşekkül etmekle birlikte, muhakkak insanların icra ettikleri bir mûsikî vardı. Filozof müzisyenlerin yaptıkları, mevcut mûsikîyi Grekler'in mûsikî nazariyatı eserlerinden yararlanarak belirli bir sistem içine sokmak ve kurallarını koymak olmuştur; zira Fârâbî *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'i Grekler'den gelen bilgiler "eksik" olduğu için yazmıştır. "Şark mûsikîsi nazariyesine dâir en mühim risale" olan bu eser, ses ve mûsikînin fizîkî ve fizyolojik esaslarını tetkik şekli bakımından hakîkâten Grekler'i aşmış ve enstrümanlar ilk defa bu kadar teferruatlı bir şekilde tetkik edilmiştir. Gerçekten Grekler enstrümanlar konusunda hemen hiçbir eser bırakmamışlardır. Fârâbî iyi bir riyâziyeci ve fizikçi idi; bu ona mûsikînin teorisine hakikî değerini verme ve Grekler'in hatâlarını tekrarlamama imkânını sağlamıştır.[6] Fârâbî'nin bizzat enstrüman icracısı olması, mûsikînin pratiğiyle ilgili tartışmalarda konumunu güçlendirmiştir.[7] Böylece sesin fizik temellerini daha derinlemesine tetkik ederek, sesin fiziğine yani ses perdesinin ihsasları husûsuna mühim hizmette bulunmuştur. Grekler bu meseleye de temâs etmemişlerdir.[8]

Şüphesiz ki Fârâbî, Grekçe eserler kadar İslam dünyasında kendisinden önce yazılmış mûsikî eserlerinden de haberdardı ve bu eserlerden yararlanmıştı. Mûsikîde ilk ciddi eserlerin müellifleri olan meşhur mûsikîşinas Yunus el-Kâtib'in *Kitâbü'n-neğam, Kitâbü'l-kıyân, Kitâbü'l-Eğânî, Kitâbü mücerredi'l-eğânî li Yûnus*'u; Halil b. Ahmed el-Ferahidî (ö. 791)'nin *Kitabü'n-neğam* ve *Kitabü'l-îkâ*'sı[9]; İshak el-Mevsılî (ö. 850)'nin *Kitâbü'n-neğam ve'l-îkâ, Kitâbü'r-raks ve'z-zefn, Kitâbü'l-kıyân, Kitâb kıyâni'l-Hicâz, Kitâbü'n-nüdemâ, Kitâbü ahbâri muğannîni'l-Mekkiyyîn*[10] isimli çalışmalarını tetkik eden Fârâbî bazı yer-

5. Age, s. 46.
6. Henry George Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, New York 1970, s. 292.
7. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân* (thk.: İhsan Abbas), Beyrut 1978, III, 309.
8. Henry George Farmer, "Musiki", *İA*, İstanbul 1993, VIII, s. 681.
9. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, London 1907, s. 182; İbnü'n-Nedim, el-*Fihrist*, s. 43; Halil Mirdem Bek, *Cemheretu'l-muğannîn*, Dimaşk 1964, s. 14-15.
10. *el-Fihrist*, 141; *Mu'cemu'l-udeba*, 223-224.

lerde bu eserlerden yararlanırken, bazı konularda bu eserlerdeki görüşleri tenkit etmekten kaçınmamıştır.[11] Ne yazık ki günümüze ulaşmayan bu eserlerde ki bilgilere kısa rivayetler halinde Isfahanî'nin *Kitabü'l-Eğani*'sinde rastlanabileceği gibi, Farmer'in ifadesiyle Mes'ûdî'nin *Mürûcü'z-Zeheb*'inde ve İbn Abdirabbih'in *el-Ikdü'l-Ferid*'in'de de rastlamak mümkündür. [12]

Mûsikî eserleri bize ulaşan ilk İslam filozofu Ya'kub b. İshak el-Kindî (ö. 874)'nin mûsikî risaleleri, bilhassa teorik anlamda Fârâbî'nin teorik görüşlerini etkilemiştir. Kindî'nin bu eserlerini şöylece sıralayabiliriz: 1) *Kitâbü'l-a'zam fi't-te'lîf* (Kayıp), 2) *Risâle fi nisebi'z-zemâniyye* (Kayıp), 3) *Risâle fi sınâ'ati'l-akvâli'l-adediyye* (Kayıp), 4) *Risâle fi hubr sınâ'ati't-telîf*, 5) *Kitâbü'l-musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-'aşreti'l-evtâr*, 6) *Risâle fi'l-luhûn ve'n-neğam ellefehâ li Ahmed İbn Mu'tasım*, 7) *Muhtasaru'l-mûsîkâ fi te'lîfi'n-neğam ve san'ati'l-Ûd ellefehâ li Ahmed İbn Mu'tasım* (Kayıp), 8) *Risâle fi eczâ hubriyye fi'l-mûsîka*, 9) *Risâle fi'l-medhal ilâ sınâ'ati'l-mûsîka* (Kayıp), 10) *Risâle fi kısmeti'l-kânûn* (Kayıp).[13]

MÛSİKÎYE AİT ESERLERİ

Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr

Eserin adı klasik ve modern kaynaklarda genellikle *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr* olarak kaydedilmiştir. Bazı yazmalarının ilk cümleleri de bu ismi doğrulamaktadır. Pek az kaynakta "*el-Medhal ila sınâati'l-mûsîkâ*" olarak tesbit edilen isim, *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'in birinci bölümünün adıdır; bazı kütüphanelerde kitabın sadece bu bölümünün bulunması, araştırmacıları eserin bu isimde olduğu veya bunun Fârâbî'ye ait ayrı bir eser olduğu gibi yanlış bir kanaate sevketmiştir.

Eserin Fârâbî'ye Nisbeti:

Eserin Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan el-Uzluğ el-Fârâbî'ye (ö.950) ait olduğunda klasik eserler ve modern araştırmalar ittifak halindedirler. İstanbul

---

11. Bu tenkitler için bk. Fârâbî, *Kitâbü ihsâü'l-'ikâ'ât*, no 1705, 80a-82a, 82a-90a.
12. *el-Fihrist*, 145; Ebü'l-Ferec el-Isfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, Kâhire 1927, IV, 114-115; Farmer, *Masâdıru'l mûsîka'l-arabiyye*, (trc. Hüseyin Nassar), Kâhire 1957, s. 21.
13. Ahmet Hakkı Turabi, *Yakup b. İshak el-Kindi'nin Musiki Risaleleri*, s. 68; Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Dönem İslam Dünyasında Musiki Çalışmaları", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1997, sa. 13-15, s. 225-248.

Köprülü Kütüphanesi 953 noda kayıtlı yazmasının ilk cümlesinde, eserin Abbâsi Halifesi er-Râzî Billah'ın (H. 322-329/ M. 934-940) kısa bir dönem vezirliğini yapmış olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Kasım el-Kerhî (ö.324/936)'ye ithâfen yazıldığı açık bir şekilde ifade etmektedir. Buradan hareketle eserin 930'lu yıllarda kaleme alınmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin Muhtevası:

Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr adlı eseri kaleme almadan bu sahada yazılan tüm eserleri tetkik etmiş olan Farabi'nin, onlarda tespit ettiği eksiklikleri tamamlama hususunda büyük özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Ona göre bir insanın herhangi bir sanatta iyi bir teorisyen (nazariyatçı) olabilmesi için şu üç özelliğe sahip olması gerekir:

1. Bu alana ait ilkeleri iyi bilme,
2. Bu ilkelerin bu alana ait şeylerde doğuracağı zarûrî sonuçları ortaya çıkarma,
3. Doğruyu eğriden ayırt edebilmek için diğerlerinin görüşlerini değerlendirerek hatalarını düzeltme ve bunları çözüme kavuşturma yeteneği.[14]

Bu ilkeler doğrultusunda yazdığı *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'e yazdığı mukaddimede Farabi şunu belirtmektedir: "...ikinci kitabımızda ise bu sanatın araştırmacıları ve meşhurlarının bize intikal etmiş olan görüşlerini tesbit ettik; anlaşılmayan ifadelerini açıkladık; her bir görüşü bir bir kontrol ettik; bu ilmin tahsilinde bilinmesi gereken her bir şeyi –gerektiği kadarıyla- açıkladık; onların hataya düştüğü konuları düzelttik". Bu mukaddimeden anlaşıldığı kadarıyla o eserini iki kitap halinde tasnif ettiğini, iki ana bölümden oluşan birinci kitapta toplam sekiz makale, ikinci kitapta ise dört makalenin yer aldığını belirten Fârâbî'nin, bu ikinci kitabı ne yazık ki henüz herhangi bir yerde tesbit edilememiştir.[15] Kayıp olan bu kitapta o, önceki mûsikî nazariyatçılarının görüş ve prensiplerini anlatmış; bunlarla ilgili olarak değerlendirmelerde bulunarak ve tenkitlerini dile getirmiştir. Bugün *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr* olarak bildiğimiz ve kullandığımız eser Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'inin ilk kısmıdır. Zira elimizdeki eser bir bütün olarak mûsikînin nazariyatından bahsetmekte; eskilerin görüşlerinin değerlendirildiği herhangi bir bölüm bulunmamaktadır.

---

14. Fahreddin Olguner, *Fârâbî*, İstanbul 1999, s. 133-5.
15. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr* (thk. Gattas Abdülmelik el-Haşebe ve Dr. Ahmed Mahmud el-Hıfni), Kahire 1967, 37-8. Müellifin burada kullandığı "mazi" sıygası da, *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'in ikinci bölümünün yazıldığını teyit etmektedir.

İşte bugün kayıp olan bu ikinci bölümde daha önceki bilgiler ve görüşler değerlendirilmiş ve bazı yerlerde Grekler tenkit edilmiştir. Her halükarda oldukça kıymetli olan bu ikinci bölümün en kısa zamanda bulunacağını ümit ediyoruz; böylelikle geçmişe –bilhassa Grekler'in mûsikîsine ait birçok soru işaretinin çözüme ulaşacağına inanıyoruz.

Fârâbî'nin eserin girişinde belirttiği "eski müellifler"den kasdı muhtemelen Grek müellifleri, "yeni müellifler"den kasdı ise Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 170), İshak el-Mevsılî (ö. 850) ve Yakub b. İshak el-Kindî (ö.874) olmalıdır.[16] *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr* adlı eserin birinci kitabında yer alan bölüm ve makale başlıkları şöyledir:

I. Bölüm: el-Medhal ila Sınâ'ati'l-Mûsîkâ [Mûsikî Sanatına Giriş]
   1. Makale: Makam, makam tarifi ve sınıflaması; mûsikînin teorik ve pratik yönü; mûsikînin insan ruhu üzerindeki tesirleri.
   2. Makale: İnsan için daha doğal olan makamlar; ses ve sesin tizlik-pestliği; dörtlü aralıklar (cins) başta olmak üzere aralıklar ve çeşitleri.

II. Bölüm: Sınâ'atü'l-Mûsîkâ [Mûsikî Sanatı]
   A. Ustukussâtü Sınâati'l-Mûsîkâ [Mûsikî Sanatının İlkeleri]
      1. Makale: Sesin (nota) oluşumu ve tizlik-pestliği; aralıklar ve türleri; seslerin birleşme ve ayrılmalarıyla elde edilen aralıklar; dörtlü aralık (cins) ve çeşitleri.
      2. Makale: Dörtlü aralığı oluşturan daha küçük aralıklar; tam skaladaki nota isimleri; notaların birleştirilmesi ve çeşitli aralıkların tonal (ses tonlaması) karışımları; dörtlü aralık karışımlarıyla elde edilen notalar; ritim ve türleri.
   B. Enstrümanlar
      1. Makale: Ud, ud üzerindeki notalar ve udun akort şekilleri.
      2. Makale: Tanbur, Horasan ve Bağdat tanburları ve tanburların akort şekilleri; mizmâr (ney), sürnây (zurna), rebab (yaylı bir enstrüman) ve mi'zef.
   C. el-Elhânü'l-Cüz'iyye [Müzikal Kompozisyon]
      1. Makale: Müzikal kompozisyonun kuralları; ritim ve geleneksel ritim kalıpları.
      2. Makale: Müzikal kompozisyonun seslendirilmesi; boş ve dolu notalarla bestelenmiş müzîkâl kompozisyonlar.

16. Rauf Yekta Bey, *Türk Musikisi*, İstanbul 1986, s. 47-8.

Eserin Özelliği, Önemi, Mûsikî Tarihindeki Yeri ve Etkileri:

Aynı zamanda iyi bir icrâcı olan Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'i, Batı ve İslam dünyasında müzik teorisi üzerine yazılmış Arapça kitaplar arasında en kapsamlı ve sistematik olanıdır. Bu eser geniş yankılar uyandırmış; Paris, Salamanca ve Bağdat'ta ders olarak okutulmuştur.[17] Baron Cara de Vaux eser hakkında "şark mûsikîsi nazariyatına dair yazılmış en önemli eserdir" derken ünlü şark mûsikîsi araştırmacısı Henry George Farmer "zamanımıza kadar mûsikî nazariyatına dair yazılmış olan en kapsamlı eser" demektedir.[18]

Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr'de sadece Grek filozofların musiki görüşleri şerhedilmemiş, Grekler'den eksik bir şekilde intikâl eden nazarî bilgiler tamamlanmış ve hatta hatâları düzeltilmiştir. Enstrümanlarla ilgili ayrıntılı bilgiler içermesi ve ses fiziği alanında Grekler'i aşması esere ve Fârâbî'ye müzik tarihinde müstesna bir yer kazandırmıştır.[19] Zira Grekler bu mevzularda hiçbir eser bırakmamışlardır. Fârâbî'nin iyi bir nazariyatçı ve fizikçi olması, Grekler'in hatalarını tekrar etmemesinde büyük rol oynamıştır.[20]

Pitagoras ve Platon ekolleri, musikîye sayıları sokmuşlardı. Yeni Eflatuncular da aynı yolu takip ettiler. Musikîye sayıları aktarıp sesleri aritmetik –sayısal- ifâdeler olarak gösterdiler. Ses perdelerini, sayıların eşit katlarına ve bölümlerine naklettiler. Fakat, karekök ve yarım ses perdesini (demi-ton) tam olarak açıklayamadılar; mesela 9/8'lik ses, 9/8, 1/2 oluyordu. Bu musikî nazariyesi, sesler arasında ciddi problemlere sebep oldu. Sekizinci ses –oktav- dördüncü, beşinde perde, 2/1, 4/3, 3/2 ve nihayet 9/8'lik ses, hepsi aynı formda idiler ve aynı formun bütün oranları için ses verecek notalar istiyorlardı ve bu nazariyenin öne sürdüğü kural, kulağa ters geliyordu; yani ahenk içinde değildi. Fârâbî, bu nazariyeyi değiştirdi; karekökü attı ve o, ses perdelerini; 18/17, 17/16, ...9/8,... şeklinde eşit olmayan iki fonksiyonel oran içinde gösterdi. Bu iki oranı 1 + 1/n formu ifade eder. Biz bugün buna "süperpartiküler aralıklar" diyoruz.[21]

Eserin ikinci bölümünün ikinci kısmı ud enstrümanına ayrılmıştır.[22] Ses sistemi konusunda en rahat uygulamaların yapılabildiği bir saz olan ud üzerindeki notalar aşağıdaki tablodaki gibi gösterilmiştir:[23]

---

17. Cihat Can, s. 9-10.
18. Farmer, *Masadır,* no; 28.
19. Alâeddin Jebrini,"Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 162.
20. Farmer, *Historical Facts*, s. 292.
21. Olguner, *Fârâbî*, s. 133-5.
22. *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*, 498-627.
23. Cihat Can, s. 70.

Perde	Bam Teli	Misles Teli	Mesna Teli	Zir Teli
Mutlak (açık)	0 (sol)	498 (do)	996 (fa)	294 (si e)
Sebbâbe (1. Prm)	204 (la) Z	702 (re) H	1200 (sol) D	498 (do) Y
Bınsır (2. Prm)	408 (si) K	906 (mi) L	204 (la) M	702 (re) N
Hınsır (3. Prm)	498 (do) S	996 (fa) 'a	294 (si e) F	792 (mi e) D

Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr'de uddan ayrı olarak, ud kadar bilinen ve kullanılan tanbur, özel bir bölüm içinde ele alınmıştır. En yaygın olan "Horasan ve Bağdat Tanburları"nın perde bölünmeleri ve akort sistemleri teferruatlı bir şekilde değerlendirilmiştir.[24] Sawa'ya göre ud için belirtilen perdeler İslam dünyasında yaygın olan ses sistemini ifade ederken, Bağdat Tanburu ise İslamiyet öncesi ses sistemine dayanmaktadır; bu sazdaki ses sisteminin daha sonraki ses sistemlerine önemli bir etkisi olmayacaktır. Horasan Tanburu ise daha sonra Safiyyüddin ve sonraki müzisyenlerinin ele aldıkları onyedi perdeli ses sisteminin eski şeklini yansıtması bakımından oldukça önemlidir.[25]

Fârâbi, uddan sonra en yaygın olan tanbur sazını ele alarak bunların farklı tel bölünmeleri ve akort sistemlerinden bahsetmektedir. Tanburun kuzeyde yaygın olan Horasan tanburu ve güneyde, bilhassa Irak'ta yaygın olan Bağdat Tanburu olmak üzere iki değişik tipi bulunmaktadır. Her ikisi de şekil, ebad, perde bölümleri ve akort sistemleri bakımından da birbirlerinden farklıdır. Horasan Tanburu, Safiyyüddin tarafından ele alınarak işlenilen ve Safiyyüddin'den sonra da Ortaçağ İslam dünyası müzik teorisyenleri arasında büyük kabul gören on yedi perdeli ses sisteminin şeklini yansıtması açısından önem taşımaktadır. H. G. Farmer, Owen Wright ve Yalçın Tura gibi araştırmacılar Safiyyüddin tarafından XIII. Yüzyılda ele alınan onyedi perdeli ses sistemi ile Horasan tanburunun bakiyye, koma şeklinde sıralanan perde yapısı arasındaki benzerliğe dikkat çekmişlerdir.[26]

Tanburlardan sonra üflemeli enstrümanlar ele alınmıştır. Bilhassa o dönemde "mizmar" adıyla anılan "ney" ve "sürnây" adıyla anılan "zurna" değerlendirilmiştir.[27] *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'de bahsi geçen bir diğer enstrüman "rebab"dır.[28] Rebab, yaylı sazlardan olup günümüzde hala icra edilen bir enstrüman-

24. *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*, 631-769.
25. Farmer, *Historical Facts*, s. 232-5; Yalçın Tura, *Türk Musikisinin Meseleleri*, İstanbul 1988, s. 178; Cihat Can, s. 74.
26. Detaylı bilgi ve bu akort sistemleri için bakınız; Cihat Can, s. 73-81.
27. *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*, 771-788.
28. *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*, 800-820.

dır. Fârâbî, rebabın bir, iki veya dört tellisi olduğunu fakat bunlardan en çok dört telli rebabın kullanıldığını bildirmektedir. Tellerin ilk ikisi udun ikinci teli, diğer ikisi udun üçüncü teli kalınlığındadır. Klavyesi üzerindeki parmak baskı yerleri; işaret parmağı baskı yeri köprü ve eşik arasının 1/9'u, ikincisi köprü ve eşik arasının 1/8'i, üçüncüsü (yüzük parmağı baskı yeri) işaret parmağı baskı yeriyle eşik arasının 1/9'u, dördüncüsü (serçe parmak baskı yeri) yüzük parmağı baskı yeriyle eşik arasının 1/10'u oranı üzeredir. [29]

Fârâbî'nin "mi'zef" adıyla bahsettiği enstrüman kanaatimizce tek bir enstrüman değil, bir enstrüman grubunun genel adıdır.[30] Zira Fârâbî mi'zefi "telleri açık halde kullanılan enstrümanlar" olarak tanımlamaktadır. Yani ud veya tanbur gibi telleri üzerinde parmak baskılarıyla sesler elde ettiğimiz enstrümanlar gibi değil; kanun, santur, lir, harb vb gibi tellerine açıktan vurulmak suretiyle sesler elde edilen enstrümanlardır.

Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr'de daha çok sesin fiziği üzerinde durulmuş; aralıklar, tetrakortlar ve diziler gibi ses sistemine yönelik konulara geniş yer ayrılmıştır. Eserdeki skala sistemi, Greklerin "Büyük Mükemmel Sistemi"ne benzemektedir. Aynı zamanda Fârâbî'nin iyi bir mûsikî icracısı olması, *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*de mûsikînin icra yönünden de ele alınmasını sağlamıştır. "İlmü'l-Amelî" olarak da isimlendirilen mûsikînin icra yönü *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*de oldukça kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Böylelikle sesin fizik temelleri derinliğine incelenmiş ve eser, ses perdelerinin (nota) kapalı kalmış konularına açıklık getirmiştir.[31]

Gerek İhvân-ı Safâ Risâleleri ve gerekse Kindî'nin mûsikî risâlelerinde görülen Pitagoras ve Platon ekollerinin bazı yansımaları *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*de mevcut değildir. Müzîkâl seslerle, sayılar ve gök cisimleri arasında güçlü bağlar kuran görüşleri temellendiren bu düşünceye *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*de rastlanmaz. Fârâbî, sayıların kendine özgü kimlikleri olup kainatı oluşturan unsurlar arasında düzenli ilişkiler ve belli bir uyum bulunduğunu ileri süren Pythagoras'ın değil, sayıları bir kenara bırakarak duyuma daha çok önem veren Aristoxenes'in etkisinde kalmıştır. [32]

Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr, müzik nazariyâtı ve bilhassa müzik felsefesi konularında İbn Sînâ'nın yazdıkları başta olmak üzere müteakip asırlarda yazılan mûsikî eserlerini oldukça etkilemiştir. Bazı müellifler, özellikle Grek mûsikîsi tesirinin açık bir şekilde görüldüğü bu eserin etkilerinin Abdülkadir el-Merâğî (ö. 1435)'ye kadar uzandığını ifade etmektedirler.[33] Konuyu bu açıdan değer-

29. Dr. Adil El-Bekri, *Kıyasatü'n-neğam inde'l-Fârâbî*, yy. ty., s. 94.
30. *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*, 822-874.
31. Farmer, "Mûsikî", *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1993, VIII, s. 681.
32. Ahmet Hakkı Turabi, *İbn Sina Musiki*, İstanbul 2004, s. III.
33. Hüseyin Sadettin Arel, *Türk Musikisi Kimindir*, İstanbul 1969, s. 40.

lendiren d'Erlanger, Farabi ve eseri hakkında "peşinden gelenler için süper bir müellif ve süper bir eser" ifadesini kullanmaktadır.[34]

Yazma Nüshaları:

1. İspanya, Madrid, Biblioteca Nacional, No: 241, 169 sayfa; İbn Bâcce'nin arkadaşı olan vezir Kurtubalı Ebü'l-Hasan b. Ebi Kamil için H.IV/M.XII. yy.'da istinsah edilmiş olup eksik bir nüshadır.
2. İtalya Milano, Biblioteca Ambrsiana, No: 289, 195 varak; istinsah tarihi 748/1346'dır.
3. Hollanda, Leiden, Universiteits Bibliotheek, Oriental, No: 651 [veya 1427]; 123 varaktır. 482/1089 yılında -943/1536-7 yılında yazılan- bir nüshadan istinsah edilmiştir.
4. Türkiye, İstanbul, Köprülü Kütüphanesi, No: 953, 236 varaktır; 654/1256-7 yılında Ali b. Rüstem tarafından istinsah edilmiştir.
5. Türkiye, İstanbul, Râgıp Paşa Kütüphanesi, No: 876, 185 varaktır; Muhammed b. Tâceddin b. el-Kâtib b. Ayaslufi tarafından istinsah edilmiştir.
6. Amerîkâ Birleşik Devletleri, Princeton, University Library, No: Garett Bölümü 1984 [veya 9052], 129 varaktır; 866/1461 yılında Ahmed b. Muhammed tarafından istinsah edilmiştir.

Yazmaları istinsah tarihi açısından sıralayacak olursak şöyle sunabiliriz: Madrid (XII. yy.), İstanbul (XIII. yy.), Milano (XIV. yy.), Princeton (XV. yy.) ve Leiden (XVI. yy.) Bu son nüsha muhtemelen İstanbul nüshasından istinsah edilmiştir.[35]

Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar:

Eser Gattas Abdülmelik el-Haşebe ve Dr. Ahmed Mahmud el-Hıfni'nin tahkikleriyle 1967 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Ayrıca Baron Rodolph d'Erlanger, 1930'lu yıllarda yayınlanan *La Musique Arabe* isimli altı ciltlik eserin bir ve ikinci ciltlerinde eserin Fransızca çevirisini yapmıştır. Ayrıca Henry George Farmer, 1934 yılında Glasgow'da yayınlanan *Collection of Arab Writers On Music* adlı eserinde *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*den bazı pasajları İngilizce'ye çevirmiştir.[36]

---

34. Baron Rodolph D'erlanger, *La Musique Arabe*, Paris, 1930, c. I, s. XXI.
35. George Dimitri Sawa, *Music Performance Practice in the Early Abbasid Area*, Wetteren 1989, s. 20
36. Abdülhak Adnan, "Fârâbî", *İA*, Eskişehir 1996, IV, s. 456

Kitâbü İhsâü'l-'Îkâ'ât

Kültür tarihçilerinden İbnü'n-Nedim, İbnü'l-Kıftî ve İbn Ebî Usaybi'a'da eserin adı "*Kitâb fî İhsâi'l-'Îkâ'*" olarak geçmektedir.[37] Manisa nüshasının kapağında eserin adı "*Kitâbü İhsâü'l-'Îkâ'ât*" olarak kaydedilmiştir. Ayrıca nüshanın sonunda "...Fârâbî'ye ait Kitâbü'l-'Îkâ tamamlanmıştır..." kaydı vardır.[38]

Fârâbî'nin yalnızca ritim konusunu ele aldığı bu eseri tek nüsha olup, Manisa İl Halk Kütüphânesi'nde 1705 numaralı bir mecmua içerisinde 59b-90a varakları arasındadır. Yazma 225x158 mm ölçülerindedir; nesih hattıyla yazılmıştır. Herhangi bir müstensih ismi veya istinsah tarihi olmamakla beraber; risalenin X. yy'da konuya vukufiyeti olmayan biri tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Yazma metni harekeli olmakla birlikte bazı yerlerde harekesiz harfler ve kelimelere rastlanmaktadır. Eserin ilk cümlesi; "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla; biz bu kitabımızda îkâ çeşitlerini tek tek saymayı amaçladık..."; son cümlesi ise; "...Muallim-i Sânî Yüce Filozof Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tahrân el-Fârâbî'ye ait olan İkâ Kitabı tamamlandı" şeklindedir.[39]

Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebir*'inde îkâ ilmine dair iki bölüm yazdığını biliyoruz. *Kitâbü İhsâü'l-'Îkâ'ât*'inde *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebir*'deki îkâ bölümlerine sıkça işaret etmesinden anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî, *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebir*'i yazdıktan bir süre sonra îkânın pratik (icra) yönünün yeterince anlaşılamadığını ve farklı bir metotla îkâyı ele alması gerektiğini düşünerek bu eseri kaleme almıştır. Zira *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebir*'de nazari olarak ele alınan îkâ konusu, bu eserde amelî yönden örneklerle değerlendirilmektedir. Zaten müellif eserin girişinde bu konuyu açıkça şöyle ifade etmektedir: "Bu kitaptan kastımız îkâların çeşitlerini sayıp, ıstılah örneklemesiyle açıklamak ve bu îkâlar hakkında bildiklerimizi ortaya koyup, bunların tashihini hissimize dayanarak gerçekleştirmek ve îkâyı kullanan sanatlardan misaller vererek ispatlamaktır..."[40]

Bölümlere ayrılmadan telif edilen eserin konularını şu şekilde sıralamak mümkündür: a. Îkâ ve îkâ unsurlarının tarifi, b. Ana îkâların sayımı, tasnif ve isimleri, c. Ana îkâlarda kullanılan terimler, d. Ağır îkâlar, e. Hafif îkâlar, f. Muttasıl ve munfasıl îkâlar, g. İshak el-Mevsılî'nin îkâyla ilgili fikirlerinin eleştirisi, h. Ya'kup b. İshak el-Kindî'nin îkâyla ilgili fikirlerinin eleştirisi.

---

37. *el-Fihrist*, s. 263; İbnü'l-Kıftî, Târih, II, s. 134; İbn Ebî Usaybi'a, Uyûn, s. 277
38. Fârâbî, *Kitâbü İhsâü'l-'îkâ'ât*, no 1705, 59b-90a
39. Alâeddin Jebrini, *Fârâbî'nin Kitabü ihSai'i-îkaat Adlı Risalesinin Neşri*, MÜSBE basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 1996, s. 16-7; Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 101-2.
40. Fârâbî, *Kitâbü ihsâü'l-'îkâ'ât*, no 1705, 60b.

Eser Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1996 yılında yapılan bir yüksek lisans tezinde Alâeddin Jebrini tarafından tahkik edilmiştir.

Kitâbün fi'l-'Îkâ'ât

Fârâbî'nin îkâyla ilgili olarak kaleme aldığı bu özet çalışması, Kitâbü İhsâü'l-'Îkâ'ât'inden farklı olarak îkânın ameli tarafına değil, îkânın nazari prensiplerini ele almaktadır. Risalenin bilinen tek nüshası, İstanbul Topkapı Sarayı III. Ahmed Kütüphanesi'nde 1878 nolu mecmuanın 160b-167a varakları arasındadır.[41] Eserin istinsah tarihi 815/1493'tür. Yazma 205x143 mm ölçüsündedir ve müstensih ismine dair bir bilgi yoktur. İlk cümlesi; "Muallim-i Sânî Ebû Nasr el-Fârâbî (Allah ona rahmet etsin) şöyle dedi: Îkâ konusunda konuşmayı amaçladık..."; son cümlesi ise; "...Bu Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Îkâ Kitabı'nın sonudur; kitap tamamlandı" şeklindedir. Eserde ele alınan konuları şu şekilde tasnif edebiliriz: a. Îkâ ve îkâyla ilgili terimlerin tarifi, b. 12 tane ana îkâ kalıbı, c. Ana îkâların üç kategoride değerlendirilmesi, d. Ana îkâların hızlandırılması ve yavaşlatılması.

Fârâbî'yle İlgili Spekülâsyonlar

Fârâbî'nin bir mecliste bilinmeyen bir saz çalarak, orada bulunanları evvelâ güldürdüğü, sonra ağlattığı ve nihâyet hepsini uyutup, meclisi terk ettiği rivâyeti[42] büyük filozofun bilhassa mûsikîdeki derecesini yüceltmek adına yapılmış bir mübalağa olsa gerektir. Fârâbî'nin böyle bir yüceltmeye ihtiyacı olmadığı gibi, bu tip rivayetler "onun sıradan meclislerde sazendelik yaptığı" gibi yanlış kanaatlerin oluşmasına sebep olacaktır.

Bazı mûsikî tarihi çalışmalarında Fârâbî'nin udu ve bilhassa kanunu icat ettiğine dair yanlış bilgiler mevcuttur. Zira Fârâbî'den daha önceleri udun icat edilmesi bir tarafa; İshak el-Mevsılî, Kindî gibi mûsikî ehli tarafından udun akort şekli, tel kalınlıkları vs ile ilgili teferruatlı bilgiler vermişlerdir. Kanunun tarihi ise Sümerler'e dayanmaktadır. Özellikle kanunun Fârâbî'nin icat ettiği kanaati, *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'de tanımlanan "mi'zef" adlı enstrümanın kanunla karıştırılması sonucu olsa gerektir. Zira "mi'zef" bir enstrümanın değil, telleri açıkta olan ve herhangi bir parmak baskısı gerektirmeden çalınan enstrümanların topluca ismidir.

---

41. Shiloah, *The Theory*, s. 104.
42. İbn Hallikân, s. 101 vd.

Fârâbî'nin kaynak gösterildiği en karmaşık meselelerden biri de hiç şüphesiz "mûsikîyle tedavi" veya "hangi makamların hangi zamanlarda dinleneceği" konusunda yapılan abartılar konusudur. *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'de Fârâbî mûsikînin insan ruhu üzerindeki tesirlerini dile getirmiş, makamların hangi vakitlerde "daha tesirli" olacağını işaret etmiştir. Buradan hareketle Fârâbî'nin bazı hastalıkları mûsikîyle tedavi ettiği, hatta ölümcül hastalıklara şifa bulduğu konusunda serdedilen kanaatler hakîkâtten oldukça uzaktır. Zira mûsikîyle tedavi, ancak ileri derecede mûsikî, tıp ve astronomi bilgileri ışığında yapılacak titiz çalışmaların neticesinde sonuca gidilebilecek hassas bir konudur.

Sahanın uzmanları, Farabi'nin besteleri olduğu iddia edilen saz eserlerinin -melodik yapıyı dikkate alarak- en erken XV. yy.'a ait olduğunu veya daha sonraları bestelendiğini ifade etmektedirler. Bu eserlerin Farabi'ye ait olup-olmadığı konusunda herhangi bir delil yoktur.

KAYNAKÇA

Abdülhak Adnan, "Fârâbî", *İA*, Eskişehir 1996, IV, s. 451-469

el-Bekri, Dr. Adil, *Kıyasatü'n-neğam inde'l-Fârâbî*, yy. ty., s. 1-24

Can, Cihat, *XV. yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, MÜSBE basılmamış doktora tezi, İstanbul 2001

Ebû'l-Ferec İsmâil b. İshâk (ö. 385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978

d'Erlanger, Baron Rodolph, *La Musique Arabe*, Paris, 1930, I, s. 1-306

Fârâbî, Ebû Nasr (ö.950), *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr* (tah. Gattas Abdülmelik el-Haşebe-Ahmed Mahmud el-Hıfni), Kahire 1967, I-II, 1-1189

———, *Kitâbü İhsâü'l-'Îkâ'ât*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no 1705, 59b-90a

———, *İhsâü'l-Ulûm* (çev. Ahmet Ateş), İstanbul 1990, 104-5

Farmer, Henry George, *Masâdıru'l Mûsîka'l-Arabiyye*, (çev. Hüseyin Nassar), Kâhire 1957, s. 60-2

———, "The Influence of al-Fârâbî's "Ihsa' al-Ulum" on the Writers on Music in Western Europe", *JRAS*, London 1932, sa. 3, s. 561-592

———, Mûsikî", *İA*, İstanbul 1993, VIII, 678-687.

———, *Târihu'l-Mûsîkâ'l-Arabiyye*, (çev. Hüseyin Nassar), Kâhire 1956, s. 205-8

———, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, New York 1970, s. 292

Haşim Bey, *Mecmua-i Haşim*, İstanbul 1864, s. 44

Hüseyin Sadettin Arel, *Türk Mûsikîsi Kimindir*, İstanbul 1969, s. 40

el-Isfahânî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî*, Kâhire 1927

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, Beyrut 1965, s. 604

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayân* (tah. İhsan Abbas), Beyrut 1978, V, s. 153-7

İbnü'l-Kıftî, Cemâlüddin, *Târihu'l-Hukemâ*, Leipzig 1903, s. 281

Jebrini, Alâeddin, "Fârâbî/Mûsikî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 162-3

———, *Fârâbî'nin Kitabü İhsai'i-İkaat Adlı Risalesinin Neşri*, MÜSBE basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 1996

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 145-162

Neubauer, Eckhard, "Die Theorie Vom Iqa", *Oriens*, Leiden 1994, XXXIV, s. 103-173

Olguner, Fahreddin, *Fârâbî*, İstanbul 1999, s. 133-5

Rauf Yekta Bey, *Türk Mûsikîsi*, İstanbul 1986, s. 47-8

Sawa, George Dimitri, *Music Performance Practice in the Early Abbasid Area*, Wetteren 1989, s. 11-20

Shiloah, Amnon, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 104-7

Şa'rânî, Mona Sancakdar, *Târihu'l-Mûsikâ'l-Arabiyye ve Âlâtühâ*, Beyrut 1987, s. 188-191

Turabi, Ahmet Hakkı, *İbn Sina Mûsikî*, İstanbul 2004, s. III

———, *Yakup b. İshak el-Kindî'nin Mûsikî Risaleleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1996, s. 68

———, "İlk Dönem İslam Dünyasında Mûsikî Çalışmaları", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1997, sa. 13-15, 225-248

Üngör, Ethem Ruhi, "Fârâbî'nin Mûsikî Yönü", *Uluslarası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990, s. 61-105

Walzer, R., "Fârâbî", *EI*, Leiden 1965, II, s. 778-781

Wright, Oven, "Mûsikî", *EI*, Leiden 1993, VIII, s. 681-8

Zeyyab, Edib Nayif, *Nazariyyetü'l-Fârâbî fi'l-Musîkâ*, yy. ty., s. 1-24

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ SİSTEMİNDE İLM-İ MEDENÎ, KELÂM VE FIKIH İLİŞKİSİ*

Şenol Korkut**

İLM-İ MEDENÎ'NİN BÖLÜMLERİ VE KONULARI

Fârâbî, (ö.950) kelâm ve fıkıh ilmini, ilm-i medenî, dolayısıyla amelî felsefe kapsamında incelemiştir. Filozofun farklı eserlerinde şehirle ilgili felsefe, şehre ait ilim, insanî ilim olarak adlandırılan bu ilim ise siyaset, ahlak ve ev ekonomisinden oluşmaktadır. Genel olarak ahlak (insanın iradî fiillerini araştıran ilim) ve siyasetin (şehrin iradî fiillerini araştıran ilim) ilm-i medenî gibi daha üst bir başlık altında tetkik edilmesi kökenini Aristo'dan (ö. M.Ö.322) almıştır. Çünkü Aristo "politika" terimini, bugünkü anlamında politika/siyaset bilimine bir giriş olarak sunduğu ahlakı da içerecek bir genişlikte kullanmış, etiği politikadan kesin çizgilerle ancak Stoacılar ayırmıştır. Bu yaklaşım Aristo'nun ilgili külliyâtı ile de örtüşmektedir; zira Aristo ahlak üzerine yapılan bir araştırmayı siyasetin başlangıç noktası olarak tanımlamış, *Magna Moralia* adlı eserinde ise, yasa koyucu kişi için ahlak eğitimini zorunlu bir giriş olarak belirlemiştir.[1] Fârâbî aynı zamanda siyaset felsefesi (*el-felsefetü's-siyâsiyye*) olarak adlandırdığı bu üçlünün birincisini, daha ileri bir aşamada siyaset felsefesi ve siyaset bilimi arasındaki ayrımlaşmaya dair modern farkındalığı çağrıştıracak şekilde teorik siyaset ve pratik siyaset olmak üzere iki kola ayırmakta-

---

* Bu yazı aynı zamanda EskiYeni Düşünce dergisinin 28. sayısında yayınlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Richard Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Trans., by Jan Edward Garrett, State University of New York Press, New York, 1993, s. 21-25.

dır. Filozof, nazarî siyaset ilkelerinin amelî siyasetteki uygulanma yöntemlerine dair genel ilkeler belirlemiş olmakla beraber, takdir, tecrübe ve pratik kıyasla çalışan pratik bölümün içeriği hakkında tarihsel bir olgu ve dönemine dair bir örnek vermekten kaçınmıştır. Fârâbî'nin bu bağlamda yaptığı bir diğer ayrım ise bir sanat ve yönetim tarzı olarak erdemli siyaset (*es-siyâsetü'l-fazıla)* ve cahil siyasettir (*es-siyâsâtü'l-câhilîyye*) ki ikincisi birincinin bir cinsi değildir. İlm-i medenî'nin Fârâbî külliyatında sıralanmış konularına baktığımızda, filozofun felsefî sisteminin koordinatlarının bütünselliği gereği, kesin çizgilerle alt bir ilim olarak ahlak ve siyasete konu dağıtmaktan çekindiği, bilhassa şehir ve milletleri gerçek mutluluğa götürecek erdemler açısından ikisini de söz konusu üst başlıkta tahlil ettiği gözlemlenmektedir. Ayrıca, nazarî ve amelî felsefenin bütünselliği gereği, dolayısıyla Allah'ın âlemi tedbirinin insan ve şehir için örnekliği açısından, ilm-i medenî'ye felsefî geleneğin klasik tasavvurunun ötesinde bir dizi yeni alanlar açmıştır. Bu bakışta, antik Grek siyasetinin oldukça yabancısı olan bir yaklaşım olarak siyaset metafizikten bağımsız bir bilim dalı değildir. *Metafizik* ve *Fizik* kitaplarındaki içeriğin, ideal bir yönetim tarzı olarak Aristokrasi için bir inanç/görüş/ârâ haline getirilmesi Aristo sisteminde düşünülmesi mümkün olmayan bir hikmettir.

Buna göre ilm-i medenînin siyaset öncelikli konularını şu şekilde sıralayabilmek mümkündür:

a) İradî fiil ve yasaların (*sünen*) çeşitleri. b) Bu fiil ve yasalarla ulaşılacak mutluluk çeşitleri. c) İyi-kötü, güzel-çirkin boyutlarıyla fiil ve yasalar ve bunların şehir ve milletlerde uygulanma şekli. d) Erdemli ve erdemsiz boyutları ile ilk başkanlık mesleği (*riyâset*). e) Nazarî/teorik ve pratik siyaset sanatı. f) Nazarî siyasetin bilgilerinin epistemolojik statüsü. f) Nazarî siyasetin tümel ilkelerinin farklı zaman ve mekânlardaki irâdî ve tikel olaylara uygulanma şekli ve usûlü. g) İlk başkanlık mesleğinin farklı zaman ve mekânlarda sürekliliğinin nasıl temin edilebileceğine dair ilkeler.[2] h) Yerleşim yerlerini imar eden toplumları bu hayatta iyiliklere, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğa ulaştıran melekeler, ahlakî ve ahlakî olmayan davranışlar ı) Erdemli şehrin muhabbet ve adaletini güven altına alan fiil ve inançların yapısı. i) Âlemdeki varlıklar, onların hiyerarşik sıralanması, âlemin ve insanın Allah tarafından tedbiri. Bu bağlamda Allah, soyut akıllar, göksel cisimler, vahiy ve nübüvvete dair konular. l) Tarihteki ve günceldeki erdemli ve erdemsiz şehirlerin inanç, fiil, imar ve ahlakî koşulları.[3]

---

2. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr., Ali Bumelham, Beyrut-1996, s. 79-85, *İlimlerin Sayımı*, çev., Ahmet Arslan, Ankara-2011, ss. 101,106.
3. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr., Muhsin Mehdî, Beyrut-1968, ss. 55-66, "Kitâbü'l-Mille", çev., Fatih Toktaş, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul-2001, Sayı:12, ss. 269-273.

Fârâbî, bir sonraki aşamada ise kelâm ve fıkıh ilmini ilm-i medenî'nin alt kolları olarak sıralamaktadır. Bu minval üzere o, Aydınlı'nın ifadesi ile bu ilimleri felsefî ilimlere entegre etmiştir.[4] Mehdi'ye göre ise bu tasnif hem İslâm düşüncesi hem de felsefî gelenek açısından yeni bir yaklaşımdır.[5] Zira bu sınıflandırma doğrudan filozofun hakikî felsefe-erdemli mille-erdemli şehir, bozuk felsefe-erdemsiz milleler-erdemsiz şehirler arasında kurduğu felsefî sisteminin bütünselliği ile ilişkilidir. Kısaca özetlemek gerekirse nazarî aklı ve muhayyile yetisi mükemmelleşmiş bir peygamber-filozof Faal Akıl'dan aldığı küllî/burhanî hakikatlerin ışığında erdemli bir din vazetmiş ve buna dayanarak erdemli bir şehir veya millet/ümmet inşa etmiştir. Söz konusu küllî/burhânî hakikatlerin dolayısıyla erdemli din ve şehrin devamlılığının garantisi ise felsefî tedrisatla bu düzeye ulaşan filozof-krallar eliyle olacaktır. Dinin inançlar ve fiiller olmak üzere iki kısmı vardır. İnsanı gerçek mutluluğa ulaştıracak *(es-seâdetü'l-kusvâ;cennet)* nazarî ve amelî felsefenin, temsil, tahyil ve taklitlerle açılımından oluşan ve geniş halk kitlelerinin iknasına sunulan dinin, inançlar kısmı hem nazarî hem de amelî felsefenin, fiiller kısmı ise amelî felsefenin burhânî/küllî hakikatlerinden ihdas edilecektir.

Fârâbî'nin erdemli şehrin hiyerarşik düzeni içinde ikinci sıraya yerleştirdiği din hizmetkârlarının, yönetimin bir parçası haline gelmesi filozof-peygamberin ve filozof-kralın kendilerinin veya niteliklerini taşıyan iki, dört ve altı kişilik karma komisyonların olmadığı sonraki dönemlerle daha fazla örtüşmektedir. Kanaatimize göre bu dönem "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler"in (*rüesâu's-sünne*) yönetim zamanlarıdır.[6] Kelâmcı ve fıkıhçının siyasî yönetimin, ayrıca kelâm ve fıkhın da ilm-i medenînin özsel bir parçası olacağı aşamanın bu dönem olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat Fârâbî "peygamber-filozof" veya "filozof-kral" sonrası dönemler için önerdiği ardıl alternatif yönetim tarzlarının mutlaka burada sıraladığımız şekilde bir zorunluluğu takip etmesi gerektiği konusunda fazla açık değildir. Yani iki zorunlu otoriteden sonra doğrudan "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler"in (*rüesâu's-sünne*) zamanının şartları da ortaya çıkabilir.

Filozofa göre, dindeki inançların bazıları nazarî, bazıları ise iradî alanla ilgilidir. Allah, O'nun sıfatları, ruhanî varlıkların özellikleri ve fiilleri, nübüvvet ve vahiy, ölüm ve ahiret hayatı, nefs ve akıl, hakikî mutluluk hakkındaki inanç

---

4. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed., F. Terkan, Ş. Korkut, Ankara-2005, s. 25.
5. Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, Chicago-2001, s. 69.
6. Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, nşr. Fevzî M. Neccâr, Beyrut-1986, s. 67, *Fusulu'l-medeni*, çev., Hanifi Özcan, İzmir 1987, s.50,51.

ve görüşler nazarî alanla ilgili olanlardır. Geçmiş zamandaki peygamberler, erdemli başkan ve reislerin özellikleri, erdemli milletlerin halleri, yine geçmiş zamandaki cahil toplumların başındaki erdemsiz ve despot idarecilerin halleri, keza bu iki tarafın günceldeki aynî durumları hakkındaki inanç ve görüşler ise bu inançların/görüşlerin iradî alanla ilgili olan kısımlarıdır.[7] Fârâbî'nin nazarında ya söz konusu görüş ve fiillerin hepsi erdemli ilk başkana vahiy yoluyla belirlenmiş olarak verilir ya da vahiyden ve vahyin ilk kaynağı olan Zorunlu Varlık'ın kendi tabiatına verdiği istidatla bunları kendisi belirler.[8] Erdemli ilk başkan, eğer küllî bilgiler ve ilkelerin yetersiz kaldığı cüz'î bir olayla karşılaştığında bu olayı küllî bilgilere uygun olarak taakkul, tecrübe, fikrî erdem veya pratik bilgelik yetisiyle çözümleyerek cüz'î ilkeleri de belirlemiş olabilecektir. Dolayısıyla kelâm ve fıkıh ilminin ortaya çıkması peygamber sonrası ve filozofun olmadığı bir dönemde gerçekleşecektir. Böylesine bir aşamada fıkıhçı ve kelâmcı erdemli felsefenin, erdemli dinin ve erdemli şehrin inanç ve fiiller bakımından düzenleyici ve koruyucu iki muhafızı durumundadır; dolayısıyla siyasete ve yönetime yardımcı konumdadırlar.

İLM-İ MEDENÎ'YE YARDIMCI BİR İLİM OLARAK FIKIH

İkinci Muallim'e göre, fıkıh sanatı insana şeriat sahibinin sınırlarını ihdas ettiği ve genel belirlemelerini yaptığı şeylerden, açıklamadığı bir şeyi, yine bir ümmet için belirli bir din koyan şeriat sahibinin amacına uygun olabilecek şekilde istinbat etme ve o şeyi düzeltme,[9] kelâm sanatı ise insana din koyucunun açıkça anlattığı belirli inanç ve fiilleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyi söz ile yanlışlamak veya zayıf göstermek kabiliyetini kazandıran bir sanattır. Her iki ilmin de dinin inanç ve fiilleri ile ilgili olmak üzere iki kolu vardır.[10] Her ne kadar yöneldikleri alan kısmen kesişmiş olsa bile, anılan dönemde erdemli dinin söz konusu fiillerle ilgili kısmını genel olarak fıkıh, görüş veya inançlarla ilgili kısmını da kelâm kaynak ve konu olarak belirlemektedir. Fakat bu ayrım Fârâbî'nin inançları/görüşleri konu alan fıkhî kıyasa da bir alan açmasından dolayı Aydınlı'nın da işaret ettiği gibi tamamen problemsiz değildir.[11] Çünkü bu iki ilmin yöntemi ve işlevselliği birbirinden farklıdır.

Buna göre, kelâmcı, fıkıhçının kaynağı olan alandan tamamen farklı şeyler istidlal edip çıkarmaz fakat onun temel amacı fıkıhçının yaptığı gibi ilgi-

7. *Kitabu'l Mille*, s. 44, 45, çev., s. 259,260.
8. *Kitabu'l Mille*, s. 44, çev., s. 259.
9. *İhsâ*, s. 75,76, çev., s. 106
10. *İhsâ*, s. 76, çev., s. 107, *Kitabu'l Mille*, s. 50,52, çev., s. 264, Aydınlı, *a.g.m.* s. 41,42.
11. Aydınlı, *a.g.m.* s. 26.

li alana nesnel bir yaklaşımdan ziyade erdemli dinin inanç ve fiillerini desteklemek ve muzaffer kılmaya yöneliktir. Fıkıhçı sadece ilgili dinin, filozof-peygamberin şahsında erdemli ilk başkan tarafından belirlenmiş inanç ve fiillerine bakarak istidlal yeteneğini bu işleve hasrederken, kelâmcı bunun yanında söz konusu inanç ve fiiller dizisine yönelik geliştirilen karşı argümanları da gözetip, hesap ederek bu fonksiyonu icra etmek durumundadır. Yani kelâm bu açıdan bakıldığında savunmacı, polemikçi, üstün kılmacı ve karşı tarafın muhtemel delillerini çürütmeci bir sanat olarak yapılandırılmalıdır. Böylelikle tamamen kendisini dinin yöntemine odaklayarak, dinin nazarî felsefe açısından icra ettiği hayal ettirme, temsillerle anlatma ve ikna etme pratiğini aynı minval üzere o da dinin inanç ve filleri için gerçekleştirmelidir.[12] Şu halde Fârâbî'ye göre, filozof-peygamber sonrası erdemli dinin sürekliliğinin sağlanması için bu iki sınıf insanın veya bu yeteneklere aynı anda sahip kelâmcı-fakihlerin bulunması zorunludur ve doğal olarak din, fıkıh ve kelâm ilminden önce gelir. Dolayısıyla, filozof-peygamber sonrası erdemli şehrin mensuplarının nihai amacı olan en yüksek mutluluğa ulaşması veya ona yakın bir mutluluk edinmesi kelâmcı ve fıkıhçının katkılarıyla olabilecektir.[13] Fıkıh ve kelâm ilmi, erdemli ilk başkanın koyacağı erdemli dine göre şekilleneceği için, tek bir erdemli şehir olmayacağından dolayı, içerikleri sabit bir şekilde belirlenmiş tek bir fıkıh ve tek bir kelâm ilminden bahsetmekte mümkün değildir. Bir bakıma sabit hakikatlerin bir açılımı olarak millenin (bu anlamıyla bir bakıma şeriat) zaman ve mekâna göre dinamik ve değişkenlik unsurları aynı şekilde onu bir şekilde muhafaza eden ilimlere de yansıyacaktır. Bu nedenle Fârâbî, diğer ilimleri ele aldığı gibi kelâm ve fıkıh ilmini evrensel ilimler olarak telakki edip onların konularını, metotlarını ve diğer ilimlerle olan ilişkilerini, onlara yönelik sabit ilkeler ve içerikler belirleyerek açıklamaz, fakat metotlarına dair önemli işaretlerde bulunur.[14] Peki fıkıhçı ve kelâmcının bu süreçte takip edeceği metot nasıl olmalıdır?

Fârâbî'nin nazarında fıkıh, erdemli ilk başkanın ve ona benzer olan birisinin artık olmadığı oluşum ve gelişim süreci içerisinde erdemli toplumda ortaya çıkabilecek bir ilimdir.[15] Bu durumda, eğer, erdemli ilk başkandan kalan küllî ilkeler doğrultusunda çözülemeyecek cüz'î bir sorunla karşılaşılırsa, bu sorunu fıkıh ilmi vasıtasıyla fıkıhçı çözüme kavuşturur.[16] Hatırlanacağı gibi, filozofun olduğu bir zamanda da, bu mahiyette bir sorunu pratik siyaset ilmi yani taakkul, fikrî erdem, tecrübe, pratik kıyas veya pratik bilge-

12. Aydınlı, *a.g.m.* s. 25.
13. Mahdi, *a.g.e.* s. 94.
14. Aydınlı, *a.g.m.* s. 25.
15. Aydınlı, *a.g.m.* s. 32,33,40.
16. *Kitabu'l Mille*, s. 50,51., çev., s. 264.

lik yetisiyle filozof çözecektir. Keza geleneğe bağlı başkanlık döneminde siyasal otoritenin merkezinde bulunan başkan veya başkanlar heyetinin pratik bilgeliğine aynı şekilde fıkıhçının sanatından daha üstün bir konum verilmektedir. Bu durumda, Fârâbî'nin nazarında, fıkıh sanatı, kanun koyucunun açık olarak hüküm vermediği konularda, hakkında açık olarak belirlemelerde bulunduğu konulara bakarak belirlemeye yarayan filozof veya peygamber sonrası şartlar için tasavvur edilmiştir.[17] Fârâbî, bu noktada, erdemli dinin fiilleri ile ilgili belirlemelerde bulunacak bir otorite olarak fıkıhçıda bulunması gereken özellikler ile ilgili olarak bazı ilkeler ve görüşler serdeder. Filozofa göre, fiiller hakkında uzman olan fıkıhçı, yasa koyucunun tanımlayıp belirttiği bütün görüşler hakkında bilgi sahibi olmalı, aynı zamanda yasa koyucunun koyduğu yasaları belirli bir zaman için mi yoksa daimi olarak mı koyduğu durumları ayırt edebilecek donanımda olmalıdır. Kanunları eksiksiz bir şekilde anlayabilmek için ilk başkanın kanunları koyduğu dili, o dilin kullanımıyla ilgili olarak zamanının adet ve örflerini, ilk başkanın kullandığı istiare ve anlam kaymalarını önleyecek unsurları idrak edebilmelidir. Keza, varlıklardaki benzerliği ve zıtlığı, aynı şekilde onların özlerini çok iyi bilmesi gerekir. Bu durumda fıkıhçı erdemli ilk başkanın hem kendisine yazılı olarak gelen ihdas edilmiş kanunları çok iyi bilecek, hem de hakkında yazılı belgeler bulunmayan ve fakat şifahî olarak ulaşan, hakkında herhangi bir beyanda bulunmadan oluşturduğu yasalardaki amaçları çok iyi tespit edebilecek bir basirette olmalıdır. Söz konusu bilgilere eğer bu olaylara şahit olmuş ilk başkanlık döneminden arkadaşları varsa onlara sorarak ulaşacak, ayrıca yazılı veya sözlü rivayetleri tetkik ederek hükme ulaşacaktır.[18] Fârâbîye göre, dinde belirlenmiş görüşler üzerine de fıkıhçı olan birisinin yukarda aktarıldığı şekliyle fiillerde fıkıhçı olan birisinin bilmesi gereken şeyleri biliyor olması gerekir. Fârâbî'nin aktarıldığı şekildeki fıkıh tanımı "dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir"[19] şeklinde yaygınlık kazanmış klasik fıkıh tanımıyla uyumludur. Ayrıca filozofun istinbata dair zikrettiği hususlar, içtihadın şartlarına dair felsefî bir açıklama vermektedir. Bu aşamada fıkıhçı ve kelâmcıya yönelik olarak belirlenen hususları öncelikle *İhsâ*'da ele alındığı şekliyle özet olarak aktarıp, bilahare kelâm ilmiyle ilişkilendirilen cedel ve hitabet sanatının filozofun indindeki konumuna değinip, daha sonraki aşamada ise tekrar bu ilimlerin ve onların temsilcilerinin filozofun sisteminde teşkil ettikleri konumun teferruatına dönelim.

---

17. *İhsâ,* s.75, çev., s. 106.
18. *Kitabu'l Mille*, s. 51. çev., s. 264.
19. Hayreddin Karaman, "Fıkıh Maddesi", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul-1996, Cilt:13, s. 1.

İLM-İ MEDENÎ'YE YARDIMCI BİR İLİM OLARAK KELÂM

Fârâbî'ye göre, genel anlamında kelâm, felsefede kanıtlamalarla ihdas edilen şeyleri, toplumun basit kavrayışında yaygın (meşhur) olarak bilinen önerme ve bilgi öbekleri ile tashih eden ilimdir.[20] Kelâmcının istidlal metoduna gelince İkinci Muallim *İhsâ*'da konuyla ilgili bazı mümkün örneklerden ve yaklaşım numunelerinden bahsetmektedir. Kelâmcının bu fonksiyonu icra ederken kullanacağı araçsal usuller ise cedel ve hitabet sanatıdır. Buna göre, kelâmcı avamın arasında görüşlerin ortasını bulmak ve avamın zihnini dindeki inançlar hakkında ortak bir paydada tutmak, "herkes için müşterek bir referans alanı oluşturmak" üzere cedel ve hitabet metodunu disiplinli bir şekilde kullanmalı ve kendini bununla sınırlamalıdır. Din nazarî şeyleri sadece zihinde canlandırma (tahyil) ve inandırma (ikna) yöntemiyle bildirir. İkna ise, ister sözlü, ister başka şekillerde olsun, sıradan anlayışta yaygın olan önermeler, göndermeler ve genel olarak hatabî yöntemlerle gerçekleşir. Bu bağlamda kelamcı kullandığı kaynaklar bakımından halkın içinde ve onlarla beraber, söz konusu kaynakları cedelî yöntemle kullanma şekli, böylelikle de dine bağlı bir ilim aracılığıyla felsefenin hizmetkârı olmasıyla da halktan ayrılır.[21] Kelamcının temellendirdiği teorik şeylerde ilk bakışta veya sıradan anlayışta ortak olanlarda yetinmesi gerektiğini söyleyen Fârâbî'nin "burhân"ı bir bağlamda "bir şeyin o şey olduğuna inanmaktır" şeklinde tanımladığını düşünürsek, nihaî olarak hatabî ve cedelî metotlarla da kelâmcı kesine yakın tasdikler ve burhâna yakın görüş veya inançlara odaklandığı için bağlı bulunduğu dinin mensuplarına hizmetkâr olması açısından filozofun altında bir seçkinlik payesine sahip olacaktır.[22]

Fârâbî *İhsâ*'da dindeki inanç ve fiillerle ilgili olarak söz konusu savunmayı ve belirlemeyi yapabilmek için geliştirdikleri metot açısından beş gurup kelâm ekolünden bahsetmekte, bunların dinin inançlarını karşı argümanlara, eleştirilere ve halk arasındaki basit spekülasyonlara karşı nasıl savunduklarına dair mümkün ve teorik örneklemeler serdetmektedir. Bu örneklendirmelerin geçtiği pasajlar, bize hem dönemindeki kelâm ekollerinin Fârâbî'nin zihin dünyasındaki yansımaları hem de onun mümkün kelâmcı tasavvurları açısından önemli bir kaynaklık sunduğu için daha ayrıntılı bir şekilde okunmayı hak etmektedir.

1. Fârâbî'nin birinci gurup kelâmcılar adına zikrettiği içerik akıl-vahiy ilişkisini bir kelâmcının nasıl kullanabileceğine dair ayrıntılı ve dinî bilginin insan aklından soyutlanmasına dair, aslında felsefî sisteminin genel

20. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, 1990,.s.132,133., *Harfler Kitabı*, çev., Ömer Türker, İstanbul-2008, s. 70, 71, Aydınlı, *a.g.m.* s. 26.
21. *Kitabu'l-Huruf*, s s. 132,133, çev., s. 70,71, Aydınlı, s. 28.
22. *Kitabu'l-Huruf*, s s. 132,133, çev., s. 70,71.

yapısının da oldukça yabancısı diyebileceğimiz bir envanter sunar. Buna göre, kelamcı, tâbi olduğu dindeki inançların ve diğer şeylerin, taşıdıkları ilahî sırlar nedeniyle doğası gereği insan aklının epistemolojik yetilerinin idrak edemeyeceği bir içerik arz ettiğini, insan aklının idrak etmekte aciz olduğu bilgilerin ise ancak vahiy yoluyla bildirildiğini, insanın bu bilgileri rasyonelleştirmesi veya insanî bilgi mekanizmalarının kapsamında açıklaması durumunda vahyî bilgilerin asıl anlamlarını ve değerlerini kaybedeceğini, böyle olması durumunda vahye dair bilgilere de insanın aklı ile ulaşabileceğini, böylelikle insanlığın vahye ve nübüvvete muhtaç olmayacağını, hatta insan aklının en çok reddedip ve inkâr edebileceği bu tür bilgilerin insanlığa en faydalı bilgiler olmasının mümkün olduğunu, vahyî bilgide doğruluk ölçütünün insan aklı değil ilahî akıllar olduğunu, oysa ilahî bilginin en alt derecesinin insanî bilginin en üst derecesinden daha üstün olduğunu, bu durumun çocuk, genç ve tecrübesiz insanın aklı ile olgun insanın aklındaki doğru ve yanlışa dair örneklemelerdeki zıtlıklar gibi olduğunu, ileri sürerek görevini icra edecektir. Fârâbî, bu delilleri öne sürerek hareket eden bir kelamcının, vahiy alan peygamberin gösterdiği mucizeleri ve vahiy sürecine şahit olmuş insanlardan kendi dönemine değin gelen haber ve bilgilerin yalan söylemesi mümkün olmayan nesillerin şahadetleriyle ulaştığı şeklinde daha ileri gerekçeler göstereceğini ifade etmiştir. Bu yöntemle kelamcı savunduğu dindeki inançları ve diğer unsurları, muhataplarına karşı savunmuş olacak ve avamda ikna oluşturacaktır.[23] Bu seçenekte vurgulamamız ve unutmamamız gereken önemli bir nokta vardır: Daha ziyade bir tasvir üslubuyla işlenen Fârâbî'nin bu bağlamdaki kelamcı örneğinin hedef kitlesi hakikî felsefeye sahip olan filozoflar değil, avam veya savunduğu dine eleştiri getiren mümkün muhataplardır.

2. İkinci gurup kelâmcılara gelince, bunların icra ettikleri görev dinin belirlenmiş inanç, gaye ve konularını, çeşitli şekillerde temayüz etmiş mahsusat, meşhurat ve makulatlarla desteklemek veya bunlar arasında dinin muhalifine ve zıddına olabilecek unsurları çürütmek ve reddetmektir. Bu kelâmcı sınıfı, bir taraftan din koyucunun açıkça gösterdiği bütün yazılı kaynakları ve onların gayeleri için söyledikleri sözleri, yani dinî nassları bir küllîyât halinde toplarken diğer yandan yine bunlara yönelik olarak duyulan (mahsusat), yayılan (meşhur) ve akıl yürütülen (makul) şeyleri bir araya getirirler. Bu aşamada kelâmcının görevi derlenen bu iki alanı, her ikisini de göz önünde bulundurabilecek şekilde çift boyutlu tevil yetileriyle karşılaştırma ve yüzleştirmeye tabi tutmak-

23. *İhsâ*, s. 87-89, çev., s. 107-109.

tır. Kelâmcı eğer ikinci alanda dini destekleyecek bir argüman, delil ve unsur görürse, bunlarla dini destekler. İkinci alandaki mahsusat ve meşhuratın birbiriyle çelişmesi durumunda bunlardan hangisi daha fazla dini desteklerse onu tercih eder, diğerini zayıf düşürür, çürütür ve ayıklar. Fârâbî'nin burada üçüncü seçenekte makulat tabirini kullanmasından cesaret alarak şöyle bir örnek düzenleyebiliriz: Bu seçenekte makulat derecesindeki bilimsel bir keşif, kanun veya ilkenin, dinin inanç, fiil ve konuları karşısındaki durumu kastedilmektedir. Filozofa göre, kelâmcı öncelikle makul derecesinde ilmî olan bu veriyi ayrıntılı bir şekilde tetkik ederek söz konusu iki yönlü tevil metoduyla inceleyip, bu olgunun dinin mahiyetinde olan bir şeyi destekleyip desteklemediğine bakmalıdır. Eğer bir destekleme öğesi varsa bu durumda söz konusu makulü, dini destekler mahiyette kullanabilir. Bunun aksine mahsusat, meşhurat ve makullerde eğer dinin muhalifi ve zıddı bir unsur keşfederse, bunları önyargılı bir şekilde peşinen reddetmekten ziyade yine din koyucunun amacını ve gayesini gözeterek tevil imkanını kapsamlı bir şekilde devrede tutar. Fakat bütün bunlara rağmen dinin inanç ve konularına muhalif veya onun zıddı olan meşhur şeylerden veya makulattan bir şeyin zayıf düşürülmesi, çürütülmesi ve ayıklanması mümkün olmazsa, bu olası durumda kelâmcı, dinin inanç ve konularının gerçek olduğunu çünkü yalan söylemesi ve yanlış yapması mümkün olmayan bir kimse tarafından bildirildiğini vurgulamakla, görevini icra edecek ve dinî olanı bu şekilde muzaffer kılmayı tercih edecektir.[24]

3. Üçüncü kelâmcı zümresi ise kendilerine düşen anılan görevi başka dinleri inceleyerek, dinler tarihinde uzmanlaşarak yerine getirmektedirler. Bu kelâmcı sınıfı öncelikle başka dinlerdeki çelişkiler, olumsuz örnekler ve kötü unsurlar konusunda belirli bir donanıma ulaşır. Söz konusu dinlerin mensuplarından kendi dinlerine her hangi bir konuda eleştiri ve kötüleme geldiğinde ise, o kişilere karşı onların dinlerindeki olumsuz, çelişkili ve kötü yönleri göstererek, kendi dinlerini muzaffer kılmış ve korumuş olurlar.[25] Fârâbî açık bir şekilde bu seçenekte bir tür polemik literatürüne işaret etmektedir. Zira Fârâbî dönemine değin bilhassa Müslüman alimler ve Hıristiyan teologlarca üretilmiş polemik edebiyatı ilk örneklerini sergilemiş durumdadır.[26]

---

24. *İhsâ*, s. 89,90, çev., s. 108,109.
25. *İhsâ*, s. 90,91, çev., s. 111.
26. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya-1989, ss.113-230, Robert G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: an Appraisal", *The Biography of Muhammad*, Ed. Harald Motzki, Brill, Leiden, 2000, ss. 277-286.

4. Fârâbî bu örneklemelerde görüldüğü şekilde kelâmcıların dini korumak için getirdiği sözlerin yine de yeterli olmadığını gördüklerini, bu durumda ise bir diğer (dördüncü) kelâmcı zümresinin muhataplarını, bazen onları sordukları sorunun doğruluğunu ispat etmeye davet ederek, bazen bazı tavırlarla utanıp-sıkılmalarına yönelik tavırlara hasrederek veya başlarına gelecek bir felaketin korkusuna sevk ederek susmaya mecbur bıraktıklarını dile getirmektedir.[27]
5. Bu bölümde anılan son ve beşinci kelâmcı sınıfı ise, dinlerinin doğruluğundan katiyetle şüphe duymadıkları için dinlerine yönelik şüpheleri dağıtmak ve muhalifleri zayıf düşürebilmek için, yalana, mugalâtaya, şaşırtmaya veya zorla kandırma gibi metotlara başvurmakta bir sakınca görmemektedirler. Çünkü onların nazarında dine muhalif olanlar ya onun düşmanı veya zihnî olarak dinden anlayacağı nasibi bilmeyecek derecede düşkün insanlardır. Hasımlarını yenmek için de aynen cihad ve harp ortamında olduğu gibi yalan ve aldatma uygundur. Muhatap guruba yönelik bazı şartlarda aynen kadın ve çocuklara yapılacağı gibi yalan ve aldatmaya yönelik tavırları caiz görmüşlerdir.[28]

Fârâbî *İhsâ*'da bu şekilde andığı kelâmcı zümrelerinden herhangi birisini kullandığı metot ve işledikleri içerik nedeniyle övmez veya yermez, daha ziyade tasvire dayalı nesnel bir tutum sergiler. Bu nedenle bahsedilen bu zümreleri tarihsel kelâm ekolleri ile özdeşleştirmekten ziyade filozofun tasavvur ettiği mümkün kelâmcı numuneleri olarak yorumlamak daha makuldür. Zira filozofun burada bahsettiği kelâm ekollerinin görüşleri, kendi dönemindeki bazı mezheplerin metot ve teorileriyle örtüşmekle beraber bu alanla ilgili özgün çıkarımlar olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca, söz konusu bölümün anlam dağarcığına filozofun felsefî sisteminin içeriğinden de eşleşen fikirler bulabilmek mümkündür. Örneğin filozofun *Ârâ* adlı eserinde, cahil ve dalâlette olan şehirlerin mensuplarının erdemli dine ve dindarlığa karşı geliştirebilecekleri bir dizi itham ve yorumlama şekli vardır.[29] Keza Fârâbî *es-Siyâse* adlı eserinde büyük oranda erdemli dindeki inanç ve fiilleri cahili amaçlarla yorumlayan erdemli şehirlerde ortaya çıkabilecek muhalif ve türedi guruplardan bahsetmektedir.[30] Buna göre erdemli şehirlerde, erdemsiz şehirlerin amaçları çerçevesinde fiiller icra eden, yasaları kasıtlı veya kasıtsız yanlış yorumlayan, hakikatin temsilleri-

27. *İhsâ*, s. 91, çev., s. 111.
28. *İhsâ*, s. 90,91, çev., s. 111,112.
29. Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut-1985, ss. 160-163, *İdeal Devlet*, çev., Ahmet Arslan, Ankara-1990, s.133-135.
30. Fârâbî, *Kitâbüs-Siyaseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitrî Neccar, Beyrut-1993, ss.104-108, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul-1980, ss. 69-73.

ni anlayamayan, dindeki tahyîllerin hakikatlerle örtüşmediğini iddia eden, hakikatleri hayal ettiği halde tasavvur edemeyen, arzularına göre sahte-hakikatler üretip bunları egemenlik için kullanmaya çalışan ve erdemsiz fiilleri güzel gösterme gayretinde olan grupların ortaya çıkması muhtemeldir.

Söz konusu eleştiri ve reddiyelerin içeriği ile onlara yönelik olarak verilebilecek muhtemel cevaplar açısından sayılan kelamcı guruplarına dair bazı tasvirler, filozofun öğretisinin bir parçası olarak da kabul görecektir. Keza anılan türedi grupları ikna etmek ve yaptırım uygulamak ilgili bağlamda filozofa verilmiş bir görev olsa bile, türedi guruplara dair görüş ve eylemlere dair yapılan bazı tasvirlerin içeriği bizzat kelamcının ikna ve bertaraf etmesi gereken konularla da örtüşmektedir. Keza bizzat cedelî, hatabî ve sofistik düşünme şeklinin bir ürünü olarak fâsid felsefelerin bazı öğretilerinin erdemli şehirlerde yaygınlaşmaması için kelamcıya düşen bazı görevler olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Fârâbî'nin indinde cahilî fikirler olarak telakki edebileceğimiz, insanın özüne kavuşabilmesi için bedenini ortadan kaldırması gerektiğine dair Helenistik döneme dair radikal bir mistik görüş, aynı şekilde intiharı olumlayan Stoacı içerikli bir etik öğretisi veya metafizik, vahiy ve nübüvveti inkâr eden materyalist içerikli ideler, erdemli şehrin mensupları ve genç kuşakları arasında yaygınlık kazanmadan anılan kelâmcıların yöntemleri veya filozofun tanımladığı ideal kelamcıların yöntemleri ile çürütülüp reddedilebilecektir. Aynı şekilde kelamcı avamın erdemli dinin inanç, fiil ve yasalarının tahayyülün sahte mekanizmaları doğrultusunda bâtıllaştırılmasına, fâsıklaştırılmasına ve değiştirilmesine engel teşkil edecektir. Buna göre eğer inançta orta olanı terk etmiş söz konusu türedi guruplar erdemli şehirlerde ve ümmette neşvü nema bulmuşsa, bu olgu erdemli dine hizmet etmesi gereken kelamcıların aslî görevlerini yapmadığının bir göstergesi sayılabilir.

Fârâbî'nin bu bölümde beş gurup olarak ele aldığı kelâmcıları, Ess, serdedilen görüşlerin içeriğinden hareketle ve muhtemelen bu görüşlerin lehte ve aleyhte hangi kelâm ekolüne atıf yaptığını nazarı dikkate alarak iki gurup daha ekleyerek yediye çıkarır. Buna göre, Fârâbî, birinci örneklemede gördüğümüz üzere bazı kelâmcıların, bizzat vahiy ürünü olması ve içeriklerinde ilahî sırlar bulunmalarından dolayı dindeki inançları insanların akıl ve zekâları ile idrak edemeyeceklerini söyleyerek, vahyin ve nübüvvetin hakikatini ispatlamakla meşgul olmuş tarihsel gerçekliğini de bulabileceğimiz bir kelâm ekolünden bahsetmektedir. Ess, filozofun mümkün kelâmcı duruşlarına yönelik bu pasajlarda tasvir ettiği fikirler ve onların karşıtları olması muhtemel temaları, Fârâbî dönemindeki kelâm ekollerinin (Hanbelî, Eşarî, Mutezilî) ve onların muhalifleri olarak addedilen düşünürlerin görüşleri ile karşılaştırarak bazı çözümlemelerde bulunur. Örneğin Ess buradaki karşıt görüşlerin muhtemelen İbn Ravendî'ye atfedilen görüşlere ait olabileceğini, tasvir edilen içeriğin ise İbn Ra-

vendî'ye reddiye yazan Eşarî'lere ait olabileceğini ifade eder.[31] Fakat hem İbn Ravendî'nin hem de Zekeriya er-Râzî'nin, dehrilik ve mülhid olduklarına dair, birincinin dönemindeki Şia ve Mutezile ithamlarının sebebiyet verdiği bir heresiograf kurbanı,[32] ikincinin ise bir mülhid olduğuna dair aktarılan rivayetlerin filozofun eserleriyle doğrudan örtüşmediğini[33] nazar-ı dikkate alındığımızda Fârâbî'nin burada serdettiği kelamcılara dair fikirlerden ve bu fikirlerin tarihsel muhatabı olabilecek seçeneklerden belirli bir şahsı ve mezhebi kastettiğini kesin olarak söyleyemeyiz. Ess'in de aktardığı şekliyle İbn Ebî Useybia Fârâbî'nin eserleri arasında İbn Ravendî'nin *Kitabü'l Edebü'l Cedel* adlı eserine bir reddiye yazdığını aktarmış, el-Kıftî ise ilgili esere atıf yapmaksızın yine filozofun İbn Ravendî'ye bir reddiye telif ettiğini rivayet etmiştir.[34] Fakat hem İbn Ravendî'nin bu eserinden hem de Fârâbî'ye atfedilen ilgili eserlerden günümüze herhangi bir pasaj kalmamıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin kelamcılara dair anılan tasvirlerinin İbn Ravendî merkezli reddiye, düzeltme ve savunma literatürüne atıfla açıklanması muğlaklığını koruyacak, ancak farklı perspektiften bir yorum olarak kalacaktır. Bir filozof olarak Fârâbî'nin, hem özel bir dine bağlı kelam ekollerinin muhtemel yöntemlerini bu şekilde yani nesnel bir gözlemle tasvir etmesinden, hem yaşadığı zaman ve mekânın Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kelamcılarının öğretileri açısından oldukça canlı olduğu gerçeğinden, hem de filozofun kelamcı tasvirlerine giriş pasajında ve devamında din *(mille)* kavramını çoğul *milel* (dinler) bir şekilde kullanmasından yola çıkarak; bu sınıflar adına zikredilen temaları tamamen İslâm dininin kelâm ekolleriyle bağlantılı bir şekilde yorumlamak, onun konuya dair evrensel bakışını görmemize engel teşkil edebilir. Özellikle filozofun birinci sınıf kelamcılar adına zikrettiği fikirlerin kanaatimize göre Hıristiyan kelamı ve teolojisiyle de bir ilgisi kurulabilir. Şüphesiz söz konusu yöntemden yararlanarak, bir kelamcı sıradan insanın akıl yetisi ile vahiy bilgilerinin hepsine ulaşması durumunda insanlığın vahye ve nübüvvete muhtaç olmayacağı şeklindeki Eşarici yöntemi kullanabilir. Fakat vahyî bilgilerin ilâhî sırlar taşıdığını ileri sürerek, dinî bilgiyi insan aklının sınırlarına tamamen kapatarak dogmacı bir bakış sergileyen; bunu da insan aklının en çok reddedip ve inkâr edebileceği bu tür bilgilerin insanlığa en faydalı bilgiler olmasının mümkün olduğu gerekçesi ile açıklayan bir yöntemin Hıristiyan teolojisi ile de bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz böy-

---

31. Josef van Ess, "Al-Fârâbî and Ibn al- Rewandî", *Hamdard Islamicus*, Cilt. III, sayı: 4, s. 11,12
32. İlhan Kutluer, "İslam Heresiografi Tarihinden: İbnü'r-Ravendi'nin Bir "Mülhid" ve "Dehri" Olarak Portresi", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:9, İstanbul-1995, ss.130-153.
33. Hüseyin Karaman, "Dehriyyûn ve Tabiiyyûn Ekolleri", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara-2012, Cilt: 1, ss.68-71.
34. Ess, *a.g.m.* s. 4.

le bir olasılıkta filozofun kaynağının bizzat hocası Yuhanna b. Haylan (ö. 941) olabileceğini, dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisi açısından felsefî öğretisine oldukça yabancı olan ve doğrudan aktarma üslubuyla verilen bilgi öbeklerini kelamcılar kategorisine dahil etmekle Fârâbî'nin, hocasına zımnî bir eleştiri yöneltmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Bu pasajlardaki tasvirler bu tür okumalara açık olduğu için söz konusu pasajda anılan kelâmcı zümrelerinin hepsinin Fârâbî'nin tasavvur ettiği şekliyle ideal kelâmcı prototipleri olmadığına işaret etmek gerekir. Çünkü O, kelâm ilminin içeriğine ve konularına yönelik herhangi bir küllî ilkeler dizisi belirlemekle beraber belki de bu ilme ana rengini verecek ve büyük oranda içeriğinin mantıksal örgüsünü de düzenleyecek şekilde takip edeceği metodun cedel ve hitabet olmasının zorunlu olduğunu bildirmektedir. Filozofun mantıksal açıdan cedel ve hitabete yönelik teorilerini irdelediğimizde anılan kelâm ekollerine dair bazı temaların bu sistemin dışında kaldığı tespit edilebilecektir.

İLM-İ KELÂM'IN YÖNTEMLERİ OLARAK CEDEL VE HİTABET

Bu bağlamda kelâmcının dinin inanç ve fillerini savunurken kullanacağı en temel metotlar olarak zikredilmesi hasebiyle filozofun cedel ve hitabete yönelik geliştirdiği teorilere daha yakından bakmak elzemdir. Büyük oranda muhatabı sofistler olmak üzere, hocası Sokrat'ın şahsında hakikate ulaşma ve doğru bilgiyi soru-cevap kalıbında doğurtma sanatı olarak felsefe tarihinde Eflatûn'la (ö. M.Ö.347) bir yöntem olarak temayüz eden diyalektik/cedelcilik, Aristo ile beraber mantığın bir konusu ve parçası haline gelmiş bir kıyas çeşididir. Fârâbî de bütün mantık sahasında olduğu gibi bu konuda da öncelikle Aristo'yu takip etmekte, cedeli amaçlanan bütün problemler hakkında öncülleri meşhurattan oluşan, muhatabın muhtemel sorularına karşı konusunun muhafazasını garanti altına alan bir kıyas şekli olarak tanımlamaktadır.[35] Fârâbî soran-cevaplayan ilişkisinin muhtemel olasılıkları/kanunları temelinde cedeli, mahiyeti, öncülleri, niteliği, niceliği, koşulları ve diğer ilimlerle ilişkisi açısından ayrıntılı bir şekilde tetkik etmekte, keza cedelin yararları ve önemini ayrı bir başlıkta irdelemektedir.[36] Buna göre halkın çoğunluğunun kabul ettiği bilgiler (meşhur) ve bir topluluğun tanıklığının kabul ettiği bilgilerden (makbul) öncüllerini alarak kıyas oluşturan cedel sanatının yararları şunlardır: a) delillendirme konusun-

35. Fârâbî, "Kitâbü'l-cedel", *el-Mantık inde'l-Fârâbî-III*, ed., Refik el-Acem, Beyrut-1986, s. 13.
36. *A.g.e.* ss.13-29.

da talim ve alıştırmalar yaptırarak zihni hazırlar, b) yakînî ilimlerin kaynaklarına bir başlangıç sağlar, c) özellikle fiziki ilimlerdeki kurallar hakkında bilinci uyandırarak ayrımlaştırma yetisi kazandırır, ç) avamla iletişimde faydalı becerileri geliştirir, d) sofistik delilleri çürütür.[37] Başka bir bağlamda ise Fârâbî, cedelin gayesini ya şeyin ispat ve iptalinde alıştırma yapmak ya da inatça daha zor olanına veya daha az olanına inanılmasının önüne geçmek için, şey hakkında derinlemesine değil de genel yani avamî olarak araştırma yapan iki kişinin güçleri bakımından sözün temellendirilmesi olarak belirlemiştir.[38]

Buna göre, cedel sanatı bir yandan burhâni ilimlere insan zihnini hazırlamakta ve onu bu amaçla ehlileştirmekte,[39] böylelikle mahsusat (genellikle doğru olarak yayılmış görüşler) ve meşhurat (halkın çoğunluğu, ilim adamları ve akıl sahipleri tarafından doğru kabul edilen görüşler) arasındaki doğru bilgiyi yanlıştan/yalandan ayırarak yakînî/bûrhanî ilimlere (fizik, metafizik, siyaset) bir giriş imkânı sağlamakta, öte yandan ise büyük oranda bu ilimlerce ortaya konan ve kesinlik ifade eden bilgilerden çıkarılan görüşlerin, kendilerine yararlı olacak şekilde halka öğretilmesini kolaylaştıracak sözler/önermeler haline getirilmesinde yardımcı olmaktadır.[40] Cedel'in özellikle ikinci işlevini gerçekleştirirken yöneleceği ana alan büyük oranda meşhurat gibi halk arasında doğrudan neş'et eden görüşler ile tek tek kişilerin bireysel hislerinin karışımının önplanda olduğu müteşekkil mahsusattır. Meşhurat ve mahsusat bu halleriyle işlenmeye ve doğru bir alana yönlendirilmeye muhtaçtır çünkü bu alanlar büyük oranda ya cedelcilik ve hitabet sanatı vasıtasıyla burhânî alana, nihayetinde ise en yüce mutluluk (es-Seadetü'l-Kusva) yoluna kanalize edilebilecek ya da sofistik tacizlere maruz kalarak cahili/erdemsiz düşünce şekillerine yol açabilecek bir imkâna sahiptir. Dolayısıyla kısmen şaşırtma (mugalata) ve sofistik delillerin çürütülmesine yoğunlaşmış bir yöntem olduğu için cedelin aynı zamanda savunmacı bir yönü de bulunmaktadır ve bu nedenle cedel sofistlere, onların takipçilerine ve onların cinsinden her türlü zümreye karşı felsefenin bir koruyucusudur.[41] Tamamen bireysel duyular üzerine kurulması, yani salt tekillik söz konusu olduğu için mahsusat, cedel kıyasının öncülleri olması için müsait değildir. Cedel, öncüllerini mahsusattan değil de yine parçaları mahsusat olan meşhurat dediğimiz alandan belirlemek zorundadır çünkü eğer mahsusat dediğimiz alan cedelin öncülleri olabilecek şekilde yaygınlaşmışsa bu durumda zaten meşhurat haline dönüşmüş olacaktır.[42] Ayrıca, cedele dair

37. *A.g.e.* ss. 29-38.
38. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul-2008, s. 39.
39. *A.g.e.* s. 29.
40. *A.g.e.* s. 36-38.
41. *A.g.e.* s. 37.
42. *A.g.e.* s. 19.

bu bağlamda zikredilen "daha zor olanına veya daha az olanına inanılmasının önüne geçmek" tabirinin, kelam ilmi açısından değeri, dindeki inançlar konusunda dindarların "itikadda/inançta orta yol"da tutulmasına işaret etmektedir.

Fârâbî aynen cedel de olduğu gibi hitabeti de öncelikle mantık küllîyatı dahilinde tetkik etmekte ve onu toplumsal hayatın bütününde ikna etmeyi amaçlayan bir kıyas türü olarak tanımlamaktadır.[43] Filozof, ikisinin de öncüllerinin mahsusat ve meşhurattan, amaçlarını da ikna olarak belirlemekle beraber, burhânî alana yöneldiğinde insanın hitabet yoluyla iknasının cedel yoluyla idrakinden önce geleceğini vurgulamaktadır.[44] Hitabet zamir/gönderme (öncüllerinden birisi söylenip de diğeri açıklanmadan oluşturulan tasım) ve temsil yoluyla ikna etmekte, böylelikle inanç değeri olan bir öğeyi kendisine ilişebilecek muhtemel olumsuz görüşleri eleyerek saflaştırmaktadır.[45] Eğer bütün toplumsal işler hakkında müşterek bir ikna yolu yakalanmışsa bu durumda ayrı ayrı ikna yöntemleri uygulamaya da gerek yoktur.[46] Birçok hatip sadece insanın aklına hitap etmemekte, merhamet, kızgınlık, sempati, sertlik gibi tavırlarıyla muhataplarının/dinleyicilerinin duygularını harekete geçirerek onların fikirlerini ikna etmekte, bu süreçte doğruyu yüceltip, yanlışı küçük düşürmektedir. Fakat, Fârâbî'ye göre hatip istenilen anlamda bir ikna oluşturabilmek için zamir ve temsil yolunu tercih etmelidir.[47] Çünkü örneğin benzetme yoluyla iki farklı nesnenin ortak yönleri tespit edilebilecek[48] böylelikle müşterek ikna noktaları kolayca yakalanabilecektir.

İkinci Muallim cedel ve hitabet'e böylesine bakış geliştirmekle bu iki sanatı Eflâtun ve Aristo geleneğinden farklı bir şekilde yapılandırmıştır. Felsefi düşünceyi doğurtmakta en uygun yöntem olarak cedel/diyalektik/diyalog sanatını kullanan Eflatûn, her ne kadar hitabeti (retorik) ilk önce gerçek ve sahte olarak ikiye ayırmış olsa da,[49] onun nazarında, sofistik ve hitabet tamamen bölümlenemeyecek bir bütündür ya da en azından birbirine çok benzerdir.[50] Cedeli, burhânî felsefeye erişme sürecinde mantıksal bir geçiş noktası olarak kabul eden Aristo ise, hitabeti tamamen mantık ilminden ayrı otonom bir alan olarak analiz etmekte, dolayısıyla küllîyatında hatabî kıyasa herhangi bir konum vermemektedir. Yeni Eflatuncu uzmanların da işaret ettiği üze-

43. Fârâbî, *Kitab al-Hataba, Deux Ouvrages Inédits sur la Réthorique*, Ed., J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth-1971, s. 31.
44. *A.g.e.* s. 55.
45. *A.g.e.* s. 63.
46. *A.g.e.* s. 61.
47. *A.g.e.* s. 75.
48. *A.g.e.* s. 119.
49. Platon, *Gorgias*, çev., Mehmet Rıfat, Sema Rıfat, İstanbul-1999, s. 159.
50. *A.g.e.* s. 154.

re hitabet bu haliyle mantık ilminin kapsamına Helenistik dönemde girmiştir. Aristo hitabeti şölenlerde yapılan konuşmalarda, mahkemelerde ve siyasî konuşmalarda kullanılan olmak üzere üçe ayırmıştı.[51] Fârâbî ise yukarda da değindiğimiz gibi hitabeti öncelikle bir kıyas türü olarak tanımlamış, kıyaslar hiyerarşisinde dördüncü mevkiye yerleştirmiştir. Bu haliyle hitabet çiftçilik, ticaret ve tıp gibi pratik ilimler olmak üzere, avamın sosyal hayatında müşterek bir yol üzerinde müdavim olması için ortak ikna yöntemini gerçekleştirecek en uygun sanattır.

Fârâbî ise bu sanatlara epistemolojik işlevlerinin yanında bir de burhâni felsefeye dayanan erdemli dinin inanç ve fillerinin sosyal alana yaygınlaştırılması, korunması ve bilfiil müdavim kalması için güncel-siyasal bir içerik yüklemiştir. Filozofun sisteminde öncelik-sonralık açısından sofistik ve cedelî düşünce tarzını burhâni felsefe, burhâni felsefeyi erdemli din, erdemli dini ise kelâm ve fıkıh ilmi takip eder. Fârâbî, kelâmcı ve fıkıhçıya, burhâni felsefeden erdemli dinin inanç ve fiillerinin intaç edilmesi aşamasındaki alanı, keza erdemli dinin sabiteler diyarını, daha ileri bir aşamada ise erdemli ilk başkanlık makamını kapalı tutmuştur. Bu iki zümrenin kendilerine belirlenen görevi yerine getirebilecekleri araçsal yöntem/sanat olarak cedel ve hitabet kalmakta, mücadele edebilecekleri alan ise yine cedelî, hatabî ve sofistik delillerle iş gören muhataplarla sınırlı tutulmaktadır. Dolayısıyla sofistik ve cedelî düşünme şekli bir yandan burhânî felsefeye giden yolda felsefe tedrisâtı açısından epistemolojik bir işleve sahip olmakta, öbür yandan burhâni felsefe ve erdemli din sonrası aşamada ise erdemli dinin inanç ve fiillerini koruyucu bir mahiyette işlevsel olmaktadır. Fârâbî'nin cedeli ve hitabeti bu şekilde yani hem epistemolojik hem de sosyal ve siyasal işlevleriyle sunması felsefe ve mantık tarihinde özgün bir yaklaşımdır. Fârâbî'nin metni şu şekildedir:

"Cedel, burhânların kesin bilgi verdiği konularda veya onların çoğunda güçlü zan oluşturur. Hitabet de, ispatlanma özelliğine sahip olmayan şeylerle cedelin alanına girmeyen konuların çoğunda bir tatmin (ikna) oluşturur. Öte yandan erdemli din, sadece filozoflar veya kendilerine söyleneni sadece felsefenin yöntemiyle kavrama konumunda bulunanlar için değildir; aksine, kendilerine dinin görüşleri öğretilip kabul ettirilen ve onun fiillerini yapmaya sevk edilenlerin çoğu, ya yaradılış gereği veya başka şeylerle meşgul olmaktan dolayı, bu konumda değildir. Fakat bunlar, yaygın olarak bilinen şeyleri (meşhurat) ve ikna edici şeyleri (mukniatı) anlayamayan kişilerden de olmadığı için, cedel ve hitabet, şehir halkı nezdinde dinin görüşlerinin tashihinde; üstün kılınmasında; dinin savunulmasında ve halkın nefislerine yerleştirilmesinde; ve bu görüşleri benimseyenlerle tartışmaya girip saptırmak isteyen ve onlarla inat-

51. Aristoteles, *Retorik*, çev., Mehmet H. Doğan, İstanbul-1995, s. 43, 47.

laşan birisi ortaya çıktığında, bu görüşleri onlar karşısında üstün kılmada çok büyük öneme sahiptir"[52].

Görüldüğü gibi felsefî gelenekte cedelcinin muhatabı olarak yalnızca sofistler ve onların taraftarları olarak belirlenmişken, Fârâbî bu kapsama büyük oranda bu sanatla iş görerek erdemli dinin inanç ve fiillerini tartışmaya açan, saptırmak isteyen ve onlarla inatlaşan muhtemel zümreleri de katmıştır.[53] Böylelikle Fârâbî sadece bir mantık konusu olan bu kıyas türlerini kelâmcının şahsında felsefede kesin kanıtlarla ortaya konan metafizik art alanın din formunda geniş halk kitlelerinin anlayıp/özümseyebileceği bir duruma getirileceği toplumsal ve siyasal işlevi olan bir kimliğe dönüştürmüştür. Bu süreçte dinin konumu ve yöntemi ile kelâmcının şahsında cedelin konumu ve yöntemi örtüşmekte, dinin felsefe için yaptığını cedel de din için dolayısıyla felsefe için yürürlüğe sokmakta ve güncel kılmaktadır.[54] Fakat burada din koyucunun yaptığı işlem ile kelâmcının yaptığı şey içerik olarak değil sadece yöntem ve öğretim metodu olarak ortaktır. Din koyucu nazarî alandan belirli inançlar ve fiiller intaç ederek bir *mille* ihdas etmekte ve bu dinin unsurlarını da hayal ettirme, temsillerle anlatma ve ikna yöntemiyle insanlara sunmaktadır. Dolayısıyla din koyucu kendisinin olmadığı bir zamanda kelâmcının yapacağı işi bizzat kendisi icra etmektedir. Kelâmcı da din koyucunun olmadığı bir dönemde cedelin temel işlevi vasıtasıyla yani temsillerle anlatma ve ikna etme yöntemiyle din koyucunun kendi döneminde gerçekleştirdiği bu türden rolleri otoriterliği daha sönükleştirilmiş bir şekilde üzerine almaktadır. İkisinin de bu görevdeki ortak vasfı ikna etmektir. Burada bahsettiğimiz *din koyucu* aynı zamanda imam, erdemli ilk başkan, filozof ve peygamber gibi anlam dağarcığına referans verdiği için O, hem burhâni, hem cedelî hem de hatabî bir şekilde düşünme ve karşılaştığı sorunları bu yöntemlerle çözme yetenekleri ile teçhiz edilmiştir.

KELÂMCI-FAKİH'İN MÜMKÜNLÜĞÜ

Kelâmcı ise bu vasıfların en üstünü olan burhâni düşünce şekline ve niteliğine sahip bir kişi olmadığı için kendisine belirlenen görevi ancak ikna etme vasıtalarından olan cedelin ve hitabetin alanına denk düşen önermeler ve sözlerle gerçekleştirebilecektir. Şu halde kelâmcı inandırma işlevini ister sözlü isterse başka şekillerde olsun yaygın olan önermeler, göndermeler (zamirler), örneklemeler vasıtasıyla gerçekleştirecek, böylelikle doğruladığı nazarî şeyler hususun-

52. Fârâbî, *Kitâbü'l-mille* s. 47,48, Aydınlı, *a.g.m.* s. 26,27.
53. Aydınlı, *a.g.m.* s. 27.
54. Aydınlı, *a.g.m.* s. 20,

da kendisini sıradan anlayışta ortak olanla sınırlandıracaktır.[55] "Sıradan anlayışta ortak olan"la ise akla ilk gelen, test edilmeden, denenmeden kabul edilen görüşler kastedilmektedir[56]. Dolayısıyla Aydınlı'nın da vurguladığı gibi kelâmcının bu görüşleri, hem epistemolojik hem de mantıkî açıdan daha yüksek düşünme teknikleriyle yani burhânî yollarla ele alıp temellendirmesi, onun çalışma alanının, ikna kabiliyetinin ve zihinsel donanımının sınırlarını aşmaktadır.[57] Kelamcılığın büyük oranda iki yaygın görüş arasında birisini tercih edip diğerini yanlışlamaya hasredilmiş bir sanat olduğunu hatırladığımızda[58] Fârâbî'nin nazarında kelâmcının gezip dolaştığı alan felsefe ve dinin yüksek makamları değildir. O bu iki alanın koruyucu şemsiyesi altında onların amaçlarına sürekli hizmet eden, dinin ve felsefenin yüksek nazarî ilkelerinin aynasına bakarak ilgisini sosyal hayatın meşhur önerme ve sözlerine odaklamış birisidir. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefi sistemi, "kelâmcı-filozof" tanımına kapılarını kapamıştır.

Cedel, hitabet ve sofistiğin filozofun dünyasındaki bu özgün yorumlanma biçimine açtığımız parantezi kapatarak tekrar kelâmcı ve fıkıhçının konumlarına dönebiliriz.

Fârâbî *İhsâ*'da din koyucunun açıkça belirtmiş olduğu husus ve ilkelerden gerekli olan şeyleri çıkarma görevinin kelâmcıya değil fıkıhçıya ait olduğunu,[59] ve kelâmcının "istinbatta bulunmadığı"nın altını çizmiştir.[60] Hemen belirtelim ki bu tasvirde bir kişinin iki sanata birden sahip olarak kelâmcı-fakih olması mümkündür.[61] Böyle bir durumda bu kişi hem kelâmcı niteliği sebebiyle dinlerdeki inanç ve fiilleri üstün kılabilecek hem de fıkıhçı niteliği ile onlardan belirli ilkeler çıkarabilecektir.[62] Böylece fıkıh sanatı, din koyucusunun vazetmiş olduğu "cüz'î amelî şeyler"den hareketle aynı nitelikte sonuçlar istinbat edebilirken, kelâm sanatı ise, küllîler düzeyinde hem nazarî hem de amelî konularda istinbatta bulunacaktır.[63] Şu halde kelâmcı bir yandan dini vazedenin açıkça belirtmiş olduğu görüşleri ve fiilleri savunacak, üstün kılacak ve muhalif görüşleri çürütecek, diğer yandan ise hem teorik hem de pratik konularla alakalı küllî meselelerde, kanun koyucunun açıkça belirttiği şeylerden hareketle, açıkça belirtmediği şeyleri istinbat edebilecektir.[64] Örneğin dinin inanç dizisi ala-

55. *Kitabu'l-Huruf*, ss.132, çev., s. 70.
56. *Kitâbü'l-cedel*, s. 30.
57. Aydınlı, *a.g.m.* s. 26.
58. *Kitabu'l-Huruf*, ss.132, çev., s. 70.
59. *İhsâ*, s. 85-86, çev., s. 106,107.
60. Aydınlı, *a.g.m.* s. 29.
61. *İhsâ*, s. 86, çev., s. 107.
62. *Aynı yer.*
63. *Kitâbü'l-hurûf*, s. 152, çev., 87,88.
64. Aydınlı, *a.g.m.* s. 30.

nına giren konular hakkında verili olanın içeriğine ve dini vazedenin amacına uygun bir şekilde yeni ve genel hükümler çıkarabilecektir. Fakat Fârâbî bu süreçte ne kullandıkları metot (iknaya dayalı yöntemler) ne de seçkinlik bakımından kelâmcı ve fıkıhçıya felsefî bir statü vermez. Çünkü hem bu iki ilim dinden dolayısıyla felsefeden sonra ortaya çıkmakta, hem de bunlar kendilerine bahşedilmiş dinin çerçevesi içinde bu görevi icra etmektedirler. Zira filozofun seçkinliği bütün insanlara ve dinlere göre bir seçkinlikken, kelâmcının seçkinliği yalnızca ait olduğu dinin mensuplarına göredir.[65] Yani filozofun siyaset sanatı adına keşfettiği yasa evrensel, kelâmcının bunun bir din içinde uygulanma biçimine dair keşfettiği numune yereldir. Dolayısıyla kelâmcının burada çıkaracağı genel hüküm, hiçbir zaman mümkün ardıl filozoflarca konulacak küllî hükümler konumunda değildir. Bu bağlamda Fârâbî, hangi dönemde ortaya çıkarsa çıksın yasa koyuculuk bakımından filozof prototipinde bir çelişki ve zıtlığın ortaya çıkmayacağını, çelişkili gibi görülecek uygulamaların ise tümel ilkenin tikele tatbikinde zaman ve mekan ilintisinden kaynaklanacağını, dolayısıyla hakiki filozofların ruhları bir olduğu için aynı şartlar altında aynı yasaları koyup aynı şekilde tikele tatbik edeceğini vurgulamıştır. Kelâmcıya verdiği bu konum nedeniyle Fârâbî'nin siyasal düşünceler literatüründe önemli bir konsept olarak siyasal-teolojiye işte bu aşamada önemli bir alan açtığını söyleyebiliriz. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta kelâma belirlenen mevkinin felsefenin bir açılımı olarak dinin, dolayısıyla siyaset felsefesinin altında yer almasıdır.

Buna göre kelâmın görevi erdemli dinin inanç ve fiil haline getirilmiş haliyle siyaset felsefesinin sabiteler alanından kendisine bahşedilen küllî ilkelerinden yeni istinbatlar çıkarmak, bunları avam nezdinde tashih etmek, bunların karşıtı olabilecek meşhur önermeleri zayıf düşürmek, erdemli dinin inanç ve fiillerini toplumsal düzlemde muzaffer kılmaktır. Fârâbî şehir ve milletleri bu dünyada mutluluğa, öbür dünyada ise gerçek mutluluğa ulaştıracak nazarî, fikrî, ahlakî erdemler ve amelî sanatları tetkik ettiği *Tahsil* adlı eserinde, bu erdemlere bağlı ilimler açısından zımnen kelam ve fıkıh ilminin de statüsüne değinmiştir. Buna göre, mille vazeden erdemli şehrin ilk başkanı görev süresi boyunca gündelik ve gelip-geçici deliller kadar ardıl nesiller için korunması, devam ettirilmesi, yazılı veya sözlü olarak kaydedilmesi gereken delilleri de kullanır. Sözkonusu ikinci delillerin "inançlar/görüşler kitabı" ve "fiiller kitabı"nda muhafaza edilmesi zorunludur. Bu iki kitap milletlerin ve şehirlerin benimsenmeye davet edildikleri görüş ve fiillerden, bu şeylerin unutulmamasını sağlayacak tarzda onların ruhlarında yerleşmesi ve korunmasını mümkün kılacak delillerden ve bu görüş ve fiillere karşı çıkacak kişileri reddedecek delillerden müteşekkil olmalıdır. Bir sonraki aşamada Fârâbî, milletlerin ve şehirlerin eği-

65. *Kitabu'l-Huruf*, s s. 132,133, çev., s. 70,71.

timini sağlayacak ilimlerin birincisinin "inançlar/görüşler kitabı"nda, ikincisinin "fiiller kitabı"nda, üçüncüsünün ise yazılı olmayan ilimlere mahsus olmak üzere üç derecesinin olacağını, bunlardan her birisinin muhafazasının ise kendilerini bu ilimleri korumaya adamış guruplar vasıtasıyla olacağını beyan etmektedir. Her gurubun üyeleri ise, muhafaza ettiği ilimle ilgili olarak kendilerine açık olarak ifade edilmemiş olan şeyleri keşfetme, onları muzaffer kılma, onlara karşı çıkanları reddetme ve bütün bunları başkasına öğretme kuvvetine sahip olan kişiler arasından seçilecektir. Bu gurupların en temel amacı en yüksek yöneticinin milletler ve şehirlerde gerçekleştirmek istediği gayenin peşinde koşarak, bu göreve kendilerini adamalarıdır.[66] Fârâbî'nin şehir ve milletlerde sürekliliğinin korunması gerektiğine dair bahsettiği ilimler bir taraftan felsefenin sürekliliğini teminat altında alan nazarî ve amelî felsefe kapsamındaki ilimlerle ilgili olduğu kadar, öbür taraftan büyük oranda dindeki inanç ve fiillerin dinamikliğini canlı tutacak din bilimleri yani kelam ve fıkıha da bir gönderme yapmaktadır ve bu bağlamda atıf yapılan guruplar ise kelamcılar ve fıkıhçılardır. Öyle ki kelam ve fıkıhın ilimlere dair bu hiyerarşik değer skalasındaki yeri, zaman ve mekâna göre oldukça yerelleşmiş ve izafileştirilmiş bir karakterdedir. Zira onlar nazarî erdemle ilgili ilimlerin yakinî ispatlarla varlıklara dair tasdik ettikleri makulatların, misallerini, zaman ve mekâna göre değişiklik gösteren her bir şehir ve ümmetin/milletin mutluluğuna hizmet edebilecek şekilde en mükemmel hallerinde kullanması gereken ilimler kategorisindedir.[67] Dolayısıyla kelâmcının buradaki görevi en yüksek mutluluk ülküsüne yönelik erdemli millenin amaçları doğrultusunda bir nevi siyasal ideoloji yapmak, fıkıhçınınki ise kendi şartlarının imkânlarında ortaya çıkan tikel olasılıkları dinin inanç ve fiilleri açısından çözüme kavuşturmaktır. Din bilimlerinin ortaya çıkışı ve sürekliliği açısından oldukça önemli bir vurgu taşıyan bu bağlam her ne kadar filozofun felsefe-din ve toplum ilişkisine dair felsefî sisteminin bütünlüğünden kotarılmış olsa da kelam ve fıkıh gibi ilimlerin kaynakları, ortaya çıkış aşamaları ve ümmete hizmet görünümleri açısından da bir değer taşımaktadır.

Bu aşamada tekrar bu iki ilmin dinin fiiller bölümündeki icraatlarına dönersek, Fârâbî'ye göre, kelâmcının amelî alanda yapacağı istinbat yetisinin işlevi ve içeriği yine aynı alanda hüküm çıkarma işlevine sahip olan fıkıhçınınki ile aynı statüde değildir. Kelâmcı teolojik çerçeve içinde bu işlevi teorik, ilmi ve kavram düzeyinde irdelerken, fıkıhçı ise söz konusu amelî hususları pratik ve bireysel boyutlarını göz önüne alarak araştıracaktır.[68] Bu açıdan bakıldığın-

66. Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut-1995, s. 77-78, Mutluluğun Kazanılması, çev., Ahmet Arslan, Ankara-1999, s. 83-84.
67. *Tahsîl,* s. 79, çev., s. 85.
68. Aydınlı, *a.g.m.* s. 31.

da kelâm nazarî siyasete fıkıh da pratik siyasete daha yakın bir konumda seyretmektedir, çünkü kelâm ilmi hem nazarî hem de amelî kaynakları ile küllî bir düzeyde ilgilenirken fıkıh büyük oranda ilgisini siyasetin pratik sahasına yöneltmiştir. Fârâbî'nin açıklaması şu şekildedir:

"Dinde yer alan ameli hususlarla ilgili olan fıkıh, ancak ilmi medenî'nin içerdiği küllîlerin cüz'îleri olan şeyleri kapsar ve bu nedenle fıkıh, ilmi medenî'nin parçalarından bir parçadır ve amelî felsefenin kapsamındadır. Dinde bulunan nazarî şeylerdeki fıkıh ise, ya nazarî felsefenin içerdiği küllîlerin cüz'ilerini içerir ya da nazarî felsefeye dahil olan şeylerin misallerini içerir. Bu durumda fıkıh nazarî felsefenin bir bölümü olarak onun kapsamındadır. Nazarî ilim ise asıldır.[69]

Daha önce de değindiğimiz gibi Fârâbî, başlangıçta felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmıştı. Bilahare ise bu felsefenin bir açılımı olarak dinin (mille) de inanç/görüş (nazarî) ve fiillerden (amelî) oluştuğunu dercetmişti. Fârâbî'nin yukarda alıntıladığımız pasajı açısından bu bölümlemenin daha alt kademelerinde yer alan fıkıh, hem felsefenin hem de dinin ikiye ayrılmış kollarına da nüfuz eden, onları kaynak olarak kullanan, keza muhatap kitlesine yönelik bu alanlardan çıkarımlarda bulunan bir ilim olarak takdim edilmiştir. Şöyle ki, "dinde yer alan amelî hususlardaki fıkıh" tanımlaması ile fıkıh, dolaylı bir şekilde amelî felsefenin dolayısıyla ilm-i medenî'nin içeriğine nüfuz etmekte, "dinde bulunan nazarî şeylerdeki fıkıh" tanımı ile de, -zaten din felsefenin bir görünümü olduğu için- yerine getireceği görev bakımından yine dolaylı bir şekilde nazarî felsefenin içerdiği küllîler veya nazarî felsefeye dahil olan şeylerin misallerini içlemine almış bulunmaktadır.[70] Şu halde, fıkıh sanatını, dine paralel olarak bu şekilde iki bölüme ayıran Fârâbî, onu her iki bölümü ile felsefeye bağlamakta ve onun çatısı altına yerleştirmektedir.[71]

Mehdi'ye göre, öncelikle bu haliyle kelam ve fıkıh, mantık, matematik, fizik, metafizik (dolayısıyla metafiziğin en yüce kolu olarak tanrıbilim/teoloji) ve ilm-i medenî'nin statüsünün aksine evrensel değil din koyucunun veya yasa koyucunun belirlediği inançların ve fiillerin sınırına hasredilmiş ilimlerdir. Onların bilgileri, sabit kaynaklardan çıkarılan bir bilgi türü ve özeldir. İkincil olarak, bu ilimler ilm-i medenî'nin yerine geçecek veya onlara alternatif olacak bir yapıda değildir. Onlar dünyevî siyasî bilime karşı dinî veya kutsanmış ilimler değildir. Bu ilimler bu haliyle siyasî bilimle bağlantılı herhangi bir araştırmayla ilgilenemezler. Üçüncü olarak, bu haliyle kelam ve fıkıh, konuları bakımından

69. *Kitabu'l Mille*, s. 53., çev., s. 264, Aydınlı, *a.g.m.* s. 31, 43. Fârâbî, *Kitâbü'l-mille* s. 47, 48, Aydınlı, *a.g.m.* s. 26,27.
70. *Kitâbü'l-mille*, s. 50, çev. s. 263, *İhsâ*, s. 87, çev., s. 108
71. Aydınlı, *a.g.m.* s. 31.

ilm-i medenî'nin ahlak ve siyaset gibi iki kolu ve parçası değildir. Dördüncü olarak kelam ve fıkıh belirlenmiş veya bağlı bulundukları dindeki evren, Tanrı ve onun sıfatlarına dair inançların yanlışlığını veya doğruluğunu araştıramazlar. Bu görev nazarî felsefenin kapsamındaki metafiziğin üçüncü kolunu teşkil eden teoloji veya Tanrıbilimin konusudur. Keza bu bilimler aşağılık ve soyluluk bakımından dindeki fiilleri, bu fiillerin performansıyla başarılan mutluluk çeşidini ve belirlenmiş bu dindeki bir görüşte yasa koyucunun amaç veya gayesini yargılayamaz ve sorgulayamazlar. Bütün bu görevler ilm-i medenî'ye aittir ve halihazırda tamamlanmış durumdadır.[72] Bu bağlamda Nasr'ın Fârâbî'nin ilimler sınıflamasında fıkıhın Aristo'nun *Nikomakhos'a Ahlak*'ına, kelamın da *Politika* adlı eserine karşılık geldiği veya denk düştüğü şeklindeki tasnif çizelgesi ve Fârâbî'nin kelamı siyaset ilmine bir alternatif olarak, fıkıhı da ahlaka karşılık bir ilim olarak önerdiği şeklindeki yorumu, bahse konu inceliklere nüfuz edememesinden kaynaklanmıştır.[73] Çünkü Fârâbî'nin ahlak öğretisinde ahlakî önermeler teorik temelini doğrudan faal akıldan alınan teorik makullerden ayrılamaz ilkelerden dolayısıyla nazarî akıldan, tikellere ilişkin pratik yargılarını ise pratik akılın orta olma ilkesine göre takdir, tecrübe, taakkul, dosdoğru akıl yürütme ve pratik kıyas yetilerini kullanarak elde etmekte ve her iki alanda bütünsel bir seyir izlemektedir.[74] Bu haliyle meşhur önermeleri kullanmaları bakımından ahlakın kelama kaynaklık sunduğu veya beslendikleri alan bakımından kısmen kesiştikleri, ahlakın tikellerle ilgili yargılar için pratik kıyası da kullanması hasebiyle, istinbat yöntemi olarak fıkhî kıyası kullanan fıkıha rehberlik sunduğu veya kelam ve fıkıhın bu açılardan da ahlaka yardımcı ilimler olduğu söylenebilir.

Ayrıca yine bu bağlamda açıklığa kavuşturulması gereken bir olgu da ilimler sklasında ilahiyatın (metafizik) en üst dalı olarak konumlandırılmış bir bilim dalı olarak teoloji ve ilm-i medenîye yardımcı bir ilim olarak kelam arasındaki ilişkidir. Fârâbî ilahiyat ilminin üçüncü kısmının cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıkları araştıracağını, bu araştırmanın ise kendisinden daha mükemmeli bulunmayan Allah'ın varlığını, diğer varlıklara varlıklarını veren varlık olduğunu, gerçekliğini, birliğini, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini burhanlarla ispat edeceğini ifade eder. Hatta bu bilim dalı en mükemmel varlığı araştırdığı için en mükemmel ilim olacaktır. İlahiyat ilminin teoloji kısmına denk düşen bu sahayı burhânî ispatlarla inşa eden fail ise kendisine inen vahye göre hareket eden din vazedici, yasa koyucu, erdemli ilk başkan veya filozof-peygamberdir. Buna göre, ilm-i medenî'ye yardımcı bir ilim olarak ke-

72. Mahdi, *a.g.e.* s. 90,91.
73. Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam,* Harvard-1968, ss.60-62.
74. Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı,* İstanbul-2013, s. 108,109, 133-155.

lam hem bu anlamda bir teoloji statüsünden oldukça uzak bir mevkidedir hem de kelamcının, Mehdî'nin de vurguladığı gibi, din vazedecinin ilahiyat ilminin burhânî bilgileri zemininde belirlediği erdemli dinin ilgili inançlarını doğruluk ve yanlışlık bakımından araştırma ve sorgulama salahiyeti yoktur. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin teoloji ile kelam arasında oldukça mesafeli bir şekilde inşa ettiği bu ayrım, hem İslâm düşüncesinde diyalektik yapısı ile görünmeye başlayan kelam litatürüne dair bir bilinci hem de kelâmın bu anlamda teolojileşmesi durumunda dinin inançlarının zaman ve mekâna göre sınırlarının ötesine taşarak izafileştirilmesine dair bir kaygıyı yansıtmaktadır. Şu halde kelam ile teolojinin birbiriyle örtüşen kavramlar olmadığı konusunda ısrarcı olan Ess'in teolojinin İslam'da Hıristiyanlıktaki kadar temel bir olgu olmadığına dair tespitinin kökenini bu bağlamın daha anlaşılır kılacağını söyleyebiliriz.[75] Nihayetinde İslâm dini Hıristiyanlıkta olduğunun tersine inşası, varlığı ve sürekliliğini teolojiye borçlu değildir. Fakat, kullandıkları yöntem ve düşünce düzeyi açısından, önde gelen Hıristiyan teologlarını kelamcılarla değil felâsife ile karşılıklı okumak, keza İslâm düşünce tarihinde teoloji nosyonunu hakikî anlamda kelamcılardan değil ilahiyat ilmini nazarî felsefenin merkezinde tutan felasifeden okumak ve inşa etmek daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Bu aşamada tekrar kelâm ve fıkıhın konularının kesiştiği temalara dönecek olursak, bu iki ilmin birbirlerinin alanında gezmelerinin (fıkıhın inançlar sahasında, kelâmın da fiiller sahasında) mahiyetini irdelememiz gerekir. Kelâm bu işlevi daha önce de vurguladığımız gibi savunmacı bir metotla yaparken fıkıh ilmine ise yöntem olarak böyle bir nitelik verilmemiştir. Keza her iki alanda iknaya dayalı yöntemleri kullanmasına rağmen, birisinin ana yöntemi cedel ve hitabet, diğerinin ki ise büyük oranda fıkhî kıyastır. Peki Fârâbî "dindeki inançlar/görüşlerle ilgili fıkıh ilmi" tanımından neyi kastetmiştir veya içeriği hakkında ne gibi öngörülerde bulunmuştur? Fârâbî, hem *Kitâbü'l-mille* hem de *İhsâ*'da, fıkıh ilminin dindeki inançlar/görüşlerle ilgili bölümü hakkında suskundur ki, bu suskunluk araştırmacıya yeni yorum imkânları açmaktadır. Yine Aydınlı'yla beraber söylersek Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*'de bu iki sanatı ve ilmi, kelâmcının işlevini fıkıhçıya aktararak tek bir şahıs üzerinden tetkik etmekte, böylelikle fıkıh ilmini nazarî felsefe ile irtibatlandırmaktadır. Burada şöyle bir yorum yapılabilir: Daha öncede değindiğimiz gibi eğer kelâmcının dindeki inançlara/görüşlere savunmacı, karşı kanıtı zayıf düşürücü veya bunları yüceltici bir amaçla değil de, kendisine belirlenen ikincil bir görev olarak dinin inanç dizisi alanına giren konular hakkında verili olanın içeriğine ve dini vazedenin amacına uygun bir şekilde yeni ve genel hükümler istinbat etme işlevini gerçekleştir-

75. Josef van Ess, "İslam Kelamı'nın Başlangıcı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev., Şaban Ali Düzgün, Ankara-2000, s. 399,415-420.

mek durumunda kalırsa, kullanacağı metot cedel veya hitabet değil başka bir yöntemdir. Kelâmcının söz konusu ikincil görevi, birinciye nazaran daha fazla ehemmiyet taşımaktadır; zira istinbat süreci belirli bir mantıksal ve ilmî tutarlılığı zorunlu kılmaktadır. Çünkü cedel ve hitabetin savunduğu konunun içeriği, bir nebze de muhatabın yanlışlanacak ve çürütülecek görüşünün içeriğine göre belirlenmektedir. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin bir şekilde değinip de ayrıntısını dile getirmediği dindeki inanç ve görüşleri konu alan fıkhî kıyas telakkisi işte bu noktada anlam kazanmaktadır. Şu halde kelâmcı ikincil düzeydeki görevini icra ederken cedel ve hitabetle değil, fıkhî kıyasla iş gören bir kelâmcı-fakih olmuştur. Çünkü fıkhî kıyasla iş görebilmek için bu sanatın kullanıldığı fıkıh ilmini de bilmek gerekmektedir. Daha öncede zikredildiği gibi dinde belirlenmiş görüşler konusunda fıkıhçı olanın ameller konusunda fıkhçı olanın bildiğini bilmesi gerekir.[76] Aynı aşamadaki benzer durum fıkıhçı için de geçerlidir fakat fıkıhçının aynı görevi icra ederken, daha ziyade kelâmcının birincil olarak anılan sahadaki ana metotlarını yani cedel ve hitabet sanatını bilmesi şart koşulmamıştır.

Dolayısıyla bu manzara salt fıkıhçının dindeki inanç ve görüşlere yöneldiğinde aynı zamanda bir kelâmcı olması gerektiğini zorunlu kılmaz. Binaenaleyh kelâmcı dindeki fiilleri araştırırken savunmacı ve yüceltici bir amaçla bu işlevi icra ederken fıkıhçının böyle bir tasası yoktur. Örneğin sarhoşluk veren fakat dinin inanç ve fiillerinin belirlendiği temel kaynaklarında (Kitap, Sünnet, İcma) zahiren yer almayan bir içeceğin haram olup olmadığı konusunda bir şekilde neşvü nema bulan mahsusat ve meşhuratlara kelâmcı ve fıkıhçının yaklaşım tarzlarını tartışalım: Bu manzarada fıkıhçının yapacağı görev karşı savlarla hiç uğraşmadan kurallarını sıkı bir şekilde uygulayarak fıkhî kıyas vasıtasıyla bu maddenin haram olduğunu istinbat edip, küllî kurallardan cüz'ilerini çıkarmak ve tikel fenomenlere tatbik etmektir. Kelâmcının görevi ise bu konuda toplumca malum ve meşhur olan şeyleri cedel ve hitabet sanatı vasıtasıyla küllî, fikrî ve kavram düzeyinde, bu içeceğin haram olduğu görüşünü yüceltip, yararlı olduğu yönündeki görüşleri ise zayıf düşürüp, çürütmektir. Fakat Fârâbî'ye göre yine de bu iki sanata ve ilme bir kişinin sahip olması da mümkündür.

Fıkıh ve kelâmın, erdemli dinin ve erdemli şehrin ilk döneminde değil de daha sonraki aşamalarında temayüz eden bir ilim olduğunu nazarı dikkate aldığımızda, bu süreçte siyasal ve toplumsal alan için gittikçe önem kazandığı gözlemlenmektedir. Çünkü erdemli ilk başkandan sonraki dönemlerde, hem siyaset felsefesince belirlenen küllî kanunlar gittikçe ivme kazanarak belirlenmemiş tikel olgulara yönelik yorumlanmaya ihtiyaç duymakta hem de aynı şekilde nazarî felsefenin kapsamına giren küllî kanunların misalleştirilme/im-

76. *Kitabu'l Mille*, s. 53-54, çev., s. 263, 264.

geleştirilme işlemleri önem kazanmaktadır. Fârâbî'ye göre din/mille zaten siyaset içerikli bir kavram olduğu için ona bağlı ilimlerin de bir nevi siyasal ve toplumsal görevleri vardır. Buna göre kelâm ilmi bir bakıma bağlı bulunduğu dinin doktrinal yapısına toplumsal ve siyasal açıdan hizmet edecektir.[77] Bu olgu dolayısıyla teolojik işlevli bir ideolojileştirmeye de içkindir. Fıkıh sanatının siyasetle ilişkisi ise yine bu dönemde önem kazanmaktadır. Erdemli bir siyasî geleneği devam ettiren şehirler veya milletler arasındaki uyum daha ziyade nazarî siyasetin belirlediği ilkeler çerçevesinde sağlanmaktadır. Bu ilkelerin siyaset ve toplumsal alanda tikel olarak uygulanması ise iradî fiillerin sonsuzluğundan ve iradî alandaki arazların çokluğu hasebiyle zaman ve mekân farkı nedeniyle farklılık göstermektedir. Şu halde erdemli siyasetin hukuk açısından dinamikliğini ise büyük oranda fıkıh temin edecektir. Bu durumu Aydınlı şu şekilde açıklamaktadır:

"Erdemli bir siyasi gelenek içerisinde yer alan şehirler veya milletler arasındaki uyum ilkeler çerçevesinde sağlanmaktadır; bu ilkelerin siyasetin alanına indirilmesinde, bir siyaset halinde uygulanmasında değil. Dolayısıyla, bu siyaseti yapacak insanlar, hükümdarlar, bireysel olanın sonsuz dünyasını belirleme durumuyla karşı karşıyadır ve onların temel vazifesi de budur. Bireysel olanın bu sonsuzluğu, başka sebepler de eklenerek, hükümdarın gerekli olan bütün fiilleri belirlemesini nerede ise imkânsız hale getirir. Bu durumda toplumun ilk başkanı için, bütün fiilleri belirleyip tamamlayamama gibi bir durum her zaman söz konusu olabilir. Bunun yanında belirlediklerinin bir kısmı için gerekli olan bütün şartları da gerçekleştiremeden bırakması da mümkündür. "Hatta belirlenebileceği halde, belirlemeden bıraktığı pek çok fiilin kalması da mümkündür.""[78]

Buna göre ilk başkan ölüm veya savaş gibi nedenlerden veya kendi zamanında hiçbir şekilde sorun olarak gündeme gelmemiş olmasından dolayı birçok fiili belirlenmemiş olarak bırakmış veya bu tür problemler hakkında herhangi bir çözüm ortaya koymamış olabilir. Erdemli dinin vazedicisi ve erdemli şehrin inşacısı ilk başkandan sonra eğer bu şehri filozof-kral yönetecekse fıkıh ilmine ihtiyaç duyulmayacaktır. Fakat Fârâbî ardıl erdemli ilk başkanların sürekliliğinin bir aşamada sekteye uğrayabileceğini, bu dönemle beraber ise erdemli mille ve şehrin, zorunlu bir şekilde taklit dönemine intikal edeceğini, "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler"in (*rüesâu's-sünne*) döneminin başlayacağını ifade eder.[79] İşte siyasete yardımcı bir ilim olarak fıkıh sanatının zorunlu olacağı dönem söz konusu taklit

77. Aydınlı, *a.g.m.* s. 32.
78. Aydınlı, *a.g.m.* s. 38.
79. Fusûl, s. 67, çev., s. 50.

dönemidir. Bu aşamada söz konusu hükümdarlıklar için belirlenen şartlar ile fıkıhçı için belirlenen şartlar paralellik arzetmektedir. Bu şartların hükümdarı için belirlenen şartlar şu şekildedir:

a) Önceki imamların (erdemli ilk başkanların) kabul ettikleri ve şehirleri kendileriyle yönettikleri sünnet (gelenek) ve şeriatları (yasalar) bilmek. b) Önceki yöneticilerin bu sünnetlerdeki (adetlerdeki) amaçlarını göz önünde bulundurarak bu sünnetlerin uygulanmaları gereken yerleri ve durumları ayırt edebilme mükemmelliğine sahip olmak. c) Sözlü ve yazılı olarak kendi dönemine intikal etmiş kadim sünnetlerde kapalı bulunan kısımları, yine eski sünnetlerin (geleneklerin) uygulandığı örneğini taklid ederek açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak. d) Şehrin imarını (yapısını) korumak için, eski sünnetlerde (gelenekler) veya sîretlerde bulunduğu gibi olmayan ve zaman zaman ortaya çıkan olaylarda mükemmel görüş ve pratik hikmet sahibi olmak e) Hitabet; yani başkalarını ikna etme ve hayal gücüne dayanan etki meydana getirebilme mükemmelliğine sahip olmak f) Cihada katılabilme gücüne sahip olmak.[80] Sayılan bu şartlar ile Fârâbî'nin aynı dönemde işlevsel olduğunu söylediği fıkıhçıya dair belirlediği şartları göz önüne aldığımızda burada "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler" (*rüesâu's-sünne*) ile fıkıhçı ve kelamcı arasında ince ayarlanmış bir işbölümünün düşünüldüğünü, "geleneği sürdüren liderler" komisyonuna kelamcı ve fıkıhçının da dahil olabileceğini, keza aynı durumun bu aşamadan önce önerilmiş yönetim tarzları olarak dört ve altı kişilik komisyonlar için de kısmen geçerli olabileceğini söyleyebiliriz. Bu noktada fıkıhçı için belirlenen şartları bağlam açısından yeniden hatırlamak elzem olmaktadır:

"Böylece fakih, sözlü olarak koymuş olduğu kanunların tamamında, kanun koyucunun sözlerine ve hakkında söz söylemeyip, yapmak suretiyle koymuş olduğu kanunlarda da fiillerine, ya, -eğer zamanında yaşamış ve onunla arkadaşlık etmişse- müşahede ve işitme yoluyla veya ondan gelen haberler vasıtasıyla ulaşmış olur. Ondan gelen haberler ise, ya yaygın olarak bilinenlerdir veya ikna etmeye dayalı olanlardır. Bunların her biri de, ya yazılıdır veya yazılı değildir"[81].

Fakat önerilen yönetim dizgesinin daha erken aşamaları olan melik ve hakîmden oluşan iki kişilik yönetim tarzı, filozof-kralın yönetim tarzı ve erdemli şehrin kurucu ilk başkanlığına denk düşen filozof-peygamber dönemlerinde kelamcı ve fıkıhçıya bir alan açılmadığını, çünkü ikisine belirlenen görevleri bu dönemlerde bizzat onların yapabilecek bir donanımda olduğunu sistemin bir gereği olarak sunmak gerekir.

---

80. Fusûl, s. 67, çev., s. 50.
81. *Kitabu'l Mille*, s. 53-54, çev., s. 263, 264.

Geleneği sürdüren hükümdar ve geleneği sürdüren liderler döneminde ise hayatın değişen şartları ve iradî fiillerin tikel olarak farklı farklı temayüzlerine yönelik önceki örneklerin belirleyiciliği ve otonomluğu söz konusu olur; bu şartlar altında "istihraç ve istinbat" hem siyasî otoritenin hem de fıkıhın temel vasıtası ve yöntemi haline gelir.[82] İşte bu noktada dinin görüş ve fiiller alanıyla ilgili fıkıh ilminin fıkhî kıyası kullanarak, yani belirlenmiş olandan belirlenmemiş olanı ortaya çıkararak yapacağı istinbatlar siyaset açısından önem kazanır. Buna göre, fıkıhçının dindeki görüş ve fiillerle ilgili tashih de bulunabilmesi ve onlardan istinbat yapabilmesi için ayrıca bu dinin erdemleriyle erdemli olması, görüşlerine sağlam bir inançla bağlı bulunması gerekir. Keza fıkıhçının ilk başkandan kendisine gelen kanunlardan, hangisini kendi dönemi hangisini de evrensel olarak ihdas ettiğini idrak edebilecek basirette olması, ilk başkanın hitap dili ile onun döneminde yaşamış halkın dillerini kullanmadaki adetlerini bilmesi dolayısıyla istiare ile gerçek anlamları ayırt edebilmesi gerekir. Öte yandan yine fıkıhçının, ortak isimlerin delalet ettiği gerçekliğe karşı, keza bununla bağlantılı bir husus olarak ilk başkan tarafından serdedilmiş sözleri, amaç özel olduğu halde genel olarak söylenmiş sözler- amaç genel olduğu halde özel olarak söylenmiş sözler-sözlü önermede geçen ve zahirde kendisine delalet edilen şeyin bu bağlamda kullanılmasının mutlak olarak mı yoksa tahsis üzerine mi söylendiği gibi seçenekler açısından tahlil yeteneğinin olması ve en isabetli tespiti yapabilecek bir zekâya sahip olması gerekir. Ayrıca, fıkıhçının devraldığı kanunların âdet boyutunun dolayısıyla meşhur ve yaygın olan yönlerinin durumlarını da bilmesi gerekir. Yine onun, nesnelerde benzerlik ve karşıtlığı kavrama gücü ile, nesneye lazım olan ile lazım olmayanı anlama gücüne sahip olması gerekir. Yani ilk başkanın dinde koyduğu fiilleri çok iyi bir şekilde idrak edebilmesi için hem ilk başkan tarafından belirlenmiş sözleri hem de bu sözlerin kısmen konusunu teşkil eden alanın genel yapısını bilmesi gerekir.[83] Bu ise, yaratılış mükemmelliği ve meslekî tecrübe ile olur.

Bu aşamada ister istemez şu soruyu sormak lazımdır: Erdemli mille ve medinenin "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler"in (*rüesâu's-sünne*) başkanlık döneminde zuhur eden/etmesi gereken bir ilim olarak mevsuf edilen fıkıh ilminin genel ilkeler ışığında tikel konuları tetkik eden dindeki fiillere hasredilmiş bölümü ile yine büyük oranda nazarî siyasetin belirlediği genel ilkeler rehberliğinde tamamen tikel konulara yoğunlaştığı işaret edilen pratik bilgelik arasında ne türden bir ilişki vardır? Çünkü Fârâbî "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler"in (*rüesâu's-sünne*) başkanlık döneminde bile fıkıhçı ve kelâmcıya hiç-

82. *Kitabu'l Mille*, s. 53, çev., s. 263.
83. *Kitabu'l Mille*, s. 53, çev., s. 263, *İhsâ*, s. 85-86, çev., s. 106,107.

bir zaman yetkin bir şekilde siyasal otorite yolunu açmamaktadır. Bu koşullarda bir yandan cüz'î konulara yönelik çözümler üretebilen pratik bilgelikle teçhiz edilmiş "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ilk başkanlık makamı vardır, öbür yandan eş zamanlı olarak dindeki fiil ve ameller alanında tikel düzeydeki muhtemel problemlerle iştigal eden bir fıkıhçı vardır. Fârâbî, daha ziyade tikellerle ilgilenen fıkıhçı ve pratik bilgelik sahibi arasında icra ettikleri görev bakımından bir paralellik görmektedir çünkü her ikisi de temel dinamiği değişme/dönüşüm olan pratik/güncel olanın iradî dünyasının dağarcığına küllî olanın doğruluğunu yansıtmak ve uygulamakla iştigal etmektedir.[84] Fârâbî'nin metni şu şekildedir:

"Fakih pratik bilgelik sahibine benzer. Bu ikisi ancak tikel pratik şeylerde doğru düşünmenin istinbat edilmesinde kullandıkları düşünce ilkelerinde farklılaşırlar. Şöyle ki: Fakih, ilkeleri tikel pratik meselelerde din koyucusundan alınıp nakledilen öncüller olarak kullanır. Pratik bilge sahibi ise ilkeleri, bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüller ve tecrübeyle elde ettiği öncüller olarak kullanır. Bundan dolayı fakih, belirli bir dine nispetle seçkinlerden iken pratik bilgelik sahibi hepsine nispetle seçkindirler. Bu nedenle toplumsal bir liderliğe getirilen veya onu deruhte eden veya toplumsal bir liderliği deruhte etme ehliyetine sahip olan veya onu deruhte etmeye hazırlanmış olan herkes kendisini seçkinlerden sayar. Çünkü onda felsefeye bir benzerlik vardır, zira felsefenin kısımlarından biri de pratik reislik sanatıdır." [85]

Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla fıkıhçı ve pratik bilgelik sahibi, kendilerinden önceki bir din koyucusu tarafından belirlenen genel ilkelerin imkânlarının tanıdığı sınırlar içinde, zaman, mekân ve mevcut şartlar gibi değişkenlerin doğal olarak ortaya çıkardığı tikel sorunlara çözüm getirmeleri açısından benzer bir görev icra etmektedirler. Fakat pratik bilgelik sahibi bir siyaset adamı söz konusu görevini icra ederken toplumun genelini dikkate alırken, fıkıhçının hedef kitlesi ise bağlı bulunduğu dinin mensuplarıdır. Çünkü fıkıhçı tikel konulara bağlı bulunduğu dinin vazedilmiş ilkeleri açısından bir yaklaşım sergilerken, siyaset adamı ise aynı işlevi toplumun genelini kapsayacak şekilde icra etmektedir. Bu nedenle fıkıhçı sadece belli bir dine göre seçkin kabul edilirken, siyaset adamı ise toplum düzeyinde seçkin kabul edilir.[86] Yani kelâmcı ve fıkıhçı, belirli şartlarla teçhiz edilmiş "geleneği sürdüren hükümdar"ın nazarî ve amelî siyasetin genel ilkelerinden yola çıkarak, erdemli din, millet ve medinenin koruyuculuğu adına tikel bir olayın çözümüne dair geliştirdiği pratik bir çözümün karşısına, aynı statüde olabilecek şekilde kendi çözüm yöntemi-

84. Aydınlı, *a.g.m.* s. 44.
85. *Kitâbü'l-hurûf*, s. 133, çev., s. 71.
86. *Kitâbü'l-hurûf*, s. 133, çev., s. 71, Aydınlı, *a.g.m.* s. 45.

ni koyamaz. Böyle bir olasılıkta erdemli dinin hakiki felsefenin açılımına dair din mensuplarınca kaybedilmiş bir bilinç olasılığı vardır. Aynı olasılığın başka bir versiyonunun ise bozuk felsefeden bozuk siyasi yapılar üretmiş otoritelerin tikel bir olayın çözümüne dair belirlediği seçenek ile erdemli dini takip eden kelâmcı ve fıkıhçının belirlediği çözümün aynı düzeyde bir çatışma içinde olabileceğini belirtmek gerekir.

Konu Fârâbî'nin siyaset felsefesinde dine, erdemli şehrin yetkin ikinci sınıfı olarak belirlediği din hizmetkârlarının görevlerine ve genel olarak din-felsefe ilişkisine dair belirlediği uzlaşmacı ve çatışmacı öğretilerle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle felsefe-din ilişkisine dair filozofun tasvir ettiği olasılıkları burada kısaca özetlemek gerekir.

FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ AÇISINDAN KELAMCI VE FIKIHÇI

1. Fârâbî'nin söz konusu ilişkiye dair zikrettiği birinci seçeneğe göre, mille hakikî felsefeden beslendiği sürece erdemli, bozuk felsefelerin otonomluğunda vazedildiğinde ise erdemsizdir. Dolayısıyla gerçek anlamlarında felsefe ve din arasında bir çatışma yoktur.[87] Mille felsefenin taklidi olduğuna göre ikisi gerek amaç gerekse içerik bakımından bütünsel bir tablo oluşturmaktadır. Şu halde bu seçenekte din mensupları olarak kelamcı ve fıkıhçı ile aynı zamanda felsefenin temsilciliğini yapan siyasal otorite arasında bir uzlaşma vardır. Bu bütünsel manzarada eğer erdemli dinin inanç ve fiillerine, fâsid felsefe erbaplarından, erdemsiz dinlerden ve erdemsiz şehirlerden bir saldırı, eleştiri, zayıf düşürücü bir delil, fâsid bir görüş intikal ettiğinde bunları bertaraf etmek görevi eğer varsa öncelikle felsefecilerin, eğer erdemli din ve şehir taklit dönemindeyse bilahare kelamcıların olacaktır. Bu bütüncül tabloyu Fârâbî'nin ilgili birimlerin her birine dair zikrettiği şu pasajda bulabilmek mümkündür:

   "Açıktır ki, kelam ve fıkıh sanatı, dinden sonradır; din, felsefeden sonradır; cedelî ve sofistik güçler, felsefeden öncedir; cedelî ve sofistik felsefe, burhanî felsefeden öncedir; dolayısıyla felsefe, bütün olarak, aletleri kullananın zaman bakımından aletlerden önce gelmesi gibi, dinden önce gelir. Cedelî ve sofistik (güçler), ağacın gıdasının meyveden önce olması gibi veya ağacın çiçeğinin meyveyi öncelemesi gibi felsefeyi ön-

87. Fârâbî'nin felsefe ve din ilişkisinin uzlaşmacı ve çatışmacı versiyonlarına ve seçeneklerine dair öğretisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,* Ankara-2007, ss.24-35.

celer. Din ise hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi veya aleti kullananın aleti öncelemesi gibi kelam ve fıkhı önceler."[88]

2. İkinci seçeneğe göre, insan zihninin doğal işleyişi bakımından felsefe, milleden önce gelir. Çünkü bir toplumun düşünce aşamalarındaki süreci, sofistik, hatabî, cedelî, matematiksel ve burhânî ispatlama şemasını takip eder. Bu süreçte burhânî düzeye gelmemiş bir felsefeden erdemsiz bir mille vazetmek mümkündür. Ayrıca burhânî felsefeden üretilmiş erdemli mille, bir toplumdan başka bir topluma, bir ümmetten başka bir ümmete aktarılıp, o toplumun ve ümmetin özel şartları gözetilerek; yani yeniden düzenlenerek (yeni bir tashih, taklit, tahyil ve temsil vasıtasıyla) yürürlüğe konabilir. Erdemli millenin bu şekilde aktarıldığı toplum ve ümmetin felsefî düzeyi burhânî düzeyden önceki süreçlerde ise, bu durumda erdemli millenin felsefenin nazarî ve amelî ilkeleri ile aynı amaç etrafında işlevselliğinin sekteye uğrama riski vardır. Felsefenin hakikatlerine dair entelektüel ve toplumsal bilinç kaybolduğunda milledeki inanç ve fiiller erdemli vasfını kaybederek bozuk bir hale dönüştürülebilecektir. Böyle bir manzarada eğer söz konusu şehir ve ümmetin avam tabakası burhânî felsefe ile karşılaşırsa bu durumda felsefe ile mille arasında bir çatışmanın olması kaçınılmazdır. Kanaatimize göre bu çatışmada mille taraftarlarını öncelikle kelamcı ve fıkıhçılar temsil edeceklerdir. Bu tür bir çatışmada ise felsefe erbapları mille taraftarlarını bertaraf ederek felsefenin söz konusu şehir ve ümmet içinde sona ermesine sebep olabilirler. Eğer felsefe erbabı böylesine bir millenin hakikî felsefenin taklidi olduğu sonucuna ulaşır ve avamı da bu konuda ikna edebilirlerse, bu durumda çatışma sönükleşmiş ve bertaraf edilmiş olur.[89]

3. Üçüncü seçenek ise şu olguya içkindir: Eğer zihinsel yapısı burhânî düzeye gelmemiş bir toplum bozuk bir felsefeden kalkılarak ihdas edilmiş bozuk bir milleye sahip olduktan sonra, böyle bir topluma burhânî felsefe duhul ederse, bu durumda felsefe her açıdan bu toplumun erdemsiz millesine karşı çıkacak; felsefe ve mille arasında birisi diğerini ortadan kaldırmak üzere amansız bir mücadele neş'et edecektir. Bu seçenekte de aynı şekilde felsefe ve milleden hangisi söz konusu toplum ve ümmetin nefslerine ve yaşam tarzlarında egemen olursa, diğerini ortadan kaldıracak veya tard edebilecektir.[90] Buradaki bozuk millenin önde gelenleri yine söz konusu bozuk millenin savunuculuğunu yapacak fâ-

88. *Kitabu'l-Huruf*, s. 132, çev., s. 70.
89. *Kitabu'l-Huruf*, s. 153, 154, çev., s. 88-89.
90. *Kitabu'l-Huruf*, s s. 133, çev., s. 90

sid kelamcıları olacaktır. "Açıktır ki felsefeye karşı olan her millette kelam sanatı felsefeye karşı olacak ve kelamcılar dinin felsefeye karşı olduğu ölçüde filozoflara karşı olacaklardır"[91]

4. Tekrar Fârâbî'nin bahsettiği erdemli mille ve medinenin taklit dönemine denk düşen "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler"in (*rüesâu's-sünne*) zamanındaki, bu yönetim tarzları ile kelamcı ve fıkıhçıların işbirliğine dönecek olursak, bu bağlamda felsefe ve dinin birbirine dönük sınırlarına dair bir olguyu müzakere etmek gerekir. Bu bağlamı daha fazla belirgin kılmak için Aydınlı'nın şu yorumlarına başvurabiliriz: "Fıkıhçı ile pratik siyaset adamının (el-müte'akkil) birbirine benzediği nokta, her ikisinin de önceden belirlenmiş bir çerçeve içerisinde, yaşanan hayatla ilgili meselelere zaman, mekân ve genel olarak mevcut şartlar doğrultusunda göreceli çözümler getirmek; birbirlerinden ayrıldıkları nokta ise, siyaset adamının pratik zekâya dayanarak toplumun genelini dikkate almasına karşın, fıkıhçının bağlı bulunduğu dinin, nispeten dar alanında kalması ve o dinin mensuplarını muhatap almasıdır. Fıkıhçının yapmış olduğu çıkarımlar dinin vazedilmiş ilkelerine göredir ve o dinin mensuplarını bağlar; siyaset adamının yapmış olduğu çıkarımlar ise pratik aklın ilkelerine göredir ve toplumun tamamını bağlar."[92] Fârâbî'nin söz konusu ayrımını temel alarak, dinin ve erdemli şehir yönetiminin taklit dönemine mahsus olmak üzere iki otorite arasında bir tür sınırlandırıcılık ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira, Fârâbî söz konusu taklit dönemini erdemli şehrin devamlılığı ve geleceği açısından riskli görmektedir ve Fârâbî'nin külliyâtı bazı bağlamlarda da vurguladığı gibi her asırda bir tane çıkabileceğini söylediği filozof-kralın başkanlığının zorunluluğu üzerine kurgulanmıştır. Şu halde taklit döneminde bir yandan "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler"in (*rüesâu's-sünne*) siyasî otoritelerinin câhil başkanlık türlerine dönüşme olasılığı vardır, diğer yandan ise din mensuplarının temsilcileri olarak kelamcı ve fıkıhçıların, erdemli millenin hakikatlere dayalı bir zemini olarak felsefeyi bertaraf edip, temsil, tahyil ve taklitlerden oluşan milleyi bağımsız hakikatler tasavvuruna dönüştürmeleri mümkündür. Her iki sınıfa dair belirlenen şartları göz önüne aldığımızda bu aşamada -metinlerin elverdiği ölçüde- erdemli din ve erdemli şehrin sürekliliği adına birbirlerini sınırlandıran, mümkün fâsid kaymaları önleyen ve varsa düzelten ikili bir mekanizma olduğunu söyleyebiliriz. Bir örnek üzerinden ilerlemek

91. *Kitabu'l-Huruf*, s. 157, çev., s. 91
92. Aydınlı, *a.g.m.*s.45.

gerekirse filozofun külliyatında modern yorumlarda oldukça tartışılan kavramlar olarak adil savaş ve cihad ilişkisini bu bağlamda müzakere edebiliriz. Buna göre, "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) cahil savaş türlerinden birisine (örneğin gazap gücünü tatmin etmek üzere açılan savaş) meylettiğinde, fıkıhçı ve kelamcı filozof-peygamber tarafından vazedilen dine bunun uygun olmadığını bildirecek, öbür yandan yine eğer din mensupları câhil savaş türlerinden birisine dinden bir meşruiyet aramaya teşebbüs ettiklerinde ise "geleneği sürdüren hükümdar" bunun âdil savaş türlerinin en önemli ilkesi olarak "adalet ve iyilik götürmeye" dair bir içerik arz etmediği gerekçesi ile söz konusu istibat veya eyleme engel olacaktır.[93]

FIKIHÇI'NIN İSTİNBÂT YÖNTEMİ OLARAK TÜMEVARIM KIYASLARI VE FIKHÎ KIYAS

Bu aşamada konumuz açısından önemine binaen Fârâbî'nin fıkhî kıyaslar olarak adlandırdığı kıyas türlerinin en önemli bölümünü oluşturan tümevarım kıyaslarının, yapısını tetkik etmek gerekmektedir. Çünkü bu kıyas türlerinin işlevleri küllî-cüz'i, genel-özel, öz-araz, makul-mahsus, ayaltı-ayüstü ilişkilerinin ikinciden başlayarak/kalkarak birbirilerine geçirilmesinde, keza iradî ve duyusal olanın zorunlu ve burhânî olana irca edilmesinde çok önemli bir mevkiye sahiptir. Örneğin Fârâbî'nin tümevarım kıyaslarından birincisi olarak addettiği *görünenden görünmeyenin istinbat edilmesi* şeklindeki kıyas türünü Lameer'in de alıntıladığı gibi Ess, *görünene dayanarak (ayaltı dünya), görünmeyen hakkında (Tanrı) bir sonuç resmetmek* şeklinde tanımlamaktadır.[94] Bilindiği gi-

93. Fârâbî'nin sultan ile ulema arasında ince bir şekilde ördüğü bu ilişki ağının bilhassa Selçuklu ve Osmanlı devlet sisteminde bir karşılığını bulabilmek mümkündür. Çünkü bu dönemlerdeki Ehl-i Sünnet kelamcıları Şia'da olduğunun aksine imameti beşerî/dünyevî bir sorun olmaktan çıkarıp ilâhî/metafizik bir sorun haline getirmemişlerdir. (Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, İstanbul-2003, s. 382-383). Bu olgu, siyaset-din ilimleri ilişkisinin hiyerarşisi açısından söz konusu devlet sisteminin zımnen Fârâbî'nin ilgili teorisi ile uyumlu olduğunu göstermektedir.

94. Joep Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden, New York, Köln-1994, s. 201. Lameer Aristo'da literal olarak tümevarım kıyasları arasında geçmeyen *fıkhî kıyaslar* (mekayis fıkhiyye) anlayışında Fârâbî'nin kaynağının I. Analitiklerin Arapça versiyonunun II. 23 68b 9-12 kısmındaki *el-hutbiyye ve'l fıkhiyye ve'l meşveriyye* kalıbı olduğunu, bu kalıbın da Walzer'in işaret ettiği gibi, Yunanca *rhêtorikoi* kelimesinin içeriklerinin Arap mütercim tarafından isimlendirilmesi sonucu türetildiğini, böylece hutbî=epideiktikos, fıkhi=dikanikos, meşveri=symbouleutikos kelime eşitlemesi ya-

bi İslam hukuku alanında kıyas, kitap sünnet ve icma'dan sonra edile-i şer'iyyenin (kitap, sünnet, icma, kıyas) dördüncü unsuru yani bu alanın kaynaklarından birisi olarak kabul görmüş, keza bu dizge icma ile de onaylanmış bir niteliğe sahiptir. Fârâbî'nin fıkhî kıyas anlayışını değerlendirirken hem Aristo mantığı hem de kıyasın İslam hukuku alanındaki söz konusu otonomluğu ve tarihini gözetmek gereklidir. Çünkü Fârâbî dönemine gelindiğinde kıyas, epistemolojik açıdan İslam hukuk teorisinin donanımlı teknik bir kavramı olarak güvenilir bir statüsü olduğu konusunda herkesçe onaylanan bir otorite kazanmıştır. Fârâbî ise söz konusu kıyas geleneğini Aristocu kıyas küllîyatı ile uzlaştırma konusunda ilk teşebbüsü yapmış[95] ve yine Lameer'in tespitleriyle söylersek, böylelikle Fârâbî *Küçük Kıyas Kitabı*'nda İslam hukukunda uygulanan hüküm çıkarma yönteminin Aristocu tümevarım kıyaslarının kuralları ile tamamen uygun olabileceğini dercetmeyi amaçlamıştır.[96] Fârâbî'nin İslam hukuku alanında bir kaynak olarak kıyasın kullanılıp kullanılmayacağı yönündeki farklı fıkıh ekolleri arasındaki tartışmalarda, eğer onun fıkıhçı ve fıkhı kıyasa açtığı manidar alanı düşündüğümüzde, bu alanda kıyası bir kaynak olarak kullanan ekollerle aynı fikirde olmuş olduğunu savunabilmek mümkündür.

Fârâbî'ye göre bilinen şeyler ya herhangi bir kıyas vasıtasıyla veya herhangi bir kıyas olmaksızın bilinirler.[97] Herhangi bir kıyas olmaksızın bilinenler makbulat, meşhurat, mahsusat ve makulat'tır. Bunların dışındaki bilgiler kıyas vasıtasıyla elde edilir.[98] Aristo mantığını takip ederek öncelikle kıyasları basit ve bileşik olarak ikiye ayıran Fârâbî, basit kıyasları yüklemli (14 çeşit), şartlı ve hulfi kıyaslar başlığı altında tetkik ederken[99] bileşik kıyaslar başlığı altında ise tümevarımı ve onun önemli bir bölümünü oluşturan fıkhî/hukukî kıyasları tetkik etmiştir. Yapılış tarzları itibariyle bileşik kıyaslar basit kıyaslardan farklıdır çünkü bileşik kıyaslarda, bir kıyasta olması gereken şekli parçalardan birçoğu atılmış veya araya birçok şey girmiştir.[100] Bileşik kıyasların en önemli bölümünü oluşturan tümevarım ise herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş olan bir hükmün doğru olup olmadığının belli olması için, bu

---

pıldığını ileri sürmüştür. (*A.g.e.* s. 257). Lameer İslam hukuku bağlamında Fârâbî'nin fıkhî kıyası hem geleneksel-İslamî anlamında hem de Aristocu anlamında kullandığını, böylece Fârâbî'nin fıkhî kıyasın hukuki olarak sonuç çıkarılabilecek en tercih edilebilir yöntem olduğunu benimsediğini belirtmektedir. (*A.g.e.* s. 257)

95. *A.g.e.* s. 233-234.
96. *A.g.e.* s. 245.
97. Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, Çeviri ve edisyon, Mübahat Türker Küyel, Ankara-1990, s. 101.
98. *A.g.e.* s. 101.
99. *A.g.e.* ss.101-108.
100. *A.g.e.* s. 108,109.

şeyin içine giren şeylerin araştırılmasıdır. Başka bir ifade ile tümevarım, herhangi bir şey hakkında duyular yoluyla elde edilmiş hükmün veya bu hükümde başka bir şekilde malûm olmuş olan şeyin, hakkındaki hüküm duyular yoluyla elde edilmemiş bir şeye, -bu diğer şey birincinin içinde olmamak şartıyla- *"geçiriliş"*i yani görünen yardımıyla görünmeyen hakkında hüküm vermektir.[101] Tümevarım kıyaslarında orta terimin (bir bakıma *illet*) bütün sınıfları araştırılmaksızın hüküm verilemez, ayrıca orta terimin doğruluğu bütün duyulur olanlarda test edilmeksizin görünmeyen alandaki ortak nitelikteki varlıklara geçirilemez.[102] Fârâbî tümevarım kıyaslarını *görünenden görünmeyenin istidlali* ve *fıkhî kıyaslar* olmak üzere başka bir açıdan ikiye ayırmaktadır. *Görünenden görünmeyenin istidlali* daha ziyade kelâm alanı dolayısıyla dinin inançlarla ilgili bölümü, fıkhî kıyaslar ise hukuk dolayısıyla dinin fiiller ile ilgili alanına denk düşmektedir. Bu nedenle yukarda andığımız gibi kelâmcının küllî düzeyde fıkıhçının da cüz'i düzeyde istinbat yapma işlevi, tümevarım kıyaslarının irdelendiği bölümde daha açık bir hal almaktadır. Keza tümevarım kıyasları ile cüz'î'den kalkarak küllî hükme ulaşmak isteyen bir kelâmcı, bu noktada cedel ve hatabî yöntemleri kullanırkenki savunmacı önceliliğini bir kenara bırakmış daha ilmî bir yöntem kazanmış durumdadır.

Filozofa göre, görünenden görünmeye hükmü geçirme/istidlal ise tahlil ve terkip yoluyla olmak üzere iki şekilde olmaktadır. Tahlil, düşüncenin hareket noktasını görünmeyenden, terkip ise görünenden almaktır. Eğer tümevarım tahlil yoluyla yapılacaksa bu durumda öncelikle görünmeyen hakkında istenmiş olan hükmün bilinmesi, daha sonra ise bu hükmün duyusal olan şeyde bulunup bulunmadığına bakılması lazımdır. Diyelim ki söz konusu hükmün duyusal olan bir şeyde geçerli olduğunu tespit ettik. Bu durumda görünenin görünmeyene benzediği şeyleri alırız. Bu şeyler hakkında bütün benzer düzeydeki görünenleri tarayarak bir hükme ulaştığımızda, vardığımız hüküm zarurî olarak görünmeyen hakkında da geçerli olacaktır.[103]

Görünen yardımıyla herhangi bir görünmeyen hakkında terkip yoluyla hüküm vermek istediğimiz zaman ise önce bütün duyusal olan benzer şeyler üzerinden doğrulayarak bir hükme ulaşır, sonra ise görünmeyen bir şey bu vardığımız hükmün kapsamıyla örtüşürse, hükmü görünmeyen alandaki bu şey üzerine geçirmiş oluruz. Örneğin biz duyu ile algılanan canlıların zaman içindeki varoluşlara maruz kaldıklarını gözlemler, bilahare bunların zamanda varoldukları şeklinde görünen alandan bir hüküm elde eder, aynı hükmü göğün de zaman içinde varoluşlara maruz kaldığı dolayısıyla göğün zamanda varoldu-

101. *A.g.e.* s. 110,111.
102. *A.g.e.* s. 111.
103. *A.g.e.* s. 113.

ğu şeklinde görünmeyen bir alana geçiririz. Fakat öncelikle biz birinci hükmümüzü bütün duyulur alandaki canlı türleri üzerinde doğruladıktan sonra ancak görünmeyen alana geçebilir böylece şu kıyas şekline ulaşmış oluruz: *Gök zamanda varoluşlara maruzdur, zamanda varoluşlara her maruz kalan zamanda varolmuştur, o halde gök zamanda varolmuştur.* Diyelim ki görünen alan üzerinde bu önermemizi yanlışlayan bir tane istisna bulduk; fakat bu istisnayı kaale almadan yine bu istisna dışındaki canlıların büyük çoğunluğu ile aynı özellikleri yükleyebileceğimiz görünmeyen alandaki örneklere ulaştık; bu durumda tümevarım geçerli bir kıyas olacak mıdır? Fârâbî'ye göre hayır.[104] Hükmün görünenden görünmeyene geçirilmesi konusunda, görünen alanda muhtemel bir istisnanın tespiti durumunda tümevarımın geçerliliğinin düşeceğini belirten Fârâbî aynı şeyi tümevarım kıyasları arasında addettiği ve büyük oranda cüz'î alana yani görünenler arasındaki cüz'î alana odaklanmış fıkhî kıyaslar için de zorunlu bir şart olarak kabul etmemektedir

Fıkhî kıyasların muamelatla ilgili olanlarında orta terimin kapsamına giren bütün sınıfların ortaya konulması bazı durumlarda mümkün olmadığı için hükmün geçerliliği ve kapsamı onu yanlışlayan bir örneğe kadar devam eder.[105] Aristo gibi Fârâbî'de her maddenin sonuna kadar incelenmesi sürecinde birçok arazın bu maddeye sürekli ilişeceğini, dolayısıyla asıl olandan bir tür uzaklaşma yaşanacağı için, hükmün geçerliliği açısından yeterli miktara kadar ulaşmayı kâfi görmüştür.[106] Şu halde tümevarım da ikiye ayrılmaktadır: Eğer hüküm orta terimin kapsamına giren bütün türlerin araştırılması ile ortaya çıkmışsa bu tam tümevarım, eğer yukarda anıldığı gibi yeterli miktara ulaşılarak elde edilmişse bu da eksik tümevarımdır.[107] Fakat şu var ki eğer tümevarım görünen alandan yola çıkılarak görünmeyen alanda bir hüküm çıkarma için kullanılacaksa tümevarımın tam olması zorunlu olacak, sadece varlıklarına araz ilişebilecek şeylerle ilgili ise bu durumda yeterli miktara ulaşma koşulu ile eksik tümevarım imkân dahilinde olabilecektir. Şu halde Fârâbî'nin büyük oranda suskun olduğu inançlarla ilgili fıkhî kıyasların neler olabileceği konusunda geldiğimiz bu noktanın bir çözüm sunabileceğini söyleyebiliriz. Buna göre büyük oranda görünen-görünmeyen çerçevesinde olacağı için dindeki inançlarla ilgili fıkhî kıyasların tam tümevarım şeklinde olması zorunlu, fiillerle ilgili fıkhî kıyasların ise tümevarımın eksik şekilleri tarzında yapılandırılması yeterlidir. Çünkü Fârâbî aşağıda değineceğimiz fıkhî kıyasların uygulanma alanlarından birisi olan *istenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî* seçeneğinin bazı durum-

104. *A.g.e.* s. 113,114.
105. *A.g.e.* s. 123.
106. *A.g.e.* s. 123.
107. *A.g.e.* s. 111.

larında söz konusu fıkhî kıyasın, görünen-görünmeyen ilişkisi şeklinde değindiğimiz şartlardaki tümevarıma evrileceğine işaret etmektedir.[108]

Fârâbî tümevarımın önemli bir uygulanma alanı olarak duyusal olandan (mahsusat) yola çıkarak onunla ilişkilendirilmiş görünmeyen şey hakkında hüküm vermenin imkânlarını ve olasılıklarını bu şekilde irdeledikten sonra makbulat'tan (kabul edilmiş sözler) teşekkül eden sanatlara mahsus hareket noktalarına geçmekte ve bu hareket noktalarını da fıkhî kıyaslar olarak adlandırmaktadır.[109] Filozofa göre, bu hareket noktaları yani fıkhî kıyasların yapılacağı alan veya şekil ise dört tanedir. 1. Küllî farzedilen küllî, 2. İstenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî, 3. İstenilen küllînin yerini tutan cüz'i, 4. Misal.

1. Küllî farzedilen küllî: *Her şarap haramdır* gibi kabul edilmiş bir öncülün hükmünün (*haramdır*) alınarak, *kapta bulunan şey şaraptır* gibi birinci öncülün konusuna girmesiyle, doğru olan şeye *o halde kapta bulunan şey haramdır* şeklinde geçirilmesidir.[110]
2. İstenen cüz'inin yerini tutan küllî: Makbulattan küllî olan *hırsızın elini kesmek lazımdır* gibi bir öncül, kendisinden daha cüz'i olan bir öncülün yerini tutmaktadır, çünkü bu hüküm sadece dört dinardan daha fazla hırsızlık yapanları kapsamakta diğerlerini dışarıda bırakmaktadır.[111]
3. İstenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî: *Filan kimse bir buğday tanesi ağırlığı kadar, yani küçücük olsun, fenalık yapmaz,* önermesinde geçen *bir buğday tanesi ağırlığı kadar* şeklindeki cüz'i öncül aslında bir küllîye referans vermektedir. Örneğin bizim ana babaya uf dememiz haram kılınmıştır fakat burada kastedilen söz değil, ana babaya üzüntü vermek gibi bir küllînin hasıl olmasıdır.[112] Keza aynı olgu *muhakkak Tanrı bir toz ağırlığı kadar bile zulüm yapmaz* önermesi için de geçerlidir.
4. Misal: *Sayıca artırılmak suretiyle buğdayı buğdayla satmak haramdır,* gibi bir önermede *buğday*ın benzerini (*pirinç*) bulup aynı hükmün bunun için de geçerli olduğunun istinbat edilmesidir.[113]

Fakat basit bir şekilde sunduğumuzun ötesinde bu süreçte fıkıhçının işi hiç de öyle kolay değildir. Örneğin *küllî farzedilen küllî* seçeneğinde, fıkıhçı, ör-

108. *A.g.e.* s. 122, 123. Görünenden görünmeyenin istinbatı şeklindeki tümevarım şeklinin ayrıntılı bir şekilde tahlili, Fârâbî öncesi veya döneminin kelam ekollenin metotları ve Aristo'nun tümevarım hakkındaki görüşleri ile karşılaştırılması için bkz. Joep Lameer, *a.g.e.* ss. 204-232.
109. Fârâbî "Küçük Kıyas Kitabı",.s.101, 118, 119.
110. *A.g.e.* s. 119
111. *A.g.e.* s. 119,120.
112. *A.g.e.* s. 120-124.
113. *A.g.e.* s. 124, 125.

nekte sergilediğimiz istinbat yöntemini, *her içki haramdır* gibi cezimli bir sözle bahsedilenler kadar, *yalan söylemekten sakınınız*, *yüzlerinizi yıkayınız*, *söylediğiniz zaman adil olunuz* ve *sözlerinizi tutunuz* gibi Kur'an ayetlerine de uygulayabilmelidirler. Çünkü bu sözler birinci örnekte sergilendiği gibi hukukî olarak kesin bir vurgu yapılmamakla beraber izin verme, menetme, teşvik etme, ket vurma, emretme ve nehyetme gibi cezimli söz kuvvetinde olan unsurları bünyelerinde taşımaktadırlar.[114] Bu noktada ahlak-fıkıh ilişkisi açısından Fârâbî'nin fıkıh anlayışının İslâm ahlakına dair bazı öğeleri de içerdiğine işaret etmek gerekir.

Lameer, Fârâbî'nin fıkhî kıyası hukukî bir hüküm çıkarma yöntemi olarak uygulamakla Aristo'dan ayrıldığını, çünkü Aristo'nun tümevarım kıyaslarını sadece yaygın konuşma cümlelerinde ve önermelerde uyguladığını açıklar. Öte yandan Fârâbî'nin birinci ve üçüncü seçenekte gösterildiği gibi bu kıyas türünü bir hukukî olguya uygulanmak üzere sınırlandırmaktan ziyade böylesine geniş bir yelpazeye yaymasında İslâmî gelenekten ziyade Aristo'yu takip ettiğini belirtmektedir.[115] Böylelikle ikinci seçenekte, birinci seçenekte olduğunun tersine kıyas sadece hukuk alanında uygulanmak üzere sınırlandırılmıştır.[116] Aynı şekilde üçüncü ve dördüncü seçeneğin kapsamına giren bir örnek olarak *sayıca artırılmak suretiyle buğdayı buğdayla satmak haramdır* şeklindeki bir öncülde *buğday*'la ne türden bir küllînin kastedildiğinin tespit edilmesi önemlidir. Çünkü eğer *buğday*'la *yiyecek* gibi bir küllî kastedilmişse, *haram* olma durumu, *buğday*'la aynı kategoride olan *pirinç* için de geçerli olabilecektir. Fakat burada eğer *buğday*'la *ölçek* gibi başka bir küllînin de kastedilip kastedilmediği araştırılmalıdır. Bunun bir sonucu olarak *her ölçek haramdır* diye bir hüküm konulursa bu durumda ölçeğin kapsamına giren bütün cüz'ilerin, tümevarımın bir gereği olarak, araştırılması gerekir. Bu türler arasında *kireç* gibi bir tane haram olmayan istisnaya ulaşıldığı takdirde *her ölçek haramdır* şeklindeki bir önerme yanlışlanmış olur. Örnek: *Kireç bir ölçektir, kireç haram değildir, o halde her ölçek haram değildir,* gibi. Dolayısıyla bu öncülde küllî, *yiyecek* olarak belirlenirse fıkhî kıyas/tümevarım olumlu sonuç vermekte, *ölçek* olarak belirlenirse öncül/önerme yanlışlanmaktadır: Fakat belirlenen muhtemel ikinci küllîye göre kıyasın doğru sonuç vermemesi, birinci küllî ile verilen sonucu da geçersiz saymayacaktır. Dolayısıyla fıkhî kıyasları kullanan bir fıkıhçı'nın tümevarım kıyas-

114. *A.g.e.* s. 119.

115. Lameer, *a.g.e.* s. 245,246.

116. Lameer, *a.g.e.* s. 247. Lameer, Fârâbî'nin söz konusu örneğinden yola çıkarak, ilgili ayeti farklı bir şekilde yorumlayan fıkıh ekollerinin ilgili konuyla görüşlerini karşılaştırmaktadır. Buna göre, Malikî, Şafiî ve Şiîler çeyrek dinar (*a.g.e.* s. 248) Hanefiler de bir dinar düzeyinde hırsızlık yapanlara bu hüküm uygulanabileceğini savunmuşlardır.

larının bu türden boyutlarını idrak edebilecek donanımda olması gerekmektedir. Lameer, tümevarım kıyaslarını bu şekilde irdelemek, içerik ve örneklendirmelerini İslam hukukunun temel öğeleri etrafında almakla Fârâbî'nin mantığın bu alanında hocası olan Hıristiyan Yunana b. Haylan'dan ayrılarak onunla iletişim kurmadan önce ait olduğu İslam hukuku alanını tercih ettiğine işaret etmektedir.[117] Bu dönemde hem Fârâbî hem de fıkıh ekolleri kıyası İslam hukukunda hüküm çıkarma yöntemi olarak benimsemişler fakat fıkıhçıların tersine Fârâbî söz konusu kıyasın kullanımını Aristo mantığı çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Bu noktada Lameer, Fârâbî'nin Aristo'yu yanlış anladığını ve yorumladığını ileri sürmüştür. Lakin bu yeni bakışı Fârâbî'nin aynı kitabının başında Aristo mantığına yaklaşım tarzına dair belirlediği ilkelere bağlamak daha makuldur. Bu pasajda Fârâbî kendisine, Aristo mantığının yasalarını yaşadığı dönemin yerel ve özel koşulları etrafında güncelleştirmek, Aristo'nun verdiği şekil ve örnekleri Arapça'da özdeş içeriklerle yenilemek ve bunları kendi döneminin düşünce dünyasında anlaşılır kılmak adına bir dizi mesuliyet addetmiştir.[118] Tümevarım kıyaslarının, anılan gayelerle yani hukukî istinbatlar çıkarabilmek amacıyla kullanılması da doğrudan bu olguyla ilişkilidir.

Böylelikle Fârâbî siyasetin önemli bir kolu olarak hukukî alandaki sonsuz cüz'i olay ve olguların nasıl çözüme kavuşturulacağı problemini de tümevarım kıyaslarının bu alanda nasıl uygulanacağını teorik ve mantıkî bir çerçevede temellendirerek çözüme kavuşturmuş bulunmaktadır ki bu ne Aristo da ne de ondan sonraki bir filozof veya siyasal düşünürde örnekliğini bulamayacağımız gerçekten özgün bir tasarruftur. Şu halde Fârâbî siyaset alanında önemli bir problem olarak öne çıkan küllî-cüz'î, zorunlu-iradî, burhânî-hatabî alanlar arasındaki mesafeyi pratik bilgelik, cedelcilik, hatabî ve tümevarım kıyaslarının imkân ve olasılıklarını kullanarak aşmış bulunmaktadır. Bu konuda Fârâbî'nin Aristo mantığını yanlış anladığı veya çarpık yorumladığı şeklindeki Lameer'in ve Galston'un iddialarına Colmo'nun getirdiği eleştiriler önemli tespitler olarak öne çıkmaktadır. Colmo, Lameer ve Galston'un Fârâbî'nin Aristo mantığını bu aşamada yanlış anladığı ve çarpık yorumladığı şeklindeki iddialarının gerçeği yansıtmadığını savunarak, ilgili iddialar ile Fârâbî'nin ilgili metinleri ve özellikle kıyas şekillerini yüzleştirmiştir.[119] Colmo'nun vardığı sonuç Fârâbî'nin tavrının bilinçli ve özgün olduğu, daha da ötesi Eflatun ve Aristo'nun ütopyacılığına bir alternatif olma niyetinde olduğu yönündedir.[120]

---

117. Lameer, *a.g.e.* s. 258.
118. Fârâbî, "Küçük Kıyas Sanatı", Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri, Ed., ve çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara, 1990, s. 97-98.
119. Cristopher A. Colmo, *Breaking With Athens, Alfarabi as founder*, New York-2005, s. 37-54.
120. Colmo, *a.g.e.* s. 54.

Bu aşamada yukarıda işlediğimiz şekli ile siyaset ilminin bir parçası olarak sayılan ve sadece erdemli felsefe, erdemli mille ve erdemli medine açısından yöntemi ve içerikleri hakkında teorik belirlemelerde bulunulan kelâm ve fıkıh ilminin, makalenin başında da değindiğimiz üzere, bu üçlü sistemin erdemsiz versiyonlarının dünyasında da bir yeri olduğuna değinmek gerekir. Nasıl ki erdemsiz felsefeden erdemsiz milleler türeyebiliyorsa bu erdemsiz millelerin altında onların içeriklerine uygun olarak çeşitli kelâm ve fıkıh sanatları da türeyebilecektir. Bu açıdan bakıldığında erdemsiz millelerin de görüş ve fiillerini savunan bir kelâm ilmi, keza onların hukuk alanındaki düzenlemelere hasredilecek bir fıkıh anlayışları vardır. Fârâbî söz konusu kabulüne sadece *Kitabu'l-Huruf*'taki bir pasajla değinmektedir:

"Kelâm ve fıkıh sanatı, zaman bakımından dinden sonra gelir ve ona tabidirler. Şayet din, kadim bir zanni veya çarpıtılmış felsefeye tabi ise dine tabi olan kelâm ve fıkıh da bunlar gibi hatta bunlardan daha aşağı olur. Özellikle de din, söz konusu iki felsefeden veya onların birinden aldığı şeyleri bırakıp bunların yerine hayallerini ve misallerini koyduğu, kelâm sanatı da o misalleri ve hayalleri kesin hakikat olarak alıp bunları kıyaslarla temellendirmek istediğinde böyledir. Yine eğer yasaları koyan kişi sonra gelerek, yasa yaptığı teorik şeylerde kendisinde önce gelmiş ve teorik şeyleri zanni ve çarpıtılmış felsefeden almış olan yasa yapıcıyı (taklit eder)se ve birincinin o felsefeden aldıklarını tahayyül etmekte kullandığı misal ve hayalleri, misaller olarak değil de hakikat olarak alırsa ve o şeylerin tahayyül edildiği misallerle bunların tahayyülünü amaçlarsa; onun dinine mensup kelâmcı da onun söz konusu misallerini hakikat olarak alırsa; bu durumda kelâm sanatının bu dinde incelediği şeyler, hakikate birinciden daha uzak olur. Çünkü o, hakikat zannedilen veya hakikatler süsü verilen şeyin (misalinin) misalini temellendirmeye çalışır."[121]

Fârâbî'nin bu açıklamalarından yola çıkarak bütün erdemsiz şehirlerin de kendilerine göre iş gören bir kelâm ve fıkıh sanatı olduğu sonucunu çıkarabileceğimiz gibi, buradaki pasajın büyük oranda cahil şehirlerden ziyade bir şekilde vahyin temel öğretilerinin çarpıtılarak ve değiştirilerek sunumunun önplanda olduğu *fâsık*, *dâlle* ve *mübeddel* şehir için daha fazla anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu şehirlerde kelâm ve fıkıh ilmi, erdemli milledeki kelâm ve fıkıh ilminin işlevlerini, özellikle fâsid olmuş tahayyül yetileri veya tahayyülün sahte mekanizmları üzerinden yapmış olacaktır. Fârâbî erdemli bir hayat şeklinin, dünya görüşünün veya daha genel olarak ifade etmek gerekirse siyaset anlayışının zeminine burhâni felsefeyi yerleştirdiği için buradaki erdem nosyonu, onun altındaki dine ve bilahare kelâm ve fıkıh ilmine de yansıyacaktır. Erdemsiz şehirler ise, ilk başından itibaren millelerini (bu bağlamda bir bakıma siyasî

121. *Kitâbü'l-hurûf*, s. 131, 132. çev., s. 69-70.

rejim) bozuk ve çarpıtılmış felsefeye göre ve tamamen dünyevî amaçlarla kurdukları için buradaki olumsuzlukların ivmesi artarak erdemsiz dinlerine ve o dinin amaçlarına yönelik iş gören kelâm ve fıkıh ilimlerine de yansıtacaklardır.

SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde ilimler sınıflandırmasına dair literatürü göz önüne aldığımızda Fârâbî, kelâm ve fıkıh ilmini, amelî felsefe dolayısıyla ilm-i medenî başlığı altında tetkik etmekle, bu alanda ne haleflerinde ne de seleflerinde rastlayabileceğimiz istisnaî bir yerde durmaktadır. İlm-i medenî'yi asıl olarak siyaset, ahlak ve ev ekonomisi üzerine inşa eden İkinci Muallim, kelâm ve fıkıh ilmini ise, ilm-i medenîye yardımcı ilimler statüsünde temellendirmiştir. Bu tasnif, filozofun felsefe, din ve medine ilişkisine dair öğretisi, ayrıca erdemli şehir ve ümmet için önerdiği alternatif yönetim biçimleri ile de doğrudan ilişkilidir. Fârâbî'ye göre genel anlamında din, genel anlamında filozof-peygamberin, Faal Akıl'dan yetkinleşmiş nazarî ve amelî aklına, keza tahayyül yetisine inen vahyin küllî hakikatlerini toplumun her kesiminin epistemik yetileri, kültür ve algı düzeylerini ikna edebilecek şekilde temsil, tahyil ve taklit formlarına döktüğü inanç ve fiiller dizisine referans vermektedir. Kelam ve fıkıh ise vazedilmiş bu dinin filozof-peygamber ve filozof-kral sonrası, yani taklite döneminde ortaya çıkacaktır. Buna göre, fıkıh, insana şeriat sahibinin sınırlarını ihdas ettiği ve genel belirlemelerini yaptığı şeylerden, açıklamadığı bir şeyi, yine bir ümmet için belirli bir din koyan şeriat sahibinin amacına uygun olabilecek şekilde istinbat etme ve o şeyi düzeltme yetkinliği kazandıran bir sanattır. Fıkıhçının istinbat sürecinde kullanacağı yöntem tümevarım kıyasları kapsamındaki fıkhî kıyaslardır. Kelâm ise insana din koyucunun açıkça anlattığı belirli inanç ve fiilleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyi söz ile yanlışlamak veya zayıf göstermek kabiliyetini kazandıran bir sanattır. Kelamcının bu görevi yerine getirmek için kullanacağı yöntemler ise cedel ve hitabettir. Fıkıh ve kelâmın ilm-i medenî'ye, fıkıhçı ve kelamcının da siyasî otoriteye yardımcı olacağı dönem ise, büyük oranda peygamber-filozof ve filozof-kral sonrası erdemli şehrin yönetimi için önerilen "geleneği sürdüren hükümdar" ve "geleneği sürdüren hükümdarlar" dönemidir. Böylelikle Fârâbî, felsefe-din ilişkisinin uzlaşmacı seçeneklerini önceleyerek kelamcı ve fıkıhçının ilk başta temsilcisi olduğu din hizmetkârlarını erdemli din ve erdemli şehrin sürekliliği açısından zorunlu görmüş, fakat öte yandan felsefe-din ayrışması ve çatışmasının mümkün olasılıklarını da göz önüne alarak kelâm ve fıkıh ilmini ilm-i medenî'nin, dolayısıyla kelamcı ve fıkıhçıyı da salt siyasî otoritenin yerine geçirmemiş, dolayısıyla onlara bu açıdan otorite veya seçkinlik bir konumu vermemiştir. Bu min-

val üzere Fârâbî, ne fıkhın ne de kelâm'ın tek başına siyaset alanını belirlemesini istemiş, ne de dinin taklit döneminde bunlar olmaksızın bir siyaset tasavvuru düşünmüştür. Kelam ve fıkıhın İslâm tarihi boyunca siyaset ilmiyle belirleyicilik ve yardımcılık açısından kullanılma örneklerini göz önüne aldığımızda İkinci Muallim'in bu iki ilme verdiği konumun oldukça mühim, manidar, ufuk açıcı ve fakat her iki ilmin mensuplarınca sonraki dönemlerde de bir o kadar da ihmal edilmiş bir öğreti olduğunu söyleyebiliriz.[122]

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Retorik*, çev., Mehmet H. Doğan, İstanbul-1995.

Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya-1989.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed., F. Terkan, Ş. Korkut, Ankara-2005, ss.25-45.

Bodéüs, Richard, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Trans., by Jan Edward Garrett, New York-1993.

Colmo, Cristopher A., *Breaking With Athens, Alfarabi as founder*, New York-2005.

Josef van Ess, "Al-Fârâbî and Ibn al- Rewandî", *Hamdard Islamicus*, Cilt. III, sayı: 4, ss.1-15.

Ess, Josef van, "İslam Kelamı'nın Başlangıcı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev., Şaban Ali Düzgün, Ankara-2000, ss.399-423.

Görgün, Tahsin, "Kur'an ve Fıkıh", *İlahi Sözün Gücü*, İstanbul-2003.

Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, nşr. Fevzî M. Neccâr, Beyrut-1986, *Fusulu'l-medeni*, çev., Hanifi Özcan, İzmir-1987.

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr., Ali Bumelham, Beyrut-1996, *İlimlerin Sayımı*, çev., Ahmet Arslan, Ankara-2011.

Fârâbî, *Kitab al-Hataba, Deux Ouvrages Inédits sur la Réthorique*, Ed., J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth-1971.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul-2008

Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut-1995, Mutluluğun Kazanılması, çev., Ahmet Arslan, Ankara-1999.

Fârâbî, "Kitâbü'l-cedel", *el-Mantık inde'l-Fârâbî-III*, ed., Refik el-Acem, Beyrut-1986.

122. Fıkıh ilminin Müslüman toplum için ifade ettiği anlama dair bir tahlil için bkz. Tahsin Görgün, "Kur'an ve Fıkıh", *İlahi Sözün Gücü*, İstanbul-2003, ss.130-134.

Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, 1990, *Harfler Kitabı*, çev., Ömer Türker, İstanbul-2008.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr., Muhsin Mehdî, Beyrut-1968, "Kitâbü'l-Mille", çev., Fatih Toktaş, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul-2001, Sayı:12, ss.258-273.

Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut-1985, *İdeal Devlet*, çev., Ahmet Arslan, Ankara-1990.

Fârâbî, *Kitâbüs-Siyaseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitrî Neccar, Beyrut-1993, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul-1980.

Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, Çeviri ve edisyon, Mübahat Türker Küyel, Ankara-1990, s.101.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 2, İstanbul-2003, ss.379-398.

Hoyland, Robert G., "The Earliest Christian Writings on Muhammad: an Appraisal", *The Biography of Muhammad*, Ed. Harald Motzki, Leiden-2000.

Karaman, Hayreddin, "Fıkıh Maddesi", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul-1996, Cilt:13, ss.1-14

Karaman, Hüseyin, "Dehriyyûn ve Tabiiyyûn Ekolleri", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara-2012, Cilt: 1, ss.55-77.

Kutluer, İlhan, "İslam Heresiografi Tarihinden: İbnü'r-Ravendi'nin Bir "Mülhid" ve "Dehri" Olarak Portresi", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:9, İstanbul-1995, ss.130-153.

Lameer, Joep, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden, New York, Köln-1994.

Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, Chicago-2001.

Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, Harvard-1968.

Özturan, Hümeyra, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul-2013

Platon, *Gorgias*, çev., Mehmet Rıfat, Sema Rıfat, İstanbul-1999.

Terkan, Fehrullah *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara-2007.

EBÛ HATİM AHMED B. HAMDAN ER-RÂZÎ

İbrahim Türkoğlu*

HAYATI

Adı Ebû Hatim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed'dir. el-Versinânî, el-Leysî, el-Kilâî ve er-Râzî nisbeleri çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir.[1] Kendisinden bahseden eserlerde Ebû Hâtim'in hayatıyla ilgili teferruatlı bilgi mevcut değildir. Çoğunlukla birbirinden nakillerde bulunan eser sahipleri, kendileri tanınmış ancak aileleri hakkında bilgi sahibi olunamamış birçok âlim gibi, ondan çok az bahsetmişlerdir. Edindiğimiz bu sınırlı bilgiler çerçevesinde Ebû Hâtim'in neseb silsilesinden sadece baba adının Hamdân ve dede adının Ahmed olduğunu tespit edebiliyoruz.

Kaynaklar, Ebû Hâtim'in Arap asıllı mı yoksa Fars asıllı mı olduğu hususunda farklı bilgiler vermektedir. Fars asıllı olduğu, Rey yakınlarındaki Paşapû-

---

* Okutman, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İbn Hacer el-'Askalanî, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali, *Lisânu'l-Mîzân,* I-VII, Beyrut 1986, I, 164; İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 267; el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* Kahire 1924, s. 283; Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn,* I-II, Dârul"İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997, II, 932; el-İsferâyînî, Ebû Muzaffer, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Kahire 1955, s. 124; Fikrî Zekî El-Cezzâr,*Medâhili'l-Müellifîn ve'l-A'lâmi'l-'Arab,* I-IV, Riyad 1991, I, 521; Muhammed 'Isâ Sâlihiyye, *el-Mu'cemu'ş-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l-Matbu'*, I-V, Kahire 1993, III, 5, 6; Hâlid Mîlâd, "er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *Mevsûatü A'lâmu'l-'Ulemâi ve'l-Üdebâi'l-Arabi'l-Müslimîn,* I-XI, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2006, X, 35, 37; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, İstanbul 1994, X, 148; İhsân İlâhî Zâhir, *İsmâ'îliyye Tarih ve Akâid,* İdâretu Tercümânı's-Sünne, Lahor, Pakistan 1987, s. 720. Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Daru'l-Me'ârif, Kahire ts. III, 352.

ye bölgesinde doğduğunun bilinmesinden yola çıkarak iddia edilmektedir.[2] Ebû Hâtim'in Arap asıllı olduğunu söyleyenler ise görüşlerini, onun Arap diline vukûfiyetine, Arapçayı diğer dillere üstün tutmasına ve Leys ve Kilâ' adlı Arap kabilelerine nisbetinin varlığına dayandırmaktadırlar.[3]

Ebû Hâtim'in doğum yeriyle alâkalı, kaynaklarda azda olsa bilgiye rastlanmasına rağmen doğum tarihinin hangi yıl olduğuyla ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ebû Hâtim'in hayatından bahseden bazı eserlerde onun Rey yakınlarında Paşapûye (Paşâvûy) bölgesinde doğduğu belirtilmektedir. Ebû Hâtim'in el-Versinânî nisbesine binaen onun Versinân doğumlu olduğu da iddia edilmektedir. Ancak Versinân'ın Semerkand'a bağlı bir köy olması bunun zayıf bir görüş olduğunu ortaya koymaktadır.[4]

Ebû Hâtim'in 297/909 yılından önce Bağdat'ta bulunduğunu kaynakların zikretmesinden hareketle; Onun III.(IX.) yüzyılın ikinci yarısında doğduğunu söylemek mümkündür.[5]

Ebû Hâtim'in Rey'den başka Bağdat, Taberistan, Cürcân, İsfahan, Deylem, Azerbaycan ve Kuzey Afrika'da İsmailî dâîsi olarak bulunduğu ondan bahseden kaynaklarda geçmektedir.[6]

Ebû Hâtim, Deylem'den Azerbaycan'a giderken yolda ölmüştür. Vefat tarihi, kendisinden bahseden eserlerde 322/933-34 olarak geçmektedir.[7]

İNANCI VE DÜNYA GÖRÜŞÜ

Ebû Hâtim er-Râzî'nin inancıyla alâkalı literatürde farklı bilgiler bulunmaktadır. *Lisânu'l-Mîzân*'da mülhid[8], İsmâîlî dâî, *el-Fark beyne'l-Fırak*'da

2. Muhammed Riyâd el-'Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-Luğavî 'Inde'l-İsmâ'îliyye, Dirase fî Kitâbi'z-Zîne*, Munşeetu'l-Masârif, İskenderiye 1985, s. 47; Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 148.
3. Ebû Hâtim, Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitabu'z-zîne fi'l-Kelimati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, nşr. Hüseyn b. Feyyâz el-Hemadânî, Merkezü'd-Dirasât ve'l-Buhûsu'l-Yemenî, San'a 1994, nâşirin mukadimesi, s. 29; Abdullâh Sellûm es-Semerrâî, *el-Ğulüvv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hadârati'l-İslâm*, Dâr-ı Vâsıt li'n-Neşr, Bağdat 1988, s. 232, Mîlâd, "er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", X, 35.
4. el-'Uşeyrî, s. 47 (dipnot); Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 148; Mîlâd, "er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", X, 35.
5. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 148.
6. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X. 148.
7. İbn Hacer, I, 164; Mîlâd, "er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", X, 35; Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 148.
8. İbn Hacer, I, 164.

bâtınî[9], *el-Fihrist*'de dehrî, zındık[10], *et-Tebsîr fi'd-Dîn*'de bâtınî[11], İsmâîlî kaynaklarda Fâtımî[12], çağdaş bazı yazarların eserlerinde Ehl-i Sünnet'e yakın mûtedil Şiî[13] olarak zikredilmektedir. Müsteşrik Paul Kraus[14], Brockelmann[15] ve Mûtezilî Kâdî Abdülcebbâr[16], Ebû Hâtim'in İsmâîlî dâîlerin ileri gelenlerinden olduğunu söylemektedirler. Çağdaş yazarlardan İhsân İlâhî Zâhir, *İsmâ'îliyye Tarih ve Akâid*'de, İsmâîlî dâî olarak,[17] Abdurrahmân Bedevî ise *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*'de, onu İsmâîlîlerin önemli şahsiyetleri arasında zikretmektedir.[18] *Kitâbu'z-Zîne'nin* el-Hemedânî'nin yaptığı tahkikine takrîz yazan İbrahim Enîs[19] onun sünnî olduğunu iddia etmektedir.[20]

Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zîne*'sini tahkik eden Hüseyn el-Hemedânî, yazdığı mukaddimede Ebû Hâtim'in Fâtımîliğinin tartışma götürmeyecek derecede şöhret bulduğunu[21] ancak onun *Kitâbu'z-Zîne*'de mezhebî yönünü bir tarafa bırakıp kelimeleri-terimleri açıklarken ve fırkalar hakkında bilgi verirken sâfî dilcilik metoduyla hareket ettiğini belirtmektedir. el-Hemedânî, Ebû Hâtim er-Râzî hakkında, *Tebsiratü'l-'Avâm*'ın yazarı Murtazâ b. ed-Dâî el-Hüsnî, er-Râzî'nin, "Şafiî mezhebindendir" şeklindeki ifadesini, *Ravdâtü'l-Cennât* yazarı el-Mirzâ Muhammed Bâkır'ın da "İmâmî, Ca'ferî mezhebindendir" dediğini de aktarmaktadır.[22]

Kitâbu'z-Zîne'nin üçüncü bölümünü neşreden Abdullâh Sellûm es-Semerrâî giriş bölümünde Ebû Hâtim'in, dönemin Ehlü's-sünne ve'l-cemâa müntesibi olan Abbâsî halifelerinden ötürü gerçek mezhebini gizlediğini ve bunun için el-Batalyevsî, Yâkût el-Hamevî, el-'Aynî, el-Bikâî ve es-Suyûtî gibi bazı ulemanın onun hakkında herhangi bir görüş ifade etmediğini söylemektedir.[23]

---

9. el-Bağdâdî, s. 283.
10. İbnu'n-Nedîm, s. 267.
11. el-İsferâyînî, s. 124.
12. Ârîf Tâmir, *Târîhu'l-İsmâîliyye*, Riyad el-Reyyâs li'l-Kütüb ve'n-Neşr, I-IV, London 1991, II, 188; Mustafâ Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l- İsmâîliyye*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut1965, s. 172.
13. es-Semerrâî, s. 233.
14. Bedevî, *Mevsu'atü'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1993, s. 464-467.
15. Brockelmann, III, 352.
16. es-Semerrâî, s. 234.
17. Zâhir, s. 721.
18. Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, II, 932.
19. Prof. Dr. Dönemin (1956 yılı) Kahire Üniversitesi Fen Fakültesi dekanı, *el-Esvât el-Luğaviyye, Mûsîki'ş-Şi'r, Delâletü'l-Elfâz* vb. Arap diliyle alâkalı eserlerin yazarı.
20. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* İbrahim Enîs'in takrîzi, s. 12.
21. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* nâşirin mukadimesi, s. 26.
22. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* nâşirin mukadimesi, s. 25.
23. es-Semerrâî, s. 233, 234.

Ebû Hâtim, devrin idarecilerinden korktuğu için gerçek inancını gizleyen ve Ehl-i Sünnet'e yakın bir çizgi takip eden mûtedil Şiî olarak görülse de[24] onun mezhebi temellendirip yayan önemli bir İsmailî dâîsi[25] olduğunu söylemek mümkündür.[26]

Ehl-i Sünnet'e yakın kabul edilmesi, filozof Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin (ö.312/925) inkârcı tavrına karşı nübüvvet müessesesini başarılı bir şekilde savunmasıyla açıklanabileceği gibi, "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" tâbirine, ashâbın Hz. Peygamber'e (s.a.) gösterdiği bağlılık gibi "bir imama bağlanıp çevresinde toplananlar"[27] anlamını yüklemek sûretiyle de olsa sahip çıkışıyla da ilgili olabilir. Ayrıca İbn Hacer'in (ö.852/1448) de belirttiği gibi[28] gençlik yıllarında çok sayıda hadis dinleyip bunlara önem veren ve bu sayede mûtedil çizgide görünen bir kişi oluşunun Ehl-i Sünnet'e yakın sayılmasında etkisi olduğu düşünülebilir.[29]

Ebû Hatim'in kelâmî görüşlerinden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Bilgi kaynaklarından olan akıl eksik ve yetersizdir. Bundan dolayı insanların doğru bilgilerle donatılmış mürşidlere ihtiyacı vardır ki bunlar da peygamberlerle onların yerini tutan ve ilâhî güçle desteklenen imamlardır. Mahlûkata "ol!" emriyle vücut veren Allah ilk defa bütün varlıkların kaynağını oluşturan aklı yaratmış, onun vasıtasıyla nefsi, ondan da latif ve kesîf (ruhî ve maddî) âlemleri meydana getirmiştir. Madde, zaman ve mekân hâdistir. Zaman maddenin hareketleriyle oluştuğundan, mekân da uzay tarafından kuşatıldığından kadîm olamaz. Küllî nefis ilk akıldan meydana geldiği için tam ve mükemmeldir. İnsan ruhu küllî nefsin parçaları değil eserleridir. Aklî yetenekler bakımından farklı seviyelerde yaratılan insanlar birbirlerinin görüşlerini tenkit etmekte ve gerçeği anlama konusunda ihtilâfa düşmektedirler. Bundan dolayı gerçeği kendilerine öğretecek bir mürşide muhtaçtırlar. Bu mürşid Allah'tan vahiy alan peygamberdir. Bütün peygamberler insanlara aynı gerçekleri öğretmişlerdir. Tevrat, İncil ve Kur'an'da yer alan bazı bilgilerin çelişir gibi görünmesi, nasların herkes tarafından anlaşılamayacak açıklıkta olmamasından kaynaklanmaktadır. Zira ilâhî kitaplar ancak âlimlerin anlayacağı sembolik bir üslûp taşır. Hz. Âdem, Nûh, İb-

24. es-Semerrâî, s. 233.
25. İsmâîliyye ve İsmâîlî dâî hakkında bkz. Mustafa Öz, "İsmâîliyye Mezhebi" *İSAV Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*: 17, İstanbul 1993, s. 605-645; M. Ali Büyükkara, "İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da'vet", *İLAM Araştırma Dergisi*, III(1), 1998, s. 9-36.
26. es-Semerrâî, s. 234; İbn Hacer, I, 164; Mîlâd, "er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", X, 35; Zâhir, s. 720; Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 149.
27. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, nşr. Abdullâh Sellûm es-Semerrâî, s. 252. (es-Semerrâî, *el-Ğulüvv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hadârati'l-İslâm*)
28. İbn Hacer, I, 164.
29. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 148.

rahim, Mûsâ, Îsâ ve Muhammed'e (s.a.) "nâtık" denir. Her nâtıkın bir "esas"ı vardır. Nâtıkların yedincisi İsmail b. Ca'fer es-Sâdık'tır (ö.148/765). İlk nâtık olan Hz. Âdem'in de getirdiği bir şeriat vardır. İnsanların her zaman kendilerini şüpheden kurtaracak, kalplerini ve gönüllerini birleştirecek, ayrılığa düşmelerine engel olacak bir imama ihtiyaçları vardır. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.) Ali'yi nasla imam tayin etmiştir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivayete göre Resûl-i Ekrem (s.a.) İnşirah Sûresinin 7. âyetini, "Dini tamamlayıp işini bitirince Ali'yi onlara imam tayin et." şeklinde açıklamıştır. Yine Ca'fer es-Sâdık'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.), "Amcasının oğlunu kendi yerine getirdi." şeklindeki sözlerle dedikodu yapılmasından çekindiği için, "Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilenleri tebliğ et, eğer bunu yapmazsan peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun."[30] mealindeki âyet nazil olmuş ve Resûlullah (s.a.) da gadîr gününde Ali'yi imam tayin etmiştir. İmam "zâhir" veya "mestûr" olabilir. Resûl-i Ekrem'in (s.a.) yolundan giden gerçek Ehl-i sünnet, ashabın Hz. Peygamber (s.a.) için yaptığı gibi bir imamın etrafında toplanıp onu önder tanıyanlardır.[31]

Ebû Hatim âlem telakkisinde Yeni Eflâtuncu Felsefeden etkilenmiş, ana konularda Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Hz. Ali'nin nasla imam tayin edildiğini Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen rivayetlere dayanarak iddia etmesi dikkat çekicidir. Ehl-i sünnet terimine "bir imama bağlı olanlar" mânasını vermesi isabetli değildir. Zira bu terimin, "akaid meselelerinde akılcılığı benimseyen Mutezile ve Cehmiyye karşısında itikadî esasları Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalarak benimseyenler" anlamına geldiği tartışmasız kabul edilen bir husustur.[32]

EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

Birçok müellif, Ebû Hâtim'in ilmî şöhretine eserlerinde yer vermiştir. Bununla beraber bazı kaynaklarda onun özellikle mezhebî yönüne dikkat çekildiği müşâhede edilmektedir. İbn Hacer *Lisânu'l-Mîzân*'da onun hakkında şöyle diyor: "Ebû Hatim Ahmed b. Hamdân el-Versâmî el-Leysî; Ebû'l-Hasen b. Bâbeveyh[33] *Târîhu'r-Rey*' de onu zikreder ve şöyle der: "Dilde, fazilet, edep ve marifet ehlindendi. Çokça hadis sema'ı vardır. Onun birçok eseri vardır. Da-

30. Mâide, 5/67.
31. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 149.
32. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 149.
33. Ebû'l-Hasen, 'Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh (ö.329/941). *Târîhu'r-Rey* adlı eseri mefkûd olup sadece kaynaklarda adı geçmektedir. Bkz. İlyas Üzüm, "İbn Bâbeveyh, Ebû'l-Hasen", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 345.

ha sonra mülhidliğini beyan etti ve İsmâîliyye dâîlerinden oldu, ileri gelen birçok kimseyi saptırdı.""[34]

es-Suyûtî (ö.911/1505) *el-İtkân*'da "ribbiyyûn" kelimesini açıklarken, mezhebi eğilimine bakmaksızın, onun dil alanındaki şöhretiyle ilgili olarak: "Dil âlimi Ebû Hâtim *Kitâbu'z-Zîne*'de bu kelimenin Süryânice olduğunu belirtmektedir." der.[35]

el-Bağdâdî (ö.429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*'da "Bâtıniyye" hakkındaki babda Ebû Hâtim hakkında şunları aktarır: "...Deylem yurduna Ebû Hâtim olarak bilinen Bâtıniyyeden bir şahıs geldi ve Deylem'den bir grup onun davetine katıldı..."[36]

el-İsferâyînî (ö.471/1078-9) de *et-Tebsîr fi'd-Dîn*'de, Bâtıniyyeden bahsederken "...Deylem yurduna Ebû Hâtim olarak bilinen bir şahıs girdi ve onlardan bir grup onun davetine katıldı..." sözleriyle onun Bâtıniyyeden olduğunu kaydeder.[37]

Nizâmülmülk (ö.485/1092) Siyasetnâme'de, Rey şehrinde İsmâ'îliyye daveti hakkındaki bahiste "...Gıyâs, Rey şehrinde daveti üstlenmesi için künyesi Ebû Hâtim olan, Arap şiirinde ve Ğarîbu'l-hadiste geniş bilgi sahibi birini tayin etti..." şeklinde ondan bahseder.[38]

İbrahim Enîs onun sünnî olduğunu iddia ederek şunları söylemektedir: "... kendisinin sünnî mezhebe müntesib olduğunu açıkça söylediğini görüyoruz ve o, "Dil tevkîfîdir ve Allah katından bir vahiydir." diyenlerin sözünü benimsiyor. Belki de o, bu açık sözlülüğüyle bazı müteahhir araştırmacıların düşündüğü gibi kendisini Şiî ve Doğuda Fâtimîlerin dâîsi olduğu töhmetinden sakındırmayı hedefliyor. Ebû Hâtim, Sünnî ya da Fâtımî olsun, benim nazarımda o, kendi döneminde hüküm süren dil ekolüne mensuptur. Şüphesiz ki bu ekol de, lafızlarla, lafızların mânaları arasında sağlam bir bağ kuran "İştikâkîyyûn" (etimolojistler) ekolüdür..."[39]

Süleymân b. İbrâhîm el-'Âyid[40] *'Inâyetü'l-Müslimîn bi'l-Luğati'l-'Arabiyye Hıdmeten li'l-Kur'ân-ı'l-Kerîm* adlı makalesinde Ebû Hâtim'i, Arap olmadığı halde Kur'ân'a hizmet maksadıyla Arap diline ihtimam gösterip bu uğurda çaba sarfedenler arasında şu sözleriyle sayar: "İslâm ve Kur'ân olmasaydı Arap dili, ilimlerinin tedvîniyle görmüş olduğu itibarı ve sevgiyi göremezdi... Bilin-

34. İbn Hacer, I, 164.
35. es-Suyûtî, s. 950.
36. el-Bağdâdî, s. 283.
37. el-İsferâyînî, s. 124, 125.
38. el-'Uşeyrî, s. 50-51.
39. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, İbrahim Enîs'in takrîzi, s. 12.
40. Prof. Dr., Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke.

mektedir ki birçok İslâm milletleri Arapçayı sahiplendiler; dilleri Arapça oldu ve anadillerini unuttular, Arapçayı öven, onun üstünlüğünü beyan eden eserler yazdılar. Bu bağlamda bize düşen, Arap olan ve Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız (ö.255h.), Ebû Hâtim er-Râzî (ö.322h.), Ebû 'Ali el-Fârisî (ö.377h.), Ahmed b. Fâris (ö.395h.) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö.414h.) gibi Arap olmayan âlimleri örnek göstermektir. Onların tamamı Arap olmayan ırklardandır ve bu ırkları onları Arap dilini yücelterek övmekten alıkoymadı. Onları buna sevk eden yegâne sebep Müslüman olmalarıydı... er-Râzî, Arap dilinin diğer dillere göre en fasihi, en mükemmeli, en makbulü ve en üstünü olduğu ifade etmiştir..."[41]

Muhammed Riyâd el-'Uşeyrî[42] *et-Tasavvuru'l-Luğavî 'Inde'l-İsmâ'îliyye Dirase fî Kitâbi'z-Zîne* adlı eserinde Ebû Hâtim'in İsmâîlî dâîlerin önde gelenlerinden biri olduğunu[43] ve *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserini İsmâîlî dâîlerin çeşitli ortamlarda karşılaşacakları tartışmalarda kendilerine fayda sağlaması amacıyla yazdığını ileri sürmektedir.[44] Ancak *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* yazarı Abdurrahmân Bedevî, Ebû Hâtim'in İsmâîlî dâîlerinden olduğunu söylemekle beraber *Kitâbu'z-Zîne*'de İsmâîliyye mezhebiyle alakalı herhangi bir şeyin bulunmadığını özellikle belirtmektedir.[45]

Eserlerinde, Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zîne*'sinden alıntı yapıp onu kaynak gösteren âlimler de mevcuttur. Endülüslü âlim Abdullah b. Muhammed el-Batalyevsî (ö.521/1128) *el-İntisâr min Men 'Adele 'ani'l-İstibsar* adlı eserinde, Şianın kollarından el-Kat'ıyye mezhebi hakkında bilgi verirken Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zîne*'sinin üçüncü bölümünden şu alıntıyı yapmaktadır: "Ebû Hâtim er-Râzî söyle dedi: Mûsâ b. Ca'fer'in ölümünü ayırıp 'Ali b. Mûsâ'nın imametini söyledikleri için bu fırkaya el-Kat'ıyye denir."[46]

el-Cevâlîkî (ö.540/1145) *el-Mu'arreb*'in mukaddimesinde ve 35 kelime hakkında bilgi verirken;[47] *el-Misbâhu'l-Münîr* yazarı el-Mukrî (ö.770/1368) ese-

41. Süleyman b. İbrahim el-'Âyid, "Inâyetü'l-Müslimîn bi'l-Luğati'l-'Arabiyye Hıdmeten li'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Suûdî Arabistan'ın Kur'ân'a ve Onun İlimlerine İhtimamı Konulu Sempozyum Bildirisi*, 1421/2000, s. 9-10, Erişim Tarihi: 30 Ocak 2014, http://uqu.edu.sa/files2/tiny_mce/plugins/filemanager/files/4020126/r19.pdf
42. Dr., Kahire Ayn-ı Şems Üniversitesi Arap Dili Bölümü Öğretim Üyesi.
43. el-'Uşeyrî, s. 54.
44. el-'Uşeyrî, s. 81, 82.
45. Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, s. 936.
46. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, nâşirin mukaddimesi, s. 27-28. Metin için bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, nşr. es-Semerrâî, s. 290, 291.
47. Nakiller için bkz. Ebû Mansûr el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb Mine'l-Kelâmi'l-A'cemiyyi alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. F. Abdurrahîm, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1410/1990, s. 99, 109, 148, 181, 187, 196, 206, 251, 267, 305, 308, 316, 319, 336, 338, 342, 345, 350, 356, 377, vd.

rinin bir çok yerinde Ebû Hâtim'den naklen bilgiler vermektedirler.[48] Müfessir Burhânuddîn Ebû'l-Hasen el-Bikâî (ö.885/1480), *Nazmu'd-Dürer*'de, birçok âyetin tefsirini yaparken, âyetteki kelimelerin mânalarıyla alakalı olarak *Kitâbu'z-Zîne*'den nakillerde bulunmaktadır.[49] Celâleddîn es-Suyûtî *el-İtkân*'da, birçok kelimenin açıklamasında,[50] Yâkût el-Hamevî (ö.626/1229) *Mu'cemu'l-Büldân*'da, Ebû Muhammed Bedruddîn el-'Aynî (ö.855/1451) *'İkdü'l-Cemân*'da, *Kitâbu'z-Zîne*'den alıntı yapmışlardır.[51] el-Hemedânî sonraki Şiî ve İsmâîlî kaynakların Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zîne*'sinden çokça alıntılar yaptığını belirtmektedir.[52]

İLMÎ HAYATI

Kaynaklarda Ebû Hâtim'in ilmî hayatı, ilim tahsil ettiği hocaları, ilmî yolculuğunun olup olmadığı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserleri, özellikle de *Kitâbu'z-Zîne* adlı eseri incelendiğinde Ebû Hâtim'in dilbilimci, edebî, ilmî ve felsefî yönleri ortaya çıkmaktadır.

Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zîne*'si onun dilbilimci yönünü ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu eserden çokça alıntılar yapan es-Suyûtî onun dil âlimi olduğunu özellikle vurgulamaktadır. İbn Hacer de "Dilde, fazilet, edep ve ma'rifet ehlindendir..."[53] sözleriyle onun bu yönüne dikkat çekmektedir.

Kitâbu'z-Zîne'de Ebû Hâtim'in "sema'" yoluyla rivâyet ettiği kişiler arasında el-Müberrid[54] (ö.285/898) ve Ebû'l-Abbâs Sa'leb'i [55](ö.291/903) görmekteyiz. Ebû Hâtim'in, bu meşhur iki dil âliminden sema' yoluyla rivâyetinden hareketle; Ebû Hâtim'in zaman içerisinde Bağdat'ı ziyaret ettiği, oranın âlimleriyle görüştüğü, el-Müberrid ve Sa'leb'in ilim halkalarına katıldığı, ilim maksadıyla yolculuğa çıkmış olduğu sonuçlarına ulaşabiliriz. Ayrıca Kûfe ve Basra

48. Nakiller için bkz. Ahmed b. Muhammed b. 'Ali el-Mukrî, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebir*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1922, I-II, II, 823.
49. el-Bikâî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasen, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyât-i ve's-Suver*, I-VIII, Dâru'l-Kütübu'l-'Ilmiyye, Beyrut 1415/1995, I, 90, 205, 409; V, 544; VI, 302, 303.
50. es-Suyûtî, s. 950, 953, 956, 1009, 1288.
51. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* nâşirin mukaddimesi, s. 28.
52. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* nâşirin mukaddimesi, s. 28, 29.
53. İbn Hacer, I, 164.
54. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 182, 190, 302.
55. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 182, 183, 193, 197; er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, nşr. es-Semerrâî, s. 279.

âlimlerinin ilim meclislerine aynı seviyede katılmış olması onun herhangi bir dil ekolüne ısrarla devamiyeti olmadığını ortaya koymaktadır. *Kitâbu'z-Zîne*'de izlemiş olduğu metot da bunu açıkça göstermektedir.[56]

Ebû Hâtim'in edebî yönünü, *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserinde kelimeleri-terimleri ve bazı lüğavî meseleleri açıklarken Arap şiiriyle istişhâdında görmekteyiz. Ayrıca o, kitabın birinci bölümünde "Aruz", "Şiirin Üstünlüğü", "İslâm'ın İlk Döneminde Şiir" vb. başlıklar[57] altında Arap şiiri hakkında geniş bilgiye yer vermektedir. Buradan hareketle onun Arap şiirinin cahiliye ve İslâm dönemini çok iyi bildiğini söylememiz mümkündür.[58]

Ebû Hâtim'in, eserlerinde Hz. Peygamber (s.a.)'in hadislerine, Sahabe haberlerine ve Şiî rivâyetlerine çokça yer vermesi Hadis ilmine vukûfiyetini ortaya koyma bakımından dikkate değerdir. İbn Hacer onun çokça hadis sema'ını *Lisanu'l-Mîzan*'da[59] zikretmektedir. *Kitâbu'z-Zîne*'de "Arapçanın Yapısı ve Aritmetiksel Kuruluşu" başlığı altında ve bazı terimlerin açıklamasında sayılardan ve aritmetikten bahsetmektedir.[60] Bu da onun aritmetik ilminden haberdar olduğu ve bu ilmi tahsil ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.[61]

Ebû Hâtim, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin (ö.312/925) nübüvvete yönelttiği tenkitleri cevaplandırarak peygamberlik müessesesini aklî delillerle ispat eden *A'lâmu'n-Nübüvve* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserin konuları Ebû Hâtim'in geniş ufkunu, devrinin ilim ve kültürüne olan vukûfunu açıkça göstermektedir.[62] Ebû Hâtim, bu eserin birinci bâbında Ebû Bekr er-Râzî ile Rey şehrinde aralarında geçen ve üç ayrı oturum şeklinde devam eden tartışmalara yer vermiştir.[63] Genelde bu eserin konularından özelde de Ebû Bekr er-Râzî ile yaptığı tartışmalardan onun karşısındakine galibiyeti,[64] felsefe okuduğu ve ilk filozofların birçoğunun görüşlerine vâkıf olduğu çıkarımlarında bulunmak mümkündür.[65]

---

56. İbrahim Türkoğlu, *Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2013, s. 14, 15.
57. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 91-123.
58. Türkoğlu, s. 15.
59. İbn Hacer, I, 164.
60. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 80-82, 201.
61. el-'Uşeyrî, s. 47
62. Yusuf Şevki Yavuz, "A'lâmü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul 1989, II, 238.
63. er-Râzî, Ebû Hatim, Ahmed b. Hamdân, *A'lâmu'n-Nübüvve*, nşr. George Tarâbîşî, Dâru's-Sâkî, Beyrut 2003, s. 15-36.
64. es-Semerrâî, s. 238; Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî İle Ebû Hatim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, Cilt: IX, İstanbul 1995, s. 54, 55.
65. Türkoğlu, s. 16.

ESERLERİ

Kaynaklarda Ebû Hâtim'in çok sayıda eserinin bulunduğu kaydedilmekte ancak sadece beş tanesinin adı zikredilmektedir. Ârif Tâmir *Târîhu'l-İsmâ'îliyye*'de onun on beşe yakın eserinden bahsetmiş fakat bunlardan sadece beşinin adını verebilmiştir.[66] Kaynaklarda adı geçen beş eseri şunlardır: *A'lâmu'n-Nübüvve, el-Cami', Kitâbu'l-Islâh, Kitâbu'z-Zîne fî'l-Kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye, er-Rec'a.* Bunlardan *el-Cami'* ve *er-Rec'a* mefkud olup diğer üçü günümüze kadar ulaşmış ve neşredilmiştir.[67]

el-Cami' adlı eserinin fıkha dâir olduğu bilgisi bazı kaynaklarda mevcuttur.[68] Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*'nin üçüncü bölümünde, Keysâniyye'nin ortaya attığı rec'at fikrini reddetmek gayesiyle, *er-Rec'a*'yı te'lif ettiğini haber vermektedir.[69]

Ebû Hâtim, *A'lâmü'n-Nübüvve*'yi tabip filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvvete yönelttiği tenkitleri cevaplandırmak ve peygamberlik müessesesini aklî delillerle ispat etmek maksadıyla yazmıştır.[70] Onun, Ebû Bekir er-Râzî ile yaptığı münazaraların, bir beldenin yöneticisinin evinde gerçekleştiği rivâyet edilmiştir. Kirmânî'ye (ö.411/1020) göre bu yönetici Merdavic'dir.[71]

A'lâmü'n-Nübüvve, günümüze giriş kısmı eksik olarak intikâl ettiği için Ebû Hâtim'in, adını anmaksızın sadece "o mülhid" diye nitelediği kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusunda bazı kuşkular ileri sürülmüşse de böyle bir tereddüdün gereksiz olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hâtim'in filozofa verdiği cevapları tatmin edici bulmayan ve aynı zamanda Şiî-İsmâîlî mezhebinin önde gelenlerinden biri olan Hamîdüddin el-Kirmânî, yazdığı *el-Akvâlü'z-Zehebiyye*'de söz konusu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu belirtmektedir. Bu mesele ile ilgili bir başka husus da âlemin ezelîliğini savunduğu için Ebû Bekir er-Râzî tarafından dehrîlik (ateistlik) ile suçlanan hekim Ebû Temmâr'ın III. oturumda yer almış olmasıdır. Bu durum diyalogda taraf olan

---

66. Ârîf Tâmir, II, 188.
67. İbnu'n-Nedîm, s. 267; Muhammed 'Isâ Salihiyye, *el-Mu'cemu'ş-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l-Matbu'*, Kahire 1993, III, 5; Mîlâd, "er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", X, 36, 37; Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismâ'îlî Literatüre*, Malibu, California, ts., 38, 39; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, II, 935, 936; Brockelmann, III, 352; Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 149, 150.
68. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 150.
69. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, nşr. es-Semerrâî, s. 312.
70. Kaya, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, IX, 52, 53; er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, nâşirin mukaddimesi, s. 9; Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, X, 149.
71. Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2009, s. 17.

kişinin filozof er-Râzî olduğu konusundaki şüpheyi ortadan kaldırır niteliktedir.[72]

A'lâmü'n-Nübüvve, her biri ayrı birer bölüm kabul edilebilecek olan yedi babdan oluşur ve her bab da kendi içinde çeşitli fasıllara ayrılır.[73] Eser, üç el yazma nüshası esas alınarak ilk defa Tahran'da Salâh es-Sâvî ve Gulâm Rızâ A'vânî'nin tahkikiyle, Âsâru'l-Fikri'l-İsmâîlî Mecmûası tarafından 1977 yılında neşredilmiştir. Bu el yazmalardan ikisi 1908 ve 1959 yıllarında Tahran Üniversitesi merkezî kütüphanesinde kayda alınmış nüshalar, üçüncüsü ise 1744 yılında San'a Büyük Mescid'de kayda alınmış olan nüshadır. Bombay el-Behretü'l-İsmâîliyyîn Kütüphanesi'nde bu kitabın başka nüshaları da bulunmaktadır.[74] Eser 2003 yılında Tahran Mecmûatü Âsâru'l-Fikri'l-İsmâîlî baskısı esas alınarak George Tarâbîşî tarafından yeniden neşredilmiştir.[75]

A'lâmü'n-Nübüvve, hicri IV. asırdaki İslâm düşüncesinin en dikkate değer yapıtlarından biridir; nübüvvet müessesesini ve semâvî dinlerin aynı kaynağa dayandığını aklî deliller çerçevesinde ispat etmek amacıyla yazılmış ve günümüze ulaşmış eserler içinde önemli bir yer işgal edecek değerdedir. Eser daha sonraki İsmâîlîlerden Hamîdüddin el-Kirmânî, Nâsırı Hüsrev ve Kâdî Numân üzerinde büyük tesirler bırakmış, kelâm ilminde delâilü'n-nübüvve ve a'lâmü'n-nübüvve tarzındaki te'lif türünün oluşmasında önemli katkılarda bulunmuştur.[76]

Beş yüz sayfadan oluşan *Kitâbu'l-Islâh,* daha çok tabiat felsefesi konularını ihtiva eden, İsmâîliyye'nin en eski kaynağı kabul edilir.[77] İsmâîlî dâîlerden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö.331/943)'nin kaza ve kader hakkındaki görüşlerini içeren kitabı *el-Mahsûl*'e reddiye amacıyla yazdığı bilinmektedir.[78] Eser Hasan Minûçihr tarafından Tahran'da yayımlanmıştır.[79]

Kitâbu'z-Zîne fî'l-Kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Hüseyn b. Feyzullah el-Hemedânî'nin tahkikiyle, 1956 yılında Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî matbaasınca Kahire'de neşredilmiştir. 1957 yılında adı geçen matbaa tarafından aynı bölümün, ikinci baskısı yapılmıştır. Eserin ikinci bölümü yine el-Hemedânî tarafından tahkik edilmiş ve er-Risâle matba-

72. Kaya, *İslâm Tetkikleri Dergisi,* IX, 52, 53; er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve,* nâşirin mukaddimesi, s. 9; er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* nâşirin mukadimesi, s. 25.
73. Yavuz, "A'lâmü'n-Nübüvve", *DİA,* II, 237.
74. er-Râzî, Ebû Hâtim, Ahmed b. Hamdân, *A'lâmu'n-Nübüvve,* nşr. George Tarâbîşî, Dâru's-Sâkî, Lübnan 2003, nâşirin mukaddimesi, s. 11, 12.
75. er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve,* nâşirin mukaddimesi, s. 11.
76. Yavuz, "A'lâmü'n-Nübüvve", *DİA,* II, 238.
77. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA,* X, 150.
78. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* nâşirin mukadimesi, s. 34; Bedevî, II, 936.
79. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA,* X, 150; Mîlâd, "er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", X, 37.

asınca 1958 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Üçüncü bölüm de Abdullah Sellûm es-Semerrâî tarafından tahkik edilmiş ve *el-Ğulüvv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hadârati'l-İslâm* adlı eserin içerisinde Dârû'l-hürriyyet matbaasınca 1982 yılında Bağdat'ta neşredilmiştir.[80] 1994 yılında ed-Dirâsât ve'l-Buhûsu'l-Yemenî merkezince San'a/Yemen'de, eserin birinci ve ikinci bölümleri bir arada yayımlanmıştır.

Birinci bölüme müellif bir mukaddime ile giriş yapmaktadır. Mukaddimede eseri te'lif sebebini, eserin neleri içerdiğini, te'lifte nerelerden istifade ettiğini ve esere verdiği ismi hangi sebeple verdiğini açıklamaktadır. Daha sonra üç ana başlık altında Arap dili hakkında geniş bilgiler vermektedir. "Arapların Dilinin Üstünlüğü" ana başlığı altında Arap dilinin diğer dillere olan üstünlüğünü, onun yapısını, belağatını, nahiv, i'rab ve arûzu ele almaktadır.[81] "Şiirin Üstünlüğü" ana başlığı altında şiir ve kasidenin tariflerini, eski Arap şiirini ve Cahiliye dönemi şiirinin özelliklerini, şiirin Araplar nezdindeki konumunu, şiirle İslam'ın müdafaasını, sahabenin şiirini, şiirin etkilerini, İslamiyet döneminde şiir ve şâirleri, Müslümanların Arap dilini öğrenmeye ihtiyaçlarını, menhûl şiirle ihticâcı, Farsça eski melodileri, şiirle melodi arasındaki farkları ve Kur'ân tefsîrinde şiirle ihticâcı ele almaktadır.[82] "İslamî İsimler ve Mânâları" ana başlığı altında da, Müslümanların İslamî lafızları öğrenmeye ihtiyaçlarını, Esmâu'l-hüsnâ hakkında genel bilgileri, eşyanın isimleri ve mânâlarını, Kur'ân'da yer alıp Arapça olmayan isimleri, Hz. Peygamber (s.a.) döneminde ortaya çıkan ve O'nun (s.a.) ortaya koyduğu isimleri, Hz. İsmail'in (a.s.) Arapçayı öğrenmesini, Kur'ân dilinin Kureyş'in dili olduğunu, Arapların içerisindeki Yahudi, Hristiyan ve Mecûsileri, "ihlâs" kelimesini ve diğer dinlerde bulunmayan İslamî kelimeleri ele almaktadır.[83]

Müellif ikinci bölüme 'besmele' hakkında geniş bilgi verdiği "Besmele hakkındaki bab"la başlamaktadır. el-Hemedânî'nin neşrettiği elimizde mevcut olan baskıda otuz dokuz babda Esmâu'l-hüsnâ'dan elli sekizi ele alınmakta ve ilk olarak Lafzatullah'la başlanmaktadır. Diğer yirmi bir babda el-emr, kaza, kader, dünya ve âhiret, cennet ve cehennem, melek, insan, cin vb. yirmi altı kelime ve ıstılah ele alınmaktadır.[84]

Ebû Hâtim eserin üçüncü bölümünde mezheplerin isimlerinin mânalarını, isimlendirilme sebeplerini ve görüşlerini ele almaktadır. İlk olarak "Dine aykırı eğilim ve mezhep taraftarları" başlığı altında "el-ehvâ'" (dine aykırı eğilim) ve

---

80. Muhammed 'Isâ Sâlihiyye, III, 5.
81. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 72-93.
82. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 93-133.
83. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 134-157.
84. Bkz. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 165-414.

"mezhep" kavramlarını açıklayarak taraftarlarının neden bu isimleri aldıklarını ortaya koymaya çalışır. "Bid'at taraftarları" başlığı altında "bid'at" kelimesinin mânâsını ve kimlerin bid'at ehlinden olduğunu açıklar. "es-Sünnet-ü ve'l-cemâa'nın mânâsı" başlığı altında "es-sünnet-ii", "el-cemâa" ve "el-fırka" kavramlarını açıklayarak ehlü's-sünnet ve'l-cemâanın özelliklerini etraflı bir şekilde ortaya koyar. Daha sonra "İslam'daki fırkaların/mezheplerin lakapları/ünvanları" ana başlığı altında mezhepler hakkında tafsilatlı bilgiler vermektedir. Kollarıyla birlikte altmış bir mezhep-fırka ismi müellifin inceleme alanına girmiştir.[85]

el-Hemedânî'nin tahkik ettiği birinci bölümün girişinde Ebû Hâtim, eserinde hangi kelimelerin açıklamasını verdiğini tek tek zikretmektedir. Burada çok sayıda isim zikrettiği halde el-Hemedânî'nin tahkik ettiği bölümlerde bu isimlerin tamamı bulunmamaktadır. Bu da eserin diğer mahtutatında, özellikle de el-Methafu'l-'Irâkî kütüphanesinde bulunan nüshasında bu ta'dad olunan isimlerin bulunduğu izlenimini vermektedir. el-'Uşeyrî'nin *et-Tasavvuru'l-Luğavî 'Inde'l-İsmâ'îliyye* adlı eserinde bu el yazmasından yaptığı nakiller[86] ve el-Cevâlîkî'nin *el-Mu'arreb*'inde ele aldığı kelimelerde, Ebû Hâtim'den naklen[87] verdiği bilgilerin el-Hemedânî ve es-Semerrâî'nin neşirlerinde mevcut olmaması da eserin hâlâ neşredilmeyen bölümlerinin bulunduğunu güçlendirmektedir. Ayrıca bu duruma el-Hemedânî'nin tahkikine takrîz yazan İbrahim Enîs tarafından da dikkat çekilmektedir.[88]

EBÛ HÂTİM'İN, KİTÂBU'Z-ZÎNE ADLI ESERİ BAĞLAMINDA FIKHU'L-LUĞA/DİLBİLİM ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Batı'da "dilbilim" terimi ilk kez XIX. yüzyılın ortalarında kullanılmaya başlamış ve aynı asrın sonlarından itibaren sınırları şekillenmeye başlamıştır.[89]

Dilbilim temelde; genel, özel, karşılaştırmalı, artsüremli (tarihsel, evrimsel), eşsüremli, yapısal, betimsel, dağılımsal, işlevsel, nicel ve uygulamalı dilbilim olmak üzere çeşitli türlere ayrılmaktadır. Genel dilbilim, dillerin ayrılıkla-

85. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, nşr. es-Semerrâî, s. 248-312.
86. el-'Uşeyrî'nin nakilleri için bkz. el-'Uşeyrî, s. 32, 34, 38, 63, 67, 95-100, vd. (el-'Uşeyrî bu nakiller için *Kitâbu'z-Zîne*'nin el-Methafu'l-'Irâkî Kütüphanesi'ndeki 1306 kayıt numaralı nüshayı kaynak olarak vermektedir.)
87. *el-Mu'arreb*'de geçen bilgiler için bkz. el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb*, s. 109, 148, 181, 187, 196, 206, 251, 267, 305, 308, 316, 319, 336, 338, 342, 345, vd.
88. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, İbrahim Enîs'in takrîzi, s. 11.
89. Ramazan Demir, "Arap Dilinde Fıkhu'l-luğa ve İlmu'l-luğa Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII(23), 2011, s. 187, 188.

rını bir tarafa bırakarak ortak özelliklerini araştırır; genel yasaları, dile ait tümelleri ve evrensel görünümleri inceler. İncelemenin tek bir dile hasredildiği, yalnız o dilin işleyişinin ele alındığı türe de özel dilbilim adı verilir. Bu bağlamda Arap dilbilimi, özel dilbilim sınırları içerisinde yer alır. Dile ilişkin bakış açılarının farklılığı, değişik dilbilim dallarının doğmasını sağlamıştır. En önemli dilbilim dalları; sesbilim (phonetics), yapısal sesbilim (phonology), biçimbilgisi (morphology), dizimbilgisi (syntax), anlambilim (semantics), sözcükbilim (lexicology), sözlükbilgisi (lexicography), adbilim (onomastics), lehçebilim (dialectology) şeklinde sıralanabilir.[90]

İlk dönem Arap dili bilginleri çalışmalarında *fıkhu'l-luğa* ve *'ilmu'l-luğa* terimlerini kullanmış hatta İbn Fâris (ö.395/1004) ve Seâlibî (ö.429/1038) gibi müellifler eserlerinin isimlerinde *fıkhu'l-luğa* terimlerine yer vermişlerdir. Bu dönemde yazılan eserlerde işlenen konulara bakıldığında bu iki terim arasında net bir ayırım yapılmadığı hatta bu iki terimin aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.[91]

Çağdaş Arap dili bilginlerinin bir kısmı, ilk dönem Arap dili bilginlerinin dil çalışmalarını batı üzerinden okumuş ve filoloji (philology) ile dilbilim (linguistic) terimlerini Arapçaya *fıkhu'l-luğa* ve *'ilmu'l-luğa* şeklinde çevirmişlerdir. Bununla birlikte çağdaş dönemde de isimlendirme konusunda bir birlik bulunmamaktadır. Bu dönemde de söz konusu terimler birbiriyle karıştırılmış hatta birbirinin yerine kullanılmıştır.[92]

Fıkhu'l-luğa terimi, fıkıh teriminin el-luğa (dil) terimine izafe edilmesiyle oluşmuş bir izafet terkibidir. Sözlükte "bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak" mânâsına gelen "fıkıh" kelimesi "ilim, fehim" gibi yakın anlamlı diğer kavramlara göre daha özel bir anlam taşır.[93]

el-luğa ise l-ğ-v (لغا يلغو لغْو) kökünden türemiş olup sözlükte "söz, kelâm, konuşma, dil, lehçe, terim, ifade" gibi anlamlara gelir. Terimin ıstılâhî anlamı için Arap dili bilginleri tarafından birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların en meşhuru Ebu'l-Feth İbn Cinnî'nin (ö.392/1001) *el-Hasâis* adlı kitabında yapmış olduğu şu tanımdır: "Dil (el-luğa), her toplumun arzularını, maksatlarını ve düşüncelerini ifade ettikleri seslerdir." İbnu'l-Hâcib'de (ö.646/1248) şu tarifi yapar: "Dil, bir mânâ için tayin edilmiş her lafızdır."[94]

---

90. Mustafa Kaya, "Modern Arap Dilbilim Çalışmaları", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 36, 2008, s. 339.
91. Demir, "Arap Dilinde Fıkhu'l-Luğa", XIII(23), 184.
92. Demir, *Arap Dilinde Fıkhu'l-Luğa*, s. 201.
93. Muhammed b. İbrâhîm el-Hamed, *Fıkhu'l-Luğa*, Dâr-u İbn Huzeyme, Riyad 1426/2005, s. 17-18.
94. el-Hamed, s. 18-19.

Fıkhu'l-luğa terimi ıstılahta: "Dil ile ilgili meseleleri o dilde yer alan sesler, basit ve bileşik sözcükler; o dilin fonetik, sarf, nahiv, belâgat ve delâlet özellikleri; o dilde meydana gelen değişiklikler, ondan türeyen lehçeler ve onun karşılaştığı problemler açısından inceleyen bilim"[95] olarak tarif edilebilir.

Fıkhu'l-luğa'nın ele aldığı temel konular ise şöyle özetlenebilir:

Dilin kaynağı ve bu konudaki ihtilaf; Arap dilinin özellikleri ve içerdiği sırlar ve güzellikler; ses bilimi içinde yer alan konular; Arap diline ait lehçeler ve bu lehçeler arasındaki farklılıklar; Arap dilindeki kelimeleri yapı bakımından inceleyen sarf ilminin içine dâhil olan konular; Arap gramerinin söz dizimi kuralları ile i'rab durumunu ele alan nahiv ilminin içinde yer alan konular; lafızların delâleti ve mânâları, her çeşidiyle iştikâk; müşterek (ortak anlam), müterâdif (eş anlamlılık), ezdâd (zıt anlamlılık), naht, ta'rîb (diğer dillerden geçen kelimeleri Arapçalaştırma) ve kuralları; Arapça sözlükler ve bunları ortaya koyan âlimlerin metotları; Arap dilinin karşılaştığı problemler ve aleyhine tertip edilen entrikalar; Arap dilinin yeni ortaya çıkan ıstılahlara uyumu; Arap dili bilginleri ve onların çalışmaları.[96]

Fıkhu'l-luğa'nın tanımı ve konusu bağlamında Ebû Hâtim'in bu alandaki görüşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Dilin Tarifi

Kitâbu'z-Zîne'de Ebû Hâtim'in dilin tarifiyle ilgili bir çaba içerisinde olmadığı görülmektedir. Onun neden eserinde dilin tarifini yapmadığını bilemiyoruz. Ancak bununla ilgili olarak, dili tarif etmeye önem vermemiş olabilir ya da eserini te'lif gayesi dil teorisi ortaya koymak olmadığı için buna gerek görmemiştir, şeklinde bir açıklamada bulunmak mümkündür.[97]

Dilin Kaynağı

Arap dilbilimcileri arasında dilin kaynağı konusuyla ilgili olarak taraftar bulan dört temel teori bulunmaktadır. Bu teoriler, Vahiy ve ilham (tevkîf) teorisi; uzlaşma ve anlaşma (ıstılâh) teorisi; birleştirici teori ve bu üç teorinin herhangi birisine taraftar olma noktasında çekimser kalan (tevakkuf eden) teoridir.[98]

---

95. el-Hamed, s. 19.
96. el-Hamed, s. 23, 24.
97. Türkoğlu, s. 56, 57.
98. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2008, s. 55.

Bu konuyu ele alan eserlerde herhangi bir şekilde Ebû Hâtim'in ismi zikredilmemektedir. Ancak Ebû Hâtim, dilin kaynağının tevkîfî olduğu görüşünü şu sözlerle savunmaktadır: "Dillerin devridaim etmesi Allah'a gizli kalmaz. Seslerin çokluğu O'nu meşgul etmez. Bunların tamamını en iyi şekilde bilir. Çünkü kullarını bu sesler ve lisanlarla konuşturan, onların dillerini bu lisanlara uygun kılan O'dur. "Ne göklerde ve ne de yerde zerre ağırlığında bir şey bile O'ndan gizli kalmaz. Bundan daha küçük ve daha büyük ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."[99] diyen O zat, noksan sıfatlardan münezzehtir."[100] "Diller ve kelimelerin tamamı Yüce Allah'tandır; O'nun yarattıklarındandır..."[101] Bu görüşüne delil olarak Ca'fer b. Muhammed'den (ö.148/765) nakledilen bir rivâyeti de sunmaktadır.[102]

Arapçanın Diğer Diller Arasındaki Yeri ve Üstünlüğü

Ebû Hâtim bütün diller arasında dört tanesinin üstün olduğunu, bunların da Arapça, İbranice, Süryanice ve Farsça olduğunu söyler. Bunun sebebini de Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve bunlardan sonraki İsrail oğullarının peygamberlerine kitaplarının İbranice ve Süryanice, Hz. Muhammed'e (a.s.) Kur'ân'ın Arapça indirilmesiyle açıklar. Filozofların, tabiplerin, yıldızlar, geometri ve aritmetikle uğraşanların kitaplarının Yunanca ve Hintçe olması hasebiyle bu iki dilin de üstünlüğünü savunanları zikrettikten sonra bu görüşün, semâvî dinlerin mensuplarınca önemsenmeyen bir görüş olduğunu belirtir.[103] Bütün dillerden üstün olan dört dil arasında en üstünün de Arap dili olduğunu ve onun, dillerin en fasihi, en mükemmeli, en makbulü ve en üstünü olduğunu,[104] Arap dilinin diğer diller için erişilmezliğini, tüm dillerin ona tabiiyetini iddia eder. Ayrıca milletlerin ona yöneldiğini, arzu ve muhabbetle, Hz. Muhammed'in (s.a.) diğer Peygamberlere (a.s.) üstünlüğünü beyan etmek ve O'nun nübüvvetini onlara ispat etmek için, Allah'ın insanlara Arap diliyle alakalı ortaya koyduğu bir üstünlükle onu öğrendiklerini beyan eder.[105] Ayrıca diğer dillerden Arapçaya tercüme yapmanın kolay olduğunu ancak bunun aksinin, Arapçanın mükemmelliği, eksiksizliği, diğer dillerin yetersizliği ve eksikliği sebebiyle mümkün olmadığını iddia eder.[106]

---

99. Sebe', 34/3.
100. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 72.
101. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 78.
102. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 77, 78.
103. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 73.
104. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 73.
105. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 75.
106. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 73,74.

Ebû Hâtim, Arap dilinin üstünlüğünü ortaya koymadaki maksadın İslâm'ın diğer dinlere, Hz. Muhammed'in (s.a.) de diğer Peygamberlere (a.s.) üstünlüğünü beyan etmek olduğunu da ifade eder.[107]

Dilin Mânadaki Gelişimi

Mânadaki değişimler genellikle toplumsal temayüllerin değişimine paralel olarak cereyan etmektedir. Gerçek şu ki İslam, Arap yaşamının tamamını değiştiren, devamında da Arap dilinin gelişimine etki eden en büyük âmildir. Bu durum ya eski dilin asıllarına yeni mânalar eklemek sûretiyle ya da daha önce aslı bulunmayan yeni lafızlar ortaya çıkarmak şeklinde olur. Ebû Hâtim buna işaret ederek şöyle diyor: "*Müslüman, mü'min, münafık, kâfir* gibi Arap lafızlarından türeyen isimler Araplar tarafından bilinmiyordu. Çünkü *İslam, iman, nifak ve küfür/inkâr* Hz. Peygamber (s.a.) döneminde ortaya çıkmıştır. Araplar *kâfir* kelimesini "nimete nankörlük eden" manasıyla biliyorlar ancak Allah'ı inkâr manasıyla bilmiyorlardı... *mü'min* kelimesi de "güvende olma" yönüyle bilinmekteydi... *Münafık* kelimesi Arap sözünde bahsi geçmeyen, önem verilmeyen bir kelimeydi."[108]

Kelimelerin açıklaması yapılırken onların mâna yönünden gelişimlerinin/değişimlerinin de dikkate alınması yönüyle *Kitâbu'z-Zîne*, Arap dilindeki ilk kitap olma özelliğine sahiptir.[109]

Dilin Lehçelere Ayrılması

Arap lehçeleri çok sayıda ve dağınıktır. Fakat cahiliye şiirinde, özellikle bu lehçelerin kendilerinden rivâyet edildiği kabilelerin şiirlerinde, bu lehçesel özelliklere rastlanmaz. Lehçelerin çeşitliliğine rağmen Arap yarımadasında ortak edebî dil olduğu da bir gerçektir. Bunun sebebi ortak dilin günlük konuşmada yer almayıp, edebiyat, hitabet ve şiirde kullanılmasıdır. M.VI. yy.'da şairler Arap yarımadasının güney, orta ve kuzey kesiminde bu dili kullanarak şiir yazarlardı.[110]

Âlimler lehçelerin değeri konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Kureyş lehçesini Kur'an'ın tek hâkim lehçesi görenlerin yanı sıra bu yaklaşımları aşırı bulan ilim adamları da mevcuttur.[111]

---

107. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 75.
108. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 146.
109. el-'Uşeyrî, s. 250, 251.
110. Sevde Alan, İsmail Güler, "Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi", *UÜİFD*, 16(2), 2007, s. 332, 333.
111. Alan, Güler, 16(2), s. 332.

Ebû Hâtim, Kur'an'ın Kureyş lehçesi ile indirildiğini ve Kureyş lehçesinin üstünlüğünü savunanlardandır. *Kitâbu'z-Zîne*'de konuyla ilgili bazı rivâyetleri zikrettikten sonra şunları söylemektedir: "Kur'an dillerin en fasihidir ve Kureyş lisanıyla indirilmiştir. Resûlullah (s.a.) Arapların en fasihidir ve O (s.a.), Kureyş'tendir. Kureyş, İsmail'in (a.s.) çocuklarıdır. İsmail'in (a.s.) çocukları da, Ya'rub b. Kahtân'ın çocukları olan Yemenlilerden daha fasihtirler."[112]

Bunların yanı sıra Ebû Hâtim eserinde kelimeleri, kavramları ele alırken o kelime ve kavramların farklı lehçelerdeki okunuşlarından da bahsetmektedir.

Sesbilim (Fonoloji) ve Ses Bilgisi (Fonetik)

Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*'de ses bilgisine dâhil edilebilecek bilgilere yer vermektedir. Eserin birinci bölümünde Arapçanın, harfleri tam, lafızları eksiksiz bir dil olduğunu belirttikten sonra Arapçadaki harf sayısını, bu harflerin doğuş yerlerini ve çıkış bölgelerini tek tek sıralamaktadır.[113]

Sarf ve Nahiv

Kitâbu'z-Zîne'nin birinci bölümünde Ebû Hâtim'in nahivci âlimler hakkında bilgiler verdiği, nahvin sözlük ve ıstılâh mânalarını serdettiği,[114] diğer bölümlerde de kelimeleri, kavramları sarf açısından ele aldığı görülür.

Ebû Hâtim, Hz. Ali'nin yönlendirmesiyle, nahiv kurallarını Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö.69/688) ortaya koyduğunu beyan eder. Onun, Arap dilinin selikasının bozulmaya başladığında fâili, mef'ûl-u bihi, muzâf-u ileyhi, ref', nasb, cer ve cezm harflerini ilk ortaya koyan olduğunu da özellikle belirtir. Yahyâ b. Ya'mer, Meymûn el-Akran, 'Anbese b. Ma'dân ve Nasr b. 'Âsım'ın Ebu'l-Esved ed-Düelî'den ilim aldıklarını belirtir. Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin bu talebelerinden, Abdullâh b. Ebû İshâk el-Hadramî ve Ebû 'Amr b. el-'Alâ'ın ilim aldığını, Ebû 'Amr b. el-'Alâ'dan da Yûnus b. Habîb ed-Dabbî, Mesleme b. Abdullâh b. Saîd el-Fehrî ve Hammâd b. ez-Zebrekân'ın ilim aldığını da ayrıca zikreder.[115]

Nahvin ıstılâhî anlamıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Nahiv, Arap sözünün/cümlesinin nesir olsun, şiir olsun, kafiyeli söz olsun tamamının standart ölçüsüdür. Nahivle Allah'ın kelamı olan Kur'ân tilâvet edilir; onun her

112. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 151.
113. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 76.
114. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 82-91.
115. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 82-85.

harfi nahivle i'râb edilir; bir harf bile dışarıda bırakılmaksızın tamamının i'râbdan hakkı verilir."[116]

Ebû Hâtim'in nahivle ilgili vermiş olduğu bilgilerden, döneminin dilci âlimleri gibi sarf ilmini, nahvin içine dâhil ettiğini söylemek mümkündür. Onun Hz. İsmâîl'den bahsederken söyledikleri buna delil olacak niteliktedir: "(Hz. İsmâîl) Arapça (بِالْعَرَبِيَّة) yani Ya'rub'un diliyle konuşmuştur. Nahivdeki ölçüye/kıyasa göre Ya'rubiyy'e (بِالْيَعْرُبِيَّة) denilmesi gerekirdi. Ancak bu isimdeki yâ harfi zâittir ve ism-i mensubda hazfedilmiştir. İsm-i mensubda, zâit olan birçok şey hazfedilmektedir."[117] Bilindiği üzere ism-i mensub, sarf ilminin konuları arasında yer almaktadır.[118]

İştikâk

Kitâbu'z-Zîne'de bu konuda mevcut olması gereken pek çok bilgiye rastlamak mümkündür. Ne varki müellif, eserinde iştikakın tarifi, konusu ve çeşitleri hakkında bilgi vermemektedir. Ancak eserin mukaddimesinde kitabın içeriğinden bahsederken "Bu, ...lafızların ve Arapça tabirlerin iştikaklarını içeren bir kitaptır."[119] sözüyle kelimelerin iştikakına gireceğini belirttiğini ve birinci bölümde isimlerin iştikakıyla ilgili az da olsa bazı malumata yer verdiğini de beyan edebilmekteyiz.[120]

Ebû Hâtim, kelimeleri, kavramları ele aldığında mutlaka onların iştikakına girer ve genellikle "...أَصْلُه ، اشْتِقاقُه ، مَأْخوذ من...، هي مُشْتَقَّة من " vb. farklı kelimeleri kullanır. Bunu yaparken kelimenin köküyle ilgili farklı görüşler varsa bunları da, çoğunlukla isim vermeden bazen de isim zikrederek serdeder.[121]

Ta'rib (Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması)

Ebû Hâtim *Kitâbu'z-Zîne*'nin birinci bölümünde Arap dilinin üstünlüğünden bahsederken Kur'ân'da bulunan yabancı kelimelerle ilgili bilgilere ve bu hususta farklı düşünen âlimlerin görüşlerine yer verir. Yine bazı kelimelerin açıklamalarını yaparken Arapça'ya dâhil olan kelimelerin hangi dilden geldi-

116. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 91.
117. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 148.
118. Hulûsi Kılıç, "Sarf", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, s. 136.
119. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 67.
120. Türkoğlu, s. 76.
121. Türkoğlu, s. 77.

ğini belirtir ve bunların Araplar tarafından Arapçalaştırıldığını söyler. Arapçalaştırılan kelimelerde nasıl bir değişiklik olduğu ve nasıl munsarıf yapıldıklarına dâir Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dan (ö.154/770) naklen bazı bilgiler de verir. Zikrettiği değişiklikler şunlardır:

– Yabancı kelimenin başına elif-lâm (ال) getirilmek sûretiyle Arapça kelimelerin aldığı üç i'râbın (ref', nasb, cerr) tamamını almaları; mesela Süryanice طُورا (tûrâ) kelimesinin başına ال getirilip sonundaki elif de hazfolunmuş ve الطُّور (et-tûr/dağ ismi) şeklini alarak munsarıf yapılmıştır. Yine Süryanice يَما (yemâ) kelimesinde de aynı durum söz konusudur ve اليَمّ (el-yemm/deniz) halini alarak munsarıf yapılmıştır.[122]

– Kelime sonlarındaki okunmayan he/ه harflerinin yerine ق/kaf veya ج/cîm harfinin getirilmesi; mesela Farsça اسْتَبْرَه (istebrah) kelimesi الاستبرق (el-istebrak/kalın ipek kumaş) şekline, يَلْمَه (yelmeh) kelimesi يَلْمَق (yelmek/elbise) şekline dönüştürülmüştür. Yine مَوْزَه (mevzeh) ve دِيبَاه (dîbah) kelimeleri مَوْزَج (mevzec/terlik) ve ديباج (dîbâc/nakış, süsleme) halini almışlardır.[123]

Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığını kabul edenlerle ilgili olarak, "Bir grup âlim Kur'ân'da Arap olmayanların lafızlarından ve lisanlarından kelimeler bulunduğunu söylemiştir. Ebû 'Ubeyd pek çok âlimden Kur'ân'daki birçok kelimenin Arap olmayanların dillerinden olduğunu rivâyet eder. Bu görüş İbn Abbâs, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, İkrime, Tâvus, 'Ata' ve diğerlerinden de rivâyet olunur."[124] şeklindeki bilgileri verdikten sonra Kur'ân'daki yabancı kelimeleri ve bunların hangi dilden Arapçaya dâhil olduklarını belirtir.[125]

Ebû Hâtim, Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığını kabul etmeyenlerle ilgili de şunları söylemektedir: "Arap dilcileri Kur'ân'da yabancı kelimelerin/Acem kelâmından herhangi bir sözün bulunmadığını ileri sürdüler. Onlar bu görüşlerine "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" "...Arapça bir dil ile..."[126] âyetini delil getirirler. Ebû 'Ubeyde şöyle demektedir: 'Kur'ân'da Arap olmayanların sözlerinden bir şey olduğunu iddia eden kimse pek hatalı bir söz söylemiş olur. Zîra Allâh'ü Teâlâ, " بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" "...Arapça bir dil ile..."[127] buyurmaktadır."[128]

Ebû Hâtim, bu iki görüşü birleştirmeye çalışan Ebû 'Ubeyd'in görüşünü de ayrıca nakletmektedir.[129]

---

122. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 89, 90.
123. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 90.
124. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 141.
125. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 141-143.
126. Şuarâ, 26/193-195.
127. Şuarâ, 26/193-195.
128. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 143, 144.
129. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* s. 145, 146.

Arapça Sözlük Çalışmaları

Araplarda sözlükle ilgili bazı faaliyetler, Kur'ân'da mânaları bilinmeyen (garîb) kelimeler hakkında sahâbîlerin sorduğu sorulara Hz. Peygamber'in (s.a.) verdiği cevaplarla başlamıştır. Atâ b. Ebî Rebâh'ın, İbn Abbas'ın rivâyetlerini derlediği *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, İbn Abbas'ın *el-Luğat fi'l-Kur'ân*'ı, Nâfi' b. Ezrak ve Necde b.'Âmir'in *Mesâ'ilü Nafi' b. el-Ezrak*'ı, Arap sözlükçülüğüne dair en eski çalışmalardır. II-III/VIII-IX ve daha sonraki yüzyıllarda yazılmış garîbu'l-Kur'ân ve garîbu'l-hadîsle ilgili eserler de sözlük niteliğinde kabul edilmiştir. Ticari münasebetler ve fetihler sebebiyle yabancı unsurların Araplar'la karışması neticesinde Arap dilinde hatalı konuşma ve kullanımların yaygınlaşması üzerine başta Halîl b. Ahmed, Halef el-Ahmer, Kisâî, Nadr b. Şümeyl, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî, İbn Düreyd, Ezherî ve Cevherî gibi dilciler olmak üzere âlimler doğru ve yanlış olan sözlük malzemesini derlemeye başlamışlardır. Derlemeyi, doğruluğuna güvendikleri Câhiliye ve sadr-ı İslâm devirlerinde (150/767 yılına kadar) oluşmuş edebî metinlere ve özellikle şiire, ayrıca bedevîlere hasretmişlerdir. İlk aşamada belli bir tasnif düşüncesi olmadan işitme ve kayıt sırasına göre derlemeler yapılmış, ikinci aşamada derlenen malzeme konularına göre tasnif edilmiş, böylece tek konuyla ilgili kelimelerin bir araya toplandığı yüzlerce sözlük risalesi meydana getirilmiştir. Bunların çoğu II./VIII. yüzyılda yazılmıştır. Sözlük telifinin üçüncü aşamasında dilin bütün kelimelerinin alınması amaçlanmış ve belli bir dizim sistemine göre tam sözlükler hazırlanmıştır. Bunların ilki Halîl b. Ahmed'in hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı *Kitâbü'l-'Ayn*'dır.[130]

Arap sözlükçülüğünde sözlük yazma temelde iki esas üzerine kurulmuştur. Bazı sözlükçüler kelimenin anlamından yola çıkarak kelimeye ulaşmışlardır. Bazıları da kelimeden hareket ederek kelimenin anlamına ulaşmışlardır. İşte bu meyanda sözlük yazma konusunda birçok ekol oluşmuştur. Bu ekoller ise genel olarak kelimelerin harflerinin sıralanması ve sıralama şekillerine göre oluşmuşlardır. Sözlükçülükte oluşan ekollere baktığımızda kalb etme ekolü, konulara göre tasnif ekolü, kafiye ekolü ve alfabetik ekol olmak üzere temel olarak dört ekolden oluştukları görülmektedir. Kalb etme ekolünde, kelimelerin kök harfindeki ünsüz harfler esas alınmış ve sözlüğün ilk kelimesi de 'ayn/ع' sesi ile başlatılmıştır. Bu ekolün başlangıcı *Kitâbü'l-'Ayn*'ın yazarı Halil b. Ahmed'e dayandırılır. Konulara göre tasnif ekolünde ise, kelimeler konularına göre derlenerek içerdikleri bu konuların isimleriyle anılan müstakil sözlükler halinde hazırlanmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere bu ekolde diğer ekollerden farklı olarak üzerinde durulan en önemli özellik, konular temel alınarak maddeleme ve tertibin konulara göre yapılmasıdır. Buna göre kelimelerin harf

130. İsmail Durmuş, "Sözlük", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 398, 399.

sırası ve harf özellikleri yerine hangi konu ile ilgili oldukları önemlidir ve sözlük tertibi de buna göre yapılır. Konu tertibi ile ilgili ilk sözlüğü Ebû 'Ubeyd, *el-Garibu'l-Musannaf* isimli çalışması ile yapmıştır. Kâfiye ekolünün yöntemi, kelimelerin 'bâb' denilen son harfine göre tertiplenmesiyledir. Böyle hazırlanan bir sözlükte çalışma yapan kişinin aradığı kelimeyi son harfe bakarak bulması gerekmektedir. Bu yöntemin öncüsü, *Kitabu't-Takfiye* isimli lügatin yazarı Ebu Bişr el-Yeman el-Bendenicî'dir. Alfabetik ekolde kelimelerin kök harflerinden birinci harfle başlayarak sırayla maddeleme yapılmıştır. Bu alanda ilk tertip edilen sözlük Ebû Amr eş-Şeybanî'nin, *Kitabu'l-Cim* adlı eseridir.[131] Bu bağlamda *Kitâbu'z-Zîne* incelendiğinde şu çıkarımlar yapılabilir:

– Eserde, Arapça'daki kelimelerin tamamının ya da tamamına yakın bir çoğunluğunun alınmasının hedeflenmediği görülmektedir.

– Ele alınan kelimelerin büyük çoğunluğu müfred/tekil kelimeler olmakla birlikte bazı terkipler ve özel kullanımların (eyyâm-ı bîd, yemu't-terviye, muhkem-müteşâbih, er-râsihûne fi'l-'ilmi... gibi), bazı özel isimlerin (Safâ, Merve, el-Medîne, Mekke, Hârût, Mârût, Ye'cûc, Me'cûc... gibi) de açıklamalarına yer verilmektedir.[132]

– Eserde kelimelerin/terimlerin açıklanmasının yanı sıra Arap diliyle ilgili geniş bilgilere de yer verilmektedir.[133]

– Eserde yer alan kelimelerin umûmen şu alanlarda olduklarını söylenebilir:

1. Allah'ü Teâlâ'nın isimleri ve sıfatları
2. Cennet, cehennem, sevap, günah gibi ahiret günüyle alakalı kelimeler
3. Melek, cin gibi gayb âlemiyle ilgili kelimeler
4. Tabiat âleminden kelimeler
5. Din ve risâletle ilgili kelimeler
6. İslâmî emir ve yasaklarla ilgili kelimeler (ferâiz-i İslâmiyye)
7. Fıkhî ıstılahlar
8. İslâmî fırkaların isim ve lakapları
9. İnsanla ilgili kelimeler
10. Arap toplumu ve kültürüyle ilgili kelimeler
11. Dille ilgili terimler[134]

---

131. Mehmet Nuri Alpak, *Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları ve Nazım Efendinin "Tercümânu'l-Lügat" adlı eserinin incelenmesi,* YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi, Van 2006, s. 48-50.
132. el-'Uşeyrî, s. 234.
133. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 71-157.
134. el-'Uşeyrî, s. 239, er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, s. 67-69.

– Eserde alfabetik sıralama göz önünde bulundurulmamıştır.

– Müellif kelimeleri ele alırken iki üsluptan birini kullanır: Birincisi; önce kelimenin kendisinde geçtiği nasları, her birindeki dille alâkalı ayrılıkları ve mâna farklılıklarını göz önünde bulundurarak zikreder. Sonra kelimenin sarf açısından iştikaklarını verir. Daha sonra kelimenin Arap dilindeki mânalarını, şiir, mesel, hadis ya da eserden şahit getirmek suretiyle verir. İkincisi; önce Arap dilinde geçtiği şekliyle kelimeyi zikredip mânalarını verir. Daha sonra kendisinde bu kelimenin veya müştaklarının geçtiği nasları, kelimenin nesnel mânasına ve bu naslarda geçtikten sonraki kazandığı mânaya dikkat çekerek serdeder.[135] Kelimelerin mânalarını verirken de, bir ve birden fazla eş anlamını vermek veya luğavî ve ictimâî sibaka/bağlama dayalı olarak açıklamak şeklinde iki yol izler. Bu açıklamaları genellikle kelimeyi şerhe başlarken verir.[136]

– Müellif, kelimelerin açıklamasını yaparken onların delalet/mâna yönünden gelişimlerini/değişimlerini de dikkate almaktadır. Eser bu yönüyle diğer Arapça sözlüklerde bulunmayan bir hususiyeti ihtiva etmektedir.[137] İbrahim Enîs bu durumu şu sözleriyle açıklamaktadır: "Bu kitap, lafızların delâletini ve gelişimlerini/değişimlerini ele alan, söylediklerini destekleyen nasları ve sahih şahitleri nakleden, bunları bazen tarihî silsileyle tertib eden, Arap dilindeki ilk kitaptır. O, okuyucuya delaletin/mânanın aslını ve nasıl geliştiğini/değiştiğini açıklığa kavuşturur. Böylece okuyucu gelişimin/değişimin sebebine vâkıf olur. İşte bu durum, büyüklüğü ve dilin kelimelerinin büyük çoğunluğunu kapsamalarına rağmen *el-Cemhera*'dan *el-Kâmûsu'l-Muhît*'e kadar Arapça sözlüklerimizde yokluğunu hissettiğimiz olgudur."[138]

Bu veriler sadedinde *Kitâbu'z-Zîne*'nin Arapça sözlük/mu'cem grubuna dâhil edilmesinin mümkün olduğu söylenebilir. İbrahim Enîs'in -sarahaten ifade etmemekle birlikte zımnen-[139] ve el-'Uşeyrî'nin[140] de bu görüşte olduğu görülmektedir.

Eserin, sözlük yazma konusunda bilinen ekollerden (kalb etme ekolü, konulara göre tasnif ekolü, kafiye ekolü ve alfabetik ekol) konulara göre tasnif ekolüne daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Hatırlanacağı üzere bu ekolde diğer ekollerden farklı olarak üzerinde durulan en önemli özellik konuların temel alınarak, kelimelerin harf sırası ve harf özellikleri yerine hangi konu ile ilgili olduklarına göre sözlük tertibinin yapılması idi. Bu ekoldeki ilk eser

135. el-'Uşeyrî, s. 247.
136. el-'Uşeyrî, s. 240, 241.
137. el-'Uşeyrî, s. 250, 251.
138. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* İbrahim Enîs'in takrîzi, s. 14.
139. er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne,* İbrahim Enîs'in takrîzi, s. 14.
140. el-'Uşeyrî, s. 234.

olan Ebû 'Ubeyd'in "*el-Garibu'l-Musannaf*"[141] isimli çalışmasıyla *Kitâbu'z-Zîne* karşılaştırma yapıldığında, bunu daha net olarak görmek mümkün olacaktır.[142]

el-'Uşeyrî, *Kitâbu'z-Zîne*'ye sözlük/mu'cem denilebileceğini ancak bu isimlendirmenin şeklî bir isimlendirme olacağını, eseri özel/teknik sözlükler grubuna dâhil etmenin uygun olacağını da ayrıca belirtmektedir. el-'Uşeyrî, özel/teknik sözlüklerin, dilin kelimelerinin tamamını ya da büyük çoğunluğunu ele almayı hedeflemediğini aksine sınırlı sayıda kelimeleri el aldığını; *Kitâbu'z-Zîne*'de alfabetik sıralamanın bulunmaması ve kelimelerin daha çok dînî hayata dâir kelimeler olması hasebiyle bu görüşünün isabetli olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.[143] Ancak el-'Uşeyrî özel/teknik sözlük ifadesine açıklık getirirken, eserin, İsmâiliyye davetçilerine, davet esaslarını öğretmeyi amaçlayan 'dînî İsmâilî ansiklopedi' olması daha doğrudur şeklinde bir açıklamayı da zikretmektedir.[144] Daha önce de geçtiği üzere Abdurrahmân Bedevî, Ebû Hâtim'in İsmâilî dâîlerinden olduğunu kaydetmekle birlikte *Kitâbu'z-Zîne*'de İsmâiliyye mezhebiyle alakalı herhangi bir şeyin bulunmadığını özellikle belirtmektedir.[145]

DEĞERLENDİRME

Erken dönemde yaşamış olan Ebû Hâtim er-Râzî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye rastlamak mümkün değildir. Sınırlı bilgiler ve günümüze ulaşan eserleri ışığında onun Arap dil âlimi, mezhepler tarihçisi ve İsmâiliyye mezhebinin ileri gelen davetçilerinden biri olduğu kanaatine varmak mümkündür.

Eserlerinden *A'lâmü'n-Nübüvve*, onun kelâmî-felsefî görüşlerinin ortaya konulması bakımından önemlidir. Daha sonraki İsmâilîler üzerinde büyük tesirler bırakması, kelâm ilminde delâilü'n-nübüvve ve a'lâmü'n-nübüvve tarzındaki te'lif türünün oluşmasında önemli katkılarda bulunmuş olması hasebiyle, *A'lâmü'n-Nübüvve* hicri IV. asırdaki İslam düşüncesinin en dikkate değer eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Kitâbu'z-Zîne adlı eseri onun dilbilimci yönünün tanınması açısından büyük öneme haizdir. Ayrıca eser, lafızların delâletini ve gelişimlerini/değişimlerini ele alan, söylediklerini destekleyen nasları ve sahih şahitleri nakleden, bun-

141. Eser için bkz. Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm, *el-Garibu'l-Musannaf*, I-II, thk., Ramadân Abdüttevvâb, nşr, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, Kahire 1989.
142. Türkoğlu, s. 90.
143. el-'Uşeyrî, s. 234, 235.
144. el-'Uşeyrî, s. 237.
145. Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, s. 936.

ları bazen tarihî silsileyle tertip eden, Arap dilindeki ilk kitap olma özelliğine sahiptir. Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı isim ve kelimelerin Câhiliye ve İslâmî devirdeki anlamlarının eski Arap şiirine dayanılarak açıklanması da onu farklı kılan en önemli özelliğidir. Eserin üçüncü bölümünde, mezhepler hakkında diğer ilgili kaynaklarda bulunmayan farklı bilgilere ve yorumlara yer verilmesi onun dilbilim alanıyla birlikte mezhepler tarihinde de önemli bir yerinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin dilbilim alanındaki görüşlerinin çok şöhret bulmaması onun İsmâiliyye mezhebine müntesip olması ve bu yönüyle tebarüz etmesiyle açıklamak mümkün olabilir. Örneğin dilin kaynağının tevkîfî olduğunu ileri süren İbn Fâris (ö.395/1004), İbn Hazm (ö.456/1064), el-Âmidî (ö.631/1233) ve diğer âlimlerin görüşleri, ilgili kaynaklarda serdedilirken Ebû Hâtim'den hiç bahsedilmemektedir. Hâlbuki onun, vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda dilin kaynağının tevkîfî olduğunu savunanların ilki olma hususiyetine sahip olduğunu ortaya koymak mümkün olmaktadır. Ebû Hâtim'in dilbilime yaklaşımı, bu alanda yapılacak çalışmalarla ortaya konabilir.

KAYNAKÇA

el-'Âyid, Süleyman b. İbrahim, "Inâyetü'l-Müslimîn bi'l-Luğati'l-'Arabiyye Hıdmeten li'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Suûdî Arabistan'ın Kur'ân'a ve Onun İlimlerine İhtimamı Konulu Sempozyum Bildirisi*, 1421/2000. Erişim Tarihi: 30 Ocak 2014, http://uqu.edu.sa/files2/tiny_mce/plugins/filemanager/files/4020126/r19.pdf

Alan, Sevde- Güler, İsmail, "Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi", *UÜİFD*, 16(2), 2007.

Alpak, Mehmet Nuri, *Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları ve Nazım Efendinin "Tercümânu'l-Lügat" adlı eserinin incelenmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2006.

Avcu, Ali, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2009, s. 17.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 1924.

Bedevî, Abdurrahmân, *Mevsu'atü'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1993.

———, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I-II, Dârul''İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997.

el-Bikâî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasen, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyât-i ve's-Suver*, I-VIII, Dâru'l-Kütübu'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Daru'l-Me'ârif, Kahire ts.

el-Cevâlîkî, Ebû Mansûr, *el-Mu'arreb Mine'l-Kelâmi'l-A'cemiyyi alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. F. Abdurrahîm, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1410/1990.

el-Cezzâr, Fikrî Zekî, *Medâhili'l-Müellifîn ve'l-A'lâmi'l-'Arab*, I-IV, Riyad 1991.

Demir, Ramazan, "Arap Dilinde Fıkhu'l-luğa ve İlmu'l-luğa Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII(23), 2011.

———, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2008.

Durmuş, İsmail, "Sözlük", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009.

Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm, *el-Garibu'l-Musannaf*, I-II, thk., Ramadân Abdüttevvâb, nşr, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, Kahire 1989.

Gâlib, Mustafâ, *Târîhu'd-Da'veti'l- İsmâîliyye*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut1965.

el-Hamed, Muhammed b. İbrâhîm, *Fıkhu'l-Luğa*, Dâr-u İbn Huzeyme, Riyad 1426/2005.

İbn Hacer el-'Askalanî, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali, *Lisânu'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut 1986.

İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, Beyrut 1978.

el-İsferâyînî, Ebû Muzaffer, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Kahire 1955.

Kaya, Mahmut, "Ebû Bekir er-Râzî İle Ebû Hatim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, Cilt: IX, İstanbul 1995.

Kaya, Mustafa, "Modern Arap Dilbilim Çalışmaları", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 36, 2008.

Kılıç, Hulûsi, "Sarf", DİA, İstanbul 2009, XXXVI.

Mîlâd, Hâlid, "er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *Mevsûatü A'lâmu'l-'Ulemâi ve'l-Üdebâi'l-Arabi'l-Müslimîn*, I-XI, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2006.

el-Mukrî, Ahmed b. Muhammed b. 'Ali, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebir*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1922.

Poonawala, Ismail K., *Biobibliography of Ismâ'îlî Literatüre*, Malibu, California, ts.

er-Râzî, Ebû Hatim, Ahmed b. Hamdân, *A'lâmu'n-Nübüvve*, nşr. George Tarâbîşî, Dâru's-Sâkî, Beyrut 2003.

——— , *Kitabu'z-zîne fi'l-Kelimati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, nşr. Hüseyn b. Feyyâz el-Hemadânî, Merkezü'd-Dirasât ve'l-Buhûsu'l-Yemenî, San'a 1994.

———, *Kitâbu'z-Zîne*, nşr. Abdullâh Sellûm es-Semerrâî, (es-Semerrâî, *el-Ğulüvv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hadârati'l-İslâm*, Dâr-ı Vâsıt li'n-Neşr, ts.)

Sâlihiyye, Muhammed 'Isâ, *el-Mu'cemu'ş-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l-Matbu'*, I-V, Kahire 1993.

es-Semerrâî, Abdullâh Sellûm, *el-Ğulüvv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hadârati'l-İslâm*, Dâr-ı Vâsıt li'n-Neşr, ts.

Tâmir, Ârîf, *Târîhu'l-İsmâîliyye*, Riyad el-Reyyâs li'l-Kütüb ve'n-Neşr, I-IV, London 1991.

Türkoğlu, İbrahim, *Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2013.

el-'Uşeyrî, Muhammed Riyâd, *et-Tasavvuru'l-Luğavî 'Inde'l-İsmâ'îliyye, Dirase fî Kitâbi'z-Zîne*, Munşeetu'l-Masârif, İskenderiye 1985.

Yavuz, Yusuf Şevki, "A'lâmü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul 1989.

———, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *DİA*, İstanbul 1994.

Zâhir, İhsân İlâhî, *İsmâ'îliyye Tarih ve Akâid*, İdâretu Tercümânı's-Sünne, Lahor, Pakistan 1987.

ÂMİRÎ

Kasım Turhan*

HAYATI VE ESERLERİ

künye ve nisbesiyle kısaca Ebû'l Hasen el-Âmirî olarak şöhret bulan filozofun tam adı Ebû'l Hasen Muhammed b. Yusuf b. Ebî Zerr Muhammed b. Yusuf el-Âmirî'dir.[1] Kendisinden Nîsâburlu filozof olarak bahsedilmesi ve ölüm tarihiyle ilgili bilginin Tarih-i Nîsâbûr'a dayanması onun, dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan bu kentde doğduğuna karine olabilir. Ölüm tarihi 27 Şevval 381 (6 Ocak 992) olan Âmirî'nin kesin doğum tarihi bilinmemektedir. Hocası Ebû Zeyd el-Belhi'nin h. 332'deki ülümüne dayanarak onun hicri dördüncü (milâdi onuncu) yüzyılın başlarında doğmuş olduğu söylenebilir. Âmirî doğduğu yer Nîsâbûr başta olmak üzere, ölümüne kadar, döneminin önemli ilim ve siyaset başkentleri olan Belh, Buhârâ, Rey ve Bağdat'ta bulunmuş ve öğrenme, öğretme ve yazmaya hasredilen bir ömür arkasında otuza yakın kitap ve risâle bırakarak sona ermiştir.

Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf şeklinde üç ana dalda tezâhür eden İslam düşüncesinin merkezinde yer alan Âmirî her üç disiplini kapsayan eserler kaleme almıştır. Çoğunun adını kendisinin verdiği kitap ve risaleleri otuz civarında olup bunların çoğu maalesef günümüze ulaşamamıştır. Baştan ilk yedisi bize kadar gelen ve tahkikli neşirleri de yapılmış olan onun eserlerinin listesi şöyledir:

---

* Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1. Bu konuda daha geniş bilgi için bak., Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İFAV, İstanbul, 1992, s. 8-18.

1. el-Emed alâ'l-ebed.
2. el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslam.
3. es-Sa'âde ve'l-isâd fi's-sîreti'l-insâniyye.
4. el-Fusûl fi meâlimi'l-ilâhiyye.
5. et-Takrîr li evcühi't-takdir.
6. el-Ebsar ve'l-mübsar.
7. İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader.
8. Şerhu Kitâbi'l-makûlât.
9. en-Nüsükü'l-aklî ve't-tasavvufü'l-millî.
10. el-İbâne an ileli'd-diyâne.
11. el-İtmâm li fedâili'lenâm.
12. el-Ebhâs ani'l-ehdas.
13. el-Ebşâr ve'l-eşcâr.
14. el-İnâye ve'd-dirâye.
15. el-İrşâd li tashîhi'l-i'tikad.
16. el-Fusûlül'l-burhaniyye fi'l-mebâhisi'n-nefsâniyye.
17. et-Tevhîd ve'l-îzâh.
18. İstiftâhu'n-nazar.
19. el-ifsâh ve'l-îzâh.
20. et-Tabsîr li-evcühi't-ta'bîr.
21. Tahsîlü's-selâme mine'l-husri ve'l-üsr.
22. Fusûlü't-teeddüb ve usûlü't-tehabbüb.
23. Şerhu Kitâbi'l-Burhân.
24. Ecvibetü'l-mesâil elletî süile anhâ bi'n-Nîsâbur.
25. Kitâbü'n-Nevâdir.
26. Minhâcü'd-din.

KAYNAKLARI

İslami Kaynakları

Kur'an ve Hadis

Âmirî'nin İslami kaynaklarının başında bizzat İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Hadis gelir. Hemen her eserinde bu iki kaynağa, özellikle de ilkine yer veren Âmirî'nin esasen felsefi ilimlerle alâkasını tayin eden de "sözü

dinleyip de güzel ve faydalı olanına uyan kullarımı müjdele. İşte onlar Allahın kendilerine hidayet ettikleridir ve akıl sahipleri de onlardır." (Kur'an, 39/17) ayeti ile "ilim çoktur, siz her şeyin güzel ve faydalı olanını alın" hadisidir.[2] Çeşitli konularda referans olarak bir ayete göndermeler yapan filozofumuz için Kur'an'ın kaynak olmasının ayrı bir önemi vardır. Her şeyden önce bir bilgi kaynağı olarak vahiy hata ve unutmadan korunmuş olduğu için beşeri bilginin üstünde bir değeri haizdir. Herhangi bir konuda bu iki bilgi türü karşı karşıya geldiğinde, o, hiç tereddüt etmeden tercihini vahiyden yana koyarak ötekini dine aykırı bir iddia olduğu gerekçesiyle reddeder.

Âmirî'nin eserlerinde Hadis'in tuttuğu yer de azımsanamaz. O daha çok adaleti öven, zulmü yeren, insanlara iyilik ve yumuşaklıkla davranmayı öğütleyen, meşveret ve istişarenin gereğini ve önemini vurgulayan, karı-koca ilişkilerini düzenlemeye yönelik ahlâki ve siyasi konulara dair hadisler aktarır[3]. Ayrıca başta Ebû Bekir, Ömer ve Ali olmak üzere sahabeden sözler aktaran[4] Âmirî, İslam'ın ikinci ve üçüncü nesillerinden de iktibaslar yapar. Bunlar arasında filozofun irade hürriyeti konusundaki görüşünün kaynağı olduğundan hiç kuşku olmayan Ca'fer es-Sâdık (öl. 765) ile Ebû Hanife (öl. 767)'ye nisbet ettiği "Cebir de yoktur, tevfiz de"[5] sözü ayrı bir öneme sahiptir.

Kindî

Felsefi açıdan Âmirî'nin düşüncesinin oluşmasında payı olan kişilerin başında ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin geldiğini kabul etmeliyiz. Düşünürümüz tarafından "İslam'ın hakimi" ünvanına lâyık görülen Kindî, Âmirî'nin hocası el-Belhî'nin hocasıdır. İster doğrudan eserleri, isterse hocası el-Belhî vastasıyla olsun, Âmirî'nin Kindî'den önemli ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Âmirî'nin "âlemdeki varlıkların sebeplerin ve bu sebeplerinin sebebi olan *İlk Gerçek* hakkındaki bilgi" olarak tarif ettiği metafizik anlayışından, ilk gerçek fiilin yoktan bir şey var etmek demek olan *ibdâ* olduğu ve bu fiilin yalnızca Tanrı'ya mahsus olduğu gibi birçok görüşünün kaynağı Kindî'dir. Daha ilginç olanı, Âmirî'nin kullandığı felsefi terminolojinin Kindî'nin felsefi vokabulerini yansıtıyor olmasıdır[6].

---

2. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, Kitabü'l'lâm bi merâkıbi'l-İslâm, nşr. Abdulhamid Gurab, Kahire 1967, s. 182. Bu kaynağa bundan sonra kısaca *el-İ'lam* diye atıf yapılacaktır.
3. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *es-Saâde ve'l-İsâd,* s. 242,360,388,420, faksimile nşr. Müctebâ Minovi, Weisbaden 1957-1958. Bu eser bundan sonra kısaca *es-Saade* diye anılacaktır.
4. *A.g.e.* s. 189.
5. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader,* tahkik ve tercüme Kasım Turhan, İFAV, İstanbul 2003, s. 29. bu esere bunda sonra *İnkâz* diye atıf yapılacaktır.
6. Kasım Turhan, *A.g.e.* s. 38-41.

Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî

Kindî'nin talebesi olan el-Belhî, Âmirî'nin bilinen tek hocasıdır. Tevhîdî'ye göre, "hikmet türlerinde Doğu'nun (ehl-i meşrık) efendisi" olan el-Belhî Irak'ta da "Horasan'ın Câhız'ı" olarak bilinir. *Fihrist'in* müellifi onu edipler arasına yerleştirirken, Şehristâni kendisine *İslam filozofları* arasında yer açar. Böylece karşımıza *edip, mütekellim* ve *filozof* bir Belhî çıkar. Onun bu çok yönlü kişiliği Âmirî üzerinde yansımasını bulur. Onun hakkında yine Tevhîdî'nin "... insanlar arasında ondan başka hikmet ve şeriatı uzlaştıran kimse görülmemiştir." değerlendirmesi bulunmaktadır. Âmirî'nin din-felsefe uzlaşması ve bu ikisi arasında bir zıtlığın bulunmayacağı görüşlerinin kaynağı da buna göre el-Belhî olmalıdır. Yazdıkları kitapların adlarının ve konularının bile nerede ise birbirinin aynısı olması el-Belhî'nin Âmirî üzerindeki etkisini göstermeye yeter[7].

Ebû Nasr el-Fârâbi

Âmirî, Fârâbî'nin adını açıkça zikretmeden "yeni yetme filozoflardan biri" (bazûl- huddesi mine'l-mütefelsifin) nitelemesiyle ona atıfta bulunur ve onun *el-Medînetü'l-fadıla*'sından erdemli şehrin yöneticisinde bulunması gereken vasıflarlarla ilgili onların bir kişide bulunmaması halinde bu vasıfları taşıyan iki veya daha fazla kişinin yönetici olabileceğini iktibas eder ve onu reddeder. Bununla birlikte Âmirî'nin Fârâbî'den bazı fikirler almış olması çok muhtemel görünüyor. Düşünce tarihinde varlığı vacip ve mümkün kategorilerine ayıran filozofun Fârâbî olduğu dikkate alındığında Âmirî'nin aynı yöndeki fikirlerinin kaynağı o olması muhtemeldir.

Bu sayılan isimlerin dışında, Âmirî'nin yaşadığı zaman ve çevre şartları içinde, başta Büveyhîlerin ünlü veziri Ebû'l-Fadl ibnü'l-Amîd olmak üzere, sahasında otorite olan bilgin ve hekimlerden de yararlanmış olduğu düşünülebilir[8].

Gayr-i İslami Kaynakları

Yunan Kaynakları

Âmirî'nin *es-Saade*'sinde başta Eflâtun ve Aristo olmak üzere, Homeros'tan Porphyrius'a kadar uzanan Antikite ve Helenistik dönemlere ait Yunan isim-

7. *A.g.e.* s. 41-45.
8. *A.g.e.* s. 45.

leri geniş bir yelpaze teşkil ederse de bunlardan çoğunun tuttuğu yer ya sadece bir isim yahut bir ya da birkaç ahlâki hikemiyattan ibarettir. Bunun dışında, Âmirî *el-Emed*'de *Hikmet'in Beş Sütunu* olarak bilinen Empedokles, Pythagoras, Sokrat, Eflâtun ve Aristo'yu zikrederek ilk dördünün metafizikle ilgili görüşlerini özetler[9]. Ancak ona kitaplarıyla kaynaklık eden Yunan filozofları, genellikle öteki İslam filozoflarına olduğu gibi, Eflâtun ve Aristo'dur. Ayrıca buna Yeni-Eflâtunculuğu da ilave etmek gerekir.

Eflâtun

Âmirî'nin eserlerinde, özellikle de es-Saade'sinde, öteki müslüman müelliflerin eserlerinde görülenin çok ötesinde adına yer verilen iki Yunan filozofundan birisi (diğeri Aristo) Eflâtundur. Adı geçen eserinde Âmirî onun Devlet (Kitâbü's-siyâse) ve Kanunlar'ından (Kitâbü'n-Nevâmis) çokça iktibaslar yapar. O, Eflâtun'un Politikos, Timaus ve Faidon diyaloglarından da alıntılar yapar. Özellikle bunlardan sonuncusunun onun nefs ve bilgi anlayışında te'siri bulunduğunda şüphe yoktur[10].

Aristo

Âmirî'nin ikinci önemli Yunan kaynağı Aristo'dur. O, zaman zaman Aristo'ya sadece *el-Hakim* diye işaret eder. Âmirî, es-Saâde'sinde kendisinden çok miktarda iktibaslar yaptığı Aristo'nun *Kategoriler*'i ve *İkinci Analitikler*'i üzerine şerhler yazmıştır. Ayrıca Arsito'nun *De Coelo et Mundo*'su, *De Anima*'sı ve *Metafizika*'sı onun kaynakları arasındadır[11].

Yeni-Eflârunculuk

Âmirî'nin belki kurucusunun adını bile bilmediği Yeni-Eflâtuncu felsefeye ait unsurlar onun felsefesinde Eflâtun ve Aristo felsefesininkinden daha çoktur. Hiç kuşkusuz onun bu konudaki kaynakları, öteki İslma filozoflarında olduğu gibi, Aristo'ya nisbet edilen iki apokrif eser, *Esolocya* ve *el-Hayru'lmahz*'dır. Esasen Yeni-Eflâtuncu felsefesinin özeti durumunda olan bu iki eserden ikin-

9. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, nşr. E.K. Rowson, Beyrut, 1979. s. 70-86.
10. Kasım Turhan, *a.g.e.* s. 32-33.
11. *A.g.e.* s. 33.

cisi Âmirî tarafından *el-Füsûl* adlı eserinde islâmileştirilerek özetlenmiştir. Diğerinden ise farklı eserlerinde çok miktarda alıntılar yapmıştır. Bütün bunlar Âmirî'nin felsefesindeki Yeni-Eflâtuncu rengin ağır basmasının nedenlerini açıklamak için yeterli olsa gerektir[12].

Fars Kaynakları

Âmirî'nin Fars kaynakları derken İslam öncesi kadim kaynağı kasdediyoruz ki, bunlar daha çok eski Fars hükümdar ve vezirlerinin siyaset ve ahlâka dair sözlerinin toplandığı *Câvidan Hırad* ve *Hudây-ı nâme*'dir. Özellikle *es-Saade*'sinde bu iki eserden çok miktarda alıntılar yapan Âmirî üçüncü bir kaynak olarak *et-Tac-ı* zikreder[13]. Âmirî'nin Fars kaynaklarından doğrudan mı yoksa İbnü'l-Mukaffa'nın tercümeleri vasıtasıyla mı istifade ettiğini bilmiyoruz.

İLİM ANLAYIŞI VE İLİMLER TASNİFİ

İlim Anlayışı

İlmi "bir şeyi olduğu gibi, hatasız ve noksansız bilmektir(ihata)"[14] diye tarif eden Âmirî bu terimin yaygın bir kullanımı olduğunu, halkın ne olursa olsun bir mesleğe ya da zanaâte yahut yecrübeye dayanan sanatlara da ilim adını verdiğini belirtir.

O, bilgiyle insan tabiatı arasında çok yakın bir alâka olduğuna inanır. Ona göre, Allah'ın insanlara en büyük bağışlarından biri onların nefislerini *bilgi sever* bir surette yaratmasıdır. Tabiat bakımından bütün bilgi türlerini kuşatma kabiliyetinde yaratılmamış olan insanın tabiatıyla bilgi türleri arasında gizli bir alâka ve zâti bir münasebet vardır[15].

Âmirî, çok modern bir anlayışla bilgiyi *ammi* ve *hâssi* yahut *âdi* ve *ilmi* diye iki kısma ayırır ve her birinin özelliklerini tesbit eder. Buna göre, kısaca, âdi bilgi halkın bir konu hakkındaki ayrıntıya inmeyen kaba bilgisi, ilmi bilgi ise bilinen konunun tanımlarıyla yahut uzak, orta ve yakın sebepleriyle bilinmesidir[16].

---

12. *A.g.e.* s. 33-35.
13. *A.g.e.* s. 35-37.
14. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *el-İ'lam, s.84.*
15. *A.g.e.* s. 84-85.
16. Sahban Halifat, Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî, Amman, 1988, s. 515.

Âmirî'ye göre bilgi insanın ayırıcı vasfı ve insan olmanın aslî şartıdır. O ısrarla âlemdeki her varlığın onu başkalarından ayıran kendisine özgü bir fiilinin bulunduğunu ve bu fiilin onun varoluşunun abes olmadığının bir delili olduğunu vurgular. İşte insana özgü, onu başkalarından ayıran bu fiil gerçeği bilmek ve ona uygun davranmaktadır[17]. Ayrıca, bilgiyle insanın kemâli arasında da bir alâka kuran filozofa göre "insanların en mükemmeli gerçek hakkında en çok bilgi sahibi olanı ve ona uygun davrananıdır[18]." Burada, dikkatten kaçmaması gereken nokta, Âmirî'nin yalnızca gerçeği bilmeyi değil fakat bunun yanında gerçeğe uygun amel etmeyi de insana özgü bir fiil olarak görmesidir.

İlimler Tasnifi

Aristo'dan miras kalan ilimleri tasnif ya da taksim geleneği, İslam filozoflarınca da devam ettrilmiştir. Âmirî'nin selefleri olan Kindî, hocası el-Belhî ve Fârâbi'nin bu konuda eserler yazdıkları bilinmektedir. Ancak bunlardan yalnızca sonuncusunun eseri günümüze gelebilmiştir ki, *ihsâu'l-ulûm* adlı bu eserinde Fârâbi, ilim öğrenmek isteyen kimselere, dil, mantık, matematik, tabiat ve ilahiyât ve medeni ilimler olmak üzere beş ana bölüm altında ilimleri toplar ve tanıtır.

Âmirî'de biz yeni bir tasnifle karşılaşıyoruz ki, bu tasnif ilk defa onun tarafından yapılmıştır.

O önce bilgiyi *dinî* (milli) ve *felsefi* (hıkmî) olmak üzere kaynağı bakımından ikiye ayırır. Dini ilimlerin kaynağı peygamberler, felsefi ilimlerinki ise filozoflar(hukemâ)dır. Âmirî ayrıca elde ediliş vâsıtaları bakımından dini ve felsefi ilimler arasında tam bir mütekâbiliyet görerek her birini üç ana bölüme ayırır. Buna göre:

Dini İlimler

1. Duyularla elde edilen Hadis ilmi (sınâatü'l-muhaddisîn).
2. Akıl vasıtasıyla kazanılan Kelam ilmi (sıânatü'l-mütekellimîn).
3. Akıl ve duyu ortaklığı ile elde edilen Fıkıh ilmi (sınâatü'l-fukaha).
4. Lügat ilmi, dini ilimler için bir âlet durumundadır.

---

17. *A.g.e.* s. 478
18. *El-i'lam*, s. 77.

Felsefi İlimler

1. Duyularla elde edilen Tabiî ilimler (sınâatü'l-tabiiyyin).
2. Akıl vasıtasıyla kazanılan Metafizik (sınâatü'l-ilahiyyin).
3. Akıl ve duyu ortakığıyla elde edilen Matematik ilimler (sınâatü'l riyâziyyin).
4. Mantık, Felsefi ilimler için bir âlet durumundadır[19].

Kaynağı itibariyle önce bilgiyi dini ve felsefi diye iki kısma ve sonra her birini de elde edilişleri yönüyle üç bölüme ayırarak Lisan (lügat) ilmini dini ilimlere, mantık ilmini de felsefi ilimlere âlet yapan Âmirî daha sonra Tabiat ve Matematik ilimlerini alt bölümlere ayırır. Buna göre, "konusu duyu idrâkine dayanan cisimler" olarak tanıtılan tabiat ilimleri şunlardır:

Meteoroloji, Mineroloji, Botanik, Zooloji, Tıbb, Farmakoloji, Boyacılık, Süslemecilik.

Matematik ilminin ise beş dalı vardır. Bunlar,

a) Aritmetik (ilmü'l-aded),

b) *Geometri (Hendese),*

c) *Astronomi (Tenzim),*

d) *Te'lif* ve *Mekanik(Hiyel).*

O her bir ilim dalını bize tanıtırken onun önem ve değerini anlatmak için Kur'an'dan âyetler getirir. Söz gelimi, " Onları tek tek saydı ve hesapladı." (19/94) ve " O her şeyi tek tek saymıştır." (72/28) Kur'an ayetlerini sayı ilminin değerine dair delil getirir[20] .

Âmirî, felsefi ilimlerle ilgili tanıtımını, " Burhâni ıspatla desteklenen aklın gerekli gördüğü şeyle gerçek dinin vâcip kıldığı şey arasında asla bir uzlaşmazlık ve aykırılık olamaz"[21] diyerek bitirir. Ki, bu, onun felsefi ilimlerle dini ilimler arasında bir zıtlık olamıyacağı görüşünün formülüdür.

Dini ilimleri de elde edilişleri bakımından felsefi ilimlere paralel olarak üç kısma ayıran Âmirî, bir yandan onların konularını ve fonksiyonlarını tanıtır, öte yandan bu ilimlerden herbirini ve mensuplarını onu hor gören öteki ilim mensuplarına karşı müdafaa ederek, bir filozofa yakışır şekilde, uzlaştırıcı bir tavır ortaya koyar.

Hadis ilmini, "diğer dini ilimlerin kurulabilmesi için aklın işleyebileceği bir ham madde" olarak gören Âmirî'ye göre, Fıkıh "kendisiyle kulluğun

19. *A.g.e.* s. 84-85.
20. *A.g.e.* s. 88-93.
21. *A.g.e.* s. 87.

ortaya konulduğu bir ilim," Kelam ilmi ise kısaca "dinin lisanla savunulmasıdır."[22]

İlimlerin Mertebeleri

İlimleri dini ve felsefi diye iki kısma ayıran Âmirî ayrıca onları mertebeleri bakımından da bir değerlendirmeye tabi tutar. Esasen her ilmin kendine göre bir değeri haiz olduğu kesin omakla birlikte, bazı ilimler ötekilere nisbetle daha değerlidir. Gerçekte Âmirî'ye göre, birbirine karşı üstün olma özelliği yalnızca ilimlere özgü bir durum olmayıp bütün eşya hakkında geçerli bir haldir ve bir şeyi diğerlerinden üstün kılan sebep o şeyin maksadı ve kuvvetidir. İlimler arasında felsefenin (hikmet), ve felsefi ilimler arasında da metafiziğin(ilâhiyat) mertebe ve değeri daha üstün ise de, şu üç sebepten dolayı dini ilimler yer, rütbe ve derece bakımından bütün ilimlerden daha değerli ve üstündür.

1. Bütün ilimlerin gayesi iyiliklere ulaşmaktır; insanın rabbine yakınlık kazanmasından daha üstün bir iyilik yoktur ve buna da ancak samimi bir kulluk ve O' nun hoşnutluğunu kazanmaya kendisini vermekle ulaşılabilir. Rabbinin hakları karşısında insanın görevlerini yerine getirmesinde ona yol gösterecek olan öteki ilimler değil, ancak gerçek bir din bilgisidir.
2. Hiçbir din husûsi bir menfaat ve cüz'î bir fayda için gönderilmez aksine dinin gönderilmesinde külli bir fayda gözetilmiştir. Bütün insanların faydasına olan bir şey faydası bir tek şahsa ya da bir kısım insanlara dokunan şeyden daha üstündür.
3. Dini bilgi, öteki ilimlerin üzerine binâ edildiği temel durumundadır. Onun kaynağı nazari ilimlerin ilk ilkelerinin kendisine nisbet edildiği *kandil*, yani asla şüphe ilişmeyen, unutma ve yanılma ihtimali bulunmayan ilâhi vahydir.[23]

Âmirî'nin bu değrlendirmesinin kaynağı esasen onun şu ünlü formülüdür. "*Her perygamber hakimdir fakat her hakim peygamber değildir.*"[24]

Âmirî'ye göre, zikredilen bu üç sebepten dolayı öteki isimlerden üstün olan dini ilimlerin birbirlerine karşı üstünlükleri söz konusu olmayıp her birinin kendine özgü, bir üstünlüğü, bir fazileti vardır. Buna göre:

---

22. *A.g.e.* s. 111-122.
23. *A.g.e.* s. 105-106.
24. *A.g.e.* s. 84.

Hadis ilmi bütün dini ilimlerin kaynağı (maddesi) olup başlangıç faziletine,

Kelam ilmi, dini ilimlerin gâyesi olup kemâl faziletine,

Fıkıh ilmi, dini ilimlerin gâyesi olup kemâl faziletine,

Lügat ilmi de hepsinin âleti durumunda olup kolaylaştırma faziletine sahiptir.[25]

METAFİZİK

Metafiziği " âlemdeki varlıkların meydana gelişlerinin ilk sebeplerini ve her çabanın gâyesi İlk, Tek ve Gerçek Varlık hakkında şüpheden arınmış bilgiyi araştıran bir ilim (sınâat)"[26] olarak gören Âmirî'nin bu anlayışı Aristo ve ibn Sinâ'nın kinden ayrılır ve onu "sebeplerin sebebi olan ilk Gerçek hakındaki bilgi" olarak gören Kindî'nin anlayışına bağlar. Metafizik bilgiye ve onun maksatlarına ancak "lüb" adı verilen mücerret akıl kuvvetiyle ulaşabilir ki bu bizi aklın eşya ile ilişkisinin nasıl ya da ne olduğuna götürür. Düşünürümüze göre, her ne zaman akla bir şey arz olunsa şüphesiz onun o konuda vereceği hüküm şu üçünden birisidir: a) Ya *zorunlu* (vacip) dur, b) ya *mümkündür,* c) ya da *mümteni*'dir.[27]

Böylece, kendisinden sonra kelâm ve felsefe kitaplarında, varlıkların aklın hükümlerine konu olmaları bakımından zorunlu, mümkün ve imkânsız (mümteni) şeklinde üçe ayrılması geleneğini başlatan Âmirî ayrıca bu üç kavram hakkındaki tanımlarıyla İslam felsefesi geleneği içinde özel bir yere sahiptir. Buna göre *vacip*, "varlığı zorunlu olan ve bir konuda yokluğu düşünüldüğünde bunun imkânsızlık (muhal)'a yol açtığı şey"dir. Mümkün, " varlığı veya yokluğu zorunlu olmayan ve bulunduğu durumun aksi düşünüldüğünde bunun imkânsızlığa yol açmadığı şey"dir. "Var olmak bakımından mümkün, halde bulunmayan fakat varlığı düşünüldüğünde imkansızlığa yol açmayan şey" olarak tanımlanır. *Mümteni* ise, "yokluğu zorunlu olan ve bir konuda var olduğu düşünüldüğünde bunun imkansızlığa yol açtığı şey"[28] dir. Âmirî ayrıca kısaca tanımladığı bu üç kavramı da her birini kendi içinde çeşitlendirerek onları varlığa tatbik eder. Buna göre, varlığı zorunlu oan vacip, a) varlığı özünden dolayı ve b) varlığı bir başka şeye nisbetle zorunlu olmak üzere ikiye ayrılır. Özünden dolayı zorunlu (vâcibü'l-vücud biz'zât) olan varlık Tan-

25. *A.g.e.* s. 100-111.
26. *A.g.e.* s. 93.
27. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, İnkâz, s. 11
28. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *et-Takrîr li evcühi't-takdîr,* s. 304-305. Bundan sonra bu eser kısaca *et-Takrir* olarak zikredilecektir.

rı'dır. Dâirenin bir merkezinin olması ise bil-izâfe zorunludur. Mümkün de a) tabiî, b)nâdir ve c)değişken (tekallübî) olmak üzere üçe ayrılır. Varlığı yokluğundan çok olan zamana bağlı tabiî olaylar *tabiî mümkün* (kış mevsiminde soğuğun, yaz mevsiminde sıcağın hüküm sürmesi gibi), yokluğu varlığından çok olan ve nâdir olarak vuku bulan olaylar *nâdir mümkün* (Kışın sam yeli esmesi, yazın kar yağması, peygamberlerin mucizeleri, ilk yaratılan varlıklar gibi) ve varlığı ile yokluğu eşit olan olaylar da *değişken mümkün* (ilkbaharda havanın bulutlu ya da açık olması, sonbaharda sıcak ve soğuğun birbiri ardından gelmesi gibi) dür. Mümteni'de a)mutlak ve b)mukayyet diye ikiye ayrılır. Dairenin kare olması, tek sayının eşit olarak bölünmesi *mutlak mümteni* 'dir. Mukayyet mümteni'nin imkansızlığı ise ya kudret bakımından yahut hikmet bakımındandır. [29]

Vacip, varlığı zorunlu ve mümteni yokluğu zorunlu olan olduğuna göre "varlığı vacip olanın yokluğu mümteni' ve varlığı mümteni' olanın yokluğu vaciptir." Vacip ve mümteni' arasındaki bu zıtlıktan Âmirî, varlık sıfatının mümteni'nin altında bulunamayacağı belirterek, varlığın ya *vâcip* ya da *mümkün* olabileceği sonucuna ulaşır. Ancak, Âmirî'ye göre, varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün bir varlık fiili olarak varlık kazandığında zorunlu varlıklar sınıfına girmiş olacağından o, varlığı akli bir bölümleme ile ayrıca a) Varlığı özünden dolayı zorunlu (vacibü'l-vücûd bi'z-zât) ve varlığı dolaylı olarak zorunlu (vacibü'l-vücûd bi'l-izâfe) olmak üzere ikiye ayırır. Bununla birlikte, dolaylı zorunlu varlıklar, varoluşları bakımından mutlak imkân kategorisi içindedirler. Bizzat zorunlu varlık olan Tanrı kendisinden başka bütün varlıkları takdir etmiştir. İster dolaylı zorunu, ister mümkün adı verilsin O'ndan başka bütün varlıklar bu takdirin konusudur.[30]

Varlık Mertebeleri (Meratibü'-Eşya)

Akli böülmleme ile varlığı ikiye ayıran Âmirî, bize ulaşan doğrudan metafizikle ilgili tek eseri diyebileceğimiz *Füsûl*'da, *Kitab fi'l-hayri'l-mahz* adlı apokrif esere dayanarak, adeta Porphryus'un beş tümelini göz önüne alarak bir varlık şeması oluşturur. Bu şemada önce olan kendisinden sonra gelenden kaplam yönünden daha şumüllü, lüzum itibariyle daha gerekli ve fiilen de daha açıktır. Söz gelimi varlık (cevherlik), cisimlik, canlılık ve düşünme kavramları arasında böyle bir ilişki vardır. Bu sıralınışta önce olanın varlığı sonra gelenin varlığının sebebidir ve bu durum bütün varlıklarda böyledir.

---

29. *A.g.e.* s. 307,308,309.
30. *A.g.e.* s. 306-313.

Âmirî, bu tersine döndürülemeyen öncelik-sonralık ya da illet-ma'lül ilişkisini bir bütün olarak "varlık"a tatbik eder. Buna göre, var oluşları ve öncelik-sonralık bakımından varlıklar (eşya) "varlık gerçeklik" inde yukarıdan aşağıya doğru şu beş mertebede bulunur.

1. Zâtıyla var olan (mevcût bi'z-zât)
2. İbda' ile var olan (mevcût bi'l-ibda')
3. Halk ile var olan (mevcût bi'l-halk)
4. Teshîr ile var olan (mevcût bit't-teshîr)
5. Tevlîd ya da tekvîn ile var olan (mevcût bi't-tevlîd)[31]

I. Mertebe

Zâtıyla var olan varlık Tanrı'dır ve O zâtıyla zorunlu varlık olarak mutlak süre demek olan *dehr*'in üstündedir ve ondan öncedir. İlk Gerçek varlıktır ve varlığını hiçbir şeye borçlu değildir. Her türlü noksanlıktan uzak, mutlak kemal sahibidir. Aklın mübdii, Nefsin halikı, Tabiatın müsahhiri, ve oluş ve bozuluşa tabi varlıkların müvellidi olarak O akıla, nefse, tabiata, cisme, aklî sûretlere, tabiî varlıklara ve vehmin idrak ettiği şeylere benzemediği gibi madde, sûret ve kuvvet de değildir. Benzeri, nazîri, şekli ve misli olmaktan münezzehtir. O *Sırf Gerçek, Sırf Varlık, Sırf Hayr* ve *Sırf Tamam*'dır. O'nda asla ikilik bulunmaz. Gerçek Bir, Mutlak Ferd, Mutlak Kadir ve Gerçek Cevâd'dır. Yaratma ve Emr O'na mahsustur. Ve her şeyden müstağnidir; noksanlıkla tavsif edilmek şöyle dursun kemal (tamâm)'in de üstündedir. O özüyle sırf hayırdır. Ve âleme hayrını yayar. Lâkin âlemde bulunan her varlık bu feyzden gücü nisbetinde kabul eder. Gerçek Fail'dir; fiilini hiçbir failin yapamayacağı sağlamlıkta yapar. Gerçek müdebbirdir; üstün vahdaniyeti sebebiyle bütün eşyayı asla zaafa düşmeksizin ve yönetiminde farklılık ve gevşeme olmaksızın tedbir eder. O'nun tedbiri iyilik ve sebattan pay almayı hak eden eşyaya onu ifaza etmesidir.[32] O zâtıyla zorunlu tek Gerçek Varlık olarak Kendisinden başka bütün varlıkların mukaddiridir. Her şeyi kemal ile takdir etmiştir; O hakimdir ve batıl bir şey yapmaz. Mümkün varlıkları icad etmesi bakımından ilâhi takdir *ibdâ'*, *sun'* ve *teshir* olmak üzere üç kısma ayrılır ki *halk* kavramı bunların hepsine şâmildir. *İbda'*, maddesiz ve zamana bağlı olmadan yaratmaktır. Başka kelimelerle "ibda'î fiil bir şeyden (lâ min şey), bir şeyde (lâ fi şey), bir şey üzerinde (lâ ala şey) değil-

31. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *el-Fusûl fi'l-meâlimi'l-ilâhiyye*, s. 363. Bundan sonra bu eser kısaca *el-Fusûl* olaraak anılacaktır.
32. *A.g.e.* s. 364-371; *el-İlâm*, s. 93, *et- Takdîr*, s. 319.

dir; İlk Gerçek'den sâdır olan ve öteki bütün fiil çeşitlerinden önce ve gerçekte onların hepsinden üstün" olan fiildir ve ilkelerin varlığı ona bağlıdır. *Sun'*, yaratılmış maddenin (heyûlâ) yaratılmış suretle şekillenmesidir. Ve cisimlerin varlığına taaluk eder. *Teshir* ise, bir şeyin kendisine has gayesine isteyerek veya zorla sevk edilmesidir ve cisimlerin arazlarına (levahık) taalluk eder.[33]

Âmirî'ye göre, hangi şekilde olursa olsun, ilâhi takdir öncelikle üç gayeyi gerçekleştirmeye müteveccihtir. a) Tam cömertliği (cûd) yaymak, b) tam kudreti açığa çıkarmak ve c) tam hikmeti ızhar etmektir. Ve yine bu takdire has fiil de üç çeşittir: a) Âlemin icadı, b) âlemin bekası ve c) âlemin yönetimi. Âlemin icadı esîrî cisimler, yani felekler ve yıldızlarla dört unsurdan oluşan cisimlerin yaratılmasında ifadesini bulur. Bekâsı tabiî ve nefsâni kuvvetlerle teyid edilmiştir. Yönetimi ise etki (tefîl) ve edilgi (infiâl) yoluyladır.[34] Tanrı noksansız kudretiyle, kendisiyle ondan başka bir varlık, bu başkasından da bir başkasını ve ondan da bir başkasını meydana getirmek (tevlîd) üzere kâmil bir varlık yaratmıştır (ibdâ). Bu durum O'nun oluş için takdir ettiği sona kadar böyle devam eder. Allah bütün varlıkların ilk fâili olmakla birlikte, varoluşta varlıkların bazısı O'na diğerlerinden daha yakındır ve varlığı önce olanın sonrakinin varoluşunda bir payı vardır.[35]

II. Mertebe

İbdâ' ile var olan mertebede buluna varlık Kalem ve Emr'dir. Amiri'ye göre, bunların filozofların dilindeki karşılığı *Küllî Akıl* ve *Külli sûretler*'dir ki bu mertebe dehr'le beraberdir ve ona bağlıdır. Akıl, Allah'ın, kendisiyle başka varlıkları meydana getirmek üzere ilk yarattığı kâmil varlıktır ve o Allah'ın bu âlemdeki halifesidir. Allah aklî suretleri ona en geniş ve en külli bir şekilde ifaza eder.[36]

Cisim ve büyüklük olmadığı için bölünmez basit bir cevher olarak Akıl sırf aklî olan Küllî suretler (emr) in haznesi durumundadır. O, Gerçek Bir'in yarattığı sırf surettir ve Yetkin(Tam) yaratıcısının zâtından gelen üstünlükerle muttasıftır. Ancak bu üstünlükler onda bir tek şey gibi bitişik olarak bulunduklarından, birlik ona çokluktan daha çok yaraşır.

Akıl tasavvur ettiği her şeyi, onu tasavvur etmesi sebebiyle bilir, fakat bu onun tabiatından değil, onu ve başkalarını var eden ilâhi bir kuvvet sebebiyledir. O üstündekini de altındakini de bilir. Üstündekini kendi cevherini tamam-

33. *et-Takrir,* 305,309; *İnkaz,* s. 252-253; *el-Fusûl,* s. 370.
34. *et-Takrir,* s.310.
35. *İnkâz,* s. 258; *el-Fusûl,* s. 371.
36. *el-Fusûl*, s. 365.

layan sebep olması bakımından, altındakini ise onun varlığını gerektiren sebepleri ihata etmesi yönüyle bilir.[37] Özü itibariyle aklın temel işleri aklî suretleri tasavvur etmektir ve bu cihetten ona eksiklik ve sonluluk ilişmez; çünkü o, bıkmadan ve usanmadan, sabit olan ilk suretleri her zaman kavrayabilir. Aslında aklın özü itibariyle yetkinliği de eşyayı bilmesidir. Külli suretleri tasavvur eden akıl ayrıca yaratıcısından kendisine verilen kuvvetle de altında bulunan varlığı tedbir eder. Onun kendinden sonra gelen varlıkların var oluşunda bir payı vardır. Akla, akli sûretleri tasavvur etmesi yönünden hiçbir kusur ve noksanlık ilişmezken altında bulunanları tedbir yönünden etkisi kesilir ve mecalsiz kalır. Ve nihayet, Akıl her ne kadar bölünmez basit bir cevher ise de, yine de onda bir ikilik vardır; küllî suretleri tasavvur etme kuvveti ve onları kendisinden olma kabiliyetinde olan her varlığa verme (ifaza) isteği, yani tedbir.[38]

III. Mertebe

Üçüncü mertebede *Levh* ve *Arş* bulunur ki bunların felsefi terminolojideki karşılıkları *küllî Nefs* ve *el-Felekü'l-müstakim*'dir. Halk (yaratma) ile var olan külli Nefs'in varoluşunda Aklın da bir payı vardır ve o dehr'den sonra ve zamandan öncedir. Akıl vasıtasıyla var oluşu yönünden dehre ve kendisinden sadır olan fiiller yönünden de zamana bağlıdır.[39] Özünde basit bir cevher olan Nefsin üç kuvveti ya da özelliği vardır: a) ilahi kuvvet, b) aklî kuvvet ve c) zâti ya da nefsani kuvvet. İlahi kuvvetiyle Nefs, kendisini aklın tedbir ettiği gibi, külli tabiatı tedbir. Aklî kuvvetiyle onları bildiğini bilerek hakikatlarıyla eşyayı bilir. Akılla ortak olan bu iki özelliğin dışında Nefs, kendine ait üçüncü özelliğiyle organik tabiî cisimlere bir sûret, bir can verir. Buna göre Nefsin kendine özgü kuvveti "hayat verme kuvveti"dir ve bu kuvvetiyle o, organik cismin kemali olmaktadır.[40]

Yaratıcısından aldığı ilâhi kuvvetle Nefs, tabiata hakim olur, onu tedbir eder ve fiillerini doğru bir şekilde yerine getirmesi için ona yol gösterir. Ayrıca, Akılda bulunan külli sûretler ondaki basitlik ve genişliğinde olmasa da çoğalmış ve bölünmüş halde Nefs'de de bulunur. Nihayet, Akıl ve Nefs içiçedirler ve birbirlerinde bulunurlar. Akıl Nefs'de bulunur, çünkü onun cevherini tamamlayan sebeplerden birisidir. Nefs de Akıl'da bulunur, çünkü onun idrakleri içindedir ve aklın idrakleri de kendisinden ayrı düşünülemez.[41]

---

37. *A.g.e.* s. 366-367.
38. *A.g.e.* s. 368-372.
39. *A.g.e.* s. 368-371.
40. *A.g.e.* s. 370-371.
41. *A.g.e.* s. 373.

4. ve 5. Mertebeler

Dördüncü mertebede teshir (tabiat) yoluyla var olan Dâirevî felekler ve ilk cisimler (ecrâm) bulunur ve bunlar zamanla birliktedirler. Beşinci mertebede ise Tevlid ya da tekvîn yoluyla var olan şeyler bulunur ki bunlar dört unsurdan (ateş, hava, su ve toprak) meydana gelen varlıklardır ve zamandan sonradırlar. Teshir yoluyla hasıl olan varlıkların var oluşunda kendisinden önceki varlıkların payları olduğu gibi, onun da onlarla birlikte tevlid yoluyla meydana gelen şeylerin varoluşlarında bir payı vardır.[42]

Böylece İlk Gerçek bütün varlıkları tedbirle kuşattığı gibi, O'ndan sonrakilerden her biri de kendi altında bulunanları tedbirle kuşatmıştır. Başka deyişle, Nefs tabiatın müdebbiri ve klavuzudur; tabiat bütün cisimleri kuşatmıştır ve tekvin yoluyla meydana gelen bütün varlıklar ona tabidir. Akıl da Nefsin müdebbiri olduğuna göre altındaki varlıkların hepsini tedbir eder. Şu halde, yaratılışlarıyla cisim Tabiata, Tabiat Nefs'e, Nefs Akıl'a ve nihayet o da Tanrı'ya oyun eğer.[43]

Tabiat Felsefesi

Varlık mertebelerinin dördüncüsünü ouşturan "tabiatın dört fonksiyonu" olduğunu söyleyen Âmirî bu fonksiyonların ne oldukları hakkında bilgi vermemektedir. "Tabiat" diyor Âmirî "gerçekte felek-i mâilden süflî âleme sirâyet eden ilâhi bir kuvvettir."[44] Fâil bir kuvvet olmakla birlikte ancak cisimle ortaya çıktığı ve cismin bir sûreti olduğu için özünde sonsuz değildir. Çünkü sudûr ettiği cisim sınırlıdır ve sınırlı olan cismin de sonsuz olması düşünülemez.[45] Tersine, kendisine konu olan unsurları, onu kabul etmeye istidatları oranında, münâsip bir zamanda onlar için çizilen son gâyeye ulaştırmak üzere hareket ettirir ve gâyeye ulaşıldığında orada durur.[46] Ayrıca filozof, tabiatın nefsin gölgesi ve onun kuvvetlerinden bir kuvvet" olduğunu da söyler. Şimdi, tabiat cismin bir sureti olduğuna göre filozofun tabiatla ilgili görüşlerini, kendisinin cisimlerden meydana geldiğini söylediği âlem hakkındaki açıklamalarıyla birlikte ele almak yerinde olacaktır. Âlemin İcadını esîrî ve unsurî cisimlerin yaratılışına, bekâsını nefs ve tabiat kuvvetleri, yönetimini de etki-edilgi ikililerine

42. *A.g.e.* s. 364.
43. *el-Emed*, s. 87.
44. *et-Takrir*, s. 334.
45. *el-emed*, s. 88; *et-Takrir, s. 337.*
46. *et-Takrir*, s. 334.

bağlayan Âmirî, bu taksime uygun olarak âlemin kendisini de yukarı (ulvî) ve aşağı (süflî) olmak üzere ikiye ayırır.[47]

Yukarı (Ulvî) Âlem

Âmirî, Aristo'nun *ay-üstü* ve *ay-altı* terimlerinin yerine semâ ve arz, ulvî ve süflî kelimelerini kullanır. Yukarı âlem ya da semâ, onun esiri cisim dediği felekeler ve yıldızlardan meydana gelmiştir. Feleklerin sayısı Kur'an'ın "yedi kat semâ" öğretisine uygun olarak, Aristo'nun hilafına, yedi rakamıyla sınırlandırılmıştır.[48] Bunun yanında, sırasıyla Kur'an'ın "kürsî" ve "arş" kavramlarına tekabül eden, müneccimlerin "burçlar feleği" dedikleri, yedi kat semânın üstünde bulunan bir felekle, filozofların "felekü'l-eflak" yahut "el-felekü'l-müstakim" tabir ettikleri bir felek daha vardır ki, böylece feleklerin sayısı dokuza çıkar. Filozofun bazan ilk, bazan ulvî ecrâm dediği gök cisimlerine, Allah, âlemin sonuna kadar ferdî devamlılık vermiş ve onları, bekâları tür olarak zamana bağlı olan süflî âlemin varlıklarının sebepleri (illet) yapmıştır. Gerçekte etki-edilgi, illet-ma'lûl yahut kuvvet-eser ilişkisi bundan başka bir şey değildir.[49] Varlıkları âlemin sonuna kadar ferden bâki olan varlıklar, ne için yaartılmışlarsa, o maksat için kendilerinden daha uygun ve daha elverişli başka bir varlık düşünülemez.[50]

Aristo'nun dört sebebine sahne olan süflî âlemin meydana gelişinde esîrî cismin fâil sebep olarak görülmesinin dini akîdeye zarar vermiyeceğini söyleyen Âmirî'ye göre Allah esîrî cisme, bütün kuvvetleriyle unsurî cisimde ortaya çıkan hâdiseleri ibraz etmeyi emretmiştir; o da Allah'ın emriyle bu hadiseleri tasrif eder. Âmirî, bu görüşün, Kur'an'ın " O her göğe emrini bildirdi." (Fussılet,12) ve "...güneş, ay ve yıldızlar O'nun emrine boyun eğmiştir." (A'raf,54) âyetlerine de uygun olduğunu belirtir.[51]

Aşağı (Süflî) Âlem

Varlık mertebeleri itibariyle beşinci ve sonuncu mertebeyi teşkil eden dört unsurdan meydana gelen valıklar ikili âlem taksimi bakımından da süflî âlemi

47. *A.g.e.* s. 321.
48. *el-Emed,* s. 137; *et-Takrir,* s. 322.
49. *et-Takrir, s. 318-336.*
50. *İnkâz,* s. 271.
51. *et-Takrir,* s. 316.

oluştururlar. Bütün olarak âlemin varedilişinde bir gâye olduğu gibi süfli âlemin yaratılması da bir gâyeye yöneliktir ve bu gâye de onun imar edilmesidir.[52]

Süfli âlemde meydana gelen cismâni hâdiselerin ortaya çıkışını dört sebebe-fâil, madde (unsur), suret ve gâyeye bağlayan Âmirî onun imarını gâye sebep ve bu gâye için teshir edilen esîrî cismi ya da semayı fail sebep olarak gösterir.[53]

Esîrî cismin unsurlara etkisiyle süfli âlemde oluş ve bozuluş (tekvin ve ifsâd), artma ve eksilme (tenmiye ve tenkis), değişme başkalaşma (ihâle ve tegayyür) hareketleri meydana gelir. Dört unsurun –toprak, su, ateş, hava- kendileri oluş ve bozuluşa tabi değildirler. Ancak onların bileşikleri olan ferdî cevherler oluş ve bozuluşa tâbî olup tür ya da cins olarak kıyamet saatine, yahut zamanın sonuna kadar bakîdirler. Dört unsur ve onlardan meydana gelen sâbit küllîler (tür ve cinsler) yaratıldıkları maksat için en uygun (aslah) bir surette varedilmişlerdir. Ancak onların fertleri, herhangi bir maksat için biri diğerine nisbetle daha uygun olabilir.[54] Tabiî varlık ve hadiselerin meydana gelişi ulvî cisimlerin etkisiyle vukû bulduğundan yukarı âlemle aşağı âlem arasında bir etki-edilgi yahut sebep-sebepli (illet-ma'lul) ilişkisi olduğunu söyleyen ve bu etkilerin sebeplerini izah eden Âmirî, ayrıca ulvî cisimlerin bu etkisinin, ancak onlarla süfli varlıklar arasında ilâhi yaratma (ibdâ) ile tesbit edilen hikmete uygun olarak vuku bulacağını belirtir.[55]

Tabiat Olaylarında İmkan ve Sebeplilik

Genel olarak âlemin özel olarak da tabii varlık alanının zorunluluğa mı yoksa imkâna mı tâbi olduğu meselesi, bütünüyle felsefenin olduğu gibi, İslam düşüncesinin de en çetin en münakâşalı problemlerinden biridir ve "sebeplilik" problemini de bünyesinde barındıran bu mesele, kelamcılarla filozofları karşı karşıya getirmiş ve Gazâli'nin *Tehâfüt*'ünde filozoflarla tartıştığı önemli meselelerden biri olmuştur.

Problemin teolojik, metafizik ve fizik gibi birçok yönü olduğu ortadadır. Âmirî'nin konuya ilişkin, farklı eserlerinde değişik sebeplerle dile getirdiği görüşlerini bu yönleriyle ele almak doğru bir yaklaşım olacaktır.

Metafiziğini ana unsurları itibariyle Yenipaltoncu bir karakter arz eden filozof, kelâmcıların cevher ve araz dualizmine dayalı, âlemde meydana gelen

52. *A.g.e.* s. 314
53. Aynı yer.
54. *İnkâz*, s. 270-271; *et-Takrir*, s. 336.
55. *et-Takrir*, s. 317-318.

her şeyin her an doğrudan Allah tarafından yaratıldığı fikri üzerine bina edilen bir âlem görüşüne karşı çıkar. Ona göre, Allahı'ın yaratmasını böyle anlamak, O'nun sıfatları hakkında bilgisizliğin ifadesidir. Şüphesiz ona göre de yaratma (halk) Allah'a mahsustur. Lakin yaratma "bir şeyi takdir ve teysir etmek"[56] demek olduğundan, Allah'ın bir şeyi yaratması onu takdir etmesi demektir. İlâhi takdir kendisini tek bir tarzda değil, aksine metafizik bahsinde gördüğümüz üzere, çeşitli fiillerle gösterir. Allah kendisine ait ibdâ fiiliyle öylesine yetkin bir varlık yaratmıştır ki bu varlık kendisinden başka bir varlık, bu başkasından da bir diğerini meydana getirebilir ve bu durum O'nun oluş için takdir ettiği sona kadar böyle cereyan eder. Bu külli oluş zincirinde zaman ve varlık mertebelerindeki yeri itibariyle en sonra ve altta olan varlıktan Tanrı'ya doğru çıkıldığında, önce olan varlıkların sonrakilerin var oluşlarında ontik bir payı vardır ki, bu, Âmirî'nin ilk fail olarak Allah'tan başka ikincil ya da aracı fâiller fikrini kabul ettiğini gösterir. Şimdi, bu aracı fâillerden biri de, onun dördüncü varlık mertebesine yerleştirdiği tabiattır. Âmirî, döneminin kelâmcılarını, tabiât olayları ve tabiî varlıklar arasındaki zâti bağları inkâr etmek ve bu suretle sofistleri desteklemekle suçlar.[57] Ona göre, onlar bütün cevherleri fiilleriyle görünen husûsiyetlerinden yoksun bırakmaktadırlar. Allah'ın ateşe, yakma fiilinin kendisinden sâdır olmasını sağlayan hususi bir kuvvet vermediğini, aksine yanmanın ateş ona temas ettiği anda yanan cevherde yaratıldığını, düşmesi esnasında taş ve yükselmesi esnasında alevde de durumun aynı olduğunu iddia ediyorlar. Hatta, onlardan bazıları daha da ileri giderek aydınlık hava, uygun uzaklık gibi görme idraki için gerekli şartlar gerçekleştiğinde bile, sağlam bir gözün karşısındaki bir görüntüyü Allah onda yaratılmış bir idrak meydana getirmedikçe asla göremeyeceğini, gözün kendine has kuvvetiyle idrâk fiili için yaratılmadığını ve öteki dört duyu hakkında da durumun böyle olduğunu iddia etmektedirler. Dahası, onlardan bir kısmı daha da ileri giderek ateşte sıcaklık bulunmadığını, ondaki hissedilen sıcaklığın, Allahın organlarda meydana geirdiği bir değişme olduğunu, yine susam ve zeytinde yağ bulunmadığını, bunların işlenmesi esnasında ortaya çıkan yağın ise, onlarda dışardan yaratmak sûretiyle Allah tarafından meydana getirildiğini ileri sürerler.[58]

Âmiri'ye göre kelâmcıların eşyayı her türlü özelliklerden tecrid ederek, onları her an Allah'ın yaratmasına bağlayan ve dolayısıyla tabiatı inkâr eden bu ve benzeri iddiaları çok çirkin ve bütünüyle ancak sofistlerin inanabilecekleri iddialardır ve bunlar İslam dininin kötülenmesine kapı açarlar. Ona göre, şâ-

56. *İnkâz*, s. 274.
57. Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *el-Ebsâr ve'l-mubsar*, s. 416. bundan sonra *el-Ebsar* diye anılacaktır.
58. *A.g.e.* s. 416-417.

yet ateş cevherinde yakma, pişirme, aydınlatma ve ısıtma tabiatı bulunmasaydı (o bu fiiller için musahhar kılınmış olmasaydı) onun var oluşundaki fayda bilinemez ve yaratılışındaki hikmet anlaşılamazdı.[59]

Kelamcıların iddialarını şiddetle eleştiren filozofumuza göre, âlemdeki her cevherin, her varlığın yalnız ona özgü olan bir fiili vardır ve bu özel fiil, ona sahip olan varlığın var oluşunun abes olmadığını gösterir. Eğer her varlığın kendisine özgü olan bir fiili bulunmasaydı, varlıklar topluca bulunmaları itibariyle, bir varlığı ötekinden ayırma imkânı da ortadan kalkardı.[60] Varlıkların kendilerine özgü fiillerinin bulunması, bir yandan onların bilinmelerini sağlarken, öte yandan, onların Yaratıcısının kudretinin eksiksiz ve iyiliğinin tam olduğunu gösterir.[61] Gâyeci (teleolojik) bir âlem görüşüne sahip olan Âmirî'ye göre Allah çeşitli cevherlerle çeşitli maksatlar arasında zâtî münâsebetler ve tabiî alâkalar koymuştur ve cevherler ve maksatlar arasındaki bu zâtî münâsebetler ve alakalar duyularla duyumlar arasında da aynıdır ki, bütün bunlardan tabiatın, âlemdeki varlıkların var oluşlarını abes olmaktan çıkarıp, onları hikmetli kılan husûsi fiillerinin kendisinden çıktığı bir kuvvet, bir öz olduğu anlaşılmaktadır.[62] Felek-i mâilden süfli âleme sirayet eden bu ilâhi kuvvet, âlemin bekâsında nefsin kuvvetiyle birlikte bir rol oynarken bunu bir yandan dünyadaki tabiî varlıkların oluşmasının illeti, öte yandan onlarda sâdır olan fiillerin sebebi olarak yapar. Tabiî fiil aynı zamanda "cismani fiil" olduğu için, onun sebebi, Allah'ın fâilin içine yerleştirdiği bu zâti kuvvettir ve fiilin meydana gelmesi fâilde bu kuvvetin bulunmasına bağlıdır. Öyle ki, bu kuvvet sebebiyle fâil kendisi için hazırlanmış gâyeye doğru hareket etmeye ve ona ulaştığında durmaya teshir edilmiştir. Şu halde, gerçek fail cisim değil, ondan bu fiilin sâdır olmasına sebep olan kendisinde bulunan bu zâti kuvvet, yani tabiattır.[63]

Aristo'da olduğu gibi Âmirî'ye göre de tabiat içten, sanat dıştan fâildir ve tâbiat, faaliyetlerinde sanatkâr gibi davranır.[64] Cisimler yaratılışları bakımından tabiata boyun eğmiştir ve tabiat, kuvvetleriyle onları tedbir eder. Fâil kuvvet ya da sebep olarak tabiat cisimlerde tek tip değil de, çeşitli şekillerde etki ederek çeşitli fiiller meydana getirir. Şâyet tabiat cisimlerde çeşitli kuvvetler halinde bulunmayıp da tek tip bir kuvvet olarak bulunsaydı yahut cisimler kendi cisimlikleriyle fâil olsalardı fiilleri hep birbirine benzerdi.[65]

---

59. *A.g.e.* s. 417.
60. *A.g.e.* s. 416; *Resâil,* s. 479.
61. *A.g.e.* s. 414.
62. *A.g.e.* s. 415.
63. *İnkâz,* s. 252.
64. *et-Takrir,* s. 335.
65. *el-Emed,* s. 87.

Şimdi, cismin fiili esasında tabiatın fiili olduğuna göre, tabiî fiiller zarûrete mi tabidir yoksa onlar mümkün müdürler? İnsan fiillerinin mahiyetini araştırdığı *İnkâz'ül-beşer mine'l cebri ve'l-kader* adlı eserinde Âmirî fiilleri genel olarak irâdî ve zarûri olmak üzere ikiye ayırarak tabiî fiilleri zarûri kategorisine dahil eder. Aynı eserde, fiilin sebepleri de zâtî ve ittifâkî diye ikiye ayrıldıktan sonra Aristo'nun dört sebebi fiilin zâti sebepleri olarak kabul edilir ve fiilin bunlarla alakasının zarûri olduğu ifade edilir.[66] Şu halde, Âmirî'ye göre, ister tabiî ister sun'î olsun, bir fiilin, bir hadisenin meydana gelmesi bu dört zâti sebebe bağlıdır. Tabiî hâdiselerde tabiat fail sebep olması nedeniyle fail ile fiil ya da teknik ifadesiyle, sebep ile sonuç arasındaki alaka zarûridir. Bununla birlikte, âlemde sebebini bildiğimiz hâdiselerin yanında sebebi bilinmeyen hâdiselerin bulunması ve tabiî cevherlerin özlerinde zorunluluk sınırında olmalarına rağmen tabiatın gücünün sonsuz olmaması ve bu yüzden kahır ve galebeye maruz kalarak kendinden daha tam bir kuvvet tarafından engellenebilmesi ve bu suretle nadir de olsa tabiî cevherlerin özlerinden çıkması nedeniyle sebepler her zaman sonuçlarını gerektirmez. Yani, gereklilik mutlak olabileceği gibi çoğunluk şeklinde de olabilir.[67] Böylece Âmirî, tabiî fiilleri zarûri fiiller sınıfına dahil etmek ve fâille fiil arasındaki bağı zorunlu görmek suretiyle determinizmi kabul, öte yandan ittifâki olayları sebeplilik dışına atmak ve tabiat kuvvetlerinin sonsuz olamayacağına dayanarak zâti sebeplerin sonuçlarını gerektirmeyeceğini söylemek suretiyle mutlak determinizmi reddeder. "Süfli âlemde ortaya çıkan varlık ve hâdiseler aklî bölümleme ile izâfî zorunluluk altında bulunmakla birlikte var oluşları itibariyle mutlak imkan altında yer alırlar."[68] diyen Âmirî böylece hem tabiatı hem de metafizik ve tabiat sahasında sebepliliği reddetmeden mu'cizenin imkânına ulaşmıştır.

PSİKOLOJİ (İLMU'N-NEFS)

Âmirî'nin nefs anlayışının biri küll'î, öteki cüz'î ya da ferdi olmak üzere iki boyutu vardır. Birincisini metafizik bahsinde küllî kapasitesi içinde varlık mertebelerinin üçüncüsünde bulunan metafizik bir ilke olarak görmüş bulunuyoruz. Ferdi nefsler ya da insan nefsi söz konusu olunca işimiz biraz daha zorlaşmaktadır. Çünkü filozofun bizzat bu konuya tahsis ettiğini söylediği eserler günümüze ulaşmamıştır. Buna rağmen, konuyla ilgili elimizde azımsanmayacak malzeme de vardır. Ne var ki bu malzemenin önemli bir kısmının onun

66. *İnkâz*, s. 256.
67. *et-Takrir*, s. 312,313,330.
68. *A.g.e.* s. 313.

ontoloji karakterli *es-Saade ve'l-isâd* adlı eserinde Platon ve Aristo gibi filozoflara nisbetle zikredilmesi, ayrıca filozofun bu konuda oturmuş bir terminolojiye sahip olmayışı ve bunlara ilâve olarak konunun epistemolojiden eskatolojiye, fizikten metafiziğe, etikten siyâseye kadar değişik sahalarla alâkasının bulunması önümüze metodolojik zorluklar çıkarmaktadır.

Bu değerlendirmelerden sonra "insan küçük âlemdir"[69] önermesiyle Âmirî'nin psikolojisine girilebilir. Ona göre insan birbirine zıt iki cevherden meydana gelmiştir; bu iki cevherden biri semâvi ve rûhâni asıllı olan nâtık nefs, diğeri, dünyevî ve tabiî olan bedenidir.[70] İnsan nefsi akıl ve hayattan ibaret olduğuna[71] göre bu küçük âlemde âlemi meydana getiren bütün unsurlar yani cisim (beden), tabiat, nefs ve akıl da bulunmuş olur. İnsan beden yönüyle tamamen süflî âlemin varlıklarıyla ortak kaderi paylaşır ve tabiata tabidir.[72] Cismin sûreti olarak tabiat bedenin de sûretidir[73] ve bu yönüyle insan tabiî varlıklar sınıfına dahildir. Bu hususu vurgulamak için filozof genellikle yalın halinde beden terimi yerine tabiî beden (el-kaalıb et-tabiî) tabirini kullanmayı tercih eder. İnsan beslenme, büyüme ve üreme gibi tabiî; duyu, tahayyül ve hareket gibi hayvanî kuvvetlere sahiptir. Âmirî bunlardan birincilere nebâtî kuvvetler, ikincilere ise hayvanî kuvvetler der ve bütün bu kuvvetlerin insanın oluşumunda zorunlu ya da zorunluya yakın olduklarını söyler.[74]

Nefsin Mahiyeti

Âmirî'nin psikolojisinde nefsin varlığı bir postulat olarak kabul edilip onun mahiyeti, cisimden ayrı bir cevher olduğu ve bekâsı gibi hususlar üzerinde durulur. Ancak bu hususlar aynı zamanda onun varlığıyla ilgili meseleler olduğundan bu konularda yapılan açıklamalar nefsin varlığıyla da ilgili olacaktır.

Âmirî öncelikle, "eserden hareketle bir şeyin varlığının bilgisine ulaşmak" demek olan dolaylı ispat metodunu kullanır. Buna göre, fâil olarak bulunan bir şey hiçbir fiil meydana getiremeyen şeyden; bilen bir varlık da bilgi türünden bir fiil gösteremeyen varlıktan üstündür. Şimdi, cisimler sırf cisimlikleriyle fail olsalardı fiilleri birbirine benzerdi. Aynı şekilde, çeşitli hayvan türleri çeşitli kuvvetlerle birleşmeksizin işlerini yapsalardı onların istekleri de birbirine ben-

69. *el-Emed*, s. 102-103.
70. *A.g.e.* s. 108.
71. *et-Takrir*, s. 320.
72. *el-Emed*, s. 87.
73. *A.g.e.* s. 101.
74. *et-Takrir*, s. 321.

zerdi. Cisimlerden sadır olan fiilin fâili, gerçekte, cisimlerle birleşen ve onların fiillerini birbirine benzer olmaktan çıkarıp farklı kılan kuvvet tabiattır. Tabiî cisimlerin yanında onlarda görmediğimiz ihsas, iradeli hareket ve bilme gibi fiiller gösteren başka cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar bulunmaktadır. Cisimlikte ortak olan bu varlıklardan değişik fiillerin sâdır olmasını sağlayan tabiattan başka bir fail kuvvet olmalıdır ki, Âmirî'ye göre bu kuvvet "zâti özelliği yönüyle tabiî organik (âlî) cisimlere kemâl üzere hayat demek olan, yani çeşitli organlarla onlardan çeşitli fiillerin çıkmasını sağlayan bir sûret veren"[75] *nefs* den başkası değildir. Esasta Aristo'ya ait olan bu dolaylı ispat yolundan başka, Âmirî, nefsin varlığı ve cisimden ayrı ebedi bir cevher olduğuna dâir linguistik temelli orijinal bir delil ortaya koyar. Âmirî'ye özgü ve konuşulan dilin tahliline dayanan bu delilin özü şudur:

Her toplumda " falan büyük adamdır", "falan alçak adamdır", "falanca zekidir", falan aptaldır", "falan aç gözlüdür", "falan iffetlidir"gibi yaygınca kullanılan ifadeler vardır. Ve bu kavramalar, yâni "zekâ", "aptallık", "aç gözlülük", "iffet", büyüklük", ve "alçaklık" bizzat var olmaları gerekir. Bu kavramlar kendilerinde zıt arazlardır ve zâtları itibariyle kendilerini taşıyacak öznelere, yâni cevherlere muhtaç şeylerdir. Onların taşıyıcısı insan bedeni yahut onun bir parçası olamayacağına göre geriye, özüyle tek başına bu tür arazları taşımaya elverişli bedene bitişik cevherden başka bir şey kalmamaktadır. İmdi, bu arazlar özleri gereği zamanla bilkuvve artar; bedene zaaf arız olmakla varlıktan kesilmez, hatta onlar aklî suretler gibi ebedî kavramlardır. Öyleyse bu ebedî arazların taşıyıcısının, onları taşımaya elverişli olmayan öteki cevherin yani bedenin ondan ayrılmasıyla dağılmaması gerekir. İşte, arazların taşıyıcısı olan bu cevher, bedenin bozulmasıyla bozulmayan NEFS dediğimiz şeydir.[76] Bu açıklamalardan nefsin varlığının yanında onun cisimden ayrı bir cevher ve ebedi arazların taşıyıcısı olarak kendisinin de ebedî olduğu ortaya çıkmaktadır.

Nefis Türleri ve Fonksiyonları

Âmirî *es-Saade* adlı ontolojik karakterli erken dönem eserinde daha çok Platon'a nisbetle onun üç melekeli nefs anlayışına yer vermekte ise de kendisinin konuyla ilgili asıl görüşlerini olgunluk dönemi eseri olan *el-Emed*'de aramak ve orada yer alan açıklamaları esas olarak kabul etmek daha doğru bir yol olacaktır, "Nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu araştırmak" maksadıyla yazılan bu eserinde filozof nefsin bazen *hissî* bazen *nutkî* olduğunu be-

75. *el-Fusûl*, s. 364.
76. *A.g.e.* s. 378-379.

lirtir.[77] Âmirî'ye göre *aklî, re'yî* ve *nutkî* kelimeleri esasında eş anlamlı kelimelerdir ve bir cevherin rûhani keyfiyetlerle nitelenmesi mutlak olabilir, yani nefs hakkında biz *nâtıka, âkile* ya da *müfekkire*'dir diyebileceğimiz gibi, o *nutkî, aklî* ya da *fikrî*'dir de diyebiliriz.[78] Şu halde düşünürümüzün nâtıka yerine nutkî terimini kullanmasının hissî terimiyle dil yönünden bir ahenk sağlamadan öte bir anlam taşımadığı söylenebilir.

Hissî Nefs

Hissî nefs "tabiî cismin sureti (hilye)"dir ve bir şeyin sûreti olan şeyin varlığı, sûreti olduğu şeye bağlı bulunduğundan hissî nefsin bedenden ayrı bir varlığı yoktur.[79] O ancak tabiat kuvvetleri tarafından kendisi için hazırlanan cismânî organlarla fiilerini açığa vurur ve bilgilerini idrak eder. Hissi nefs özü itibariyle tek olmakla birlikte *ihsas, arzu* (teşevvuk), *iradeli hareket* ve *vehimle tahayyül* gibi muhtelif kuvvetlere sahiptir. Bu kuvvetlerin fiilleri, ancak kendileri için hazırlanmış organlar vasıtasıyla sâdır olabileceğinden organların farklılığı sebebiyle onun fiil ve idrâkleri de farklılık gösterir.[80] O yapma ve bilme kuvvetlerine sahiptir ve bu iki kuvvet birbirine zıttır. Zira, o fiillerini şehvet yahut öfke kuvvetiyle yerine getirir. Temyiz kuvveti beyne, şehvet kuvveti karaciğerlere ve öfke (gadap) kuvveti de kalbe bağlıdır.[81] Hissî nefsin bilgiye ulaşması bir yandan dışardan bir muharrik, yani duyu objesini öte yandan onu idrak edecek bir duyu organını gerektirir. Onun duyulurları idraki beş duyu vasıtasıyla gerçekleşir. Bedene bağlı bu organlarla hissî nefs görünürdeki (hâzır) nesneleri temyiz eder. Bunun yanında, tahayyül kuvvetiyle, bedene bağlı olmaksızın görünürde bulunmayan eşyayı da temyiz edebilir. Ancak her iki durumda da insan pasif (infial) haldedir.[82]

Hissî nefsin idrâkleri cüz'î, mümkün ve zamanla kayıtlıdır. Bununla birlikte son derece lâtif olan tahayyül kuvveti bir yandan nutkî nefsten aklî suretlerin eserlerini, diğer yandan hissî nefsten cüz'î idrâklerin eserlerini alabilir. Bu haliyle o, hissî nefsi nutkî nefse rapteden bir bağ durumundadır ve adeta hissî nefsin sûreti ve nutkî nefsin maddesi olan; bir yönüyle ruhâni, öbür yönüyle de cismâni bir kuvvet gibidir.[83] Mütehayyile kuvvetine, saflığı ve kirliliği oranında feleki şekillerin ihtilâfından ve ilâhi hikmetin eserlerinden infialler arız

77. *el-Emed*, s. 88.
78. *A.g.e.* s. 115.
79. *A.g.e.* s. 88-89.
80. *A.g.e.* s. 102-115.
81. *A.g.e.* s. 89-90.
82. *A.g.e.* s. 90.
83. *A.g.e.* s. 116.

olur. Ve bunlar hayvanlarda arzu kuvvetinin aracılığıyla hareket gücünün, bedeni belli bir gayeye sevketmesine sebep olur.[84] Görüldüğü üzere Âmirî, Aristo'nun nebâti ve hayvâni nefs terimlerini hiç telaffuz etmeden onlara ait fonksiyonları tabiî kuvvetler ve hayvani kuvvetler adıyla kullanmaktadır. O insan yaratılışının cisimlik, tabiat ve hissî nefsin kuvvetleri bakımından bütünüyle hayvanlarla ortak olduğunu ifade etmektedir.[85] Bu nedenle onun hissî nefsine hayvânî nefs demek yanlış olmaz.

Nutkî Nefs

Âmirî'ye göre, cisimlik, tabiat ve hissî nefsin kuvvetleri bakımından hayvanlarla ortak olan insanı onlardan ayıran ve onu insan yapan nutkî nefstir.[86] Nutkî nefs *ibdâî* takdirle yaratılan cevher sûretlerdendir ve bu nedenle onun varlığı kendisini taşıyacak bir madde olmaksızın doğrudan yaratıcısına bağlıdır ve bundan dolayı da ebedi bekâya elverişlidir.[87] O kendi kendine kâim, yani var olması için cismâni bir bedene ihtiyaç duymayan, aslen rûhâni bir cevher olmakla birlikte, hissî nefsle suretlenmiş olan tabiî bedenle birlikte bulunabilir. Ancak bu birliktelik onun cevherliğine ve ölümsüzlüğüne zara vermez, beden onun geçici mekânı durumundadır. Onun bedenle alakası, organların bedenle alakası şeklinde olmadığı gibi hissî nefsin bedende bulunması gibi de değildir.[88] Onun bedenle birleşmesi zeytinyağının zeytinle, gülyağının gülle, ateşin kızgın demirle birleşmesi gibidir. Bu yüzden bedenin bozulup dağılması onun bozulup dağılmasını gerektirmez.[89]

İnsanın belli bir müddet için süflî âlemin imar edilmesinde Allah'ın halifesi olmasını onun nutkî nefse sahip bulunmasına ve dînî teklife muhatap olmasını da nutkî nefsle tabiî beden arasındaki zıtlığa bağlayan filozofumuza göre nutkî nefsin bedenden ayrı, ölümsüz (ebedî) bir cevher olması gerekir.[90] Bu sebeple Âmirî bu konuya özel bir önem verir ve yukarda nefsin varlığı ve mahiyetiyle ilgili zikredilenlerden başka deliller de ileri sürer. Daha sonra İbn Sînâ tarafından kullanılacak bu deliller kısaca şunlardır:

1. İnsan aklı basit bir cevher olmasaydı ilim ve hikmeti kabul etmeye elverişli olmazdı. İlim ve hikmetin mahalli insan bedeni ya da onun bir or-

84. *A.g.e.* s. 117.
85. *A.g.e.* s. 89.
86. *A.g.e.* s. 89.
87. *et-Taksir,* s. 312.
88. *el-Emed,* s. 89,101, 133.
89. *A.g.e.* s. 110,128,
90. *A.g.e.* s. 98,131.

ganının olması mümkün değildir. İlk bilinenlerden ilim ve hikmet üretmek ve onları kesintisiz kabul etmek aklın özündendir. Bedende meydana gelen bir eksiklik aklın bu fonksiyonlarını yerine getirmesinde herhangi bir noksanlığa yol açmaz; çünkü bedende kırkına ulaştığında noksanlaşma başlar, oysa akıl ancak altmışında olgunluk sınırına ulaşır. Ayrıca, bazen, insan bedeni sağlıklı olduğu halde ilim ve hikmetlerini unutabilir; bazan da bedeni hastalık ve zaafa maruz kaldığı halde onları hatırlayıp muhafaza edebilir. Aklın özü bu olduğuna ve insan nefsi de akıl ve hayatın terkibi olduğuna göre, nefsin akıl vasıtasıyla özellikle ebedi fazîletlerin mahalli olarak ebediyyen bâki olması gerekir.[91]

2. Epistemolojik karakterli bu delil şöyle ifade edilir. İnsan nefislerinde bulunan bilgiler *hissî* ve *aklî* olmak üzere iki çeşittir. Hissî olanlar beş duyudan biriyle idrak olunur. Buna karşılık, illet-ma'lûl, kuvvet-zaaf, güzel-çirkin, benzerlik-zıtlık, adalet-zulüm, fazîlet-rezîlet, varlık-yokluk ve ilim-cehl gibi aklî şeyler bedenin organlarıyla idrak edilemezler. Aynı şekilde, insan nefsinde bulunan, "bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir" ve "bütün parçasından büyüktür" gibi, ebedî kesin doğru bilgiler de duyu ile elde edilemez. Şayet, bütün aklî suretlerin mahalli bizzat beden olsaydı bu bilgiler ebedî ve küllî olmaz, aksine değişken ve cüz'î olurdu. Şu halde, insanda böylesi bilgileri idrâk ederek onlara mahal olabilecek bedenden bağımsız bir cevher olması gerekir. İnsanda nutkî nefsten başka cevher olmadığına göre, onların mahalleri de ondan başkası olamaz.[92]

Nutkî nefste varlıkların sûretleri, birbiri ardınca değil, topluca ve onunla birleşmiş bir şekilde bulunurlar. Keza, o zıt sûretleri idrak ettiği gibi benzer sûretleri de idrâk edebilir ve onda sonsuzca sûretin bir araya gelmesi karışıklığa yol açmaz.[93] Böylece ölümsüz, ebedi bekâya elverişli ve bedenden bağımsız bir cevher olduğu ortaya çıkan nutkî nefs hem yapıcı (fa'âle) hem bilici (allâme) dir. Başka ifadeyle, fiil ve bilgi kuvvetlerine sahiptir. O fonksiyonunu yerine getirir ve bilgisini açığa vururken bedene ait bir organa ihtiyaç duymaz; hissî nefs gibi dışardan bir muharrike de muhtaç değildir. Onda fiil ve bilgi kuvvetleri mücerret zatlarıyla kemallerini gösterirler ve birbirine zıt da hareket etmezler. Onun fiilini icrası ancak doğru düşünceyle erdemli fiilleri seçmek, bilgilerini elde etmesi sağlam fikirle ap_açık bilinenlerden neticeler çıkarmak suretiyle gerçekleşir.[94] Nutkî nefs sahip olduğu kuvvetlerle üç sınıf soylu fonksiyon yerine getirir.

---

91. *el-Fusul*, s. 376-377.
92. *el-Emed*, s. 140.
93. *A.g.e.* s. 103,124.
94. *A.g.e.* s. 89,90,91.

1. Fiil kuvvetiyle bedenle ortaklaşa yaptığı vicdanı (zamîr) açığa çıkarmak.
2. Fikir kuvvetiyle gerçekleştirdiği neticeler çıkarmak için öncüller telif etmek.
3. Re'y kuvvetiyle gerçekleştirdiği mümkün olan iki şıktan üstününü seçmek.

Bu üç kuvvetten en kapsamlısı vicdanı açığa çıkarma kuvveti, en soylusu ise iki imkândan üstün olanı tercih etme kuvvetidir. Bu kuvvetle o, nâkıs nefsileri tedbir eder, onlara ilim ve hikmet verir ve onları tedricen fazilet şerefine çıkarır. Ona yükseklik bakımından son mertebesi nübüvvet derecesidir; bu dereceye ulaştığında *mukaddes ruh* adını alır ve alçaltıcı kötülüklerden masum olur.[95]

Nutkî nefsde çeşitli kuvvetlerin bulunması, organların bedende buunması gibi değildir. O aslen rûhanî cevher olduğu için onun uzanımı ve birbirine zıt parçaları yoktur. Kuvvetlerin her biri diğerleriyle tavsif edilebilir. Onun re'y kuvveti, bazen müfekkire ve âkıle, aklî kuvveti de mürteiyye ve müfekkire olarak tavsif olunabilir. Gerçekte bu kuvvet tektir ve o da akıl kuvvetidir. Varlıkların sûretlerini ancak bu kuvvetle idrâk edebilir.[96]

Nutkî nefs bir şeyi bildiği vakit, onu bildiğini de bilir. O duyu objelerini tasavvur ederek onların sonlu cüz'îler ve değişken arazlar olduğuna hükmeder. Bilme gücü itibariyle onun en üstün niteliği düşüncelerinde kesin doğruyu, yapma gücü yönüyle de isteklerinde gerçek güzeli aramasıdır.[97]

Nutkî nefs aslen rûhanî bir cevher olduğu ve fonksiyonlarını bedene bağlı olmadan yapabildiği halde bedenle birlikte olabilir ki, kendisi için büyük bir risk olan bu birliktelikte, Âmirî'ye göre büyük fayda vardır. Çünkü nutkî nefs ancak bu sûretle iyi ile kötüyü gerektiği şekilde ayırdedebilir. Eğer, iyi ile kötüyü tecrübe ve deneme ile değil de imâ ve sembol (işâret) le bilseydi onun gerçek mânâsına vakıf olamazdı.[98] Zirâ, yılan sokmasının, çocuğunu kaybetmenin verdiği acıyı bilmek hususunda, bunları tecrübe edenle kendisine anlatılan kimse arasında çok büyük fark vardır. Bedenle birlikteliğinden onun rûhâniyetine zarar gelmeyeceği gibi, bu durum onun bedeni yönetmesine ona hâkim olmasına ve bedenin ona itaat edip boyun eğmesine de engel teşkil etmez.[99] Bütün bu özellikleriyle nutkî nefs "ruhânî cevherlerin ilki ve cismâni cevherlerin sonuncusudur; iki âlemi (ulvi ve süflî) birbirine bağlayan lehim, iki kemâli üzerinde toplayan sâlih gibidir. Bir yönden bizâtihi hayat, bir yönden üzerine hayat ârız olan canlı; bir yönden zâtıyla kâim, bir yönden başkasıyla kâim

95. *A.g.e.* s. 100.
96. *A.g.e.* s. 102,103,114.
97. *A.g.e.* s. 110,112,146.
98. *A.g.e.* s. 133.
99. *A.g.e.* s. 101.

bir şey ve nihâyet, bir yönden kemâl ve diğer yönden kemâle müstaid, yumurtadan çıkan yavru gibidir."[100]

Nefsin Mertebeleri

Nutkî nefsin varlığı, cevherliği, ölümsüzlüğü, kuvvetleri ve bedenle münâsebeti hakkındaki bu açıklamalarından sonra Âmirî, burada zikretmiyeceğimiz, bu konudaki karşıt görüşleri ve onlara verilen cevapları da zikrederek bir yandan onu bilme ve yapma güçleri bakımından mertebelendirir, diğer yandan onun bedenden ayrıldıktan sonraki kaderini açıklamaya çalışır. Bilme gücü bakımından nutkî nefsin üstün niteliği kesin doğruyu, yapma gücü bakımından ise gerçek güzeli aramak olduğunu söyleyen filozof onu dört mertebeye yerleştirir:

Melek Mertebesi

Bütün bilgilerinde (itikad) kesin doğruyu ve her isteğinde gerçek güzeli arayan nefs melekî nefstir. Bu mertebede insan, Allah'ın kendisine sağlam akıl, doğru görüş, saf hikmeti bahşetmesinden, kendisini bilgilerini artırmasıyla başarılı kılmasından dolayı son derece sevinçlidir; ruhaniyetiyle süflî ve ulvî âlemlerin üzerine çıkarılmış, onlarda bulunan ilâhi tedbir ve gerçek nizamı ihata etmiştir. Dünyevi lezzetlerden alıkonmuş, ulvî âleme yöneltilmiş ve ebedi bekâ sevdirilmiştir. Allah'ın dostluğundan başka bir şeye yönelmez ve O'nun sevdiğinden başka bir şey yapmaz. Allah'a olan yakınlığı sebebiyle, onun nefsi hâlis akıl ve saf ruh haline gelir ve böylece o süflî, hissî ve cismâni alemden ulvî, rûhâni ve ebedi âleme geçmek ister. İşte bu, insan için gerçek kemâldir.[101]

Beşer Mertebesi

Bazı durumlarda doğruyu ve güzeli tercih eden, bazı durumlarda da yanlış ve çirkine yönelen nefs beşerî nefstir. İnsan bu mertebede fazileti ister, hikmetin şerefine inanır, onu kazanmaya meyleder ve elde etmek için son derece isteklidir. Ne var ki, zorunlu ya da ârızî meşgaleler nefsini eğitmesine ve yaptıklarını olgunlaştırmasına engel olur. Şayet insan eksikliklerini giderebilir ve engellerini kaldırabilirse insâni kemâle yönelir.[102]

---

100. *A.g.e.* s. 131.
101. *A.g.e.* s. 146-147.
102. *A.g.e.* s. 150.

Hayvan (Behime) Mertebesi

Bilgilerinde doğruya, isteklerinde güzele yönelmeyen nefs özü bakımından behimî nefstir. Bu mertebede insan hikmete muvafakat eder ve insani fazîlete de karşı değildir. Lâkin o, insanları dış görünüşleriyle değerlendirir, kurtuluşunu onlara yakınlıkta görür. Dünya işlerinde, mesleğinde tamamen onlarla birlikte olur; âhiretini ihmal ederek dünyasını iyileştirmeye koyulur. Böylece, her konuşana uyar, her çağırana koşar. Bu durumda olan insanlara ilâhi şeriatlar yardımcı olabilir.[103]

Yırtıcı Hayvan (Sebviyye) Mertebesi

Bilgilerinde doğruya, isteklerinde güzele yönelmeyip de yanlışa ve çirkine meyleden nefs sebuî nefstir. Bu mertebede bulunan insan kendini beğenir, hevâ ve hevesine tâbi olur. Dini hükümlere boyun eğmekten hoşlanmaz, hakk'dan yüz çevirir. Dünyasını süslemek uğruna ahiret nimetlerinden umudunu keser. Kemâlini lâubalilikte, faziletini hayasızlıkta, şerefini insanları alçaltmakta, saadetini onlara tahakküm etmekte görür. İnsanlara zorluk çıkarmanın celâdetini ve faziletini arttırdığına inanır. Böyle yaşamaya devam ederek onu huy ve seciye haline getirir. Neticede şeytanlar ona ülfet eder, zorba ve fâsıklar onu destekler. İşte bu durum insan için gerçek bahtsızlıktır.[104]

Nefsin Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Sonraki Durumu

Yukarıda anlatılanlar esasen, Âmirî açısından, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu tahkik için bir hazırlık mahiyetindedir. Filozofumuza göre, dehrîlerin dışında, Tanrı'nın varlığını kabul edip de ebedî hayatı inkar eden bir kimse bulunmamaktadır. Bununla birlikte ebedi hayatı kabul edenler arasında onun şekli konusunda büyük ihtilaflar olduğu gerçeğini gören Âmirî gerek felsefi okulların ve gerekse farklı dinlerin bu konudaki görüşlerinden bizi haberdar ederek "müslümanların cumhurunun görüşü"[105] dediği inancın her bakımdan kabul edilmeye en lâyık görüş olduğunu ileri sürer. Kısaca bu görüş şudur: beşer ruhlarını ölüm meleği alır, onlardan cesetlerinden ayrıldıklarında bedenlerinde iken doğru bir imanla iyi işler yapanlar rahmet melekleriyle bir-

103. *A.g.e.* s. 149-150.
104. *A.g.e.* s. 148-149.
105. *A.g.e.* s. 153.

likte çeşitli ikramlarla mesut olurlar, onların mutluluğu saflık derecelerine göredir.; aksine, bedenlerinde iken küfürleri sebebiyle kötü işler yapanlar çeşitli azaplarla *kıyamete* kadar bahtsız olacaklardır.[106] Kıyamet saatiyle bu âlem sona erecektir. Allah, akıl ve his kuvvetleriyle terkip edilmiş olarak cesetlere ruhları iade edecektir; böylece nefsler akıl kuvvetiyle dünyada iken yaptıklarını, iyi ve kötü cinsinden kazandıklarını bilecekler, his kuvvetiyle de tattıkları haz ve elemleri idrak edeceklerdir. Mükâfat haz cinsinden, ceza elem cinsinden olacaktır. Elem ve haz cinsinden duyuların şâhit olduğu bir ölçü olmadan onların keyfiyetleri idrâk edilemez. Hazlar yiyecekler, içecekler, giyecekler, cinsî hazlar, hoş manzaralar, güzel kokular, faydalı sözler, temiz hizmetçiler, dostluk ve sohbet gibi şeylerdir. Elemler ise hapisler, zincirler, bukağılar, ateşten halatlar, ateşle yanmak, dostlardan uzaklaşmak gibi şeylerdir. Ruhlar, ancak bedenler saf ve lâtif olduktan sonra onlara iade edilir. Böylece cisimlere bağlı duyular da saflık ve bekâ bakımından onlara benzer ve hazlarına ruhâni olarak, kirlilik ve ağırlıktan arınmış bir şekilde erişirler.[107]

Akıl

Külli kapasitesi içinde Allah'ın *ibdâi* yaratma ile yoktan yarattığı varlık olan ve varlık mertebesinin ikinci mertebesinde bulunan Akıl beşer seviyesine inildiğinde nutkî nefsi hissî nefsten ayıran ve onun cevherini tamamlayan kuvvet olarak karşımıza çıkar. *Akıl, nutk* ve *re'y* kelimelerinin eş anlamlı olduğunu söyleyen filozofumuza göre nutkî nefsin çeşitli kuvvetleri bulunsa da bunlar bir tek surettir ve o da akıldır. Akıl " nefsin zâtî mânâsı ve sûretidir ve onun nefse göre durumu görme kuvvetinin göze göre durumu gibidir."[108] Aristo şârihleriyle, Kindî'den itibaren öteki islam filozoflarının çoğunda görülen *bilkuvve, bilmeleke, bilfiil* ve *müstefâd* şeklindeki akıl anlayışına Âmirî'nin psikolojisinde rastlanılmaz. Buna karşılık o akla *sarih, sahih, rasîn, garîz, esîl* ve *râcih* gibi sıfatlar yükler.[109] Ancak bu sıfatların özel bir anlamı yoktur. Filozof bunlarla, tabiat kuvvetlerine mağlup olmamış, fonksiyonlarını tam olarak yerine getirebilen saf aklı kastetmiş gibidir. O kendilerinde bulunan aklî suretlerin külliliği bakımından akılları melek akılları ve beşer akılları diye ikiye ayırır. Beşer akıllarındaki suretler cüz'î ve ayrılmış haldedir. Bunun yanında Âmirî ilâhî akıllardan da söz eder ki, bunlar vahy yoluyla Allah'tan gelen fazîletleri son derece kuv-

106. *A.g.e.* s. 152-153.
107. *A.g.e.* s. 162-163.
108. *A.g.e.* s. 102-103.
109. Bkz., Kasım Turhan, Âmirî ve Felsefesi, s. 164.

vetli bir şekilde ilk olarak kabul eden akıllardır ve bunlar beşeriyetin seçkinleri olan şeriat sahibi peygamberlerin akıllarıdır.[110]

BİLGİ NAZARİYESİ (EPİSTEMOLOJİ)

Âmirî, epistemolojik açıdan bilgiyi özne ile nesne ya da teknik deyişiyle süje ile obje arasındaki alaka olarak görür. Bu alaka süjeye nispet edildiğinde bilme, objeye nisbet edildiğinde bilinme adını alır. Bilgi terimi, hem süje ile obje arasında devam eden alakayı hem de bu alakadan hâsıl olan mânâyı ifade etmek için kullanılır ve bu ikinci anlamda bilgi, artık objesinden bağımsız olarak süjede bulunabilir ya da başkalarına aktarılabilir. Şu halde, bilgi adını verdiğimiz fenomenin gerçekleşebilmesi için biri bilen (süje), öteki bilinen (obje) olmak üzere varlıkları birbirine bağlı olmayan iki unsurun bulunması gerekmektedir.[111] *el-İ'lâm*'da bilgiyi "objeyi (şey) olduğu gibi, eksiksiz ve hatasız bilmektir."[112] diye tarif ederken filozofumuz, bir yandan bu gerçeği öte yandan da süje ile obje arasındaki alâkanın eksik ve hatalı kurulmaması, yani ilişki ve sonucun objesine uygun olması gerektiğini belirtir. Bu niteliklere sahip bilgi, nesnelerin tam ve eksik tanımlarının, onların uzak, orta ve yakın sebeplerinin bilinmesini gerektirir.[113] Şu halde süje ile obje arasındaki bu alakanın gerekliliği ve nasıllığı temelini filozofun teleolojik varlık anlayışında bulur. Buna göre, bilen varlık olarak insanda bilgisine konu olan dış dünyayı, yâni âlemi kavrayacak kuvvetler vardır ve bu kuvvetlerle onlara konu olan nesneler arasından zâti münâsebetler bulunmaktadır.[114] Âmirî'ye göre, bu kuvvetler hissî nefsin ve nutkî nefsin kuvvetleridir. İmdi, yapılması gereken bilginin elde edilmesinde hissî nefs ile nutkî nefs (akıl)'in rollerini ve paylarını araştırmaktır.

Hissî Nefs (Duyular)

Hissî nefsin bilgiye ulaşması bir yandan bir muharriki, yani duyu objesini öte yandan onu idrâk edecek bir duyu organını gerektirir. Onun duyularları idraki işitme, görme, tatma, koklama ve dokunmadan ibaret olan beş duyu vasıtasıyla gerçekleşir. Bedene bağlı olan bu organlarla insan dış dünyada hazır

110. *el-Fusûl*, s. 368,369.
111. *İnkâz*, s. 261.
112. *el-İ'lam*, s. 84.
113. *Resâil*, s. 515.
114. *el-Emed*, s. 59.

bulunan nesneleri idrak eder. [115] Duyularla duyulurlar arasında zâtî bir münâsebet vardır ve bu yüzden her duyu ancak kendine uygun belli varlık alanını idrak edebilir. Dokunma duyusunun tadı, koklama duyusunun ise rengi idrak etmesi mümkün değildir. Kokular ve tatlar gibi bazı nitelikler (arazlar) ancak tek bir duygu ile idrak edilebilirken şekil ve kemiyet gibi niteliklerin birden fazla duyu ile idrâki mümkündür.[116]

Duyular tek hakikatı (mahiyeti) olan varlıkları idrak edemez; bir varlığın terkibi ne kadar çok ise onun duyular tarafından idrâkide o nisbette kolay olur.[117] Duyu idrakleri organlara bağlı olduğu için organların kuvvetli ya da zayıf olmalarına göre değişiklik gösterirler. Duyu kuvvetleri aynı konuda kuvvetli bir idrakten sonra, daha zayıf bir uyarıcıyı, meselâ, çok tatlı bir şeyden sonra daha az tatlı bir şeyi doğru bir şekilde idrak edemez; yanılmaya ve unutmaya maruzdurlar. Ayrıca, duyu idrakleri, cüz'î, değişken ve zamana bağlıdır.[118]

Hissî nefs tahayyül kuvvetiyle vasıtasız (organsız) olarak nesneler gözden kaybolduktan sonra da onları idrak edebilir.[119]

Nutkî Nefs (Akıl)

Duyu bilgisinin cüz'i, değişken ve zamana bağlı olmasına karşılık aklın bilgileri külli, ebedi ve zorunludur. Karışımı çok olan, yani birçok niteliği bulunan nesneler nasıl ancak duyularla idrak edilebiliyorlarsa, karışımı az olan yahut yalnız bir hakikatı bulunan varlıklar da ancak akılla idrâk edilebilir. Ayrıca akıl duyu idraklerini de idrâk eder ve onları tasavvur ederek onların cüz'î ve değişken arazlar olduğunu hükmeder. Şu halde, akılda, biri duyular vasıtasıyla, diğeri doğrudan kendinden kaynaklanan iki tür bilgi vardır.[120]

"Bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir." ve " Bütün parçasından büyüktür." gibi değişmez, kesin gerçek bilgilerle, illet-ma'lûl, güzel-çirkin, benzerlik-zıtlık, adalet-zulüm, fazilet-rezilet, varlık-yokluk gibi akli idrakler aklın doğrudan idrakleridir; akıl bu bilgilere ulaşmak için duyulara muhtaç değildir. Âmirî'ye göre bu tür bilgiler insanda doğuştan bulunur.[121] Ve akıl, duyuların aksine, kendisinde bulunan ilk bilgilerden çeşitli işlemlerle yeni bilgiler ürete-

115. *A.g.e.* s. 109-110.
116. *el-Ebsâr ve'l-mübsar*, (Resâil içinde), s. 415. Bundan sonra *el-Ebsâr* olarak anılacaktır.
117. *Resâil*, s. 516-517.
118. *el-Emed*, s. 105,129,145.
119. *A.g.e.* s. 90.
120. *A.g.e.* s. 110,129.
121. *A.g.e.* s. 132.

bilir.[122] Akıl, cismin niteliklerini ve ferdi özelliklerini doğrudan idrâk edemez, tabiî nesneleri bilmesi ancak duyuların yardımıyladır.[123] Duyu idrâkleri eksik olmakla birlikte aklın idraklerine benzerler ve gerçekte onlar aklilere ulaştıran sebep ve vasıtalardır. Onların nefse göre durumu, hayvanı uykudan uyandıran harekete benzer. Nasıl ki hayvan dışardan kendisine ilişen bir hareketle uyanır ve zatından olan ihtiyarî hareketlere yönelirse nutkî nefs de duyulur idrâkler vasıtasıyla özünden olan mutlak kavramlara yönelir.[124] Bu demektir ki, Âmirî, her ne kadar duyuların varlığını abes olmaktan kurtarmak için, bilginin kazanılmasında onlara bir rol veriyorsa da, bu, cisimlerin niteliklerinin idrakinden öte bir önemi haiz görünmemektedir. Bilginin ortaya çıkmasında asıl rol nutkî nefse (akıl) verilmiş olup duyular nefsin doğuştan getirdiği bilgilerin açığa çıkmasında hatırlatıcı yahut uyarıcı vasıtalar olarak görülmüştür ki, bu, bilgiyi tamamen bir hatırlama olarak gören Platon'un bilgi anlayışından başkası gibi görünmemektedir.

AHLAK VE SİYASET

Ahlak

Felsefeyi (hikmet) "gerçeği bilmek ve gerçeğe göre amel etmek" diye tanımlayan ve âlemdeki her varlık türüne yalnız ona has bir fonksiyon yükleyen ve yine "gerçeği bilmeyi ve ona uygun davranmayı" da insana özgü bir fonksiyon kılan Âmirî'nin ahlâk anlayışı onun bu teleolojik varlık ya da daha özel olarak hikmet ve insan görüşü temeline dayanır. İnsanların en kâmili gerçeği en iyi bileni ve ona en uygun davrananı, en rezil olanı da gerçek hakkında bilgisi olmayan ve gerçeğe uygun davranmayandır.[125] Bir varlığa, bir cevhere has fiil o varlığın kemâlidir. Mutluluk (saadet) ise mutlak kemâldir ve dolayısıyla mutlu kişi cevherini ve cevherine özgü kemâli bilen ve onu elde etmeye çalışan kişidir.[126] Mutlak kemâl olarak mutluluk hem amelî aklın hem de nazarî aklın gâyesidir ve insanı bu gayeye götürecek olan hikmet de amelî ve nazarî olarak ikiye ayrılır.[127] Âmirî'ye göre, bilgi ve amel bir madalyonun iki yüzü gibi asla birbirinde ayrı düşünülemez. Bilgi amelin başlangıcı, amel de bilginin gâyesidir. Bu ikisini ayrı düşünmek insan tabiatına aykırıdır; zira insanda hem bilme hem

122. *el-Fusûl*, s. 376.
123. *el-Ebsâr*, s. 427.
124. *el-Emed*, s. 111-112.
125. *el-İ'lâm*, s. 77; *et-Takrir*, s. 306.
126. Miskeveyh, el-Hikmetü'l-hâlide, s. 370.
127. *A.g.e.* s. 369.

de yapma kuvveti vardır ve eğer insandan istenen yalnızca bilgi elde etmek olsaydı yapma kuvveti ya fazlalık yahut ârızî bir kuvvet olurdu.[128] Âmirî'ye göre, bu iki kuvvetin birleşmesinden hâsıl olan kuvvetle insan üç siyasete taalluk eden ayrı bir hikmet ortaya koyar. İnsanın kendileriyle övülme şerefine lâyık olacağı bu üç siyâset *ahlakın iyileştirilmesi* (istislahu'l-ahlak), *ev idaresi* (zabtu'l-kedhudâiyye) ve *ülke yönetimi* (tedbîru'l-memleket) dir.[129] İnsanı övülmeye lâyık hale getirecek bu iyi güzel işler şunlardır.

1. Fert olarak insanın salahına taalluk eden şeylerin iyileştirilmesi.
2. Cins olarak insanın bekâsı için gerekli şeylerin sağlanması.
3. Toplum olarak insanların faydasına taalluk eden şeylerin uygulanmasıdır.

Bu üç kısımdan her biri de sırasıyla insanın yönetimiyle ilgili şu üç fazilete bağlıdır. 1) *Nefsânî faziletler*, 2) *Kethüdâi faziletler*, 3) *Riyâsetle ilgili faziletler.*[130]

Amelî hikemeti ahlak ilmi, ev idaresi ve ülke idaresi diye üç dala ayıran ve faziletleri de bunlara bağlayan Âmirî'nin konuya ilişkin görüşlerini ihtiva eden eserlerinin yapısı farklı özellikler gösterir. Onun konuya dair temel eseri sayılabilecek *es-Saade*'si, daha önce de ifade edildiği gibi, erken dönem eserlerinden biridir ve antolojik karakterli bir eserdir. Bu eserde, başta Platon ve Aristo olmak üzere Yunan filozofları ve islâmî şahsiyetler adeta geçit yaparlar. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümü (s.4-68) mutluluk (saâde)'tur. Fâzilete ayrılan ikinci bölüm (s.68-173) den sonra üçüncü bölümde (s.173-252) mutluluğu kazanma (is'âd) konusu ele alınarak eserin adı (es-Saâde ve'l-is'âd) ortaya çıkarılır.

Birinci bölümde mutluluk ve çeşitleri, mutlulukla ilişkili kavramlar, haz, zenginlik, şeref, sıhhat, kuvvet ve güzellik; iyi-kötü, yararlı-zararlı, haz-elem; güzel-çirkin gibi kavramlar hakkında açıklamalar yer alır.

İkinci bölümde ise faziletin tanımı yapılarak fazilet çeşitleri ve onların zıtları, bunların kaynağı olan nefsin güçleri gösterilir. Hikmet, necdet, iffet, adalet, cömertlik (hürriyet), şeref sevgisi, sevgi gibi fazîletler ve zıtları; haya, üzüntü, korku, rahmet, haset, şemâtet, öfke ve kızgınlık gibi duygulanımlar hakkında filozofların görüşleri aktarılır. Ayrıca, hilm, vekar, kin ve intikam, ülfet ve nefret gibi duygular hakkında da açıklamalar yapılır.

Âmirî'nin ahlaka dair özgün fikirleri *el-Emed*'inde ve *en-Nüsükü'l-aklî vet-tasavvufu'l-millî* adlı eserinden iktibaslar ihtiva eden ve her ikisi de birer derleme olan Tevhîdî'nin *el-Mukâbesât'ı* ve Miskeveyh'in *el-Hikmetül-l-hâlide (Câvidân Hırâd)'* ında bulunmaktadır.

---

128. *el-İ'lâm*, s. 79.
129. *et-Takrir*, s. 320-321.
130. *el-İ'lâm*, s. 79.

Temelde eudaimonist bir ahlak anlayışına sahip olan filozofumuza göre, insan iyi ve güzel bir fiili ya üstün bir gâye için üstün fazîletler kazanmak yahut cevherlerin en şereflisini (insanı) üstün fazîletlere uygun hale getirmek için ister. Gâyelerin en üstünü ise en büyük mutluluk (saâdet-i uzmâ)'tur ve mutluluk mutlak kemaldir.[131] İnsanın cevherini, ona ait kemâli bilmesi ve onu kazanmaya çalışmasıyla Allah'ın halifesi olduğunu bilmesi ve bu şerefli görevi yerine getirebilmesi ve nihayet mutluluğa ermesi aynı şeydir. Aşağıda aktarılan iki pasaj Âmirî'nin ahlak felsefesini özet olarak verebilecek özellikte görünmektedir.

"Yaşayışı kendi özünden uzaklaşan kimsenin insâni himmeti ölmüş ve yaşayışı hayvâni yanına tahsis edilmiştir. Nefsi için böle bir hale rıza gösteren kimse ona zulmetmiş olur, çünkü o, Allah'ın en şerefli ve en üstün maksat için yarattığı bir cevheri bozmakta ve nefsinin ihsana müstehak olmadığını ilan etmektedir ki işte bu tam mutsuzluk (şakâvet)tur. Mutluluk ise bu halin zıddıdır; mutlu kişi (saîd) cevherini, ona özgü kemâlini bilen ve çabasını onu elde etmeye harcayan kimsedir, böylece o cevherinden haz duyar hale gelir, ondan aldığı faziletle bahtiyar, Tanrı'ya yakınlık sağlamak ve ebedî bekâda saadete ulaşmakla mutlu olur. Bu mertebeye ancak çabuk rahata ermek isteyen kimsenin rahata eremeyeceğini, haz düşkünü için haz, servet peşinde koşan kimse için zenginlik, başkanlık uğruna alçalan kimse için izzet, şehvetlerinin kulu olan kimse için efendilik (mülk), mide ve seks organın aleti olan kimse için şeref olmadığını ve yaşayışı bir nizam üzere bulunmayan kimsenin bu maksada ulaşamayacağını kesin olarak bilen kimse erişebilir."[132]

"Fazîletli insan (kul) güzel ve faydalı bir fiili ancak şu iki sebepten biri için ister: Ya onunla gâyelerin en şereflisi için kazançların en şereflisini celbetmek yahut kazançların en şereflisi için cevherlerin en şereflisini uygun hale getirmek. En büyük mutluluk gâyelerin en şereflisidir. Faziletli kul ancak onun için çalışır ve onun için yorulur. Tek Gerçek (Teâlâ ve tekaddes) i zatının varlığı ve ilminin tamlığıyla tek olduğunu bildiği zaman sevgisini O'na tahsis eder, kulluğunu O'na hasreder, bakışını O'na diker ve O'nun ipine yapışır; gerçekte ancak O'na sığınır, ancak O'nunla avunur; ancak O'nun yardımıyla güç bulur ve O'ndan başkasını istemez. Böylece o, aynıyla, O'na aşırı ittisali ve yaklaşması sebebiyle halis akıl, sırf gerçek, saf ruh ve ilâhî bir nûr olur; âlemdeki her şeye ilham yoluyla muttali olur; onda bulunan hikmetlere, ikrâm olarak, sahip olmakla mutlu olur. İşte bu, insan cevheri için hakîkî kemâldir.[133]

---

131. Miskeveyh, *a.g.e.* s. 353,369.
132. *A.g.e.* s. 370-371.
133. *A.g.e.* s. 353.

Siyaset

İslam filozofları arasında Fârâbi'den sonra siyasete eserlerinde en geniş bir şekilde yer veren filozofun Âmirî olduğu görülmektedir. Ahlâk ve siyaset arasındaki zorunlu ilişkiyi vurgularcasına konuya ilişkin eserinin adını *es-Saâde ve'l-is'âd* koymuş ve siyaseti ahlakın amacı olan mutluluğu kazanma (is'âd) sanatı olarak görmüştür. Ahlak felsefesinde olduğu gibi, siyâset felsefesinde de Âmirî'nin konuya iki yönlü bir yaklaşımının olduğu görülür. Bunlardan biri filozofun, Yunan, Fars, İslâm ve Arap kültür unsurlarından oluşan bir "siyaset potporisi" sunduğu *es-Saâde'de* sergilediği yaklaşım, diğeri *el-İ'lâm*'da İslâm'ın devlet bakımından öteki dinlere üstünlüğünü göstermek maksadıyla ortaya koyduğu görüşlerdir.

İmdi, *es-Saâde*'de sunulan "siyaset potporisi"ne göre, herkes tarafından arzulanan bir gâye ve mutlak kemal olan mutluluğa ancak toplum halinde siyasi bir birlik olarak yaşamakla ulaşılabilir. İnsan tek başına erdemli bir hayatı sürdürmeye yeterli değildir. Şu halde mutluluk ancak birlikte yaşamakla kazanılabilir.[134] Siyasi birlik nasıl tabiî ve zorunlu ise *riyâset* de tabiî ve zorunludur. Çünkü her türlü birliktelikte bir yöneten (reis) bir de yönetilen (merûs) vardır.[135] İşte, yöneten ve yönetilen arasındaki, yönetilenin halinin iyileştirilmesini yahut onun mutluluğu kazanmasını amaçlayan alakanın adı da *siyaset*'tir.[136] Ancak mutluluğa yasa ile ulaşılabilir, başka deyişle yönetenin yönetimi yönetileni mutluluğa ulaştıracak bir yasaya göre olmalıdır. Şu halde, siyasetin üç unsuru vardır: 1) Reis, sâis, melik vb. kelimelerle ifade edilen bir yönetici, 2) Durumları iyileştirilmesi istenen yönetilenler ve 3) Siyasetin amacı olan mutluluğa ulaşmak için uyulması gereken yasa (sünnet).[137]

Yasa

İnsanı mutluluğa ulaştıracak bir yasanın bir takım özellikleri olması gerekir. Yasanın fazîletleri fazîlet olarak açıklayıp onların nasıl kazanılacaklarını öğretmesi, rezîletleri rezîlet olarak açıklayıp onlardan nasıl korunulacağını göstermesi gerekir. Yasa, savaş ve barış, zenginlik ve fakirlik esnasında yapılması gerekeni, insanlardan her birinin neye ne kadar ve nasıl sahip olması ve nasıl harcaması gerektiğini açıkça belirtmelidir. İradeli yahut iradesiz her türlü alış-

134. *es-Saâde*, s. 219.
135. *A.g.e.* s. 186-187.
136. *A.g.e.* s. 188.
137. *A.g.e.* s. 176.

verişin ve evlilik ortaklıklarının nasıl olması gerektiği de yasada açıklanmalıdır. Adaletin uygulanması ve yöneticilere itaat edilmesi yasada teşvik edilmelidir. Kısaca, yasa güzeli ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, hatta ölülerin nasıl yıkanıp, kefenlenip defnedileceğine varıncaya kadar her şeyi açıkça göstermelidir.[138]

Varlık hiyerarşisiyle siyâsi hiyerarşi arasında bir paralellik söz konusudur. Şöyle ki yasa hükümdarın hükümdar da kentin başkanlarının üstündedir; hükümdar yasadan yardım alır, başkanlara yardım eder. Akıl, nefs ve tabiat arasındaki ilişki de böyledir, yani nefs akıldan yardım alır ve tabiata yardım eder. Büyük Kanun (nâmûs-u a'zam) ise bunların hepsinin üstündedir.[139] Yasalar ne kadar mükemmel olursa olsun, insanların çoğu söz ve nasihat dinlemezler ve yasaya uymazlar. Bu yüzden insanlar için onları yasaya göre sevk ve idare edecek güce sahip bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Zira onu uygulayan bir yönetici bulunmaksızın yasa bizâtihi çoğunluk için bir fayda sağlamaz; o siyâsetin gerekli şartı olsa da yeter şartı değildir. Bu bakımdan, yasanın uygulanmasını sağlayacak bir yöneticinin bulunması zarûrî ve tabiatın gereğidir.[140]

Yönetici ve Nitelikleri

Yönetilenleri yasada belirtilen ve sonunda mutlu olacakları erdemli bir hayata sevk edecek yöneticinin, en azından onu yönetilenlerden farklı kılan bazı nitelikleri olmalıdır. Bu nitelikler şöyle sıralanabilir:

1. Yönetici ilâhî vasıflara sahip olmalıdır ki bu da ilâhî ve insani meseleleri bilen filozoftur(hakim).
2. Yönetici kendisinden önceki yasaları ve hâdiseleri, oların niçin ve hangi sebeple meydana geldiklerini bilmelidir.
3. Yönetici daima itidal (iffet) üzere bulunmalıdır.
4. Yiğit olmalıdır.
5. Alçakgönüllü olmalıdır.
6. Kuvvetli bir zekâ ve anlayışa sahip olmalı, kendisini beğenerek istişâreyi terk etmemelidir.
7. Ne çok yaşlı ne de çok genç olmayıp ergin (mütekehhil) olmalıdır.
8. Yöneticinin sevgi ve nefretini açıkça belirtmesi gerekir.[141]

---

138. *A.g.e.* s. 177.
139. *A.g.e.* s. 181.
140. *A.g.e.* s. 179-183.
141. *A.g.e.* s. 191-194.

Bu niteliklerin tamamına sahip bir yöneticinin bulunmaması halinde, yönetimin iki ya da daha çok kişi tarafından yerine getirilebileceği görüşüne sahip olan Fârâbi'yi isim vermeksizin küçümseyici bir üslûpla eleştiren Âmirî "Yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı yer ve gök fesâda uğrardı."(Kur'an, 21/22) âyetine atıfta bulunarak yönetimin iki ya da çok kişiye bağlanmasının asla caiz olmadığını söyler.[142]

Siyasetin Niteliği

Siyâsetin niteliği tabiriyle kasdolunan yöneticinin yönetilenleri nasıl yöneteceğidir. Başka deyişle, yönetenle yönetilen arasında siyâset terimiyle ifade olunan ilişkinin keyfiyetidir. Yöneticinin nasıl yönetmesi gerektiğini bilmesinin yolu onun yönetimiyle ulaşmak istediği amacı belirlemek ve bu amaca götüren yolu bilmektir. Bu amaç onun kendisinden dolayı siyâset yaptığı sebep, yani yönetilenlerin halini iyileştirmek ve onları mutluluğa ulaştırmaktır.[143] Bu nihaî amaca ulaşmak için yasaya uygun olarak tedrici bir uygulama ortaya konmalıdır.

"Yöneticinin siyâsetteki ilk amacı şehir halkına behîmî iyilikleri kazandırmak ve onlardan kötülüğü uzaklaştırmak olmalıdır. Bu iyilikler sıhhat, güzellik, kuvvet(şiddet) ve zenginliktir. Söz konusu zenginlik mal kazanmakla değil lakin malı güzel kullanmakla elde edilir. Bundan sonra onlara insânî iyilikleri kazandırması gerekir ki, bunlar iffet, şecâat, hikmet ve bunların hepsine şâmil olan adalettir. Bilmelidir ki, hayvânî iyilikleri kazanmanın amacı insânî iyiliklerin kazanılmasıdır; insânî iyiliklerin kazanılmasındaki amaç da ilâhî iyilikleri kazanmaktır. En üstün gaye ise, Allah'ın insanı kendisi için yarattığı şeyin kemâle erdirilmesidir. İnsanın kendisinden dolayı yaratıldığı bu şey ise kendisiyle insanın kemâlinin gerçekleştiği yöneten akıl (el-aklü'l-müdebbir)dır."[144]

Siyaset Çeşitleri

Âmiri çeşitli yönlerden siyâseti kısımlara ayırır. Kapsam itibariyle Platon'a atıfla, siyâseti küllî, mülkî, medenî, beytî ve bedenî olmak üzere beşe ayırır. Bunlar sırasıyla, bütün küllîleri içine alan Yüce Yasanın siyâseti, hükümdarın şehir reislerini idare ettiği siyâset, şehir halkının yönetildiği siyâset, her ev sahibinin evinde uygulaması gereken siyâset ve herkesin beden ve nefsine uygu-

142. *A.g.e.* s. 195-196.
143. *A.g.e.* s. 201.
144. *A.g.e.* s. 174.

laması gereken siyâsettir. Ayrıca filozofumuzun siyaseti genel ve özel ayırımına tâbi tutar. Birincisi bütün topluma, ikincisi ise tek tek fertlere ya da çocuklar, kadınlar, sanatkârlar vb. gibi toplumun belli kesimlerine uygulanan siyâsettir. Buna paralel olarak riyâset de tabiî ve arazî diye ikiye ayrılır. Âmirî bize, Aristo'nun hükümet şekillerini (el-hey'etü'l-medeniyye) üçe ayırdığını ve bunların bozulmasıyla da karşıtlarının ortaya çıktığını söylediğini aktarır. Bunlar kısaca, erdemli kralın yönetimi ve onun zıddı zorbanın (müteğallip) yönetimi, İyilerin başkanlığı (aristokrasi) ve onun bozulmuş hali azınlığın idaresi (oligarşi)'dir; şeref düşkünlerinin (riyâsetü'l-kerrâme) ve onun zıddı halk idaresi (demokrasi)'dir.[145] Âmirî, yine Eflatun'a göre, biri doğru (sahih) ve diğerleri bozuk (fâsit) beş yönetim şekli bulunduğunu ve doğru yönetimin gâyesi halkının mutluluğu olan filozof (muhibbü'l-hikme) kralın olduğunu söyler. Ayrıca Âmirî, bize dörtlü bir devlet ya da şehir (medine) taksimi sunar. Bunlar:

1. el-Medinetü'l-fâdıla. Erdemli insanların çoğunlukta olduğu devlet, şehir.
2. el-Medinetü'l-hakîme. Hikmet taraftarlarının çoğunlukta oldu devlet, şehir.
3. el-Medinetü'l-hasise. Çoğunluğu yeme, içme ve cinsi ilişkiler gibi hayvânî hazlara düşkün kimselerin oluşturduğu bayağı devlet, şehir.
4. el-Medinetü'l-cahiliyye. Vatandaşları erdemli ilimleri tanımayan cehâlet şehri.[146]

Ayrıca Âmirî, birincisi yöneticinin tebasına karşı yapması gereken hususlarla, ikincisi yönetilenlerle ve üçüncüsü de kamu görevlileriyle ilgili olmak üzere siyaseti üç kısma ve bunlardan da yine her birini yedi kısma ayırır.[147]

Özetlemeye çalıştığımız kadarıyla, *es-Saâde*'de sergilenen siyâsetle ilgili açıklamalardan filozofun *el-İlam*'ında esasen kaynağı yine *es-Saâde* olan farklı ve özgün bir anlayışla karşılaşırız. Buna göre, insanları sevk ve idare edecek, onları denetleyecek bir gücün bulunması gerekir ve bu gücün kullanım mekanizması olan riyâseti tamamlayan ilkelerin en kapsamlıları doğru peygamberlik (en-nübüvvetü's-sâdıka) ve gerçek devlet (el-mülkü'l-hakîki)'tir. İlim ve hikmet bakımından peygamberlik, iktidar ve makam (heybet) bakımından da devlet riyâsetinin üstünde bir başkanlık yoktur. İlâhi bir bağış olması dışında hiçbir insan bunlardan birine yahut ikisine birden sahip olamaz.[148] Siyâset de esas itibariyle ikiye ayrılır ve bunların maksat ve neticeleri birbirinden çok farklıdır. Birincisi, maksadı fazîlet kazandırmak, neticesi ebedî mutluluğa ulaşmak

145. *A.g.e.* s. 210,211,253,254.
146. *A.g.e.* s. 256,265.
147. *A.g.e.* s. 268.
148. *el-İ'lâm,* s. 152.

olan *imâmet*, ikincisi ise maksadı insanları köleleştirmek, neticesi de bedbahtlık ve hizmetçilik olan *zorbalık* (tegallüp)'tür.[149] Devlet otoritesi ve siyâset iyi kullanıldığında onu kabul eden ve yükünü üstlenen kimse imamet şerefini hak eder ve böylece insanların durumlarının iyileştirilmesi hususunda *Allah'ın halifesi* olur. Buna karşılık, kötü kullanıldığında ona sahip olan ve onunla övünen kimse zorunlu olarak *zorbalık* sıfatını kazanacak ve onun varlığı zamanı için yüz karası sayılacaktır. Devlet otoritesiyle ilim ve hikmetten ibaret olan nübüvveti birleştiren bir siyaset olarak Hz. Peygamber'in uyguladığı siyâset *imâmet* siyâsetinin en güzel örneğinidir. İlk dört halife (hulefâ-i râşidûn)'nin uyguladığı siyâset Hz. Peygamber'in bu örnek siyâsetidir. Dahası siyâset ve devlet işlerinde, O'na uyan O'nun gâyesini kendisine gâye edinip bütün faaliyetlerinde O'nun sünnetini takip eden kimse hiç şüphesiz çağdaşlarının imamı ve kendisine tâbi olanların övüncü olur. Bundan da öte o, dünya için bir rahmet, insanlık için bir hüccet, güzel ir örnek ve övgüye değer bir model olur.[150]

KAYNAKÇA

Âmirî Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf, Resâilü Ebi'l-Hasen el Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye (nşr. Sahban Khalifat), Amman 1988.

———, el-Fusûl fi'l-meâlimi'l-ilâhiyye,

———, İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader, tahkik ve tercüme Kasım Turhan, İFAV, İstanbul 2003

———, et-Takrîr li evcühi't-takdîr,

———, el-Ebsâr ve'l-mubsar,

———, el-Emed alâ'l-ebed (nşr. E.K. Rowson), Beyrut 1979.

———, es-Saâde ve'l-is'âd fi sîreti'l-insâniyye (faksimile nşr. Mücteba Minovi), Weisbaden 1957-1958.

———, Kitâbü'l-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslam (nşr. A. Abdulhamid Gurâb), Kahire 1967.

Halifat, Sahban, Resâilü ebi'l-Hasen el-Âmirî, Amman, 1988.

Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, Câvidân Hırad (el Hikmetü'l-hâlide), nşr. A. Bedevi, Kahire 1952.

Turhan, Kasım, Âmirî ve Felsefesi, İFAV, İstanbul, 1992.

149. *A.g.e.* s. 154.
150. *A.g.e.* s. 155-158.

İSLÂM FELSEFESİNDE 'ALTIN ÇAĞ'IN BAŞLANGICI: İBN SÎNÂ VE FELSEFESİ*

Ömer Mahir Alper**

HAYATI

Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillah b. Alî b. Sînâ, yaklaşık 370 (980-81) yılında şimdi Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara şehrinin yakınındaki Efşene köyünde doğdu. Doğumundan birkaç yıl önce, şimdi Afganistan'daki Mezâr-ı Şerîf şehrinin yanındaki Belh şehrinden göç eden babası Abdullah, Buhara yakınlarındaki Harmaysen'de Sâmânî valisiydi. Doğumundan birkaç yıl sonra aile, entelektüel olarak faal olan başkent Buhara'ya yerleşmişti. İyi bir öğrenim gördüğü ve İsmâilî görüşleri benimsediği anlaşılan Abdullah, İsmâilî dâîlerle sürekli irtibat halindeydi. Bu irtibat neticesinde evi felsefe, geometri ve Hint matematiğiyle ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüşmüştü. Kendisini bu tartışmaların içinde bulan İbn Sînâ erken denilebilecek bir çağda felsefî konulara âşinalık kazandı. Bununla birlikte o, İsmâilî düşünceleri yetersiz bularak bunları benimsemedi.

İbn Sînâ olağan üstü bir zekâya sahip olduğu için küçük yaşta dikkatleri üzerinde topladı. Önce Kur'an'ı ezberledi; dil, edebiyat, akaid ve fıkıh öğrenimi gördü. Dinî ilimler sahasında çok yoğun bir okuma faaliyeti sürdüren ve yüksek bir düzeye ulaştığı anlaşılan İbn Sînâ ayrıca babasından geometri, arit-

---

* İslam Felsefesi Tarihi I (ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, 179-205.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

metik ve felsefe konusunda ilk bilgilerini aldıktan sonra çeşitli bilginlerden aklî ilimlere dair dersler aldı ve bu alanda büyük bir başarı gösterdi.

Süreç içerisinde felsefe ve tıp alanında oldukça ün kazanan İbn Sînâ, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'un (salt. 365/976-387/997) ağır bir hastalığa yakalanması üzerine saraya davet edildi. Saray doktorları ile yaptığı ortak çalışmalar sonucunda sultanın tedavisi konusunda nisbî bir başarı sağladı. Bu şekilde daha on sekiz (ya da on yedi) yaşında iken saray hekimliğine getirilen İbn Sînâ, zengin saray kütüphanesine girerek tıpla ilgili eserleri okuma ve inceleme imkânına kavuştu. Bir müddet sonra yanıp harap olan bu kütüphanede daha önce ismini bile duymadığı pek çok tabip ve düşünürü okuma fırsatını elde etmişti.

Nûh b. Mansûr'dan (ö. 387/997) sonra Mansûr b. Nûh ve İsmâil b. Nûh el-Müntasır zamanında da saraydaki görevini sürdürdüğü anlaşılan İbn Sînâ'nın (İbn Hallikan, 1948, s. 158-159) bu dönemdeki faaliyetleri konusunda fazla bilgi bulunmamakla birlikte faaliyetleri arasında telif çalışmalarının da yer aldığı bilinmektedir.

Babasının ölümünden (393/1003) birkaç yıl sonra –yirmi bir yaşından sonra- İbn Sînâ'ya idarî bir görev, muhtemelen bir bölgenin valiliği verildi. Bir müddet sonra İbn Sînâ Buhara'yı terketmek zorunda kalmış ve çeşitli bölgelere seyahat etmiştir. İlk olarak Hârizm'de bir kasaba olan Gürgenç'e (Ürgenç) gitti. Burada vezirlik yapan ve felsefî ilimlere meraklı olan Ebü'l-Hüseyin es-Süheylî (es-Sehlî [?]) onu mahallî bir emîr olan Ali b. Me'mûn'a (salt. 387/997-399/1009) takdim etti ve böylece onun hizmetine girdi. Emîrin sarayında Bîrûnî, Ebû Sehl el-Mesîhî, İbnü'l-Hammâr ve İbn Irâk gibi âlimler de bulunuyordu. İbn Sînâ ile Bîrûnî arasında fizik ve astronomiye dair bazı münazaralar bu sırada gerçekleşti.

Daha sonra İbn Sînâ Nesâ, Bâverd, Tûs, Şakkân, Semnîkân ve Câcerm'e uğradıktan sonra Ziyârî Devleti Hükümdarı Kabûs b. Veşmgîr ile buluşmak amacıyla Cürcân'a gitti. Fakat bu sırada Emîr Kabûs'un tutuklanıp bir kalede hapsedilmesi ve orada ölmesi (403/1013) üzerine Cürcân ile Hârizm arasındaki Dihistan'a geçti. Bu bölgede iken 403'te (1013) şiddetli bir hastalığa yakalanan İbn Sînâ aynı yıl içerisinde Cürcân'a döndü ve burada, daha sonra kendisinden hiç ayrılmayan ve biyografisini kaleme alan Ebû Ubeyd el-Cüzcânî ile tanıştı.

Cürcân'da muhtemelen iki yıl kalan İbn Sînâ, Rey'e giderek Büveyhî Devleti'nin valisi Fahrüddevle'nin eşi Seyyide ve oğlu Mecdüddevle Rüstem'in hizmetine girdi. Yeni hâmîlerine verilmek üzere yanında getirdiği tavsiye mektuplarından, bir hekim olarak sahip olduğu yetenek sayesinde Cibâl'in siyasî seçkinlerinin arasına girmeyi başardığı anlaşılmaktadır (Gutas, 2004, s. 8). Bura-

da melankoliye yakalanan Mecdüddevle'yi de tedavi etti. Daha sonra Kazvin'e, oradan da Hemedan'a gitti. Bu şehirde Kezbâneveyh'in hizmetine girdi. Ardından kulunç (kolik) hastalığına yakalanan Büveyhî Hükümdarı Şemsüddevle'yi tedavi etmek için onun sarayında bulundu. Burada hükümdarı iyileştirmeyi başaran İbn Sînâ birçok mükâfatla birlikte hükümdarın dostluğunu da kazandı. Şemsüddevle'nin Karmîsîn'e bir sefer düzenlemesi üzerine onun yanında savaşa katıldı. Savaş yenilgiyle sonuçlanınca Şemsüddevle ile birlikte Hemedan'a döndü. Bu olaydan sonra kendisine vezirlik teklif edilen İbn Sînâ görevi kabul etti. Fakat ordu içerisinde baş gösteren huzursuzlukların ardından isyan çıktı. İbn Sînâ'nın evini kuşatan isyancılar onu hapse atıp bütün mallarına el koydular; ayrıca Şemsüddevle'den filozofun öldürülmesini istediler. Bu isteği kabul etmeyen hükümdar isyancıları yatıştırmak için onu görevinden uzaklaştırdı. İbn Sînâ, kırk gün boyunca Şeyh Ebû Sa'd ed-Dahdûk'un evinde gizlenmek zorunda kaldı. Ancak hastalığı nükseden Şemsüddevle tekrar kendisini tedavi etmesini isteyince onu tedaviye başlayan İbn Sînâ yeniden vezirlik makamına getirildiği gibi öncekinden daha çok ikram ve iltifata nâil oldu. Bu sırada İbn Sînâ öğrenci yetiştirmeyi de ihmal etmiyordu. Gündüzleri devlet işleriyle meşgul olduğu için geceleyin ders veriyor, özellikle *eş-Şifâ'* ve *el-Kânûn fi't-tıb* gibi eserlerinin yazılmış olan bölümlerini talebelerine okutuyordu. Bu talebelerin kim olduğu tam olarak bilinmemekle beraber bunlar arasında Ebû Abdullah el-Ma'sûmî, Ebû Mansûr İbn Zeyle ve Behmenyâr b. Merzübân el-Âzerbaycânî'nin bulunduğu kaydedilmektedir (Beyhakî, 1996, s. 73).

Daha sonra İbn Sînâ, Şemsüddevle'nin Tarım üzerine düzenlediği sefere katılmak durumunda kaldı. Tarım yakınlarında hükümdar tekrar hastalanınca askerler kendisini Hemedan'a götürmek istedilerse de Şemsüddevle yolda öldü ve yerine oğlu Semâüddevle geçti (412/1021). Yeni hükümdar İbn Sînâ'dan vezirlik görevini sürdürmesini istediyse de "İbn Sînâ ne bu devlette kalmayı ne de bu görevleri sürdürmeyi uygun gördü ve en tedbirli hareketin bu diyardan ayrılma fırsatı bulana kadar gizlenmek olduğu kararına vardı". Bir müddet sonra İbn Sînâ, büyük bir ihtimalle 415 (1024) yılında İsfahan'a gitmek üzere erkek kardeşi, iki hizmetçisi ve talebesi Cüzcânî ile birlikte Hemedan'dan gizlice ayrıldı; sıkıntılı bir yolculuktan sonra İsfahan dolaylarındaki Tâberân'a ulaştı. Dostları ve Alâüddevle'nin yakınları tarafından karşılandı ve Abdullah b. Bâbî'nin evinde misafir edildi.

Bir süre sonra Alâüddevle'nin meclisine katılan İbn Sînâ burada, Cüzcânî'nin tabiriyle "onun gibi birisinin hak edebileceği bir saygı ve hürmet" gördü. Alâüddevle'nin düzenlediği ilmî toplantılar filozofun şöhretinin İsfahan çevresinde yayılmasını sağladı. Bu dönemde ilmî çalışmalarını da sürdüren filozof *eş-Şifâ'* gibi eksik kalan bazı eserlerini tamamlamaya çalıştı; matematik, astronomi ve mûsiki konularında yazmış olduğu bir kısım eserlerini daha da

geliştirdi. *en-Necât* ve Alâüddevle'nin adına nisbetle *Dânişnâme-i 'Alâ'î* adını verdiği kitapları da dahil olmak üzere yeni eserler telif etti. İbn Sînâ, Alâüddevle ile birlikte Sâbûrhâst ve Hemedan'a tertip edilen bazı seferlere katıldı. Ayrıca takvimlerdeki yanlışlıkları düzeltmek için hükümdarın emriyle astronomiye ilişkin gözlemlerde bulundu, tam sonuç alamadıysa da çeşitli meseleleri açıklığa kavuşturdu.

İsfahan'da kaldığı yıllar boyunca nisbeten sâkin bir hayat süren İbn Sînâ, Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirdi. Bu dönemde sağlığı da bozuldu; devrinde yaygın olan kulunç hastalığına yakalandı. Kendini tedavi etmeye çalışan İbn Sînâ, bir ara tekrar sağlığına kavuşur gibi olduysa da tam iyileşemedi. Alâüddevle Hemedan'a sefere çıktığında onunla beraber bulunduğu sırada yolda tekrar hastalandı ve Hemedan'a ulaştıklarında vefat etti (428/1037). Kabri Hemedan'dadır.

ESERLERİ

İslâm filozofları içerisinde en çok eser vermiş müelliflerden biri olan İbn Sînâ'nın mantık, tabîiyyât (doğa bilimleri), riyâziyyât (matematik bilimler) ve ilâhiyyât (metafizik) gibi disiplinlerle ilgili eserleri oldukça geniş hacimli, Kindî (ö. 252/866) ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925 ya da 320/932) gibi kendisinden önceki filozoflar tarafından kaleme alınan çalışmalardan daha şümullüdür. Üslûbu ve kendisinden önce yüzeysel olarak ele alınan meseleleri dikkatli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koyması bakımından seleflerinden, hatta üstadı Fârâbî'den (ö. 339/950) ileridedir. Ayrıca Kur'an'ın bazı sûrelerini tefsir etmesi; namaz, kader, nübüvvet ve âhiret gibi konuları tartışarak doğrudan dinî meseleler üzerinde yoğunlaşması, İslâm dünyasında eserlerinin daha fazla kabul görmesine yol açmıştır. Doğu'da V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllardan sonra Kindî ve Fârâbî'nin isimleri unutulmaya başlanmışken İbn Sînâ'nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslâm dünyasında bugüne kadar devam eden felsefî eğitimin temelini oluşturmuştur. Eserlerinin mevcut nüshaları da bu duruma işaret etmektedir. Nitekim Kindî'nin eserlerinden sadece iki el yazmasına ulaşılabilmiş, Fârâbî'nin eserlerinden önemli bir kısmı eksik kalmışken İbn Sînâ'nın çalışmalarının neredeyse tamamı pek çok nüsha halinde günümüze kadar gelmiştir. George C. Anawati, *Mü'ellefâtü İbn Sînâ* adlı çalışmasında dünya kütüphanelerinde filozofa nispet edilen 276 adet eser tespit etmiştir. Yahyâ Mehdevî de, *Fihrist-i Nüshahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ* adlı kitabında İbn Sînâ adına kaydedilmiş olarak 242 eserin tespitinde bulunur. Ancak bu eserlerin bir kısmının mevsukıyeti meselesi tam olarak

açıklığa kavuşmamıştır. İbn Sînâ'ya aidiyeti kabul edilen birkaç varaklık çok sayıdaki risâlenin ne kadarının müstakil çalışma olduğu konusu da henüz kesinlik kazanmamıştır.

İbn Sînâ'nın oldukça önemli kitaplarından bazıları şunlardır:

1. *eş-Şifâ'*. Felsefeye dair en önemli eseridir. Ansiklopedik bir tarzda yazılmış olan bu büyük ve kapsamlı çalışma mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelmektedir. Bazı bölümleri Türkçe, Farsça, Süryânîce, Latince, İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca ve Rusça gibi dillere çevrilmiştir. Eserin metafizik bölümü başta olmak üzere muhtelif kısımlarına pek çok şerh, telhis, hâşiye ve ta'lîk yazılmıştır.
2. *en-Necât*. Felsefenin temel konularında okuyucuya bilgi vermek ve bu alana yönelen kimseleri yetiştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Önemli ölçüde *eş-Şifâ*'ın mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinin bir özeti mahiyetinde olan eserin riyâziyyât bölümü Cüzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. İbn Sînâ'nın yazdığı haliyle ilk defa Roma'da basılan kitabın (1593) günümüzde yapılmış bir çok farklı neşri bulunmaktadır. *en-Necât*'ın çeşitli bölümleri Süryânîce, İbrânîce, Farsça, Latince, Fransızca, İngilizce, Almanca ve İspanyolca'ya çevrilmiş, esere Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere pek çok müellif tarafından şerh yazılmıştır.
3. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. İbn Sînâ'nın son yazdığı kapsamlı eseri olup felsefenin mantık, tabîiyyât, ilâhiyyât ve ahlâk konularında yazılmıştır. *eş-Şifâ*'daki ilgili bölümlerin özeti niteliğinde ise de gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların farklılığı ve ortaya konulan görüşlerin yeni bir sistematik içerisinde sunulması bakımından özgün bir eserdir. Farsça, Fransızca, İngilizce, Rusça, İspanyolca ve Türkçe'ye çevrilmiştir.
4. *Dânişnâme-i 'Alâ'î* (*Hikmet-i 'Alâ'î* [*'Alâ'iyye*], *Kitâb-ı 'Alâ'î*). Felsefe alanında Farsça olarak yazılmış ilk ansiklopedik eserdir. Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'e ithafen kaleme alınan kitap mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç bölüm halinde yazılmış olup riyâziyyât bölümü, daha sonra Cüzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydala-nılarak meydana getirilmiştir. Gerek üslûbu gerekse muhtevası açısından *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile *en-Necât*'tan farklıdır ve Farsça'daki felsefe terminolojisinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-felâsife* adlı eseri, *Dânişnâme-i 'Alâ'î*'nin yorumlanarak Arapça'ya çevrilmesinden oluşmuştur. Riyâziyyât bölümü de dahil olmak üzere eser tamamen Fransızca'ya ve Rusça'ya, kısmen İngilizce'ye ve Lehçe'ye çevrilmiştir.
5. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. Genel olarak metafizik ve ahlâka dairdir.

6. *'Uyûnü'l-hikme.* Mantık, tabîiyyât ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan eser, Süryânîce'ye ve Türkçe'ye çevrilmiştir. Esere Fahreddin er-Râzî bir şerh yazmıştır.
7. *et-Ta'lîkât.* Behmenyâr b. Merzübân'ın, hocası İbn Sînâ'dan ders aldığı sırada kaydetmiş olduğu notlarından oluşmaktadır. Felsefenin temel konularıyla ilgili çeşitli bilgi ve görüşleri ihtiva eden kitap İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserleriyle paralellik arzetmekle birlikte bazı yeni fikirleri de ihtiva etmektedir. Eserin bazı bölümlerini Andreas Alpago Latince'ye çevirmiş (Venetiis 1546) ve bu çeviri daha sonra tekrar neşredilmiştir (Farnborough 1969).
8. *el-Mübâhasât.* İbn Sînâ ile Behmenyâr b. Merzübân ve İbn Zeyle gibi talebeleri arasında geçen felsefî konuşmalardan ve kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan eser, felsefenin muhtelif meselelerini İbn Sînâ tarafından yeniden gözden geçirilmiş haliyle ihtiva etmektedir. Eserin çeşitli bölümleri İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir.
9. *Hay b. Yakzân.* Sembolik hikâye tarzında yazılmış bir eseridir. Kitapta, insanın bedenî ve nefsanî güçlerini aşarak bilginin semavî kaynağı ile temas kurabileceği ve böylece varlık mertebeleri içerisinde kendisinin yerini kavrayabileceği düşüncesi işlenmektedir. Bir çok neşri bulunan eser, Türkçe'ye ve Fransızca'ya çevirilmiştir.
10. *el-Hikmetü'l-meşrikıyye.* Eser İbn Sînâ'nın diğer ansiklopedik çalışmalarında olduğu gibi mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Kısmen günümüze ulaşan eser, muhteva olarak *eş-Şifâ'* ile paralellik arzetmekte, sadece metot bakımından ondan ayrılmaktadır.
11. *el-İnsâf.* Yirmi cilt olduğu belirtilen eserin, sadece bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır.
12. *el-Hidâye.* Felsefenin mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümleri hakkında sistematik ve muhtasar bilgiler ihtiva etmektedir.
13. *el-Hikmetü'l-'Arûziyye* (*el-Mecmû'*). İbn Sînâ'nın mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât konusunda kaleme aldığı ilk sistematik ve ansiklopedik çalışmasıdır.
14. *el-Kanûn fi't-tıb.* İbn Sînâ'nın tıp konusundaki en önemli ve kapsamlı eseridir. İlk defa 1593'te Roma'da basılmış, daha sonra pek çok yerde yayımlanmıştır. Tamamı veya bazı bölümleri Türkçe, Urduca, Fransızca, Almanca, İngilizce ve Rusça gibi dillere tercüme edilmiştir. Esere Arapça, Farsça, İbrânîce ve Latince olmak üzere pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır.

İBN SÎNÂ FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

İslâm dünyasında Kindî ile birlikte gelişme gösteren İslâm felsefesinin "altın çağ"ı, bir çok bakımdan emsali bulunmayan İbn Sînâ ile başlar. Son derece ayrıntılı ve mükemmel bir felsefe sistemi kuran İbn Sînâ, asırlarca İslâm felsefesi geleneğine hâkim olmuş yegane filozoftur. Böyle bir hâkimiyet en temelde onun felsefî sisteminin üstün bir kabiliyetle sergilenen orijinalliğinden ileri gelmektedir. Bu orijinallik, özellikle, İbn Sînâ'nın kendinden önceki Yunan felsefe geleneğini başarılı bir eleştiriye ve senteze tabi tutması yanında bunu, İslâm vahyiyle uyumlu bir biçimde ifade etmesinde açığa çıkmaktadır. Bu durum İbn Sînâ'yı sadece İslâm dünyasında değil, aynı zamanda kendisinden büyük ölçüde etkilenen Ortaçağ Batı dünyasında da orijinal kılan hususiyetlerden biridir.

İbn Sînâ felsefesi, onun kendine özgü dünya görüşünü çarpıcı bir biçimde bütün yönleriyle ortaya koyan müstakil bir sistemdir. Onun düşüncesi değişik kaynaklardan alınıp bir araya getirilmiş derleme görüşler olmayıp sistemli bir düşünüşün ürünüdür. O, sadece felsefî geleneği değil, aynı zamanda istifade ettiği kelâmî geleneği de kuşatıp aşan bir sistem geliştirmiştir. Düşüncesinin en başta gelen özelliklerinden biri, kavramları son derece dikkatli ve titiz bir yöntemle analiz ederek tanımlamalar yapması ve bunlar (kavramlar) arasındaki farkları ortaya koymasıdır. Bu da onun ileri sürdüğü delil ve görüşlere fevkalade bir incelik ve üstünlük getirir. Ayrıca onun bu yöntemi orijinal görüşlerinin temelinde yatan önemli bir unsurdur (Fazlur Rahman, 1990, s. 99-100).

Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın, "felsefe tarihinin en önemli ve etkili filozoflarından birisi olup Aristoteles ve Descartes'le aynı çapta" olduğunu belirtmektedir. Ayrıca onun felsefesinin büyüklüğünü şu sözleriyle dile getirmektedir: "İbn Sînâ'nın felsefesi o kadar başarılı bir felsefedir ki, ondan sonraki tüm felsefî faaliyet kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir. [Onun felsefesinden sonra] artık Aristoteles okunup şerhedilmiyordu, çünkü İbn Sînâ vardı". İbn Sînâ'nın ele aldığı konular, takip eden yüzyıllar boyunca felsefî tartışmalara rengini vermiş, hatta en azından muhteva olarak İbn Sînâ'nın ulaştığından bile daha derin ve kapsamlı eserlerin ortaya konulmasını temin etmiştir. Peki İbn Sînâ felsefesini böylesine başarılı kılan neydi? Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350" başlıklı makalesinde bu soruya cevap verebilmek için en azından İbn Sînâ'nın felsefî mirasının şu üç özelliğine dikkat etmek gerektiğini kaydetmektedir:

1. İbn Sînâ kendisinden önceki İslâm felsefesinin iki hâkim anlayışını, yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni-Platonculuğunu ve Fârâbî okulunun, yani Bağdat Meşşâîlerinin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla biraraya getirmiştir.

2. İbn Sînâ nübüvvetin mâhiyeti, ölüm sonrası hayat, İslâm hukuku ve ibadetler gibi İslâm toplumunun tüm entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dahil ederek bu sistemin kavramlarıyla söz konusu meseleleri ele almıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ hem V/XI. yüzyıldaki İslâm toplumunun ilgileriyle bağlantılı hem de sistem olarak ikna edici ve dört başı mamur bir felsefe ortaya koymuştur. Böylece İbn Sînâ'nın, kendinden öncekilere nispetle felsefenin alanını dinî olguları da içerecek şekilde genişlettiğini ve bu amacı, sürekli bir felsefî gayret ve yoğunlukla gerçekleştirdiği söylenebilir.
3. İbn Sînâ'nın şerh edici ve açıklayıcı kitaplarında kullandığı dil, teknik bir dil olup ne Fârâbî'ninki gibi ağdalı, ne de Yunanca'dan yapılan tercümelerde olduğu gibi kaba ve kurudur. Ayrıca o, eserlerini daha cezp edici hale getiren farklı yazım üslupları denemiştir ki, bunlardan birisi de edebî üsluptur. Modern bir tabirle, İbn Sînâ'nın kullandığı ifade tarzlarının, toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tam anlamıyla bir uyum içinde olduğu söylenebilir. Onun başarısı işte bu ve benzeri sebeplerden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ, kapsamlı ve kendi içerisinde bütünlüklü ve tutarlı bir felsefî sistemi uygun bir dille ifade etmenin yanında öğretilerini, programlı olarak, ancak çoğunlukla örnekler yoluyla, tartışmacı ve eleştirel bir üslup ve felsefî soruşturma metodu kullanmak suretiyle ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın felsefî sistemi kesinlikle kapalı bir niteliğe sahip değildir. Aksine o, problemlerin tekrar tekrar tartışılarak daha iyi ve üstün çözümlerin bulunabileceğini eserlerinde göstermektedir. İbn Sînâ'nın kullandığı kendine has ıstılahlar ve üslup yanında felsefesinin bu cedelci ve tartışmacı tabiatı, felsefeyi, İslâm medeniyeti içerisindeki her alandan entelektüellerin, özellikle de usûl-i fıkıh ve kelâm ilminde kullanılan cedel metoduna alışık olan entelektüellerin aşina oldukları bir faaliyet haline getirmiştir. Böylece İbn Sînâ, dil ve işleyişi yanında muhtevası açısından da felsefeyi İslâm kültürünün ana çizgisi yapmıştır. İşte bu, İslâm felsefesinin altın çağı olarak takdim edilen, felsefî tartışmaların tüm hararetiyle yapıldığı dönemi tanımladığı gibi İbn Sînâ'nın başarısını da açıklamaktadır (Gutas, 2004, s. 137 vd.).

Gerçekten de kendinden önceki felsefî ve ilmî birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyat halinde toplayıp değerlendiren İbn Sînâ, felsefe ve diğer ilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirmiştir. Bu bağlamda o, filozof ve bilim adamı olması yanında felsefe ve bilim tarihçisi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, eşsiz bir felsefe ve ilimler ansiklopedisi vücuda getirdiği gibi, aynı zamanda nesir, nazım ve hikaye tarzında felsefî eserler kaleme almasıyla sanatkar-filozof olma özelliğini de taşımaktadır.

Eserlerinde, ele aldığı ilim dalının sınırları içinde kalmaya büyük önem veren İbn Sînâ, felsefenin bütün disiplinlerinde yazmakla birlikte daha çok man-

tık, tabîiyyât ve ilâhiyât konularında felsefeye önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılar sadece içerik açısından değil, aynı zamanda yöntem, yapı ve kuruluş bakımından da söz konusudur. Felsefî ve ilmî çalışmalar onun tasnifiyle mükemmel bir düzeye eriştiği gibi felsefe ve bilim dili olarak Arapça da, onun eserlerinde zirveye ulaşmıştır (Durusoy, 1999, s. 322).

İbn Sînâ, büyük, orta ve küçük hacimli bütün eserlerinde salt akılla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırır. Hemen bütün felsefî eserlerinde dinin fert ve toplumun mutluluğu için gerekliliğini ve tabiiliğini, karmaşık kanıtlara başvurmaksızın akıcı bir üslûpla açıklamaya çalışır. Gerçek felsefe ile dinin asla çatışmayacağını, aksine birbirleriyle uzlaşı içerisinde olduğunu göstermeye çaba harcar. Hatta İbn Sînâ ilâhiyyâtının bütünüyle zımnî olarak dinin temel öğretilerinin (ulûhiyet, nübüvvet, me'âd) felsefî bir yorumu olduğu söylenebilir. Felsefî değerinden asla bir şey kaybettirmeyen böyle bir yorum, o kadar başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir ki, sadece İslâm dünyasındaki filozof ve bilginlere değil, aynı zamanda Saint Thomas'dan (ö. 1274) Spinoza'ya (ö. 1677) kadar pek çok Batılı düşünür ve filozofa da ilham kaynağı olmuştur.

FELSEFE ANLAYIŞI

Çeşitli eserlerinde 'felsefe' ile 'hikmet' terimlerini eş anlamlı kullanan İbn Sînâ, genel anlamda felsefeyi, 'insanın, eşyanın hakikatine vâkıf olması suretiyle yetkinleşmesi' şeklinde tanımlamaktadır. *eş-Şifâ*'nın *el-Medhal* kısmında açıklandığı üzere felsefede amaçlanan şey, öncelikle insanın bilme gücü ölçüsünce bütün 'varolanlar'ın hakikatlerinin bilgisini edinmektir. Felsefeyi, bilme ve yetkinleşme süreçlerini içeren bir disiplin olarak gören İbn Sînâ'ya göre, felsefeyi teorik felsefe ve pratik felsefe olmak üzere ikiye ayırır. Teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek iken pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle değil, aksine yapılacak şeyleri hem bilmek hem de yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmek, ahlâkî erdemler açısından olgunlaşmaktır (İbn Sînâ, 2006, s. 5; 1986, s. 11). Böylece felsefe bilgiyi, bilgiye bağlı olarak gerçekleştirilen doğru davranışı ve bunun doğal sonucu olarak da yetkinleşmeyi içeren bir çabayı ve durumu ifade etmektedir. Nitekim o, *eş-Şifâ*'nın *el-Burhân* bölümünde felsefeyi (hikmet), insan nefsinin mümkün olabildiği ölçüde bilgi ve eylemle yetkinliğine doğru ilerlemesi (hurûc) olarak tanımlamaktadır (İbn Sînâ, 1965, s. 260).

İbn Sînâ 'felsefe'yi, çeşitli ilim dallarını kapsayan genel bir terim olarak da kullanmaktadır. Bu bakımdan felsefenin teorik kısmı, teorik ilimleri; pratik kısmı ise, pratik ilimleri içermektedir. Bir başka ifade ile felsefenin bu iki ana bölümü içerisinde muhtelif ilimler yer almaktadır. Bunların hepsi de felsefeyi, yani

bir bütün olarak felsefî ilimleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla felsefenin bölümlenmesi, aynı zamanda bir ilimler tasnifi (ve hiyerarşisi) anlamına gelmektedir. Buna göre teorik felsefe ya da felsefenin teorik kısmına giren ilimler (1) doğa ilmi, (2) matematik ve (3) metafizik olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre teorik ilimlerin bölümlere ayrılması varlıkların doğasındaki farklılaşmadan kaynaklandığı gibi, pratik felsefe ya da felsefenin pratik kısmına giren ilimler de insanî varlık durumunun farklılaşmasından neşet etmektedir. Buna göre insanlar birey ve birliktelik hali olmak üzere iki temel varlık durumu gösterirler; birliktelik durumu ise ailevî (menzilî) ve toplumsal (medenî) olmak üzere iki şekilde tezâhür etmektedir. İşte bu bölümleme esas alınarak pratik ilimler ya da pratik felsefe birey, aile (ev) ve toplum yönetimi ile ilgili olarak üç kısma ayrılmaktadır. Böylece pratik ilimlerden bireyin yönetimi (1) ahlâk ilmini, aile yönetimi (2) ev idaresini ve toplum yönetimi ise (3) siyaset ilmini oluşturmaktadır.

Felsefenin teorik ve pratik bölümlerini böylece ortaya koyan İbn Sînâ, ilimler sistemi içerisinde mantık ilmine de önemli bir yer verir. Ona göre mantık, insana, bilinenlerden kalkarak bilinmeyenlerin bilgisine geçme işlemlerini, bu geçiş işlemlerini oluşturan sıralama ve yapıların çeşitlerini vb. öğreten bir ilimdir. Kendi bütünlüğü içerisinde teorik bir ilim olan mantık, insana teorik ve pratik burhânî ilimleri kazanma noktasında yardım etmesi, onu araştırma ve düşünmesinde hata ve yanlıştan koruması ve doğru ile doğruya götüren sağlam delili bilmesini sağlaması bakımından da bir âlet ilmi olarak düşünülmelidir.

Son olarak şunu söylemek gerekir ki, İbn Sînâ'ya (2004) göre kendi içerisinde hiyerarşik bir yapı arz eden felsefî ilimlerin birbirlerine yardımcı olmaya dönük de faydaları vardır. Her bir ilim, kendisinden başka bir ilmin öğrenilmesine zemin hazırlayan bir anlama sahiptir. Metafiziğin ise, ilimler içerisinde özel bir yeri bulunmaktadır. Çünkü metafizik, kendisi dışındaki "ilimlerin varlığının ilkesi" olduğu için, aynı şekilde onu bilmek de diğerlerini bilmenin ilkesidir. Bununla birlikte, "bütün ilimler tek bir faydada ortaktır ki, bu da, uhrevî mutluluğa hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanmasıdır" (s. 15-16).

PSİKOLOJİ

İnsanı dünyadaki en değerli varlık (eşref-i mevcûdât) olarak gören İbn Sînâ, beden ve nefsten oluşan düalist bir yapı içerisinde incelediği insanın en değerli cüzünün nefs olduğu düşüncesindedir. Ona göre bir cevher olarak bağımsız bir varlığı bulunan nefs, gayr-i maddî ve yalındır (basît). O, cisim ya da cisimde doğal olarak bulunan bir güç değildir. İbn Sînâ, nefsin bedende bulunma-

dığı ve bedenin bir fonksiyonu olmadığı şeklindeki görüşüyle Aristoteles'ten farklı düşünür. Ancak İbn Sînâ, nefsin tanımı konusunda onunla aynı fikirdedir. Buna göre nefs, "organik doğal cismin ilk yetkinliği"dir.

İbn Sînâ, organik varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve psikolojik oluşlar yanında gök cisimlerinin hareketini de nefislerin işleviyle açıklar. O, bu dünyada nefsi sadece insan türüne özgü kılmayıp bitki ve hayvanların da nefsi olduğu düşüncesindedir. Buna göre oluş ve bozuluş dünyasında, bitkisel (nebatî), hayvanî ve insanî olmak üzere üç tür nefs bulunmaktadır.

Bitkiden insana doğru yükselen canlı varlık türleri arasındaki hiyerarşik sırayı onların nefsleri arasındaki hiyerarşik sırayla ilişkilendiren İbn Sînâ'ya göre en alt düzeyde yer alan bitkisel nefs, bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir. Bitkisel nefse göre daha üst bir düzeyde yer alan hayvanî nefs ise, söz konusu fiillerle birlikte hayvanlarda görülen duyusal idrak ve iradeli hareketin ilkesidir. En üst düzeyde yer alan insan nefsi de, bitki ve hayvan nefsinin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka, insanlardaki aklî idrak ve düşünmeye dayalı iradeli fiillerin ilkesidir.

Anlaşılacağı üzere hayvan türünün sahip olduğu hayvanî nefs, bitkilerin sahip olduğu bitkisel nefsin güçlerini de kapsamaktadır. Aynı şekilde insan türünün sahip olduğu insanî nefs de hayvanî nefsin güçlerini içermektedir. Böylece insanî nefs, kendisine özgü güçler yanında hayvanî ve bitkisel nefse özgü güçlere de sahip bulunmaktadır. Bu sebeple sıra düzeni bakımından insan, canlı türlerinin en üstünde yer almakta, onun altında hayvan ve en altta da bitki türü bulunmaktadır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, insanî nefsin kendi altında yer alan diğer nefsin güçlerini de içermesi, insanın üç ayrı nefse, yani ayrı ayrı bitkisel, hayvanî ve insanî nefslere sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine, Platon'dan farklı olarak ve fakat Aristoteles ve Fârâbî'nin anlayışına paralel bir şekilde İbn Sînâ, tek bir bedenin tek bir nefsi bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre insan nefsi, çok çeşitli güçlere sahip olsa da, tektir.

İnsanın bir takım aşamalardan geçerek teorik ve pratik bakımlardan yetkinleşmesinde insanî nefsin sahip olduğu beslenme, büyüme ve üreme gibi bitkisel güçlerin ötesinde hayvanî ve insanî güçlerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Belirtildiği üzere hayvanî güçler (1) idrak ve (2) hareket gücü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İdrak gücü de (1a) dış idrak güçleri ve (1b) iç idrak güçlerinden oluşmaktadır. İbn Sînâ'ya göre cisme ait nicelik ve nitelikleri algılayabilen insanın dış idrak güçleri dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş dış duyudan ibarettir. Dış idrak güçlerinin verilerine bağlı olarak işlev gören iç idrak güçleri ise, ortak duyu gücü, tasarlama gücü (hayâl gücü), tahayyül ve tefekkür gücü, vehim gücü ve son olarak belleme ve hatırlama gücü olmak üzere beş iç duyudan müteşekkildir.

Hayvanî güçlerin bir diğeri olan (2) hareket gücü ise, iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığıyla organların hareketini sağlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre böyle bir hareketin gerçekleşmesi için üç temel ilke ve aşama gereklidir. Bunların ilki, idrakin sonucunda oluşan bilgi olup bu, hareketin uzak ilkesidir. Bir başka ifade ile iradî hareketin başlangıç noktası, idrak ve bunun ardından gelen bilgidir. Hareketin ikinci ilkesi ise, irade güçleridir (el-kuvvetü'n-nuzû'iyyetü'ş-şevkiyye: şehvânî, gazabî, icmâî güçler). Ona göre harekete yönelme sürecinde idrakin/bilginin ardından istek (aşaması) gelmektedir. Bir şey yararlı veya zararlı diye hayâl edildiğinde, vehmedildiğinde ya da insanda olduğu üzere akledildiğinde –gerçekte böyle olsun ya da olmasın- bu idrak ve bilgiden dolayı o şeyi elde etmeye ya da ondan kaçınmaya yönelik canlıda bir istek uyanır. Böylece bu isteğin ardından hareketin üçüncü ve yakın ilkesi kendini göstermektedir ki, bu ilke ve güç (el-kuvvetü'l-fâile), sinirleri ve kasları uyararak bedenin hareketi gerçekleştirmesini sağlamaktadır.

İnsan nefsinin (nefs-i nâtıka), diğer canlı nefslerinden ayrılmasını sağlayan ve böylece insanı insan kılan "insanî güçler" ise, (1) eyleme ('âmile) ve (2) bilme ('âlime) güçleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Pratik akıl (el-'aklü'l-'amelî) olarak da adlandırılan (1) eyleme gücü, insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu güç, insanı düşünmeye bağlı bir takım fiillere yöneltmektedir. Buna göre bedenle ve bedenî faaliyetlerle ilişkiyi sağlayan eyleme gücünün insanın diğer bir kısım güçleriyle ilişkisi bulunmaktadır. Bunlardan irade (nuzû'iyye) gücüyle olan ilişkisinden gülme, ağlama, utanma, heyecanlanma vb. psikolojik haller doğmaktadır. Tahayyül ve vehim gücü gibi bir takım iç duyularla ilişkisinden ve onları kullanmasından da oluş ve bozuluş âlemindeki olaylarla ilgili bir kısım pratik yararları olan hususları çıkarması ve beşerî sanatları ortaya koyması söz konusudur. Kendisiyle olan ilişkisinden ise, bilme gücünden yardım alarak "yalan kötüdür", "zulüm çirkindir" gibi genel olarak kabul gören görüşlerin insan nefsinde doğmasını sağlar. Kısacası bu güç sayesinde insan, yapılması ve yapılmaması gerekenleri ayırabildiği gibi iyi-kötü, güzel-çirkin ve yararlı-zararlı tikel şeyleri de tefrik edebilme yeteneğine sahip olabilmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nefsin bu gücü, bedenî güçler üzerinde yönetici bir konumda olma yetisine sahiptir. Erdemlerin elde edilebilmesi için bu yeti, bilfiil hale getirilmelidir. Bir başka ifade ile insanın ahlâklı bir varlık haline gelebilmesi ancak bu gücün, bedenî güçlere hâkim olup onları yönetmesiyle gerçekleşmektedir. O halde bu güç, kişinin ahlâklı ya da ahlâksız olması bakımından da birincil derecede rol oynamaktadır.

Teorik akıl (el-'aklü'n-nazarî) olarak da adlandırılan (2) bilme gücü ise, "yukarı"ya, ulvî alana dönük olan ve insanın bu alanla ilişkisini sağlayan bir güçtür. Bu güç, gerçek ve değişmez bilgiyi oluşturan maddeden ve maddî niteliklerden soyutlanmış tümel sûretleri, ilk ve ikincil akledilirleri nefse kazandırmaktadır.

Bu akıl gücü sayesinde insan, tümel bilgiye ulaşmak ve tümel konular üzerinde incelemelerde bulunmak suretiyle diğer canlılardan ayrılmaktadır. Yine bu gücü kullanarak insan, en yüce bilgi alanını oluşturan metafizik bilgiyi elde edip kendisini teorik bakımdan yetkinleştirebilmektedir.

Platon'dan farklı olarak nefsin daha önce değil, bedenle birlikte var olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre canlılar içerisinde en ılımlı mizaca insan bedeni sahiptir. Böylece sadece bu bedenle birlikte ve ona uygun olarak meydana gelen insan nefsi bağımsız cevher olma özelliği taşır. Dolayısıyla da bedenin mizacının bozulmasıyla, yani ölümle yalnızca insanî nefs baki kalmakta, öteki nefslerse yok olmaktadır. Yine İbn Sînâ'ya (1992) göre uygun mizacı teşekkül eden her beden zorunlu olarak fa'âl akıldan kendisiyle ilgilenecek bir nefsi hak eder. Bu sebeple Platon'un iddiasının aksine, ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi anlamında tenâsüh de mümkün değildir (s. 35 vd.).

İbn Sînâ insanî nefsin, bedenden bağımsız bir şekilde varolabilen manevî bir cevher olduğunu çeşitli delillerle ortaya koymaktadır. Genelde onun bu delillerinin temeli, insandaki aklî idrak ile duyusal idrak arasındaki farkın açıklamasına ve aklî idrakin cisim olmayan bir cevherde (nefs) gerçekleştiğinin gösterilmesine dayanır. Buna göre duyusal idrak güçleri, nesnenin sûretini, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tam olarak soyutlayamazlar. Çünkü onlar, cismanî bir organla idrak ederler. Oysa aklî idrak gücü, nesnenin sûretini maddesinden her yönüyle tam olarak soyutlayıp idrak edebilmektedir. İşte İbn Sînâ'ya göre akıl gücünün bu idraki, ona sahip olan şeyin cisimsel olmayan bir cevher olduğunu göstermektedir. Zira nefs, cisimsel bir cevher olsaydı, tam bir soyutlama yapamazdı. O halde nefs, bedenin dışında bağımsız ve manevi bir cevher olup bedenin bozulmasıyla da bozulmaz. Yine İbn Sînâ'ya göre insanın tümel kavramları idrak edebilmesi de insan nefsinin cisim veya cisimle kâim bir cevher değil, bağımsız manevi bir cevher olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü idrak edilen tümel kavramın akıl gücü dışında her hangi bir nesnel gerçekliği yoktur. Soyut olan tümellerin cisimde bulunduğunu düşünmek de imkânsızdır. Ayrıca duyusal idrak güçlerinin aksine akıl gücünün kendini idrak edebilmesi, kendi varlığının bilincine varabilmesi de bu gücün cisim veya cisimsel olmadığını göstermektedir.

BİLGİ TEORİSİ

İbn Sînâ'ya göre bilgi (el-'ilm), bilinen nesneye dair bilen öznenin nefsinde meydana gelen bir hal ve nitelik olup en temelde, bir nesne durumuna ilişkin inanç (i'tikâd) anlamına gelmektedir. Bilginin kesinlik açısından daha üst bir seviyesine işaret eden yakînî bilgi ise, bir nesnenin belirli bir durumda olduğuna ve asla başka türlü olamayacağına ilişkin bir inancı ifade etmektedir. Bu de-

mektir ki, yakînî bilgide, ikili bir inanç söz konusudur. Bunlardan biri, nesnenin durumuna yönelik inanç; diğeriyse, bu nesne durumunun başka türlü olamayacağına, dolayısıyla da nesne durumuna ilişkin öznedeki birinci inancın değişmeyeceğine yönelik bir inançtır.

İnsan için fiziksel veya metafiziksel her türden bilginin mümkün olduğunu düşünen İbn Sînâ, Eski Yunan geleneğine uyarak bilmeyi, bilen öznenin bilinen nesnenin sûretini maddesinden soyutlaması olarak tasvir eder. İbn Sînâ'nın idrak terimiyle ifade ettiği bu soyutlama işlemi, duyu idrakiyle başlayıp aklî idrakle sona eren dört aşamalı bir süreç gösterir.

Tümelin bilgisi demek olan gerçek bilgi de ancak 'tam soyutlama'nın gerçekleştiği bu son aşamadaki aklî idrak neticesinde elde edilir. Böylece bilme, dış dünyanın verilerinin soyutlama yoluyla zihne aktarılması, zihnin kendine özgü faaliyetlerle bunları bir takım işlemlerden geçirerek kavram veya yargılara ulaşması anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ'ya göre bilme olayının ilk aşamasını oluşturan duyu idrakinde önce beş "dış duyu" ile nesnelerin fiziksel nitelikleri duyumsanır. Daha sonra bu nitelikler "iç duyu"lardan olan "ortak duyu"da birleştirilerek idrake dönüştürülür. Böylece "bu beyaz olan tatlıdır", "bu hareket eden siyahtır" vb. tikel yargılara ulaşılır. Bu idrak aşamasında esasen gerçek bir soyutlama söz konusu değildir. Zira burada nesnenin sûreti, tam olarak maddeden soyutlanamadığı gibi maddeye ilişkin özelliklerinden de soyutlanabilmiş değildir. Dolayısıyla duyular, algılamasında maddeye bağımlı olmakta, dış dünyadaki nesneyi yer, zaman, durum, nicelik ve nitelik gibi maddî özellik ve ilişkileriyle birlikte algılamaktadır. Mesela X şahsı duyularla idrak edildiğinde, bulunduğu fiziksel konumu, rengi, uzunluğu, genişliği, şekli, yapısı ve benzeri bir takım özellikleriyle algılanmaktadır. Burada bütün bunlardan soyutlanmış ve tüm şahıslarda ortak olan bir 'insanlık' algısı söz konusu olmamaktadır. Ayrıca duyu idrakinin gerçekleşebilmesi için nesnelerin, duyuların idrak edebileceği alan içerisinde bulunmaları gerekir. Mesela X şahsının gözle görülmesi/algılanması için onun gözün görme alanı içerisinde bulunması zorunludur. Bundan dolayıdır ki, X şahsı ortadan kaybolduğunda, yani gözün algı alanı dışına çıktığında idrak de yok olur. Bunun sebebi, bu düzeydeki idrakte algılanan sûretin maddeye bağımlı olarak bulunmasıdır. İşte tüm bu durumlar, bu aşamadaki idrakte gerçek bir soyutlamadan söz edilemeyeceğini göstermektedir. Soyutlamanın bu basit düzeyi burada ortaya çıkan bilginin de basitliğini ve ilkelliğini ortaya koymaktadır.

İkinci aşama olan hayâlî idrakte, hayâl gücünün, nesnenin sûretini maddesinden soyutlayıp alması, birinciye oranla daha güçlüdür. Nitekim duyu idrakinin aksine bu aşamada, sûretin varlığı için maddeye gereksinim duyulmamaktadır. Madde bulunmasa dahi sûret hayâl gücünde varlığını sürdürebilmektedir.

Bu durum hayâl gücünün, sûreti maddeden tam olarak soyutlayabilmesi sebebiyledir. Bununla birlikte böyle bir idrakte sûret, maddeden soyutlansa da maddî özelliklerden soyutlanabilmiş değildir. Bu aşamada mesela X şahsı ortadan kaybolsa da onun sûreti algılanabilmekte; ama bu algı da tıpkı birinci aşamada olduğu gibi, X'in şekli, durumu, rengi vb. bir takım maddî özellikleriyle birlikte gerçekleşmektedir. Zira hayâl gücündeki sûret, duyularla algılanmış sûrete göre ve ona bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Burada şunu da kaydetmek gerekir ki, İbn Sînâ'ya göre, diğer bir iç duyu olan mütehayyile gücü, hayâl gücünde muhafaza edilebilen bu sûretlerin bazılarını birbirleriyle birleştirerek (altın dağ gibi) veya ayrıştırarak (başsız at gibi) yeni tikel sûretler de üretebilmektedir.

Üçüncü aşama olan vehmî idrakte ise, vehim gücünün gerçekleştirdiği daha ileri bir soyutlama söz konusudur. Zira burada özünde maddî olmayan iyi-kötü, yararlı-zararlı ve dost-düşman gibi bir takım "anlamlar" elde edilmektedir. Vehim gücü bu anlamları idrak ederken genel ve tümel olarak değil, belirli bir maddede mevcut bulunan tikel bir şeye özgü olarak veya ona nispetle idrak etmektedir. Bu idrak düzeyinde anlamların elde edilmesi hayâlî idrakin elde etmiş olduğu sûretler üzerinde gerçekleşmektedir. İşte vehmî idrakteki anlamların genel ve tümel değil de tikel olmasının nedeni de budur. Zira bu anlamlar, özel bağlarından koparılmış mutlak bir iyi-kötü, yararlı-zararlı ve benzeri anlamlar/kavramlar değil, hayâl gücünün idrak etmiş olduğu muayyen sûretlerin iyi-kötü, yararlı-zararlı ve benzeri olduğuna ilişkin anlamlardır. Vehim gücünün bu idrakine "kurttaki tehlikenin algılanması" örnek olarak verilebilir. Burada vehim gücü, bir üst düzeye çıkarak hayâl gücünün algılamadığı kurttaki tehlikeliliği algılamakta; "kurt" sûretinden maddî olmayan bir "tehlikeli" anlamını çıkarmaktadır. Bununla birlikte burada genel bir tehlike kavramı oluşmamaktadır. Zira bu "tehlike", "belirli bir kurt"a ilişkin tehlikedir ki, bu, vehmî idrakin elde ettiği anlam ve yargıların tikel olmasının nedenidir. İbn Sînâ'ya göre bazen yanlış da olabilen bu anlam ve yargıların kaynağı içgüdüler veya geçmişte yaşanmış tikel deneyimler olup bunların bilimsel ve felsefî açıdan bir değeri de bulunmamaktadır. Bununla birlikte onlar, insanın gündelik yaşamında yararlı ve önemlidirler.

Bilme olayının son aşaması aklî idraktır. Bu idrak, diğer idrakler içerisinde en ileri seviyeyi oluşturmaktadır. Zira bu aşamada sûretler tüm maddî ilişkilerinden arındırılarak tam bir soyutlama ile elde edilmekte ve tümel bir biçimde akledilir bir hâle getirilmektedir. Gerçek bilginin oluştuğu bu düzeyde düşünme vasıtasıyla akıl gücü, tikel anlamdan genel anlama geçmek suretiyle kavram bilgisine ulaşır. Bunu da, iç ve dış duyularla kazanılmış ve muhafaza edilmiş tikel sûretlere ait özelliklerin kalıcı ve geçici, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini dikkate alarak yapar. Sonra da bu güç, tümel kavramlar arasında bir takım ilişkiler kurarak tümel yargılar teşkil eder. Böylece biri kavram diğeri ise

yargı olmak üzere iki kısma ayrılan bilgi, gerçek anlamda bu düzeyde meydana gelir. Zira İbn Sînâ'ya göre asıl bilgi tümelin bilgisidir.

Tümelin elde edildiği bu idrak aşamasında artık nicelik, nitelik, yer ve durum gibi maddî özelliklerden tam olarak soyutlanmış bir sûret söz konusudur. Bu sûret özel ve belirli bir nesnenin değil, bilmeye konu olan türün bütün fertlerini kaplayan, bu fertlerin değişmez temel özelliklerini içeren bütünüyle soyut ve genel bir sûrettir. Burada akıl, mesela duyuların elde etmiş olduğu X, Y, Z şahıslarının tikel idrakinden tam bir soyutlama yaparak dış dünyada varlığı olmayıp sadece zihinde bulunan "insan" ya da "insanlık" gibi tümel bir sûrete, kavrama ulaşabilmektedir. Buradaki "insan" algısı artık tikele ilişkin bir idrak olmayıp bütün insan teklerinde ortak olarak bulunan özün ve hakikatin kavranması şeklinde kendini göstermektedir. Bu anlamda bütün insan teklerine yüklem olabilecek böyle bir insan algısı, tüm maddî özelliklerinden soyutlanmış bulunduğundan duyusal algının algılayamayacağı ve duyusal boyutla ilişkisi kalmayan bir düzeye taşınmıştır. Ayrıca tikellerin tümele dönüştürülerek bir kavram oluşturulduğu bu idrak düzeyinde, duyusal idrake de gereksinim bulunmamaktadır. Yine de aklın böyle bir kavrama ulaşırken dış ve iç duyulara dayandığı, ondan yararlandığı da bir gerçektir.

Burada belirtmek gerekir ki, akıl, tüm idraklerinde soyutlama işlemine girişiyor değildir. Bir başka ifade ile akıl, algılarını her zaman duyulara bağlı olarak, onların verileri üzerinde işlemler yaparak oluşturmamaktadır. Aksine aklın idrakine konu olan sûretler özü itibariyle soyutsa, yani maddî niteliklerle birlikte bulunmayıp salt mücerret olarak bulunuyorsa, bu durumda akıl, bunları doğrudan, hiçbir işleme girişmeksizin idrak etmektedir. O halde denilebilir ki, fiziksel varlıkların bilgisi aklın soyutlama yapmasıyla gerçekleşirken manevi ve metafiziksel varlıkların bilgisi, -onlar zaten soyut olduklarından- aklın doğrudan idrakiyle kazanılmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre aklın idraki, yani tümeli kavraması salt kendi gücüyle gerçekleşen bir hâdise değildir. Aksine akıl, yukarıdaki her iki haliyle de tümelleri kavrarken bir dış etkene gereksinim duymaktadır ki, bu, kozmolojik akılların sonuncusu olan "fa'âl akıl"dır. Ona göre "hep-etkin-akıl" olan bu akıl, tümel sûretlerin ve bilgilerin kendisinden neşet ettiği bir kaynaktır. Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de "onun insan aklına olan nispeti güneşin göze olan nispeti gibidir". Nasıl ki, ışık olmaksızın potansiyel olarak görme gücüne sahip olan göz, bilfiil olarak göremezse, benzer şekilde potansiyel olarak bilme gücüne sahip olan akıl da fa'âl aklın ışığı olmaksızın bilfiil olarak bilemez. O halde İbn Sînâ'ya göre insan aklında tümel bilgilerin ortaya çıkışı daha önce dış ve iç duyular tarafından algılanmış olan tikellerden çıkarılmamaktadır. Çünkü tümeller onlarda mevcut değildir. Ayrıca, tikellerden oluşan örneklerin hiçbir miktarı sonsuz örneklere uygulanabilir olan tümel özleri meydana getirmeye fii-

len yetmeyecektir. Bu sebeple İbn Sînâ, tümelin bilgisini, tikellerden değil de, bunların zihni belirli bir şekilde hazırlaması ve onu tümelleri almaya yatkın ve yetkin hâle getirmesi sonucu fa'âl aklın ışığının insan aklına erişmesi ve tümelleri ona vermesiyle, yani işrâkla (aydınlanma) gerçekleştiği görüşündedir. Bir diğer ifadeyle akılda meydana gelen tümel sûretler ve bilgiler, insanın tikeller üzerinde gerçekleştirdiği zihinsel çabasına, düşünmesine bağlı olarak belirli bir konuma gelen nefs ile fa'âl aklın bir tür ittisâli (ilişki) sonucu kazanılmaktadır. O halde İbn Sînâ'ya göre tümel sûretlerin idraki, yani gerçek bilgilerin insandaki oluşumu, duyuların tikelleri idraki ile düşünmeye bağlı olmakla birlikte, salt bunlara indirgenerek açıklanamaz. Bilginin kaynağında bu dünyayı aşan bir boyut söz konusudur ve hiçbir bilgi teorisi bu insan-üstü aşkın akıl boyutunu (fa'âl akıl) göz ardı ederek bilgi olgusunu sağlıklı bir şekilde izah edemez.

İbn Sînâ'ya göre insan aklı, duyulara ve düşünmeye bağlı olarak fa'âl akıldan tümel bilgileri elde ederken dört aşamadan geçmektedir. Aklın, nesnesini idraki açısından yahut bildikleri açısından derecelenmesi de demek olan bu dört aşama (1) heyûlânî akıl, (2) meleke halindeki akıl, (3) fiil hâlindeki akıl ve son olarak (4) müstefâd (kazanılmış) akıl aşamalarından ibarettir. Kindî ve Fârâbî gibi seleflerinden ayrıldığı bu akıl teorisinde İbn Sînâ,

1. heyûlânî aklı, her insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak görür. Bu aşamada akıl, doğası gereği sûretleri kavramaya yatkınsa da henüz nefste bilkuvve halinde bulunmaktadır.
2. Meleke halindeki akıl aşaması, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilebilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı bir aşamayı ifade etmektedir. Bir başka deyişle bu aşama, aklın tanım (hadd) yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi (kıyâs) için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkansızlığı gibi mantığın ya da düşünmenin genel ve temel ilkeleri ile kavramlarını öğrendiği aşamaya karşılık gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu ilkeler doğrudan deney ve gözlemden gelmediği gibi, doğuştan da değildir. Zaten belirtildiği üzere akıl, doğuştan bir bilgiye sahip olmayıp, sadece bilme yeteneğine sahiptir. Böylece İbn Sînâ, belirli bir süreçten sonra bunların fa'âl akıl vasıtasıyla kazanıldığı görüşündedir.
3. Fiil halindeki akıl (bilfiil akıl), ikinci aşamada temel ve genel ilkelerin (ilk akledilirler) kazanılmasının hemen ardından, bunlara dayanılarak deney, gözlem ve düşünmeyle ya da sezgiyle (hads) birlikte yeni bilgilerin (ikinci akledilirler) edinildiği aşamayı temsil etmektedir. Bu aşamada, kazanılmış bilgiler adeta bir hazine olarak muhafaza edilmiş durumdadır. Bunlar, istendiğinde bilfiil düşünülür ve bilinir duruma getirilebilir bir konumda bulunmaktadır. Varlığın tüm alanlarına ilişkin bu bilgilerin kazanılmasında fa'âl akıl, burada da etkin olmaktadır.

4. Son olarak müstefâd akıl aşaması, yine fa'âl aklın etkisiyle, insanî aklın tam anlamıyla bilfiil hale geldiği; fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil bildiği ve düşündüğü mükemmellik aşamasını ifade etmektedir. Bu akıl aşamasında "canlı cinsi ve insan türü yetkinliğe erer ve insanlık gücü, tüm varlıkların ilk ilkelerine (Gök akılları ve Gök nefisleri) benzer".

Böylece İbn Sînâ'ya göre insanın nazarî aklını heyûlânî akıldan tam yetkinlik durumu olan müstefâd akıl aşamasına çıkaran, son tahlilde fa'âl akıl olmaktadır. Dolayısıyla fa'âl aklın etkisi olmaksızın insan için tümellerin bilgisi ve buna bağlı olarak da nefsî yetkinlik ve mutluluk mümkün değildir.

İbn Sînâ, bilginin fa'âl akıldan elde edilişini sadece düşünmeye bağlamaz. Ona göre bu noktada, yani fa'âl akıldan bilgilerin kazanılmasında daha önemli ve kestirme olan yol, yine aklî bir özellik gösteren sezgidir (hads). Düşünme, belirli bir zaman ve süreçte bilinenden bilinmeyenin bilgisini elde etmeye doğru yapılan bir zihnî hareket iken; sezgi, bilinmeyenin bilgisine adeta zamansız olarak bir anda, hızlı bir biçimde geçiştir. Anlaşılacağı üzere düşünme ile sezgi özünde aynı işlevi yerine getirmektedir. Her ikisinde de bilinenden bilinmeyenin bilgisine doğru zihnî bir yönelim ve geçiş söz konusudur. Bununla birlikte düşünmede bu işlem daha yavaş, gecikmeli ve zahmetli olurken, sezgide bu hâdise, birdenbire, aniden ve kolayca gerçekleşmektedir. Yine ilâhî bir feyz ve fa'âl akılla doğrudan aklî bir ittisâl olan sezgi, insanın istemesine bağlı kalmaksızın, çabaya ve duyular gibi bir takım araçlara başvurmaksızın gerçekleşebilir. Oysa düşünme, daima iradeli, çaba isteyen ve doğru sonuç vermesi için bir takım kural ve ilkelere uymayı ve onları yerinde kullanmayı gerektiren bir faaliyettir (İbn Sînâ'da düşünme ve sezginin kapsamlı bir incelemesi için bk. Gutas, s. 97-131).

Bu çerçevede İbn Sînâ, peygamberlerin, güçlü bir akıl ve sezgi gücüne sahip olmaları nedeniyle fa'âl akılla mükemmel bir ilişki kurduklarını ve böylece herhangi bir zihinsel süreçten ve öğrenimden geçmeksizin en kısa zamanda bilgileri elde ettiklerini düşünmektedir. Bu, oldukça az ve nadir görülmesine rağmen mümkün olan bir durumdur ve kesinlikle imkansız değildir. Sezgi gücünün bazı insanlarda daha zayıf, bazılarında ise daha güçlü olduğunu kaydeden İbn Sînâ, bu duruma bağlı olarak sezgiyle elde edilen bilgilerin miktarının da değişebildiğini söylemektedir. İnsanların en üstünü olan peygamberler ise, en güçlü sezgiye sahip olduklarından -sezgiye sahip olan diğer insanların aksine- bütün bilgileri ya da pek çoğunu kolayca ve en kısa zamanda elde etme imkânına sahiptir (Alper, 2000, s. 194-195)..

Buraya kadar ortaya konulanlardan da anlaşılabileceği üzere İbn Sînâ, esasen bir soyutlama demek olan insanın bilme eyleminde duyulara ve akla önemli yer vermektedir. Ona göre bilgiye doğru insan nefsini harekete geçiren şey öncelikle duyular olup onların nefse aktaracağı sûretler, bilginin başlangıcını oluşturmaktadır. Duyu verileri olmaksızın tikellerin kavranması ve böylece de bun-

lar vasıtasıyla tümellerin elde edilmesi mümkün değildir. Duyuların bilgi edinmedeki önemini ısrarla vurgulayan İbn Sînâ, fiziksel dünya hakkında ancak duyu idrakiyle bilgi sahibi olunabileceğini belirtmektedir. Cisimsel dünyadaki doğal nesneler ve olaylar, ancak iç ve dış duyuların yardımıyla algılanabilmekte, onlarsız, dış dünyaya ilişkin sûretler elde edilememektedir. Bununla birlikte o, insanın gerçek yetkinliğini ve mutluluğunu duyulur dünyaya değil de akledilir dünyaya yönelmesinde gördüğünden, aklî idraki ve bilgiyi daha önemli ve üstün bir yere oturtmaktadır. Esasen bilgi adını almaya layık olan da aklî bilgidir. Zira duyunun verdiği bilgi cisimsel olup cismin sûretini aktarmaktadır. Oysa akıl, eşyânın mâhiyeti hakkında bilgi vermekte olup maddeden ve maddî her türlü özellikten uzak saf bilgiyi sağlamaktadır. Bir başka deyişle duyu bilgisi zâhirî, tikel, basit, yok olucu ve geçici bir bilgi iken aklî bilgi, yakînî, tümel, zorunlu ve ebedîdir. O halde bilginin başlangıcı duyularlaysa da nihâyeti ve yetkinliği akılladır. Fakat bütün bunlara rağmen İbn Sînâ'da bilgi, sadece duyular ve akılla kazanılan bir bilgi değildir. O, kendisine özgü bir yaklaşımla bilgiyi, salt duyuların ve aklın kullanımıyla insanın ürettiği ve ortaya çıkardığı bir olgu olarak görmez. Tek başına insan bilgiyi ortaya çıkarmaya muktedir değildir. Bilginin temeli olan akledilir sûretler, dışarıdan, yani fa'âl akıldan gelir. Bir başka ifade ile son tahlilde insana bilgiyi 'veren' ve bunu onda meydana getiren fa'âl akıldır.

METAFİZİK

İbn Sînâ'nın metafiziği, felsefe tarihi içerisindeki en kapsamlı ve ayrıntılı sistemlerden biridir. Bu sistemin kavramsal araçlarında ve içeriğinde daha önceki kadim felsefî geleneklere ait unsurlar yer almaktaysa da, nihai yapısı bunların toplamından oldukça farklı olup yaratıcı ve özgün bir özellik göstermektedir (Marmura, 1985, s. 73). İbn Sînâ, metafizik sisteminde "önceki filozoflar"a çok şey borçlu olmakla birlikte, onlardan elde ettiği malzemeyi kendi sistemine katarken eleştirel, seçici ve tashih edici bir tavır içerisindedir. Dahası o, kendine has bağımsız bir metafizik inşa etme sürecinde bu malzemeye ilişkin anlayışını ve değerlendirmesini de ortaya koymaktadır. Ayrıca XVII. yüzyıl Avrupa rasyonalist felsefesinde karşılaşılan düşünme biçimini önceden haber veren tümdengelimci akıl yürütme modelini de buna dâhil etmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın metafiziği, İslâm felsefe tarihinin gelişiminde bir zirve noktaya işaret ederken aynı zamanda İslâm kelâmı içerisinde ortaya çıkan muhtelif doktrinlere karşı da açık bir cevap ve eleştiri niteliği taşımaktadır.

İbn Sînâ metafiziğinin (İbn Sînâ'nın metafizik sistemine ilişkin müstakil bir inceleme için bk. Altıntaş, 2002) en kapsamlı açıklaması, onun *eş-Şifâ'* adlı hacimli eserinin *el-İlâhiyyât* (*Metafizik*) bölümünde yer almaktadır. O, bu ese-

rine metafiziğin konusunun (mevzû') ne olduğuna dair geniş bir incelemeyle başlamakta ve onun öncelikli konusunun (başka herhangi bir bakımdan değil) "varolması bakımından varlık" (el-mevcûd bimâ hüve mevcûd) -ya da *en-Necât*'taki ifadesiyle "mutlak varlık"- olduğunu belirtmektedir. Zira "varlık", tüm konuların en geneli olup varlığının ispatına ve mâhiyetinin bilinmesine ihtiyaç duyulmayacak kadar açık ve seçiktir. Aynı yerde İbn Sînâ, metafiziğin konusu (mevzû') ile meselesi (matlûb) arasında temel bir ayırıma gitmekte ve bütün varlıkların nihai sebebi ve ilkesi olan Tanrı'nın, metafiziğin konusu değil meselesi olduğunun altını çizmektedir. Ona göre Tanrı, metafiziğin en temel problemidir. Bu disiplinin yetkinliğe ve hedefine ermesi ancak Tanrı bilgisini, yani Tanrı'nın hem varlığını hem de niteliklerini ortaya koymasıyla mümkün olabilir.

Metafiziğin öncelikli konusunu (varlık) ve meselesini (Tanrı) böylece ortaya koyan İbn Sînâ, metafizik sisteminin merkezine yerleştirdiği varlık kavramının analizine önemli bir yer verir. Ona göre "şey" ve "zorunlu" kavramları gibi "varlık" kavramı da insan zihninde apriori (evvelî), kendinde anlamı apaçık olarak bulunmaktadır. Ona göre varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğundan, ondan daha genel bir kavram bulunmadığından cinsini ve dolayısıyla da faslını belirlemek mümkün değildir. Bu durumda da onun bilgisine tanımla ulaşmak imkânsızdır. Apaçık olan ve doğrudan doğruya sezgisel bir şekilde bilinen varlık kavramı, kendisi tanımlanamasa da başka kavramların tanımlanmasını mümkün kılan ilk ve en temel kavramlardandır. Onun, insan aklındaki bulunuşunun sebebi fa'âl akıldır. Bu bakımdan da o, kazanılan değil 'verili' bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Peki, apaçık olan ve insan zihni tarafından doğrudan kavranan varlık kavramının zihinsel gerçekliğinin ötesinde bir dış gerçekliği de bulunmakta mıdır? Bir başka ifade ile zihnimizin dışında da varlık gerçekten var mıdır? İbn Sînâ'nın bu soruya *en-Necât*'ta vermiş olduğu yanıt oldukça kısa ve açıktır: "Burada bir varlığın olduğunda şüphe yoktur" (Lâ şekke enne hünâ vücûden). Bunu bize duyularımız zâten doğrudan vermektedir. Bununla birlikte varlığın sadece duyulur ve maddî şeylere hasredilmesi asla doğru değildir. Ona göre akılla kavranan gayr-i maddî varlıklar da vardır ve bunun en açık delili 'boşlukta uçan adam' örneğinde de gösterildiği gibi kişinin kendi benine ilişkin aracısız bilgisidir.

Maddî ve gayri maddî varlıkların zihin dışında da bir gerçekliğinin varolduğunu böylece tespit eden İbn Sînâ, mevcut bir şeyin varlığının ya zorunlu (vâcip) ya da mümkün olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında üçüncü bir şık daha akla gelebilir ki, bu da bir şeyin varlığının imkânsız oluşudur. Fakat bu üçüncü durumdan burada söz etmenin bir anlamı yoktur. Zira varolan bir şey bir kere varolmuşsa, artık onun varlığının imkânsızlığından söz edilemez. Çünkü o zaten vardır. O halde varolanların zorunlu veya mümkün olmaları dışında aklen bir ihtimal bulunmamaktadır.

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd), varlığının bir nedeni ('illet) bulunmayan; mümkün varlık (mümkinü'l-vücûd) ise, varlığının bir nedeni bulunan varlıktır. Bir başka deyişle zorunlu varlık, varlığını bir başkasından almayan; buna karşın mümkün varlık ise, varlığını bir başkasından alandır. Bu çerçevede ona göre, Tanrı dışındaki bütün varolanlar özünde mümkün varlıklar olup varoluşları bir nedene bağlı olarak gerçekleşmiştir. İbn Sînâ bu hükmünü metafiziğinin temel taşını oluşturan varlık ve mâhiyet ayrımıyla temellendirmektedir.

Ona göre bir şey soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman onun, zihnin dışında da gerçekten bir varlığının olması gerekmemektedir. Herhangi bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki varlığı konusunda kuşku duyulacağı açıktır. Bu durum, bir şeyin ne olduğu (mâhiyet) ile var olduğunun (vücûd) ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır. Biz, evrendeki varolanlar içerisinde hangi varlığı ele alırsak alalım, onun mâhiyetinde varlık, zorunlu bir öğe olarak bulunmaz. Varolanların mâhiyetini düşündüğümüzde, varlığın onlar için sadece bir imkân olduğunu görürüz. Varlık, ne bir şeyin mâhiyetidir ne de bir şeyin mâhiyetinin parçasıdır. Mâhiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Aksine "varlık, mâhiyetin üzerine gelip çatmıştır". Zira mâhiyet sadece bir nesnenin varoluş imkânına işaret etmektedir. Ama bu imkân onun gerçekte varoluşunu içermemektedir. Buna örnek olarak 'üçgen' verilebilir. Üçgenin mâhiyeti yüzey ve kenarı olan çizgiyle ilgilidir. Bunlar üçgeni üçgen olması bakımından ve onun üçgenlik mâhiyetinin bulunması bakımından kurarlar. Bir başka deyişle yüzey ve kenar, üçgenin mâhiyetini oluşturan nedenler olarak düşünülebilir. "Varlığı bakımından ise o, bunlardan başka olan diğer bir nedenle ilgilidir ki bu, fâil nedendir. O halde biz üçgenin anlamını anlar ve zihnimizde onun çizgi ve yüzeyden oluştuğunu bilirsek de, sırf buradan kalkarak onun dış dünyada varlıkla nitelendiğini, yani varolduğunu söyleyemeyiz. Çünkü mâhiyetin sebepleri, varlığın ve varoluşun sebeplerinden farklıdır.

İbn Sînâ'ya göre mademki mâhiyet bir imkân durumudur ve mâhiyete varlık dâhil değildir; o halde mümkün varlıkların, yani mâhiyetleri düşünüldüğünde varlıkları dış dünyada zorunlu olarak gerekmeyen varlıkların varolmaları ve yoklukları birbirine eşittir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki ifadesiyle, özünde gerçekliği imkân olanların, varlığı yokluğundan daha "evlâ" değildir. Fakat mademki burada varolanlar vardır; yani imkâna işaret eden mâhiyet varlık kazanmış, ona varlık "ârız" olmuştur; o halde bu, bir 'fâil neden'den dolayı olmalıdır. Bir başka ifade ile onun varlığını yokluğuna önceleyen bir sebep bulunmalıdır. Bu fâil neden, mâhiyetin kendisi ya da kendisindeki bir sıfat olamayacağından -zira mâhiyet henüz varlık kazanmadığından kendisinin bir fâil neden olması mümkün değildir-, mâhiyetin dışında olmalıdır. Bu demektir ki, varlık sahasına gelmesi ya da yokluk sahasında kalması eşit olan mâhiyet, yok değil de varolmuşsa ve varoluşunun nedeni kendisi olamazsa, bu du-

rumda, onun varlık sahasına girişinin kendisi dışında, varlık bakımından önceliği bulunan bir fâil sebebinin olması, yani varlığının bir başkasından alınması gerekmektedir. Son tahlilde bu fâil sebep de, varlığında bir imkân durumu asla bulunmayan Zorunlu Varlık, yani Tanrı olmalıdır. İbn Sînâ, Tanrı kanıtlamasının esasını oluşturan bu hükmünü şöyle temellendirmektedir:

Zorunlu Varlık, -yukarıda da belirtildiği üzere- mümkün varlığın aksine varlığında bir nedeni bulunmayandır. O'nun varoluşunun bir nedeninin bulunmaması, varlığından ayrı bir mâhiyete sahip olmamasındandır. Eğer mümkün varlıklarda olduğu gibi O'nda varlık ve mâhiyet ayrı ayrı şeyler olsaydı, bu durumda mümkün varlıklar için sorulan aynı soru O'nun için de sorulabilirdi: Bu mâhiyete, varlığını veren fâil sebep nedir? O, varlığını neyden/kimden almıştır? Ona göre mümkün varlıkların nedeni yine mümkün varlık olmuş olsaydı, bu durumda onun da bir nedeni olması gerekirdi. Bu neden de sonsuzca mümkün varlık olarak gidemez. Çünkü bu, teselsüle varır. O halde mümkün varlıklar bir zorunlu varlıkta son bulmalıdır. Bu demektir ki, her mâhiyeti olan şey, -teselsüle varmamak için- varlığından ayrı bir mâhiyeti olmayan bir varlığa dayanmalıdır ki, bu varlık da Zorunlu Varlıktır. Eğer bir Zorunlu Varlık, yani mâhiyetten ve imkândan bütünüyle uzak bir varlık olmasaydı, bu evrenin vücut bulması mümkün olmazdı. Zira 'imkân'ın varlık kazanması ancak 'zorunlu'yla mümkün olabilir. İmkan halinde bulunan A'yı, başka bir imkân durumunda bulunan B, varlık sahasına çıkaramaz. Çünkü B'nin varlığı bulunmadığından ya da o, yokluk halinde olduğundan, varlığı bulunmayan A'ya varlık vermesi düşünülemez. O halde A'ya varlık verenin varolması ve fakat onun, bu varlığını da –teselsül olmaması için – başkasından almaması gerekmektedir. Dolayısıyla mümkün varlığa, yani mâhiyeti olan varlığa varlık verenin zorunlu varlık olması, diğer bir deyişle "zorunlu varlık olmaktan başka bir mâhiyeti bulunmayan varlık" olması gerekmektedir.

O halde, İbn Sînâ'ya göre, her mevcûdun varlığı Zorunlu Varlık'a ait iken O'nun kendi varlığı yine kendisine aittir. Çünkü özü imkân olanlarda varlık, onların bir sıfatıdır ve bu sıfat onlara zorunlu olarak dışarıdan, yani Tanrı'dan gelmektedir. Zaten böyle olmamış olsa, -varlıkları yokluklarından daha öncelikli olmadığından ve mâhiyet olarak yokluk hâlinde bulunmalarından- onların salt mâhiyet olarak kalmaları, yani yokluk hâlinde bulunmaları gerekir. Oysa varolan vardır ve mademki yokluk durumundan varlık durumuna çıkmışlardır, bu durumda onlara varlık sıfatını veren, yani varolmalarını yoklukta bulunmalarına 'tercih eden' bir neden olmalıdır ki, bu da her varlığa varlığını veren Zorunlu Varlık'tır. Buna mukabil Zorunlu Varlık'ta varlık, onun bir sıfatı değildir. Yani bir mâhiyet olarak 'Tanrılık' bulunup ta 'sonradan' ona, varlık, bir sıfat olarak verilmiş değildir. Aksine O'nun mâhiyeti varlığının kendisi olduğundan, mümkün varlıklarda olduğu gibi, O'na 'sonradanlık' ilişmemiştir. Çünkü

Zorunlu Varlık'ın bir mâhiyeti bulunup da varlık ona sonradan ilişmiş değildir. Zorunlu Varlık'ın dışındaki mümkün varlıklar ise, özleri itibariyle 'sonradan'dır. Çünkü varlık onların özüne Zorunlu Varlık'ın varlığından dolayı gelmiştir. Böylece de İbn Sînâ'ya göre bilfiil gerçek olan mümkün varlık, özü, yani kendisi bakımından mümkünse de, onun varlığının gerçek sebebi olan Zorunlu Varlık bakımından zorunludur.

Kendisinde hiçbir yönden 'sonradanlık'ın bulunmadığı, varlık bakımından her şeyi önceleyen ve her şeyin varlığının kaynağı ve nedeni olan bu Varlık, İlk Varlık ve İlk Neden'dir. O, bütünüyle gayri maddî olup her bakımdan bir, eşsiz, benzersiz ve basittir (bileşik değildir). Böylece de bir tanımın zorunlu iki unsuru olan cinsi ve ayrımı yoktur. Bu nedenle de hiç bir surette tanımı olmayıp sadece adı vardır. O'nun gayri maddî olması sırf iyi olması demektir; zira yoksunluk ve kötülük maddî olandadır. Gayri maddî oluşuna bağlı olarak O, aynı zamanda sırf akıldır. Basit oluşuna bağlı olarak da akıl ve akledilen O'nda birdir. Bir başka ifade ile O, akıl, âkil ve mâkuldür. Böylece olunca da kendini ve kendisi sebebiyle varolan tüm varlıkları hiçbir şey eksik kalmaksızın bilir. Yine O, bizatihi aşk, âşık ve mâşuktur. O, mâşuktur; zira mutlak olarak yetkin ve güzel varlıktır. O, mutlak olarak yetkin ve güzel varlıktır; çünkü sırf akıl olmaktan, hiçbir yönden eksiklik bulunmamaktan ve her bakımdan bir olmaktan daha yetkin ve güzel bir şey yoktur. O, bunu en yetkin bir şekilde kavrar ve bundan da aşk doğar. Böylece de başkası O'nu sevsin veya sevmesin O kendini sever ve dolayısıyla da en büyük hazzı duyar.

İbn Sînâ, tüm varlıkların, "varlık verici" bir ilke olan Tanrı'dan meydana gelişini, yani Tanrı'nın eşyâyı yaratmasını Fârâbî'de olduğu gibi sudûr (taşma/feyz) teorisiyle açıklar. Böyle bir teoriyle İbn Sînâ, ezelî olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan, yaratanla yaratılmış bulunan varlıklar arasındaki ayrımı ve ilişkiyi belirlemek, buradan hareketle de bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem içerisinde yorumlamak istemiştir. Buna göre Tanrı'nın varlığı ve mâhiyeti aynı olduğu ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da bir tektir, yani kendi zâtıdır. Oluş sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. O'nun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisi, "birden ancak bir çıkar" ilkesi gereğince, bir tek varlığı gerekli kılar ki, bu da, kendisi gibi bir olan ilk akıldır. Bu akıl, Tanrı'ya nispetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu sebeple de çokluk karakteri taşımaktadır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Tanrı gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudûr ettiği (1) Tanrı'yı hem de kendisinin (2) başkasıyla (Tanrı) zorunlu, (3) özünde mümkün varlık olduğunu düşünür.

Düşünmedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, ilk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin başkası sebebiyle zorunlu

varlık olduğunu düşünmesinden birinci göğün (felek) nefsi ve özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün maddesi (cismi) meydana gelir. İkinci aklın da Tanrı'yı düşünmesinden üçüncü akıl, kendisinin başkasıyla zorunlu ve özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise, ikinci feleğin, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir gök küresini meydana getirir. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan fa'âl akılda son bulur.

Sudûr sürecindeki akılların hepsi aktiftir. Bununla birlikte sadece son akıl (ay küresinin aklı), ay altı âlem denilen 'dünya' üzerinde etkili olduğu için bu kozmolojik varlığa fa'âl akıl denilmektedir. Bunun fa'âl akıl olarak isimlendirilmesinin daha özel bir sebebi de insanlarla olan ilişkisidir. Çünkü bu akıl, İbn Sînâ'nın felsefesinde hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Ayrıca bu felsefede, oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya çıkması da fa'âl aklın maddeye tesir etmesiyle açıklanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ay altı âlem olan dünyada varlıkların oluş süreci dört unsurun (hava, su, ateş, toprak) oluşumuyla başlamaktadır. Ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki, hayvan ve insan türleri ortaya çıkmaktadır. Dört unsurun terkibi, insan bedeninde en yetkin düzeyine ulaşmaktadır. İnsan bedeninin meydana gelmesiyle fa'âl akıldan insanî nefs hâdis olur.

Böylece bilfiil âkil bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuvve âkıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulur. Semavî akıllar, nefisler ve semavî cisimler ferdî olarak bâki kalırken oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin bekâsı söz konusudur. İlk varlık olan Tanrı'yla sebebi olduğu diğer varlıklar arasındaki oluş ilişkisi, sürekli, kesintisiz ve zorunludur. Her ne kadar türlerin oluş süreci son bulsa da genel manada oluşun sona ermesi veya durması diye bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla bu oluş teorisi için kullanılan sudûr ve feyezan terimleri sadece oluşu değil aynı zamanda onun sürekliliğini de ifade etmektedir.

İbn Sinâ'ya göre bu oluş süreci kendi içerisinde bir sıra düzenini (merâtibü'l-vücûd) de içermektedir. Varlık, İlk'in, yani Tanrı'nın katından başladığına göre, sonra gelen her şey O'ndan daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhânî meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhânî meleklerin (amele melekleri) mertebeleridir. Sonra semavî cisimlerin mertebeleri gelir ki, sonuncuya ulaşıncaya kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür (eşref). Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Buna göre ilk şey, unsurların sûretlerine bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylelikle onlar içerisindeki ilk varlık, sonra gelenden mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra bir-

leşik-cansızların, sonra bitkilerin bulunduğu tabakadır. En değerlisi ise, insandır. İnsanın aşağısında hayvanlar, sonra bitkiler yer almaktadır. İnsanların en üstünü (efdal), nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemleri elde etmiş kimsedir. Bunların en üstünü ise, Tanrı'nın kelâmını işiten, melekleri özel bir sûrette gören ve mucizeler gösterebilen peygamberlerdir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucu semavî akıllar, nefisler ve semavî cisimlerin, oluş ve bozuluş âlemiyle madde ve sûretin var edilmesini "ibdâ" terimiyle açıklar. O, oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşimiyle buradaki türlerin fertlerinin oluşmasını ise "halk", "ihdas" ve "tekvîn" kelimeleriyle ifade eder. İbn Sînâ'ya göre bozuluş yok olmak anlamına gelmemektedir; zira mutlak yokluk mevcut değildir. Fertler kendi varlıklarını türleriyle sürdürmektedir. Oluşun ilkesi olan izafî yokluk ise, türe ait sûretin bir maddeyi terk ederken ortaya çıktığı düşünülen yokluktur. Bu anlayışa göre insanda iki oluş şekli birleşmekte; onun bedeni halk-ihdas-tekvîn yoluyla oluşu, nefsi de ibdâ' yoluyla oluşu temsil etmektedir. Bir defa varolduktan sonra fertlerinin aynı zamanda türler olarak değişmeden kaldığı âleme ay üstü âlem, oluş süreci içerisinde fertlerin bir süre sonra bozulup türlerin bâki kaldığı âleme de ay altı âlem denilmektedir. Yine ay üstü âlemdeki akıllar, aynı zamanda belli bir açıdan var oluşun sebebi görülmekle birlikte aslında ay üstü ve ay altı âlemdeki bütün oluşların gerçek sebebi Tanrı'dır. Tanrı'nın yetkin bilgisinin ve inâyetinin sonucu olarak âlem, olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bundan daha mükemmel bir âlemin olması da düşünülemez (Durusoy, s. 327).

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir (2008). *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM.

Alper, Ömer Mahir (2000). *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Alper, Ömer Mahir (2001). "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İÜİFD*.

Altıntaş, Hayrani (2002). *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Beyhakî, Ali b. Zeyd el- (1996). *Tarîhu hükemâ'i'l-İslâm*. Nşr. Memdûh Hasan Muhammed. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti't-Dîniyye.

Fazlur Rahman (1990). "İbn Sînâ", trc. Osman Bilen. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. İng. ed. M.M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları.

Gutas, Dimitri (2004). *İbn Sînâ'nın Mirası*. Der. ve trc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları.

İbn Hallikân (1948). *Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân.* Nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye.

Durusoy, Ali (1999). "İbn Sînâ, Felsefesi", *DİA.*

İbn Sînâ (2006). *Mantığa Giriş (eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal).* Arapça metinle birlikte, trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ (1986). *'Uyûnü'l-hikme.* Nşr. Hasan Âsî. *Tis'u Resâil* içinde. Dımaşk: Dâru Kâbis.

İbn Sînâ (1965). *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân.* nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye.

İbn Sînâ (2004). *Metafizik (el-İlâhiyyât),* I. Arapça metinle birlikte, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ (1992). *en-Necât.* Nşr. Abdurrahman 'Umeyra. Beyrut: Dârü'l-Cîl.

Marmura, M.E. (1985). "Avicenna iv. Metaphysics", *EIr.*

İleri Okumalar İçin Tavsiye Edilen Metinler

Acar, Rahim (2005). *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions.* Leiden: Brill.

Acar, Rahim (2005). "Yaratan Bilmezse Kim Bilir?: İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi.*

Alper, Ömer Mahir (2001). "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn", *Dîvan İlmî Araştırmalar.*

Altaş, Eşref (2010). *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Demirkol, Murat (2010). *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması.* Ankara: Fecr Yayınevi.

Kaya, Cüneyt M. (2011). *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi. İstanbul: Klasik Yayınları.*

Kutluer, İlhan (2002). *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Macit, Muhittin (2012). *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek.* İstanbul: Litera Yayıncılık.

Macit, Muhittin (2006). *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri.* İstanbul: Litera Yayıncılık.

Marmura, M.E. (2009). "İbn Sînâ ve Kelâm", çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İLEM.

Wisnovsky, Robert (2010). *İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi.* Trc. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları.

BİR FELSEFE GELENEĞİNİN DOĞUŞU: İBN SÎNÂ'NIN İLK KUŞAK ÖĞRENCİLERİ*

Mustakim Arıcı**

İBN SÎNÂ FELSEFESİNİN İLK ETKİLERİ

Böyle bir makâle başlığı bağlamında öncelikle sorulması gereken soru, 'İslâm düşüncesi tarihinde bir İbn Sînâcılık veya İbn Sînâcı felsefe geleneğinin var olup olmadığı'dır. Bu soruya olumlu bir cevap verilmesi halinde ikinci olarak eğer böyle bir tecrübe var olmuşsa bu geleneğin sınırlarının nasıl çizileceği, temel ilkeleri ve yönelişlerinin neler olduğu, ayrıca kimlerin bu düşünce akımının içinde değerlendirileceği meselesi gündeme gelecektir. Takdîr edileceği üzere bu iki sorunun hakkıyla cevaplanması yalnızca bir makâle çerçevesinde gerçekleşebilecek bir durum değildir. Durumun böyle olmasının temel sebebi, İbn Sînâ felsefesinin eklektik mâhiyeti itibariyle İslâm düşüncesinin tümel olma iddiâsındaki disiplinlerini büyük oranda kuşatması ve bundan mütevellid olarak bu felsefenin sonraki dönemde kelâm ve tasavvufu da derinden etkileyecek bir güce sahip olmasıdır. Dahası, nazarî ve tümel disiplinlerin

---

* Bu çalışma, yüksek lisans tezimiz ve konuyla ilgili bir makalemizden hareketle hazırlanmıştır. Ayrıca makalenin bir bölümünde de doktora tezimizden istifade edilmiştir. İlgili çalışmalar için bkz. Mustakim Arıcı, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2005; a. mlf. "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28, (2010/1), s. 135-175. a. mlf. *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı.

dışında, meselâ tefsir gibi bir sahada bile İbn Sînâ felsefesinin etkisinden söz edilmesi bu felsefenin etkinliğine işaret eden önemli bir veridir.[1] Dolayısıyla bu kadar geniş bir alandaki etkinin üzerinde durmak çalışmanın sınırlarını zorlayacağından mezkûr etkiyi İbn Sînâ'nın birinci kuşak öğrencileri çerçevesinde ele almak daha isâbetli olacaktır. Bu itibarla İslâm düşüncesinde bir İbn Sînâcı felsefe geleneğinin varlığının ilk kuşaktan itibaren ortaya konulması gerektiği üzerinde durmak istiyoruz. Bu etkiyi ortaya koyarken diğer disiplinleri bir tarafa bırakarak bu felsefenin en etkili olduğu sahalarda iki delil üzerinden hareket edilmesi gerektiğine inanıyoruz. Zira İbn Sînâ felsefesinin tezâhür ediş cihetiyle, iki yönlü etkisinin olduğunu ifâde etmek mümkündür. İlk olarak, İbn Sînâ kendi eserlerini öğrencilerine okutmuş, bu faâliyet sonraki kuşaklarda da bir geleneğe dönüşerek devam etmiştir. Bu, genel anlamda felsefe tarihinde ender sayılabilecek durumlardan biridir. Bu faâliyeti sonraki kuşaklara aktarmada Şeyh er-Reîs'in Behmenyâr b. Merzubân (ö. 458/1066), Ebû Ubeyd el-Cüzcânî (ö. ?), İbn Zeyle (ö. 440/1048) ve Ma'sûmî (ö. 429/1038) gibi sâdık öğrencileri önemli bir yer tutmaktadır. İbn Sînâ'nın etkisi ikinci olarak mantık, doğa bilimleri ve metafiziği kapsayan, genel anlamda riyâzî ilimler ve amelî felsefeyi dışarıda bırakan ansiklopedik tarzdaki eserleri yoluyla tezâhür etmiştir. Bu bağlamda özellikle *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserlerinin yanı sıra İbn Sînâ'nın Farsça yazdığı *Dânişnâme-i Alâî* mutlaka zikredilmelidir. Bu eser felsefî terminolojinin, İslâm felsefe geleneği için erken sayılabilecek bir dönemde, Arapça dışında ikinci bir dilde ilk defa telaffuz edilmesi anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ'nın etrafında toplanan talebeleri, onun felsefî sistemini sonraki kuşaklara aktarmada önemli bir misyon yüklenmiştir. Mevcut çalışmalar ışığında İbn Sînâ'nın birinci kuşak öğrencileri başta olmak üzere felsefî mîrâsının büyük bir gelenek oluşturduğu bilinmektedir. Bu gelenek içerisinde, İbn Sînâ'nın görüşlerini kabullenip tefsir edenler kadar İbn Sînâ'ya eleştiriler yöneltenler, farklı terkip ve tasnifler ortaya koyan düşünürler de onun felsefesini ana hatlarıyla kabul etmekte, bu felsefenin dağarcığını kullanmaktaydı. Özellikle mantık, doğa bilimleri ve metafizik alanında İbn Sînâ'nın sistemini tevârüs eden düşünürler, bu sisteme yönelik algılarını onun terminolojisini kullanarak ve bu terminolojiyi daha da zenginleştirerek ilk aşamadan itibaren yorumlama, açıklığa kavuşturma, ilâvelerde bulunma (*şerh*, *tafsîl*, *keşf*, *beyân*, *hâşiye*, *ta'lîk*), kısaltma, özünü verme (*tahsîl*, *mahsûl*, *telhîs*, *mulahhas*, *muhtasar*, *lübâb*, *zübde*, *mûcez*), mevcut fikirleri savunup destekleme (*ihkâm*), problemleri ve kapalı

1. Bu bağlamda şu çalışmaya bakılabilir. Ahmet Faruk Güney, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği: -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri*, (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

noktaları çözme, düzeltme (*hal*, *tenkîh*), şüpheleri ve doğruluğuna karar verilemeyen hususları gözler önüne serme (*şübühât*, *şükûk*), tutarsızlıkları gösterme (*tehâfüt*), karşı çıkma, eleştiri ve itirazlar yöneltme (*red*, *nakd*, *i'tirâz*), anlaşmazlık içinde olma, mücâdele etme (*hilâf*, *musâraa*), farklı terkip ve tasniflere tâbi tutma gibi formlarla dile getirmişlerdir.

İbn Sînâ ekolünün iskeletini oluşturan çizgi ise, Ebü'l-Hasan Behmenyâr b. Merzubân el-Acemî el-Azerbaycanî ile başlayan ve etkileri, Selçuklu ve Osmanlı başta olmak üzere dönemin İslâm coğrafyasının önemli bir kısmında hoca-talebe ilişkisi ve eser telifi yoluyla devam eden bir silsiledir.[2] Yakın zamanlardaki bazı incelemeler sayesinde bu büyük mîrâsın temsilcilerinin biyografileri kısmen de olsa günümüze aktarılmış, onların felsefî düşünceleri üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır.[3] Ancak yine de İbn Sînâ felsefesinin daha ilk kuşaktan itibaren nasıl yorumlandığı konusunda tatmîn edici bilgilere sahip olmaktan hâlâ uzağız.

Bu yazıda öncelikle, İbn Sînâ felsefesinin eğitim/öğretim faâliyeti yoluyla yüzyıllar boyu süren bir geleneğe dönüşmesi üzerinde durulacaktır ki, bu daha ziyade İbn Sînâ'nın öğrencileri çerçevesinde tarihî ve biyografik kanıtlar temelinde

---

2. İbn Sînâcı felsefenin etkileri için bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der.-çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 133-152.

3. Ahmed H. Al-Rahim, "Avicenna's Immediate Disciples: Their Lives and Works," *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. T. Langermann (Turnhout, Belgium: Brepols, 2009), s. 1-25; David Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhasât (The Discussions)*, (Doktora Tezi), Yale, 2001; Jules Janssens, "Bahmanyâr ibn Marzubân: A Faithful Disciple of Ibn Sînâ?", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna*, ed. David C. Reisman, (Brill, Leiden 2003), s. 177-199; Jules Janssens, "Bahmanyâr and his Revision of Ibn Sînâ's Metaphysical Project", *Medioevo*, 32 (2007), s. 99-117; Jules Janssens, "Al-Lawkarī's Reception of Ibn Sīnā's *Ilāhiyyāt*", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. D. N. Hasse, A. Bertolacci, (Berlin: De Gruyter, 2012), s. 7-26; Roxanne D. Marcotte, "Preliminary Notes of the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî", *Anaquel de Estudios Árabes*, c. 17 (2006), s. 133-157; R. Wisnovsky, "Jowzjāni (Juzjāni), Abu 'Obayd 'Abd al-Wāhed", *Encyclopaedia Iranica*, ed. I. Yarshater, XV, 82-84; George Saliba, "Ibn Sînâ and Abû Ubayd el-Juzjânî: The Problem of the Ptolemaic Equant", *Madjallat al-Tarihil Ulum al-Arabiyya*, IV/2 (1980), s. 376-403; F. Jamil Ragep, "The *Khilâs kayfiyyat tarkîb al-aflâk* of al-Jûzjânî: A Preliminary Description of its Avicennian Themes," *Avicenna and his Legacy*, s. 301-06. Kemal Sözen, *Levkeri'de Tanrı Tasavvuru*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007); a. mlf. "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2004), s. 1-26; Fazlurrahman, "Bahmanyâr, Abu'l-Hasan Bahmanyâr b. Al-Marzubân", *Encyclopedia of Islam* (new edition), I, 926; H. Daiber, "Bahmanyār, Kiā", *Encyclopaedia Iranica*, III, 501-503; Mahmut Kaya, "Behmenyâr b. Merzübân", *DİA*, V, 354-355.

tahlil edilebilecek bir durumdur. İkincisi, İbn Sînâ felsefesinin etkisinin metinler üzerinden mukâyeseli bir şekilde ortaya konulmasına dayalı olarak bir felsefe geleneğinin başlangıcına delalet eden iddiânın tezâhürlerine işaret edilecektir.[4] Ancak burada sadece İbn Sînâ ile Behmneyâr arasında ontolojideki temel kavramların ortaya konulduğu bölümler üzerinden bir mukâyese yapılmaya çalışılacaktır.

İbn Sînâ, yaşadığı dönemde ve yerlerde dâimâ ilgi odağı olmuştur. Onun bu şöhreti sayesinde gittiği yerlerde, bilhassa idarecilerin teşvikleriyle ilim meclisleri kurulmuş ve bir grup öğrenci onun peşinden hiç ayrılmamıştır. Bu öğrenciler, hocalarının hayatta olduğu dönemde ilmî müzâkerelerde ona sorular yöneltmekteyken vefatından sonra da onun eserlerini muhâfaza edip neşretmek sûretiyle İbn Sînâ'nın felsefî sistemini sonraki kuşaklara aktarmada önemli bir işlevi yerine getirmişlerdir. Öğrencileri arasında İbn Sînâ felsefesini özetleyerek farklı hacimlerde telif eser yazanlar da bulunmaktadır. Bu öğrencilerin yaptığı bir diğer önemli iş eş-Şeyhu'r-Reîs'in tedris faâliyetini sürdürmek olmuştur.

Kuşkusuz İbn Sînâ'nın İslâm coğrafyasındaki etkileri çok yönlü olmuş ve bu çok yönlülük farklı akımlar halinde kendini göstermiştir. Bu akımlar hoca-talebe ilişkisi yoluyla sonraki kuşaklara aktarılırken bunda en büyük pay Behmenyâr ve Levkerî'nindir (ö. 503-517/1109-1123). İbn Sînâ felsefesi Behmenyâr ve Levkerî'nin başında olduğu silsile ile hem tedrîs hem de telif yoluyla Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209), Kemâleddîn b. Yûnus (ö. 639/1242), Esîrüddîn Ebherî (ö. 663/1265), Necmeddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî (ö. 675/1277), Sirâceddîn Urmevî (ö. 682/1283), Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1273), Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 710/1311), Allâme İbn Mutahhar Hillî (ö. 726/1325) ve Mübârekşâh'a (ö. 784/1382'den sonra) vararak farklı kollardan İran ve Osmanlı'ya ulaşmıştır.

CÜZCAN-ISFAHAN-HEMEDAN-REY HATTINDA İBN SÎNÂ'NIN İLK KUŞAK ÖĞRENCİLERİ

Ebû Ubeyd Abdülvâhid el-Cüzcânî (ö. ?)

Tabakât yazarları arasında Beyhakî'nin İbn Sînâ ve öğrencileri hakkındaki rivâyetlere özel bir önem verdiğini söylememiz mümkündür. Zira o, *Tetimmetü sıvâni'l-hikme*'de önce Cüzcânî'nin rivâyetine ilâvelerde bulunarak İbn

4. İbn Sînâ'nın öğrencilerinin katkısını onun eserlerinin sonraki kuşaklara ulaştırılması noktasında değerlendirmek daha uygun olmalıdır. Zira İbn Sînâ gibi bir sistem düşünürünün hemen ardından ve kapsamlı bir paradigma ortaya konmuşken özellikle ilk kuşak takipçilerinin bu felsefeyi aşmalarını beklemek anlamlı değildir. Meselâ böyle bir yaklaşım için bkz. Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Ayışığı, 1998), s. 191.

Sînâ'nın hayat hikâyesini aktarır. Biyografinin bu anlatımından hareketle daha sonra İbnü'l-Kıftî ve İbn Ebî Usaybia gibi tabakât yazarları da biyografiye yer verirler. Beyhakî, İbn Sînâ biyografisinin ardından onun birinci kuşak talebeleri hakkında da bilgi verir ve bu, eseri önemli kılan özelliklerinden biridir. Beyhakî, Cüzcânî'yi yukarıda zikrettiğimiz ismine ilâveten el-Fakîh el-Hekîm ünvanlarıyla takdîm eder. İbn Sînâ'nın seçkin talebe grubundan ve onun ilim meclislerinin müdâvimlerinden olan Cüzcânî, İbn Sînâ'ya hizmetkârlık da yapmıştır. Beyhakî, onunla ilgili bilgileri anlatırken 'Bazı hocalarımdan duydum ki' demek suretiyle muhtemelen Cüzcânî ve diğer öğrencilerle ilgili bilgilerin kaynağını da vermiş oluyor. Bu rivâyetlere göre 'İbn Sînâ'nın öğrencileri arasında malı Cüzcânî'den daha az olan yokmuş. Ayrıca Cüzcânî, İbn Sînâ'nın meclislerinde istekli bir talebeden ziyâde bir müridi andırmaktaymış.[5]

Cüzcânî'nin İbn Sînâ felsefesine yaptığı katkı çok yönlüdür. O, İbn Sînâ'ya *eş-Şifâ*'nın bir araya getirilmesinde yardımcı olduğu gibi *en-Necât* ve *Danişnâme-i Alâî*'nin sonuna riyâzî ilimlerle ilgili bir kısım ilâve etmiştir. Bundan başka *el-Kânûn*'un problem teşkîl eden bölümlerini açıklamıştır. *Hayy b. Yakzân* risâlesini şerhetmiş olan Cüzcânî, muhtemelen *eş-Şifâ*'nın bir bölümü olan *Kitâbu'l-Hayevân*'ı Farsçaya çevirmiştir. Beyhakî, bu son bahsettiğimiz eserin bir nüshasının (o dönemde) Nîşâbûr'daki Nizâmiye Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtir.[6] Cüzcânî'nin İbn Sînâ felsefesine yaptığı bu büyük katkının dışında onun tanınmasına asıl vesîle olan, üstâdının hayatını yazmış olmasıdır. Biyografide İbn Sînâ'nın doğumundan itibâren olan safhayı onun sözleriyle verdiğini belirten Cüzcânî, İbn Sînâ ile tanıştıktan sonrasının kendi gözlemlerine dayandığını söylemektedir. İbn Sînâ'nın Cürcan'a kadarki hayat hikâyesini aktardıktan sonra onunla burada tanıştıklarını anlatan Cüzcânî, daha sonra İbn Sînâ'nın hizmetine girmiş ve bazı eserlerini kaleme almıştır. Cüzcânî, Cürcan'da her akşam İbn Sînâ'yı ziyâret ettiğini, bu sırada *Mâcestî*'yi okuduğunu, mantıkla ilgili notlar aldığını, İbn Sînâ'nın *Muhtasaru'l-evsât fi'l-mantık*'ı kendisine yazdırdığını belirtir. Cüzcânî, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'un baş tarafını Cürcan'da bulunduğu dönemde yazdığını da belirtir.[7]

---

5. Beyhakî, *Tetimmetü sıvâni'l-hikme,* Lahor, 1932, s. 93-94; Sargon Erdem, "Abdülvâhid el-Cüzcânî", *DİA*, I, 277.
6. Beyhakî, *a.g.e.* s. 70.
7. Beyhakî, *a.g.e.* s. 70; "Sîretu Şeyh er-Reîs", bkz. *Kitâbü'n-Necât fi'l-mantık ve'l-hikmeti't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahri, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985), ilave I, s. 26-27; Cüzcânî, hakkında işittiklerinden ve onun bazı eserlerini okuduktan sonra memleketinden ayrılıp İbn Sînâ'ya ulaşmak için batı tarafına yönelmiştir. Biyografiyi İngilizceye çevirip yorumlayan L. E. Goodman, Cüzcânî'nin hiçbir zaman büyük bir bilgin ya da düşünür olmadığını, bununla birlikte Porfiryus'un Plotinus'la ilişkisinde olduğu gibi, onun hocasının hayatını kaydederek görevini yerine getirdiğini, hoca-

İbn Sînâ ve Cüzcânî'nin Cürcan ve Rey'den sonraki durağı Hemadan olmuştur. Cüzcânî, Hemedan'da hocasından Aristo'nun kitaplarını şerhetmesini istemiş, İbn Sînâ o sıralar buna vakti olmadığını, ancak ilgili ilimler hakkında muhalif görüşte olanlarla tartışmaya girmeksizin kendisine göre doğru olanları ihtivâ eden bir kitap yazabileceğini söylemiştir. Cüzcânî buna râzı olduğunu belirtir ve bunun üzerine İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın Tabîiyyât kısmından yazmaya başlar. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın Hemedan yılları öğrencileriyle ilişkiler bakımından da oldukça canlıydı. Cüzcânî bu dönemde İbn Sînâ'nın evinde her akşam öğrencilerin toplandığını, sırayla okuma faâliyetinde bulunduklarını belirtir. Kendisi *eş-Şifâ*'dan okurken diğerleri *el-Kânûn*'un yazılmış bölümlerinden okumaktaydı. İbn Sînâ gündüz müşâvirlik vazîfesiyle meşgûl olduğundan okuma faâliyeti gece yapılmaktaydı.[8] Cüzcânî bir süre daha bu şekilde devam ettiklerini belirtir. İbn Sînâ siyâsî sebeplerle Hemedan'da Ebû Gâlib el-Attâr adında birinin evinde gizlenerek kaldığı sırada Cüzcânî, ondan yazmaya başladığı *eş-Şifâ*'yı bitirmesini ister. İbn Sînâ da *Tabîiyyât*'ın *el-Hayevân ve en-Nebât* bölümleri hâriç kalan kısımları ve *İlâhiyyât*'ı tamamlamış, ayrıca mantık bölümünün de bir kısmını yazmıştır. Bu rivâyetlerden Cüzcânî'nin *eş-Şifâ*'nın yazılmasındaki katkısı da ortaya çıkmış olmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın Cüzcânî'nin taleplerini geri çevirmeyişi, onun İbn Sînâ nezdindeki değerini göstermektedir. Cüzcânî *eş-Şifâ*'ya yazdığı mukaddimede, İbn Sînâ'nın yazdığı eserlerin yaygın bir şekilde tedâvülde olduğuyla ilgili haberlerin kendisine ulaştığını belirtir. Zira İbn Sînâ, eserlerinden isteyenlere ya yazdırarak veya kendisi yazarak takdîm etmekteydi. Ancak Cüzcânî, İbn Sînâ'nın bunlardan kendisi için bir nüsha ayırma âdeti olmadığı gibi onun bir temel nüsha oluşturma yaklaşımına da sahip olmadığını belirtmektedir (*ve emmâ huve felem yekün min 'âdetihî en yuhzine li-nefsihî nüshaten kemâ lem yekün min 'âdetihî en yuharrira mine'd-düstûr ev yuhrice mine's-sevâd*).[9] *al-Rahim*, İbn Sînâ'nın özellikle Hemedan'da bulunduğu yıllarda öğrencileriyle yaptığı derslerin eserlerinden temize çekilmiş nihai nüsha (*nüshatü'd-düstûr/archetype*) çıkartmak gibi bir amaca da hizmet edebileceğine işaret etmektedir.[10]

İbn Sînâ, siyâsî gelişmeler sebebiyle dört aylık bir hapis hayatı geçirdikten sonra Isfahan'a giderken yanında yine sâdık öğrencisi ve hizmetkârı Cüzcânî'yi görüyoruz. Cüzcânî bu yolculukta, İbn Sînâ'nın kardeşi ve derviş kılığında iki köle veya hizmetçinin de bulunduğunu belirtiyor. Bu rivâyet İbn Sînâ'nın diğer öğrencilerinin en azından onunla birlikte Isfahan'a gitmediklerini ortaya ko-

---

sının eserlerinin mevcutlarını yaymakla kalmayıp, ayrıca kendisini onun eserlerini yazmaya adadığını ifade eder. L. E. Goodman, *Avicenna*, London-New York, 1992, s. 25.

8. Beyhakî, *a.g.e.* s. 72-73; "Sîretu Şeyh er-Reîs", bkz. *en-Necât* ilave I, s. 29.
9. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, ed. G. Anavati, (Kahire: 1952), s. 2.
10. al-Rahim, "Avicenna's Immediate Disciples", s. 3, 5-6.

yuyor. Cüzcânî, Isfahan'da iyi bir şekilde karşılandıklarını ve burada cuma geceleri İbn Sînâ'nın bölgenin bilginleriyle ilim meclislerinde bir araya geldiğini anlatır. Isfahan yıllarında Alâuddevle, eski gözlemlere göre yapılan takvimlerde bazı yanlışlar olması sebebiyle İbn Sînâ'dan yeni gözlemler yapmasını ister. Gerekli finansı alan İbn Sînâ bunun için ihtiyaç duyulan âletlerin temin edilmesi ve onları kullanacak ustaların hazır olmaları için Cüzcânî'yi görevlendirir. İleride bahsedeceğimiz gibi Cüzcânî'nin günümüze ulaşan astronomiyle ilgili iki eserini yazmasında, kanâatimizce bu dönemde yaptığı çalışmaların etkisi olmuştur. Zira Cüzcânî, bu gözlem işinin sekiz yıl devam ettiğini, rivâyetin bir başka versiyonunda kendisinin sekiz yıl gözlemle meşgûl olduğunu ve amacının da Batlamyus'un gözlemlerinde anlattıklarını açıklamak olduğunu belirtir.[11]

Cüzcânî'nin biyografide Isfahan'da yazıldığını belirttiği, *Hikmetu'l-alâiyye* ve *Kitâbu'l-alâî* olarak da bilinen *Danişnâme-i Alâî*, Kâkûyî emîri Alâuddevle'nin (ö. 433/1041) ulûmu'l-evâil hakkında Farsça özet bir eser yazılması isteği üzerine kaleme alınmıştır. İbn Sînâ girişte, eserini mantık, doğa bilimleri, astronomi, mûsikî ve metafizik olarak tasarladığını belirtse de eserde klasik tasnîfin dışında mantık, metafizik (*ilm-i berîn*) ve doğa bilimleri (*ilm-i zîrîn*) şeklinde bir sıralamaya gitmiştir. Riyâzî (*ilm-i ferheng*) ilimlerle ilgili son bölümün kayıp olduğu ve bu bölümü Cüzcânî'nin, İbn Sînâ'nın Arapça yazdığı diğer eserlerden faydalanarak yeniden oluşturduğu iddiâ edilmektedir.[12] Esasen aynı durum *en-Necât* için de söz konusudur. Zira İbn Sînâ *en-Necât*'ın girişinde de *Danişnâme*'deki gibi mantık, doğa bilimleri, geometri, aritmetik, astronomi, mûsikî ve ilm-i İlâhî sıralamasının olacağı bir kitap tasarladığını ifâde etmektedir.[13] Ancak *en-Necât* bilindiği gibi "mantık", "doğa bilimleri" ve "ilâhiyyât" şeklinde üç bölümden oluşmaktadır. Bu iki eser arasındaki ilginç benzerlikler ve farklılıklar sadece bunlar değildir. Cüzcânî'nin biyografideki ifâdelerine bakılacak olursa İbn Sînâ, *en-Necât*'ı Isfahan'a gittikten ve *eş-Şifâ*'nın kalan kısımlarını tamamlamaya yetecek kadar bir zaman geçtikten sonra, Alâuddevle ile çıktığı bir sefer sırasında yolda yazmıştır. İbn Sînâ *Danişnâme*'yi ise Isfahan yıllarında bizzat Isfahan'da olduğu sırada yazmıştır. Bizce bu farklılıklar önemlidir, zira İbn Sînâ Isfahan'a gittikten ve Alâuddevle'ye vezîr olduktan sonra onunla birçok sefere çıkmış, Isfahan Hemedan arasında gidip gelmiştir. Bu sebeple bu iki eserin yazılış tarihiyle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr *Danişnâme*'nin *Necât*'ın Farsça tercümesi olduğunu söylerken Anawati, Mehdevî, Gohlman gibi bibliyografya yazarları *Necât*'ın

11. Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, s. 77; "Sîretu Şeyh er-Reîs", *en-Necât*, ilave I, s. 33.
12. Hamid Dabashi, "Dânes-nâma-ye 'Alâ'î", *Encyclopaedia Iranica*, V, 651-652.
13. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 39. M. Fahri, İbn Sînâ'nın eserin girişinde bahsettiği riyâzî ilimler ve mûsikinin aslında kitapta bulunduğunu, fakat bunların günümüze ulaşmadığını söyler. bk. M. Fahri'nin tahkikli neşre yazdığı önsöz, s. 12.

Danişnâme'den sonra yazıldığını ileri sürer.[14] D. Gutas ise *Necât*'ın 1026 veya 1027'de, onunla aynı kapsam ve tarzdaki *Danişnâme*'nin de 418/1027'de yazılmış olabileceğini ve söyler. Gutas, Nasr'dan farklı olarak bu eserin bütünüyle değil de Cüzcânî'nin ilâve yaptığı kısımlarının *en-Necât*'ın bir tercümesi olduğunu söylemektedir.[15]

Cüzcânî'nin hocasının eserleri ve biyografisinin yazılmasındaki katkılarından başka günümüze ulaşan iki de risâlesi vardır. Bu risâlelerden ilki *Kitâbu keyfiyyeti'l-eflâk*, gezegenlerin birbirlerine göre konumlarını ele alan bir muhtevâya sahiptir. Risâlenin üç ayrı nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan ikisi Oxford Bodleian Library'deyken, üçüncüsü Leiden'de bulunmaktadır.[16] Cüzcânî'nin *Keyfiyyetu terkîbi'l-eflâk* adıyla gezegenlerin konumları hakkında bir eser yazdığı ve bu risâlenin sözü edilen eserin bir özeti olduğu varsayılsa da böyle bir eser günümüze ulaşmamıştır. Birinci risâleyi İngilizce tercümesiyle birlikte neşreden G. Saliba, bunun İbn Sînâ'nın öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî'ye âidiyeti hususunda herhangi bir tereddüt olmadığı görüşündedir.[17]

---

14. Dabashi, "Dânes-nâma-ye 'Alâ'î", V, 651.
15. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, (Leiden: Brill, 1988) s. 112-114. Cüzcânî *en-Necât*'ın riyâziyyât bölümüne yazdığı önsözde, bazı engeller (*li 'avâiq*) sebebiyle İbn Sînâ'nın riyâzî ilimleri yazma vakti bulamadığını ve böylece kitabın eksik (*münbetir*) kaldığını belirtir. Bu önsözde İbn Sînâ'nın yazdığı eserlerden kendisine bir nüsha saklamak gibi bir âdeti olmadığını söyleyen Cüzcânî geometri, astronomi ve musikiyle ilgili İbn Sînâ'nın önceki kitaplarından bölümler eklerken matematik (*ilmi'l-hisâbî arsimâtîkî*) hakkında uygun bir şey bulamamış, bu sebeple İbn Sînâ'nın matematiği de içeren bir başka eserinden özetleme yapmıştır. Cüzcânî, bu risâleleri kitabın başında İbn Sînâ'nın tasarladığı gibi derlemenin tamam olması için ona eklemeyi uygun bulmuştur. Bk. Mehdevî, *Fihrist-i nüshahâ-yı musannefât-ı İbn Sînâ*, s. 234-235; Gutas'a göre bu, aslında İbn Sînâ'nın bilerek yaptığı bir şeydi. Zira o, *Şifâ*'yı tamamladıktan sonra ne *Danişnâme*'ye, ne *Hikmetu'l-meşrîkiyyîn*'e ne de *el-İşârât*'a matematiği eklemiştir. Aslında *eş-Şifâ*'yı tamamlamadan önce bile meselâ *'Uyûnu'l-hikme*'ye, *el-Hidâye*'ye matematiği dâhil etmemiştir. Bunun sebebini de *Hikmetu'l-meşrikiyyîn*'de şöyle açıklıyor: "Filozoflar arasında amelî ilimlerde olduğu gibi matematikte bir görüş ayrılığı yoktur." Gutas'ın abartılı sayılabilecek yorumuna göre İbn Sînâ'nın matematiği eksik bırakması hakkında Cüzcânî'nin açıklaması özür mâhiyetindedir. Hatta ona göre bu teşebbüs, İbn Sînâ'nın geleneksel uygulamadan ayrılmasıyla ilgili bir özür olduğu gibi Aristocu çizginin doğruluğu anlamına da geliyor. Cüzcânî'nin *Danişnâme*'ye ilâve ettiği bölümler için yazdığı önsöz de harfi harfine *en-Necât*'ın riyâzî ilimler bölümüne yazdığı önsözle aynıdır. Burada Cüzcânî diğerinden farklı olarak bu bölümleri aslında İbn Sînâ'nın yazdığını, ancak kayıp oldukları için eseri tamamlamaya karar verdiğini belirtiyor. Gutas, bu önsüzün de diğeri gibi özür mâhiyetinde olduğunu belirtmektedir. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 113-114.
16. Brockelmann, *Supp.*, I, 458; Fuat Sezgin, *GAS*, VI, Leiden, 1978, s. 280-281.
17. George Saliba, "The Problem of the Ptolemaic Equant", s. 376-403.

Batlamyus'un yer merkezli evren teorisine XI. yy.'dan itibâren Müslüman astronomi bilginleri tarafından eleştiriler getirilmiş ve bu sistem yeniden yapılandırılmaya çalışmıştır. Batlamyus sistemine karşı ilk kesin eleştiri XI. yy.'ın ilk yarısında İbnü'l-Heysem'den gelmiştir. Onunla aynı dönemde yaşayan İbn Sînâ ve öğrencisi Cüzcânî de ilk eleştirileri yapanların başında sayılmaktadır. Saliba, makâlesinde İbnü'l-Heysem'in genç çağdaşı olan Cüzcânî'nin Batlamyus'un equant problemine yaptığı eleştirileri İbnü'l-Heysem'den bağımsız olarak ortaya koyduğunu belirtmektedir. Hatta Cüzcânî, bir adım daha öteye giderek Batlamyus'un teorisindeki açmazlara alternatif olarak kendi modellerini oluşturmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Saliba, Cüzcânî'nin equant problemini çözmek bir yana onu anlamada bile başarısız olduğunu iddiâ etmektedir. Risâlede Cüzcânî tarafından ileri sürülen çarpıcı bir görüş vardır. Cüzcânî, meseleyi İbn Sînâ'ya sorduğunda, aslında onun büyük bir çabadan sonra meseleyi kavradığını ve bir çözüm getirdiğini, fakat bunu kimseye öğretmeyeceğini ileri sürer. Hatta Cüzcânî'ye, 'Sen de bütünüyle kendini ona ver, belki mesele bana aşikâr olduğu gibi sana da açılır.' cevâbını veriyor. Esasen bunun bir iddiâdan ibâret olup olmaması bir yana Cüzcânî'nin metni en azından XI. yy.'da İbn Sînâ etrafında dönen tartışmaların ne nitelikte olduğunu ortaya koymak bakımından bir fikir vermektedir. Bu metin, iki yüzyıl sonra el-Urdî, Nasîruddîn et-Tûsî ve Kutbuddîn eş-Şîrâzî tarafından geliştirilip XIV. yy.'da İbnu'ş-Şâtır'ın parlak eseriyle kemâle erecek olan tarihî sürecin başlangıcına rastlamaktadır. Bu süreç içerisinde Cüzcânî'nin eserinin astronomi üzerine eser yazanlar tarafından ihmal edilmiş olması mâkûl görünmemektedir. Muhtemelen eser yeterli bulunmamış ve bu sebeple ondan bahsedilmemiştir. Sadece Kutbuddîn eş-Şîrâzî ona atıfta bulunur ve Ebû Ubeyd'in kendi değerini düşürdüğünü belirtir.

Şîrâzî, Cüzcânî'nin çözümüyle ilgili eleştirilere de değinir ve onun astronomisini eleştirirken yanlış (*bâtil*), apaçık hatâ (*khatâ sarîh*) ve büyük yanlış (*galat fâhiş*) kavramlarını kullanır.[18]

Kaynaklarda Cüzcânî'nin ismiyle birlikte anılan bir diğer eser *Hilâsu terkîbi'l-eflâk*'tır; adından anlaşılacağı üzere diğer eseri gibi astronomiyle ilgilidir. Eserin el yazması nüshası Meşhed'de 5593/9 numarada bulunmaktadır. Ancak Fuat Sezgin'in beyânını dikkate alırsak bu çalışma, Abbâsîler döneminin ünlü astronomu Fergânî'nin (ö. 247/861'den sonra) Batlamyus astronomisi üzerine yazdığı *Kitâbu'l-cevâmi'* adlı eserinin şerhi olup müstakil bir çalışma değildir.[19] Ortaçağ Avrupasında *Elementa Astronomica* adıyla büyük bir üne sahip olan Fergânî'nin bu eseri üzerinde çalışıp Latince-Arapça son baskısını (Frank-

18. Saliba, "Ibn Sînâ and Abû Ubayd el-Juzjânî", s. 376-380.
19. Sezgin, *GAS*, VI, s. 281.

furt 1986) yapan Fuat Sezgin'in[20] bu yorumunu kabul etmek durumundayız. Bu durumda Cüzcânî'nin bahsettiğimiz bu son metni Batlamyus astronomisini anlamaya yönelik özet bir çalışma olmaktadır. Netice olarak Cüzcânî, İbn Sînâ'nın Isfahan yıllarında Batlamyus astronomisiyle meşgûl olmuş ve bu astronomi sistemine eleştiriler yöneltmiş, eksik taraflarıyla ilgili tekliflerde bulunmuştur. Ancak ilk bahsettiğimiz eserindeki çözümleri inceleyen Şîrâzî'ye göre Cüzcânî büyük yanlışlar yapmış ve aslında işin içinden çıkamamıştır. Bununla birlikte Cüzcânî, İbn Sînâcı felsefe geleneği üzerinde yapılacak çalışmalarda bu felsefî sistemin astronomi ayağında İbn Sînâ'dan sonra mutlaka ele alınması gereken ilk kişidir.

el-Hakîm Ebû Mansûr el-Hüseyn b. Tâhir ibn Zeyle

İbn Sînâ'nın birinci kuşak talebelerinden bir diğeri olan İbn Zeyle hakkında ilk bilgi kaynağımız Beyhakî'nin eserinde ismi başlıktaki şekilde sunulmaktadır. Günümüze ulaşan eseri *el-Kâfî fi'l-mûsîkâ*'nın bir nüshasında onun ismi Muhammed ibn Ömer ibn Zeyle olarak geçmektedir.[21] Kökeni ve doğum yeri Isfahan olan İbn Zeyle'nin Behmenyâr gibi Mecûsî olduğu rivâyet edilmiştir. Ancak İbn Sînâ'nın doğrudan talebelerinin hayatlarıyla yakından ilgilenen Beyhakî, bu bilginin doğruluğundan emin değildir. Riyâzî ilimlerde onu bir bilgin olarak takdîm eden Beyhakî, onun mûsikide hünerli biri olduğunu söylemektedir. *eş-Şifâ*'nın *Tabîiyyât*'ını özetleyen İbn Zeyle, *Hayy b. Yekzân*'ın da şerhini yapmıştır. Ona göre Hayy, küllî nefsten, Yekzân ise akıldan ibârettir. Yekzân, Hayy'a en çok uyku anında benzemektedir. Çünkü bu esnâda o küllî nefsten feyiz alan bir haldedir. Bu durum ise varlıkların belli bir sırayla aşağıya doğru olan hiyerarşisine işaret etmektedir. Beyhakî, onun *Hayy b. Yekzân* şerhiyle ilgili bu yorumu aktardıktan sonra nefs hakkında bir de kitabı olduğundan bahseder. Ayrıca birçok risâlesi vardır. Beyhakî'ye göre kısa bir ömre sahip olan İbn Zeyle, İbn Sînâ'dan on iki yıl sonra 440/1048'de vefât etmiştir. Behmenyâr'ın Arapçasından 'yetersiz' şeklinde söz eden Beyhakî, İbn Zeyle'nin Arap diliyle ilgili ilimleri iyi bildiğini belirtir.[22] İbn Zeyle'nin günümüze ulaşan tek eseri *el-Kâfî fi'l-mûsîkâ*'nın bilinen nüshaları British Museum Ek Bölüm 823, Oriental 2361 numarada ve Rampur'da I/417/576 numarasıyla kayıtlıdır.[23]

---

20. Mahmut Kaya-Sâmî Şelhub, "Fergânî", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, XII, 378.
21. David Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 323.
22. Beyhakî, *Tetimmetü sıvâni'l-hikme*., s. 92-93.
23. Brockelmann, *GAL*, I, 458; a. mlf., *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trc., Mahmud Fehmi Hicazî, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1995), V, 65.

İbn Zeyle'nin Isfahanlı olması ve burada doğmasından yola çıkarak İbn Sînâ'yla Isfahan'da görüştükleri ve çalıştıklarını söylememiz imkân dâhilindedir. Ancak bu birliktelik ilk olarak Isfahan'da mı başladı yoksa bunun bir evveliyâtı var mıdır sorusuna net bir cevap veremiyoruz. Bu konuda Reisman, İbn Zeyle ile İbn Sînâ arasında geçen mektuplaşmadan hareketle İbn Zeyle'nin Rey'de bulunabileceğini belirtir. Bu durumda onun Isfahan'da doğduğunu ancak yetişmesinin Rey'de olabileceğini ifâde eder. Bahsi geçen mektupta İbn Sînâ, İbn Zeyle'ye *mevlâ* ve *şeyh* gibi Büveyhî İran toplumunda şöhretli kişilerin hak ettiği ünvanlarla hitap ediyordu.[24]

İbn Sînâ Behmenyâr'a da *Şeyh* diye hitap etmekteydi. Bu arada eğer Beyhakî'nin verdiği bilgi doğruysa İbn Sînâ'dan on iki yıl sonra vefât eden İbn Zeyle, İbn Sînâ'nın sadece öğrencisi değil aynı zamanda akranıydı. İbn Zeyle ile ilgili diğer önemli bir husus onun İbn Sînâ'ya yönelttiği sorular ve bunların *Mübâhasât*'ta yer almış olmasıdır. Ancak *Mübâhasât* nüshalarındaki bazı müphem kısaltmalar sebebiyle bizzat İbn Zeyle'nin ne kadar soru yönelttiğini bilemiyoruz. Bununla birlikte en azından İbn Zeyle'nin Behmenyâr ve Kirmânî'nin sorularından bağımsız olarak İbn Sînâ'ya ulaşan sorularından haberdarız.[25]

Ebû Abdullah el-Ma'sûmî el-Hekîm

İbn Sînâ'nın önde gelen talebelerinden olan el-Ma'sûmî'nin asıl adı Ahmed veya Muhammed b. Ahmed'dir. Rivâyete göre İbn Sînâ, *Risâle fi'l-aşk*'ı onun için kaleme almıştır. Bîrûnî'nin İbn Sînâ'ya sorduğu soruları cevaplama vazîfesini üstlenen ve onlara itirazlarda bulunan Ma'sûmî maddeden soyutlanmış varlıklar (*mufârekât*), akılların ve feleklerin sayısı, varlıkların hiyerarşisiyle ilgili bir de kitap yazmıştır. Tek nüshası o dönemde Nîşâbûr'daki Nizâmiye Kütüphanesinde olup da kaybolan bu eser, Beyhakî'ye göre bütün felsefe meraklıları tarafından aranan bir kitaptı.[26]

---

24. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 323-324; Ayrıca bahsi geçen mektup için bk. aynı eser s. 327 ve devamı. Reisman D. Gutas'ın 'Memoirs of a Disciple from Rayy' başlığıyla verdiği risâlenin İbn Zeyle'ye ait olması durumunda 'Memoirs of a disciple from Isfahan who happened to be in Rayy' şeklinde değiştirilmesi gerekeceğini söyler. Bahsi geçen risâle için bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 64-72. Bu arada İbn Zeyle'nin Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'yle ilişkisi hakkında da bilgi veren Reisman, İbn Zeyle'nin İbn Sînâ'dan astroloji ile ilgili görüşlerini içeren mektuba cevaben *Risâle fi ibtâli ahkâmi'n-nücûm*'u yazmıştır. Michot'ya göre İbn Sînâ bu risâleyi İbn Zeyle için yazmıştır. Bk. Reisman, *a. g. e.*, s. 324-327.
25. Ahmed H. Al-Rahim, "Avicenna's Immediate Disciples", s. 14-16.
26. Beyhakî., *Tetimmetü sıvâni'l-hikme*, s. 95-96; Ahmed H. Al-Rahim, "Avicenna's Immediate Disciples", s. 16-17.

Behmenyâr b. Merzubân

Behmenyâr'ın hayatıyla ilgili bilgilere ilk olarak el-Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Tetimmetü sıvâni'l-hikme*'sinde yer verilmektedir. Ondan bahseden ilk kaynaklardan bir diğeri Şemsüddîn eş-Şehrezûrî'nin (ö. 648/1250) *Nüzhetu'l-ervâh ve ravdatu'l-efrâh* adlı eseridir.[27] Beyhakî, doğum tarihi hakkında bir bilgi vermeksizin Behmenyâr'ın Azerbaycan beldelerinden olduğunu belirtmektedir.[28] Bu sebeple Behmenyâr sonraki dönem kaynaklarında "el-Azerbaycânî" nisbesiyle tanıtılmaktadır.[29] Behmenyâr'ın soyuyla ilgili olarak klasik ve modern dönem kaynaklarda kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak bu konuda yakın dönemde yapılan bazı araştırmaların yol gösterici olduğunu ifâde etmemiz mümkündür. David C. Reisman, J. Michot tarafından Behmenyâr'ın nesebi hakkında ileri sürülen bilgileri, doktora tezinde etraflıca ele almıştır. Michot tarafından Behmenyâr'ın babası olduğu iddiâ edilen Merzübân b. Rüstem, Büveyhî emîri Mecdüddevle'nin dayısıdır, yani emîrin arkasındaki esas güç olan annesi Seyyide'nin erkek kardeşidir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, bahsi geçen Mecdüddevle'nin melankoli hastalığını tedâvi etmiş, daha soran Rey'de bulunduğu sırada onun ve annesinin hizmetine girmiştir. Bu dönemde Mazenderân bölgesinde kale kumandanı olan Merzübân b. Rüstem, Rey'deki Büveyhî emîri Fahruddevle tarafından tanınmıştır.[30] Merzübân b. Rüstem, eski Farsçanın

27. Beyhakî, *Tetimmetü sıvâni'l-hikme* (*Târîhu hükemâi'l-İslâm*), nşr. Memdûh Hasan Muhammed, Kahire 1996, s. 113-114; Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ* (*Nüzhetu'l-ervâh ve ravdâtu'l-efrâh*), nşr. Abdulkerîm Ebû Şuveyreb, Trablus 1987, s. 316-317; Behmenyâr'ın hayatıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtu'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâi ve's-sâdât*, Tahran-Kum, 1972, s. 157; C. Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943, I, 458; Mahmut Kaya, "Behmenyâr b. Merzübân", *DİA*, V, 354-355; Hans Daiber, "Bahmanyâr, Kiâ", *Encyclopedia Iranica*, London-New York 1989, III, 501-503; Fazlurrahman, "Bahmanyâr, Abu'l-Hasan Bahmanyâr b. Al-Marzubân", *Encyclopedia of Islam* (new edition), Leiden, 1960, I, 926.

28. Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, s. 113. Doğum tarihiyle ilgili karşılaştığımız tek bilgi çağdaş araştırmacılardan Zakir Memmedov'un *Azerbaycan Felsefe Tarihi* adlı eserinde zikredilmektedir. Memmedov, araştırmalardan sonra Behmenyâr'ın doğum tarihini 10. yüzyılın sonları, 383/993 olarak tesbît etmenin mümkün olduğunu söyler; bkz. Zakir Memmedov, *Azerbaycan Felsefe Tarihi*, (Bakü: İrşad Neşriyatı, 1994), s. 80.

29. Hânsârî, *Ravzâtu'l-cennât*, s. 157; Brockelmann, *GAL*, I, 458.

30. David C. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 313-315. Öte yandan Z. Memmedov da Behmenyâr'ın, yönetici Merzübân ailesinin bir üyesi olduğu kanaatindedir; bkz. *Azerbaycan Felsefe Tarihi*, s. 80. Merzübân, Sâsânîler döneminde vâlilere, İslâmî dönemde de yüksek dereceli mahallî memurlara verilen bir ünvandır. Farsçada sınır beyi, uç beyi gibi anlamlara gelen kavram İslâmî dönemde Isfahan, Rey, Erdebil, Kirman gibi Sâsânî topraklarının fethi sırasında Müslümanlara karşı savunmaları organize eden mahallî liderler ve Taberistan ispehbedleri için kullanılmıştır; bkz. Tahsin Yazıcı, "Merzübân", *DİA*, XXIX, 255-256.

Taberî lehçesiyle yazılmış IV./X. yüzyıl edebiyatının meşhur eseri *Merzübânnâme*'nin yazarı olarak kabul edilmektedir. Bîrûnî'nin 389/999'da astronomiyle ilgili *Kitâbu makâlîdi ilmi'l-hey'e* adlı eserini ithâf ettiği yönetici, Gîlân şehri ispehbedi (emiri/komutanı) Merzübân b. Rüstem de aynı kişidir. Bunun yanında Behmenyâr'ın *et-Tahsîl*'i ithâf ettiği dayısı Ebû Mansûr Behrâm b. Hurşîd b. Yezdyâr da Büveyhî hânedânına hazine sorumlusu olarak hizmet etmiştir.[31]

Behmenyâr b. Merzubân'ın dinî âidiyeti hakkında da birtakım tartışmalar vardır. Bu konuda ilk bilgi, Beyhakî'nin eserinde "O, Mecûsîydi." şeklinde yer alır[32] ve Beyhakî onun ihtidâ ettiğinden söz etmez. Daha sonraki birçok hal tercümesinde Behmenyâr, muhtemelen Beyhakî'den alıntı yapılarak Mecûsî olarak tanıtılır. Bunlardan biri Şehrezûrî'nin *Nüzhetu'l-ervâh*'ıdır.[33] Son dönem kaynaklarından bazıları da önceki bilgileri tekrarlayarak onu "Mecûsî" olarak takdîm eder.[34] Diğer bazı kaynaklarda ise onun bidâyette Mecûsîyken sonra Müslüman olduğu rivâyet edilmektedir. Hânsârî (ö.1895), Behmenyâr'ın *Tahsîl* adlı eserini ithâf ettiği dayısı Ebû Mansûr Behram b. Hurşîd b. Yezdyâr'ın önce Mecûsîyken sonra ihtidâ ettiğini zikrettiği gibi Behmenyâr'ın da Zerdüştken Müslüman olduğunu söyler. Hânsârî, Behmenyâr'ı tanıttığı bölümde, Hufrî adlı müellifin eserinin hâşiyesinde Behmenyâr'dan çok şey naklettiğini belirtir ki, kendisi de bu bilgiyi muhtemelen Hufrî'den almıştır.[35] Diniyle ilgili en kapsamlı bilgileri, Behmenyâr'ın *et-Tahsîl* adlı eserini tahkik edip yayınlayan Murtazâ Mutahharî, esere yazığı önsözde vermektedir. Behmenyâr'ın ailesinin Mecûsî olduğunu kaydeden Mutahharî, Behmenyâr'ın, kendisi hakkında, "Önce Mecûsî idim sonra Müslüman oldum." şeklinde kaynağından bahsetmediği bir bilgi zikretmektedir. Buna ilâveten Mutahharî, M. Tâki Danişpejuh ve S. Muhammed Bâkır Huccetî'nin ayrı ayrı hazırlamış oldukları fihristlerde Behmenyâr'ı "Mecûsî" olarak tanıttıklarını belirtir.[36] Mutahharî *et-Tahsîl*'den Behmenyâr'ın Müslüman olduğuna işaret edebilecek açık

---

31. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 314.
32. Beyhakî, *Tetimmetü sıvâni'l-hikme*, s. 91.
33. Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 316.
34. Brockelmann, *Suppl*, I, 458; a. mlf., *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, V, 64; G. C. Anawati, *Müellefâtu İbn Sînâ*, Kahire, 1950, s. 18. Zebîhullah Safa, onun Azerî zerdüştlerinden olduğunu söyler. Zebîhullah Safa, *Târîh-i edebiyyât der Îrân*, Tahran, h. ş. 1366, I, 318; a. mlf., *Târîh-i 'ulûm-i 'aklî der temeddün-i İslâm*, Tahran, h. ş. 1336, I, 289; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut, (ts.) II, 81; Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr makâle 'el-Makâlâtu'l-erba'*, thk. Muhammed el-Kazvînî, çev. Abdulvehhab Azzâm-Yahya el-Hışab, Kahire, 1949, s. 175.
35. Hânsârî, *Ravzâtu'l-cennât*, s. 157; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'ârifîn*, s. 244. Bu görüşte olan diğer müellifler için bk. Tebrizî, *Reyhânetu'l-edeb*, VIII, 200; Ali Asgar Halebî, *Târîh-i felâsife-i Îrânî*, s. 273. Reisman, s. 313-314, dipnot 75.
36. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, M. Mutahharî'nin önsözü, s. VII.

bir delilin çıkmadığı görüşündedir. Buna karşılık Mutahharî paradoksal bir şekilde, Behmenyâr'ın Mecûsî kalmasını da çok uzak bir ihtimal olarak görür. Zira ona göre Behmenyâr'ın tevhîd ve hayır-şer konularındaki düşünce tarzı Mecûsîlikle bağdaşmamaktadır.[37] *Danişnâme-i Cihân-ı İslâm*'daki "Behmenyâr" maddesini kaleme alan Hasan Seyyid Arab ise Mutahharî'nin bilgilerine ilâveten Behmenyâr'ın, *Mübâhasât*'taki bazı ifâdelerine binaen onun Müslüman bir düşünür olduğu görüşündedir.[38]

İbn Sînâcı Felsefî Tedrîs Geleneğinin Başlangıcı ve Behmenyâr'ın Misyonu

Behmenyâr'ın tahsil hayatının ilk döneminde neler okuduğu ve hocalarının kimler olduğu hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Felsefeyle meşgûliyetinin nasıl başladığını da klasik kaynaklardan öğrenebilmek mümkün değildir. Buna karşılık Reisman'a göre, nesebi hakkında yukarıda aktardığımız bilgilerin doğruluğu durumunda, yönetici bir âileden geldiği kabul edilen Behmenyâr'ın varlıklı bir çevrede yetiştiğini söylemek mümkündür. Reisman, onun Rey şehrinde Seyyide ve oğlu Mecdüddevle'ye kâtip olarak hizmet etmesini kronolojik olarak kabul edilebilir bulmaktadır. Zira *el-Mübâhasât* nüshalarında Behmenyâr için "el-kâtip" sıfatının kullanılması bunu desteklemektedir. Bu durumda Rey'de Büveyhî saray kâtibi olarak çalışan Behmenyâr'ın felsefî ilgisinin aynı yerde görevli olan Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'yle (ö. 421/1030 [?]) başlamış olduğu söylenebilir.[39]

İbn Sînâ'nın öğrencileri arasında onun felsefesini sonraki kuşaklara ulaştırma noktasında, kuşkusuz en etkili olan Behmenyâr'dır. Behmenyâr'ın İslâm felsefe geleneğinde sahip olduğu mevkiyle ilgili en başat niteliği İbn Sînâ'nın öğrencisi olmasıdır. Öyle ki, ondan bahseden kaynakların hepsi ilk olarak bu ifâdeye yer vermektedir. Hatta Mir Dâmâd *Kitâbu'l-Kabesât*'ta Behmenyâr'dan alıntı yaparken onun ismini bile zikretmeden "Kâle't-tilmîz fi *t-Tahsîl*" (Öğrenci *et-Tahsîl*'de şöyle dedi)"[40] demek sûretiyle bize onun nasıl algılandığına dair iyi bir örnek sunmaktadır. 888/1483'de Şîrâz'da çoğaltılan bir *et-Tahsîl* nüshasının zahriye sayfasında "eş-Şeyhu'r-reîs İbn Sînâ'nın öğrencisi Fâzıl Behmen-

37. Behmenyâr, *a.g.e.* s. VII-VIII.
38. Arab, "Behmenyâr ibn Merzubân", *Danişnâme-i Cihân-ı İslâm*, IV, 848.
39. Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'nin İbn Sînâ ve Behmenyâr'la ilişkileri, ayrıca İbn Sînâ ile yaptığı münakaşa hakkında bkz. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 285-310, 317-319.
40. Mir Dâmâd, *Kitâbu'l-Kabesât*, nşr. Mehdî Muhakkik, (Tahran: Dânişgâh-i Tahran, 1977), s. 10, 65-66, 211-212, 258, 356, 414.

yâr" ifâdesi kullanılmaktadır.[41] Behmenyâr için bu vasfın belirleyici olmasında İbn Sînâ ile uzun süre bir arada bulunması, ona sorular yöneltmesi ve İbn Sînâ felsefesiyle ilgili ilk önemli eseri vermesinin etkili olduğu açıktır. Onun, hocasıyla farklı şehirlerde yaklaşık yirmi yıl bir arada bulunması İbn Sînâ felsefesiyle ilgili yorumlarını daha da önemli kılmaktadır. Behmenyâr'dan bahseden ilk kaynaklardan olan Nizâmî-i Arûzî'nin *Çehâr makâle*'si ve Beyhakî'nin *Tetimmetü sıvâni'l-hikme*'sinde geçmeyen, bazı son dönem kaynaklarında zikredilen bir olay vesilesiyle Behmenyâr'ın İbn Sînâ'ya öğrenci olduğu anlatılır.[42] H. Daiber ise Behmenyâr'la ilgili makâlesinde, Behmenyâr'ın İbn Sînâ'ya Hemedan (405/1015-415/1024) ve Isfahan (415/1024-428/1037) yıllarında öğrencilik yaptığını belirtmekte, Karlığa da Behmenyâr'ın İbn Sînâ'yla Şemsüddevle'nin vezîri olduğu sırada Hemedan'da tanıştığını ifâde etmektedir.[43] Bu bilgilerin Hemedan kısmının doğru olduğu kesin gibidir. Zira Cüzcânî, otobiyografi/biyografide İbn Sînâ'nın Hemedan yıllarında evinde her gece talebeleriyle bir araya geldiğini, kendisinin *eş-Şifâ*'dan ve bir başkası veya başkalarının da *el-Kânûn*'dan okuduğunu ifâde etmektedir.[44] Beyhakî ise bu rivâyeti biraz daha zenginleştirerek Cüzcânî'nin *eş-Şifâ*'dan, Ma'sûmî'nin *el-Kânûn*'dan, İbn Zeyle'nin *el-İşârât*'tan ve Behmenyâr'ın da *el-Hâsıl ve'l-mahsûl*'den sırayla okuduklarını belirtmiştir.[45] Behmenyâr'ın Hemedan'da İbn Sînâ'nın öğrencisi

41. Köprülü Ktp., nr. 863, vr. 1a.
42. Bu rivayette İbn Sînâ, ateş almak için demirciye veya buna benzer bir yere gelen Behmenyâr ile karşılaşır. Demirci ondan ateşi koyacağı bir kap ister. Ancak bunun için yanında bir kap getirmeyen Behmenyâr bir süre durakladıktan sonra, bir avucunu açıp yerden aldığı bir miktar toprağı ona serpiştirir ve adama 'ateşi bu kaba koy' diye karşılık verir. İbn Sînâ, onun zekâsına çok şaşırır ve ondan gideceği her yerde yanında olmasını ister. Hânsârî, *Ravzâtu'l-cennât*, s. 157; Ş. Muhammed Rıza el-Hekîmî, *Târîhu'l-'ulemâ 'abre'l-'usûri'l-muhtelife*, Beyrut, ts., 121; Tebrizî, *Reyhânetu'l-edeb*, VIII, 201. M. Mahmûd el-Hudayrî bu rivayeti kayda değer bulur ve İbn Sînâ'nın, Behmenyâr'ı genç yaşta tanıdığını, ondaki zekâyı fartkettiğini belirtir. Bu sebeple İbn Sînâ onu yanına almış ve Behmenyâr onun gözde öğrencilerinden biri olmuştur. Mahmûd el-Hudayrî, 'Silsile Muttasıla min Telâmîzi İbn Sînâ', *el-Kitâbu'z-zehebi li'l-mihricâni'l-elfî li zikra İbn Sînâ*, Kahire, 1952, (zikreden) İbrahim Dîbâcî, Lukerî'nin *Beyânu'l-hakk bi damâni's-sıdk* adlı eserinin "el-İlmu'l-ilâhî" kısmının tahkikli neşrine yazılan önsöz, s. 9-11.
43. H. Daiber, "Bahmanyâr, Kiâ", *Encyclopedia Iranica*, III, 501; H. Bekir Karlığa "İbn Sînâ: Etkileri", *DİA*, XX, 346.
44. Cüzcânî bu cümlede önce "öğrenciler (*talebetu'l-ilm*)" diyerek çoğul bir ifade kullanıyorken bir sonraki cümlede ise "diğeri/diğerleri (*gayrî*)" kelimesine yer vermekte, ancak bir isim telaffuz etmemektedir. Buradan hareketle bu öğrenciler arasında Behmenyâr'ın da bulunduğunu söylemek mümkün olabilir; bkz. "Sîretu Şeyh er-Reîs", *en-Necât*, s. 29.
45. Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, s. 113-114. İbn Ebî Usâybia ise bu rivayeti sağlam bulmamış ve sadece Cüzcânî'nin *Şifâ*'dan okumasını nakletmiştir; bkz. İbn Ebî Usay-

olduğuna işaret eden diğer bir rivâyeti Nizâmî-i Arûzî *Çehâr makâle*'sinde İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Ebû Kâlîcâr'dan (ö. 1048) aktarmaktadır:

"Ebû Ali, vezîr olduğu zamanlarda her gün seher vaktine yakın bir zamanda kalkar, *Kitâbu'ş-Şifâ*'dan iki varak yazar, daha sonra şakirtleri Kiyâ Reîs Behmenyâr, Ebû Mansûr İbn Zeyle, Cüzcânî, Süleyman ed-Dımeşkî ve ben bir araya gelir ve günün ağarması yaklaşıncaya kadar *kırâate* devam ederdik. Sonra arkasında namazı kılar ve dışarı çıkardık."[46]

Cüzcânî'nin notundan anlaşıldığına göre *eş-Şifâ*'nın yazımının önemli bir kısmı İbn Sînâ'nın Hemedan'da vezîr olduğu dönemde gerçekleşmiştir.[47] Cüzcânî'nin biyografisi ve Beyhakî'nin rivâyetlerinden hareketle Hemedan yıllarında bir grup öğrencinin İbn Sînâ'nın tedrîs faâliyetine katıldığını söylemek mümkündür. Özetle bazı klasik kaynaklarda verilen bilgilere göre Behmenyâr'ın İbn Sînâ'yla onun Şemsüddevle'nin vezîri olduğu sırada Hemedan'da (405-415/1015-1024) çalıştığı kabul edilebilir bir görüştür. Michot ve Reisman'ın çalışmaları gibi yakın dönemde yapılan bazı araştırmalardan hareketle ve yine klasik dönem kaynaklarına atıfla bunun Rey'de (404-5/1014-15) Behmenyâr'ın, Seyyide ve oğlu Mecdüddevle için kâtip olarak çalıştığı dönemde başladığı da söylenmektedir.

Dikkatimizi hoca-talebe arasındaki ilişkinin boyutlarına yönelten bir rivâyet daha vardır; bu rivâyet sıhhati açısından kısmî şüpheler barındırıyor olsa da İbn Sînâ'nın gözünde Behmenyâr'ın nasıl bir konumda olduğuna dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu anekdot *el-Mübâhasât*'ın bazı nüshalarında yer almaktadır. Bu bilginin içinde zikredildiği diyalogların ne zaman ve kim tarafından kaleme alındığı ve diyaloglarda sorulan soruları kimin veya kimlerin sorduğuna dair kesin bir cevap verebilmek mümkün değildir. Ayrıca *el-Mübâhasât*'ın birbirinden oldukça farklı nüshalarının olması da bir diğer sorundur. Bu pasajı şöyledir:

"(...) Bu ondan beklemediğim bir şeydi. O, benim için bir evlat gibidir hatta daha da öte. Öğrenimini benden aldı ve onu ben yetiştirdim (*allemtuhû ve eddebtuhû*). Onu geldiği konuma ben getirdim. Öğreniminde, onun için benim yerimi alacak kimse olmadı."[48]

---

bia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 441. Özellikle Beyhakî'nin İbn Sînâ'nın Hemedan'da bulunduğu yıllarda henüz yazılmamış olan *el-İşârât*'a atıf yapması İbn Ebî Usaybi'a ve çağdaş bazı araştırmacıların eleştirilerini haklı kılsa da diğer rivayetler Behmenyâr'ın Hemedan'da İbn Sînâ'nın yanında bulunabileceğine işaret etmektedir. Hatta bu konuda ayrıntılı bir analiz yapan Reisman, Behmenyâr'ın üstadıyla tanışmasının daha önce İbn Sînâ'nın Rey'de bulunduğu sırada olmasını kuvvetli bir ihtimal olarak görmektedir; bkz. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 311-317.

46. Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr makâle*, s. 82.
47. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 103-112.
48. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1371 h.ş.), s. 75.

Bu ifâdenin sahibinin İbn Sînâ ve özellikle bahsedilenin de Behmenyâr olması yukarıda belirttiğimiz hususlar sebebiyle tartışmaya açıktır. Ancak *el-Mübâhasât*'ı tahkîk eden Muhsin Bîdârfer, bu pasajda bahsedilen kişinin Behmenyâr olduğu kanâatindedir. Ayrıca *el-Mübâhasât* üzerine yaptığı doktora tezinde Reisman da sözü edilen kişinin Behmenyâr olduğunu düşünmektedir.[49] Ca'fer Âl-i Yâsîn de burada Behmenyâr'dan bahsedildiğini ifâde ettiği gibi, İbn Sînâ'nın bu sözü öğrencisinin kendisine nankörlük ettiği durumlardan birine karşılık olarak paylama/azarlama şeklinde söylediği yorumunu yapmaktadır.[50] Burada İbn Sînâ, öğrencisi Behmenyâr'la ilgili bir serzenişte bulunduğu gibi genel anlamda ona nasıl baktığını ve öğrencisinin kendi nazarında nasıl bir konuma sahip olduğunu da ifâde etmektedir.

Bahsedilen kişinin Behmenyâr olup olmadığı ise başka bir meseledir. Bu ifâdeleri daha önemli kılan bir husus, İbn Sînâ'nın bir eğitim faâliyetinin içinde olduğu ve öğrenci yetiştirdiği gerçeğini teyit etmesidir.

İbn Sînâ'nın Behmenyâr'a özel bir önem verdiğini gösteren başka deliller de vardır; özellikle Behmenyâr'la yazışmalarında kullandığı *eş-Şeyhü'l-Fâdıl* ifâdesi bunun en bâriz örneğidir. Zira bu hitabın Büveyhî İran toplumunda şöhretli ve nüfuzlu kişiler için kullanıldığı bilinmektedir.[51]

İbn Sînâ, hayatının yaklaşık son yirmi beş yılını tabiplik ve siyâsî görevlerinin yanında tedrîs faâliyetiyle geçirmiştir. Onun felsefesini aktarmada Behmenyâr dışında eş-Şeyhü'r-reîs'in diğer öğrencilerinin de önemli bir payı bulunmakla birlikte felsefî tedrîs silsilesinde Behmenyâr'ın adı öne çıkmaktadır.[52]

Behmenyâr'dan sonra bu çizgiyi devam ettiren Ebu'l-Abbâs el-Levkerî'dir. Şüsterî (ö. 1019/1610) *Mecâlisü'l-mü'minîn* adlı eserinde İbn Sînâ'dan Nasîruddîn Tûsî'ye giden silsileyi şu şekilde vermektedir:[53] "İbn Sînâ, Behmenyâr b.

---

49. İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 9, dipnot 8; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 319.
50. Câ'fer Âl-i Yâsîn, *Feylesûfun 'âlimun: Dirâse tahlîliyye li hayâti İbn Sînâ ve fikruhu'l-felsefî*, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1984), s. 37.
51. İbn Sînâ tarafından Behmenyâr için kullanılan unvan budur. İbn Sînâ bazen de ona sadece *Şeyh* demektedir; bkz. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 310-311.
52. Behmenyâr'ın mantık ve felsefe alanındaki görüşlerinin özeti için bkz. İlgili çalışmalar için bkz. Müstakim Arıcı, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi*; a. mlf. "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", s. 18-40.
53. Nurullah Şusterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, (Tahran: Çabhâne-i İslâmiyye, 1365 h.ş.), II, 202. Bu çizginin İran coğrafyasındaki uzantıları için bkz. Al-Rahim, Ahmed H., "The Twelver Si'i Reception of Avicenna in the Mongol Period", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman, Ahmed H. al-Rahim, (Leiden: Brill, 2003), s. 219-232.

Merzubân, Ebu'l-Abbâs el-Levkerî, Efdaluddîn el-Gîlânî, Sadreddîn es-Serahsî, Ferîdüddîn Dâmâd en-Nîsâbûrî, Nasîruddîn et-Tûsî". Bu silsilede görüldüğü üzere Behmenyâr, İbn Sînâ felsefesini kendisinden sonraya aktaran ilk isim olarak kabul edilmektedir.

İbn Sînâ'dan otuz yıl sonra vefât eden Behmenyâr'ın hocasının vefâtından sonraki dönemiyle ilgili kesin bilgilere sahip değiliz. Behmenyâr'ın İbn Sînâ'nın vefâtından önce Isfahan'dan ayrılıp ayrılmadığı,[54] Rey ve Hemedan'da bulunup Levkerî ile orada mı çalıştığı, yoksa Levkerî'nin bulunduğu Horasan'a mı gittiği soruları konusunda kaynaklar suskun kalmaktadır. Tek bilinen, Behmenyâr ile Levkerî arasındaki hoca-talebe ilişkisidir. Levkerî'nin Behmenyâr'dan felsefî bilimleri tahsil ettiği ve aralarında bir hoca-talebe ilişkisi olduğu, Levkerî'nin *Fihrist*'inin bazı nüshalarında zikredilmektedir. Daha sonra Levkerî, İbn Sînâcı felsefeyi Behmenyâr gibi hem tedrîs hem de eser telifi yoluyla devam ettirmiş ve felsefî bilimlerin Horasan bölgesinde yayılmasında katkı sağlamıştır. Levkerî, Es'ad el-Meyhenî, Îlâkî (ö. XII. yüzyıl), Ebû Tâhir el-Mervezî, Abdurrezzâk et-Türkî ve Efdalüddîn el-Gîlânî'nin de hocasıdır. Ünlü mantıkçı Sehlân es-Sâvî (ö. 540/1169) bu öğrencilerden Meyhenî ve Îlâkî'nin çevresinde bulunmuştur. Yine bu çevreden mantıkçı Zâhir el-Fârisî de Şehâbeddîn Sühreverdî'yi (ö. 587/1191) Sâvî'nin mantık eseri *el-Besâir*'le tanıştırmıştır.[55] Kaynaklarda Levkerî'nin çağdaşları arasında Ömer Hayyâm[56] ve Meymûn b. Necîb el-Vâsıtî zikredilmektedir. Levkerî'nin, adı geçenler ve Ebû Hâtim el-Muzaffer el-İsfizârî[57] (ö. 480/1087) ile birlikte Selçuklu sultanı Melikşâh'ın emriyle hicrî 468'de bir takvim hazırladıkları da nakledilmektedir.

Burada Behmenyâr'ın İbn Sînâ felsefesini tedrîs yoluyla sonraki kuşaklara aktarmadaki katkısını gösteren bir başka rivâyete yer vermek istiyoruz. Safedî tarafından *el-Vâfî*'de zikredilen rivâyet ve isnad zinciri, İbn Sînâ felsefesinin sonraki kuşaklarda aldığı seyri ortaya koyması bakımından oldukça önemli ipuçları sunmaktadır. Aklî ilimlerdeki hocası Şemsüddîn İbnü'l-Ekfânî'yle (ö. 749/1348) *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın ilk bölümünü okuyan Safedî, hocasına dayanarak verdiği zincirle bu kitabın kıraâtinin aynı yolla Behmenyâr ve İbn Sînâ'ya vardığını ortaya koymaktadır. İbnü'l-Ekfânî bu eseri Kahire'deki bir hankâhta

54. Behmenyâr'ın İbn Sînâ'yla mektuplaşmalarından bir süre ayrı şehirlerde oldukları anlaşılıyor. Meselâ Behmenyâr'ın İbn Sînâ'ya yazdığı mektuplardan birinin eş-Şeyh er-Reîs'in Isfahan'da bulunduğu Kâkûyî sarayına gönderildiği izlenimi edinilmektedir. Ancak bu ayrılığın hangi dönemde olduğu ve ne kadar sürdüğü net olarak bilinmemektedir; bkz. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 379-381.

55. Marcotte, "Preliminary Notes of the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî", s. 136-141.

56. Beyhakî, *Tetimmetü sıvâni'l-hikme*, s. 112-117.

57. Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, s. 144.

aklî ilimlerdeki hocası, aynı zamanda Merâga'da Tûsî'nin oğluyla çalışan bir astronomi bilgini ve sûfî olan Şemsüddîn eş-Şirvânî'den (699/1299) okuduğunu zikretmiş ve isnad zincirini şöyle saymıştır:

İbn Sînâ, Behmenyâr b. Merzubân, Ebü'l-Feth İbnü'l-Hayyâmî (?), Şerefüddîn el-Mes'ûdî (ö. 582/1186), Fahreddîn er-Râzî, Kutbüddîn el-Mısrî (ö. 618/1221), Esîrüddîn el-Ebherî, Nasîrüddîn et-Tûsî, Şemsüddîn eş-Şirvânî (ö. 699/1299), Şemsüddîn İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348).[58]

Safedî'nin zikrettiği bu rivâyette İbn Sînâ'nın eserleri arasında özellikle *el-İşârât*'ın yüzyıllar boyu devam eden bir gelenek olarak okunuyor olması önemli bir noktadır. Bu durum özellikle 13. yüzyılda *el-İşârât* üzerine yapılan çalışmaların arka planında yatan sebepleri anlamamıza yardımcı olacaktır.

ONTOLOJİNİN TEMEL KAVRAMLARI ÜZERİNE MUKÂYESELİ BİR DEĞERLENDİRME: İBN SÎNÂ VE BEHMENYÂR'DA VARLIĞA İLİŞEN ŞEYLER[59]

Metafiziğin var olması bakımından varlığa dair bir ilim olduğunu benimseyen İbn Sînâ, metafiziğin konusunu var olması bakımından varlık, metafizikte araştırılan meseleleri de hiçbir şart olmaksızın, kendi olmaklığı bakımından mutlak varlığa ilişen şeyler (*el-umûr*) olarak tayin etmiş ve bu yaklaşım İbn Sînâ sonrası filozoflarca büyük oranda kabul görmüştür. Varlık araştırmasının zorunlu ve imkân kavramları çerçevesinde sahip olduğu merkezî konum ve geliştirdiği varlık-mâhiyet ayırımına dayalı bakış açısı İbn Sînâ metafiziğinde ontolojiyi hâkim bir unsur haline getirmektedir.

İbn Sînâ, metafiziğin meseleleri olan tümellik, tikellik, kuvve, fiil, zorunluluk, imkân gibi anlamları/kavramları (*meâni*, *levâhik-i âmme*) kendiliklerinde incelenmesi gereken durumlar (*el-umûr*) olarak görmektedir. Bunlar doğal ve matematiksel şeylere özgü a'râzlar olmadıkları gibi pratik şeylere özgü a'râzlar arasında da bulunmazlar. Zihinde tanımının belirginleşmesi ve varlık kazanması gereken bu kavramlar ilimler arasında ortaktır, ancak ilimlerin hiçbirisi bunlardan söz etmeyi üstlenmez. Şu halde bunlar, varlığı duyulurlara bağlı olmayan şeyleri inceleyen ilmin, yani metafiziğin kapsamına girmektedir. Çünkü "mevcut" kavramından başka bu şeylerin tamâmının, halleri ve ilişenleri (*hâlâtihî ve 'avâridih*) olabileceği ortak bir konu belirlemek mümkün değildir. Zira kendisi

---

58. Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnavut, Mustafa Türkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), II, 101. Bu ve benzeri silsile ve icazetnâmler için bkz. Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, s. 48-54.

59. Bu başlık için bkz. Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, s. 110-114.

sebebiyle tasavvur edilmede eşyanın en önceliklisi *varlık*, *bir*, *şey* vb. gibi şeylerin en genel (*el-eşyâü'l-'âmme li'l-umûri*) olanlarıdır. Bu sebeple onlardan birisinin kısırdöngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir.[60]

Özetle İbn Sînâ ontolojik kavramları varlık kavramıyla ilişkisi açısından iki kısımda mütâlaa etmektedir. İbn Sînâ'ya göre cevher, nicelik ve nitelik gibi bu şeylerin bir kısmı varlığın türleri gibidir (*ke'l-envâ'*) ki, bu bölünme fasıllarla bölünmeye benzer. Bir ve çok, kuvve ve fiil, tümel ve tikel, mümkün ve zorunlu gibi olan diğer bir kısmı ise varlığın kendine özgü ilişenleri (*el-'avârizü'l-hâssa*) gibidir ve bu da a'râzlarla yapılan bölünmedir. Bu durumda birinci taksime göre kategoriler türler gibi, ikinciler ise a'râzî fasıllar olmaktadır, yani varlık kavramı temelde kısımları (*aksâm*) ve türleri (*envâ'*) konumundaki şeyler ile halleri (*ahvâl*) bakımından incelenmektedir."[61] İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* I.4'te "Metafizikte İncelenen Şeyler" başlığı altında metafizikte "şey, yokluk, zorunluluk, imkân, kuvve, fiil, cevher, a'râz, tümel, tikel, öncelik, sonralık ve hâdislik" kavramlarının inceleneceğini söyledikten sonra bunlar ve benzeri şeylerin (*ve mâ yecrî mecrâhâ*), var oluşu bakımından varlığa eklenen şeyler olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ varlıkla ilişkisi bakımından ikiye ayırdığı bu kavramların burada ortak bir özelliğine işaret etmektedir ki o da bu kavramların varlığın eklenenleri (*levâhik*) olmalarıdır. Ayrıca varlığa denk olan "bir" kavramının incelenmesi de bu analizin bir parçasıdır.[62] İbn Sînâ daha sonra umûr-ı âmme analizinin iskeletini oluşturacak olan mezkûr kavramların tahlîlini bu perspektife göre yapmaktadır. Bu kavramlar (*meâni-i âmme*) *Risâle fî Aksâmi'l-hikme*'de hüviyyet, birlik-çokluk, uygunluk-karşıtlık, kuvve-fiil, sebep-sebepli olarak zikredilmektedir.[63] Temel ontolojik kavramlar *en-Necât*'ta illet ve kısımları, meânii'l-kuvve, kadîm-hâdis, tümel, tam-eksik, önce-sonra, bir-çok, zorunlu-mümkün başlıkları altında incelenmektedir.[64] Bu kavramların *Dânişnâme-i Alâî*'de ele alınışları ise cevher-a'râz, tümel-tikel, bir-çok, önce-sonra, sebep-sebepli, sonsuz-sonlu, kuvvet-fiil, zorunlu-mümkün şeklindedir.[65]

Öte yandan İbn Sînâ *Mantıku'l-meşrıkıyyîn*'in girişinde yaptığı tasnîfte metafiziği ontoloji ve teoloji olarak ikiye ayırmaktadır. İlm-i küllî dediği ontoloji bazen maddede olan bazen de maddeden soyutlanmış hususları incelemektedir. Birlik-çokluk, tümel-tikel, illet-ma'lûl, kemâl-noksan gibi anlamlar hem

60. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik*, I, 5, 10, 28; a.mlf, *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut, 1985, s. 135; a. mlf. *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 7.
61. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik*, I, 11-13.
62. İbn Sînâ, *a.g.e.* I, 23-24.
63. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi'l-hikme*, s. 89.
64. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 244-260.
65. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâi/İlâhiyyât*, s. 14 vd.

soyut hem de cismânî varlıklarda bulunabilmektedir.[66] İbn Sînâ, Râzî'nin ontolojik kavramlara başlık yaptığı umûr-ı âmme terimini *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V.1'de "Genel Şeyler ve Bunların Varlıklarının Niteliği" şeklinde tümelleri açıklamak için kullanmıştır.[67]

İbn Sînâ'nın ontolojik kavramlarla ilgili analizinde şu hususlar ön plana çıkmaktadır: i) İbn Sînâ bu kavramları varlığın eklentileri olarak mütâlaa etmektedir. ii) Bu kavramlar varlık kavramıyla ilişkisi bakımından varlığın kısımları/türleri ve halleri/a'râzları olarak tasnîf edilmektedir. iii) İbn Sînâ'dan sonra bilhassa Fahreddîn Râzî'nin kavramsallaştırmasının İbn Sînâcı bir temeli olduğu çok açıktır. Zira İbn Sînâ'nın yukarıda da telaffuz edildiği gibi kullandığı *el-umûr*, *el-umûrul-âmme*, *meâni-i âmme*, *levâhik-i âmme*, *mâ-yecrî mecrâhâ*, *aksâm*, *envâ'*, *ahvâl* kavramları sonrasındaki terminolojiye ilham kaynağı olmuştur.

İbn Sînâ'dan sonra öğrencisi Behmenyâr, İbn Sînâcı felsefe üzerine ilk ansiklopedik eser olan *et-Tahsîl*'i kaleme almıştır. İbn Sînâ'nın *Dânişnâme*'si Behmenyâr'ın felsefe tasavvurunun şekillenmesinde oldukça etkili bir konuma sahiptir. *Dânişnâme* ile *et-Tahsîl* arasında riyâzî ve amelî ilimlerin dışarıda bırakılması, metafiziğin doğa bilimlerine tekaddüm etmesi gibi içerik ve tasnîfe dair benzerlik, felsefî anlamda bir sürekliliğe işaret etmektedir. Öte yandan Behmenyâr'ın İbn Sînâ'dan farklı düşündüğü ve ayrıldığı noktalar olmakla birlikte onun *Dânişnâme*'deki meselelere teknik açıdan yaptığı önemli katkılar bulunmaktadır.[68] *et-Tahsîl*'in bilhassa metafizik bölümünün üzerinde durulmaya değer birçok özelliği bulunmakla birlikte biz burada sadece *et-Tahsîl*'de ontolojik kavramların nasıl ele alındığına işaret edeceğiz.

Dânişnâme'nin sadece metafizik bölümünde elli yedi fasıl bulunmaktadır ve bu fasıllar herhangi bir ana başlık altında mütalaa edilmemektedir. Behmenyâr ise bu dağınık fasılları gruplandırmış ve genel başlıklarla metafiziği altı makâlede incelemiştir. Zira her ne kadar İbn Sînâ terminolojik olarak *meânî-i âmme*, *levâhik-i âmme* gibi bu kavramları kapsayıcı bir ifâde kullansa da bu kavramların tahlîli, eserlerinde içerik ve sıralama bakımından ciddî farklılıklar taşımakta ve dağınık bir görüntü arzetmektedir. Bu bakımdan Behmenyâr'ın yaptığı bu guplandırma ontolojik kavramların bir başlık altında incelenmesine ve sınırlarının çizilmesine giden yolda önemli bir merhaledir. Ne var ki Behmenyâr bir gruplandırmaya gitse de *et-Tahsîl*'de de bu kavramlara dair analizin tam mânâsıyla oturduğunu söylemek doğru olmaz. Behmenyâr metafiziği tanıtırken onun "bütün bilimlerde ihtiyaç duyulan öncüller (*el-mukaddemât*) hak-

66. İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikıyyîn*, s. 6-7.
67. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik*, I, 172-181.
68. Behmneyâr'ın İbn Sînâ'dan ayrıldığı hususlar hakkında bkz. Arıcı, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 161-171.

kında" olduğu ifâdesini kullanmaktadır.[69] Behmenyâr'ın telaffuz ettiği öncüller (*el-mukaddemât*) kavramı ilk bakışta *mebâdi-i âmme* şeklinde diğer bilimlerde kullanılan ilkeler gibi bir düşünceyi ihsâs ettirse de eserin analizinden bu kavramın İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki *levâhik-i âmme*, *Risâle fî Aksâmi'l-hikme*'deki *meânî-i âmme* ve nispeten Râzî'nin yetkinleştireceği *umûr-ı âmme* kavramının, yani ontolojik kavramların karşılığı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Behmenyâr'ın metafiziğinin İbn Sînâcı *ilm-i küllî* ile, Râzîci *umûr-ı âmme* arasında bir pozisyonda bulunduğunu söylememiz mümkündür.[70]

Metafiziğin konusunu var olması bakımından varlık olarak kabul eden Behmenyâr, varlığı en genel durum (*el-emrü'l-'âmm*) şeklinde değerlendirmek suretiyle umûr-ı âmme terimini nisbeten ifâde etmiş olmaktadır. Behmenyâr da İbn Sînâ gibi ontolojik kavramların temelde iki kısımda analiz edileceğini ifâde etmektedir. Birinci analize göre varlık kavramı, zorunlu ve mümkün, cevher ve a'râz şeklinde kısımlara ayrılmaktadır ki, bu ayırım somut varlıklar için geçerlidir. İkinci kısımda incelenen birlik-çokluk, öncelik-sonralık, sebep-sebepli, tümel-tikel ve benzeri kavram çiftleri ise mutlak varlığa ârız olan terimlerdir ve Behmenyâr metafizikte bu anlamların özellikleri ve varoluş keyfiyetleri üzerinde duracağını ifâde etmektedir.[71] Buna göre Behmenyâr metafizikte varlık, yokluk, şey, zorunlu-mümkün, hak-batıl, cevher-a'râz, öncelik-sonralık, kuvvet-fiil, idrâk, tümel-tikel, bütün, cins-fasıl, sebep-sebepli, birlik-çokluk, tam-nâkıs kavram çiftlerinin analizini detaylı bir şekilde yapmaktadır. Özetle İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde dağınık bir görüntü arzeden varlık ve varlığa eklenen terimler, bir başka deyişle ontolojinin temel kavramları hakkındaki tahlîli Behmenyâr, metafizik (*mâ-ba'de't-tabîa*) altında yapmıştır ve metafiziği âdetâ ontolojiye hasretmiştir.

Son olarak Behmenyâr'ın İbn Sînâ felsefesine yaptığı katkıları özetlemek yerinde olacaktır. Sözkonusu katkıların ilk sırasında, onun İbn Sînâ'yla olan müzâkereleri ve hocasına sorduğu sorulara verilen cevaplar bulunmaktadır. Talebelerin sorduğu sorulara cevap verme ve *el-Levâhik* adını verdiği kitapta sistemi üzerinde yıllık değişiklikler yapma geleneğini başlatan İbn Sînâ ile bu cevap ve düzeltmeleri muhâfaza ederek *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât* olarak bili-

69. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 278.
70. Heidrun Eichner, "Dissolving the Unity of Metaphysics", s. 156.
71. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 279, 284-285. İbn Sînâ çizgisini devam ettiren bir düşünür olarak Behmenyâr'dan sonra öğrencisi Levkerî'nin ontolojik kavramların tahlîline yaklaşımı İbn Sînâ ve Behmenyâr'da olduğu gibi ikili bir taksimi merkeze almaktadır. Ancak Levkerî her ne kadar ontolojik kavramlar hakkında *umûr-ı âmme* terimini kullanmış olsa da metot olarak *et-Tahsîl*'den ziyade *Dânişnâme*'yi takip ederek bu kavramların tahlilini dağınık bir şekilde yapmıştır. Levkerî, *Beyânu'l-hak bi damâni's-sıdk*, s. 15-16, 154.

nen derlemeler şeklinde ayrı ayrı neşreden talebeleri, böylece felsefî faâliyete İslâm felsefesinde daha önce görülmeyen tartışmacı bir karakter vermiştir.[72]

Behmenyâr'ın ikinci katkısı, İbn Sînâ felsefesini temel alan eserleridir. Bu husus oldukça önemlidir, zira ilk kuşak öğrencilerinden birinin yazdıkları yoluyla hocasını nasıl takip ettiğini araştırmak, bir geleneği anlamlı bir çerçeveye oturtmak bakımından elzemdir.

Behmenyâr'ın İbn Sînâ felsefesine yaptığı üçüncü ve belki de en önemli katkı onun İbn Sînâ'nın başlattığı tedrîs faâliyetini devam ettirmesidir ki, bu faâliyet takip eden dönemlerde mantık, metafizik ve doğa bilimleri başta olmak üzere felsefî bilimlerin pek çok dalında varlığını sürdürmüştür.[73]

KAYNAKÇA

Âl-i Yâsîn, Ca'fer, *Feylesûfun 'âlimun: dirâse tahlîliyye li hayâti İbn Sînâ ve fikruhu'l-felsefî*, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1984.

Anawati, G. C., *Müellefâtu İbn Sînâ*, Kahire, 1950.

Arıcı, Mustakim, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2005.

———, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28, (2010/1), s. 135-175.

———, *Necmeddîn el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.

———, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddîn Razi Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), s. 1-37.

———, "İslâm Düşüncesinde Fahreddîn Râzî Ekolü", *Fahreddîn Râzî*, ed. Osman Demir, İstanbul, 2013, (yayınlanacak).

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'ârifîn Esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, İstanbul, 1951.

Behmenyâr b. Merzubân, *et-Tahsîl*, thk. Murtazâ Mutahharî, (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, h. ş. 1375, m. 1996).

72. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası", s. 141.

73. Bu faaliyetin Fahreddin er-Râzî'ye ve ondan da Seyyid Şerif Cürcânî'ye uzanan serüveni hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), s. 1-37; a. mlf., "İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *Fahreddin Râzî*, ed. Osman Demir, İstanbul, 2013, (yayınlanacak).

el-Beyhakî, Zâhiruddîn, *Tetimmetü sıvâni'l-hikme*, Lahor, 1932.

———, *Tetimmetü sıvâni'l-hikme (Târîhu hükemâi'l-İslâm)* thk. Memduh Hasan Muhammed, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1996.

Brockelmann, Carl, *GAL*, Leiden, 1943, I.

———, *GAL* (Ar.), *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, trc., Mahm3ud Fehmi Hicâzî, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1995), V.

———, *Suppl*, Leiden, 1937, I.

Dabashi, Hamid, "Dânes-nâma-ye 'Alâî", *Encyclopedia Iranica*, California 1993, V, 651-652.

Daiber, Hans, "Bahmanyār, Kiā", *Encyclopaedia Iranica*, London-New York 1989, III, 501-503.

Eichner, Heidrun, "Dissolving the Unity of Metaphysics from Fakhr al-din al-Râzî to Mulla Sadra al-Shirâzî", *Medioevo: Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, XXXII (2007), s. 139-197.

Erdem, Sargon, "Abdülvâhid el-Cüzcânî", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 277-278.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Ayışığı, 1998).

Fazlurrahman, "Bahmanyâr, Abu'l-Hasan Bahmanyâr b. Al-Marzubân", *Encyclopedia of Islam* (new edition), Leiden 1960, I, 926.

Goodman, L. E., *Avicenna*, London-New York, 1992.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, (Leiden: Brill, 1988).

Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mîrâsı: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mîrâsı*, der.-çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 133-152.

Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği: -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Halebî, Ali Asgar, *Târîh-i felâsife-i Îrânî; Ez âgâz-i İslâm tâ imrûz*, Tahran, 1982.

Hansârî, Muhammed Bâkır, *Ravzâtu'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâi ve's-sâdât*, (Tahran-Kum: Mektebetü'l-İsmâîliyyân, 1972).

el-Hekîmî, Muhammed Rıza, *Târîhu'l-'ulemâ 'abre'l-'usûri'l-muhtelife*, Beyrut, ts.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ*, nşr. Nizâr Rızâ, (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965).

İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, ed. G. Anavati, (Kahire: 1952).

———, *Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdarfer, (Kum: İntişârât-ı Beydâr, h. ş. 1371).

———, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik (el-İlâhiyyât)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera, 2005), I.

———, *Kitâbü'n-necât fi'l-mantık ve'l-hikmeti't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Macit Fahri, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985).

———, *Mantıkü'l-Meşrikıyyîn*, thk. Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî, Kum, h. 1405.

———, *Dânişnâme-i Âlâî/el-İlâhiyyât*, nşr. Muhammed Muîn, Tahran, h.ş. 1353.

———, *Risâle fî Aksâm el-hikme*, nşr. Halide Yenen, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnîfi ve Risâle fî Aksâm el-Hikme", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 14 (2008), s. 59-95.

Janssens, Jules, "Bahmanyâr ibn Marzubân: A Faithful Disciple of Ibn Sînâ?", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna*, ed. David C. Reisman, (Brill, Leiden 2003), s. 177-199.

———, "Bahmanyâr and his Revision of Ibn Sînâ's Metaphysical Project", *Medioevo*, 32 (2007), s. 99-117.

———, "Al-Lawkarî's Reception of Ibn Sīnā's *Ilāhiyyāt*", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. D. N. Hasse, A. Bertolacci, (Berlin: De Gruyter, 2012), s. 7-26.

Karlığa, H. Bekir, "İbn Sînâ: Etkileri", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 345-353.

Kaya, Mahmut, "Behmenyâr b. Merzübân", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 354-355.

———, "Fergânî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 377-378.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut, (tarihsiz), II.

el-Levkerî, Ebu'l-Abbâs, *Beyânu'l-hakk bi damâni's-sıdk; el-İlmu'l-ilâhî*, thk. Seyyid İbrahim Dîbâcî, (Tahran: Mecmûa-i Endişe-i İslâmî, 1995).

Marcotte, Roxanne D., "Preliminary Notes of the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî", *Anaquel de Estudios Árabes*, 17 (2006), s. 133-157.

Mehdevî, Yahya, *Fihrist-i Nüshahâ-yı musannefât-ı İbn Sînâ*, (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, h. ş. 1333/1954).

Memmedov, Zakir, *Azerbaycan Felsefe Tarihi*, (Bakü: İrşad Neşriyatı, 1994).

Mir Dâmâd, *Kitâbu'l-Kabesât*, nşr. Mehdî Muhakkik, (Tahran: Dânişgâh-i Tahran, 1977).

Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr makâle 'el-Makâlâtu'l-erba'*, thk. Muhammed el-Kazvînî, trc. Abdulvehhab Azzâm-Yahya El-Hışab, Kahire, 1949.

Ragep, F. Jamil, *"The Khilâs kayfiyyat tarkîb al-aflâk* of al-Jûzjânî: A Preliminary Description of its Avicennian Themes," *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. T. Langermann (Turnhout, Belgium: Brepols, 2009), s. 301-06.

Al-Rahim, Ahmed H., "Avicenna's Immediate Disciples: Their Lives and Works," *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. T. Langermann (Turnhout, Belgium: Brepols, 2009), s. 1-25.

Al-Rahim, Ahmed H., "The Twelver Si'i Reception of Avicenna in the Mongol Period", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman and Ahmed H. al-Rahim, (Leiden: Brill, 2003), s. 219-232.

Reisman, David, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, Structure of Ibn Sinâ's al-Mubâhasât (The Discussions)*, (Doktora Tezi), Yale, 2001.

Safâ, Zebîhullah, *Târîh-i edebiyyât der Îrân*, Tahran, h. ş. 1366, I.

———, *Târîh-i 'ulûm-i 'aklî der temeddün-i İslâm*, Tahran, h. ş. 1336, I.

Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnavut, Mustafa Türkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), II.

Saliba, George, "Ibn Sînâ and Abû Ubayd el-Juzjânî: The Problem of the Ptolemaic Equant", *Madjallat al-Tarihi'l Ulum al-Arabiyya*, IV/2 (1980), s. 376-403.

Sezgin, Fuat, *GAS*, Leiden 1978, VI.

eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn, *Târîhu'l-hükemâ 'Nüzhetu'l-ervâh ve ravdatu'l-efrâh'*, thk. Abdulkerîm Ebû Şuveyreb, (Trablus: Cem'iyyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, 1987).

Şusterî, Nurullah, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, (Tahran: Çabhâne-i İslâmiyye, 1365 h.ş.), II.

Sözen, Kemâl, *Levkeri'de Tanrı Tasavvuru*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007).

———, "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2004), s. 1-26.

Tebrizî, Müderris, *Reyhânetu'l-edeb*, Tahran, 1970, VIII.

Wisnovsky, R., "Jowzjāni (Juzjāni), Abu 'Obayd 'Abd al-Wāhed", *Encyclopaedia Iranica*, ed. I. Yarshater, XV, New York, 2009, 82-4.

FELSEFİ TEFSİR BAĞLAMINDA İBN SİNA'NIN KUR'AN SURE VE AYETLERİNE YAKLAŞIMLARI*

Mesut Okumuş**

'FELSEFÎ TEFSİR' VE 'FELSEFÎ OKUMA'

Kur'an müfessirleri 'felsefî tefsir'in neliği konusunda 'efrâdını câmi ağyârını mâni' bir tanım yapmamışlardır. Felsefî tefsirin anlam alanı konusunda klasik kaynaklarda konuyu bütün yönleriyle ortaya koyan kuşatıcı ve tatminkâr bir tanımın yapıl(a)mamasında, felsefenin tanımı konusundaki tartışma ve ihtilaflar kadar, bütün ilimlerin kendisinden doğduğu kabul edilen "felsefe"nin ve "felsefi ilimler sisteminin" tarihsel süreçte geçirdiği değişimin de etkisi bulunmaktadır. Felsefeciler, felsefeye ve filozoflara karşı çıkılırken bile pekâlâ felsefe yapılmış olunabileceğini belirttiklerine göre, 'felsefî tefsirin' mahiyetini belirleme ve sınırlarını tayin etme meselesi, elbette oldukça zor bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır.

Çağdaş dönemde konulu tefsir tarihi yazan müellifler, 'felsefî tefsir'in neliği konusuna yorumlar ve yorumların içeriği üzerinden değil daha çok Kur'an yorumcularının kimliği ve nitelikleri üzerinden yaklaşmışlardır. Tefsir tarihini konularına göre inceleyen bu tür eserler, tefsir eserlerinin sınıflandırmasını, önce müfessirlerin eğilimleri ardından da yaptıkları tefsirin belirgin özellikle-

---

* Bu inceleme, yazarın *"Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği"* (Araştırma Yayınları, Ankara 2003) isimli çalışmasından yaralanılarak hazırlanmış ve çalışma "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", (*Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 1, s. 157-194) başlığı ile yayınlamıştır.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: drmokumus@yahoo.com]

rini dikkate alarak oluşturmuşlardır. Buna göre fakihlerin yazdığı ahkâm ayetlerini konu edinen tefsirlere 'fıkhî tefsir', tasavvuf ehlinin keşf ve ilhama dayanarak îmâ ve işâretlere dayalı tefsirlerine 'tasavvufî' veya 'işârî tefsir'; dilcilerin yazdığı dilbilime ağırlık veren tefsirlere de 'lugavî tefsir' gibi isimler vermişlerdir. Bu çerçevede 'felsefî tefsir' başlığı altında da çeşitli İslam filozoflarının yaptıkları Kur'an'ın muhtelif sure ve ayetlerine dair yorumları örnek vermişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşımdan hareketle 'felsefî tefsir' ve 'felsefî okuma'yı İslam felsefecilerinin Kur'an sure ve ayetleri hakkında yapmış oldukları açıklama ve yorumlar şeklinde tanımlamak mümkündür. Buna göre elinizdeki incelemede 'felsefî tefsir' ve 'felsefî okuma' ile kastettiğimiz şey genelde İslam filozoflarının özelde de İbn Sînâ'nın Kur'an sure ve ayetleri hakkında yapmış oldukları açıklama ve yorumlardır.

Mantık ve dilbilimde kavramlar arası ilişkilerde üstanlamlılık ve altanlamlılık ilişki söz konusudur. Üstanlamlılık, sayı bakımından birbirlerinden farklı ancak anlamda ortak nesneler için kullanılır. Ali, Veli, Hasan, Hüseyin için 'insan' isminin kullanılması; cisim olmadaki ortaklıkları sebebiyle gök, yer ve insana 'cisim' isminin verilmesi gibi.[1] Üstanlamlı sözcüklerin anlam alanına giren kelimeler altanlamlı olarak adlandırılır. Mesela "elma" ve "portakal" ile "meyve" arasında altanlamlık; "meyve" ile "elma" ve "portakal" arasında ise üstanlamlılık ilişkisi bulunmaktadır.[2] Konuya bu açıdan bakıldığında "felsefî tefsir" terkibinin üstanlamlı bir ifade olduğunu belirtmek gerekir. Zira 'felsefe' ve 'tefsir' kavramlarının anlam alanlarını dikkate alır ve bu iki kavramın oluşturduğu 'felsefî tefsir' terkibinin klasik İslam filozoflarının özellikle de İbn Sînâ'nın kastettiği felsefenin içerdiği ilimler bütünü açısından değerlendirirsek, söz konusu ifadenin sınırlarının oldukça geniş üstanlamlı bir 'şemsiye terkip' olduğu açığa çıkar. Çünkü klasik İslam filozofları, özellikle de İbn Sînâ felsefenin içerdiği ilimler bütününü son derece geniş tutmuştur. Bu nedenle 'felsefî tefsir'in anlam alanı, İbn Sînâ'nın hikmet ve hikemi ilimler tasnifinin tüm alanlarını kapsar, dolayısıyla onun aklî ve felsefî ilimler tasnifi kadar geniş bir içeriğe sahiptir.

Felsefî tefsir ve felsefî okumanın imkânı ve meşruiyeti, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetine katkısının ne kadar ve hangi düzeyde olacağı, gerek tefsirci ve gerekse felsefecilerin üzerinde yoğun olarak çalışmaları gereken ayrı bir tartışma ve inceleme konusudur. Burada felsefî tefsir ve dini metinlerin felsefî olarak okunması konusuna, tarihte yaşanmış ve çeşitli örnekleri sunulmuş bir olgu olarak bakıp konuyu İbn Sînâ özelinde incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Çünkü genelde İslam filozofları, özelde de İbn Sînâ'nın doğrudan Kur'an surelerini tefsir eden risalelerinin yanı sıra, dini ve

1. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 26; *el-İsfahânî, Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, s. 29-30.
2. Kıran Zeynel - Kıran Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Ankara 2001, s. 245.

felsefî eserlerinde Kur'an sure ve ayetlerine dair yorumları, dini nasslarda yer alan çeşitli kavram ve konularla ilgili genel ve özel olarak görüşler ileri sürmüş olmaları yaşanmış bir vakıadır. Felsefî tefsir ve felsefî okumanın imkân ve muşruiyeti, Kur'an yorumuna katkılarının hangi düzeyde olup olamayacağı biraz da eldeki ürünlerin ve somut örneklerin derinlikli tahlil ve tenkidinden sonra açıklığa kavuşturulabilir.

İBN SÎNÂ'NIN MÜFESSİRLİĞİ ÜZERİNE

İbn Sînâ ismi zihinlerde ilk anda bir müfessirden ziyade büyük bir filozof ve tabip sîması canlandırmaktadır. Bu son derece doğaldır zira onun en büyük niteliği büyük bir felsefeci ve hekim oluşudur. Ancak onun, bu iki vasfı aşan bir takım niteliklere sahip olduğu da malumdur. İbn Sînâ'yı bir müfessir olarak nitelemek doğal olarak 'müfessir' kavramıyla neyin kastedildiğine, 'müfessir' sıfatını hak etmek için Kur'an'ın ne kadarının tefsir edilmesi gerektiği konusundaki anlayış ve yaklaşıma bağlıdır. Müfessir derken Kur'an'ı baştan sona tefsir eden İslam bilginleri kastediliyorsa, İbn Sînâ bu anlamda bir müfessir değildir. Zira eldeki veriler onun baştan sona Kur'an'ı tefsir ettiğine dair kesin kanıtlar sunmamaktadır. Ancak müfessir sayılmak için Kur'an'ın bir kaç suresini tefsir etmek yeterliyse, bu durumda onun da bir müfessir olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ, Kur'an'ın çeşitli surelerine dair bağımsız tefsir risaleleri yazan ve bu türdeki eserlerinden çoğu günümüze kadar ulaşan İslam filozoflarından biridir.[3]

Bazı klasik tabakat müellifleri ve çağdaş araştırmacılar, Kur'an'ı baştan sona tefsir etmeyen bilginleri de müfessirler tabakası arasında sayabilmektedir. Bir müellifin müfessir olarak nitelendirilebilmesi için Kur'an'ın kaç sure veya ayetini tefsir etmesi gerektiği konusunda ise araştırmacılar arasında tam bir ittifak yoktur. Olgusal olarak bakıldığında bir insanın müfessir olarak nitelendirilmesinin biraz da Kur'ân araştırmacılarının değerlendirmelerine ve müfessirler tabakasına yer veren araştırmacıların öznel tutumlarına bağlı olduğu görülmektedir.

es-Suyutî (ö.849), ed-Davudî (946/1540) ve onuncu yüzyıldan sonra vefat etmiş olan Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî (ö.1095?) gibi klasik "*Tabakatu'l-müfessirin*" müellifleri, eserlerinde İbn Sînâ'yı bir müfessir olarak zikretmemişlerdir. Ancak son dönemlerde yazılan bazı tabakat türü çalışmalar ve tefsir tarihine dair eserlerde, İbn Sînâ'nın müfessirler tabakası arasında yer aldığını ve Kur'an müfessirleri arasında zikredildiğini görmekteyiz.

---

3. H. Hüseyin Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", (*History of Islamic Philosophy* içinde), I, 31.

Müfessirleri kadim geleneğe uyarak asırlara göre taksim edip her hicri asrı bir tabaka olarak değerlendiren merhum Ömer Nasuhi Bilmen, yapılan diğer tefsir tasnifleri konusunda da açıklamalar yapmıştır. Bilmen, tefsir sahasında izledikleri usul, serd ettikleri malumat ve mütalaları itibariyle de müfessirlerin farklı zümrelere ve mesleklere ayrıldıklarını vurgulayarak kendi tasnifine göre onların meslek ve meşrep itibariyle dokuz sınıfa ayrılabileceğini belirtmektedir.[4]

Merhum, *birinci* meslekin mümtaz bir tabaka teşkil eden, bağımsız bir tefsir yazmamış Resul-i Ekrem'den aldıkları ve sebeb-i nüzulüne vakıf oldukları ayetleri nakleden *ashâba*; *ikinci* meslekin ayrıntılı tefsirleri olmayan ancak daha sonra adlarına birer tefsir vücuda getirilen *tabiîne*; *üçüncü* meslekin de rivayet yöntemine büyük bir gelişme kazandıran ve yazılı tefsir kitapları vücuda getiren *tebeu't-tabiîne* mensup zatlara ait olduğunu belirtmektedir. *Dördüncü* meslekin üçüncü tabakayı teşkil eden *selef-i salihîne*; *beşinci* meslekin ashap, tabiîn ve seleften nakledilen görüşleri toplayıp ayrıntılı ve detaylı tefsir kitapları yazan ancak senedleri ve ravileri kısaltan dördüncü ve daha sonraki tabakalara mensup bir takım zatlara ait olduğunu ifade etmektedir. *Altıncı* meslekin daha ziyade uzmanı oldukları ilimlerden bahseden ve kendi mezheplerini üstün kılmaya çalışan bir takım zatlara ait olduğunu ifade eden merhum, *yedinci* meslekin bazı surelere dair tefsirler yazan veya mufassal tefsirler üzerine haşiye ve ta'likalar yazmakla yetinen zatlara ait olduğunu söylemektedir. *Sekizinci* meslekin yeni ilim ve kuramları dikkate alan ve İslam aleminin uyanışına vesile olacak değerlendirmelerde bulunan zatlara ait olduğunu, bunların da on üç ve on dördüncü tabakalara mensup müfessirler arasında görüldüğünü belirtmektedir. Merhum'a göre *dokuzuncu* ve son sıradaki meslek ise ayetlerin işârât ve letâifini izaha çalışmakla yetinen ehl-i tasavvufa ait meslektir.[5]

Yazdıkları tefsir kitaplarının çokluğu, çeşitliliği ve içeriklerinin zenginliği itibariyle bazı müfessirlerin aynı anda farklı mesleklere mensup sayılabileceğini de belirten merhum, örneğin Gazzâlî'nin hem müfessirlerin usulü hem de tasavvuf yöntemiyle tefsir yazdığını dolayısıyla hem beşinci hem de dokuzuncu meslek ricalinden sayılabileceğini belirtmektedir. Merhum Bilmen, İbn Sînâ'yı da sıraladığı Kur'an müfessirleri tabakasına dâhil etmekte ve bu büyük filozofu meslek olarak da müfessirlerin beşinci tabakası arasında saymaktadır.[6] İbn Sina'nın müfessirliği konusunda şunları söylemektedir:

"İbn Sînâ gerek İslam ilimlerine ve gerek Yunan felsefesine pek mükemmel vakıf bulunuyordu. Şöhreti bütün medeniyet âlemine şâmildir. Felsefî eserleri orta asırlarda garp daru'l-fünunlarında okunuyordu. Eserlerinin çeşitliliği, ik-

4. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatu'l-Müfessirin,* I, 183-184.
5. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* I, 183-184.
6. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* I,193, 408-409.

tidarı ilmisinin genişliği takdirlere şayandır. Yalnız tıp, riyâziyat, felsefe sahalarında değil, dinî ilimler sahasında da iktidarını bir takım eserleriyle ispat etmiştir. Ezcümle bazı sureler hakkında tefsirler yazarak kıymetli, hekimâne mütalaalar serdetmiş, bazı eserlerinde bir takım ahkâm-ı şeriyyenin hikmetini izaha çalışmıştır."[7]

Müfessirlerle ilgili bibliyografik eserler vücuda getiren bazı çağdaş araştırmacılar da İbn Sînâ'yı, Kur'an müfessirleri arasında saymaktadır. İki ciltlik oldukça yararlı ve kapsamlı bir müfessirler ansiklopedisi hazırlamış olan Adil Nuveyhid de bunlardan biridir. Nuveyhid, söz konusu çalışmasında İbn Sînâ'yı da Kur'an müfessirleri arasında saymaktadır. Filozofun çok sayıda eser vermiş bir müellif olduğunu, kitap ve risalelerinin sayısının iki yüzü bulduğunu, edebiyat, ilim, hikmet, tıp, din ve siyaset alanının yanı sıra bazı sureleri de tefsir ettiğini belirtmektedir.[8]

Bütün bunlar, gerek doğrudan Kur'an sure ve ayetleri ile ilgili olarak yazmış olduğu tefsir alanını ilgilendiren çalışmaları ve gerekse dini ve felsefî eserlerinde yapmış olduğu yorumları itibariyle İbn Sînâ'nın da aynı zamanda bir Kur'an müfessiri sayılabileceğini göstermektedir.

İBN SÎNÂ'NIN DİN VE KUR'AN ANLAYIŞI

İbn Sînâ'nın Kur'an'a bakışı ve ilahi hitapla ilgili anlayışı, onun din, felsefe ve bunların birbiriyle olan ilişkilerine dair tezleriyle bağlantılıdır. Filozofun Kur'an ve içeriğine dair anlayışı bu iki olgunun birbiriyle olan ilişkileri çerçevesinde şekillendiğinden önce onun felsefe ve dine, bunların birbiriyle ilişkilerine dair görüşlerine değinmek gerektiği kanaatindeyiz. Bu bölümde filozofun genelde felsefe ve din olgusuna nasıl baktığına, bu iki olgudan ne anladığına, din-felsefe ve akıl-nakil ilişkileri ile ilgili görüşlerine değinecek, sonra Kur'an anlayışını da bu çerçeve içerisinde incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

İbn Sina'nın küçüklüğünde Kur'an eğitimi almış ve özellikle de uzun süre fıkıh tahsilinde bulunmuştur. Bu eğitimin bir sonucu olarak İbn Sînâ'nın eserlerinde dini konulara ve özellikle de Kur'an'a son derece vakıf olduğu, felsefî meseleleri işlerken de sık sık ayet ve hadislerden yararlandığı, birçok yerde ayet ve hadis istişhadında bulunduğu, bazen bir ayetin belirli bir kısmını veya tamamını, zaman zaman belli bölümlerini iktibas ettiği, onlara atıflar yaptığı veya telmihlerde bulunduğu görülmektedir.

---

7. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 409.
8. Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-islâm hatta'l-asri'l-hâdır*, Beyrut 1983, II, 154.

İbn Sînâ'ya göre Kur'an bir vahy-i ilahidir. Ancak o vahyi, geleneksel anlayıştan farklı bir şeklide anlamakta ve açıklamaktadır. Ona göre Kur'an, bir vahiy eseri olmanın yanı sıra aynı zamanda mucizevî bir kitaptır. Filozof, Kur'an'ın icaz özelliklerini de, içerdiği fesahat ve belağat; hayret verici özellik ve nitelikler; nazmının güzelliği; aklî konulara dair içerdiği bilgiler; Allah, melekler, ilahi kitaplar ve peygamberlere dair verdiği bilgiler; muhtevasında yer alan geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberlerde görmekte ve ilahî hitaptaki bu özellikleri birer i'câzî/mucizevî özellik olarak kabul etmektedir. Mucize olgusunu da aklî bir temellendirmeyle açıklamaya çalışan düşünür, onları nebilerin sahip olduğu bazı önemli ve özel güçlere dayandırmaktadır.[9]

İbn Sînâ, dini evrensel bir olgu olarak gördüğü ve hedef kitlesini de seçkin ve halk ayırımı yapmaksızın herkese şamil olarak kabul ettiğinden dolayı, Kur'an hitabını da evrensel kabul etmektedir. Ona göre Kur'an hitabı evrenseldir, ancak bu, din dilinin ve Kur'an'ın ihtiva ettiği konuların tamamının herkes tarafından eşit düzeyde anlaşılabileceği anlamına gelmez. Kur'an tüm insanlara hitap etmek, seçkin ve sıradan ayırımı yapmaksızın herkesi kapsamak durumunda olduğu için, dil ve hitabı da buna göre ayarlanmış, dolayısıyla onda yer yer herkesin anlayabileceği, yer yer de yalnızca seçkinlerin kavrayabileceği bir dil kullanılmıştır. Genel kitlenin ihtiyaçlarını da dikkate alan ilahi hitap, birçok konuyu mücmel bırakmış, yer yer tenzihî, yer yer de temsilî ve teşbihî bir dil kullanmıştır. Kur'an, remzî ve teşbihî dili de özellikle halka anlatılması zor olan bazı meseleleri anlatırken tercih etmiştir.

Fazlur Rahman'ın ifadesiyle İbn Sînâ, "Kur'an'ın bütünüyle değilse de, genel olarak lafzî değil sembolik hakikat olduğunu, fakat avam için lafzî hakikatlerin korunması gerektiğini öne sürer. Bu, Kur'an'ın Allah kelamı olmadığı manasına gelmez. Kur'an elbette bir anlamda lafzî olarak Allah kelamıdır. Bundan başka her ne kadar herkesin uyması gerekiyorsa da, şeriat de kısmen sembolik ve kısmen eğiticidir."[10]

İbn Sînâ'nın nübüvvetin ispatına dair yazdığı bir risalenin başlığı, peygamberlerin kullandıkları simgesel dilin, din dilindeki bir takım rumuz ve emsallerin te'vili başlığını taşımaktadır. Eserin tam ismi '*Risâletün fi isbâti'n-nübüvveti ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*'dir. Bunun anlamı 'Peygamberliğin ispatı, kullandıkları simge (*rumuz*) ve sembollerin (*emsal*) yorumlanması' demektir ki, eserin adı onun genelde din dilinde özelde de Kur'an ve sünnette sembolik ifadelerin varlığını kabul ettiğini ve bazı ayetleri kendi felsefî sisteminin temsilleri olarak görerek bir anlamda şifrelerini çözdüğünü göstermektedir. Nitekim filozof Kur'an'daki nur ayetini, hurûf-u mukattayı ve başka bir çok aye-

9. İbn Sînâ, "Risâle fi'l-fi'l ve'l-infiâl", (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs* içinde), s. 4.
10. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), II, 117.

ti, bu bağlamda değerlendirmiş ve felsefî düşüncesine uygun olarak yorumlama yoluna gitmiştir.[11]

İbn Sînâ, Kur'an hitabının yerine göre tenzihî, yerine göre de teşbihî, yerine göre hakikî yerine göre de mecâzî bir dil ve üslup kullandığı kanaatindedir. Bilhassa Arapça'da, kelamda anlam genişlemesi (*tevessu*) ve mecâzın bulunduğunu kabul eden filozofun kanaatine göre Kur'an'daki birçok ayet teşbihî olduğu için mecâzî özellikler taşımaktadır.[12] İşte seçkinlerin bir görevi de, onun bu mecâzî ve remzî dilini çözmektir.

İbn Sînâ'ya göre Kur'an'ın birçok sure ve ayeti simgesel ve işârî bir özellik taşımaktadır, tefsir terimiyle ifade edecek olursak bu sure ve ayetler müteşabihattan sayılır. Filozofun anlayışına göre Kur'an'ın ne kadarı işâret dilini kullanmaktadır veya Kur'an hangi konuları sembolik bir tarzda anlatmaktadır? Tamamen mi yoksa kısmen mi simgeseldir? Hakiki olarak kabul edilmesi, dolayısıyla zahiri/literal anlamlarının korunarak te'vile ve mecâzî yoruma yeltenilmemesi lazım gelen sure ve ayetleri yok mudur? Hakiki anlamıyla alınması gereken bir takım nasslar varsa, bunlar daha çok hangi alanlarla ilgilidir? İlahi hitapta bir takım gerçekler işâret dili ile ifade edilmişse, veya onda mecazî, teşbihî ve simgesel bir dil de kullanılmışsa, bunlar daha çok hangi alanlarda ve konularda kullanılmıştır?

Filozofun eserleri arasında doğrudan zikri geçen soruları cevaplayıcı mahiyette bir risale bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu soruların cevabını ancak onun muhtelif eserlerine serpiştirilmiş olan, yer yer doğrudan yer yer de dolaylı olarak yapmış olduğu açıklamalardan hareketle verebileceği kanısındayız.

Bilindiği gibi genel kabul gören anlayışa göre İslam bilginleri son ilahi dinin temel esaslarını en genel manada itikadî esaslar, ibadet konuları, muamelat ve ukubat hükümleri ile ahlakî esaslar şeklinde tespit etmişlerdir. Geleneksel anlayışa göre Kur'an'ın içerdiği itikadî konular arasında Allah'a, meleklere, ilahi kitaplara, peygamberlere iman, ahiret hayatı ve bir de kader konusu ve bunlarla bağlantılı diğer konular gelmektedir. İbadet esasları arasında ise namaz, oruç, hac, kurban, zekat vs. şeklinde sıralayabileceğimiz diğer ibadet hükümleri yer almaktadır. Yine Kur'an'ın içerdiği muamelat ve ukubat ilkeleri arasında ise yeme-içme, evlenme-boşanma, miras, alış-veriş, ticaret vs. gibi kişinin gerek kendisi ve ailesi, gerekse diğer insanlarla olan ilişkilerinden doğan hak ve sorumluklarına dair hükümler içeren ayetler yer almaktadır. Kur'an'ın ahlakî esaslara dair içerdiği ayetlerse kişinin Allah'a, evren ve insanlara karşı takınması gereken tutum ve davranışlara dair emir ve yasakları içeren, dini ve ahlakî özellikler taşıyan ayetler bütünüdür. Dolayısıyla yukarıdaki soruları Kur'an ayetlerindeki bu genel başlıkları ve bunlara dair esasları belirten ayetleri dikkate alarak cevaplandırabiliriz.

---

11. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 285.
12. İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-adhaviyye*, s. 46-47.

İbn Sînâ'nın bireysel ve toplumsal hayatta ibadetlerin gereğine ve önemine inanması, kendi özel hayatında dinî ibadetlerini bizatihi yerine getirmesi, namaz ve duanın önemini vurgulaması, salih amel ve ibadeti insanların ruh ve beden sağlığı için son derece gerekli ve yararlı görerek eserlerine Allah'a karşı kulluk görevini yerine getirmenin insanlara hem bu dünyada hem de ahirette birçok yararlar sağlayacağını vurgulayan bölümler eklemesi[13], namaz konusunda müstakil bir risale yazmış olması, onun Kur'an'ın ibadet alanını ilgilendiren konularının muhkem olduğuna inandığını ve bu alanla ilgili ayetlerin anlamlarını hakiki olarak kabul ettiğini, dolayısıyla ilahi hitaptaki ibadetlerle ilgili lafızların delaletlerinin simgesel olmadığı kanaatini taşıdığını göstermektedir.

Filozofun hayatı ve dini yaşantısına bakıldığında onun özel hayatında dini ibadetlerini yerine getirdiğini, namaz kılma, dua etme, kabir ziyaretinin yararlı olduğunu vurgulama ve yoksullara yardım etme gibi bir takım dini emir ve tavsiyeleri uyguladığı, ayrıca şerî yasaklardan kaçınacağına dair verdiği ahitleri görülmektedir. Filozofun özellikle *Risale fi'l-ahd* adlı eserinde kendisini ilahi bir ahitle de bağlayarak Allah'a karşı şeri emirlerin yerine getirilmesi konusunda ihmalkâr davranmayacağını, dinî yasaklardan kaçınacağını ve ibadetlerin ifasında kusur etmeyeceğine dair söz verdiğini de biliyoruz. Aynı şekilde onun devrinin mutasavvıflarından Ebu Said Ebul Hayr'a (ö.440/1049) yazdığı risalede hareketlerin en güzelinin namaz, amellerin en faziletli ve en mükemmelinin de oruç olduğunu vurgulaması, filozofun ibadet hükümlerini muhkemat olarak kabul ettiğini, onları müteşabihattan saymadığını ve dolayısıyla da te'viline yeltenmediğini göstermektedir.[14]

Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle "İbn Sînâ'ya göre mikrokozmos ile makrokozmosun birbirine tekabül etmesi, aralarında varolan sempati ve ahenk sebebiyledir. Dini ibadetleri yapmak, mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki sempatiyi daha da artırır ve insanın göklerden daha çok ruhî güç almasını sağlar. İbadetler özellikle dua (namaz) dünyanın düzenini insan varlığında içselleştirir. Bu nedenle kurbanlar kesmek, yağmur ve benzeri şeyler için dua etmek büyük faydalar getirir."[15]

İbn Sînâ, yine *ed-Dua* adlı risâlesinde dua ve kabir ziyaretinin faydalı olduğunu, bu olayın âlemdeki nedensellik yasasıyla çelişmediğini belirtir ve böylece felsefenin sonuçları ile dinin dua talebini uzlaştırmaya çalışır.[16]

---

13. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyât)*, s. 443-446; *en-Necât*, s. 340-343.
14. İbn Sînâ, Mektubu Ebu's-Said ile'ş-Şeyh ve cevabuhu, (*Resâil-i İbn Sînâ* içinde), II,38 (Ülken neşri); İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 445, ez-Zehebî, *Siyeri a'lâmu'n-nübelâ*, XVII, 535.
15. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 287.
16. Gurabe, *İbn Sînâ beyne'd-din ve'l-felsefe*, s. 143.

Bütün bu örnekler İbn Sînâ'nın İslam geleneğinde aklın otoritesine karşı çıkarak hakikati masum imamların bildiğini iddia eden ve şerî emirlerin yalnızca batınının murad edildiğini ileri sürerek nassların zahirini reddedip ilahi esasları işlevsiz hale getiren aşırı şiî/batınîler gibi Kur'an'ın bütün hükümlerini te'vil etme yoluna gitmediğini göstermektedir. Bilindiği üzere Batınîyye, nasların zahiri manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen "masum imam"ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır.[17] Nitekim tarih içinde aşırılıklarıyla dikkat çeken bazı şiî/batınî gruplar abdest, namaz, oruç, zekat ve hacc gibi ibadetler de dâhil olmak üzere Kur'an'ın bütün ayetlerini kendi sapkın anlayışları doğrultusunda te'vil ederek ilahi esasları ortadan kaldırma yoluna gitmişlerdir.[18]

Kur'an dili konusunda bu tür bir yaklaşıma karşı olan İbn Sînâ, zahirle batın arasında orta bir yolu benimseyerek dinin ve Kur'an'ın emirlerinin zahiri ve batınî boyutuyla birlikte ele alınmasını savunmuştur. İbn Sina, namaz konusunu ele aldığı *er-Risâle fî sırri's-salât* adlı eserinin mukaddimesinde insanların namazın zahiri konusunda gevşeklik gösterip batınî boyutunu da hiç düşünmediklerini görünce kaleme alma ihtiyacı hissettiğini ve bu konuda bazı açıklamalar yapmayı gerekli gördüğünü belirtmektedir.[19]

Namaz risalesinde filozof, namazın gerekliliğini vurgulayarak şeriatın bu ibadeti akıllı ve büluğ çağına ulaşmış insana teklif ettiğini, böylece insana tazarru ve niyaz etme imkânı sağladığını, onu ilahi hitaba mazhar kılarak bu fiil ve sıfat ile insanı diğer canlılardan ayırdığını belirtmektedir. Yine İbn Sînâ, şeri kanunların yalnızca genel kitle için değil, seçkin ve entelektüel zümreler için de sosyal faydalar içerdiğini vurgulamış ve namazın sadece halk için değil filozoflar için de faydalı olduğunu savunmuştur.[20]

Düşünür, üç bölüme ayırdığı risalenin birinci bölümünde namazın mahiyetini, ikinci bölümde namazın zahirî ve batınî boyutunu, üçüncü bölümde de bu iki kısmın kime gerekli olduğunu ele almaktadır. Namazda birçok fayda ve umumi maslahat bulunduğunu ifade eden filozof, namaz ibadetinin şerî bir emir olarak yerine getirilmesinin farz olduğunu belirtmenin yanı sıra, söz konusu ibadeti şekli ve zahiri boyutuyla yerine getirmenin de bir vecibe olduğunu ve bunun ihmal edilmemesi gerektiğini, ancak bu ibadeti icra ederken yalnızca şeklin ve zahirin yeterli olmadığını, aynı zamanda bu ibadetin derûnî bo-

---

17. Avni İlhan, "Batınîlik", *DİA*, V/190-191, Ahmet Ateş, "Batınîyye", *İA*, II, 339-342; Gazzâlî, *Fedaihu'l-Batınîyye*, s. 37-38.
18. Gazzâlî, *Fedaihu'l-batınîyye*, s. 55, 56, 66.
19. İbn Sînâ, Risâle fi sırri's-salât, (*et-Tefsiru'l-Kur'anî* içinde), s. 221; T. çeviri için bkz. İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi, Namaz Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, Ankara 1959.
20. Hodgson, *İslamın Serüveni*, II,186.

yutu üzerinde de durmak gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre namazın yalnızca şekli ve zahiri yönünün yerine getirilmesi bir eksikliktir. Namazda içtenlik ve ihlas gibi batınî boyutlar da en az şekil kadar gerekli ve önemlidir. Bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

> "Şimdi bil ki, namaz iki kısma ayrılmıştır: 1-Bir kısmı zahirdir. Bu riyâzîdir ve zahire müteallliktir. 2-Bir kısmı batındır. Hakiki olandır ve batını gerektirir. Zahiri olana gelince, o şer'an me'mur va'z olarak da malumdur. Şeriat onu gerekli görmüş insanları onu kılmakla mükellef kılmış ve "salat" olarak da adlandırmıştır. Zira namaz imanın kaidesidir. Allah resulü: "Namazı olmayanın imanı yoktur, yine emaneti olmayanın da imanı yoktur" diye buyurmuşlardır. Hazırlıkları malum, vakitleri bellidir. Onu ibadetlerin en şereflisi saymış, diğer ibadetlerden üstün bir derecede tutmuştur."[21]

Filozof, Allah resulünün "Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılınız" hadisini örnek vererek şekil ve batını birleştirdikten sonra, batınî boyutla neyi kastettiğine de şu ifadelerle açıklık kazandırmaktadır:

> "İkinci kısma gelince o batındır, hakikidir. Hakkı, arınmış bir kalp ve kuruntulardan soyutlanmış bir nefs ile müşahede etmektir. Bu kısım bedenî hazırlıklar ve hissî rükünler yerine cârî olmaz. Havatır-ı sâfi ve nüfus-u bakiye mecrâsına cari olur. Allah resulü bu hakiki idrâkle meşgul olmuş, bu durum onu adedî nizamdan alıkoymuştur. Bazen namazı kısaltmış, zaman zaman uzatmıştır. Akıl ile itimat olunan namaz işte bu namazdır. Allah resulünün "Namaz kılan rabbine yakarmaktadır" diye buyurması bu dediğimizin delilidir. Münâcâtın cismânî uzuvlar ve hissî lisanla olmadığı da akıllıya malumdur. Zira böyle bir konuşma ve münâcât, mekân ve zamanın kuşattığı kişiler için olur."[22]

Filozofun Kur'an ve sünnetin namaz ibadetine dair hükümleri karşısında takındığı ve ortaya koyduğu bu zahir-batın sentezli yaklaşımı, tüm ibadet hükümleri için de geçerlidir. Zira İbn Sînâ, devamla ibadet esnasında zahir ve batınî boyutun beraberce göz önüne alınması gerektiğine dair ortaya koyduğu bu ilkenin, bütün şerî emirler için geçerli olduğunu belirtmektedir.[23]

eş-Şeyh er-Reîs, Kur'an'ın ahlakî alanda ortaya koymuş olduğu hükümleri de hakiki olarak değerlendirmekte ve Kur'an'ın bu tür erdemler üzerinde du-

---

21. İbn Sînâ, *Risâle fi sırri's-salât,* s. 214. (*et-Tefsirul'-Kur'anî* içinde)
22. İbn Sînâ, *Risâle fi sırri's-salât,* s. 216.
23. "Ve cemîu'l-evâmiri'ş-şerîyyeti câriyetun mecrâ mâ şerehnâhu fî risâletinâ hâzihi." İbn Sînâ, "Risâle fi sırri's-salât", (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî* içinde) s. 221.

ran sure ve ayetlerini muhkem olarak kabul edip simgesel olarak değerlendirmemektedir. Filozof ahlak alanında din ile felsefenin söyledikleri arasında bir herhangi bir zıtlık ve aykırılık görmemiş, tam aksine daha önce de değinildiği üzere ahlakî hikmetin ilahî dinden kaynaklandığını söylemiştir.[24] O halde bu anlayışa göre Kur'ân'ın ahlaka dair hükümleri de lafzî ve hakiki anlamdadır ve muhkemdirler. Bilindiği üzere filozofun ahlak felsefesi anlayışı dört ana esas üzerine bina edilmiştir. Ahlak felsefesinin bu dört ana unsuru da "adalet, şecaat, hilm ve hikmet" şeklindedir. Bu dört esastan bilgelik/hikmet aklî kuvvetin erdemidir. Cesaret ise öfke gücünün erdemidir. İffet, şehvet gücünün erdemidir. Adalet ise bütün bunları toplayan ve hepsinin belli oranda bulunmasını sağlayan dengeleyici erdemden ibarettir.[25] Buna göre filozofun ahlak felsefesinde dört ana esasın alt dallarını oluşturan cömertlik, kanaat, sabır, şükür, sır tutma, doğruluk, ahde vefa, rahmet, haya, tevazu... şeklinde sıralanabilecek diğer tüm ahlakî erdemler ve bunlara dair ilahi buyruklar muhkemdirler, dolayısıyla zahir üzere kabulleri gerekir. İnsanî nefsin de önce batıl inançtan ve güzel ahlaki erdemlerin karşıtı olan kötü huylardan arındırılıp temizlenmesi, sonra nazari ve kudsi bilgilerle olgunlaştırılması ve daha sonra da doğru fiiller ve erdemli davranışlarla donatılması ve olgunlaştırılması gerekir.[26]

Filozofun dini nasslar içinde muhkemat olarak kabul ettiği ve te'viline yeltenmediği konularla ilgili bu tespitlerden sonra, müteşabihattan saydığı ve te'vil yoluna gittiği Kur'an konularına da değinmemiz gerekir. Eserlerinin genel muhtevasına bakarak İbn Sînâ'nın Kur'an'da yer alan ve inanç alanını ilgilendiren bazı Kur'an sure ve ayetlerini teşbihî olarak kabul ettiğini ve bunları müteşabihattan saydığını söyleyebiliriz. Öncelikle filozofa göre Kur'an'da Allah'tan ve onun zat ve sıfatlarından, fiil ve isimlerinden bahseden ayetler muhkem değil müteşabihattandır. Bunların tamamı hakiki (lafzî) anlamıyla alınamazlar. Filozofa göre Kur'an, Allah konusunu açıklarken meseleyi bedevi ve anlayışı kıt olan halkın düzeyine indirmek için birçok noktada teşbihî bir dil kullanmıştır. Ancak bunlarla birlikte tenzihî bir dil de kullanarak durumu dengelemiştir. Bu nedenle Kur'an'da Allah'ın zat, sıfat, fiil ve isimlerinden bahseden ayetlerin onun felsefî sistemine uygun bir tarzda te'vil edilmeleri gerekmektedir. Özellikle Allah'ın büyüklüğü ve azameti insanların anlayabilecekleri bir takım rumuz ve örneklerle anlatılmıştır.[27]

---

24. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 17 (Bedevi neşri).
25. İbn Sînâ, Risale fi ilmi'l-ahlak, (*Mecmuatu'r-Resâil* içinde) Mısır, 1328; Ayrıca bkz. *Tis'a Resâil* içinde s. 152. Tis'a resâil'deki Ahlak Risalesi ile Ahd Risalesi'nin birbirine karıştığı dikkate alınmalıdır. Ahlakî erdemler için ayrıca Bkz. Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, Mısır, 1328, s. 83.
26. İbn Sînâ, Tefsiri Suretu'l-A'la, (*et-Tefsirul Kur'anî* içinde), s. 100-102, Ayrıca bkz. Ek Bölüm, *A'la Suresi Tefsiri*.
27. İbn Sînâ, *el-Şifâ, (İlâhiyât)*, s. 443.

Yine İbn Sînâ'nın Kur'an'da yer alan diğer iman esaslarıyla ilgili ayetleri de müteşabihattan saydığını söyleyebiliriz. Buna göre Kur'an'da simgesel dilin kullanıldığı alanlardan biri de meleklerdir. Kur'an ve sünnetin bu konudaki tutumu meleklerin varlığından bahsetmek, yüce ilahi varlıklara değinip bu konuda ayrıntıya girmeden onları halk indinde güzel karşılanacak şekilde nitelemektir. O da meleklerin yalnızca filozofların akıllarının kavrayabileceği salt aklî ruhsal varlıklar olarak değil de, halkın hayal edebileceği en güzel şekillerde tasvir etmektir.[28] Filozof meleklerden bahseden bazı ayetleri İslam geleneğindeki geleneksel anlayışlardan oldukça farklı bir şekilde değerlendirmiş ve kendine özgü bir üslup ve anlayışla açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir. Vahiy meleğinden diğer meleklere kadar hemen bütün melekleri te'vil etmeyi tercih eden filozof, bunları daha çok bağımsız varlığa sahip aklî varlıklar olarak değerlendirmiştir. Yine eserlerinde gökyüzü ve yeryüzü melekleri gibi ayırımlar yapmış, bazı eserlerinde insanın sahip olduğu nazarî ve amelî kuvvetleri yeryüzü melekleri olarak nitelemiş, Ayüstü varlıkları meleksi ve yüce, ulvi varlıklar olarak telakki etmiştir.[29]

İbn Sînâ'ya göre Kur'an'da iman, ibadet, hukuk ve ahlaka dair yukarıda değinilen esasların birçoğu açık bir dille anlatılmakla birlikte, meâd ve ahiret hayatıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmı da sembol, teşbih ve misallerle ifade edilmiştir. Halkın ulvî hakikatleri kavrayabilmesi için de bu gereklidir. Çünkü ne halk bu bilgilerin mahiyetini tam olarak anlayacak düzeydedir, ne de onların kullandığı gündelik dil bu bilgileri anlatmak için yeterlidir. Ancak kavrayış düzeyleri yüksek olanlar, te'vil yoluyla bu remzî dilin gerisindeki asıl gerçeği kavrayabilirler.[30] Filozofa göre uhrevî konular halka anlatılması zor olan meselelerdendir. Bu nedenle ahiretle ilgili konu ve kavramlar insanlara keyfiyetini tasavvur edebilecekleri, kalplerinin yatışacağı, içlerine sinecek şekilde anlatılmıştır. Ahiretteki mutluluk ve bedbahtlık onların anlayabileceği, tasavvur edebileceği bir takım darb-ı mesellerle izah edilmiştir. Bu konuda hak olana ancak mücmel olarak değinilmiştir. O da orada gözlerin görmediği, kulakların işitmediği şeylerin olduğu, yine orada mülk-ü azim olan lezzetin ve azab-ı mukim olan elemin bulunduğudur.[31]

Seçkinler için yazılan eserlerde Kur'an'ın meâd konusunu ele almasındaki asıl amacının insanları özendirme ve sakındırma, sevapla müjdeleyip azapla korkutma olduğunu kabul eden filozofa göre, Kur'an ve sünnetin sevapla ilgi-

---

28. İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-adhaviyye,* s. 59.
29. İbn Sînâ, *Hay b. Yakzan,* çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1996, s. 39-40.
30. Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA,* XX, 330.
31. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyât),* s. 443.

li tasvirlerindeki hedefi, halkın onları daha rahat ve kolay bir şekilde anlayabileceği ve güzel karşılayabileceği şekilde anlatmaktır. Azabın anlatılması da aynı şekildedir. Bu nedenle Kur'an'da uhrevî lezzet ve elem konuları görme, dokunma, koklama, işitme, tatma ve cinsel arzular gibi duyusal benzetmeler yoluyla anlatılır.[32] Özetle filozofa göre Kur'an'da yer alan uhrevî olgularla ilgili kavram ve ifadeler hep teşbihî ve mecâzî bir dille anlatılmıştır. Filozofa göre Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan sırat, mizan, hesap, cennet, cehennem ve oradaki mutluluk ve bedbahtlığı ifade eden ayet ve hadisler bütünüyle müteşabihattandır, dolayısıyla felsefî bir yöntemle te'vil edilmeleri gerekir.

Filozofun Kur'an'ın semavat, gezegenler, evrenin yaratılışı ve benzeri olaylardan bahseden bir takım kevnî ayetlerini de müteşabihattan saydığı ve bu tür ayetleri tabiat felsefesindeki görüşleri doğrultusunda yorumlama, özelikle de te'vil etme ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. Astronomi konusundaki görüşleri ile din dilindeki kevnî ifadelerin birbirine paralel olduğunu kabul eden bilimsel anlayışın sonucu olarak filozof, felsefedeki gök cisimleri ile dindeki melek anlayışını uzlaştırmış, gökteki feleklerin nefsini birer melek olarak kabul etmiştir. Yine düşünür evrenbilim anlayışına dayanarak Kur'an'ın bazı kavramlarını kendi görüşleriyle paralellikler kurarak yorumlamış, Arş ve Kürsi, Levh ve Kalemden bahseden ve selefi anlayışta müteşabihattan sayılarak tevilinden kaçınılan ayetleri de kendi felsefî düşünce sistemine uygun bir tarzda te'vil etmiştir. Özellikle Arş, Kürsi, Cennet, Cehennem, Melek, Nur gibi kavramları ele aldığı eserlerinde, Kur'an ayetleriyle kendi fikirlerini teyit etmeye çalışmıştır.[33]

Yine eserlerinde yapmış olduğu yorum ve değerlendirmelerden yola çıkarak İbn Sînâ'nın bir takım Kur'an kıssalarını da hakiki anlamıyla anlamadığını ve dolayısıyla sembolik ve simgesel olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Yapmış olduğu bazı ayetlerle ilgili değerlendirme ve yorumlardan yola çıkarak söylediğimiz bu tez, bundan sonraki bölümde değineceğimiz görsel hikâyelerdeki bazı örnekler yardımıyla daha ayrıntılı olarak işlenecektir.

İbn Sînâ'nın müteşabihat olarak gördüğü ve simgesel olarak değerlendirdiği Kur'an ilimlerinden birisi de hiç kuşkusuz bazı surelerin başlangıçlarında yer alan ve hurûf-u mukatta olarak adlandırılan harflerdir. Filozofa göre Kur'an'daki bu harflerin tamamı simgeseldir ve onun felsefî sisteminde yer alan varlıklar hiyerarşisine ve varlıkların birbiriyle olan ilişkilerine dair bir takım gerçeklere delalet etmektedir. Hem mekkî hem de medenî surelerin başlangıcında yer alan bir takım harfler, filozofun evren anlayışına ve kozmosun oluşum merhaleleriyle ilgili görüşlerine işaret etmektedir.

---

32. İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-adhaviyye*, s. 59.
33. Karlığa, Tefsir Tarihi, (*Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri* ekinde), XVI, 199.

İbn Sînâ'nın Kur'an'a bakışının ve Kur'an telakkisinin ne olduğunu ana hatları itibariyle kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Filozofun düşünce sistemine göre Kur'an'la entellektüel cehd, felsefî çaba arasında herhangi bir zıtlık ve çelişki yoktur. Kur'an felsefede ulaşılan gerçekliklerin icmali, yer yer îmalı ve bazı konularda da sembolik bir dille ifade edildiği ilahi bir kaynaktır. Felsefe ise çoğu alanda sembolik bir tarzda ifade edilen dini ve metafiziki gerçeklikleri aklî delil ve burhana dayalı verilerle açıklayan, bir anlamda Kur'an'ın şifrelerini çözen anahtar konumundadır. İbn Sînâ'nın felsefî düşünce sisteminde, "Dinde olanlar felsefede olanların misalleridir."[34] şeklinde formüle edilebilecek genel bir ilkenin varlığı dikkati çeker. Bu nedenle söz konusu düşünce sistemine göre aklın ve bilimin rehber ve 'metbu'; dinin yani Kur'an ve sünnetin ise akla ve hikmetin/ilmin izine 'tabi' olduğu söylenebilir. Felsefe, başka bir deyişle (b)ilim öncü ve rehber, din ise izleyici ve takipçidir. Dinin felsefeye uyması ve onun verilerini izlemesi gerekir. Filozofun ifadesiyle "Şeriat aklın izine tabidir, onu izler."[35]

İBN SÎNÂ'NIN YORUM YÖNTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Tefsir eserleri müfessirlerin düşünce dünyalarını, bilgi birikimlerini ve edindikleri müktesebatı yansıttığı kadar, o düşüncelerini besleyen kaynakları, müfessirlerin ilgi alanlarının özelliğine göre belli oranda onların içinde yaşadıkları asrın genel özelliklerini, o çağın veya dönemin siyasi ve sosyal sorunlarını, o zamana kadar insanlığın çeşitli alanlarda göstermiş olduğu bilimsel gelişme düzeyini, o dönem veya asırda hâkim olan bilimsel anlayışları, çeşitli düşünce akımlarının farklı konulardaki temel görüşlerini ve yorumcuların ilahi metinde gördüklerini veya görmek istediklerini de yansıtır.

İbn Sînâ'nın düşünce sistemini besleyen kaynaklar onun tefsir ve te'vil anlayışının da temel kaynaklarıdır. Filozofun tefsir ve te'vil anlayışını şekillendiren ve besleyen kaynakların düşünce sisteminde olduğu gibi özelde Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Aristo, Yeni Eflatunculuk genelde klasik Yunan felsefî mirası ile İslam felsefesi ve kendi şahsi reylerinden ibaret olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın ilahi hitabın anlaşılması ve yorumlanması konusunda uyguladığı yöntem felsefî düşünce sisteminin cüz-ü mütemimi niteliğindedir. İbn Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışını besleyen ve şekillendiren öğeler, geçmiş tefsir otoritelerinin görüş ve kanaatlerine yer veren ve genellikle Kur'an yorumcusunun nakilci durumunda

34. el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, s. 147.
35. "Ve'ş-şer'u yetbe'u esere'l-a'kli" İbn Sînâ, Risâle fi sırri's-salât, (*et-Tefsiru'l-Kur'anî* içinde), s. 215.

olduğu rivayet tefsir geleneğini besleyen ve şekillendiren kaynaklardan ziyade, bazı dirayet tefsirlerini şekillendiren ve besleyen kaynaklardır.

İbn Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışının önemli bir özelliği felsefî düşünce sistemi gibi eklektik bir yapı arzetmesidir. Beslendiği kaynakların filozofu getirdiği nokta, döneminde hâkim olan felsefî ilimler sisteminin sonuçları ile ilahi metnin söylemleri arasında bir uzlaştırma zemini aramak olmuştur. Küçüklüğünden beri aldığı dinî ve Kur'anî eğitim ile felsefeye karşı duyduğu aşırı sevgi ve ilgi, filozofu teorik çerçevede bu iki alanın uzlaştırılması gerektiği sonucuna ulaştırmıştır. Temel anlayış ve yaklaşım iki alan arasında uzlaşma zemini aramak olunca, tefsir ve te'vil yöntemi de bu uzlaşma arayışının uygulama alanı haline gelmiştir. Filozof din dilini kısmen sembolik ve remzî bir alan, felsefeyi ise burhana dayalı bir ilim dalı olarak telakki ettiğinden, kendi anlayışına göre felsefeyi din dilinin şifrelerini çözen bir anahtar olarak görmüş, yazdığı muhtelif sure ve ayet tefsirleriyle ilgili eserlerinde kendi kozmolojik ve metafizik görüşleriyle dinin remzî dilini çözmenin örneklerini vermeye çalışmıştır. Filozofun huruf-u mukattaya ve Kur'an'da yer alan metafiziki varlıklara dair yapmış olduğu yorumlar bunun en çarpıcı örnekleridir.

İbn Sînâ'nın yorum yönteminin bir diğer özelliği de yorumlarında doğrudan Kur'an'dan yola çıkarak ulaşılmış sonuçların yanı sıra aklî ve felsefî alanda düşünme, akıl yürütme ve tecrübeye dayalı olarak ulaşılan sonuçların dini nasslarla desteklenmeye çalışılmasıdır. Filozof felsefi konuları ayet ve hadislerden yararlanarak açıkladığı gibi felsefî birikimden hareketle yaptığı yorumları Kur'an'la uzlaştırmaya da çalışmıştır. Bunu çağdaş düşünürlerden S. Hüseyin Nasr şu ifadelerle dile getirmektedir: "İbn Sînâ, Kur'an tefsirlerinde, el-Fârâbî'nin din ve felsefeyi veya iman ve aklı barıştırmak için yaptığı çabaları devam ettirir. Bu çabalar daha sonraki yüz yıllarda birçok bilge tarafından da devam ettirilmiştir."[36] Bu çerçevede filozof devrinin Bastlamyus astronomisine dayalı evrenbilim anlayışının verilerini esas alarak bunlarla Kur'an'ın gökbilim ve metafizik varlıklara dair ayet ve kavramları arasında bir uzlaşma zemini aramış, felek, melek, arş ve kürsi gibi kavramlarla ilgili tefsir ve te'viller yapmıştır.

Klasik tefsir usulü eserlerinde müfessir ve tefsirlerde bulunması gereken bir takım şartlar sıralanır ve Kur'an'ın tefsir edilmesi konusunda yorumcuların öncelikle bu esaslara dikkat etmeleri vurgulanır, aksi halde indî, hatalı ve yanlış yorumlar yapabilecekleri uyarısında bulunulur. Bu cümleden olarak iç bütünlüğü dikkate alınarak önce Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi gerektiği ifade edilir. Buna gerekçe olarak da bir yerde mücmel bırakılan bir ayetin başka bir yerde açıklandığı ve bir anlamda Kur'an'ın kendi kendini tefsir ettiği dile getirilir. Kur'an'dan sonra sahih sünnete başvurulması gerektiği çünkü sünnetin

36. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 360.

Kur'an'ın açıklayıcısı ve şerhedicisi olduğu belirtilir. Sünnetten sonra sahabenin görüşlerine başvurulması istenir; çünkü onların vahyin inişine ve nüzul ortamına tanık oldukları, sağlam ve sahih görüş sahibi oldukları vurgulanır. Daha sonra da tefsir konusunda sahabeyi izleyen ve onlardan yararlanan tabiun kavline müracaat edilmesi önerilir.[37] Sayılan bu şartlara ilave olarak yine tefsir için ayetlerin sebeb-i nüzulüne, mekkî ve medenî oluşuna, muhkem ve müteşabihata, siyak-sibaka, dilbilim kurallarına, kelamın iktizasına vs. dikkat edilmesi şeklinde öneriler yer alır. Bu öneriler daha çok zaman içinde tefsirlerde gözlenen bazı eksikliklerin giderilmesi amacıyla sonradan konulmuş ilkelerdir. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ'nın yorum yönteminde hem geleneksel anlayışlarla uygunluk ve uyumluluk arz eden yorum ve yaklaşımlar, hem de onlardan oldukça farklılık gösteren yaklaşımlar dikkati çekmektedir.

Genelde İslam filozofları ve özelde İbn Sina'nın Kur'an yorumlarında gözlenen yöntem çoğunlukla kendilerinden önceki tefsir otoritelerinin görüş ve yorumlarına dayanma yerine, varlıkların incelenmesi sonucunda elde edilen verilerden ve kendi zihni çabalarından hareketle te'vil yoluna başvurma yöntemidir. Araştırmacılar müslüman düşünür ve filozofların din ile felsefe arasını uzlaştırma yollarının, özelikle de Kur'an ayetlerini yorumlama yöntemlerinin iki farklı şekilde tezahür ettiğini söylerler:

1. Genel dini gerçekleri açıklayıcılık karakterine sahip felsefî görüşlerle açıklama yöntemi: Bu yöntemde dinî nasslar ve şerî hakikatler uygun düştükleri felsefî görüş ve düşüncelerle uzlaşır bir tarzda açıklanır. Felsefî sonuçlarla çelişir gözükmeyen ve onlarla uyumluluk arzeden dinî nasslar, felsefî fikirlere paralel bir şekilde izah edilir ve böylece onların birbiriyle uyumlu olmaları sağlanmış olur. Bu yol fazla problemli olmayan, kısa ve yakın yoldur.
2. Te'vil yolu: Bu yol birinciden daha ince ve daha derindir. Bu yolda dini gerçekleri felsefî görüş ve düşüncelere uyarlama, ona uygun hale getirecek şekilde yorumlama esasına dayanır. Dini nasslar ve şeri hakikatler felsefî görüş ve nazarîyelere uyarlanır, diğer bir deyişle felsefeyi dine hâkim kılacak şekilde açıklama esas alınır. Bu ikinci metot İslam filozoflarından hem Fârâbî hem de İbn Sînâ tarafından kullanılmıştır. Fakat Fârâbî'ye nispetle İbn Sînâ'da daha açık ve daha belirgindir.[38] İkinci yolda felsefî ilimler sisteminin verileriyle uzlaşmaz gözüken nasslar mecazi ve semboliktir denilmek suretiyle hakiki anlamda olmadıkları ifade edilerek te'vil edil-

37. İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, 119-121,133; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, I,12-13 ;ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173-175; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II,1197-1199.
38. el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 251,260; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kurânî*, s. 25.

me yoluna gidilir. Bu nedenle de ikinci yol geleneksel ulema tarafından eleştirilen bir yöntemdir. Nitekim İbn Sînâ ve diğer İslam filozoflarının felsefî tefsir anlayışında dikkati çeken bu ikinci tutum bazı İslam âlimleri tarafından birinciden daha tehlikeli görülerek eleştiri konusu yapılmıştır.[39] İbn Sina'nın te'vil anlayışında buna dair bolca örnek bulmak mümkündür. Dini kavram ve ifadeler konusunda dilbilim kurallarını ve dinin genel maksatlarını ihmal ederek açıklamaya çalışmak klasik kaynaklarda daha çok tekellüf olarak adlandırılmaktadır. İbn Sina'nın kimi eserlerinde gözlenen bu yol ve yöntemi 'zorlama yorum' olarak değerlendirmek de mümkündür. Dahası onun çeşitli Kur'an sure ve ayetleri için yaptığı açıklamalarda bazı 'aşırı yorum' örneklerine rastlamak da mümkündür. Filozof dini nassları felsefî tezleriyle çelişmeyecek ve kendi fikirlerinin doğruluğunu destekleyecek şekilde açıklamıştır. Bu yolu da peygamberlerin genel kitlenin algılayamayacakları konuları onların anlayış düzeyine indirmek için bir takım temsiller, rumuz ve işaretler kullanması anlayışına sığınarak yapmıştır. Başka bir ifadeyle filozof tefsir ve te'vil anlayışında teorik yaklaşımlarının somut ve pratik örneklerini sunmuştur.[40]

İbn Sînâ'nın yorum yönteminde dikkati çeken özelliklerden birisi de tefsir eserlerinin Kur'an'ın tamamından ziyade belli başlı sure ve ayetler üzerinde odaklanmasıdır. Müfessir İbn Sînâ, tefsir ve te'vil anlayışında daha çok kendi felsefî görüşleriyle uygunluk arz eden sure ve ayetleri yorumlamış, ışıldaklarını belli sure ve ayetler üzerine tutmaya çalışmıştır. Araştırmasında bu noktanın altını çizen Hasan Asi, filozofun belli sure ve ayetler üzerine yoğunlaşmasının gerekçesini, Kur'an'a kendi felsefî sisteminin doğruluğunu ispatlamak, ortaya attığı görüş ve anlayışın isabetli olduğunu göstermek, kısaca felsefî anlayış ve fikirlerini Kur'an ayetleriyle destekleme olarak açıklar.[41] Başka bir deyişle filozof dini nasslarla ilgili olarak kimi durumlarda kitaba uymayı değil kitabı kendi kanaatlerine uydurmayı tercih etmiştir.

Hasan Asi, İbn Sînâ'nın tefsir anlayışının mezhebi yönelişler listesinde yer alması gerektiğini belirtir. Asi'ye göre İbn Sina'nın tefsiri mezhebîdir, işârîdir, felsefîdir, tek yönlüdür. Filozof, kendi düşünce ve görüşleriyle bağdaşan veya onlarla benzerlik gösteren ayetleri seçmekte ve bu tür ayetlerle kendi düşüncelerini desteklemekte, lafızların delaletlerini kendi görüşlerine yönlendirmektedir. Flozofun bu konuda başarılı olmasının söz konusu olamayacağını belirten Asi, bütün ayetleri aklîleştimenin veya felsefî tarzda yorumlamanın müm-

39. ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, II, 400; el Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 25, 260.
40. Âsî, *et-Tefsîru'l-Kurânî*, s. 25.
41. Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'anî*, s. 7.

kün olamayacağını söyler. Asi'ye göre filozof önceden sahip olduğu düşüncesini doğru kabul ederek onu destek ve dayanak olarak aldıktan sonra bir ayeti seçmekte ve sonra da onun yorumunu istediği şekle, formata uyarlamaktadır. Bu tür bir yaklaşım filozofun kendi görüş ve düşünceleri için yararlı olsa da, yapmış olduğu açıklama ve yorumlamalar simgesel ve işârî düzlemde kalmaktadır.[42] Simgesel ve işari düzeyde kalan yorum da bağlayıcılık özelliği taşımadığından yalnızca yorumcunun paylaştığı öznel ve sübjektif bir değerlendirme olarak kalmaktadır. Bunun sonucu olarak da onun tefsir anlayışının ideolojik yorum boyutunda kaldığını söylemektedir.[43]

Merhum Ömer Nasuhi Bilmen, filozofun tefsir sahasındaki yöntemi ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar.

> "Velhasıl İbn Sînâ, ilim ve felsefe bakımından eşsizdir. Şu kadar var ki felsefîyâtın tesiri altında kalarak, veya eski feylesofların efkârına tercüman olarak dermeyân ettiği bazı mütalaât ve tetkikâtı, hakâik-i İslamiye nokta-i nazarından tenkit ve tashihe muhtaç bulunduğundan bu cihet, kendi aleyhinde bazı itirazları, tenkitleri celbetmiştir."[44]

Özetle İbn Sina'nın tefsir ve te'vil anlayışının dikkati çeken en bariz özellikleri teorik çerçevedeki din ve Kur'an anlayışının uygulandığı, rivayetten ziyade dirayet ve akılcı yaklaşımların baskın olduğu, doğru ve yanlış yorumların iç içe bulunduğu, bazı müteşabih ayet ve kavramların felsefî düşünce sistemine uygun olarak te'vil edildiği, yer yer zorlama ve aşırı yorumların yer aldığı, müfessire özgü özel ve öznel değerlendirmelerin bulunduğu, felsefî ve bilimsel özellikler taşıyan yorumlar halesi şeklinde sırlamak mümkündür. Tefsir alanından bakarak değerlendirirsek onun yorum yönteminde 'lugavî açıklamalar'ın, 'sembolik ve mecâzî yorumlar'ın, 'işarî tefsir'in, 'batınî te'viller'in ve günümüzde 'bilimsel tefsir' olarak adlandırılan tefsir türünün, kısaca tefsir ve te'vil türlerinin birçoğunu içeren özelliklerin iç içe bulunduğunu, zaman zaman geleneğin te'vil için çizdiği sınırları zorlayarak 'zorlama ve aşırı yorum' kategorisinde değerlendirilebilecek unsurlar barındırdığı söylenebilir.

İBN SÎNÂ'NIN YORUM YÖNTEMİNDEN BAZI ÖRNEKLER

Çoğulu *"müsül"* veya *"emsile"* olarak gelen *"misal"* sözcüğü Arapça'da *eş, denk, benzer, mesel, örnek, model, imaj* gibi anlamlara gelmektedir. Çoğu-

42. Âsî, *et-Tefsîru'l-Kurânî*, s. 30.
43. Âsî, *et-Tefsîru'l-Kurânî*, s. 30.
44. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 409.

lu *"emsal"* olan *"mesel"* ise *benzerlik, darb-ı mesel, atasözü, özdeyiş, örnek, ibret, ders* anlamları taşır. Dilimizde kullanılan misal, mesel, mesela, masal, temsil ve emsal gibi sözcükler Arapça 'm-s-l' kökünün değişik türevleridir. Mesel sözcüğü terim olarak: "Halk arasında kabul görerek yayılmış, benzetmeye dayalı, içerisinde bir düstur ve hikmet taşıyan kinayeli veciz sözler" şeklinde de tanımlanır.[45] Türkçede kullanılan masal sözcüğü Arapça mesel kelimesinden galattır. Meselin bir diğer karşılığı ise atasözü, vecize veya özdeyiştir ki ulemaya göre bu tür meselde asıl olan, sözün az ve özlü, mananın ise geniş ve engin olmasıdır.

Burada meselle birinci derecede kastettiğimiz şey daha çok bir düşünceyi, bir olguyu veya soyut bir konuyu daha iyi ve doğru bir şekilde kavratabilmek amacıyla Kur'an-ı Kerim'de zikredilen örnek ve benzetmelerdir. Mesellerin gayesi de anlatılmak istenen şeyin daha kolay anlaşılmasını, soyut ve aklî gerçekliklerin zihne yaklaştırılması ve daha somut hale getirilerek anlaşılır kılınmasını sağlamaktır. Meselde açıktan gizliye, şahidden gaibe doğru bir gidiş vardır.[46] Kur'an da sıklıkla mesellere başvurur, çeşitli konuları bir takım benzetmelerle, değişik örnekler vererek, özdeyişler kullanarak anlatır. Kur'an, mesellerle insanlara bazı şeyleri hatırlatma ve öğüt verme, onları duygulandırma, bir takım kötülükleri engelleme, bir takım ibret ve dersler çıkarmalarını sağlamayı amaçlar. Kişilerin verilen mesellerden birtakım ahlakî sonuçlar çıkararak bazı konularda uyarılmaları, bazı noktalarda da özendirilmesi hedeflenir.[47] Bu nedenle ez-Zemahşerî, "Kur'an'daki emsaller, insanları manaları keşfetmeye yöneltir, şahitten hareketle vehmedileni zihne yaklaştırır" demiştir. Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir habere göre Allah resulü şöyle buyurmuştur: "Kur'an beş vecih üzere indirilmiştir. Helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsal. Helalleri yapın, haramlardan kaçının, muhkeme uyun, müteşabihe inanın, emsallerden de ibret alın."[48]

İbn Sînâ da bir eserinde temsîli, *'Hüve'l-hükmü ala gâibin bima huve mevcudun fi misâli'ş-şahid'* şeklinde tanımlar.[49] Bunu 'Görünürde mevcut bir örnekten hareketle görünmeyene dair hüküm vermek' şeklinde çevirebiliriz. Dikkat edilirse burada somut olgulardan hareketle soyuta ulaşma vardır. Benzetme ve temsilde dikkati çeken bir diğer nokta da, yüce ve güzel şeylerin iyi ve hoş görülen şeylere; kötü ve çirkin şeylerin de insanların çirkin bulduğu ve kerih gördükleri şeylere benzetilmesidir. Bazı ayetlerde Kur'an ve imanın nura; küfür ve şirkin ise karanlığa benzetilmesi bunun çarpıcı bir örneğidir. Keza cesur insan aslana, berbat ve nahoş ses ise eşek anırmasına benzetilir.

45. Ulutürk, *Kur'an'da Temsilî Anlatım,* İstanbul 1995, s. 11.
46. ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 486-487; es-Suyûtî, *el-İtkân,* II, 344.
47. es-Suyûtî, *el-İtkân,* II,343-344; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* s. 174-175.
48. ez-Zekeşî, *el-Burhân,* I,486; es-Suyûtî, *el-İtkân,* II, 343.
49. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme,* s. 10 (Bedevi neşri).

Ulumu'l-Kur'an yazarları, Kur'an'daki emsali başlıca iki gruba ayırmışlardır: 1-Açık ve anlaşılır olanlar. 2-Gizli, îmalı ve rumuzlu olanlar. Bu tür emsali herkes idrâk edemez.[50] Bazı âlimler Kur'an'daki gizli (*kâmin*) mesel için en iyi örneklerden birinin Nur suresi 35. ayet olduğunu söylemişlerdir.[51] İbn Sînâ da gizli mesel için en iyi örnek olarak görülen bu ayeti kendi felsefî sisteminde ortaya koyduğu akıllar teorisinin sembolik bir ifadesi olarak görmüş ve ona uygun bir tarzda yorumlama yoluna gitmiştir.

Emsalu'l-Kur'an'ın önemli örneklerinden biri olan ve bulunduğu sureye de adını veren Nur ayeti etrafında, İslam düşünce tarihinde zengin bir yorum çeşitliliği bulunmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr, her âlimin bu ayetle ilgili bir şerh ve tefsir yazmasının neredeyse bir yükümlülük gibi algıladığını, bu ayet üzerine Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Molla Sadra gibi ünlü filozof ve bilgelerin tefsir risaleleri yazdıklarını, bunlardan her birinin bu kutsal metnin elverdiği birçok yorum düzleminden birini işlediğini belirtmektedir.[52] Mezkur ayete filozoflar kadar İslam mutasavvıfları da ilgi duymuş ve muhtelif şekillerde tefsir etmişlerdir. Bilhassa sufiler 'en-Nuru'l-Muhammedi' ile bu ayet arasında bir ilgi kurmuşlardır. Ünlü müsteşrik Ignaz Goldziher, bu ayetin yorumlanması ile ilgili oldukça geniş bir bahis açmış ve konuyu incelemeye tabi tutmuştur.[53] Gazzâlî, sırf bu ayetin tefsiri mahiyetinde *Mişkâtu'l-envâr* isminde müstakil bir eser yazmış ve onun bu eseri daha sonraki kuşakları etkilemiş ve bazı çağdaş araştırmacılarına da iham kaynağı olmuştur.[54] Söz konusu ayetin meali şu şekildedir.

> *"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali içinde kandil (misbâh) bulunan bir nişe (mişkât) benzer. Kandil bir cam fanus (zücâce) içerisindedir. Cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır (kevkebun dürriy). Bu ne yalnız doğu ve ne de yalnız batıdadır. Mübarek bir zeytin ağacından (şeceretin mübâreketin zeytûne) yakılır. Yağın kendisi (zeyt), neredeyse ateş (nar) değmese bile aydınlatacak. Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O her şeyi bilendir."* (24/Nur, 35)

Ayetteki bu temsilîn neyi sembolize ettiği konusunda Kur'an müfessirleri arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzi (ö.606/1209) ayetteki nur temsilî konusunda ilk dönem Kur'an müfessirleri arasında üç farklı görüşün bulunduğunu belirtmektedir:

---

50. ez-Zekeşî, *el-Burhân*, I, 486; es-Suyutî, *el-İtkân*, II, 344; Ökiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 124; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 175.
51. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 177; Ulutürk, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, s. 70.
52. Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 95.
53. Tayyip Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 126.
54. Zeki Necip Mahmud, *el-Ma'kûl ve'l-lâ ma'kul*, Kahire, 1993, s. 21.

1. Ayetteki nur ile '*Kur'an*' kastedilmiştir. Temsilîn bu manada oluşunun delili, "*Şüphesiz size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.*" (5/Maide,15) ayetidir. Bu görüş, Hasan-ı Basri, Süfyan b. Uyeyne ve Zeyd b. Eslem'den nakledilmiştir.
2. Ayetteki 'nur' ile '*Hz. Peygamber*' kastedilmiştir. Çünkü o mürşittir, yol gösterendir, ışık tutandır. Bir de Yüce Allah, Hz. Peygamber'i (s.) anlatırken '*Sirâc-ı münir*.' (33/Ahzab,46) diye tasvir etmiştir. Bu görüş de Atâ b. Ebi Rebah'tan nakledilmiştir.
3. Ayetteki nur ile müminlerin kalbindeki '*marifetullah*' ve '*şer'î bilgiler*' kastedilmiştir. Bunun delili, Allah Teala'nın imanı "nur", küfrü de "zulmet" diye isimlendirmesidir. Nitekim Cenab-ı Hak, "*Öyleya, Allah'ın, göğsünde müslümanlık için inşirah verdiği bir kimse ki o rabbinden bir nur üzeredir.*" (39/Zümer,22) ve "*İnsanları zulmetten nura çıkarsın diye*" (14/İbrahim,1) buyurmuştur. Bunun neticesi de ayetteki hidayet manasına olan nurun hidayete erme manasına hamledilmesidir. Bu manaya göre, ayetteki teşbihîn maksadı şudur: Müminin imanı, şüphelerden ve saptıran zulmetlerden uzak ve beri olma hususunda bahsedilen lambanın ışığı derecesine varmıştır. Bu da İbn Abbas ile Übey b. Ka'b'ın görüşüdür.[55] Müfessir Kadı Beydavi (ö.685/1286) ise ayetteki nur temsilî ile müfessirler arasında '*hidayet, müminin kalbi, insandaki idrâk kuvvetleri ve aklî kuvvetler*'in sembolize edildiğini belirten dört farklı yaklaşım bulunduğunu söylemektedir.[56]

Vacibu'l-Vücud'u bilmeyi bir ibadet sayan İbn Sînâ, gerek "*Risale fî isbâti'n-nübüvvet*"de gerekse "*el-İşârât ve't-tenbihât*"da da bu ayetin yorumunu aynı yaklaşımla yapmakta ve ayetin sembolik olarak insan nefsinin idrâk mertebelerini temsil ettiği kanaatini taşımaktadır.[57]

İbn Sînâ'ya göre ayette zikredilen "*gökler ve yer*" ifadesi 'küll'den ibarettir. Başka bir deyişle gökler ve yer derken kastedilen bütün varlık âlemidir.[58] Buna göre Vacip Varlık küllün, yani tüm varlıkların nurudur. Filozofa göre 'nur' iki anlama gelen çokanlamlı bir sözcüktür. Bunlardan biri zati, diğeri müstear olandır. Zati olan anlam, Aristo'nun da dediği gibi şeffaf olması hasebiyle saydamlığın kemalidir. Nurun müstear olması da iki açıdandır. Biri bizzat hayır

---

55. er-Razî, *Mefâtihu'l-ğayb,* XXIII, 233-234; (T.çev. XVII,89-90).
56. Beydâvi, *Envâru't-tenzîl,* II,128.
57. İbn Sinâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvet,* s. 49-52 (Marmura neşri); *el-İşârât ve't-tenbihât,* II, 389-392; er-Razî, *Mefatihu'l-ğayb,* XXIII, 235; Davidson, *al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect,* s. 130; Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA,* XX,330; Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet,* s. 95.
58. İbn Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvet,* s. 49.

olması, diğeri de hayra ulaştıran bir sebep olmasıdır. Nur sözcüğünün bu ayetteki anlamı da, zati ve hakiki değil her iki kısmıyla da müstear olan anlamdır. Filozof bununla Allah Teala'nın bizatihi hayır ve her türlü hayrın da sebebi olmasını kastettiğini belirtmektedir.[59] Filozof Vacip varlığın mahza ve bizatihi hayır olduğu şeklindeki bu yaklaşımını diğer eserlerinde ve bu arada Nas suresinin yorumunda da ortaya koymaktadır.

"*Mişkât*/Niş": Filozofa göre ayetteki bu ifade ile *heyulâni akıl* ve *nefs-i nâtık* kastedilmiştir. Niş duvara yakındır, aydınlanmaya hazırdır. Kandilin yandığı duvara en yakın olan yerde yansıma daha şiddetli, ışık daha fazladır. Bilfiil akıl nura benzer, mişkât ise heyulâni aklı sembolize etmektedir.

"*el-Misbâh*/Kandil": Bilfiil *müstefad akıl*dan ibarettir. Nur algılanabilir şeylerin kemali olup onları kuvveden fiile çıkarır. Aynı şekilde müstefad akıl da heyûlani aklın kemali olup onu kuvveden fiile çıkarır. Müstefad aklın heyûlani akla olan nisbeti kandilin nişe olan nisbeti gibidir.

"*ez-Zücâce*/Cam": Müstefad akıl ile heyûlani akıl arasında başka bir mertebe ve konum vardır ki, bu konumla iki akıl arasındaki ilişki algılanabilir şeylerle kandil arasındaki nisbet gibidir. Dış dünyada kandilin ışığı algılanabilir şeylere ancak bir vasıta ile ulaşır ki bu vasıta da lambadır. Lambalardan da ışık ancak şeffaf bir camdan geçerek yayılır. Çünkü cam ışığı geçiren saydam nesnelerden biridir. Bu durumda ayetteki zücâce, *bilmeleke akıl*ı simgelemektedir.[60]

"*Keennehâ kevkebun dürriyyun*/Sanki inci gibi parlayan bir yıldız": Bu da camı şeffaf ve temiz yapmak içindir, renkli ve yalıtkan değil. Renkli şeyler pek saydam değildir, ışığı asli şekliyle geçirmezler.

"*Yûkadu min şeceretin mubareketin zeytûne*/Mübarek bir zeytin ağacından yakılır": Yani ondaki düşünce kuvveti (*el-kuvvetu'l fikriyye*) aklî şeylerin mevzusu ve maddesidir. Tıpkı yağın lambanın mevzusu ve maddesi oluşu gibi.

"*Lâ şarkıyyetin velâ garbiyye*/Ne doğu ne de batıya aittir": Doğu ışığın/güneşin doğduğu, batı da ışığın battığı, kaybolduğu yerdir. Burada '*şark*' mecâzî olarak ışığın bulunduğu yeri; '*garp*' ise yine mecazen battığı yeri temsil etmektedir. Filozofa göre burada temsilî verenin ona uygun şartları gözeterek kelamın aslını nur kılıp onun kaynakları ve araçlarını nasıl inşa ettiği üzerinde düşünmek gerekir.[61] Fikri kuvvet aslında mutlak anlamda kendisinden ışığın yayıldığı 'salt nutk kuvvet'i değildir. İşte 'doğudan değil' demekle simgelenmek istenen (*remz*) de budur. Yine o kendisinde ışığın kaybolduğu 'hayvânî kuvvet'

59. İbn Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvet*, s. 49 (Marmura neşri).
60. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 390.
61. İbn Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvet*, s. 51.

de değildir. Burada 'garp' da hayvânî kuvveti temsil etmektedir. Ayette 'batıdan da değil' denmesinin manası da işte budur.

"*Yekâdu zeytuhâ yudîu velev lem temseshu nâr*/Nerdeyse ateş değmese de aydınlatacak": Bu cümle, düşünce gücüne (*el-kuvvetu'l-fikriyye*) yönelik bir övgüyü ifade etmektedir. Neredeyse ateş dokunmasa da ifadesindeki dokunma ise, temas (*ittisal*) ve yayılmak (*ifada*) demektir. Filozof, "*Onun yağı neredeyse ateş değmese de aydınlatacak*" (24/Nur,35) cümlesindeki 'yağ'ı "*el-İşarât*" adlı eserinde *sezgisel (hads) düşünce gücü* olarak yorumlar.[62]

"*Nurun ala nur*/Nur üstüne nurdur". Bilmeleke akıldan sonra gelen kudsî kuvvetle bir kuvvet ve kemal oluşur. Bu kemalle makulât zihinde bilfiil müşahede edilir ve temessül ederse işte bu, nur üstüne nur olmuş olur.

"*Nâr*/Ateş": Bu da bilmeleke aklı bilfiil hale, heyûlani aklı bilmelekeye çıkaran *faal aklı* temsil etmektedir.[63]

Düşünüre göre Allah Teala, mecâzî nuru hakiki nurun misali kıldığı gibi, zati hamli de adette haml ile sembolize etmiştir. Her nekadar ateşin rengi olmasa da genel adet ateşin aydınlatıcı olmasıdır. Burada 'nar' âlemi tavan gibi değil de mecâzî olarak kuşatan 'muhit'e benzetilmiştir. Bu da küllî akıldır. İbn Sînâ'ya göre bu külli akıl da, İskender Afrodisyas'ın sandığı gibi Hakk-ı Evvel olan ilah değildir. Zira bu akıl bir yönden tek, diğer yönden özellikle de çok sayıda suretin sebebi olması dolayısıyla çoktur. Bizzat bir değildir. Arızi olarak birdir. Vahdetini bir olan Allah'tan almaktadır.[64]

İbn Sînâ başka bir yerde de peygamberin kudsî nefsi ile faal akıl arasındaki ilişkiyi, kibritle ateş arasındaki ilişkiyle açıklamakta, dolayısıyla dünyevi akıllarla göksel akıllar arasında faal akıl aracılığıyla bir bağlantı kurmak suretiyle maddi âlemle manevî âlem arasında bir irtibat sağlamakta; böylece felsefe ile din, felsefî sistemi ile Kur'an ayetleri arasında paralellikler kurarak Kur'an ile felsefî sisteminin sentezini yapmaktadır. Sonuç itibariyle emsâlu'l-Kur'an bağlamındaki bazı ayetleri işte bu şekilde kendi felsefî anlayışının sonuçlarına uyarlayarak yorumlamaktadır.[65]

İbn Sina'nın yorum yöntemi içerisinde simgesel-işari-batını unsurların iç içe geçtiği bazı yorum örnekleri de yer almaktadır.

Batınî yorum daha çok İslam düşünce tarihinde değişik şekillerde tezahür eden ve genel bir adlandırma ile Batınîlik olarak adlandırılan aşırı şii hetero-

62. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 390.
63. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 391-392.
64. İbn Sînâ, *Risâle fi isbâti'n-nübüvvet*, s. 51-52; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 389 vd.
65. İbn Sînâ, Risâle fil-fi'l ve'l-infiâl, (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs* içinde), s. 4.

doks hareketlere özgü Kur'an sure ve ayetlerinin zahiri anlamının değil batını manasının geçerli olduğunu kablu eden ve zahirin ötesinde sembolik ve iç anlamın bulunduğunu iddia edenlerin yaptıkları aşırı yorumlar için kullanılmaktadır. Tarihi süreçte yaşanan tecrübelerin sonucu olarak söz konusu ifade belli bir anlam kötüleşmesi yaşadığından dolayı zihinlerde olumsuz bir çağrışım yapmaktadır.

Tefsir geleneğinde özellikle ılımlı mutasavvıflar tarafından yapılan işârî tefsirlerle, batınîlerin yaptığı te'viller birbirinden ayrılmaya çalışılmıştır. İslam âlimlerine göre işârî tefsirle batınî te'vili birbirinden ayıran en önemli fark, işârî tefsirin hiç bir zaman sözün ve kelamın zahiri manasını inkar etmemesi ve literal anlamın mutlaka korunması gerektiğine dair vurgusudur. İşârî tefsir yönteminde kelamın zahiri manası korunmakla beraber, o zahirin arkasında özellikle de hitaba muhatab olan kişinin, kendi nefsi hesabına bir takım pay ve hisseler, îmâ ve ihsaslar çıkarabileceği kabul edilerek, lafızlar için belli bir anlam genişlemesi sağlayarak yorumcunun belli istinbatlarda bulunabileceği gözetilir.

Haris el-Muhasibî (ö.243/857), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), es-Sülemî (ö.412/1021), Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Ebu Hamid el-Gazzalî (ö.505/1111) gibi ileri gelen mutasavvıfların yazdıkları tefsirler ve tasavvufi eserlerde yaptıkları sufi ve işârî içerikli yorumlar, ulemanın çoğunluğu tarafından belli oranda müsamaha ile karşılanmış ve kabul görmüştür. Ancak zahire bağlılık konusunda oldukça hassas olan bazı alimler ve selefiler bunu da hoş karşılamamış ve adı geçen zatların eserlerindeki yorumlara da ağır eleştiriler yöneltmişlerdir.

İşari yoruma cevaz veren ulema, bunu belli ilke ve esaslara bağlamaya da çalışmış ve bazı şartlar ileri sürmüştür. Verilen batınî mânânın Kur'an lafzının zahirî mânâsına aykırı olmaması; verilen mânânın doğruluğunu destekleyen şerî bir delilin bulunması; verilen batınî mânâya şerî veya aklî bir muarızın bulunmaması; yapılan yorumun tek mânâ olduğunun ileri sürülmemesi; ayetin anlamının benzer bir tutumdan ötürü temsil manasında kullanılması; uğura hamletme kabilinden olması; ibret ve öğüt için kullanılması gibi şartlar bunlar arasında sayılabilir.[66]

Batılı bir araştırmacı işari tefsir için şu tespiti yapmaktadır: "Ruhî açılım ve keşifle yapılan Kur'an tefsiri, bizzat İslam'da, fantazi yanı ağır basan veya keyfi, marjinal bir metot olarak değil, tam aksine kendi temel ilkeleri ile kendi iç mantığını ihtiva eden bir tefsir metodu olarak görünmektedir. İçsel te'vil

66. M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn,* II, 362-363; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* II, 12-13; Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu,* s. 21; Tahir b. Aşur, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir,* I, 35-36.

zaten, İbn Sînâ'dan İbn Arabi'ye kadar, İslam'ın en büyükleri arasındaki pek çok düşünür, bu arada Ebu Hamid el-Gazzâlî tarafından da uygulanmıştır."[67]

İbn Sînâ, klasik tefsir geleneğinde müfessirlerin çoğu tarafından müteşabihattan sayılan ve te'vilini Allah ve resulünden başka kimse bilemez denilen hurûf-u mukattanın te'viline dair *er-Risaletu'n-nevruziyye* adlı müstakil bir risâle kaleme almıştır. eş-Şeyh, adı geçen eserinde İslam'daki batınî ekollere, özellikle de bazı İsmailî anlayışlara benzer bir şekilde evrenin oluşum merhalelerini Arap alfabesinin harfleriyle sembolize etmekte ve bunun için ebced hesabı diye adlandırılan hesaplama yöntemini kullanarak, belirli surelerin başında yer alan hurûf-u mukattayı batınî bir tarzda te'vil etme yoluna gitmektedir. İslam'daki batınî ekollere, özellikle bazı İsmaili gruplara benzer bir şekilde evrenin oluşum merhalelerini Arap alfabesinin harfleriyle sembolize etmeye çalışan İbn Sînâ, İsmaili şemayı tam anlamıyla da takip etmemektedir. Filozof, temeli Yeni Eflatunculuğa dayanan kurgusunda harflerin anlamını ve onların kaynaklanışını kendi oluşum anlayışına uydurmak için birçok değişiklikler yapmaktadır.[68]

Filozofun muhtelif surelerin başlangıcında yer alan harfleri yorumlama yöntemini batınî te'vil kategorisinde değerlendirmemizin sebebi, onun metin içerisinde söz konusu harflerin kendi yaptığı te'viller dışında başka bir delalet ve manasının olmadığını belirten iddialı ifadeleridir. Oysa aynı harflerle ilgili olarak bazı İslam bilginleri de bir takım tefsir ve te'viller yapmışlardır. Hatta bu harflerin neye delalet ettiği ile ilgili yirmiden fazla görüş ortaya atılmış ancak sonuçta 'En doğrusunu Allah bilir' demek suretiyle de kendi yaptıkları yorumların bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir. Örneğin rivayet tefsirlerinin en önemlilerinden birinin müellifi olan İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922) söz konusu harflerin anlamları konusunda aralarında ebced ve cümmel hesabına göre bazı olaylara delaletin de bulunduğunu ifade eden neredeyse bir düzineden fazla farklı görüş naklettikten sonra, bunların hemen hepsinin doğru olabileceğini, bu harflerin bir tek anlama delalet ettiğinin söylenemeyeceğini ifade etmiştir.[69]

İbn Sînâ, *er-Risaletu'n-nevruziyye*'yi üç ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde tüm mevcudatın düzenini ve mertebelerini ele alarak her bir mertebenin özellikleri hakkında bilgiler vermiştir. İkinci bölümde, harflerin ve onların ebced sistemindeki sayısal değerlerinin bu mertebelere delalet keyfiyeti üzerinde durmuş, son bölümde ise asıl amacını ortaya koyarak bazı mekkî ve medenî surelerin başlangıcında yer alan hurûf-u mukattanın kendi kurgusuna delalet ettiğini gösteren te'viller yapmıştır.

---

67. Lory Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, s. 23.
68. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 236, 371-372.
69. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 92-94.

Müfessir, ilk bölümde önce tüm mevcudatı belirli mertebeleri bulunan dörtlü bir ayırıma tabi tutar: Buna göre, evren sisteminin birinci mertebesinde değişme ve çoğalma özellikleri taşımayan ve maddeden tamamen ayrı olan "*saf akıllar*" veya "*melekler âlemi*" bulunur. İkinci mertebede maddeden tamamen uzak olmayan, fakat göklerin sabit/dengeli maddesine 'bürünmüş' olan ve semavî hareketi sağlayan müteharrik "*akıllar âlemi*" gelir. Üçüncü mertebede cisimlerde oluşan güçleri de içeren tamamen maddeyle sınırlı olan ve bütün hareketin kaynağı olan "*fiziki tabiat âlemi*"; son mertebede ise "*cismâni alem*" yer almaktadır.[70] Müfessirin bu dörtlü varlık mertebesini kısaca, Saf Akıllar (Melekler) Alemi; Akıllar Alemi; Fiziksel Tabiat Alemi ve Maddî Dünya şeklinde sıralanır.

İbn Sînâ'nın evren ve kozmoloji anlayışında dikkati çeken ve söz konusu risalede de vurgulanan bir diğer önemli nokta ise, bazı Kur'ani kavram ve ayetleri kendi sisteminin izahında kullanması ve kurgusunu Kur'anî kavramlarla izaha çalışmasıdır. Varlık mertebelerindeki dörtlü ayırımı, Kur'an'da yer alan '*ibda*', '*ihdâs*', '*halk*' ve '*tekvîn*' gibi dört farklı kavramı kullanarak izah eder. Yine risalede ve bazı surelerin tefsirinde âlemi '*emir alemi*' ve '*halk alemi*' olmak üzere en genel tasnifle ikiye ayırır ve bunun için de Kur'anı Kerim'de yer alan "*Dikkat edin yaratma (halk) ve emir (emr) O'na aittir.*" (7/Araf, 54) ayetine dayanır.[71]

Risalenin ikinci bölümde evrendeki hiyerarşi ile Arap alfabesindeki harfler arasında ilişki kurmak için '*ebced hesabı*' olarak adlandırılan hesap ilmini kullanır. Araştırmacılar, kökeni oldukça eskiye dayanan bu hesaplama yönteminin İbranice ve Aramca'nın etkisiyle Nabatice'den Arapça'ya geçtiğini kabul ederler. Bilindiği üzere ebced sistemi İslam dünyasında asırlar boyu özellikle tasavvuf, astronomi, astroloji, edebiyat ve mimari alanlarında; yine "cifr" (*cefr*) ve "vefk"e ait konuları geniş anlamda içine alan *havass ilmi*nde; ayrıca sihir ve büyücülükte de kullanılmıştır. İslam kültüründe bundan başka yine ebced harflerinin sayısal değerlerine dayanan ve ilk dönem dilbilimcilerin eserlerinde de yer alan 'hesabu'l-cümmel' adlı bir hesap sistemi de bulunmaktadır.[72] Ancak gerek ilim, sanat ve edebiyat alanlarında ve gerekse halk arasında asıl tanınmış olan ebced hesabıdır.[73] İbn Sînâ'nın kullandığı bu hesap yöntemi, yaşadığı çağ ve bölgelerde kabul gören bir yöntem olmalı ki, filozofun çağdaşı ve aynı zamanda arkadaşı olan el-Biruni (ö.453/1061?) de ebced hesabına itibar etmiş ve bu konuda oldukça önemli sayılan bir eser kaleme almıştır.[74]

---

70. İbn Sînâ, *er-Riaseletu'n-nevruziyye,* Nevadiru'l-Mahtutat içinde, el-Mecmuatu'l-Hamise, thk. Abdusselam Harun, I. Baskı, Kahire, 1954, s. 33-34.
71. İbn Sînâ, *er-Riaseletu'n-nevruziyye,* s. 34.
72. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-a'yn,* VI,143; VII,5.
73. Mustafa Uzun, "Ebced", *DİA,* X,69-70.
74. el-Bîrûnî, *et-Tefhîm fî sınaâti't-tencîm,* London, 1934; Tahran, 1362; Uzun, "Ebced", *DİA,* X, 69-70.

Seyyid Hüseyin Nasr, filozofun sergilediği bu yorum çabasını şu ifadelerle değerlendirmektedir:"İbn Sînâ'nın açıklama şekli tefsir otoritelerinin açıklama şeklinden çok farklı olduğu halde bu dikkate değer bir çabadır. Daha önce de gördüğümüz gibi İbn Sînâ, risâlesinde, Yunan felsefî fikirleri ile doğu geleneğindeki hikmet'i ve dayanağı Kur'an ve Arap dili olan bazı İslam bilimlerini birleştirmek istiyor. Bundan başka İbn Sînâ, bu alfabetik sembolizm ile bir kez daha her şeyin Bir'den geldiğini ve tekrar O'na döndüğünü vurgulamak istiyor. Kozmik varlıkları İslam vahyinin kutsal diline benzetmek, tabiatı da bir 'makro kozmik kitap' olarak incelemektir. Bu bağlamda tabiat, kutsal kitabın bir karşılığı olmaktadır. Böylece evrendeki bütün bilimler kozmik kitabın tefsiri olarak ele alınabilirler."[75]

İbn Sina'nın ebced sistemi ve Kur'an surelerinde yer alan harflerle ilgili yaptığı yukarıdaki batınî te'villerin İhvân-ı Safâ'nın sayılar sembolizmi, yine her şeyin aslının sayılar sembolizmine dayandığını ileri süren kadim Yunan felsefesindeki Fisagorculukla ilişkisi, bu arada kökleri bu iki felsefî düşünce sisteminden çok daha eskilere dayanan İran gnostisizmi ve bunların önemli temsilcisi sayılan Mitraizm ve Maniheizm dinlerindeki sayılar sembolizmi ile bağlarının bulunup bulunmadığı incelemeye değer bir konudur.

İbn Sina'nın yorumları arasında günümüzde "ilmi/bilimsel tefsir" diye adlandırılan yönteme dair bazı örnekler de bulmak mümkündür.

Kur'an'ın ele aldığı temel konulardan biri de evren ve içerdiği varlıklardır. İlahi hitapta Ay, Güneş, gökyüzü, yıldızlar, dağlar, denizler, bitkiler, canlılar ve insanın yaratılışı gibi astronomi, jeoloji, biyoloji, tıp vs. şeklinde sıralanabilecek farklı pozitif bilim dallarının ilgi alanına giren çok sayıda ayet bulunmaktadır. İlahi hitapta yer alan kevnî ayetlerin muhtevası, tabiî bilim dallarına ait eserlerde yer alan bilgiler türünden değildir. Kur'an evrendeki kevnî olguları bir coğrafya veya biyoloji, fizik ya da kimya kitabı gibi ele almaz.[76] İlahi hitap, evreni ve onda meydana gelen olayları dinî ve ahlakî amaçlarla, insanları tefekküre yöneltme ve Allah'a davet gayesi ile işler. Ancak kaynakların belirttiğine göre sonuçta onda modern ilimlerin çeşitli konularına işaret eden veya kevnî olgulara dair bilgiler veren 750'ye yakın ayet bulunmaktadır.[77] Kur'an'da tabiî bilimleri ilgilendiren bu tür ayetlerin ilgili ilim dallarının verileriyle açıklanması, bazı araştırmacılar tarafından genel bir adlandırma ile "ilmî tefsir" olarak isimlendirilmiştir.[78] 'İlmî tefsir' ya da diğer adıyla 'bilimsel tefsir', daha çok modern zamanlara özgü bir nitelemedir. Son dönemlerde ilmî tefsirin mahiyeti konusunda yapılan en kapsamlı tanımın Mısırlı âlim Emin el-Hulî'ye ait olduğu kabul edil-

75. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 237.
76. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 425; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 214.
77. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 214; Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, s. 200.
78. Cevherî, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kahire 1350, I, 7.

mektedir. Emin el-Hulî, ilmî tefsiri şöyle tanımlar: "Kur'an ifadelerinde ilmî/bilimsel ve teknik terimleri okuyan, tüm bilimleri ve felsefî görüşleri Kur'an'dan çıkarmaya çalışan tefsir türüdür."[79] el-Hulî'nin bilimsel tefsire dair yaptığı bu tanım, daha sonra yazılan diğer kaynaklarca da benimsenerek tekrar edilmektedir.[80]

Batı'da kutsal kitabın yorumunun asırlarca Kilise'nin tekelinde oluşu ve Kilise'nin kutsal kitabın yorumuna dair resmi anlayışının zaman içinde ortaya çıkan yeni bilimsel verilerle çelişmesi, din ile bilim, din adamları ile bilim adamları arasında bir çatışma doğurmuş ve bu çatışma bazı kanlı ve acı olayların yaşanmasına sebep olmuştur. Batlamyus'un yermerkezli evren anlayışını benimseyen Kilise'nin resmi görüşü, Kopernik (ö.1543) devrimiyle ortaya çıkan Güneş merkezli evren anlayışına karşı uzun yıllar direnmiş; dünyanın döndüğünü söyleyen Giordano Bruno (ö.1600) Kilise'nin kurduğu Engizisyon mahkemesinde yargılanarak düşüncelerinden vazgeçmediği için Roma'da diri diri yakılmış; Galile (ö.1642) ise dünyanın dönüşüne dair daha önce söylediği sözlerini geri alarak hayatını kurtarmış, ancak ölene kadar gözetim altında tutulmuştur.[81] Zaman içinde yapılan keşifler, değişik alanlarda sağlanan hızlı ilerleme ve gelişmeler, bilimin tezlerini haklı çıkarmış ve bu durum Kilise'yi bilimsel verilerin geçerliliğini kabule zorlayarak bilime ayak uydurma zorunda bırakmıştır. Bilimin bir çok alanda din karşısında gösterdiği üstün başarı ve yaptığı keşiflerin doğruluğunun ortaya çıkması, kutsal kitabın yorumunu da etkilemiş ve daha önce 'lafzî-hakiki' anlamda olduğu kabul edilen Kutsal Kitap'taki –Bertrand Russel'ın deyimiyle ipe sapa gelmez- ilkelerin, benzetmeler ve simgeler yoluyla açıklanması sonucunu doğurmuştur.[82]

İslâm dünyasında, Batıda yaşandığı şekliyle bir din ve bilim çatışması yaşanmamıştır. Müminler ilahi hitabı Allah'ın sözlü (*kavlî*) ayetleri; evreni ve içindeki varlıkları da sözsüz (*kevnî*) ayetleri olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla aynı kaynağa ait bu iki ayet arasında bir çelişki ve zıtlık, müminin zihin dünyasında tasavvuru mümkün olmayan bir şeydir. İslam inancına göre kuşatıcı varlık sözlü ayetleri kadar evrendeki varlıklara yüklediği sözsüz dil aracılığı ile de insanlara hitap eder. Kısaca evrendeki tüm varlıklar birer ayet ve işâret sayılmaktadır. Dolayısıyla evrendeki bütün varlıklar birer harf ve kelime olup ilahi ve üstün bir varlığa göndermede bulunan fiili işaret ve göstergelerdir. İşte bu nedenle gerek klasik dönem İslam âlimleri, gerekse çağdaş Kur'an yorumcuları, Kur'an'ın dini ilimlerin yanı sıra tabiî ilimlere dair bilgiler de içerdiğini ifade ederek, dinle bi-

79. el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41.
80. ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, II/454; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 423; Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 51.
81. Russel, *Din ile Bilim*, s. 31, 34.
82. Russel, *Din ile Bilim*, s. 17.

limsel veriler arasında bir uzlaşma zemini aramışlardır. İslam dünyasında bilimsel tefsir anlayışının derli toplu, merkezileşmiş ve sistemleşmiş şeklinin ilk defa Gazzâlî'de görüldüğü kabul edilmekle birlikte,[83] bu anlayışının başlangıç tarihini Gazzâlî'den çok daha öncelere, İslâm dünyasındaki tercüme hareketlerine kadar geri götürenler, hatta seleften bazı âlimlerin bu yöndeki anlayış ve görüşlerine kadar dayandıranlar da bulunmaktadır.[84] Bazı araştırmacılar İslam dünyasında Kur'an'a bilimsel yönelişin felsefe-bilim ilişkisi içinde oluşmaya ve gelişmeye başladığını, başka bir deyişle İslâm felsefesiyle ortaya çıktığını, bu yaklaşımın daha sonra Gazzâlî tarafından belirgin hale getirildiğini ve ilk defa onun diğer yönleri kadar Kur'an'ın bu yönüne de önem verdiğini vurgulamaktadır.[85] Kindi'nin yaptığı bazı ayet yorumlarını göz önünde bulundurur, bunlara İhvân-ı Safâ ve İbn Sina gibi felsefe-bilim insanlarının çabalarını eklersek Kur'an'a bilimsel/ilmi yönelişin felsefe-bilim ilişkisi içinde oluşmaya ve gelişmeye başladığını ileri süren tezin daha sağlıklı bir değerlendirme olduğunu söyleyebiliriz.

Beslendiği ilahî ve beşeri kaynak manzumeleri arasında bir çelişki ve zıtlık görmeyen İbn Sînâ da, Kur'an ayetlerini döneminin gökbilim ve yerbilim verileriyle, kısaca bugün pozitif bilimler olarak adlandırılan ilim dallarının sonuçlarıyla açıklamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Bu çerçevede ilahi hitaptaki bir çok ayet ve kavramı, çağında hakim olan tabiî ve riyazî hikmetin sonuçlarıyla uzlaştırmaya çalışarak ona göre tefsir ve te'vil etmiştir.

Bilimsel tefsir anlayışında genellikle iki farklı yaklaşım dikkati çeker. Bunlardan ilki yukarıdaki tanımda yer alan şekliyle Kur'an ayetlerinden bilimsel sonuçlar çıkarma; ikincisi de Kur'an ayetlerini ulaşılan bilimsel sonuçlarla uzlaştırma ve genel kabul gören bilimsel anlayışa uygun bir şekilde te'vil etme yöntemidir. İbn Sînâ'nın eserlerinde hakim olan bilimsel tefsir anlayışı daha çok ikinci yönteme dayanmaktadır. Filozof bilimsel anlamda kendi döneminin bilimsel düzeyine göre kesin doğru olduğunu kabul ettiği gerçekleri dinle uzlaştırmak için iyi niyetli bir çaba göstermiştir. Düşünür gerek psikolojiyi gerekse tabii ilimler ve astronomi alanını ilgilendiren Kur'an ayetlerini kendisinin de parçası olduğu çağda hakim olan bilimsel birikimine uygun olarak açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir.

İbn Sina, 41/Fussilet,24 ayetinin tefsiri mahiyetinde bağımsız bir risale kaleme almış ve "*Sonra duman halindeki göğe yöneldi, ona ve arza isteyerek (tav'an)*

---

83. el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, II/454; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/427; Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 61.
84. er-Rafiî, *İcazu'l-Kur'an*, s. 133 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 427; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 218; *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 52; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, II, 454-455; el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41-42.
85. Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 122; *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 61; *Kur'an'a Yönelişler*, s. 218; el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41-42.

veya istemeyerek (kerhen) gelin dedi. İkisi de isteyerek geldik dediler." (41/Fussilet,24) mealindeki ayeti çağının astronomi ve jeoloji anlayışa uygun olarak tefsir etmeye çalışmıştır.

Filozof evreni temelde Ayüstü ve Ayaltı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ayüstü evrenin esîrî denilen bir maddeden Ayaltı âlemin de unsurî denilen hava, su, toprak ve ateşt olmak üzere dört unsurdan oluştuğu kanaatindedir. Ayette zikredilen 'duman'ın göğün maddesi olduğunu belirten filozof, onun karanlık bir cevher olduğunu, maddenin de yokluğun kaynağı olması sebebiyle karanlığın kaynağı olduğunu belirtir. Göğün maddesi ile yeryüzündeki madde arasında çok köklü bir ayırımın varlığını kabul eden filozof, bu ayete dayanarak feleğin maddesi ile dört unsurun maddesinin farklı olduğu yorumunu yaparak feleğin maddesinin kendi şeklini almasının 'isteyerek', unsurların yeni şekil almalarının da zorla olduğunu belirtir. Yeryüzündeki tüm varlıkların madde ve suretten meydana geldiğini belirten filozof, unsurların maddesinin başka bir şekli kabule memur olduklarında bunu isteyerek değil 'zorla/istemeyerek' dışarıdan yapılan bir güçle aldıklarını belirtir ve bunun ilahi bir emre boyun eğme sonucunda gerçekleştiğini söyler.[86] Filozof konuyu, bir anlamda eylemsizlik prensibine benzer bir açıklamayla izah eder. Ona göre bu yorum, ayette ifade edilen göklerin de yerin de 'isteyerek geldik' şeklindeki ifadesiyle çelişmez, zira dört unsurun maddesinin sureti almadaki isteksizliği potansiyel olarak farklı birçok sureti alabilecek bir özellikte olmasıyla ilgilidir, yoksa belli bir sureti aldıktan sonra aldığı bu yeni şekil artık onun için isteyerek olmuş olur.[87]

"*İki günde onları yedi gök olarak belirledi ve her semaya emrini vahyetti*" ifadesindeki 'yedi göğ'ün de yedi gezegene ve onların 'taşıyıcı küreler'ine işâret ettiğini belirttikten sonra, 'iki gün' ifadesinin de onların 'madde ve suret'ten meydana gelen iki cüzleri anlamına geldiğini söyler. "*Her semaya emrini vahyetti*" cümlesi ise ona göre arzulandırma ve şevklendirme yoluyla gezegenlerin sürekli sudur ettikleri yüce mertebeye yönelerek aşk ve tutku ile dönmelerini sağlayan 'mufarık akıllar'a işaret etmektedir. [88]

İbn Sina'nın felsefî ilimler sistemine uygun olarak Kur'an'ın kevni olgulardan bahseden birçok sure ve ayet bulunmaktadır. Esasen onun hikmeti bir aklî ilimler bütünü ve felsefî/beşeri ilimler sistemi olarak kabul ettiğini dikkate alırsak, yaptığı tefsir örneklerinin çoğunu bir yönüyle bilimsel tefsir olarak saymak da mümkündür. Ancak burada Kur'an ayetlerinin tabii bilimlerin verileriyle açıklamaya çalışan bilimsel tefsir yöntemlerine yöneltilen eleştirilerin, söz konusu yorumların lugavî, filolojik ve dini bakımdan sıhhatsiz olduğu, sa-

86. İbn Sina, "Risale fi tefsiri ayeti'd-duhan", (*et-Tefsiru'l-Kur'ânî* içinde) s. 89.
87. İbn Sînâ, Risale fi tefsiri ayeti'd-duhan, s. 89-93; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru,* s. 212.
88. İbn Sînâ, Risale fi tefsiri ayeti'd-duhan, s. 93.

bitbir muhtevaya sahip olan metnin değişen bilimsel görüşlere uyarlama çabasının dinen sakıncalar doğuracağı şeklindeki gerekçelerle bu yönteme yöneltilen itirazların, İbn Sina'nın tabii ilimlere dair yorumları için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir.[89]

İbn Sina'nın tefsir ve te'vil anlayışı içerisinde bazı sembolik hikâyeleri ve bunlarda yer alan dini ve Kur'ani motifleri de saymak mümkündür. Yine onun tefsir ve te'vil anlayışı içerisinde Allah'ın varlığını ispatlayan ayetler ve yorumu, Allah'ın sıfatlarına dair ayetlerin yorumu, Allah'ın isimlerine dair ayetlerin yorumunu dair; Evrenbilim alanına dair yorumlar; kâinatın yaratılışına dair ayetlerin yorumu, Ay üstü ve Ay altı âlem verileriyle yorum örnekleri bulmak mümkündür. Yine onun nefs teorisi (psikoloji) ile ilgili ayetlere dair yorumlarını, nübüvvet ve vahiy meselesiyle ilgili yorumlar bulmak mümkündür. Yine onun ölüm ötesi ve meâd alanına, uhrevî hayata dair ayet ve kavramlara dair te'viller ve yorumlar bulmak mümkündür.

İBN SÎNÂ'NIN YORUMLARININ ETKİLERİ VE TEPKİLER

İbn Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışının tefsir tarihinde önemli etkileri olduğu gibi onun yaklaşımlarının ciddi eleştiri ve tepkilere neden olduğunu da belirtmemiz gerekir. Onun yorum ve yaklaşımlarına tepki gösteren aynı zamanda tefsir alanındaki bazı yorum yaklaşımlarından etkilenenlerin başında Ebu Hamid el-Gazzâlî gelmektedir. Benzer şekilde onun felsefi anlayış ve yaklaşımlarının Fahreddin er-Razî'ye kaynaklık ettiğini, merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın da tefsirinde ondan istifade ettiğini belirtmeliyiz.

Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö.1942) tefsirinde İbn Sînâ'nın gerek tabiî ilimler alanındaki görüş ve değerlendirmelerine gerekse dini konulardaki fikirlerine ve Kur'an ayetleri ile ilgili yorumlarına yer vererek filozofun yaptığı bazı tefsir ve te'villeri destekleyerek onun yaptığı yorumlarda beis olmadığını ifade etmekte, bazı yerlerde de eleştiriler yöneltmektedir. Elmalılı, dokuz ciltlik tefsirinin çeşitli yerlerinde İbn Sînâ'nın bazı eserlerine atıflar yapmakta ve bulutların oluşumu, yağmurun yağması, gök gürültüsü ve şimşek çakması gibi tabiat olayları; doğum ve hamilelik gibi tıbbi konuları anlatırken filozofun görüşlerine de değinmektedir. Tabiî ilimlerle ilgili atıfların yanı sıra, bazı Kur'an kavramlarının açıklanması, melekler ve cinler gibi metafizik varlıkların izahı; mu-

89. Bilimsel tefsirlere yöneltilen eleştiriler için bkz. eş-Şatıbî, el-Muvafakat, I, 389-390; Emin El-Hûli, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 51-56; Jansen, J.J.G, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 102-103; Akdemir, Salih, "İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi" (Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru içinde), s. 15-17.

cize ve kerametlerin meydana gelişi, kaza ve kader konuları gibi dini meselelerde de filozofun görüşlerini nakletmektedir.[90]

Elmalılı, eserinde İhlas, Felak ve Nas surelerinin tefsirini yaparken de filozofun yaptığı tefsir ve te'villere atıflar yapmakta, neredeyse söz konusu surelerle ilgili filozofun yaptığı tüm yorumları nakletmekte ve bazı müfessirlerin onun yaptığı yorumlarla ilgili görüş ve değerlendirmelerine yer vererek, yorumları dolayısıyla filozofa yöneltilen eleştirilere cevaplar vermekte ve düşünürün yaptığı yorumların geçerli olabileceğini dile getirmektedir.[91]

İbn Sînâ'yı yapmış olduğu bazı felsefî ve batınî yorumlara tepki gösteren ve onu eleştirenler de bunmaktadır. Yaptığı tefsir ve te'villeri eleştiren âlimlerden biri çağdaş tefsir tarihçisi M Hüseyin ez-Zehebî'dir (ö.1977). ez-Zehebî, tefsir çeşitleri ve müfessirlere dair yazdığı meşhur *el-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde tefsir tarihi sürecini ekollere göre ele almakta ve felsefî tefsir için ayrı bir bahis açarak konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. ez-Zehebî, felsefî tefsir konusunda çeşitli İslam filozoflarından ve bu arada İbn Sînâ'dan da bir takım tefsir ve te'vil örneklerine yer vererek, filozofun yaptığı te'villerle ilgili eleştirel içerikli değerlendirmeler yapmaktadır. ez-Zehebi'ye göre İbn Sînâ genel manada din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış ve eserlerinde her iki disiplini de razı etmeyi ve hoşnut tutmayı amaçlamıştır. Bunun bir sonucu olarak da peygamberin, anlayış düzeyi yüksek olsun düşük olsun farklı seviyeden insanlara hitabı amaçladıkları için, sembolik bir dil kullanmak durumunda kaldıklarını söyleme gereği duymuştur. ez-Zehebî, filozofun yaptığı tefsir ve te'viller bağlamında onun özellikle Arş'ı dokuzuncu felek olarak yorumlamasını; ayetlerde zikredilen feleklerin melekler olduğunu belirtmesini; uhrevî kavramlarla ilgili te'villerini, cennet, cehennem ve sıratı, felsefî bir tarzda yorumlamasını; yine Kur'an'da cehennemle ilgili olarak zikredilen "*Üzerinde on dokuz var*" (74/Müddessir,30) ayetine dair te'vilini; filozofun insandaki bir takım latif kuvvetleri melekler olarak açıklamasını; yine düşünürün sekiz cennet ve yedi cehennem kapısını felsefî bir tarzda izahını; Nur ayeti ile ilgili olarak yapmış olduğu sembolik yorumları; Felak ve Nas surelerine dair tefsirlerini ve daha başka ayetlerle ilgili görüşlerini de düşünüre özgü uzlaştırma girişiminin örnekleri olarak vermiştir.[92]

ez-Zehebî, felsefî tefsire dair örnekleri verirken yer yer İbn Sînâ'yı eleştirmekte, yaptığı tefsir ve te'villerde tutarsızlıklara düştüğünü ve Kur'an hakikatlerinden uzaklaştığını ileri sürmektedir: "Onun bu yorumları batınîlerin Kur'an

---

90. Elmalılı Hamdi Yazır'ın, İbn Sînâ'ya atıfları için Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* I, 253,255; II,849;VI, 4145,4344; VII, 4628,4629,5206,5208,5209; VIII, 5387; IX, 6370, 6372, 6374, 6380, 6400, 6401, 6406, 6415, 6422, 6423, 6424, 6425, 6426.
91. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* IX,6372.
92. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* II, 408-412.

ayetleri hakkında yaptıkları te'villerle aynilik arz etmektedir. Felsefe ve filozofları seven hiç bir müslümanın, İbn Sînâ ve benzerlerinin Kur'an hakikatlerinin bir takım rumuzlardan ibaret olduğu, insanların yetersiz olan akıllarından gizlendiğini ve peygamberin insanlara Kur'an ayetlerini rumuzlu bir şekilde ifade ettiği iddialarını kabul edeceklerini zannetmiyorum."[93]

ez-Zehebî, devamla eleştiri düzeyini artırarak İmamiye şiasının İsna Aşeriyye kolu, İsmaili batınîler, müfrit sufiler ve İslam filozoflarının tamamının, aynı yolda yürümekte olduklarını vurgulayarak, onların bir çok Kur'an ayet ve kavramı için rumuzdur, işârettir, batındır diye nitelendirmeler yaptıklarını ve bu yolla da Kur'an'ın amaçlarını yıkmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Merhum, sonuçta Babilik ve Bahailik gibi bazı çağdaş sapkın düşünce ekollerinin, kendi görüş ve kanaatlerini ortaya koyarken kadim filozoflara dayanma arzularının bir sebebinin de, böylece açığa çıkmış olduğunu vurgulamaktadır.[94]

İbn Sînâ'nın çeşitli ayet yorumlarını ve bu arada Nur ayeti ile ilgili tefsir ve te'villerini eleştirenlerden biri de Muhammed el-Behiy'dir. Filozofun yaptığı yorumları naklederek bunlarda Eflatun ve Yeni Eflatuncu etkilerin gözlendiğini belirten Muhammed el-Behiy yaptığı yorumlar dolayısıyla filozofu eleştirmektedir. el-Behiy, Nur ayetinin yorumuyla ilgili uzunca bir değerlendirmenin ardından şunları söylemektedir:

> "Allah'ın göklerde ve yerdeki kurtuluş ışığını insanlara inandırıcı bir açıklama ile açıklamada bundan daha uzak bir anlam bulunamaz. Çünkü Allah'ın nuru algılanan bir nura benzetilmekte ve mutlak nurun sahibi sıradan varlıklarla bir tutulmaktadır.[95]"

İbn Sînâ'nın din-felsefe uzlaştırılması konusundaki çabalarına, İslam düşünce tarihinde bilgibilim konusundaki tutumuna ve bu bağlamda bazı Kur'an sure ve ayetlerini yorumlama çabalarına yönelik ciddi manada eleştiriler yöneltenlerden bir diğer düşünür de Muhammed Abid el-Câbirî'dir. el-Câbirî, bu konuda genel hatlarıyla şu görüşleri dile getirmektedir:

> "İbn Sînâ, kasıtlı yahut kasıtsız, İslam düşüncesinde hurafe eğilimli karanlık gaybî düşüncenin en büyük öğreticisi olmuştur. O, astroloji, sihir, büyü, tılsım, muska ve ölülerle temasa geçme gibi irrasyonalizmin tüm çeşitlerini 'ilim' haline getirdi. Sahte Aristoculuk boyasıyla boyanmış olan bu sözde ilimler, onun sisteminde doğal felsefî bilimler arasında yer aldı. Bundan daha tehlikelisi, onun Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca karan-

93. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* II, 409.
94. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* II,409.
95. el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü,* s. 256.

> lık bir yöne çevirmesi; daha etkilisi ise akıl dışı bilimleri Kur'an ayetlerini te'vil ederken kullanmasıdır. Tabiat ötesi hallerden bahseden ayetleri öyle karanlık bir ruhâniyetçi anlayışla yorumladı ki, Arapların İslam öncesi dönemde sahip oldukları 'basit realizm'den daha geri bir duruma düştü."[96]

el-Câbirî'ye göre İbn Sînâ'nın din-felsefe uzlaştırması ve Kur'an ayetlerini yorumlama konusundaki bu yöntemi, aslında pek de orijinal değildir. Onun bu tutumu temelde İhvân-ı Safâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan girişim ve projelerinin bir devamı mahiyetindedir. Küçüklüğünde İhvân-ı Safâ'nın risalelerini okuyan İbn Sînâ'nın onlardan etkilendiğini belirten düşünür, risalelerde ileri sürülen fikirlerin kökeninin aslında ta Harran feyz felsefesine kadar dayandığını ifade etmektedir:

> "İbn Sînâ'nın dinin tikelleri ile felsefenin tikellerini uzlaştırmada izlediği yöntem, aynen İhvân-ı Safâ'nın yöntemidir. Bu, felsefî problemler ile Kur'an ayetleri arasında benzerlik ve uygunluk kurma esası üzerine dayanan bir yöntemdir. Çoğu defa ayetlere felsefî bir elbise giydirilir. Kur'an ayeti çoğu kez o anda savunulmakta olan felsefî bir problemin doğruluğu konusunda tanık gibi sunulmaktadır. Bazen bunun aksi de olabiliyor. Bir çok durumda da felsefî problemin kendisi, o anda 'batınî' bir tarzda tefsir edilmekte olan Kur'an ayetinin anlamının 'derinliği'nin bir deliliymiş gibi sunuluyor. İbn Sînâ, din ve felsefe problemlerini uzlaştırmada İhvân-ı Safâ'nın yolunu izlediği gibi, Kur'an terminolojisini onların feyz felsefesinin terminolojisiyle uyuşacak şekilde felsefî bir yoruma tabi tutarak da İhvân-ı Safâ'yı takip ediyor. Mesela arş, kürsi, ruhu'l-kudüs, melekler, mutmain nefs... ister, İhvan ister İbn Sînâ, isterse Fârâbî'de olsun, bu kavramların tümünün felsefî anlamını Harran feyz felsefesi terminolojisinde bulabilirsiniz."[97]

el-Câbirî, İbn Sînâ'nın faal akıl anlayışını ve onu Kur'an'daki Cebrâîl ile özdeşleştirmesi ve bu yolla din ile felsefî görüşleri arasında bir uzlaşma arayışına girmesini de eleştirmektedir:

> "Meşrikî hikmette faal akıl semavi cirimlerden bir parça, akıllardan bir akıldır. Dindeki 'vahiy meleği' kavramıyla bir ilgisi yoktur. Genel felsefeciler için yazdığı bazı metinlerde bu izlenimi veriyor gözükse de bunlar yerleri-

---

96. Arapçası 'el-vâkıyyetu's-sâzice' olan ifade, Türkçe'ye 'ahmak gerçekçilik' şeklinde çevrilmiştir. Ancak ifadenin bu şekilde çevirisini yanlış bulmaktayız, bu nedenle çeviriyi 'basit realizm' şeklinde yaptık. Krş içi bkz. el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs,* s. 160-161, (T.çev. s. 185).
97. el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs,* s. 160-161, (T.çev.s.185).

> ni meşrikî felsefeye bıraktığında onun hakiki görüşlerini ifade etmemektedir. Dini anlamda 'vahiy meleği', Allah tarafından peygambere 'gönderilen' ona görünüp kaybolabilen, peygamberden sonra hiç bir insanla ilişki kurmayan bir varlıktır. Oysa meşrikî hikmet tasavvurundaki 'faal akıl', yalnız peygamberle değil bütün beşer nefisleri ile sürekli hazır ve ilişki içindedir. İbn Sînâ şöyle diyor: "Meşriklere göre tam bir ilm-i kemal, faal akılla bilfiil ilişki/ittisal ile olur. Bu melekeyi (onunla ilişki kurma yeteneğini) elde ettiğimizde dilediğimizde onunla ilişki kurmak için bir engel kalmaz. Faal akıl görünüp kaybolabilen değil aksine bizzat hazır olandır. Biz başka işlere yönelerek onu kaybeder, ancak ne zaman istersek onu hazır ederiz."[98]

İbn Sînâ'dan aktardığı ifadelerden hareketle el-Câbirî, filozofun meşrikî hikmet anlayışının son tahlilde nübüvvete duyulan ihtiyacı ortadan kaldırdığını, zira burada faal akılla ilişki kurmanın yalnızca peygamberlerle sınırlandırılmayıp kapının herkese açık bırakıldığını, nihayetinde faal aklın her zaman hazır olduğunu ve 'ne zaman istenirse' onunla temas kurulabileceğinin belirtildiğini söylemektedir.[99]

el-Câbirî, İbn Sînâ'nın büyü, nazar, tılsım ve benzeri şeyleri ilim olarak kabul etmesini de şiddetle eleştirerek, onun bu tavrı ile felsefî düşünceyi de akıldışı bir alana kaydırdığını iddia etmektedir.[100] Bu nedenle el-Câbirî'ye göre İslam düşünce tarihinde felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe, aslında *Tehafütü'l-felasife* kitabını yazdığı için Gazzâlî'den değil, İslam'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstat İbn Sînâ'dan gelmiştir.[101]

> "İbn Sînâ, kurmaya çalıştığı meşrikî felsefeyle Arap-İslam düşüncesinde, bayraktarlığını Mutezile ve Kindî'nin yaptığı Fârâbî ile zirveye ulaşan akılcılıktan vazgeçerek öldürücü karanlık ve akıl dışılığa dönmesinde son derece büyük etkisi olan gnostik ruhânî bir yönelişi tesis etmiştir. Gazzâlî, Suhreverdî ve benzeri düşünürler onun bu çabalarını çeşitli ortamlarda yayma ve genelleştirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Doğudaki felsefe medresesinin yetiştirdiği en büyük tabip ve filozof olan İbn Sînâ hakkındaki hükmümüz budur. Bu kimsenin hatırına bakmadan, hiç tereddüt etmeden verdiğimiz bir hükümdür; zira bize göre bu, onun hakkında tarihin verdiği bir karardır, 'yazılı' değil 'yaşanmış' tarihin verdiği bir karar."[102]

---

98. İbn Sînâ, *et Ta'likat ala havâşi kitâbu'n-nefs li Aristotalis: Aristo İndel Arab,* thk: Abdurrahman Bedevi, Kahire, s. 95; el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs,* s. 125.
99. el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs,* s. 125.
100. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* s. 378.
101. el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs,* s. 154; T.çev. *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 178-179.
102. el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs,* s. 39-40.

SONUÇ

İbn Sînâ, yalnızca iyi bir felsefeci, tabip, mantık ve matematikçi değil, aynı zamanda iyi bir edip, şair ve Kur'an müfessiridir. Dini ve felsefî ilimlerin değişik alanlarında çok sayıda eser veren ansiklopedist filozofun birçok eseri kaybolmuş ve bazıları hâlâ gün yüzüne çıkarılamamış olsa da, onun Kur'an tefsiri konusundaki yaklaşımlarına dair genel bir kanaati sağlamayı mümkün kılacak sayıda dini ve felsefî çalışması günümüze kadar ulaşmıştır.

Küçük yaşlarda önce Kur'an ve fıkıh eğitimi alan, daha sonra dini ve felsefî ilimler tahsilini birlikte yürüten filozof, ileri yaşlarda Kur'an'ı baştan sona kadar ele alarak açıklayan bağımsız bir tefsir eseri yazmamıştır. Çok sayıdaki eseri arasında yalnızca bazı sure ve ayetlerin tefsiri mahiyetinde müstakil risaleleri günümüze kadar ulaşmış, ancak düşünür çeşitli dini, tasavvufi, kozmolojik ve felsefî eserlerinde sık sık Kur'an ayetleri ve kavramlarına yer vermek suretiyle onları sahip olduğu felsefî ve bilimsel birikimle, kendine özgü görüş ve düşünceleriyle açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir. Bağımsız tefsir risaleleri yazmanın yanı sıra, felsefî eserlerinde de Kur'an ve sünnetten etkilenen, eserlerinin çoğunda ayet ve hadislere, dini kavramlara atıflar yapan filozof, felsefî düşünce sisteminde dinden, din ve Kur'an anlayışında da felsefî ilimlerden yararlanmıştır. Hemen her eserinde istişhad ve istidlal kabilinden Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerine göndermeler yapmış, entellektüel sorumluluğun gereği olarak dini konulara ve ilahiyat sorunlarının çözümüne dair görüşler dile getirmiştir.

Hikmet ve felsefeyi bir ilimler sitemi ve nazari açıdan insanı kemale erdirme aracı olarak gören filozof, dini de birey, aile ve toplumun dünyevi ve uhrevî saadeti için temel bir ihtiyaç olarak kabul etmiş ve nübüvvet kurumunu zorunlu görmüştür. Felsefî ilimlerin sonuçlarıyla dini nasslarda yer alan verileri çağının felsefî-bilimsel anlayışı çerçevesinde uzlaştırmaya çalışan bir çizgiyi benimsemiştir. Sistem sahibi bir filozof olarak zihin dünyasında hikmet ile din arasında üslup ve yöntem açısından bazı farklılıkların varlığını kabul etmekle baraber, her iki disiplin arasında konuları ve yöneldikleri temel hedefler açısından her hangi bir çatışma ve çelişki görmemiş, felsefe ile dinin, akıl ile naklîn, bilim ile İslam şeriatinin birbirlerini çürütmediklerini, aksine birinin diğerini desteklediğini ve birbirlerini tamamladıklarını düşünmüştür. Ona göre hikmet ile din arasında zıtlık olduğunu söyleyenler kesinlikle hatalıdır, iki disiplin arasında asla bir zıtlık ve çatışma olamaz. Şayet zahirde böyle bir durum ve izlenim varsa bu, ya din adına konuşanların yorum ve anlayışlarındaki noksanlıktan, yahut ta felsefe adına söz söyleyenlerin ortaya attıkları görüş ve düşüncelerindeki yanlışlık ve tutarsızlıktan dolayıdır. Dini esasları fert, aile ve toplumların ahlaki, manevi ve siyasi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik

bir ilkeler manzumesi olarak gören filozof, şer'i yasaları yükselmek isteyen birey ve toplumların kaos ve karmaşadan korunarak mamur ve müreffeh olmaları için zaruri saymış, aksi halde çıkar çatışmalarının kaçınılmaz hale geleceğini ileri sürmüştür.

Filozofun gerek doğrudan Kur'an surelerini konu edinen risalelerinde, gerekse diğer dini ve felsefî eserlerindeki Kur'an yorumları, genellikle onun felsefî düşünce sistemi ve varlıklar hiyerarşisine dair anlayışı içerisinde mezc edilmiş durumdadır. İbn Sînâ bir çok durumda Kur'an sure ve ayetlerini kendi felsefî görüşlerine uygun tarzda algılamış ve yorumlamıştır. Kur'an'ı genel kitleye hitab ettiği, derin ve anlaşılması zor konuları herkese anlayış seviyeleri ile çatışmayacak şekilde anlatmak gibi bir işlevi yerine getirmeyi amaçladığı için, birçok konuda rumuzlu ve simgesel dilin egemen olduğu ilahi bir hitap olarak görmüştür. İbn Sînâ sisteminde din dili, içinde mecaz, istiare ve tenzih kadar teşbihte barındıran, hakikati yer yer îmalı bir dille ifade eden işaret ve semboller sistemi olarak görülür. Ona göre Kur'an ve onun dili bütünüyle değilse de genel olarak sembolik bir hakikat olup bu özelliğe sahip olan sure ve ayetler lafzî anlamda anlaşılamaz ve yorumlanamaz. Ancak bu yaklaşım seçkinler için geçerlidir, avam için din dilindeki lafzî hakikatlerin korunması gerekmektedir. Filozofun düşünce sisteminde bazı Kur'an ayetleri felsefî hakikatlerin temsilî ve sembolik tarzda ifadesinden ibarettir. Bu nedenle şeriat ve Kur'an aklın izine tabidir ve onu izlerler. Hikmet müfessir, Kur'an müfesserdir; felsefî ilimler sistemi öncü, şeriat izleyicidir.

Filozofun, Kur'an ayetleri ile felsefî ilimler sisteminin sonuçlarının uzlaştırılması bağlamında durduğu yer genellikle felsefedir. Başka bir deyişle İbn Sînâ'nın Kur'an anlayışı ve yorum yönteminde, Kur'an penceresinden felsefeye doğru bir yöneliş değil de, çoğunlukla felsefe penceresinden Kur'an'a doğru bir yöneliş ve bakış egemendir. Filozof, ilahi metnin yorumlanması konusunda felsefeyi esas almış, Kur'an'ın ele aldığı konuları kendi felsefî sisteminin doğruluğunu ispatlayan bir delil ve kanıt olarak görerek ona uygun tarzda tefsir ve te'vil etmiştir. Kur'an ayetlerinin felsefî görüşlerle desteklenmesi şeklinde nitelenecek yöntem ise diğerine oranla tali düzeyde kalmıştır. Filozofun eserlerinde işlenen birçok felsefî konu ve kavram, din dilinde özellikle de Kur'an'da yer alan kavram ve ifadelerle karşılanmaya çalışılmıştır.

İbn Sina, Kur'an'ın Allah'la ilgili ayetlerinde genellikle teşbih ve tenzihi dilin birlikte yer aldığı kanaatinde olup, dini dilde Allah'la ilgili olarak kullanılan ve zahirde teşbih ve tecsim izlenimi uyandıran insanbiçimci ifadeleri te'vil ederek mecaza hamletmiş ve ilahi sıfatlardan bahseden ayetleri ilim sıfatına indirgeyecek şekilde yorumlamış, ayet ve hadislerde Cenabı Hakk'a izafe edilen diğer isim ve sıfatları varlıklara izafetle kullanılan isim ve sıfatlar olarak değerlendirmiştir.

Kur'an'ın evren ve ondaki varlıklardan bahseden ayetleri ile ilgili olarak İbn Sînâ'nın felsefî okumalarında, daha çok günümüzde 'bilimsel tefsir' olarak adlandırılan yönteme uygun yorumların varlığı dikkati çeker. Filozofun bilimsel tefsir yönteminde özellikle gökbilimle ilgili birçok Kur'an ayet ve kavramı çağında egemen olan evren tasavvuruna uygun olarak anlaşılmıştır. Düşünürün muhtelif eserlerde yapmış olduğu çok sayıdaki evrenbilim alanını ilgilendiren ayet yorumu, kendi devrinin ulaşmış olduğu bilimsel düzeyi ve egemen astronomi anlayışını yansıtmakta, devrinin ilmi seviyesini göstermekte, günümüzde artık aşılmış ve yerini başka kuramlara terk etmiş olan Ptolemy'nin evren anlayışının Yeni Eflatuncu versiyonuna uygun yaklaşımlar içermektedir. Filozof, döneminde egemen olan bilimsel kozmoloji anlayışıyla Kur'an'ın metafiziki kavramlarını uzlaştırmaya çalışmış, arş, kürsi, levh, kalem, cebrâîl, melek, ibda, halk, tekvin vs. gibi daha birçok Kur'anî kavramı bu evren anlayışına uyarlayarak tefsir ve te'vil etmiştir. Ancak bu okuma ve yorumlama anlayışı çağının bilimsel dünya görüşünü yansıtmakta olup, evrenbilim alanında zaman içinde köklü değişiklik yaşandığı ve eski anlayış aşılarak yerini yeni görüşlere bıraktığı için, yapılan uzlaştırmacı yorumlar geçerliliğini yitirmiş ve yanlışlanmış gözükmektedir.

İbn Sînâ'nın felsefî düşünce sisteminde önemli bir yeri olan ampirik yönelimli nefs teorisi de Kur'an ayetlerine bakışını ve onların yorumunu etkilemiş, filozof bir çok ayeti nefs teorisi konusundaki tezleri ve görüşlerine uygun olarak anlamış ve yorumlamıştır. Düşünürün Kur'an'ın insan ruhunu ele alan ayetlerine dair yaptığı yorum ve yaklaşımları, temelde ruh beden ayırımını esas alan bir özellik taşımakta, ilahi vahyin gerek psikoloji gerekse ölüm ötesi alanı ilgilendiren ayetleri, nefs konusundaki bu kuramsal çerçeveye uygun olarak açıklanmakta ve te'vil edilmektedir.

İbn Sina nübüvvet kurumunu zorunlu olarak görmüş ve nebileri yeryüzünün en üstün varlıkları olarak kabul etmiştir. Kudsî akıl gücüne sahip olan peygamberlerin ilim, muhayyile ve muharrik kuvvet açısından üstün niteliklere sahip insanlar olduklarını ileri sürmüştür. Vahiy konusuna rasyonel ve felsefî açıdan yaklaşarak aklî izahlar yapmış ve nebilerin gösterdikleri mucizelerin evrendeki nedensellik yasasıyla çelişmediğini savunarak, mucize olgusunu aklî bir temellendirmeyle peygamberlerde var olduğunu ileri sürdüğü üstün niteliklere dayandırmıştır.

İbn Sînâ'nın Kur'an'ın uhrevî alanla ilgili ayetleri konusunda genel kitle ve seçkinlere hitap eden eserlerinde iki farklı yaklaşım gözlenmektedir. Düşünürün meşşâî geleneğe dayalı olan eserlerinde dini nasslarda ve bu arada Kur'an'da yer alan meâda dair ayetler ve uhrevî kavramlar bir inanç meselesi olarak görülmekte ve lafzî-hakikî anlamda oldukları kabul edilerek zahir üzere alınmaları gerektiği belirtilmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak filozofun avam için yazdığını belirttiği meşşâî geleneği izah eden eserlerinde haşrin ruh ve beden

için birlikte olduğu vurgulanmaktadır. Filozofun seçkinler için yazdığı ikinci tür eserlerinde ise rasyonel temellendirmeler daha ağır basmakta ve aklî delil ve izahlarla haşrin bedensel olamayacağı ispatlanmaya çalışılarak haşrin yalnızca ruhânî bir olgu olduğu ifade edilmekte, dini nasslardaki meâda dair ifadelerin teşbih, temsil ve mecâzî anlamda olduklarını iddia edilmektedir. Bu anlayış ve yaklaşımın bir sonucu olarak bazı ayet ve hadislerde yer alan uhrevî kavram ve ifadeler haşrin ruhânîliği anlayışına uygun hale getirilecek şekilde te'vil edilmektedir. Özellikle sırat, cennet ve cehennemin kapıları, cehennem melekleri vb. bahseden dini nasslar ise 'aşırı yorum' örneği sayılabilecek şekilde Arap dil geleneğindeki geleneksel anlayışta ortaya konulan mecazî kullanım özellikleri gözardı edilerek yorumlanmaktadır.

İbn Sînâ, bazı surelerin başlangıç kısımlarında yer alan ve çoğu müfessir tarafından müteşabihattan sayılıp 'Bu harflerle neyi murad ettiğini en iyi Allah bilir' denilerek tefsir ve te'vil yapılmayan hurûf-u mukattanın te'vili konusuna da yer vermektedir. Filozof, hurûf-u mukattayı, kendi felsefî sistemine, kozmolojik görüşlerine uygun bir şekilde te'vil etmeye çalışmakta ve evrendeki varlıklar hiyerarşisini ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin bir işareti olarak görmekte ve ona göre yorumlamaktadır. Düşünür, iddialı bir yaklaşımla söz konusu ayetlerde yer alan harflerin kendi yaptığı yorumların dışında başka bir delaletlerinin olmadığını da iddia etmektedir. Buna göre İbn Sînâ, felsefî düşünce sistemini belli konularda Kur'an'ın sırlarını ve şifrelerini çözen bir anahtar olarak görmekte, dinde varlığını kabul ettiği simgesel kodları felsefî sistemiyle açmaya çalışmaktadır.

İbn Sina yazmış olduğu edebî ve sembolik hikâyelerde de sık sık Kur'an ayet ve kavramlarına atıflar yapmış, onları kendi dinî-felsefî düşünceleri çerçevesinde yorumlamıştır. Bu gerçeklik bir yönüyle onun Kur'an kültürüne ne kadar vakıf olduğunu, diğer yönüyle de yorum yönteminin felsefî sisteminin bir parçası olarak kaldığını göstermektedir.

İbn Sînâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırma konusundaki çabaları sonraki dönemde de yankısını bulmuş ve sonraki birçok düşünür ve müfessir çeşitli alanlarda ondan yararlanmıştır. Tefsir tarihinde düşünürün bu çabalarını takdir edenler olduğu gibi eleştirenler de çıkmış, filozof halefleri tarafından övüldüğü gibi bir takım ağır tenkit ve eleştirilere de uğramıştır. Özellikle Gazzali'nin filozoflara yönelttiği ağır eleştiriler malumdur. Ancak Gazzali ve Fahredin er-Razî gibi âlimler, birçok konuda filozofu eleştirmelerine rağmen gerek onun çeşitli dini ve felsefî görüşlerinden, gerekse Kur'an ayetlerine dair yaptığı yorumlarından etkilenmiş ve yararlanmışlardır. Bunların yanı sıra gerek İbn Teymiyye ve Alûsî gibi klasik Kur'an müfessirleri ve gerekse bazı çağdaş düşünürler zaman zaman onun eserlerine ve görüşlerine atıflar yaparak yaptığı tefsir ve te'villere dair eleştirel içerikli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan çeşitli siyasi ve dini ekollerin ve bu arada genelde İslam felsefecileri ve özelde de İbn Sina'nın, Kur'an'ı okuma ve anlama biçimlerini etkileyen çok değişik kaynak ve etkenlerin bulunduğu malumdur. Bu çerçevede İbn Sina'nın yorum yöntemini şekillendiren başat unsurun felsefî-bilimsel yöneliş olduğu söylenebilir. Temel yaklaşım olarak hikmetin şeriata muhalif bir şey içermediğini belirten filozof kendisine atfedilen bir eserde insanları hikmete çağıran sonra da şeriatın metodundan sapanların kendiliklerinden, kendi acziyet ve kusurlarından dolayı saptıklarını, yoksa bunun hikmet sanatının bir gereği olmadığını, zira hikmetin onlardan beri olduğunu belirtir. Buna göre filozofun felsefî düşünce sistemi gibi yorum yöntemi de kendine özgü özellikler ve güzelliklerin yanı sıra, eksiklikler ve noksanlıklar, tashih edilecek hata ve yanlışlar da içermektedir. Nihaî olarak filozof kendi tarih ve tarihselliğinin bir ürünü olarak Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda birçok meselede nesnel değil öznel bir yaklaşım sergilemiştir, bu nedenle yaptığı yorumlarda kabule ve redde, övgüye ve eleştiriye, tashihe ve tenkide açık unsurlar bir arada bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Akdemir, Salih, "İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi" (*Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* içinde), Tuğra Neşriyat, İstanbul, t.y.

Âsî, Hasan, *et-Tefsîru'l-Kurânî,* el-Müessesetü'l-camiiyye, Beyrut, 1983.

Ateş, Ahmet, "Batınîyye", *İA,* MEB Yayınları, İstanbul 1950.

Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu,* AÜİFY, Ankara 1974.

Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü,* Fecr Yay, Ankara 1992.

Beydâvi, Kadı, *Envâru't-tenzîl,* Daru'l-fikr, Beyrut, 1996.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi:Tabakatu'l-Müfessirin,* Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.

Bîrûnî, *et-Tefhîm fî sınaâti't-tencîm,* London, 1934; Tahran, 1362.

Bucaille, Maurice, *Tevrat, İnciller ve Kur'an,* çev. M. Ali Sönmez, DİBY, Ankara 1991.

Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* s.378.

Câbirî, M. Abid, *Nahnu ve't-turâs,* s.147.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* DİBY, Ankara 1988.

Cevherî, Tantavi, *el-Cevahir fî Tefsiri'l-Kur'an,* Kahire 1350.

Davidson, Herbert, *al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect,* London, 1972.

Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", *DİA*, İstanbul 1997.

Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Gazzâlî, *Fedaihu'l-Batınîyye*, Kahire 1964.

Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, Mısır, 1328.

Hodgson, M.G.S, *İslamın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Hulî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, Ankara 1995.

İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, Beyruti t.y.

İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, Daru Kahraman, İstanbul 1984.

İbn Sina, "Risale fi tefsiri ayeti'd-duhan", (*et-Tefsiru'l-Kur'ânî* içinde) s. 89.

İbn Sînâ, "Risâle fi'l-fi'l ve'l-infiâl", (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs*), Haydarabad, Dekken 1354.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Daru'l-Maarif, Kahire t.y.

İbn Sînâ, *el-Şifâ, (İlâhiyât)*, thk. Mahmut Kasım, t.y.

İbn Sînâ, *er-Riaseletu'n-nevruziyye*, Nevadiru'l-Mahtutat içinde, el-Mecmuatu'l-Hamise, thk. Abdusselam Harun, I. Baskı, Kahire, 1954.

İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-adhaviyye*, Daru'l-fikri'l-arabi, Mısır, 1954.

İbn Sînâ, *et Ta'likat ala havâşi kitâbu'n-nefs li Aristotalis: Aristo İndel Arab*, thk: Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1973.

İbn Sînâ, *Hay b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Haz. N Ahmet Özalp, İstanbul 1996.

İbn Sînâ, Mektubu Ebu's-Said ile'ş-Şeyh ve cevabuhu, (*Resâil-i İbn Sînâ* içinde), II,38 (Ülken neşri);

İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi, Namaz Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, Ankara 1959.

İbn Sînâ, Risale fi ilmi'l-ahlak, (*Mecmuatu'r-Resâil* içinde) Mısır, 1328;

İbn Sinâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvet*, Daru'n-nahar, Beyrut 1986.

İbn Sînâ, Risâle fil-fi'l ve'l-infiâl, (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs* içinde), Haydarabad, Dekken 1354.

İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1980.

İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, Pınar Yayınları, İstanbul

İlhan, Avni, "Batınîlik", *DİA*, İstanbul 1997.

İsfahânî, Ragıb, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, Daru Davet, Kuveyt 1984.

Jansen, J.J.G, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, Fecr Yay. Ankara 1993.

Kıran Zeynel - Kıran Ayşe, *Dilbilime Giriş,* Ankara 2001.

Kırca, Celal, *Kur'an'a Yönelişler,* Tuğra Neşriyat, İstanbul, t.y.

Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler,* Marifet Yayınları, İstanbul 1981.

Kutluer, *İlhan, Felsefe Tasavvuru,* İz Yay, İstanbul 1996.

Lory Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri,* İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Nasr, Seyyid Hüseyin "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy* içinde), Müessesetu Ferhengi Araye, Tahran, t.y.

Nasr, Seyyid hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş,* İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Bilim ve Medeniyet,* İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Nüveyhid, Adil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-islâm hatta'l-asri'l-hâdır,* Beyrut 1983.

Okumuş Mesut, *"Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği"*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.

Ökiç, Tayyip, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri,* Nun Yay, İstanbul 1995.

Rafiî, M. Sadık, *İcazu'l-Kur'an,* Mısır 1384/1965.

Razî, *Mefâtihu'l-ğayb,* Daru'l-fikr, Beyrut 1994.

Russel, Bertrand, *Din ile Bilim,* Say Yayınları, İstanbul 1983.

Suyûtî, *el-İtkân,* Daru İbn Kesir, Beyrut 1993.

Şatıbî, *el-Muvafakat,* Daru'l-Marife, Beyrut 1994.

Taberî, *Câmiu'l-beyân,* Daru'l-fikr, Beyrut, 1988.

Tahir b. Aşur, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir,* Daru't-Tunusiyye, Tunus, t.y.

Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Temsilî Anlatım,* İnsan Yay, İstanbul 1995.

Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA,* İstanbul 1997.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, İstanbul, t.y.

Zehebî, M. Huseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn,* Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.

Zehebî, M. Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn,* Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.

Zehebî, *Siyeri a'lâmu'n-nübelâ,* Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1413.

Zeki Necip Mahmud, *el-Ma'kûl ve'l-lâ ma'kul,* Daru'ş-şuruk, Kahire, 1993.

Zerkeşî, Burhanuddin, *el-Burhân,* Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.

İBN SÎNÂ FELSEFESİ'NDE İNSAN

Ali Durusoy*

Bilindiği üzere İbn Sînâ, Fârâbî'nin kurmuş olduğu İslam Felsefe geleneğini zirveye çıkarmış bir filozoftur. İlkçağ felsefesinde Aristoteles'in konumu ne ise İslam Felsefesinde İbn Sînâ'non konumu odur. İbn Sînâ, felsefe alanında öğrenme ve öğretmeye uygun metinler oluşturduğu için kendisine "felsefenin başöğretmeni" anlamında *"eş-Şeyhu'r-reîs"* unvanı verilmiştir. Tıpkı İslam dünyasında mantığın kurucusu olan Fârâbî'ye "ikinci mantıkçı" anlamında *"muallimi sânî"* unvanı verildiği gibi (birincisi yani *muallimi evvel*, Aristoteles'tir).

Nasıl ki manevi hocası olan Fârâbî, felsefesinde "toplum"u ve onun mutluluğunu merkeze alarak yazdığı risale ve kitaplarına *"Tahsîlü's-sâade, el-Medînetü'l-Fâzıla, et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde"* gibi erdem ve mutluluğu ifade eden isimler vermişse İbn Sînâ da felsefesinde "insan"ı merkeze aldığı ve insanın mutluluğu için "bilgi"yi olmazsa olmazı olarak gördüğü için kitaplarına *"Şifâu'n-Nefs, Necâtü'n-Nefs mine'l-ğaraki ve'd-dalâl"* gibi adlarla isimlendirmiştir. İbn Sînâ'nın bir "nefis filozofu" olduğu araştırmacıların ittifakla kabul ettiği bir husustur. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ, felsefesinin merkezine "insan"ı yerleştiren bir filozoftur diyebiliriz. Nefse dair açıklamaları ve nefis görüşü, İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin kilit taşıdır. Dolayısıyla felsefesinden nefis yani "insan" görüşünü çekip aldığımızda, İbn Sînâ felsefî sistemi bütünüyle çökecektir.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Bu kısa girişten sonra İbn Sînâ'nın insan görüşünü başlıca şu sorular ışığında yakından görmeye çalışacağız;

1. İnsan nedir?
2. İnsan nasıl var olmuştur?
3. İnsanın özellikleri ve yetenekleri nelerdir?
4. Ve son olarak insanın ölümden sonraki durumu ne olacaktır?

Kendisini ve çevresini gözlemlediğinde insanın bilen, isteyen ve eylemde bulunan bir varlık olduğu görülmektedir. İbn Sînâ, insanın bilen bir varlık olmasından asla şüphe duymamaktadır. İnsan, dış dünyada olup bitenleri duyan ve bilen bir varlıktır. İşte İbn Sînâ tam da bu noktada insanın başkasını bilen bir varlık olmasını genel olarak felsefesinde; özel olarak da insanla ilgili açıklamalarında; kendisinden hareket edilecek bir başlangıç noktası olarak görmektedir. Şöyle ki başkasının varlığını bilen biri, kendi varlığını da bilebilir; fakat kendi varlığını bildiğini veya bilebilir olduğunu bilemeyebilir. Başka bir deyişle kendisini bildiğinin bilincinde olduğunu bilemeyebilir. Dolayısıyla kendi varlığını biliyor olduğunun fiilen bilincinde olan olmamak, insanın kendini bilmediği anlamına gelmez. Küçük bir uyarıyla insan, kendi varlığının, kendi beninin, kendi kendini biliyor olduğunun farkına varabilir. İşte şimdi buradaki asıl felsefi sorun, bu benlik bilincinin yani benin beni bilmesinin içeriğinin çözümlenmesidir. Zira bu çözümlemeyle insanın neliği ve gerçekliği ortaya çıkacaktır. Çünkü bu ben bilinci o kadar temeldir ki Şifâ'nın Tabîiyyât kısmının Nefs bölümü ile İşaretler ve Tenbihler'in Üçüncü nematında belirtildiği gibi dış uyarılardan yalıtılmış bir ortamda bulunan bir insan, hiçbir şey bilmese bile kendi kendisinin varolduğunu bilebilir.

Şimdi bu benlik bilincinin içeriği bağlamında cevaplanması gereken temel soru şudur: İnsanın "ben" diye işaret ettiği varlık nedir? Ben ile/ben diye işaret edilen bir varlığın var olmasında asla bir kuşku yoktur. Bu diye işaret edilen varlık, bedenin bütünü veya onun bir uzvu olabilir mi? İbn Sînâ'ya göre bedenin bazı uzuvları kaybolsa bile benlik bilinci varlığını sürdürmektedir. Benlik bilincinin muhtevasına beden dahil olsaydı bedenin bazı uzuvlarının eksilmesiyle benlik bilincinin de parçalanması, eksilmesi veya tamamen ortadan kalması gerekirdi. Ama ne yazık ki insan beni, bedenle beraber varlık alanına çıktığı için kendisinin bedenden ayrı bir varlık olduğunun farkına varamaz ve kendini bedenle özdeşleştirir. Tıpkı giysilerine uzun süre alışmış bir insanın kendisini giysisiz tahayyül edemediği gibi; sürekli bedenle birlikte var olagelen ben de kendisini bedensiz hayal edememektedir. Zira giysilerimizi çıkarıp tekrar giymemiz ve değiştirmemiz mümkündür ama bedenimizi terkedip tekrar ona geri dönmemiz mümkün değildir. Şu halde İbn Sînâ'ya göre kendi kendisini bilen ben, beden değildir. Öyle ise ben nedir sorusunu soran şey ne ise ben de odur. Benin

en temel özelliği kendi kendisini bilen ve kendisini bildiğini de bilen bir şey olmasıdır. İbn Sînâ, bu kendi kendisini bilen bene "nâtık nefs (en-nefsü'n-nâtıka)" adını verir. Bu nefsin varlığı bedene dayanmaz. Çünkü benlik bilinci bedenin veya bedenin bir uzvunun türevi veya bir işlevi değildir. Bu nefsin varlığı bedene dayamadığı gibi beden bu nefsin varlığının nedeni değildir. Zira bilinçsiz bir şey, bilinçli bir şeyin nedeni olamaz. Beden olsa olsa, kendi amacını gerçekleştirmek için nefsin kullanacağı bir alet veya araçtır.

Varlık nedeni beden olmadığına göre nefsin yani benin varlık nedeni kendisi midir? Böyle bir şey düşünülemez. Zira nefis zaman içinde varlığa gelmiştir yani hadistir. Şayet nefis, kendi kendisinin varlık nedeni olsa idi o zaman nefsin hep bilffil olarak kendi kendini bilen, kendi kendisini bildiğini de bilen bir varlık olması gerekirdi. Oysa nefis çoğu zaman kendi kendisini bildiğinin farkında değildir. İşte bu durum, nefsin sonradan meydana geldiğini göstermektedir.

Şu halde cisim yani beden ve nefsin kendisi, bilkuvve bir bilinç durumuna sahip olmalarından dolayı nefsin yani benin varlık nedeni olmadıklarına göre nefsin yani bedenin varlığa gelmesinin nedeni; daima bilfiil olarak kendi kendini bilen ve kendi kendini bildiğinin de bilincinde olan bir varlık olmalıdır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle nefis veya ben dediğimiz insanın varlık nedeni; hep bilfiil Akıl, Âkil ve Ma'kûl bir varlık olmalıdır.

İbn Sînâ'nın insanın kendi beninden hareketle varolmasını zorunlu gördüğü bu varlık, tüm varolanların varlık nedeni olan Zorunlu Varlık'tır. Şu halde bir ilk varlığın veya ilk nedenin iki temel özelliği; daima bilfiil olarak kendi kendini bilmesi ve kendi kendini bildiğinin de farkında olması ile zorunluk olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre bilinçli ve bilinçsiz varlıklar da dahil olmak üzere bütün varlıklar bu zorunlu varlığın bilgisinden meydana gelmişlerdir. Kısaca bütün varlık, onun yani bu zorunlu ve bilinçli varlığın bilgisinin lazımları yani gerektirdikleridir. Şimdi bu aşamada türlerin ve bireylerin yani birden fazla ve farklı varlığın, bu tek varlık ve tek bilgiden nasıl meydana geldiğini sormak gerekiyor.

İbn Sînâ, alemin meydana gelişini İlk Varlığın kendisine yönelik bilgisinden hareketle açıklar. Bir an için şöyle düşünelim; İlk Varlık'tan başka hiçbir şey yok iken İlk Varlık neyi veya neleri bilebilir? Şüphesiz bu aşamada ilk varlık sadece kendisini bilir. Öyle ise varoluş, İlk Varlığın kendisini bilmesinin bir sonucudur.

İlk Varlığın kendisini bilmesinden dolayı, kendi kendini bilmesi cihetiyle kendisine benzeyen bir varlık meydana gelir. İbn Sînâ'nın "akıl" diye ifade ettiği bu varlık her ne kadar bilinç bakımından İlk Varlığa benzese de nedenli yani ma'lül bir varlıktır. İşte birden çokluğa geçiş te tam bu aşamada başlamaktadır. Çünkü ikinci varlığın, İlk Varlığa nispetle üç bilgisi vardır:

a) Öncelikle ikinci varlık İlk varlığın zorunlu varlık olduğunu bilir.

b) İkinci olarak da kendisinin İlk Varlık nedeniyle zorunlu olduğunu bilir.

c) Üçüncü olarak da kendi kendisi bakımından kendisinin mümkün varlık olduğunu bilmektedir.

İşte bu ikinci varlıktaki yani akıldaki üç bilgiye, sırasıyla; üçüncü bir akıl, bir nefis ve cisim lazım gelir. Bu ilk nefis, İbn Sînâ'nın evren görüşünde Gök Nefsi; ilk cisim de Gök Cismi adını alır. Gök Nefsi, kendi varlık nedeni olan İlk Akla yani ikinci varlığa benzemek ister. Bu isteğini de kendisiyle birlikte varolan Gök Cismi'ne döngüsel hareket vermekle gösterir.

Aynı süreç, İlk Varlık ve İkinci Varlık yani Akıl'dan sonra gelen Üçüncü Akıl için de tekrarlanır. Taki bu durum, bilincin gitgide zayıfladığı "Gök Aklı"na kadar devam eder. Artık bu son aşamada Evren'deki tüm gök cisimlerinin ortak döngüsel hareketleri ile farklı hız ve yönlerinin oluşturduğu madde oluşur ve maddenin farklı türler oluşturma yatkınlığı sonucu "madde" oluşur ve bu madde de Gök Aklı'nın etki alanı olur. İşte bu aşamada canlı-cansız bütün cins ve türleriyle "insan"ın da içinde bulunduğu "dünya" meydana gelmiş olur. Sonuncu aklın bilincinin iyice zayıflaması ve Gök cisimlerinin etkisiyle bir insan bedeni oluşur oluşmaz; İbn Sînâ'nın "Faal Akıl" dediği bir sonuncu akıldan kendi kendini bilen bir "cevher", bedene gelir. Görüldüğü üzere burada beden, Nâtık Nefsin doğrudan nedeni olmamakla birlikte dolaylı olarak nedenidir. Öte yandan bir bedenin mizacı teşekkül eder etmez ona Faal Akıl'dan bir nefis geldiği için ölümle birlikte bedenden ayrılan nefsin, bir başka bedene girmesi yani tenasüh söz konusu değildir.

Nâtık Nefs, bedene gelince artık bu nefs-beden bütünlüğü insan adını alır. Bedenle birlikte nefsin güçleri dediğimiz bir takım yetenekleri de tezahür eder. Bu yeteneklerin fiil halindeki tezahürü yani zayıf ve şiddetli olması, bedenlerin mizaçlarından kaynaklanan yatkınlıklarına göre insandan insana değişmektedir. İnsan türünün tüm bireyleri, bu yeteneklere eşit olarak sahip olmakla birlikte bu yeteneklerin tezahürü farklı farklı olmaktadır. Dolayısıyla tüm insan bireyleri; dilleri, renkleri ve cinsiyetleri farklı farklı olsa da öz olarak bütün insanlar aynıdır. Yani her birey, yetenekleri aynı olan birer Nâtık nefistir.

Bedenle birlikte eş zamanlı olarak varolan insan nefsinin bu yetenek ve fiillerinin bir kısmı yalnızca nefsin kendisinde-ki buna akletme veya bilme deriz-, bir kısmı ise bedenin bir alet olarak kullanılmasıyla-ki buna da hissetme ve duyma denilir- tezahür eder. Bu fiillerin bir kısmında amaç doğrudan nefsin kendisi iken bir kısmında da amaç bedendir; bu ikinci durumda nefis, dolaylı olarak amaç olmaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse insanın bedene yönelik güçleri ve fiilleri beslenme, büyüme ve üremedir. İnsan nefsinin bu fiillerindeki amacı, bireyin bedenini büyütüp geliştirerek sağlığını korumak ve bu bedeni çoğaltarak türün devamını sağlamaktır. Çünkü bu dünyada bireyler değil ama türler bakidir.

Bedenin gerçekleşen duyu güçleri ise İbn Sînâ'ya göre iç ve dış duyular olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dış duyular, bireyleri ve onların niteliklerini algılayan dokunma, görme, işitme, tatma ve koklamadan oluşan; beş duyu diye ifade ettiğimiz duyulardır. İç duyular ise tamamen beynin belli bölgelerinde gerçekleşen, dış duyulardan gelen tekil şeyleri algılayan duyulardır. Bunların ilki, beş duyunun algılarını birleştiren ve duyusal algının gerçek anlamda kendisinde gerçekleştiği ortak duyudur (hissi müşterek). İkincisi, görme duyumuzun algıladığı tekil görüntüleri, görülen cisimler gözden kaybolunca kendisinde saklayan hayal ve musavvira gücüdür. Üçüncüsü ise, musavvira kuvvesinden aldığı tekil görüntüleri bir biryle terkip edip yeni görüntüler üreten mütehayyile gücüdür. Dördüncüsü, mütehayyile'yi de kullanarak musavvira'daki tekil görüntülerin özelliklerini yine tekil olarak değerlendiren ve yorumlayan; örneğin bu şey faydalı, şu şey zararlı, bu şey düşman, şu şey dost, gibi değerlendirmeleri yapan vehim gücüdür. Beşincisi ise vehim gücünün yaptığı bu tekil değerlendirmeleri gerektiğinde anımsamak üzere kendisinde saklayan hafıza ve zakire gücüdür. Dolayısıyla anımsama, ya bir şeyin görüntüsünden hareketle özelliğine yönelik veya özelliğinden hareketle görüntüsüne (suret) yönelik olabilir. Bu iç ve dış duyuların hepsine şu yada bu düzeyde diğer canlılar da sahiptir. Hatta bazı dış duyular mesela koklama ve görme gibi, insana göre diğer canlılarda daha güçlü ve daha yetkin olabilir. Ancak iradeli hatırlama yalnızca insana özgüdür. İnsan hatırlamak istediği şeyi istediği zaman hatırlayabilir. Oysa diğer canlılar, bir başka şeyin hatırlatmasıyla hatırlayabilirler. Vehim gücü ise İbn Sînâ'ya göre diğer canlılarda bulunan iç güdü yerine insanda bulunur. Dolayısıyla her ne kadar insanda da bulunmakla birlikte insanla diğer canlılar arasındaki bilgi ayrımı, vehim gücünde kendisini göstermektedir. Çünkü insan da salt vehim gücünü hesaba katarak içgüdüleriyle hareket etmiş olur ve hayvandan farkı kalmaz. İnsanın vehim gücünü, biraz sonra açıklayacağımız akıl gücüyle denetlemesi ve dizginlemesi gerekir.

Natık nefsin kendisinde ve kendisiyle gerçekleşen gücü ve fiili ise akıl gücü ve akletme fiilidir. Akıl gücü de kendi içinde biri bilgiye, diğeri de değere yönelik yani biri doğru ve yanlış, diğeri de iyi ve kötü veya güzel ve çirkin değerleriyle çalışan nazari akıl ve bir de ameli akıl olmak üzere ayrılmaktadır. Başka bir deyişle natık nefsin kendisine ve varlığın ilkelerine yönelik yönü nazari akıl bedene yönelik yönü ise ameli akıl adını alır. Bu itibarla ameli aklın nihai amacı da aslında nazari akıldır. Nazari akıl ise bilgiyi ve bilimleri elde eder. Nazari akıl, doğanın bilgisini gözlem ve deney yoluyla veya duyular vasıtasıyla kazanır. Natık nefsin akıl yetisi başlangıçta bilkuvvedir. Onu kuvveden fiile çıkaran ise kendisi hep bilfiil halinde olan Faal Akıl da denilen sonuncu akıl yani Gök Aklı'dır. Dolayısıyla faal akıl natık nefsin yani insanın hem varlığının hem de bilgisinin nedendir.

Nazari akıl, duyusal dünyanın bilgisini Faal Akıl'dan aldığı soyutlama yeteneği sayesinde dış ve iç duyuları da kullanarak önce kavramlar (tasavvur) olarak sonra da kavramları birbiriyle terkip ederek yargı (tasdik) olarak elde eder.

Nazari akıl, bir yargıda bulunurken nedensellik ilişkisini ya belli bir süre içinde kavrar ki buna düşünce yani fikir denir veya bir çırpıda kavrar ki buna da sezgi yani hads denir. İnsan doğa ve doğa ötesine ait tüm bilgileri; kısaca kendisinin ve evrenin neden ve nasıl meydana geldiğini nazari akıl ile bilir. İnsan, duyular ile tekil ve gelip geçici şeyleri algılarken nazari akıl ile tümel ve kalıcı şeyleri idrak eder.

Nasıl ki insanın nazari aklı bilgi ile ilgiliyse ameli aklı da irade ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle nazari akıl insana nereye yöneleceğini hangi yolda yürüyeceğini gösteriyorsa işte ameli akıl da insanın o yolda yürüme iradesidir. Dolayısıyla ameli akıl insanın bedeniyle gerçekleştirdiği eylemleriyle ilgili akıldır.

Bizim duygularımızla algıladığımız şeylerin bir kısmı bizim için zararlı bir kısmı ise yararlıdır. İnsan bu zararlı şeylerden korunmak ve onlardan uzaklaşmak ister. İnsanın bu yönde gösterdiği iradeye gazabî güç denir. Keza insan kendisine yararlı ve lezzet veren şeyleri elde etmek ve kazanmak ister. Onun bu yöndeki iradesine ise şehevî güç denir. İnsanın eyleme geçmesi için bunları bilmesi ve istemesi yetmez. Aksine bu şeyleri gerçekleştirecek beden sağlığı ve gücü yerinde olmalı, onu eyleme geçirecek iradesi de kesin irade (icma) olmalıdır.

İnsanın kendi kendini bilen yani bilinçli bir varlık olarak varolması bizatihi bir yetkinlik ve bir değerdir. Ancak insan bu yetkinlikle yetinemez. Bir akıl varlığı olan bu yetkin varlık, nazari ve ameli akıl yetilerini de yetkinleştirirse işte o zaman varoluş gayesini gerçekleştirmiş olur.

Zira gerek hissi gerek akli idrak güçleri, kendi doğalarına uygun olanı algıladıklarında bir lezzet duyarlar. Bu lezzet onların iyiliğidir. Bu idrak güçleri, doğalarına uygun olmayanı algıladıklarında ise bir elem duyarlar. İşte bu elem de onların kötülüğüdür.

Ancak nazari akıl, doğa ötesine dair idraklerinden tam olarak bir haz duymayabilir. Fiilen bu lezzetlerin duyulmaması, bu lezzetlerin olmadığı anlamına gelmez. Nazari aklın lezzetleri, nefis bedenden ölüm olayı ile ayrıldıktan sonra gerçekleşir. Nefsi bedeninde iken bu lezzetler için bir hazırlık yapmayan kimse, öldükten sonra bu lezzetleri idrak edemediği gibi tam tersine bir elem hissedecektir. Bu da nefsin, nazari akıldan dolayı mutsuz olması demektir.

Duyularla algılanan bedenle ilgili lezzet ve elemleri elde etme veya uzaklaştırma konusunda ve yine bunları elde etmede başkalarıyla olan ilişkilerinde ölçülü olmak gerekmektedir. Nefsin, şehvet gücünde ölçülü olması iffet; gazap gücünde ölçülü olması şecaat; başkalarıyla olan ilişkilerde yararına ve

zararına olan şeylerde ölçülü olması ise hikmettir. Bu üç ölçünün toplamına adalet diyoruz. İnsanda bu ölçülü eylemlerin alışkanlık haline gelmesine erdem/fazilet denilir. Fakat burada ameli akla ait bir erdem olan hikmet ile nazari akla ait bir bilgi olan hikmeti birbirinden ayırt etmek/birbirine karıştırmamak gerekir.

Kısaca nazari aklı yetkinleştiren, doğru bilgi yani hakikat; ameli aklı yetkinleştiren ise iyi yani hayırdır.

Ameli akıl açısından ölçüyü tam yerine getirmemek tefrit, ölçüyü aşmak ise ifrattır. Elde etme ve elde etmeme yönünde iki ucun ortasında olmak yani denge hali; tavassut, tenezzüh ve adalettir.

Nazari ve ameli aklın her ikisinde de yetkin olan kişi, arif ve mütenezzih yani İslam'ın ifadesi ile mümin ve salihtir. İbn Sînâ; ameli aklın eylemleri için gerekli olan ölçülerin, vehim denilen iç güdülerin etkisinde kalma tehlikesinden dolayı; insanın, kendi başına, ilahi inayet yani din olmaksızın aklın yardımıyla olgulardan çıkaramayacağını iddia etmektedir. Böylece İbn Sînâ; ilk kez İslam Felsefesinde "olgu-değer" ayrımına dikkati çeker (İşârât, 6. Nehc).

İbn Sînâ'ya göre insan, toplumsal bir varlıktır. Zira insan, tek başına kendi yaşamını sürdüremez. Tek başına yaşasa bile zor şartlar altında yaşar. Bu nedenle insan, toplumsallaşmasının gereği olarak dil denilen gelişmiş bir iletişim aygıtıyla donatılmıştır. Yine insan, diğer canlılardan farklı olarak geçmişin tecrübesinden faydalanan, kendi tecrübesini de gelecek nesillere aktarabilen bir özelliğe sahiptir. Bu itibarla insanlık, sadece sözlü dille yetinmeyip yazılı dili geliştirmiş; böylece iletişimi daha da kolaylaştırmış ve daha kalıcı hale getirmiştir. Yine insan, diğer canlılardan farklı olarak kurumlar oluşturan ve kurumlar üzerinden toplumsallaşmasını geliştiren bir varlıktır.

İnsanın toplumsallaşmasını zorunlu kılan durum, onun doğal olarak kendi kendine yetememesidir. Varlığını sürdürebilmek için kendi kendine yeterli olmama durumu ise toplumun bireyleri arasında iş bölümü yapmayı zorunlu kılmaktadır. Örneğin bir insan diğerleri için ekmek yapmakta; bir başkası da bu ekmek yapan için giysi üretmektedir. Şu halde toplumsallaşma karşılıklı çıkar (menfaat) ilişkisi temelinde gerçekleşmektedir. Ancak bu ilişkilerin belli bir ölçüye göre düzenlenmesi gerekir. İşte bu durum İbn Sînâ'ya göre yasa koyucu ve bu yasaları adil olarak uygulayan birilerinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu yasa koyucunun gerekliliği, Tanrı'nın inayeti ve merhameti ile, toplumun temelini oluşturan yasaları belirlemek üzere toplumun kendi içinden bir elçinin görevlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Toplumsal ilişkileri düzenleyen bu yasalar, her çağda uygulanabilmesi için oldukça genel olmalıdır. İnsanın her bakımdan kendini yetiştireceği ve yetkinleştirebileceği bu toplumda eşcinsellik, yasal olmayan birliktelik, riba gibi şeyler yasaklanmalı; aile kurumu özel-

likle korunmalıdır. Kadın, kazanç ehli olmamalı; anne olarak çocukların eğitim ve terbiyesi ile ilgilenmelidir. Kadın duygusal olduğu için evliliği sonlandırma yetkisinin erkeğe verilmesi de toplumun gelen menfaatinin korunması içindir. Yönetimde görev değişikliği atama (nasp) veya seçimle olmalıdır. Kamu düzeninin sağlanması ve kargaşanın önlenmesi için İbn Sînâ, atama yönteminin daha uygun olduğunu ifade etmektedir. İnsanın yetkinliğini kazanacağı toplumun, adil bir yönetici tarafından yönetilmesi gerekmektedir. Adil olmayan yöneticinin görevden alınması ve cezalandırılması gerekir. Adaletle yönetilen bir toplum, adaletle yönetilmeyen bir topluma savaş açma (cihad) hakkına sahiptir. Zira zalim yöneticiler, Allah'ın verdiği nimetleri topluma zulmetmek için kullanmaktadırlar. Dolayısıyla onların elinden bu imkanlar alınmalıdır. Kısaca adil bir yönetici, nazari akılda yetkinleşmiş, hakkın bilgisini kazanmış, ameli akılda ise iffet, hikmet ve şecaat erdemlerini yani adalet erdemini elde etmiş olan yöneticidir. İşte bu özelliklere sahip bir yönetici, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi yani halifesi kabul edilmektedir.

Her ne kadar insan, toplumsal bir varlık olsa da, insanın yetkinleşmesi ve mutlu olması bireyseldir. Ameli aklı, şehvet ve gazabı birbiriyle dengeleyerek yetkinleşir. Ayrıca şehvânî güç, neslin devamı ve bedenin sağlığı; gazabî güç ise toplumun korunması için gereklidir. Yönetimden kaynaklanan hikmet erdemi ise toplumsal ilişkilerde ortaya çıkar. İbn Sînâ, nefsin bu üç güç ve erdemine uygun olarak toplumu da başlıca üç sınıfa ayırmıştır: Yöneticiler, koruyucular ve üreticiler. Burada toplum da bir insan gibi düşünülmüştür. İnsanda natık nefis ise toplumda erdemli yöneticinin konumu odur. Erdemli yönetici, toplumu, bireydeki nazari aklın erdemine ve kemaline tekabül eden metafizik konuları, onların anlayabileceği sembolik bir dille anlatmalı; metafizik ve ahlaki öğretilerin toplumda kalıcılığını sağlamak için de toplu ve bireysel yapılan ibadetler ve benzeri bir takım merasimler koymalıdır.

Bu dünyada doğanın gereği olarak toplu halde yaşamak zorunda olsa da ölümle yani nefsin bedenden ayrılması ile birlikte başlayacak olan nefsin ebedi hayatında insan, mutluluğunu ve mutsuzluğunu bireysel olarak tecrübe edecektir. Eğer bir insan, bu dünyada iken Tanrı'ya ve tanrısal hakikatlere doğru yüz çevirmiş ise ölümden sonra şu yada bu düzeyde ebedi mutluluğa kavuşabilecektir. Eğer Tanrı'ya suratını dönmüş ise orada ebediyen mutsuz olacaktır. Ebedi mutluluk, nefsin ölümden sonra salt akıl haline gelerek yani bedenle tüm ilişkilerini keserek nefsin kendi varlığında kendisi ile ebedi ve sonsuz olarak Tanrı'nın varlığını müşahede etmesidir. Bu dünyadayken bu müşahedeye duyulan özlemin şiddetine göre öteki dünyadaki mutluluğun derecesi belirlenecektir. Şu halde erdem, nefis bedenle beraberken sanki onunla beraber değilmiş gibi olabilmektir. Keza insanın en yüce amacı, bu dünyada erdemli; öteki dünyada mutlu olmaktır.

İbn Sînâ'nın nefsin bilinçli ve manevi bir cevher oluşuna temeline dayanan manevi insan görüşü, İslam ve Batı dünyasında benimsenmiş; dini ve felsefi çevrelerde hüsnü kabul görmüştür.

İbn Sînâ, nefsin bedenle beraber varolması ve bedenden önce varlığının olmaması görüşüyle Eflâtûn'dan; bedenden bağımsız bir cevher olup bedenle birlikte yok olmayarak ölümsüz bir cevher olacağı görüşü ile Aristoteles'ten; erdemsiz nefislerin bedenle birlikte yokluğa (adem) gitmeyeceğini kabul etmemekle de Fârâbî'den ayrılmaktadır.

Nefsin cismani değil de manevi bir cevher olduğunu kanıtlayarak, ölümden sonra artık bir daha kurulmamak üzere bedenle ilişkisinin kesileceğine dair görüşleri ile kelamcılardan da ayrılmaktadır.

İbn Sînâ, nefsin güçleri bakımından kendinden önceki filozoflarda görülmeyen iç ve dış idrak güçleri, akıl ve nefis, fikir ve hads (düşünce ve sezgi) ayrımlarını yapmıştır.

Yine İbn Sînâ, bireyin mevcudiyetinin ve kişiliğinin erdem temeline; toplumun mevcudiyetinin ise kurumla aracılığıyla gerçekleşen hukuk temeline dayandığını ve bu itibarla hem nazari hem de ameli aklın yani insanın varlık ve değere ilişkin yargılarının son tahlilde Faal Akıl-İbn Sîna, bazen bu akla Rûhu'l-Emîn ve Rûhu'l-Kudüs de der-aracılığı ile Tanrı'ya dayandığını göstermiştir.

Kısaca İbn Sînâ felsefesinde, hem yatay (beden) hem de dikey (nefis) boyutuyla insana dair bütünlüklü bir insan tasavvuru oluşturulmuştur.

İLERİ OKUMALAR İÇİN ÖNERİLEN KAYNAKÇA

Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, 3. Baskı. İstanbul 2012.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Özellikle 2., 6., 8. ve 9. Nematlar.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*. Özellikle 9. ve 10. makaleler.

İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefis, (Altıncı Kitap), eş-Şifâ, et-Tabîiyyât.*

İBN SÎNÂ VE MÜZİK

Ahmet Hakkı Turabi*

GİRİŞ

İslâm dünyasında müzik nazariyâtına dâir ilk eserler VIII. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınmaya başlamışsa da, IX. yüzyıl bu alandaki sistematik çalışmaların ortaya çıktığı dönemi teşkil eder. Grek eserlerinin yoğun olarak tercüme edildiği döneme [ve sonrasına] rastlayan bu sistematik nazariyat kitaplarında, tercüme eserlerin de etkisiyle ilk defa sesin fiziksel ve matematiksel temellerinin incelenmeye başladığı görülmektedir.

Şüphesiz ki ortaçağ âlimlerince "Şeyhu'r-reîs" ve batılı düşünürler tarafından "Filozofların Prensi" olarak anılan İbn Sînâ'nın müziğe dair yazdığı eserler, onun bilim ve felsefeye dair eserlerinin gölgesinde kalmamıştır. Zira müziğe dâir yazdığı eserleri sayıca az olsa da ilim ve sanat anlamında tüm nazarları üzerlerine çekmiştir. Bu eserler XI. yy.'ın müzik anlayışını aksettirmesi bakımından oldukça değerlidir.

İslâm dünyası bu dönemde Bizans'tan sadece Greklere ait nazarî müzik eserlerini almış ve tercüme etmiştir. Süryânî ve Arap mütercimler tarafından Arapçaya çevrilen bu eserleri o dönemde Rumlar yalnızca isim olarak biliyorlardı. M. 830'da halîfe Me'mûn tarafından kurdurulan Beytü'l-hikme bir çeşit İslâm üniversitesi olmuş ve bu tercüme faâliyetini üstlenmiştir.[1] Bu eserler ara-

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı.

1. Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1992, VI, 88.

sında müzikle ilgili olarak Aristo'nun *Problemata*'sı ile *De Anima*'sı, Themistius ile Afrodisyalı Alexandros'un bu iki esere dâir şerhleri, Aristoxenes'in iki eseri, Euclid'e atfedilen iki müzik eseri, Nikomachos'un bir risâlesi ve nihayet Batlamyus'un *Harmonika*'sı vardı.[2]

Her ne kadar İslâm düşünürleri bu dönemlerde Grek bilim ve felsefesi etkisinde kalsalar da, mevcut mîrâsı kendi kültür ve düşünceleriyle zenginleştirmişlerdir. Marshall G. S. Hodgson bu durumu şu ifadelerle özetlemektedir: "Grek bilim ve felsefesi (tercümelerle), en azından Nil-Amuderya arasındaki bölgede daha önce ulaştığı derecede, evrenselliğini sürdürdü; Müslüman Feylesoflar bu süregelen geleneğin ve onun diğer geleneklerle olan diyaloğunun hareket noktaları olarak, tam anlamıyla eski yazarların yerini alamadılar. Fakat bu gelenek nihâyette büsbütün Helenik değildi ve güdük hali bile, bir dînî cemâat olarak İslâm'a, daha önceki bazı cemâatlardan daha yabancıydı; İslâmîleşmiş kültürde, kat'iyyen asıl entellektüel sâiki teşkîl edemezdi."[3]

İbn Sînâ'nın Müzikle İlgili Eserleri

Kaynaklarda müzik ilmini öğrendiği âlimler zikredilmemekle beraber İbn Sînâ bu konuda Kindî ve İhvân-ı Safâ'nın eserlerini incelemiş; ayrıca Fârâbî'den oldukça etkilenmiştir. Müziğe dâir eserlerini [ömrünün sonlarında] 10 veya 12 yıl kaldığı Isfahan'da kaleme aldığı ileri sürülmektedir.[4]

İbn Sînâ müzik ilmine dâir yazdığı eserlerde, kendi deyişiyle çeşitli vehim ve hayallerden uzak, öncekilerin bazı geleneksel hurâfelerinden sarf-ı nazar eden saf bir ilmî metod kullanmıştır. Gerek müzik ve gök cisimleri arasında kurulan ilişkiler konusunda ve gerekse enstrümanların îcâdı meselesinde kendinden önce aktarılan hurâfe ve masallara iltifat etmemiş, târihî ve ilmî delillere dayanmayan çelişkili rivâyetlerden uzak kalmıştır.

İbn Sînâ'nın müzik eserlerinde bu analizler ışığında özenle işlediği materyali; Arap, Fars ve Grek müzik sistemlerinin kıyasına ait makamsal yapıların birer açıklaması olarak düşünmemek gerekir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemin müzik ilmini ve icrâsını gözönünde bulundurarak Aristoxenes, Öklid, Ptolemy ve Pythagoras gibi Grek âlimlerinin; Yûnus el-Kâtib (ö. 765?), İbnü'l-Müneccim (ö. 912), İshâk el-Mevsılî (ö. 850), İhvân-ı Safâ, Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 874) ve Fârâbî (ö. 950) gibi Arap ve Türk âlimlerinin eserle-

2. Henry George Farmer, "Mûsikî", *İA (Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1993, VIII, 680.
3. Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (İz Yayınları), İstanbul 1993, I, 422-3.
4. Mona Sancakdar Şa'rânî, *Târihu'l-Mûsikâ'l-Arabiyye ve Âlâtühâ*, Beyrut 1987, s. 35.

rini incelediği ve görüşlerinden yararlandığı muhtemeldir. Bilhassa Fârâbî, İbn Sînâ'nın müzik ilminde rehberi ve hocası olmuştur.

Özellikle çalışmalarında, müzik ve gök cisimleri arasında irtibat kuran hayalî düşüncelerden ve şüphelerden tamamen uzak, ilmî bir metod takip eden İbn Sînâ'nın müzik eserlerinin kesin bir listesini vermek zordur. Zira o, ansiklopedik üç eserinde müziğe özel bölümler ayırmakla beraber; diğer bazı eserlerinde de müzik ile ilgili konu başlıkları vererek birtakım değerli bilgiler sunmuştur:

Kitâbü'ş-şifâ'da "Cevâmiu İlmi'l-mûsîkâ" Bölümü

İbn Sînâ'ya ait olduğunda şüphe olmayan bu eser Arapça olup, birçok risâlenin oluşturduğu bir eserdir. Eser, bilimde mukâyeseli bilgilerin özünü ihtivâ eder. Dört ana kısma ayrılmıştır. Mantık, fizik, matematik (riyâziyât), metafizik. Bunlar da kendi aralarında bölümlere ayrılmaktadır. III. Kısım olan matematiğin ikinci bölümü *"Cevâmiu İlmi'l-Mûsîkâ"* adıyla müzik ilmine tahsîs edilmiştir.

Bir bütün olarak *Kitâbü'ş-Şifâ* çeşitli yer ve zamanlarda tahkîk edilmiştir. Müzik bölümünün Zekeriyyâ Yûsuf tarafından yapılan tahkikli metni 1956'da Kâhire'de basılmıştır.

Kitâbü'ş-Şifâ'nın "Cevâmiu İlmi'l-Mûsîkâ" bölümü, tarafımızca doktora tezi olarak incelenmiş; daha sonra tezin tercüme kısmı Litera Yayıncılık tarafından 2004 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır.[5]

Kitâbü'n-necât'da "Muhtasar fî İlmi'l-mûsîkâ" Bölümü

İbn Sînâ'nın felsefî eserlerinden olan *Necât*, *Şifâ*'dan sonra telif edilmiştir. Ansiklopedik bir özellik arzeden *Necât* mantık, tabîiyyât, ilâhiyyât, riyâziyyât olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. İlk üç bölümü İbn Sînâ yazmış; IV. bölümü, talebesi Cüzcânî hocasının geometri, astroloji-astronomi ve müziğe dâir mevcut eserlerinden derlemiş, aritmetik kitabını da özetleyerek riyâziyyât kısmını tamamlamıştır. Bu durum *Necât*'ın girişinde de açıklanmaktadır.[6]

Dolayısıyla *Necât*'ın müzik kısmı müstakil bir araştırmadır ve yukarıda belirtilen yaygın kanâate göre Cüzcânî, hocasının eserlerinden özet almamış, bi-

---

5. Ahmet Hakkı Turabi, *İbn Sina'nın Kitabü'ş-Şifası'nda Musiki*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora tezi (Dan: Nuri Özcan), İstanbul 2002; İbn Sina, *Şifa Musiki* (Terc.: Ahmet hakkı Turabi), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
6. Zekeriya Yusuf, *Mûsikâ'l-Kindî*, Bağdat 1962, s. 37.

lakis olduğu gibi *Necât*'a eklemiştir. Cüzcânî yalnızca "aritmetik" konusunda özet yoluna başvurmuştur. Bu eserin girişinde vâkıayı belirten Cüzcânî, *Necât*'a dâhil edilen "*Muhtasar fi İlmi'l-Mûsîkâ*" adlı bu müzik kısmının İbn Sînâ'ya ait olduğunu te'yîd etmektedir.

Dâniş-nâme-i 'Alâî

el-Hikmetü'l-'Alâiyye diye de isimlendirilen eser Farsça olup, İbn Sînâ'nın son hâmîsi Sultan Alâüddevle (m. 998-1012)'ye ithâf edilmiştir. *Kitâbü'n-Necât* gibi kısa bir ansiklopedidir ve dört kısımdan oluşmaktadır: Mantık, tabîiyyât, ilâhiyyât, riyâziyyât. Riyâziyyâtın dört kısmından biri olan müzik bölümünün özel bir ismi yoktur ve neredeyse *Necât*'taki müzik bölümünün aynıdır. Farmer, bu eserin üstâdın vefâtından sonra talebesi Cüzcânî tarafından yazıldığını ileri sürmektedir.[7] Muhammed Achena ise, *Dâniş-nâme*'nin Fransızca tercümesinin girişinde, eserin orijinal olarak Farsça yazıldığını veya 1021-1036 arasında bu dilde Cüzcânî'ye dikte ettirildiğini belirtir. Böyle olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte *Dâniş-nâme*'deki müzik kısmı, hemen hemen *Necât*'taki ile aynıdır. Eser, Takî Bîniş tarafından 1992'de Tahran'da yayınlanmıştır.[8]

Risâle fi'l-hurûf

Bu risâlesinde İbn Sînâ esas konu olarak fonetik, Arap harflerinin ifade ve sesleri, mahreçleri üzerinde durmaktadır. Müzikle ilgili bahislerin yer aldığı II. bölümü üç varak olup; sesin üretimine dâir değerlendirmeler ve bazı akustik prensiplere ayrılmıştır.

Risâle fi'n-nefs

Aristo'nun *De Anima*'sının bir nevi devamı olan bu kısa eserin VI. Bölümünde, bir varak içinde, dinleme melekesi, ses üretimi, ses alımı ve nakli konuları işlenmektedir.

---

7. Farmer, *The Sources of Arabian Music*, London 1965, s. 203.
8. Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Nüshâhâ-yı Hattî-i Fârisî*, Tahran h.1351; Muhammed Taki Dânişpejûh, "Mûsikînâme", *Hüner ü Merdum*, h. 1354, s. 150.

Fî Beyâni Aksâmi'l-ulûm li-Hikemiyye ve'l-akliyye

İbn Sînâ'nın bu eseri *Fi Tekâsîmi'l-hikme* olarak da isimlendirilir ve ilimler üzerinedir. Müzik, matematik ilimlerinin çatısı altında incelenmiş; konsonantlar, aralıklar, cinsler, sistemler, geçişler, ritim, kompozisyon ve enstrümanları işleyen bir ilim olarak tarif edilmiştir. Bu ilmin branşları arasında "org" gibi olağanüstü enstrümanları da işleyen bir dal vardır.

el-Kânûn fi't-tıbb

el-Kânûn beş kısma ayrılmış olup; bu ana kısımlar da kendi aralarında bölümlere ayrılmıştır. İlk kitabın 2. kısmının 3. paragrafı nabız; 19. paragrafı kompozisyon ve nabzın 10 cinsiyle ilgilidir: 9. ve 10. cins, nabzın müzikal tabiatına dönücüdür.

Eski otoritelerin, genelde ileri sürdüğü teoriye göre; âhenkli veya düzenli nabız, gerçek seslerle karşılaştırılabilir: Oktav, 4. veya 5. ritmik modeller gibi. İbn Sînâ'ya göre bu konsonantlar nabızda kavranamaz ama analojik olarak düşünülebilir.

İbn Sînâ'nın *Cevâmî*'nin sonunda bahsettiği *Kitâbü'l-levâhık* isimli eser günümüze ulaşmamıştır.[9] *el-Medhal ilâ Sınâati'l-mûsika* isimli eseri de aynı şekildedir.[10]

İbn Sînâ'da Müzik Felsefesi Ve Teorisi

Müzik Felsefesi

Müzik Düşüncesi

İbn Sînâ'nın ilimler tasnîfinde müzik ilminin aritmetik, geometri, astronomiden sonra dördüncü ilim olarak kabulünden dolayı müziğe dâir eserini "Matematik Bilimlerin Üçüncü Dalı Olan Müzik İlmi" şeklinde isimlendirmiştir.[11] Aynı nazariye daha önce Kindî ve Fârâbî tarafından da kabul görmüştür. Zira

9. Z. Yusuf, *Mûsikâ'l-Kindî*, s. 30.
10. Farmer, *Târihu'l-Mûsika'l-Arabiyye*, (Terc: Hüseyin Nassar), Kâhire 1956, s. 259.
11. Z. Yusuf, *Mûsikâ'l-Kindî*, s. 3; Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music In Medieval Islam*, London 1995, s. 68; Abdülkadir Merâğî, *Şerhu'l-Edvar*, Nuruosmâniye Kütüphanesi, nr. 3651; Rauf Yekta, *Türk Mûsıkîsi*, İstanbul 1985, s. 144.

Euclid, Ptolemy, Phythagoras ve diğer Grek üstadlarının müzik üzerine yaptıkları çalışmaların Arapçaya tercümesiyle birlikte bu tasnîf Müslüman âlimlerin de müşterek âdeti olmuştu.

İbn Sînâ, eserlerinde bir nevî Fârâbî'nin müzik sistemini devam ettirmiştir. İbn Sînâ müzikte Fârâbî'nin özetle açıklamış olduğu düşünceleri kabul edip tatbik eder; bunları daha da genişleterek kendi sistematiği içerisinde inceler, geliştirir ve iddiâlı birer teori haline getirir. Bu, konumuzun aktüel sahası olan "müzik düşüncesi" gerçeğidir.

İbn Sînâ'ya göre müzik, "hep daha güzel olan üzerine kurulu bir iştir; zira o kişisel hazzın ifadesidir". Onun kastettiği güzellik, mükemmelliktir. Yani müzik içerisindeki âhengin, sayısal prensipler ve oranlar içermesi ve bunların sağlam (uyumlu) olması gerekir.

İbn Sînâ, müziğin teoriye dayanan bir şekilde uygun bir incelemeye tâbî tutulması konusunda Müslüman Pythagorascılara karşı Fârâbî tarafını tutmaktadır. Kendisinden önce yaşayan Aristoxenes gibi o da müzik ilmini [müziğin kural ve ögelerini] işitsel bir fenomen olarak yeniden incelemiştir. İbn Sînâ müzikle ilgili fikirleri müziğin bizzat kendi özelliği etrafında odaklamakla beraber; İslâmî düşüncede öncelikli olması gerektiğini iddiâ etmektedir. Bu aynı zamanda İbn Sînâ'nın müziğe, "müziği anlamak için sayıları aslî birer anahtar olarak telakkî eden Pythagorascı anlayışla" yaklaşmamasına engel değildir. Gerçekten o; meselâ aralıkların ve oranların kendi süreleri içinde düşünülebileceğini doğrulamaktadır. Burada onun doğruladığı şey, müzik aralıklarına ait gerçektir ki bu, [dar] işitsel bir deneyim olarak müzik unsuru için zarûrîdir.[12]

Farmer, İbn Sînâ'yı Grek ilmine aşırı düşkünlüğüyle tanıtmaktadır. Ona göre İbn Sînâ, özellikle Öklid'e çok önem verir. Hatta o, Greklerin bir kenara attıkları problemleri yeniden ele almaktadır. Ama her ne olursa olsun *Şifâ* ve *Necât* adlı eserlerindeki müzik bilgileri, XI. yüzyılın müzik icrâsı hakkında bize çok değerli bilgiler sunmaktadır. Öğrencileri İbnü'l-Heysem (v. 1039) ve Hüseyin b. Zeyle (v. 1048) birçok konuda hocalarını izlemişlerse de yine de hocalarının seviyesine ulaşamamışlardır.[13]

İbn Sînâ, daha 17 yaşında iken zamanının bütün ilimlerini tahsil ettikten sonra "İşte insan, diğer ilimler nerede?" derken; müziğin tatbîkâtıyla uğraşmaya teşebbüs edince, müzik ilminin yüceliğini hayretle müşâhede ederek, "İşte ilim, insan nerede?" demeye başlamıştır.[14]

---

12. Z. Yusuf, *Mûsikâ'l-Kindî*, s. 3; Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval İslâm*, London 1993, s. 68
13. Farmer, *Tarih*, s. 239.
14. Rauf Yekta, *Türk Mûsikîsi*, s. 144.

İbn Sînâ da Kindî gibi müziği pratikte bir psikolog olarak kullanmıştır. Onun "Inter omnia exerciatia sanitatis cantane melius est" (Şarkı söylemek, sağlığı koruyan en iyi egzersizdir) sözü asırlardır zihinlerdedir.[15]

Müzikteki anlamlı nitelikler büyük ölçüde, sesin veya müziğin dinleyici üzerinde bıraktığı tesirin şartlarına dayandırılmıştır: "Eğer melodi, niteliklerde (şemâil) birbirine benziyorsa, bu durumda ruh bunu, bu nitelik ve ait olduğu şeye tatbîk eder (uyarlar)". İbn Sînâ, bir estetik uzmanı olarak fark ettiği şeyin tedâvi edici değerine burada psikolog olarak dönmektedir.

Bu bağlamda İbn Sînâ müziği bizzat şöyle tarif etmektedir: "Müzik birbirleriyle uyumlu olup olmadıkları yönünden sesleri ve bu sesler arasına giren zaman sürelerini, bir melodinin nasıl kompoze edildiğinin bilinmesi amacıyla araştıran matematiksel bir ilimdir." Kısaca ifâde edecek olursak müzik, seslerin (nota/nağme) ve ilgili ritimlerin incelenmesini konu edinen matemetiksel bir ilimdir. Bu durumda müzik ilmi; seslerin uyuşmasını, uyuşmamasını ve hatta sürelerini de inceler.[16] Yukarıda verilen tarifte iki ana unsur vardır:

1. Notaların yapısı,
2. Îkâ (ritim) ilmi.

Bu her iki unsur diğer ilim dallarının bazı prensipleri ile doğrudan bağlantılıdır. Bunların bir kısmı aritmetik diğer bir kısmı fizik ile; çok az durumlarda da geometri ile ilgilidir.[17]

Aristo, Pythagoras, Aristoxenes vb. eski Yunan filozofları, seslerin uyuşma ve uyuşmaması hususunda, "Müzikte uyuşma, nefsi (kişiyi) huzûra erdiren şeydir." sözünde birleşmişlerdir. Bu konuda bazı İslâm âlimleri de onlara tâbî olmuşlardır. Hatta Safiyyüddîn, İbn Sînâ'nın, "Tizlikte ve pestlikte zamanla eş olarak çıkan sestir." şeklindeki nota (nağme) tarifiyle yetinmeyerek şu şekilde ilâvede bulunmuştur: "Bir dereceye kadar tizlik ve pestlikte zamanla eş olan ve tabiata hoş gelen sestir."[18]

Ses ve Sesin Kaynağı

İbn Sînâ, müzik nazariyâtına girmeden önce, müziğin konusu olan ses ve sesin fonksiyonu üzerinde durmaktadır. Bu konuda yaptığı değerlendirmelerin

---

15. Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval İslâm*, s. 75.
16. Murtaza Korlaelçi, "İbn-i Sînâ'da Mûsıkî", *Erciyes Üniversitesi İbn-i Sînâ Sempozyumu*, Kayseri 1984, s. 350.
17. Korlaelçi, a.g.m. s. 350; Z. Yusuf, *Mûsikâ'l-Kindî*, s. 17-18.
18. Z. Yusuf, *a.g.e.* s. 17-18.

bazı varsayımlar ve zihnî tecrübelere dayandığını; konunun bu doğru varsayımlar ve felsefî metod çerçevesinde incelendiğini açıklamaktadır.

"Bizim müzikte ilk olarak hoşumuza giden şey, sesin duyulan ve hissedilen nitelikleridir." diyerek "ses"in önemine işaret eden İbn Sînâ'ya göre ses, diğer hissedilebilir şeyler gibidir. Yani ona göre sesler için gerçek kriter, işitme duyumuzun memnûniyeti veya memnûniyetsizliğidir. Meselâ o, "Bazı kokular da, normaliyle ayni türe ait olsa ve ona benzese de aşırılığı, [normalinden farklı olarak] yoğunluğu ve keskinliği sebebiyle duyulara rahatsızlık verebilir." der. Son derece güzel olan misk kokusunun aşırı güçlü olduğunda bizi (duyumuzu) rahatsız etmesi böyledir. Meselâ güneş ışınlarının da sağlıklı ve güzel olmasına rağmen aşırı olduğunda rahatsız etmesi de bu türdendir. Zira bu durumda duyumuz yorulacak ve rahatsız olacaktır. Ses de böyledir: Yani duyum olarak kendiliğinden hoş veya nâhoş olacaktır. Güçlü olduğunda kulağımız ondan rahatsız olacaktır.[19]

Aynı zamanda İbn Sînâ'ya göre, "Bir nota, tizlik ve pestlik seviyesinde, (aynı ses perdesinde) tekrar edildiğinde bu herhangi bir müzikal kompozisyon üretmez. Zira kompozisyon birbirinden herhangi bir şekilde farklılık gösteren şeyler (notalar) arasında ortaya çıkar."

Beste, aslında işitme duyumuzdan da öte akıl (müdrike, kuvve-i mümeyyize) gücümüze seslenir. Yani "nizâm" (beste), müziğin şekille ilgili konumu; "hikâyât" (güfte) ise müzik ile insan ve tabii özellikleri arasındaki taklitle ilgili konumu sayılabilir. İşte İbn Sînâ buna müziğin "anlamlı durumu" (anlamlı ses) demektedir.[20]

İbn Sînâ'ya göre "biz, sesin ses olarak niteliklerinden hoşlanırız; daha önemlisi, müziğin dışındaki doğal dünya ve insandaki âşinâ (tanıdık) niteliklerin seslerdeki yansımasından hoşlanırız; yani, bizlerin seste hoşlandığı şeyler üç tanedir:

a) Sesin, ses olarak nitelikleri,

b) Müziğin anlamlı nitelikleriyle -insan- doğal eylemler arasındaki benzerlikler,

c) Müzikal bir kompozisyon içinde melodilerin organizasyonu.

Özetle ifade edecek olursak ses, duyum olarak değil; onun ruhumuzda bıraktığı fikri ve kompozisyonda oynadığı rolü yargılayan kavrama (müdrike) yeteneğimize oranla, bize hoş veya nâhoş gelebilir. Yani müzikal kompozisyonları bize

---

19. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval İslâm*, s. 73; Korlaelçi, "İbn-i Sînâ'da Mûsıkî", s. 348.

20. "Anlamlı ses" ifadesini tercümede "düşünmeye bağlı ses" olarak tercüme ettik. D'erlanger ise buna "eklemli ses" demektedir.

hoş gösteren şey, işitme gücümüz değil; o kompozisyondan çeşitli telkinler çıkaran müdrike yeteneğimizdir." Dolayısıyla sesler arasındaki uyum, âhenkli melodiler ve düzenli ritim, rûhu derinden cezbeder. Kısaca buna "kişisel hazlar" da diyebiliriz. Kişinin bir düzen içerisinde olan seslerde âşık olduğu kompozisyon, sesleri hayal ettiren vuruşlarda veya onun mizaçlara olan yakınlığında gizlidir.[21]

İbn Sînâ, "Ses nasıl olmalı?" sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Müzik, ses perdelerine olan gereksiniminden ayrı olarak; melodi-ritim ikilisine uygulayabileceğimiz ölçülü (falsosuz/temiz) ses aralıklarına da sahip olmalıdır." şeklinde cevap vermektedir. Ona göre müzik, ne türde olursa olsun, sesin yapısı ve anlamlı karakterinin nitelikleri açısından, hiç olmazsa dinleyene haz vermelidir. Bir insanın çıkardığı "anlamlı ses", aşka dâir veya yalnızlığı gidermek için olabilir. İnsanlar doğal olarak çeşitli amaçlar dolayısıyla melodiler kompoze ederler; fakat bir şarkı, fonksiyonu ne olursa olsun, bir kuş çığırışından farklıdır. Bu anlamda İbn Sînâ insan-hayvan yaşamında sesin fonksiyonel önemini de açıkça ileri sürmektedir.

Aynı zamanda doğal ses ve müzikal ses, "sadâ"nın devamı olmalarına rağmen bunlar gerçekte, aynı sebebin birer parçasıdırlar ve anlamlı bir ses, canlıların yaşamında müzikten daha farklı bir rol oynar. Müzik (teğannî anlamında) ve anlamlı ses (sözlü ifade) aynı zeminde oluşmaktadırlar. Fakat anlamlı ses, yaşam mücâdelesinde ve haberleşme için kullanılırken müzik bu fonksiyonel rolünden tecrîd edilmiştir.[22]

Hayvanlarda da sesin mevcûdiyetini belirten İbn Sînâ, onların bir araya gelmesindeki sebep olarak; Allah'ın onlar arasında meydana getirdiği üreme düzenini ileri sürmektedir. Zira üreme çiftleşme ile, çiftleşme de birbirlerine yakınlaşma ile temin edilmiştir. Devamlı olmayan bu yakınlaşma, çitfleşmeden sonra ayrılan hayvanları; gerektiğinde irtibat kurabilmeleri, yardıma çağırma, birbirlerini anma, tehlikeye karşı uyarma vb. gibi ihtiyaçlar için Allah Teâlâ onlara vâsıta (bir araç) olarak sesi bahşetmiştir. İbn Sînâ, burada; insan-hayvan birey ve türlerinin hayatta karşılaştıkları durumlarda ses sâyesinde gerçekleşen iletişimin verimliliğine dâir fonksiyonel bir noktada durmaktadır. İnsanlarda ise bu fonksiyonun hayvanlardan daha öte bir rolü vardır. Zira bizler, içimizdekileri karşımızdakilere paylaşma ihtiyacıyla yönlendiriliyoruz. Paylaşma ve iletişimin bu türü yaşamı sınırlayan yalnızlığa gâlib gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre gerek insan gerek hayvan, ferahlık anında kuvvetli bir hisle dolduğunda "seslenme" sâyesinde bunu dışa vurur. Bundan dolayıdır ki, insanda hep sese yönelme arzusu vardır. İnsanlar farklı olarak; sesi kısma, yükseltme, alçaltma, çabukluk vs. gibi sesi, daha işlevsel kılarak birçok amaçlarına uygun hale getirebilirler.

---

21. Ahmet Hakkı Turabi, *Mûsikî İbn Sînâ*, İstanbul 2004, s. 3.
22. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval İslâm*, s. 66.

Bu bağlamda "seslerin taklîdine" ayrı bir anlam yükleyen filozof, taklîdin insana daha yakıştığını ve kişinin taklitten zevk alıp, aradığı şeyleri bu taklitte bulmanın keyfini yaşadığını ifade etmektedir.

Şifâ'nın müzik kısmındaki girişin ana konusu olan ses (savt), daha çok insan-hayvan türleri tarafından "haberleşme"de kullanılan sesle sınırlandırılmıştır. İbn Sînâ, "doğal ses" ile sallanan ağaçlar, titreyen volkanlar veya gök gürültüsünde yayılan sesler veya bunların canlılar üzerindeki etkilerini kasdetmemektedir. Burada onun bahsettiği ses, Aristo'nun daha önce konu ettiği sestir. Sadâ olarak, sesin fonksiyonu ve natürel konumuna dâir onun yorumu aynı zamanda müziğin esasını açıklamak için bir vâsıtadır.

Müziğin menşe'i (orijini) konusunda İbn Sînâ, müzik-gök cisimleri ilişkisini ileri süren Müslüman Pythagorascılara tamamen karşıdır. O, müziğin menşei için mistik bir açıklamadan çok natüralist bir izahı tercih eder. Spesifik noktalarda o, bu anlamlı sesi insanlar ve hayvanların bazı şeyleri ifade etme ve birbirleri arasında iletişim kurmak amacıyla içgüdüsel olarak kullandıklarını ifade etmektedir. İbn Sînâ bu içgüdülü kaynağa, insan ve hayvanların süregelen tecrübeleri ve bu tecrübeleri sonucunda ulaştıkları memnûniyet veya memnûniyetsizlik durumlarının ifâdelerinden daha geniş bir fonksiyon atfeder. Onun nazarında, genel olarak anlamlı ses ve müzik, hoşnutluk veya hoşnutsuzluğa karşı bir tepkidir. Hocası Fârâbî ile bu noktada ayrılır: Fârâbî müziğe, bilhassa bu içgüdülü kaynaktan ziyâde, bizzat menbâ' şeklinde doğrudan bir rota tayin eder. Fârâbî'ye göre müziğin kederli-neşeli türlerinde hoş olan veya olmayan hayat tecrübelerinin anlamlı sonuçları görülebilir. İbn Sînâ'ya göre ise aynı kaynak; genelde anlamlı ses, özelde ise müziğin kaynağını açıklamak için kullanılabilirdi.[23]

İbn Sînâ özetle bu felsefî önsözde sesin, bilhassa anlamlı sesin hayvan ve insan yaşamında fonksiyonel olan iletişim özelliğini vurgulamaktadır. Hıfnî, bu noktada İbn Sînâ'yı otorite olarak görmektedir. Zira İbn Sînâ bu hususta; Charles Darwin (1809-1882), İngiliz düşünür Herbert Spencer (1820-1903) ve Carl Bücher (1847-1930) gibi müziği fonksiyonel bir dil olarak yorumlayan düşünürlere rehberlik yapmaktadır. Darwin; "müziğin hayatın genelliği içerisinde eriyip yok olduğunu" ileri sürmektedir. Bununla birlikte müziğe, erkeklerde dişileri arzu ettirecek bir güzellik ve böylelikle türün gelişmesini sağlama gibi fonksiyonlar atfetmektedir. Spencer, "müziğin özel bir etkiye sâhip medenî bir dil olduğu" görüşündedir. Bücher ise, "müziği, canlıların yaşamındaki yardımlaşmaya" dayandırır. Meşhur müzik tarihçisi Curt Sachs, bu bilgilerin ışığında konuyu şu şekilde özetlemektedir: "Belki de bu düşünürler arasında Spencer'in "müziğin başlangıçta ifâdesel bir dil olduğu" şeklindeki görüşü hakikate en yakın olanıdır. Onun kasdettiği dil, insanlar arasında bugün kullanılmakta

23. Shehadi, *a.g.e.* s. 72.

olan dil değil; belli anlamları olan hayvânî seslerdir. İnsanlığın gelişim aşamalarında diyalog, karşılıklı anlaşma ve konuşma arzuları bu sesleri bugün geldiği modern diller seviyesine taşımıştır."[24]

Müzik-Astroloji

İbn Sînâ müzik ile gök cisimleri arasında irtibat kuran düşünceden tamamen uzak olduğunu daha eserin girişinde ifâde etmektedir. İbn Sînâ'nın kendine rehber aldığı Fârâbî de gök cisimlerinin müzikal veya anti-müzikal herhangi bir ses üretmediği görüşündedir. Bu durum, semâvî ve dünyevî müzikler arasında herhangi bir benzerlik olduğuna dâir iddiâya imkân vermez. İbn Sînâ'ya göre gök cisimleri, kendi yörüngelerinde hızlı bir şekilde dönmeleri neticesinde bir müzik üretebilirler; ancak bu ve beşerî müzikal kompozisyonlar arasında olabilecek benzerlik, en iyi ihtimalle bizim müziğimizin nazariyâtına denk düşen tesâdüfî bir uygunluktur. İşte bu ekstra müzikal bağları karıştıranlar, açıklandığı üzere aslî olanla (müzik gerçeği) tesâdüfî olanı (müziksel oranların matematiksel oranlarla uygunluğu) şaşıranlardır. Burada tabiî ki aritmetiksel bağlantılar kurulabilir; fakat bu bölüm sonunda da görüleceği üzere, bu müzik ile insan tabiatı özelliklerinin arasındaki benzerliklere de uygulamak için bir vâsıtadır. Bundan dolayı İbn Sînâ, müzik ilminin özerkliğini ortaya koyarken, mevcûdiyeti ve imkânları dâhilinde böylesi ekstra müzikal bağlantıların, müziğin elzem olan mâhiyetinin kavranmasında bize rehber olamayacağını beyân etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla o, müzik ile insan tabiatı arasında benzerlikten bahsetmektedir; fakat bu benzerlik, ne müziğin mâhiyetinin odak noktasına ne de bizim müzik dinlemekten aldığımız lezzetin kaynağına yöneliktir.

Eserinin girişinde metodolojisini anlatırken, isim vermeksizin bazıları onun eleştiri oklarına hedef olmuştur. "Felsefeleri eskimiş bir grup" ifâdesi ile Grek filozoflar, "ayıklamaksızın mîrâs olarak almışlardır" ifâdesi ile Kindî, "aciz kişiler" ile İhvân-ı Safâ; "meslektaş dostlar" ile Fârâbî'yi kasdetmektedir.[25]

Müzik Teorisi

Ses ve Sesin Tizlik-Pestliği

İbn Sînâ, *Cevâmi*'de "nota" terimini "nağme" kelimesi ile ifâde etmiştir. Bu notalardan bazılarına Farsça isimler vermiştir. Zamanın geçmesiyle birlikte

24. Aktaran, Ahmed Mahmud Hıfnî, Zekeriya Yusuf'un tahkîkine yazdığı girişten, s. 16.
25. Z. Yusuf, *Mûsîka'l-Kindî*, s. 27; Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval İslâm*, s. 68.

parmak adlarıyla anılan bu eski notalar hayâlî isimlerle bilinir bir hale gelmiş ve bunlara zorlaştırmadan daha çok tabii diğer notalar eklenmiştir. Eserde dört nota ve üç aralıktan oluşan dörtlü aralıklar "cins" (tetrakort) olarak isimlendirilmiştir. Safiyyüddîn zamanında da bu esas nota birliklerine "makam" adı verilmiş ve altı notaya "evâzât" denmiştir.[26]

İbn Sînâ bu îkâ ve kompozisyon ilminin gerek açıklanmasında ve gerekse kullanılmasında diğer aritmetik, fizik ve geometri ilimlerinin ilke ve prensiplerinin de geçerli olduğunu belirtmektedir. Bilhassa aralıkların hesaplanmalarında aritmetikten istifâde edileceğini açıklayan İbn Sînâ, bu konunun teferruâtı için *Kitâbü'l-bürhân* isimli eserine mürâcaat edilmesini ister.

Aralıklar

Sesin esas kavramlarından biri olan aralık, iki ses arasındaki mesafedir. Bir melodi içinde ardarda gelen iki sesin tiz veya pest farklarına "aralık" denmektedir. İbn Sînâ aralık konusuna "farklılık" kavramıyla açıklık getirmeye çalışmaktadır. Ona göre kompozisyon ancak herhangi bir şekilde farklılık arzeden sesler arasında cereyan eder; yani kompozisyonu birbirleri arasında farklılık olan sesler oluşturmaktadır. Zira aynı sesin tekrar edilmesi herhangi bir kompozisyon üretmez.

Filozof aralıkları uyumlu ve uyumsuz aralıklar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Uyumlu aralıkları "birinci sınıf (aslî, birincil) uyum" ve "ikinci sınıf (bedelî, ikincil, alternatif) uyum" olmak üzere sınıflamaktadır.

İbn Sînâ bu konuda daha teferruatlı bilgi için *Kitâbü'l-levâhık* isimli eserine mürâcaat edilmesini tavsiye etmektedir.

a) Büyük Aralıklar (homofonik): Bunlar oktav aralıklarıdır. İki sesten birinin, diğerinin katı (oktavı) olduğu aralık "ellezî bi'l-küll (sekizli, oktav)" olarak adlandırılır.

b) Orta Aralıklar (Senfonik): Beşli (3/2) ve dörtlü aralıkları (4/3) bu gruptandır.

c) Küçük aralıklar: "Karma" da denebilen bu aralıklar dörtlünün altında olan aralıklardır. 5/4'den başlayıp 34/33'te sona erer. İbn Sînâ bunları "lâhnî aralıklar" diye isimlendirir. İbn Sînâ'ya göre 1 + 1/33 (34/33) oranından daha küçük oranlar kulakla farkedilmez ve kulak bu aralıkları sağlıklı bir şekilde ayırt edemez.

---

26. Farmer, *Historical Facts for the Arabian an Musical Influence*, New York 1970, s. 331-332.

Bu arada İbn Sînâ sesler arasında oluşan aralıkların ayırdedilebilmesi konusuna ışık tutmaktadır. Ona göre "farklılığın fark edilmesi, kulağın küçüklük ve azlığı ayırtedebilmesi" demektir. Gerçekten müzik daha güzelin arandığı bir sanat olduğuna göre müzisyenin bu aralıkların sayı ve oranlarını bilmesi gerekmektedir. Zira müzikal kompozisyon bu aralık oranları üzerine kurulmaktadır.

Bundan dolayı müzikal kompozisyonda daha güzel ve mükemmel olan aralıklar kullanılır. Matematiksel olarak daha sağlam, daha elverişli olan oranlar olabilir ama kullanılmazlar. Bu sebeble uyumlu olsa bile büyük veya küçük her aralık kullanılmaz.

İbn Sînâ ikinci makâlesinin girişinde kısa bir açıklama yaparak bu makâlede, aralıklar konusuna devam edeceğini (aralıkların ayrılması, birleştirilmesi vs.) ifâde etmektedir. Ayrıca bu konuda daha fazla bilgi ve araştırma yapmak isteyen kimselere Öklid'in *el-Kânûn (Sectio Canonis)* isimli eserini tavsiye etmektedir.

İbn Sînâ konuyu tamamlarken bütün bu matematiksel işlemlerin zarûretle değil, hüsn-i ihtiyarla gerçekleştiğini ifâde etmektedir. Onun burada kasdettiği şey, müziğin daha güzel olmak üzere kurulduğu ve müziğin tabiattan alınan seslerle oluşturulduğudur. Zira tabiat bunları kabul eder ve aksini reddeder; burada tabiatın kabul ettiği bir uyum söz konusudur. Zira matematik de tabiattan alınmadır ve o da müzik gibi bir âhenk ilmidir.

Cins (Tetrakort)

İbn Sînâ cinsi "içinde üç aralık bulunduran dörtlü" şeklinde tarif etmektedir. Bugünkü anlamıyla "çeşni" de diyebiliriz.

Cinsler, içinde dörtlü ve beşli aralıkların bulunduğu orta aralıklar kısmındandır. İbn Sînâ dörtlü aralığını 4/3 oranıyla göstermiş ve beşliyi "dörtlüye bir tanîni aralığının eklenmesiyle oluşur" şeklinde tarif etmiştir.

Genel olarak müzikte bilhassa kişisel lezzete önem veren İbn Sînâ, cinsler ve cinsleri oluşturan aralıkların da kulağa ve rûha hoş sesler olması gerektiğini vurgular. Bu lezzet, sadece ses ve aralıkların uyumlarıyla elde edilmez. Oranların matematiksel uyumları belki kendi konumlarında mükemmel olabilir ama kişisel tatlara ulaşma konusunda bu yeterli değildir. Bu kişisel tatlara ulaşmak için bazı küçük işlemler yapılması gerekmektedir. Bunları maddeler halinde şöylece özetleyebiliriz:

1. Cinsleri oluşturan aralıkların taktîe (bölünme, heceleme) müsait olmaları gerekir,
2. Aralıkların mu'tedil (ılımlı) olması,
3. Küçük aralıkların çokça peşpeşe kullanılmaması,

4. Büyük aralıkların az kullanılması; zira onların icrâsı saza ve sese zor gelebilir,
5. Sesler arası geçişlerin, çok yakın seslere veya çok uzak seslere geçiş şeklinde olmaması. Zira yanındaki sese geçiş tembelliktir ve düşüncesizliğin eseridir. Uzaktakine geçiş ise aşırılıktır ve zorlamadan başka bir şey değildir. Bu konuda mûtedil olmak ve mûtedil geçişleri kullanmak en güzelidir.

3. Makâlenin bu I. Bölümü'nün sonunda İbn Sînâ günümüzde de aynı şekilde Türk müzik nazariyâtında kullandığımız oktavlar ve içinde bulunan aralıkları vermektedir:

Dörtlü: İçinde üç aralık bulundurur ve dört sesten oluşur; 4/3 oranındadır.

Beşli: Dörtlüye bir tanîni aralığının eklenmesiyle oluşur; 3/2 oranındadır.

Bir Oktavlık Skala: İçinde iki dörtlü ve bir tanîni bulunduran dizidir. Bunu bir dörtlü ve bir beşli şeklinde de tanımlayarak sekizli demek mümkündür.

İki Oktavlık Dizi: İçinde 4 tane dörtlü ve iki tanîni olan dizi aralığıdır.

İbn Sînâ burada dörtlü ve dörtlüyü oluşturan -natürel- sesleri ud üzerinde de göstermektedir. Herhangi bir tel üzerinde bu dört ses şu baskılarla çıkar:

1. Telin boş hali,
2. İşaret parmağı baskısı,
3. Orta parmak (veya yüzük parmağı) baskısı,
4. Serçe parmağı baskısı:

Cinslerin Sayısı ve Türleri:

İbn Sînâ cinslerin üç tane olduğu hususunda görüşbirliği olduğunu ifâde etmektedir:

1. Kavî cinsler (Güçlü, diyatonik)
2. Mûtedil cinsler (Orta, ılımlı); bu cinslere "Râsime" de denir.
3. Rahve cinsler (Zayıf); bu cinsler de kendi içinde ikiye ayrılmaktadır:
   a) Mülevven (Renkli) cinsler; bunlar kromatik cinslerdir.
   b) Te'lifiyye (Komposal) cinsler; bunlar enarmonik cinslerdir.

Konunun girişinde İbn Sînâ, bu cinslerle kişinin psikolojik durumu arasındaki etkileşimden bahsetmektedir. Ona göre bu cinslerin isimlendirilmesinde, kişinin psikolojisine yaptıkları tesir rol oynamaktadır. Zira "kavî" (güçlü) cins icrâ edildiğinde kişiye güç verir ve bu cins kişiyi güçlü bir şekilde kuşatır. "Rahve (zayıf)" cins ise, kişinin psikolojisine zayıflık, moral bozukluğu şeklinde te-

sirde bulunur. "Râsime (mûtedil)" cins ise, bu kopukluğun geçiş sürecini yansıtır ve bunu şekillendirir. İbn Sînâ nâdir de olsa burada konuya bir psikolog gibi yaklaşmakta ve cinslerin insan psikolojisi üzerindeki etkisinden sözetmektedir.

İbn Sînâ bulunduğu bölgede daha çok kavî cinslerin kullanıldığını; râsim ve mülevven cinslerin kullanılmadığını, hatta bunları icrâ edenlerin küçümsendiğini bildirmektedir. Bundan dolayı kendisi de râsim ve mülevven cinslerin teferruatına girmez.

Cem' (Skala)

Basit olarak "notaların birden fazla cinsi içine alacak şekilde kümelenmesi" diye tanımlanan skalayı İbn Sînâ; "daha çok cinslere sahip olan dizi" şeklinde tarif etmiştir. Ona göre skalanın özellikleri; rûhen hissedilir, enstrümanda çalınabilir, üzerinde işlem yapılabilecek seviyede olmalıdır. İbn Sînâ'da skala, "Var olan bütün sesler değil, yukarıda özellikleri sayılan seslerin bir araya gelmiş halidir". Zira bu seslerin enstrümanlarda belirli perdeleri, yani baskı yerleri vardır.

İbn Sînâ'nın skalası 15 sesle kuşatılmış 14 aralıkdan ibarettir. Bugün "iki oktavlık dizi" diye tanımladığımız bu skalaya İbn Sînâ "bi'l-fiil tam dizi (mükemmel skala)" demektedir. Ona göre "bi'l-kuvve tam dizi" adını verdiği dizi ise, bi'l-fiil tam dizinin yerini alabilen, ses ve aralıkları karşılıklı olarak birbirinin yerini alan dizidir.

İbn Sînâ, sekiz ses ve yedi aralıkdan oluşan diziyi "ellezî bi'l-küll" diye isimlendirmektedir. Yedi sesten oluşan diziye ise sadece "küll" demektedir. Ona göre bundan dolayı mizmarlarda yedi tane delik bulunmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre skalayı oluşturan sesler çeşitlilik arzederler. Bazısı skala türlerine göre, bazısı da birleşme ve ayrılma türlerine göre değişir. O, değişen sesleri "nağme-i mütegayyire" olarak; iki oktavlık skalanın baş, orta ve sonda olan sesleri ise değişmez ve bunları da "mutlak sâbit" diye isimlendirir.

İbn Sînâ bu konunun sonlarında açıkça belirtmeden bugünkü makam ve makam dizileri anlayışını anlatmaktadır. Zira ona göre her bir skalanın özel yönleri ve özel yönlerin üzerinde yayıldıkları ses tabakaları vardır. Yani her bir makam dizisinin çeşitli yapıları ve bu yapıların üzerlerinde uygulanabilecekleri perdeler vardır. Ona göre her bir mertebe bir isimle isimlendirilebilir. Bunda zorlama yoktur. Dolaylı olarak "Şedd" (göçürme, transpozisyon) tekniğine işaret eden İbn Sînâ, burada tonaliteyi "temdîd" terimiyle ifâde etmektedir. Ona göre temdîd, "Ses oranlarının üzerine binâ edildiği pest ve tiz bir tabakadır." ve skalalar birbirlerine uzak olsa bile aralarında bir düzen ve bu düzenin sağladığı âhenk mevcuttur.

İntikâl (Geçiş)/(Seyir)

İbn Sînâ'nın "intikâl" diye isimlendirdiği ve ayrı bir konu başlığı altında incelediği konu "geçiş"tir. Skalada bulunan seslerin başlangıcı ya pest taraftan ya tiz taraftan ya da ortalardan olur. Başlangıç tizden olursa geçiş "inici", pestten olursa geçiş "çıkıcı" olur. Eğer orta seslerden olursa "inici-çıkıcı" bir özellik arz eder. Ona göre tiz seslere geçişler kızgın karakterleri; pest seslere geçişler dengeli ve anlayışlı karakterleri ifâde eder. Dönücü çıkışla elde edilen inişler üzere bina kurulan geçişler ise nefse hikmetli ve asil bir ruh verir.

Geçiş esnâsında sesler üzerinde bazı kalışlar, yani tekrarlar (kararlar) yapılabilir. Ona göre geçiş, sadece o dizinin genel seyir karakteristiği değil, dizinin hangi seslerinde kararlar yapılacağı, hangi sesleri arasında gezinileceğini de kapsar.

Armoni

İbn Sînâ'dan önceki âlimler eserlerinde bu konu hakkında fikirlerini açıklamışlarsa da tafsîlatlı bilgiyi veren ilk âlim İbn Sînâ olmuştur. Kindî armoni konusundan bahsetmiş, İbn Sînâ'ya nazaran daha basit ve yüzeysel bilgiler sunmuştur.

O bu konuda, âhenkli bir düzen içerisinde iki sesin birarada icrâ edilebileceğini göstermiştir: Bu; esas sesin oktavı, beşinci ve dördüncü seslerle birlikte icrâsının verdiği uyumdur.

Batı'da "armoninin babası" diye bilinen Hockbald (ö. 930), eserlerinde her ne kadar "bir sesin oktavı, 5. ve 4. seslerle uyumu"ndan bahsetse de bunu icrâda kullanmıyordu. Aynı çağda yaşayan bu iki âlimin farkı, İbn Sînâ'nın bu uyumu icrâya dökmesidir. Batı müziğinde armoni; Cydou Arisi ve Klanlı Franco'dan sonra icrâya dökülmüş ve bir ilim dalı olmuştur.[27]

Bundan dolayı Avrupa çok sesliliğinin bu türüne "gymel" adını vermiş ve bu kelime de muhtemelen Arapça "cemîl" (güzel) kelimesinden türetilmiştir. Zira Batı'da armoni, başlangıç dönemi ve onu takibeden birkaç asır içerisinde sadece "melodinin güzellikleri" anlamında kalmıştır.

Şifâ'nın bu müzik bölümünün sonunda konu, daha pratiğe indirgenmiş ve kompozisyonun usûllerine dâir geniş izahlar verilmiştir.[28] "Trill" ve "Glissandi" gibi teknik terimleri de içeren bu bölümde İbn Sînâ, "terkîb" ve "tad'îf" adı altında armoni ilminden bahsetmiştir. Daha önce Kindî'nin eser-

27. Hıfnî, Zekeriya Yusuf'un tahkîkine yazdığı girişten, s. 20-1; Hâfız, s. 73-74.
28. Şa'rânî, *Tarîhu'l-Mûsîka'l-Arabiyye ve Âlâtûhâ*, s. 35.

lerinde de anlatılan armoniyi İbn Sînâ'da ilmî bir gözlem ve ifâde içinde bulmak mümkündür.[29]

"Terkîb" herhangi bir sesi kendi dörtlü ve beşlileriyle -simultane- çalmaktadır. "Tad'îf" ise; aynı olayı oktavda gerçekleştirmektedir. İbn Sînâ'nın *Necât* adlı eserinin müzik kısmında terkîb için daha açık bir tarif yer almaktadır: "Terkîb, aynı tempo içerisinde; aslî sesleri uyumlu-âhenkli bir ses ile kaynaştırmadır." Harmanlamanın en güzeli; büyük aralıklar, oktav, -beşli- ve dörtlüden daha büyük aralıklar içerisinde bulunur. "Ortadoğulu müzisyenler terkîb ve tad'îfi bilmek bir yana, bunları kompozisyonun aslî unsurları olarak telakkî ederlerken; gerçekte İbn Sînâ bunları kompozisyonun bir parçası olarak kabul etmekten kaçınır ama onları ikincil derecede önemli görerek "mehâsin" (süs, zînet) ve "zevâid" (extralar) olarak isimlendirir. Buradan anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ "dörtlü ve beşli" hâricî aralıkları sadece terkibâtta kullanmak için kabul etmektedir.[30] Zira İbn Sînâ, şunu açıkça ifâde etmektedir: "Müzik, hep daha iyi olan üzerine binâ edilmiştir. Çünkü o, bir tür kişisel sıhhatin ifâdesidir."[31] Rauf Yekta ise konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Ben Yunanca bilmem ama X. yüzyılda öncelikle Fârâbî ve ondan sonra İbn Sînâ'nın yalnız sekizli, beşli, dörtlünün değil, üçlü major ve minörün de uyumlu olduğunu söyledikleri muhakkaktır."[32]

Îkâ (Ritim)

İbn Sînâ ritim kelimesini "îkâ" terimiyle ifâde etmektedir. Hemen hiç kullanmadığımız îkâ terimi, günümüzde ritimden daha çok "düzüm" kelimesiyle karşılık bulmaktadır. Belirli düzümlerden yapılmış ve kalıplaşmış ölçülere de "usûl" denilmektedir.[33]

Te'lîfu'l-luhûn (müzikal kompozisyon)'u anlayabilmek ve anlatabilmek için öncelikle "îkâ ilmi"ni iyi kavramak gerektiğini bildiren İbn Sînâ, bu konuya uzunca yer vermiş ve bu bölümde konuyu teferruatlı olarak ve sınırlamaksızın izah etmiştir. İbn Sînâ konuya tef'ileler ve şiir vezinleriyle başlayıp; vetidler, sebepler, bunların hafîf ve sakîlleri; fâsılalar, illetler, çeşitli ritim kalıplarını açıklayarak konuyu izah eder. Onun burada gerçekleştirdiği en önemli ye-

29. Oven Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music AD 1250-1300*, London 1978, s. 93.
30. Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, s. 31-32.
31. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval İslâm*, s. 71.
32. R. Yekta, *Türk Mûsıkîsi*, s. 27.
33. Erdinç Çelikkol, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, Bursa, 1987, s. 54; Arel, s. 67.

nilik; arûz ile şiirin bir parçası haline gelen ritmik vezinleri müzikten bir parça olarak sunmasıdır.

İbn Sînâ'ya göre genel anlamıyla îkâ "melodilerdeki peşpeşe gelmiş seslerin içerdikleri sürelerdir." Zira sesler, peşpeşe sıralandıklarında bir melodi üretirler. İşte bu sesler arasında içiçe geçmiş zamanlar vardır. Tabii bu zamanlar bazen duyulabilir, bazen de duyulamazlar.

Müellif bu bölümde, muayyen bir ritim aletinden çıkan kalıplar veya seslerden değil; herhangi bir enstrümandan veya hançereden çıkan seslerin içerdikleri zamandan bahsetmekte ve "vuruş" terimini "nakre" kelimesiyle ifâde etmektedir.

Ona göre îkâ, "Vuruş zamanları için yapılan herhangi bir ölçüdür." Tabiî burada kural; vuruşların seslendirilmiş, îkânın ise melodik olduğu şeklindedir. Zira vuruşlar için harfler takdîr edilmiş olsa îkâ, şiir olurdu.

İbn Sînâ burada konuya fiziksel açıklık getirerek bir vuruşu zaman açısından üçe ayırmaktadır:

1. Enstrümana yönelme zamanı,
2. Enstrümana dokunma zamanı,
3. Bu iki hareket sonucu ortaya çıkan sesin zamanı.

Bu konularda teferruatlı bilgiler ve uygulamalar verdikten sonra, "İyi bil ki îkâ ve lahin işinde geçerli kanun hissedişteki güzelliktir." diyerek konunun estetik yönünün önemini vurgulamaktadır. Ona göre bu his, yapılan icrânın hayalde güzel bir şekilde kurulması (kurgu) ve düşünülmesiyle doğrudan ilgilidir. Bundan dolayı İbn Sînâ, öncelikle hayalde bir birlik sağlamayı ve sonra bu birliği güzelleştirmeyi tavsiye eder.

Îkâ kalıpları ve hece olarak karşılıkları şunlardır:

1. Hafîf: Te,
2. Sakîlü'l-hafîf: Ten,
3. Hafîfü's-sakîl: Tân,
4. Sakîl: Târen

Îkâ özel olarak "basit, mürekkep, mütesâvî" olmak üzere üç türlüdür :

Cevâmi'de İbn Sînâ'nın anlattığı ritim kalıpları şunlardır:

1. Hezec: Hezecin dört cinsi bir cins hükmündedir ve Mefâilün, Feilün Feilün, Mef'ûlün Mef'ûlün vezinleri hezec hükmündedir.
2. Hafîf hezec: Bunların da yukarıdaki örneklerdeki hüküm üzere olduğunu bildiren İbn Sînâ, hafîf hezeclerin uzunluklarını ancak şâirlerin bildiklerini ifâde etmektedir.

3. Sakîl-i evvel: Ten ten ten ten te nen ne ten te nen.
4. Hafîf sakîl-i evvel: Sakîl-i evvelden daha hafîfdir ve üç vuruştan ibarettir.
5. Remel: "Tâ ren ten ten" vezninde ağır bir ritim kalıbıdır.
6. Hafîf Remel: "Ten te nen".
7. Sakîl-i sânî: "Ten tâ ren ten".
8. Mâhûrî: "Fe û lün".

Bu devirlerden herbiri diğerinden "fâsıla" denen zaman kalıbıyla ayırdedilmiştir. Fâsıla da değişkendir. Zira her bir devir, bir fâsıla ile bir sonrakinden ayırdedilen ilk vuruşların bir devri olarak analiz edilmektedir.

Şiir

İbn Sînâ'ya göre şiir, uyumlu ve eşit îkâları olan, kendi vezinlerinde tekrar edilen, son harfleri benzer [kafiyeli] sözlerden oluşan hayale dayalı sözdür.

Müziğin gölgesini şiir üstüne yayan ve genel olarak ritim başlığı altında bu iki konuyu tek çerçevede toplayan müellif, sanatsal anlayışının yüceliğini bir kez daha ortaya koymuştur. O, bu konuda şöyle der: "Tabiatı gereği îkâ, vuruş zamanları için takdir edilmiş herhangi bir ölçüdür. Bu vuruşlar seslendirilmiş ve uyum içindeyse îkâ "melodik"; nazma dayalı harflerden ibaret ise îkâ "şiirsel" olur.[34]

İbn Sînâ'nın müzik ve şiir sanatlarının estetiklerini uzlaştırmaya çalışması, her iki sanatın içiçeliğini ve estetiklerinin birlikteliğini göstermektedir. Ona göre bu benzerlikler şu şekilde sıralanabilir:

1. Müzik gibi şiir de daha çok taklit zevkine dayanmaktadır.
2. Müzik gibi şiir de -uyumlu terkîb ve melodiler üzerine- bizim tabii zevkimizden doğar.
3. Müzik gibi şiirin de kendi ritmi, âhengi ve melodisi vardır.[35]

Arûz; nazımda uzun veya kısa, kapalı veya açık hecelerin âhenkli dizilerine dayanan vezin sistemi olup Arap edebiyatında doğmuş, dil yapısına, edebî an'aneye ve zevke göre değişikliklere uğrayarak, başta İran ve Türk edebiyatları olmak üzere, İslâm Medeniyeti çevresine giren diğer milletlerin edebiyatlarına da geçen bir nazım sistemidir.[36]

---

34. Z. Yusuf, *Mûsîka'l-Kindî*, s. 24.
35. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval İslâm*, s. 73-4.
36. M. Nihad Çetin, "Aruz", *DİA*, İstanbul 1991, III, 424.

Şiirde kullanılan tef'ileleri oluşturan harfler "müteharrik" (harekeli, sesli) ve "sâkin" (harekesiz, sessiz) olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu harekeli ve sâkin harflerden oluşan "sebeb" "vetid" ve "fâsıla"lar da tef'ileleri, dolayısıyla ses gruplarını oluşturmaktadır.

Bunları şöyle şekillendirebiliriz:

Hafîf sebeb; "—", ağır sebeb, "··", birleşmiş vetid; "·—", ayrılmış vetid; "—·", küçük fâsıla; "··—", büyük fâsıla; "···—".[37]

Kompozisyon

İbn Sînâ bu konuyu "te'lîfü'l-lahn" başlığıyla işlemektedir. Esere yazdığı girişte belirttiği üzere müzik nazariyâtında nihâî hedef olan beste, yani kompozisyon konusunu eserin en sonunda değerlendirir. Zira eser boyunca kompozisyon için bilinmesi gereken nazarî konuları anlatır ve kompozisyonu en sona alır. Ona göre "te'lîfü'l-lahn (beste yapma, melodi oluşturma, kompozisyon)", "zihinde tasarlanmış notaların değerlerini [aralıklarını] uyumlu ve makbul bir düzen ve geçiş ile yine uyumlu bir ritim ile işlemektir".

Bu bölümde verdiği bütün nazârî bilgilerin, kompozisyona hazırlık olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre melodi "bir düzen, bir gelişme seyrini takibeden âhenkli ritimler içerisinde makamı oluşturan gurubun seslerini serbest olarak kullanmaktır."[38] Beste yapmak isteyen birisi, öncelikle muayyen bir makamla bir gurubu seçmek durumundadır. Sonra da bu gurubun içinde olabildiği kadar bir kaç tür cins tertîb edecektir. Zira ona göre melodi, "basit" ve "bestelenmiş" olarak ikiye ayrılır. Tek bir türün bitişik ritmini içine aldığında basit; farklı ritimleri ihtivâ ettiğinde bestelenmiş (kompozisyon) olur.

O, aralıkları anlatırken kompozisyona da değinmiş ve kompozisyonun seslerin art arda gelmesiyle oluşamayacağını, aralarında farklılık olan seslerin uyumlu aralıklara sahip olmasıyla ve bu aralıkların uyumlu cinslerle belli bir düzen içerisinde kullanılmasıyla oluşturulabileceğini ifâde etmiştir.

Bir kompozisyon oluşturmak isteyen kimsenin öncelikle şunları yapması gerekir:

1. Eksik veya tam sınırları tayin edilmiş bir skala,
2. Bu dizi içerisinde bir cins veya bunları taşıyabilen cinsler. Bu konuda onun tavsiye ettiği cinsler "kavî", "mülevven" veya "te'lîfiyye"dir. Ona

37. Çetin, a.g.m. III, 424.
38. İbn Sînâ, *Şifâ*, s. 114.

göre en güzel cinsler bunlardır. Ayrıca "leyyin" denilen cinsler ancak kaviyle karıştırılarak kullanılırsa güzel olur.

3. Bilinen bir ritim türü tesbît edilmesi lâzımdır. Ritimlerin en güzeli, az vuruşları olan "hafîf "lerdir. Zira bunların pek azı ikiye katlanabilir.
4. Bilinen bir "intikâl"; yani geçiş tesbît edilmelidir. Ona göre geçişin en güzeli "orta sesler" de olur.

"Bunları biraraya getirdiğinde lahni te'lîf etmiş olursun." diyen İbn Sînâ, bu bağlamda kendi tercihlerini de sunmaktadır. Genel olarak müzisyenin beklediği anlamda bir "ilham" veya "his yoğunluğu"ndan bahsetmemektedir. O, bu konuya yalın olarak, yani bir müzikolog veya nazariyâtçı sıfatıyla yaklaşmaktadır.

İbn Sînâ bu konu içerisinde îkâsı hezec olarak tesbît edilmiş bir melodik örgü vermektedir. Bunu kolayca ifâde etmek için de seslerin udda hangi parmak baskıları ve açık halleriyle çıktığını da göstermektedir. D'erlanger'ın tesbîtine göre yerinde çârgâh beşlisine, gerdâniyede bûselik dörtlüsünün ilâvesiyle ortaya çıkan bu dizi, bugün Arel-Ezgi sisteminde bûselik makamı dizisini oluşturmaktadır.[39]

İbn Sînâ verdiği bu bilgilerden sonra okuyucunun bol bol egzersiz yapması gerektiğini ifâde etmektedir. Onun bilhassa îkâ hususundaki tavsiyesi günümüz müzisyenlerine de ışık tutmaktadır. İbn Sînâ, "öğrenmek isteyen, önce değişimi çerçevesinde onun îkâsını öğrensin, îkâ onda artık ses değil harf -şeklinde- olana kadar onları hayal etsin." diyerek, müzisyenlere pratik eğitim metodlarını da işaret etmektedir.

Enstrümanlar

İbn Sînâ müzik enstrümanları için "mûsikî âletleri" şeklinde bir başlık koymuş ve bu konuya eserinin son kısmı olan "6. makâlenin ikinci bölümünde" yer vermiştir.

Sistematikçi bir filozof olan İbn Sînâ enstrümanları da kendi içerisinde telli, yaylı ve nefesli sazlar şeklinde üç grup olarak sınıflamıştır:

I. Telli sazları kendi içerisinde ikiye ayırmaktadır:
   a) Mızrabla çalınan, telleri ve perde baskıları olanlar: Ud ve tanbur.
   b) Perde baskıları olmayıp, herhangi bir şekilde tellerine darbetmek sûretiyle ses veren enstrümanlar. Bunlar da ikiye ayrılır:

39. D'erlanger, II, s. 236.

1. Telleri enstrümanın yüzeyini kaplayanlar: Şahrûd, zü'l-ankâ, fecceste.
2. Telleri enstrümanın bütün yüzeyiyle birlikte yanlarını ve üst tarafını kaplayanlar: Sanc, silyak.

II. İbn Sînâ nefesli sazları da ikiye ayırmaktadır:

1. Ucu ağıza alınarak icrâ edilenler: Mizmâr.
2. Ucundan nefes üflenerek icrâedilenler: Sürnây, yerâa, torbalı mizmar (tulum, gayda) ve arğun.

İbn Sînâ udun hâricinde diğer enstrümanlarla ilgili olarak teferruatlı bilgiler vermemektedir. Yaptığımız araştırmalar sonucunda onun zikrettiği bazı enstrümanlar hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Zü'l-ankâ, fecceste ve silyak isimli bu enstrümanların; kanun, santur, harp ve lîr türünde enstrümanlar olduğu kanâatini taşımaktayız. Zira İbn Sînâ bu enstrümanları telli sazların ikinci kısmında zikretmektedir.

İbn Sînâ'nın telli sazlar kısmında ismini verdiği diğer bir enstrüman ise "şahrûd"dur. Şahrûd, uzunluğu udun iki misli olan ve teknesi uda benzeyen bir sazdır. Uddan bir oktav pest ses verir; üzerine beş tel takılır.[40]

İbn Sînâ yaylı sazlar kısmında yalnızca "rebâb" sazından bahsetmektedir. Rebâbın, kuzey Afrîkâ yoluyla Avrupa'ya geçtiği ve keman sazına öncülük ettiği ileri sürülmektedir. Aslen orta Asya kökenli bir sazdır. Tarih içerisinde birçok değişikliğe uğrayan rebâb, ülke ve milletlere göre değişen farklı şekilleriyle birlikte hâlâ kullanılmaktadır.[41]

İbn Sînâ'nın "sürnây" olarak zikrettiği enstrüman; zurnaya benzeyen, ucu ağıza alınarak çalınan nefesli bir sazdır. Müslüman ülkelerde "zurna, surnây, sona" isimleriyle de anılmaktadır. Etimoloji olarak Çince "sou-na" kelimesinden türetildiği iddiâ edilen bu sazı tarihte daha çok İranlılar kullanmıştır. Sefîd ve beyaz neylere göre eksik bir çalgıdır. Ses hacmi "bir oktav artı bir beşli" civârındadır, bazen bunu da geçer. Tenâfüre meyli vardır. Sesi, bütün sazlardan daha uzağa ulaşır.[42]

İbn Sînâ'nın ismini verdiği bir diğer nefesli saz ise "mizmâr"dır. Mizmâr neye benzeyen, kamıştan yapılmış, ağıza alınarak değil içine sıcak nefes üflene-

---

40. Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, İstanbul 1986, s. 104.
41. Jen Jenkins and Paul Rowsing Olsen, *Music And Musical Instruments In The World Of Islam*, London 1976, s. 40-41; Curt Sachs, *The History Of Musical Instruments*, London 1978, s. 242-243.
42. Jenkins and Olsen, *a.g.e.* s. 68-9; Sachs, *a.g.e.* s. 212-3; Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*; Laurence Picken. *Folk Musical Instruments Of Turkey*, New York 1975, s. 586; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul h. 1314/m. 1898-9, I, 622.

rek icrâ edilen bir enstrümandır. Bu saz; mezâmir, mizvec ve miskal gibi isimlerle de anılmaktadır.[43]

Yine nefesli sazlar kısmında zikri geçen "torbalı mizmâr", bugün tulum veya gayda isimleriyle tanınan sazdır. Kindî de bu sazı "en-Nâyü'r-rûmî ale'z-zukk" (keseli Rum neyi) şeklinde isimlendirmiştir.[44]

İbn Sînâ'nın "Arğun" ismiyle nefesli sazlar kısmında ismini verdiği enstrüman; bir çift ney veya klârnet türü bir çalgının yanyana getirilip birleştirilmesiyle ortaya çıkan bir sazdır. Arapların hâlen "arğul", Türklerin "arğul" ve "çifte" adıyla kullandıkları enstrümandır. Arğun'un uzunluğu 310 mm. civarında olup, çalgılarının herbirinde altı delik vardır. Bu sazın "erğanun" isimli enstrümanla karıştırılmaması gerekir. Zira erğanun, orgun daha ilkel bir modeli olup nefesli bir saz değildir.[45]

Evliyâ Çelebi, "safîr-i bülbül" adlı nefesli bir sazdan bahseder ve bunu İbn Sînâ'nın îcad ettiğini belirtir.[46] Ne varki böyle bir sazın ismine İbn Sînâ'nın eserlerinde rastlayamadık.

Ritim enstrümanlarını kısaca anlatan İbn Sînâ, bu kısımda defler, davullar ve "sanc" adında tokmaklarla çalınan bir sazdan bahseder.[47]

İbn Sînâ, burada önemli bir not düşmekte ve "...kullanımda olan bu enstrümanların dışında da îcâtlar yapılabilir..." diyerek daha farklı sazlar da üretmenin mümkün olabileceğini ifâde etmektedir.

Ud

İbn Sînâ, müzik enstrümanları bölümünde yaptığı genel sınıflamadan sonra sözü uda getirmektedir. "Ud", kelimesinin Farsça karşılığı "barbat"[48] kelimesidir. *Kitâbü'n-necât*'ında "barbat" kelimesini tercih eden İbn Sînâ, *Şifâ*'sında Arapçası olan "ud" kelimesini kullanmaktadır.

İbn Sînâ kendinden önceki müelliflerin âdetine uyarak müzik dizilerini göstermek için bu enstrümanı seçmiştir. Bunun birkaç sebebi vardır:

---

43. Jenkins and Olsen, *a.g.e.* s. 58; Sachs, s. 213-4.
44. Turabi, *el-Kindi'nin Mûsiki Risâleleri*, s. 186.
45. Jenkins and Olsen, *Music And Musical Instruments In The World Of Islam*, s. 58, Picken, *Folk Musical Instruments Of Turkey*, s. 516; Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir* s. 108; Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, I, 623.
46. Evliya Çelebi, *a.g.e.* I, 624-644; Gültekin Oransay, *Musıkî Tarihi*, Yay-kur, Ankara 1976, s. 16.
47. Korlaelçi, "İbn-i Sînâ'da Mûsıkî", s. 356.
48. "Barbat"ın asılı "sûrü'l-batt"tır ve "ördek şeklinde" anlamına gelmektedir. Hıfnî, Zekeriya Yusuf'un tahkîkine yazdığı girişten, s. 25.

1. Udun, o dönemlerde oldukça yaygın bir şekilde icrâ edilmesi,
2. Arap âleminin tanıştığı ilk enstrümanlarından biri olması,
3. İcrâsının ve üzerinde müzik dizilerinin gösterilmesinin kolaylığı.

İbn Sînâ, bu bölümde udun yapımını ve bunda dikkat edilmesi gereken incelikleri, perdelerin bağlanması gereken yerleri ve ölçülerini, değişik akort şekillerini teferruatlı bir şekilde anlatmaktadır. Bu anlatımdan önce, "Bu perde oranları ve hallerini; yapımcılar pek bilmez; bunları anlatmamız gerekir. Biz anlatalım, onlar çalışsınlar." diyerek bu bilgilerin önemine işaret etmektedir. Biz bunları bölümlere ayırarak ve şemalar halinde sunarak anlaşılmalarını kolaylaştırmak istedik.

Ayrıca bu enstrümanın perde bağlarına işaret eder ve açıklar; geniş olarak bunların terimleriyle kendi döneminin en genel melodik kalıplarına ait aralıksal yapılar hakkında açıklamalar yapar. Bunlar, Safiyyüddîn'in tanımladığı en erken diyatonik sistem arasındaki ilginç geçiş sürecini yansıtır. Yanyana olan bu diyatonik kalıplar, diğerlerini de beraberinde sürükler. Buna ilâveten "müstakîm" adıyla verdiği ilk örnek, rast makâmı versiyonuna ait en erken örnektir.[49]

Udun Akordu

İbn Sînâ'da udun akordu, "her bir telin açık halinden elde edilen ses, bir alttaki telin serçe parmağı baskısına eşit olduğu" kâidesi üzerine kurulmuştur. Bugün hâlâ kullanılmakta olan bu akord şekline, İbn Sînâ daha o devirlerde işaret etmektedir.

Uddaki Teller ve Perde Bağları

İbn Sînâ'nın udunda icrâda dört tel, nazariyede beş tel vardır. Bu dönem nazariyât eserlerinde yaygın olduğu yönüyle, iki tam diziyi elde etmek amacıyla nazariyâtçılar uda 5. tel ekleme ihtiyacı duymuşlardır. Varsayılan bu tel, meşhur ûdî Endüslü Ziryab'a kadar icrâda kullanılmamış, kitaplarda kalmıştır. Bu 5. teli ilk defa Ziryab takmış ve kullanmıştır. Gerçekte dört telin kullanımı; her şeyi dört rakamı üzerine binâ etmeye çalışan o dönem âlimlerinin devam edegeldikleri bir anlayıştır. Her ne kadar İbn Sînâ'nın böyle bir inancı olmasa da, dönemin en yaygın sazını kullanmaktadır.[50] Bu tellerin her biri çeşitli tabakalardan oluşan tellerden yapılır ve herbir tabaka bir tel gücündedir:

---

49. Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music AD 1250-1300*, IX, 93.
50. Turabi, *el-Kindi'nin Mûsiki Risâleleri*, s. 56; Z. Yusuf, *Mûsikâ'l-Kindî*, s. 26.

1. Bam
2. Mesles
3. Mesnâ
4. Zîr
5. Hâdd. Bu ismi Kindî "zîr-i sânî", Fârâbî de "el-hâdd" olarak isimlendirmiştir. Burada bam ve zîr isimleri Farsça; mesnâ, mesles ve hâdd isimleri Arapçadır.

İbn Sînâ'ya göre udun klavyesindeki perdeler şöyledir:

1. Mutlak (Telin açık hâli)
2. Destânü'l-ahîr (Son perde)
3. Mücennebü's-sebbâbe
4. Sebbâbe (İşaret parmağı, 1. parmak baskısı)
5. Vusta'l-kadîme, Vusta'l-fürs, Vusta'l-âliye
6. Vusta'l-zelzel (Orta parmak, 2. parmak baskısı)
7. Bınsır (Yüzük parmağı, 3. parmak baskısı)
8. Hınsır (Serçe parmağı, 4. parmak baskısı)

Bunlar, telin açık haliyle birlikte herhangi bir tel üzerinde parmaklarla baskı yapılarak seslerin elde edildiği sekiz perde yeridir. İbn Sînâ bu perdelerle udda 17 net ses elde etmektedir:

	BAM	MESLES	MESNA	ZÎR	HÂDD
Telin açık hali	0 (DO)	498 (FA)	996 (Sİ)	294 (Mİ)	792 (LA)
Eski Fârisî	90	588	1086	384	882
Eski diyyâtonik	112	610	1108	406	904
Eski Zelzel	139	637	1135	433	931
1. Parmak	204(RE)	702(SOL)	1200(DO)	498(FA)	996 (Sİ)
Eski Fârisî 2. Parmak	294	792	90	588	1086
Zelzel 2. Parmak	343	841	139	637	1135
3. Parmak	408(Mİ)	906 (LA)	204 (RE)	702(SOL)	1200(DO)
4. Parmak	498(FA)	996 (Sİ)	294 (Mİ)	792 (LA)	90[51]

51. Farmer, "The Lute Scala of Avicenna", *JRAS*, 1939, II, s. 39, 256.

İbn Sînâ bu sesleri gâyet ince matematiksel ve karmaşadan uzak bir üslûpla ortaya koyar. İlk aşamada ud tellerinin ana kâide üzerinde uzatılmasını resmederken; perde ve aralık oranlarını da açıklar. Yeni dönemin müzik sesleri ve karışıklıklarını ve kendi döneminde bir oktavlık dizinin oluşturulduğu 17 sesi de anlatır.

Şimdi de bu 17 ses, nota karşılıkları, tellerin matematiksel oranları, tellerin uzunluğu ve cent olarak değerlerini bir şema halinde gösterelim:

ARALIKLAR (EB'AD)	NOTA	TEL ORANI	TEL UZUNLUĞU	CENT
Açık hali (Kendisi)	Do	1	100. 000 cm	0
1. Aralık	Do#	256/173	94. 139 cm	112
2. Aralık	Do#	12/13	92. 307 cm	139
3 Aralık	Re	8/9	88. 888 cm	204
4. Aralık	Mi	27/32	84. 375 cm	294
5. Aralık	Mi	32/39	82. 051 cm	342
6. Aralık	Mi	64/81	79. 012 cm	408
7. Aralık	Fa	3/4	75. 000 cm	498
8. Aralık	Fa#	64/91	70. 329 cm	610
9. Aralık	Fa#	9/13	69. 230 cm	637
10. Aralık	Sol	2/3	66. 666 cm	702
11. Aralık	La	81/128	63. 281 cm	792
12. Aralık	La	8/13	61. 538 cm	841
13. Aralık	La	16/27	59. 259 cm	906
14. Aralık	Si	9/16	56. 250 cm	996
15. Aralık	Si	48/91	52. 747 cm	1108
16. Aralık	Si	67/152	51. 923 cm	1133
17. Aralık	Do	1/2	50. 000 cm	1200

İbn Sînâ udun klavyesinde ses perdesi baskılarını anlatarak; udun her bir teli için yedi parmak baskı yeri tesbît etmiştir. Buna telin açık hali de eklenince, bir tel üzerinde sekiz farklı perde baskı yeri ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

İbn Sînâ'nın ilimleri tasnîfinde mûsikî ilmi dört ilimden biridir; bunlar aritmetik, geometri, astroloji-astronomi ve müziktir. Zira Oklid, Ptolemy, Phythagoras ve diğer Grek üstadlarının mûsikî üzerine yaptıkları çalışmaların Arapçaya tercümesiyle birlikte bu tasnîf, Müslüman âlimlerce de öteden beri kabul edilegelmiştir. Bu çerçevede Kindî ve Fârâbî'nin bunu gerçekleştirdiklerini görüyoruz. Bu sebeple İbn Sînâ'nın mûsikîye dâir eserinin başlığı "*Cevâmiu İlmi'l-mûsîkâ*" (Riyâzî İlimlerin Üçüncü Dalı Olan Müzik İlmi) şeklindedir.

Filozof İbn Sînâ, müzik alanında Fârâbî'nin özetle açıklamış olduğu düşünceleri kabul edip tatbîk eder; bunları daha da genişleterek kendi sistematiği içerisinde inceler, geliştirir ve iddiâlı birer teori haline getirir.

İbn Sînâ'ya göre müzik; "Hep daha güzel olan üzerine kurulu bir iştir". Zira o kişisel lezzeti ifâde eder. Onun kasdettiği güzellik, fazîlettir. Yani müzik içerisindeki âhengin, sayısal prensipler ve oranlar içermesi ve bunların sağlam yani âhenkli olması gerekir.

İbn Sînâ, müziğin teoriye dayalı bir incelemeye tâbî tutulması konusunda Müslüman Pythagorascılara karşı Fârâbî tarafını tutmaktadır. Kendisinden önce yaşayan Aristoxenes gibi o da; müzik ilmini -müziğin kural ve ögelerini- işitsel bir fenomen olarak yeniden incelemiştir. Gerçekten o; meselâ aralıkların ve oranların kendi süreleri içinde düşünülebileceğini doğrulamaktadır.

"Bizim müzikte ilk olarak hoşumuza giden şey, sesin duyulan ve hissedilen nitelikleridir." diyerek "ses"in önemine işaret eden İbn Sînâ'ya göre ses, diğer hissedilebilir şeyler gibidir. Yani onun nazarında sesler, işitme duyumuzun memnûniyeti veya memnûniyetsizliği kadarıyladır.

"Canlılar arasında" ses taklîdi "ne müziğin cevheridir ne de onun en hoş durumudur." Bu görüş, Grek üstadlarından bağımsızlığını iddiâ eden İbn Sînâ'nın farklı bir yönüdür. Burada İbn Sînâ açıkça insan-hayvan yaşamında sesin fonksiyonel önemini de ileri sürmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla o, müzik ile insan tabiatı arasında benzerlik üzerine konuşmaktadır; fakat bu benzerlik, ne müziğin mâhiyetinin odak noktasına ne de bizim müzik dinlemekten aldığımız lezzetin kaynağına yöneliktir.

İbn Sînâ, tarif edilebilmelerinden dolayı ses aralıklarını matematiksel oranlarla ifâde etmiş ve ses uyumundaki rölâtif derecelerine göre sıralamıştır. İbn Sînâ'ya göre bütün sesler arasında çift veya yarım oranlar mevcuttur. Uyumlu iki ses dâimâ sayısal bir oran içindedir. O, aralıkları uyumlu ve uyumsuz şeklinde ikiye ayırır.

Müzik nazariyâtı ve felsefesinde hemen hemen Fârâbî'nin çizgisinden ayrılmayan İbn Sînâ; bu müzik nazariyâtını temellendirirken Grek müzik nazariyâtı-

nın basit birer izleyicisi olmamış, eserlerini kendi döneminde icrâ edilen müzik üzerine kurmuştur. Pythagoras gamını kullandığı gerçeği, onun Greklerce ortaya konan teorileri takip ettiğini göstermez. Çünkü pentatonik olan bu gam, Helen medeniyetiyle ilişkiye girilmeden çok önce Çin'de kullanılıyor ve herhangi bir Grek etkisinden bağımsız Batı Asya'da bulunuyordu. Bugün bile gerek Türk gerek İran ve gerekse Arap müzikleri nazariyâtında İbn Sînâ'nın teorilerini görmemek ve o dönemlerde temellendirilen sesleri duymamak mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Bardakçı, Murat, *Maragalı Abdülkadir*, İstanbul 1986.

Çelikkol, Erdinç, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, Bursa, 1987.

Çetin, M. Nihad, "Aruz", *DİA*, İstanbul 1991.

Dânişpejûh, Muhammed Taki, "Mûsikînâme", *Hüner ü Merdum*, h. 1354.

D'erlanger, II.

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul h. 1314/m. 1898-9.

Farmer, Henry George. Farmer, *Historical Facts for the Arabian an Musical Influence*, New York 1970.

———, "Mûsikî", *İA*, İstanbul 1993.

———, *Târihu'l-Mûsika'l-Arabiyye*, (Terc: Hüseyin Nassar), Kâhire 1956.

———, "The Lute Scala of Avicenna", *JRAS*, 1939

———, *The Sources of Arabian Music*, London 1965.

Hıfnî, Ahmed Mahmud, Zekeriya Yusuf'un tahkîkine yazdığı giriş.

Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni* (İz Yayınları), İstanbul 1993.

İbn Sina, *Şifa Musiki* (Terc.: Ahmet hakkı Turabi), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kaya, Mahmut, "Beytü'l-Hikme", *DİA*, Şa'rânî, Mona Sancakdar, *Târihu'l-Mûsikâ'l-Arabiyye ve Âlâtühâ*, Beyrut 1987.

Korlaelçi, Murtaza, "İbn-i Sînâ'da Mûsıkî", *Erciyes Üniversitesi İbn-i Sînâ Sempozyumu*, Kayseri 1984, s. 350.

Merâğî, Abdülkadir, *Şerhu'l-Edvar*, Nuruosmâniye Kütüphanesi, nr. 3651.

Münzevî, Ahmed, *Fihrist-i Nüshâhâ-yı Hattî-i Fârisî*, Tahran h.1351.

Laurence Picken. *Folk Musical Instruments Of Turkey*, New York 1975.

Rauf Yekta, *Türk Mûsıkîsi*, İstanbul 1985.

Olsen, Jen Jenkins and Paul Rowsing, *Music And Musical Instruments In The World Of Islam*, London 1976.

Oransay, Gültekin, *Musıkî Tarihi*, Yay-kur, Ankara 1976.

Sachs, Curt, *The History Of Musical Instruments*, London 1978

Shehadi, Fadlou, *Philosophies of Music In Medieval Islam*, London 1995.

Şa'rânî, Mona Sancakdar, *Târihu'l-Mûsikâ'l-Arabiyye ve Âlâtühâ*, Beyrut 1987.

Turabi, Ahmet Hakkı, *İbn Sina'nın Kitabü'ş-Şifası'nda Musiki*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora tezi (Dan: Nuri Özcan), İstanbul 2002.

———, *el-Kindi'nin Mûsiki Risâleleri.*

———, *Mûsikî İbn Sînâ*, İstanbul 2004.

Wright, Oven, *The Modal System of Arab and Persian Music AD 1250-1300*, London 1978

Yusuf, Zekeriya, *Mûsikâ'l-Kindî*, Bağdat 1962.

İSLÂM MATERYALİSTLERİ

Hüseyin Karaman*

Dehriyye, dehrilik, tabiatçılık ve materyalizm İslâm kültür ve medeniyetinde doğmuş bir felsefi akım değildir. İslâm'dan önce ve İslâm'ın yayılışı sırasında Orta-Şark'ta, Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi'nde var olan ekollerdir. İslâm'dan önce bazı Cahiliye Arapları arasında Dehriyye anlamında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğu Kur'an-ı Kerim'de bulunan *"Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman/dehr helak eder."*[1] anlamına gelen ayetten anlaşılmaktadır.

DEHRİYYE EKOLÜ

Dehriyye, gerçekten var olanın sadece madde olduğunu, ruhun ve Tanrı'nın var olmadığını, âlemin ezeli olup bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımıdır.

Dehriler savundukları görüşlere göre değişik şekillerde isimlendirilmişlerdir: Tüm metafizik gerçekleri inkâr ettikleri, dinleri ve peygamberliği gereksiz gör-

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi. [e-posta: huseyinkaraman@hotmail.com]

1. El-Casiye, 45/24.

dükleri için *Zanadıka (Zındıklar)* veya *Ehlu't-Tenasüh*; her şeyi dış duyuların verilerinden ibaret saydıkları ve duyularla elde edilen bilgiyi gerçek bilgi kabul ettikleri için *Duyumcular (Hissiyyun)*; ruhu ve Allah'ı inkâr ettikleri için *Mülhitler* ve *Muattıla (Ateistler);* eskimeyen veya her şeyin içinde eskidiği tek gerçeğin dehr olduğunu söyledikleri için *Dehriyyun*; maddenin ötesinde başka hiçbir gerçek kabul etmedikleri için *Maddiyyun (Materyalistler)* olarak isimlendirilmiştir.

Dehriyye'nin temel fikirlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Her varlık bir bakıma maddidir. Maddeden ayrı bağımsız bir ruh yoktur.
b) Evren ve Tanrı birdir. Evrenden ayrı şuurlu ve irade sahibi bir yaratıcı yoktur.
c) İnsanın varlığı külli varlığın bir neticesidir. İnsan ruhu ölümden sonra müstakil olarak devam edemez, külli varlığa karışır.[2]

Dehriyyûn ekolünün İslâm dünyasındaki en önemli temsilcisi İbnü'r-Râvendî'dir.

İbnü'r-Râvendî (ö. 301/914-915)

Hayatı, Eserleri ve Felsefî Düşüncesi

Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. İshak er-Râvendî, Horasan'ın Merverûz şehrine bağlı Rivend köyünde dünyaya gelmiştir. Hayatının en önemli bölümünü Bağdat'ta geçirmiş olan Râvendî, başlangıçta Mutezili fikir çevreleriyle yakın temas kurmuş ve iyi geçinmiş, hatta eleştiri ve tartışma yeteneğiyle onlar arasında saygın bir yer edinmiştir. Fakat daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı Mutezile aleyhine tavır alarak Şii-Rafizilere katılmıştır. Bundan sonra görüşleri dolayısıyla aleyhinde şiddetli bir kampanya başlatılmış ve adı İslâm düşünce tarihinde ilhad kavramıyla özdeşleşmiştir. Öyle ki, ilhad kapsamında değerlendirilen neredeyse bütün aforoz edici ithamların kendisine yöneltildiği sıra dışı bir şahsiyet olarak kabul edilmiş, Mu'tezilî, Şiî ve Sünni kaynakların hemen hemen hepsi tarafından, birkaç kayda değer istisna dışında, tahammül edilmez fikirlerin sahibi tehlikeli bir sapık olduğu iddia edilmiştir.

İbnü'r-Râvendî'nin fikri gelişmesini, ilmi ve ahlâki şahsiyetini kesin biçimde belirlemek hayli zordur. Klasik kaynakların çoğu, onun önceleri bilinçli bir

2. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1957, ss. 42-44; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1988, s. 89-90; Süleyman Hayri Bolay, *Felesefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, ss. 285-292; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, ss. 29-40

Mu'tezili iken sonradan Şii-Rafizi doktrinleri benimsediğini ve nihayet bazı aşırı Şii çevrelerinde tutunma imkânı bulan mülhidce inançlara ve âlemin ezeliliğini savunan görüşlere bağlandığını kaydetmektedir. İbn Nedim'in belirttiğine göre İbnü'r-Râvendî ölürken önceki yaptıklarından ve düşüncelerinden pişman olup tövbe etmiş, onların arkadaşlarının kendisini dışlamasına duyduğu öfkeden kaynaklandığını belirtmiştir. Bundan dolayı İbn Nedim onun eserlerini önceki ve sonraki durumuna göre tasnif ederek sıralamıştır.

İbnü'r-Râvendî'nin fikri macerasında en önemli problem, kendisine nispet edilen eserlerin gerçekliğiyle muhtevaları konusunda yoğunlaşmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyat'a göre Râvendî *Kitabü't-Tac* isimli eserinde cisimlerin hudusunu reddetmiş, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri sürmüştür. *Kitabü'z-Zümürrüd* isimli eserinde ise peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiş ve Kur'an-ı Kerim'de çelişkilerin bulunduğunu ileri sürmüştür.

İbnü'r-Râvendî'ye nispet edilen *Kitabü'z-Zümürrüd*'den günümüze ulaşan bazı parçalar gerçekten peygamberlik müessesesine tam bir saldırı niteliğindedir. Eserde nübüvveti inkâr eden fikirlerin yanında ispat eden karşı deliller de yer almaktadır. Reddiye yazarına göre, *Kitabü'z-Zümürrüd*, hem peygamberliği ispat edenlerin, hem de inkâr edenlerin delillerini kapsamaktaysa da ispat edenlerin delillerini bilindiklerini düşünerek tekrarlamayı gereksiz bulduğundan yalnızca Râvendî'nin Brahmanlara söylettiği inkârcı fikirleri kaydetmiş, ardından eserde ortaya konan karşı delilleri zayıf bularak kendisi de bir reddiye yazmıştır. Bu durumda İbnü'r-Râvendî'nin *Kitabü'z-Zümürrüd* isimli eseri, peygamberliğin ispat ve reddi hususundaki karşılıklı delilleri birlikte ihtiva eden bir metin idi, ama ne yazık ki eş-Şîrâzî, ispat eden delilleri zikretmeyi gereksiz görmüş, onların yerine kendi reddiyesini ikame etmiştir.

Günümüze kadar gelen tarihi malzemenin bize dayatmış olduğu İbnü'r-Râvendî portresi, onun hakkındaki yerleşik değerlendirmeye itirazı gerektirecek bir mantıki yönelişe pek imkân vermemekte ise de, bu malzeme içinde şimdiye kadar güçlü vurgularla dikkat çekilmemiş, nispeten göz ardı edilmiş yahut bir ölçüde yanlış yorumlanmış unsurların, farklı bir bakış açısıyla yan yana getirildiğinde anlam kazanan birtakım fragmanların ve fark edildiğinde mesaj vermeye başlayan çelişkilerin varlığı İbnü'r-Râvendî'nin fikri şahsiyetini tahlilde birçok soruyu gündeme getirmektedir.

İlhad tarihinde bu kadar meşhur olmuş bir düşünürün hayatı, eserleri ve felsefesi hakkındaki bilgilerin bu denli müphemlik arz etmesi, hatta yer yer kurgu izlenimi vermesi üzerinde durulması gereken dikkat çekici bir husustur. Onun ilhadi görüşleri ifade ettiği söylenilen eseri de günümüze ulaşmamış olup kayıptır.

Her şeyden önce filozofun nisbesi konusunda kaynaklarda bir karışıklık ve yanlışlık vardır. Çünkü nisbesi kaynaklarda "er-Râvendî" diye geçmektedir.

Hâlbuki o, İsfehan'ın köylerinden olan Ravend'de değil, Merveruz'a bağlı bir köy olan Rivend'de doğmuştur. Ravend ile Rivend arasında yüzlerce kilometrelik mesafe vardır. Dolayısıyla da nisbesinin "er-Rivendi" olması gerekirdi.

İbnü'r-Râvendî hakkındaki ilk elden bilgileri, o dönemin Mutezili yazarlarından ediniyoruz. Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, o genç bir bilgin olarak Bağdat'a geldiğinde onlarla yakın temasa geçmiş ve onlardan biri sayılmasına yetecek bir mensubiyet hissi doğurmuş olmasına rağmen sonra onlardan ayrılmış ve Mutezile'nin görüşlerini reddetmek için *Fazihetü'l-Mutezile* isimli eleştirel bir eser kaleme almıştır.

İmam-ı Maturidi *Kitabu't-Tevhid* isimli eserinde İbnü'r-Râvendî ile ilgili olarak bilinen yaygın görüşlerden farklı dikkat çekici bir bilgi vermektedir. Maturidi'ye göre İbn Ravendi, inkârcı fikirlere karşı İslâmi manada reddiye yazan bir düşünürdür. Diğer kaynaklarda Râvendî'ye nispet edilen inkârcı fikirlerin sahibi ise, Râvendî'nin hocası olarak ifade edilen Ebû İsa el-Varrak (ö. 247/861)'tır. *Kitabu't-Tevhid*'deki pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla İbnü'r-Râvendî Ebû İsa el-Varrak'ın *Kitabü'z-Zümürrüd*'de yer alan peygamberlikle ilgili fikirlerine akli delillere başvurarak etkili bir karşılık vermiş, Maturidi de Râvendî'nin yanında yer almıştır. Mâtûrîdî'nin, İbnü'r-Râvendî'nin peygamberliği ispat eden fikirlerini *Kitabü'z-Zümürrüd*'den aktardığı kesin olmasa da bu fikirlerin ona aidiyetinde şüphe yoktur.

Oysa Maturidi'den sonra yaşamış olan eş-Şîrâzî, *el-Mecalis* isimli eserinde, Maturidi'nin Ebû İsa el-Varrak'a isnat ettiği fikirleri İbnü'r-Râvendî'ye, İbnü'r-Râvendî'ye atfettiği fikirleri de Ebû İsa el-Varrak'a ait gibi göstermektedir. Hem Maturidi, hem de eş-Şîrâzî'den sonra yaşamış olan Kadı Abdulcebbar ise, ilhadi fikirleri hem Ebû İsa el-Varrak'a, hem de İbnü'r-Râvendî'ye nispet etmektedir.

Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki, İbn Nedim İbnü'r-Râvendî'ye, *Kitabü'z-Zümürrüd*'ü eleştiren ve nübüvveti ispat eden *Nakdü'z-Zümürrüd* ve *Kitâbu İsbâti'r-Rusûl* isimli iki eser nispet etmektedir. Muhtemelen bu metin, İbnü'r-Râvendî'nin Ebû İsâ el-Varrak'ı yazmakla suçladığı *Kitabü'z-Zümürrüd*'e bir reddiyedir.

Maturidi ve eş-Şîrâzî'nin vermiş olduğu bilgileri dikkate aldığımızda, Ebû İsa el-Varrak, İbnü'r-Râvendî ve *Kitabu'z-Zümürrüd* üçgeninde şimdiye kadar yazılanlardan çıkarılabilecek makul ve muhtemel sonuç şudur: Bir kişi, heresiograf olarak aktarmak veya şahsen sahiplenmek suretiyle Berahime ve Seneviyye'ye ait sapık fikirleri kaleme almış, İbnü'r-Râvendî de bunları *Kitabu'z-Zümürrüd* isimli eserinde tek tek ele alıp incelemiş ve Ebû İsa el-Varrak'a nispet ederek reddetmiştir.

Râvendî *Kitabu'z-Zümürrüd*'de peygamberlik ve mucizeleri inkâr eden argümanları, *Kitabu'd-Damiğ*'de ise, Kur'an'da çelişkiler olduğu yolundaki argümanları incelemiştir. Ancak öyle anlaşılıyor ki İbnü'r-Râvendî bu argümanların

cevaplarını da biliyordu ve bunları bitiremediği *Nakdü'd-Damiğ* isimli eserinde kısmen yazıya dökmüştür. Ayrıca *Zümürrüd*'de Râvendî yalnızca insanların inanç, fikir ve delillerini hikâye etmiştir. Bilindiği üzere hikâye edilen hikâye edeni bağlamaz. Filozofun eserinde naklettiği bu görüşlere itikat etmesi de gerekmez. Zaten sapıkça bulunan hiçbir kitabında "hikâye ettiğim şu şu mezheplere inanıyorum, onlar haklıdırlar" dememiştir. Tüm söylediği "Dehriyye der ki, Tevhid ehli der ki, Brahmanlar der ki" demekten ibarettir.

Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin hiçbir eseri müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır. Eserleri hakkında fikir edinmek, onlardan yapılan iktibaslar ile onlara yazılan reddiyeler ve klasik bibliyografyalar sayesinde olmaktadır. Bu tür bilgilerin ne kadar güvenilir oldukları tartışmalı bir konudur.

Sonuç olarak İbnrü'r-Râvendî'nin düşünce grafiğini iniş ve çıkışlarıyla kesin bir şekilde belirlemek güç olmakla birlikte fikirlerinin ana hatlarıyla daima Şiilik yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca onun Mutezile geleneğiyle bazen uzlaşma, bazen çatışma halinde bulunduğu görülmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin İslâm dünyasında yazılı veya sözlü, gizli ve açık şekilde dile getirilen ilhadcı görüşlere ileri derecede ilgi gösterdiği muhakkaktır. Çeşitli eserleriyle bu aşırı düşünceleri bir literatür haline getirmişse de kullandığı üslup bunları ne ölçüde benimsediğini kolayca tespit etmemize imkan vermemektedir. Bu yüzden her ne kadar Mutezile'nin aleyhinde başlattığı kampanyaya katılarak İbnü'r-Râvendî'nin gerçek bir mülhid olduğu sonucuna varılabilirse de, başta Maturidi'nin *Kitabü't-Tevhid*'inde yer alan bilgiler olmak üzere daha önce bahsettiğimiz birçok husus böyle bir hükmün ispatına imkân vermemektedir. Çünkü bir başka açıdan bakılarak ilhadi fikirleri içeren eserlerinin tasviri olduğu ve söz konusu fikirlerin hiçbir şekilde kendisine nispet edilemeyeceği sonucuna ulaşılabilir.[3]

TABİATÇILIK / NATÜRALİZM

"Tabiatçılık", doğayı temele almakla birlikte, madde dünyası dışında ruhun ve Tanrı'nın varlığını kabul eden görüşe verilen isimdir. Sosyal, siyasal, ekonomik ya da psikolojik bütün olay ve durumların doğal yasalarla açıklanabileceğini savunan, bir başka ifadeyle tabiattan başka hiçbir realite ve değer kabul etmeyen ve her şeyi tabiata indirgemeye çalışan dünya görüşüdür. Deney, müşahede ve tümevarım metodunu kullanan İslâm Felsefesinin ilk ampiristleri olan tabiatçılık ekolü, Mutezile akılcılığının daha aşırı bir merhaleye götürülerek,

3. Ülken, *a.g.e.* ss. 42-54; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, ss. 87-89; Kutluer, *Akıl ve İtikad*, ss. 40-67; amlf., "İbnü'r-Ravendi", *DİA*, İstanbul 1999, XXI, 179-183; Bayraktar, *a.g.e.* ss. 90-91.

Yunan felsefesi ve biliminin etkisi altında profan bir dünya görüşüyle bağdaştırılmaya çalışılması sonucunda ortaya çıkmıştır.

Burada "tabiiyyûn" veya "natüralizm" ifadesiyle, bazı İslâm düşünürlerinin, modern tabirle tabii ve deistik bir metafizik veya tabiat felsefesine dayalı bir metafizik kurmaya ait görüşlerini ifade etmek istiyoruz.

Bu akımın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde Öklid, Batlamyus, Hipokrat ve Galen'den yapılan tercümeler, Aristo'nun tabiat ilimleri alanına giren sekiz eseri, Yeniplâtoncu eserlerle Plutarkhos'a mal edilen ve Kusta b. Luka tarafından Arapça'ya çevrilen *el-Ârâ'ü't-tabi*'iyye adlı kitap, Sokrat'tan önceki Yunan filozofları, Hint felsefesi ve Mutezile kelam ekolü gibi çok farklı bilim ve kültür çevrelerinin de etkili olduğu gözlenmektedir. Hazırlayıcı mahiyetteki böyle bir ortamdan sonra tabiat alanının nasıl bir alan olduğunu, organik ve inorganik varlıklar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu, yine tabii varlıklar arasında görülen sebep-sonuç ilişkisini belirleyen prensibin ne olduğunu araştıran, irdeleyen bir tabiat felsefesi akımı doğmuştur.

Tabîiyyûn akımının İslâm dünyasındaki temsilcileri olarak Cabir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî gösterilmektedir.[4] Biz bu düşünürlerden sadece Râzî üzerinde duracağız.

Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925)

Hayatı ve Eserleri

Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî, 251/865 yılında Tahran yakınlarındaki Rey Şehri'nde doğmuştur. Batılıların *Rhazes, Raghensis, Bubcaris, Fili zachariae, Medicus,* ve *Albubator* gibi farklı şekillerde isimlendirdikleri filozofun gençlik dönemi hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz.

İlim öğrenmek için birçok yeri dolaşmış, çeşitli ilim ve kültür merkezlerinde edebiyat, tıp, felsefe ve astronomi alanlarında tahsil görmüş, bunun sonucunda da, Yunan, Hint, Fars ve İslâm tıbbını öğrenerek Galen'den sonra hiçbir hekimin sahip olmadığı derecede tıp bilgisine sahip olmuştur. İşte tıptaki bu otorite ve üstünlüğünden dolayı İslâm dünyasının tartışmasız en büyük hekimi kabul edilerek "Calinusu'l-Arab" (Arapların Galeni) diye isimlendirilmiştir. Tıp sahasında birçok yeniliğin öncüsü olmuş ve Rey ile Bağdat'taki hastanelerde başhekimlik yapmıştır.

---

4. Bayraktar, *a.g.e.* ss. 92-93; Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 313; Bolay, *a.g.e.* ss. 116-117.

Hayatının sonlarına doğru görme yetisini kaybeden Râzî, 925 tarihinde Rey şehrinde vefat etmiştir.[5]

Ebû Bekir er-Râzî'nin tıp, tabiî bilimler, mantık, astronomi, felsefe, din, gramer, müzik, fizik, metafizik, kimya, simya, ilahiyat, ahlâk vb. sahalardaki eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte, hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu *es-Sîretü'l-Felsefiyye* isimli eserindeki ifadesinden anlaşıldığına göre iki yüz civarındadır.[6] Ancak bu eserlerin büyük çoğunluğu taassup ve tekfir suçlamaları gibi çeşitli nedenlerden dolayı kaybolmuş ve çok azı günümüze ulaşmıştır. Brockelmann Râzî'nin çoğunluğu tıp sahasında olan 59 eserinin zamanımıza kadar geldiğini belirterek isimlerini vermektedir.[7]

Felsefî Düşüncesi

Râzî'nin felsefî düşüncesini tam anlamıyla ortaya koymak ve sınırını belirlemek zordur. Çünkü felsefî konuları ele aldığı eserlerinden sadece *et-Tıbbu'r-Rûhânî, es-Sîretü'l-Felsefiyye, Emarâtü'l-İkbal ve'd-Devle, Ahlâku't-Tabip, Kitabu'ş-Şukuk ala Calinus* ile *el-Medhalü's-Sağir ila İlmi't-Tıp* isimli eserleri günümüze kadar gelmiştir.

Ebû Bekir er-Râzî, Plâton'u (m.ö. 427-347) takiple felsefeyi; *"insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesi"*[8] şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımın da gereği olarak felsefeyi, bir yaşam şekli olarak kabul etmiştir. Kendi hayat tarzını savunma mahiyetindeki eserine *es-Sîretü'l-Felsefiyye* ismini vermesi de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Filozof ise, mantığın şartlarını ve kanunlarını bilen, matematik, fizik ve metafizik ilimlerini insanın elde edebileceği en üst seviyede elde eden kimsedir.[9]

---

5. İbn Nedim, *Fihrist*, Daru'l-Maarif, Beyrut 1994, s. 360; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbba*, Daru Mektebetü'l-Hayat, Beyrut tsz., s. 415, 416; Bîrûnî, "Risale li'l-Bîrûnî fi Fihrist Kutub Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", ed. Paul Kraus, *Islamic Medicine*, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, ss. 4-6; Brockelmann, *GAL*, Leiden, E. J. Brill, 1943, I, 267; *Supplement*, Leiden, E. J. Brill, 1943, I, 417, 418; Fuat Sezgin, *GAS*, E. J. Brill, Leiden 1970, III, 274, 275.
6. Ebû Bekir er-Râzî, "es-Siretu'l-Felsefiyye", *Resailu Felsefiye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1981, s. 109.
7. Brockelmann, GAL, I, 268-271; Suppl., I, 418-421; Hüseyin Karaman, "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, ss. 1003-125.
8. Râzî, "es-Siretu'l-Felsefiyye", s. 108.
9. Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 43.

İslâm dünyasında "Tabiat Felsefesi" akımının kurucusu ve en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Râzî, bütün meselelere tabiat bilimlerinin metodu sayılan, deneye dayanan ampirik ve tümevarım metotlarıyla yaklaşmıştır. Sokrates öncesi filozoflarla Plâton'un psikoloji ve ahlâkî fikirlerine ilgi duymuş, Aristoteles fiziği ile metafiziğinin temel kavramlarını ve bir de Mutezile kelam ve metafiziğini tenkit etmiştir. Ancak o, kendisini onlardan üstün görmeyerek, sadece yanlış bulduğu bir takım görüşleri dile getirmiştir.[10]

Bu noktada biz, Râzî'nin felsefi düşüncesinde ön plana çıkan metafizik anlayışı ile din felsefesi üzerinde duracağız. Zaten onun en fazla dikkat çeken ve aynı zamanda mülhit olarak ifade edilmesine neden olan görüşleri, yani din, nübüvvet ve kutsal kitaplar hakkındaki düşünceleri ile "beş ezelî varlık" anlayışıdır. Zira İslâm dünyasında o, daha ziyade yaratan bir Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte dine ve peygamberlere gerek olmadığını söyleyen, kutsal kitapları eleştiren bir deist filozof olarak meşhur olmuştur.

Metafizik Düşüncesi

Ebû Bekir er-Râzî'nin metafizik düşüncesinin ağırlıklı yanını *"beş ezelî varlık"* öğretisi oluşturmaktadır. Zaten o, metafiziğini bu anlayış üzerine kurmuştur. Bunun yanında tenasüh düşüncesi ile beş ezelî ilke ile ilişkili olarak açıkladığı yaratma anlayışı da metafizik düşüncesi içerisinde ön plana çıkmaktadır.

Beş Ezelî Varlık Anlayışı

Allah'tan başka ezelî varlıkların olduğu düşüncesi Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefî sisteminde önemli bir yere sahiptir. Beş ezelî varlık ile ilgili görüşlerini içerdiği söylenilen eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Bu konudaki görüşleri, Ebû Hatim er-Râzî, el-Mes'udî, Kirmânî, Bîrûnî, Merzûkî, Nasır-ı Hüsrev, Fahrettin Râzî ve Cürcânî gibi düşünürlerin Râzî'nin eserlerinden yaptıkları nakillerden hareketle ortaya konmaktadır.

Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Bekir er-Râzî'nin Allah'la birlikte ezelî kabul ettiği bu varlıkları, Allah'ın âlemi yaratmasını ve âlemin hadis olduğunu makul bir tarzda açıklamak, âlemin yaratılmadığını iddia eden Dehriyye'ye cevap vermek için ezelî olarak kabul etmiş olduğunu belirtmektedir.[11]

---

10. Anne Druart Therese, "Al-Razi's Conception of the Soul", *Medieval Philosophy and Theology*, volume 5, number 2, September, 1996, s. 246.
11. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vanî, Tahran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977, s. 21.

Buna ilaveten Râzî'nin; Allah'ın ezelî ve kendi kendine kaim olduğunu, diğer varlıkların ise kendi kendilerine var olmadıklarını, varlıklarının Allah'tan olduğunu ifade ettiğini ve Allah'ın ilk olarak saf ve basit olan rûhânî bir nuru, yani heyûlâyı yarattığını ve bunun, öncesinde bir zaman olmadığı için ezelden beri var olduğu anlayışını benimsediği yönündeki bilgileri dikkate aldığımızda, Allah'ın dışındaki diğer dört ezelî varlığı Allah'a nispetle değil, zaman açısından ezelî olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Böyle olmasına rağmen bu yöndeki eleştiriler Râzî'nin İslâm dünyasında dışlanmasında ve ekol oluşturamamasında önemli oranda rol oynamıştır.[12]

Beş ezelî varlıktan ikisi yani "Barî" ve "nefis" (küllî nefs) canlı ve faaldir. "Heyûlâ", yani mutlak madde cansız ve pasiftir. "Halâ/mutlak mekân" ve "dehr/müddet/mutlak zaman" ise, ne canlı, ne faal ne de pasiftir.[13]

Ona göre bu ezelîler âlemin varlık kazanabilmesi için zorunlu olan varlıklardır. İbdanın, bir başka ifadeyle yoktan, öncesinde bir şey olmaksızın meydana gelmenin mümkün olmaması dolayısıyla varlığın var olması için bir ilk madde gerekmektedir. İşte bu ilk madde heyûlâ, yani mutlak maddedir. Heyûlâ ezelî olduğu ve yer kapladığı için kapladığı mekân da ezelî olmak zorundadır. Dolayısıyla mutlak mekân ezelîdir. Bu mevcut maddedeki değişiklikleri ve çeşitli halleri idrak etmek ancak zaman aracılığıyla mümkün olur. Bundan dolayı da zaman gereklidir. Ancak buradaki zaman mutlak zaman olup ezelîdir. Varlıklar içinde canlı olanların olması nefsin varlığını gerektirdiği için küllî nefis de ezelîdir. Yine canlı olan varlıkların akla sahip olmaları ve işlerini güzel ve sağlam yapmaları, bilge, mutlak ilim sahibi ve yaptığı her şeyi çok iyi yapan bir yaratıcının varlığını gerektirmektedir.[14]

Filozofun genel anlamda beş ezelî varlığın ezelîlikleri ve aralarındaki ilişki hakkındaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra şimdi tek tek bu ezelîler hakkındaki düşüncelerini ele alacağız.

1) Yaratıcı: Râzî yaratıcı anlamında eserlerinde genellikle "Allah", "Barî" ve "Malik" kelimelerini kullanmıştır. Ona göre Allah ezelîdir, cisim değildir ve değişime uğramaz. Her şeyin düzenleyicisi olup kendi kendine kaimdir. Zaten

---

12. Ebû Bekir er-Râzî, "Makale fi ma Ba'de't-Tabia", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 120; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları. Ankara 1980, s. 57.
13. Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, thk. Adudiddin el-İcî, Daru't-Tıbaati'l-Amire, İstanbul 1311, I, 438; Merzûkî, *Kitabu'l-Ezmine ve'l-Emkine*, Haydarabad 1332, I, 144; Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin "Beş Ezelî İlke" Anlayışının Kaynağı Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, ss. 77-90.
14. Bîrûnî, *Tahkik Mali'l-Hind*, Âlemu'l-Kutup, Beyrut 1983, s. 243; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1980, s. 57; Ülken, *a.g.e.* s. 36.

Allah ile diğer varlıklar arasındaki en belirgin farklardan birisi, Allah'ın varlığının kendinden, diğerlerinin varlığının ise Allah'tan olmasıdır. Ayrıca Allah bilgisizliğe düşmeyen âlim, zulmetmeyen adildir. O'nun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlaktır. Hiçbir şey O'nun bilgisi dışında değildir. İnsanlara yardım eder ve onları güçlerinin yetmediğinden de sorumlu tutmaz. Hikmeti mükemmel olan Allah, yaptığı her şeyi bir hikmetten dolayı yapar. Unutma, gaflet ve benzeri acizlik ifade eden durumlar O'nun için söz konusu değildir. Kudreti tam olandır. Güneşten ışığın çıkması gibi hayat O'ndan taşar ve O saf akıldır.[15]

2) Küllî Nefs: Beş ezelî varlıktan ikincisi "küllî nefs"tir. Mutlak ve aşkın varlık olan "Yaratıcı" bu âlemi hiçbir zorunluluk söz konusu olmaksızın yaratmıştır. Ancak O başlangıçta yaratmaya istekli değilken daha sonra âlemi yaratmayı irade etmiştir. Bu şekilde âlemin yaratılması noktasında Allah'a karar verdiren diğer bir ezelî varlığın bulunması gerekir ki, işte bu varlık "küllî nefs"tir. Râzî bu olayı mitolojik bir tarzda açıklamaktadır. "Külli nefs", cisim olmadığı gibi bir mekânı da yoktur. "Küllî nefs", varlıkları oluşturmak için maddeyle birleşince cüzileşir. Dolayısıyla da cüz'i nefsler ezelî olmadıkları gibi bedenden ayrıldıktan sonra tekrar "küllî nefs" ile birleşirler. Zaten bedendeki nefsin temel hedefi, bu dünyadan ve dolayısıyla da bedenden kurtularak rahat ve nimetin olduğu kendi gerçek yerine, yani "ilk madde" ile ilişki kurmadan önceki durumuna dönmektir.[16]

3) Heyûlâ/Mutlak Madde: "Heyûlâ/mutlak madde", bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş olup basittir, mürekkep değildir. "Anasır-ı erbaa (toprak, su, hava, ateş)" ve felek, yani semavi cisimler, âlemdeki bütün varlıklar; "heyûlâ" ile "halâ"nın farklı oranlardaki terkibinden meydana geldikleri için, âlem sona erdiğinde "heyûlâ"nın cüzlerinin tekrar terkipten önceki hallerine geri dönmeleriyle ilk hallerine geri dönecekler ve bu durumda bâkî kalacaklardır.

Râzî mutlak maddenin ezelîliğini iki noktadan hareketle ortaya koymaktadır: Birincisi, ibdanın, yani mutlak yokluktan yaratmanın, bir şeyi bir şey

---

15. Ebu Bekir er-Râzî, "el-Medhalü's-Sağir ila İlmi't-Tıp", thk. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Sittu Resail Mine't-Turâsi'l-Araî el-İslâmî* (içinde), Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1981, s. 113; "es-Siretu'l-Felsefiyye", s. 101, 102, 107, 108; "Makale fi ma Ba'de't-Tabia", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide, "Makale fi ma Ba'de't-Tabia", s. 25, 80, 120; "Ahlâku't-tabip", *Risaletü li Ebî Bekir Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî ila Ba'zı Telamizetihi* nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Sittu Resail Mine't-türasi'l-Arabî el-İslâmî (içinde), Mektebetü'n-nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1981, s. 127; Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve,* s. 22-23; Merzûkî, *a.g.e.* I, 144.

16. Hâtim er- Râzî, *a.g.e.* s. 11, 21; Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, çev. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, ss. 284-286; Bayraktar, *a.g.e.* s. 96.

olmadan meydana getirmenin imkânsız olmasıdır. Bunu, Yaratıcının nazarında ibdanın teşekkül ettirmekten daha kolay olması ile hâkim olan yaratıcının en kolay ve amacı için en uygun olanı ancak bunu yapmaya güç yetiremediğinde bırakarak hem gayesine uzak, hem de zor olanı tercih etmesinden hareketle ortaya koymaktadır. Dünyadaki her şeyin terkiple meydana gelmiş olması zorunlu olarak bütün varlıkların kendisinden meydana geldikleri ezelî bir maddenin varlığını gerektirmektedir. İşte bu ezelî madde şekilsiz olan heyûlâdır.

Mutlak maddenin ezelîliğini ortaya koymak için kullandığı ikinci delili ise şu şekilde açıklamaktadır: Yaratıklar açıkça ortada olduğuna göre bizim kadim bir yaratıcının var olduğunu ispat etmemiz gerekir. Yaratıcının yaratılandan önce olduğunu biliyoruz. Yaratılan da şekillendirilmiş olan heyûlâdır. O halde neden yaratılmış olandan hareketle yaratıcının önceliğini ispat etmeye çalışıyoruz da, yaratılmış olanın kendisinden meydana getirildiği heyûlânın önceliğini ispata çalışmıyoruz? Eğer bir varlığın başka bir şeyden bir failin kudretiyle meydana getirildiği doğru ise, o zaman bu failin fiilinden önce ezelî ve değişmez olarak var olduğu gibi yaratıcının fiilinin taalluk ettiğinin de bu fiile maruz kalmadan önce var ve kadim olması gerekir. Yaratıcının fiiline maruz kalan da ilk madde/heyûlâ olduğuna göre heyûlâ ezelîdir.[17]

4) Halâ/Mutlak Mekân: Râzî'ye göre "halâ" (boşluk), *"içinde cismin olması mümkün olan fakat cismin olmadığı boyut"*[18] olmaktadır. Bu şekilde tanımladığı hâlâyı içine bir takım cisimlerin konulduğu kaba benzetmektedir. Bir an için cisimlerin kaptan boşaltıldıklarını farz edelim, yine de zihnimizde bir kap imajı kalacaktır. Dolayısıyla "halâ", içinde cisim olmadığında da var olan bir mekân olmaktadır. Çünkü mekân tutan cisim onun faili olmayıp sadece onu mekân edinendir.

Mutlak mekân"ın ezelîliğini şu şekilde ortaya koymaktadır: Mekân tutan şeyler olmaksızın "mutlak mekân" var olabilirken "mutlak mekân" olmaksızın mekân tutan cisimler var olamazlar. Mekân tutan cisimler var olduğuna göre "mutlak mekân" da vardır ve ezelîdir.

Bu şekilde ele aldığı "halâ"yı, *"kaplayan ile kaplanan arasında ortak olan bir yüzey"*[19] olarak tanımladığı izafî mekândan ayırmaktadır. İzafî mekân, kendi kendine bir varlığa sahip olmayıp cismin var olmasıyla birlikte var olmakta, onun yok olmasıyla birlikte de yok olmaktadır. Yaratılmış olup sonludur. Nasıl ki herhangi bir cismin sahip olduğu arazlar olmayınca cisim de olmuyor.

---

17. Nâsır-ı Hüsrev, *a.g.e.* ss. 220-221, 224-227; Shlomon Pines, *Studies in Islamic Atomism*, trc. M. Sehwartz, ed. T. Langermann, The Magnes Press, Jerusalem 1997, ss. 48-54.
18. Merzûkî, *a.g.e.* I, 148.
19. Merzûkî, *a.g.e.* I, 148.

Cüz'i mekân da aynen bunun gibidir. Bu şekilde ifade ettiği izafî/sınırlı mekânı, mekân tutanı kendi şekliyle şekillendiren mekân (kabın suyu şekillendirmesi gibi) ve mekân tutanın kendi şekliyle şekillendirdiği mekân olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.[20]

5) Dehr/Mutlak Zaman: Râzî'ye göre zamanın mevcut olup var olduğunu ispat etmek için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Çünkü bizim zaman hakkındaki bilgimiz açık ve seçiktir. Hem halk tabakası, hem de âlimler zamanın var olduğunu her şeyden daha önce bilirler. Bu konuda ancak kelamcıların görüşlerini kabul etmeyen avam tabakası delil arama ihtiyacı hisseder.

Mekâna kıyasla zamanı da mutlak ve izafî zaman olmak üzere iki kısma ayırmaktadır:

Mutlak Zaman: Ezelî ve yaratılmamış olan "mutlak zamanı"; takdir olunmasa da var olan müddet; öncesi, başlangıcı ve sonu olmayan müddet; akıp giden müstakil bir cevher olarak tanımlamaktadır. "Mutlak zaman" hareket olmadığında da varlığını devam ettirir. Zira hareket mutlak zamanın faili olmayıp onu ortaya çıkarandır. O şu anda bizim sınırlandırdığımız zamandan farklıdır.

İzafî veya Sınırlı Zaman: Gök kürelerinin hareketi sonucunda oluşan bir zamandır. Bunu başlangıcı ve sonu olan müddet olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla hareketin meydana getirdiği "izafî zaman" hareket edenin yok olmasıyla yok var olmasıyla da var olur.[21]

Varoluş Anlayışı

Filozof, Tanrı'nın dışındaki varlıkların varlık kazanmalarını veya yaratma konusunu açıklarken hem "halk" hem de "ibda" kelimesini kullanmıştır. Her iki kelimeyi de, "hammaddesiz, mutlak yokluktan yaratma" anlamında değil de, "daha önce var olan bir şeyden yeni, örneksiz bir şey meydana getirme" anlamında kullanmıştır.[22]

Ebû Bekir er-Râzî, ibdânın, yani mutlak yokluktan varlığa gelmenin abes ve imkânsız olduğu anlayışındadır. Bu sonuca iki öncülden hareketle ulaşmaktadır. Birinci öncül: Yaratıcının nazarında ibdâ, teşekkül ettirmekten daha ko-

---

20. Ebû Hatim er-Râzî, *a.g.e.* s. 18; Merzûkî, *a.g.e.* I, 148-149; İbn Hazım, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, Daru'l-Maarife Beyrut 1986, 1986, I, 25, 27.
21. Fahrettin Râzî, *Metalibu'l-Aliye*, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Daru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 218; Hatim er-Râzî, *a.g.e.* s. 14-15; Merzûkî, *a.g.e.* I, 148-149; Bîrûnî, *Tahkik Mali'l-Hind*, Âlemu'l-Kutup, Beyrut 1983, s. 243.
22. Râzî, "el-Medhalü's-Sağir ila İlmi't-Tıp", ss. 110-117.

laydır. Dolayısıyla Tanrı'nın insanları bir anda yaratması, onları kırk yıl boyunca yavaş yavaş birleştirip oluşturmasından kolay olmaktadır. İkinci öncül: Hâkim olan yaratıcı en kolay ve amacı için en uygun olanı ancak bunu yapmaya güç yetiremediğinde bırakır ve hem gayesine uzak, hem de zor olanı tercih eder. Bu iki öncüle göre bütün varlıkların terkip yoluyla değil de ibdâ yoluyla meydana getirilmiş olmaları gerekirdi. Fakat mevcut durum bunun tam tersi olduğuna, yani varlıklar terkip yoluyla meydana geldiğine ve somut yokluktan meydana gelmiş bir varlık da olmadığına göre, yoktan yaratma mantıken imkânsızdır.[23]

Varoluşun başlangıcını külli nefsin içinde maddî hazlar elde edeceği bu âlemi meydana getirmesi için heyûlâyı şekillendirmeye çalışması ile Yaratıcı'nın hikmeti ve rahmeti gereği ona yardım etmesine bağlamaktadır. Heyûlânın şekil almayı kabul etmemesi üzerine ortaya bir düzensizlik ve kaos çıkmıştır. Yaratıcı düzensizliği gidererek nefse yardım etmek üzere heyulayı şekillendirmiştir. Böylece kaos kozmosa dönüşmüş ve yaratılış başlamıştır. Yaratıcı, külli nefsin maddî hazlar elde etmek için heyûlâyı şekillendirmeye çalışacağını bildiği ve bunu engelleyebileceği halde engellememiştir. Dolayısıyla burada Yaratıcı'nın iradesi için herhangi bir eksiklik söz konusu değildir.[24]

Külli nefis herhangi bir tercih eden olmaksızın heyûlâ ile ilişki kuracağı vakti belirlemiş ve âlem de o vakitte var olmuştur. Cahil olan nefis bu ilişki sonucunda ortaya çıkacak olanları bilmezken, Allah sonuçta meydana gelecek olan olumsuzluklardan haberdardı. Fakat buna rağmen Allah; nefsin, heyûlâ ile ilişkisinin sonucunda ortaya çıkacak olan zararları görerek maddî âlemle ilişki kurmaktan kaçınmasını ve söz konusu ilişkiden önce bilmediği eşyanın hakikati ile insanın mahiyetini bilmesini; aklî ve amelî faziletleri elde etmesini sağlamak için bu ilişkiyi engellememiştir. Söz konusu ilişkiyi engellememiş olması O'nun hikmetine, yüceliğine ve rahmetine aykırı değildir. Çünkü eğer Tanrı, söz konusu ilişkiyi engellemesi hikmetinin gereği olduğu halde engellemeseydi, işte o zaman hikmetine uygun olmayan bir iş yapmış olurdu.[25]

Varoluşun nasıl meydana geldiğini Yeniplatoncu "taşma (sudûr, feyezan)" nazariyesine benzer bir şekilde ifade etmektedir. Bu düşüncesini, her şeyin

---

23. Nâsır-ı Hüsrev, *a.g.e.* ss. 224-225; Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy. 23, ss. 116-117.
24. Hatim er-Râzî, *a.g.e.* s. 21-25; Nasır-ı Hüsrev, *a.g.e.* ss. 284-285; Karaman, "Ebû Bekir er-Râzi'ye Göre Yaratma", sy. 23, ss. 111-118.
25. Hatim er-Râzî, *a.g.e.* s. 22; Fahrettin Râzî, *Kelam'a Giriş*, çev, Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları; Ankara 2002, s. 112; N. Katibî, *Kitabu'l-Mufassal fi Şerhi'l-Muhassal*, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide, ss. 210-211-212.

Tanrı'nın bilgisi dâhilinde meydana geldiğini, hikmeti mükemmel olan Tanrı'nın, yaptığı her şeyi bir hikmetten dolayı yaptığını ve güneşten ışığın çıkması gibi hayatın O'ndan taştığını belirtmek suretiyle açıkça ortaya koymaktadır.[26]

Varoluşun seyrini şu şekilde açıklamaktadır: Varlıkları yok iken var eden, anlaşılmaz halden anlaşılır hali, sükûndan hareketi ve meçhulden ma'lumu meydana getiren Barî/Yaratıcı'nin yarattığı ilk varlık basit ve ruhânî cevherler olan aydınlatıcı nurlardır (el-envaru'l-muzie). Kâinatın unsuru olan aydınlatıcı nurlar basit ve mürekkep diye iki kısma ayrılır. Mürekkep nur âlemin en aşağısında bulunur ve hissedilir. Basit nur ise, âlemin en üst kısmında bulunur ve hissedilmez. Bu nur, kendisinden Allah'ın nurlarından bir nur olan beşerî aklın meydana geldiği rûhânî nefsin maddesidir. Basit nurdan nefsi natıka, ondan nefsi hayvaniye ve ondan da hareketsiz tabiî nefs (en-nefsü't-tabiiyyeti'l-hamide) meydana gelmiştir. Sonra tabiî nefsten cismanî varlıkların unsurları olan dört basit tabiat var oldu. Bunlar; sıcaklık soğukluk, yaşlık ve kuruluktur. Sıcak ve soğuk aktif, fail, kuruluk ve yaşlık ise pasif, mefuldür.

Daha sonra Allah dört basit tabiattan mürekkep tabiatları, onlardan da yer ve gökteki bütün varlıkları meydana getirdi. Bu doğrultuda soğuklukla yaşlığın bileşiminden yer maddelerinin ve cismanî varlıkların ilki olan su, sıcaklıkla kuruluğun bileşiminden de ateş meydana geldi. Allah her tabiat için bir merkez ve her unsur için de bir mekân belirledi. Su ile ateş meydana gelince aralarında zıtlık oldu. Ateş hafif olduğu için yükselirken su ağır olduğu için alçaldı. Bu iki unsur arasındaki zıtlık ve birbirlerinden uzaklaşma dolayısıyla âlemdeki unsurların üçüncüsü olan hava meydana geldi. Hava su ile ateşin arasında bulunması dolayısıyla her ikisinin tabiatından da almıştır. Bunun için de havanın tabiatı sıcaklık ve yaşlıktır.

Barî'nin kudreti ile havayı hareket ettirmesi sonucunda rüzgâr, rüzgârın suyu hareket ettirmesi sonucunda dalgalar ve dalgaların bir birlerine çarpması sonucunda da üst üste tabakalar halinde köpük oluştu. Yine Barî'nin kudreti ile köpüğü katılaştırması neticesinde ise hissedilen âlemdeki dördüncü unsur olan toprak meydana geldi. Toprağın tabiatı soğuk, kuru ve ağır olmaktır. Böylece toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsurun varlığa gelmeleri tamamlanmış oldu.

Hikmetlinin hikmetine hikmetin delalet ettiğini, yaratıkların da kendisinden başka ilah olmayan yaratıcısına delalet ettiğini söyleyen Râzî'ye göre, Allah'ın hikmeti büyük ve küçük diye iki âlem olmasını gerektirmiştir. Dünya büyük âlem, insan da küçük âlemdir. Küçük âlem büyük âlemden türemiştir.

---

26. Hatim er-Râzî, *a.g.e.* ss. 22-23; Merzûkî, *a.g.e.* I, 144.

Barî, küçük âlem olan insanı birbirine zıt tabiattaki kan, balgam, sarı safra ve siyah safradan yaratmıştır. Filozof, aynı zamanda bir tabip olmasından dolayı, insanın yapısını kemik sayısından damar sayısına varıncaya kadar ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.[27]

Râzî'nin varoluşla ilgili bu görüşleri, özellikle hemşehrisi ve çağdaşı olan Şii kelamcı Ebû Hatim er-Râzî tarafından çelişkili bulunarak eleştirilmiştir.[28]

Din Felsefesi

Ebû Bekir er-Râzî'nin en fazla dikkat çeken ve aynı zamanda mülhit olarak ifade edilmesine neden olan görüşlerinden biri de din felsefesidir. Mülhid olduğunu iddia edenlerin ileri sürdükleri delilleri dört ana başlık halinde ifade edebiliriz:

1. Ebû Hatim er-Râzî'nin *A'lamu'n-Nübüvve* isimli eseri ile Hamiduddin el-Kirmânî'nin *el-Akvalu'z-Zehebiyye* isimli eserleri,
2. Bazı tabakat kitaplarında Râzî'ye isnat edilen eserler,
3. Râzî'nin, *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eserinin "aklın üstünlüğü ve övülmesi" ile ilgili bölümündeki akılla ilgili sözleri,
4. Beş ezeli varlık anlayışı.

Râzî'nin mülhit olduğunu iddia edenlerin en önemli dayanakları Şii-İsmailî kelamcı Ebû Hatim er-Râzî'nin *A'lamu'n-Nübüvve* isimli eseridir. Hatim er-Râzî eserin birinci bölümünde, Rey şehrinde devlet büyüklerinden birinin evinde, devletin ileri gelenlerinin ve kadının huzurunda bir mülhitle kendisi arasında geçen ve üç ayrı oturumdan oluşan bir tartışmayı vermektedir.[29] Ebû Hatim, eserinin hiçbir yerinde tartıştığı mülhidin ismini vermediği gibi, kim olduğu yönünde herhangi bir işarette de bulunmamıştır. Ebû Hatim'in mülhide verdiği cevapları yeterli görmeyerek onu desteklemek ve eksik kaldığı hususları tamamlamak için *el-Akvalu'z-Zehebiyye* isimli eseri yazan bir diğer Şii-İsmaili kelamcı Hamiduddin el-Kirmânî, herhangi bir delil göstermeksizin söz konusu mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu belirtmektedir. İşte bazı araştırmacılar, bu iki bilgiyi birleştirerek *A'lamu'n-Nübüvve*'deki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu ifade etmektedirler. Söz konusu tartışmada mülhid olan kişinin savunduğu fikirleri şu şekilde özetleyebiliriz:

---

27. Râzî, "el-Medhalü's-Sağir", ss. 110-112; Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", ss. 123-124.
28. Hatim er-Râzî, *a.g.e.* ss. 21-22.
29. Hatim er-Râzî, *a.g.e.* ss. 3-28.

Allah hâkim ve rahimdir. Dolayısıyla onun, hem bir toplum içinden bazı kimseleri üstün yeteneklerle donatıp peygamber yapması ve bu şekilde onu bütün insanlardan üstün kılmak suretiyle insanlar arasındaki eşitliği bozması, hem de peygamber göndermek suretiyle insanlar arasında düşmanlıkların ve savaşların ortaya çıkmasına neden olması onun hikmetine uygun değildir.

Felsefe insanı araştırmaya yöneltirken dine, yani peygamberlerin getirdiği hurafelere inananlar ise felsefi düşünceden uzaklaşarak taklide yönelmektedirler.

Kutsal kitaplarda bazı çelişkiler vardır. Bu anlamda Musa, Allah'ın oğlu olmadığını, İsa Allah'ın oğlu olduğunu, Muhammet ise kendisinin de aynen diğer insanlar gibi yaratılmış olduğunu iddia etmek suretiyle birbirlerini yalanlamaktadırlar.

Peygamberler tarafından ortaya konan ve onların Allah tarafından gönderilmiş olduklarına delil olarak ileri sürülen mucizeler, bu şekilde bir iddiaları olmayan kâhinler tarafından da pekâlâ gösterilebilmektedirler. Ayrıca mucize oldukları söylenilen olaylar, sayı yönünden çok az kişi tarafından nakledildikleri için gerçekte hiç olmamış da olabilirler.

Kuran'ın icazı iddiası asılsızdır. Çünkü artık belâgat ve fesahat sanatlarında zirveye çıkmış şiir örnekleri vardır. Dolayısıyla icaz yönünden Kuran'dan daha mükemmeli de ortaya konabilir.[30]

Ancak söz konusu görüşlerin Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinde değil de, Şii-İsmailî kelamcılar Ebû Hatim er-Râzî ile Hamiduddin el-Kirmanî'nin eserlerinde bulunmasından; Râzî'nin, Şii fırkalarından biri olan "Keyyaliye" mezhebinin kurucusu Ahmet b. Keyyale'ye imamet konusunda reddiye yazmış olması ("Kitabu'n-Nakz ale'l-Keyyal fi'l-İmame")[31] nedeniyle Şiiler ile arasında düşmanlığın olmasından, Ebû Hatim'in, eserindeki mülhidin kim olduğu yönünde herhangi bir belirlenimde bulunmamış olmasından ve bir de, Ebû Hatim er-Râzî'nin nübüvvetin, kutsal kitapların, mucizelerin ve dinlerin eleştirilerek reddedildiği bu tartışmanın, devlet erkânının bulunduğu bir ortamda meydana geldiğini belirtmesine rağmen, kendisi ve öğrencisinden başka hiç kimsenin bu olaydan bahsetmemesinden dolayı söz konusu tartışmanın gerçekte olup olmadığı, olmuş olsa bile buradaki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğu yönünde kesinlik değil büyük bir şüphe vardır.

---

30. Hatim er-Râzî, *a.g.e.* ss. 3-4, 22-23, 69-71, 181-183, 191-192, 227-228; Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi,* yıl. 6, sy. 11, ss. 110-114

31. İbn Nedim, *a.g.e.* s. 362; İbn Ebi Useybia, *a.g.e.* s. 426; Mehdi Mohaghegh *Filsuf-i Rayy Muhammed İbn Zekeriyya-i Râzî*, Müessese-i Mütâlaâtı İslâmî-yi Dânişkâh-ı McGill, Tahran 1974, s. 48-49.

Ebû Bekir er-Râzî'nin mülhit olduğunu ileri sürenlerin bir diğer dayanakları da, bazı tabakat kitaplarında filozofa; günümüze ulaşmamış olan ancak isimlerinden nübüvveti ve dinleri kabul etmeyip eleştirdiği anlaşılan *Mehariku'l-Enbiya, Hiyelu'l-Mütenebbiyin, Nakdü'l-Edyan* ve *Uyubu'l-Evliya* gibi eserlerin isnat edilmesidir.[32]

Biz, tabakat kitaplarının verdiği bu bilgilere; tenkitçi bir anlayışla kaleme alınmamış olmalarından, o dönemde matbaa gibi teknik bir aracın bulunmamasından, bazı bilgilerin sadece rivayetlere dayanmasından ve çoğu zaman bahsedilen eserlerin bizzat görülmesi imkânının olmaması gibi nedenlerden dolayı ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünmekteyiz.

Ayrıca günümüze kadar gelmemiş olan bu eserleri bütün tabakat kitapları Râzî'ye isnat etmedikleri[33] gibi bazıları da Râzî'nin, nübüvveti, ahiretin varlığını, insanın hikmet sahibi bir yaratıcısının olduğunu kabul ettiğini gösteren "Kitab fi mâ Yeriddu bihi İzhâru mâ Yuddea min Uyûbu'l-Enbiya"; "Kitab alâ Süheyl el-Belhî fî Tesbîti'l-Maâd"; "Fî Enne li'l-İnsâni Hâlikan Mutkinen Hekîmen" gibi eserlerinden bahsetmektedir.[34] Yine İbn Ebi Useybia da, *Mehâriku'l-Enbiya (Uyûbu'l-Evliya)* isimli kitabın gerçekte Râzî tarafından yazılmamış olduğunu, okuyanın Râzî hakkında kötü zanda bulunması, ona şüphe ile bakması için düşmanları tarafından yazılarak filozofa isnat edildiğini belirtmektedir.[35] Bunlara ilaveten, aidiyetleri kesin olmayan ve içerikleri bilinmeyen birtakım eserlerden hareketle bir kişinin mülhit olduğunu söylemek de doğru bir yaklaşım tarzı olmasa gerek.

Mülhit olduğunu iddia edenlerin ileri sürmüş oldukları bir delili de, filozofun *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserinde akıl hakkındaki sözleridir. Söz konusu eserinde filozof, aklın Allah'ın bizdeki en büyük ve en değerli nimeti olduğunu, akıl vasıtasıyla durumumuzu yükselten, hayatımızı güzelleştiren ve rahatlatan şeylerin bilgisini elde ettiğimizi ve bütün hedeflerimize ulaştığımızı belirtmekte ve onu bu konumundan aşağı indirmememiz, yani hâkimken mahkûm, tâbî olunanken tâbî olan yapmamamız gerektiğini ifade etmektedir. Yine burada hevanın aklı yolundan saptırdığı için hevayı akla musallat etmememiz gerektiğini söylemektedir.[36]

---

32. Bîrûnî, "Risale li'l-Bîrûnî", no. 173, 174; İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema,* thk. Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchland, Leipzig 1903, s. 276; İbn Ebi Useybia, *a.g.e.* 426; Necmabâdî, *Şerhu Hallü ve Makamı*, Tahran 1318, s. 285.
33. İbn Nedim, *a.g.e.* s. 361-364; Hayrettin ez-Zirikli, *A'lam: Kamusu Terâcimi li Eşheri'r-Rical*, Matbaatu Kustasus, Kahire 1954, VI, 364.
34. İbn Nedim, *a.g.e.* ss. 361-363; Bîrûnî, *a.g.e.* no. 137,138; İbn Ebi Useybia, *a.g.e.* s. 421, 426
35. İbn Ebi Useybia, *a.g.e.* s. 426.
36. Râzî, "es-Siretu'l-Felsefiyye", ss. 18-19.

İşte bazı düşünür ve araştırmacılar, filozofun bu ifadelerinden hareketle, onun Allah tarafından insanlara bir peygamber gönderilmesine gerek olmadığı görüşünde olduğunu ve dolayısıyla da nübüvveti reddettiğini belirterek onu eleştirmişlerdir. Çünkü bu düşünce sahiplerine göre, aklı mahkûm ve tâbî olan yapmak ancak bir dinin hâkimiyetine girmekle olur. Dolayısıyla da Râzî burada dinin hâkimiyeti altına girmemek, yani herhangi bir peygambere bağlanmamak gerektiğini söylemektedir. Yine bu düşünce sahiplerine göre, akılla elde edilmek istenen her şey elde edildiği için de dine ve peygambere gerek yoktur.[37]

Hâlbuki Râzî *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserinde aklı, eserin tamamı okunduğunda görüleceği üzere, heva ile ilişkisi çerçevesinde ele almakta ve hevanın etkisini kırma görevini savunan aklı övmektedir. Akılla ilgili olan ifadelerinden hemen sonra şöyle söylemektedir: Hevayı akla musallat etmemeliyiz. Çünkü heva aklın afeti ve bulandırıcıdır, onu yol, hedef ve doğrultusundan saptırır.[38] Dolayısıyla Râzî aklı, "hâkimken mahkûm, tâbî olunanken tâbî olan yapmamalıyız" derken, nefsanî arzulara hükmeden bir konumda olan aklı, hevaya tâbî kılarak onun kontrolü altına vermememiz gerektiğini ifade etmekte ve aklı epistemolojik bir otorite olarak değil, hevayı bastıran bir otorite olarak ele almaktadır.

Râzî *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'de, ne Sünni İslâm'ın nübüvvet veya İsmaililerin imamet öğretilerine karşı onları saf dışı etmek için, ne de İslâm ahlâk felsefesindeki akıl anlayışı ile uzlaştırmak için böyle bir akıl anlayışı ortaya koymuş ve aklı bu derece yüceltmiştir. Aksine o, aklı hevanın karşısına onun antinomisi olarak koymuş ve aklın nefsanî arzulardan kaynaklanan kötülükleri engelleme, onları ortadan kaldırma noktasındaki fonksiyonuna işaret etmiştir.

Râzî'nin mülhid olarak vasıflandırılmasına neden olan görüşlerinden biri de, "beş ezeli varlık" anlayışı olmaktadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Ebû Bekir er-Râzî; "Bârî/Yaratıcı", "küllî nefs", "heyûlâ/mutlak madde", "halâ/mutlak mekan" ve "mutlak zaman"dan oluşan "beş ezelî ilke" kabul etmektedir. Bunlardan "Bârî" ile "küllî nefs" canlı ve faal, "heyûlâ" cansız ve pasif, "halâ" ile "mutlak zaman" ise ne canlı, ne faal ne de pasiftir.[39]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, filozofun "beş ezelî varlık" ile ilgili görüşlerini içerdiği söylenilen eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla da konu ile ilgili görüşleri, Ebû Hatim er-Râzî, Hamiduddin el-Kirmânî, Bîrûnî, Nasır-ı Hüsrev, Nasıruddin et-Tûsî (ö. 1274) ve Cürcânî (ö. 1413) gi-

37. Abdurrahman Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslâm*, Mektebeti'l-Nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1945, ss. 166-167; Mehdi Mohaghegh, "Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Râzî", *Studia Islamica*, Paris, XXVI, ss. 8-9.
38. Râzî, "es-Siretu'l-Felsefiyye", s. 19.
39. Cürcânî, *a.g.e.* I, 438; Merzûkî, *a.g.e.* s. 144.

bi düşünürlerin Râzî'nin eserlerinden yaptıkları nakillerden hareketle ortaya konmaktadır.

Ayrıca Râzî, iddia edildiğinin aksine, külli nefs, heyûlâ, hâlâ ve dehri ezeli ve ebedilik açısından Allah ile aynileştirmemiştir. Allah'ın dışındaki ezeli kabul ettiği diğer dört varlığı her yönüyle değil, sadece zaman itibariyle ezeli olarak kabul etmiştir. Çünkü ona göre, Allah önce bu ezelileri, daha sonra ise cüziyyatı yaratmıştır. Dolayısıyla Allah'ın dışındaki ezeliler cüziyyatın yaratılmasına göre kadim, Allah'a nispetle de hadistirler. Râzî'nin ilk olarak saf ve basit olan ruhani bir nurun, yani heyûlânın yaratıldığını ve bunun, öncesinde bir zaman olmadığı için ezelden beri var olduğunu söylemesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.[40]

Bunlara ilaveten Râzî, Allah anlayışını ortaya koyarken O'nun ezelî ve kendi kendine kaim olduğunu, diğer varlıkların ise, kendi kendilerine var olmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre Allah ile diğer varlıklar arasındaki en belirgin farklardan birisi, Allah'ın varlığının kendinden, O'nun dışındaki varlıkların varlıklarının ise Allah'tan olmasıdır.[41] İşte bütün bunların sonucunda Râzî'nin, külli nefs, heyûlâ, hâlâ ve dehri ezelilik açısından Allah ile aynileştirmediğini, onları Allah ile aynı oranda değil, sadece zaman açısından ezeli olarak kabul ettiğini dolayısıyla da bu görüşünün mülhit olduğuna delil olarak ileri sürülemeyeceğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak olarak şunu söyleyebiliriz ki, Ebû Bekir er-Râzî'nin günümüze ulaşmış olan ve kendisine aidiyeti kesin olan eserler, onlardaki bilgiler değil de, Ebû Hatim er-Râzî, Hamiduddin el-Kirmânî, Nasır-ı Hüsrev gibi İsmaili muhaliflerinin eserlerindeki bilgiler mutlak doğrular olarak kabul edilirse, o zaman Râzî'nin, kesin olmamakla birlikte, İslâm toplumunun benimsediği inanç esaslarına aldırmayarak, yalnızca akla güvenen bir filozof olduğu, dinleri, kutsal kitapları, vahyi ve nübüvveti eleştirerek reddettiği sonucuna varılabilme imkanı vardır. Ancak Râzî'nin, İsmaililerin çok önem verdiği masum imam anlayışını ve önemli şahsiyetlerini reddettiğini; ilhâdî fikirlere sahip olduğuna delil olarak gösterilen metinlerin bize muhalifleri, düşmanları olan İsmaili düşünürler vasıtasıyla bize kadar geldiğini; Ebû Hatim'in zikrettiği tartışmanın gerçekte olup olmadığı ve olmuş olsa bile buradaki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğu noktasında kesinliğin değil şüphenin olduğunu; bazı kaynaklarda Râzî'ye isnat edilen, ancak günümüze kadar gelmeyen *"Mehariku'l-Enbiya"*, *"Hiyelu'l-Mütenebbiyin"*, *"Nakdü'l-Edyan"* ve *"Uyubu'l-Evliya"* gibi eserlerin kendisine aidiyetinin kesin olmadığını; İbn Nedim'in nübüvveti inkâr edenlere karşı Râzî'nin reddiye yazdığı ve İbn Ebi Useybia'nın da düşmanı olan kötü ni-

40. De Boer, *a.g.e.* s. 57.
41. Râzî, "Makale fi m a Ba'de't-Tabia", s. 120.

yetli kişilerin batıl fikirler içeren kitaplar yazarak ona isnat ettikleri yönündeki rivayetlerini; *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'de aklı epistemolojik bir otorite olarak değil de, hevayı kontrol altına alıp sınırlandıran bir otorite olarak ele alıp övdüğünü; Râzî'nin günümüze kadar gelen eserlerinde bu şekilde ilhâdî görüşlerin aksine nübüvveti ve peygamberleri kabul ettiğini gösteren ifadelerinin olduğunu dikkate aldığımızda, Ebû Bekir er-Râzî'nin vahyi, nübüvveti ve kutsal kitapları reddettiği yönündeki rivayetlerin doğru olmadığı sonucuna varabiliriz. Bütün bunlardan dolayı filozofun mülhit olduğunun kesin bir ifadeyle söylenemeyeceği kanaatindeyim.[42]

KAYNAKÇA

Altıntaş, H. (1999), "Dehriyye", *DİA*, İstanbul, IX, ss. 107-109.

Bayraktar, M. (1988), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, AÜİF Yayınları.

Bedevi, A. (1945), *Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslâm*, Kahire, Mektebeti'l-Nahzati'l-Mısriyye.

———, (1990), "Muhammed İbn Zekeriya el-Râzî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları, II, ss. 49-66.

Bîrûnî, (1983), *Tahkik Mali'l-Hind*, Âlemu'l-Kutup, Beyrut.

———, (1996), "Risale li'l-Bîrûnî fi Fihrist Kutub Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", ed. Paul Kraus, *Islamic Medicine*, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt, ss. 266-320.

Bolay, S.H., (1999), *Felesefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları.

Brockelmann, C. (1943a), *GAL*, Leiden, E. J. Brill.

———, (1943b), *GAL Supplement*, Leiden, E. J. Brill.

Campbell, D. (1926), Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Age, Amsterdam, Philo Press.

Cevizci, A. (2000), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Cürcanî, S.Ş. (1311), *Şerhu'l-Mevakıf*, thk. Adudiddin el-İcî, İstanbul, Daru't-Tıbaati'l-Amire.

De Boer, T.J. (1980), *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, AÜİF Yayınları.

Fahri, M. (1992), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları.

42. Geniş bilgi için bk. Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl. 6, sy. 11, ss. 114-123; Fahri, 1992, ss. 89-96

Hunke, S. (1972), *Avrupanın Üzerine Doğan İslâm Güneşi,* çev. Servet Sezgin, İstanbul, Bedir Yayınevi.

İbn Cülcül, (1985), *Tabakatu'l Etıbba ve'l-Hukema,* thk. Fuad Seyyid, Beyrut, Müessesetü'r-Risale.

İbn Ebi Useybia, (ts.), *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbba*, Beyrut, Daru Mektebetü'l-Hayat.

İbn Hazın, (1986), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, Beyrut, Daru'l-Maarife.

İbn Nedim, (1994), *Fihrist*, Beyrut, Daru'l-Maarif.

İbnu'l-Kıftî, (1903), *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema,* thk. Julius Lippert, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchland.

İzmirli, İ.H. (1341), *Şeyhu'l-Etıbba Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya Râzî*, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası.

Karaman, H. (2002), "Ebû Bekir er-Râzînî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi,* yıl. 6, sy. 11, ss. 107-123.

———, (2004a), "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 6, ss. 101-128.

———, (2005a), "Ebû Bekir er-Râzî'nin "Beş Ezelî İlke" Anlayışının Kaynağı Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, ss. 75-91.

———, (2005b), "Ebû Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23, ss. 111-128.

———, (2004b), *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Katibî, N. (1982), *Kitabu'l-Mufassal fi Şerhi'l-Muhassal*, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide.

Kaya, M. (1995), "Felsefe", *DİA*, İstanbul, XII, ss. 311-319.

Kutluer, İ. (1996), *Akıl ve İtikad*, İstanbul, İz Yayıncılık.

———, (1999), "İbnü'r-Ravendi", *DİA*, İstanbul, XXI, ss. 179-183.

Merzûkî, A. (1332), *Kitabu'l-Ezmine ve'l-Emkine*, Haydarabad.

Mohaghegh, M. (1974), *Filsuf-i Rayy Muhammed İbn Zekeriyya-i Râzî*, Tahran, Müessese-i Mütâlaâtı İslâmî-yi Dânişkâh-ı McGill.

———, (1967), "Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Râzî", *Studia Islamica*, Paris, XXVI, ss. 5-22.

Nâsır-ı Hüsrev, (1982), *Zadu'l-Musafirin*, çev. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Beyrut, Darü'l-Afaki'l-Cedide.

Necmabâdî, M. (1318), Şerhu Hallü ve Makamı Muhammed Zekeriya Râzî, Tahran.

Pines, S. (1997), *Studies in Islamic Atomism*, trc. M. Sehwartz, ed. T. Langermann, Jerusalem, The Magnes Press.

Râzî, Ebû Bekir. (1981a), "el-Medhalü's-Sağir ila İlmi't-Tıp", thk. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Sittu Resail Mine't-Turâsi'l-Araîi el-İslâmî* (içinde), Kahire, Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, ss. 101-118.

———, (1981b), "Ahlâku't-tabip", *Risaletü li Ebî Bekir Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî ila Ba'zı Telamizetihi* nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Sittu Resail Mine't-türasi'l-Arabî el-İslâmî (içinde), Kahire, Mektebetü'n-nahzati'l-Mısriyye, ss. 124-149.

———, (1982a), "es-Siretu'l-Felsefiyye", *Resailu Felsefiye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, ss. 99-111.

———, (1982b), "et-Tıbbu'r-Rûhânî", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide, ss. 15-96.

———, (1982c), "Makale fi ma Ba'de't-Tabia", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afaki'l-Cedide, ss. 116-134.

Râzî, Ebû Hatim, (1977), *A'lamu'n-Nübüvve,* thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vanî, Tahran, Imperial Iranian Academy of Philosophy.

Râzî, F. (1982d), *Metalibu'l-Aliye*, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), nşr. Paul Kraus, Beyrut, Daru'l-Afâki'l-Cedide.

———, (2002), *Kelam'a Giriş*, çev, Hüseyin Atay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sezgin, F. (1970), *GAS*, Leiden, E. J. Brill.

Sheikh, M. S. (1982), *Islamic Philosophy and Theology*, London, The Octagon Press.

Şahin, H. (2000), *İslâm Felsefe Tarihi Dersleri*, Ankara, İlahiyat.

Therese, A.D. (1996), "Al-Razi's Conception of the Soul", *Medıeval Philosophy and Theology*, volume 5, number 2, September, ss. 245-265.

Ülken, H.Z. (1957), *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul, İÜEF Yayınları.

Zeydan, C. (1910), "Et-Tıbb ve'l-Etıbba fi Esnai't-Temeddüni'l-İslâmî", *el-Hilal*, Mısır, sy. 7, sene 18, ss. 397-400.

Zirikli, H. (1954), *A'lam: Kamusu Terâcimi li Eşheri'r-Rical*, Kahire, Matbaatu Kustasus.

MEŞŞÂÎ FELSEFEYE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Fatih Toktaş*

İslâm felsefesi tarihinin en önemli akımı olan Meşşâîliğin görüşlerine İslâm düşünce dünyasında çeşitli açılardan eleştiriler yöneltilmiştir.

Ortaçağda felsefenin bütün ilimleri içine alan genel bir ilimler sistemi olarak anlaşılmasından dolayı Gazâlî, Meşşâî felsefede eleştiriye konu edilmesi gereken ve gerekmeyen hususları birbirinden özenle ayırmıştır. Bu bağlamda Gazâlî ve onu izleyen düşünürler, Meşşâîlere yalnızca metafizik ile psikoloji sahalarında eleştiriler yöneltmiştir. İbn Teymiyye (ö. 1328) ise Gazâlî'nin, mantığı dışarıda bırakarak yalnızca felsefeyi eleştirmesini yeterli bulmamıştır; ona göre Meşşâî felsefenin içerdiği yanlışlıkların temelinde mantık yatmaktadır ve bu sebeple söz konusu felsefenin eleştirisi mantıktan başlamalıdır.[1] Böylece İbn Teymiyye ve onu izleyen düşünürler Gazâlî'nin metafizik ve psikoloji eleştirilerine mantığı da eklemişlerdir.

MANTIĞA YAPILAN ELEŞTİRİLER

İslâm düşüncesinde mantığa yönelik eleştiriler, biri metot olması ve diğeri problemleri açısından olmak üzere iki temel gruba ayrılır:

---

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. İbn Teymiyye, *er-Redd 'ale'l-mantıkıyyîn*, talı. Refîk el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî 1993:I/29

Metot Olarak Mantığa Yapılan Eleştiriler

Hadisçiler

Bir yöntem olarak mantığa yönelik ilk eleştiriler hadisçiler tarafından dile getirilmiştir. "Bugün size dininizi tamamladım."[2] anlamındaki âyet çerçevesinde hadisçiler, dinin kaynağının Kur'ân ile Hz. Peygamber'in Sünneti ve bir ölçüde sahâbenin sözlerinden ibâret olduğunu[3] belirledikleri için dini anlama ve yorumlama konusunda *nakil* dedikleri bu kaynağın dışında bir yöntem geliştiren bütün akımlara kuşkuyla bakmışlar; bu akımlara karşı eleştirilerini *bid'at* kavramı bağlamında şekillendirmişlerdir.

Hadisçiler, mantık ve felsefe toplumun gündeminde yokken bile kelâmla uğraşmayı bid'at olarak değerlendirmişlerdir. Bid'at korkusuyla kelâmı haram sayan bir yaklaşımın, mantığı görmezlikten gelmesi elbette beklenemezdi. Ayrıca Hz. Peygamber'in ve sahâbenin mantık ilmini kullanmamalarını sebep göstermek suretiyle bu ilme karşı çıkılmıştır.

Hadisçilerin, bid'at kavramına ek olarak, mantığı eleştirmek için kullandıkları diğer kavram, *faydasız ilim* kavramıdır. Nakle dayalı bir ilim anlayışına sahip olan hadisçiler zaman içinde şartların zorlamasıyla, temelini Kur'ân ve sünnetin oluşturduğu tefsir, hadis, fıkıh gibi yeni ilim dallarının ortaya çıkmasını kabullenmişlerdir. Buna mukâbil onlar mantığın da içinde bulunduğu felsefî ilimleri (*el-'ulûmu'd-dahîle*), faydasız ilim kategorisi içinde değerlendirmişlerdir. Meselâ Mâverdî'nin (ö. 1058) Hz. Peygamber'den gelen, ilmi teşvik edici mâhiyetteki hadisleri, "dinî ilimler" olarak kayıtlaması görüşüne katılan Şâtıbî (ö. 1388), dine pratik bir yararı bulunmayan bu ilimlerin faydasız olduğunu söylemiştir.[4]

İlk Dönem Kelâmcıları

Tarihî gelişim içinde kelâm ilminin, öncekiler ve sonrakiler olmak üzere iki kısma ayrıldığı bilinmektedir. Böyle bir ayırımın yapılmasının başlıca sebeplerinden biri, mantığın bir yöntem olarak kabul edilmesi olmuştur. Bilindiği gibi Gazâlî'ye gelinceye kadar hemen hemen bütün kelâm akımları Aristo mantığı-

---

2. 5/Mâide, 3
3. İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantık*, tah. Muhammed Hâmid el-Fîkî, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye. trsz:33-34
4. Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî üsûli'ş-şerî'a*, tah. Abdullah Drâz, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, trsz.:I/60-67

na karşı çıkmışlar,[5] yabancı kültür ürünlerinin, İslâm'ı savunmak amacıyla geliştirilen bir bilimde yöntem olarak dahi yer almasına rızâ göstermemişlerdir.

İbn Haldun (ö. 1406), ilk dönem kelâmcılarının mantığı eleştirmelerinin sebeplerini şöyle açıklar:

> "Eş'arî'nin kurduğu kelâm okulunu sistemleştiren Bâkıllânî, delillerin dayanağı olan aklî önermeler geliştirmiştir. *Cevher-i ferd* (atom) nazariyesini âlemin yaratılmışlığı için bir ilke sayılmasından hareketle yapılan akıl yürütmeler, bu kelâmın temel önermeleri olmuştur. Ama aynı zamanda o, "delîlin geçersiz olduğu durumlarda medlûlün de geçersiz olacağını" savunmuş ve bu yönteme bağlı kalınmasını istemiştir. Zira ilk dönem kelâmcılarının ifadeleri sade ve basit olduğundan yoğun bir akıl yürütme işlemini gerektiren mantığa yabancıydı. Dahası bu kelâmcılar, mantığı felsefenin bir parçası saydıklarından her ikisinin de İslâm inançlarıyla bağdaşmayacağı kanısındaydılar."[6]

Mu'tezile Kelâmcıları ve Nahivciler

Büyük bir nahiv âlimi ve kelâmcı olan Ebu Saîd es-Sîrâfî (ö. 979) ile Süryanî mütercim ve mantık hocası Ebu Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 940) arasında, âlimlerin ve devlet büyüklerinin bulunduğu bir mecliste 932 yılında Bağdad'da geçen bir tartışma, İslâm kültür tarihinde kelâmcı-nahivcilerin bir yöntem olarak mantığı eleştirilerinin bir örneğidir.

Tartışmanın başlangıcında Mettâ, mantığın işlevini, terâzinin ağır olan ile hafif olanı birbirinden ayırt etmesine benzetir ve dört-artı-dördün sekiz etmesinin hiçbir toplumda değişmediğini ileri sürerek mantığı, evrensel hakikatleri ölçen bir araç olarak görür.[7] Mantıkçılar, mantık ile dil arasında, bir genel-özel ilişkisi kurmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında mantık, nahvi de kuşattığı için evrensel bir gramer olup bütün gramerlerden üstündür. Buna karşı Sîrâfî, mantığın evrenselliği iddiâsını, mantıkçıların kurdukları mantık-dil ilişkisini ve nihâyet mantığın yararını ve onun kültür ortamındaki konumunu eleştirir. Mantığın evrensel olduğu iddiâsına örnek olarak gösterilen dört-artı-dördün sekiz etmesinin hiçbir toplumda değişmediği gerçeğini, Sîrâfî yanlış ve aldatıcı bir metafor olarak değerlendirir. Zira ona göre iddiâ edildiği gibi bu, mantığın evren-

---

5. İbn Teymiyye, *er-Redd 'ale'l-mantıkıyyîn*, tah. Refîk el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî 1993:I/42,56
6. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire: Dârü'ş-Şa'b trsz.:429)
7. Tevhîdî, Ebu Hayyân, (trsz.). *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-mü'ânese*, tah. Ahmed Emîn/ Ahmed ez-Zîn, y.y.: Dârü Mektebeti'l-Hayât: I/109, 111)

selliğini kanıtlayan bir örnek olsaydı, mantığı ilk defa ortaya koyan ve kullanan Yunan toplumu hiç hatâ yapmaz, dolayısıyla tarih sahnesinden silinmezdi. Oysa durum bunun tersinedir.[8] Bu eleştiriden sonra o, mantık-dil ilişkisini açıklamaya başlar. Ona göre, insanlar arasında doğru anlamı yanlışından ayıran araç, onların konuştukları dildir. Bu durumda mantık ile dil aynı alanı paylaşmaktadır; bu yüzden mantık, dille anlaşılabilen bir nahivdir ve nahiv de dilden soyutlanarak elde edilen mantıktır. Böylece, Sîrâfî, Mettâ'nın ileri sürdüğünün aksine insanlar arasında geçerli olan genel bir dilin varlığını kabul etmez.[9] Bu durumda Sîrâfî'ye göre Aristo mantığı demek, Yunan dilinin özelliklerine uygun olarak Yunanlı birinin ortaya koyduğu sistem demektir. Bu görüşü doğrultusunda o, bu mantığın Yunanca konuşmayan Araplar ve Türkler gibi diğer milletler için geçerli bir âlet olamayacağını ileri sürer.[10] Öte yandan bir geç dönem müellifi olan Suyûtî'nin İmâm Şâfiî'den (ö. 820) naklettiği bir anekdotta geçen, "İnsanların cehâlete ve ihtilâfa düşmelerinin yegâne sebebi Arapçayı bırakıp Aristo'nun diline (mantığına) yönelmeleri olmuştur."[11] ifadesi, daha başlangıçtan beri iki medeniyet ve kültür arasındaki rekâbetin derinliğini göstermektedir.

Fakihler

Fakihler, meseleyi tamâmen dinî açıdan ele almış ve mantığa yönelik eleştirilerini verdikleri fetvâlarla ortaya koymuşlardır. Tarihî bir vâkıa olarak, mantığı fetvâ ile eleştirmenin, İslâm kültür ortamına girdiği dönemlerde değil, daha ziyâde Gazâlî'den sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Gazâlî'den önce İbn Hazın, insan zihnini, dolayısıyla düşünceyi disipline eden mantıktan haberdar olmayanın fetvâ verme yetkisine sahip bulunmadığını söylemiştir.[12] Gazâlî ise fıkhî istidlâlin aklî istidlâle benzediğini ve teorik meselelerin doğuştan olmadığını ifade etmiş;[13] bir fıkıh usûlü eseri olan *el-Müstesfâ*'da, Aristo mantığını bir yöntem olarak hem kullanmış hem de "Mantık ilmini bilmeyenin ilmine güvenilmez."[14] diyerek mantığın gerekliliğini savunmuştur. Onun farz-ı kifâye sa-

8. Tevhîdî, trsz.: I/111-113)
9. Tevhîdî, trsz.:I/114-115
10. Tevhîdî, trsz.:I/110
11. Suyutî, *Savnü'l-mantık ve'l-kelam 'an fenni'l-mantık ve'l-kelam*, tah. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. trsz.: 15
12. İbn Hazın, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh bi'l-elfâzı'l-'âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, (*Resâilü İbni Hazm el-Endülüsî* içinde) tah. İhsân Abbâs, Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr. 1983 :IV/102
13. Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm fî fenni'l-mantık*, Beyrut: Dârü'l-Endülüs. trsz.: 26,28
14. Gazâlî, 1993 *el-Müstesfâ fî ilmi'l-üsûl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.:10

yılan fıkıh usûlü kapsamına mantığı da alması, ondan sonra gelenlerin mantığı farz-ı kifâye olarak değerlendirmelerine yol açmıştır. Ne var ki mantığın gerekliliğini savunanlardan bazıları daha da ileri giderek onun farz-ı ayn olduğunu söylemişlerdir. Bunlar, herkes için Allah'ı bilmenin farz olduğu görüşünden kalkarak onu kanıtlarıyla bilmenin ancak mantıkla mümkün olacağını ileri sürmüşler ve mantığa *farz-ı ayn* demişlerdir.

Mantığın farz-ı kifâye veya farz-ı ayn sayılması görüşüne karşı yapılan eleştirilerden yalnızca fıkhî fetvâ şeklindeki ilk örnek İbn Salâh'ın (ö.1243) dört soruya verdiği cevaplarda ortaya çıkmaktadır. İlk soru, mantık öğrenmenin dinen mübah olup olmadığı hususudur. O, biri hadisçilere diğeri fakihlere ait iki ayrı yaklaşımdan kalkarak fetvâ verir. İbn Salâh'a göre gerek Hz. Peygamber gerek sahâbe ve tâbiîn gerekse müctehid imamlardan hiçbiri mantığın ismini dahi anmamış ve o doğrultuda hiçbir görüş beyan etmemiştir. Demek oluyor ki, Allah onları mantığın sevk edeceği tehlikeden korumuştur. Fakihlere gelince, onlar *sedd-i zerâi'* denilen "Kötülüğe yol açan her şeyin de kötü sayılması" kuralı uyarınca, felsefeye giriş mâhiyetinde görüldüğü için mantığı da felsefe gibi sakıncalı saymışlardır. Mantığın mübah olup olmadığı hususundaki ilk soruya, "Haramdır." şeklinde fetvâ vermesi işte bu iki gerekçeye dayanmaktadır.

Mutasavvıflar

İslâm kültür tarihinde mantığı eleştiren diğer bir grup mutasavvıflardır. Gazâlî, hakikati arayan kesimleri sınıflandırırken mutasavvıfların, her ikisi de aklî düşünceyi benimseyen kelâmcı ve felsefecilerden farklı bir yönteme sahip olduklarını söyler. Son aşamada kendisini de mutasavvıflardan sayan Gazâlî, duyu bilgisinin yanıltıcı, aklî bilginin ise sınırlı olduğunu ileri sürerek bunların verilerine güvenilemeyeceğine dikkat çeker ve hakikati aramanın daha başka yollarının bulunması gerektiği düşüncesinden kalkarak insanı hakikatle yüz yüze getirecek vâsıtasız bir bilgi kaynağı olan keşf ve ilham yöntemine ulaşır.[15] Şu hususu önemle belirtmek gerekir ki, hem Gazâlî hem de diğer mutasavvıflar hiçbir zaman duyu ve akıl bilgisini inkâr etmemiş, ancak bunların hakikate ulaşmada yetersiz olduğunu söylemişlerdir. Bunun sonucu olarak elbette ki, onlar aklın ürünü olan formal mantığa da karşı çıkacaklardır. Bu bakımdan mutasavvıfların mantığa yönelik sistemli eleştirilerinden ziyâde onların doğrudan akla yönelttikleri bazı eleştiriler söz konusudur.

---

15. Gazâlî, 1997 *el-Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmûatü resâili'l-imâmi'l-Gazâlî* içinde), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.: 27-31, 62

Hucvîrî'ye (ö. 1077) göre hiçbir akıl sahibi aklın mâhiyetini anlamış değildir; esasen akıl kendisinin ne olduğunu bilmemektedir. Şu halde kendisini dahi bilemeyen akıl, Allah'ı nasıl bilip tanıyacaktır? Hucvîrî, Hz. Ali'nin, "Allah'ı Allah ile tanıdım, Allah'tan başkasını da Allah'ın nuru ile tanıdım." özdeyişini kendi görüşünün doğruluğuna delil gösterir.[16] Birçok mutasavvıf tarafından akla yöneltilen bu tür eleştiriler, onu red veya inkâr ettiklerinden değil, aklın insanı hakikat bilgisine yükseltmedeki yetersizliğindendir. Bu konuda onlar metot olarak mistik tecrübeyi, sezgi ve ilhâmı esas almışlardır.

Mantık Problemlerinin Eleştirisi

Kategoriler

Kategoriler, düşüncenin yapı taşları mâhiyetindeki varlığa ait en yüksek kavramların analizinden ibârettir. Kavramlar mantığın konusu olduğu kadar aynı zamanda dilin ve temelde her kavramın dış dünyada bir gerçekliği yansıttığından hareketle ontolojinin de konusudur. Nitekim Aristo, kategoriler meselesini *Metafizika* adlı eserinin "Delta" bölümünde de incelemiştir. Nitekim kelâmcılar kategorilerin metafizikle bağlantısı üzerinde durmuşlardır. Belki de bu sebeple kategoriler İslâm mantıkçıları tarafından geç dönemde *Organon* külliyatından çıkarılmış ve İslâm mantıkçıları kaleme aldıkları mantık kitaplarında kategorilere ya kısaca değinmiş veya hiç yer vermemişlerdir.[17]

Tanım ve Önermeler

Aristo'dan gelen bir yaklaşımla mantıkçılar, tam tanımın bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından (ayrımından) meydana geldiği konusunda görüş birliği içindedirler. Eksik tanıma gelince bu, cins ve cinse ait a'râzî özelliklerin ya da sadece a'râzî özelliklerin birleşiminden oluşur. Bu iki tanım biçimini birbirinden ayıran temel fark, tam tanımda faslın bulunmasına mukâbil eksik tanımda faslın yer almayışıdır. Bu sebeple, onlara göre bir varlığın sayısız eksik tanımı olurken yalnızca bir tek tam tanımı bulunur.[18]

---

16. Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Mahmûd ve Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim, Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabî. trsz.: 320
17. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire: Dârü'ş-Şa'b. trsz.: 463
18. İbn Sînâ, 1992 *el-İşârât ve't-tenbîhât*, tah. Süleymân Dünyâ, Beyrut: Mü'essesetü'n-Nu'mân.: I/208

Tanıma yönelik eleştirilerin temel amacı, tam tanımın, tanımlananın mâhiyetini verdiği iddiâsını çürütmeye yöneliktir. Onlar bu amaca ulaşmak için, tanımın oluşmasının zorunlu bir gereği olan fasıl kavramını eleştirilerinin odak noktası yapmışlardır. Zira faslın belirlenemez bir kavram olduğu ortaya konabilirse bu, tam tanımın kurulamayacağı ve böylece tanımlananın mâhiyetinin elde edilemeyeceği sonucuna götürecektir.

Sühreverdî, zâtî sıfat olarak andıklarımızın dışında varlığın daha zâtî olan ve fakat bizim fark edemediğimiz bazı sıfatlarının bulunabileceğini; bu sebeple de fasıl kavramının son derece kapalı olduğunu söyler. O, mantıkçıların insanı, "Akıllı canlıdır." biçimindeki tanımlamalarından, insanı öteki canlılardan ayıran ve fasıl sayılan aklın, insanın mâhiyetini ortaya koymaya yetmeyeceğini iddiâ eder. Zira ona göre, bu tanımdaki akıl terimi başka varlıklar arasında da akıllı bulunabileceği ihtimâlini ortadan kaldırmamakta, yani bu terimin fasıl olduğu iddiâsı pek tutarlı gözükmemektedir. Onun bu görüşü bir dilemma biçiminde düzenlenebilir: Eğer fasıl birden fazla türde bulunacak olursa, türleri birbirinden ayırt etmek üzere konulan bu terim fasıl sayılamayacaktır. Ancak fasıl, sadece bir tek türe ait bir nitelik olarak kabul edilecekse bu kez de bilinemez ve kapalı olarak kalacaktır. Kapalı bir kavram olması durumunda ise onunla kurulan tanımın kendisi de kapalı olacaktır. Böylece Sühreverdî, mantıkçıların "tanımın tanımlanandan daha kapalı bir ifade olmaması gerektiği" biçimindeki ilkeyi çiğnemiş olacaklarına işaret etmek ister. Görüldüğü gibi o, mantıktaki tanım anlayışına temelden sarsıcı eleştiriler yöneltmektedir.[19]

İslâm düşüncesinde Meşşâî mantıkçılarının, önermeleri, "yüklemli" ve "şartlı" diye bölümleyerek mantık konularını genişletmelerine yönelik eleştiriler de yapılmıştır. Sözgelimi Sühreverdî, sadece şartlı önermelerin, yüklemli önermelere dönüştürülebileceğini ileri sürmüştür.[20] İbn Teymiyye ise, yüklemli önermenin şartlı önermeye ve şartlı önermenin yüklemli önermeye dönüştürülebileceğini ileri sürerek önerme türlerinin genişletilmiş olduğunu, oysa bunların farklı olmadığını ifade eder.[21] Sühreverdî ile İbn Teymiyye'nin, mantıkçıların önerme çeşitlerini arttırarak mantık konularının genişlemesine yol açtıkları eleştirileri yerinde olmakla birlikte bu iddiâyı kanıtlamak üzere verdikleri örnekler geçerli görünmemektedir. Zira yüklemli ya da şartlı önermeler, insanın düşünme biçimini yansıtmaktadır; dolayısıyla bu önermelerin mantık konularını gereksiz yere genişletmiş olduğu söylenemez. Bunun yerine söz konusu

19. Sühreverdî, 1952 *Kitâbü Hikmeti'l-işrâk*, (*Mecmûat-ü müsannefât-i Şeyh-i İşrâk II* içinde), tah. Henry Corbin, Institut Franco-Iranien, Paris-Tahran: II/20-21, 73
20. Sühreverdî, 1952: II/24
21. İbn Teymiyye, 1993 *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, tah. Refîk el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî: I/166, 205

düşünürler, eleştirilerini önermelerin "zorunlu" ve "mümkin" gibi kavramları içeren "cihetli önermeler" şeklinde sınıflandırılması hususuna yöneltmiş olsalardı kendi iddiâlarını daha iyi bir biçimde dile getirmiş olurlardı.

Kıyas

Aristo ve onu izleyen İslâm mantıkçıları, kıyası; kendisine öncül önermelerin konulmasıyla, bunlardan sonuçun zorunlu olarak çıkması şeklinde tanımlamışlar ve sonucun doğru olarak çıkması için birtakım kurallar belirlemişlerdir. Buna göre geçerli bir kıyas, biri küllî önerme olmak üzere en az iki önermeden oluşur. İslâm düşüncesinde kıyasa yapılan ilk eleştiriler, kıyasın iki öncülden oluşması gerektiği kuralına yöneltilmiştir. Kıyasta tek bir öncülün yeterli olduğu eleştirisini desteklemek üzere İbn Teymiyye şöyle bir örnek verir:

"Bu içilen nesne sarhoşluk vericidir.

O halde bu içilen nesne haramdır."

Aynı sonucu elde etmek için mantıkçıların kurduğu kıyas formu şöyle olacaktır:

"Bütün sarhoşluk veren içecekler haramdır.

Bu içilen nesne sarhoşluk vericidir.

O halde bu içilen nesne haramdır."

İbn Teymiyye'nin eleştirisinin doğrudan doğruya büyük önermeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. O, küllînin içinde cüz'înin bulunduğunu gerekçe göstererek büyük önermenin kıyasın işleyişinde yeniden tekrarlanmasının gereksiz olduğunu savunmaktadır.[22] Oysa tek bir öncülle kurulan istidlâl, gerçekte bir örtülü kıyastır. Zira bir içkinin haram olduğu sonucuna ulaşırken, zihnimizde, "Bütün sarhoşluk veren nesneler haramdır." küllî önermesi kaçınılmaz olarak hatırlanır. Dolayısıyla kıyasın tek bir önermeyle kurulabileceğini savunan görüşte haklılık payı varsa da zihnin doğal işleyişi dikkate alındığında kıyasın iki öncül ile kurulmasının sonuca ulaşmada daha sağlıklı bir akıl yürütme işlemi olduğu ortadadır.

Ayrıca kıyasta tek bir öncülden kalkarak sonuca gidilebileceği eleştirisi, kıyasın kurulmasını sağlayan orta terime gerek olmadığı eleştirisini de içermektedir. Nitekim insanların kavrayış yeteneklerinin birbirinden farklı olduğuna dikkat çeken İbn Teymiyye, kavrayış yeteneği güçlü olanların doğrudan sonuca gidebileceklerini belirtir ve böylece kıyasta orta terimin gereksizliğini savu-

22. İbn Teymiyye, *a.g.e* 1993:I/173-177, 190-193; II/8, 85-90

nur.[23] Bu eleştiriyi değerlendirmek için mantık ilkelerine göre kurulmuş bir kıyas örneğine göz atmalıyız:

Bütün insanlar ölümlüdür. (Büyük önerme)

Sokrat bir insandır. (Küçük önerme)

O halde Sokrat ölümlüdür. (Sonuç önermesi)

Bu kıyasta da görüldüğü gibi, orta terim olan *insan* terimi sâyesinde *Sokrat* ve *ölümlü olma* terimleri bir araya getirilmiş ve böylece kıyas kurulabilmiştir. Bir başka deyişle, orta terim olmadan kıyasın kurulması mümkün değildir. Zira orta terim gerçekte insan zihninin temel kategorilerinden biri olan sebeplilik ilkesinin bir gereğidir. Dolayısıyla sebeplilik ilkesini benimseyen her düşünür ister fakih ister kelâmcı olsun, orta terimin varlığını kabul etmek durumundadır. Kıyasta orta terimin kullanılmasına ihtiyaç duyulmadığını ileri sürmek bir yerde, kıyası, dolayısıyla mantığı temelden reddetmek anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Teymiyye, kıyas olmadan da ilim yapmanın mümkün olduğunu belirtir.[24] Her bilim adamının Aristo'dan beri devam eden formal mantık kalıplarını kullanarak bilim yaptığı iddiâ edilemez. Ancak genel anlamda mantığın, akıl yürütmedeki ve doğru bilgiye ulaşma yolundaki yöntemlerden biri olduğu düşünülürse neden insan işlenmemiş ham fıtrî yetenekleriyle baş başa bırakılsın? Kaldı ki, çeşitli ilimlerde yalnızca fıtratın yeterli olacağı fikri İbn Teymiyye'nin de kabul edemeyeceği bir husustur; zira bu durumda, aklî ilimler bir yana, fıkıh usulü gibi dinî ilimlerin dahi temellendirilmesi zor olacaktır.

Kıyasın Sonuçları

İslâm düşüncesinde mantıkî istidlâl yöntemleri arasında tümevarıma ve analojiye herhangi bir eleştiri yöneltilmezken kıyasın sonucuna çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Söz konusu eleştirilerden biri, kıyasın bir kısır döngü olduğunu ve bundan dolayı kıyas aracılığıyla hiçbir bilgi edinilemeyeceği şeklindedir.

Kıyasta kullanılan küllî önerme, eğer bir kümenin bütün elemanlarını içeren bir küllî önerme ise, bu durumda kıyasın gerçekten de bir kısır döngü oluşturduğu söylenebilir. Ancak kıyasta kullanılan küllî önermenin, eksik tümevarımla elde edilmiş olması da mümkündür. Bu durumda ise kıyasın bir kısır döngü oluşturmadığı gibi, tam tersine insanın unutmuş olduğu bilgiyi hatırlamasını veya emin olmadığı bir bilgi hakkında kesin bir karara varmasını sağlayarak yeni bir bilgiye ulaştırdığı söylenebilir. Zira daha önce küllî önermenin iç-

23. İbn Teymiyye, *a.g.e* 1993: I/105-106, 193-195
24. İbn Teymiyye, *a.g.e.* 1993:I/29; II/6,90

lemi içinde bulunduğu bilinmeyen bir cüz'î ile karşılaşılmış ve kıyas sâyesinde bu cüz'î hakkında yeni bir bilgi elde edilmiştir.

Öte yandan kıyasın, bir kısır döngü oluşturmaması için küllî önermenin eksik tümevarımla elde edilmiş olması gerekliliği, kıyasa yöneltilen yeni bir eleştiriyi beslemiştir. Her ne kadar mantıkçılar, kıyasın kesin olan bilgi sağladığını ileri sürmüş olsalar da küllî önermenin, eksik tümevarımla elde edilmiş olduğu hususu ortaya çıkınca bu görüşü savunmak hayli zordur.

İslâm düşüncesinde kıyasın işleyişi ve değeri hakkında oldukça önemli bir dilemma kurulmuş olduğu görülmektedir. Buna göre kıyas ya kısır döngü oluşturacaktır ya da artık sadece kıyasın verdiği bilginin kesin bir bilgi olduğu ileri sürülemeyecektir. Bir kez bu dilemma kurulur kurulmaz, kıyasa eleştiri yöneltenler düşünürler kesin bilgi elde edilebilecek yöntemlerin neler olduğu konusunu yeniden ele alma imkânına kavuşmuşlardır. Bu durum karşısında onların iki temel yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Bunlardan birincisinde, kıyasa karşı yine mantıkî bir istidlâl yöntemi olan temsîl (analoji), kesin bilgi edinmede bir yöntem olarak ileri sürülmüştür. İbn Teymiyye, temsîlin de en az kıyas kadar ve hatta ondan daha kesin bir bilgi verdiğini savunmaktadır.[25]

Kıyasın kesin bilgi vermesi iddiâsına karşı yöneltilen ikinci bakış açısı ise bilginin mantık yöntemine başvurmadan da edinilebileceği iddiâsıdır. İslâm dünyasında kıyas dışında da yeni bilgi edinmeyi sağlayan yöntemlerin bulunduğu biçimindeki görüşün, Endülüs'teki medreseler aracılığıyla Batı'da ortaya çıkan Aristo mantığına ve kıyasa yönelik eleştirilere öncülük yaptıkları söylenebilir. Ne var ki İslâm düşüncesinde bu eleştirilerin Batı'da olduğu gibi yeni ilimlerin gelişmesinde etkili olmadığı, hatta kendi kısır döngüsü içinde aklî düşüncenin duraksamasına yol açtığı ifade edilebilir.

METAFİZİKLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER

Allah'ın Varlığı ve Birliği Meselesi

Allah'ın varlığı meselesi, düşünce tarihinin en temel sorunlarından biridir. Tarihin akışı içinde her filozof ister deist, ister teist, ister ateist isterse agnostik olsun Tanrı kavramı etrafındaki tartışma ve temellendirmelere şu veya bu ölçüde katılmıştır. İslâm filozoflarından önce, Tanrı fikrine karşı çıkan dehrî ve mülhid (ateist) bir zümrenin kelâmcıların karşısında anti-tez olarak yer aldıkları bilinmektedir. Bu tartışmalar üzerine, sonradan ortaya çıkan felsefe hareketleri ve çeşitli felsefe akımları Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin görüşleri, kendi yöntem

25. İbn Teymiyye, *a.g.e.* 1993:I/210-212; II/107-113

ve sistemleri içinde yeni baştan tartışıp temellendirmeye çalışmışlardır. Daha sonra Gazâlî başta olmak üzere tehâfüt yazarları ve bazı düşünürler, bu temellendirmeleri eksik ve yetersiz görerek Meşşâî filozofları ağır bir dille suçlamışlardır.

Allah'ın Varlığının Kanıtlanması

Allah'ın varlığını kanıtlama amacıyla filozofların ortaya koyduğu delillere yönelik tutarlı ve temellendirilmiş eleştiriler, yine aklı kullanan kelâmcılar tarafından başlatılmış ve bu durum Gazâlî'de zirveye ulaşmıştır. Öncelikle Gazâlî, Allah'ın varlığı meselesinde ikisi tutarlı biri çelişik olmak üzere üç tür yaklaşımdan söz edilebileceğini belirtir. Onun tutarlı ve tatmin edici bulduğu delil, hudûs delilidir. Öteden beri kelâmcıların başvurduğu bu delile göre âlem sonradandır, her sonradan olan şeyin zorunlu olarak bir yaratıcısı olmalıdır. Allah'tan başka âlemi yaratabilecek herhangi bir güç ve irade bulunmadığına göre âlemin yaratıcısı Allah'tır.

Gazâlî'nin tutarlı saymakla birlikte yanlış olduğunu söylediği ikinci görüş Dehrîlere, yani ateistlere aittir. Onlara göre âlem ezelîdir, bu sebeple onun herhangi bir yaratıcısı da yoktur. Meşşâîler ise, bir yandan kelâmcılar gibi âlemin bir yaratıcısından söz ederken öte yandan Dehrîler gibi onun ezelî olduğunu iddiâ ederler ki bu apaçık bir çelişkidir.[26] Dolayısıyla onların Allah'ın varlığını kanıtlamaları mümkün değildir. Bir başka söyleyişle âlemin ezelîliği düşüncesiyle Allah'ın varlığı ilkesini bir arada değerlendirmek filozoflar açısından hem bir çelişki, hem de onları dilemmaya sevk edecek bir yaklaşımdır. Zira Gazâlî demek ister ki: Şâyet filozoflar bu konuda tutarlı bir görüş ortaya koymak istiyorlarsa ya kelâmcılar gibi âlemin hâdis olduğunu kabul edecekler ya da Dehrîler gibi âlemin bir yaratıcısının bulunmadığını iddiâ edeceklerdir.

Meşşâîlerin, zaman ve mekân üstü aşkın mutlak bir varlık olarak kabul ettikleri Allah'ı zaman kategorisi çerçevesinde düşünerek O'nu âlemle zamandaş saymaları nasıl bir hatâ ise, Gazâlî'nin de mutlak anlamda âlemin ezelîliğini savunan Dehrîlerle, onun ontolojik anlamda yaratılmışlığını söyleyen filozofları aynı kefeye koyarak hepsini birden tekfir etmesi de bir hatâdır. Gazâlî sonrası İslâm düşüncesinde bu hatânın genellikle üzerinde yeterince durulmayarak tekrarlandığı görülmektedir.

Ancak bazı tehâfüt yazarları ile İbn Tufeyl (ö. 1185) bunun farkındadır. Özellikle Aristo'nun kendine ait hareket delîlini temellendirirken vurguladığı, "illet-eser" veya "sebep-sebepli" arasındaki ilişkinin kesintisiz olduğu yolundaki görüşü İbn Rüşd için bir çıkış noktası olmuştur. İbn Rüşd Allah-âlem ilişkisi-

26. Gazâlî, 1990 *Tehâfütü'l-felâsife*, tah. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik. :110

ni sürekli yaratma (*el-halku'l-cedîd*) şeklinde değerlendirerek, yani bunun ezelden beri devam eden bir süreç olduğunu söyleyerek zaman kavramını ortadan kaldırmak istemiştir.[27] Öte yandan İbn Tufeyl, âlemin hâdis olması gibi kadîm olması fikrinin de Allah'ın varlığını isbat konusunda herhangi bir engel teşkil etmeyeceğini söylemektedir.[28] Birer tehâfüt yazarı olan Hocazâde ile Karabâğî yaklaşık olarak bu görüşü tekrarlamakta ve âlemin ezelîliği düşüncesinin onun bir fâil-illetinin bulunmasına mani olmayacağını savunmaktadır.[29] Bu da gösteriyor ki, Gazâlî'nin bu konuda filozofları tutarsızlıkla suçlaması, düşüncenin kendi mekânizmasından kaynaklanmamakta, onları kelâmcıların bakış açısıyla değerlendirmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki, Meşşâî filozofların kendi eserlerinde, ezelî bir âlem anlayışından hareketle Allah'ın varlığını kanıtlama gibi bir tavırlarının bulunmadığı bilinmektedir. İbn Rüşd'ün de isâbetle belirttiği gibi, bu meselede filozofların kullanmadıkları delillerin onlara isnâd edilmesi söz konusudur.[30] Daha doğrusu Gazâlî, filozofların âlem hakkındaki görüşleri ile Allah'ın varlığına ilişkin düşüncelerini biraraya toplamış, yani onların söylemediklerini söylenmiş kabul ederek bunu eleştirisine gerekçe yapmıştır.

Allah'ın Birliğinin Kanıtlanması

Allah'ın birliği meselesi Kur'ân'da birçok âyette yer almaktadır. Söz konusu âyetler ışığında Allah'ın birliğini kanıtlamayı amaçlayan kelâmcılar, filozoflardan çok önce bu doğrultudaki görüşlerini sistemleştirmişlerdi. Meselâ "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti." [31] gibi âyetlerden esinlenen kelâmcılar temânu' delilini kurmuşlar ve bu delil ile âlemi yaratan, ondaki nizâm ve âheng sağlayan kudretin tek bir ilahtan kaynaklanması gerektiği hususuna dikkat çekmişlerdi. Bu yaklaşım aynıyla Fârâbî'de bulunduğu gibi, orduyu yöneten komutanın ya da devleti yöneten idarecinin tek olması gerektiği görüşüyle İbn Rüşd'de de görülmektedir.[32]

---

27. İbn Rüşd, 1993 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, tah. Muhammed el-Arîbî, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî: 154-155
28. İbn Tufeyl, 1974 *Hayy bin Yakzân*, nşr. Fârûk Sad, Beyrut: y.e.: 170-173
29. Kemal Paşa-zâde, 1987 *Tehâfüt Hâşiyesi* (*Hâşiya 'alâ Tahâfut al-falâsifa*), çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 364-365; Güzel, *Karabâğî ve Tehâfüt'ü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1991: 101-102, 194
30. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* 1993: 158
31. 21/Enbiyâ, 22
32. Fârâbî, 1991 *Kitâbü'l-Mille ve nüsûs ührâ*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.:64-66; İbn Rüşd, 1993:157

Bununla beraber İbn Rüşd, söz konusu âyetlerden hareketle kelâmcıların sistemleştirdikleri temânu' delilini özellikle seçkin ve bilgin insanları tatmîn etmede yetersiz bulup yeniden kurar. Ona göre bir fiilin tek bir fâilden ortaya çıkması ilkesi gereğince, eğer iki tane ilah bulunsaydı iki tane ayrı âlemin bulunması gerekirdi; oysa âlem bir olduğuna göre Allah'ın da bir olması gerekir.[33]

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar ise Allah'ın birliğini kanıtlamak için, zorunlu varlık ve mümkin varlık kavramlarına başvurmuşlardır. Buna göre zorunlu varlık, birden fazla olsaydı, zorunlu varlık kavramının bunların her biri için geçerli olması gerekirdi; bu ise zorunluluk niteliği taşıyan varlığın tıpkı mümkin varlıklar gibi sebepli varlıklar türünden olduğunu çağrıştırır. Ancak sebepli varlıklar zincirinin bir son sebepte nihâyete ermesi, bu son sebebin de zorunlu bir şekilde bir tek olmasını gerektirir.

Gazâlî'ye göre ise filozoflar bu delilde sadece sebepler zincirinin bir noktada kesilmiş olduğunu göstermişlerdir. Oysa bu durum zorunlu varlığın bir sebebinin bulunmadığının ötesinde bir anlam taşımaz ve onun birliği hakkında bize hiçbir şey söylemez. Dolayısıyla onların bu yaklaşımı sebepsiz varlığın iki tane olması ihtimalini ortadan kaldıramayacaktır.[34]. İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozofları Seneviyye (Düalistler) saflarında göstermeye çalışmasının insafla bağdaşmayacağını söyler. Bir başka söyleyişle İbn Rüşd, zorunlu kavramının sadece bir tek varlığı gösterdiğini, onun da Allah olduğunu; mâhiyeti farklı iki ayrı varlık için bu kavramın kullanılamayacağını iddiâ eder.[35]

Meşşâî filozofların delillerinde bazı eksiklikler bulunsa da Allah'ın bir ve basit olduğu görüşünü savundukları açıktır. Üstelik onların temânu' delîli gibi bazı delillerine de eleştiri yöneltilmemiştir. Buradan kalkarak, onların Allah'ın birliğini kanıtlayamamış oldukları biçimindeki eleştirinin eksik endüksiyonla elde edilmiş olup geçerliliğinin tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

Allah'ın Sıfatları Meselesi

Sıfatlar

Meşşâî filozofların, Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri büyük ölçüde Mu'tezile kelâmcılarının bir devamı sayılabilir. Aralarında anlayış farkı bulunmakla birlikte Meşşâî filozoflar, genelde Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında bir ayırım yapmaktan yana değillerdir. Böylece filozoflar, felsefe terminolojisin-

33. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 1993:75
34. Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, tah. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik. 1990:116-117
35. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 1993:168-170

de yer alan sıfatları Allah'a isnâd etmekte bir sakınca görmezken dinî terminolojideki sübûtî sıfatları te'vîl ederek ilâhî zâta indirgemeyi bir yöntem olarak benimsemişlerdir. Zira probleme bu yöntemle yaklaşılacak olunursa sıfatların çokluğu, hiçbir zaman Allah'ın birliği ilkesine ters düşmeyecektir. Ne var ki onların bu yaklaşımı, Selefiye ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca sıfatları olumsuzlama olarak değerlendirilmiş ve bu anlayış, Allah'ın kemâliyle bağdaşmayacağı ve pasif bir tanrı anlayışına yol açacağı gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir.

Kelâmcılara göre naslarda geçen sıfatlar, dil mantığı bağlamında zâta indirgenemez. Zira her bir sıfatın ayrı anlamı vardır ve bu anlamların zâta indirgenmesi mümkün değildir. Sözgelimi, Allah'ın, imkân dâhilinde olan bir şeyi yaratmayı dilemesi, irâdesi; seçtiğini yaratması, kudreti ve bütün bunların bilincinde olması ise bilgisi anlamına gelir. Şâyet bu konuda filozofların iddiâları geçerli kabul edilecek olursa bilgi, irâde ve kudret gibi sıfatların aynı anlama geldiği söylenecektir ki, bu imkânsız bir şeydir. İbn Hazm'a göre "Allah, zâtını bilir." ifadesini kullanmak mümkün olmakla birlikte "O'nun kendi zâtına gücü yeter." demek yanlış olur.[36] O halde mâkul olan Allah'ın, kudret sıfatıyla Kâdir, irâde sıfatıyla Mürîd ve bilgi sıfatıyla Bilen olduğunu kabul etmektir. Aksi takdirde Allah'a bilgisizlik, yetersizlik ve güçsüzlük sıfatlarının isnâd edilmesi söz konusu olacaktır ki, aşkın bir varlık hakkında böyle bir tez ileri sürmek mümkün değildir.

Filozoflarımızın Allah'ın sıfatlarını zâta indirgeme yaklaşımının sıfatlar meselesinin yorumunda geçerli olan tek yöntem olduğu söylenemez. Bununla birlikte onların sıfatlar meselesindeki yaklaşımlarını eleştiren düşünürlerin, onları bid'at ya da küfürle ithâm etmelerinin,[37] İslâm'ın düşünceyi teşvik ve ona duyduğu saygı çerçevesinde değerlendirilecek olursa, son derece haksız ve yersiz olduğu söylenebilir.

Bilgi Sıfatı

Kur'ân, Allah'ın kâinatta var olan gizli-açık, büyük-küçük her şeyi ezelî bilgisiyle bildiğini ve O'nun bilgisi dışında hiçbir şeyin bulunmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Gazâlî'nin "Allah, zifirî karanlık gecede taşın üzerinde sessizce yürüyen bir kara karıncadan bile haberdardır."[38] sözü bu konuda bütün

---

36. İbn Hazın, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, tah. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1996: I/387
37. Gazâlî, *Fedâ'ihu'l-bâtıniyye*, tah. Abdurrahmân Bedevî, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye. 1964:39,154-155
38. Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi me'ânî esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, tah. Fadlullah Şehâde, Beyrut: Dârü'l-Meşrik. 1971:96

Müslümanların görüşünü yansıtmaktadır. Meşşâîler, Aristo'nun izleyicileri olmalarının yanı sıra semâvî bir dine bağlıdırlar ve bu sebeple âlemde olup bitenden bîhaber bir tanrı anlayışını benimsemeleri mümkün değildir. Bu açmazdan çıkmak için Meşşâîler, Aristo'nun, sebebi bilenin, sebep olduğu şeyleri bileceği ilkesinden hareketle Allah'ın âlemde bulunan varlıkları bildiğini savunmuşlardır.

Bunlara ek olarak, Filozofların Allah'ın bilgisini yorumlamadaki yaklaşımları iki açıdan eleştirilmiştir. Allah'ın cüz'îleri bildiğini kanıtlayamadıkları eleştirisi kenara bırakılarak burada Allah'ın kendi zâtını bildiğini kanıtlayamadıkları eleştirisi ele alınacaktır. Gazâlî ve İbn Teymiyye'ye göre âlemi ezelî bir varlık olarak gören bir anlayış, Allah'ın zâtını bildiğini kanıtlayamaz. Bu eleştiri kıyas şeklinde şöyle ifade edilebilir:

İrâdesi bulunan bir varlık kendini bilir.

Filozoflar Allah'ın iradesini inkâr etmişlerdir, zira onlar âlemin ezelî olduğu görüşündedirler.

O halde filozoflar, Allah'ın zâtını bildiğini kanıtlayamazlar.[39]

Görüldüğü gibi bu eleştiride, âlemin ezelîliği görüşünü benimsemenin mantıkî sonucunun Allah'ın iradesini inkâr etmek anlamına geldiği varsayılmaktadır. Kelâmcı bir yaklaşımla, âlemin hâdis oluşundan hareketle Allah'ın irade sahibi olduğu, iradesi bulunan her varlığın da bilgili ve hayat sahibi olması gerektiği ileri sürülmektedir. Bunun aksine âlemin hâdis değil de kadîm olduğunu savunan filozofların, Allah'ın irâde, dolayısıyla ilim ve hayat sahibi olduğunu kanıtlayamayacakları sonucuna varılır. Böylece Gazâlî ve onu izleyen kelâmcılar, filozofların Allah'ın kendi zâtını bildiğini kanıtlamalarının imkânsız olduğunu söylerler. Kendi zâtını bilemeyen bir varlığın, başka varolanları bildiğini ileri sürmek ise bir çelişki olacaktır. Bu durumda, düşüncenin tutarlılığı gereği, filozofların Allah'ın âlemde bulunan varlıkları bildiğini kanıtlayamayacakları söylenmelidir.

İbn Rüşd, Gazâli'nin filozofların âlemin ezelîliğine ilişkin görüşlerinin Allah'ın iradesini ve bilgisini kanıtlamayı imkânsız kıldığı eleştirisinin geçerli olmadığını belirtir. Ona göre Allah'ın âlemi yaratmış olması, irade sahibi olduğunun bir kanıtıdır. Bir başka deyişle O'nun mürîd olduğunu gösteren husus, âlemin hâdis ya da ezelî olması değil bizzât var olmasıdır. Dolayısıyla Gazâlî ve onun gibi düşünen kelâmcıların, Allah'ın iradesinin kanıtını âlemin hudûsuna dayandırmaları ve buradan kalkarak filozofları eleştirmeleri hiç de tutarlı bir yaklaşım değildir.[40]

---

39. Gazâlî, 1990:161, 162; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârudi'l-'akl ve'n-nakl*, tah. Abdüllatîf Abdurrahmân, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1997: V/276-279
40. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 1993:252-253

Sudûr kuramından hareketle filozofların, Allah'ın İlk Akıl dışında kalan varlıkları bildiğini kanıtlayamayacakları eleştirisine karşı da İbn Rüşd, Allah'ın varlıkların tam sebebi olduğu anlayışı çerçevesinde cevap vermeye çalışır. Buna göre Allah, kendisinden ister doğrudan isterse dolaylı olarak çıksın yarattığı bütün varlıkları bilen kâmil bir varlıktır.[41] Hocazâde de İbn Rüşd'ün yaklaşımını desteklemek üzere Gazâlî'nin bu konuda verdiği örneğin geçersiz olduğuna dikkat çeker. Söz konusu örnekte taşın hareketi, tabiî meylinden kaynaklanmakta olup iradeli fâilin yaptığı tek şey, bu taşa ilk hareketi vermekten ibârettir. Oysa âlemi yaratan Allah'ın, tam bir sebep ve kâmil bir varlık olarak kendisinden dolaylı çıkan varlıkları bildiğini söylemek mümkündür.[42] Bununla birlikte filozofların Allah'ın bilgisi meselesindeki yaklaşımlarının mantıktakinden çok gerilerde olduğu söylenebilir.

Allah-Âlem İlişkisi

Felsefenin en çetrefil meselelerinden biri olan Allah-âlem ilişkisi ister deist, ister teist, ister ateist veya agnostik olsun her filozofu yakından ilgilendiren bir problemler yumağıdır. İslâm felsefesinde çok önemli bir yer tutan bu mesele âlemin ezelîliği, yaratılmışlığı, sudûr teorisi ve sebeplilik problemlerini de içermektedir.

Âlemin Ezelîliği

Meşşâî filozofların âlemin ezelîliğine yönelik kanıtlarından sadece dördü İslâm düşüncesinde eleştiri konusu yapılmıştır. Filozoflar bu delillerden ikincisinde, zamanın; üçüncüsünde âlemin imkân niteliğinin ve dördüncüsünde de maddenin ezelîliğinden kalkarak âlemin ezelî olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Onların bu konudaki en güçlü delilleri birinci delil olduğundan dolayı burada yalnızca bu delil ve buna yöneltilen eleştirilere yer verilecektir.

Filozofların ilk delilleri, Allah'ın zât ve sıfatları ile sebeplilik problemi çerçevesinde oluşturulmuştur. Onların, Allah-âlem ilişkisine yaklaşımları şöyle bir dilemmaya dayanmaktadır: Allah, âlemi ezelde yaratmayarak onu ya sırf imkân halinde bırakacaktı ki, bu durumda onun ebediyyen varlık alanına çıkmaması gerekirdi ya da onu ezelde yaratmış olmalıdır. Sebeplilik ilkesinden kal-

41. İbn Rüşd, *a.g.e.* 1993:247
42. Kemal Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi* (*Hâşiya 'alâ Tahâfut al-falâsifa*), çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 1987:522

karak kurulan bu dilemma sonucunda filozoflar, ezelî olandan ezelî olanın sudûr edeceği biçiminde bir hipotez geliştirmişlerdir. Bu hipotez gereğince ezelî olandan sonradan olanın sudûr etmesi imkânsızdır. Bu hususu kanıtlamak için filozoflar, âlemin hâdisliği iddiâsının çözümsüz birçok probleme yol açtığını ortaya koymaya çalışmışlar; sözgelimi şâyet âlemden önce bir yokluk söz konusu ise o takdirde Allah'ın fiilinin ne olacağı meselesine dikkat çekmişlerdir. Hiçbir şey yapmıyor denilecek olursa bu pasif bir tanrı anlayışını gerektirir; eğer bir şey yapıyor idiyse henüz âlem yok olduğuna göre o yaptığı şey nedir? Elbette ki mutlak bir varlık hakkında sorulmaması gereken bu sorunun, insan doğasında var olan merak ve hayret duygusunun bir sonucu olmakla birlikte, tatmîn edici hiçbir cevabı da yoktur.

Öte yandan şâyet âlem belli bir zaman biriminde ortaya çıktıysa, ondan önce veya sonra değil de neden o anda meydana gelmiştir? Meşşâîler, âlemin, o belirli zaman biriminde yaratılmasını gerekli kılanın ne olduğu konusunda ortaya konan çeşitli açıklama modellerinin geçersizliğini göstermeye çalışırlar. Onlara göre âlemin belli bir zaman biriminde yaratılması Allah'ın kudretine, bir amaç gözetmesine ya da iradesine dayanarak açıklanamaz. Bu durumda Allah'ın âlemi bu zaman biriminde yaratmasında bir amaç gözettiği fikri kâmil bir ilah anlayışıyla bağdaşmaz. Aynı şekilde âlemin belirli bir zaman biriminde yaratılmasını Allah'ın kudretine bağlamak da mümkün değildir. Bir başka söyleyişle Allah'ın bu anın öncesinde yaratmaya kudretinin yetmediği görüşü de kâmil ilah anlayışına uymamaktadır. Öte yandan, "Âlemin belirli zaman biriminde yaratılmasını gerekli kılan ve bu yönde ilâhî iradeyi etkileyen daha üstün bir irâde mi var?" diye bir soru hatıra gelebilir. Filozoflara göre ilâhî irâdenin üzerinde daha üstün bir irâdeyi düşünmek tanrı kavramıyla bağdaşmaz. Ayrıca böyle bir durum söz konusu ise âlemi yaratmadan önceki irâdesi ile yarattıktan sonraki irâdesi arasında bir fark olmalıdır. Oysa Allah'ın sıfatı olan irâdedeki değişim, O'nun zâtında da bir değişim olabileceği fikrini çağrıştırdığı için aslâ kabul edilemez. Çünkü değişikliğe uğrama ezelî varlığın değil, mümkin varlıkların temel özelliğidir. Böylece onlar, zâtında ve dolayısıyla sıfatlarında değişme bulunmayan ve sürekli bir fâil olan Allah tarafından yaratılan âlemin hâdis değil, ezelî olması gerektiğini iddiâ etmişlerdir.[43]

Bu delili eleştiren düşünürler, Allah'ın irâdesi kavramının tahlîlinden kalkarak, filozofların âlemin hâdis olmasının imkânsızlığını kanıtlayamadıklarını göstermek istemişlerdir. Bu düşünürlerin dikkat çektikleri nokta, filozofların

43. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, tah. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde. 1985:288-292; İbn Rüşd, *Kitâbü's-Simâ'i't-tabîî*, tah. Josep Puig, Madrid: İnstituto Hispano-Arabe de Cultura Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1983:151-152

"ezelî olandan hâdis bir varlığın çıkmayacağı" hipotezini tutarlı olarak sürdüremeyecekleridir. Zira kadîm olandan hâdisin meydana gelmesi mümkün değilse, o zaman bu, hâdis varlıkların teselsülünü kabul etmek anlamına gelir ki, bu durumda onların Allah'ın varlığını kanıtlamaları hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Filozoflar, Allah'ın ezelî varlığını kabul ettiklerine göre onların ezelîden hâdis olanın meydana gelmesini de kabul etmeleri gerekir. Zira onlar, hem bir bütün olarak âlemi hem de âlemdeki cüz'î varlıkları mümkin olarak görmektedirler; bu durumda filozofların Allah'ın bir bütün olarak âlemi yarattığını kabul etmeleri gibi âlemdeki cüz'î varlıkları yaratmasını da kabul etmeleri gerekecektir; bu ise Allah'ın yalnızca ezelde değil zaman içinde de varlıklar yaratacağı anlamına gelir. Böylece söz konusu delîli eleştiren düşünürler, filozofların Allah'ın âlemi zaman içinde yaratmasının imkânsızlığını savunamayacaklarını iddiâ ederler.[44]

İbn Rüşd, Allah'ın mutlak irâdesinden kalkarak âlemin hâdisliğini savunan kelâmcıların, filozofların dile getirdikleri problemleri görmezlikten geldiğini söyler ve bu sebeple onların eleştirilerinin sofistik olduğunu iddiâ eder. Bu çerçevede İbn Rüşd, tıpkı Gazâlî gibi irâde kavramını tahlîl eder. Meşşâîlere göre, bu âlemde bulunan ve irâdeye konu olan iki nesne aslâ birbirine tam olarak eşit değildir. Sözgelimi, önüne bırakılan iki bardak sudan birini seçip içmesi istenen susuz bir insan, İbn Rüşd'e göre söz konusu iki bardaktan birini keyfî olarak seçmez; tam aksine kendisinin yakınında duranı ya da kullandığı ele yakın olanı seçer. Gazâlî'nin aksine, ilâhî irade ile beşerî irâde arasında bir analoji kurmanın geçerli olduğu fikrini benimseyen İbn Rüşd'e göre, Allah'ın zâtından ya da bilgisinden bağımsız olarak görülen irâde kavramının içeriğinden gâye fikrini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Buna karşın o, kâmil bir ilah anlayışının Allah'ın irâdesi bulunduğunu kabul etmeyi gerektirdiğinin de farkındadır. Bu durumda, âlemi yaratmama yerine yaratmayı tercih etmesinin Allah'ın irâdesinden kaynaklandığını belirtir. Böylece İbn Rüşd, kelâmcıların ilâhî irâde tanımlamalarını, Allah'ın hikmetiyle bağdaşmayan ve O'nun âleme yerleştirdiği düzeni kavramaktan âciz bir anlayış olarak değerlendirir. Zira Allah'ın âlemdeki sanatı öylesine mükemmeldir ki, bunun keyfî tercihlerle ortaya çıkmış olmasına imkân yoktur. Bu bağlamda İbn Rüşd, "Allah'ın yaratışında hiçbir değişme yoktur."[45] âyetine dikkat çekmek suretiyle, bu düzeni keyfî tercihlerin ürünü olarak görmek isteyen kelâmcıları, hârika bir sanatı ve dolayısıyla sanatkârı kavrayamayan kişiler olarak niteler.[46]

---

44. Gazâlî, 1990:52, 62-65; İbn Teymiyye, 1997:II/203-204; Kemal Paşa-zâde, 1987:110; Arslan, 1987:87-88
45. 30/Rûm, 30
46. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* 1993:51-52

Sudûr Kuramının Eleştirilmesi

Sudûr kuramı, metafiziğin en önemli meselelerinden biri olan Allah-âlem ilişkisini yorumlamanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîler, sudûr teorisi sâyesinde bir yandan Allah'ın mutlak birliği ve O'nun basît bir varlık olduğu ilkesiyle çelişkiye düşmemeyi, bir yandan da âlemdeki çokluğun ortaya çıkışını ve mutlak birle olan bağını izah etmeyi amaçlamışlardır.

Ancak, Gazâlî başta olmak üzere çok sayıda düşünür, bu nazariyenin kendi içinde tutarsız; dinî ve ilmî bakımdan ise geçersiz olduğunu iddiâ etmişlerdir. Bu çerçevede kimi düşünürler, sudur kuramında kullanılan esas ilke ve görüşlerin geçerliliğini temelden sorgulamışlardır. Sözgelimi İbn Teymiyye, filozofların, Allah'ın yarattığı varlığın akıl olduğu görüşlerinin dayandığı, "Allah'ın yarattığı ilk şey, akıldır." [47] biçiminde ifade edilen ve daha çok Bâtınî-İsmâilî Şîası tarafından sloganlaştırılan sözün zayıf bir hadis olduğunu söyleyerek bu nazariyenin, dinî ve burhânî bir temelinin bulunmadığını iddiâ etmiştir. Öte yandan o, aklın dilde insana ait bir a'râz anlamına geldiğini söyleyerek filozofların, aklı ontolojik bir değer olarak kabul etmelerinin ve melekler seviyesinde görmelerinin rasyonel ve dinî hiçbir temelinin olmadığını söyler.[48] Zira sudûrcuların, onuncu akıl olan Faal Akl'ın dinî terminolojideki Cebrâil anlamına geldiğini iddiâ etmelerinin tamâmen varsayımdan öte bir dayanağı bulunmamaktadır. Çünkü şâyet Faal Akıl, Cebrâil anlamına geliyorsa naslarda Cebrâil'in ay-altı âlemi var etme ve yönetme gibi bir görevi yoktur. Bazı düşünürler ise bu nazariyede ayrık akılların sayısının on ve feleklerin sayısının dokuz ile sınırlandırılmasının herhangi bir dayanağının bulunmadığını söylemişlerdir. Çünkü genellikle bu bilgi, gök kürelerinin hareketlerinin sınıflandırılıp anlamlandırılmasına dayanmaktadır. Bir başka deyişle gök kürelerinin farklı şekilde sınıflandırılması durumunda ayrık akılların sayısı da değişecektir.[49] Demek ki kozmolojik telakkî değiştiğinde bu teori temelden çökecektir ve nitekim Kopernik ile birlikte bu da gerçekleşmiştir.

Sudûra yöneltilen diğer bazı eleştiriler ise benimsenen ilkeler ile nazariye arasında bir tutarsızlığın bulunduğunu göstermeyi amaçlar. Sözgelimi Gazâlî, ilk sebepli olan ilk akla tanınan özelliğin aynıyla Allah'ta da düşünülebileceğini, dolayısıyla çoğalmanın öncelikle İlk Akıl'da değil, Allah'ta başlaması gerektiğini ya da bu çoğalmanın akıllarda da başlamayarak sudûrun tek tek bireylerden oluşan varlıklarda yalın olarak gerçekleşmesi icap ettiğini belirtmiş-

---

47. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî. 1932: I/263; 1933:II/148
48. İbn Teymiyye, *a.g.e.* 1993:II/30-32, 198
49. Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Haydarâbâd: İdâretü Cem'iyyeti Dâ'irati'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye. 1938:III/158; İbn Teymiyye, 1993:II/23

tir. Meselâ filozoflar, İlk Akl'ın imkân niteliği ile varlığını birbirinden ayırmışlar ve böylece ondan iki ayrı varlığın sudûr ettiğini söylemişlerdir. Bu durumda Allah'ın varlığı ile O'nun zorunlu niteliğini de birbirinden ayırıp çokluğun ortaya çıkışını O'ndan başlatmak pekâlâ mümkündür. Ayrıca onlar, İlk Akl'ın kendi varlığını ve ilkesini düşünmesini de iki farklı düşünüş olarak nitelendirmişlerdir; bu açıdan bakılacak olursa Allah'ın da kendini ve başka bir varlığa ilke oluşunu birbirinden ayırmak ve böylece çokluğun O'ndan sudûr ettiğini söylemek mümkündür.[50]

Öte yandan sudûr teorisinin, Allah'ın irâdesini son derece kısıtladığı ve bir tür yaratma fiilini aracı varlıklara, yani ikinci fâillere verdiği için bu nazariyeyi savunan filozofların şirke düştükleri iddiâ edilmiştir. Sözgelimi İbn Haldun, "(...) bilmediğiniz daha nice şeyleri yaratır."[51] âyetine dikkat çekerek sudûrcuların Allah'ın sadece aklı yaratmış olduğu görüşlerinin nasla çeliştiğini belirtir.[52] İbn Teymiyye ise bu nazariyede Allah'tan başka varlıklara da bir tür yaratma gücünün verilmesini şirkin, felsefî ifadesi sayar. Ona göre *sudûr*, *ibdâ* ya da *halk* gibi yoktan yaratma anlamında olmayıp *tevellüd*, yani irâde dışı bir doğumdur. Bu sebeple sudûrun, Hıristiyanların üçlemesinden ya da müşrik Arapların Allah'a kızlar nisbet etmesinden hiçbir farkı bulunmamaktadır. Kur'ân'ın, "O, doğurmamış ve doğmamıştır"[53] âyetiyle Allah'ın ontolojik olarak hiçbir varlıkla bu tür bir ilişkisi bulunmadığını ve O'nun gerçek yaratıcı olduğunu ısrarla vurgulamasını[54] göz önünde bulunduran İbn Teymiyye, sudûr nazariyesini, tevhîd akîdesiyle bağdaşmayan bir anlayış olarak değerlendirir.[55]

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîlerce savunulan sudûr teorisini Meşşâî bir filozof olarak İbn Rüşd, kesinlikle benimsememektedir. Hatta o, basit olan birden çokluğun çıkmasını kabul etmedikçe, âlemdeki varlıkların gerçek yaratıcısının Allah olduğunu savunmanın mümkün olmayacağına dikkat çekerek Gazâlî'ye hak verir.[56]

Sebeplilik İlkesi

İnsan aklının vazgeçilmez ilkelerinden biri olan sebeplilik, gündelik hayattan bilime, teknolojiden felsefeye kadar pek çok alanda merkezî bir öneme sa-

50. Gazâlî, *a.g.e.* 1990:101-102
51. 16/Nahl, 8.
52. İbn Haldûn, *a.g.e.* trsz.: 483
53. *el-İhlâs* 112:3
54. *el-En'âm* 6:102
55. İbn Teymiyye, *a.g.e.* 1993:I/216-217
56. İbn Rüşd, *a.g.e.* 1993:111-112, 145-146

hiptir. Bu ilke göz önünde bulundurulmadığında düzenli bir hayat mümkün olmayacağı gibi bir bilim adamının laboratuarda çalışması ve bir düşünürün felsefe yapması da mümkün olmaz. Bununla birlikte düşünce akımlarının sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin niteliği, zorunluluğu ve kaynağı hakkında farklı görüşleri benimsemesi felsefe yapmanın doğal gereğidir. İslâm dünyasında Dehrîler, Meşşâîler ve kelâmcılar olmak üzere üç düşünce akımının sebeplilik ilkesini farklı biçimde yorumlamış oldukları anlaşılmaktadır. Dehrîler, kendilerine özgü tabiat yorumunda sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki olduğunu, belli sebeplerin belli sonuçları doğurduğunu ve sonuçların ancak bu sebepler tarafından açıklanabileceğini savunmuşlardır. Ayrıca onlar tabiatın ötesinde bir metafizik alanın bulunacağını reddederek Allah'ın varlığını inkâr etmişlerdir. Kelâmcılar ise metafizikte Allah'ın mutlak irâdesi ile O'nun bu âlemde sürekli fâil olduğu inancından kalkarak atomcu bir fizik anlayışı geliştirmişler ve bu bağlamda sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını iddiâ etmişlerdir. Meşşâîler ise bir yandan Dehrîler gibi tabiatta sebeplilik ilişkisinin zorunlu olduğunu söylerlerken bir yandan da kelâmcılar gibi tabiattan metafiziğe uzanan bir sebeplilik anlayışını benimsemişler ve böylece Allah'ın âlemde bulunan varlıkların gerçek fâili olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bir başka deyişle onlar, diğer iki düşünce akımının yaklaşımını mezcederek bir sentez oluşturmuşlardır ki, bu durumda her iki düşünce akımının söz konusu sentezi eleştirmesi son derece tabiîdir.

Gazâlî'nin, filozofların ya Dehrîlerin ya da kelâmcıların sebeplilik anlayışlarından birini benimsemeleri gerektiği dilemması karşısında İbn Rüşd, öncelikle filozoflar ile Dehrîlerin farklı düşünce akımlarını temsil etmeleri hususuna dikkat çeker. Bu çerçevede o, Meşşâîlerin Allah'ın varlığını kanıtlayan delillerinin bulunduğunu îmâ ederek söz konusu düşünürlerin, Dehrîlerden ayrı bir düşünce akımı olduğu hususunun altını çizer. Öte yandan Gazâlî'nin verdiği bazı örneklerden yola çıkarak kelâmcıların anladığı şekildeki sebepliliği filozofların benimsemelerinin mümkün olmadığını söyler. Zira ona göre kelâmcılar tabiat alanında sebep-sonuç ilişkisini bir hayal ürünü, vehim olarak görmüşlerdir.[57] Ancak İbn Rüşd'den önce de İbn Hazm, sebepliliği inkâr etmeyi sofistçe bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir.[58]

Pek çok konuda filozofları eleştirmekten çekinmeyen İbn Teymiyye, kelâmcıların sebepliliği inkâr etmelerinin ve sebep ile sebepli arasında yalnızca bir birliktelik ilişkisi bulunduğu görüşlerinin Kur'ân'a uygun bir anlayış olmadığını belirtir. Nitekim "(...) sonunda onlar (o rüzgârlar) ağır bulutları yüklenince

57. İbn Rüşd, *a.g.e.* 1993:33,293
58. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, tah. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1996:III/168-169

onu ölü bir memlekete sevkederiz. Orada suyu indirir ve onunla her türlü türlü meyveler çıkarırız."[59] âyetinde rüzgâr vâsıtasıyla bulutun taşınması, su sebebiyle ürünlerin yetişmesi arasındaki ilişkiyi açıklamak için 'birlikteliği' ifade eden *'inde* zarfının değil sebepliliği gösteren *bihi* zarfının kullanıldığına dikkat çekerek kelâmcıların yaklaşımının doğru olmadığını belirtir.[60] "Allah'ın kanununda (*sünne*) bir değişme bulamazsın."[61] âyetine dikkat çeken İbn Rüşd, Kur'ân'ın, sebeplilik ilkesini açık bir şekilde benimsemiş olduğunu ve bunun karşısına, *Allah'ın âdeti* gibi muğlak bir ifadeyi koyup savunmanın doğru olmadığını söyler. Zira aksi durumda, "Her fiilin bir fâili bulunur." önermesini benimsemek ve böylece âlemden kalkarak Allah'ın varlığının isbatlamak mümkün olmayacaktır.[62]

Sebeplilik meselesinde, kelâmcıların yönelttiği eleştirilerle İbn Rüşd'ün bu eleştirilere verdiği cevaplar karşılaştırıldığında, bir akımın diğerinin görüşlerini farklı mecralarda değerlendirdiği görülür. Bunun sebebinin, sebeplilik ilkesinin âlemin ezelîliği meselesiyle derinden ilişkili olması olduğu anlaşılır. Zira filozofların dile getirdikleri gibi sebeplilik ilkesinin zorunlu olduğu kabul edildiği takdirde, âlemin ezelî olduğu görüşünü temellendirmek mümkün olacaktır. Bunun aksine, söz konusu ilke Allah'ın dilemesine bağlanacak olursa bu kez de âlemin hâdis olduğunu isbatlamak kolaylaşacaktır.

Bağlantılı olduğu konulardan soyutlayarak sebeplilik meselesinin kelâmcılarca değerlendirilmesine bakıldığında onların filozofları bir ölçüde doğru anlamamış oldukları görülür. Sözgelimi Gazâlî'nin iddiâsının aksine filozoflar, sebeplilik ilişkisinin zorunlu olduğu görüşünden yola çıkarak Allah'ın âlem üzerindeki etkinliğini inkâr etmiş değillerdir. Zira onlar her ne kadar cansız varlıklarda bir özelliğin bulunduğunu kabul etseler de bu hususu Allah'ın irâdesinin kısıtlanması olarak yorumlamamışlar ve hatta onlar Allah'a "es-Sebebu'l-ûlâ" sıfatını isnâd ederek bu düzeni yaratanın Allah olduğunu açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Öte yandan İbn Rüşd'ün iddiâsının aksine kelâmcılar da sebeplilik bağıntısını bütünüyle inkâr etmiş sayılmazlar. Sözgelimi Gazâlî, boğazı kesilen bir insanın öleceğinden kuşku duyulamayacağını ifade ederken eleştirdiği hususun sebeplilik değil, o insanın zorunlu olarak öleceği iddiâsı olduğunu belirtir.[63] Bir başka deyişle Gazâlî, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi tabiatın kendi içinde değil tabiat-üstü alanla bağlantı kurarak açıklamaya çalışmıştır. Bu se-

---

59. 7/A'râf, 57
60. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, tah. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad: Mektebetü'l-Abîkân. 1998:IV/499-500
61. 35/Fâtır, 43
62. İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikme ve'ş-şerî'a mine'l-ittisâl*, (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde), tah. Mustafâ Abdülcevvâd Umrân, Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyetü't-Ticâriyye. 1968:143
63. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm fi fenni'l-mantık*, Beyrut: Dârü'l-Endülüs. trsz: 140

beple İbn Rüşd'ün, kelâmcıları bilimin gelişmesini engellemek ve Allah'ın varlığını isbatlamayı imkânsız hale getirmekle suçlamasına katılmak mümkün gözükmemektedir.

Bununla birlikte kelâmcıların, sebepliliğin zorunlu olduğunun kabul edilmesi durumunda mûcizenin açıklanamayacağı eleştirilerinin yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Onlar, *Allah'ın âdeti* kavramı etrafında geliştirdikleri sebeplilik anlayışı sâyesinde âlemin düzenli işleyişinin kısa süreli olarak askıya alınmasını mümkün görmüşler ve böylece mûcizeyi mâkul bir biçimde açıklayabilmişlerdir. Öte yandan filozofların, kelâmcıların sebeplilik anlayışının bilginin objektif geçerliliğini reddeden bir görüşe götüreceği endişesini taşıdıkları ve bu açıdan haklı oldukları da bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd'ün hem bilimi hem de âlemdeki hikmeti ve bilgeliği kaygan bir zeminden uzaklaştırmasının değerli bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Kur'ân'ın sebeplilik anlayışını reddetmediği ve onun yalnızca tabiî sebeplerin nihâî illet olarak görülmemesi gerektiğini vurguladığı hususu göz önünde bulundurulacak olursa filozofların sebeplilik meselesindeki yaklaşımlarının kelâmcılar tarafından din-dışı sayılmak istenmesinin pek de haklı bir yanının bulunmadığı görülür.

PSİKOLOJİYE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Nefsin Varlığı ve Mâhiyeti

İlk ve ortaçağ felsefelerinin en temel problemlerinden biri olan nefsin varlığı, mâhiyeti, bedenle olan ilişkisi ve ölümlü olup olmayışı klasik psikolojinin olduğu kadar metafizik ve teolojinin de ilgi alanına giren meselelerdir. İslâm tercümeler döneminde konuyla ilgili olarak Eflatun'un başta *Phaidon* ve *Timaios* adlı eserleri ile Aristo'nun *De Anima*'sı ve *Parva Naturalia* (*Küçük Tabiat* veya *Tabiata Dair Kısa Yazılar*) adlı eserleri, ayrıca Plotinus'un *Enneades*'inin IV.-VI. bölümlerinden yapılan kısmen seçme ve yer yer açıklamalar içeren *Esûlûcyâ* adlı eserdeki nefisle ilgili teoriler, İslâm filozoflarının bu konudaki başlıca kaynaklarıdır. Bu arada Kur'an'ın, "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: 'Ruh, Rabbimin bir emridir.'[64] ifadesiyle ruhun metafizik bir problem olarak yoruma açık bırakıldığı anlaşılmaktadır. Böylece filozoflar, nefis meselesini, din ile felsefenin ortak konuları arasında görmüşler ve bu meseleyi bedeni yönetmesi açısından tabiat; varlık olması bakımından ise metafizik biliminin içinde ele almışlardır.[65]

---

64. 17/İsrâ', 85
65. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve nüsûs ührâ*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik. 1991, s. 59-60, İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, (*Aristo 'inde'l-'Arab* içinde), tah.

Çalışmamızın bu kısmında, nefsin varlığı ile mâhiyeti, bedenle olan ilişkisi ve ölümsüzlüğüne ilişkin olarak filozofların görüşlerine yöneltilen eleştirileri ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

Meşşâîler bir şeyi incelemeye başladıklarında genel olarak önce o şeyin varlığının isbatlanması ve ancak bundan sonra mâhiyetinin incelenmesi yöntemini benimsemişlerdir.[66] Söz konusu yöntem çerçevesinde filozoflar, insanın gerçekleştirdiği fiillerden kalkarak nefsin varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.

Meşşâî filozofların nefsin varlığını kanıtlamak için dile getirdikleri deliller, aynı zamanda onun mâhiyeti hakkında birtakım ipuçları da içermektedir. Zira birinci delilde, insanın gerçekleştirdiği bazı davranışların kaynağının beden olmadığı; ikinci delilde ise hiçbir şekilde dış ve iç organlarını, yani bedenini kullanmayan bir insanın kendi varlığından kuşku duymayacağı vurgulanırken aynı zamanda nefsin mânevî bir cevher olduğu da ortaya konulmaktadır. Genellikle filozoflar, nefsin mânevî bir cevher olduğu hipotezini iki temel yaklaşımla kanıtlamaya çalışırlar: Birinci yaklaşımda onlar nefsin, bedenden yani maddeden tamâmen farklı bir varlık olduğunu iddiâ ederler. Sözgelimi İbn Sînâ, doğumdan ölüme kadar geçen zaman içinde bedenin neredeyse bütün organlarının bir değişim geçirdiğini ve bu sebeple yaşlılıktaki bedenin, orta yaştaki ya da küçük yaştaki bedenin aynısı olmadığını vurgular.

Kur'an'ın da nefis konusuna değinmiş olması sebebiyle İslâm kültür ortamında nefsin varlığını reddeden bir düşünce akımı ortaya çıkmamıştır. Büyük bir ihtimalle bu gerekçeden dolayı, filozofların nefsin varlığını göstermek üzere ortaya koydukları deliller eleştirilmek bir yana neredeyse aynen benimsenmiştir. Sözgelimi Gazâlî, İbn Sînâ'nın nefsin varlığını kanıtlamak için dile getirdiği uçan adam delilini kendi eserinde aynen ifade etmekte hiçbir sakınca görmemiştir. İşin ilginç yanı, nefsin mânevî olduğunu kanıtlamak için filozoflarca dile getirilen bazı deliller, nefsin maddî nitelikli olduğunu savunan kimi düşünürlerce de onun varlığını kanıtlayan deliller olarak değerlendirilmiştir. Filozofların bedenin değişmesine karşı bilginin değişmezliği ve "ben" diye işaret ettiği varlığının yalnızca bedeni anlamına gelmediğinden kalkarak nefsin mânevî olduğu anlayışını pekiştirmek üzere dile getirdikleri deliller, sözgelimi Fahreddîn er-Râzî tarafından nefsin varlığını kanıtlayan deliller olarak görülmüştür.

Abdurrahmân Bedevî, Vekâletü'l-Matbû'ât/ Dârü'l-Kalem, Beyrut-Kuveyt 1978, s. 175-176

66. İbn Sînâ *Mebhas 'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, (*Ahvâlü'n-nefs* içinde) tah. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dârü İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1952, s. 150

Nefis-Beden İlişkisi

Meşşâî filozoflar, nefsin mânevî bir cevher olduğu görüşünü benimsemiş olmaları sebebiyle insanı ruh-beden bütünlüğü içinde görmüşlerdir. Bu durumda onun hayatı, söz konusu iki unsurun bir arada yaşamasına dayanmaktadır. Ölümle birlikte bu iki unsurdan birinin varlığını devam ettirdiği inancı, bu konuda biri ontolojik diğeri eskatolojik olmak üzere iki problemi beraberinde getirmiştir.

Ontolojik Eleştiri

Meşşâîlerin, nefis-beden ilişkisinde ele aldıkları ilk husus, nefsin sonradanlığı (*hudûs*) meselesidir. Onlara göre ceninin teşekkülünde gök cisimlerinin, nefsin meydana gelişinde ise Faal Akıl'ın rolü söz konusudur.[67] Nefsin ezelîliğini savunan Eflatun'a karşın bu filozoflar Aristo'yu izleyerek onun sonradan bedenle birlikte ortaya çıktığı görüşündedirler. Sözgelimi Fârâbî, nefsin bedenden önce bulunmasının mümkün olmadığını belirtmekle yetinirken İbn Sînâ nefsin sonradan meydana geldiğini savunur ve ezelî olmasının imkânsızlığını kanıtlamaya çalışır.

Eskatolojik Eleştiri

Ortaçağ felsefelerinde bazı felsefî ve dinî akımlar, nefsin ölümsüzlüğü düşüncesi ile ruh göçü (*tenâsüh*) inancı arasında bir bağlantı kurmuşlardır. Bu konuda Fârâbî, yalnızca ruh göçünü benimsemediğini ifade etmekle yetinirken İbn Sînâ, insanın kendi varlığının şuurunda oluşu ve nefis-beden ilişkisinin niteliğinden kalkarak ruh göçünün kabul edilemez olduğunu temellendirmeye çalışır. Ona göre ruh göçü fikri, bedenden ayrılmış olan bir nefsin ya nefis almamış bir bedenle ilişki kurması ya da bir bedende iki nefsin bulunması anlamına gelmektedir ki, bu iki ihtimal de kabul edilemez. İbn Sînâ, bunlardan birincisinin geçersiz olduğunu nefis-beden ilişkisi anlayışı bağlamında göstermeye çalışır. Ona göre bedenler, nefis almaya hak kazanmış bedenler ve nefis almaya hak kazanmamış bedenler olmak üzere ikiye ayrılmazlar. Zira bir beden uygun kıvama gelir gelmez Faal Akıl, ona bir nefis gönderir. Öte yandan tek bir bedende iki ayrı nefsin bulunduğu da söylenemez. Zira insan kendi nefsi-

67. Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, tah. Albert Nasrî Nâdir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1991, 77,79

nin dâimâ tek olduğunun bilincindedir ve kendi bedeninin iki ayrı nefis tarafından yönetildiği fikrini kabule yanaşmaz. Böylece İbn Sînâ, insanın kendisine Faal Akıl'dan gönderilen yalnızca bir nefsinin, bulunduğunu söyleyerek ruh göçünün geçersizliğini ortaya koymuştur.[68]

Nefsin bedenle birlikte yaşadığını ve beden aracılığıyla gerçekleştirdiği farklı davranışlar sebebiyle ebedî olarak mutlu ya da bedbaht olacağını kabul eden Meşşâîlere karşı yöneltilen bedenin ortadan kalkmasıyla nefsin de yok olmasının zorunlu olduğu şeklindeki eleştiri oldukça inandırıcı gözükmektedir.[69] Zira nefsin ölümsüzlüğünü yalnızca spekülatif bir tarzda kanıtlamak oldukça güç hatta imkansızdır. Sözgelimi bazı araştırmacılar, filozofların bedenden ayrılan nefsin daha doğrusu aklın ayrık akıllara benzediğini ve bu sebeple ölümsüz olduğunu savunmaları, her ne kadar ontolojik anlayışlarıyla tutarlı gözükse de bu ontolojinin yıkılmasıyla birlikte nefis hakkındaki görüşlerinin de geçerliliğini yitireceğine dikkat çekmişlerdir. Ayrıca Medkûr, filozofların nefsin hâdis oluşunu bedenle olan ilişkileri çerçevesinde açıklamalarına karşın, ölümsüzlüğünü bedenden ayrılmasına dayandırmalarının bir tutarsızlık olduğuna dikkat çeker. Ross ise Aristo psikolojisinin kapalı noktalarından biri olarak nefsin işlevlerinin birtakım güçlere ayrılmasına karşın bunlardan yalnızca birinin ölümsüz olduğunu îmâ eder. Bir başka deyişle Bağdâdî'nin filozofların nefsin ölümsüzlüğünü akla indirgemelerinin doğru olmadığı biçimindeki eleştirisinin yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bazı araştırmacılar da filozofların nefsin ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerinin insanın bireysel kimliğini ortadan kaldıracağı hususunu vurgulamışlardır. Zira filozoflar her ne kadar nefislerin ebedî haz veya elem duyacaklarını söyleseler[70] de nefsin, maddî bir hayatın izlerini ruhânî bir hayatta sürdürmesini kanıtlayacak doyurucu bir delil sunmamışlardır.

Sonuç olarak Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin bid'at olarak değerlendirilmesi daha tutarlı gözükmektedir. Öte yandan İbn Rüşd'ün bu konudaki değerlendirmeleri göz önüne alındığında söz konusu suçlamanın bütün filozoflar için geçerli olduğunu iddiâ etmek de büyük bir haksızlık olacaktır. İster küfür isterse bid'at olarak değerlendirilsin Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bedenlerin dirilişini inkâr etmeleri, İslâm dünyasında felsefeye beslenen kuşkulu yaklaşımı derinleştirmekten başka bir işe yaramamış gözükmektedir.

---

68. İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabi'iyye ve'l-ilâhiyye*, tah. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1985, 227
69. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 321.
70. Fârâbî, *a.g.e.* 1991, 137-139

KAYNAKÇA

Aclûnî, (I/1932; II/1933). *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî.

Arslan, Ahmet, (1987). *Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Bâkıllânî, (1986). *el-İnsâf fîmâ yecib i'tikâdüh ve lâ yecûzü'l-cehl bih*, tah. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, (1938). *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Haydarâbâd: İdâretü Cem'iyyeti Dâ'irati'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye.

Fârâbî, (1988). *et-Ta'lîkât*, tah. Cafer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-Menâhil.

Fârâbî, (1991). *Kitâbü'l-Mille ve nüsûs ührâ*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Gazâlî, (1964). *Fedâ'ihu'l-bâtıniyye*, tah. Abdurrahmân Bedevî, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye.

———, (1971). *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'ânî esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, tah. Fadlullah Şehâde, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

———, (1990). *Tehâfütü'l-felâsife*, tah. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

———, (1993). *el-Müstesfâ fî 'ilmi'l-üsûl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

———, (1997). *el-Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmû'atü resâ'ili'l-imâmi'l-Gazâlî* içinde), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

———, (trsz.). *Mi'yârü'l-'ilm fî fenni'l-mantık*, Beyrut: Dârü'l-Endülüs.

Güzel, Abdürrahim, (1991). *Karabâğî ve Tehâfüt'ü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hucvîrî, (trsz.). *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Mahmûd ve Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim, Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabî.

İbn Haldûn, (trsz.). *Mukaddime*, Kahire: Dârü'ş-Şa'b.

İbn Hazın, (1983). *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh bi'l-elfâzı'l-'âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, (*Resâ'ilü İbni Hazm el-Endülüsî* içinde) tah. İhsân Abbâs, Beyrut: el-Mü'essetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.

———, (1996). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, tah. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

———, (1968). *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâ'idi'l-mille*, (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde) tah. Mustafâ Abdülcevvâd Umrân, Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü't-Ticâriyye.

İbn Rüşd, (1968). *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikme ve'ş-şerî'a mine'l-ittisâl*, (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde), tah. Mustafâ Abdülcevvâd Umrân, Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü't-Ticâriyye.

———, (1983). *Kitâbü's-Simâ'i't-tabî'î*, tah. Josep Puig, Madrid: İnstituto Hispano-Arabe de Cultura Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

———, (1993). *Tehâfütü't-Tehâfüt*, tah. Muhammed el-Arîbî, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî.

İbn Salâh, (1986). *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbn Salâh*, tah. Abdülmuti Emîn Kalacî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

İbn Sînâ, (1985). *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, tah. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde.

———, (1992). *el-İşârât ve't-tenbîhât*, tah. Süleymân Dünyâ, Beyrut: Mü'essesetü'n-Nu'mân.

İbn Teymiyye, (1985). *Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

———, (1993). *er-Redd 'ale'l-mantıkıyyîn*, tah. Refîk el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî.

———, (1997). *Der'ü te'ârudi'l-'akl ve'n-nakl*, tah. Abdüllatîf Abdurrahmân, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

———, (1998). *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, tah. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad: Mektebetü'l-Abîkân.

———, (trsz.). *Nakdu'l-mantık*, tah. Muhammed Hâmid el-Fîkî, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye.

İbn Tufeyl, (1974). *Hayy bin Yakzân*, nşr. Fârûk Sad, Beyrut: y.e.

İsferâyînî, (1988) *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-firkati'n-nâciye 'ani'l-firakı'l-hâlikîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kemâl Paşa-zâde, (1987). *Tehâfüt Hâşiyesi* (*Hâşiya 'alâ Tahâfut al-falâsifa*), çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Meklâtî, (1977). *Kitâbü Lübâbi'l-'ukûl fi'r-redd 'ale'l-felâsife fî 'ilmi'l-usûl*, tah. Fevkıye Hüseyin Mahmûd, Kahire: Dâr'ül-Ensâr.

Suyûtî, (trsz.). *Savnü'l-mantık ve'l-kelam 'an fenni'l-mantık ve'l-kelam*, tah. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Şâtıbî, (trsz.). *el-Muvâfakât fî üsûli'ş-şerî'a*, tah. Abdullah Drâz, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife,

Şehristânî, (1976). *Kitâbü Musâra'ati'l-felâsife*, tah. Süheyr Muhammed Muhtâr, y.y.:y.e.

Tevhîdî Ebu Hayyân, (trsz.). *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-mü'ânese*, tah. Ahmed Emîn/ Ahmed ez-Zîn, y.y.: Dârü Mektebeti'l-Hayât.

Toktaş, Fatih, (2004). *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları.

MUHADDİSLERİN FELSEFÎ İLİMLERE BAKIŞLARI VE FİLOZOF-TABÎB MUHADDİSLER*

Mustafa Ertürk**

GİRİŞ

İslâm bilimler tarihi kaynaklarımızda bu medeniyetin oluşmasına ve gelişmesine katkı sağlayan ilimler ayrıntılarıyla incelendiğinde ve her bir ilim dalına ait tabakat kitaplarında zikredilen âlimlerin biyoğrafilerine şöyle bir göz atıldığında, onların ne derecede geniş bir ufka ve engin bir kültür anlayışına sahip olduklarını, bu sebeple de İslâm medeniyetinin niçin asırlar boyu "hâkim" bir medeniyet konumunda bulunduğunu, sürekli alıcı değil, bilakis verici olduğunu daha iyi anlayabilmekteyiz.

Elinizdeki bu çalışma, biraz önce zikrettiğimiz umman kadar geniş ve kapsamlı olan İslâm kültür hazînesinden sadece bazı tesbitleri okuyucularıyla paylaşarak bir ufuk turuna imkân hazırlamaya gayret etmektedir. Bu tesbit geçmişte kısmen siyâsî ve ideolojik bazı gerekçelerle sürekli çatışma halinde oldu-

---

* Bu konuyla alâkalı ilk çalışmamız "A Short Glance at The Attitude of Some Sunni Muslim Traditionists/Muhaddithûn towards Philosophy and The Philosophical Sciences" (*HTD*, c. 5, sy. 1, 2007, pp. 49-62); daha sonra biraz daha geliştirilmiş haliyle "Muhaddislerin Felsefi İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi" (*İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, 2007. s. 59 – 84) adlarıyla makale olarak yayımlanmış ve ilave bilgilerle beraber en son *Filozof Tabib Muhaddisler* (Ensar Neşriyat, İstanbul 2007) ismiyle kitâb olarak neşredilmiştir. Bu yazı da adı geçen kitâbın özetidir.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

ğu belirtilen din-felsefe ilişkisi içerisinde yer alan ve en fazla uyumsuz olarak gösterilen Hadis-Felsefe arasındaki bağlantılara yönelik çalışmalara kapı aralamak amacını da taşımaktadır.

Modern çalışmalarda sosyal/insanî bilimler sahasında disiplinlerarası çalışmalar gittikçe hız kazanmakta ve disiplinlerin birbirleriyle olan etkileşimleri sayesinde yeni disiplinler ihdâs edilmektedir. Temel İslâm bilimlerinden hadis ilminin İslâmî ilimler adı altında yer alan tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf ile, İslâm tarihi, mezhepler tarihi, İslâm sanatları vb. diğer ilim dallarıyla olan ilişkilerine dair çalışmalar günden güne artmaktadır. İslâm kültür ve medeniyetinin kayda değer ilimlerinden sayılan İslâm felsefesi ile diğer İslâm bilimleri arasındaki ilişkilere (meselâ Kur'an-felsefe, kelâm-felsefe, tasavvuf-felsefe gibi) yönelik çalışmalar da kayda değer şekilde çoğalmaktadır. Ancak hadis-felsefe münâsebetine dair herhangi bir çalışmayı, şu âna kadar, tesbît edebilmiş değiliz. Bu sebeple biz de böylesi bir ilki başlatabilmek için ilk adımı atmaya karar verdik. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki bu çalışma tamamlanmış bir araştırma olmadığı gibi, en kısa sürede tamamlanması da beklenemez. Henüz tamamlanmamış bir incelemenin akademik camiaya arzedilmesi ilk bakışta hoş karşılanmayabilir. Ne var ki hadis ilminin, diğer İslâmî ilimler gibi güncellenmesi ve bunun için de güncellemeye konu olacak araştırmaların öncelikle tarihi alt yapılarının oluşturularak bunun devam ettirilmesini gerektireceğinden, bu iki ilim dalı arasındaki ilişkileri araştırıp tedkîk edeceklere bir ışık yakmak için de sadece başlangıç safhasında olan böylesi bir araştırmanın pek kıymetli ilim adamlarımızın fikirlerine arzedilerek tartışmaya açılması ve bu hedefe yönelik tekliflerin ileri sürülmesi de medeniyetin gelişmesine büyük katkı sağlayacaktır.

Bilimsel tartışmaya açılması hedeflenen bu meseleye bir misalle katkı sağlamaya çalışalım: Ünlü İslâm filozofu Ebü'l-Hasen el-Âmirî'nin (ö. 381/992) hadis ilmini hissî/duyu ilmi ve bu ilmi de millî/dinî ilimlerin ana/temel maddesi[1] olarak felsefî bir yaklaşımla farklı ve ilginç bir tanımlamayla tarif etmesi, hadisle iştigâl edenlerin, bir filozofun dilinden duymadığı ve pek alışık olmadığı bir yaklaşım tarzıdır. Zira bu tanımlamaya göre hadis olmadan, el-Âmirî'nin tarifiyle, "millî", yani dinî ilimler var olamaz. Bu sebeple hadis ilmi dinî ilimlerin ham maddesi, bu işle iştigâl edenler, yani muhaddisler de, dinî ilimlerin ustası konumundadır. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in hayatını her yönüyle doğru ve sahih bir şekilde tesbît etme ve aktarma yolunu seçen seçkin insanlardır.

Aslında dönemin siyâsî, ideolojik, sosyolojik ve kültürel pek çok gerekçelerle gün yüzüne çıkmayan/çıkarılmayan veya satır aralarında okunabilecek ve tesbît edilebilecek el-Âmirî gibi İslâm filozoflarının hadis ve hadis ilmi hakkındaki bu ve benzer sözlerine İslâm kültür tarihimize ait kaynaklarda bulmak mümkün-

1. *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamîd), Riyad, 1988, s. 107.

dür. Ancak yapılacak yeni araştırmalarda hem İslâm filozoflarının hadis/sünnet hakkındaki görüşlerinin ve anlayışlarının, hem de muhaddislerin felsefe ve felsefî ilimlere dair fikir ve düşüncelerinin tesbît edilip bilimsel bir değerlendirmeye tâbi tutulması hadis-felsefe ilişkisine yönelik araştırmalara zenginlik katacaktır.

İşte bu küçük çaplı araştırmamız, Hadis-felsefe ve felsefî ilimler ilişkisine yönelik tedkîklerin sadece başlangıç safhasını oluşturmaktadır. Ana gövdeyi ve hedefi tayin eden *Filozof-Tabîb Muhaddisler* adını verdiğimiz bu çalışmanın I. safhasında bazı İslâm âlimlerinin, özellikle hadis tarihinin önemli muhaddislerinin kadîm felsefe, felsefî ilimler ve İslâm filozoflarına yönelttikleri eleştiriler ve buna bağlı olarak felsefeyle iştigâl etmenin mekruhluğuna ve haramlığına yönelik fetvâlar ile bir kısım muhaddisin fikirlerinden kısaca bahsedilecektir. Daha sonra "filozof/feylesuf muhaddis" ve "tabîb muhaddis" kavramları üzerinde durularak ilginç tesbîtlere yer verilecektir.

Araştırmanın II. safhasında ilk dönemlerde İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından kerih görülmesine karşılık hem temel İslâm ilimleri diyebileceğimiz ilimlerle uğraşıp hem de felsefeyle iştigâl eden hadis âlimlerinden, ya da felsefî görüşleriyle ön plana çıkmış bazı İslâm filozoflarından (rivâyeten ya da dirâyeten veya her iki yönüyle) hadisle iştigâl etmiş ve aynı zamanda muhaddis sıfatına da sahip İslâm âlimlerinden bahsedilecektir.

Asgarî ölçülerde hem filozofluk hem de hadisçilik vasfını taşıyabilen ve bizim "Filozof Muhaddis" adını verdiğimiz bu İslâm âlimlerinin biyoğrafilerinde onların sadece hadis ve felsefî ilimlerle olan ilgisine kısaca değinilecektir. İlk dönemlerde felsefî ilimlerden sayılan tıp, astronomi, matematik, fizik, kimya gibi alanlarda şöhret bulanlar ile bilhassa gerek teorik gerekse pratik olarak tıpla ilgilenen ve Tabîb sıfatına sahip ve bizim de "Tabîb Muhaddis" diye zikrettiğimiz âlimlere de bu çalışmada ağırlıklı olarak yer verilecektir. Dolayısıyla çalışmanın başlığında yer alan *Filozof-Tabîb Muhaddis* terkibi; ya teolojik açıdan felsefe ile tıp, matematik, kimya, simya, hendese vb. müsbet bilimlere yönelik felsefî ilimlerle uğraşması (eser versin ya da vermesin) sebebiyle filozofluğu veya sadece tabîbliğiyle ön plana çıkmış olan ama en azından hadis veya hadis ilmiyle de iştigâl etmiş; hadis işitmiş ve rivâyet etmiş, hadisçiler safında zikredilmiş İslâm âlimlerini ifade etmektedir.

Klasik ricâl ve tabakat türü eserlerden çapraz okumalarla tesbît ettiğimiz isimler, rakam olarak üzerinde herhangi bir anlamın ve mânânın yüklenmediği ve bizim de yüklemediğimiz 85 kadar *Filozof-Tabîb Muhaddisler*'den oluşmaktadır. Hiç şüphesiz sayılar bununla sınırlı değildir.[2] Daha uzun vadede ve

2. Araştırmamızda istifade ettiğimiz kaynaklar ve kullandığımız metod hakkında da kısaca şu bilgiyi verebiliriz: Kaynak eserler modern çalışmalardan ziyade klasik eserler-

derinlemesine yapılacak tedkîklerle bu rakamın daha da artırılması mümkündür. Çalışmamızda bunların sıralaması asırlara taksim edilerek ölüm tarihlerine göre yapılmıştır. Ölüm tarihleri belli olmayanlar ise hoca ve talebeleri tedkîk edilerek, yaşadığı çağ dikkate alınarak sıralamaya girmiştir. Bu çalışmanın sonunda da isimler sırasıyla zikredilmiştir.

MUHADDİSLERİN FELSEFÎ İLİMLERE BAKIŞLARI VE FİLOZOF-TABÎB MUHADDİSLER

İslâm ilimler tarihiyle ilgili kaynaklarda, bir kısım Müslüman filozofların biyografilerinde filozofluk vasıflarının yanında fakîhlik[3], müfessirlik, mütekel-

---

den olup nerdeyse tamamı tabakat ve biyoğrafi türü eserlerden teşekkül etmektedir. Hadis tarihinde genel anlamda muhaddislerin çoğu felsefe ve felsefi ilimlerle meşgul olunmasını pek hoş karşılamamışlardır. Bu yüzden muhaddislere ait tabakat kitaplarında hadisle iştigal etmiş ama felsefeyle veya felsefi ilimlerle uğraşmış muhaddislerin bu uğraşısından pek bahsedilmez. Hadisçilerin felsefi ilimlerle uğraştıkları kısmen belirtilse bile, onlardan övgüyle değil, bilakis sitem edilerek zikredilirler. Dolayısıyla hem felsefi ilimlerle hem hadisle de iştigal etmiş kişileri, hadisçilerin tabakatından ve biyoğrafilerinden bahseden kaynaklardan tespit etmek zor olduğu için, biz de felsefe ve felsefi ilimlerle ilgili tabakat türü eserlerden başlayarak isimleri kaydetmeye çalıştık. Bu hususta bize en fazla yardımcı olan eserlerden sadece birkaçını zikretmekte fayda vardır:

İbn Ebî Usaybi'a'nın (ö. 668/1270) *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbba*: Bu eser birinci başvuru kaynağımız olmuştur. Daha ziyade bizi filozof tabib muhaddislere götürecek yola ilk defa buradan başladık. Eseri başından sonuna kadar okuyarak, ipuçlarından da istifade ederek isimleri tespit ettik. Zira bu eser her ne kadar adından hareketle "tabibler tabakatı" denilse bile, ilk dönemlerde tıp ilmi felsefi ilimlerden sayıldığı için ve hemen hemen her filozofun da tıp bilgisine sahip olduğu bilindiği için, isimleri geçen şahısların sadece felsefi ilimlerle olan ilgisinden bahsedilmemektedir. Bilakis isimleri geçen şahısların varsa uğraştıkları diğer ilim dalları da zikredilmektedir. Dolayısıyla biz de bu eserden, felsefi ilimlerle hemhal olmakla birlikte hadisle de iştigal etmiş kişilerin isimlerini bulmaya çalıştık. Ahmet İsâ, *Mu'cemu'l-etıbbâ-zeylü Uyûni'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ libni Ebî Usaybia*: Bu çalışma adından anlaşılacağı üzere İbn Ebî Usaybi'a'nın eserine yapılan Zeyl'dir. Bu eserden de felsefe ve felsefi ilimlerden olan tıpla ilgilenmiş, tabib sıfatına sahip, bununla beraber hadisle de iştigal etmiş şahısların isimlerini, daha önceki klasik kaynaklardan da tespit ve tekit yoluyla istifade etmeye gayret ettik. Bu iki eserin dışında; ünlü muhaddis Zehebî'nin *Siyeru a'lam'in-nübela*, *Târîhu'l-İslâm*, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, *Mîzânü'l-i'tidal* gibi tabakat ve rical türü eserleri, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı, Safedî'nin *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'ı ve Kaynakça'da isimleri kaydedilmiş çok sayıda klasik döneme ait tabakat ve rical türü eserler istifade edilen kaynaklardan bazılarıdır.

3. İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198).

limlik[4] veya mutasavvıflık[5] gibi diğer özelliklerinden söz edildiği halde, İslâmî ilimlerin ikinci temel kaynağı kabul edilen hadîs ilmiyle meşgul olduklarından ya da muhaddislik vasıflarından pek bahsedilmezler. Benzer şekilde muhaddislerin hayat hikâyelerini aktaran tabakât kitaplarında da onların hadis ilmi dışında – varsa- fıkıh, kelâm, tefsir, kırâat, tasavvuf, nahiv gibi diğer dinî ve edebî ilimlerle de uğraştıklarına dair bilgiler yer almasına rağmen, Yunan felsefesiyle veya o dönemde felsefî ilimlerden sayılan riyâzî, mantikî, tabiî, siyâsî ve ahlâkî ilimlerle iştigâl ettiklerinden ya da ilgilendikleri o alanda uzman olduklarından övgüyle bahsedilmesi rastlanılan bir durum değildir.

Bilakis bir muhaddisin Yunan felsefesinin herhangi bir dalıyla ilgilendiğine yönelik bir bilgi varsa, bu bilgi hoşnutsuzluk ifadeleriyle kısaca zikredilir. Hatta bazen cerh-ta'dîl kaynaklarında râvînin/muhaddisin felsefeyle meşgûl olması onun cerh edilmesinin sebebi olarak gösterilir. Zira hadis usulündeki genel temâyüle göre bir muhaddisin/râvînin felsefe ve mantık gibi *ulûmü'l-evâil* ile ilgilenmesi onun rivâyetinin kabul edilmemesinde ileri sürülen şartlar arasında yer alır.[6] Bunun en temel gerekçesi de filozofların İslâm ilâhiyatı hakkındaki görüşlerinin Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmeleri ve itikâdî açıdan ehl-i bid'at sınıfına dâhil edilmeleridir. Hatta te'vîl yoluyla küfürle ithâm edilen gruplar arasında zikredilmeleridir.[7]

Bir muhaddisin felsefeyle ilgilenmesi hiç hoş karşılanmasa da veya kaynaklarda pek zikredilmese de, genelde İslâm tarihi, özelde bazı hadis tarihi kaynakları tedkîk edildiğinde hadis ve hadis ilmiyle hemhal olduğu kadar klasik yunan felsefesi ve ilimleriyle de ilgilenmiş ve ilgilendiği ilim dalında uzman olmuş muhaddis âlimlerin yahut yunan felsefesinde söz sahibi olmuş ancak hadis ilmiyle de alâkadar olan ve eser yazan Müslüman filozofların bulunduğu tesbît edilmektedir. İşte bu yazı, biraz önce bahsedilen sıfatlara sahip muhaddisler ile filozofluğu öne çıkmış bazı İslâm âlimlerinin hadis ilmindeki yeri ve konumuna dikkat çekerek -şimdiye kadar üzerinde durulmayan ve çalışılmayan- hadis-felsefe ilişkisine dair bir konunun irdelenerek hadis tarihinin farklı açılardan ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bu itibarla öncelikle genelde muhaddislerin felsefeye ve felsefî ilimlere karşı tutumlarına bazı muhaddislerin görüşleri zikredilerek kısaca değinilecek ve ar-

---

4. Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210).
5. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî (ö. 638/1240).
6. Meselâ bk. Süyûtî, Celâleddîn, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1993, I, 278.
7. Cerh ta'dîl kaynaklarında râvînin felsefeyle iştigâl etmesinden dolayı kınandığına dair bazı örnekler aşağıdaki "Filozof Muhaddisler" kısmında zikredilecektir.

dından da hem felsefeyle hem de hadisle ilgilenen ve bizim "filozof–tabîb muhaddisler" dediğimiz belli başlı İslâm âlimleri hakkında, ayrıntılara girmeksizin, bilgi verilecektir.

Bazı Muhaddislerin Felsefeye Karşı Tutumları

Müslümanların diğer kültürlerle ilişkileri sonucu bünyesi dışındaki bir kültürün yansıması olarak İslâm dünyasına giren Yunan felsefesinin lehinde[8] ve aleyhinde[9] İslâm düşünürleri tarafından yapılan pek çok değerlendirme mevcuttur. Felsefeye karşı çekimser tavrın yanında en yaygın kanâat olumsuz tavırdır.[10] Bu menfî tavrın temelinde dinî yaklaşım bulunmakla beraber, siyâsî, kültürel ve psikolojik sebepler de bulunmaktadır.[11] Bu olumsuz değerlendirmelerin tabiî neticesi, felsefenin ve bağlı olduğu ilimlerin öğretilmesinin ve yaygınlaştırılmasının hoş karşılanmadığı yönündedir.

İslâm dünyasında genellikle felsefeye ve felsefecilere karşı en şiddetli tepkiyi gösteren isimlerin başında gelen İmam Gazâlî (ö. 505/1111) *al-Munkız mine'd-dalâl* isimli eserinde feylesofların ilimleriyle (riyâzî, mantikî, tabiî, ilâhî, siyâsî ve ahlâkî ilimlerle) uğraşmanın ve onların kitaplarını okumanın Müslümanları küfre düşürebileceği tehlikesine işaret ederek bu ilimlerin okutulmasının yasaklanması gerektiğini belirtmektedir.[12] Gazâlî ayrıca Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî (ö. 339/950) ve Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ (Avicenna) (ö. 428/1037)[13] gibi İslâm filozoflarını da tekfir etmekte[14],

---

8. Seyyed Hossain Nasr, "The Qur'an and Hadith as a source and Inspritation of Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (2 vols.), (edit. Seyyed Hossain Nasr and Oliver Leaman), London: Routladge and Kegan Paul, 1996, pp. 27-39.
9. Meselâ bk. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Nakzu'l-mantık* (nşr. Muhammed b. Ebû Hamza), Kahire: Mektebetü's-sünneti'l-Muhammed, 1952; a. mlf., *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, Lahor: İdâretü tercümâni's-sünne, 1976.
10. Ayrıntılı bilgi için bk. Ignaz Goldziher, "The Attitude of Ortodox Islam Toward the Ancient Sciences", *Studies on Islam*, (edit. and transl. M.L. Swartz), New York and Oxford: Oxford University Press, 1981, pp. 185-215. Goldziher'in mantık konusundaki görüşlerine karşı fikir için bk. Rouayheb, Khaled, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic", *Islamic Law and Society* (11/2), Leiden 2004, pp. 213-232.
11. Felsefeye karşı olumsuz tavrın sebepleri için bk. Mahmut Kaya, "Felsefe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 316.
12. Gazâlî, Ebû Hamîd Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Beyrut: Mektebetü'ş-şa'biyye, ts., s. 46-57.
13. Gazâlî, *a.g.e.* s. 50-52.
14. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felasife* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire: Dârü'l-meârif, 1987, s. 307-309. Gazâlî, filozofları âlemin ezeli olduğuna, haşrin cismani olmayıp sadece ruhların

böylece felsefeyle uğraşan ve ona inanan Müslümanların küfre mârûz kalabileceğini örneklendirmektedir. Gazâlî'nin bu şiddetli tavrı bazı İslâm âlimlerinin felsefeye yönelttikleri sert eleştirilerinin dozunu daha da artırmıştır. Gerçi Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) eserleri sayesinde felsefe ile kelâm arasında bir yakınlaşmanın olduğu ve belli bir dengeye ulaştığı ifade edilse bile, bilhassa ehl-i hadis'in felsefeye ve filozoflara karşı şiddetli tepkisini azaltmamış, aksine, Fazlurrahman'ın (ö. 1988) ifadesiyle, Gazâlî'nin felsefeyi toptan reddetmesi hadisçiler ile filozoflar arasındaki gerginliğin daha köklü ve sürekli" olmasını sağlamıştır.[15] Aslında muhaddislerin/ehl-i hadîsin tavrı özellikle Ehl-i Sünnet ulemânın yunan felsefesine ve felsefî ilimlere karşı tutumlarından çok da farklı değildir. Tek ayrıcalıklı yönü rivâyeti kabul noktasındadır. Bu tepkinin neticesi olarak hadisçiler felsefeye dayanan herhangi bir ilimle meşgûl olunmasına daha fazla karşı çıkmışlar ve meşgûl olanları da hadis ilmindeki ifadesiyle *cerh* etmişlerdir. Şimdi bilhassa Gazâlî sonrası hadisçilik yönü öne çıkmış bazı İslâm âlimlerinin felsefe ve filozoflar hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek gerekir.

Kadı Iyaz (ö. 544/1149), *eş-Şifa* isimli eserinde İslâm filozoflarına ait bazı görüşlere yer verdikten sonra, onların te'vîl yoluyla kafir olduklarını belirtmektedir.[16] Ehl-i Sünnet ve ehl-i hadîsin en önemli savunucularından olan ve hadis ilmi hakkında eser yazan Ebû Ömer İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), gerek İbn Sînâ hakkında, gerekse felsefe ve mantık ilmiyle uğraşılmasına dair sorulara verdiği cevap/fetvâ burada zikredilmeye değerdir. İbnü's-Salâh'a ilim ve tasavvuf ehline mensub olanların İbn Sînâ'nın eserleriyle meşgûl olmalarının ve onun kitablarını okumalarının ve onun âlim olduğuna inanmalarının câiz olup olmadığı sorulmuş, o da :

"Câiz değildir, kim bunu yaparsa dinine ihanet etmiş olur. O (İbn Sînâ) ulemâdan olmayıp insan türündeki şeytanlardan bir şeytandır. Yolunu şaşırmıştır..."[17]

şeklinde cevap vermiştir. O fetvâsında felsefe hakkında özetle şu genel değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Felsefe sefihliğin ve başı boşluğun (çözülmüşlüğün) esası, şaşırmışlığın ve dalâletin unsuru, haktan başka yola meyletmenin ve zındıklığın yayıcısıdır. Kim araştırmalarında felâsifenin yolundan giderse (tefelsefe) burhanlarla te'yîd edil-

---

azab ve mükafat göreceğine ve Allah'ın külliyâtı bilip cüz'iyyâtı bilemeyeceğine dair inandıklarını iddiâ ederek tekfîr etmiştir.

15. Fazlurrahman, *Islam*, Chicago and London: The University of Chicago, 1979, s. 122.
16. Kâdî Iyâz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî, *Kitâbü'ş-şifâ bi ta'rîfi'l-hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts., II, 283-284.
17. *Mecmûatü Resâili'l-münîriyye*, "Fetâvâ İbnu's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs", (y.y.): İdâretü't-Tıbâati'l-Münîre, 1924, s. 34.

miş şerîatin güzelliklerini göremez, kim o felsefe elbisesini giyerse yalnızlıkla ve mahrumiyetle karşılaşır, şeytan kendisine musallat olur."

İbnü's-Salâh fetvâsının sonunda şöyle der:

"Şer'î ahkâm konularında mantıkî ıstılahları kullanmak çirkinlik ve münkerâttandır, sonradan ortaya çıkan yamalardır/ahmaklıklardır. Elhamdülillah, şer'î hükümler mantıka aslâ muhtaç değildir. O gür seslidir. Allah her berrak zihni mantığa ihtiyaç hissettirmemiştir. İdarecinin görevi de -Allah kendisini aziz kılsın- Müslümanları bu uğursuzların şerrinden korumak ve onları medreselerden çıkartıp uzaklaştırmaktır."[18]

İbnü's-Salâh'ın felsefeye ve filozoflara şiddetle karşı çıkmasının asıl sebebinin onun felsefî ilimlere vukûfiyetinin olup olmadığını bilemiyoruz. Ancak onun Musul'a hadis öğrenimi için babası tarafından gönderildiğinde Nizâmiye Medresesi müderrisi İmâduddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Yûnus'a (ö. 608/1211) yardımcılık yaptığını, Muhammed ibn Yûnus'un kardeşi Ebü'l-Feth Mûsâ b. Yûnus'tan (ö. 639/1242)- ki bu zat aynı zamanda hadis ilmiyle de iştigâl etmiş[19], felsefî ilimlerin tamamına vâkıf birisidir- bir süre gizlice mantık dersi aldığını, ancak hocasının kendisine halkın bu ilmi okuyanları itikâdı bozuk saydığını hatırlatması üzerine mantık dersine son verdiğini"[20] kaydetmek gerekir.

Yine ünlü muhaddislerden Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) o dönemde felsefî ilimlerden sayılan tıp ilmiyle iştigâl ettiğine dair bir anekdot oldukça ilginçtir. O şöyle demektedir:

"Bir defasında tıpla meşgûl olmayı düşündüm ve (İbn Sînâ'nın) *Kitâbü'l-Kanûn*'u satın aldım. Ancak kalbimin karardığını (hissettim) ve günler sonrasında onunla iştigâl etmeye gücümün yetmeyeceğini anlayıp, nefsimi yenerek *el-Kanûn* isimli kitabı sattım ve böylece kalbim aydınlandı".[21]

Hadis ve tarih ilminin en önemli münekkid otoritelerinden Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Osmân ez-Zehebî'nin (ö. 748/1347) felsefe ve filozoflara yönelik eleştirilerini muhtelif eserlerinde tesbît edebilmekteyiz. O, ilimleri vâcib, mübah ve haram olarak taksim etmekte ve ilm-i evâili, felâsifenin ilâhiyatını ve riyâzîyatı, ilm-i sihri, simyayı, kimyayı, illizyonu... İhvân-ı Safâ'nın

---

18. *Mecmûatü Resâili'l-münîriyye*, "Fetâvâ İbnu's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs", s. 34-35; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Osman, *Siyeru a'lâmin'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993, XXIII, 143.
19. Zehebî, İbn Yûnus'u muhaddisler arasında zikreder. (Zehebî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn* (nşr. Hemâm Abdurrahîm Saîd), Ammân: Dârü'l-furkân, 1983, s. 200, no: 2115).
20. Bk. Kandemir, M. Yaşar, "İbnü's-Salâh", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 198.
21. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (nşr. Zekeriya Umeyrât), Beyrut: Dârü'l-kütübi'lilmiyye, 1998, IV, 174.

resâilini öğrenilmesi ve yaygınlaştırılması haram olan ilimlerden kabul etmektedir."[22] Zehebî'nin düşüncesine göre bu haram ilimlerle uğraşanların rivâyetleri de kabul edilmeyecektir. Nitekim o, *Mîzânü'l-i'tidâl* isimli eserinde meşhur İslâm filozofu İbn Sînâ hakkında şunları söylemektedir:

"Onun, ilimden (hadisten) bir şey rivâyet ettiğini bilmiyorum. Şâyet rivâyet etseydi ondan gelen rivâyet elbette *helâl* olmazdı. Çünkü o, felsefî inanca mensûbtur/felsefî meşreplidir. Sapıktır. Allah ondan râzı olmamıştır."[23]

O, *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde de İbn Sînâ'nın uzunca biyografisini verdikten sonra: "İbn Sînâ anlaması ve kavraması alem/sembol olmuş birisidir. Aklı öncülleyenlerin peşlerinden giden ve Rasûle muhâlefet eden İslâm filozoflarının reîsidir." demektedir[24] O, meşhûr İslâm filozofu İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) biyografisinin sonunda: "Kendisinden Ebû Muhammed b. Havtıllah ve Sehl b. Mâlik rivâyet etmiştir. Ondan rivâyete gerek yoktur." diyerek tavrını açıkça ortaya koyar.[25]

el-Kavlü'l-maşrık fî tahrîmi iştigâl bi'l-mantık[26] ile *Savnü'l-mentûk ve'l-kelâm an fenni'l-mantık ve'l-kelâm*[27] isimli eserlerin müellifi de olan Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) hadis usulünde felsefe ve mantık gibi ilm-i evâil ile iştigâl edenlerin ve o ilimleri benimseyenlerin rivâyetlerinin kabul görmeyeceğini ve bunun bir cerh sebebi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunanlar arasındadır. O bu görüşü dile getirenler arasında, Mâlikîlerden İbn Abdilberr'i (ö. 463/1073, Ebû Tâhir Sadreddîn Muhammed b. Ahmed es-Silefi'yi (ö. 576/1180), en-Nevevî'yi (ö. 676/1277), Ebû Abdullah Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer İbn

---

22. Zehebî, *Siyer*, X, 604. Zehebî'nin ayrıca mantık ve felsefeyle ilgili daha ayrıntılı düşünceleri için bk. Zehebî, *Beyânü zegali'l-ilm ve't-taleb*, Şam: Matbaatü't-Tevfîk, 1347, s. 24-26.
23. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., I, 539, no: 2014). (Asıl nüshada şöyle bir ifadenin de yer aldığı belirtilmektedir (M.E.): "Ben derim ki: "el-Kânûn fi't-Tıbb'ında Nebî (s.a.v.)'in Tıbbı hakkında hadisler (ehâdîs) rivâyet etmiştir.) Bununla beraber "Ben derim ki..." diye başlayan cümlenin Zehebî'ye ait olmadığı, muhtemelen nüshayı istinsâh eden müstensih tarafından yazıldığı izlenimi doğmaktadır. Çünkü Zehebî bir önceki ifadesinde İbn Sînâ'nın ilimden bir şey rivâyet ettiğini bilmediğini açıkça belirtmektedir. Nitekim İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mîzân*'ında "Ben derim ki..." diye başlayan cümle yer almamaktadır (İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1993, II, 357, no: 2740/579).
24. Bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm : h.421-440*, (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1993, s. 232.
25. Zehebî, *Siyer*, XXI, 310.
26. *Resâilü's-Süyûtî* adlı eserde (nşr. Saîd Muhammed Lehhâm), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1997.
27. Nşr. Ali Sami Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970.

Rüşeyd'i (ö. 721/1321), Hanbelîlerden İbn Teymiyye'yi (ö. 728/1328) ve Hanefîlerden Siracüddîn el-Kazvînî'yi (ö. 750/1349)[28] zikretmektedir.

Muhaddislerin Felsefeyle İştigâli ve "Filozof Muhaddis" Kavramı

Felsefeyle iştigâl etmenin kerâheti ve/veya haramlılığına dair yukarıda kısaca zikrettiğimiz bazı hadisçilerin görüşlerine rağmen, Hadis tarihinde hem hadisle hem de felsefeyle ilgilenen az da olsa muhaddislere/hadisçilere rastlıyoruz. Ayrıca felsefe ve felsefî ilimlerde uzman oldukları halde hadisle de meşgûl olup ya hadis öğrenip onu rivâyet eden ya da hadis ilmiyle alakalı eser veren bazı İslâm filozoflarını da İslâm düşünce tarihiyle ilgili kaynaklardan öğrenmekteyiz. Nitekim muhaddislerin genel düşüncesini yansıtması açısından yukarıda verdiğimiz birkaç hadisçinin felsefe ve filozoflar hakkındaki düşüncelerinin aksine, bir başka muhaddisin/hadisçinin şu sözünü evvelâ zikretmekte fayda vardır: Abdürraûf el-Münâvî (ö.1032/1623), Celâlaleddîn es-Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-Sagîr* isimli eserinin şerhinde " Kelimetü'l-hikmeti Dâlletü'l-mü'mini fe haysü vecedehâ fe hüve ehakku bihâ/Hikmet mü'minin yitiğidir. Onu nerede bulursa hak eder/alır." şeklinde başlayan rivâyetin şerhinde İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) şu sözünü, tasdikler mahiyette, nakleder: "Ey nebevî ilimle meşgûl olan araştırıcı! Şâyet bir feylesûfun veya mütekellimin nebevî ilim hakkında bir meseleyi zikrettiğine vâkıf olursan, birisinin, "Onun dinî yoktur." sözü, seni onların zikrettiğini nakletmekten ve amel etmekten alıkoymasın. İşte bu söz o konuda tahsîli olmayanın bir sözüdür. Çünkü feylesûfun her ilmi bâtıl değildir. Eğer şerîatımızın reddetmediğini görürsek ve bilhassa şehevâttan, nefislerin tuzaklarından ve gizli kötülükleri ihtivâ eden şeylerden sakındırmakla ve bunların tanıtılmasıyla alakalı olurlarsa kabul ederiz."[29]

Muhaddisler Hakkında "Feylesûf" Tabirinin Kullanılması

Etimolojik açıdan Arapça bir terim olan "feylesûf", Yunanca "philosophia", yani "hikmeti seven" anlamına gelmekte ise de epistemolojik açıdan farklı zaman ve mekanlarda farklı anlamlarda da zikredilmekte, genel mânâda "varlık, bilgi, dil ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı ve tenkitçi bir yaklaşımla

28. *Tedrîbü'r-râvî*, I, 278.
29. bk. Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürrauf b. Tacilarifin b. Ali, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmii's-sagîr*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1938, V, 65.

ele alıp temellendirmeye çalışan düşünce adamı"na verilen bir sıfat olarak tarif edilmekte[30] ve bilhassa yunan felsefesini bilen ve bağlı olduğu ilimlerle ilgilenip onun usulünü takip eden Müslüman ya da gayr-i müslim ilim adamları için kullanılmaktadır. Sadece tefsir, hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimlerle meşgûl olmuş bir âlim için feylesûf sıfatının verilmesi ise rastlanılan bir durum değildir. Halbuki tarihî kaynaklardan, hadis ilmiyle hemhal olmuş Tanrı, varlık ve kâinât konularında İslâmî ilimlerin metodunu benimsemiş ve bu yoldan giden bazı muhaddislere hiç ilgilenmedikleri, hatta karşı çıktıkları düşünülen Yunan felsefesiyle ilişkili bir kelime olan feylesûf sıfatının verildiğini öğrenmekteyiz. Şimdi bu hususla ilgili aralarında bilhassa hadis tarihi eserlerinin de bulunduğu kaynaklardan birkaç rivâyeti aktaralım:

Ünlü hadis âlimlerinden Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014)[31], hadis âlimi ve Hanbelî mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), meşhur muhaddis ve fakih Muhammed b. İdris eş-Şafiî (ö. 204/820) hakkında "eş-Şâfi'î *feylesûfun* fî erbaati eşyâe: fi'l-luğa, ve ihtilafi'n-nâs ve'l-me'ânî ve'l-fıkh/ eş-Şâfiî lugat, ihtilâf, meâni ve fıkıh ilimlerinin feylesûfudur."[32] dediğini haber vermektedir.

Hakkında "feylesûf" tabiri kullanılan bir başka muhaddis de Ali b. el-Medînî'dir (ö. 234/849). Ünlü muhaddis Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) hadis usulüne dair önemli kaynaklar arasında zikredilen *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'* isimli eserinde, Ali b. el-Medînî'ye ait yaklaşık 25 eseri saydıktan sonra "...Ali b. el-Medînî bu san'atın (hadîs ilminin) *feylesûfu* ve tabîbidir, hadis tâifesinin de lisanı ve hatibidir."[33] demektedir.

İslâm düşünce tarihine az da olsa âşinâ olanlar, biri III./IX., diğeri V/XI. asırda yaşamış iki muhaddisin yine iki ünlü hadis âlimi eş-Şâfiî ve Ali b. el-Medînî hakkında "feylesûf" tabirini kullandıklarını gördüğü zaman herhalde hayretlerini gizleyemeyeceklerdir. Zira felsefeye ve felsefî ilimlere karşı çıkan bir zihniyetin bu işle uğraşan ve filozof/feylesûf sıfatını ehl-i hadis'in en önemli kişileri için kullanmaları ideolojik açıdan doğru karşılanmayabilir. Mantıkî açıdan bakıldığı zaman, karşı olunan bir ilim dalına ait, her ne sebeple olursa olsun, bir sıfatın karşı çıkanlar için konulması pek mâkûl görünmemektedir. Bil-

30. Aydın, Hüseyin, "Filozof", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 107.
31. (ez-Zübeyr b. Abdilvâhid, el-Abbâs b. el-Fazl bin Ürsüf, Muhammed b. Avf'dan naklen).
32. İbn Manzûr, Muhammad b. Mukarram, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk li İbn Asâkir*, (nşr. Sekine eş-Şibâbî), Şam: Dârü'l-Fikr, 1990, XXI, 384; Zehebî, *Siyer*, X, 8.
33. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Baskı, 1994, II, 467.

diğimiz kadarıyla eş-Şâfiî'nin ve İbnü'l-Medînî'nin felsefe ve bağlı olduğu ilim dallarıyla meşgûl olduklarına dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. O yüzden onlar için kullanılan bu sıfatın hangi anlamda ve maksatla kaydedildiğine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Bu hususta birkaç ihtimal ileri sürülebilir: Birincisi, ya hicri III. asırda ve V. asrın başlarında bu sıfatı yakıştıran muhaddislerin (İbn Hanbel ile Hatib el-Bağdâdî'nin) felsefeye ve kavramlarına karşı takındıkları tavrın, zannedildiği gibi o kadar şiddetli olmadığı, dolayısıyla bu tabirin hadis ilmi çerçevesinde hadisçiler için kullanılmasının da bir sakıncasının bulunmadığıdır. İkincisi, Yunan filozoflarının yolundan giden ve onların metodunun benimseyen diğer İslâm filozoflarına yönelik tepkisel bir hareketin sonucundan kaynaklanabilir. Ebû Muhammed el-Yâfiî'nin (ö. 768/1366) *Mir'atü'l-cinân* isimli eserinde eş-Şâfiî'nin fıkıh usulü ilmindeki otoritesini meşhur Yunan filozofu Aristotales'in Mantık ilmindeki otoritesiyle mukâyese etmesi[34], eş-Şâfiî hakkında feylesûf tabirinin belki tepkisel bir hareketin sonucu olarak kullanıldığını akla getirmektedir.

Hakkında feylesûf tabirinin kullanıldığı bir başka hadis âlimi de İbn Hacer el-Askalânî'dir (ö. 852/1448). Babası ve dedesi Hanbelî olmasına rağmen kendisi Hanefîliği benimseyen ünlü tarihçi, dil âlimi, edip, şair ve fakih ve aynı zamanda felsefî ilimlerden sayılan matematik üzerine çalışmış matematikçi Radıyyüddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563) hadîs usulüne dair yazdığı *Kavfü'l-eser fî savfi 'ulûmi'l-eser* adlı eserinde İbn Hacer el-Askalânî'den övgüyle bahseder ve "feylesûf ileli'l-ahbâr ve tabîbuha" ifadesini kullanır.[35]

Son dönem Hanefî âlimlerinden Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1952) kısa adı *es-Sahîh* olan geniş hacimli hadis eserin musannifi, hadis münekkidi ve cerh-ta'dîl âlimi İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) için "o, cerh ve ta'dil ehlinin feylesûfu"[36] demesi feylesûf tabirinin hadisçiler için zikredilmesinde bir sakınca olmadığını gösterebilir. Gerçi Kevserî bu tabiri İbn Hibbân için sadece hadîs ilmi çerçevesinde kaydetmektedir. Ancak Zehebî'nin İbn Hibbân'ın aynı zamanda *tıp, astronomi ve diğer felsefî ilimler konusunda âlim* olduğunu belirtmesi[37], İbn Hibbân'ın hadis ilmi hâricinde felsefeyle ilgilendiğini ve bu ilgilenmesi sebebiyle "feylesûf" tabirinin kısmen de olsa bir anlamda karşılığını bulduğunu söyleyebiliriz.

---

34. Bk. Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yekzân*, Kahire: Dârül kitâbi'l-İslâmî, 1993, II, 18.
35. İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn, *Kavfü'l-eser fî savfi ulûmi'l-eser* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Kahire 1326; Beyrut 1408, s. 42.
36. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, *Te'nîbu'l-hatîb alâ mâ sâqahu fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, 1990, s. 179-180.
37. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1998, III, 90, no: 879.

Elbette yukarıda hadisçiler için feylesûf tabirinin kullanılması bizim anladığımız anlamda yunan felsefesiyle ilgilenen ve o konuda söz sahibi olmuş ve eser vermiş filozof anlamında olmayıp, hadis ilminde tam otoriter mânâsına gelebilecek mecâzî bir kullanımdır. Bununla beraber verilen birkaç misalden hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Gerek hadis ilmi gerekse yunan felsefesi ve ilgili olduğu ilimler çerçevesinde olsun feylesûf tabiri muhaddisler için kullanılmıştır.

Öyleyse "feylesûf/filozof muhaddis" kavramına iki anlam yüklemek mümkündür: 1) "Hadis ilminin tamâmında veya belirli alanlarında tam yetkili, otorite sahibi bir muhaddis" demektir ki, bu sadece hadis ilmi sınırları dâhilinde kalmaktadır.

2) "İlmî hayatı boyunca hadisle iştigâl ederek en azından hadis işitmiş/öğrenmiş ve rivâyet etmiş/nakletmiş veya eser yazmış ama aynı zamanda veya daha sonra yunan felsefesi ve bağlı olduğu ilimlerle de (matematik, tıp, astronomi, hendese, kimya, simya, eczacılık, nebâtat vb.) ilgilenmiş ya da o konuda yetkili kabul edilmiş muhaddis."

FİLOZOF-TABİB MUHADDİSLER

Şimdi "filozof muhaddis" kavramına yüklediğimiz ikinci anlam çerçevesinde aşağıda sadece ölüm tarihleri dikkate alınarak ve İslâm tarihi (tıp, felsefe, hadis tarihi) kaynaklarımızdan istifade ederek, bazı isimler hakkında kısaca bilgiler vermeye çalışalım: Zikredeceğimiz bu isimlerden, kimisi yukarıda ifade edilen hadis ilminin ustası ve hadis ilminde derinliğe ulaşmış hem muhaddis hem de en azından felsefî ilimlerle de ilgilenen kişiler olabileceği gibi, kimileri de yunan felsefesi ve ilimleriyle iştigâl etmiş ve bu konuda derinleşmiş, bu arada hadis ilmiyle az da olsa ilgilenmiş veya eser vermiş İslâm âlimleri olabilirler. İşte bu kişilere iştigâl ettikleri her iki (hadis ve felsefe) ilim dalından dolayı *filozof muhaddis* veya *muhaddis filozof* gibi müşterek bir sıfatın verilmesi mümkün gözükmektedir. Biz bütün bu olası tartışma ve ihtimalleri göz önünde bulundurmakla beraber, aşağıda zikredeceğimiz isimleri biraz önce ikinci anlamını yüklediğimiz "filozof muhaddis" kavramı altında yer vermenin şimdilik daha mâkûl ve anlaşılabilir olduğunu düşünüyoruz.[38]

"Tabîb Muhaddis" kavramına gelince, tıp ilmi ilk dönemlerde felsefî ilimlerden sayılmasına rağmen, tıp ilmiyle gerek teorik gerekse pratik olarak meş-

38. Bizim buradaki önceliğimiz "muhaddis" olduğu için, muhaddis sıfatının önüne "filozof" sıfatının gelmesi daha uygun gözükmektedir. Bunu karşılayan terkib de "filozof muhaddis" şeklidir.

gûl olan kişilere ayrıca "tabîb" de denilmekteydi. Bu sebeple bazen Filozof-Tabîb arasında içlem kaplam ilişkisi olması hasebiyle bu iki kavramı birlikte kullanmayı tercih ettik. Şöyle ki, her filozof tabîb olmayabilir, ancak (halk tıbbının dışında, tıbbın bilimsel bilgisini ve eğitimini almış) her tabîbin filozof sıfatına sahip olabilme özelliği de bulunmaktadır. Nitekim hikmeti seven anlamında "hakîm" kelimesinin, hem tabîb hem de filozof anlamına geldiği belirtilmektedir. İlhan Kutluer bu hususla ilgili olarak şunları söyler: "Ünlü hekim Ali b. Rabben et-Taberî, İslâm dünyasında telif edilmiş ilk sistematik tıp kitaplarından biri olan eserine *Firdevsü'l-hikme* adını vermiştir. Bu eserde hikmet kelimesi hem tıp hem felsefe anlamında kullanılmıştır. Zira Taberî tıp ilminin küçük âlem olarak insan tabiatıyla, felsefenin de büyük âlem olan kâinatla meşgûl olduğunu düşünmekte, filozoflar hakkında hükemâ tabirini kullanmaktadır."[39] Bu sebeple bilhassa hem teorik hem de pratik olarak tıpla ilgilenen ve Tabîb sıfatına sahip ve bizim de "Tabîb Muhaddis" adını verdiğimiz âlimlere de bu çalışmada ağırlıklı olarak yer verilecektir. Dolayısıyla başlıkta yer alan *Filozof-Tabîb Muhaddis* terkibi; Ya gerek felsefe ve (tıp, matematik, kimya, simya, hendese... vb.) felsefî ilimlerle uğraşması (eser versin ya da vermesin) sebebiyle filozofluğu veya sadece tabîbliğiyle ön plana çıkmış olan ama en azından hadis veya hadis ilmiyle de iştigâl etmiş; hadis işitmiş ve rivâyet etmiş, hadisçiler safında zikredilmiş İslâm âlimlerini ifade etmektedir.

I. Asır

Ebû Hâşim Hâlid b. Yezîd b. Muâviye b. Ebî Süfyân el-Kureşî (ö. 85 ?/704 ?)

Hâlid b. Yezîd "Hakîmu âl-i Mervân"[40] lakabıyla anılan ilk İslâm filozofu olup[41] felsefî ilimlerle ilgilenmiş; Grekçe ve Kroptça'dan simya ilmiyle alâkalı kitapları İskenderiyeli bir rahip Maryanos'a (Marianos Romenus)[42]; onun hocası Staphonas'a[43] da astronomi, kimya ve tıp kitaplarını Arapçaya çevirt-

39. Kutluer, İlhan, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 506.
40. İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramadân), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994, s. 300.
41. Birûnî, Ebû'r-Reyân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârü'l-bakiyye ani'l-kurûni'l-hâliyye* (nşr. C.E. Sachan), Leipzig 1878, 1923, s. 302. "ve kâne evvele felâsifeti'l-islâmî ve hatta qîle enne ilmehu mine'llezî istehracehû dânyâlü min ğâri'l-kenz".
42. İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-ayân*, II, 224.
43. Hıreysât, Muhammed Abdülkâdir, "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 293.

miş[44], felsefî ilimlerin İslâm toplumlarına girmesine öncü olmuş, tıp ile kimya sahasındaki uzmanlığı kaydedilmiş bir İslâm âlimidir.

Hâlid b. Yezîd'in bu özelliğinin yanında hadis ricâline dair yazılan kitaplarda onun ikinci tabaka tâbiî muhaddisleri arasında olduğu da zikredilir.[45] Bu eserlerde nakledilen bilgilere göre o, Dıhye el-Kelbî'den (ö. 50/670?)[46] ve babası Yezîd b. Muâviye'den (ö. 64/684) hadis rivâyet etmiş, kendisinden de Recâ b. Hayve[47], İbrahim b. Ebû Hurre el-Harrânî, Hâlid b. Âmir ez-Zebâdî el-İfrikî, Abbas b. Ubeydullah b. el-Abbâs (Ubeydullah b. Abbâs diye de bilinir), Ali b. Rayâh el-Lahmî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî, Ebü'l-Ahdar, Ebü'l-A'yes el-Havlânî ve Ebû Verîze el-Ansî gibi muhaddisler hadis rivâyet etmişlerdir.[48]

Onun hadis rivâyeti konusundaki merakı o derece ilerlemiş ki, hadis rivâyet edecek ehil birisini bulamadığı zaman, yanındakilere "Sizin buna ehil olmadığınızı (yani hıfzetmediğinizi) elbette biliyorum ama..." diyerek hadis nakledermiş.[49]

İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) onu Âl-i Mervân'ın filozofu ve sika râvî kabul etmekte[50], İbn Hacer el-Askalânî de hakkında "sadûk" ifadesini kullanmaktadır.[51] İbn Hallikân Hâlid b. Yezîd'in tıp/felsefe ve kimya ilmini çok iyi bildiğini ifade etmektedir.[52] Ne var ki Hâlid b. Yezîd'in felsefî ilimlerle ilgilen-

---

44. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 434. Söz konusu rivâyetlerin ona izâfe edilmesinin doğru olmadığı, daha ziyâde sonradan ortaya atılan uydurma rivâyetler olduğuna dair itiraz edenler de bulunmaktadır. Bk. Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arab Culture; The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Arabic Society (2nd-4th/8th-10th C.)*, Florence, KY: Routledge, 1998, p. 24.
45. Ebû Hâtim er-Râzî onu ikinci tabaka muhaddislerinden kabul etmektedir (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 357); İbn Hacer üçüncü tabakadan olduğunu söylese de (bk. *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut: Dârü ihyâü't-turâsi'l-arabî, 2. Baskı, 1993, II, 78, no: 1985) bunun bir tashif olduğu, doğrusunun ikinci tabakadan olması gerektiği belirtilmiştir. Bk. Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşar Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987, VIII, 202, 4 nolu dipnot.)
46. İbn Hacer Zehebî'nin Hâlid'in Dıhye ile karşılaşmadığını belirtmektedir (*Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 78, no: 1985). Ancak Zehebî'nin *Siyer*'inde böyle bir ifade geçmemektedir (*Siyer*, IX, 411).
47. Zehebî, *Siyer*, IX, 411.
48. Zehebî, *Siyer*, IX, 411; Mizzî *Tehzîbü'l-Kemâl*, VIII, 201-202.
49. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VIII, 203.
50. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-Sikât*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973 VI, 264.
51. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, (nşr. Muhammed Avvâme), Suriye/Haleb: Dârü'l-Kâlem, 1992, s. 191, no: 1690.
52. İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 224.

diğine dair bu son bilgilerin hadis ricâlinden bahseden kaynaklarda sıkça yer almadığını görmekteyiz. Dolayısıyla farklı kaynaklardan derlediğimiz bilgiler çerçevesinde Hâlid b. Yezîd'in hem filozofluk hem de muhaddislik vasfını birlikte barındırdığını söyleyebiliriz.

III. Asır

Ahmed b. Sâlih et-Taberî el-Mısrî (ö. 248/862) veya Ahmed b. Sâlih el-Şemmûnî el-Mekkî (ö. ?/?)

Hadis imamlarından en-Nesâî (ö. 303/915), Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde kendisinden hadis rivâyet ettiği râvîlerden Ahmed b. Sâlih et-Taberî el-Mısrî (ö. 248/862) hakkında Yahya b. Mâin'in (ö. 233/847) "kezzâbün yetefelsefü/ (felsefecilerin yolundan gidiyor, filozofmuş gibi davranıyor)" dediğini nakleder. Bununla beraber Hatîb el-Bağdâdî İbn Maîn'in kastettiği kişinin hadis uydurmakla mârûf olan Mekke şeyhi Ahmed b. Salih eş-Şemmûnî olduğunu da belirtmektedir.[53] Bu arada İbn Yûnus, İbn Maîn'in bu ifadeyi kullanmasından dolayı, muhtemelen onun felsefe ilmini bilmediğini, çünkü o ilmin ehli olmadığını, sadece hayat tarzına dikkat çekmek için bu ifadeyi kullanmış olabileceğini kaydeder.[54]

Bizi burada ilgilendiren, hangi Ahmed b. Sâlih'in felsefeyle iştigâl edip etmediği değil, Ahmed b. Sâlih isminde bir hadis râvîsinin/muhaddisin felsefeyle ilgilenmesi ve bundan dolayı cerhedilmesidir. Nitekim onun hakkında sadece "kezzâb/yalancı" ifadesinin yanında "tefelsefe" tabiri zikredilmektedir. Dolayısıyla "tefelsefe" ifadesi felsefeyle ilgilenen hadis râvîlerinin cerhedilmelerinin de bir sebebi olduğunu göstermektedir.

Ebû Ma'şer el-Belhî, Ca'fer b. Muhammed (ö. 272/886)

Hendese ve astroloji hususunda eserleri vardır. Önceden muhaddis (ehl-i hadisten)[55] olduğu, felsefeyle iştigâl ettiği için Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin

---

53. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 202; Zehebî, *Siyer*, XII, 165, 168; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 383. Gerçi hem Zehebî hem İbn Hacer en-Nesâî'nin Ahmed b. Sâlih hakkındaki düşüncesinin yanlış olduğunu ve hadis âlimlerinin onun hakkında müsbet düşündüklerini belirterek Nesâî'ye itiraz etmektedirler. (bk. a.y.)
54. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, II, 322.
55. Zehebî, *Siyer*, XIII, 161.

(ö. 252/876 ?) aleyhine insanları kışkırttığı belirtilmektedir. 47 yaşına kadar hadisle iştigâl eden el-Belhî, aleyhinde faâliyet gösterdiği el-Kindî'nin kıvrak zekâsı ve hîlesiyle farklı ortamlarda bulundurulmuş ve matematik, geometri ve astrolojiye sempatisi sağlanmış, böylece o da aklî ilimlere (el-ulûmü'l-aklî) yönelmiştir.[56] 40 küsür yıl ehl-i hadisten sayılmasına rağmen ne bir hadis rivâyeti ne de hadis konusunda herhangi bir eseri zikredilmektedir. Zehebî "qîle" ifadesiyle onun önceden muhaddis olduğunu ve ona ait bazı kitaplarının isimlerini saydıktan sonra da "Hezeyan türünden pek çok kitabı vardır." demekle yetinmektedir.[57] Burada da el-Belhî'nin hem filozof hem de muhaddis olduğu ortaya çıkmakta, ancak felsefeyle iştigâl ettiği için cerhedilmektedir.

İbnü't-Tayyib es-Serahsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. et-Tayyib b. Mervân es-Serahsî. (ö. 286/899)

Genel çerçevede Ulûmü'l-evâil ve'l-arab ilimlerinde uzman birisi olan İbnü't-Tayyib es-Serahsî "Kîndî ekolüne mensup filozof"[58] sıfatına sahip, İbnü'n-Nedîm'in ifadesiyle de, ilmi aklından fazla olan birisidir. Mu'tazıd-Billâh'ın hocalığını yapmış, Mu'tazıd halife olduktan sonra nedîmi olarak vazife yapmıştır. Onun ölümü de Mu'tazıd'ın emriyle idam edilerek gerçekleşmiştir. Hangi sebeple öldürüldüğü ise net olarak belli değildir. İbnü't-Tayyib'in bizi burada ilgilendiren yönü, onun çok yönlü bir filozof olmasının yanında hadis ilmiyle de iştigâl etmesi, yani hem hadis işitmesi hem de rivâyet etmesidir.[59] Nitekim kaynaklar Amr b. Muhammed en-Nâkıd ve Ahmed b. el-Hâris gibi âlimlerden hadis rivâyet ettiğini, kendisinden de Ebû Bekir b. Muhammed b. el-Ezher ve başkalarının rivâyet ettiğini kaydederler.[60]

---

56. İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Kâsım, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, (nşr. Nizar Rıza), Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, ts., s. 286; Kindî, Ebû Yûsuf es-Sabbâh Ya'kûb b. İshâk, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. XIII; Zehebî, *Siyer*, XIII, 161; Dizer, Muammer, "Ebû Ma'şer el-Belhî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 182-184. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 337-338; İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yân*, I, 358-359.
57. Zehebî, *Siyer*, XIII, 161.
58. Kutluer, İlhan, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, XXI, 230-232.
59. Rivâyet ettiği iki hadis için bk. İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 293-294.
60. Hakkında daha ayrıntılı bilgi için meselâ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 293-294; İbn Nedim, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 320-322; 383; Zehebî, *Siyer*, XIII, 448-449; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (nşr. Mektebe Tahkîk), Beyrut 1995, I, 285, no: 608; Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, XXI, 230-232.

Abdurrahman Ebü'l-Fadl el-Mütetabbib (ö. 3. ?/9. Asır)

Ebû Abdullah el-Bağdâdî diye de bilinir. Ahmed b. Hanbel'in doktoru olduğuna göre hicri III. asırda yaşamış olmalıdır. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed b. es-Salt onun "Tabîbü's-Sünne" diye de anıldığını zikreder. Ahmed b. Hanbel, Bişr b. el-Haris gibi hadis âlimleriyle sürekli istişâre ettiği ve onlardan hadis rivâyet ettiği nakledilir. Kendisinden de Osman b. Abdûyeh el-Harbî rivâyet etmiştir. Ebü'l-Fadl aynı zamanda Ahmed b. Hanbel ile Bişr el-Hafî'nin de doktorluğunu yapmıştır. [61]

IV. Asır

İbn Hibbân el-Büsti, Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö. 354/965)

Meşhur muhaddislerden, aynı zamanda cerh-ta'dîl âlimi olan ve *es-Sahîh* isimli eserin musannifi İbn Hibbân'ın, felsefeyle ilgisine yönelik bilgilere kısmen rastlayabilmekteyiz. Meselâ onun *tıp, astronomi ve diğer felsefî ilimler konusunda âlim* olduğu bizzat Zehebî tarafından da zikredilmektedir.[62] Ayrıca İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) Sîstan'da (Sicistân) bulunduğu sırada müşebbihe taraftarlarınca kelâm ve felsefeyle meşgûl olduğu ileri sürülerek[63] ve nübüvvetin ilim ve amelden teşekkül ettiğine ve benzeri görüşlerine dair düşüncesinden[64] dolayı zındıklıkla suçlandığı da başka kaynaklarda yer almaktadır. Fakat biyografisi ile ilgili çalışmalarda bu ilimlere ait herhangi bir eserinden bahsedilmemektedir. İbn Hibbân'ın felsefî ilimlerle ilgilenmesi ve felsefî görüşlere sahip olması elbetteki hadis âlimleri tarafından kınanacaktır. Nitekim ünlü Türk hadis âlimi ve münekkidi Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî de 'Nübüvvet ilim ve amelden ibarettir.' görüşünün felsefî olduğunu söyleyerek İbn Hibban'ı eleştirmiştir.[65]

---

61. Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, X, 276, no: 5394; Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed fi terâcimi ashâbi'l-İmam Ahmed*, (I-II), nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, 1983, 1. Baskı, I, 418-419; Ahmed İsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ, Zeylü Uyûni'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, Beyrut 1982, s. 264-265.
62. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 90, no: 879; Süyûtî, *Tabâkâtü'l-huffâz* (nşr. Muhammed Umar), Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1973, s. 374.
63. M. Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 63.
64. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1987, V, 128-129.
65. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 90.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed el-Kureşî (ö. 356/967)

el-Eğânî isimli eseriyle şöhret bulan ve 287/900 senesinde doğan Isfahânî çok yönlü bir âlimdir. Gramer, lugat, edebiyat, şiir, tarih, ahbâr, tefsir, hadis, mûsikî, eyyamü'l-Arab, tıp, baytarlık, ilm-i nücûm gibi ilimleri tahsil etmiştir. Bizi burada ilgilendiren Isfahanî'nin Tıp ve ilm-i nücûm gibi felsefî ilimlerle beraber hadis ilmiyle de meşgûl olmasıdır. Muhammed b. Abdullah ve başkalarından hadis rivâyet etmiş, kendisinden de meşhur muhaddis Dârekutnî, Ebû İshâk et-Taberî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Mâlik gibi hadis âlimleri rivâyet etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî ve başkaları onun kitablarında fıskı gerektirecek derecede yazılarının olmasını ve şarab içmeyi hafife almak gibi söylemlerinden dolayı Isfahânî'yi güvenilir saymamaktadırlar.[66]

Ebü'l-Kâsım Sedd b. Hayyûn b. Mansûr el-Cüzâmî (ö. 360/971)

İsticelidir. Kurtuba'da Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen'den, Doğuya ilmî seyahat ettiğinde Şa'rânî, İbn bnt. Menî el-Beğavî, Ebû Ca'fer ed-Deybülî, Ebû Müslim b. Ahmed, Salih el-Kûfî gibi âlimlerden hadis işitti. Kendisinden de İsmâil b. İshâk ve başka ilim adamları rivâyette bulundular. el-Cüzâmî bununla beraber tıp ilmini de iyi bilenlerden biriydi.[67]

Ebû Osman Saîd b. Muhammed b. Abdullah b. Said b. Diâme el-Kaysî el-Kurtubî (ö. 365/976)

Kurtuba'da Ahmed b. Saîd, Ahmed b. Mutarrif ve Muhammed b. Muaviye'den; Mısır'da İbnü's-Seken, Muhammed b. Ca'fer Gunder ve başkalarından hadis işitti. Daha sonra tıbba yönelerek bu ilim dalında derinleşti.[68]

---

66. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XI, 398-400; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h. 351-380, s. 143-145; Kılıç, Hulusi, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 317-318, Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l etıbbâ*, s. 304-305.
67. Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 135.
68. İbnü'l-Farazî, *Târîhu Ulemâi'l-Endülüs* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1989, I, 306.

Ebû Abdullah Muhammed b. Bekr b. Muhammed b. Abdurrahman b. Bekr el-Fehrî el-Belensî (ö. 371/982)

Ebû Abdullah b. Nûh, Ebü'l-Hattâb b. Vâcib, Ebû Ömer b. 'Ât ve başkalarından hadis işitti. Kendisine Ebû Abdullah b. Humeyd icâzet verdi ve kendi yazısıyla bir hadis yazdı. O aynı zamanda hesap ilminde mütehakkik, tıp ilmini iyi bilen ve hadis ilminde hâfız birisiydi.[69]

Ebü'l-Kâsım İsa b. Ali b. İsa b. Dâvud b. el-Cerrâh el-Bağdâdî (ö. 391/1001)

Abbasi Veziri Ebü'l-Hasen İsa b. Ali'nin (ö. 334/946) oğludur. Beğavi, İbn Ebû Dâvud, İbn Saîd, Muhammed b. Nuh el-Cündeysâbûrî, Bedr b. el-Heysem gibi hocalardan hadis işitmiştir. Çok sayıda imla meclisinde hadis kaydetmiştir. Kendisinden Ebü'l-Kasım el-Ezherî, Ebû Muhammed el-Hallâl, Ali b. Muhammed el-Muhassin et-Tenûhî gibi âlimler hadis rivâyet etmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Cerrâh için "Sebt", "sahîhu'l-kitâb" ifadelerini kullanır.[70]

İbnü'l-Cerrâh'ın felsefeyle olan ilgisine dair ilk bilgiyi çağdaşı Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (ö. 385/995), "İsa, mantık ve kadîm ilimlerinde zamanının önde gelenlerinden biridir." şeklindeki ifadesinden öğreniyoruz.[71] Zehebî İbnü'n-Nedîm'in bu sözünü naklettikten sonra "Bu ilimler onun durumunu lekelemekte ve onu güzelleştirmemektedir. İnşaâllah Hadis(le uğraşması) sebebiyle Allah'ın rahmetine nâil olur." temennîsinde bulunarak felsefî ilimlerle uğraşmasını eleştirmektedir.[72]

Ayrıca, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Cerrâh'ın çağdaşı ve öğrencisi olan hadis hâfızı Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Ebi'l-Fevâris'ten (ö. 412/1022) onun felsefî görüşlere sahip olduğunu ve bundan dolayı da ayıplandığını nakletmektedir.[73] Ne var ki hem Zehebî *Mîzânu'l-i'tidâl*'de hem de İbn Hacer bu iddiâların doğru olmadığını söylemektedirler.[74] Halbuki biraz önce zikrettiğimiz üze-

---

69. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 322; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 371-372.
70. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XI, 179.
71. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 186.
72. Zehebî, *Siyer*, XVI, 550
73. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XI, 180; Zehebî, *Siyer*, XVI, 550.
74. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 318; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993, IV, 465.

re, Zehebî gerek *Siyer*'inde gerekse *Târîhu'l-İslâm*'ında[75] bu iddiâlara herhangi bir itirazda bulunmaz, üstelik *Siyer*'inde aynı iddiâyı zikrettikten sonra hadis dolayısıyla Allah'ın rahmetine nâil olmasını temennî etmektedir.

V. Asır

Ebû Mansûr Muhammed b. Abdülazîz b. Yahyâ b. Mûsâ el-Isfahânî et-Tabîb (ö. 400 ?/1010 ?)

Muhaddis olarak zikredilmektedir. Ebû Muhammed b. Faris, Ebû Ahmed el-Assâl, el-Ciâbî, Ebû İshâk b. Hazma ve Taberânî'den hadis rivâyet etmiş, kendisinden de Ahmed b. el-Fadl el-Bâtırkânî, Muhammed b. Ali el-Cûzcânî, İbn Mende'nin oğulları Ebü'l-Kâsım ile Ebû Ömer hadis nakletmişlerdir. Çok sayıda rivâyeti ve kitapları bulunan Ebû Mansûr'un tıp konusunda da uzman olduğu ve "et-Tabîb" diye anıldığı belirtilmektedir.[76]

Ebü'l-Matraf Abdurrahman b. Osman b. Saîd b. Zenîn b. Âsım es-Sadefi (ö. 403/1012)

Endülüslüdür. 327/938 senesinde Tuleytula'da (Toledo) doğdu. Tıp ve hadis ilminde şöhret kazandı. Tabîb, muhaddis ve fakih olarak anılmaktadır. *Kitâbü'l-Menâsik* ve *Kitâbü'l-emrâz* isimli kitapları vardır.[77]

Ebû Ya'lâ Hamza b. Abdülazîz b. Muhammed el-Mühellebî en-Neysâbûrî (ö. 406/1016)

Ebû Hamîd b. Bilâl, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen el-İsbehânî es-Sûfî, Muhammed b. Ahmed b. Dellüveyh, Muhammed b. el-Hüseyn el-Kattân gibi âlimlerden hadis işitti. Kendisinden de Ebû Abdullah el-Hâkim, Ebû Bekir el-Beyhakî, Ali b. Humeyd, Ebû Müslim b. Gazv en-Nehâvendî gibi âlimler hadis rivâyet ettiler. Sadûk, hâfız, sika, âlim, şeyhu'l-etıbbâ, müsnidi Nîsâbûr ve Şeyhu't-Tıb olarak zikredilen Ebû Ya'la'nın hadis âlimleriyle birlikte olduğu ve

75. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: h. 381-400*, s. 257-258.
76. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 401-420, s. 230; Ahmed İsa, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 406.
77. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 153; Mustafa Karakaş, *Müsbet İlimlerde Müslüman Âlimler*, s. 204.

hadis talebinde bulunduğu, daha sonra da tıp sanatında öne geçerek iyi bir tabîb olduğu zikredilmektedir.[78]

Ebû Sehl Saîd b. Abdülazîz b. Abdullah b. Muhammed en-Nîlî (ö. 410/1020)

Şairlik özelliği de bulunan Ebû Sehl'in, tıp ilminin önderi, hadis ilminde sika bir âlim olduğu, Ebû Amr b. Hamedân ve başkalarından da hadis rivâyet ettiği nakledilmektedir.[79]

Ebû Nuaym el-İsfahânî Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk (ö. 430/1038)

Hilyetü'l-evliyâ isimli kitabın müellifi, meşhur muhaddislerden olup hadis konusunda eserleri vardır. Bununla beraber tıp konusunda da *Kitab fi't-Tıb* veya *Tıbbu'n-Nebî* adıyla da bir eseri bulunmaktadır. Ebû Nuaym'ın tabîbliğine veya diğer felsefî ilimlerle ilgilendiğine dair bilgi olmamakla beraber, onun ismini buraya sadece tıb konusunda bir eser yazdığı için zikrettik.[80]

Ebü'l-Mutarrif Abdurrahman b. Mesleme b. Abdülmelik b. el-Velîd el-Kureşî el-Mâlaqî (ö. 446/1055)

369/980 senesinde dünyaya gelmiştir. İşbiliyye'de ikâmet etmiştir. Kur'an, usûl, hadis, fıkıh, Arap ilimleri, hesap ve tıp ilimlerinde mâhir birisidir. Kurtuba ve beldesinde rağbet edilen bir âlimdi. Ders aldığı hocaları arasında Asîlî, Ebû Ömer el-İşbilî, İbnü'l-Hindî, Abbas b. Esbağ, Ebû Nasr ve Halef b. Kâsım bulunmaktadır.[81]

---

78. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 401-416, s. 141-142; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 1064; amlf., *Siyer*, XVI, 264; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 181(Dârü ihyâi't-türâs); Safedi, *el-Vâfî bil vefeyât*, 1984, XIII, 175,; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 179.
79. Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 204.
80. Ayrıntılı biligi için bk. Osman Türer, "Ebû Nuaym el-Isfehanî", *DİA*, X, 201-204; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 108.
81. İbn Beşküvâl, *es-Sıla* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1989, II, 495; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 441-450, s. 134-135; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 263-264.

Ebû Sa'd Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed en-Neysâbûrî el-Kencerûzî (ö. 453/1062)

Döneminin en önemli ilim dallarını bünyesinde toplamış, hadis ve edebiyatta âlî senedli rivâyetleri elde etmiş, senelerce hadis rivâyet etmiş, kendisinden de pek çok âlim rivâyette bulunmuşlardır. Ebû Amr b. Hamedan, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed, Ebû Saîd b. Muhammed b. Bişr el-Basrî gibi çok sayıda âlim, hadis öğrendiği hocaları arasında zikredilirler. Kendisinden de İsmâil b. Abdülğâfir el-Fârisîî, Ebû Abdullah el-Ferrâvî, Hibetullah es-Seyyidî vb. âlimler hadis rivâyet etmişlerdir. Muhammed b. Abdurrahman'ın dinî ve edebî ilimlerin dışında otorite kabul edilen bir başka yönü de tıp konusundaki derin bilgisidir. Onun tıbbın teori ve uygulamasında otorite olduğu husûsunda da bütün kaynaklar ittifak etmektedirler.[82]

Ebû Ali Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdullah b. Ahmed b. eş-Şibl b. Üsâme el-Bağdâdî el-Harîmî (ö. 473/1080)

Asrının şâiri olarak zikredilir. Meşhur divanı vardır. Ebü'l-Hasen b. el-Bâzî ve başkalarından hadis almış ve *Garîbü'l-hadîs*'i işitmiştir. Kendisinden de İsmâîl b. Semerkandî, Ebü'l-Hasen b. Abdüsselâm ve Ebû Sa'd b. ez-Zevzenî ve Şücâ' ez-Zühlî hadis rivâyet etmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî kendisinden hadîs yazmış ve İbnü'n-Neccâr onun hayatından uzun uzadıya bahsetmiştir. 72 yaşındayken Muharrem 473/1080'de vefat etmiştir.[83] Talebesi olan hadisçi İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113)[84] ve ünlü hadis münekkidi Zehebî[85] ondan övgüyle söz etmişlerdir. Ancak Zehebî (ö. 748/1348) onun felsefî ilimlerle ilgilendiğinden ve filozofluğundan bahsetmemiştir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise onun el-Bâzî'den hadis işittiğini hocalarının da ondan hadis rivâyet ettiğini, şair olduğunu belirttikten sonra şiirden bir parça aktarıp, "Bu beyitlerin bir kısmı akîdesinin çirkinliğini göstermeye yeterlidir." diyerek onunla ilgili olumsuz kanâatini belirtmiştir.[86] Onun beytinden hareketle olumsuz kanâat belirtmesinin sebebini kısmen Yâkût el-Hamevî'nin

82. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 451-460, s. 350-351; a.mlf., *Siyer*, XVIII, 101-102; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb* (nşr. Arnaut), V, 227; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 405.
83. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 430-431; a.mlf., *Tarîhu'l-İslâm: h. 471-480*, s. 99.
84. *el-Mu'telif ve'l-muhtelif* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1991, s. 85.
85. Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm: h. 471-480*, s. 99.
86. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, XVI, 213-214, no: 3511.

(ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-udebâ* isimli eserinde kaydettiği şu görüşünden çıkarabiliriz: el-Hamevî, "O, hikmet ve felsefeyle temeyyüz etmiş, tıp sanatından haberdâr, edîb ve şair birisidir. Ona ait bir kasîde vardır ve bu kasîde *onun hikmet ve felsefede ne denli mâhir olduğunu* göstermektedir"[87] diyerek kasîdenin uzunca bir bölümünü zikretmektedir. el-Harîmî'nin hikmet ve felsefî ilimlerle ilgilendiğine dair başka görüşlere de rastlamaktayız. Meselâ İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1270) onu "hakîm, feylesûf, mütekellim, edîb ve şâir" sıfatlarını zikrederek tanıtır. Onun hikmet konusunda uzun bir şiiri olduğunu ve bu şiirin de onun hikemî ilimler konusundaki derinliğini gösterdiğini ve bazı insanların bu şiirin İbn Sînâ'ya ait olduğunu söyleseler de bunun doğru olmadığını belirtmektedir.[88]

Selahaddîn Halil b. Aybek es-Safedî de (ö. 764/1363) el-Harîmî'nin "Hakîm" olduğunu, Ahmed b. Ali el-Bâzî'den *Garîbü'l-hadîs*'i işittiğini belirtir ve kasîdesinden uzunca bir bölümü verir.[89] İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245) Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîh*'ine yazdığı *Zeyl*'de İbn Şibl'in Ebü'l-Hasen Ahmed b. Ali b. el-Bâzî ve el-Emîr Ebû Muhammed el-Hasen b. Îsâ b. el-Muktedir Billah'tan hadis öğrendiğini zikreder ve nahiv, lügat ve ilm-i edeb konusunda imam olduğunu, Hatîb el-Bağdadî'nin risâlelerinde ona yer verdiğini belirtir.[90]

Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Abdullah b. el-Hüseyin en-Nâsıhî en-Neysâbûrî (ö. 484/1092)

Döneminin Hanefî âlimlerindendir. Zehebî, onu 25. tabaka muhaddisleri arasında göstermektedir. Ebû Saîd e-Sayrefî, Ebû Bekir el-Hıyrî ve Ebü'l-Hüseyin Abdülğâfir el-Fârisî ve başkalarından hadis işitmiş; Bağdad ve Horasan'da hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de Muhammed b. Abdullah b. el-Vâhid ed-Dekkâk, Abdülvehhâb el-Enmâtî ve başkaları hadis rivâyet etmişlerdir. Dinî ve edebî ilimlerdeki bilgisi yanında onun tıp ilmini de iyi bildiği kaynaklarda zikredilmektedir. Babası henüz hayatta iken es-Sultan medresesinde ders vermiş, Alparslan döneminde Nîsâbûr'a kadı olarak

87. Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-udebâ*, (y.y.): Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, ts., X, 23-45.
88. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, s. 333-336.
89. es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhaddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974, III, 10-16.
90. İbnü'n-Neccâr, Muhibbüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd, *el-Müsteſâd min Zeyli Târîhi Bağdâd*, Haydarâbâd: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978, XIX, 8.

tayin edilmiştir. Hacdan dönerken Isfahan yakınlarında 484/1092 senesinde vefat etmiştir.[91]

Ebü'l-Hasen Ali b. Abdurrahman b. Yûsuf b. Yûsuf el-Ensârî et-Tulaytulî (ö. 499?/1106?)

İbnü'l-Lûfeka/Levneka diye bilinir. Ebü'l-Mutarrif b. Seleme, Ebû Saîd el-Verrâk, Ebû Ömer b. Abdülberr gibi âlimlerden hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden oğlu el-Hasen hadis nakletmiştir. Aynı zamanda fakih olan Ebü'l-Hasen tıp ilmini de iyi bilmekteydi. Bu hususta Ebü'l-Mutarrif b. Vâkıd'dan aldığı talikleri bulunmaktadır.[92]

Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Talha b. Amrûn el-Veherânî (ö. 5./11. Asır)

429/1038 senesinde tüccar olarak Endülüs'e geldiği ve İşbiliyye'ye yerleştiği nakledilir. Sika râvîlerden biriydi. Ebû Muhammed b. Ebû Zeyd ve İfrikiyyeli pek çok hadis şeyhinden hadis rivâyet etti, kendisinden de İbn Hazrec rivâyette bulundu. Ebû Muhammed hadis ilminin yanında tıp ve hesap ilmini de en iyi bilen âlimlerden birisiydi. Vefât ettiğinde yaklaşık 80 yaşlarında idi.[93]

Ahmed b Muhammed b. Abdullah et-Tabîb el-Herevi, (ö. 400 ?/1010?)

"Şeyh salih" ünvanlarıyla anılır. Dımaşk'ta Abdulvehhab b. el-Hasen el-Kilâbî'den hadis işitmiş ve hadis rivâyetinde bulunmuş olan el-Herevî'nin Hz. Peygamber'in Fetih senesinde Mekke'ye girdiğinde başında miğfer olduğuna dair Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyeti senediyle birlikte zikrettiği kaydedilir. Kendisinden muhaddis ve hadis hâfızı Ebû Saîd Mes'ûd b. Nâsır (ö.

---

91. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 481-490, s. 136-137; a.mlf., *Siyer*, XIX, 19-20; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 394-395.
92. İbnü'l-Ebbâr, *Tekmiletü's-Sıla*, Madrid 1885, s. 662 Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 309-310.
93. İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1989, II, 450-451. (Ahmed Îsâ, eserinde bu âlimin ismini Abdullah b. Yûsuf yerine Abdullah b. Yûnus olarak zikretmektedir. Bk. S. 244)

477/1085) rivâyette bulunmuştur. Onun aynı zamanda tabîb olduğu da belirtilmektedir.[94]

VI. Asır

Ebû Bekir Yahyâ b. el-Feth b. Hüseyin el-Ensârî (ö. 529/1135)

İbnü'ş-Şeyh diye bilinir. Tıp ve ilmi evâil konusunda mütehakkiktir. Ebû Abdullah b. Fers kitabından ondan hadis rivâyet etmiştir.[95]

Ebü'l-Hasen Ali b. Abdurrahman b. Saîd b. Muhamed es-Sa'dî (ö. 530 ?/1136?)

Endülüs âlimlerindendir. Gırnatalıdır. Ebü'l-Hasen nahiv, edeb ve tıp tahsîlini yapmış ve bu ilimlerin teorisinde şöhrete kavuşmuştur. Ebû Ali b. Sekre'den çok sayıda hadis rivâyet etmiştir. Tıp ilminin kâide ve kuralları hakkında hüküm verecek derecede bilgisini artırmıştır.[96]

Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, Ebû Abdullah (ö. 536/1142)

Kuzey Afrika beldelerinden Mazer beldesindendir. "el-İmam" diye bilinir. Fıkıh, akâid, edeb, nahiv ve hadis ilminde önde gelenlerdendir. Döneminde Mâlikî mezhebinden onun mertebesine ulaşan kimse olmadığı belirtilir. Hadis işitmiş ve hadislerin mânâları konusunda derin vukûfiyeti bulunmaktadır. Fıkıh ve usûl konusunda olduğu gibi hadis ilminde de eser kaleme almıştır. Müslim'in *Sahih*'ini şerh etmiştir. Kadı Iyaz kendisinden Mehdiye beldesinde iken *el-Mu'lim fi şerhi Muslim* ve başka kitaplarının icâzetini almıştır. Kendisini tedâvi eden bir Yahudiyle aralarında geçen bir konuşmadan dolayı tıp ilmini okumaya ve bu hususta derinleşmeye karar vererek, kendisini otoriter olarak kabul ettirmiştir.[97]

---

94. İbn Asakir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (nşr. Amravî), Beyrut 1995, V, 388-389; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 119.
95. Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 512.
96. İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî eshâbi'l-kâdî el-İmâm Ebî Ali es-Sadefî*, Madrid 1885, s. 278-279; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 308-309.
97. Safedî, *el-Vâfî*, IV, 151; İbn Ferhun el-Mâlikî, *Kitâbü'd-Dîbâci'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb* (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr), Kahire, 1972, II, 250-252; Ahmed Îsâ.g.e., *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 410-412.

Ebû'r-Rebî Süleyman b. Abdurrahman b. Ahmed b. Osman el-Abderî el-Endülüsî (ö. 550/1156)

Ebû Ali es-Sadefî'den hadis rivâyet etti ve ondan Tirmizî'nin Câmi'ini yazdı ve ona tekrar arzetti. Ebû Abdullah b. Mansur b. el-Hadramî'den Ebû Ubeyd'in *Garîbü'l-hadîs*'ini işitti. Kendisinden de Ebû Ömer b. Abbâd hadis rivâyet etti ve onun hakkında, "O sikadır. Usûlü, hadisi, *tıbbı* en iyi bilen âlimlerdendir." şeklinde övgü dolu sözler söyledi. Kurtuba'dan ayrılarak Elş şehrine yerleşti ve orada 550/1156 senesinde vefât etti.[98]

el-Hafîd Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Mervân b. Ebi'l-Alâ b. Zühr (ö. 557/1162)

Muhaddis, fakih, filozof ve vezir ünvanlarıyla anılan bilgili ve kültürlü bir aileye mensuptur.[99] 486/1093'te İşbiliyye'de doğmuş ve orada yetişmiştir. el-Hakîm el-edîb el-hasîb et-tabîb gibi ünvanlara da sahip olan el-Hafîd tıp sanatıyla iştigâl ederek tabîbliğiyle temeyyüz etmiş, hastalıkları teşhis ve tedâvi konusunda zamanının önde gelenlerinden sayılmıştır. Kendi döneminde tıp sanatının ustası olup tıp ilmini bilhassa babası Ebû Mervan'dan öğrenmiştir. Müteddeyyin, iyiliksever ve aynı zamanda Kur'an hâfızı olan el-Hafîd'in Mâlikî fakihi ve muhaddis Abdülmelik el-Bâcî'den 7 yıl ilim tahsil ettiği ve ondan hadis işittiği, Sahnûn'un *Kitâbü'l-müdevvene*'sini ve İbn Ebi Şeybe'nin de *Musannef*'ini okuduğu zikredilmektedir.[100]

Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre (ö. 561/1166)

Tıbbın şeyhi, Asrı'nın Calinus'u sıfatlarıyla anılan Ebü'l-Muzaffer genç yaşta Bağdad'a gelerek zamanının bütün ilimlerini üstadlarından okuyarak ilim tahsîlini sürdürdü ve bu arada hadis de işitti. O ayrıca el-Muktefîbillah'ın vezirliğini yapmıştır. Pek çok âlimden hadis rivâyet etmiştir. Meclisinde ulemâ, fukahâa çok bulunur ve hadis dersleri yapardı. *el-Cem' beyne's-sahihayn*'ı şer-

98. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*, Madrid 1889, II, s. 706, no: 1983; a.mlf., *el-Mu'cem*, Beyrut: Dârü sadr, ts., s. 304, no: 291; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*: h.541-550, s. 394; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 211.

99. İbn Zühr diye meşhur olan ailesi hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Zehebî, *Siyer*, XVII, 422-423; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 434-437.

100. İbn Ebî Usaybia, *Uyûni'l-enbâ*, s. 521-528.

hetmiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi de ondan hadis işitmiştir. İbnü's-Sikkît'in *Islahu'l-mantık* isimli kitabını ihtisâr etmiştir.[101]

Ebü'l-Hasen Ali b. Mehdî b. Müferrec el-Hilâlî ed-Dımeşkî et-Tabîb (ö. 562/1167)

485/1093 senesinde dünyaya geldi. el-Mâristân'ın tabîblerindendir. el-Fadl b. el-Küreyzî ve başkalarından hadis işitmiş, kendisinden de İbn Asâkir ve arkadaşları hadis nakletmişlerdir.[102]

Ebü'l-Hasen Ali b. Ebû Abdullah İsa b. Hibetüllah en-Nakkâş (ö. 574/1179)

Mühezzebüddîn ibnü'n-Nakkâş diye de bilinir. Bağdad'ta doğmuş ve orada yetişmiştir. Arab ve edeb ilminin âlimi olarak da zikredilir. İlim talebi için Dımaşk, Bağdad ve Kahire gibi ilim merkezlerine seyâhat etmiştir. Farsça da bilen Ebü'l-Hasen tıp sanatıyla meşgûl olmuş ve Emînüddevle Hibetullah b. Sâid b. et-Tilmîz'den bu ilmi öğrenmiştir. Hadis ilmiyle de iştigâl etmiş, Bağdad'da Ebü'l-Kâsım Ömer b. el-Husayn'dan hadis işitmiş ve rivâyette bulunmuştur. Kendisinden de el-Kâdî Ömer b. el-Kureşî hadis işitmiş ve *Mu'cem*'inde ondan hadis rivâyet etmiştir. Nûreddîn Mahmûd b. Zengî'nin (ö. 569/1174) hizmetinde bulunan ve Bimaristanülkebîr'de senelerce görev yapan Ebü'l-Hasen 574/1179 senesinde Dımaşk'ta vefât etmiştir.[103]

Ebû Mervân Abdülmelik b. Ali b. Seleme el-Müdedî (ö. 575 ?/1180 ?)

İbnü'l-Celâd diye bilinir. Belensiyelidir. Ebü'l-Arab Abdülvehhâb b. Muhammed et-Tüceybî'den Ebü'l-Hasen b. Sa'd el-Hayr'la birlikte hadis işitmiş ve rivâyet etmiştir. Kendisinden de Ebû Abdullah b. Nûh hadis rivâyet etmiştir. Tıp ilmi konusunda da bilgisi vardır.[104]

---

101. Zehebî, *Siyer*, XX, 426-432; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 515-516.
102. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h. 561-570, s. 128-129; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, (nşr. Türâsüna), V, 375-376; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 314.
103. İbn Ebi Usaybia, *Uyûni'l-enbâ*, s. 635-637.
104. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 618-619; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 577.

Ebû Ca'fer Ömer b. Ali b. el-Bezûh el-Mağribî (ö. 575 veya 576/1180 veya 1181)

İlaç terkîbini iyi bilen, hastalıklar ve tedâvileri konusunda uzman birisidir. Senelerce Dımaşk'ta kalmış, tıp kitaplarını okumuş, onları tedkîk etmiş ve hastalıkların tedâvisi konusunda teorik bilgilere sahip olmuştur. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-Kanûn*'una haşiye yazmış ve *Şerhu Kitab el-Fusûl Libukrat*, *Şerhu Kitab Takdimetü'l-ma'rife libukrat ercuze*... adlı eserleri bulunmaktadır. Ebû Ca'fer aynı şekilde hadis ilmiyle de ilgilenerek hadis dinlemiş ve rivâyet etmiştir. Uzun müddet yaşadığı belirtilen Ebû Ca'fer'in 575/1180 veya 576/1181'de Dımaşk'ta vefât ettiği zikredilmektedir.[105]

Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûrâtîr (Mevrâtîr) (ö. 580?/1185 ?)

Endülüs'ün doğusunda Belensiye yakınlarındaki bir köye mensuptur. Tıp ilminde üstün ve yetenekli, görüşleri beğenilen, şer'î işleri bilen bir âlimdir. Sarayda el-Mansûr Ebû Ya'kûb'un ve o öldükten sonra da oğlu en-Nâsır Ebû Abdullah Muhammed b. Ya'kûb'un doktorluğunu yapmıştır. Ayrıca onun hadis işittiği ve Müdevvene'yi okuduğu da belirtilmektedir.[106]

Ebû Muhammed eş-Şeybânî Abdülazîz b. Fâris b. Abdülazîz b. Meymûn el-Hakîm el-İskenderânî (ö. 592/1196)

Devrinin en iyi tabîbleri arasında zikredilir. Ayrıca hadis ilmiyle de iştigâl etmiş, Abdülmu'tî b. Müsâfir el-Lemûdî'den hadis rivâyet etmiştir. [107]

Muhammed b. Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed el-Hemdânî İbnü'l-Berrâk Ebü'l-Kâsım (ö. 596/1200)

529/1135 senesinde doğdu. Ebü'l-Abbâs el-Harrûbî, Ebû Bekir Yahyâ b. Muhammed b. Abdülvâhid el-Ukaylî, Ebü'l-Hasen Velîd b. Muveffak el-Bestanî; Doğu Endülüs'te Ebü'l-Hasen b. en-Ni'me, Ebû Abdullah b. Seâde gibi âlimlerden hadis işitti. Ebü'l-Abbâs b. İdrîs, Ebû Ali b. Ureyb gibi âlimler de kendisi-

105. İbn Ebi Usaybia, *Uyûni'l-enbâ*, s. 628-630.
106. İbn Ebî Usaybia, *a.g.e.* s. 533-534.
107. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h. 591-600, s. 98; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 279-280.

ne icâzet vermişlerdir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû Mervân el-Bâcî, Ebü'l-Hasen Şürayh b. Muhammed gibi âlimler de kendisinden kitâbetle hadis almışlardır. İyi bir muhaddis olduğu belirtilen İbnü'l-Berrâk'ın tıp sahasında da söz sahibi olduğu belirtilmektedir.[108]

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Abdurrahman b. Ali el-Kureşî et-Teymî el-Hanbelî (ö. 597/1201)

Dinî ilimlerin hemen hepsinde eserleri olan ve hadisçiliği ile daha fazla şöhret bulan İbnü'l-Cevzî'nin felsefî ilimlerden tıp bilgisine sahip olduğu[109] ve bu hususta *Kitâbü'l-menâfi' fi't-Tıb* veya *Lukatü'l-menâfi' fi'-Tıb* isimli iki ciltlik kitabı *ve Tıbbu'ş-şuyûh* isimli bir cüzü bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.[110]

Ebü'l-Hasen Ali b. Atîk b. İsa b. Ahmed el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtubî (ö. 598/1202)

Meşhur Kurrâ'dandır. Ebû Muhammed er-Rüşâtî, Ebü'l-Hasen b. Mugîs, Ebü'l-Kâsım b. Bâkî ve Ebû Bekir b. el-Arabî ve Ebû Tâhir es-Silefî gibi yaklaşık 150 hocadan hadis işittiği ve rivâyet ettiği zikredilmektedir. Kendisinden de Ebü'l-Hasen b. el-Mufaddal el-Hâfız el-Makdisî, Ebû Abdullah et-Tüceybî, Ebû'r-Rebî' b. Sâlim, Ebü'l-Hasen b. Hayze gibi hadis âlimleri hadis rivâyet etmişlerdir. Hadis ilmindeki derin bilgisinin yanında tıp ilminde de uzman olan el-Hazrecî'nin bu konuda bir kitabı olduğu kaydedilmektedir.[111]

Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali b. Abdurrahman b. Hişâm en-Nümeyrî (ö. 6. Asır /12. Asır)

Gırnatalı Ebû Abdullah en-Nümeyrî'nin babasıdır. Tıp ilmini en iyi bilenlerden biridir. Bunun dışında hadis ilmiyle zaten ilgilenmiş, hadis rivâyet etmiştir. Oğlu Ebû Abdullah *Kitâbü'l-a'lâm*'ında kendisinden hadis rivâyet etmiştir.[112]

---

108. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, I, 271-272; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 413-414.
109. Zehebî, *Siyer*, XXI, 367.
110. Zehebî, *Siyer*, XXI, 375. Ayrıntılı bilgi için. "Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî", *DİA*, XX, 543-551.
111. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, s. 674-675; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 591-600, s. 360-361; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 312.
112. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 558.

Ebû Ca'fer b. Hârûn et-Tircâlî (ö. 6 Asır/12. Asır)

İşbiliyyelidir. Hikemî ilimleri, Aristotales ve kadim filozofların kitaplarını iyi bilen birisidir. Tıp sanatında ustadır. Ebû Ca'fer, İşbiliyyeli kâdı'l-kudât ve muhaddis Ebû Bekir ibnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) öğrencilerinden olup onunla sürekli birlikte olmuş, ondan hadis ilmini öğrenmiş ve hadis rivâyet etmiştir. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'ün de hocasıdır. İşbiliyye'de vefât etmiştir.[113]

VII. Asır

Abdülazîz b. Muhammed b. Abdülazîz b. Sa'dûn el-Ezdî el-Belensî et-Tabîb (ö. 605/1209)

Ebül Hasen b. Hüzeyl ve başka hocalardan hadis işitmiştir. Bununla beraber Endülüs'ün en büyük tabîbleri arasında zikredilir.[114]

Gulâm ibnü'l-Münâ (المنى) Fahrüddîn İsmâil b. Ali b. el-Hüseyin el-Ezcî el-Hanbelî (ö. 610/1213)

"Gulâm ibnü'l-Münâ" lakabıyla meşhur olan İsmâil b. Ali de hem hadisle hem de felsefeyle iştigâl eden âlimlerdendir. Nitekim o, Ebü'l-Feth İbnü'l-Münâ, Lahik b. Ali b. Kârih'ten hadis işitmiş, meşhur muhaddis Ebû Nâsır Ahmed b. el-Ferec ed-Dîneverî'nin kızı Şühde bnt. Ahmed el-Kâtibe'den (ö. 574/1178) bir hadis risâlesi/meşyeha yazmış, hocası Ebü'l-Feth İbnü'l-Münâ'nın vefâtından sonra, Me'mûniye Medresesi'nde hadis dersleri vermeye başlamış ve hocası ile diğer muhaddislerden aldığı pek çok hadisi rivâyet etmiştir. O bununla beraber bir fakih ve filozof olarak da şöhrete sahiptir. Mantık, felsefe ve diğer kadîm ilimlerle ilgilenmiştir. Aralarında *Nevâmisü'l-enbiyâ*'nın da bulunduğu felsefî eserler yazmıştır. Felsefeyle ilgilenmesinden dolayı Hanbelî âlim İbn Receb onu dininde zayıf olmakla ithâm etmiştir. Rivâyet edildiğine göre, Gulâm İbnü'l-Münâ hadis râvîlerini, hadisleri yeterince öğrenmemekle, aklî ilimleri bilmemekle, hadisleri zâhirî mânâsının ötesinde rivâyet ettiklerini anlamamakla suçlamıştır.[115] Zehebî ise Gulâm

113. İbn Ebi Usaybia, *Uyûni'l-enbâ*, s. 530.
114. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 601-610, s. 177; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 270.
115. Zehebî, *Siyer*, XXII, 29-30; İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylü Tabâkâti'l-Hanâbile*, II, 66-68.

İbnü'l-Münâ'nın rivâyetlerini, "Rivâyet edilmeye elverişli değildir (lâ yuslah li'r-rivâye)." diyerek eleştirmiştir.[116] İbn Hacer de benzer şekilde onu zayıf râvîlerden ve muhaddislerden saymaktadır.[117]

Mühezzebüddîn Ebü'l-Hasen el-Bağdâdî, Ali b. Ahmed b. Ali b. Abdülmun'im (ö. 610/1214)

548/1154'de Bağdad'da doğdu. "İbn Hebel et-Tabîb" diye bilinir. Ayrıca "el-Hallâtî" diye de tanınmaktadır. Zehebî "Şâyet küçükken hadis işitti ise, döneminin ehline isnâd etmiştir. O ayrıca Ebü'l-Kâsım İsmâil b. es-Semerkandî'den de hadis öğrenmiştir. Kendisinden ez-Zekî el-Birzâlî, İbn Halîl, en-Necîb Abdüllatîf ve bazı âlimler rivâyette bulunmuşlardır. Fahreddîn Ali b. el-Buhârî'ye de icâzet vermiştir. Daha sonra kendisini tıp ilmine yöneltmiştir. İbn Ebî Usaybia onu, tıp sanatında ve hikemî ilimler konusunda devrinin en iyi âlimlerinden biri olarak tavsîf eder. Tıp ilmine dair *el-Muhtâr fi't-Tıb* isimli geniş hacimli bir kitap (el-Muhtârât fi't-Tıb' ismiyle 1362-1364 tarihleri arasında Haydarâbâd'da yayımlandı.) ile Cemaleddîn Muhammed el-Vezîr için telif ettiği *et-Tıbbü'l-Cemâlî* isimli kitabı da bulunmaktadır.[118]

Ebü'l-Hasen Ali b. Mûsâ b. Şelût el-Belensî (ö. 610/1214)

Mekke'de Ali b. Humeyd b. Ammâr et-Trablüsî'den hadis işitmiştir. İbnü'l-Ebbâr kendisinden *Sahih-i Buhârî*'nin bir kısmını okuduğunu belirtmektedir. Ali b. Mûsâ'nın Tıp ilmiyle ilgilendiği de nakledilen bilgilerdendir.[119]

Ebü'l-Hüseyin Ubeydullah b. Muhammed b. Ubeydullah b. Abdurrahman el-Mezhacî (ö. 612/1216)

528/1134'de doğdu. Kurtuba'da ikâmet etti. Babası Muhammed b. Ubeydullah, Ebû Bekir Ayyâş b. Ferh, Ebû Abdullah b. Sâf el-Ceyyânî, Ebû Dâvûd Ebû Saîd el-Meâfirî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hilâl'den kırâat,

116. Zehebî, *a.g.e.* XXII, 30.
117. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 472-473, no: 1323.
118. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h. 601-610, s. 399-402.
119. Zehebî, *a.g.e.* h. 601-610, s. 335; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 676-677; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 314.

edeb ve tıp ilmini öğrendi. Ebû Ali Yûnus b. Muğîs'ten *Muvatta*'ı işitti ve ondan icâzet aldı. Yine tıp ilmini Ebû Mervân Abdülmelik b. Muhammed, İbnü'l-Haccâm namıyla bilinen Ebû Nasr Feth b. Muhammed ve Ebû Bekir Muhammed b. Zahîr ve başka âlimlerden öğrendi. Bu ilim konusunda da mâhir oldu. Kendisinden Ebû't-Taylesân hadis rivâyet etmiştir. 612/1216 senesinde vefât etmiştir.[120]

Muhammed b. Ebî Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Ebû Abdullah el-Gafikî el-Elbîrî el-Gırnâtî et-Tabîb (ö. 613/1217)

Dedesi el-A'lâ Mâlikî şeyhlerindendir. Tıp ilminde "reîs" ünvanını alanlardan birisidir. Ahmed b. Ali b. Zerkûn el-Meriyyî el-Mukrî'den âl-i îsnâd hadisleri işitmiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kadı Iyaz gibi çok sayıdaki âlimden semâ yoluyla hadis öğrenmiştir.[121]

Hânî b. el-Hasen b. Abdurrahman b. el-Hasen el-Lahmî Ebû Yahyâ (ö. 614/1218)

Gırnatalıdır. Ebû Halid b. Yezîd b. Rifâa, Ebü'l-Hasen b. Kevser, Ebû Abdullah b. Arûs ve Abdülmün'ım el-Fürs'ten hadis rivâyet etti. Hadis ilmi, usûl ve tıp ilminde önde gelen âlimlerdendi. İşbiliyye'de vefât etti ve cenâzesi Gırnata'ya sevkedilerek oraya defnedildi. [122]

Ebû Muhammed Abdülkebîr b. Muhammed b. Îsâ b. Muhammed b. Bâkî el-Gâfikî. (ö. 617 ?/1221 ?)

536/1142 senesinde doğdu. Babası Muhammed b. Îsâ, İbn Seâde, Ebû Bekir b. el-Ced, Ebü'l-Velîd b. Rüşd'den hadis rivâyet etti ve Ebü'l-Hüseyin b. Hüzeyl'den icâzet aldı. Fakih ve hâfız olup, Mâlikî mezhebine göre fetvâlar verir-

120. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, s. 541, Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 611-620, s. 109; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 285-286.
121. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*: h. 611-620, s. 157; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 364.
122. İbnü'l-Kâdî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Miknasi, *Cezvetü'l-iktibâs fîmen halle mine'l-a'lâm Medîneti Fâs*, Rabat 1974, II, 532-533; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 505-506.

di. Tıp konusunda da bilgi sahibiydi.[123] "*Muhtasar fi'l-hadîs*" isimli eseri vardır. 80 yaşlarında İşbiliyye'de vefât etti.[124]

Muveffakuddîn Ebû Muhammed Abdüllatîf ibni'l-Fakîh Yûsuf b. Muhammed b. Ali b. Ebî Saîd el-Mevsılî el-Bağdâdî eş-Şâfiî. (ö. 629/1231).125

Abdüllatîf el-Bağdâdî, tabîb, matematikçi, nahivci, dilci, kelâmcı, *muhaddis*, tarihçi *filozof* gibi sıfatlara sahip ve söz konusu sahalarda da oldukça çok eseri olduğu belirtilen bir İslâm âlimidir. "Tıp, felsefe ve mantık alanları başta olmak üzere 160'tan fazla eseri vardır. Bunların 53'ü tıp ve farmakoloji, dördü zooloji, dördü botanik, 20'si mantık, 18'i felsefe, 13'ü nahiv, sekizi hadis, ikisi tefsir, ikisi fıkıh, ikisi kelâm, onu metodoloji ve tarih, dördü de ahlâk ve siyâset konularında kaleme alınmıştır. Geri kalanları ise dil, edebî tenkit, matematik, seyâhat hatıraları, mineraloji gibi çok değişik ve farklı konulardadır."[126] Bizi burada ilgilendiren husus Abdüllatif el-Bağdâdî'nin filozofluğu yanında hadis sahasında da eser vermiş[127] ve muhaddis sıfatına sahip olmasıdır.[128]

Sedîdüddîn b. Rakîka, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. İbrâhim b. Şücâ' eş-Şeybânî el-Hânevî. (ö. 635/1238)

İbn Rakîka diye bilinir. 561/1166 senesinde doğdu. Tabîb, filozof, ilm-i nücûma ve nahiv ilmine vâkıf bir âlimdir. Bu ilimleri, döneminin en yetkili ilim

---

123. *et-Tekmile*'de, diğer kaynaklarda zikredilen "mea tefennüni fi Tıbbın ve gayrihî" ifadesi yoktur. Bk., s. 654.
124. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, s. 654-655; Ahmed Bâbâ et-Tünbiktî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, nşr. Abdülhamîd Abdullah, Trablus 1408/1989, s. 278; Ahmed İsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 276.
125. Ayrıntılı bilgi için bk., Kaya, Mahmut, "Abdüllatîf el-Bağdâdî", *DİA*, İst., 1988, I, 254.; Abdüllatîf Bağdâdî 14 Mart 1992, Kayseri, Editör: Ahmet Hulusi Köker, Kayseri 1993.
126. Kaya, "Abdüllatîf el-Bağdâdî", *DİA*, I, 254.
127. Eserleri arasında 1. *Kitâbü Garîbi'l-hadîs* (Garîbü'l-hadîs el-kebîr), 2. *Kitâbü'l-Mücerred li garîbi'l-hadîs*, (nşr. Fatıma Hamza er-Râzî), Dârü Ammâr, Umman 1425/2004), 3. *et-Tıb mine'l-kitâb ve's-sünne* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'aci), Beyrut 1406/1986), 4. *Şerhu'l-hadîsi'l-müselsel*, 5. *Ehâdîs mahracetün mine'l-cem' beyne's-sahîhayn*, 6. *Tefsîru kavlihî (s.a.) er-Râhimûne yerhamuhumullah*, 7. *Şerhu seb'îne hadîs*, 8. *el-Livâü'l-azîz b'ismi'l-meliki'l-azîz* 9. *Kitâbü'l-erbaînet tıbbiyye, el-müstahrece min sünen-i İbn Mâce ve şerhihâ*, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut, Müessesetü'l-kütübi's-Sekafiyye, 1985 10. *Tıbbu'n-Nebevî* (nşr. Yûsuf Ali), Beyrut 1990.
128. Zehebî, *Siyer*, XXII, 321-323.

adamlarından öğrenmiş, bilhassa tıp ve felsefe ilminde önde gelen birisi olmuş ve bu konuda eserler vermiştir.[129] Ayrıca hadis işitmiş ve işittiği hadisleri de nakletmiştir. Meselâ rivâyet ettiği bir hadis; bir bedevînin gelip kıtlıktan şikâyet etmesi üzerine Hz. Peygamber'in önce yağması için duâ ettiği, aradan bir zaman geçtikten sonra yağmurun yağmaya başlaması ve selin oluşması üzerine o bedevînin tekrar gelip Hz. Peygamber'e yağmurun durması için yeniden duâ etmesini istemesi, Hz. Peygamber'in yine bu istek üzerine yağmurun o meşhur "Havâleynâ velâ aleynâ/üzerimize değil, etrafımıza" duâsından ve Kinâneoğullarından birisinin kalkıp şiir îrâd etmesinden, bunun üzerine Hz. Peygamber'in de ona güzel şiir okuduğunu söylemesinden bahsetmektedir.[130]

Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Süleyman b. Rifâa (ö. 636/1239)

Şerîş beldesindendir. Beldesinin âlimlerinden Ebû Bekir b. Ezher, Ebû Bekir b. Melek'den ve Ebû Bekir b. Zühr, Ebü'l-Abbâs b. Halîl, Ebû Bekir Muhammed b. Meymûn el-Ezdî'den hadis rivâyet etmiştir. Ebû Bekir'in hadisle iştigâli yanında tıp ve edeb konularında da derin bilgisi olduğu kaynaklarda yer almaktadır.[131]

Ahmed b. Halîl b. Seâde b. Ca'fer b. Îsâ, Şemsüddîn Ebü'l-Abbâs (ö. 637/1240)

583/1188'de Huveyye'de doğdu. Aklî ilimleri Fahruddîn er-Râzî'den, usûlü el-Kutb el-Mısrî'den, cedel ilmini Alaeddîn et-Tûsî'den, fıkhı er-Râfiî'den öğrendi. el-Müeyyed et-Tûsî ile pek çok kişiden de hadis işitti. Kendisinden el-Muîn el-Kureşî, Cemaleddîn b. es-Sâbûnî ve oğlu Kâdı'l-kudât Şihâbuddîn Muhammed hadis işitti. Zehebî'ye göre o, mütekellimînin en zekîlerinden, hukemânın ve tabîblerin de en gözdelerindendir. Çok namaz kıldığı ve oruç tuttuğu belirtilerek mütedeyyinliğine vurgu yapılır.[132] Bizi burada ilgilendiren husus onun hem hadis ilmi ile hem de felsefî ilimlerle ilgilenmesi ve derinlemesine bilgi sahibi olmasıdır.

---

129. Eserleri için bk. İbn Ebî Usaybia, *Uyûni'l-enbâ*, s. 717.
130. İbn Ebî Usaybia, *a.g.e.* s. 704-705.
131. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, I, 352; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 410.
132. Zehebî, *Siyer*, VII, 23; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 320-321, 739; Safedî, *el-Vâfî*, VI, 375-376; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 106.

İbnü'r-Rûmiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebi'l-Halîl Müferric el-İşbilî (ö. 637/1239).133

Başta ilm-i nebâtât olmak üzere edebiyat, şiir ve felsefeyle uğraşan bir aileye mensuptur. İbnü'r-Rûmiyye de ilm-i nebâtât/botanik ve hadis ilminde imam, hâfız, münekkid, cerh-ta'dîl âlimi olarak zikredilir.[134] Mağrib ve maşrıkda tıp ve fıkıhta çok sayıda âlime ders vermiştir. Bağdad'da geniş bir râvî kitlesine hadis rivâyet etmiş, kendisinden de Ebû Abdullah b. Saîd el-Levşî (el-Lûşî) ve Mısır'da el-Hâfız Ebû Bekir el-Kat (القط) rivâyette bulunmuşlardır.[135] Tıp, nebâtât ve hadis sahasında eserleri vardır. Hadis eserleri arasında şunlar vardır:

1) Ricâletü'l-mu'lim bi zevâidi'l-Buhârî 'alâ Müslim, 2) *İhtisârü garîbi hadîsi Mâlik li'd-Dârekutnî*, 3) *Nazmü'd-derârî fîmâ teferrede bihî Müslim ani'l-Buhârî*, 4) *Tevhînü turuki hadîsi erbaîn*, 5) *Hükmü'd-duâ fi'd-duafâi ve'l-metrûkîn li Ebi Muhammed b. Adî*, 6) *el-Hâfil fî tezyîli'l-kâhil*, 7) *Ahbârü Muhammed b. İshâk.*

Nebâtât sahasındaki eserleri:

1) Şerhu Haşâişi Diyâskûridus ve edviyetü Câlinûs, 2) *er-Rıhle en-Nebâtiyye ve'l-müstedreke*, 3) *Tefsîru esmâi'l-edviye el-müfrede min kitâbi Diyâskûridûs*, 4) *Makâle fî terkîbi'l-edviyye.*[136]

İbn Yûnus, Kemâleddîn Ebü'l-Feth Mûsâ b. Yûnus b. Muhammed el-Mevsılî eş-Şâfiî (ö. 639/1242)137

İbn Yûnus ondört[138] veya yirmidört[139] çeşit ilim türüyle meşgûl olmuş çok yönlü bir âlimdir. Babasından fıkıh, Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî'den Arap edebiyatını öğrendi. Ayrıca tefsir, hadis ve esm-i ricâlın yanında, ilm-i hilâf, man-

---

133. Kandemir, M. Yaşar, "İbnü'r-Rûmiyye", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 188-189.
134. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, IV, 146, no: 1138.
135. Hadis işittiğine ve hadis rivâyet ettiğine dair şu eserlere bk. İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, Beyrut: Dârü Sâdr, ts., II, 183; Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî, *el-Ensâb*, Beyrut 1976, VII, 284; Kıftî, Cemâleddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Yûsuf b. İbrahim eş-Şeybânî, *el-Muhammedûn mine'ş-şuarâi ve eş'ârihim* (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Beyrut: Dâr İbn Kesir,1988, s. 375-402.
136. Eserlerin listesi için bk. Kandemir, "İbnü'r-Rûmiyye", *DİA*, XXI, 188-189; İbrahim Zu'rur ve Ali Ahmed *Mu'cemü etıbba el-mağrib ve'l-endülüs*, Dımaşk 1994, s. 26-29.
137. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şeşen, Ramazan, "İbn Yûnus, Kemâleddîn", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 452-453.
138. Zehebî, *Siyer*, XXIII, 85-87.
139. İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 311-318.

tık ve tabiî felsefe gibi felsefî ilimlerle ilgilenmiştir. Zehebî'ye göre İbnü's-Salâh onu mübalağılı bir şekilde övmüştür. Öğrencisi İbn Hallikân da onu övmekte ve şu ifadeyi kullanmaktadır: "Allah ona geniş bir müsâmaha bahşetmiştir, aklî ilimlerle fazla meşgûl olduğundan dolayı din konusunda müsâmahalı davranmış ve bu yüzden de itham edilmiştir."[140]

Zehebî, felsefî ilimlerle uğraştığı için onu, zımnen eleştirmekle beraber, *Tabâkâtü'l-muhaddisîn* isimli eserinde muhaddisler arasında saymaktadır.[141]

Ebû Hâmid Refîuddîn Abdülazîz b. Abdülvâhid b. İsmaîl el-Cîlî eş-Şâfiî (ö. 641/1243)

Hikemî, usûlü'd-dîn, tabiî ve tıp ilimlerinde temeyyüz etmiş önde gelen ilim adamlarından biridir. Dımaşk'ta ikâmet etmiş, Azraviyye Medresesi'nde hocalık yapmıştır. İbn Ebî Usaybia, hikemî ilimleri ondan öğrendiğini belirtmektedir. Ba'lebek ve Dımaşk kadılığı yapmıştır. Kaynaklarda kâdı'l-kudât, tabîb, filozof, fakîh, mütekellim, münâzır, mütefelsif gibi sıfatlarla anılmaktadır. Sadece Zehebî yukarıdaki sıfatların yanında onu "akîdesi bozuk" kişi olarak tanıtmakta ve "İnsanlara, yönetici iken kötülük olarak yapmadığını bırakmadı." demektedir.[142]

Felsefe ve tıp alanında *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbîhât* ile *İhtisârü'l-Külliyât min Kitâbi'l-Kânûn li İbn Sînâ* isimli İbn Sînâ'nın eserleri üzerine yaptığı çalışmaları zikredilmektedir.[143] Refîuddîn'in hadis ilmiyle olan ilgisini, "*Kitâbü cem' mâ fi'l-esânîd min hadîsi'n-Nebevî (s.a.)*"[144] adıyla yazdığı eserinden öğrenebilmekteyiz. Fakat Zehebî akîdesini bozuk saydığı Refiuddîn hakkında *Târîhu'l-İslâm* isimli eserinde beş sayfalık bilgi vermekle beraber onun bir hadis eseri olduğundan bahsetmemektedir. Ne var ki onun eserleriyle ilgili verdiği bilgi kaynağı bilhassa İbn Ebi Usaybia'nın *Uyûnü'l enbâ*'ı olmasına rağmen, yukarıda zikrettiğimiz kitapların isimlerini aktardıktan sonra orada ismi geçen hadis ilmine dair kitab zikredilmeyip "ve gayru zâlik" denilerek kitabın adı belirtilmemektedir.[145]

---

140. Zehebî, *Siyer*, XXIII, 85-87.
141. Zehebî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, s. 200, no: 2115.
142. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 641-650, s. 125.
143. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ, s. 648.*
144. İbn Ebî Usaybia, *a.g.e.* s. 647-648. Zehebî, *Siyer*, XXIII, 109-111; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*: h. 641-650, s. 125-130; Safedî. *el-Vâfî*, XVIII, 524-526; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 214-215; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, V, 251; Karakaş, *Müsbet İlimlerde Müslüman Âlimler*, s. 365-366.
145. Krş. İbn Ebî Usaybia, *a.g.e.* s. 648, Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h. 641-650, s. 130.

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Es'ad b. Halvân (ö. 652/1255)

Babası İbnü'l-Minfâh diye bilinen ünlü hakîm Muvaffakuddîn, annesi ise Bintü Düh(eyr)n el-Lûz nâmıyla Dımaşk'ta şöhrete sahip âlime bir kadındır. Annesinin Dımaşk'ta iyi bir ilim kadını olması sebebiyle "İbnü'l-âlime" diye de tanınmaktadır. 593/1197 senesinde Dımaşk'ta doğan İbnü Halvân'ın müthiş bir zekâsı olduğu, el-Hakîm Mühezzebüddîn Abdürrahîm b. Ali'den tıp sanatını derinlemesine öğrendiği ve hikemî ilimler konusunda temeyyüz ettiği, mantık ve edebî ilimleri de iyi bildiği belirtilmektedir. Ayrıca çok iyi ud çaldığı, hat sanatını iyi icrâ ettiği de zikredilmektedir. Kaynaklarda, *et-Tetkîk fi'l-cem' beyne'l-emrâz ve't-tefrîk*, *Kitâbü Hetki'l-estâr an temvîhi'd-Dahvâr*, *el-Medhal fi't-Tıb*, *Kitâbü'l-ilel ve'l-emrâz*, *el-Mühmelât min Kitâbi'l-külliyât*, *el-İşârâtü'l-mürşide ile'l-edviyeti'l-müfrede* gibi tıp ve felsefî eserlerinden başka hadis sahasında ve tıpla ilgili de *Şerhu ehâdîsi Nebeviyye* isimli çalışmasının olduğu kaydedilmektedir. Devlet hizmetinde de görev alan Necmüddîn 652/1255 senesinde vefât etmiştir.[146]

Muhammed b. Asker b. Zeyd b. Muhammed (ö. 660/1262)

Tabîb ve fâzıl bir kişidir. Nefîsü'd-Dîn Ebû Bekir ed-Dımaşkî İbnü'l-İskâf olarak bilinir. Hadis rivâyet etmiş ve kendisinden ed-Dimyâtî rivâyette bulunmuştur. Hadisçiliğinin yanında aynı zamanda tabîb olan İbnü'l-İskaf'ın ismini İbn Ebî Usaybia'nın zikretmediğini Safedî bilhassa söylemektedir. 660/1262 senesinde Kahire'de vefât etmiştir.[147]

İsrâil b. Ahmed b. Ebi'l-Hüseyin b. Ali el-Kureşî ed-Dımaşkî et-Tabîb (ö. 669/1271)

Tıp ilmini iyi bilen ve Tabîb ünvanına sahip olan İsrâil b. Ahmed, hâfız Abdulazîz b. el-Ahdar'dan hadis işitmiş, Dımaşk ve Mısır'da hadis rivâyet etmiştir.[148]

---

146. İbn Ebi Usaybia, *a.g.e.* s. 757-578; Zehebî, *a.g.e.* h. 651-660, s. 115-116.
147. Safedî, *el-Vâfî*, IV, 95, no: 1574; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 409.
148. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*: h. 661-671, s. 278, no: 301; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 135.

Muhammed b. (Ebi'r)-Recâ b. Ebi'z-Zühr b. Ebi'l-Kâsım Ebû Abdullah et-Tenûhî ed-Dımaşkî el-Tabîb (ö. 672/1274)

"el-Hakîm Şemsüddîn" sıfatıyla anılır. "İbnü's-Sel'ûs" diye de bilinir. 599/1203 senesinin Recep ayında dünyaya geldi. Ebü'l-Kâsım Abdüssamed b. el-Horasânî'den hadis işitti ve ondan hadis rivâyet etti.[149]

Halîl b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Sıddîk Ebü's-Safâ el-Merâgî el-Hanbelî el-Mısrî (ö. 685/1287)

İbnü'l-Harestânî, Şemsüddîn Ahmed b. el-Attâr, Ebü'l-Berekât b. Melâıb, Mûsâ b. Abdülkâdir gibi âlimlerden hadis işitti. el-Muvaffak'tan fıkıh öğrendi. İbn Mâsûye'den kırâat dersi aldı, es-Seyf el-Âmidî'den usûl-i fıkhı okudu ve bir süre onun yanında kaldı. Bir süre Dımaşk'ta ikâmet etti. Daha sonra Mısır'a göç ederek ölünceye kadar orada kaldı. Zehebî, ilmi kişiliğinden bahsederken onun *tıp ilmini* iyi bildiğini, hadis konusunda ise mâhir olduğunu zikrederek, Bedreddîn İbnü'l-Cevherî, Ebû Bekir b. el-Câberî ve Mısırlı âlimlerin onun huzurunda hadis dersi aldıklarını (kırâaten aleyhi), kendisinden de İbnü'z-Zâhirî ve oğlu el-Hâfız el-Mizzî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Hâfız Abdülkerîm b. Münîr'in hadis rivâyet ettiklerini söyler. Halil b. Ebû Bekir, 685/1287 tarihinde Kahire'de vefât etmiş olup Babü'n-Nasr'a defnedilmiştir.[150]

İbnü'n-Nefîs, Ebü'l-Hasen Alaüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm el-Karaşî ed-Dımaşkî el-Mısrî (ö. 687/1288)

"İbnü'n-Nefîs" olarak bilinen Alaeddîn Ali b. Ebi'l-Hazm el-Karaşî, İslâm ve Batı Tıp dünyasında hem "küçük kan dolaşımını ilk defa keşfeden", hem de "ikinci İbn Sînâ" olarak tabîbliği/reîsü'l-etıbbâ ve filozofluğu öne çıkmış bir Müslüman âlimdir. Tıp ve felsefe sahasında Çok sayıda eseri mevcuttur.[151] Ancak o, tıp ve felsefenin yanısıra nahiv, ilm-i meâni, fıkıh ve hadisle de iştigâl etmiş[152], Mesrûriyye Medresesi'nde dersler vermiştir. Şâfiî fıkhına dair önemli kitaplardan olan Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *Kitâbü't-Tenbîh*'ine şerh yazacak seviyede usûl-i

149. Zehebî, *a.g.e.* h. 671-680, s. 117; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 364-365.
150. Zehebi, *a.g.e.* h. 681-690, s. 216-217; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 183-184.
151. Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Kahya, Esin, "İbnü'n-Nefîs", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 173-176.
152. Zehebî, *Târihu'l-İslam: h. 681-690*, s. 313.

fıkhı bilen birisidir. Ayrıca hadis usûlü ilmine dair muhtasar bir eser yazması da hadis ilimine olan alâkasını göstermektedir. Hadis ilmine yönelik kaynaklarda ismi geçen *el-Muhtasar fî ilmi usûli'l-hadîs* adlı eseri de günümüze kadar ulaşmış ve iki defa yayınlanmıştır.[153] Ayrıca ona ait *Fâzıl b. Nâtık* veya *er-Risâletü'l-kâmiliyye fi's-sîreti'n-nebevîyye*[154] isimli felsefî risâlesi, her ne kadar roman türünde olsa da, İbnü'n-Nefîs'in Hz. Peygamber'in sîretine ve sünnetine dair düşüncelerini de kısmen bize haber vermektedir. Onun hadis usûlü ilmine dair eseri felsefî bakış açısını ihtivâ ettiği için oldukça dikkate değer bir çalışmadır.

Ahmed b. Abdullah b. el-Hüseyin b. eş-Şeyh Cemâleddîn (ö. 694/1295)

Fakih müderris, münâzır ünvanlarına sahip usûl, Arapça ve tıp ilimlerinde mâhir birisidir. Kaymûriyye, Dahvariyye gibi döneminin büyük tıp medreselerinde ve Bîmâristân hastanesinde tabîb olarak görev yapmıştır. Hadisle de iştigâl etmiş ve Kemâleddîn b. Talha ve başkalarından hadis rivâyet etmiştir.[155]

Ahmed b. Muhassin b. Meliyyî b. Hasen b. Atîk Necmüddîn el-Ensârî el-Ba'lebekkî eş-Şâfiî (699/1300)

"İbn Meliyyî" diye bilinir. 617/1221 senesinde Ba'lebek'te doğmuş. Nahiv ilmini İbnü'l-Hâcib'den, Fıkhı İbn Abdisselâm'dan, Hadis ilmini ez-Zekî el-Bedrî'den öğrenmiştir. Behâüddîn Abdurrahman, Ebü'l-Mecd el-Kazvînî, İbnü'z-Zebîdî ve İbn Ravâha'dan hadis işitmiştir. Kendisinden çok sayıda öğrenci hadis rivâyet etmişlerdir. Ayrıca Alemüddîn el-Birzâlî kendisinden el-Ka'nebî'nin *Muvatta*'ını ve başka hadis kitaplarını okumuştur. Tıp, felsefe gibi ulûmü'l-evâil'de de uzman olduğu bizzat Zehebî tarafından kabul edilen[156] İbn Melîiyyî'nin Râfızî veya sahâbeye ta'n ettiği düşünceleriyle ithâm edildiği, verilen bilgiler arasındadır.[157]

---

153. (nşr. Hasan Amarat), Hildesheim: George Olms Verlag, 1986; (nşr. Yûsuf Zeydan), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnânî, 1991.
154. (Nşr. Abdülmün'im Ömer; göz. geç. Ahmed Abd Heridî) 2. bs., Kahire: Vezâretü'l-Evkaf, 1987 (Türkçesi: *Nübüvvet Felsefesi -İbnü'n-Nefis'in Felsefi Romanı Fazıl b. Natık-* çev. Cevher Şülul, İnsan Yayınları, İstanbul 2010).
155. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h. 691-700, s. 211-212; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 109.
156. Zehebî, *a.g.e.* h. 691-700, s. 388.
157. Zehebî, *a.g.e.* h. 691-700, s. 387-388; Safedî, *el-Vâfî*, VII, 305-306; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 116; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, (nşr. A. Kadir Arnaut-Mah-

Ebû Abdillah Muhammed b. Sahnûn en-Nedrûmî (ö. VII./XIII. Asır)

Muvahhidîn döneminde en-Nedrum ismindeki bir şehre mensup olup Kurtuba'da 580/1185'li yıllarda dünyaya gelmiş ve orada yetişmiştir. en-Nâsır'ın ve oğlu el-Mustansır'ın doktorluğunu yapmıştır. Müthiş bir zekâya sahip olduğu belirtilen en-Nedrumî'nin Kâdı Ebü'l-Velîd b. Rüşd'den tıp ilmini öğrendiği, ayrıca çok sayıda hadis işittiği kaynaklarda zikredilir. Buna ilâveten Gazalî'nin *el-Mustasfâ*'sını ihtisâr ettiği bir kitabı da mevcuttur.[158]

Mühezzebüddîn b. el-Hâcib (ö. 6.?/12. Asır?)

Dımaşk doğumludur. Tıp ilmini iyi bilen meşhur tabîbdir. Riyâzî ve hendese ilimlerinde derin bilgi sahibi, edeb ve nahiv ilmine hâkim birisidir. Tıp ilminde meşhur olmadan önce Dımaşk camiinin yanındaki muvakkıthânede çalışmıştır. Tıp ilmine VI. asır ünlü doktorlarından Mühezzebüddîn b. en-Nakkâş'tan (ö. 574/1179) ders alarak başlamış, Nûreddîn b. Zengî'nin yaptırdığı Bîmâristânnü'l-kebîr'de ve pek çok yerdeki sağlık kuruluşunda görev almıştır. Çok oruç tutan, mütedeyyin birisidir. Onun *ez-Zeyc*, *el-Minber fi'l-ferâiz* ve (takvimin doğru tayin edilmesiyle ilgili) *el-Hilâf* gibi eserlerinden başka, hadise dair *Kitâbün fî Garîbi'l-hadîs* isimli kitabı da bulunmaktadır.[159] Ölüm tarihini tesbît edemedik. Muhtemelen VI. asrın sonu ile VII. asrın başlarında yaşadığını tahmin ediyoruz.

VIII. Asır

Ebü'l-Hasen Alâüddîn el-Kühhâl es-Safedî, Ali b. Abdülkerîm b. Tarhân (ö. 720?/1321?)

Alâüddîn el-Kühhâl diye bilinir. Hadis ve göz hastalıklarına dair derin bilgiye sahip olduğu ve bu konuda eserler yazdığı zikredilmektedir. Eserleri arasında "*Kitâbü'l-Kanûn fî emrâzi'l-uyûn*", *Kitâbü'l-ahkâmi'n-nebeviyye fi's-sanâati't-tıbbiyye* ve bunların dışında hadis câmi'leri mevcuttur.[160]

---

mûd Arnâut), Beyrut 1992, VII, 777-778; el-İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahim, *Tabakâtü'ş-şâfiiyye* (nşr. Abdullah el-Ceberi), Riyad 1981, II, 462-463.

158. İbn Ebi Usaybia, *Uyûni'l-enbâ*, s. 537.
159. İbn Ebî Usaybia, *a.g.e.* s. 659-660.
160. Safedî, *el-Vâfî*, XXI, 266; İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, nşr. Dârü'l-Cîl, Beyrut III, 71; Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 310.

İbnü'l-Fuvâtî, Ebû'l-Fazl Kemâleddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Bağdâdî el-Hanbelî (ö. 723/1323)

İbnü'l-Fuvâtî de farklı İslâmî ilimler sahasında eserler yazmış velûd birisidir.[161] Hacı Halife onu hem *muhaddis* hem de *filozof* olarak niteler.[162] Zehebî ve Süyûtî'ye göre muhaddislerin 21. tabakasına dâhildir.[163] Ancak o, 660/1262'de Hoca Nâsıruddîn et-Tûsî'den ulûmü'l-evâil'i/kadîm ilimleri öğrenmeye başlamış[164], felsefeyle iştigâl ettiği için kendisi kınanmış ve dindarlığından şüphe edilmiştir. Meselâ Zehebî İbnü'l-Fuvâtî'den bahsederken onun hadisler derlediğini ve rivâyet ettiğini, yaklaşık 500 hadisçiden hadis işittiğini belirttikten sonra, hadis ilmindeki çalışmalarının onun için keffâret olmasını temennî etmektedir.[165]

Ebû Muhammed Kâsım b. Muzaffer b. Mahmûd Bahâüddîn ed-Dımaşkî (ö. 723/1323)

629/1232 senesinde dünyaya geldi. 634/1237 senesinde İbnü'l-Lüttî, Kadı Şemsüddîn b. Sennî gibi âlimlerden hadis işitti. Ebü'l-Vefa b. Mende, İbn Rûzebe ve Katîî gibi âlimler ona icâzet verdiler. Çok sayıda hadis rivâyet etti. Evini Dâru'l-hadîs olarak vakfetti. Bu özelliğinin yanında kendisi tıpla ilgilenmiş ve Tabîb sıfatını almıştır. Hastalara bakar ve onlara ilaç yapardı.[166]

Muhammed b. Osman b. Ahmed b. Osman b. Hibetullah b. Ahmed b. Ukayl b. Ebi'l-Havâfir Fethuddîn et-Tabîb (ö. 728/1328)

en-Necip el-Harrânî'den İbn Küleyb'in ve başkalarının Meşyehasını işitti ve onları rivâyet etti. Tabîb sıfatıyla da anılmaktadır.[167]

---

161. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tomar, Cengiz, "İbnü'l-Füvâtî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 47-48.
162. Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn* (nşr. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), Beyrut 1992, I, 573.
163. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, IV, 190; Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, s. 515.
164. Zehebî, *a.g.e.* IV, 190; a.mlf., *Mu'cemü'l-muhaddisîn*, (nşr. Muhammed el-Habîb el-Hayla), Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1408, s. 144.
165. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, IV, 190; a.mlf., *Mu'cemü'l-muhaddisîn*, s. 144; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1994, IV, 13.
166. Safedî, *el-Vafî*, XXIV, 168-169, no: 166; Ahmed İsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 342.
167. İbn Hacer el-Askâlânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, (nşr. Muhammed Seyyid Câdü'l-Hakk), Dârül kütübi'l-hadîsiyye, V, 157.

Ebü'ş-Şükr Eyyûb b. Ni'me b. Muhammed b. Ni'me b. Ahmed b. Ca'fer en-Nablusî, Zeynüddîn el-Kühhâl (ö. 730/1330)

Tâhir el-Kühhâl'den göz hastalıkları ilmini öğrendi ve bu sanatında temeyyüz edip mahâret kazandı ve 70 yıl geçimini bununla sağladı. O aynı zamanda hadisle de iştigâl etmiş; Abdullah b. Berekat, er-Reşîd el-İrâkî ve Osman b. Hatîb gibi hocalardan hadis işitmiş ve çok sayıda hadis rivâyet etmiştir. Meşyehası bulunmaktadır.[168]

Muhammed b. İbrâhim b. Süleyman el-Makdisî el-Hakîm Salâhuddîn İbnü'l-Burhân el-Cerrâhî (ö. 743/1343)

ed-Dimyâtî, Ali b. Îsâ b. el-Kayyim ve Muhammed b. Saîd el-Bûsirî gibi âlimlerden hadis işitti. Tıp ilminde üstün bilgiye sahipti. Tıp ilmini el-İmâd el-Bâbülüttî ve İbnü'n-Nefîs gibi tıp ilminin otoritelerinden aldı. İlm-i nücûma yöneldi. Yıldızların hareketlerin ve onların esrarı üzerine çalıştı. Ömrünün sonlarına doğru İsfehânî'den hikmetle ilgili bilgiler öğrendi. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sını ve şerhini semâ yoluyla öğrendi.[169]

Ali b. Abdullah b. el-Hüseyin b. Ebî Bekr Tacüddîn Ebü'l-Hasen el-Erdebîlî et-Tebrîzî eş-Şâfiî (ö. 746/1346)

677/1279 senesinde dünyaya geldi. Kutbuddîn eş-Şirâzî'den *Câmiu'l-usûl*'ü öğrendi. Fıkhı ve nahvi ez-Zenbî'den, ilm-i beyânı en-Nizâm et-Tûsî'den, hikmet ve mantık ilmini el-Burhan Ubeyd'den, hesab ve hendese ilmini filozof Kemâleddîn Hasan eş-Şîrâzî'den öğrendi. Ayrıca fıkıh, usûl, kelâm ve nahivle beraber tıp ilmini en iyi bilen âlimler arasında zikredilmektedir. Zehebî onun çok sayıda hadis kitabı derlediğini, Hadis ve hesab ilmine dair kitaplar tasnîf ettiğini belirtmektedir. O, rivâyet, dirâyet ve kitâbet olarak derlediği hadis kitapları ile zayıf hadisler konusunda kitaplar tasnîf ve İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'ini ihtisâr etmiştir. 746/1346 senesinde vefât etmiştir.[170]

---

168. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 163; İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 434-435.
169. Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ*, s. 357.
170. Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 307-308.

Burhâneddîn İbrâhim b. Laçîn b. Abdullah er-Reşîdî el-Mısrî eş-Şâfiî en-Nahvî (ö. 749/1349)

673/1275 senesinde dünyaya gelmiş. el-Irakî'den fıkhı, Takiyyüddîn b. es-Sâiğ'den kırâatı, Bahâüddîn ibn en-Nehhâs ve Ebû Hayyân'dan nahvi, Şeyh Tâcüddîn el-Bârenbârî'den usûlü, es-Seyf el-Bağdadî'den mantığı öğrendi. Ayrıca hadis işitti, rivâyet etti ve hadis dersleri de verdi. Bilhassa tevâzu konusunda rivâyetleri vardır. Ebû Hayyân'ın ölümünden sonra Kubbetü'l-mansûriyye'de tefsir dersleri verdi. Öğrencileri arasında Kadı Muhibbüddîn, Zeynüddîn el-İrakî ve Sirâcüddîn ibn Mülakkin de vardı. Burhâneddîn, dinî ve edebî ilimlerin yanında tıp ve hesab gibi diğer evâil ilimleri de çok iyi bilirdi.[171]

İbnü'l-Bâbâ, Ahmed b. Ferec (ö. 749/1349)

Tefsir, hadis, fıkıh ve usûl yanında tıbbı çok iyi bilen bir âlimdir. Kubbetü'l-bîmâristânniyye'de hadis dersleri vermiştir.[172]

Ebû Osman Sa'd b. Ahmed b. İbrâhim et-Tüceybî (ö. 750/1350)

Elmeriyyelidir. Endülüs âlimlerindendir. Fakîh, üstâd, musannif, tabîb gibi sıfatlara sahiptir. Yaklaşık 30 ilim dalında hem nesir hem de nazım eseri olan et-Tüceybî'nin tıp bilgisiyle insanlara çok yardımcı olduğu zikredilir. Hadramî, yaklaşık 30 sene onunla birlikte olduğunu ve ondan hadis, ferâiz, tıp ve aruz gibi ilimleri öğrendiğini, yazdığı manzum eserlerinden bazılarını ezberlediğini ve kendisinden hadis ilmini ve ferâiz'i öğrendiğini belirtir.[173]

Yûsuf b. Abdüsseyyid b. el-Mühezzeb İshâk b. Yahyâ el-İsrâîlî (ö. 757/1356)

Önceden Yahudi idi ve babasıyla beraber 701/1302 senesinde Müslüman oldu ve ikisi Muhammed b. Abdülmü'min es-Sadrî'den hadis işitti ve ondan hadis rivâyet etti. Tıp konusunda oldukça mâhir birisiydi.[174]

---

171. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*,(nşr. A. Kadir Arnaut-Mahmûd Arnâut), Beyrut 1992, VIII, 271; Safedî, *el-Vâfî*, VI, 164-165; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 59.
172. Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 114.
173. Ahmed Bâbâ et-Tünbiktî, *Neylü'l-ibtihâc bi tadrîzi'd-dibâc*, Trablus 1989, s. 187-188; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 201.
174. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, V, 237; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 525.

IX. Asır

İbn Cemâa, Ebû Abdullah İzzüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilazîz el-Kinânî el-Hamevî (ö. 819/1417)

749/1349 senesinde Yenbu kentinde doğdu. Dinî ve aklî ilimlerde öncü olmuş birisidir. Aklî ilimlerden mantık, hey'et, hikmet, kimya ve tıp ilimlerini iyi bildiği kaydedilmektedir. Hadiste ise dedesi, el-Kalânisî, el-Beyânî, el-Urdî ve başkalarından hadis işittiği, hadisi abdest aldıktan sonra rivâyet ettiği zikredilmektedir. Meşhur hadisçi İbn Hacer el-Askalânî 790/1388 senesinden ölünceye kadar onunla sürekli birlikte bulunduğunu belirtir ve ondan övgüyle bahseder. Kaynaklarda yirmiye yakın ilim dalında eser yazdığı belirtilen İbn Cemâa'nın tıp ve hadis dallarında da kitapları bulunmaktadır.[175]

Ali b. Sâbit b. Saîd b. Ali el-Kureşî El-Ümevî (ö. 829/1426)

el-İmam İbn Merzûk'tan ve başkalarından dersler almıştır. Dinî bilgisi, ictihâdı ve dindarlığı konusunda kendisinden övgüyle bahsedilir. Yaklaşık 28 kadar eserinin bulunduğu ve ekseriyetinin usûlü'd-dîn, hadis, tarih ve tıbba dair olduğu belirtilmekle beraber, tamâmının isimleri detaylı bir şekilde zikredilmemektedir. Sadece Karafî'nin *Tenkîh*'ine yazdığı bir şerh, *Şerhu Akîdetü'd-Darîr* ve *Şurûh ale'l-Bürde el-kebîr*, *el-vasat* ve *es-sağîr* şeklinde kaydedilmektedir.[176]

Yahyâ b. Muhammed b. Yûsuf el-Kâdî Takiyyüddîn b. Şemsüddîn el-Kirmânî (ö. 833/1430)

Meşhur *Sahîh-i Buhârî* şârihi Şemsüddîn el-Kirmânî'nin oğludur. 762/1361 senesinde dünyaya geldi. Bağdad'da yetişti. Babasından ve başkalarından hadis dinledi. Tıp ve hadis ilim dalında eserler yazdı. Müslim'in ve Buhârî'nin *Sahih*lerine de şerh yazdığı kaydedilmektedir.[177]

---

175. Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bigi için bk. Cengiz Kallek, "İbn Cemâa, Muhammed b. Ebû Bekir", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, 394-395. Ayrıca bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb* (nşr. Arnaût), IX, 204-207; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 391-393.
176. et-Tünbiktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 335; Ahmed Îsâ, *a.g.e.* s. 299-300.
177. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, (nşr. Arnaut), IX, 300.

Ali b. Mûsâ b. Abdullah el-Lahamî el-Bestî (ö. 844/1441)

"Karabâkî" diye bilinir. Öğrencisi el-Kalsâdî *er-Rihle* isimli eserinde hocası olan Karabâkî'nin, aralarında tıp ve hadis ilminin de yer aldığı pek çok ilimle ilgilendiğini ve mâhir olduğunu zikreder.[178]

Abdülvehhâb b. Muhammed b. Tarîf eş-Şeyh Tâcüddîn b. Şeyh Şemsüddîn eş-Şâvî el-Kâhirî el-Hanefî (ö. 851/1448)

766/1365 senesinde Kahire'de doğdu. Önceden Şâfiî idi. eş-Şeyh Ekmelüddîn vâsıtasıyla Hanefî mezhebine döndü. eş-Şems el-Gazûlî ve el-Cemâl el-Mârdânî ve daha sonra eş-Şihâb b. el-Mecdî'den mîkât ilmini öğrendi. Kuhl üzerine es-Sirâc el-Belâzûrî'den ders aldı. Küçük yaşlarda aralarında el-Cemâl Abdülbâcî ve es-Sadr Muhammed b. Ali b. Mansûr el-Hanefî, İbnü'l-Haşâb, es-Salâh el-Belensî, İbnü'l-Mülakkin, Süveydâvî ve Muhammed b. Mansûr el-Makdisî'nin de bulunduğu pek çok âlimden hadis işitti. Kendisinden de aralarında Sehâvî'nin de yer aldığı çok sayıda âlim hadis rivâyet etti. Mîkât ilmini pratik olarak Mansûriyye ve Câmiu'l-Hakîm gibi çok yerde gerçekleştirdi. Kuhl (göz hastalıkları) konusunda ise el-Bîmâristân hastahânesinde çalıştı. Etrafındaki insanlara karşı sevecen, hoşgörülü, hayırsever ve güvenilir bir kişi olarak tanınan Abdülvehhâb 851/1448 senesinde vefât etti.[179]

Şükrüllâh eş-Şervânî (Ö. 857 ?/1453 ?)

Memleketinden ayrılarak İstanbul'a gitti ve tıp bilgisinden dolayı Fatih Sultan Mehmed'in hizmetinde bulundu. Tabîb ve aynı zamanda hadis, tefsir ve Arabî ilimleri iyi bilen bir âlimdir. Hacca gidince bir müddet Mısır'da kaldı ve aralarında es-Sehâvî'nin ve Ahmed el-Kûrânî'nin yer aldığı ulemâdan hadis derslerini icâzetiyle birlikte aldı. Fatih Sultan Mehmed zamanında vefât etti. [180]

---

178. et-Tünbiktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 333-334.
179. Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-sülûk* (nşr. Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye), Kahire, ts., s. 194; Ahmed İsâ, *a.g.e.* s. 283.
180. Taşköprüzade, *eş-Şekâikü'n-nu'maniyye fî ulamâi'd-devleti'l-usmâniyye* (nşr. Ahmed Suhpi Furat), İstanbul Üniv. Yayınları, 1985, s. 220-221; Ahmed İsâ, *a.g.e.* s. 218.

Ömer b. Ahmed b. el-Mübârek ez-Zeyn el-Hamevî eş-Şâfiî Kemâleddîn Muhammed (ö. 862/1458)

"İbnü'l-Harezî" diye bilinir. Hama beldesinde yaklaşık 780/1379 senesinde doğmuş ve orada yetişmiştir. Dinî ilimlerde pek çok üstaddan ders almıştır. Önceden Hanefî iken daha sonra Şâfiî mezhebine geçmiştir. Her iki mezhebe dair çok sayıda fıkıh kitabını okumuştur. et-Tâc İbn Bürdes(?) ve Zeyneddîn ez-Zerkeşî, eş-Şems b. el-Mısrî, İbn Hacer el-Askalanî'den hadis işitmiştir. Hatmü'l-Buhârî'yi Zâhirîyye'de işitmiştir. Hadiste sika olarak tavsîf edilen el-Hamevî'nin tıpla ilgisine gelince kısaca şu ifade edilebilir: Tıbbı beldesinin âlimlerinden olan eş-Şihâb b. Zeytûn'dan öğrenmiş ve bilgisini derinlemesine geliştirmiştir. 831/1428 senesinde bir başka sefer geldiği Kahire'de tıp ilmini başkalarına öğretmiştir. Rivâyetinde güvenilir olarak kabul edilmekte ve hakkında övgü dolu sözler kaydedilmektedir.[181]

Muhammed b. Muhammed b. Îsâ et-Tunûsî (ö. 882/1478)

Döneminde Tunus'un en önemli âlimleri arasında zikredilir. İbn Arafe'nin öğrencilerindendir. Arapça, usûl, beyan, mantık, tıp ve hadis gibi aklî ve naklî ilimlerin pek çoğuna muttalî olup bu konularla ilgili eserleri olduğu belirtilmektedir.[182]

X. Asır

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ali b. Ahmed el-Kasrî el-Fâsî es-Süfyânî (ö. 956/1550)

Fakih, muhaddis, el-müsnid el-muhakkik gibi ünvanlara sahiptir. Hadis ilmini Mısır'da Kalkaşendî gibi İbn Hacer'in öğrencilerinden tahsil etti ve hadis ezberledi. Faslılardan onun kadar çok hadis rivâyet eden birisinin olmadığı belirtilmektedir. Kendisinden el-Beştennî, Abdülvehhâb ez-Zekâk gibi bölgenin ve devrin hadis âlimleri rivâyette bulundular. Onun hadis ilminin yanında tasavvuf ve edeb ilmiyle de ilgilendiği ayrıca felsefî ilimlerden olan tıp ilmini de bildiği ve İbn Sînâ'nın *Elfiye*'sini okuttuğu verilen bilgiler arasındadır.[183]

---

181. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâm li ehli'l-karni'tâsii*, Dârü Mektebetü'l-Hayât. ts., Beyrut, III, 71-72.
182. et-Tünbiktî, *Neylü'l-ibtihac*, s. 540-541.
183. et-Tünbiktî, *a.g.e.* s. 264-265.

SONUÇ

Konusunda ilk çalışma olması sebebiyle eksikliklerini de beraberinde getireceğini düşündüğüm bu çalışmada; klasik dönemdeki belli başlı hadis otoritelerinin kadîm felsefeye ve felsefî ilimlere bakışları ve bu ilimlerle iştigâl edenlerin hadis ilmindeki konumlarına yönelik fikirler kısaca özetlenmeye çalışılmıştır; Klasik Yunan felsefesiyle ve bağlı olduğu ilim dallarıyla iştigâl edilmesinin hadis âlimlerince hoş karşılanmadığı, hatta bazıları tarafından bu ilimlerle uğraşılmasının haram sayıldığı belirtilmiştir. Ne var ki, klasik dönemeki her ilim dalına ait *tabakât* veya *ricâl* kaynaklarına baktığımız zaman, bizi ilgilendiren yönüyle, hem hadis ilmiyle hem de felsefî ilimlerle ilgilenmiş çok sayıda kişilere, bilhassa hadis ilminde temâyüz etmiş muhaddislere rastlamak mümkün gözükmektedir. Ayrıca felsefî ilimlerde söz sahibi olmuş İslâm âlimleri de hadisle iştigâl etmişler, eserler vermişlerdir. Elbette yukarıda isimlerini verdiğimiz bazı âlimler sadece isimlerini saydıklarımızdan ibaret değildir. Bilhassa tabakât kitaplarının yeniden gözden geçilerek taranması bu hususta ileri sürdüğümüz tezin/filozof–tabîb muhaddislerin sayısının azımsanamayacak derecede çok olduğunu gösterecektir. Elbette onların isimlerini alt alta koyup zikretmek de yeterli değildir. Hiç şüphesiz onların hadis ilmine ne gibi katkılarının olduğunu; hadis ilmine bakışlarını ve eserlerine yansımasını tesbît edip sunmak daha iyi olacaktır. İşte bu çalışma Hadis-Felsefe ilişkisini tarihî boyutuyla irdelemek, onları gün yüzüne çıkarmak ve günümüz hadis ilminin gelişmesine ve güncellenmesine hangi türden katkılarının sağlayacağını sunmak isteyen araştırmacılara ayrıca bir kapı açmayı da hedeflemektedir. Hadis ilmiyle iştigâl edenlerin diğer İslâmî ilimlerin yanında felsefî ilimlerle de ilgilenmesinin hadis ilmine ve Nebevî Sünnetin tesbît, tayin ve sunumunda ne gibi faydaları sağlayacağı elbette merak konusudur. Meşhur muhaddis, cerh-ta'dîl uzmanı İbn Hibbân el-Büstî'nin (ö. 354/965) Hz. Peygamber'in hadislerini ve sünnetini *et-Tekâsım ve'l-Envâ* adını verdiği *es-Sahîh*'inde, şimdiye kadar hiç kimsenin yapamadığı bir şekilde 400 kısma ayırarak sunması, suçlandığı ve ithâm edildiği felsefî ilimlerle uğraşmasının eserlerine nasıl yansımış olabileceğinin bir göstergesi olsa gerektir. Nitekim Şuayb el-Arnaût da İbn Hibbân'ın felsefî kariyerinin eserlerine ve özellikle *Sahîh*'ine yansıdığını vurgulamaktadır.[184] Ayrıca hadis ilmiyle iştigâl etmiş ve bu konuda bir eser yazmış olan ünlü tabîb ve filozof İbnü'n-Nefîs'in *el-Muhtasar fî ilmi usûli'l-hadîs* isimli eseri felsefî ve tabîb bakışıyla hadis usûlü ilmine ne gibi katkılar sağlayacağını ortaya koymaktadır.[185] Bu ve benzeri konularla alâkalı yapılacak bilimsel çalışmalar felsefî bi-

184. İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alaeddîn Ali b. Balabân b. Abdullah, *el-İhsân fî takrîbi's-Sahîhi İbn Hibbân*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988, I, 19.

185. Bk. İbnü'n-Nefîs, *el-Muhtâsâr fî ilmi usûli'l-hadîs*, (nşr. Yûsuf Zeydân), Lübnan 1991.

rikime sahip muhaddislerin eserlerine nasıl tesir ettiğini ve günümüzde ise etkilerinin neler olabileceğini herhalde gösterecektir.

Elbette hadis ilmiyle iştigâl edenlerin şimdiki eğitim ve öğretim sistemi içerisinde felsefeyle meşgûl olmamaları eleştiri konusu olabilir. Ancak yüksek lisans ve doktora çalışmalarında disiplinler arası çalışmalara hız verdirilmesi ve felsefenin ve ilgili bilim dallarının dâhil edilmesi bu dezavantajlığı ortadan kaldıracaktır. Bu açıdan bakıldığında çalışmamız şimdilik bir felsefeci gibi meseleye bakmaktan çok geçmişte olana hadisçi gözüyle bakıp bu konuda çalışma yapacaklara bir nevi ışık tutmak olacaktır.

KAYNAKÇA

Abdüllatîf el-Bağdâdî, *et-Tıb mine'l-Kitâb ve's-sünne*, (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'aci), Beyrut 1986.

———, *Kitâbü'l-erbaînet Tıbbiyye, el-Müstahrece min süneni İbn Mâce ve şerhihâ*, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-Sekafiyye, 1985.

———, *Kitâbü'l-Mücerred li ğarîbi'l-hadîs*, (nşr. Fatıma Hamza er-Râzî), Umman: Dârü Ammâr,1425/2004.

———, *Tıbbu'n-Nebevî*, (nşr. Yûsuf Ali), Beyrut 1990.

Abdüllatîf Bağdâdî, 14 Mart 1992, Kayseri, Editör: Ahmet Hulusi Köker, Kayseri 1993.

Ahmed Îsâ, *Mu'cemü'l-etıbbâ, Zeylü Uyûni'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, Beyrut 1982.

Aydın, Hüseyin, "Filozof", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 107-109.

Birûnî, Ebû'r-Reyân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârü'l-bakiyye ani'l-kurûni'l-hâliyye*, (nşr. C.E. Sachan), Leipzig 1878, 1923.

Dizer, Muammer, "Ebû Ma'şer el-Belhî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 182-184.

Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed fi terâcimi ashâbi'l-İmam Ahmed*, (I-II), (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1983.

Ertürk, Mustafa, "A Short Glance at The Attitude of Some Sunni Muslim Traditionists/Muhaddithûn towards Philosophy and The Philosophical Sciences", *HTD*, c. 5, sy. 1, 2007, pp. 49-62.

Safedî, Ebü's-Safâ Selâhaddîn Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.

Tünbiktî, Ahmed Bâbâ (ö. 1036/), *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, (nşr. Abdülhamîd Abdullah), Trablus 1408/1989.

Fazlurrahman, *Islam*, Chicago and London: The University of Chicago, 1979.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Beyrut: Mektebetü'ş-şa'biyye, ts.

_____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1987.

Goldziher, Ignaz, "The Attitude of Ortodox Islam Toward the Ancient Sciences", *Studies on Islam*, (edit. and transl. M. L. Swartz), New York and Oxford: Oxford University Press, 1981, pp. 185-215.

Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arab Culture; The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Arabic Society (2nd-4th/8th-10th C.)*, Florence, KY: Routledge, 1998.

Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn*, (nşr. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), Beyrut 1992.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1994.

Hıreysât, Muhammed Abdülkâdir, "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 293.

İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, (nşr. Muhibüddîn Ebû Saîd Amrevî), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Balabân b. Abdullah, *el-İhsân fî takrîbi's-Sahîhi İbn Hibbân*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetü'r-rîsâle, 1988.

İbn Beşküvâl (ö. 578/1101), *es-Sıla*, (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1989.

İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddîn Ahmed b. Kâsım, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, (nşr. Nizar Rıza), Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, (ofs.), Haydarâbâd 1953 baskısı.

İbn Ferhun el-Mâlikî (ö. 799/1397), *Kitâbü'd-Dîbâci'l-müzheb fî ma'rifeti ayâni ulemâi'l-mezheb*, (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr), Kahire 1972.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1987-1994; (nşr. Mektebe Tahkîk), Beyrut 1995.

_____, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, (I-II), Beyrut, Dâru'l-Cîl; (nşr. Muhammed Seyyid Câdü'l-Hakk), Dârü'l- kütübi'l-hadisisiyye.

_____, *Takrîbu't-Tehzîb*, (nşr. Muhammed Avvâme), Suriye/Haleb: Dârü'l-Kâlem, 1992.

_____, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut: Dârü ihyâ al-turâs al-arabî, 2. Baskı, 1993.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-ayân*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dârü sadır, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-Sikât*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973.

İbn Manzûr, Muhammad b. Mukarram, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk li İbn Asâkir*, (nşr. Sekine eş-Şibâbî), Şam: Dârü'l-Fikr, 1990.

İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylü Tabâkâti'l-Hanâbile*, Beyrut: Dârü Marife, ts.

İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, Kahire: Vezâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1929.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhâlim, *Nakzu'l-mantık*, (nşr. Muhammed b. Ebû Hamza), Kahire: Mektebetü's-sünneti'l-Muhammed, 1952;

_____, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, Lahor: İdâretü tercümâni's-sünne, 1976.

"Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî", *DİA*, XX, 543-551.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû Adullah Muhammed b. Abdullah el-Belensî, (ö. 658/1259) *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*, Madrid 1887-1889.

_____, *el-Mu'cem Fî eshâbi'l-kâdî el-İmâm Ebî Ali es-Sadefî*, Madrid 1885; Beyrut: Dâru sadr, ts.

İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, Beyrut: Dârü Sâdr, ts.

İbnü'l-Farazî (ö. 403/1013), *Tarihu Ulemâi'l-Endülüs*, (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1989.

İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, (nşr. A. Kadir Arnaut-Mahmûd Arnâut), Beyrut 1992; (nşr: Dâru ihyâi't-türâs).

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1991.

İbnü'-Nefîs, Alaeddîn Ali b. Ebi'l-Hazm el-Karaşî, *el-Muhtasâr fi ilmi usûli'l-hadîs*, (nşr. Hasan Amarat), Hildesheim: George Olms Verlag, 1986; (nşr. Yûsuf Zeydan), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnani, 1991.

_____, *er-Risâletü'l-kâmiliyye fi's-sîreti'n-nebevîyye*, (nşr. Abdülmün'im Ömer; göz. geç. Ahmed Abd Heridi) 2. bs., Kahire : Vezaretü'l-Evkaf, 1987.

İbnü'n-Neccâr, Muhibbüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd, *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd*, Haydarâbâd: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn, *Kavfü'l-eser fî savfi ulûmi'l-eser*, (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Kahire 1326; Beyrut 1408.

İbnü'l-Kâdî, Ebü'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Miknasî, 1025/1616, *Cezvetü'l-iktibâs fimen halle mine'l-a'lâm medîneti Fâs*, Rabat 1974.

İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhim Ramadân), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994.

İbrâhim Zu'rur ve Ali Ahmed, *Mu'cemü etıbbâi'l-mağrib ve'l-endülüs*, Dımaşk 1994.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdürrahîm b. el-Hasan (ö 772/1370), *Tabakâtü'ş-şâfiiyye*, (nşr. Abdullah el-Ceberi), Riyad 1981.

Kâdî Iyâz, Ebü'l-Fazl Iyâz b. Mûsâ b. Iyâz el-Yahsubî, *Kitâbü'ş-Şifâ bi ta'rîfi'l-hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Kahya, Esin, "İbnü'n-Nefîs", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 173-176.

Kallek, Cengiz, "İbn Cemaa, Muhammed b. Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 394-395.

Kandemir, M. Yaşar, "İbnü'r-Rûmiyye", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 188-189.

———, "İbnü's-Salâh", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 198.

———, "Muhaddis", DİA, İstanbul 2005, XXX, 392-394.

Karakaş, Mustafa, *Müsbet İlimde Müslüman Âlimler*, s. 204.

Kaya, Mahmut, "Felsefe", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 316.

———, "Abdüllatîf el-Bağdâdî", *DİA*, İstanbul1988, I, 254.

Kehhale, Ömer Rıza, *Mucemü'l-müellifîn*, III, 153.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâqahu fî terceme-ti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, 1990.

Kıftî, Cemâleddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Yûsuf b. İbrâhim eş-Şeybânî, *el-Muhammedûn mine'ş-şuarâi ve eş'ârihim*, (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Beyrut 1988.

Kılıç, Hulusi, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 317-318.

Kindî, Ebû Yûsuf es-Sabbaâh Ya'kûb b. İshâk, *Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Kutluer, İlhan, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, XXI, 230-232.

———, "Hikmet", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, 503-511.

Mecmâatü Resâili'l-münîriyye, "Fetâvâ İbnu's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs", (y.y.): İdâretü't-Tıbâati'l-Münire, 1924, s. 34.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, (nşr. Beşşar Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1987.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifîn b. Ali, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmi'is-sagîr*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1938.

Resâilü's-Süyûtî (nşr. Saîd Muhammed Lehhâm), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1997.

Rouayheb, Khaled, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic", *Islamic Law and Society* (11/2), Leiden 2004, pp. 213-232.

Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 1984, IV, 151

Sehavî, Muhammed b. Abdurrahman (ö. 903/), *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-sülûk*, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

———, *ed-Dav'u'l-Lâm li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut: Dârü Mektebetü'l-Hayat. ts.

Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezi, *el-Ensâb*, Beyrut 1976.

Seyyed Hossain Nasr, "The Qur'an and Hadith as a source and Inspritation of Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (2 vols.), (edit. Seyyed Hossain Nasr and Oliver Leaman), London: Routladge and Kegan Paul, 1996, pp. 27-39.

Sönmez, M. Ali, "İbn Hibbân", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 63.

Süyûtî, Celâleddîn, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, 1993.

———, *el-Kavlü'l-maşrık fî tahrîmi iştigâl bi'l-mantık*, *Resâilü's-Süyûtî*, adlı eserin içerisinde (nşr. Saîd Muhammed Lehhâm), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1997.

———, *Savnü'l-mentûk ve'l-kelâm an fenni'l-mantık ve'l-kelâm*, (nşr. Ali Sami Neşşar), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970.

———, *Tabâkâtü'l-huffâz*, (nşr. Muhammed Umar), Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1973.

Şeşen, Ramazan, "İbn Yûnus, Kemâleddîn", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 452-453.

Taşköprüzade, *eş-Şekâikü'n-nu'maniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-usmâniyye*, (nşr. Ahmed Suhpi Furat), İstanbul: İstanbul Üniv. Yayınları, 1985.

Tomar, Cengiz, "İbnü'l-Füvâtî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 47-48.

Türer, Osman, "Ebû Nuaym el-Isfehanî", *DİA*, X, 201-204.

Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-Cinân ve ibretü'l-yekzân*, Kahire: Dârul kitâbi'l-İslâmî, 1993.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah, *Mucemü'l-udebâ*, (y.y.): Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Osman, *Mîzânü'l-i'tidâl*, (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

———, *Mu'cemü'l-muhaddisîn*, (nşr. Muhammed el-Habîb el-Hayla), Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1408.

———, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetü'r-rîsâle, 1993.

———, *Beyânü zegali'l-ilm ve't-taleb*, Şam: Matbaatü't-Tevfîk, 1347.

———, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, (nşr. Hemâm Abdurrahîm Saîd), Ammân: Dârü'l-furkân, 1983.

———, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabi, 1993.

———, *Tezkiratü'l-huffâz*, (nşr. Zekeriyâ Umeyrât), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

BUHÂRÎ VE EL-CÂMİU'S-SAHİH'İ

Zekeriya Güler*

BUHÂRÎ

Hayatı

13 Şevval 194/(20 Temmuz 810) tarihinde bugün Özbekistan sınırları içindeki Buhârâ'da dünyaya gelen el-Buhârî'nin kimlik bilgisi ve soy kütüğü şöyledir: Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Muğîra b. Berdizbeh el-Cu'fî el-Buhârî (v. 256/870)[1]. Buhârî'nin dedesinin dedesi olan Berdizbeh'in Mecûsî olduğu bilinir. Onun oğlu Muğîre, Buhârâ vâlisi Yemân el-Cu'fî vâsıtasıyla Müslüman olarak bu şehre yerleşir. Dönemin âdeti gereği İslâmiyet'e girmesine vesîle olan Muğîre ve soyundan gelenler (velâ yoluyla) Cu'fî nisbesini alır.

Buhârî küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi ve Arapça öğrendi. "Henüz ilk mektepte iken bana hadis hıfzı ilhâm edildi/sevdirildi (أُلْهِمْتُ حِفْظَ الحَدِيْثِ وَأَنَا فِي الكُتَّابِ)" diyerek dokuz-on yaşlarında hadis öğrenmeye başladı. On altı yaşına geldiğinde Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Vekî' b. el-Cerrâh'ın hadis kitaplarını ezberle-

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Hayatı hakkında bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 191; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 4-37; İbn Asâkir (*Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, LII, 50 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 391-471; İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, II, 1287-1318; Abdulazîz Dihlevî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, s. 184-189; Muhammed Mustafa A'zamî–Yusuf Şevki Yavuz–, Salim Öğüt, "Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 368-376; Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yönelti-len Bazı Tenkitler*, s. 9-41; Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, s. 21-34.

di. Ayrıca Ehl-i re'yin, özellikle Hanefî fakihlerinin görüşlerini de öğrendi. Aynı yıl (210/826) annesi ve ağabeyi Ahmed ile hac yolculuğuna çıktı. Mahâretli, fazîletli, dindar bir kadın olan annesi ve ağabeyi Buhârâ'ya dönerken, o hadis tahsili için Mekke'de kalmayı tercih etti. İki yıl sonra Medine'ye geçen Buhârî, burada bir yıl ikâmet ederek bir taraftan sahâbe ve tâbiîn ulemâsının görüş ve içtihâdlarını içine alan *Kadâya's-sahâbe ve't-tâbiîn* adlı kitap çalışmasını yaparken, diğer taraftan *et-Târîhu'l-kebîr*'ini telife devam etmiştir.

Buhârî'nin babası Ebu'l-Hasen İsmâil varlıklı bir insandı. Mâlik b. Enes'ten hadis dinlemiş, Hammâd b. Zeyd ve Abdullah b. Mübârek ile görüşmüş olan babasının, ölüm döşeğinde iken söylediği, "Malımda ne bir dirhem haram ne de bir dirhem şüphe vardır!" sözü üzerine Buhârî, "İnsanın en doğru söz söylediği zaman ölüm anıdır." demiştir. Küçük yaşta iken kaybettiği babasından intikal eden büyük miras; mal varlığı ve bazı kitaplar, Buhârî'nin hiç kimseye muhtaç olmadan ilim tahsil etmesini kolaylaştırdı. Buhârî, elindeki sermâyeyi kâr paylaşımı esasına dayanan emek-sermâye ortaklığı (mudârebe) yoluyla işletti. Bizzat kendisi bir günde kazandığı 500 dirhemi ilim uğrunda harcadığını ifade etti. Buhârî'nin Basra'da elbisesiz ve parasız kaldığına dair bilgi, beklediği nafaka kendisine geç ulaştığından istisnâî bir durum olarak görülmelidir. Ayrıca Buhârî, her sene 700 dirhem karşılığında tarlasını icara verir ve kiracısı onun çok sevdiği ve bazen karpuza tercih ettiği acur ve salatalık getirerek ikrâm ederdi. Buhârî de her sene 100 dirhem vererek onun bu hediyesine karşılık verirdi. Bir süre Buhârâ yakınlarındaki Firebr (Ferebr)'de ikâmet eden Buhârî, orada bir ribat/medrese yaptırdı.

İlmî ve Ahlâkî Kişiliği

Hadis tahsili için Mekke, Medine, Bağdad, Basra, Kûfe, Belh, Merv, Vâsıt, Herat, Rey, Nîsâbûr, Dımaşk, Hımıs, Askalân, Mısır ve Cezîre gibi ilim merkezlerini dolaşan (rıhle fî talebi'l-hadîs) Buhârî, Basra'da beş, Nîsâbûr'da beş, Hicaz'da da altı yıl ikâmet etti. Bağdad'taki ilim meclislerinde yaklaşık yirmi bin dinleyici bulunurdu. Vefâtından bir ay önce bizzat kendisi farklı ilim merkezlerinde kendilerinden hadis yazdığı muhaddisler hakkında şu bilgiyi verir: "Ben, hepsi ehl-i hadîs olan 1080 şahıstan hadis yazdım. Onlar, 'İman söz ve ameldir, artar ve eksilir.' derlerdi."

Fizik olarak nahif yapılı ve orta boylu olan Buhârî, üstün bir zekâ ve güçlü bir hâfızaya sahip idi. O, bir hadis kitabını eline alır, sür'atli bir şekilde mütâlaa eder ve kısa sürede onda geçen bütün hadislerin etrâfını (baş kısımlarını) bellerdi. Henüz sakalı-bıyığı çıkmadan kendisinden hadis yazılan ve 17-18 yaşlarından itibaren artık ehliyet sahibi bir hoca olarak ders veren Buhârî'nin şu

açıklaması önemsenmelidir: "Sahih hadisleri sakîm olanlarından ayırt eder hale gelmeden, rey ehlinin kitaplarını incelemeden hadis rivâyeti için ders vermeye başlamadım. Basra'ya dört beş defa giderek orada bilinen ne kadar sahih hadis var ise hepsini yazmadan bu işe teşebbüs etmedim."

Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî, İshâk b. Râhûye, Ubeydullah b. Ömer el-Kavârîrî, İsmâil b. Ebî Üveys, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Abdullah b. Yûsuf et-Tinnîsî onun hocaları arasındadır.

Buhârâlı hocalarından Yahyâ b. Ca'fer el-Bîkendî (v. 243/857) diyor ki: "Benim ömrümden alıp Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin ömrünü artırabilseydim bunu elbette yapardım. Zira benim ölümüm bir insanın ölümü, onun ölümü ise ilmin gitmesi demektir." Onun Buhârî'ye hitâben söylediği şu söz de dikkat çekicidir: "Eğer sen olmasaydın, Buhârâ'da hoş bir hayat yaşayamazdım (لَوْلاَ أَنْتَ مَا اسْتَطِبْتُ العيشَ بِبُخَارَى)".

Yine diğer bir hocası Abdullah b. Yûsuf et-Tinnîsî el-Mısrî'nin (v. 218/833) ona, "Kitaplarımı gözden geçir ve incele, onlarda gördüğün kusur ve hatâları bana söyle (يَا أَبَا عَبْد الله انظُرْ فِي كُتُبِي وَأَخْبِرْنِي بِمَا فِيْهِ مِنَ السَّقْطِ)" diye teklifte bulunması, henüz yirmi yaşlarındaki genç Buhârî için bir fazîlet sebebi sayılmalıdır.

Müslim, Tirmizî, İbn Huzeyme, İbn Ebî Âsım, Ebû Hâtim, İbn Ebi'd-Dünyâ, Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî onun meşhur öğrencilerindendir. Müslim, *ilel* konusundaki müşkilâtını hemen çözmesi üzerine Buhârî'nin alnından öper ve şöyle der: "Müsâade et de ayaklarını öpeyim, ey hocaların hocası, muhaddislerin seyyidi ve hadis illetlerinin tabibi! (دَعْنِي أُقَبِّلْ رجليكَ يَا أُسْتَاذَ الأُسْتَاذِين وَسَيِّدَ المُحَدِّثِيْنَ وَطَبِيبَ الحَدِيْثِ فِي عِلَلِه)".

Hâkim Nîsâbûrî (v. 405/1014), hiç tartışılmaksızın onun "İmâmu ehli'l-hadîs" olarak kabul gördüğü kanâatindedir. Buhârî, "Hz. Peygamber'in yolunun şaşmaz takipçisi", "hadis ve sünnetin hâfızı", "muhteccun bih fi'l-âlem", "seyyidü'l-fukahâ", "fakîhu hâzihi'l-ümme" "İmâmü'l-müslimîn", "hâfizu nizâmi'd-dîn" gibi unvanlarla da anılır.

Buhârî'nin hocası Kuteybe b. Saîd (v. 240/855), kendisine sarhoşun talâkı meselesini soran adama Buhârî'yi göstererek "İşte" der, "Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî, İshâk b. Râhûye. Bu üçünü de Allah sana gönderdi." Böylelikle o, Buhârî'den faydalanmanın bu üç âlimden faydalanmak anlamına geldiğini söylemiş oluyordu.

Dört mezhebin pek çok mensubu tarafından Buhârî, el-Humeydî'den Şâfiî fıkhını tahsil ettiğinden "Şâfiî", Ahmed b. Hanbel'in talebesi olduğundan "Hanbelî", İshâk b. Râhûye'nin talebesi olduğundan "Hanefî", Abdullah b. Yûsuf et-Tinnîsî el-Mısrî, Saîd b. Anber ve İbn Bükeyr'in (Muvatta') talebesi olduğundan da "Mâlikî" kabul edilir. Ancak onun muayyen bir fıkıh mezhebinin mensubu olduğu söylenemez. Keşmîrî, "Buhârî müctehiddir, bunda şüp-

he yok."[2] der. Tabiî Buhârî, kendilerini ömür boyu fıkhî-ictihâdî her meseleye hasreden ve görüşleri mezhebe dönüşen metbû müctehid imamlar arasında da sayılmamalıdır.

Buhârî, "Şunu iyi biliyorum ki, ihtiyaç duyulan her şey, Kitap ve Sünnet'te vardır (لاَ أَعْلَمُ شَيْئاً يُحتَاجُ إِلَيْهِ إِلاَّ وَهُوَ فِي الكِتَابِ وَالسُّنَّة)" der. Ayrıca sahâbe ve tâbiînden naklettiği haberlerle ilgili kendisinin mutlaka Kur'an ve Sünnet'ten bir delili (asl) bulunduğunu söylemesi, ilel ve ricâl konusundaki derin bilgisi, mesnetsiz konuşmaktan ve yazmaktan hep kaçınması, onun, fıkıh tecrübesi yanında hadis ilminde takip ettiği yöntemi göstermesi açısından önem arz eder. Yine onun, "Bütün kitaplarımı üçer kez tasnîf ettim (صنفتُ جَمِيْعَ كُتُبِي ثَلاَث مَرَّات)"[3] şeklinde yaşadığı tecrübe, hadis hıfzında en etkili yolun, dikkat, ilgi, sürekli takip ve araştırma olduğunu gösterir.

Çok hadis yazdırıp da bıkkınlık gelmesinden endişe ettiği talebesine, "İçin rahat olsun ve kendini iyi hisset. Zira ehl-i dünya oyun ve eğlenceleriyle, sanatkârlar sanatlarıyla, tüccar ticaretleriyle meşguller. Sen de Peygamber (sa) ve ashâbıyla berabersin!" diyerek onu ilme teşvîk ederdi.

Kendisine nisbet edilen bazı beyitler de, Buhârî'nin şiir zevkini ve sanat ruhunu aksettirir. Şu mânâdaki şiir ona aittir[4]: "Boş vakitte rükûun fazîletini fırsat bil, çok sürmez ölümün ansızın gerçekleşir. Hastalıktan uzak nice sağlıklı kimselerin canlarının ânîden çıktığını görürsün".

Nâfile ibadetlere düşkünlüğü, "Her bir hatimde kabul edilen bir duâ vardır." diyerek Kur'ân-ı Kerîm'i çok okuması, Ramazan ayında gündüzleri her gün bir, terâvihten sonra ise her üç gecede bir Kur'an hatmi yapması, verâ, hilim ve tevâzuu, az yemesi, tokgözlülük ve cömertliği, Hz. Peygamber'in saç veya sakalından bir parça hâtırayı saklayıp onu giysisinde taşıması, minnet altında kalmamak için idarecilerden uzak durup onların vâsıta kılınmasından hoşlanmaması, imkân nisbetinde sosyal ve siyâsî hâdiselerden uzak durup kendini ilme vakfetmesi, beklenmedik haller karşısındaki sabır ve metâneti, ata binmesi ve ok atması, onun kişiliğinin ipuçlarını verir. Onun siyâset anlayışının temelini[5] fitneden kaçınıp güven ve huzûru sağlamak, yöneten için kişilik ve yetenek, yönetilen için ise itâat ve sabır teşkil eder.

---

2. Keşmîrî, *Feydu'l-bârî*, I, 58.
3. İbn Asâkir, *Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, LII, 72; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 403.
4. Hâkim'in *Târîh*'inde yer verdiği bu şiir için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, II, 1294. Şiirin aslı şöyledir:
اغتنم في الفراغ فضل ركوع ... فعسى أن يكون موتك بغته
كم صحيح قد مات قبل سقيم ... ذهبت نفسه النفيسة فلته
5. "İmam Buhârî'nin Siyaset Anlayışına Nebevî Sünnet'in Etkisi" için bkz. Mustafa Ertürk, *Hadis Çözümlemeleri*, s. 224-264.

Firebr'de topluca ok atış talimine çıktığı bir seferde Buhârî, attığı okun nehir üzerine kurulu köprünün ayağına isabet edip hasara yol açması üzerine, kâtibini köprü sahibine göndererek onun yenisini veya bedelini vermeyi yahut helâllik dilemeyi teklif eder. Bu tekliften memnun olan adamın, "Benden ona selâm söyle ve de ki: Hakkım sana helal olsun, bütün mal varlığım senin için fedâ olsun!" diye gönderdiği haber, Buhârî'yi çok memnun eder. Bu sevinç ve heyecanla o, başka beldelerden gelen talebelerine beş yüz hadis okur ve üç yüz dirhem tasadduk eder.[6]

Buhârî, iş ve muâmelelerinde verâ sahibi olup en küçük şüpheden dahi sakınırdı. O, az konuşur, gıybetten sakınıp kimseyi çekiştirmediğini söyler, kul hakkı konusunda çok ihtiyatlı davranır, hatta bu yüzden râvîlerin cerh ve tenkîdini nâdiren açıkça yapardı. Onun şu sözü bu konudaki titizliğini gösterir: "Allah Teâlâ'ya kavuşmayı ve O'nun beni gıybetten dolayı hesaba çekmeyeceğini umuyorum أَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللهَ وَلاَ يُحَاسِبُنِي أَنِّي اغْتَبْتُ أَحَداً". Bir gün hadis okuturken âmâ olan talebesi Ebû Ma'şer bir hadisten pek hoşlanmış olmalı ki başını, elini sallamaya başladı. Onun bu haline tebessüm eden Buhârî, daha sonra bu tebessümü ile Ebû Ma'şer'e haksızlık ettiğini düşünerek ondan helâllik istemiştir.

Bu titizliği sebebiyle Buhârî, zayıf gördüğü râvîler hakkında en fazla "münkeru'l-hadîs, seketû anlı, fîhi nazar" gibi cerh lafızlarını kullanır ve "Hakkında 'fîhi nazar' dediğim bir şahıs, müttehem ve vâhîdir; artık onun rivâyeti dikkate alınmaz." derdi. O, hadis uydurmakla tanınan kimseler hakkında bile "yalancı" veya "hadis uydururdu" ifadesini pek nâdir kullanırdı. Esasen sözün söyleniş tarzı ve düşüncenin ifade ediliş şekli olarak üslup hassâsiyeti, onun selefi tarafından da gözetiliyordu. Nitekim İmam Şâfiî'nin Mısırlı talebesi Müzenî (v. 264/878) diyor ki: Bir gün Şâfiî, benim, "Falan yalancının tekidir (kezzâb)." dediğimi duydu. Bunun üzerine o bana şöyle dedi: "İbrahim, ağzından çıkan sözlere en güzelini giydir, 'kezzâb' deme ve lâkin 'hadisi hiçbir şey değildir' de!".

Buhârî, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı (halku'l-Kur'ân) tartışmalarında adı söz konusu edilen bir muhaddistir. Bir gün kendisine Kur'an telaffuzunun/okunuşunun (mes'eletü'l-lafz) hükmünü soran birine Buhârî, "fiillerimiz mahlûktur, lafızlarımız da fiillerimizdendir أَفْعَالُنَا مَخْلُوْقَةٌ وَأَلْفَاظُنَا مِنْ أَفْعَالِنَا" diye cevap verir. Esasen o, bir başka zaman sükûtu tercih ederek söz konusu tartışmaya girmek istemez. Tekrar sorulduğunda yine cevap vermez. Üçüncü defa sorulunca, "Kur'an Allah'ın kelâmıdır, mahlûk (yaratılmış) değildir. Kulların fiilleri mahlûktur. Bu sorgu ve suâle mâruz bırakmak bid'attir. اَلْقُرْآنُ كَلاَمُ اللهِ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَأَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوْقَةٌ وَالاِمْتِحَانُ بِدْعَةٌ" diye karşılık verir.

6. İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, II, 1292.

Nîsâbûr'da ikâmet ettiği sırada dikkatleri üzerine çekecek kadar büyük ilgi gören ve karşılama törenlerine şahit olan Buhârî'nin, görkemli ve dolup taşan hadis imlâ meclislerinin en devamlı talebelerinden birisi Müslim b. el-Haccâc'dır. Müslim, aynı zamanda bölgenin meşhur muhaddisi Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî'nin de talebesidir. Önceleri Buhârî'nin ilim meclisine talebelerini teşvik etmesine rağmen bilâhare ders halkasında azalma gören ve bundan dolayı onu kıskanan ez-Zühlî, "Kim Kur'an'ı telaffuzum mahlûktur." derse bid'at ehlidir, onun dersine gidilmez ve onunla konuşulmaz. Bundan sonra kim Muhammed b. İsmâil'in yanına giderse onu ithâm edin. Çünkü onun dersine ancak onun görüşünde olanlar gider." der. Nihâyet ez-Zühlî, muhtemelen hasedin[7] etkisiyle, "Bu adam artık bu şehirde benimle mesken tutmasın. لاَ يُسَاكِنُنِي هَذَا الرَّجُلُ فِي البَلَدِ" diyerek Buhârî'nin boykot edilmesini ister. Bu boykotun etkisiyle Buhârî'nin ders halkasına artık "(Buhârî'ye hitâben) seni kıskananlar ancak sana öfke duyabilir. Dünyada senin bir benzerinin bulunmadığına ben şehâdet ederim." diyen Müslim ile Ahmed b. Seleme'den başka devam eden olmaz. Hatta Müslim, ez-Zühlî'nin meclisini terk ettikten sonra ondan yazdığı hadisleri de deve yükünce torbalar içinde ez-Zühlî'ye iâde eder. Ne var ki, bu hâdise üzerine Buhârî artık oradan çıkıp kendi memleketi Buhârâ'ya gitmek zorunda kalır.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Buharî-Zühlî arasındaki gerginliğe şöyle işaret eder: "Babam Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Zür'a, 250 yılında Rey'e geldiğinde Buhârî'den hadis dinlediler. Ancak Nîsâbûr'da Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Buharî'nin, "Kur'an'ın telaffuz edilişi mahlûktur." görüşünde olduğunu kendilerine yazıp haber verince onun hadislerini terk ettiler."[8]

Şafiî fakîhi ve hadis âlimi Beyhakî (v. 458/1066), şâyet Buhârî'den böyle bir cümle sâdır oldu ise bunun, kulların hareketleri, sesleri, iktisapları ve yazmalarının mahlûk olduğu, metlüv, mübeyyen ve mushaflarda yazılı, kalplerde hıfzedilmiş olan Kur'an'ın ise Allah'ın kelâmı olup mahlûk olmadığı anlamına geldiği görüşündedir.[9]

Bağdadlı Hanbelî fakihi ve tabakât müellifi İbn Ebî Ya'lâ (v. 526/1131) ise, "Kur'an'ın lafzı mahlûktur." sözünün kesinlikle Buhârî'ye ait olmadığı ve onun Ahmed b. Hanbel'den farklı düşünmediği kanâatindedir. Ancak onun bu kanâati, Hanbelîlerin halku'l-Kur'ân konusundaki aşırı tutum ve davranışlarının bir yansıması olarak değerlendirilir[10] ve Kur'an'ı telaffuz etmenin hâdis olduğu tarzındaki görüşün Buhârî'ye âidiyeti kesin görülür.

---

7. Bkz. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* II, 352 (حتى ظهر الخلل في مجالس محمد بن يحيى فحسده بعد ذلك وتكلم فيه).
8. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl,* VII, 191.
9. Beyhakî, *el-İ'tikâd,* s. 109-110.
10. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku efâli'l-ibâd", *DİA,* XV, 370.

Nitekim Buhârî, Cehmiyye ekolüne reddiye niteliği taşıyan "Halku ef'âli'l-ibâd" adlı eserinin giriş kısmında, Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın ortaya attığı ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin savunduğu "halku'l-Kur'ân" fikrini tenkîd eder. Ayrıca Buhârî, fiil (yaratmak) ile mef'ûlün (yaratılan) ayrı şeyler olduğuna vurgu yaparak Kur'an'ı okuma ve yazma fiilinin mahlûk olduğunu (zira kulun fiili hâdistir), ezberlenen (mahfûz), yazılan (mektûb) ve okunan (metlüv) Kur'an'ın ise Allah kelâmı olup mahlûk olmadığını (zira Allah'ın sıfatı demek olan fiili mahlûk değil kadîmdir) gâyet açık bir dille ifade eder.

Bu açıklamalarından sonra Buhârî'nin, "Fiillerimiz mahlûktur." tarzındaki cevap cümlesinin, ez-Zühlî ve ona uyanlar tarafından belki hasedin de etkisiyle kötüye kullanıldığı; sözün hakîkî ve sarih mânâsına hamledilmesi gerekirken onun lâzımına tutunup halkın ihtilaf etmesine, Buhârî hakkında farklı algı ve dedikodulara zemin hazırlandığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca Buhârâ'ya dönmek zorunda kalan Buhârî, orada vâli Hâlid b. Ahmed ez-Zühlî'nin (v. 270/883) kendisi ve çocukları için özel ders; *Târîh*'i ile *el-Câmiu's-sahîh*'inin semâı teklifiyle karşılaşır. Ancak o bu talebi kabul etmez. Bunun üzerine Buhârâ vâlisi Buhârî'yi kendi vatanından sürmek ister, fakat onun halk üzerindeki saygınlığından çekinir. Ne var ki, kurduğu plan gereği vâli, orada yaşayan bazı âlimlerin ona yönelik tenkit ve tahriklerini ileri sürerek, "Huzuru bozuyor, zaten ez-Zühlî de Nîsâbûr'dan çıkarmış ve sünnete muhâlif görüşleri olduğuna dair bir mektup yazmıştı!" gerekçesiyle Buhârâ'dan ihraç eder.

Esasen Buhârî, "Kendisine sorulan ilmi gizleyip onu öğretmekten kaçınan kimsenin ağzına ateşten gem vurulur."[11] hadisi gereğince, tahsil ettiği ilmi ve kazandığı tecrübeyi hiç kimseden esirgemez. Ancak devlet ricâlinden ve siyâset adamlarından uzak durmayı ve ilim meclisini belli insanlara tahsis etmeksizin herkese açık olmayı ilke edinmiştir. Ona göre ilmi belli insanların ayağına götürüp mevki ve makamları sebebiyle onlara ayricâlık tanımak, "ma'rûf" diye nitelenen ilkeye ters düşüyordu. Buhârâ'dan çıkarılması sebebiyle kendisine yöneltilen soru üzerine, "Yeter ki dinim selamette olsun, gerisini umursamam! لاَ أُبَالِي إِذَا سَلِمَ دِينِي" diye cevap vermesi, onun izzet, tevekkül, sebât ve salâbet-i dîniyyesini göstermesi bakımından önemlidir.

Hakkında Söylenenler

Buhârî'yi ve eserlerini yakından tanıyanların şu beyanları, onun ilmî ve ahlakî kişliği hakkında fikir vermektedir:[12]

---

11. Ebû Dâvud, İlim 9; Tirmizî, İlim 3; İbn Mâce, Mukaddime 24; Ahmed b. Hanbel, II, 263.
12. Hakkında söylenenlere dair bkz. Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 74; Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 22; İbn Asâkir (*Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, LII, 64 vd.; Zehe-

Hocası Ali b. el-Medînî (v. 234/848-49), "Buhârî sadece senin yanında tevzu gösteriyor." sözüne muhâtap olunca onlara, "Siz ona bakmayın, onun gözleri kendi gibi birini daha görmemiştir." karşılığını verdi.

Kuteybe b. Saîd es-Sekafî (v. 240/855): "Hadis ve re'yi ayrı ayrı ele alıp göz önünde bulundurdum, ilim meclislerinde o kadar fakih, zâhid ve âbidle oturup kalktım. Bildim bileli Muhammed b. İsmâil el-Buhârî gibisini görmedim. Kendi zamanında o, sahâbe içindeki Ömer gibidir. Şâyet o, sahâbe arasında olsaydı, temâyüz eden bir şahsiyet (âyet) olurdu".

Ahmed b. Hanbel (v. 241/855): "Horasan bölgesi hâfızlarının en iyi hadis bileni Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'dir."

Ebû Ammâr el-Huseyn b. Hureys el-Mervezî (v. 244/858): "Ben Buhârî gibisini gördüğümü bilmiyorum. Sanki o ancak hadis için yaratılmış!"

Amr b. Ali el-Fellâs el-Basrî (v. 249/864): "Buhârî'nin bilmediği bir hadis, hadis değildir حَدِيْثٌ لاَ يَعْرِفُهُ مُحَمَّدُ بنُ إِسْمَاعِيْلَ لَيْسَ بِحَدِيْثٍ".

Muhammed b. Beşşâr el-Basrî Bündâr (v. 252/866) diyor ki: Dünyanın hâfızları dörttür: "Rey'de Ebû Zür'a, Nîşâbûr'da Müslim, Semerkand'da Abdullah ed-Dârimî ve Buhârâ'da Muhammed b. İsmâil el-Buhârî".

Müslim (v. 261/874): "(Buhârî'ye hitâben) Seni kıskananlar ancak sana öfke duyabilir. Dünyada senin bir benzerinin bulunmadığına ben şehâdet ederim".

Tirmizî (v. 279/892): "Ne Irak'ta ne de Horasan'da hadislerin illetleri, tarih ve isnâd bilgisi bakımından Buhârî'den daha üstününü gördüm."[13]

Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî (v. 320/932): "Peygamber'i (sa) rüyamda gördüm. Bana "Nereye gitmek istiyorsun?" diye sordu. "Ben Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'yi arzu ediyorum." diye cevap verdim. Bunun üzerine bana "Benden ona selâm söyle!" buyurdu."

Ebu'l-Abbâs Muhammed ed-Değûlî es-Serahsî (v. 325/937) diyor ki: Bağdadlılar Buhârî'ye içerisinde şu şiirin geçtiği bir mektup yazdı: "Sen hayatta olduğun müddetçe Müslümanlar hayırdadır. Senin yokluğun çekildiğinde artık senden sonra bir hayır yoktur المسلمون بخير ما بقيت لهم وليس بعدك خير حين تفتقد".

İbn Huzeyme (v. 311/924): "Şu gök kubbe altında Rasûlullah'ın hadisini Muhammed b. İsmâil'den daha iyi bilen ve daha iyi hıfzeden birini görmedim."

---

bî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 432; İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, II, 1295-1302.

13. Tirmizî, *Sünen*, V, 738. Bu durum, Tirmizî'nin, *Sünen*'in hemen her bâbında, hocası Muhammed b. İsmail el-Buhârî'den râviler ve illetlere dair naklettiği bilgilerden de anlaşılır.

Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî (v. 385/995): "Buhârî olmasaydı Müslim böyle bir eser telif edemezdi. Müslim, Buhârî'nin kitabını esas alıp bir istihraç (müstahrec) çalışması yaptı ve bazı hadisleri ilave etti."

Vefâtı

Semerkand yolculuğu esnâsında yakınlarını ziyaret için uğradığı Hartenk beldesinde birkaç gün kalan Buhârî, orada hastalandı. Gece namazının ardından, "Allah'ım, genişliğine rağmen yeryüzü artık bana dar geldi. Artık beni kendine al/ruhumu kabzet! اللَّهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ضَاقَتْ عليَّ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ فَاقبِضنِي إِلَيْكَ" diye niyazda bulundu ve bir ay geçmeden 256/870 yılının Ramazan bayramı gecesi (1 Şevval) 62 yıllık bereketli ömrünü tamamlayarak ebedî âleme irtihal etti.

Definden sonra güzel bir kokunun belde ahâlisi tarafından günlerce hissedildiği ve bazı muhâliflerinin bundan etkilenip pişmanlık duyarak helallik istediği söylenir. Kuraklık ve kıtlık zamanlarında kabri yanında Allah'tan yağmur talep edildiği (istiskâ) ve duânın kabul gördüğü ifade edilir.

Eserleri

1. *el-Câmiu's-sahîh:* Eser detaylı olarak aşağıda tanıtılacaktır.
2. *et-Târîhu'l-kebîr* (thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Beyrut 1407/1986, I-VIII. Alfabetik tertiple yazılan eser, sahâbe devrinden müellifin kendi zamanına kadar zayıf veya sika onüç bin üçyüz sekiz râvî hakkında bilgi ihtivâ etmektedir. Hadis ricâl ilminde yeni bir çığır açan bu eser, Müslim'in *el-Esmâ ve'l-künâ* adlı kitabına temel teşkil etmiştir.
3. *et-Târîhu'l-evsat: et-Târîhu'l-kebîr*'in hülasası durumunda olan eser, ilgili haberleri hazfedilip büyük ölçüde alfabetik olarak tertip edilmiştir. Buhârî'nin *et-Târîhu's-sağîr* (thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Kahire 1976-1977, I-II) adlı eseri, aslında bu kitaptır[14].
4. *Kitâbu'd-Duafâ es-sağîr* (thk. Mahmud İbrahim Zâyed), Beyrut 1986. İsimlerin alfabetik olarak sıralandığı kitap, 418 zayıf râvîyi ihtivâ etmektedir.

14. Bu konuda bkz. Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr,* I, 22-24 (neşredenin girişi), Muvaffak b. Abdillah, *Tevsîku'n-nusûs,* s. 85-92; Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları,* s. 315. Burada (s. 315 dn) İbn Hayr el-İşbîlî'ye göre, Buhârî'nin *Kitâbu'd-Duafâ ve'li-metrûkîn* adlı eserinin de aslında onun *et-Târîhu's-sağîr*'i olduğu bilgisine de yer verilir.

5. *el-Künâ*, Haydarâbâd 1360, Beyrut 1403. *Cüz' mine't-târîh el-kebîr* diye bilinen eser, 1000 kadar râvî hakkında kısa bilgiler ihtivâ etmektedir.
6. *el-Edebu'l-müfred* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire 1375/1955. Müellifin *el-Câmi'* adlı eserinin *Kitâbu'l-Edeb*'inden farklı olup müstakil yazıldığını ifade etmek için *el-Müfred* sıfatını taşıyan eserde, *Câmi*'de olmayan pek çok hadis mevcuttur.
7. *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-redd ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'tîl*, Beyrut 1990.
8. *el-Kırâatu halfe'l-imâm: Hayru'l-kelâm fi'l-kırâati halfe'l-imâm*, Medine 1405.
9. *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât:* Eser, *Tenvîrü'l-ayneyn bi-refi'l-yedeyn fi's-salât* (Dehlî 1299) ve *Kurratü'l-ayneyn bi-ref'i'l-yedeyn fi's-salât* (Kuveyt 1983) adıyla basılmıştır.
10. *es-Sülâsiyyât*, Beyrut 1986. Yirmibir sülâsî nitelikli hadis ihtivâ eden eser, Buhârî'den sonra onun *Sahîh*inden ayıklanarak telif edilmiştir.
11. *er-Rubâiyyât* Rabat 1404. Eser, Yûsuf el-Kettânî tarafından *Rubâiyyâtü'l-İmâm el-Buhârî* adıyla neşredilmiştir.

Ayrıca kaynaklarda Buhârî'ye *Kitâbü'l-Vuhdân, Kitâbü'l-Mebsût, Kitâbü'l-İlel, Kitâbü'l-Fevâid, Esâmi's-sahâbe, Kitâbü'l-Eşribe, et-Tefsîru'l-kebîr, Birru'l-vâlideyn, Kitâbü'l-İ'tisâm, Kitâbü'l-Îmân, er-Rikâk* ve *Kitâbü's-Sünen fi'l-fıkh* gibi eserler yanında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde birer nüshası bulunan *et-Târîh fî ma'rifeti ruvâti'l-hadîs ve nakaleti'1-âsâr ve temyîzi sikâtihim min duafâihim ve târihi vefâtihim* (Medine, nr. 524, 18 varak) ile *et-Tevârih ve'1-ensâb* (III. Ahmed, nr. 2969, vr. 382a-399b) adlı iki eser nisbet edilir.

el-CÂMİU'S-SAHÎH

el-Câmiu's-Sahîh'in Mahiyeti

Buhârî'nin "*Sahîhu'l-Buhârî*" diye şöhret bulan kitabının tam adı, Nevevî'ye göre *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh şallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*'tir. İbn Hacer el-Askalânî ise onun adını *el-Câmi'u's-sahîhu'1-müsnedü min hadîsi Rasûlillâhi sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* şeklinde verir.

Hadisleri merfû-muttasıl (müsned) olarak nakledilen ve bir tür seçki (muhtasar) özelliği taşıyan *Sahîh-i Buhârî*, mücerred sahîh hadisler konusunda ilk tasnîf edilen Câmi' türünde bir eserdir. Câmi'ler, her konudan yeterli miktarda hadisleri bir araya getiren kapsamlı hadis kitaplarıdır. Bu kitaplar," ale'l-eb-

vâb telif" sistemine (konulara) göre hadisleri içine alır ve "iman", "ahkâm", "rikâk", "zühd ve takvâ", "et'ıme, eşribe ve âdâb", "tefsir, tarih, siyer ve cihâd", "menâkıb ve mesâlib", "fiten ve melâhim" olmak üzere sekiz ana bölümden teşekkül eder.

Buhârî tarafından rivâyet edilen hadisler, kendinden önceki hadis âlimlerinin sahih kabul ettikleri hadislerden seçilmiştir. Onun, "Kitapta sadece sahih hadisleri tahrîc/rivâyet ettim. Dışarda bıraktığım sahih hadislerin sayısı daha çoktur. لَمْ أَخرِّجْ فِي الكِتَابِ إلاَّ صَحِيحاً وَمَا تركتُ مِنَ الصَّحِيحِ أَكْثَرُ"[15] veya "Bu kitaba ben ancak sahih olanları dâhil ettim ve kitap uzamasın diye de sahihlerden terk ettim. مَا أَدخلتُ فِي هَذَا الكِتَابِ إلاَّ مَا صَحَّ وَتركتُ مِنَ الصِّحَاحِ كِي لاَ يطولَ الكِتَابُ" sözünden, eserin hacmini büyütmemek için sahih hadislerin hepsini almadığı anlaşılmaktadır. Nitekim eserin *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh şallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* adını alması, niyetin "*muhtasar*" bir tasnîf olup *mufassal* bir kitap çalışmasına teşebbüs edilmediği izlenimini verir. Eserini telifte onun "sahih hadisleri toplamak" ve "fıkhî istinbat ve hikemî nükteleri ortaya koymak" gibi iki temel hedefinin olduğu anlaşılır. Nitekim Buhârî, bir hadisin taşıdığı farklı hüküm ve hikmetleri göstermek için aynı hadisi –peşpeşe yer veren Müslim'in aksine- başka bablarda da zikreder. Burada Dârekutnî'nin, "Buhârî olmasaydı Müslim böyle bir eser telif edemezdi. Müslim, Buhârî'nin kitabını esas alıp bir istihraç (müstahrec) çalışması yaptı ve onda olmayan hadisleri ilave etti." şeklindeki tesbîtine yer vermekte fayda vardır.

Bizzat Buhârî'nin verdiği şu bilgi, *el-Câmiu's-sahîh*'i telif kararı almasında hocası İshâk b. Râhûye'nin etkisini gösterir: "İshâk b. Râhûye'nin yanındayken, bir defasında bize 'Peygamber'in (s.a) sahih sünnetini ihtivâ eden muhtasar bir kitap telif etseniz!' şeklinde arzusunu dile getirmişti. Onun bu teklifi bizde bir tesir ve heyecan uyandırdı. Böylelikle *el-Câmiu's-sahîh*'i telife karar verdim."

Buhârî, *sıhhat* ve *sünnet* vurgusu yapan bu haber yanında, *el-Câmiu's-sahîh*'i telif sebebine dair gördüğü bir rüyadan da bahseder: "Peygamber'i (sa) rüyamda gördüm. Sanki elimde bir yelpaze ile huzurunda onu serinlettim, önünde durup (rahatsız eden şeyleri) ondan uzaklaştırdım. Bunu bir rüya tabircisine sordum, o da bana 'Sen Peygamber'i ona isnâd edilen yalanlardan koruyacaksın/uzaklaştıracaksın.' dedi. İşte bu, *el-Câmiu's-sahîh*'i tahrîc ve telife beni sevk eden husus olmuştur. *el-Câmiu's-sahîh* kitabıma bir hadis koymadan önce abdest alıp veya gusledip iki rek'at namaz kılardım."

Eserini büyük bir heyecanla Buhârâ'da yazmaya başlayan, Mekke ve Medine'de ibadet zevkiyle çalışmasına devam eden, Allah'tan hayırlı sonuç isteyip

15. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 471.

sıhhatinden emin olduğu hadisleri eserine aldığını söyleyen Buhârî, kitabın bâb başlıklarını Rasûl-i Ekrem'in kabriyle minberi arasında temize çektiğini ve her bâb için iki rekât namaz kıldığını anlatır. Ayrıca onun şöyle dediği de nakledilir: "On altı yılda altı yüz bin hadisten *el-Câmi*'i tasnîf ettim ve Allah ile kendi aramdaki şeylerde onu hüccet kıldım."

Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* kitabını yazdıktan sonra onu Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislere arz etti; onlar da güzel görüp dört hadis dışında kitabın sıhhati için şehâdette bulundular. el-Ukaylî diyor ki: "Bahis konusu dört hadiste sonsöz, Buhârî'nin sözüdür; onun tahrîc ve değerlendirmesine göre sahihtir."

Bizzat müellifinden doksan bin kişinin dinlediği *el-Câmiu's-sahîh*, İslâmî ilimlere temel teşkil eden bir hadis kitabı olarak hiçbir esere nasip olmayan haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Demek oluyor ki, Buhârî'nin, "Rabbimin bu eserleri, Müslümanlar için bereketli kılmasını ümit ederim." diye yaptığı duâ müstecâb olmuştur.

Gerçekten de *el-Câmiu's-sahîh*, hadislerin kesin bir şekilde Rasûl-i Ekrem'e ait olduğu inancıyla tarih boyunca hep şifâ kaynağı olarak görülmüş, kısmen veya tamâmen hıfzedilmiş, Buhârîhânlar tarafından okunmuş ve hatim meclisleri icra edilmiştir.[16] Ona meftûn olan bir edîbin, "İnsanlar Sahîh-i Buhârî'ye insaf ve adaletle yaklaşsalardı, o ancak altın suyu ile yazılırdı. (صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ لَوْ أُنْصِفُوهُ لَمَا خُطَّ إِلاَّ بِمَاءِ الذَّهَبْ)" diye başlayan ve "Seni cennet bahçelerinde bitmek tükenmek bilmeyen mütemâdî nimetlere has kıldı. وخصك في عرصات الجنان بنعم تدوم ولا تنقضب" diye sona eren 12 beytlik şiiri[17], tarih boyunca alaka uyandırmıştır. Şu tesbît de es-Sübkî'ye aittir: "Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* adlı kitabı, İslâm kitâbiyâtının en kıymetlisi ve Kitâbullah'tan sonra en fazîletlisidir."

---

16. *Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık* konulu yüksek lisans tezinde (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009) Mustafa Celil Altuntaş'ın ulaştığı sonuç şöyledir: "Osmanlı Devleti'nde camilerde, kütüphanelerde, sarayın bazı bölümlerinde, Bâb-ı Meşîhatte, türbelerde, medreselerde, tekkelerde, İstanbul'dan Bursa'ya Şam-ı Şerîf'ten Kahire'ye, Halep'ten Bağdat'a, Manisa'dan İzmir'e, Kerkük'ten Musul'a, Mekke ve Medine başta olmak üzere kutsal mekânlarda Mescîd-i Aksâ'da, ordu hareket ettiği zaman muhtelif vilâyetlerde, hâssaten Ordu'da bulunan Buhârîhânlar mârifetiyle, Buhârî-i Şerif tedrîs ve hatim geleneği yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Buhârî okuyan Buhârîhânlara geçimlerini sağlamaları için maaş tahsis edilmiş, bu görev vakıflardan tevcih edilerek görevin aksamadan yürütülmesi sağlanmıştır."

17. Ebû Âmir el-Fadl b. İsmail el-Cürcânî'ye ait olan şiir, İbn Asâkir (*Târîḫu medîneti Dımaşḳ*, LII, 74) ve Zehebî (*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 471) tarafından nakledilir. Şiirin onikinci beyti Zehebî'nin söz konusu eserinde yer almaz. Orada şiir şu onbirinci beyt ile son bulur: "Mevlân sana arzu ettiğin her şeyi lütfetti ve mevhibeleri içinde senin nasibini bol verdi (فَأَعطَاكَ مَولاكَ مَا تَشْتَهِيهِ وَأَجْزَلَ حَظَّكَ فِيمَا وَهَبْ)".

Bugün elimizdeki *Sahîh-i Buhârî*, Ali b. Muhammed el-Yûnînî (v. 701/1302) tarafından hazırlanan ve *el-Câmiu's-sahîh*'i Buhârî'den biri 248/862'de Firebr'de, diğeri 252/866'da Buhârâ'da olmak üzere iki kere semâ' eden Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'nin (v. 320/932) nüshasına dayanan metindir. *Sahîh-i Buhârî*'nin öne çıkan dört nüshası içinde tam ve en meşhur olan el-Firebrî'dir. Diğer nüshalar ise Hammâd b. Şâkir en-Nesevî (v. 290/902), İbrahim b. Ma'kıl en-Nesefî (v. 295/908) ve Mansûr b. Muhammed el-Bezdevî (v. 329/940) rivâyetlerinden oluşmaktadır. Bir de eksik ve hatâlı bulunduğundan pek itibar görmeyen el-Mehâmilî (v. 330/941) nüshası vardır.

el-Câmiu's-sahîh'te yüze yakın kitap (bölüm), dört bine yakın bâb (konu) ve mükerrerleriyle birlikte 7397 hadis bulunmaktadır. 1341 muallak (isnadsız) rivâyet ile 344 mütâbeâtın bu rakama eklenmesi halinde, hadislerin toplamı 9082'ye ulaşmaktadır. Bu rakama mevkûf (sahâbe kavli) ve maktû (tâbiîn ve tebe-i-tâbiînin söz ve fiilleri) hadisler dâhil değildir. Mükerrerler hariç ise 4000 hadis bulunmaktadır.

"Buhârî'nin fıkhı bâb başlıklarında bulunur (فِقْهُ الْبُخَارِي فِي تَرَاجِمِه)" sözü meşhurdur. Onun görüş ve anlayışını yansıtan bu başlıklarda kesinlik ifade eden ma'lûm fiil kalıpları (cezm sigaları) ile zikredilen rivâyetler sahih, kesinlik ifade etmeyen meçhul fiil kalıpları (temrîz sigaları) ile zikredilen rivâyetler ise zayıf olarak bilinir. Akâid, tefsir, fıkıh ve ahlâka dair tertip ettiği başlıkları önemseyerek farklı grup, mektep ve mezheplere yönelik itirazda bulunan Buhârî, konuyla ilgili âyetleri, muallak hadisleri ve selef ulemâsının sözlerini zikreder. Tabîî fıkhî meseleler yanında Kur'an tefsirine dair pek çok malzemenin derç edildiği bu başlıklarda o, daha çok kendi görüş ve fetvâsını destekleyen nakillerde bulunur. Bazen de bâb başlığını soru formunda vererek konunun detayına işaret etmiş olur. Buhârî'nin, yirmi beş bâb başlığında kullandığı "Bazı insanlar şöyle dedi." cümlesiyle kimleri kasdettiği tartışma konusudur.[18] Onun, muhtelif bâblarda bölmek (taktî') sûretiyle hadislerden hüküm istinbâtında bulunduğu da görülür. Aslında bütün bu faâliyetler, Buhârî'nin mücerred hadis rivâyetiyle yetinmeyip dirâyet yönünü ve fıkhü'l-hadîs tecrübesini göstermesi bakımından dikkat çeker. Nitekim "*Sahîh*'in hemen hemen her faslının tetkîki sırf

18. Bu tartışma konusu Dayhan (bkz. *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, s. 34 dn.) tarafından şöyle özetlenir: "Buhârî 3261 bâb içinde sadece 25 yerde mezkûr ibâreyi zikretmek suretiyle bazı görüş sahiplerine muhâlefet etmiştir. Bu ibâreyle sadece İmam Ebû Hanîfe'yi kasdetmemiş, onunla aynı fikirde olan başkalarını; yerine göre İmam Mâlik, Îsâ b. Ebân, İmam Muhammed, Züfer, Süfyân es-Sevrî, el-Evzâî, hatta İmam Şâfiî'yi kasdetmiştir. Bu, kendi muhâliflerinin tümünü kapsayacak biçimde kullanılmış genel bir ifadedir ve Buhârî'nin münâkaşadaki üslûbunu gösterir. Buhârî bu ibâreyi dâimâ red için değil, (Kitâbü'l-Hibe'de olduğu gibi) kabul için de kullanmıştır."

bir hadis kitabı olarak kalmak gâyesini hiçbir zaman gütmediği"[19] ve "*Sahîhu'l-Buhârî'deki* imân, tevhîd, kader, Kitab ve sünnete sarılma, haber-i âhâd gibi bölümler ve bu bölümler içinde yer alan hadisler, kitabın, kesinlikle İslâm dinini Mu'tezile ve benzeri mezheblerin tasallutundan korumak maksadıyla hazırlandığı"[20] dile getirilir.

Ayrıca İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (v. 683/1284), *terceme* adı verilen bâb başlıkları ve muhtevâlarına dair *el-Mütevârî alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî* (thk. Salâhaddîn Makbûl Ahmed, Kuveyt 1407/1987) adlı müstakil bir kitap yazar ve orada dedesinin şu sözünü nakleder: "Fıkhı bâb başlıklarında olan iki kitap vardır: Birisi hadiste Buhârî'nin kitabı, diğeri ise nahivde Sîbeveyh'in kitabıdır."

Muhtelif baskıları gerçekleştirilen *el-Câmiu's-sahîh*'in, Yûnînî nüshası esas alınarak kenarında diğer nüsha farkları gösterilmek sûretiyle II. Abdülhamid'in emriyle yapılan neşir tercihe şâyân addedilir. Onun ardından Hacı Zihni Efendi'nin tashihiyle yapılan baskı mükemmel görülür.

el-Câmiu's-Sahîh'e Yöneltilen Tenkitler

Tarihin her döneminde *Sahîh-i Buhârî*'ye bazı tenkitlerin yöneltildiği; eserde ismi geçen yaklaşık 80 ricâlin zayıf ve 110 hadisinin illetli görülüp tartışıldığı, muan'an ("an fülân" şeklindeki) hadislerde likânın (karşılaşıp görüşmenin) şart koşulması ile muallak (isnâdsız) rivâyetlerin yer almasının eleştirildiği bilinir. Doğrusu Müslim'in aksine Buhârî'nin çağdaş olmayı yeterli görmeyip semâı gösteren likâyı şart koşması, o dönemde yaygın olan tedlîs ve irsâl karşısında alınması gereken bir tedbir sayılmalıdır. Bu itibarla, Müslim'in *Sahîh*'i üslup ve tasnîf güzelliği açısından Buhârî'nin *Sahîh*'inden daha üstün görülmekle beraber sıhhat bakımından Buhârî'nin *Sahîh*'i birinci sırada tutulmuştur.

Sahîh-i Buḫârî'de yer alan 1341 muallak hadisin -160 adedi hâriç- kitabın başka bâblarında tahrîc edildiği görülmektedir. İbn Hacer Askalânî'nin *Tağlîku't-ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buḫârî*, Beyrut-Dımaşk 1405/1985) adlı eseri bu konuya dairdir. Ayrıca tartışma konusu yapılan ricâlin rivâyetlerinin gâyet az olması yanında, onlara mülâkî olup hallerini bildiği, bu hususta söz ve kararın yine Buhârî'ye ait olduğu da ifade edilir.

Buhârî'ye tenkit yöneltenler arasında Dârekutnî (v. 385/995), Ebû Zer el-Herevî (v. 434/1042), İbn Hazm el-Endelüsî (v. 456/1064), Ali el-Gassânî

19. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, s. 107.
20. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 230.

el-Ceyyânî el-Endelüsî (v. 498/1104) gibi hadis âlimleri bulunmaktadır. Bunlar arasında Dârekutnî'nin tenkidleri meşhurdur.

Dârekutnî tenkidlerini *el-İlzâmât ve't-tetebbu'* adlı kitabında yöneltir. O, "Kettânî'nin *Sahîhayn'e müstedrek*'i gibidir."[21] diye nitelediği *el-İlzâmât*'ta sıhhat şartlarına uyduğu halde *Sahîhayn*'da yer almayan yetmiş hadisi müsned tertîbinde toplarken, Kâtib Çelebi'nin "*Sahîhayn'e tahrîc*"[22] diye nitelediği *et-Tetebbu*'da illetli görülen 218 hadisin tahrîcini yapar.

İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî ile ilgili olan 110 hadisi ele alarak Dârekutnî'nin iddiâ ve tenkitlerine cevap verir.[23] Bu konuda onun, şu tesbît ve değerlendirmesi önem arz eder: "Her insaf sahibi bilmelidir ki bu hadisler, kitabın asıl konusuna zarar vermemekle beraber, onların hepsi farklı cihetlerden vârid olmuşlardır. Bunlar, sıhhatleri üzerinde tartışma olan hadisler olup kitabın diğer bölümlerinde yer alan hadisler kadar kabul görmemiştir."[24]

Daha önce işaret edildiği üzere, Buhârî değişik ilim beldelerinde kitâbî ve şifâhî yolla aldığı hadisleri tasnîf ettiği, kitabının bazı bölümlerini hâfızasında kalan bilgilerle yazdığı, bu sebeple de metinlerde mânen rivâyet, ihtisar ve hazf gibi hususların ortaya çıktığı, nüsha farklılıkları ve bazı râvîlerden kaynaklanan hatâların bulunduğu bilinmektedir.

Bazı yerlerde de bâb başlığı ile onun altında yer alan hadisler arasında münâsebetin kurulmasında problem görülmüştür. "Bunların sayısı gâyet azdır." diyen İbn Hacer, bu konuda Ebû İshâk el-Müstemlî'nin şu sözünü nakleder: "el-Buhârî'nin kitabını el-Firebrî'nin yanındaki aslından istinsâh ettim. Onda tamamlanmamış ve boş bırakılmış şeyler/yerler gördüm. Onlar arasında bazı bâb başlıkları vardı ki, altında hiçbir şey zikredilmemiş, bazı hadislerin de bâb başlıklarının konulmamış olduğunu gördüm. Biz de bunların bazılarını bazılarına (iki veya daha fazla bâb başlıklarından birini diğerine) ilâve ettik."[25]

el-Müstemlî'nin bu sözü, *el-Câmiu's-Sahîh* için önemli bir kusur sayılmamalıdır. Bu ve benzeri ibarelerden Buhârî'nin kitabını tashîh edip ona nihâî şeklini veremediği anlamını çıkarmak da pek isabetli değildir. Bu itibarla, "Buhârî, kitabını tamamlama fırsatı bulamadığı için, kitabı sonraki nesillere müsvedde halinde intikâl etmiştir veya el-Buhârî'nin kitabını temize çekemeden öldüğü anlaşılmaktadır." şeklinde dile getirilen bir tesbît[26] ihtiyatla kar-

---

21. Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 23.
22. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1403. *el-İlzâmât ve't-tetebbu'* (ikisi birlikte), Ebû Abdirrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'nin tahkikiyle basılmıştır (Beyrut 1985).
23. el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, I, 100-137.
24. el-Askalânî, *a.g.e.* I, 501.
25. el-Askalânî, *a.g.e.* I, 8.
26. Bkz. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 69-79, 93, 107, 135, 374.

şılanmalıdır. Zira, daha önce geçtiği üzere, "Bütün kitaplarımı üçer kez tasnîf ettim." diyen Buhârî'nin, kitaplarını yazarken ihtimam gösterdiği, yazdıktan sonra talebelerine okuturken bazı konuları ilâve edip bazılarını çıkardığı, daha sonra eserini ikinci ve üçüncü defa aynı şekilde okutup tashîh ettiğini göstermektedir.

Ayrıca M. Fuad Sezgin, "Buhârî'nin Tenkîdi" başlığı altında, "Bundan başka İbn Abdalbarr (öl.463)'in de Buhârî'nin garip karşılanan bazı taraflarını ele alan al-Mesâil al-mustağraba min al-Buhârî adında bir eser vücûde getirdiğini öğreniyoruz (Zurqânî, I, 69)"[27] diye isabetsiz bir değerlendirme yapar. Zira onun görme imkânı bulamadığı anlaşılan İbn Abdilberr'in *el-Ecvibetü'l-müstev'abe ani'l-mesâil el-müstağrabe min Sahîhi'l-Buhârî*[28] adlı eseri, kendisine soru olarak yöneltilen yirmi iki hadisin açıklamasından ibarettir. Bu yönüyle eser, mânâsı zor anlaşılan ve müşkilât arz eden hadisleri konu aldığından, özellikle fıkhü'l-hadîs, müşkilü'l-hadîs ve garîbü'l-hadîs ilimlerine dairdir. Meselâ Rasûl-i Ekrem'in "gece namazı"nın İbn Abbâs rivâyetine göre on üç, Hz. Âişe rivâyetine göre ise vitir ve sabahın (sünnet) iki rek'ati dâhil on bir rekât olarak yer alması meselesi, İbn Abdilberr tarafından şöyle cevaplandırılır: "Bunların hepsi, nakil cihetinden sâbit eserlerdir. Mâlik ve başkaları sika râvîlerden nakletmişlerdir. Onlardan hiçbiri müteârız değildir. Şu iki durum söz konusu olmuştur: Âişe hadisinde geçtiği üzere, on bire iki ziyade rekât, sabah namazının iki rekât (sünnet)i olmuştur. Bu durumda Âişe hadisi, İbn Abbâs'ın mücmel bıraktığını tefsir etmiş olur. Münferid eser kabul gördüğü gibi, bu ziyâde de makbûl olur. Ya da Rasûl-i Ekrem bir kez on üç, bir kez de on bir rekât namaz kılmıştır (...)."[29]

Seyyid Salih Ebu Bekir, *el-Advâu'l-Kur'âniyye fi'ktisâhi'l-İsrâiliyye ve Tathîru'l-Buhârî minhâ* adlı kitabında İsrâîliyyât olduğu iddiâ edilen 120 rivâyet, Kur'an'a aykırı düştüğü gerekçesiyle tenkîde tâbi tutulur. M. Hayri Kırbaşoğlu da bu çalışmadan nakil yapar.[30]

Hattâbî, toplumun her kesiminden gelen talep ve duyulan ihtiyaç üzerine yazdığı *A'lâmü'l-hadîs* adlı *Sahîh-i Buhârî* şerhinin hemen girişinde diyor ki:

---

27. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, s. 195. Zürkânî kaynaklı bu yanlış bilgi, 2013 yılında neşredilen bir başka doktora tezinde de kullanılır (bkz. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 201): "İbn Abdi'l-Berr (v. 463/1071), *el-Mesâilu'l-mustağrabe mine'l-Buhârî*. Bu eserde *Sahîh*'in bazı yönlerden tenkîd edildiği Zürkânî (v. 1122/1710) tarafından kaydedilmektedir."
28. Konya Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi'nde 53 varak halinde yazma tek nüshası bulunan bu eser, Amr Abdülmün'ım Selîm'in tahkikiyle neşredilmiştir (312 sayfa, Kahire 1426/2005).
29. İbn Abdilberr, *el-Ecvibetü'l-müstev'abe*, s. 153-154.
30. Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 267-278.

"Zamanla ilmin kayboluşunu ve cehâletin ortaya çıkışını, ehl-i bid'atın çoğalıp kitap ve sünnetten nasıl yüz çevirdiklerini düşündüm. Onların, hadislerin mânâ ve maksadını araştırmayı ihmâl ederek hadisten uzaklaştıklarını ve hadis âlimlerini haksız olarak tenkîd ettiklerini gördüm. Buhârî'nin yer verdiği sika râvî ve sahih hadislere dair yönelttikleri sualler karşısında onların bu konuları bilmedikleri ortaya çıktığında, hadis âlimlerini kötülemek için bunu basamak yaptılar. İşte gelinen bu nokta, benden istenen *Sahîh-i Buhârî* şerhinin telif sebebi oldu. Doğru yolda olanlar için bir delil, bâtıla sapan ehl-i bid'ate karşı bir hüccet olması için tecrübem ölçüsünde bu eserdeki hadisleri ve çetrefil noktaları açıklamayı bir borç ve vazife kabul ettim."

Babanzâde Ahmed Naîm (v. 1934), "Burada zikretmekten kendimi alamıyorum." diye yâd ettiği İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-sünne* adlı eserinden şu tesbîti nakleder: "Diyor ki emr-i tashîhde, yâni bir hadîsin Sahîh olup olmadığına hükmetmekte eimme-i hadîs ne Buhârî'ye, ne de Müslim'e taklîd etmiş değillerdir. Bu iki musannıfın Sahîh addettikleri hemen bütün hadîsler kendilerinden evvel de eimme-i hadîsce Sahih ad ve telakkî bi'l-kabûl edilmişlerdi. Kendi asırlarında da öyle idi. Kendilerinden sonra da bu fennin eimmesi bu kitapları nazar-ı tedkîkden geçirip bu iki imâmın "Sahîh" dediklerine kendileri de "Sahîh" demekte muvâfakat ettiler. Yalnız bir takım huffâzın intikâd ile aleyhe hüküm verdikleri takrîben yirmi hadîslik az mikdârını istisnâ etmek lâzımgelir. İntikâda uğrayan bu mevâzın çoğu Müslim'dedir. Bunlarda da birtakımları onlardan yana, birtakımları da müntakıdlardan yana çıkmışlardır. Lâkin işin doğrusu bu bâbda tafsîl üzere hüküm vermektedir. Bazı yerler vardır ki, hakîkaten intikâda şâyândır. Ümmü Habîbe hadisi ile "خَلَقَ اللهُ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ (Allah toprağı cumartesi günü yarattı.)" hadisi ve üç, yâhud daha ziyâde rükû ile salât-ı küsûf kılındığı hadîsi bu cümledendir. Buhârî'ye edilen intikâdâtın bâzıları yerinde değildir. İntikâda bihakkın uğramakdan en uzak olan *Sahîh-i Buhârî*'dir. Buhârî hemen dâimâ intikâd edilebilecek bir lâfz rivâyet etti mi derhal müntekad olduğunu beyân eden lâfzı da rivâyet etmiştir. Hulâsa bu, yedi bin dirhemi intikâd edib de içinden birkaç dirhemi -onlar da büsbütün faydasız ve sırf mağşûş olmamak üzere- züyûf olmasına benzer. Buhârî san'atında imâm olan bir zâtdır (...).[31]

Ayrıca Babanzâde Ahmed Naîm, Buhârî ve diğer meşhur muhaddislerin "daha önceki hadis mecmualarını tarayarak en sahih olan rivâyetleri bir araya toplamak ve böylece de muhaddis olmayanları vesveseden kurtarmak"[32] olduğunu da ifade eder.

Gerçekten de Buhârî, büyük bir dikkat ve hassasiyet göstererek kitabına derç ettiği hadislerin farkındadır. Bununla beraber, İmam Mâlik'in (v. 179/795)

---

31. Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı (Mukaddime)*, I, 255-256.
32. Ahmed Naîm, *a.g.e.* I, 51.

dile getirdiği şu temel ilke her hâlükârda benimsenmelidir: "Her insanın sözü alınabilir de, terk edilebilir de. Şu kabrin sahibi (Hz. Peygamber) bundan müstesnadır." Ayrıca, İbn Teymiyye (v. 728/1327) şu tesbîtte bulunur: "Kur'an'dan başka hiçbir kitap hatâdan salim değildir لَا يَسْلَمُ كِتَابٌ مِنَ الْغَلَطِ إِلَّا الْقُرْآنَ"[33]. Onun bu tesbît cümlesi, başta "Kitâbullah'tan sonra en sahih iki kitap" diye niteleldiği *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* ile *Müsned-i Ahmed b. Hanbel* olmak üzere hadis kaynaklarına dair yaptığı değerlendirme esnâsında geçer.

Meselâ Vâkıdî, Müslim[34], İbn Battâl, İbnü'l-Cevzî, Nevevî gibi pek çok âlime göre, Hz. Peygamber'e ilk kavuşan, Buhârî'nin naklettiği gibi Sevde değil, Zeyneb bint Cahş'tır. Zira Zeyneb bint Cahş Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında, Sevde bint Zem'a ise Muâviye'nin hilâfetinde 54 yılında vefât etmiştir. Bahis konusu hadis şudur:

Buhârî'nin Hz. Âişe'den rivâyet ettiğine göre, Peygamber'in (sa) hanımları vefâtından sonra kendisine ilk kavuşacak hanımın kim olduğunu sordular. Peygamber (sa), "Eli en uzun olanınız." diye cevap verdi. Bunun üzerine hanımlar bir dal parçasıyla ellerini ölçtüler. Eli en uzun olan Sevde çıktı. Âişe (ra) diyor ki: Sonra anladık ki, elinin uzun olmasından maksat sadaka (tasadduk, eli açık) demekmiş! O (Sevde), içimizde Peygamber'e (sa) ilk (en çabuk) kavuşanımız oldu, o sadaka vermeyi severdi."[35]

Bu hatânın bazı râvîlerden kaynaklandığını ifade eden İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), Buhârî'nin buna işarette bulunmayışını taaccüple karşılar (هَذَا الحَدِيث غلط فِيهِ بعض الرواة وَالْعجب من الْبُخَارِيّ كَيفَ لم يُنَبه عَلَيْهِ).[36] Nevevî de aynı noktaya değinerek şu açıklamada bulunur: "Bu hadis Buhârî'nin zekât bölümünde, Peygamber'in (sa) zevceleri içinde kendisine ilk kavuşacak olanın Sevde olduğunu vehmettiren müşkil bir lafızla geldi. Bu vehim icmâ ile bâtıldır."[37]

Ne var ki *Sahîh-i Buhârî*, bazen haksız ve gereksiz tenkitlere maruz kalabilmektedir. Bu konuda verilebilecek şu örnek, bir hadisin orijinal metnini ve onun farklı tarîklerini dikkate almanın altını çizmesi bakımından da önemli sayılmalıdır:

Abdullah b. Ömer (ra) anlatıyor: Peygamber (sa) âhir hayatında bize yatsı namazını kıldırdı. Selam verince ayağa kalktı ve "Şu gecenizi görüyorsunuz ya! İşte bu geceden itibaren yüz yıl başında, bugün yeryüzünde olan kimseler-

33. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ,* XVIII, 72.
34. Müslim, Fezâilü's-sahâbe, 101.
35. Buhârî, Zekât, 11.
36. İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn* (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), IV, 372.
37. Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim,* XVI, 12. İbn Hacer'in Buhârî rivayeti üzerine zikrettiği te'vîl, Aynî tarafından kabul görmez.

den hiç kimse kalmayacaktır." buyurdu. Bunun üzerine insanlar, hadiste zikredilen "yüz yıl" tabiri hakkında kendi aralarında yapılan konuşmalara bakarak, Rasûlullah'ın (sa) bu sözünü yanlış anladılar. Hâlbuki Peygamber (sa) "Bugün yeryüzünde olan hiçbir kimse (yüz yıl sonra) kalmayacak." sözüyle, yüz yıl sonra sahâbe kuşağının son bulmasını kastetmektedir.[38]

Metin tenkîdinin sened tenkîdine nisbetle neredeyse hiç yapılmadığı görüşünde olan Ahmed Emin (v. 1954)[39], bir hadisin söylendiği ortamla örtüşüp örtüşmediği, tarihî realiteyle bağdaşıp bağdaşmadığı veya şartları itibariyle fıkıh vb. gibi metinlere benzeyip benzemediğine yönelik eleştirilere çok az rastlandığını ifade eder. Yukarıda verilen hadisi Buhârî'den, "Yüz yıl sonra yeryüzünde nefes alan hiçbir canlı kalmayacaktır." diye nakleden Ahmed Emin, tarihî gerçeklerle çeliştiği gerekçesiyle bunun *sahih* olmadığını söyler. Buhârî'nin hadis ilmindeki otoritesini kabul eden yazar, onun hatâsının metin tenkidini ihmal edip sened tenkidiyle yetinmesinden kaynaklandığını da ekler.

Doğrusu Ahmed Emin'in naklettiği hadis metninde, Buhârî metninde geçen "gece" kelimesi ve "bu geceden itibaren" diye tercüme edilen "minhâ" daki "gece"ye râcî zamir ve diğer rivâyette zikredilen "bugün" (el-yevm) lafzı geçmez. Bu demektir ki yazar, Buhârî'yi referans göstererek tenkit ettiği hadisi tâli bir kaynaktan almış veya eksik/yanlış hatırlamıştır.

Meselâ sahâbeden bir kısmı hadisten, yüz yıl sonra kıyâmetin kopacağı mânâsını çıkarmıştı. Nitekim Ahmed Emin de öyle anlamış olmalı ki, hadisin tarihe ters düştüğünü ileri sürebilmiştir. Bu sebeple onun, tarihi realiteyle bağdaşmadığı gerekçesiyle söz konusu hadisi eleştirmesi anlamsızdır. Aksine Rasûl-i Ekrem'in ebediyete irtihâlinden bir ay önce işaret ettiği hâdise, hicrî 110 tarihinde Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'nin vefâtıyla birlikte bir asır sonra gerçekleşmiş bulunmaktadır.

Sonuç itibariyle, hakkında özellikle hicrî V. ve VI. asırlarda oluşan tecrübe ve görüş birliğinin farkında olan Zehebî, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra Müslümanların elindeki en üstün kitabın *el-Câmiu's-sahîh* olduğunu söyler.

el-Câmiu's-Sahîh'in Şerhleri

Hadis literatürü araştırmaları, üzerine en çok çalışma yapılan musannefâtın sırasıyla Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* adlı eserleri ile Mâlik'in *Muvatta*'ı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tablonun ortaya çıkmasında Buhârî'nin, eserleri-

38. Buhârî, İlim, 41; Mevâkît, 20, 40; Ebû Dâvud, Melâhim, 18; Tirmizî, Fiten, 64; Ahmed b. Hanbel, II, 88, 121, 131.
39. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 217-218.

nin Müslümanlar için bereketli olmasını temennî etmesi yanında ulemânın şu tesbîtinin etkisi olmalıdır: "Sahîh-i Buhârî üzerine şerh yazmak, ümmet-i Muhammed'e terettüp eden ve yerine getirilmesi gerekli olan bir görev ve sorumluluktur."

el-Câmiu's-sahîh üzerine yapılan bazı şerh çalışmaları kronolojik sırayla şöyledir:

el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (v. 388/998), *A'lâmü'l-hadîs fî şerhı sahîhi'l-Buhârî* (thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman Âl-ü Suûd, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409). *İ'lâmü's-sünen* diye de bilinen bu eser, "ilk Buhârî şârihi" unvanını hak eden müellifin Ebû Dâvûd'un *sünen* şerhi *Meâlimu's-sünen*'inden sonra yazılmıştır.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî (v. 449/1057), *Şerhu Sahihi'l-Buhârî li İbn Battâl* (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003, 2. Baskı, I-X.

el-Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf (v. 786/1384), *el-Kevâkibü'd-derârî,* Kahire 1935-1945. I-XXV.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Ensârî el-Endelüsî el-Mısrî (v. 804/1401-1402), *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmii's-sahîh,* Devha (Doha) 1429/2008.

İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhı'l-Buhârî* (thk. Muhıbbüddîn el-Hatîb), Kahire 1986. Ayrıca eser, Bin Bâz ve Abdurrahman b. Nâsır el-Berrâk'ın notlarıyla (ta'lîkât mühimme) Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî tarafından 2+17 cilt halinde (dördüncü baskı, Riyad 2011) neşredilmiştir. İki cildi *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethı'l-Bârî* olan bu baskıda numaralanmış 7563 hadis mevcuttur.

Bedrüddîn el-Aynî (v. 855/1451), *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* İstanbul 1308-1311, I-XI, Kahire 1348, I-XXV.

el-Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (v. 923/1517), *İrşâdü's-sârî li şerhı Sahîhi'l-Buhârî,* Bulak-Kahire 1267 (Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhiyle), I-X.

el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh (v. 1352/1933), *Feydu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire 1357/1938, I-IV.

Ayrıca Zeynüddîn ez-Zebîdî (v. 893/1488) tarafından ihtisar edilip hazırlanan et-*Tecrîdü's-sarîh li ehâdîsi'l-Câmıı's-sahîh ve* onun üzerine Babanzâde Ahmed Naîm ile Kâmil Miras tarafından 12 cilt halinde yapılan *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları) adlı şerh çalışması, sahasında büyük bir boşluğu doldurmuştur. Bu eserin hadis usûlü ve tarihine hasredilen *Mukaddime*'sinde (s. 256) Babanzâde Ahmed

Naîm (v. 1934), Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ine gösterdiği ihtimâma dikkat çektikten sonra şu sonuç cümlesinin altını çizer:

"Kitaplarının *Kitâbullâh*'dan sonra esahh-ı kütüb olması işte bu gibi meziyyât-ı âliye ile sâha-i tahakkuka varmıştır."

KAYNAKÇA

Abdülmecîd Hâşim el-Hüseynî, *el-İmâmü'l-Buhârî muhaddisen ve fakîhen*, Kahire 1982.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313.

Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1987.

Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, ts.

Ahmed Naîm - Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1972.

Akyüz, Ali, "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 11, s. 161-176.

Altuntaş, Mustafa Celil, *Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2009.

A'zamî, Muhammed Mustafa – Yavuz, Yûsuf Şevki – Öğüt, Salim, "Buhârî", *DİA*, VI, 368-376.

Bağdadlı, İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-funûn*, İstanbul 1971-1972.

Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-ruşdi alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'i-hadîs* (thk. Ahmed Isâm el-Kâtib), Beyrut 1401.

Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara 2013.

———, "İbn Hacer'in Darakutnî'nin Buhârî'ye Yönelik Tenkitleriyle İlgili Değerlendirmeleri", *Hadis Literatürü Araştırmaları* (Buhârî-Muslim Antolojisi içinde bölüm) s.245-288, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2007.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edeb el-Arab (GAL: Geschichte der Arabischen Litteratur)*, trc. Abdulhalîm en-Neccâr, Kahire 1969.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1979;

———, *et-Târîhu's-sağîr* (thk. Mahmud İbrahim Zâyed), Beyrut 1986.

Çakan, İsmâil L., *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1985.

Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1997, c. 10, sayı: 2

Dayhan, Ahmet Tahir, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1995.

Dihlevî, Abdulazîz, *Bustânu'l-muhaddisîn* (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul 1981.

Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Konya 2003;

———, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İstanbul 2012.

Ertürk, Mustafa, *Hadis Çözümlemeleri*, İstanbul 2007.

Güler, Zekeriya, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, Konya 2002.

Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Mısır 1391.

Hatîboğlu, Mehmed Said, "Müslüman Âlimlerin Buhâri ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", 1997 10. Cilt, 1-2-3-4. sayı (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), 1997, s. 1-14.

Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, Beyrut 1405/1984.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *el-Ecvibetü'l-müstev'abe ani'l-mesâil el-müstağrabe min Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Amr Abdülmün'ım Selîm), Kahire 1426/2005.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Târîhu medînet-i Dımaşk* (thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî), Beyrut 1415/1995-1998).

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn* (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad, ts.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Mısır 1348.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed, *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî* (ta'lîk: Abdurrahman b. Nâsır el-Berrâk, tahkik: Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1432/2011.

Kandemir, M. Yaşar, "Sahihayn'a Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s. 335-376.

Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, İstanbul 1971.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh, *Feydu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1357/1938.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-Müstetrafe*, İstanbul 1986 / *Hadis Literatürü -er-Risâletü'l-Müstetrafe-* (Dipnot ve ilâveleri ile trc. Yûsuf Özbek), İstanbul 1994.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2002.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara 1985.

Muvaffak b. Abdillah, *Tevsîku'n-nusûs ve dabtuhâ inde'l-muhaddisîn*, Beyrut 1414/1994.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ Muhyiddîn, *Mâ Temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts.

Nureddîn Itr, "el-İmâm el-Buhârî ve fıkhu't-terâcim fî Câmiihî es-sahîh", *Mecelletü'ş-şerîa ve'd-dirâsât el-İslâmiyye*, Rabîulevvel 1406.

Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991;

———, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991.

Sıddîk Hasan Han, *el-Hıtta fî zikri's-sıhâh es-sitte*, Beyrut 1985.

Sıddîkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyâtı Târihi* (trc. Yûsuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966.

Sezgin, M. Fuad, *Târîhu't-turâs el-Arabî (GAS: Geschichte der Arabischen Schrifttums)*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî - Fehmî Ebu'l-Fadl, Mısır 1977.

———, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed, *Sünen*, İstanbul 1992.

Türcan, Zişan, "Tarihte Buhârî Algılamaları", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, c.11, sayı: 21, s. 73-97.

Yavuz, Yûsuf Şevki, "Halku efâli'l-ibâd", *DİA*, XV, 369-371.

Yardım, Ali, "Buhârî ve et-Târîhu'l-kebîr'i", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1989, sayı V), s. 181-193.

Zehebî, Şemsüddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985.

MÜSLİM VE *EL-CÂMİU'S-SAHÎH*'İ ÜZERİNE BAZI MÜLÂHAZALAR*

Dilek Tekin**

GİRİŞ

İslam dünyası ilim ve kültür bakımından çok zengin tarihî bir mirasa sahiptir. Hiç şüphesiz bu mirasın en iyi taşıyıcıları kitaplardır. Hayli geniş sahada, çok kıymetli ve çeşitli ürünler vermiş olan İslâmî edebiyatın ilk sırasını Kur'ân-ı Kerîm merkezli ilimlere dair eserler alır. İkinci sırasında ise Hadis ilmine dair eserler yer almaktadır. Zira Hz. Peygamber Kur'an-ı Kerîm hükümlerini hayata geçirmek ve uygulanmalarını sağlamak üzere onun ışığında, ona paralel, onu destekleyen, hayata indiren usul ve yöntemler belirlemiş, kurallar, ilkeler koymuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu görevini ifa ederken söylediği sözler, yaptığı işler, emrettiği, öğütlediği hususlar, yerine göre düzelterek, yerine göre ise susarak onayladıkları, nihayet koyduğu ölçüler vahyin tamamlayıcı unsurlarıdır.

Bu sebepledir ki onun söz, fiil ve davranışlarını en güvenilir yollarla, en doğru şekilde muhafaza edip kendinden sonraki nesillere aktarmayı başardıklarından Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* isimli eserleri yazılışları üzerinden çok geç-

---

* Bu makale yazarın "Yazılı-Şifâhî Rivayet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2015." adlı doktora çalışmasından istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Yard. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. dilektekin@ktu.edu.tr.

meden büyük ilgi görerek şöhret bulmuş ve birer klasik eser hüviyetine kavuşmuşlardır. Bu derece öneme haiz bir eserin ve müellifinin zâtî ve ilmî hususiyetlerini idrak ise ancak onları yakından tanımakla mümkündür. Binâenaleyh bu çalışmada hadis ilminin önemli otoritelerinden biri olan İmam Müslim'in hayatı, ilmî ve ahlâkî kişiliği; dinî bir referans kaynağı olan *Sahîh*'i ve hususiyetleri ile hadis ilmiyle ilgili diğer çalışmalarından bahsedilecektir.

HAYATI

206/821-22 yılında Nîşâbur'da dünyaya gelen Müslim, Benî Kuşeyr kabilesindendir[1] ve doğduğu yere nisbetle Nisâbûrî diye de anılmaktadır. Nevevî Müslim'i şöyle tanıtmaktadır: "القشيرى نسبا النيسابورى وطنا عربى صليبة وهو أحد أعلام أئمة هذا الشأن وكبار المبرزين فيه وأهل الحفظ والاتقان"(Nesebi Kuşeyrî, memleketi Nîşâbur, kökeni araptır ve bu ilmin meşhur bir âlimi, mümeyyizlerindendir).[2] Babasının eğitimci olması ve yetiştiği ilmî çevrenin erken yaşlarda ilme yönelmesinde etkisi büyüktür.[3] Zira Müslim on iki yaşlarında hadis öğrenmeye başladı.[4] 218 senesinde ilk defa Nişâbur'da *Muvatta*'ın râvilerinden Yahyâ b. Yahyâ'dan hadis dinlemiştir.[5] İlk ilim yolculuğu ise 220'de haccetmek üzere gittiği Mekke'yedir ve burada en yaşlı hocası Ka'nebî'den hadis dinlemiştir.[6]

Müslim geçimini ticaretle sağlıyordu. Elbise veya kumaş ticareti yaptığından kendisine "bezzâz" deniyordu.[7] Müslim ticaretle uğraşmasının yanı sıra mülk sahibi zengin bir kimseydi.[8] Ticaretle uğraşması onu ilimle iştigalden alı-

---

1. İmam Müslim'in Kuşeyr b. Ka'b kabilesine nisbetinde ihtilâf söz konusudur. İbn Salâh onun Kuşeyrî yani kabileden olduğunu söylemekte, Zehebî ise tereddüt ifade ederek Kuşeyr kabilesinin mevâlisinden olduğunu söylemektedir. Ancak pek çok hadis âlimi Müslim'den mevâli kaydı koymaksızın Kuşeyrî diyerek bahsetmektedir. Bkz. İbn Salâh, *Ulûm*, s. 18, Zehebî, *Siyer*, XII, 558.
2. Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 10.
3. İlmî çevreden maksat doğduğu yaşadığı yer olan Nişâbur'dur. Zira burası o dönemde önemli ilim merkezlerindendir. Nişâbur'da özellikle hadis ve rivayet ilmi yaygındır hatta burası âli isnatlarıyla meşhurdur ve burada pek çok fakih, muhaddis ve âlim yetişmiştir. Nitekim Zehebî de Nişâbur'u "دار السنة والعوالي" (Sünnet ve âli isnadlar diyarı), Yâkut el-Hamevî ise "معدن الفضلاء ومنبع العلماء" (Faziletli insan madeni ve âlim kaynağı) şeklinde tavsif etmektedirler. Bkz. Zehebî, *Emsâr*, 205; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 331.
4. Zehebî, *Siyer*, XII, 558.
5. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II. s. 588; Sezgin, *Târihû Turasil Arabî*, I, 263.
6. Zehebî, *Siyer*, XII, 558; Ebû Mes'ud, *Ecvibe*, 24.
7. İbn Hâcer, *Tehzîb*, X, 115.
8. Hasan Mahmûd Selmân, *el-İmâm Müslim*, s. 24.

koymamış bilâkis dükkânında öğrencilerine hadis rivayet etmiştir.[9] Şüphesiz böyle bir servetin sahibi olması onun çeşitli uzak diyarlara defalarca kez ilim yolculuklarına gitmesini de kolaylaştırmıştır.

Müslim yardımseverliğinden dolayı "Nişâbur'un cömerdi" diye de anılırdı ve sabırlı, azimli, çalışkan bir kimseydi.[10] Dıhlevî ise onun hayatı boyunca kimsenin gıybetini yapmadığından ve kimseyi incitmediğinden bahsetmektedir.[11] Bunun yanı sıra hakkında anlatılanlar Müslim'in cesur, güvenilir, vefalı, hakkı ve haklıyı her daim savunan bir kimse olduğunu göstermektedir.[12] Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî'den çekinerek bazı devlet adamları ve âlimler Buhârî'ye cephe aldığında Müslim onu savunmuş ve onunla arkadaşlığa devam etmiştir.[13] Bunun yanı sıra hakkındaki bazı haberlerin satır aralarından anlaşıldığına göre Müslim sert tabiatlı ve müdahaneden uzak bir kişiliğe sahiptir.[14]

Hayatının büyük çoğunluğu ilmî yolculuklarda geçen Müslim tahsilini bitirdikten sonra Nîşâbur'a geri döndü.[15] 261/847'de bir hadisi araştırmakla meşgulken burada vefat etti.[16]

İLMÎ VE AHLÂKÎ KİŞİLİĞİ

Hakkında doğru bir değerlendirme yapabilmek Müslim'i her yönüyle bilmek, yaşadığı coğrafyayı tanımak ve dönemindeki toplumun siyasî ve mezhepsel çatışmalarına vâkıf olmayı gerektireceğinden o devirden kısaca bahsetmek istifadeli olacaktır. Müslim'in doğup büyüdüğü Horasan'ın dört büyük şehrinden biri olan Nîşâbur Ortaçağ İslam dünyasının en büyük şehirleri ara-

9. Zehebî, *Siyer*, XII, 570.
10. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, *el-İmâm Müslim*, s. 27.
11. Dıhlevî, *Bostân'ul-muhaddisîn*, s. 191.
12. Hasân Mâhmud Selmân, *el-İmâm Müslim*, s. 28.
13. İbn Hâcer, *Tehzîb*, X, 226.
14. Zehebî, *Siyer*, XII, 564, 571-573.
15. Zehebî, *Siyer*, XII, 558.
16. Ahmed b. Seleme (v.286), Müslim'in vefat sebebi ile ilgili şöyle bir olay anlatmaktadır: "Müslim'e kendisi için düzenlenen bir müzakere meclisinde bilmediği bir hadis soruldu. Bunun üzerine meclisden ayrılarak evine döndü, lambaları yaktı ve evdekilere 'Hiç kimse içeri girmesin!" dedi. Evdekiler Müslim'e bir sepet hurma hediye edildiğinden bahsedince onu istedi, getirdiler. Bir yandan hadis arayıp bir yandan bu hurmalardan yiyordu. Sabah olduğunda hurmalar bitmiş ve hadisi bulmuştu." Bkz. Zehebî, *Siyer*, XII, 564; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 103. Hâkim en-Nisâburî bu olay sebebiyle hastalanıp vefat ettiğini söylemektedir.

sında yer almaktaydı. Horasan o dönemde Abbasî hâkimiyetindeydi. Abbasîlerin ilk dönemlerinde mevcut siyasî istikrar ve ekonomik rahatlık ilmî ve fikrî ortamın gelişmesine zemin hazırlamıştı. Müslim'in yaşadığı dönemde gerek aklî gerek naklî ilimlerde önemli gelişmeler söz konusuydu. Başkent Bağdat'ın yanı sıra Kûfe, Basra, Şam ve Re'y de önemli ilim merkezleri haline gelmişti. Dönemin ulaşım şartlarının güçlüğüne rağmen bu merkezler arasında önemli bir ilmî alışveriş söz konusuydu.[17] Nitekim bu asır Hadis ilminin altın çağı olarak anılmıştır. Tedvin faaliyetleri yerini tasnife bırakmış ve Kütüb-i Sitte bu asırda yazılmıştır.[18]

Bu ilmî ortamı siyasileşen mezhep kavgaları gölgeliyordu. Zira Mutezilî bir düşünceye sahip Halife Me'mun (hilafeti 198-218) "Halku'l-Kur'an" görüşünü kabul etmeyenlere baskı ve eziyet etmiştir. Kendisinden sonra hilafete gelen kardeşi Mu'tasım (hilafeti: 218-227) ve ardından gelen Vâsık (hilafeti: 227-232) da aynı tutumu daha da şiddetle sürdürmüşlerdir. Halife Mu'tasım, Hanbelî mezhebinin imamı ve Müslim'in hocası Ahmed b. Hanbel'i (v.241) 14 ay hapiste tuttuktan sonra vücudunda derin yaralar açılıncaya kadar kırbaçlatmıştır.[19]

Müslim döneminde yaşanan bu siyasî tartışmalardan uzak kalmayı tercih etmiştir ancak olumsuz etkilerinden de kurtulamamıştır. Nitekim bahsi geçen siyasi olaylar sebebiyle hocası Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (v. 258) talebelerine Buhârî ile görüşmeyi yasakladığında herkes onun etrafından dağılıp giderken Müslim ilmini takdir ettiğini ifade ederek onu savunmuştur. Hatta Zühlî'nin "Kim mes'eletu'l-lafz konusunda Buhârî'nin fikrine sahipse bizim meclisimizden ayrılsın" demesi üzerine Müslim meclisi terk etmiş ve ondan yazdığı hadisleri bir çuvala koyarak Zühlî'ye iâde etmiştir.[20] Müslim hocası Buhârî'yi terk etmeyerek vefasını göstermiştir ancak ona karşı tepkilerin büyüklüğünden olsa gerek eserinde kendisinden hadis rivayet etmemiştir. İlginçtir ki Müslim'in bu vefalı tavrı dönemin temayüz eden âlimleri tarafından takdir görememiştir. Ebû Kurayş el-Hâfız (v. 313) şöyle bir anekdot anlatmaktadır: "Ebû Zür'a'nın yanındaydık. Müslim b. Haccâc geldi ve ona selam verdi. Bir süre oturdu ve hadis müzakere ettiler. Gittiğinde Ebû Zür'a'ya, 'Bu 4000 hadisi sahihinde topladı!' dedim. Ebû Zür'a ise 'Diğerlerini niçin terketti? Bu akıl kârı değil. Şayet Muhammed b. Yahyâ'yı (Zühlî) idare edebilseydi, adam olurdu.' dedi."[21] Görüldüğü üzere bu durum Müslim'in ağır bir dille eleştirilmesine sebep olmuştur.

---

17. Hasan İbrahim Hasan, *Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, III, 33-352.
18. Talat, Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 218.
19. Talat, Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 227.
20. Zehebî, *Siyer*, XII, 572.
21. Zehebî, *Siyer*, XII, 571.

Yaşadığı yerin bir ilim merkezi ve ailesinin de ilimle meşgul kimseler olması Müslim'in erken yaşlardan itibaren ilme yönelmesini ve çok sayıda âlimden istifade etmesini sağlamıştır. İlk hadis derslerini Horasan'da Buhârî'nin de hocası Yahyâ b. Yahyâ et-Temimî ve Nîşâbur kadısı hafız ve fakih muhaddis İshâk b. Râhuye'den almıştır. Hacc dolayısıyla çıktığı yolculuğunda Haremeyden pek çok hocasıyla görüşüp âli isnada ulaşma imkânı elde etmiştir. Mekke'de Saîd b. Mansûr ve diğer bazı âlimlerden, Medine'de ise İsmâil b. Ebû Uveys'den hadis dinledi. Müslim daha sonra Irak'a ilmî bir yolculuk yaptı ve buradaki dört meşhur hadis merkezi Basra, Belh, Bağdât ve Kûfe'yi dolaştı. Basra ve Belh'e yolculuklarında Müslim'e arkadaşı ve talebesi Ahmed b. Seleme (v. 286) eşlik etmiştir. Müslim Basrâ'da Ali b. Nasr el-Cahdamî'den, Belh'de ise Kuteybe b. Saîd'ten (v. 240) hadis dinlemiştir. Ardından pek çok defa Bağdat'a giden Müslim burada hem ilim öğrenmiş hem de öğretmiştir. Bağdat'ın büyük âlimlerinden Ahmed b. Hanbel (v. 241), Hâlid b. Hıdâş (v. 223) ve Ahmed b. Meni' (v. 244)'den hadis dinlemiştir. Yahyâ b. Saîd (v. 318), Muhammed b. Mahled (v. 331) ve pek çok Bağdatlı da burada Müslim'den hadis dinlemiştir. Müslim'in Bağdat'a son gidişi vefatından iki yıl önce 259 yılında gerçekleşmiştir.[22] Kûfe'de ise Ahmed b. Yunûs (v. 227) ve Ömer b. Hafs b. Gıyâs'tan (v.222) hadis dinlemiştir.[23] Birkaç defa gittiği Rey'de Müslim, Muhammed b. Mihrân el-Cemmâl (v. 239) ve Ebû Gassân Muhammed b. Amr Züneycâ'dan (v. 240) hadis dinlemiştir.[24] Buraya diğer ziyaretini ise *Sahîh*'in telifini tamamladıktan sonra (h. 250) yaptı ve eserini kendilerine baştan sona okuyarak tenkit ve değerlendirmelerini aldığı İbn Vâre ve Ebû Zür'a (v. 264) ile hadis müzakere edip onlardan rivayette bulundu.[25] Nitekim Müslim hadiste otorite olan Ebû Zür'a'ya kitabının tamamını arz ettiğini, onun sahih bulduğu hadisleri alıp illetli bulduklarını terk ettiğini söylemektedir.[26] Bütün bunlar Müslim'in Rey'e ziyaretlerinde sadece hadis dinlemekle iktifa etmeyip buradaki âlimlerle ilmî müzakere, istişare ve araştırmalar da yapmak suretiyle çok yönlü istifade ettiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Ebû Hâtim de Rey'de Müslim'den hadis yazdığını ifade etmektedir.[27]

Müslim 250'den önce Mısır'a geçti ve burada Ahmed b. Abdurrâhman el-Vehbî (v.264), Harmele b. Yahyâ (v.244) ve Muhammed b. Rumh b. el-Muhâcir'den (v.242) hadis dinlemiştir.[28] Müslim'in rıhle maksadıyla gittiği bir diğer

22. İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 194.
23. Zehebî, *Siyer*, XII, 558.
24. İbn Salâh, *Sıyâne*, s. 57; Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 10.
25. İbn Salâh, *Sıyâne*, s. 98; Zehebî, *Siyer*, XII, 571.
26. Zehebî, *Siyer*, XII, 568.
27. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Tâ'dil*, VIII, 182.
28. İbn Salâh, *Sıyâne*, s. 58; Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 10; Hasan Mahmûd Selman, *İmam Müslim*, s. 39.

yer ise Şam'dır.[29] Görüldüğü üzere Müslim'in hayatı ilim yolculuklarıyla geçmiş, hayatının sadece son birkaç yılı Nîşâbur'da yerleşik kalabilmiştir.[30] *Sahîh* adlı eserinde toplam 220 hocasından rivayette bulunan Müslim'in ilmî seyahatleri esnasında kendilerinden istifade ettiği diğer hocaları arasında İbn Ebî Şeybe, Züheyr b. Harb, Ahmed b. Hanbel, Ali b. Hucr, Abd b. Humeyd, Hennâd b. Serî, Bundâr lakabıyla tanınan Muhammed b. Beşşâr, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî de vardır.[31] Müslim'in uzun süre meclislerine devam ettiği halde kendilerinden hiç rivayette bulunmadığı üç hocası vardır. Bunlardan biri Ali b. Ca'd (v.230) Bağdatlı'dır, Müslim onun güvenilir ancak Cehmî olduğunu söylemektedir.[32] Müslim'in bidati dolayısıyla ondan hadis rivayet etmediği söylenmektedir. Diğeri çok sevip saydığı hocası[33] Buhârî'dir. Dönemin siyasî tartışmaları ve mezhep çatışmaları dolayısıyla Buhârî'den rivayet etmemiş olabilir ancak nedeni tam olarak bilinmemektedir.[34] Bir diğeri ise hem Buhâri hem Müslim'in hocası Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (v. 258)'dir. Meclisinden ayrılarak Zühlî'den aldığı rivayetleri iade etme sebebinden daha önce bahsetmiştik.

Bağdat'a pek çok kere gitmiş buradaki âlimlerden hadis dinlemiştir, Bağdatlılar da kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Müslim'in talebeleri arasında Tirmizî, İbn Huzeyme, Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ahmed b. Seleme, İbn Ebû Hâtim, Serrâc gibi büyük hadis âlimleri bulunmaktadır.[35] Bununla birlikte Tirmizî *Camî*'inde hocası Müslim'den yalnızca bir hadis nakletmiştir.[36]

Müslim hadis ehli arasında ilmiyle temayüz eden bir âlimdi. Nitekim Ahmed b. Seleme (v.286) Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'in hadislerin sıhhatini bilme hususunda Müslim b. Haccâc'ı, kendi asırlarındaki diğer hadis otoritelerine üstün tuttuklarını gördüm" diyerek bu duruma dikkat çekmektedir.[37] Bunun ya-

29. Bağdadî, *Tarihu Bağdâd*, XII, 100.
30. Zira Müslim'in Bağdat'a son gidişi 259 yılındadır. Bkz. Bağdadî, *Tarihu Bağdâd*, XIII, 101.
31. Zehebî, *Siyer*, XII, 558-561; Bağdadî, *Tarihu Bağdâd*, XIII, 102.
32. Zehebî, *Siyer*, XII, 568.
33. Buhârî Nîşâbur'a geldiğinde Müslim'in ona hitabındaki şu ifadeler saygı ve muhabbetini göstermesi açısından önemlidir: "Bırak ayaklarını öpeyim, ey hocalar hocası, muhaddislerin efendisi, hadis illetlerinin tabibi" Zehebî, *Siyer*, XII, 432.
34. Mizzî ve Zehebî Müslim'in *Sahîh* dışındaki eserlerinde Buhârî'den hadis rivayet ettiğini belirtmektedir. Bkz. Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, III, 1170; Zehebî, *Siyer*, XII, 397. Öte yandan *Sahîh*'te Buhârî'den hadisin yer almamasının gerekçesi olarak 250 yılında Buhârî Nîşâbur'a geldiğinde Müslim'in bu eserin telifini tamamlaması zikredilmektedir. Bkz. Hasan Mahmûd Selman, *İmam Müslim*, s. 78.
35. Zehebî, *Siyer*, XII, 562-63.
36. Tirmizî'nin Müslim'den naklettiği söz konusu hadis şöyledir: "Ramazan ayı için Şaban ayının hilalini hesaplayın". Tirmizî, Savm, 4.
37. Zehebî, *Siyer*, XII, 563.

nı sıra Müslim ile ilgili "Nîşâbur'un yetiştirdiği üç adamdan biri", "Dünyadaki dört büyük hadis hafızlarından", "Benzeri olmayan bir insan", "En bilgili muhaddis" gibi değerlendirmeler yapılmıştır.[38] Meşhur hadis otoriteleri Müslim'in zekâsı, kabiliyetleri ve ilmî liyakatinden övgüyle bahsetmektedir. İbn Ebû Hâtim "كتبت عنه بالري، وكان ثقة من الحفاظ، له معرفة بالحديث" (Rey'de ondan hadis yazdım, hafız ve güvenilirdi, hadis bilgisi vardı)[39]; Hatîb el-Bağdâdî "أحد الأئمة من حفاظ الحديث" (Hadis hafızlarından büyük bir âlim)[40]; Ebû Bekir el-Cârudî "وكان من أوعية العلم" (İlim menbaı) ve Abdulvehhâb el-Ferrâ "كان مسلم من علماء الناس وأوعية العلم، ما علمته إلا خيرا" (Müslim âlim bir insandı, ilim menbaı, ondan hep iyi şeyler öğrendim) diyerek Müslim'in ilmî kişiliğinden takdirle bahsetmektedirler.[41] Ebû Amr el-Müstemlî (v. 284), hocaları İshâk el-Kevsec'in kendilerine hadis yazdırdığı sırada Müslim'in bu hadisleri seçerek aldığını kendisinin ise olduğu gibi yazdığını görmesi üzerine onun Müslim'e bakarak "Bu adam yaşadığı müddetçe Müslümanlara faydası bitip tükenmeyecektir" dediğini nakletmektedir.[42] Bu anekdot da Müslim'in ilmî titizliğinin ve ilme katkısının ne derece yüksek olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Müslim özellikle *Sahîh* adlı eserini teliften sonra hızla şöhret bularak hadis âlimleri nezdinde büyük bir otorite kazanmıştır hatta bir süre sonra hocası Buhârî ile mukayese edilmeye başlanmıştır.[43] Nitekim Ebû Amr b. Hamdân Ebû Ukde'ye, Buhârî mi daha hâfız Müslim mi diye sorunca "Muhammed de âlim Müslim de" şeklinde bir cevap alır. Sorusunu birkaç kez tekrarladığında ise Ebû Ukde "Ey Ebû Amr! Muhammed bazen Şamlılar hususunda hata etmektedir. Bunun sebebi ise onun Şamlıların kitaplarını alıp, doğrudan kitaplardan

---

38. Muhammed b. Yâkub b. Ehrâm (v. 344) şöyle söylemiştir: "Nîşâbur üç adam çıkardı. Bunlar Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (v.258), Müslim b. Haccâc, İbrahim b. Ebû Tâlib (v. 295)". Zehebî, *Târih*, XX, 185. Müslim'in hocası Muhammed b. Beşşâr (v.252) ise "Dünyadaki hadis hafızları dörttür: Rey'de Ebû Zür'a (v.264), Nîşâbur'da Müslim, Semerkand'ta Abdullah ed-Dârimî, Buhâra'da Muhammed b. İsmail el-Buhârî" demektedir. Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, II, 16; Zehebî, *Siyer*, XII, 565; İbn Hâcer, *Tehzîb*, X, 115; Hasan Mahmûd Süleymân, *İmam Müslim*, s. 54. Müslim'in ilk hocalarından İshâk b. Râhûye ise "Hangi adam onun gibi olur? (اي رجل يكون هذا)" diyerek talebesinden övgüyle bahsetmiştir. İshâk b. Mansûr (v. 251) dedi ki: "Sen yaşadığın müddetçe Müslümanlar için hayır tükenmeyecektir." İbn Salâh, *Sıyane*, s. 63-64; Zehebî, *Siyer*, XII, 563-64; İbn Hâcer, *Tehzîb*, X, 114.

39. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Tâ'dil*, VIII, 182-83; Zehebî, *Siyer*, XII, 564.

40. Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, XV, 121.

41. İbn Hâcer, *Tehzib*, X, 115.

42. İbn Salâh, *Sıyâne*, s. 63-64; Zehebî, *Siyer*, XII, 563.

43. Nitekim İbn Hâcer, kitabının Müslim'e kimseye nasip olmayacak derecede büyük bir fayda sağladığını söylemektedir. (حصل لمسلم في كتابه حظ عظيم مفرط لم يحصل لأحد مثله بحيث أن بعض الناس كان يفضله على صحيح محمد بن إسماعيل)

istifade etmesidir. Zira kitaplarda bazen bir kişi ismiyle geçerken başka bir yerde künyesiyle geçebilmektedir. Bu durum ise Buhârî'nin bunları iki ayrı şahıs zannetmesine yol açmıştır. Müslim ise ilel hususunda çok az hataya düşmüştür. Çünkü o müsnedleri yazmış, maktu ve mürselleri yazmamıştır." demiştir.[44] Her ne kadar Buhârî ile Müslim'in *Sahîh*lerinin mukayesesinde tam bir galibiyet söz konusu değilse de Buhârî'nin eseri sıhhat bakımından, Müslim'inki ise üslup ve tertip bakımından üstün kabul edilmiştir.[45]

ESERLERİ

el-Câmiu's-Sahîh

Bizatihi müellifi *Müsnedü's-Sahîh* diye isimlendirmiş olsa da eser *Sahîh-i Müslim* diye meşhur olmuştur. Bu kitap sahih hadisleri toplamak üzere yazılmış ve bu şekilde isimlendirilmiş ikinci çalışmadır. Bu sebepledir ki Buhârî ve Müslim ümmetin iltifatına ve teveccühüne mazhar olagelmiş ve Kur'an-ı Kerim'den sonra en güvenilir kitap olarak nitelendirilmişlerdir. Nitekim Nesâî, "Ümmet bu iki kitabın sahih olduğu ve onlardaki hadislerle amel etmenin vacip olduğu üzerinde icma etmiştir"[46] diyerek bu hususa dikkat çekmektedir.

Müslim eserini hepsini hocalarından bizzat işittiği 300.000 hadisten seçerek tasnif ettiğini belirtmekte[47] ve insanlar iki asır boyunca hadis yazsalar da dönüp dolaşıp varacakları yerin bu *Müsned* olacağını söyleyerek çalışmasının kıymetine işaret etmektedir.[48] Müslim on beş yıl süren titiz bir çalışmayla 250 yılında tamamladığı[49] eserini hocası Ebû Zür'a er-Râzî'ye incelemesi için takdim etmiş, onun kusurlu bulduğu her şeyi çıkarmış, yalnızca sahih dediklerini kitabına almıştır.[50] Hatta ona namazla ilgili Ebû Hureyre rivayetini sahih ka-

---

44. Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 101; Zehebî, *Tezkire*, II, 589; *Siyer*, XII, 565. Zehebî "maktular" sözüyle sahabe ve tâbiînin fıkıh ve tefsire dair görüşlerinin kastedildiğini ifade etmiştir. Başka bir rivayette ise nakledilen bu olayın sonundaki Müslim'in daha az hataya düşme gerekçesi olarak ifade edilen kısım farklıdır ve böylesi daha makuldür. Buna göre; Müslim hadisleri vecihlerine göre yazdığından hata etme oranı düşüktür. Bkz. İbn Hâcer, *Tehzîb*, X, 128.
45. Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, s. 59.
46. Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 14.
47. Zehebî, *Siyer*, XII, 565.
48. Zehebî, *Siyer*, XII, 568.
49. Ahmed b. Seleme 15 yıl boyunca eserini telifi esnasında Müslim'le birlikte olduğunu belirtmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XII, 568; a.mlf.lf., *Tezkire*, II, 589; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 500.
50. Zehebî, *Siyer*, XII, 568.

bul ettiği halde neden kitabına almadığı sorulunca "Bana göre sahih olan bütün haberleri bu kitaba almadım. Buraya yalnızca üzerinde icma edilenleri aldım"[51] diyerek ilmî hassasiyetini ve geleneğe bağlılığını ortaya koymuştur. Bu sebepledir ki eseri çokça takdir görmüş ve dönemin büyük muhaddisi Buhârî ile mukayese edilmiştir. Hatta Ebû Ali en-Nisâbûrî "Gök kubbe altında, Müslim'in kitabından daha sahihi yoktur"[52] demek suretiyle Müslim'in eserini öne geçirmektedir. Zira Müslim kitabını memleketinde, kaynaklarının yanında, hocalarının çoğunluğu hayattayken tasnif ettiğinden rivayetlerin siyâkını araştırma, lafızlarını muhafaza imkânı elde etmiştir. Bundan dolayı eserine aldığı rivayetlerin lafızları gayet düzgündür. Öte yandan o Buhârî gibi hadisleri muhtelif bablarda bölerek nakledip hüküm istinbatına çalışmıyor ve bir hadisin bütün tariklerini bir yerde topluyor, mevkuf hadisler yerine sadece müsnedlerle ilgileniyordu. Buhârî ise eserini değişik beldelerde oluşturmuş, bazı kısımları da hafızasında kalan bilgilerle yazmıştır. Bu yüzden metinlerde manen rivayet, ihtisar ve hazf gibi hususlar ortaya çıkmıştır. İbn Hâcer'e göre işte bu farklılıklar dolayısıyla Ebû Ali Müslim'i öncelemektedir.[53] Anlaşıldığı üzere bu öncelik sıhhat değil, Müslim'in eserinin üslup ve tasnifinin güzelliği bakımındandır. Hâlihazırda âlimler Buhârî'nin *Sahîh*'indeki hadisleri sıhhat bakımından birinci sıraya koymaktadır.

Öte yandan Hâkim en-Nisâbûrî'nin hocası Ebû'l-Velîd Hassân b. Muhamed (v. 349) Müslim'in kitabını tercih sebebini şöyle anlatmaktadır: "Babam bana, 'ne üzerinde çalışıyorsun' diye sordu. Buhârî'nin kitabına mustahrec yazıyorum, dedim. Bana, 'Müslim'in kitabını çalış, o daha bereketlidir; Buhârî'nin Kur'an'ı okuyan kişinin telaffuzunun mahlûk olduğu görüşünü savunduğu iddia edilir,'dedi."[54]

Müslim'in eserinin önemli ve diğerlerinden farklı hususiyetlerinden biride yazdığı mukaddimedir. O eserine bir mukaddime yazarak kendinden önceki müelliflerin yapmadığı bir şey yapmıştır. Müslim burada çeşitli mevzulardaki sahih haberleri bir araya getirmek suretiyle, hadis taliblerinin sıhhatine dair herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duymaksızın bunlara kolayca eriş-

51. Nevevî, *Şerhu Müslim*, I V, 122.
52. Zehebî, *Siyer*, XII, 566. Zehebî bu kanaati doğru bulmayarak, "Herhalde Ebû Ali'ye Buhârî'nin *Sahîh*'i ulaşmamış olsa gerek" diye bir ilavede bulunmuştur ancak onun eserinden habersiz olma ihtimali düşüktür. İbn Hâcer ise Ebû Alî'nin bu görüşüne katılmadığını belirterek bu sözlerin olsa olsa iki eserin denkliği manasına gelebileceğini belirtmektedir. İbn Hâcer, *Hedyü's-Sârî*, s. 12.
53. İbn Hâcer, *Hedyü's-Sârî*, s. 9-13.
54. Zehebî, *Siyer*, XV, 494. Nitekim Ebû'l-Velîd Müslim'in eseri üzerine *el-Müstahrec alâ sahîhi Müslim* adıyla bir müstahrec yazmıştır. Bkz. Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, s.

mesini sağlamak maksadıyla eserini telif ettiğini belirtmektedir.[55] Bir hadisin farklı isnatlarla gelen güvenilir rivayetlerinin tamamının bir araya getirilmesi *Sahîh*'in en önemli hususiyetlerindendir. Zira bir konuya dair rivayetlerin hepsine aynı yerde ulaşabilmek hüküm istinbatında büyük kolaylık sağlamaktadır.

Müslim mukaddimesinde râvilerin taksimi, isnadın dinden oluşu, hadis rivayet ederken tahkikin zarureti, zayıf râvilerden rivayette ihtiyatın gerekliliği, muanan rivayetin kabulünde muasarâtın yeterliliği, likâyı şart koşmaması, mana ile rivayete dair görüşleri gibi hadis rivayetiyle müteallik pek çok mevzudaki kanaatlerini delilleriyle birlikte anlatmaktadır.

Müslim mukaddimesinde râvileri üç kısıma ayırmaktadır. Birincisi, hadiste istikamet sahibi, son derece güvenilir ve ehliyetli hadis hafızlarıdır ki o ilk sırada bunların rivayetlerini vermektedir. İkincisi, bunlar kadar üstün niteliklere haiz olmasalar da ilim ehlinin tenkit de etmediği râvilerdir ve rivayetleri de ikinci sıradadır. Üçüncüsü, hadis âlimleri tarafından tenkide uğramış râvilerdir.

Müslim âli isnada ve semaya önem vermektedir. Zira çokça ilim seyahatine çıkmasının nedeni rivayetin en âli isnadına ulaşmak ve rivayeti bizzat sahibinden duymaktır. İsnadlarında Müslim ile Hz. Peygamber arasındaki râvi sayısı dört-dokuz arasında değişmekte olup dokuz râvili senedler son derece azdır.[56]

Sahîh'te sadece on yedi muallak hadis mevcuttur. Bunların çoğu muttasıl bir rivayeti desteklemek maksadıyla kullanılmış, biri hariç tümünün tam isnadları da verilmiştir.

Sahîh'te "kitab" adını taşıyan 54 bölüm ve 1330 bab bulunmaktadır. Müslim eserini konularına göre tasnif etmiş, bölüm adlarını belirlemiş ancak bab başlıklarını o yazmamıştır. Bunu hangi sebeple yaptığı -İbn Salâh'ın dediği gibi kitabın hacmini büyütmemek için mi- bilinmemektedir.[57] Kadı Iyâz, Münzirî (v. 606) gibi bazı âlimler eseri şerh ederken bab başlıkları koymuştur bununla birlikte hiç biri Nevevî kadar başarılı olamamıştır. Bugün matbu *Sahîh-i Müslim*'lerin bab başlıkları Nevevî'ye aittir.

Ahmed b. Seleme'nin belirttiğine göre eserdeki hadis sayısı 12.000 dir. Zehebî bu rakamın mükerrerlerle birlikte olduğunu belirtir ve hadis sayısının tekrarsız 3033 olarak verir.[58]

---

55. Müslim, Mukaddime, s. 1.
56. Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, VII, 125.
57. İbn Salah, *Sıyâne*, s. 102.
58. Zehebî, *Siyer*, XII, 566; *Tezkire*, II, 589.

el-Câmiu's-Sahîh'e Yöneltilen Tenkitler

Müslim eserini tedvinden tasnife geçişin yapıldığı bir dönemde telif etmiştir. Eseri dolayısıyla çok takdir edilmiştir. Bunun yanı sıra o eserindeki bazı rivayetler, râviler, rivayet tekniği gibi çeşitli açılardan tenkide uğramıştır. Burada eleştiriler tek tek incelenmekten ziyade tenkit yönelten bazı âlimler ve bu tenkitlere verilen cevaplar kronolojik olarak sıralanacak ve kısaca gerekli nakil ve izahlar sunulacaktır.

Ebû Zur'a er-Râzî (v.264)

Müslim'i telif türü ve bazı râvileri sebebiyle ilk tenkit edenlerden biri çağdaşı ve Rey'in hadis imamı Ebû Zur'a'dır. Talebesi Saîd el-Berzeî'den (v. 292) gelen bir rivayet şöyledir: Ebû Zur'a'nın Müslim'in *Sahîh*'inden bahsettiğine ve şöyle söylediğine şahit oldum. "Bunlar erkenden öne çıkmak isteyenlerdir. Bunu sağlamak için öncülük edebilecek bir şey yaptılar". Berzeî şöyle devam etmektedir: "Bir gün adamın biri Ebû Zur'a'ya Müslim'in kitabını getirdi, o da kitabı incelemeye başladı. Bu esnada Esbât b. Nasr'dan gelen bir hadis gördü ve 'bu hadis sahihlikten ne kadar da uzak' dedi. Biraz sonra Kutn b. Nuseyr'e rastladı ve bana dedi ki: 'Bu daha da kötü', sonra baktı ve 'Ahmed b. İsa'dan rivayet ediyor' diyerek yalan söylediğini kastedercesine diline işaret etti ve devam etti. 'Böylesi kimselerden rivayet ediyor da Muhâmmed b. Aclân ve dengi olanları terk ediyor. Bu bidat ehli kimselerin bize üstünlük sağlamalarına, bunların hadisleri sahihlerden değildir? demelerine imkân veriyor' dedi. Nişâbûr'a gittiğimde Ebû Zur'a'nın tenkitlerini Müslim'e anlattım, o şöyle cevap verdi: 'Esbât, Katan ve Ahmed'in sikâlardan gelen rivayetlerini yalnızca âli isnadları sebebiyle aldım, hâlbuki onlardan daha güvenilir olan râvilerin isnadları nazildi. Ben bunlarla yetindim. Hadisin sikâlardan gelen aslı malumdur.' Daha sonra Müslim Rey'e geldi ve İbn Vâre (v. 270) ile görüştü. Bana ulaşan bilgiye göre, İbn Vâre *Sahîh*'i yüzünden Müslim'i kınadı, kaba davrandı ve Ebû Zur'a'nın, bidat ehli kimselerin bize üstünlük sağlamalarına sebep oluyorsun, sözlerini ona hatırlattı. Müslim ise bundan dolayı özür dileyerek, 'Ben sadece 'sahihler' dedim, zayıfları tahric etmedim demedim. Eserimi, yazmak isteyen kimse için hepsi bir arada olsun diye sahihlerden derledim' dedi. Bunun üzerine İbn Vâre onu mazur gördü ve kitabını rivayet etti.[59]

J. Brown Müslim'in eserine yönelik tepkiyi bu rivayet özelinde değerlendirerek, Rey ulemasının Müslim'i hadsizce paye kazanma peşindelik ve râvi-

59. İbn Salâh, *Sıyâne*, s. 97-98; Zehebî, *Siyer*, XII, 571.

lerle ilgili değerlendirmelerinde sübjektif davranmakla suçlayarak ona muhalif olduklarını söylemiş ve Müslim'in bu sebeple özür dilemek zorunda kaldığı neticesine varmıştır.[60] Hâlbuki bahsi geçen olayda görüldüğü üzere Müslim herhangi bir kastı olmaksızın râvi tercihlerinden dolayı yanlış anlaşılmaya sebebiyet verdiği için tercih gerekçelerini açıklayarak eleştirilerin hepsini cevaplandırmıştır. Nitekim İbn Vâra bu cevaplardan tatmin olmuş ve tavrını değiştirmiştir. Öte yandan Ebû Zur'a'nın Müslim'i sahihlik bilgisinde kendi devrinde yaşamış bütün âlimlerden üstün gördüğü daha önce bahsettiğimiz üzere malumdur. Bu sebepledir ki eserinden dolayı şiddetle eleştirilmiş olduğu imajı Müslim'e yönelik bir haksızlık gibi görünmektedir.

Ebû'l-Fadl el-Herevî (v. 327)

Müslim'in *Sahîh*'indeki illetleri tespit etmeye çalışan en eski müellif el-Herevî bu hususta *İlelu'l-ahâdîs fi's-Sahîh li-Müslim* adlı bir eser yazmıştır. Herevî eserinde illet tespit ettiği 36 hadisi senediyle birlikte nakletmektedir. O Müslim'in hocasından itibaren bütün râvileri değil de problemli gördüğü kısımdan itibaren senedi kaydetmektedir. Hadislerin ise yalnızca baş kısmını vermektedir. Bu durum onun seneddeki illetleri önceliğini göstermektedir. İlgili hadis kısa ise tamamını aktarmaktadır. Sonrasında ise Herevî hadisteki illeti tespite çalışır ve çoğu kere kısa bazen de uzun açıklamalar yapmaktadır. [61]

Dârekutnî (v. 385)

el-İstidrâkât ve't-Tetebbu ale'l-Buhârî ve Müslim adlı müstakil bir eser yazmak suretiyle Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerini senedleri açısından tenkit etmiştir. Dârekutnî bu iki eserde toplam 218 hadisi zayıf bulmuştur. Bunlardan 100'ü yalnız Müslim'de, 30 tanesi ise müştereken her ikisinde yer almaktadır.

---

60. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, s. 93. Mehmet Emin Özafşâr da yukarıda alıntıladığımız rivayetin bir kısmını vererek Ebû Zur'a'nın Müslim'e yönelik tepkisini benzer şekilde yorumlayarak şöyle söylemiştir: "O, böyle bir isimle kendi zamanında eser yazılmasını erken ve sakıncalı bulmuş, bu kabil isimlerle eser yazanların asıl amacının kendilerine paye edinmek olduğunu söylemiştir." Bkz. Özafşar, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'i", s. 304.

61. Herevî'nin illet tespit ettiği hadisler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Yavuz Köktaş, "Müslim'in *Sahîh*'ine yapılan en eski Tenkid: Ebu'l-Fadl El-Herevî'nin *İlelu'l-ahâdîs fî Kitâbi's-Sahîh li Müslim* adlı eserinin Takdim ve Tercümesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, s. 3, 2005, s. 29-56.

Dârekutnî'nin Müslim'in eserine yönelttiği eleştirileri cevaplamak üzere Ebû Mesûd ed-Dımeşkî (v. 401) *Kitâbü'l-ecvibe li'ş-Şeyh Ebû Mes'ud: amma eşkalü'ş-Şeyh ed-Dârekutnî alâ Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc* adlı bir reddiye yazmış ve onun illetli saydığı 25 hadisi ve kusurlu bulduğu bazı râvileri inceleyerek ithamlarından hatalı olanları tespit etmiştir. Dârekutnî'nin Müslim'e tenkitlerini Rebî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî de master tezinde incelemiştir. (Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1396/1976)

İbn Hazm (v. 458)

İbn Hazım Müslim ve eserine yönelik takdir ifadelerinin yanı sıra *Sahîh*'te geçen bir hadisi râvinin vehmi sebebiyle kusurlu bulmaktadır. Bu, İkrime b. Ammar'ın naklettiği Mekke fethinde Müslüman olan Ebû Süfyân'ın Resûlullah'tan istediği üç şeyle ilgili hadistir.[62] İbn Hazım "Bu haberi İkrime b. Ammâr mutlaka ya kendisi uydurdu ya da bu haberi uydurmuş olan birinden aldı da o râvinin adını gizleyerek haberi Ebû Zumeyl'den almış gibi rivâyet etti."[63] İbn Hazm râvisi ve senedindeki inkıtâ sebebiyle de bazı Müslim hadislerini eleştirmiştir.[64]

Ebû Ali el-Gassânî (v. 498)

Gassânî *Takyîdü'l-mühmel* adlı eserinin "İlelü'l-vâkıa fî esânîdi kitâbi Müslim" bölümünü Dârekutnî'nin eserinde işaret etmediği Müslim'in kitabının râvileri, hocaları yahut isnadlarındaki diğer kimselere dair vehimlere ayırmıştır.

Tenkitlere Verilen Cevaplar

İbn Salâh *Sahîh*'e yöneltilen tenkitlerin önemsiz olduğunu belirterek bu iddiaların yersizliğini ispat etmek üzere *Sıyânetu Sahîh-i Müslim mine'l-ihlâl ve'l-galat ve himâyetuhu mine'l-iskât ve's-sakat* adlı bir eser yazmıştır. Eserin

62. Müslim, Radâ, 15-16. İbn Hazm'ın tenkit ettiği hadisle ilgili geniş bilgi için bkz. Molla Hâtır, *Mekânetü's-Sahîhayn*, s. 387-468.
63. İbn Hazın, *İhkâm*, VI, 198.
64. İbn Hazm'ın tenkitlerine dair örnekleri Selman Başaran "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı" isimli makalesinde bir araya getirmiştir. Bkz. *İslam Araştırmalar*, II /6, 1988, s. 13-17. İbn Hazm'ın hadisçiliği ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Zekeriya Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazın", *İSTEM*, sayı: 14, 2009, s. 155-171.

adından da anlaşılacağı üzere İbn Salâh Müslim'in kitabının atfedilen illetlerden masun olduğunu düşünmektedir. Bu tenkitlere verdiği cevaplar şöyledir:

1. Tenkit edilen râviler Müslim'e göre sika, fakat başkalarına göre zayıftır. Zayıf olduğu söylenen bu râviler hakkındaki cerh müfesser (gerekçeli) olmadığı için de bununla amel edilmez.
2. Tenkitler asıl hadislere dair olmayıp bu hadisleri desteklemek üzere zikredilen mütâbî ve şâhid hadislere yöneliktir. Zira Müslim tamamen güvenilir râvilerden müteşekkil asıl hadisleri birinci sırada nakleder, diğer isnadlar ise bunlardan sonra gelir. Nitekim Müslim mütâbî ve şâhid türünden rivayetlerde nispeten daha zayıf râvileri almakta mahzur görmemiştir. İkinci derecedeki rivayetlerin tenkit edilmesi asıl metinlere hiçbir zarar vermez.
3. Tenkit edilen bir râvi hakkında ileri sürülen ihtilat gibi kusurlar, Müslim'in o zâttan rivayetinden sonraki dönemlerde gerçekleşmiş olabilir. Nitekim Abdullah b. Veheb'in kardeşi Ahmed b. Abdurrahmân'ın durumu böyledir. Hâkim en-Nisâbûrî onun Müslim Mısır'dan çıktıktan yani 250 yılından sonra ihtilata uğradığını kaydetmektedir. Saîd b. Ebû Arûbe, Abdurrezzâk gibi ihtilata uğramış râviler için de benzer durum geçerlidir. Zira ihtilat öncesi bu râvilerden hadis nakledildiği takdirde bu ihticaca mani bir durum teşkil etmez. Nitekim Müslim'e Ahmed b. Abdurrahman'ın durumu belliyken eserinde ondan çok hadis aldığı hatırlatılınca, Mısır'dan çıkışından sonra ihtilat dolayısıyla tenkide edilmeye başlandığını söyleyerek buna işaret etmektedir.
4. Sikâ râviler tarafından nâzil isnadla rivayet edilen bir hadis elinde bulunduğu halde o senedi uzatmamak düşüncesiyle, isnâdında zayıf râvilerin yer aldığı âli senedli hadis eserine almayı tercih etmiştir. Gerekçesi de bu keyfiyetin hadis âlimlerince bilinmiş olmasıdır.[65] Bu konuya örnek teşkil edecek bir olaydan daha önce Ebû Zu'a'nın tenkitlerine yer verdiğimizde bahsetmiştik.

Suyutî (v. 911) ise Müslim'in kitabında zayıf telakki edilen bazı hadisler bulunduğuna yönelik tenkitlerin kritiğine has Reşîd el-Attâr'a (v. 662) ait müstakil bir eser gördüğünü söylemektedir.[66] Suyûtî, bazı hadis hafızlarının Müslim'in eserinde sahih şartlarını taşımayan haberlerin bulunduğuna dikkat çektiklerini; buna sebep olarak da kimi haberlerde ibhâm, irsal, inkıta gibi illetleri, kimilerinde ise vicade ve mükatebe gibi nakil yöntemlerini gerekçe gösterdiklerini söylemektedir. el-Attâr *Gurer el-Fevâid* adlı eserinde Müslim'e yönelik bu

65. İbn Salâh, *Sıyâne*, s. 94-97.
66. Suyutî, *Tedrîb*, I, 135.

kabil eleştirileri reddederek, bu hadislere tek tek cevap vermiştir.

Irâkî de *Sahîhayn*'e yöneltilen tenkitleri cevaplamak üzere müstakil bir eser yazdığını ve ilgilisine çok fayda sağlayacak önemli bilgiler bulunduğunu ifade etmektedir.[67]

Nevevî (v.676), Müslim'in eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde Dârekutnî'nin tenkitlerinin yanlış olduğunu söylemektedir. Nevevî bu tenkitlerin her iki imamın eserlerini yazarken ittihaz ettikleri prensiplere uymayan, bu nedenle de sahihliğin en üst derecesine ulaşamayan hadislere yönelik olduğunu ayrıca zayıflık hükümlerinin ise ulemanın çoğunluğuna muhalif bir şekilde bazı hadisçilerin kurallarına dayanarak verildiğini söylemektedir.[68] Nitekim Müslim bizatihi kendisi eserine aldığı hadisler için olduğu gibi bıraktıkları için de hücceti gözetmektedir (ما وضعتُ في هذا المسند شيئًا إلا بحجة ولا أسقطتُ شيئًا منه إلا بحجة).[69] Bunun yanı sıra İbn Hâcer'in de belirttiği gibi Müslim'in hadislerin sıhhatini ve illetini bilme hususunda gerek kendi zamanlarında ve gerekse daha sonraki devirlerde yaşayan muhaddislere üstünlüğü tartışılmaz bir hakikattir. Öte yandan Müslim kitabını devrin hadis otoritesi Ebû Zur'a'ya sunarak onun kusurlu gördüğü rivayetleri eserine almadığını beyan etmektedir.

İbn Hâcer, Buhârî ile Müslim'in kusursuz rivayetleri veya kusurlu sayılmaları ciddiye alınmayacak hadisleri eserlerine aldıklarını belirttikten sonra rivayetlerinin sıhhati konusunda onları tenkide kalkanların görüşleriyle bu iki imamın görüşü çelişince bu sahada Buhârî ile Müslim'in görüşlerinin tercih edileceğini bu sebeple de onlara yapılan itirazın hiçbir önem taşımadığını belirtmektedir.[70]

Diğer Eserleri

Müslim'in en meşhur eseri *Sahîh*'inden başka hadis rivayet ve dirâyet ilimleriyle ilgili de pek çok kitabı mevcuttur. Eserlerinin çoğu kayıptır,[71] yazması

---

67. Irâkî, *Takyîd*, s. 41. İbn Hâcer bu eserin müsveddesinin kaybolduğunu söylemiştir. İbn Hâcer, *Nüket*, I, 380.
68. Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, I, 11.
69. Zehebî, *Siyer*, XII, 580.
70. İbn Hâcer, *Hedyü's-sârî*, s. 364-65. Sahihayn'a yöneltilen tenkitler ve cevapları hakkında detaylı bilgi için bkz. Yaşar Kandemir, "Sahihayn'a Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s. 335-376.
71. Mübârekfûrî Müslim'in eserlerinin büyük çoğunluğunu sayarak "Bunların hepsi İmam Müslim'in meşhur eserlerindendir. Büyük çoğunluğu matbudur ve maruftur." demektedir. Bkz. a.mlf., *Siretu İmam Buhâri*, s. 393-94. Anlaşılan o ki Müslim'in eserleri asırlarca ehemmiyetinden bir şey kaybetmemiş ve yaygın bir biçimde istifade edilmiştir. Eserlerinin bu kadar meşhur ve yaygın olması bir gün bir yerlerde yazmalarının bu-

mevcutların ise tümü matbudur. Şayet varsa yazması olduğu halde basılmamış olanların tespiti ise detaylı bir araştırma gerekmektedir. Müslim'in eserlerinden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ

Kitabın Zâhiriyye kütüphanesinde bulunan pek çok yazmasındaki isim bu şekildedir. Ancak söz konusu eser kaynaklarda *el-Esâmî ve'l-künâ*, *el-Esmâ ve'l-künâ*, *el-Künâ* gibi farklı isimlerle geçmekte ve her birinin başka eserler olduğu vehmine düşürmektedir. Ancak hepsi tek bir kitaptır. Söz konusu eser Zahiriyye kütüphanesindeki yazmaları esas alınarak bu isimle iki kere neşredilmiştir. Birincisi Suriye'de Mutâ et-Tarâbîşî'nin mukaddimesiyle birlikte Zahiriye'deki nüshanın tıpkıbasımı olarak yayımlanmıştır (Dâru'l-Fikr, 1404/1984). İkincisi ise Abdurrahîm Muhammed el-Kâşgarî'nin tahkikini yaparak yüksek lisansını gerçekleştirdiği çalışmayı neşridir (Medine, I-II, 1404/1984). Eser isminden de anlaşılacağı üzere rivayet zincirinde isimleriyle tanınan râvilerin bazı senedlerde künyeleriyle anılması veya künyeleriyle bilindiği halde isimleriyle zikredilmesinden kaynaklanan karışıklığı gidermek amacıyla yazılmıştır. Dört ciltir ve Mekkî b. Abdân tarafından Müslim'den rivayet edilmiştir. Ebû Ahmed el-Hâkim Müslim'in bu eseri Buhârî'den herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın aynen aldığını söylemektedir.[72] Azamî bunun Müslim'e yönelik kötü bir itham olduğunu, isim ve künye çalışan herkesin bunu kolayca anlayacağını söyleyerek bahsi geçen bilgiyi yalanlamaktadır.[73]

el-Münferidât ve'l-vuhdân (el-Efrâd)

Eser kendilerinden sadece bir râvinin rivayette bulunduğu bazı sahabe veya tâbiîn hakkındadır. Eser üzerinde Hüseyin Ali Hasan Batî yüksek lisans çalışması yapmıştır. (1404, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye külliyetu usûli'd-dîn) Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî ve Saîd b. Besyûnî Zağlul tarafından neşredilmiştir. (Beyrut 1988) Azamî *el-Evhâd*, *el-Vuhdân* ve *Men leyse lehû illâ râvin vâhid* isimleriyle Müslim'e atfedilen eserlerin aslında bu kitap olduğunu ve âlimlerin kitabın isminde ihtilaf ettiğini söylemektedir.[74]

---

lunması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

72. Sübkî, *Tabakâtu-Şafiî*, II, 225.
73. Azamî, *Menhecü'n-nakd*, s. 155, dnt.1.
74. Azamî, *Menhecu'n-nakd*, s. 158.

el-Müsnedü'l-kebîr ale'r-ricâl (alâ esmâ'i'r-ricâl, ale's-sahâbe)[75]

İbn Hâcer Müslim'in sahabeye göre tanzim edilmiş büyük bir müsned yazdığını ancak tamamlamadığını kaydetmektedir (لم يتم).[76] Hâkim en-Nisâburî ise bahsi geçen bu eseri Müslim'den hiç kimsenin sema ile aldığını düşünmediğini belirtmektedir. Ebû Avâne el-İsferâyî'ni söz konusu eseri ihtisar etmiştir.[77] *Muhtasaru Ebî Avâne* diye meşhur çalışmanın bu eser olma ihtimali üzerinde durulmuştur.[78] Ancak Ebû Avâne bu esere Müslim'in tarikleri dışında başka tarik ve isnadların yanı sıra bir miktar daha hadis ilâve etmiş, böylece eser adeta müstakil bir telife dönüşmüştür.[79]

Ricâlü Urve b. ez-Zübeyr ve cemâ'atün mine't-tâbi-'în ve gayrihim

Eserin Zahiriyye kütüphanesinde Hatîb el-Bağdâdîye'ye ait güzel bir hatta sahip yazması mevcuttur. (Mecmua, nr. 55, vr. 140-147) Yazmanın etrafı asıldan farklı bir hatla yazılmış faydalı haşiyelerle doludur. Kitaba Sükeyne eş-Şihâbî bir mukaddime yazarak tek cilt halinde tıpkıbasımını yayımlamıştır. (1979, Dımeşk) Hatîb el-Bağdâdî söz konusu eseri sema ile almıştır ve eserin isnadı müellifine kadar uzanmaktadır.

et-Tabakât

Kaynaklarda *Tabakâtü't-tâbi'in*[80], *Tabakâtü'r-ruvât*[81], *Esma'ü'r-ricâl* gibi farklı isimlerle de geçen eser Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Sel-

---

75. İbn Salâh, *Sıyâne*, s. 60; Nevevî, *Tehzîbü'l esmâ ve'l-lugât*, II, 91; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, VI, 590.
76. İbn Hâcer, *Tehzîb*, X, 128.
77. Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk en-Nîsâbûrî el-İsferâyînî eş-Şâfiî 'nin (v. 316/928), *el-Müsnedü'l-muharrac alâ Kitâb-i Müslim b. el-Haccâc* adlı eseri Müslim'in *Sahîh*'ine yapılmış müstahreç niteliği taşıyan bir eserdir. *es-Sahîhu'l-Müsned, Muhtasarü'l-Müsnedi's-sahih alâ Müslim, Sahîhu Ebî Avâne, Müsnedü Ebî Avâne, Müstahrecü Ebî Avâne* adlarıyla da bilinir. Eserin bir bölümü *Müsnedü Ebî Avâne*a dıyla beş cilt halinde basılmıştır (Dâiratü'l-maârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1362/1943). Bkz. Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, s. 61.
78. Kandemir, "Müslim b. Haccâc", *DİA*, XXXII, *s*. 94.
79. Bkz. Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, s. 61.
80. İbn Salâh, *Sıyâne*, 61; Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, I, 10.
81. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1099; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 431.

mân tarafından neşredilmiştir. (Riyâd, 1991) Eserde Medineliler, Mekkeliler, Kûfeliler, Basralılar, Şamlılar ve Mısırlılar sıralamasına göre Sahâbe ve tâbiîn râvilerinden 2246 kişi sıralanmaktadır.[82] Söz konusu eseri İbn Hayr el-İşbili Ebû Saîd el-Belhî vasıtasıyla Müslim'den rivayet etmektedir. Bir nüshası İstanbul'daki III. Ahmed kütüpanesinde mevcuttur. (nr. 624, vr. 289-297)[83]

Kitâbü't-Temyîz

Birinci cildi Zahiriyye kütüphanesinde mahfuz kitabın diğer kısımlarının akıbeti bilinmemektedir.[84] Mahfuz kısım Muhammed Mustafa el-Azamî tarafından tahkik edilerek basılmıştır. (1395, Riyâd) Daha sonra söz konusu esere Azamî hadis tenkidine dair uzun bir mukaddime yazarak *Menhecü'n-nakd indel muhaddisîn ve Kitâbu't-Temyîz* adıyla tekrar yayımlamıştır. (1410, Riyâd) Bahsi geçen eser muhaddislerin hadis tenkit metotlarını ele almaktadır.

Müslim'in günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen diğer eserleri ise şunlardır: *el-İhve ve'l-ehavât, Efrâdü'ş-şâmiyyîn, Akrân, İntihâbu Müslim alâ Ebî Ahmed el-Ferrâ, el-İntifâ bi-uhubbî's/(culûdi)-sibâ', Evladü's-sahâbe (ve men ba'dehüm mine'l-muhaddisîn), Evhâmu'l-muhaddisîn, et-Târîh, Tafdîlu's-sünen,*[85] *el-Câmiu'l-kebîr alâ'l-ebvâb* (Hâkim en-Nisâburî Müslim'in kendi el yazısıyla bu eserin bir kısmını gördüğünü söylemiştir.)[86] *Zikru evlâdi'l-Hüseyn* (Bu eser büyük ihtimalle *Evladü's-sahâbe*'nin bir bölümüdür),[87] *Ruvâtu'l-i'tibâr* (cerh ta'dil ilmiyle ilgili bir eser),[88] *Suâlâtuhû Ahmed b. Hanbel (es-Suâlât an Ahmed b. Hanbel)*[89] (Müslim'in Seyyâr Ebû'l-Hakem ve Seyyâr Ebû Hamze ile ilgili Ahmed b. Hanbel'e yönelttiği soruları muhtevidir.),[90] *el-İlel*,[91] *Kitâbü (hadîsi) Amr b. Şuayb*[92] (İlim ehlinin eleştirdiği Amr b. Şuayb hadislerinden

82. Kandemir, "Müslim b. Haccâc", s. 93.
83. Azamî, *Mehecün'n-nakd*, 156.
84. Hasan Mahmûd Selmân, *İmam Müslim*, s. 123-24.
85. Hasan Mahmûd Selmân, *İmam Müslim*, s. 134.
86. İbn Salâh, *Sıyâne*, s. 61; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, II, 91; Zehebî, *Siyer*, XII, 579.
87. Hâkim en-Nisâbûrî, *Muhtasaru Târîh-i Nîsâbûr*, I, 17.
88. Diyûbendî, *Fethu'l-mulhim fi şerhi Sahîh-i Müslim*, I, 100.
89. Hatîb el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 431; Zehebî, *Siyer*, XII, 579; *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 590.
90. Hasan Mahmûd Selmân, *İmam Müslim*, s. 137.
91. İbn Salâh, *Sıyâne*, 61; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, II, 91; Zehebî, *Siyer*, XII, 579.
92. Zehebî, *Siyer*, XII, 579; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 590.

bahseden eserdir)[93], *el-Muhadramûn*,[94] *Musnedu Hadîsi Mâlik* (*Meşâyihu Mâlik*), *Meşâyihu's-Sevrî*, *Meşâyihu Şu'be*,[95] *Ma'rifetü ruvâti'l-ahbâr*, *Kitâbü'l-Ma'mer*.

KAYNAKÇA

Azamî, Muhammed Mustafa, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: neş'etuhû ve târîhuhû*, Mektebetü'l-Kevser, Riyad, 1990.

Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi; *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*; Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, [t.y.].

Başaran, Selman, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", *İslamî Araştırmalar*, II/6, 1988.

Brown, Jonathan, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, Brill, Lieden, 2007.

Ebû Mes'ûd, *Kitâbü'l-ecvibe li'ş-Şeyh Ebû Mes'ud: 'amma eşkalü'ş-Şeyh ed-Dârekutnî 'ala Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*, dirâse ve thk. İbrâhim b. Ali b. Muhammed Al-i Küleyb, Dârü'l-Varrak, Riyad, 1998.

Güler, Zekeriya, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, Adal Ofset, Konya, 2002.

Güler, Zekeriya, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazın", *İSTEM*, sy. 14, 2009.

Halil İbrâhim Molla Hatır, *Mekânetü's-sahîhayn*, el-Matbaatü'l-'Arabiyyeti'l-Hadise, Kahire, 1402.

93. Hasan Mahmûd Selmân, *İmam Müslim*, s. 138.

94. İbn Salâh, *Sıyâne*, 61; Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, I, 10; a.mlf., *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, II, 91; Zehebî, *Siyer*, XII, 579; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 590; İbn Hâcer, *Tehzîb*, IV, 291. Hâkim en-Nisâbûrî *Marife* adlı çalışmasında bu eserden şöyle bahseder: "İmam Müslim'in el yazısından okudum ki Câhiliyye döneminde yaşayıp Hz. Peygamber'i göremeyenler ancak sahabeyle sohbet eden kimselerdir. Müslim'in anlattıklarına göre sayıları 20'dir". Bkz. a.mlf., *age*, s. 44-45. İbn Salâh Müslim'in saydığı bu muhadramundan bazılarının adını vermektedir. Bkz. a.mlf., *Ulum*, s. 273. Irâkî ise 20'sinin ismini vermektedir. Bkz. a.mlf., *Takyîd*, s. 281-282.

95. Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 431; Zehebî, *Siyer*, XII, 579. Adı geçen son üç kitabı İbn Hayr "*Kitâbu Tesmiyeti Şuyûh-i Mâlik, Süfyân ve Şu'be*" şeklinde tek kitap gibi göstermekte ve söz konusu kitabı Muhammed b. Ahmed b. Züheyr et-Tûsî'den rivayet ettiğini belirtmektedir. Bu kitaplar kendisine tek bir isnadla geldiği için üçünü bir arada zikretmiş de olabilir. Bkz. a.mlf., *Fihrist*, s. 213. Ancak Ziriklî de bu hususta ona mutabakat etmektedir. Bkz. a.mlf., *A'lam*, VII, 221. Ancak bahsi geçen eserin üç müstakil kitap olarak düşünülmesi daha uygundur. Zira İmam Müslim'in yaşadığı döneme en yakın âlimlerden Hâkim en-Nisâbûrî de üç müstakil eser olarak saymıştır. Bkz. Hasan Mahmûd Selmân, *İmam Müslim*, s. 141.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-dini-kültürel-sosyal İslam tarihi, (1-132/622-750): Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatı-Hülefa-i Raşidin-Emeviler*; trc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1985.

Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin Irakî, *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu mukaddimeti İbni's-Salah*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Dârü'l-Fikr, Kahire, 1981.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hatim Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dârü'l-Ümem, Beyrut, [t.y].

İbn Hâcer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalanî, *en-Nüket ala nüzheti'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyad, 1994.

İbn Hâcer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1991.

İbn Hâcer, *Hedyü's-sârî mukaddimetu Fethu'l-bârî*; thk. Muhibüddin Hatîb, Dârü'r-Reyyan li't-Türâs, Kahire, 1986.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-a'yan*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, 1978.

İbn Hazın, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî İbn Hazın, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü'l-Âsıme, Kahire, 1970.

İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh Şehrezûrî, *Sıyânetu Sahihi Müslim mine'l-ihlâl ve'l-galat ve himâyetuhû mine'l-iskât ve's-sakat*, Darü'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 2007.

İbn Salâh, *Ulumü'l-hadis* Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh Şehrezûrî, thk. Nureddin Itr, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1984.

Kandemir, Yaşar, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, VII, İstanbul, 1993.

Kandemir, Yaşar, "Müslim b. Haccâc", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006.

Kandemir, Yaşar, "Sahihayn'a Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995.

Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1941.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

Köktaş, Yavuz, "Müslim'in *Sahîh*'ine yapılan en eski Tenkid: Ebu'l-Fadl El-Herevî'nin *İlelu'l-ahâdîs fî Kitâbi's-Sahîh li-Müslim* adlı eserinin Takdim ve Tercümesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, s. 3, 2005.

Meşhur Hasan Mahmûd Selman, *el-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1994.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevî, *Tehzîbü'l-esma ve'l-lugat: el-esma*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 2005.

Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, Matbaatü'l-Mısırıyye, Kahire, 1929.

Özafşar, Mehmet Emin, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in *El-Câmiu's-Sahîh*'i", *AÜİFD*, c. XXXIX, 1999.

Sezgin, Fuat, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî: 'Ulumü'l-Kur'ân ve'l-hadîs*; nakalehu ile'l-Arabiyye Mahmûd Fevzi Hicazî; Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1983.

Suyutî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyutî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1979.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *el-Câmiü's-sahîh/ Sünenü't-Tirmizi*, thk. ve şerh: Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, 1978.

Uğur, "Ebû Âvane el-Isferâyînî", *DİA*, X, İstanbul, 1994.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.

Zehebî, *el-Emsar zevâtü'l-âsâr*, thk. Kâsım Ali Sa'd, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1986.

Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996.

Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmusu terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1997.

İMAM SERAHSÎ'NİN HAYATI VE HELAL KAZANCA DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

Abdullah Kahraman*

XI. yüzyılın önde gelen Hanefi fakihlerinden olan Serahsî, aynı zamanda bu mezhebin taşıyıcısı konumundadır. Onun *el-Mebsut* adlı eseri, Hanefi mezhebinin temel ve *zâhiru'r-rivâye* görüşlerini içermektedir. O, sadece ilimle meşgul olmayıp sorumlu bir âlim olarak yönetimin adaletsiz uygulamalarına da müdahale etmiştir. Bu sebeple de uzun süre hapiste kalmıştır. Onun el-Mebsut adlı ansiklopedik eserinin bir bölümü "Kitabu'l-kesb" adını taşımakta ve helal kazanç esaslarını ele almaktadır.

XI. YÜZYILIN BÜYÜK FAKİHİ İMAM SERAHSÎ, İLMİ KİŞİLİĞİ VE HAPİS HAYATI

Kısa Biyografisi ve İlmi Kişiliği

Esas adı, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'dir. Bugün Türkmenistan ve İran sınırında bir kasaba olan[1] Serahs'ta, ke-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Kavakçı, 1976'da yayınladığı XI *ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları* adlı eserinde(s, 56) Serahs'ın İran-Rus hududu üzerinde olduğunu yazıyordu. Bu gün Türki Cumhuriyetler Sovyetlerden ayrılıp bağımsızlık ilan edince coğrafi ve siyasi olarak meydana gelen değişiklikler sonucu Serahs'ın bulunduğu bölge İran-Türkmenistan sınırında kalmıştır.

sin olmamakla birlikte 400 (1009-1010) tarihinde doğduğu nakledilir. Türk veya İranlı olabileceğinde ihtilaf edilmiştir. Ancak, Muhammed Hamidullah, Buhara'da tahsil görmesine, eserlerini Özkent(Uzcend) Hapishanesi'nde yazmasına, hayatının son yıllarını Fergana'da geçirmesine ve buluğ çağı gibi birçok mesele münasebetiyle Türklerden bahsetmesine dayanarak onun Türk soyundan gelen ve Karahanlılar devletinin âlimlerinden olduğunu tercih etmiştir[2]. Serahsî, âlimler arasındaki üstün mevkii sebebiyle "İmamların Güneşi" anlamına gelen "Şemsü'l-eimme" unvanıyla anılmıştır. Bu unvan hocası Abdulaziz el-Halvânî(448/1057)'ye de verilmiş, hocasından bu unvanı tevârüs edince ortaya çıkan karışıklığı gidermek için hocasına "Şemsü'l-eimmetü'l-ûlâ"(İmamların birinci güneşi), Serahsî'ye ise "Şemsü'l-eimmeti's-sânî"(İmamların ikinci güneşi) denilmiştir. Ebû Hanife ve Muhammed Hasen eş-Şeybânî'den sonra üçüncü derece müctehidlerden sayılmıştır. Bunun yanında allâme, huccet, mütekellim(-kelam âlimi), münazara üstadı, usulcü gibi unvanlarla da anılmıştır[3]. Uzun yıllar Halvânî'nin derslerinde bulunmuş[4], devletler hukukunda otorite ve İmam Muhammed eş-Şeybânî tarafından yazılan *es-Siyeru'l-kebîr* konusunda uzman olan Şeyhulislam Ebü'l-Hasan es-Suğdî ile Ebû Hafs Ömer b. Mansur el-Bezzâz'dan da ders almıştır[5]. Kendisine: "İmam Şâfiî üçyüz cüz ezberlemiş" denildiğinde: "Şâfiî'nin ezberlediği bizim ezberlediğimizin zekâtıdır" demiştir. Buna göre onun ezberinde bulunan ilim onikibin cüze ulaşır[6].

Serahsî'nin, ölüm tarihi genel olarak 483(1090-1091) şeklinde kaydedilmektedir. Bu tarihi 484 olarak zikredenler de vardır[7]. Ancak 483 tarihi daha çok tercih edilmiştir[8].

Serahsî'nin Hanefî âlim ve fakihleri arasında müstesnâ bir yeri vardır. O, kendi devrinde, Hanefî mezhebinin başlıca merkezi olan Orta Asya'daki Hanefî uleması zincirinin başında yer almaktadır[9]. Ona ayrıcalıklı bir yer bahşeden özelliklerin başında, hukukla ilgili eserlerinde, sosyolojik tahliller yapma-

---

2. Bk. Muhammed Hamidullah, "Serahsî"md., DİA, XXXVI, 544.
3. Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Tabakâtu'l-fukahâ*, t.y., 8, 75; Lekvevî, Abdulhay, *el-Fevâidü'l-behiyye*, Mısır ty., 158; Muhammed Necîb el-Mutî'î, *Risâle fî beyâni'l-kütübi'l-letî yu'avvelu 'aleyhâ ve beyânu tabakâti'l-mezhebi'l-Hanefî ve'r-reddi 'alâ İbn Kemâl Bâşâ*, Demeşk 2008, 86..
4. Taşköprüzâde, 70.
5. Hamidullah, "Serahsî"md., DİA, XXXVI, 544.
6. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*, Kâire ty., II, 186; Hilmizâde İbrahim Rifat, *Meşâhîru ashâb-ı güzîn ve terâcim-i ahvâl-i fukahâ*, İstanbul 1319, 197-198.
7. Taşköprüzâde, 76.
8. Hamidullah, 544.
9. Joseph Schacht, "Notes On Sarakhsî's Life and Works", *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, 1.

sı ve bu meselelere yer vermesi gelir. Hamidullah'ın ifadesiyle, onun bu eserleri bir halkın hayatını aksettirir. O, devrinin iktisadî, ictimâî vb. meseleleri hakkında pek çok atıflarda bulunur. Bir diğer özellik ise, Hanefî mezhebinin görüşlerini bir bütün olarak ve kapsamlı bir şekilde bize nakletmesidir. Serahsî, telif ettiği kitaplarıyla Hanefi mezhebinin temel görüşlerini bir bütün olarak kaydeden Şeybânî'nin eserlerini şerhettiği için, onun ileri sürdüğü kâideleri ve bunları dayandırdığı temelleri ve bunların sebeplerini meydana çıkarmak durumundaydı. İşte o, her adımda bunları bulmaya çalıştı ve bu konuda hayranlık verecek bir başarı elde etti[10].

O, kendi dönemindeki talebelerin, fıkıhla doğrudan alakalı olmayan ve pratik neticesi bulunmayan meselelerin bazı hocalar tarafından fıkha dahil edilip uzun uzadıya ele alınması ve bazı hocaların fıkhî tariflerin içine felsefî terimleri sokmuş olmaları gibi sebeplerle fıkha karşı bir isteksizlik içinde olduğunun farkındaydı. Bu durumları dikkate alarak, her meselenin açıklanmasında genellikle kabul edilmiş ve güvenilir düşüncelere bağlı kalarak Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî(v. 334/)'nin *Muhtasar*'ını şerhetti. Hâkim'in ihtisarı ve Serahsî'nin şerhiyle ilgili şöyle bir tespit yapılmıştır[11]:

"Hakim'in İmam Muhammed'in zahirurrivaye kitaplarını, *el-Muhtasaru'l-Kafi* adını verdiği bir eserinde kısalttığı[12], Serahsi'nin de bunları *el-Mebsut*[13] adlı eserinde şerh ettiği söylenmektedir[14]. Ancak Hakim'in ihtisarı sade-

10. Hamidullah, "Serahsî"md., DİA, XXXVI, 546.
11. Bk. Aydın Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*(yayımlanmamış doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, 80.
12. Serahsi, Hakim'in bu eseri telif sebebini şöyle açıklar: "*Hakim, kimi öğrencilerin, lafızlarındaki genişlik ve meselelerindeki tekrar nedeniyle Mebsut'u okumaktan yüz çevirdiklerini görünce, iktibas edenleri teşvik için, İmam Muhammed'in kitaplarında ayrıntılı olarak belirtilmiş olan anlamları zikrettiği ve meselelerden mükerrer olanları hazfettiği Muhtasar'ı telif etmesinin doğru olacağını gördü, güzel de yaptı*". Serahsi, *Mebsut*, I, 3.
13. Serahsi bu şerhine *Şerhu'l-Muhtasar* adını vermektedir. Bkz. Serahsi, *Şerhu siyeri'l-kebîr*, III, 25, 65; IV, 124, 172, 194; V, 19, 98, 130; *Mebsut*, I, 4. Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefi Mezhebinde İçtihad Felsefesi*, İstanbul 1993, 187-192, 196-197.
14. Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 204; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye Kamusu*, I, 322; Abdulkerim Zeydan, *el-Medhal li-dirâset'ş-şeriati'l-İslamiyye*, Bağdat 1979, 135 (*İslam Hukukuna Giriş*, 243); Esat Kılıçer, *İslam Hukukunda Rey Taraftarları*, 88; Osman Keskioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, 96, 99, 101; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 219; Heyet, "*Şeybani*", V, 312; Döndüren, "*Hanefi Mezhebi*", III, 161; Özel, "*Hanefi Mezhebi*", XVI, 21; Ahmet Ünsal, "*İmam Ebu Hanife Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası*", İslami Araştırmalar (Ebu Hanife Özel Sayısı), Cilt 15, Sayı 1-2, Ankara 2002, 334.

ce zahirurrivaye kitaplarıyla sınırı olmadığı gibi, Serahsi'nin *Mebsut* adlı şerhi de sadece Hakim'in ihtisar ettiklerinin şerhi ile sınırlı değildir. Hakim, *zahirurrivaye* kitaplarının dışında, İmam Muhammed'in *Kitabu'l-Hiyel* ve Ebu Yusuf 'un *İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla* adlı eselerini ve Ebu Hanife'ye nispet edilen[15] *Kitabu'ş-Şurut*'u[16] da zahirurrivayeden sayılmadıkları halde ihtisar etmiştir. Serahsi ise Hakim'in ihtisar ettiği kitapların dışında, İmam Muhammed'in *Kitabu'l-Kesb*[17] ve *Kitabu'r-Radâ*'[18] adlı eserlerini de şerh etmiştir[19]. Yeri gelmişken belirtelim ki, Serahsi ayrıca, usulü anlamak, furuu anlamaya yardımcı olur düşüncesiyle, bu şerhte dayandığı prensipleri açıkladığı bir usul kitabı da yazmıştır"[20].

Eserinde açık ve kısa yazmayı gaye edindiğini bildiren Serahsî, yaptığı açıklamaların ananeye uygun olarak sağlam olduklarını ve sünnete(eser) dayandırıldığını tekraren teyit etmektedir[21]. O, mezhebin ilk otoritelerinin doktrinleri ve onların sağlam delilleri hakkında geniş ölçüde doğru bilgiler ihtiva etmektedir. Onun esas özelliği, her noktada söylenen veya tasarlanan ve çoğu zaman şahsî özellik taşıyan istidlallerle mevcut çeşitli görüşleri, hatta sathî fikirleri geniş ölçüde temin etmiş olmasıdır. Bu bakımdan Serahsî tarihte önemli bir yere sahiptir. Çünkü onun eserleri, mezhebin kabul edilmiş doktrinlerinin tesisi ve onun doğruluğunun ispatı ile ilgilenmeyerek, diğer bütün görüşler hakkında tarafsız şekilde ve sistemli bir tahlil yapan büyük eserlerin ilki durumundadır. Yani onun eserlerinin meseleleri ele alış tarzı felsefi mahiyettedir. O, Hâkim eş-Şehid'in Muhtasar'ını şerhederken aslında Şeybânî'nin eserlerini şerhettiğinin bilincini taşıyordu[22]. Nitekim *Mebsût* adlı hacimli eserini bitirdikten sonra yazdığı *Kitâbu'l-usûl* adlı eserinin girişinde bu hususu şöyle dile getirmektedir: "*...Bu sebep, beni Muhammed b. Hasan (rh)'ın yazmış olduğu kitaplara, daha pekiştirilmiş işaret ve daha kolay ibare ile şerh yazmaya sevketti. Bu konudaki maksat sona erince, iktibas edenlere, kitapların şerhinde dayandığın prensipleri(usûl) açıklamayı doğru buldum...*"[23].

---

15. Serahsi, *Mebsut*, XXX, 168.
16. Serahsi, *Mebsut*, XXX, 167-209.
17. Serahsi, *Mebsut*, XXX, 244-287.
18. Serahsi, *Mebsut*, XXX, 287-309.
19. Desuki bu konuda şöyle der: "*Serahsi'nin Mebsut'u sadece Kafi kitabının şerhi değildir, fakat o, nerede ise Muhammed'in bütün eserlerinin şerhidir. Çünkü içerisinde Hakim'in kitabında ihtisar etmediği çeşitli eserlerine işaretler vardır*". Desuki, *Şeybani*, 186.
20. Bkz. Serahsi, *el-Muharrer fi Usuli'l-Fıkh*, Thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. 'Uveyda, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, I, 5.
21. Schacht, 2. Serahsî'nin bu teyitleri için bk. VII, 59, X, 144, XII, 108, XXX, 244.
22. Schacht, 2-3.
23. Serahsî, *Usûl*, I, 10.

Hapis Hayatı

Serahsî'nin hapis hayatı, onun biyografisinin en dikkat çeken yönlerinden biridir. Ayrıca bu olayın onun ilmi kişiliği, şahsiyeti ve devrinin yönetim anlayışı bakımından da önemi vardır. Serahsî'nin neden, nerede, ne kadar süreyle ve ne şekilde hapsedildiğine dair farklı görüşler vardır[24].

Öncelikle şunu ifade edelim ki, kendi ifadesine göre Serahsî, diğer âdi suçlular ile beraber hapsedilmiştir. Hapsedildiğini *Mebsût*'un değişik yerlerinde ifade etmektedir[25].

Schacht'a göre o, Özkent şehrinde uzun süre hapsedilmiştir. Bu hapislik, hicri 466'dan veya daha önce bir tarihten başlamak üzere 480 yılına kadar sürmüştür. Hapsedilmesinin tek ve gerçek sebebi, tok sözlü oluşudur. O, zamanının Karahanlılar emirine nasihat yollu söylemiş olduğu bir sözden dolayı hapse atılmıştır. Zamanının emirinin, ümmü veled olan câriyelerini hür olan memurlarıyla evlendirmek istemesine Serahsi'nin karşı çıkması ve bu konuda onu tenkit etmesi onun hapsine sebep olduğu zannedilmektedir. Fakat Schacht, iki sebepten dolayı bunun doğru olmadığını düşünmektedir:

1. Hikâyeden anlaşıldığına göre hükümdar Serahsi'nin tenkidini kabul etmiştir.
2. Serahsî'nin hal tercemesini yazanların ilki olan Fadlullah el-Umerî, bu olayın Serahsî'nin hapisten kurtulduktan sonra vuku bulduğunu anlatmaktadır[26].

Ayrıca Schacht, Serahsî'nin düşmanlarından ötürü hapsedildiğini de ifade etmektedir. Kendisi de, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*'in sonunda bu gibi kimselerden bahsetmekte, sapıtmış kimseler ve hakir zındıklar olarak nitelemekte ve son derece seviyesiz kimseler olduklarını ifade etmektedir[27].

Yine Schacht, onun *el-Mebsût*'unda yer alan, "nifaktan uzak kul, doğruyu söyleyen, bundan dolayı esir gibi hapsedilmiş, konulmuş olan bâtılı ortadan kaldırmak isteyen" gibi ifadelerinden hareketle, hapsedilme sebebinin, fıkhî bir mesele ile ilgili görüş beyan etmesinden çok, itikadî/kelami(ilahiyat) konularla alakalı bir münakaşaya dayandığını düşünmektedir. Çünkü Karahanlılar döneminde, hükumet ve ulema arasında sünnilik ve itizal terimleri içinde nakledilen münakaşalara sıkça rastlanılmaktadır[28].

---

24. Kavakçı, 57.
25. Bk. Serahsî, *Mebsût*, X, 144, XII, 108
26. Bk. Schacht, "Notes On Sarakhsî's Life and Works", 3.
27. Schacht, "Notes On Sarakhsî's Life and Works", 3.
28. Schacht, "Notes On Sarakhsî's Life and Works", 3-4.

Hamidullah'ın ifadesine göre ise, Serahsî'nin hayatı çok hareketli geçmiş ve devri bir taraftan haçlı seferleriyle diğer taraftan bir çok küçük devletler halinde parçalanmış İslam aleminde günden güne artan gayr-i adil vergilerin huzursuzluğu içinde olmuştur. Karahanlı hükümdarı tarafından konulan bu gayri adil vergileri ödememeleri konusunda halkı harekete geçirmesi uzun süre hapiste kalmasına yol açmıştır[29].

Serahsî'nin biyografisini kaleme alan hemen bütün müellifler, onun yer altında bir kuyuya(mahzen) hapsedildiğini ve meşhur kitabı *el-Mebsût*'u bu kuyunun ağzında toplanan talebelerine imlâ ettirdiğini kaydetmektedirler. Ancak Schacht bu bilgiyi doğru bulmamakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

"İbn Fadlillah el-Umerî'den başlayarak, onun hal tercemesini yazanların bildirdikleri hikâyeyi teyid edecek bir şey yoktur. Buna göre o, yer altındaki bir zindana (kuyu) hapsedilmişti. Talebeleri bu yerin tepesinde veya hapishanenin dışında oturuyorlardı ve Serahsi herhangi bir kitaba veya notlara müracaat etmeksizin bütün Mebsût'u ezberinden yazdırmıştır. Serahsî, büyük eserinin çeşitli bölümlerini bitirirken kullandığı şahsî imalarında, muntazam şekilde, teferruatıyla ve dokunaklı deyimlerle kendi hapisliğine ve tamamen kurtulacağına işaret etmekte, fakat böyle bir kuyuya veya serdab(mahzen)a işaret ettiği şeklinde yorumlanabilecek tek bir ifade bulunmamaktadır"[30].

Schacht, Serahsî'nin kuyuda değil de özel bir yerde hapsedildiğini düşünmektedir. Ona göre, Usûl'ünü 477 hicri tarihinde imlâ ettirirken Özkent kalesinin bir köşesinde(zâviye) bulunması, hapis için de özel bir ikâmet yeri olduğunu imâ eder gibi görünmektedir. Ayrıca Mebsût'un baş tarafında, hapislik zamanlarında kendisine orada arkadaşlık ve yardım eden bazı kişilerden bahsetmektedir. Bu da onun kuyu da değil, özel bir bölümde hapsedildiğini teyit etmektedir. Herne kadar, uzun süren hapis hayatında zaman zaman şartlar iyileştirilmiş olsa da, hapishane arkadaşlarından ve onu Mebsût'u yazmaya teşvik etmelerinden bahsetmesi, baştan beri özel bir yerde hapsedildiğini ima etmektedir[31].

Hamidullah'ın tercihine göre o, Özkent'teki kalenin kuyularının birinde ve onbeş yıl kadar kalmıştır. Onu hapsedenler zaman zaman sert tutumlarını hafifleterek hapis hayatını kolaylaştırmış ve talebelerine ders vermesine müsaade etmişlerdir"[32].

---

29. Bk. Hamidullah, Muhammed, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-E'imme es-Serahsi Armağanı*, Ankara 1965, 16; Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara'al-Nahr İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, 56-58.
30. Schacht, "Notes On Sarakhsî's Life and Works", 4.
31. Schacht, "Notes On Sarakhsî's Life and Works", 4.
32. Hamidullah, Muhammed, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", 16.

Serahsî'nin *el-Mebsut*'u hiç kaynak kullanmadan tamamen ezberinden yazdığını inandırıcı bulmayan Schacht, onun şerhini yaptığı Hâkim eş-Şehid'in Muhtasar'ını belki de talebelerinin ona okumuş o da şerhetmiştir, demektedir[33].

Bu görüşler birleştirildiğinde Serahsî'nin hapis hayatı ve *Mebsût*'u yazması veya yazdırması ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Serahsî, yaygın kanaatin ve genel olarak biyografi yazarlarının söylediğinin aksine, bir kuyuda hapsedilmiş değildi. Çünkü bu, talebelerinin ondan duyduklarını yazmasına imkân vermez. Yazdırdığı kitabın nicelik ve niteliği düşünüldüğünde, onun kalenin hapishane olarak kullanılan köşe veya hücrelerinden birinde hapsedilmiş olması, akla daha yatkındır. Muhtemelen o, böyle bir yerde hapsedilmiş ve bir süre sonra hapis şartlarının iyileştirilmesi adına, talebelerine oradan ders vermesine de imkân tanınmıştır. Talebeleri de Hâkim eş-Şehîd es-Semerkandî'nin el-Muhtasar'ının metnini Serahsi'ye okumuş o da söz konusu metni onlara açıklamıştır. Böylece elimizde mevcut *el-Mebsût* oluşmuştur. Nitekim bazı hukuk tarihçileri onun hapis hayatı ve *el-Mebsut*'u ile ilgili olarak "Hücre hapsinde iken talebesine-yarısını kitaba bakmadan- imlâ ettirdiği otuz cüzlük *el-Mebsût*" ifadesini kullanırlar[34]. Bu da onun kuyu yerine hücrede hapsedildiği ve mezkur kitabın tamamını orada yazmadığını göstermektedir.

HELAL KAZANCA DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

Serahsî'nin İmam Muhammed'in kitabını temel alarak geliştirdiği kesp teorisi, esasen helal kazanç için bir rehber konumundadır. Burada önce İslam'da ticâretin önemine kısaca işaret edilip, Serahsî'nin helal kazanç konusundaki görüşlerinin dayanağı belirtildikten sonra bazı görüşleri örnek kabilinden verilecektir.

İslam'ın Tüccar Medeniyeti Oluşu

İslam Medeniyetinin temel özelliklerinden biri de *tüccar medeniyeti* oluşudur. Her şeyden önce bu medeniyetin en başında bulunan insan yani Hz. Peygamber Peygamberlikten önce ticâret yapmış ve bu alanda hem tecrübe sahibi olmuş hem de ortaklık yaptığı kimselerin güvenini kazanmış idi. Hz. Peygamber (a.s.) nübüvvetten önce es-Sâib b. Ebî's-Sâib ile ortaklık yapmıştır. Mekke'nin fethinde ortağı huzuruna gelince Rasûlullah ona şöyle hitab etmiştir:

33. Schacht, "Notes On Sarakhsî's Life and Works", 5.
34. Hayreddin Karaman, İslam Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, 263.

"Benim ortağım idin; hem de ne iyi ortak! Ne anlaşmazlık çıkarırdın ne de münâkaşa!"[35].

Tarih boyunca pek çok ticari gelişmede ve istihdam alanlarının oluşturulmasında müslüman tâcirlerin önemli katkıları ve başarıları olmuştur. Hz. Peygamber ticâreti teşvik etmiş, hem kendisi hem de sahabe ticâret piyasasına hâkim olmaya çalışmışlardır. Abdullah b. Ömer'den nakledilen şu rivayete göre Hz. Peygamber sadece tarımla uğraşmayı hoş karşılamamıştır: "*Iyne alış-verişi yaptığınız ve öküzlerin peşine takılıp kaldığınız sürece zelil olursunuz ve (düşmanlarınız sizi yenmeyi) ümit eder*"[36]. Bir başka rivayete göre de Hz. Peygamber birisinin evinde çiftçilik yapılan aletlerden birini(demir bir sapan) görmüş ve şöyle demiştir: "*Bir topluluğun evine bu âlet girerse, onlar ancak zelil olurlar*"[37]. Bu hadislerin anlattığı elbette ziraati tamamiyle terk etmek değildir. Aksine rızık temini için onu tek alternatif olarak görüp ticaret gibi daha önemli iş alanlarını ve piyasayı terk etmektir. Çünkü Müslümanların ticaret alanında da aktif olmaları ve inandıkları değerlerin piyasaya ve pazara girmesi gerekli idi. Bunun yolu da aktif ticâretten geçmekte idi[38]. Bu sebeple Hz. Peygamber'in rehberliğinden bu alanda da yararlanan Müslümanlar ticaret hayatına ve ticari piyasaya helal kazancın teminine yönelik önemli ilkeler getirmişlerdir. Onların ticaret hayatına getirdikleri en önemli ilkelerden bazıları dürüstlük, hile yapmama, ölçü ve tartı konusunda hassasiyet, borçluyu sıkıştırmama, işine erken koyulma, sözünde durma, borcunu zamanında ödeme, dolandırıcılıktan kaçınma, kazancının zekatını verme, harama bulaşmama, faizden ve yalan yere yeminden uzak durma, müşteri kızıştırmama, insan sağlığına zararlı mal üretmeme ve satmama, malın kusurunu açıkça söylemedir[39]. Bu değerlere hem inanan hem de uygulayan müslüman tüccarlar, bazı ülkelerin fethedilmesinde de önemli roller oynamışlardır. Hatta bir yazar "Müslümanların Gerilemesiyle Dünyanın Neler Kaybettiğini"[40] inceleme konusu yapmış ve eserinde bu konulara da değinmiştir. Çünkü ticaret hacmi kadar ticarette dürüst ve tutarlı olmak da medeniyet göstergesidir.

---

35. Ebû Davud, "Edeb", 17; İbn Mâce, "Ticâret", 63; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 49.
36. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 42; Ebû Davud, "Buyu", 54.
37. Buharî, "Hars", 2. Benzer bir rivayet için bk. *Tecrid-i sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1984, VII, 126.
38. Bk. Hüsameddin Affâne, *Fıkhî ve Ahlakî Yönleriyle İslam'da Ticarete Verilen Önem*(çeviren, Servet Bayındır), İstanbul 2007, 49-65.
39. Bilgi için bk. Affâne, 346-417.
40. Bk. Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*(tercüme, Mehmet Süslü), İstanbul 1986, 139-157.

Serahsî'nin Helal Kazanca Dair Görüşlerinin Kaynağı

Serahsî'nin helal kazanca dair görüşlerinin temelini İmam Muhammed'e ait *Kitâbu'l-kesb* oluşturmaktadır. Bu kitabın yazılış gayesi şöyledir:

İmam Muhammedi'in bu eseri[41], ilk dönemlerde yazılıp daha çok vergi ve maliye konularına tahsis edilen *Kitâbu'l-emvâl* ve *Kitâbu'l-harac*'lardan ve özel olarak devlet idaresini ele alan *Ahkâm-ı sultâniyye* kitaplarından farklılık arzetmektedir. Zira bu başlık altında yazılan eserler İslam iktisadına giriş mahiyetinde olup helal yoldan mülk edinme esaslarını konu edinmektedirler. Onun bu adla bir kitap telif etmesinin pek çok sebebi olabilir. Ancak kitabı şerheden Serahsî, İmam Muhammed'e ait *Kesb* kitabı ile kendi şerhini mezcettiği için, İmam Muhammed'e ait bilgileri Serahsi'ye ait olanlardan büyük ölçüde ayırt etmek mümkün değildir. İmam Muhammed'in yaşadığı dönemde, özellikle Pers İmparatorluğu hudutları içinde güçlü etkileri bulunan maniheizm gibi sapık din ve mezheplerin varlığı bilinmektedir. Gerek kitaptaki bazı atıflardan[42] ve gerekse o dönemde bu adla yazlan eserlerin alt başlıklarından anlaşıldığına göre, hicri ikinci asırda İran civarında ortaya çıkan, manihaizimden etkilenerek kazançla meşgul olmayı tevekkül anlayışına aykırı bulup haram sayan bir züht hareketine, Kerrâmiye ve Kaderiye mensuplarına cevap vermek ve onların bâtıl görüşlerini reddetmek kitabın yazılışında önemli rol oynamış gözükmektedir[43]. Ancak bu atıfların ve isimlendirmelerin –Ebû Gudde'nin de isabetli tespitine göreen azından bir kısmının tarihen İmam Muhammed'e ait olma imkânı yoktur. Bunlar şârih Serahsi'ye aittir. Zira kitapta zikri geçen Kerrâmiyye adını taşıyan bidat fırkanın kendisine nisbet edildiği Muhammed b. Kerrâm'ın vefat tarihi 256/870'dır. O zaman İmam Muhammed'in kitabını doğrudan ve sadece bunlara cevap ve reddiye tarzında yazdığını kesin olarak söylemek isabetli olmaz.

Konuya daha geniş bir açıdan bakarak şöyle bir tahminde bulunmak mümkündür: İmam Muhammed'e gelinceye kadar özellikle Emevîler döneminde-

---

41. Bu eser, İmam Muhammed'den Ebû Hafs (217/832) ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî (201/816) tarafından sema yoluyla nakledilmediği için meşhur olmamış, bu sebeple de Hâkimü'ş-şehîd bunu Muhtasar'ında zikretmemiştir. Ancak Serahsî, Muhammed b. Semâ (233/847)'a kanalıyla rivayet edilen bu eserin İmam Muhammed'e ait olduğuna inandığı için kitabına almış ve şerhetmiştir (bk. Serahsî, *Mebsût*, XXX, 244).
42. Mesela, kesb peygamberlerin yoludur, mal Allah'a yaklaştıran ve ibadete yardımcı bir unsurdur, dünyanın düzeni, hayatın kıvamı mal kazanmaya, harap olması ise kazanmayı terketmeye bağlıdır, yeme içmeyi terk etmek asla caiz değildir, zaruret olmadan perhize başvurmak dinen uygun değildir, bazı ahmak sufilerin dediğine göre, zaruret olmadıkça çalışıp kazanmak haramdır gibi ifadeler böyledir.
43. Benzer değerlendirmeler için bk. Zekkâr, Süheyl, "Takdim" (*Risâletâni fi'l-kesb* adlı esere yazdığı önsöz), Beyrut 1997, 21; Baktır, *İslam İktisadında Helal Kazanç*, 32.

ki fetih hareketlerinden sonra İslam dünyası yerel ve uluslar arası ticaret piyasasında önemli bir yer edinmeye başlamıştı. Farklı toplum kesimleriyle karşılaşma alınıp satılan malların çeşitlenmesini beraberinde getirdiği gibi, farklı alım-satım muamelelerini de İslam toplumuna taşıyordu. İşte böylesi bir durumda Müslümanların ticareti ve mal kazanmayı kendi inanç ve hukuk değerlerine göre yapmaları, bu konuda daha hassas davranmaları gerekiyordu. İşin bu noktasında fakihler, Müslümanların mallarını helal yoldan kazanmalarını temin etmek için ticaret piyasasına müdahil olmak durumundaydılar. İmam Muhammed de hem bir fakih hem daha önce kadılık yapmış sorumlu bir kimse, hem de esnafın muamelelerini yakından takip eden birisi olarak[44] piyasaya müdahil olmak istedi veya ondan böyle bir telif istendi. Buna göre kitabı telif sebebi, helal kazanç hakkında özlü bilgiler vermek, haram kazançtan, israftan ve dünyaya aşırı meyletmekten insanları sakındırmak ve bu arada bu konuda yanlış anlayışa sahip olan gruplara cevap vermek olabilir[45]. Nitekim Serahsî, kitabın sonlarına doğru ipek giyme meselesi münasebetiyle İmam Muhammed'in kitabı telif sebebini şu cümlelerle ifade etmektedir: "O, bu kitabı zühd konusunda yazmıştır. Anlatıldığına göre, kitapları yazmayı bitirince ona denildi ki: Keşke zühd ve vera' konusunda da bir şey yazsaydın! Oda: Buyû' kitabını (alış-verişle ilgili kitabı) yazdım ya dedi sonra da bu kitabı yazmaya başladı. Ancak hastalığa yakalanması sebebiyle bunu tamamlayamadı"[46]. Ancak bu ifadeler, kesbin telif sebebini açıklayabileceği gibi, onun kesbi bitirdikten sonra yazmaya başladığı ancak bitiremediği bir başka zühd kitabını da işaret edebilir. Şunu da söylemek mümkündür: İmam Muhammed *Kesb* adlı kitabını birilerine cevap mahiyetinde yazmamış olsa da, onu reddiye formunda değerlendirmek kendi döneminde varlığını sürdüren ve zikri geçen bâtıl inanış mensuplarına cevap vermek isteyen Serahsi'nin düşüncesi olabilir.

Helal Kazanç İçin Gayret Etmenin Cihaddan Üstün Oluşu

Serahsî'nin değerlendirmesine göre, helal kazanç için çalışmak Allah yolunda cihad etmekten daha üstündür. Yüce Allah, kendine itaata yardımcı olması için, mal kazanmayı kullara farz kılmıştır. Çünkü Kur'ân'da rızık temini ile Allah'a ibadet ve zikir arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur[47]. Ayrıca Hz. Ömer, ailesinin

---

44. Bk. Kevserî, Zâhid, *Bulûğu'l-emânî fî Sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan, eş-Şeybânî*, 44.
45. Benzer bir görüş için bk. Zekkâr, 11-12.
46. Serahsî, *Mebsût*, XXX, 282. Ayrıca bk. Kevserî, Muhammed Zâhid, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan, eş-Şeybânî*, Mısır 1355, 65.
47. Örnekolarakbk. Cum'a, 62/10.

rızkını helal yoldan temin etmek için çalışmayı(kesb) cihaddan daha üstün tutar ve şöyle der: "Allah'ın rızasına uygun olarak rızık aramak için sefere çıktığımda, yükümün iki dengi arasında ölmem, Allah yolunda cihad ederken ölmemden daha hayırlıdır"[48]. Çünkü Yüce Allah, bir âyette[49] rızasını kazanmak için sefere çıkanları mücahitlerden önce zikretmiştir. Farzları işlemek ancak rızık temini ile mümkün olur. Farzın kendisiyle yerine getirildiği şey de farzdır. Nitekim namaz farz olduğu gibi, abdest de farzdır. Rızık temin etmek için çalışmak da böyledir. Hadiste geçtiğine göre Hz. Peygamber Sa'd b. Muaz ile musafaha yapmış ve ellerinin nasırlaştığını görünce bunun sebebini sormuş o da: "ailemin nafakasını temin etmek için kürekle kazmayla çalışıyorum" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun elini öptü ve şöyle dedi: "işte bunlar Allah'ın sevdiği ellerdir"[50].

Helal Kazancın İbadetlere Yardımcı Oluşu

Serahsî'nin İmam Muhammed'den naklettiği bir görüşe göre, helal kazanç ibadet ve taatlara yardımcı olma özelliği taşır. Zira ibadetleri yapabilmek için belli şeylere sahip olmak gerekir. Bu da çalışıp kazanmakla olur. İbadete güç bulma ve bir mümine bu konuda yardımcı olma amacıyla çalışmak, karşılığında ücret alınsa bile, ibadet sayılır[51].

Fakirliğin Zenginlikten Üstün Oluşu

Serahsî, "Kesb" kitabında, oldukça zâhidane bir tutum sergilemiş, İmam Muhammed'in de bu görüşte olduğunu ifade ederek ikinci görüşü yani fakirliğin zenginlikten üstün olduğu görüşünü savunmuştur. Onun burada nakline göre İmam Muhammed şöyle demiştir: "Şayet insanlar kendilerine yetecek kadar bir mal ile yetinseler ve arta kalan zamanlarını ahiret işine tahsis etselerdi onlar adına daha iyi olurdu. İhtiyaç fazlası maldan kişi hesaba çekilecek, fakat fakirlikten dolayı hesap vermeyecektir. Şüphesiz kişinin hesap vermeyeceği şey hesapla yükümlü olduğundan daha üstündür"[52].

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde İslam'ın konuyla ilgili getirdiği prensip fakirlik ve zenginlik arasında makul bir denge kurulmasıdır. Ancak Serah-

48. Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, IV, 123.
49. Müzzemmil, 73/20.
50. Serahsî, Mebsût, XXX, 245.
51. Bk. Serahsî, *Kesb*(tahkik: Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrut 1997, 164-165.
52. Serahsî, *Kesb*, 106-107.

sî'nin bu kitapta yer verdiği kadarıyla bile ikinci görüşü tercih edenlerin yani zenginliği fakirlikten üstün tutanların gerekçeleri daha güçlü gözükmektedir. Onlar infaka teşvik eden âyetleri, Hz. Peygamber'in veren eli alandan daha üstün tutan hadislerini, fakirlikten Allah'a sığınmasını, Hz. Süleyman gibi peygamberlerin durumunu ve bazı sahabe kavillerini delil almışlardır[53]. Bu görüş ve delillere kendi zaviyesinden cevap veren Serahsî, kendi görüşünü destekleyen âyet ve hadislerle istidlal etmiş ve fakirliğin zenginlikten üstün ve risksiz olduğunu ispata çalışmıştır. Hatta mülkü ve saltanatı dolayısıyla cennete en son girecek peygamberin Hz. Süleyman olduğuna dair bir rivayeti bile delil olarak kullanmıştır[54].

Ziraatın Ticaretten Üstün Görülmesi ve Sebebi

Serahsî'nin ifadesine göre, bazı âlimler ticaretin daha üstün olduğunu söylese de, Hanefi fakihlerinin çoğu ziraati ticaretten üstün görmüşlerdir. Bunun sebebi şudur: Ziraatin faydası daha umumidir. Kişinin neslini devam ettirmesi ve vücudunun gıdasının temini ziraat iledir. Allah'a kulluk (ibâdet) yapmak için ziraatla kuvvet kazanılır. Ticarette ise ancak mal çoğalır. Ziraatta Allah yolunda harcama daha âşikâr ve çoktur. Çiftçinin elde ettiği şeylerden insanlar, hayvanlar ve kuşlar yiyerek istifade eder. Bunların tamamı, yetiştirenler için sadakadır. Hz. Peygamber: "İnsanların en faydalısı insanlara en çok faydası dokunandır"[55] buyurmuştur.

Herkesin Ziraatla Uğraşmasının Zillete Sebep Olacağı

Serahsî'ye göre meşru ve helal kazancın başlıca dört yolu vardır. Bunlar da, icâre(kiracılık), ticâret, ziraat ve zenaat(sanat)tır. Sadece ziraatla meşgul olmanın zillet sebebi olduğunu zikreden Serahsî, bundan sonra şu âyeti zikretmektedir: "*Ey iman edenler! İnkârcılara itaat ederseniz, sizi ökçelerinizin üzerine gerisin geri döndürürler, asıl işte o zaman kaybedenlerden olursunuz*"[56]. Bundan sonra da şu hadise yer verir: "*Iyne alış-verişi yaptığınız ve ziraatla uğraşıp buna razı olduğunuz(öküzlerin peşine takılıp kaldığınız) ve cihadı terk ettiğiniz sürece zelil olursunuz. Tekrar dininize dönmediğiniz sürece de bundan kur-*

53. Gerekçeler için bk. Serahsî, *Kesb*, 107-110.
54. Bk. Serahsî, *Kesb*, 110-116(Mebsût, XXX, 252-253).
55. Suyutî, *Câmiu's-sağîr*, II, 481.
56. Âl-i İmrân, 3/149.

tulamazsınız (düşmanlarınız sizi yenmeyi) ümit eder"[57]. Serahsî'nin yorumuna göre, herkes ziraatla uğraşır ve cihadı terk ederlerse düşmanları sevindirmiş ve cesaretlendirmiş olurlar. Halbuki çiftçinin mücahide, mücahidin de çiftçiye yaptığı işte katkısı vardır[58].

Kazanmada Bir Son Sınır ve Ölçünün Var Oluşu

Serahsi'ye göre çalışıp kazanmak mubah, hatta farzdır. Ancak bunu için bir son sınır var mı dır? Sorusu iktisadî hayat bakımından önem arzetmektedir. Kitapta kazanmanın bir üst sınırı olduğu, bunun da zarurî ihtiyaçların ve kişinin bakmakla yükümlü olduğu kimselerin nafakasını temin ile sınırlı tutulduğu görülmektedir. Ancak ihtiyaçtan fazla mal biriktirmek ve helalinden servet edinmek için çalışmanın mubah olduğu da anlatılmaktadır. Zira Hz. Peygamber İslam'ın ilk yıllarında özel gerekçelerle mal biriktirmeyi yasaklamışsa da, daha sonra serbest bırakmış ve kendisi de ailesinin geçimi için nafaka biriktirmiştir.

SONUÇ

XI. yüzyılın önde gelen Hanefi fakihlerinden olan İmam Serahsî, aynı zamanda bu mezhebin taşıyıcısı konumundadır. Onun *el-Mebsut* adlı eseri, Hanefi mezhebinin temel ve *zâhiru'r-rivâye* görüşlerini içermektedir. O, sadece ilimle meşgul olmayıp sorumlu bir âlim olarak yönetimin adaletsiz uygulamalarına da müdahale etmiştir. Bu sebeple de uzun süre hapiste kalmıştır. Hapse atılma sebebi, hapis ortamı ve orada kaldığı süre konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte en az onbeş sene kaldığı anlaşılmaktadır. Hapsedildiği ortam belki ilk zamanlar bir kuyu olabilir, ancak özellikle *el-Mebsût*'u yazdırmaya başladığı sıralarda şartlarının biraz daha iyileştirilerek en azından kaledeki hücrelerden birine nakledildiğini tahmin etmekteyiz. Aksi halde bu hacimde bir kitabın kuyudan imla ve takrir yoluyla oluşturulması zor gözükmektedir. Onun *el-Mebsut* adlı ansiklopedik eserinin bir bölümü "Kitabu'l-kesb" adını taşımakta ve helal kazanç esaslarını ele almaktadır. Aslında bu bölümün temel vurgusu o dönemde ve ilerleyen devirlerde müslümanın parayla imtihanını etrafında yoğunlaşmaktadır. Zira bu bölümde mala ve dünyaya zâhidane yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Bunun temel sebebi, İmam Muhammed'den zühde dair bir kitap yazmasının istenmesi, onun da bu tek-

57. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 42; Ebû Davud, "Buyu", 54.
58. Serahsî, *Kesb*, 140-146(Mebsût, XXX, 259).

life yazdığı Kesb risalesiyle cevap vermesidir. Bu câhidane yaklaşımlar aslında İmam Muhammed'e dayanmakla birlikte Serahsî de bu konularda ona aykırı görüş ortaya koymamıştır.

Kitapta, çalışıp kazanmanın tevekküle aykırı olmadığı, aksine rızkını helalden kazanmak için meslek sahibi olmanın pek çok peygamber'in yaptığı bir iş olduğu üzerinde özellikle durulmuştur. Ancak kazanmanın zarurî ve hâcî ihtiyaçları karşılama seviyesini aştıktan sonra sırf mal biriktirme hevesine hizmet etmemesi, tasadduka ağırlık verilmesi üzerinde durulur.

Kitabın genel yaklaşımı dikkate alınırsa, çalışmaya teşvikin ön planda tutulan vurgulardan biri olduğu görülür. Bunun yanında müelliflerin yaşadığı dönem itibariyle kazanç yolları üzerinde durulur. Ancak gerek kazanç yollarının tespitinde gerekse mal kazanma ve harcamaya kısıtlamaların getirilmesi, çalışmayı zaruri ihtiyaçlar çerçevesinde tutmaya eğilimli olduğunu göstermektedir. Bu, iktisadi hayat için fazla bir açılım getiren bir yaklaşım değildir. İktisadi hayat adına kitaptan alınacak bazı temel mesajlar şunlardır: En azından zaruri ihtiyaçların temini için çalışmak farzdır. Belli bir mali güce sahip olmadan ibadet etmek de imkânsızdır. İş kollarının farklı olması da bir zarurettir. Çünkü kazanç sahasında bütün meslek erbabı birbirine muhtaçtır. Çalışmak, temel dini yükümlülükleri aksatmadığı ve iyi niyetle olduğu sürece ibadettir. Tercih bir lokma bir hırka noktasında olsa da, zaruri ihtiyaçları temin ettikten sonra da helalinden mal kazanmak için çalışmak ve birikim elde etmek dinen sakıncalı değildir. İşte Serahsî'nin zikrettiği bu görüş, Müslümanların ticâret piyasasında ve iktisadî hayatta önünü açacak niteliktedir. Buna göre Müslümanların kesp kitabında belirtilen usullere riayet ederek zengin olmalarında dinen bir sakınca yoktur. Esas sakınca, kazanma usullerinde meşru olmayan yollara sapmak ve kazanılan malı usulüne göre harcamamak gibi iki temel noktada ortaya çıkmaktadır.

MÂVERDÎ VE HUKUK

Vecdi Akyüz*

MÂVERDÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ[1]

Hayatı ve Şahsiyeti

Ebu'l-Hasan Alî bin Muhammed bin Habîb el-Mâverdî el-Basrî el-Mısrî eş-Şafiî (364-450/974-1058), Basra'da doğdu. Babası veya kendisi bir ara gül suyu (mâuverd) üretimi ve ticaretiyle de meşgul olduğundan bu sanla anılmıştır. Çocukluğunu ve ilk gençliğini, Basra'da yaşadı. Mâverdî, Büveyhoğulları iktidarı döneminde yetişmiştir. Hayatını, "İkinci Abbâsî Çağı" (297-567/909-1171) denilen dönemin tam ortasında, hicrî 4. yüzyılın dördüncü çeyreği ile 5. yüzyılın ilk yarısında (mîlâdî 10. yüzyılın son çeyreği ile 11. yüzyılın ilk yarısında) yaşadı. Bu çağda, Mısır'da Fâtımî Devleti, Endülüs'te Endülüs Emevîleri Devleti, Irak, Horasan ve genel olarak doğuda Abbâsî Devleti hâkimdi. Bu devletler arasında, çetin iktidar mücadeleleri vardı. Abbâsîler'in hâkim olduğu Bağdat ve çevresinde, gerçek iktidar İran asıllı, koyu ve sert tutumlu Şîa bağlısı olan Büveyhoğulları'nın elindeydi; Abbâsî halîfeleri onların elinde âdetâ oyuncak gibiydiler.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bu bölümün yazımında, başka kaynaklar yanında, başlıca Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi*, 17 (İstanbul 2004/2), 219-30; Cengiz Kallek, "Mâverdî", *DİA.*, 28/181-182'den ve gösterdiği bazı kaynaklardan yararlanılmıştır.

Mâverdî, döneminin en önemli medeniyet, ilim ve kültür merkezleri olan Basra ve Bağdat'ta fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, lügat, şiir ve edebiyat tahsil etmiştir. Fıkıh alanında, özellikle üç hocasından çok yararlanmıştır:

1. Basra'da Ebu'l-Kâsım es-Saymerî, (ö.386/996): İlk fıkıh eğitimini, memleketi olan Basra'da, Mu'tezile âlimi ve Şâfiî fakîhi Abdülvâhid bin el-Hüseyin bin Muhammed es-Saymerî yanında gördü.
2. Basra'da el-Bâfî, Ebû Muhammed Abdullah bin Muhammed el-Bâfî el-Buhârî el-Havârezmî (ö.398): Şâfiî âlimlerden önemli biridir.[2]
3. Bağdat'ta Ebû Hâmid el-İsferâînî, Ahmed bin Ebu Tâhir Muhammed bin Ahmed (344-406/-1015): 398/1008 yılından önceki bir tarihte Bağdat'a giderek, zamanının Şâfiî imamı olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den fıkıh tahsili yaptı.[3]

Diğer bazı âlimlerden de fıkıh dersi gördü. Bu çok önemli hocaları yanında, meşhur ve öncü Hanefî fakîhi Kudûrî'den (ö.428/1036-1037) de yararlandı.

Çok güzel bir fıkıh eğitiminden sonra Mâverdî, Şâfiî fıkhında derinleşmiştir, her biri İslâm ilim ve kültür geleneğine önemli katkılar sağlayan pekçok öğrenci yetiştirmiş ve çok sayıda eserler vermiştir. Mâverdî, eğitimini tamamladıktan sonra, muhtelif şehirlerde kadılık (yargıçlık) yaptı. Bu çerçevede, Nîşâbur yakınlarındaki Ustuvâ şehrinde, başkadılık görevinde bulunmuştur. Kadılık görevlerini yaptıktan sonra, Bağdat'a döndü. Bağdat'ta, Derbu'z-Za'ferânî'de ikamet etti. Derslerini burada verdi, kitaplarını hep burada yazdı. Abbâsî halîfesi el-Kâdir Billah'ın (381-422/991-1032) sarayında danışman olarak çalıştı. Mâverdî, Abbâsî halîfesi el-Kâim-Biemrillâh (422-4671031-1075) tarafından 422 (veya 423/1032), 428 (1037) ve 435 (1043-44) yıllarında Büveyhî emîrleri Ebû Kâlîcâr (415-440/1024-1048) ile Celâlüddevle (416-435/1025-1044) ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e (990-1063) gönderilen diplomatik heyetlerde görevlendirildi. Emîrlerin ikram ve ihsanına mazhar oldu.[4] Kadılık maaşı yanında, elde ettiği bu tür görevler dolayısıyla edindiği gelirler sayesinde refah içinde yaşadı. Elçilikleri sırasında, hükümdarlara doğru bildiği hususlarda eleştiriler yöneltmekten çekinmedi. Nitekim 422-3/1032'de, Ebû Kâlîcâr'ın "sultân-ı a'zam" ve "mâlikü'1-ümem" ünvanlarını almak istemesine, Kadı Ebu't-Tayyib

---

2. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, Ebü'l-Ferec Abdurrahman bin Alî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem*, Haydarabad-Dekken 1357-1359, 7/240.
3. el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bagdâd*, 4/368; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/277-278; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1399/1977, 9/262.
4. Elçilik görevleri ve yaşadıkları için bk. Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (İzmir 2003), 253-57.

et-Taberî gibi kimi âlimler cevaz verirken, bunların ancak hilâfet makamına lâyık olduğu gerekçesiyle karşı çıktı.[5] Halîfe, 429 Ramazan'ında (Haziran 1038) Celâlüddevle'ye "şâh-ı şâhân" (şehinşâh) ünvanını verince, halkın tepkisini çekti. Karışıklıklar ortaya çıkınca halîfe, lakabın verilişinin hukukî durumunu belirlemek için hukukçulara müracaatta bulunur. Hukukçular, görüşlerini ve bunların kanıtlarını birer metin haline getirerek halîfeye bildirirler. el-Kâdî Ebü't-Tayyib et-Taberî (450/1058), el-Kâdî Ebû Abdullâh es-Saymerî (436/1044-1045), el-Kâdî İbnü'l-Beyzâvî, Ebü'l-Kâsım el-Kerhî (447/1055) ve Hanbelî hukukçu Ebû Muhammed Rızkullâh bin Abdülvehhâb et-Temîmî (488/1095), lakabın verilmesi hususunda olumlu görüş bildirirler. Gelişmeler üzerine, mesele hakkında fetvası istenen âlimler arasında bulunan Mâverdî, Celâlüddevle'ye yakınlığıyla tanınmasına rağmen, buna karşı çıktı. Dinî gayretten kaynaklanan bu tavrı sebebiyle, emîrin bile takdirini kazandı.[6] Ancak halifenin, aynı yıl Mâverdî'ye İslâm tarihinde ilk defa olarak "akdâ'l-kudât" ünvanını vermesi[7], bu açıdan ilginçtir. Allah'ın "ahkemu'l-hâkimîn" sıfatını andırdığı için, bazıları bu yönden Mâverdî'yi eleştirmiştir.[8]

437'de (1045-46) Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'nin vezirliğe getirilmesinden sonra siyaset sahnesinden çekilen Mâverdî, tamamen tedrîs ve telîf faaliyetleriyle meşgul oldu. Kendisinden fıkıh öğrenen ve hadis dinleyenler arasında, el-Hatîb el-Bağdâdî ve Ebu'l-Fadl İbn Hayrûn gibi pekçok önemli şahsiyetler bulunmaktadır.

el-Kâdir-Billâh, 420 yılının 18 Şaban (1 Eylül), 20 Ramazan (2 Ekim) ve 1 Zilkade (11 Kasım 1029) tarihlerinde toplumun ileri gelenlerini huzuruna çağırmış, Mu'tezile ve Şîa'ya reddiye mahiyetinde olup *er-Resâilu'l-Kâdiriyye* adıyla anılan yazılı görüşlerini dinleterek mutabakatlarını almıştır. el-Kâim-Biemrillâh da, 433 (1041-42) yılında, aynı şeyi tekrarlamıştır.[9]

---

5. Subkî, Tâcüddîn, Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 1992, 5/270-71; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/160-61, 8/65-6; İbnü'l-Esîr, 9/ 418; İbn Kesîr, *Bidâye*, 12/43-4.
6. İbnü'l-Cevzî, 8/65-66, 97-98, 116, 233; İbn Kesîr, 12/33, 43-44, 51. Bu olayın gelişimi için bk. Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (İzmir 2003), 257-59.
7. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 15/52.
8. Mâverdî'nin bu lakabı almasına, devrin bazı önde gelen bilginler tarafından tepki gösterilmiştir. Ör. Ebü't-Tayyib et- Taberî ve es-Saymerî'ye göre, hiçbir kimsenin bu lakabı alıp kullanması caiz değildir. Fakat Mâverdî, bu tür eleştirilere kulak asmayıp ölünceye kadar bu lakabı kullanmıştır. Çünkü adı geçen bilginler, vaktiyle, Celâlüddevle'nin "Melikü'l-Mülûk" lakabını almasına itiraz etmemişlerdi. (Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 15/52-53)
9. İbnü'l-Cevzî, 8/41, 109-111; İbn Kesîr, 12/26, 49

Şâfiî fukahâ kategorisi içinde "ashâbü'l-vücûh"tan olan ve Şafiî mezhebinin hâfızı sayılan Mâverdî'ye göre içtihad farz-ı kifâyedir; yeterli olmayanlara yüklenirse, kargaşa ve fesat çıkar, ehil olanlar kaçınırsa şeriat duraklar ve ilim söner.[10] Öncekilerin görüşlerine uyması yönündeki bir uyarıya, içtihadı taklide tercih ettiği şeklinde karşılık verdiğine dair rivayet, meseleye bakışını yansıtmaktadır. Müctehid kadı için farklı mezheplerden tercihi câiz görmesi de, geniş ufuklu bakış açısıyla taassuba saplanmadığını göstermektedir.[11]

Mâverdî, 30 Rebîülevvel 450 (27 Mayıs 1058) tarihinde, 86 yaşındayken Bağdat'ta vefat etti. Mâverdî'nin cenaze namazını, ertesi gün, meşhur öğrencisi el-Hatîb el-Bağdâdî kıldırdı.[12] Kendisinden 11 gün önce vefat eden Kadı Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin cenazesine gelenlerden henüz Bağdat'tan ayrılmayan pekçoğu da, cenaze namazına katıldı. Mâverdî, el-Mansûr beldesinde Bâbu Harb semtindeki kabristana defnedildi.[13]

Fıkıh/Hukuk Eserleri

Fıkıh, usûl, tefsir, edebiyat ve siyasetle ilgilenen bir âlim olan Mâverdî'nin, bu alanlarda pekçok eseri mevcuttur. Burada, yalnızca hukuk ve toplumla ilgili eserleri ele alınacaktır.

Fürû'u'l-Fıkh Eserleri

1) el-Hâvî'l-Kebîr: Fürûu'l-fıkıhla ilgili *el-Hâvî'l-Kebîr* adlı 18 ciltlik dev eseri, çok ünlüdür. Aslında, İsmail bin Yahya el-Müzenî'nin (ö.264) *el-Muhtasar* adlı temel şâfiî metni olan kitabının tenkitli şerhidir. Fakat eserde alışılmış açıklamacı şerh tekniğinin aksine, konular yeni meselelere dair hükümlerle zenginleştirilmiştir. Farklı görüşlerin gerekçeli olarak izah edilip tartışılması, kitaba bir ilm-i hilâf (mukayeseli fıkıh) eseri özelliği kazandırmıştır.[14] *el-Hâvî'l-Ke-*

10. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, tahkîk:Ali Muhammed Muavvad–Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1414/1994, 1/142.
11. Mâverdî, Edebü'l-Kâdî, nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdad 1391-92/ 1971-72, 1/644; Subkî, Tâcuddîn: *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 5/267.
12. el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bagdâd*, 12/102.
13. İsnevî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Beyrut 1987, 2/388; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, yy. ty. Müessesetü'r-Risâle, 8/65; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/, 450yılı olayları.
14. Sabri Erturhan, "Mâverdî ve 'el-Hâvi'l-kebîr' Adlı Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (Sivas 1999-1), 471-490, s. 482.

bîr'in iki ayrı ilmî neşri yapıldı.[15] *el-Hâvî'l-Kebîr*'in *Kıtâlü Ehli'1-Bağy*, *el-Hudûd*, *er-Radâ*' gibi çeşitli bölümleri, ayrıca yayınlanmıştır.

2) el-İknâ': Rivayete göre, Halîfe el-Kâdir-Billâh dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh kitabı hazırlamalarını istemiş, Mâverdî de Şâfiî fıkhı adına, *el-Hâvî'l-Kebîr*'in delillere yer vermeyen *el-İknâ*'[16] adlı muhtasarını hazırlayıp takdim etmiş ve halîfe en çok onu beğenmiştir.[17] *el-İknâ*', Ebû Şücâ el-İsfahânî tarafından şerhedilmiştir.

Siyaset ve Kamu Hukuku Eserleri

Mâverdî'nin siyâsete olan ilgisi ve siyasîlerle çok yakınlığı, bu alanda çok etkili olan ve yakından tanınan pekçok eserler vermesine sebep olmuştur. Bu yönden Maverdi, İslam siyasi düşüncesinde daha önceki görüşleri tutarlı bir teorik çerçeveye kavuşturarak, imamet/hilafet anlayışının şekillenmesine katkıda bulunan öncülerden biridir; hatta bazı görüşlere göre Mâverdî, sünnî düşüncede hilâfet/imâmet anlayışının kurucusu sayılır.[18] Maverdi'nin bu görüşlerinin şekillenmesinde, yaşadığı dönemin siyasî-toplumsal şartları, en önemli arka planı oluşturur.[19] Mâverdî'nin konuyla ilgili görüşleri, genellikle kabul görmüş, İmamu'l-Harameyn el-Cüveyni gibi bazı bilginlerce eleştiriyle karşılaşmıştır.

1) el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye:[20] Aslında, fürûu'l-fıkha ait genel eserler ile kelâm kitaplarının en son bölümü içinde ele alınan dev-

---

15. Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed, *el-Hâvî'l-Kebîr*, tahkîk:Ali Muhammed Muavvad–Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, 1414/1994 (Muhammed bin Ahmed el-Ezherî'nin ez-Zâhir'i ile birlikte); yay. Mahmûd Mataracı ve arkadaşları, Beyrut 1414/ 1994 (Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin Behcetü't-Hâvî'si ve ez-Zâhir'le birlikte).
16. yay. Hıdr Muhammed Hıdr, Kuveyt 1402/1982.
17. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 15/54-5.
18. Geniş bilgi için bkz. Hamilton Gibb, "Nazariyyetu'l-Mâverdî fî's-Siyâset", *Dirâsât fi Hadârati'l-İslâm*, çev. İhsan Abbas ve arkadaşları, Beyrut 1974, 198-215. (T: *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak ve Arkadaşları, İstanbul 1991, 167-182, öz. 168); Qamar-ud-Din Khan, *"Al-Mawardi's Theory of State"*, Iqbal, III (1955), 39-86, öz. 58-59; Qamar-ud-dîn Khan, *al-Mawardi's Theory of the State*, Delhi 1979; Henri Laoust, *"La Pensee et l' Action Politiques d'al-Mâwardî"*, Revue Des Etudes Islamiques, XXXVI/1(1968), 11-92.
19. Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI (İzmir 2002), 3-36; Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (İzmir 2003), 251-276.
20. el-Ahkâmu's-Sultâniyye literatürü konusunda bk. Vecdi Akyüz, "İslâm Kamu Hukukunda el-Ahkâmu's-Sultâniyye Literatürü", *Makâlât*, 1 (Konya 1999), 295-304.

let ve idareye (imamet/hilafet) ilişkin hükümler, sonraki dönemin hukukçuları tarafından genel fıkıh eserleri yanında, müstakil kitaplarda ele alınıp incelenmiştir. Bu türün dikkate değer ilk örnekleri, Şâfiî hukukçu Mâverdî ile çağdaşı Hanbelî hukukçu Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya ait olan ve aynı adı taşıyan *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserlerdir. Her iki müellif de, başta anayasa hukuku olmak üzere, kamu hukuku dallarının birçok meselesini ele almakta ve böylece bu sahayı belirli bir bütünlük içinde incelemektedir. Eser, klasik çerçevesiyle, yirmi bölümden meydana gelmektedir. Bunlar, sırasıyla imâmet (devlet başkanlığı), vezirlik, valilik (el-imâre ale'l-bilâd), cihad emirliği, iç güvenlik meseleleri (irtidat, bağy, yol kesme), kadılık, mezâlim mahkemeleri, nikâbe (nakîbuleşrâflık), namazlarda imamlık, hac emîrliği, zekât, fey ve ganimet, cizye ve haraç, hükümleri özel bölgeler, toprağın ihyâsı ve suların çıkarılması, himâ ve irfâk, iktâ, divanlar, suçlar ve hisbe. Eserin imamet bölümünden sonraki kısımları, halîfenin uhdesindeki görevlerin ayrıntılı açıklaması mahiyetindedir; halîfenin yetkisindeki din ve devlet işleri ve bunların yerine getirilmesi için oluşturulmuş değişik devlet kurumları, bu kurumların işlevleri ve bunlarla ilgili tarihî tatbikat veya tartışmaları içerir. Genel olarak esas teşkilât ve idare hukuku, mâlî hukuk, arazi hukuku, adlî teşkilât ve usul hukuku, ceza ve savaş hukukuyla ilgili konuları bir bütün halinde ele alınır. İmâmü'1-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085), Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'sindeki bazı görüşleri, çok sert biçimde eleştirir.[21] *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Celâleddin es-Süyûtî tarafından ihtisar edilmiştir.[22]

Eserin, Abbâsî halifesi el-Kâdir Billah (ö.422/1031) veya el-Kâim Biemrillah'ın isteği üzerine yazıldığına dair ihtilaf vardır. Eser, tarihî-siyasî gelişmelere uygun düştüğüne bakarak, muhtemelen el-Kâim Bi-emrillah zamanında, 437-450/1045-1058 yılları arasında yazılmış olmalıdır.[23] Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö.458/1066) aynı adlı eseri[24] üzerinde doktora çalışması yapan Muhammed Abdülkâdir Ebü Fâris[25], çalışmasında her iki eserin mukayesesini yaparken, Mâverdî'nin eserinin 421 (1030) yılını geçmeyen bir tarihte yazıldığını belirtir. Bu tarih esas alındığı takdirde, Mâverdî'den eserin yazılmasını isteyen kişinin

21. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, *Gıyâsu'l-Ümem Fi İltiyâsi'z-Zulem*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1401, s. 141-142, 205-206.
22. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat–Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul 1360-62/1941-43, 1/19.
23. Mâverdî, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, yay. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî, Kahire–Kuveyt 1409/1989, yayınlayan el-Bağdâdî'nin notu, cc.
24. Ebû Yala, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, yay. Muhammed Hâmid el-Fakî, Kahire 1357/1938 – Beyrut 1403/1983.
25. Muhammed Abdülkâdir Ebü Fâris, *el-Kadî Ebû Ya'lâ ve Kitâbuhû el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1403/1983, 522.

Abbasî Halifesi el-Kâdir-Billâh (ö.422/1031) olması gerekmektedir. Aynı konuda görüş beyan eden müsteşrik Gibb de, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'nin adı geçen halife veya onun oğlu el-Kâim-Biemrillâh'ın isteği üzerine yazıldığını söyler.[26] Sözkonusu iki halife döneminde de Abbasî hilâfeti üzerinde Şiî-Büveyhî hâkimiyetinin zayıflamaya başladığı, Abbâsî hilâfetinin güçlenmesi ve sünnîliğin yeniden hâkim kılınması için çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla, böyle bir siyasî ve içtimaî vasat içinde, hem meselenin teorik yönüne ışık tutmak, hem de yürütülen siyasî mücadeleye hukukî bir dayanak bulmak maksadıyla böyle bir eseri kaleme almasının Mâverdî'den istenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan Mâverdî'nin, İslâm hukuku sahasındaki şöhreti ile halifenin elçisi olarak Büveyhî emîri ve Selçuklu sultanı nezdinde yaptığı görüşmelerdeki diplomatik başarılarının bu talepte önemli payı olsa gerektir.

Pekçok defa basılan eserin[27], Türkçe, Farsça ve Urduca gibi doğu, ayrıca Flemenkçe, Fransızca, İngilizce gibi batı dillerine tam veya kısmî çevirileri vardır.[28] Türkçe'ye, Ali Şafak tarafından tercüme edilmiştir.[29]

2) Nasîhatu'l-Mülûk: Hükümdarlara/yönetenlere nasihatname türünden bir eser olup yayınlanmıştır.[30]Nâşirlerden Fuâd Abdülmun'im Ahmed, klasik kaynaklarda adı geçmeyen kitabın Mâverdî'ye nisbetini kabul etmemekte ve çeşitli gerekçeler belirterek Ebû Zeyd el-Belhî'ye ait olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.[31] Mustafa Sarbıyık, üzerinde doktora çalışması yaptığı eseri (Konya 1996), ayrıca Türkçe'ye çevirmiştir.[32]

3) Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer (fî Ahlâkı'l-Melik ve Siyâseti'l-Mülk):[33] Sultanın mahiyeti, yapısı, felsefesi ve işleyiş kurallarına ilişkindir. Devlet başkanında bulunması zorunlu ahlâkî nitelikleri ve izlenmesi gereken

---

26. Gibb, *Dirâsât*, 200. (T. 168)
27. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1405/1985; *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, yay. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî, Kahire – Kuveyt 1409/1989.
28. Çevirilerin listesi için bk. Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi*, 17 (İstanbul 2004/2), 227-28, n41; Mehmet Erkal, "Ahkâmü's-Sultaniyye", *DİA*., 1/555-556.
29. *El-Ahkâmu's-Sultâniyye: İslâmda Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1396/1976, 1994, Bedir Yayınevi.
30. Mâverdî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, yay. Hıdr Muhammed Hıdr, Kuveyt 1403/ 1983; yay. Muhammed Câsim el-Hadîsî, Bağdad 1406/1986; yay. Fuâd Abdülmun'im Ahmed, İskenderiye 1988, 479s (33s inceleme).
31. Mâverdî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, neşreden Fuad Abdulmun'im Ahmed 'in girişi, 5-8, 13-33.
32. Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, çev. Mustafa Sarıbıyık, İstanbul 2000, Kırkambar Kitaplığı, 400s.
33. Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer*, yay. Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut 1401/ 1981,1406; yay. Hasan es-Sââtî, Beyrut 1982; yay. Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1987.

siyaseti, iki bölüm halinde inceler. Müellif, mukaddimede eserin gerek yönetenlerin, gerekse yönetilenlerin ıslahına dair hem dogmatik, hem pratik içerikli bir kitap olmasını amaçladığını bildirir. Bu çerçevede, zaman zaman tarihî örnekleriyle birlikte hükûmetlerin nasıl kurulup korunduğunu, başarısızlık ve yıkılış sebeplerini ele almaktadır.[34] Eser, Mehmet Ali Kara tarafından, ilk baskıda "*Devlet Yönetimi*"[35], sonraki basımlarda "*Yönetimin İlkeleri*" adıyla, Türkçe'ye çevrilmiştir.

4) et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye fî Adâbi's-Siyâsiyye:[36] Bu eser, Mâverdî'ye izâfe edilirse de, naşir Fuad Abdulmun'im Ahmed, Bibliotheque Nationale'de kayıtlı olup (no:2447) kapağında Mâverdî'ye nisbet edilen nüshanın, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed el-Ahvâzî'nin *et-Tibrü'l-Mesbûk*'u ile benzerliğine dikkat çektikten sonra, 8./13. yüzyılda yaşamış kimliği meçhul Mısırlı sûfîmeşrep bir Mâlikî'ye ait olabileceğine dair gerekçeler ileri sürmektedir.[37] Aynca, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye*'nin başlarında (s.51), aklı, müstakil varlığı bulunan ilk yaratık şeklinde niteleyen zayıf bir hadis nakledilmektedir. Diğer kitaplarında aklın cevherliğini reddeden Mâverdî'nin bu hadisi onaylar mahiyette aktarması çelişki doğuracağı için, bu eserin kendisine nisbeti mümkün değildir.[38]

5) Kavânînî'l-Vüzerâ (*Kânûnu'l-Vizâret*) ve Siyâsetü'l-Mülk:[39] Bazıları bu eseri, iki eser şeklinde kaydetmişlerdir. Sübkî'ye (ö.771/1370) göre, bu tek bir kitaptır. *Kavânînu'l-Vizâre*'yi, -mukaddimesindeki ifadelere bakılırsa- ya el-Kâim-Biemrillâh'ın veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'ye veya Celâlüddevle'nin veziri Hibetullah bin Ali İbn Mâkûlâ'ya sunmuş olmalıdır. Kitapta, vezirliğin tanımı ve çeşitleri, vezirin nitelikleri, yetkileri ve yükümlülükleri ele alınmakta, bu makamın sahiplerine öğütler verilmektedir.[40] Yûsuf bin Hasan

---

34. Kallek, " Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi,* 17 (İstanbul 2004/2), 229. İlgili bölüm için bk. Mâverdî, *Devlet Yönetimi*, 81-7.
35. İstanbul 2003; İlke Yayıncılık, 150s.
36. Mâverdî, *et-Tuhfetu'l-Mülûkiyye fî Adâbi's-Siyâsiyye*, yay. Fuâd Abdülmun'im Ahmed, İskenderiye 1977, 1402/1982, 1993.
37. Mâverdî, *et-Tuhfetu'l-Mülûkiyye*, yayıncı Fuâd Abdülmun'im Ahmed'in notu, 32-46, 129-130.
38. Kallek, " Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi,* 17 (İstanbul 2004/2), 230, n.53.
39. *Kavânînu'l-Vizâre ve Siyâsetü'l-Mülk* (*Edebu'l-Vezîr*), Kahire 1348/1929, 58s, 1414/ 1994; yay. Muhammed Süleyman Dâvûd–Fuâd Abdülmun'im Ahmed, İskenderiye 1972, 1396/ 1976, 1398/1978, 1411/1991; yay. Salâhaddin Besyûnî Raslân, Tanta 1976; Kahire 1983, 1985, 1986; yay. Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, 1993. yay. Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, 1993, 1998, 280s (114s inceleme).
40. Kallek, " Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi,* 17 (İstanbul 2004/2), 229.

el-Hüseynî'nin (ö.922/1516) Farsça'ya çevirdiği eserin, Hüseyin Hüsnü bin Salih el-Bosnevî [41] ve Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa[42] tarafından yapılmış birer Türkçe tercümesi vardır.

6) er-Rütbe fî Talebi'l-Hisbe: Mâverdî'ye, *er-Rütbe fî Talebi'l-Hisbe*[43] (Süleymaniye Kütüphanesi/Fatih Camisi Küt.) adlı bir eser daha nisbet edilmekteyse de, aslında bu kitap İbnü'l-Uhuvve'nin *Me'âlimu'l-Kurbe fî Ahkâmi'l-Hisbe*'sidir.[44]

7) Edebu'd-Dünya ve'd-Dîn (*el-Buğyetu'l-Ulyâ fî Edebi'd-Dîn ve'd-Dünyâ*): Ahlâka dair bu meşhur klasik eser, bizzat müellifince öğrencilere okutulmuştur. İslâm ahlâkının bir miktar Grek felsefesi ve daha çok Fars hikmeti katılarak, fıkıhçı titizliği ve edip inceliğiyle işlendiği kitap[45], ilki İstanbul'da (1299) olmak üzere, tahkikli ve tahkiksiz onlarca defa basılmıştır.[46] *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Üveys Vefâ bin Muhammed el-Erzincânî tarafından, *Minhâcu'l-Yakîn Şerhu Edebi'd-Dünyâ ve'd-Dîn* adıyla şerhedilmiş ve basılmıştır.[47] Yaşar Çalışkan, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*'in sonundaki altıncı bölümü kapsamayan ve Erzincânî şerhinden yararlanarak genişleten Bergamalı Cevdet tercümesini[48] sadeleştirerek günümüz Türkçe'sine aktarmıştır.[49] *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*'i, ayrıca Selahattin Kip[50] ve Ali Akın[51] Türkçe'ye çevirmiştir. O. Rescher, eseri Almanca'ya çevirmiştir.[52] *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, günümüzde hem klasik ahlâk kitabı, hem de Arapça öğretiminde önemli bir metin sıfatıyla ders kitabı olarak okutulmaya devam ediyor.

---

41. *Zînetü's-Sadâre fî Tercemeti âdâbi'l-Vizâre*, İÜ Ktp., TY, no:2729; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1857.
42. *Düstûrü'l-Vüzerâ Tercümesi*, İÜ Ktp., TY, nr. 2690, 6929, 9610.
43. yay. Ahmed Câbir Bedrân, Kahire 1423/2002.
44. Bu konuda bk. Cengiz Kallek, "İbnü'l-Uhuvve", *DİA*, 21 (İstanbul 2000), 235-236.
45. Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi*, 17 (İstanbul 2004/2), 226.
46. Tahkikli en güzel baskıları şunlardır: Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, yay. Mustafa es-Sekkâ-Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1408/1988; Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (bu basımı, *Edeb* şeklinde kısaltacağız), yay. Tâhâ eş-Şeyh, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîqıyye ty.
47. İstanbul 1328; Beyrut 1400/1980.
48. *Edebü 'd-Din ve'd-Dünyâ Tercümesi*, İstanbul 1327-1328.
49. *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, İstanbul 1993. Bu neşrin eleştirisi için bk. Cemal Aydın, "Bir Kitabın Katli ve Milli Eğitim Bakanlığı", *Dergâh*, V/55 [1994], s. 22.
50. *Din ve Dünya Edebi*, Kayseri 2006, ilkadım.
51. *Edeb'üd-dünyâ ve'ddîn*, İstanbul 1979, 1982, 1998, 2000.
52. *Das kitâb adab ad-dunyâ wa'd-dîn' des Qadi Mawerdi*, 3c, Stuttgart 1932-1933; Osnabrück 1984.

MÂVERDÎ'NİN HUKUK FELSEFESİ

Mâverdî, hukuk felsefesini; insanın yaratılışı ve doğası, insanların bu doğaları gereği birbirlerine ihtiyaçları, insan aklının değeri ve sınırı, bütün bunlar çerçevesinde insanların dünya hayatının düzgünlüğü (salâhu'd-dünyâ) üzerine temellendirmiştir.

İnsanın Yaradılışı, Doğası ve Başkalarına İhtiyacı

Mâverdî'ye göre insan, tabiatı gereği medenî olmak, diğer insanlarla beraber yaşamak zorundadır, zira tüm ihtiyaçlarını kendisinin karşılaması mümkün değildir. Bu fikir daha önce Platon ve Aristo gibi filozofların devleti açıklama şekillerinin hemen aynısıdır. Ancak Mâverdî, bilinen bu görüşe yeni bir açıklama daha eklemektedir. Ona göre Allah, âciz ve kendisine muhtaç olduklarını bilsinler diye kullarını birbirine muhtaç halde bırakmıştır. Mâverdî, bireylerin birbirinden farklı olduğunu ve bu farklılığın da insanları yardımlaşmaya yönelttiğini ifade eder. Bu yardımlaşma da, bireyleri devlet denen şeyi oluşturmaya yöneltir.[53]

Yüce Allah, etkin kudreti ve eşsiz hikmeti gereği, ihtiyaçsızlık (gınâ: müstağnîlik) ve kudret konusunda biricik varlık olmak için, insanları birbirine muhtaç ve tek başına yetersiz yaratmıştır. Böylece Allah, kudretiyle yaratıcı olduğunu bize hissettirir, müstağnîliğiyle rızık verici (râzık) olduğunu bize öğretir. Bunun sonucunda, istek ve korkuyla ona boyun eğeriz, eksik varlıklar olarak aczimizi ve muhtaçlığımızı kabul ederiz.[54]

Yüce Allah, insanı, diğer bütün canlılardan daha muhtaç durumda yaratmıştır. Çünkü, diğer canlılardan kendi cinsinden bağımsız olanlar bulunabilirken, insan kendi türdeşine muhtaç bir doğayla yaratılmıştır. İnsanın yardım istemesi, doğasının ayrılmaz bir niteliğidir, özünde bulunan bir yaratılış özelliğidir. Yüce Allah, işte bunun için, şöyle buyurur: "Elbette insan, zayıf olarak yaratılmıştır." (Nisâ, 4/28) Yüce Allah'ın insanı çok muhtaç ve açıkça âciz yaratması, ihtiyaç ve acz yetersizliklerinin onu müstağnîliğin azgınlığından ve kud-

---

53. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn,* Beyrut: 1987, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 107–111, (Kahire) 169-72. Mâverdî'nin insan-toplum ilişkisine dair düşünceleri için bk. Ahmet Mübarek el-Bağdâdî, "Mâverdî'nin Siyâsî Düşüncesinde İnsan ve Toplum", Çeviren:- Mustafa Sarıbıyık, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/2 (Diyarbakır 2003), 77-99; Mücahid, Huriye Tevfik, *Farabî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2012, 3.B., 101-19.

54. Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (Edeb), yay. Tâhâ eş-Şeyh, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîqıyye ty, 169. (T. 170)

retin taşkınlığından alıkoyucu olmaları için, tamamen insana bir nimet ve lütuf olmasına yöneliktir. Çünkü azgınlık (tugyân), müstağnî davrandığında doğasında içkindir, bagy (haddi aşmak/zulmetmek) ise muktedir davrandığında kendisine başat olur. Nitekim Yüce Allah, şöyle buyurur: "Elbette, elbette insan, kendisini (sahip olduğu mallarla Allah'tan) müstağnî gördüğünden dolayı, tugyân eder." (Alak, 96/6-7)[55]

Allah, insanı son derece muhtaç ve açıkça âciz yaratınca, ihtiyaçlarını karşılaması için bir takım sebepler, aczini savmak için bir takım çareler var etmiştir, bunları ona aklıyla göstermiş, fıtnatıyla (zekâ keskinliğiyle) ona rehberlik etmiştir. Yüce Allah, şöyle buyurur: "Allah, takdir/var edip yolu gösterendir." (A'lâ, 87/3) Müfesirlerden Mücâhid, şöyle der: "Yaratıkların durumlarını takdir/var eder, iyilik ve kötülüğün (hayır ve şerrin) yolunu gösterir." İbn Mes'ûd (r.a.), Yüce Allah'ın, "İnsana, iki yolu (=necdeyn) gösterdik." (Beled, 90/10) buyruğu hakkında, şöyle der: "İki yolu; iyilik yolunu ve kötülük yolunu."[56]

Akıl, insanın duyduğu ihtiyaçların sebeplerine kılavuz olunca, Yüce Allah bunları elde etmeyi ve sağlamayı, insanın Allah için istek ve korkunun devam etmesi, Allah'ın müstağnîlik ve kudretinin ortaya çıkması amacıyla, rızıklarında akıllarına, aczlerinde fıtnatlarına dayanmamaları için, taksim ve takdir ettiğine bağlı kılmıştır. Bu anlam, yaratıcısına karşı suizanda bulunan kimi insanlara uzak kaldığı için, sapkınlığa götüren bir yol olmuştur. Akıllı kişi, bakışının doğruluğunda hüsnüzan (iyimser yaklaşım) beslerse, yararlarını sağlayan vesilelerin yanlış (zındîk) değil, doğru (sıddîk) olanlarını bilebilir. Çünkü, yarar vesilelerinden kimisi açıktır, kimisi kapalıdır, bunlardan bir kısmının yalnızca Allah'ın bildiği hikmeti vardır. Bunun için Hz. Muhammed (s.a.), şöyle buyurur: "*Allah'a hüsnüzan beslemek, Allah'a ibadettendir.*"[57] Yüce Allah, insanın ihtiyaçlarının sebeplerini ve aczinin çarelerini, teklîf ve amel (yükümlülük ve davranış) yurdu kıldığı dünyada var etmiştir; âhireti ise, karar ve karşılık yurdu kılmıştır. Bu yüzden insanın, ilgisinin bir bölümünü dünyaya yöneltmesi gerekir. Zira, insanın âhiret için azıklanması kaçınılmazdır, ihtiyaç duyduğunda gerekenenleri yapması zorunludur. Ama insan, dünyanın gereksizlerini terketmekle, dünyalık sevgisinden kendisini alıkoymakla da yükümlüdür.

---

55. Mâverdî, *Edeb*, 169. (T. 170)
56. Mâverdî, *Edeb*, 170. (T. 171)
57. İsnâdı zayıf görülen bu hadisin kaynakları şunlardır: a)Şetîr (Semîr) bin Nehâr/Ebu Hureyre tarîkıyla merfû'an: Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 3/267, 304, 369, 407; Abd bin Humeyd, *Müsned*, no:1425; Ebu Davud, *Sünen*, Edeb, 81, no:4993; İbn Hibbân, *Sahîh*, no:631; Hâkim, *Müstedrek*, 4/269, no:7604, 7657 (Müslim'in şartlarıyla sahîh); Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 2/10; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 4/76. b)Ebu'l-Ferve el-Cezerî/../İbnu'd-Deylemî tarîkıyla merfû'an: Taberânî, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, 1/300.

Dünyalıklara aşırı arzu, ihtiyaç miktarını aşmakla; gereksizleri ise, yeter miktardan fazlasına yönelmekle olur. Dünya işlerine bakmak zorunlu olunca, düzgünlük ve bozukluk sebeplerini, bayındırlık ve haraplık maddelerini bilmemiz için, dünyanın durumlarını yoklamak ve düzgünlük veya bozuluş yönlerini keşfetmek de zorunludur. Böylelikle, şaşkınlık ortadan kalkar, seçenekler ortaya çıkar; insanlar da işleri kurallarına göre yürütür, temellerinin ve sebeplerinin düzgünlüğüne dayanır.[58]

Bu değerlendirmelere göre Mâverdî, dünyanın bütün yönleriyle kötülenmiş olmadığını, çünkü âhirete giden yolun dünyadan geçtiğini belirtir. Bunun için, dünyanın kötülüğü hakkındaki âyet ve hadisleri mutlak manada anlamak doğru değildir; ihtiyaçtan fazla ve ihtişam göstermek maksadıyla dünyalık edinmek görülmemiştir.

Dünyanın Düzgünlüğü

Dünyanın düzgünlüğü (salâhu'd-dünyâ: dünyevî/toplumsal-siyasî düzen), iki şekilde gerçekleşebilir:

1. *Genel Düzgünlük*: Hepsinin işlerinin düzgünlüğünün sağlanması.
2. *Özel Düzgünlük*: Her birinin durumunun düzgün olması.

Bu ikisi birbirinin ayrılmaz parçasıdır; birisi, diğeri bulunmadan düzgün olmaz. Çünkü, dünyanın fesadı ve işlerinin bozukluğu sözkonusuyken, kimin durumu düzgün olursa, bu fesad ve bozukluk önünde sonunda ona ulaşacak ve etkileyecektir. İnsan bunlardan bir kısmını kendisi ölçüp biçerek, ona göre hazırlıklı olur. Dünyanın düzgünlüğüne ve işlerinin düzenliliğine rağmen kimin durumu bozuk olursa, dünyanın düzgünlüğünden tat alamaz, istikametinden sonuç çıkmaz. Çünkü insan, nefsinin dünyasıdır. Düzgünlüğü, ancak kendisi için düzgün olduğunda görebilir; fesadı da, ancak kendisi için bozulunca görebilir. Çünkü insanın nefsi, en özel olandır; durumu, en etkin ve belirleyici olandır. Bu yüzden, bakışını özel olana yöneltir, düşüncesini en belirleyici/zorunlu olana bağlar. Dünya, ne bütün insanlar için mutluluk vericidir, ne de bütün insanlardan yüzçeviricidir. Çünkü, farklılık ve değişikliklerine bağlı olarak kaynaşmalarından, yardımlaşma ve dayanışmayla birlik kurmalarından dolayı, hepsinden yüzçevirmesi tam bir çöküştür; hepsini mutlu etmesi fesaddır. Öyleyse, hepsi eşit oldukları takdirde, herhangi biri kendinden başkalarından yardım istemeye ihtiyaç duymaz, oysa insanlar birbirlerine muhtaçtır, aksi takdirde kayıp olurlar ve acze düşerler. İnsanlar, farklı ve değişik olduklarında,

58. Mâverdî, *Edeb*, 170-3. (T. 171-2)

yardımlaşmayla kaynaşırlar, ihtiyaçla birbirlerine bağlanırlar. Yüce Allah, şöyle buyurur: "Rabbin dileseydi, insanları tek bir davranışa bağlı (ümmeten vâhideten) kılardı. Oysa onlar, çeşitli davranışlarda bulunacaklardır. Ama, rabbinin merhamet ettikleri hariç. Onları, işte bunun için yarattı." (Hûd, 11/118) Hasan Basrî, bu âyetteki "muhtelifîn" (çeşitliler) kelimesini, "rızıkça farklı" şeklinde yorumlar, buna göre kimi varsıl, kimi de yoksul olacaktır. "Lizâlike halekahum" ifadesini de, varsıllık ve yoksullukla farklı olmaları için yarattı şeklinde yorumlar. Yüce Allah, şöyle buyurur: "Allah, rızıkça sizi birbirinizden üstün kıldı." (İsra, 17/21; Nahl, 19/71) Ancak, dünya düzgün olunca, mutluluk vermesi boldur, yüzçevirmesi kolaydır. Çünkü dünya, bahşedince rahatlatır, geri çekilince yoldaş olur ve sürdürür. Dünya bozuk olursa, mutluluk vermesi tuzaktır, yüzçevirmesi ise gadrdir. Çünkü, bahşedince yorar ve bitkin düşürür, geri çekilince köksüz bırakır ve yok eder. Bununla birlikte, dünyanın düzgünlüğü, emanetlerinin bulunmasından ve diyânetlerinin görülmesinden dolayı, diğer insanlar için de düzgünlük vericidir. Ama dünyanın fesadı, emanetlerinin yokluğundan ve diyânetlerinin zayıflığından dolayı, diğerleri için de fesad vericidir. Bütün bunlar, tecrübeyle bilinen durumlardır. Dünyanın düzgünlüğünden daha yararlı, fesadından daha zararlı bir şey yoktur. Çünkü, insanların diyânetlerinin güçlendiği, emanetlerinin bollaştığı şeyden daha yararlısı olamaz. Bunun zıddı da doğrudur.[59]

Dünyanın durumlarının düzenli, işlerinin uygun olması için, altı şey vardır: 1)Bağlanılan din (dînun mütteba'), 2)Muktedir sultan (sultânun qâhir), 3) Kapsamlı adalet (adlun şâmil), 4)Genel emniyet (emnun 'ânım), 5)Sürekli bolluk (hasbun dâim), 6)Geniş emel (emelun fesîh).[60] Öyleyse, toplumsal dirlik ve düzenin dinî, siyasî, hukukî/adlî, inzibatî, iktisadî ve beşerî (psikolojik) olarak nitelenebilecek altı temeli bulunduğunu belirten Mâverdî, bunların temin edilmesiyle insanların felaha ereceğini ifade eder.

Bağlanılan Din (dînun mütteba': benimsenmiş din)

Din, insanları nefislerinin şehvetlerinden alıkoyduğundan ve kalplerinin iradesinden önlediğinden dolayı, sırlarını (içlerinde sakladıklarını) ezici, gizlediklerini engelleyici, tek başına kaldıklarında nefislerinin gözetleyicisi, felaketlerinde öğüt verici olur. Bütün bunlara, din dışındaki bir şeyle ulaşılamaz. İnsanlar, ancak bunlar üzere düzgün olur. Sanki din, dünyanın düzgünlüğünde ve istikametinde en güçlü temel, dünyanın düzenlilik ve esenlikle yürümesinde

59. Mâverdî, *Edeb*, 173-4. (T. 174-5)
60. Mâverdî, *Edeb*, 175. (T. 175-6)

işlerin en uygunudur. Bunun için Yüce Allah, yaratıklarını, onları akıllılar olarak yarattığından beri, şer'î tekliften ve dinî itikaddan uzak bırakmamıştır. Allah'ın hükmüne boyun eğerler, farklı görüşler belirtemezler; onun emrine teslimiyet gösterirler, hevaları onları çekip çevirmez.[61]

Bilginler, aklın ve dinin birlikte veya önce aklın, ardından dinin geldiğinde, farklı görüşler belirtmişlerdir:[62]

1. *Akıl ve Dinin Birlikteliği Yaklaşımı*: Bir grup bilgine göre, akıl ve din birlikte gelmiştir, hiçbiri diğerini geçmemiştir.
2. *Aklın Önceliği Yaklaşımı*: Diğer gruptaki bilginlere göre, önce akıl, ardından din gelmiştir. Çünkü, ancak aklın kemâliyle, dinin doğruluğuna delil getirilebilir. Nitekim Yüce Allah, şöyle buyurmuştur: "İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanır?" (Kıyâmet, /36) Bu, ancak aklının kemâli durumunda sözkonusu olabilir.

Buna göre din, dünyanın düzgünlüğünde en güçlü temellerdendir. Ahiret düzgünlüğünde ise, tek ve biriciktir. Dünya ve âhiret düzgünlüğünün birlikte düzgün olduğu şeye, akıllı kişinin tutunması ve bunu sürdürmesi yakışır.

Mâverdî, hükemâya uyarak edebi, farzların edasını sağlayan "şeriat edebi" ve ülkenin bayındırlığını gerçekleştiren "siyaset edebi" şeklinde ikiye ayırır. Bunların her ikisinin de adalete yöneldiğini, adaletin işlevinin siyasî barış (selâmetü's-sultân) ve ülkenin bayındırlığı ('imâretü'l-buldân) olduğunu, farzları terkedenin kendisine, ülkeyi tahrip edenin ise başkalarına zulümde bulunacağını belirtir.[63]

Muktedir Sultan/Güçlü-Etkin Otorite (sultânun qâhir)

Farklı eğilimler muktedir sultan korkusu sayesinde birleşir, heybetinden dolayı farklı kalpler kaynaşır, satveti sayesinde mütegâlibe eller çekinir, ondan duyulan korkudan dolayı düşman nefisler geri durur. Çünkü insanların doğalarında, tercih ettiklerine karşı kazanma ve rekabet, inatlaştıklarına karşı ise kahır sevgisinden dolayı, ancak güçlü bir engelleyiciyle ve sağlam bir önleyiciyle uzak durma özelliği vardır. Zulümü engelleyen bu sebepler, dört şeyi kapsar: 1)Engelleyici akıl, 2)Koruyucu din, 3)Önleyici sultan, 4)Alıkoyucu acziyet. Bunların beşincisi olmaz, ama en etkilisi sultan korkusudur. Çünkü akıl ve din, bazan za-

---

61. Mâverdî, *Edeb*, 175 (T. 176); Mâverdî, *Devlet Yönetimi*, 12-13; Mâverdî, *Kavânînu'l-Vizâret* (Rıdvân es-Seyyid), 122-25.
62. Mâverdî, *Edeb*, 17. (T. 176)
63. Mâverdî, *Edeb*, 176. (T. 176)

yıf veya hevâ itkisiyle mağlup olabilir; ama sultan korkusu, en etkili engelleyici ve en güçlü önleyici olur. Hz. Peygamber'den (s.a.), şöyle rivayetler vardır: "*Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, her mazlum ona sığınır.*"[64]; "*Allah, Kur'an'la yola getirmekten çok, sultanla yola getirir.*"[65] Bunlar, sultanın dünya ahvâliyle ve işlerinin düzgün gitmesiyle ilgili sonuçlardır. Ayrıca sultan, dini korur, savunur, hevâları ondan savar, dinde değişiklik yapılmasını engeller, irtidat ederek dinden uzaklaşanı, inat ederek aşırı gideni ve dinde fesat için çalışanı engeller. Bütün bunlar, güçlü bir sultanla ve tam bir özenle dinden uzak tutulmazsa, hevâ ehli hemen onu değiştirir, keyfî görüş sahipleri tahrif eder. Hiçbir din yoktur ki, sultanı ortadan kalksın da ahkâmı değişmesin, göstergeleri/simgeleri silinmesin. Böyle bir dinde, her liderin bir bid'ati olur, her asrın zaafının bir eseri olur. Aynı şekilde, bağlıları itaati farz, din konusunda yardımlaşmayı zorunlu görecek şekilde kalplerin sayesinde birleştiği bir din üzere olmazsa, sultan da kalıcı olamaz, günleri temiz olmaz, kahredici ve zamanın kötü bir sultanı olur. İşte bu iki sebeple, dinin sultanıyla korunması ve sultanın da dinin kuralları ve ahkâmı üzere hareket etmesi için, vaktin sultanı ve ümmetin lideri olacak bir imam tayini zorunludur.[66] Mâverdi'ye göre, imâmetin temel varlık gayesi, "dini korumak ve toplumu siyaset etmek (idaresini üstlenmek)" tir.[67]

Mâverdî, imâmetin vacip/zorunlu olması hususunda ümmetin icması olduğunu, ama bu vacipliğin şer'an mı, yoksa aklen mi olduğu hususunda ihtilafın sözkonusu olduğunu belirtmektedir:[68]

---

64. İbn Ebî Hâtim, *el-'İlel*, 2/409; Ebu Nu'aym, *Fadîletü'l-'Abidîn*, 1/142; el-'Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 3/353; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, 8/162, no: 16427; Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 6/18; Şihâb, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 1/201, 304; Alî el-Müttekî, *Kenzü'l-'Ummâl*, no: 14581. Enes bin Mâlik'ten merfû'an nakledilir. Hadisin Ebubekir, Ömer, Ebu Ubeyde, Huzeyfe bin el-Yemân, İbn Ömer, Ebu Hureyre ve Ebu Bekre'den merfû'an şahitleri vardır. Ama hiçbiri, sahih değildir. Görüldüğü gibi, "zıllullah fi'l-ard" tabiri, uydurmadır veya en azından zayıftır, genellikle İslâm alimleri bu tür tabirleri pek tasvip etmezler. Bk. M. Akif Aydın, "Anayasa", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 3/161.

65. İsnâdı zayıftır: el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bagdâd*, 4/107 (Ömer bin el-Hattâb'tan mevkûfen; isnâdındaki el-Heysem bin 'Adî, müttehemün bi'l-kezib'tir); İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, 2/160 (Hz. Osman'dan mevkûfen; isnâdı munkatı'dır. Bk. el-Amirî, *el-Ciddu'l-Hasîs fî Beyâni mâ Leyse bi-Hadîs*, 1/60); Alî el-Müttekî, *Kenzu'l-'Ummâl*, no: 14284.

66. Mâverdî, *Edeb*, 176-8 (T. 176-9); Mâverdî, *Devlet Yönetimi*, 18-21.

67. Mâverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 3. Mâverdî'ye göre devletin gayesi ve görevleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Birsin, *Mâverdî'nin Devlet Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, 107-151.

68. Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî, Kuveyt: 1989, Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 3; Mâverdî, *Edeb*, 178. (T. 179-80).

1. *Aklen Zorunluluğu Yaklaşımı*: Bir grup bilgine göre, imam tayini, aklen zorunludur. Çünkü, farklı eğilimlerine rağmen akıllı kişiler, yararlarını gözetecek bir temsilci lidere yönelir.
2. *Dinen Zorunluluğu Yaklaşımı*: Mâverdî'nin de aralarında yer aldığı diğer bilginlere göre, imam tayini dinen bir zorunluluktur. Çünkü imamdan maksat, hadlerin (Kur'an ve sünnette belirtilen cezaların) uygulanması, hakların sahiplerine ulaştırılması gibi dinî işleri yürütmektir.

Aynı asırda ve aynı beldede birden fazla imamın işbaşına getirilmesi, icmayla câiz değildir. Farklı beldelerde ve uzak ülkelerde birden fazla imamın işbaşına getirilmesini, bir grup bilgin savunur, çünkü imam yararlar için seçilir. İki ayrı ülkede, iki ayrı imam olunca, her biri kendi elindekiyle daha işini yürütücü, yaptığında daha sağlam olur. Çünkü, aynı asırda iki peygamber gönderilmesi câiz olduğuna ve bu nübüvvetin iptaline yol açmadığına göre, imâmet evleviyetle böyle olur, bu da imâmetin iptaline yol açmaz. Mâverdî'nin de içinde yer aldığı çoğunluk bilginlere göre, aynı asırda iki imamın işbaşına getirilmesi, şer'an câiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.) şöyle buyurduğu nakledilir: "*İki emîre biat edilirse, birini uzaklaştırın.*" Başka bir rivayette, ikinci kısım şöyledir: "*Sonuncu olanı öldürün.*"[69]

Mâverdî, devlet başkanının merkezde olduğu bir devlet modeli kurgulamaktadır. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*'de imâmet bahsine "imâmet, dini korumada ve dünya işlerini idare etmede nübüvvetin hilâfetidir"[70] şeklinde girmektedir. Yöneten ile yönetilen arasında karşılıklı bir takım haklar doğuran bir akid sonucunda, imama düşen en büyük görev, dîni muhafaza etmek ve dünya işlerini idare etmektir. Bu durumda imam, hem dinî, hem de siyasî liderdir. İmamdan sonra şu görevliler sıralanır: Tefvîz veziri, tenfîz veziri, bölge ve il valileri, ordu komutanı, savunma valisi, kadı, mezâlim valisi, zekat valisi, nesep gözetleme valisi, namaz imamlığı valisi ve muhtesib.

Kapsamlı Adalet (adlun şâmil)

Etkin bir yönetim için, güçlü iktidar/otorite (sultan kâhir) ilkesini öne çıkaran Mâverdî, gücün ölçüsüzce kullanılmasının doğurabileceği bazı yanlışlıkları ortadan kaldırmak için, bir dengeleyici ve iktidarın meşruiyetini sağlayıcı bir unsur olarak "kapsamlı adalet" (adlun şâmil) ilkesini benimsemiştir. Mâverdî, kapsamlı adaletin ülfete (toplumsal birlik ve dirlik) çağırdığını, itaate yöneltti-

69. Benzeri için bk. Müslim, no:1853; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, 8/144, no:16324.
70. (الأمامة موضوعة لخلافة النبوة لحراسة الدين و سياسة الدنيا) Bk. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 3.

ğini, ülkelerin adalet sayesinde bayındır, malların bol, nesillerin (nüfusun) çok, sultanın güven içinde olduğunu belirtir. Yeryüzünün hızlıca harap olmasında ve insanların kalplerinin derhal bozulmasında, adaletsizlikten (cevr) daha etkili bir şey yoktur. Çünkü, duracağı sınır olmaz, ulaşacağı gaye yoktur, her bir parçasının tamama erinceye kadar fesaddan bir payı vardır. Adalet, dünyanın ancak kendisiyle düzgünleşebildiği temellerinden biri olduğuna ve onsuz salâh gerçekleşmediğine göre, önce insanın kendisine karşı adalatten başlamak gerekir, başkasına karşı adalet bundan sonra gelir.[71]

Mâverdî'ye göre adalet, kişinin kendisine karşı adaletiyle başlar. Bundan maksat, kişinin kendisini iyiliklere yönlendirmesi, kötülüklerden alıkoymasıdır. Bundan sonra, durumlarında (yaşadığı olaylarda), sınırı aşmak ile eksiklik/yetersizlik arasında itidal (denge) noktasında durması gelir. Çünkü bunlarda da sınırı aşmak adaletsizliktir, eksiklik ise zulümdür. Kendisine zulmeden, başkasına daha çok zulmeder. Kendisine adaletsiz davranan, başkasına daha adaletsiz davranır.[72]

Başkalarına karşı adalet ise, alttakilere adalet, üsttekilere adalet ve eşitlere adalet olarak üçe ayrılır.

Alttakilere Adalet

İnsanın kendisinden daha alt seviyede olan insanlar hakkında adaleti gözetmesidir. Sultanın halkına veya âmirin (reîsin) memurlara/emrindekilere karşı adaletli davranması gibi.

Bu çeşit adalet, dört şekilde gerçekleşir:

- *Kolayı Tutmak*: Az ve kolay vazife ve mükellefiyetler yüklemesiyle olur. İnsanlar kolay teklifleri yerine getirmekte daha devamlıdır.
- *Zoru Bırakmak*: Zor ve ağır olan mükellefiyetleri onlardan kaldırmasıyla olur. Zor teklifleri kaldırmak, onlar için daha selâmetlidir.
- *Zorbalık ve Tasalluttan Kaçınmak*: Onlara karşı zor ve kuvvet kullanmaktan kaçınmasıyla olur. Zor kullanmamak, aradaki sevgi bağlarını kuvvetlendirir.
- *Davranışlarında Hakka Uymak*: Mükellefiyetleri yürütürken (icraatlarında) hakkı gözetmesiyle olur. İcraatlarında hakka riayet, daha çok başarı getirir.

---

71. Mâverdî, *Edeb*, 183-4. (T. 183-5); Mâverdî, *Devlet Yönetimi*, 99-101.
72. Mâverdî, *Edeb*, 184. (T. 185)

İşte bütün bunlardan dolayı, bunlara riayet edilerek adaletin gerçekleştiği ülke, karışıklık ve ihtilallerden (fesaddan) uzak kalacak ve huzurlu bir toplum oluşacaktır.[73]

Üsttekilere Adalet

İnsanın kendisinden yüksek kimselere karşı adaletidir; halkın yöneticilere karşı ve memurların âmirlerine karşı adaleti gibi.

Bu tür adalet de, üç şekilde gerçekleşir:

- *Samimi İtaat*: Samimi itaat, dağınıklık ve kargaşalığı önleyerek birliği sağlar.
- *Elden Geldiğince Yardım*: Yardım, zayıflığı giderir.
- *İçten Sevgi ve Dostluk*: İçten sevgi ve dostluk, suizannın önüne geçer.

Mâverdî, bu üç şeyden mahrum olan kimsenin zulme maruz kalacağını ve zâlimler zümresine katılacağını ifade eder. Ona göre halk, yöneticilerine karşı itaatsiz olur, sevgi beslemez ve yardımdan kaçınırsa, mülkün temeli sarsılır, insanlığın salâh ve düzeni bozulur ve onlar arasında fesat ve düşmanlık vuku bulur. Birlik, dirlik ve huzurun bulunmadığı bu durumun sürdürülmesinde, genel bir düzen bozukluğu, kapsamlı bir fesat ortaya çıkar.[74]

Eşitlere Adalet

Akranların birbirlerine karşı adaletidir. Bu tür adalet, üç şekilde olur:

- *Usandırmamak*: Birbirleriyle usandırırcasına görüşmemeleridir. akranların birbirleriyle usandırırcasına görüşmemeleri, aralarındaki ülfeti ve sevgiyi arttırır.
- *Nazlanmamak*: Birbirlerine karşı nazlanmayı ve müstağnî davranmayı terk etmeleriyle olur. Nazlanmayı ve müstağni davranmayı terk etmeleri, aralarındaki ilgi, şefkat ve merhameti kuvvetlendirir.
- *Ezmemek*: Birbirleri hakkında eza ve eziyet verecek, onlara yük olacak davranışlardan kaçınmalarıyla olur. İnsafın gereği olarak birbirlerine eza vermeyi terk etmeleri ise, aralarındaki emniyeti uzatır.

---

73. Mâverdî, *Edeb*, 184-5. (T. 186)
74. Mâverdî, *Edeb*, 186. (T. 187)

Mâverdi'ye göre, eşitler arasında bu hususlara riayet edilmediğinde, aralarındaki sevgi kısa zamanda düşmanlığa dönüşeceğinden, kendileri zarar göreceği gibi başkalarını da ifsad ederler.[75]

Mâverdî, burada adalet adabının bütün hallerini ihtiva ettiğini söylediği Hz. İsa'nın sözlerini aktarır: "Hz. İsa (as.) İsrailoğullarına vaaz ederken şöyle buyurmuştur: "Ey İsrailoğulları! Cahiller yanında hikmetli sözler konuşmayın, yoksa zâlim olursunuz. Hikmet ehlini bulduğunuzda ise onlardan hikmeti esirgemeyin, aksi halde yine zâlim olursunuz. Zalimlere sevgi gösterirseniz, faziletinizi yitirirsiniz. Ey İsrailoğulları! İnsanlar arasında bulunan işler, üç türlüdür: Bunlardan birincisinin doğru ve hidayet olduğu bilinir ki, onu yapınız. İkincisinin bâtıl ve dalâlet (yanlış) olduğu kesin olarak bilinir ki, ondan da sakınınız. Üçüncüsüne gelince o, hidayet mi, yoksa dalâlet mi olduğunda ihtilaf ettiğiniz şüpheli işlerdir, onu da Allah'a havale ediniz."

Mâverdî, adaletin itidalden geldiğini vurgulayarak, bu üç tabakayla ilgili hususlarda ifrat ve tefritten (iki aşırılık) kaçınarak orta yolun (itidal: denge) tutulmasının önemini belirtir. Çünkü itidali aşan, adaletin dışına çıkmıştır. Mâverdî, değişik hasletler üzerinden bu üç durumu açıklamıştır. Mesela, hikmet, şer ile cehâletin; cesaret/şecâat, tehevvür ile cebânetin; iffet, şehvet azgınlığı ile zayıflığının; huzur (sekînet), kızgınlık ile zayıf öfkenin; gayret, hased ile namussuzluğun; nezaket, edepsizlik ile huysuzluğun; tevazu, kibir ile aşağılık duygusunun; cömertlik, israf ile cimriliğin; halîmlik, aşırı öfke ile öfkesizliğin; sevgi, dalkavukluk ile ilgisizliğin; haya, alçaklık ile kindarlığın; vakar, maskaralık ile akıl hafifliğinin ortasıdır. O halde, adaletsizlikten daha zararlı bir şey olmadığı gibi, adaletten daha faydalı bir şey de yoktur. Görülen bir fesat, adaletten aşırılık veya azlık yoluyla adaletsizliğe düşmenin bir sonucudur.[76]

Genel Emniyet/Güven (emnun 'ânım),

Genel emniyet, can ve mal korkusunun kalkmış olması demektir. Böylece insanlar, genel güven sayesinde huzur bulur, himmetler yaygınlaşır, düzgün/suçsuz insanlar bu güvenle sükûnet bulur, zayıflar yakınlık duyar. Korkanın rahatı olmaz, sakınanın rahatı kaçar. Mutlak emniyet, genel olandır. Korku ise, bazan değişik şekillerde ve genel olabilir. Korkunun değişik şekilleri, bazan kendine, bazan ailesine, bazan da malına yönelik olabilir. Korkunun genelliği ise, bütün durumları gerektirmesidir. Her birinin türlerinin, gevşemeden bir nasibi, hüzünden bir payı vardır. Sebeplerine göre farklılık gösterebilir, yönleri-

75. Mâverdî, *Edeb*, 186. (T. 188)
76. Mâverdî, *Edeb*, 187-8. (T. 189)

nin farklılığına göre artabilir. Korkulan konuda, isteğin farklılığına göre olur. Bundan dolayı, türlerinden her birinin durumu, bir miktar gevşeklikle ve bir miktar hüzünle muttasıf olamaz. Özellikle de, bir şeye dair korkusu olan bütün ilgisini ona yöneltirken ve düşüncesini başka her şeyden çevirmişken. Sadece bu korkusu olduğunu sanır. Bundan başkalarındaki emniyet nimetinin değerinden gâfil kalır. Tıpkı, hastalığı kendisini tamamen meşgul eden ve başkasından gâfil kalan gibi olur. Halbuki, kendisinden çevrilmiş olan, sınanmakta olduğundan belki de çok daha büyüktür. Genel emniyet içindeki kişi de, tıpkı âfiyet içindeki kişi gibidir. Korku duyuncaya kadar, emniyet nimetinin değerini bilmez. Aynı şekilde, âfiyet içindeki kişi de musibetle karşılaşıncaya kadar âfiyet nimetinin değerini bilmez. Akıllı kişiye yakışan, hastalığı ve korkusu sırasında, bunların dışındaki âfiyet ve emniyet nimetlerinin, kendisinden çevrilmiş olanın, hastalığından ve korkusundan çok daha büyük olduğunun değerini hatırlamaktır. Böylece şikâyetini şükre, sabırsızlığını sabıra döndürmüş olur. Sonuçta, sevinç ve sürur duyar.[77]

Sürekli Bolluk (hasbun dâim: genel ekonomik refah) kaynak ve gelir bolluğu

Mâverdî, "sürekli bolluk/verimlilik" tabiriyle, ekonomik ferahı ve refahı kasdetmektedir. Sürekli bolluk, bir ülkenin herkese yetecek zenginlikte, çok ve az sahip olanların ortaklaştığı verimlilikte ve bollukta olması demektir. Böylece, insanlarda haset azalır, yokluktan dolayı birbirlerinden nefret ortadan kalkar, herkes genişlikten yararlanır, yardımlaşma ve bağlılık artar. Bu, dünya düzgünlüğünün ve durumlarının düzelmesinin en güçlü etkenlerindendir. Çünkü bolluk/verimlilik, zenginliğe yol açar, zenginlik de emanet ve cömertliği doğurur. Zenginlik sebebiyle, cimriler azalır, vermeye başlarlar; cömertler çoğalır, cömertlikleri artar. Şayet bolluk, bu sonuçları doğurmazsa, kuraklık onun zıddı olan fesad sebeplerini ortaya çıkarır. Ayrıca, bolluğun düzgünlüğü geneldir. Aynı şekilde, kuraklığın fesadı da geneldir. Varlığı halinde düzgünlüğün ve yokluğu halinde fesadın genel olduğu durumların, düzgünlüğün temellerinden ve istikametin yönlendiricilerinden olması çok uygundur. Bolluk, iki yönden olabilir: 1) *Kazançlarda Bolluk*: Kazançlarda bolluk, maddelerde bolluktan türer. Bu, kendisine bağlı emniyetin sonuçlarındandır. 2) *Maddelerde Bolluk*: Maddelerde bolluk ise, ilâhî sebeplerden türer. Bu, kendisine bağlı adaletin sonuçlarındandır.[78]

---

77. Mâverdî, *Edeb*, 188-90. (T. 190-91)
78. Mâverdî, *Edeb*, 190-91. (T. 191-92)

Geniş Emel (emelun fesîh)

Yaşama sevinci olarak da ifade edebileceğimiz bu durum, bireylerin ve toplumların ileriye dönük hedefleri olması anlamına gelir.

Geniş emel, teşebbüs arzusunu kamçılayarak insanı ömrüne sığmayacak ve hayat boyunca erişilmesi umulmayacak şeylerin elde edilmesine yöneltir. Bunların ikincisi, sayesinde yeterli olabilmek için ilkine eşlik etmezse, her asrın insanları barınacak evler, ekilecek araziler gibi ihtiyaç duyduklarını yeniden yeniden yapmaya ihtiyaç duyarlar. Bunda, sayısız zorluk ve imkânsızlık var.[79] Böylece, Allah'ın insanlığa -hilâfet misyonunun gereği olarak- verdiği geniş emel sayesinde büyüme, kalkınma ve ilerleme sağlanmış, maddî ümran nesilden nesile gelişerek aktarılmıştır.[80] Bundan dolayı Yüce Allah, dünyanın mamur olması, düzgünlüğünün yaygınlığı ve ümranın asırdan asıra taşınması için yaratıklarını emel genişliğine bağlamıştır. İkincisi, birincinin devam ettirdiği ümranı tamamlar, üçüncüsü ikincinin ortaya çıkardığı kötü gidişi düzeltir. Böylece, dünyanın durumları asırlara uygun, işleri de zaman geçtikçe daha düzgün olur. Şayet emeller az olursa, kişi günlük ihtiyacının ötesine geçemez, vaktinin zaruretiyle sınırlı kalır. Kendinden sonrakilere, arzusuna ulaşacak ve ihtiyacını giderecek ortam olmayan bir harabe kalır. Kendinden sonraya, şimdikinden daha kötüsü taşınır, ne bir bitki biter, ne bir kalıcılık olur. Âhiret işinde emelin durumu ise, kendisinden gâfil kalmakta ve onun için hazırlık yapmamakta en güçlü sebeplerdendir. Emeller (ç. âmâl) ile ümniyye (ç. emânî) arasındaki fark, emellerin sebeplerle kayıtlanmış, ümniyelerin ise kayıtlardan âzâde olmasıdır.[81]

Dünya durumlarının düzgün olduğu ve genelde işlerinin düzgünleştiği (nizam ve intizamının sağlandığı) bu altı temel tam olursa, düzgünlük (salâh) de tam olur. Dünya işinin tam ve kâmil, düzgünlüğünün genel ve şâmil olması uzak bir durumdur. Çünkü dünyanın özelliği, değişim ve geçiciliktir (tagyîr ve fenâ), bitiş ve sonluluktur. Dolayısıyla, dünyanın bozukluğu ve fesadı, temellerinin bozukluğu ölçüsünde olur.[82]

Bu kapsamlı tahlillerinde Mâverdî sosyo-politik olayların iyi bir gözlemcisi olarak karşımıza çıkmakta, siyasal iktidarın içtimaî, iktisadî ve hukukî temellerini ortaya koymaya uğraşmaktadır. Ayrıca bu açıklamaların ayrıntılarında, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) "tavırlar nazariyesi" gizlidir. Doğrusu Mâverdî, İbn Haldûn'unki kadar açık, gelişmiş ve deterministik olmamakla birlikte tavırlar nazariyesinin basit bir örneğini baş-

79. Mâverdî, *Edeb*, 191. (T. 192-93)
80. Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi*, 17 (İstanbul 2004/2), 251.
81. Mâverdî, *Edeb*, 191-92. (T. 192-93)
82. Mâverdî, *Edeb*, 192. (T. 193)

ka bağlamda da sunmaktadır. Ona göre devletin kuruluşu sert yaratılış ve kaba kuvvete dayanır, çünkü bu itaati çabuklaştırır. Ara aşamada rejimin istikrarı ve bolluğun husûlü için yumuşaklık ve doğruluk gereklidir. Son safhada ise idarî yozlaşma ve sadakatsizliğin doğurduğu baskı ve zafiyet yaygınlık kazanır. İdarecilerin doğaları ve görüşleri her aşamanın şartlarıyla uyumlu olacaktır.[83-84]

Mâverdî, hukuk felsefesini, insanın özelliklerini, yeteneklerini ve sorumluluklarını yerine getirerek yaşayacağı dünya hayatını, bir dünya görüşü ve medeniyet çerçevesinde bakışla temellendirir. Dünyanın düzgünlüğü, toplumsal barış, birlik ve dirlik, altı temele dayanır: 1)Bağlanılan din (dînun mütteba'), 2)Muktedir sultan (sultânun qâhir), 3)Kapsamlı adalet (adlun şâmil), 4)Genel emniyet (emnun 'âmm), 5)Sürekli bolluk (hasbun dâim), 6)Geniş emel (emelun fesîh).[85] Toplumsal dirlik ve düzenin dinî, siyasî, hukukî/adlî, inzibatî, iktisadî ve beşerî (psikolojik) olarak nitelenebilecek altı temeli, insanların felaha ermesini sağlar. İnsan, bu temellere dayanarak, mutlu, huzurlu, refah ve güven içinde medenî bir hayat yaşar.

KAYNAKÇA

Çağırıcı, Mustafa, "Edebu'd-dünya ve'd-dîn", *DİA*, İstanbul 1994, 10/406-408.

Çağrıcı, Mustafa, "Mâverdî'de Siyaset Ahlâkı", *İslâmiyat*, 6/1 (Ankara 2003), 71-92.

Erkal, Mehmet, "Ahkâmu's-Sultâniyye", *DİA*, İstanbul 1988, 1/555-556. .

Görgülü, Hasan Ali, "el-Hâvi'l-Kebîr", *DİA*, İstanbul 1998, 16/535.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Tarihu Bağdâd*, Beyrut ty.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Lübnan ty.

Kallek, Cengiz, " Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi*, 17 (İstanbul 2004/2), 219-230.

Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA*., 28/181-182.

Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfüzzunûn*, İstanbul, 1941.

Mücahid, Huriye Tevfik, *Farabî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995 (2012, 3.B.).

Sübkî, Tâcüddîn, Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, İmbâbe 1992.

Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut 1990.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ*, Beyrut 1994.

Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1992.

---

83. Mâverdî, *Devlet Yönetimi*, 81-7.
84. Kallek, Cengiz, " Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân İlmi Araştırma Dergisi*, 17 (İstanbul 2004/2), 251.
85. Mâverdî, *Edeb*, 175. (T. 175-6)

MÂVERDÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI
-İslâm'ın Klasik Çağında Reel-Politik-

Mehmet Evkuran*

KARİYERİ VE BİLİMSEL KİŞİLİĞİ

İslam düşünce tarihinde siyaset ve ahlâk alanındaki görüşleriyle tanınan Mâverdî'nin (ö. 450/1058) asıl adı Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habib el-Basrî'dir. Ancak düşünürümüz, İslam dünyasında ve Batı'da pek çok İslam âlimi gibi ailesinin lakabı olan el-Mâverdî adıyla meşhur olmuştur.

Mâverdî, 974 (H.364) yılında Basra'da dünyaya gelmiştir. Babası gül suyu (*mâu'l-verd*) işiyle ilgilendiğinden dolayı ailesinin Mâverdî lakabıyla tanındığı söylenmektedir. 1058 (H. 450) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

Sünnî tarihçiler Mâverdî'yi tanıtırken daha çok şafiî ve sünnî bir etkileşim içinde onu konumlandırmaya çalışırlar. Buna göre O, şafiî mezhebine mensup bir fıkıh âlimidir. Fıkıhtaki yeri müçtehid sayılacak düzeyde ileri boyuttadır.[1] Mâverdî'nin ilk eğitim dönemini geçirdiği dönemin Basra'sı, çok farklı akımların ve düşüncelerin buluştuğu zengin bir entelektüel merkezdir. Dolayısıyla ilim peşinde koşan bir meraklının rey ekolünün önemli temsilcileriyle buluştuğu ve onlardan dersler aldığı kolaylıkla tahmin edilebilir.

Basra'da etkin olan Mutezile ve Hanefî ekollerinin önde gelen temsilcilerinden de etkilenmiştir. Bu bağlamda, Mâverdî'nin düşünce dünyasının oluştu-

---

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Mâverdî'nin fıkıh ilmindeki yeri ve Şâfiî fıkhındaki otoritesi için bkz. Erturhan, Sabri, "Mâverdî ve 'el-Hâvi'l-Kebîr' Adlı Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı3, 1999.

ğu eğitim sürecinin temelini, Mutezilî görüşler taşıyan bir âlim olan Abdulvâhid bin Hüseyin es-Saymerî'den aldığı fıkıh dersleri oluşturmuştur. Daha sonra Bağdat'a giderek Ebu Hamid el-İsferâinî başta olmak üzere pek çok âlimden ilim tahsil etmiştir.

Kendisinden yararlandığı hocalar arasında şu âlimler sayılabilir:

1. Ebu'l-Kâsım Abdülvâhid bin Hüseyn es-Saymerî
2. Hasen bin Ali bin Muhammed el-Cebelî
3. Muhammed bin Mu'alla el-Ezdî
4. Muhammed bin Adiyy el-Minkarî
5. Ca'fer bin el-Fadl el-Bağdâdî
6. Ebû Hâmid Ahmed bin Muhammed bin Ahmed el-İsferâînî
7. Ebû Muhammed el-Bâkî[2]

Mâverdî, Bağdat'ta tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü ve edebiyat alanlarında dönemin âlimlerinden ders alan Maverdî, tahsilini tamamlayıp icâzet (diploma) aldıktan sonra, bir ilim adamı olarak eserler yazmış ve öğrenci yetiştirmiştir.

Mâverdî ilim adamı olarak çalışmalar yapmasının yanında kritik devlet görevlerinde de bulunmuştur. Büveyhî yöneticisi Kâim bi Emrillah döneminde önemli şehirlerde *kâdıyu'l-kudât* görevine getirilmiş ve elçi olarak görevlendirilen heyetlerde yer almıştır. Ona *akda'l-kudât* sıfatı verilmişti. Kendisine verilen önemli görevlere bakıldığında, Mâverdî'nin sultan ve yöneticiler yanında saygın ve sözü dinlenen bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, halife ile melikler ve sultanlar arasındaki siyasî gerginlikleri gidermek için arabuluculuk görevini üstlenmiştir. Şiî Büveyhî yöneticileri ve Abbâsî halifesi ile olan biraz karmaşık ve zorlu ilişkilerinin ona, sosyal ve siyasî konulara bakışında zenginlik ve denge kazandırdığı söylenebilir. Bu birikimin etkilerini, eserlerinde görmek mümkündür.

Mâverdî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde ilim ile teorik olarak ilgilenmesinin yanında, devlet yönetimi ve siyaset ile de aktif biçimde ilgilenmiş olmasının büyük etkisi vardır. Nitekim telif ettiği siyaset konulu eserlerin daha çok pratik olarak ilişkilerin yönetimi ve strateji geliştirme tarzında kaleme alınmış olması, bu deneyim birikimin sonucu olmalıdır. Düşünür ve bürokrat özellikleri öne çıkan bir kişilikle karşı karşıyayız.

Hareketli, üretken ve itibarlı bir hayat sürdüğü anlaşılan Mâverdî'nin, doğal olarak âlim ve hoca sıfatıyla dersler verdiği ve çevresinde bir öğrenci kitlesi oluştuğu anlaşılmaktadır. Kendisinden ders alan ve alanında yetkinleşen öğrencilerinden öne çıkanları şunlardır:

---

2. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, cilt XII, s. 103.

1. Hatîb el-Bağdâdî. Künyesi Ebû Bekr Ahmed bin Ali bin Sabit olan bu kişi, hadîs ve tarih alanında öne çıkmış bir âlimdir. *Târihu Bağdâd* isimli ondört cildlik eseri, ilim dünyasında oldukça meşhûrdur.
2. Ebu'l-Fadl Ahmed bin Hasen bin Hayrûn. Hadîs ilminde söz sahibidir.
3. Abdülmelik bin İbrâhim bin Ahmed Ebu'l-Fadl el-Faradî el-Makdisî. Siyer ve Garîbul-Hadîs alanında geniş bilgisi vardı. Fıkıh eğitimini Mâverdî'den almıştır.
4. Muhammed bin Ahmed bin Abdulbâkî de fıkıh bilgisini Mâverdî'den almıştır.
5. Abdurrahmân bin Abdülkerîm bin Hevâzin Ebû Mensûr el-Kuşeyrî. Ünlü mutasavvıf, müellif ve düşünür. *Risâle-i Kuşeyrî* adlı eserin yazarı olan Kuşeyrî'nin oğludur. Mâverdî'den hadîs rivâyet etmiştir.
6. Abdülvâhid bin Abdülkerîm bin Hevâzin Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî. Kuşeyrî'nin oğludur ve Mâverdî'den hadîs rivâyet etmiştir.
7. Mâverdî'nin öğrencisi olup ondan nakillerde bulunanlar arasında Mehdî bin Ali el-İsferâînî, Ebû Bekr el-Halvânî, Ebu'l-Ferec Muhammed bin Ubeydullah bin el-Hasen el-Basrî, Ebû Muhammed el-Mısrî Abdülganî bin Nâzil bin Yahyâ, Ebû Amr en-Nihâvendî, Ebu'l-İzz Ahmed bin Ubeydullah bin Kâdiş el-Ukberî gibi isimler sayılabilir.[3]

ESERLERİ

Mâverdî bir toplumun sosyal yapısını yakından ilgilendiren temel kurumlar ve alanlar hakkında görüş ileri sürmüş ve düşüncelerini metin olarak yazıya geçirmiştir. Toplumsal hayatın temelini oluşturan siyaset, bürokrasi, iktisat, ahlâk, kalkınma, belediyecilik ve geçim politikaları gibi temel alanlarda kitaplar yazmıştır. Mâverdî bu eserlerini yazarken soyut felsefî spekülasyonlar yapmak yerine, sahip olduğu ilmî ve bürokratik birikimini de kullanarak metinlerini, uygulamaya dönük birer nasihatnâme ve somut birer kalkınma projesi niteliğiyle kaleme almıştır.

Başlıca eserleri şunlardır:

1) *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Dîniyye*: Mâverdî'ye hem Doğu İslam coğrafyasında hem de Batı'da büyük şöhret sağlayan baş eseridir. Kitap, öz olarak siyasal yapı, yönetim, rejim ve kamu hukuku hakkındadır. Eser

3. Erturhan, Sabri; "Mâverdî, ve 'el-Hâvi'l-Kebîr' adlı Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 473.

hilâfet-imâmet teorisi ile ilgili açıklamalarla başlamakta, hilâfette liyâkat ilkesine dikkat çekilmekte ve halîfe olarak seçilecek kişide aranan nitelikler üzerinde durulmaktadır. Hiç şüphesiz ki siyasî yönetim çarkı, halife seçmekle tamamlanmış olmaz. Yönetimin başı olan halife-imâmın yanında, ona yardımcı olacak diğer görevlilerin de atanması gerekir. O nedenle düşünürümüz, hilâfetin yanı sıra vezirlik yani çağdaş ifadesiyle bakanlık ve diğer makamlar ve statüler üzerinde durur. Vezirliğin çeşitleri, emirlik, kadılık, cezalar, hadler, cizye, muhâsebe ve kontrol gibi konuları ele alıp açıklar. Ganimet hukuku, divânın yapısı ve yönetim ilkeleri, hisbe teşkilatının yapısı ve görevleri konularında da açıklamalarda bulunur.

Siyasal yönetimin tepesinde halife yer almakta ancak devlet sistemini oluşturan diğer unsurlarla birlikte yönetim sistemi teşekkül etmektedir. O nedenle Mâverdî bu temel eserinde bütüncül bir yapı olarak devlet düzeninin yapısı, işleyişi ve organları arasındaki ilişkilerden söz etmektedir.

Bu eser, çok kez Batı dillerine çevrilmiş ve üzerinde incelemeler yapılmıştır. O nedenle eserde dile getirilen siyasal görüşlerin, Batı siyaset düşüncesini de etkilediği varsayılabilir. Ancak bu iddiayı sınamak için daha detaylı tarihsel ve metinsel incelemelere ihtiyaç vardır.

2) *A'lâmu'n-Nübüvve:* Adından da anlaşılacağı üzere bu eser, Peygamberlik kavramını ve nübüvvetin alâmetlerini konu edinir. Yirmi bir bölümden oluşan eser, Kelâm ilminin en önemli konularından olan nübüvvet meselesini özlü bir anlatımla anlatmaktadır. Kitabın başında, Kelâm ve Fıkıh usulünün anlaşılması zorlu (dakîku'l-Kelâm) konuları üzerinde durulmuş, aklın gücü, yetkisi ve sorumluluğu hakkında bilgiler verilmiştir.

Sorumluluk kavramının (mükellefiyet ve teklîf) teolojik temelleri ele alınmış, dinî buyruklarla yükümlü tutulabilmek için gerekli şartlar izah edilmiştir. Âlemin yaratılışı, Hz. Adem ve gönderilen diğer peygamberler gibi konulara yer verilmiştir. Sonraki bölümlerde ise Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtlayan (isbâtu'n-nübüvve) mucizeler anlatılmıştır. Matbu baskıları yayınlanan eserin el yazması Mısır'dadır. Bazı kaynaklarda Mâverdî'ye nispet edilen *Delâilu'n-Nübüvve* adlı metin, bu eserin farklı başlıkla basılmış nüshasıdır.

3) *Kavânînu'l-Vizâre ve Siyâsetu'l-Mülk (Edebu'l-Vezîr):* Bakanlık sanatı olarak nitelendirilmesi uyun olan bu eserini Mâverdî, anlaşıldığı kadarıyla döneminin vezirlerinden birine hitaben yazılmıştır. Devlet yönetiminin önemli ve stratejik bir bölümünü üstlenen vezirlerin taşımaları gereken nitelikler ve davranışlarında uymak zorunda oldukları ilkeler, kitabın ana konusunu oluşturmaktadır. Vezirlerin üstlendiği görevin, yönetim bürokrasisi içindeki yeri ve önemi anlatışmış, bu mesleğin görev tanımı dikkatli biçimde yapılmıştır. Buna göre vezir, hükümdarın vekili olarak yönetimin bir parçasıdır ve siyasi otori-

te kullanma yetkisine sahiptir. Diğer yandan da hükümdara karşı sorumluluk taşıyan bir görevlidir ve o da yönetilen konumundadır. Vezirlik görevini yerine getirenlerin yönetimde başarılı olmaları için izleyecekleri politikanın ilkeleri ortaya konulmaktadır.

Eserde vezirlik kavramının türleri açıklanmakta ve tefvîz ve tenfîz vezirlikleri olarak iki türe ayrılmaktadır.[4] Tefvîz vezirliği, daha geniş ve daha etkili yetkilerle donatılmış olup karar vermenin yanında, infaz ve icrâ yetkisini taşımaktadır. Sınırlı yetkiler taşıyan tenfîz vezirliği, üstlerinin ve âmirlerinin otoritesi altında çalışır ve yetkileri infaz ve icra ile sınırlıdır.[5]

4) *Edebu'l-Kâdî:* Yargıçlık ve hâkimlik sanatı konulu bir eserdir. Kâdılık günümüz hukuk biliminde hâkimlik ve yargıçlık makamına karşılık gelmektedir. Hukuk sisteminde hâkimin/yargıcın üstlendiği görevin önemi ve hassasiyeti bilinen bir gerçektir. Eseri İslâm hukukunda yargıçlık kurumunu ayrıntılarıyla açıklayan önemli ve dikkat çeken bir metindir. Hukuku kullanarak ihtilafları çözecek ve insanlara adaleti dağıtacak bir kurum olan olarak yargıçlığın, İslam hukuk sistematiği içindeki temellendiren Mâverdî, yargıcın kişisel donanımı için gerekli olan bilgi ve tecrübe altyapına dikkat çeker. İsabetli kararlar vermek için yargıcın tefsîr, hadîs ve fıkhın başlıca konularını iyi ve sağlam bir şekilde içselleştirmesinin gereğini kendi üslubuyla açıklar.

Eser iki cilt olarak yayınlanmıştır ve bir el yazma nüshası Süleymâniye Kütüphânesi'nde bulunmaktadır. Batı dillerine çevrilen ve üzerine araştırmalar yapılan eser, Batı'da yargıçlık-hâkimlik mesleğinin gelişimi konusunda katkıda bulunmuştur.

5) *el-Hâvi'l-Kebîr:* Fıkıh alanında yazılan eser Şafiî mezhebinin görüşleri doğrultusunda yazılmıştır. Şafiî mezhebinin de önemli fıkıh kitapları arasında sayılan eser yirmi bir bölümden oluşmaktadır. Eserin birçok el yazma nüshası kütüphanelerde ulaşılabilir durumdadır.

el-Hâvî, Şafiî fıkıh âlimlerinin başvurduğu bir kaynak niteliğinde olup fıkıh âlimleri, bu eserden nakillerde bulunmuşlardır. Hukukî karar verme, fetva tekniği ve yargılama yöntemi hukukun temel metodolojik ilkelerini oluşturmaktadır. İşte eseri hukuk tekniği açısından öne çıkaran yönü bu metodolojik konuları detaylı biçimde incelemiş olmasıdır. Mâverdî bu önemli metodolojik metinde; kazâ ve muhakeme (yargılama) yöntemi ile ilgili problemlerinin yanında kıyâs ve ictihât ilkelerini genişçe açıklamıştır. Eserde ceza hukuku alanına giren had ve ta'zîr cezaları, malî alanla ilgili zekât, öşür, cizye ve defineler, medenî hukukun konusu olan nikâh, talâk (boşanma), mirâs ve vasiyyet, tica-

4. Bu konu el-Ahkâm'da da ele alınmaktadır. Bkz. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 42-44.
5. Mâverdî, *Kavânînu'l-Vizâre*, s. 200 vd.

ret hukuku kapsamındaki alış-veriş, kira, şirketler ve ticarî kuruluşlar gibi konular ele alınmaktadır.

6) *Kitâbu'l-İknâ:* Mâverdî'nin bu eseri özlü olarak fıkhın önemli konularını içine almaktadır. Mâverdî bu eserini, Abbasî halîfesi El-Kâdir Billâh'ın isteği üzerine kaleme almıştır. *el-Hâvi'l-Kebîr*'in kısa bir özeti niteliğinde olan ve kırık varak tutan eser hakkında kütüphane kayıtlarında bir bilgi yer almamaktadır.

7) *Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l-Mülk:* Bu eser, siyaset ve yönetim sanatı ile ilgili derli toplu ve sistematik bir metindir. Yöneticiler el kitabı ve kılavuz kitap niteliğindedir. Mâverdî, bu eserinde devlet yönetimi, bürokratik yapılanma ve işleyiş, yönetimde görev alanların özellikleri ve uymaları gereken ilkeleri açıklamaktadır.

8) *Nasihatu'l-Mülûk:* İslam siyaset literatüründe bu isimle yazılan metinlerin ilki olduğu belirtilen eser basılmamıştır ve otuz iki varaklı el yazmasının bir nüshası Paris kütüphanesindedir. Mâverdî bu eserinde tarih, kurumlar tarihi, hukuk, siyaset sanatı ve devlet yönetimi ile ilgili konulardaki görüşlerini dile getirmektedir.

9) *el-Emsâl ve'l-Hikem:* Eser, Mâverdî'nin edebiyat alanındaki ustalığını gözler önüne seren edebî ve ahlâkî türde bir metindir. Düşünürümüz bu eseri, telif ettiği diğer eserlerinden farklı bir yaklaşım ve düzenle yazmıştır. On bölüm halinde yazılan eserin her bölümünde, anlam açısından birbirlerine yakın anlamlı otuzar adet hadîs, atasözü ve şiir beyitleri yer almaktadır. Mâverdî'nin bu eseri yayınlanmamıştır ve bilinen tek nüshası, Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphânesi'nde bulunmaktadır.

10) *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn:* Mâverdî'nin en tanınmış eserlerinden ve tek cilt halinde yayınlana metin temelde bireysel ahlâk hakkındadır. Dünya ve ahirette mutluluğa ulaşmak için edinilmesi gereken ahlâkî erdemleri açıklar. Okuyucuyu bir anda yakalayan ve güçlü biçimde ikna eden bir üsluba sahiptir. Kur'an ayetler ve Hz. Peygamberden hadisler, deyişler, sahabe sözleri ve vecizelerle dolu kitap, ahlâk konusunda canlı biçimde rehberlik etme gücünü korumaktadır.

11) *en-Nüket ve'l-U'yûn:* Mâverdî'nin Kur'an tefsirine dair eseridir. Tefsirinde yöntem olarak önce ayetlerin tefsirinde daha önceki müfessirlerin görüşlerine yer vermekte, ince dil analizleri ve semantik açıklamalar yapmakta, görüşlerin nispet edildiği âlimlere aidiyetlerini sorgulamaktadır. Edebiyata olan ilgi ve hâkimiyeti burada da kendisini göstermekte ve farklı kırâatlara ve fıkhî hükümlere yer vermektedir.

MÂVERDÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI VE GÖRÜŞLERİ

Ahlâk: Mâverdî'nin ahlâkçılığı siyaset, hukuk ve edebiyat konulu eserlerinde de açıkça gözlemlenebilir. Toplumu mümkün kılan, sosyal hayatın ve kurumların sağlam biçimde çalışmasını sağlayan şey, hiç kuşkusuz ki bireylerin kalitesidir. Kurumlar ve kurallar onları iyi anlayan ve doğru biçimde uygulayan bireylerin ve görevlilerin davranışlarıyla hayata geçerler. Konu siyasal yönetim ve gücün kullanımı gibi duyarlı bir problem olunca, sadece bilgi ve deneyim yeterli olmamaktadır. Dürüstlük, sadakat ve adalet gibi kişisel etik değerler daha da öne çıkmaktadır. O halde, kamu yönetiminde yetkinlik kavramını yeniden tanımlamak gerekecektir. Ve bu tanım içinde kamu etiği ile ilgili değerlere gereken önemi vermek bir zorunluluktur.

Öte yandan sosyal ilişkiler ve sivil hayat için de ahlâkın vazgeçilmez bir önemi vardır. Bireysel hayat açısından ahlâk konusunu ele alan Mâverdî, ahlakın kökeni olarak aklı gösterir. Akıl aynı zamanda dinî mükellefiyetin de temel koşuludur. Aklın dinî hitaptan önce geldiğini savunan Maverdî, içinde yetiştiği rey ekolü geleneğini izler. Onun reyci yaklaşımı; yöneticilerin sorumluluğunu vurgularken, onların yanlış davranışlarını ve haksız uygulamalarını ilahî takdirin gereği kabul edenlere karşı çıkarken bir kez gözlemlenebilir. Düşünürümüz ahlâkî yaşantı konusunda sorumluluğu insana yükler ve irade gücüne vurgu yapar. Onun kader konusunda, Mutezilî görüşü benimsediği dile getirilmiştir.[6]

Esasen pratiğin içinde bu kadar deneyim elde etmiş bir düşünürün, insan sorumluluğu kavramını gölgeleyecek tarzda kaderci/cebrî bir tutum takınması mümkün değildir. Ayrıca hukuk/fıkıh biliminin temelini oluşturan mükellefiyet/teklîf kavramı, bireysel irâde ve sorumluluğa dayanır. Dünyadaki olaylara ve insan eylemlerine hukuk ve siyaset perspektifinden bakan bir düşünürün, sorumluluk kavramının altını oyan kaderci/cebrî bir insan doğası tanımına sıcak bakması çelişkidir. Bu tutum, teolojik anlamda hukukun altını boşaltır ve onu boşlukta bırakır. Kelâmcı kimliğiyle kaderci tutum takınan âlimlerin, hukukçu sıfatıyla karar verirken insan irâde ve sorumluluğunu kabul etmeleri bu yüzdendir. Aksi halde hiç kimse eyleminden dolayı sorumlu tutulamaz, suç-ceza ilişkisi kurulamaz. İslam toplumlarında hukuk-ahlâk bilinci ile ilgili sorunlar üzerinde düşünenlerin, bu kritik noktayı atlamamaları gerekir.

Mâverdî'nin ahlâk konusundaki uzmanlığı ve derinliği, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn* eserinde izlenebilir. Gerçek dünya karşısında sadece ahlâkî bildirimler ve manevî yaptırımlarla sonuç alınması mümkün değildir. Ahlâki ve dinî duyarlılık açısından insanlar arasında farklılıklar vardır. Bir kısmı kendini kontrol edip iyi davranışlar sergilerken bir kısmının da somut ve caydırıcı önlemle-

6. Sübkî, Tâcuddîn, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, VII, s. 270.

re ihtiyacı vardır. İşte o nedenle ahlâkî ve dinî değerlerin toplum içinde temsil edildiği kontrol mekanizmaları kurulmalıdır. Nitekim Mâverdî aklın, tek başına insanı kötülüklerden alıkoymadığını, kötülüklerin önlenmesi için dine ve kurumlara ihtiyaç olduğunu ifade eder.[7]

Siyaset: Maverdî'nin yaşadığı dönem İslam mezheplerinin oluştuğu, teolojik ve hukuksal yapılarının tanımlanma süreçlerinin sonuna yaklaşıldığı bir tarihsel aşamayı ifade eder. Şia'nın imâmet düşüncesinin yanında öze dönüşçü hilâfet algısının birbirleriyle rekabet ettiği dönemde Mâverdî şaşırtıcı biçimde reel-politik yaklaşım sergilemiş ve gerçekçi bir siyaset tarzının teorisini kurmaya çalışmıştır. Onun ilk dönem İslam tarihine dönük atıfları bizce, kimliğin teolojik-tarihsel onaylanmasına yönelik onursal değerlendirmelerdir. Nitekim hilâfetin Kureyşîliği ilkesine de bu bağlamda yer verir. Klasik İslam siyaset algısında yer alan şemayı aynen korumaya özen göstermiştir.[8]

Onun bu yaklaşımının şöyle bir nedeni de olabilir: dönemimde gittikçe zayıflayan hilâfet makamı, paradoksal biçimde ruhânî ve kutsal lakaplarla otoritesini korumaya çalışmaktadır. Hükümdarı, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullah fi'l-arz) ya da Allah'ın halifesi olarak gören siyasal algıyı benimsemediği görülmektedir. İlk dört halifeye atıf, yöneticinin beşerîliğini ve yönetimin akla ve tecrübeye açık yönünü vurgulamak için yapılmış olabilir. Zaten Mâverdî'nin siyasal yönetim ve yöneticinin kişiliği ve davranış ilkeleri hakkında yapmış olduğu açıklamalar, onun konusuna ne kadar nesnel, pratik ve pragmatik açılardan baktığını yeterince ortaya koyar.

Yeri gelmişken, onun pragmatizmini, ahlâkî ilkelerden yoksun ve sadece iktidarı elde etmeyi ve güçlendirmeyi amaçlayan bir anlamda alınamayacağını, düşünürümüzün zaten ait olduğu gelenek gereği böyle düşünemeyeceğini, ancak reel dünyanın yapısına uygun ve onun gerçekliğiyle örtüşen bir modele denk düştüğünü belirtmek gerekir. Mâverdî'nin reel-politikasının, yüce ilkelerle yaşanan tarihsel gerçekliği buluşturmayı ve dünyayı dönüştürmeyi amaçladığı söylenebilir. Bu yaklaşımın kendisini gösterdiği noktalardan biri, yönetimi karşılıklı bir ilişki olarak algılamasıdır. Mâverdî, sağlam bir yönetim sisteminin oluşturulabilmesi için yöneten-yönetilen ilişkisinin belirli ilkelere üzerinde kurulması gerektiğini söyler ve halkın yönetici üzerindeki hakların yanında yöneticinin halk üzerindeki haklarından söz eder.[9] Bu yaklaşım aslında

---

7. Mâverdî, Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn, s, 69 vd. Türkçesi için bkz. *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, s. 254 vd. Mâverdî'nin bu eserinin tercümesinin eleştirel değerlendirmesi için bkz. Aydın, Cemal, "Bir Kitabın Katli ve Milli Eğitim Bakanlığı", *Dergâh Dergisi*, V/55, İstanbul 1994.
8. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Dîniyye*, s. 15.
9. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Dîniyye*, s. 16-17.

iktidar olgusunu karşılıklı bir sözleşme olarak gören siyaset anlayışının mantığını ortaya koyar.

Sosyoloji: Siyaset ve ahlâk üzerinde duran her düşünür, zorunlu olarak insan doğası ve toplumsal yapı arasındaki ilişkilere dair bir yaklaşım geliştirmek durumundadır. Zira insan doğasının bilgisi ve siyasal teoriler arasında oldukça yakın bir bağ vardır. Maverdî, insan doğasının ihtiraslı ve çıkara düşkün olduğunu ve uzlaşma eğiliminin zayıf bulunduğunu düşünür. O nedenle insanın dine olan ihtiyacı da buradan temellenir.[10]

Allah'ın insanları sınıflara ayırmış olması ve farklı konumlara yaratmış olması, onların birbirlerini tamamlayıp kaynaşmaları ve uzlaşmaları içindir. Tüm insanlar aynı yapı ve imkânlara sahip olsaydı, birbirlerine ihtiyaç duymaz ve yararlanma gereği hissetmezlerdi. Oysa insan ihtiyaç sahibi olan ve bu ihtiyacını gidermesi gereken bir varlıktır. Bunun bilmesi, onu diğer insanlarla ilişkiler kurmaya, yardımlaşmaya ve dayanışmaya itmektedir. İşte başta toplum olmak üzere diğer tüm sosyal yapı ve kurumlar bu eksiklik bilgisi ve tamamlanması ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Mâverdî'nin bu konudaki görüşleri[11], çağdaş siyaset bilimcilerin insan doğası, toplum, siyasal düzen ve ahlâk ilişkileri konusundaki görüşlerine oldukça yakındır.

İnsan Doğasının Bilgisi: Sivil toplumu ve siyasal düzeni düşünmek, insan benliğinin temel yönelimlerini ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmayı gerektirir. İnsan niçin boyun eğer? Çıkarı ve arzuları peşinde koşan bir varlık olan insanı, bir otoriteye itaat etmeye ikna eden ilke hangisidir? Mâverdî'nin itaat eden nefis adını verdiği yapı, iktidar mümkün kılan güçtür. Benliğin çıkar, korku, sevgi ya da daha yüksek bir erdem sayesinde kontrol altına girmesi, yöneten-yönetilen ilişkisinin de temelini oluşturur. Zira kendini yönetemeyen başkalarını hiç yönetemez.

Sivil sosyal alanda insanların kaynaşmasını sağlayan temel etkenler üzerinde duran düşünürümüz, birleştirici bağ kavramından söz eder. Birleştirici ya da toplayıcı bağ, başta soy, akrabalık ve hısımlık gibi somut bağların ardından da dostluk ve inanç gibi manevî bağlar gelir. İbni Haldun da benzer biçimde insanları birleştiren bağlardan söz etmiş ve bunları nesep ve hasep bağı olarak ikiye ayırmıştır. İnsan, toplum içinde yaşayarak ve hemcinsleriyle ilişki kurarak, yüksek erdemleri, yardımlaşmayı, dayanışmayı, paylaşmayı, cesareti, cömertliği vs. kazanır. Bu noktada dinin önemi ve vazgeçilmezliği ortaya çıkmaktadır. Düşünürümüz, dinin Allah-insan ilişkisini sağlayan metafizik yönünün yanında, sosyal düzen ilkesi olan pratik yönünü de ele almıştır.

---

10. Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn,* s. 70
11. *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn,* s. 200.

Toplumsal sınıflaşma ve servetin dağılımı tarih boyunca siyaset ve sosyal bilim alanında düşünenleri yanından ilgilendirmiştir. İhtiyaçlar çeşitli olduğuna göre bunlarla ilgilenen mesleklerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Meslekllerin farklılığı, toplumsal iş bölümünün doğal bir sonucudur. Ancak bu farklılaşma zamanla eşitsizliğe, gücün ve servetin adil olamayan dağılımına yol açmıştır. Mâverdî, kalkınma için yeterli ekonomik gücün toplanmasını zorunlu görmekte, girişime ve çalışmaya olumsuz bakan ve bunu tevekküle aykırı bulanları eleştirmektedir.[12]

Ekonomi-Politik ve Kalkınma: Mâverdî, devletin ekonomideki yeri ve etkisi konusuna eğilir ve ekonomik faaliyetin kalkınmadaki rolü üzerinde durur. Siyasî gücü ve otoriteyi temsil edenlerin, kişisel olarak ekonomik faaliyetlerde bulunmalarını onaylamaz ve bunu rekabeti ortadan kaldırdığı için zararlı bulur. Bu bağlamda vezirler, valiler ve üst düzey devlet yöneticilerinin ekonomik faaliyetlerde bulunmasına karşı çıkan Maverdî'de özel mülkiyet ve serbest girişim hakkına saygı yaklaşımı göze çarpar. Yöneticiler herhangi bir sınıfla ekonomik anlamda rekabet içine girmemeli ya da herhangi bir ticarî iş ortaklığı yapmamalıdır. Zira bu durum toplumda haksız rekabete yol açarak var olan dengeleri dağıtır ve düzeni bozar. Siyasî gücü ve otoriteyi temsil edenlerin bu tarz davranışları, halkın çalışma azmini kırar ve girişimcilik arzusunu yok eder. Sonuçta genelin yararını hedefleyen kamu işleri kesintiye uğrar.

Maverdî ekonomi-politiğinde öne çıkan önemli konulardan biri, para politikasıdır. Bu, onun, devletin görevleri arasında saydığı kalkınma ve imâr konusuna verdiği önemle yakından bağlantılıdır. Para, alım-satım ya da tazminat işlemlerinde malların mutlak kıymet değer ölçüsü ve hesaplama aracıdır. Düşünürümüz, ekonomi biliminde Gresham Yasası olarak bilinen, *"kötü para iyi parayı kovar."* kuralını kendi çağının mantığı içinde çok önceden dile getirmekte ve parada/sikkede sahtekârlık yapanların tazîr cezası uygulanmasına hükmetmiş ve böylece ekonomik suçlara karşı ceza önerisinde bulunmuştur.[13]

MÂVERDÎ'Yİ ANLAMAK

Mâverdî'nin eserleri incelendiğinde asıl uzmanlık alanının siyaset olduğu görülmektedir. Düşünürümüz Farâbî geleneğinden gelen filozofların sergilediği, siyaseti ideal düzlemde ele alan teorik siyaset yaklaşımlarından ayrılır. O, daha çok uygulamalı siyaset olarak nitelenebilecek bir çalışma planı sergilemektedir. Eski Yunan felsefesinin etkisiyle siyaseti idealize eden damar, İslam dün-

12. Mâverdî, *Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer,* s. 155.
13. Kallek, Cengiz, "Mâverdî" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 28, s. 186.

yasında örneklerini ortaya koyduğu gibi, Doğu tarzı siyasal düşünce de kendine özgü örnekleri üretmiştir. Mâverdî, gerek siyaset gerek ahlâk konularında sonuca yönelik pratik bir tutum izlemiştir. Ahlâk ve siyaset konulu eserlerinde yaptığı değerlendirmeler ve öne sürdüğü çözüm önerileri, doğrudan uygulamaya yöneliktir.

İslam siyaset düşüncesinde belki de üçüncü damarı temsil eden başka bir eğilim daha vardır. O da Eski İran devlet geleneğindeki kutsal yönetici algısına dayanır. Bu algı yöneticilerin bizzat Tanrı tarafından seçilip atandığı inancı üzerine yükselir. Yöneticilerin Tanrıların soyundan geldiğine dair mitolojik inanca yaslanan bu bakış açısı, yöneten-yönetilen ilişkisindeki doğallığı ve yataylığı ortadan kaldırmakta ve pratik olarak da mutlak monarşiyi önermektedir. Bu konuda, Mâverdî'nin yönetimde kutsallık algısına karşı çıktığı ve anlaşmaya (akit) dayalı ve karşılıklı sorumlulukları bulunan bir siyaset anlayışını savunmuştur.[14] Önemli bir örnek olması bakımından, Büveyhî yöneticisi Celâlüddevle ile yaşadığı kriz üzerine düşünülebilir. Hükümdar eski İran devlet geleneğinin etkisiyle kendisine kutsallık ve ruhsallık katan şehinşâh ve meliku'l-mulûk unvanlarının lakabına eklenmesi isteğine Mâverdî, bu lakapların Allah'ın sıfatlarına yakın olduğu gerekçesiyle karşı çıkarak aksi yönde fetva verir. Bunun üzerine hükümdar ile araları açılırsa da hükümdarın jesti sonucu tekrar barışırlar.[15]

Sosyal Yapı ve Siyasal Teori

Bir din olarak İslam, bölgenin en az gelişmiş ve kültürel olarak da diğer gelişmiş uygarlıkların arasına sıkışmış olan Arap dünyasında ortaya çıktı. Arapların kültürel ve siyasal gelişiminde İslam'ın eşsiz bir etkisi vardır. İslam ile birlikte siyasal birlikteliğe ve güce kavuşan Arapların, İslam ile ilişkileri ontolojiktir. Denebilir ki İslam onlar için her şeydir ve bu doğrudur. Bununla birlikte bir kültür oluşturmak daha farklı bir konudur. Bir ideoloji olarak İslam Müslümanlara ilkeleri ve bakış açısını verir. Ancak bu bakış açısının tarihsel süreçte ve toplumsal çeşitlilik içinde nasıl uygulanacağı konusu, kültürel bir problemdir. Bu açıdan bakıldığında, İslam'ın ilk muhatapları olan Arapların en riskli yanları kültürel açıdan görece başlangıç noktasında bulunmalarıdır. İran, Bizans, Hint ve Mısır gibi yüksek kültürlerin yanında, onlarla rekabet edebilecek bir kültür inşa edebilecekleri birikimleri yoktu.

---

14. Menekşe, Ömer, "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdî ve Nizamülmülk Örneği", s. 204
15. Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfii'iyye*, V, ss. 270,-272

İslam'ın Araplar için taşıdığı sosyolojik anlam ve gördüğü işlev incelendiğinde, yüksek bir kültüre geçiş için gereken tüm adımların atıldığını ve gerekli heyecan ve vizyonun verildiği söylenebilir. İslam öncesi Arap coğrafyası tam bir kaos ve karmaşa görünümü veriyordu. Kendi aralarında bitmek tükenmek bilmeyen kabile savaşları ve asabiyet değerleri içinde sınırlandırılmış olan sosyal bilincin önünün açılması kolay değildir. Yüksek kültürler ve donanımlı inanç sitemleri yavaş yavaş bu bölgeye nüfuz etmeye başlamıştı. Denebilir ki, İslam vahyi hem coğrafya hem de zamanlama açısından en uygun şekilde gündeme gelmiştir. Sosyolojik olarak birlik kurmaya ve güçlenmeye aşırı ihtiyaç duyan dağınık Arap toplulukları, aslında 23 yıl gibi insanlık tarihinde oldukça kısa ve rekor sayılabilecek bir süreçte İslam öğretisini benimsemiş ve medeniyet kurabilecek bir özgüvene ulaşmışlardır.

İdeolojik olarak İslam inancı etrafında birleşen Araplar, diğer yüksek kültürlerle baş edebilecek bir ideoloji ve siyasal güce kavuştular. İslam'ın doğduğu topraklardaki basit ve doğal kültürel hayat, Müslümanların hem güçlü hem de riskli yönünü oluşturuyordu. İlk olarak zihinleri aşırı kültürel yüklemeye maruz kalmamış bu topluluklar İslam'ın dönüştürücü etkisi için verimli bir sosyal ve tarihsel zemini oluşturmuştur. İslam'ın bölgede hızlı yayılmasını temel nedeni, bu yeni daveti alıp manipüle edebilecek karmaşık bir dünya görüşünün bariyerine takılmamış olmasıdır. İslam'ın önündeki en büyük engel, Araplardaki katı asabiyet sistemiydi.[16] Ancak İslam'ın çağrısı ve peygamberin kararlı mücadelesinin karşısında direnmek için pek şansı yoktu. Yükselen bir değer olarak İslam, kendisine hizmet edenleri maddî ve manevî açılardan onurlandırıp onları yüceltiyordu. Asabiyet Muhammedî çağrıyı bastırmaya çalışırken aslında kendini tümüyle tüketiyordu. Tekrar ayağa kalkmak için İslam'ın kurduğu yeni sosyal düzene ayak uydurmak zorundaydı.

İslam vahyinin ilk muhatapları olan Müslümanların kültürel sadeliği, diğer açıdan onların zayıf yanını da oluşturuyordu. Zira doğduğu ev olan Arap yarımadasının dışına çıkan İslam, sosyolojik olarak kültürlerarası karşılaşma ve etkileşimin olumlu olanların yanında olumsuz etkilerini de yaşamıştır. Bunun başında toplumsal ve siyasal kurumsallaşma problemleri gelmektedir. Devlet yönetimi ve mülkiyet yönetimi konusunda yaşanan tartışmalara da bu açıdan bakmak gerekir. Klasik İslam siyaset düşüncesi siyaset ve yönetim alanındaki arayışların zengin örnekleriyle doludur. Müslüman siyasetnâme ve nasihatnâme edebiyatı Eski Yunan, Hint, Fars, Bizans gibi kadim geleneklerin ve kurumlarının geçit töreni gibidir adeta. Tüm bu farklı kültürlerin siyasal ve felsefî değerleri İslamîleştirilmeye çalışılmıştır. Bu durum doğal karşılanmalıdır. Zira Müs-

16. Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, Bursa, 2004.

lümanlar, dinlerinin sayesinde kabuklarını kırıp medeniyet yarışına dâhil olmuş, siyasal ve ekonomik güç ile tanışmışlardır. Bu devasa gücün yönetimi konusunda İslam'ın yaptığı şey, genel ilkelere vurgu yapmaktan ibaretti. Peygamberin hayatında ise böylesi bir karmaşık dünyayı yönetmeye ilişkin kullanıma hazır somut bir program yoktu.

Aslında gerçekçi bir din olan İslam'ın bu problemleri çözmek üzere onları Müslümanlara bırakması, onun fıtrata uygun bir din olması ile de yakından ilişkilidir. Kısacası siyasal kültür oluşturma görevi, dinin doğrudan konusu olmayıp, toplumun ihtiyaçlarına göre düşünülmesi gereken içtihadî bir konudur.[17] Nitekim yönetici seçimi, mülkiyet, bürokratik yapılanma konularında ilk nesil Müslümanları arasında yaşanan tartışmalar dinin bu konuları toplumsal akla bıraktığının nesnel bir kanıtı olsa gerektir.

Arap yarımadasında oluşan güç terakümünün bu bölgeyle sınırlı kalmaması ve çevreye taşarak genişlemesi sosyal-psikoloji açısından bir sürpriz sayılmamalıdır. Yeni dünya görüşünü kuran dinî söylemin dışa açıklığı, bu tarihsel hareketlikte çok büyük bir etkendir. Dışa açıklık, yeni öznenin sınırları hem tarihi hem de geleceği kuşatıyor ve onu, var olan dünyaya cesurca açılmayı ve ilişkiler kurmayı teşvik ediyordu. Kur'an söylemi, diğer dinlerle eleştirel bir söylemi daha Mekke döneminde kullanmaya başlamıştı. Kur'an'ı okuyan bir mü'min, derhal Ehl-i Kitap, Mecusî ve Sâbiî gibi diğer din mensuplarıyla diyalog içinde buluverir kendini.[18]

Hz. Peygamber de yazdığı mektuplar ve yaptığı görüşmelerle içe kapalı değil açılımcı ve konuşmaya açık bir benlik yapısının örneğini vermiştir. Müslümanların, İslam'ı yaymak amacıyla çevreye doğru genişlemeleri, bir kültür pratiği olarak okunduğunda köklü ve zengin kültürlerle etkileşime geçmek anlamına gelmektedir. Yegâne doğru inanca sahip olduğu düşüncesinin verdiği güçlü özgüven duygusu, Müslümanlara, diğerlerinin değerlerine açılma arzusu vermiş, ancak uzun vadede köklü kültürlerin etkileri ağırlıklarını hissettirmiştir. Kelamî ve fıkhî mezheplerin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden biri de bu kültürel etkileşimdir.

---

17. Şia'nın imâmeti, nübüvvetin bir devamı olan kutsal bir kurum olarak görmesi ve onu bir inanç ilkesi (usûlu'd-dîn) saymasına karşılık Sünnî hilâfet teorisinde siyasetin dünyevî ve içtihâdî bir konu olarak ele alınmıştır. Sünnî kelam metinlerinde hilâfet-imâmet konusuna yer verilmesi, onun doğrudan bir kelam ve bir itikâd konusu olarak görülmesi değil, Şia'ya cevap verme ihtiyacından ileri gelmektedir.
18. Kur'an'da müşrikler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerden söz eden ayetler dinler tarihi ve teolojik tartışma konusunda Müslümanları yönlendirici ve teşvik edici bir etki bırakmıştır. Konuyla ilgili Kur'an ayetlerinin toplu bir listesi için bkz. Güler, İlhami&cÖzsoy, Ömer; *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, ss. 141-165.

Siyasal Gücün Kullanımı ve Kurumsallaşma

Arapların siyasal kültürü, İslam'dan önce kabile dünyasının gereklerine ve asabiyet ilişkilerine göre düzenlenmişti. İslam kabile dünyasını dağıttı ve yerine inanç birliğine dayalı bir dünya inşâ etti. Değerleri sarsılan bir dünyada yeniden yapılanmak durumunda olan acil alanlardan biri siyasettir. Toplumu disipline etme, ona tarihsel süreçte anlam verme, politik olarak da hedef kazandırma siyasetin işidir. İslam'ın doğuşu Arap toplumunun siyasal ve kültürel yapılanmasına büyük bir ivme kazandırdı. Sadece onlarla da sınırlı kalmadı. İslam'ı din olarak benimseyen tüm toplumların siyasal ve kültürel yeniden yapılanmaları sürecinin fitiline de ateşlemiş oldu. Siyasal kültür, teoriden çok pratik üzerinden yaşantı ve deneyim ile gelişir. Çünkü toplumun siyasal gelişimi ve bu süreçte iktidara duyulan ihtiyaç son derece acil ve somut bir düzlemde ilerler. O nedenle, askıda kalan ve bir türlü çözümlenemeyen soyut düşünce ve ideallerden daha çok bir çözüm ortaya koyan pratik ve pragmatik düşünceler dikkate alınır.

İslam düşünce geleneğinde siyaset algısının paradigmatik seyri incelendiğinde din ile tarih, düşünce ile hayat, teori ile pratik arasındaki gerilimin nasıl çözümleneceğine dair farklı modellerin sınanması çabaları göze çarpar. Eski Yunan, Hint, İran vs. düşüncesine dayalı siyasal metinlere rastlanması, bu arayışın bir göstergesidir. Müslümanlar arasındaki bu arayış, din-siyaset ilişkisi konusundaki eski ve yeni algılardaki yanlış yönelimleri de ortaya koymaktadır.

Maverdî'nin temsil ettiği ekol, Doğu tarzı hikmet ışığında bir İslam siyasal aklı inşâ etme girişimi olarak nitelenebilir. Bu ekol, Aristo-Fârâbî geleneğinin mirasının karşısında yer alır ve ağırlıklı olarak İran, kısmen de Hint siyaset algısının İslam'ın ilkeleri ile birleştirmeye çalışır. Metinlerinde sürekli olarak Hz. Peygamber'in hadîslerinin yanında Hz. Ömer, Hz. Ali gibi halifelerin sözlerini aktarır. Bunun yanında belirgin biçimde, Ardeşir bin Bâbek, Nuşirevân, Kisrâ, Büzürkmihr, İskender vb. gibi eski İran coğrafyasında tanınan kralların ve liderlerin sözlerine ve Fars, Hint atasözleri ile eski Yunan filozoflarına ait sözlere de yer verdiği görülmektedir.

Düşünürümüz, iktidarın yapılanması ve işleyişi için gerekli olan maddî ve manevî unsurları anlatır. Aslında siyaseti bu tarzda ele almak, Doğu dünyasında sık rastlanan bir uygulamadır. Doğu toplumlarında siyasal düşünceye yön veren ilişkileri tanımlamak ve siyasal rolleri belirleyip-dağıtmak, siyasal metinlerin en temel işlevidir. Buna göre yönetici, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi, halk üzerindeki ihsanı ve lütfudur. O olmasaydı hiçbir iyilik ortaya çıkmaz, her yerde kötülükler ve fitne hâkim olurdu. O nedenle halka düşen görev, bu nimetin değerini bilmek ve yöneticiye itaat etmek ve onun hakkında güzel düşünceler beslemektir.

Buna karşılık iktidar gibi büyük bir nimeti elinde bulunduran kişiler de bu nimetin değerine uygun davranmak zorundadırlar. Onların temel görevi, ada-

letle ve hikmetle insanları yönetmek, aşırılığa kaçmamak, zulümden uzak durmak, güzel ahlaklı ve bilgili insanları yardımcı seçmek ve onların öğüt ve nasihatlerine kulak vermektir.

Yöneten-yönetilen arasındaki bu siyasal rol dağılımı Mâverdî'nin de eserlerinde göze çarpan belirgin bir konudur. Mâverdî'nin düşüncesinde yönetici ve halk iktidarın iki maddî unsurunu oluşturur. Ancak bu ikisini sağlam ve dengeli biçimde birbirlerine bağlayacak bir bağ olmalıdır ki bu da dindir. Yönetici-halk-din formülasyonu iktidarın temelini, meşruiyetini ve işleyişini açıklamak üzere sıklıkla hatırlanan bir referanstır.[19]

Güç ve iktidar, bir lütuf olmasının yanında pek çok zarara da yol açabilir. Onunla büyük iyilikler elde edilebileceği gibi, felaketlere ve kötülüklere de maruz kalınabilir. Gücün içerdiği bu tehlikeli potansiyel, onu dizginlemek ve doğru kullanımını sağlama yolundaki düşünceleri de öne çıkarmıştır. Askerî, ekonomik ve siyasî imkânları elinde bulunduran yöneticilerin adaletle davranmalarını sağlayacak manevî güç, dindir. Din duygusu gücü elinde bulundurmaktan kaynaklanan aşırılık, zulüm, sefihlik gibi kötülüklerden alıkoyan yegâne güç olarak düşünülmüştür.[20]

Klasik siyaset teorisinde dinin iki işlevi göze çarpmaktadır. İlki yöneticiyi adalet ve rahmetle hareket etmesini sağlamak... Diğeri ise halka dönük olan işlevidir. Din insanlardan yöneticilerine itaat etmelerini, onlara yardımcı olmalarını ister; fitne çıkarmaktan ve isyan etmekten de sakındırır. Maverdî de diğer Müslüman siyaset teorisyenleri gibi dine bu açıdan bakmaktadır. Din her şeyden önce toplumda bir arada yaşamayı mümkün kılan, aşırı ve haksız duyguları sınırlandırarak insanlar arasındaki yakınlaşma ve anlaşmayı sağlayan sosyal düzen ilkesi olarak algılanmaktadır.

Eski Yunan'dan modern çağa uzanan çizgide siyasal iktidarın temellendirilmesi konusunda büyük bir değişikliğe rastlanmaz. İnsanların yöneticiye duyduğu ihtiyaç ele alındığında genel olarak benzer söylemler kullanılmıştır. Toplumsal bir varlık olan insanın diğer insanlarla anlaşarak huzur ve güven içinde bir hayat sürmesi, siyasal iktidarın varlığıyla mümkündür. Modern Batı siyaset felsefesinde iktidarın ve devletin gerekliliği konusu, klasik siyaset düşüncesinde sayılan aynı nedenlere dayandırılır. İslam siyaset düşüncesinde de imâmet, hilâfet, emirlik, saltanat gibi siyasal iktidarı temsil eden kavramlar açıklanırken, toplumsal hayatın düzeni, halkın refahı ve güveni için taşıdığı rollere vurgu yapılır.[21]

---

19. Mâverdî, *Kavânînu'l-Vizâre,* s. 119 vd.
20. Mâverdî, *Nasîhat'ul-Mulûk*, s. 67; *Dureru's-Sulûk*, s. 79.
21. Bkz. Sünnî siyaset düşüncesinde bu konu, vucûbu'l-imâmet (devlet başkanlığının gerekliliği) başlığı altında ele alınmıştır. Bkz. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, ss. 159-173.

Mâverdî'de de aynı yaklaşım açıkça göze çarpar. Düşünürümüz siyasî yöneticilik ve devlet başkanlığı anlamında imâmet kavramını kullanır. Bu kavramın nübüvvete hilâfet anlamına geldiğini ancak dünya işleri ve siyaset konusunda bir liderlik olduğu sınırlamasını da yapar. İmâmetin gerekliliği konusunda Müslümanlar arasındaki farklı yaklaşımları sayan düşünürümüz, yönetim konusunu akla ve dine dayandıranların görüşlerini hatırlatır ve kendi görüşünü de dile getirir. İmâmet konusu ona göre, Müslümanlar üzerine, cihad etmek ve ilimle uğraşmak gibi farz-ı kifâyedir.[22] İmâmetin gerekliliği (vucûbu'l-İmâmet) konusundaki tartışmalar üzerinde fazla durmaz ve yönetim konusuyla ilgili hukuksal ve yapısal diğer somut konulara geçer. Yönetimin maddî unsurları ve devletin bürokratik yapılanması konusunda oldukça somut ve ayrıntılı görüşler geliştiren Mâverdî, hükümdarın yönetme konusundaki yardımcılığını üstlenen bakanlık, hâkimlik, ordu komutanlığı, maliye, istihbarat, kalkınma gibi konulara belirgin biçimde önem atfeder.[23]

Mâverdî'nin fıkıh ve ahlâk alanlarındaki çalışmaları, onun siyasete olan ilgisinin bir uzantısı ya da tamamlayıcısıdır. Devletin yapısı ve toplumun düzeni üzerinde düşünen bir düşünür, bunların teorik temelleri ile onlara yardımcı olan maddî unsurlar arasındaki ilişkiyi fark edecektir. Bu aşamadan sonra siyasetin ilke ve amaçlarını gerçekleştirme yolunda nasıl bir kurumsallaşmanın izlenmesi gerektiği problemi gelir. İlke ve amaçlar, onları anlayan içselleştiren ve davranışa dönüştürme yeteneğine ve arzusuna sahip kişilerle gerçekleşir. Özellikle iktidarın ve gücün kullanımı gibi arzu ve ihtirasların çoğunlukla problemlere yol açtığı kaygan bir zeminde, güçlü irade sahibi, kararlı ve sadakat duygusu yüksek kişilerin görevlendirilmesi temel konudur. Kendileriyle çalışılacak güvenilir ve ehil kimselerin öne çıkarılmasını sağlayan bir bürokratik işleyişin kurulması, yöneticilerin ilk ve en önemli konularıdır.

Mâverdî'yi ütopik bir siyaset düşünürü olmaktan çıkaran şey, onun siyaset ve yönetim konusuna bir ilişkiler sistemi olarak bakmayı başarmış olmasıdır. Yönetime dair tüm sözleri, değerlendirmeleri, sorun tespitleri ve çözüm önerileri onun, siyasetin doğasını doğru ve gerçekçi bir mantıkla kavradığının göstergesi sayılabilir. Siyaset ve yönetim konusunda sadece ahlâkî vaazlarla sınırlı kalan bir söylem kullanmış olsaydı düşünürümüzü ütopik ve romantik olmakla niteleyebilirdik. Ancak ahlakî kötülükleri anlatırken bile onların uhrevî yıkımlarını hatırlatmak yerine, bunun yanında dünyada, siyasette ve insanlar arasında yol açtığı somut felaketlerini ve ürkütücü sonuçlarını da örnekleriyle dile getirmiştir.

---

22. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye,* s. 13, 14.
23. Mâverdî, *Kavânînu'l-Vizâre,* s. 138.

Ondaki bu gerçekçilik, hükümdar ve vezirlere yönelik olarak yazdığı nasihatnâme türü eserlerinde derhal fark edilir. Etkin ve doğru bir yönetim sistemi kurmak, sadece kurumların ve organların kurulmasıyla sağlanamaz. Bunun yanında yönetim mekanizmasını oluşturan organların sağlıklı ve amaçlarına uygun şekilde çalışmasını sağlayan ilkelere de ihtiyaç vardır. Hatta ilkeler, kurumlardan daha önceliklidir. Zira bunların olmayışı ya da unutulması, gücün yanlış kullanılmasına ve yönetimin yozlaşmasına neden olur. Mâverdî, siyasetin ahlâka duyduğu ihtiyacı yakından bilen bir düşünür olarak, bürokrasiye ahlâkî bir ruh aşılamaya çalışmıştır. Yaşadığı dönemde ulaşabildiği siyasî birikimleri de inceleyerek, etkili ve gerçekçi bir yönetim teorisi kurmayı hedeflemiştir. Günümüzde popüler hale gelen ve modern yönetim anlayışının bir parçası haline getirilmeye çalışılan kamu etiği algısının düşünürümüzde açık izlerine rastlanabilir.

Maverdî'nin siyaset teorisinde dinin saygın bir konumu vardır. Din; siyasetin manevî ilkesi, varlık nedeni ve amacıdır. Siyaset, dinin pratiği olarak gösterilir. Din ile devleti ikiz kardeş sayan eski İran deyişi, Müslüman siyasetnâme, nasihatnâme yazarlarının eserlerinde sıkça geçer. Buna göre din temel, devlet ise onu koruyan muhafızdır. Temeli olmayan bina çöker yani dinden uzak devlet yıkılır; koruyucusu olmayan şey de yani yönetici tarafından korunmayan din de yok olmaya mahkûmdur.[24]

Din-devlet ilişkilerinin nasıl yürütülmesi gerektiği konusunda, Mâverdî ilke olarak dinin korunmasına vurgu yapar. İskender'e bir filozof tarafından yapılan nasihati hatırlatan düşünürümüz, iktidarın dini korumak için kullanılması gerektiğini, iktidar için ise dinin kullanılamayacağını belirtir. Buradaki ilişki oldukça basittir. Siyaset, dünyaya ait bir değer ve eylemdir; din ise ahirete yani asıl hedefe ve ebedî hayata ait yüce bir değerdir. O nedenle dünya için ahiret, yani siyaset için din feda edilemez. Dini, siyasal güç elde etmek ve ihtiraslarını gerçekleştirmek amacıyla kullanan bir yönetici, hem kendini hem de halkını tehlikeye atmış olur. Yöneticinin, yeryüzünde Allah'ın vekili olarak görüldüğü bu siyaset algısında yöneticinin kutsallığından çok dine karşı olan sorumluluğu söylemi belirgindir. Yönetici Allah'ın vekili olduğuna göre, vekil asilin iradesine göre hareket etmek zorundadır. Dinin emirlerinden yüz çeviren ve yasaklarına muhalefet eden bir yöneticinin işlerinin düzelmesi ve başarılı olması mümkün değildir. İnsanlar arasında adaletle hükmetmek, peygamberin sünnetine uymak, halkın işlerini akıllıca idare etmek ve gereken tedbirleri almak yöneticilerin temel sorumluluğudur.[25]

---

24. Mâverdî, *Dureru's-Sulûk*, s. 79; *Nasîhatu'l-Mulûk*, s. 67, 68; *Devlet Yönetimi*, s. 15.
25. *Devlet Yönetimi*, s. 16, 17.

Kamu Yönetimi ve Devletin Yapılanması

Maverdî yönetimin bir ekip işi olduğunun farkındadır. Eserlerinde yönetimi bir devlet aygıtı olarak ele almakta ve devletin idarî kurumsallaşmasını yani devlet bürokrasisinin yapısal kurulumunu açıklamaktadır. Yönetim her ne kadar sonuçta tek bir kişinin elinde toplanıyorsa da, işleri sürdürmek için gereken yapıda yönetici kendisine yakın insanlarla çalışır. Onların kendisine yardımcı ve destek olması, yönetimin hızlı, adil, güçlü ve tutarlı bir şekilde yürümesini sağlar. Hükümdar ülkesini, önemli makamlara atadığı görevlilerle yönetir. Bunlar hükümdarın yardımcılarıdır.

Maverdî hükümdarın yardımcıları olarak dört makamı sayar. Bunlar; Bakan, hâkim ve yargıç, ordu komutanları, maliye görevlileridir. Tüm bu görevliler aslında hükümdara bağlı ve doğrudan ondan emir alan kişilerdir. Yönetimin bir parçası olan ve otoritenin gücünü kullanan bu görevliler, hükümdarın vekili sıfatıyla hareket ederler.[26]

Bu makamlara özel bir önem atfeden Maverdî, bunların görevlerini doğru yapmaları halinde yönetimin düzgün ve güven içinde çalışacağını belirtir. Ardından bu makamlara atanacak kişilerin taşıması gereken özellikleri her makam ve statü açısından ayrı ayrı ve ayrıntılı olarak sıralar.[27]

Eğer yöneticinin çevresindeki kişiler uygun nitelikte değilse ya da yetenekli olmalarına rağmen sadakatten uzak ve güvenilmez kişiler ise devlet yönetimi kısa zamanda çöker. Adil bir yönetimin ilkeleri üzerinde duran düşünürümüz, yönetim bürokrasinin ayrılmaz bir parçası olan vali ve ordu komutanlarının nitelikleri üzerinde durur. Yönetici halkı ve ülkesini kendisine en yakın olan bu kişilerle yönetecektir. O nedenle halkın ve ordunun başına atadığı valileri ve komutanları çok iyi tanımalı, onların davranışlarını yakından kontrol etmelidir. İster vali iste ordu komutanları olsun devlet adamlarında bulunması gereken nitelikler şunlar olmalıdır:

- Kararlılık ve sebat,
- Sağlam ve dikkate dayalı bilgi,
- Zorluklar karşısında yıkılmayan bir cesaret,
- Ödül ya da cezadan etkilenmeyen bir sadakat ve bağlılık,
- Cömertlik ve yardımseverlik,
- Görevini kişisel çıkarlarının üstünde tutmak,
- Nefsî arzularına gem vurmak ve sevap kazanmayı en üstün kazanç bilmek.[28]

---

26. Mâverdî, *Kavânînu'l-Vizâre,* s. 137 vd.
27. Mâverdî, *Kavânînu'l-Vizâre,* s. 138, 159 vd.; *Devlet Yönetimi*, ss. 68-78.
28. Age, s. 103-104.

Siyaset konusunda teorik birikimin yanında pratik deneyimler sahibi olan düşünürümüz, yönetimin değişken yapısına dikkat çeker. Bazı dönemlerde yumuşak ve ılımlı politikalar sonuç verirken bazı dönemlerde de sert ve kararlı politikalara ihtiyaç vardır. Yönetici hangi politikayı ne oranda uygulayacağını çok iyi düşünüp iyi hesap etmeli ve tutarlı biçimde uygulamalıdır. Bu konudaki gevşeklik ve tutarsızlık, halkın zihninde güvensizlik ve adaletsizlik izlenimlerine yola açacak ve devlet ile halkın arasının açılmasına neden olacaktır.

Maverdî'nin eserlerinde çarpıcı ve dikkat çekici olan şey, yönetimi oluşturan organların tanınmasının yanında yönetim çarkının sağlam biçimde dönmesini sağlayacak olan mekanizmanın da dikkatli biçimde ele alınmış olmasıdır. Ülke yönetiminde makam ve statülerin taşıdığı önem ve işlevleri hakkında bilgiler veren düşünürümüz, hükümdarın bu makamlara karşı saygılı ve dikkatli davranmasını önerir. Zira bu makamların saygınlığı, yönetimin gücü ve otoritesinin sağlanmasında kaçınılmaz bir rol üstlenir. İnsan bedenindeki göz, kulak ve benzeri organları korumak nasıl gerekliyse aynen bunun gibi, yönetimin hassas organları konumundaki makamları ve statüleri de korumak da bir zorunluluktur. Bu konuda yaşanan en temel ve en büyük problem, bu makamları elde etmek için mücadele insanların sergiledikleri düşmanlık ve gerilimdir. Pek çok liyakatsiz insan önemli makamlara gelebilmek için türlü hile ve tuzaklara başvurmakta, önemli kişileri araya sokarak hükümdarı etkilemeye çalışmaktadır. Eğer hükümdar makam ve mevki elde etmek için yapılan hile ve sahtekârlıkları göremezse, yetkin ve liyakat sahibi olmayan kişilere makam ve mevki dağıtır ve ehil insanların bu işlerden uzak kalmalarına neden olur. Bu yanlışlık, sadece hükümdar için değil devlet ve ülke için de tehlikelere yol açacaktır.[29]

Makamlar ve statüler arasındaki hiyerarşik denge, yönetimin işleri daha iyi, doğru ve etkin biçimde yürütmesi için çok önemlidir. Ancak zaman zaman bu hiyerarşinin bozulmasından kaynaklanan zararlar ortaya çıkmıştır. Bu dengenin bozulmasının en kötü örneği, yöneticinin çevresindekiler tarafından yönetilir duruma düşmesidir. O nedenle liderken tâbi, tâbi iken lider olmak yönetime yozlaşmayı doğurur. Diğer önemli konu ise makamlara atanan ehil insanların uygun ve doğru yaklaşımlarla dengede tutulmalarıdır. Hak ettiğini vermemek kadar hak etmediğini vermek de yanlış bir tutumdur. İlki gücenmeye ve küskünlüğe, ikincisi ise şımarıklık ve küstahlığa yol açmaktadır. [30] Kısacası liyakatsiz insanların önemli makamları elde etmeleri ve buna

29. Age, s. 119.
30. Bakanların atanma ve azil işlemleri için izlenecek politika konusunda Mâverdî'nin önerileri somuttur. Bkz. *Kavânînu'l-Vizâre*, s. 189 vd.

karşılık ehil ve sağlam kimselerin de bunlardan yoksun ve uzak tutulmamaları makamların ve statülerin saygınlığını yerle bir eden çok yanlış bir uygulamadır. Yöneticinin bu konuda gereken her tedbiri alması ve doğru kararlar vermesi gerekir.[31]

İslâm'ın Klasik Çağında İstihbarat Teorisi

İstihbarat, basit ya da gelişmiş bir yönetim olgusunun bulunduğu her yerde öne çıkan bir ihtiyaçtır. Tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de yönetimin başarılı ve adil bir çizgide yürümesi, halkın durumunun ve ihtiyaçlarının bilinmesine bağlıdır. Hükümdar halkın arasında dolaşan haberleri, kendisine bağlı görevlilerin halka ve diğer görevlilere karşı davranışları, atadığı kişilerin durumları, önemli makamlardaki yöneticilerin uygulamaları hakkında mutlaka bilgi sahibi olmalıdır. Durumları bilinmeyen, ihtiyaç ve şikâyetleri bilinmeyen bir toplumu adaletle yönetmek mümkün değildir. Aynı şekilde halka zulmeden, haksızlık yapan, sahip olduğu makamı hile ve sahtekârlık için kullanan görevlilerin durumu da bilinmez ve gerekli tedbirler alınmazsa yönetim ile halkın arası açılır ve karmaşa doğar.

Ülkesindeki ve görevliler arasındaki problemlerden habersiz bir hükümdar, her şeyin yolunda olduğunu ve ülkesine huzur ve güvenin hâkim olduğunu düşünebilir. Sahte ve asılsız haberlerle yanlış yönlendirilebilir ve masum insanları cezalandırırken alçak ve sahtekâr kişileri ödüllendirme hatasına düşebilir. Tüm bu problemlerin yerinde ve zamanında çözülebilmesi için hükümdarın doğru ve hızlı bilgi toplamak için görevliler kullanması gerekir. Tarihten Ardeşir bin Babek'i ve Hz. Ömer'i bu konudaki çalışmalarından dolayı örnek gösteren düşünürümüz, bu iki lider-yöneticinin başarılarının, bilgi toplama ve tedbir alma konularındaki yeteneklerine bağlı olduğunu vurgular.

Bunun için hükümdar kendine bağlı özel bir istihbarat birimi kurmalıdır. Bu birim sayesinde sürekli olarak bilgi toplamalı ve gereken tedbirleri almasını bilmelidir. Bu birime atanacak görevlilerin taşıması gereken özellikler hakkında da tanımlamalar yapan Maverdî'ye göre istihbarat birimi; varlığında ve yokluğunda hükümdara sadakatten ayrılmayacak, rüşvetten uzak, ihtiraslarını yönetmesini bilen, açgözlü olmayan, başkalarının haklarına saygılı, yalan söylemeyen ve fitneye karşı duyarlı kişilerden oluşmalıdır. Hükümdar bir bölge ya da durum hakkında birbirinden habersiz görevliler yoluyla durum ve gelişmeler hakkında bilgiler toplamalı ve bunların güvenilirliği iyi araştırmalıdır.[32]

---

31. Mâverdî, *Devlet Yönetimi*, s. 107.
32. Mâverdî, *Teshîlu'n-Nazar*, s. 248. Türkçesi için bkz. *Devlet Yönetimi*, s. 112.

Bilgi toplama işi yanlış yönetilirse halka yönelik baskı ve zulme dönüşebilir. Ayrıca atanan görevlilerin işlerini yapmak için gereken cesaretleri ve kararlılıkları kırılabilir. Diğer yandan bu konu ihmal edilmesi, yönetimde ve diğer devletlerle olan ilişkilerde zaafiyete yol açar. Ülkesi ve çevre bölgelerdeki problemleri ve gelişmeleri bilmeyen bir hükümdar, kendisi ve ülkesini tehlikelere karşı koruyamaz. O nedenle bilgi toplama işinin, incelikli ve dikkatli yapılması gerekir. Maverdî burada istihbarat konusunun önem ve hassasiyetini vurgulamak amacıyla bir benzetmeye başvurur ve uyuyan bebeğini kontrol eden bir anne gibi hükümdarın da halkının ve görevlilerin durumlarını kontrol etmesi gerektiğini ifade eder.[33]

Siyaset-Ahlâk İlişkisinin Reel-Politiği

İslam siyaset düşünce geleneğinde siyasetnâme ve nasihatnâme türü metinlerin kaleme alan yazarların kişilikleri göz önünde bulundurulduğunda bunların ilgi alanı geniş aynı zamanda yönetim deneyimleri bulunan âlimler olduğu görülür. Siyasetnâme yazarlarının öncelikle fıkıh alanına yakın ilgi duymaları, siyasetin hukuk ile olan kopmaz bağının bir sonucudur. Bunun yanında ahlâk, her türden ilişkide olduğu gibi yöneten-yönetilen ilişkisi olan siyasette de kurucu ve sürükleyici temel unsurdur. İdeolojisiz, iktidar olmaz. Güç tek başına düşünüldüğünde büyük oranda hem yarar ve iyilikleri hem de zarar ve kötülükleri doğurabilen bir imkândır. Bu imkânın dengelenmesi, bir esasa bağlanması ve doğru amaçlar doğrultusunda yönlendirilmesi gerekir. Şu halde ahlâk ve din, siyasetin ruhunu oluşturmaktadır. Diğer yandan ahlâk, devlet otoritesini kullanan görevlilerin de tikel ve kişisel olarak doğru davranmalarını sağlayan manevî faktördür.

Maverdî'nin siyaset düşüncesinde ahlâk-siyaset birlikteliği göze çarpan öncelikli konudur. Bu ilişki hem ahlâk hem de siyaset konulu metinlerinde gündemden düşmez ve dikkatle işlenir. Gerçekten de tarihte ve günümüzde, güç ve iktidar sahiplerinin sahip oldukları imkânı yanlış ve kötü kullanmalarını önlemek siyaset teorisinin temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Bu konuda sadece ahlâkî idealleri hatırlatmanın yeterli olmadığı görülmüştür. Kamusal hayatı ilgilendiren ve insanların hayatları üzerinde doğrudan etkili olan siyasal gücün dengelenmesi maddî ve somut önlemlerin alınmasını gerektirmiştir.

Klasik İslam siyaset teorisinin muhalefet kavramına sıcak bakmadığı ve yöneticiye itaati vurguladığı bilinen bir gerçektir. Ancak bununla birlikte zu-

33. *Teshîl*, s. 251. *Devlet Yönetimi*, s. 117.

lüm ve haksızlık yapan, ahlâkî ve dinî değerleri tahkir eden yöneticilere karşı çıkma hakkının bulunduğu metinlerde yer almıştır. Ancak onlardan bu karşı çıkışın nasıl olacağının hukuksal bir formülünü beklemek gerçekçi olmayacaktır. Bununla birlikte Mâverdî, sosyo-politik bir gelişme olarak yönetime isyan olayını gündemine almıştır. Dinî, askerî ve malî nedenlerle insanların yönetime karşı isyan etmeleri ihtimalinden söz eden düşünürümüz, tasvirî bir dil kullanmıştır.[34] Hangi nedenlerle insanların yönetime karşı kin ve nefret duyduklarını ve isyan ettiklerini betimlerken, aslında yöneticilerin, bu konularda sakınmaları gereken hatalı davranışlarını da betimlemiş olmaktadır.

Mâverdî'nin ilgisi, yüksek siyaset olarak nitelenen alanla sınırlı değildir. O, iktidarın temeli, yapısı, kullanımı, ekonomi ile olan ilişkisi gibi üst düzey problemlerle ilgilenmekle yetinmemiştir. Aksine siyaset-toplum ilişkisinde öne çıkan tüm önemli konulara ele atmış ve gerekli olduğu kadarıyla bu konular hakkında görüşlerini bildirmiştir. Bunlar arasında para politikası, kalkınma stratejileri, su ve boş arazilerin üretime kazandırılması, vergi politikaları, devlet görevlilerin maaşları ve atanma ilkeleri, devlet harcamalarının düzenlenmesi, hazinenin yönetimi gibi devlet-toplum ilişkilerinin sosyal ve ekonomik boyutlarını oluşturan önemli konular hakkında da pratik öneriler sunmuştur.[35]

Mâverdî'nin fıkıhçılığı, ona düşüncelerini sergilerken titizlik kazandırmış; edebiyatçılığı ise söylemlerine güç ve incelik katmıştır. Edebiyat birikiminden yaralanan düşünürümüz, Arap ve Fars şiirinden ve deyişlerinden bolca örneklere yer vermiştir. Bunun yanında fıkha olan hâkimiyeti, siyaset ve bürokrasi alanındaki problemlere dair yaklaşımlarındaki anlatımına, somut, dakik ve titiz bir üslup kazandırmıştır.

Modern çalışmalarda Mâverdî'nin Sünnî hilâfet teorisini en olgun biçimiyle formüle eden teorisyenlerden biri ve hatta rakipsiz önde geleni olduğu değerlendirmesi yapılmaktadır. Yaşadığı tarihsel ve politik dönem düşünüre zorluklar kadar imkânlar da sunar. Mâverdî mezheplerin teşekkül edip teolojik yapılarının oturduğu e buna bağlı olarak da siyaset teorilerinin tanımlandığı bir dönemde yaşadı. Dolayısıyla kendinden önceki teo-politik birikimi iyi değerlendirme ve görüş geliştirme fırsatını iyi değerlendirdiği söylenebilir. Sünnî siyaset teorisi açısından bakıldığında Mâverdî'nin teoriyi güçlendirdiği ve yaşanan tarihsel gelişmeler ışığında revize ettiği söylenebilir. Teori ile gerçekler arasındaki çelişki ve ayrışmanın en yoğun hissedildiği

---

34. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 22, 23; *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 206; *Devlet Yönetimi*, ss. 18-24.
35. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, ss. 273-283.

alan siyaset ve ekonomidir. Hukukçular bu alanlarda ortaya çıkan problemlerle ilgilendiklerinden teori-gerçeklik çelişkisini yakında fark edebilecek konumdadırlar. Diğer yandan uygulayıcılar yani yöneticiler de yanı pozisyonu paylaşırlar.

Mâverdî, her iki açıdan da uzmanlık ve deneyim (hâkim, fâkih ve müşavir olarak çalıştığı unutulmamalıdır.) sahibi bir düşünür olarak eserlerinde, teori-gerçeklik uyumunu gözetmeye çalışmıştır. Bazı konularda klasik Sünnî teoriye bağlılığı (halifenin Kureyş'ten olması), Şia'nın ve Haricîlerin siyaset anlayışlarına karşı olan tutumuna bağlanabilir. Mâverdî'nin, Abbâsî halifelerinin meşrûiyetini savunma gereğini duyması da gözden uzak tutulamaz. İkinci olarak, Sünnî siyaset algısının ayırıcı vasfı olan yöneticiye itaatin vurgulandığı görülmektedir. Sünnî siyasal tutumun yöneticinin azledilmesi[36] ve ona isyan edilmesi konusundaki yaklaşımı olumsuzdur: Zâlim olsa bile devlet başkanına itaat edilir; darbe ile başa gelen yönetici gayr-i meşrû ilân edilemez, bunun pek çok dinî ve hukuksal zararı ortaya çıkacaktır. Ayrıca onun (darbeyle iktidarı elde eden yöneticinin) zamanla adalete yönelme ihtimali vardır. O nedenle ona da itaat edilmelidir. Her iki durumda da isyan doğru değildir. Zira isyan daha büyük fitnelerin doğmasına yol açar. Mâverdî'nin siyaset teorisinde de bu husus tekrar edilmiştir. "En kötü yasa bile yasasızlıktan iyidir; zâlim de olsa bir yöneticinin varlığı, onun yokluğunun yol açtığı fitne ve kaostan yeğdir." şeklinde formüle edilebilecek Sünnî siyasal algıda, hukukçu kaygısının ve bakışının etkili olduğu söylenebilir.[37]

Aşırı toplumculuk ve istikrarcılık eğilimlerinin, klasik din anlayışımızın siyasal ve teolojik problemlerinin oluşmasındaki rolü tartışılmaktadır ve bu tarz tartışmalar, yeniden yapılanmam açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede, Mâverdî, Gazzâlî, Eş'ârî, vs. gibi âlimler de eleştirel bir değerlendirmeden geçirilmektedir. Daha iyi ve üstün bir siyasal model ve ideal bir düzen arayışları açısından, bu tartışmaların sürdürülmesi ve geçmişle üretken bir ilişki kurulması kaçınılmazdır. Ancak teoriler değerlendirilirken anakronizme düşmemek ve her düşünürü, içinde yaşadığı politik-dünya bağlamında değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte herhangi bir fanatizmin kör edici perspektifi içinde kalmamak, alabildiğine değişken ve dinamik sosyal hayatın ritmini yakalamak için gereken düşünme ve eleştirme cesaretini sergilemek gerekir. Geçmiş ile girdiğimiz bu yaratıcı ve yol gösterici ilişki, yenilenme ve dünyayı tanımlama konusunda bize yön, aidiyet ve heyecan kazandırabilir.

---

36. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 31-33.
37. Hasan, Muhibul Han, "Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde, s. 156 vd.

KAYNAKÇA

Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Bursa, 2004.

Aydın, Cemal; "Bir Kitabın Katli ve Milli Eğitim Bakanlığı", *Dergâh Dergisi*, V/55, İstanbul 1994.

Câbirî, Muhammed Âbid; *el-Aklu'l-Ahlâkiyyu'-l-Arabiyyu*, Beyrut, 2001.

Câbirî; *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997.

Çağrıcı, Mustafa; "Mâverdî'de Siyaset Ahlâkı", *İslâmiyât Dergisi*, VI/1, Ankara 2003.

Derleme, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kâzım Güleçyüz, İstanbul, 1995.

Erturhan, Sabri; "Mâverdî ve 'el-Hâvi'l-Kebîr' Adlı Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 3, ss. 471-490, 1999.

Evkuran, Mehmet; *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması,* 2. Baskı, Ankara, 2012.

Güler, İlhami&Özsoy, Ömer; *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Ankara, 1998.

Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed bin Ali; *Tarîhu Bağdâd ev Medînetu's-Selâm,* I-XVIII, Beyrut, tsz.

Kallek, Cengiz; "Mâverdî" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 28, Ankara, 2003.

Kallek; "Mâverdî'nin Ahlâkî, Siyasî, İctimâî ve İktisadî Görüşleri", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı 17, 2004/2, ss. 2019265

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb; *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Dîniyye*, thk. ve thc. Isâm Fâris el-Herestânî ve Muhammed İbrahim ez-Zağlî, Beyrut, 1996.

Mâverdî; *A'lâmu'n-Nübüvve,* thk. Muhammed el-Bağdâdî, Beyrut 1987.

Mâverdî; *Kitâbu'l-Buğyetu'l-Ulyâ fî Edebi'd-Dünyâ ve'd-Dîn,* Beyrut, 1987. (Türkçesi için bkz. *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, çev. Bergamalı Cevdet Efendi, Haz. Yaşar Çalışkan, İstanbul, 1993)

Mâverdî; *Dureru's-Sulûk fî Siyâseti'l-Mulûk,* thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, Riyad, 1997.

Mâverdî; *Edebu'l-Kâdî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-II, Bağdad 1391-92/1971-72.

Mâverdî; *el-Hâvi'l-Kebîr,* thk. Ali Muhammed Muavvaz&Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XVIII, Beyrut, 1994.

Mâverdî; *Kavânînu'l-Vizâre ve Siyâsetü'l-Mülk*, thk. Rıdvân Seyyid, Beyrut, 1979.

Mâverdî; *Nasîhatu'l-Mülûk,* thk. Hıdır Muhammed Hıdır, Kuveyt, 1983.

Mâverdî; *Nasîhatu'l-Mülûk*, Bağdat, 1986.

Mâverdî; *en-Nüket ve'l-U'yûn*, Beyrut, tsz.

Mâverdî; *Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l-Mülk*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, tkd. Hasan Sela'tî, Beyrut, 1981. (Türkçesi için bkz. *Devlet Yönetimi*, çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, 2003)

Mâverdî; *et-Tuhfetü'l-Mulûkiyye fî Âdâbi's-Siyâsiyye*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye, 1977.

Menekşe, Ömer; "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdî ve Nizâmülmülk Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt V, sayı 3, 2005.

Mücahid, Huriye Tevfik; *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1995.

Rosenthal, Erwin I. J; *Ortaçağ İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul, 1996.

Seâlibî, Ebû Mansûr; *Hükümdarlık Sanatı (Âdâbu'l-Mulûk)*, çev. Sait Aykut, İstanbul, 1997.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn, *Tabakâtu'ş-Şâfii'yyeti'l-Kübrâ*, I-X, thk. Mahmud Muhammed Tanahî&Abdulfettah Muhammed el-Hulv, İmbâbe, 1992.

İBN TEYMİYYE: MÜCÂDELECİ BİR İMAM OLARAK*

Ferhat Koca**

MÜCÂDELE GÜNLÜĞÜ: HAYATI

Asıl adı Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm b. Teymiyye el-Harrânî'dir. Künyesi Ebü'l-Abbas, lakabı ise Takıyyüddîn ve Şeyhülislâm'dır.

10 Rabîulevvel 661/(22 Ocak 1263) Pazartesi günü, eski kültür ve medeniyet merkezlerinden biri olan bugünkü Urfa'nın Harran beldesinde, içerisinden pek çok ilim adamının yetiştiği bir aile ortamında dünyaya gelmiştir.

İbn Teymiyye'nin doğumundan yaklaşık üç yıl önce, Abbâsî hilâfetinin merkezi olan Bağdad'ı işgal eden Moğollar, batıya doğru akınlarına devam etmiş ve Harran'a kadar ulaşmışlardı. Baba Abdülhalîm 667/(1269) yılında, Moğolların zulmünden ailesini koruyabilmek için henüz altı yaşında olan Ahmed ile diğer çocukları Zeynüddîn Abdurrahman ve Şerefüddîn Abdullah'ı da alarak daha emniyetli durumda olan güney bölgelerine doğru yola çıkmış ve Şam'a ulaşmıştır.

Şam'da ilk eğitimine, Kassâsîn'deki Dârü'l-Hadîsi's-Sükkeriyye Medresesi'nde başlayan İbn Teymiyye, pek çok hocadan ders almıştır. 200'den fazla olduğu söylenen hocaları arasında Suriye'deki ilk Hanbelî kâdı'l-kudâtı olan Şemseddîn Abdurrahman el-Makdisî, Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebû

---

* Bu makale tarafımızdan yazılmış olan "İbn Teymiyye, Takıyuddin" (*Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XX, 391-405) maddesi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Cefvân el-Ensârî, Şemseddîn b. el-Müneccâ, İbn Abdü'd-Dâim, İbnü's-Sayrafî, İbn Ebü'l-Hayr, Mecd b. Asâkir, Kâsım el-Erbilî ve İbrahim b. İsmâil el-Kureşî gibi kimseler bulunmaktadır.

İlme yönelmesinde en büyük tesiri gösteren kişilerden biri olan babası Abdülhalîm'in 682/(1283) yılında ölmesinden bir yıl sonra, henüz 22 yaşlarında iken, 2 Muharrem 683/(22 Mart 1284) tarihinde, babasından boşalan Dârü'l-Hadîsi's-Sükkeriyye medresesinde hocalığa, aynı yılın 10 Safer'inde (28 Nisan 1284) ise Şam Emevî Camii'nde tefsir dersleri vermeye başlamıştır. Uzun yıllar süren bu dersleri sayesinde, onun şöhreti bütün İslâm beldelerine yayılmış ve kendisine Şeyhülislâm ve Takıyyüddîn lakapları verilmiştir.

İbn Teymiyye 691/(1292) yılında hacca gitmiş ve 692 (Şubat 1293) tarihinde Şam'a geri dönmüştür. O yıl hac mevsiminde şiddetli fırtınalar çıkmış ve bu sebeple pek çok can ve mal kaybı meydana gelmişti. Bu yolculuğu esnâsında edindiği bilgi ve tecrübeler *Menâsikü'l-hac* adlı eserinin malzemesini teşkil etmiştir. İbn Teymiyye bu ziyâret sırasında, İslâm dünyasının çeşitli beldelerinden hac için gelen insanların içinde yüzdükleri bid'at ve hurâfelere bizzat şahit olmuş ve bu hurâfelerle mücâdele konusundaki kararlılığı artmıştır. Bu itibarla, söz konusu bu hac yolculuğunun, onun hayatındaki en önemli dönüm noktalarından biri olduğu söylenebilir.

693/(1293) yılında ise İbn Teymiyye'nin ilk defa olarak siyâsî arenada yer aldığı görülür. Süveyda'lı bir Hıristiyan olan Assâf en-Nasrânî adlı bir kişinin Hz. Peygamber'e küfretmesi üzerine hâdise toplum arasında yayılmış, bunun üzerine Takiyyüddîn b. Teymiyye ve Dârü'l-Hadîs hocası Zeynüddîn el-Fârûkî, saltanat nâibi Emir İzzeddîn Aybek el-Hamevî'ye giderek adı geçen Hıristiyan'ın cezâlandırılması gerektiğini söylemişler; emir de onların bu isteklerini kabul ederek Assâf'ın yanına getirilmesini emretmiştir. Assâf'ın getirilmesi sırasında meydana gelen bazı taşkınlıklar sebebiyle saltanat nâibi adı geçen hocaları huzuruna çağırarak ikisine de sopa attırmış ve Azravîye'de gözaltına alınmalarını emretmiştir. Olayların büyümesinden sonra, Assâf gelerek Müslüman olmuş, emir nâibi de Takıyüddîn ile Zeynüddîn'i çağırarak gönüllerini alıp serbest bırakmıştır. Devlet yetkilileriyle olan bu ilk olumsuz karşılaşmasından sonra İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'e küfreden kişinin cezâlandırılmasıyla ilgili olarak *es-Sârimü'l-meslûl alâ sebbi'r-Rasûl* adlı kitabını yazmıştır.

694/(1294) yılında müftü ve müderris Şerefüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Kemâleddîn el-Makdisî'nin ölümü üzerine, İbn Teymiyye'ye fetvâ verme izni verilmiştir.

17 Şaban 695/(21 Haziran 1296) tarihinde ise, vefat eden Şeyh Zeynüddîn İbnü'l-Müneccâ'nın yerine Şam'daki en eski Hanbelî medresesi olan Hanbeliyye Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır.

698/(1299) yılında Hamalıların akideyle ilgili çeşitli sorularına cevap vermek için *el-Akîdetü'l-Hameviyye* kitabını yazan İbn Teymiyye burada başta Eş'arîlik olmak üzere klasik kelâm mezheplerine ve kelâm anlayışına sert eleştirilerde bulunmuştur. Adı geçen bu kitaptaki bazı görüşlerinden ve özellikle de sıfatlar konusundaki yaklaşımlarından dolayı kendisini teşbîh ile suçlayan bir grup kelâmcı ve fıkıhçı onu Kadı Celâleddîn el-Hanefî'nin huzûrunda bir toplantıya davet etmiş, ancak o bu toplantıya gitmemiştir. Bunun üzerine söz konusu kitap aleyhinde çeşitli dedikodular yayılmaya başlamış, ancak Emir Seyfeddîn Cağan'ın İbn Teymiyye'yi desteklemesi ve onun aleyhinde olan kişileri tutuklatması üzerine olay kapanmaya yüz tutmuştur.

Daha sonra Şâfiî kadısı İmâmüddîn Ömer el-Kazvînî'nin (ö. 699/1299-1300) evinde bir grup ilim adamı söz konusu kitabı tartışmak üzere özel bir toplantı düzenlemiştir. Bu toplantıya katılan İbn Teymiyye, kendisine yapılan bütün itirazlara karşı gereken cevapları vermiş ve orada bulunanları iknâ etmiştir. Söz konusu bu toplantıda, adı geçen kitapta herhangi bir hatâ bulunmadığı sonucuna varılması sebebiyle İbn Teymiyye aleyhinde gelişen olaylar sakinleşmiştir.

699/(1300) yılında Moğolların saldıracağı korkusuyla halkın ve pek çok âlimin Şam'ı terk etmesine rağmen İbn Teymiyye şehirden ayrılmamış ve Moğolların meliki İlhan Gazân'a giderek Şam ehli için eman dilemiş ve halkı büyük bir katliamdan kurtarmıştır. Yine aynı yıl, Şevval/Haziran ayında Memlûk ordularıyla birlikte Frank ve Moğollara yardım etmekle itham edilen İsmâilîler, Nusayrîler ve Hâkimîler'den meydana gelen Kisravân Şiîlerine karşı düzenlenen bir sefere katılmıştır.

700/(1300-1) yılında, yeni bir Moğol saldırısı karşısında halkı cihada teşvik etmiş; Cemâziyülevvel 700/(Ocak 1301) tarihinde, Memlûk sultanı Muhammed b. Kalavun'un Moğollara karşı savaşmasını istemek üzere Kahire'ye gitmiştir.

702/(1303) tarihinde Moğolların saldırısı üzerine Suriyeliler ile cepheye koşmuş ve 4 Ramazan 702/(22 Nisan 1303) tarihinde Şam civarındaki Şahab bölgesinde Moğollar büyük bir yenilgiye uğratılmıştır. Bu sefer esnâsında İbn Teymiyye, savaşan askerlerin Ramazan orucunu bozabileceklerine dair fetvâ vermiştir.

704/(1304-5) yılının sonuna doğru, Kisrevan Şiîlerine karşı düzenlenen ikinci bir sefere katılmış; sefer dönüşünde ise şeyhlerinin bir Moğol sempatizanı olduğu ileri sürülen Ahmedî Rifâîler ile çeşitli tartışmalar yapmıştır.

Bid'at ve hurâfelerle mücâdelesi sebebiyle karşısına pek çok kesimi alan İbn Teymiyye'nin muhâlifleri, onun *el-Vâsıtıyye* (*el-Akîdetü'l-Vâsıtıyye*) adlı risâlesindeki görüşleriyle ilgili birtakım dedikodular yaymaya başlamışlar ve bu sebeple 8 ve 12 Receb 705/(24 ve 28 Ocak 1306) tarihlerinde Şam valisi el-Efram başkanlığında istişârî nitelikte iki toplantı düzenlenmiştir. İkinci toplantıda Fah-

reddîn er-Râzî'nin meşhur öğrencilerinden Safiyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315), *el-Vâsıtıyye*'nin Kur'an ve Sünnet esaslarına uygun olduğunu açıklamıştır. Ancak Şâfiî kadısı İbnü's-Sasrâ (ö. 723/1323) konuyu yeniden gündeme getirerek İbn Teymiyye'nin pek çok öğrencisi ile hadisçi Mizzî'yi (ö. 743/1343) hapse attırmıştır. Bunun üzerine 7 Şaban 705/(22 Şubat 1306) tarihinde, sultanın emri ile valinin başkanlığında üçüncü bir toplantı daha yapılmış ve bu toplantıda da *el-Vâsıtıyye* içerisinde herhangi bir hatâ bulunamamıştır.

İbn Teymiyye ile İbnü's-Sasrâ arasında açık bir ihtilafın ortaya çıkması üzerine adı geçen bu iki ilim adamı birlikte Kahire'ye gönderilmişlerdir. İbn Teymiyye, Kahire'ye varışından kısa bir süre sonra, içinde dört kâdılkudât ile çeşitli devlet adamlarının da bulunduğu bir toplantıda muhâkeme edilmiştir. Burada Allah'ı insan sûret ve sîretinde kabul etmekle (teşbîh) itham edilerek iki kardeşiyle birlikte Kahire kalesinde hapsedilmesine karar verilmiştir.

İbn Teymiyye, Kahire kalesinde yaklaşık bir buçuk yıl hapis yattıktan sonra 26 Rabîulevvel 707/(25 Eylül 1307) tarihinde, Emir Salâr ile kendisine *el-Akîdetü't-Tedmûriyye*'sini yazmış olduğu Bedevî emir Mühennâ b. Îsâ'nın (ö. 736/1335-6) aracılıkları sonucunda tahliye edilmiş, ancak Suriye'ye dönmesine izin verilmemiştir.

Kahire'de de bid'at ve hurâfelerle mücâdeleye devam eden İbn Teymiyye'nin karşısına bu sefer Mısır'ın en meşhur iki mutasavvıfı çıkmıştır. Bunlar Ebü'l-Hasan el-Mürsî'nin müridlerinden olan İbn Atâullah (ö. 709/1309) ile Dâru Saîdi's-süedâ'nın başı olan Kerîmüddîn el-Amûlî (ö. 710/1311) idi.

İbn Teymiyye, İttihâdiyye fırkası aleyhine yazmış olduğu bir reddiyeden dolayı Şevval 707/(Mart 1308) ayında tekrar celp edilmiş ve bilhassa tevessül konusundaki görüşleri sebebiyle sorguya çekilmiştir. İbn Teymiyye bu sorguda getirdiği mukâbil deliller ile muhâliflerini susturmuş ve bunun üzerine Suriye'ye dönmesine izin verilmiştir. Ancak daha sonra bu karardan vazgeçilerek tekrar Kahire'de tutulmuş ve hatta siyâsî bir tedbîr olarak kadılara mahsus bir hapishaneye kapatılmış ve burada bir buçuk yıl hapis yatmıştır.

709/(1309) yılında serbest bırakılan İbn Teymiyye, birkaç günlük hürriyetten sonra Safer ayının son gecesi (7-8 Ağustos 1309) İskenderiye'ye götürülerek sultanın sarayında bir kuleye konmuş ve burada sekiz buçuk ay göz hapsinde tutulmuştur. Bu esnâda onun yazı yazmasına ve ziyâretçilerinin gelmesine izin verilmişti. Hapis tutulduğu süre içerisinde özellikle Mağripli kişilerle görüşme imkânı bulmuş ve burada *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn* gibi bazı önemli eserlerini yazmıştır.

1 Şevval 7097(4 Mart 1310) tarihinde yeniden tahta geçen Muhammed b. Kalavun, İbn Teymiyye'yi serbest bırakmış ve 8 Şevval'de (11 Mart 1310) onunla Kahire'de görüşmüştür.

Kahire'de yaklaşık üç yıl kalan İbn Teymiyye bu süre içerisinde eğitim ve fetvâ verme faâliyetlerine devam etmiştir. Muhtemelen bu süre içerisinde o, özellikle idare hukukuyla ilgili görüşlerini içeren *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* adlı eserinin ilk müsveddelerini yazmaya başlamış olmalıdır. Ne var ki, adı geçen kitabı ancak 711 ile 714/(1311-1315) tarihleri arasında tamamlayabilmiştir.

712/(1312-3) yılında Şam'a dönen İbn Teymiyye, burada tekrar müderrislik görevine başlamıştır.

716 yılının son ayında (Şubat 1317) İbn Teymiyye'nin, Mekke'de Şîî taraftarı bir politika izleyen Mekke Emiri Humeyde ile tartışmaya giriştiği görülmektedir. Bu tartışmalar sebebiyle o, özellikle İmâmî Şîîlerin meşhur bilginlerinden olan Allâme Hillî'ye (ö. 726/1325) karşı birtakım tenkitler yönelttiği ve çeşitli cevaplar verdiği *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* adlı eserini kaleme almıştır.

İbn Teymiyye 718/(1318) yılında sultanın bir fermanıyla, talâk konusunda Hanbelî mezhebinin klasik görüşlerinin aksine fetvâ vermekten menedilmiştir. Çünkü o, "talâk şartı ile yemin"i (filan şey yapıldığı veya yapılmadığı takdirde karısını boşayacağı üzerine yemin etmek), hem Hanbelî mezhebindeki hâkim görüşün hem de diğer mezheplerin genel kabullerinin aksine reddediyordu.

Bu konuyla ilgili olarak 718/(1318) ve 719/(1319) yıllarında Emir Tengiz'in nezâretinde iki toplantı yapılmıştır. 20 Receb 720'de (26 Ağustos 1320) yapılan üçüncü toplantıda ise İbn Teymiyye sultanın bu yasağını çiğnemekle itham edilerek hapisle cezâlandırılmıştır. Bunun üzerine derhal tutuklanarak Şam kalesine hapsedilen İbn Teymiyye burada yaklaşık 5 ay 18 gün kalmış ve 10 Muharrem 721/(9 Şubat 1321) tarihinde el-Melikü'n-Nâsır'ın emriyle serbest bırakılmıştır.

İbn Teymiyye, 16 Şaban 726/(18 Temmuz 1326) tarihinde, herhangi bir mahkeme kararı olmaksızın tutuklanmış ve sultanın Ümeyye Camii'nde okunan bir emriyle fetvâ vermekten men edilmiştir. Bu defa peygamberlerin mezarları ile mukaddes makamların ziyâret edilmesi hakkında vermiş olduğu fetvâlar ve bu konuya dair yazdığı risâleler sebebiyle itham edilmekteydi. Ayrıca bu sefer onun birçok öğrencisi de tutuklanmıştır. Ancak onların çoğu kısa zamanda serbest bırakılmış, sadece İbn Kayyim el-Cevziyye hocasıyla beraber hapsedilmiştir.

Öte taraftan, İbn Teymiyye'nin gittikçe sayıları artan muhâlifleri arasına Mâlikî kâdılkudâtı Takyyüddîn el-İhnâî (ö. 750/1349) ile, İbn Arabî'nin öğrencilerinden olup Kahire'deki Dâru Saîdi's-Süedâ'nın şeyhliğini yapan ve 727/(1327) yılında Şam'a Şâfiî kâdılkudâtı olarak tayin edilen Alâeddîn el-Konevî de (ö. 729/1329) katılmıştır.

İbn Teymiyye'nin Şam kalesindeki bu hapis hayatı iki yıldan fazla sürmüştür. Ancak o, hapiste eser yazmaya ve görüşlerini sistemleştirmeye devam etmiştir. Bu eserler arasında fıkıh usulüyle ilgili *Ref'ü'l-melâm* ve Takıyyüddîn

el-İhnâî'nin mezarları ziyâret ve tevessülle ilgili görüşlerine sert eleştiriler yönelttiği *Kitâbü'r-Red ale'l-İhnâî* adlı risâleleri bulunmaktadır. Ancak kendisine karşı yazılan bu reddiyeden rahatsız olan Takıyyüddîn el-İhnâî'nin sultana yaptığı şikâyet üzerine, 9 Cemâziyelâhir 728/(21 Nisan 1328) tarihinde İbn Teymiyye'nin elinden kâğıdı, kalemi ve mürekkebi alınmıştır.

Düşüncelerini korkusuzca ifade ettiği kalem ve kâğıttan da mahrum kalan İbn Teymiyye'ye bu mahrûmiyet çok ağır gelmiştir. Kendisini namaz ve Kur'ân tilâveti gibi ibadetlere veren İbn Teymiyye üzüntüsünden hastalanmış ve yaklaşık beş ay sonra Şam kalesindeki hapishanede 20 Zilkâde 728/(26 Eylül 1328) Pazarı pazartesiye bağlayan gece vefât etmiştir.

Şam'da Sûfîler mezarlığında kardeşi Şerefüddîn Abdullah'ın kabri yanına defnedilen İbn Teymiyye'nin cenâzesine Şam ve civârındaki beldelerden yaklaşık 200.000 erkek ve 15.000 kadının katıldığı rivâyet edilmektedir.

İbn Teymiyye, başta akâid ve fıkıh alanındaki görüşleriyle yaşadığı devre ve özellikle de Bahrî Memlûklar dönemine damgasını vurmuştur. Şâfiî mezhebine mensup güçlü Sübkî ailesinin, özellikle de Şâfiîliğin ve Suriye-Mısır Eş'arîliğinin en meşhur temsilcileri arasında yer alan Takiyyüddîn (ö. 756/1355) ve oğlu Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1369-70) ile pek çok mutasavvıfın muhâlefet ve düşmanlıklarına rağmen, halk ve idareciler üzerinde etkili bir nüfûza sahip olmuştur.

Onun yüzlerce öğrencisi ve binlerce sevenleri arasında diğer mezheplere mensup insanlar da bulunmaktaydı. Meşhur öğrencileri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye'den başka, Vâsıt'taki Rifâiyye tarikatinin şeyhinin oğlu olan Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsıtî, İttihâdiyye fırkasının önemli muhâliflerinden Ümmü Zeyneb, Şâfiî mezhebine bağlı hadisçi Mizzî, meşhur tarihçi ve kelâmcı Zehebî, Şâfiî mezhebine mensup tarihçi ve hadisçi İbn Kesîr, yazdığı tabakât kitabı ile Hanbelî mezhebi tarihine en güvenilir malzemeyi kazandıran tarihçi ve fıkıhçılardan İbn Receb bulunmaktadır.

Burcîler (Çerkez Memlûklar) döneminde ise (783-922/1382-1517), İbn Teymiyye'nin etkisinin biraz azaldığı gözlenmekle beraber çeşitli ilim adamlarının ona karşı saygı ve sempatisi derin bir şekilde hissedilmeye devam etmiştir. İbn Nâsıruddîn ed-Dımaşkî, İbn Teymiyye'yi sağlığında gören, va'z veya derslerine katılan ya da kitaplarını okuyan ve onun ilmî şahsiyeti, üstün ahlâk ve karakteri hakkında hüsn-i şahâdette bulunan 87 âlimin adını ve İbn Teymiyye hakkındaki görüşlerini zikretmiştir.[1] Ancak, başta kendi döneminde yaşayan birçok mutasavvıf yanında İbn Battûta, İbn Hacer el-Heytemî, Takıyyüddîn es-Sü-

1. İbn Nâsıruddîn ed-Dımaşkî, *er-Reddü'l-vâfir* (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut-Dımaşk 1400/1980, s. 57-222.

bkî ve oğlu Tacüddîn es-Sübkî, İzzeddîn b. Cemâa ve Ebû Hayyân el-Endelûsî gibi çeşitli kişiler de onun muhâlifleri arasında yer almıştır.

Hanefî mezhebini resmî mezhep olarak kabul eden Osmanlıların Suriye ve Mısır'ı fethetmelerinden sonra (922/1517), Hanbelî mezhebinin gelişim seyrinde bir yavaşlama hissedilmekle beraber, İbn Teymiyye'nin görüşleri yayılmaya ve destekçileri artmaya devam etmiştir. Bu dönemde onu destekleyenler arasında hadisçi Ali el-Kârî, önemli bir Hanbelî tabakâtını yazmış olan tarihçi Ebü'l-Yümn el-Uleymî, İbn Teymiyye hakkında müstakil eserler yazan Mer'î b. Yusuf ve müfessir Mahmûd el-Âlûsî bulunmaktadır. Ayrıca, Osmanlılar döneminde Hicaz bölgesinde yetişen Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) akâid, fıkıh ve özellikle bid'at ve hurâfelerle mücâdele konularında İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenerek yeni bir hareket başlatmış ve Vehhâbîlik adıyla gelişen bu hareket daha sonra siyâsî bir nitelik kazanarak Suudi Arabistan Krallığı'nın kurulmasına temel teşkil etmiştir.

Öte yandan, İbn Teymiyye'nin görüşleri özellikle XVIII. asırdan itibaren Kuzey Afrika'dan Hint Okyanusu'na kadar çeşitli İslâm ülkelerinde, yenilik ve tecdîd hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Dolayısıyla, kurucu imam Ahmed b. Hanbel'den sonra Hanbelî mezhebine en büyük canlılık ve yenileşmeyi sağlayan kişilerden biri olan İbn Teymiyye, bugün sadece Hanbelî mezhebi coğrafyasında değil, aynı zamanda bütün İslâm dünyasında da etkisini sürdürmekte olup onun hayatı, görüşleri ve mücâdelesi hakkında pek çok eser yazılmaktadır.

ESERLERİ

Hayatının çeşitli mücâdele ve hapislerle geçmiş olmasına rağmen elinden kalemi ve mürekkebi alınıncaya kadar eser yazmaya devam eden İbn Teymiyye sadece Hanbelî mezhebinde değil, bütün İslâm âlimleri içerisinde en çok eser yazan (velûd) kişilerden biridir. Akâidden fıkha, mezhepler tarihinden dinler tarihine kadar çeşitli alanlarda 500'ü aşkın kitap yazdığı rivâyet edilmektedir. *es-Sârimü'l-meslûl* adlı eserinin nâşirleri, İbn Teymiyye'nin çeşitli kaynaklarda adı geçen küçüklü büyüklü 702 adet eserinin listesini çıkarmışlardır.[2] Bu eserlerden bazıları büyük ciltler teşkil ettiği halde, bazıları birkaç sayfalık risâlelerden ibarettir. Ayrıca, bir konuyla ilgili olarak çeşitli eserler yazdığı gibi, aynı meselelerin sıkça tekrar edildiği, konular arasında tedâhüllerin olduğu, hatta bir konudan başka bir konuya atlayarak uzun ara açıklamalarda (istirdâd)

2. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-resûl* (nşr. nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halvânî - Muhammed Kebîr Ahmed Şudrî), Beyrut 1417/1997, I, 71-152 (naşirlerin mukaddimesi).

bulunduğu görülür. İbn Teymiyye eserlerini genel olarak cedel ve tartışma üslûbunda yazmıştır.

İbn Teymiyye'nin özellikle hacimli eserlerinin düzensizliği ve üslûbundaki ıtnâb (sözü gereğinden fazla uzatması) sebebiyle ortaya çıkan tekrarlar, hem görüşlerinin hem de tenkitlerinin anlaşılmasını zorlaştırmakta ve onlardan gereği gibi faydalanılmasını engellemektedir.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

Akâid ve Kelâm

1. *el-Akîdetü'l-Vâsıtıyye*, 2. *Minhâcü's-Sünne*, 3. *Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*, 4. *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, 5. *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm muhâlefetü ashâbi'l-cahîm*, 6. *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-rasûl*, 7. *el-Akîdetü'l-Hameviyye*, 8. *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, 9. *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytân*, 10. *Meâricü'l-vusûl ilâ ma'rifeti usûli'd-dîn ve fürûihî kad beyyenehü'r-Rasûl s.a.v.*

Kıraât ve Tefsir

1. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 2. *Dekâiku't-tefsîr, el-Câmi li-Tefsîri'l-İmâm İbn Teymiyye*, 3. *el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-te'vîl*, 4. *Mecmûatü tefsîri Şeyhilislâm İbn Teymiyye*, 5. *et-Tefsîru'l-kebîr.*

Hadis

1. *Erbeûne hadîsen*, 2. *İlmü'l-hadîs*, 3. *el-Kelimü't-tayyib min-ezkâri'n-Nebiyyi s.a.v.*, 4. *el-Ehâdîsü'z-zaîfe ve'l-bâtıla*, 5. *el-Ehâdîsü'l-mevzûa.*

Fıkıh

1) *Şerhu'l-Umde fi'l-fıkh*, 2) *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 3) *el-Hisbe fi'l-İslâm*, 4) *Risâle fî menâsiki'l-hâc*, 5) *el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker*, 6) *İkâmetü'd-delîl alâ ibtâli't-tahlîl*, 7) *Risâle fi's-semâ' ve'r-raks*, 8) *Fetva's-sûfîyye ve'l-fukarâ'.*

Fıkıh Usûlü

1) *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, 2) *el-Kavâidü'n-nûrâniyye*, 3) *Nakdü merâtibi'l-icmâ'*, 4) *el-İstihsân ve'l-kıyâs*, 5) *Ref'u'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*.

Mezhepler Tarihi ve Dinler Tarihi

1) *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-mesîh*, 2) *Fetvâ fi'n-Nusayriyye*, 3) *Kavâidü'l-edyân*.

Felsefe ve Mantık

1. *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 2. *Nakzu'l-mantık*, 3. *er-Red alâ Felsefeti İbn Rüşd el-Hafîd*.

Çeşitli Branşlarda

1) *Risâle ile's-Sultân el-Meliki'n-Nâsır fî şe'ni't-Tatâr*, 2) *er-Risâletü'l-Kıbrusiyye* veya *Hitâbün li-Sercüvân Meliki Kıbrus*, 3) *Risâle fî Muâviye b. Ebî Süfyân*, 4) *Mes'ele fi'l-kenâis*, 5) *Dîvânü Şeyhilislâm İbn Teymiyye*.

İbn Teymiyye'nin küçüklü büyüklü eserlerinin bir listesini, İbn Kayyim el-Cevziyye *Esmâu müellefâti İbn Teymiyye* (nşr. Selâhuddîn el-Müneccid, *MMİADm*, c. 28, 1372/1953, s. 371-395; Beyrut 1403/1983) adlı kitabında vermektedir.

Öte yandan, İbn Teymiyye'nin eserleri Mısır ve Suudî Arabistan başta olmak üzere çeşitli ülkelerde birtakım mecmualar içerisinde toplanarak basılmıştır. Bunlara şu örnekler verilebilir: *Câmiu'r-resâil* (I-II, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1389/1969, 1984; Cidde 1405/1983), *Mecmûatü'r-resâili'l-kübrâ* (I-II, nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrahim, Kahire 1323/1905, 1341/1922; 1385/1966; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Cidde 1368/1949), *Mecmûatü'r-Resâil* (I-V, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Kahire 1323/1906, 1412/1992), *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil* (I-V, nşr. Muhammed Reşîd Rızâ, yy., ts., Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî; Beyrut 1403/1983), *el-Fetâve'l-kübrâ* (Kahire 1329/1911; I-V, nşr. Hasaneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1384/1965; Beyrut ts., Dârü'l-Ma'rife), *Mecmûu Fetâvâ Şeyhilislâm Ahmed İbn Teymiyye* (XXXVII, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Riyad 1381-86/1961-67,

1412/1991; Beyrut 1386/1967) veya *Mecmûatü'l-fetâvâ li-Şeyhilislâm Takiyyüddîn Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî* (I-XXXVII, nşr. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz, Mansûre - Riyad 1418/1997).

İbn Teymiyye'nin bütün eserlerini içeren *Mecmûu fetâvâ*, Tevhid Yayınları tarafından *İbn Teymiyye Külliyatı* (I-III, İstanbul 1986-1988) adıyla Türkçeye çevrilmeye başlanmıştır.

Muhammed İbrahim eş-Şeybânî, İbn Teymiyye'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olan kitaplarının isimlerini, çeşitli ilim dallarına ayırarak ve ulaşabildiği baskılarına da işaret ederek *Mecmûatü müellefâti Şeyhilislâm İbn Teymiyye* (Kuveyt 1414/1993) adıyla bir kitapta toplamıştır.

İslâm dünyasında ve Batı ülkelerinde İbn Teymiyye'nin hayatı, görüşleri, mücâdelesi ve tesiriyle ilgili olarak geniş bir literatür mevcut olup başta Suudi Arabistan olmak üzere, çeşitli ülkelerin üniversitelerinde bu konularla ilgili pek çok yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

GÖRÜŞLERİ

İbn Teymiyye, Abbâsî Hilâfeti'nin Moğollar tarafından ortadan kaldırılması sebebiyle Müslümanların siyâsî otoriteden yoksun hale geldiği, kültür ve medeniyet şehri Bağdad başta olmak üzere pek çok yerleşim biriminin tahrip edildiği, Haçlı Frankların İslâm topraklarına tecâvüz ve saldırılarının devam ettiği, çeşitli bid'at ehli fırkaların iç isyanlara giriştiği; fıkıhta mezhep, tasavvufta tarikat taassubunun son derece yaygın olduğu, dinî ve siyâsî her fırkanın kendi görüşlerinin gâlibiyeti için karşısındakileri yok etmeyi göze aldığı, her türlü cehâlet ve hurâfenin alabildiğine yayıldığı ve insanların gelecek ümitlerini kaybettikleri toplumsal bir atmosfer ve tarihî bir dönemde yaşamıştır.

İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebinin akâid, tefsir, hadis ve fıkıh gibi çeşitli alanlardaki temel kaynaklarını okuyarak onları özümsemiştir. Ancak o, bir Hanbelî olarak kendi mezhebine ait eserler yanında, diğer fıkhî ve kelâmî mezheplerin temel kaynaklarını da okumuş hatta özellikle felsefe ve tasavvuf literatürüne bile vâkıf olmuştur. İşte bu sayededir ki akâid, kelâm, felsefe, mantık, fıkıh ve tasavvuf gibi çeşitli alanlarda muhâlifleri aleyhine birçok reddiye ve kitap yazabilmiştir.

İbn Teymiyye'ye göre, kelâmcılar sistemlerini sadece akıl; hadisçiler nakil; sûfîler ise hür irâde üzerine kurmuşlardır. Kendisi akıl, nakil ve hür irâdeyi bir bütün içerisinde entegre etmeye, bunlar arasında bir senteze ulaşmaya ve denge kurmaya çalışmıştır. Bu yaklaşıma akîdenin yeni bir formülasyonu, ictihâda eski itibarının verilmesi veya devletin yeniden inşâsı mânâsına gelip gelme-

diğine bakılmaksızın, Henri Laoust'un ifadesiyle, "muhafazakâr reformculuk (conservative reformism)"[3] adı verilebilir.

İtikat ve Kelâmla İlgili Görüşleri

İbn Teymiyye itikâdî konularda Kitap ve sünnette yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen, naslara dayalı "dinî akılcılık" metodunu benimsemiştir. O, bu konuda sahâbe, tâbiûn ve imamlara uyduğunu belirterek, onların Kur'ân'a aykırı herhangi bir akıl yürütmeyi kabul etmediklerini söylemiştir.[4]

İbn Teymiyye'ye göre, kelâmcıların yaptığı gibi, naslar dışında aklî bir alan arayışına girilerek, hakkında Rasûl-i Ekrem'den nakil bulunmayan birtakım itikâdî hüküm veya delillere "usûlü'd-dîn" (dinin asılları, esasları, temelleri) adının verilmesi, bizzat usûlü'd-dîn kavramının kendisiyle çelişir. Çünkü usûlü'd-dîn Hz. Peygamber vâsıtasıyla gelen dinin en önemli unsurlarını ifade eder. Şâyet Rasûl-i Ekrem'den nakledilmeyen birtakım delil ve hükümler usûlü'd-dîne dâhil edilecek olursa; bu Hz. Peygamber'in dinin bir kısmını ihmâl ettiği veya ümmetin onun açıkladığı bazı hükümleri gizlediği anlamına gelir. Bu iki ihtimal de mümkün olmadığına göre, bu tür iddiâlar ancak usûlü'd-dînden olmayanı ona dâhil etme gayretleri olarak değerlendirilebilir. Tevhîd, sıfatlar, kader, nübüvvet ve meâd (âhiret) gibi itikâdî konular veya bunların delilleri, Allah ve Rasûlü tarafından bütünüyle ve en iyi bir şekilde açıklanmıştır. Çünkü bunlar dinin en önemli konuları olup Allah dinini tamamladığına göre (5/Mâide, 3), bu delil ve meselelerin ihmal edildiği düşünülemez.[5]

İbn Teymiyye, Allah'ın varlığı ve sıfatları (isbât-ı vâcib) konusunda, Kur'ânî metodu öne çıkararak gözleme dayalı tabîî ve psikolojik delillere önem vermiş, kelâmcı ve filozofların kullandığı aklî ve felsefî delillere itibar etmemiştir.[6] Ona göre, insan, kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudûs veya imkân delilini aklına getirmeden de bilebilir. Mârifetullahın fıtrî bir karakter taşıması, istidlalde bulunmanın zorunlu olmaması ve peygamberlerin insanları dine davetleri sırasında ilk olarak onları ibadete yöneltmekle işe başlamış olmaları gi-

---

3. Henri Laoust, "Ibn Taymiyya", *EI2* (İng.), III, 953.
4. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzı'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 164; a.mlf., *Mecmûu fetâvâ* (nşr Abdurrahman b. Kâsım), Riyad 1412/1991, XVI, 471.
5. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzı'l-akl ve'n-nakl*, I, 26-28; a.mlf., *Mecmûu fetâvâ*, III, 294-296.
6. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzı'l-akl ve'n-nakl*, I, 1,38-39; a.mlf., *Mecmûu fetâvâ*, III. 303-304.

bi pek çok psikolojik ve sosyal delil, salt teorik istidlallere ihtiyaç olmadan daha kolay bir şekilde inanmayı sağlar.[7]

İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın zatına "bağlı" bütün sıfatlar kadîmdir ve onların bir fâili de yoktur.[8] Bu sıfatlar, Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadıkları için onların kabulüyle Allah'ın zatı ve sıfatları arasında herhangi bir "terkîb"den de söz edilemez. Esâsen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfatlar değil, kemâl sıfatlarıyla nitelenen zâttır, dolayısıyla sıfatlar zâttan ayrı düşünülemez. Vasıfları (sıfatları) bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcûdiyetini düşünmek mümkün olmadığından, sıfatların reddedilmesi mantıkî olarak zâtın varlığını da tehlikeye sokmuş olur.[9]

İbn Teymiyye'ye göre, sıfatların te'vîl edilmesi, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürür ve bu sebeple de o bir çeşit tahr3if niteliği taşır. Ayrıca, naslarda yer alan sıfatlarda, zannedildiği gibi te'vîli gerektirecek herhangi bir teşbîh veya tecsîm de söz konusu değildir. Çünkü her ne kadar ifade güçlüğü sebebiyle Allah'ın bazı sıfatları ile insanların bazı nitelikleri için aynı kelimeler kullanılsa da bu tamâmen lâfzî bir aynîlik olup, ilâhî sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri (muhtevâ, mânâ) insanla ilgili olan içeriklerden tamâmen ayrıdırlar ve yalnızca Allah'ın hakikatini ifade etmeye yöneliktirler. Nitekim İslâm ilâhiyyâtındaki "yaratılmışlara benzerliği reddetme" (muhâlefetün li'l-havâdis) prensibi de bu temel farklılığı dile getirmektedir.[10] İbn Teymiyye, Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah'a izâfe edilen kelâm (konuşma) veya basar (görme) gibi sıfatlar hakkında İslâm kelâmcıları tarafından herhangi bir teşbîh tehlikesinden bahsedilmediğini belirterek, söz konusu sıfatlarla aynı mâhiyette olan istivâ (oturma) ve nüzûl (inme) gibi sıfatların da İslâm itikâdının genel sıfat telakkîsinden ayrı tutulmaması gerektiğini savunmuştur. Çünkü sıfatların bazılarını kabul edip bazılarını mevhûm bir teşbîh düşüncesinden hareketle başka mânâlara çekmek tutarsızlık olur.[11]

İbn Teymiyye kelâmcılar yanında, filozof ve mantıkçılar ile çeşitli İslâm mezhepleri ve Hıristiyanlık hakkında da önemli eleştirilerde bulunmuştur.

İbn Teymiyye, İslâm filozoflarını, eski Yunan düşünürlerine tâbi olmak, Aristo metafiziğini ve Harran Sâbiîlerinin inançlarını dine sokmak ve

---

7. İbn Teymiyye, *Mecmûatü tefsiri Şeyhilislâm İbn Teymiyye* (nşr. Abdüssamed Şerefüddin), Bombay 1374/1954, s. 261-262, 269, 277.
8. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm* (nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl), Riyad 1404, s. 844.
9. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzı'l-akl ve'n-nakl*, III, 292-293, 402.
10. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, III, 3-4.
11. İbn Teymiyye, *a.g.e.* III, 25-27.

böylece eserlerinde İslâm inançlarına uymayan nazariyelere yer vermekle suçlamıştır.[12]

Mantığın İslâm filozofları tarafından doğru düşünmenin vazgeçilmez kuralı olarak kabul edilmesine de karşı çıkan İbn Teymiyye, Aristo mantığındaki özellikle tanım anlayışına çeşitli tenkitler yöneltmiş, ayrıca kıyasın önermelerini ve istidlal metotlarını da sorgulamıştır.

Eserlerinde Yahudilik, Sâbiîlik ve Mecusîlik gibi çeşitli dinlere temas eden İbn Teymiyye, özellikle Hıristiyanlığı reddetmek amacıyla müstakil bir eser kaleme almıştır. İbn Teymiyye'ye göre, Kur'ân'ın Arapça olması, onun hidâyetinin evrenselliğine engel değildir. Nitekim diğer ilâhî kitaplar da gönderildikleri peygamberlerin dilleriyle gelmişlerdir. İslâm dini, bütün ihtiyaçlara denge ve itidal içinde yer vererek en mükemmeli ortaya koymuştur. Kur'ân'da diğer peygamberler hakkında zikredilen övücü ifadeler, Hz. Peygamber'in noksanlığını değil, aksine onun doğruluğunu ve nübüvvet zinciriyle bağlantısını gösterir.[13]

İbn Teymiyye'ye göre "şerîat", kapsamlı bir kavram olup hem sûfîlerin "mânevî hakikat"ini, hem filozof ve kelâmcıların aklî hakikatini (akıl), hem de fakihlerin fıkhını (hukuku) içine alır. Ancak şerîatın bu "her şeyi içine alma" niteliği sadece biçimsel ve toplayıcı olmayıp, söz konusu üç düşünce tarzının da kaynağı olan "dinî" bir niteliğe işaret etmektedir. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre "akıl" ile "nakil" birbirinden ayırt edilebilir, hatta birbirine karşıt olabilir; ancak "şerîat" ile "akıl" anlamlı bir şekilde birbirine karşıt olamaz. Bu sebeple de bir delilin aklî olması veya nakle dayanması tek başına bir takdîr ya da kötüleme konusu değildir. Aynı şekilde, bizzat doğruluk ya da yanlışlığın da güvencesi değildir. "Nakil", hiçbir zaman "akıl"dan ayrılamasa da onlar bilgi elde etmenin başlıca yollarıdır. Fakat bir şeyin "şerîat" değerinin olması, o şeyin "aklî" olmasına engel değildir.[14]

Tefsirle İlgili Görüşleri

İbn Teymiyye İslâm tarihinde ilk bid'atlerin Kur'ân'ı yanlış ve kötü anlayıp yorumlamadan doğduğunu ileri sürmüştür. Buna örnek olarak da Hâricîlerin

12. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 357.
13. İbn Teymiyye'nin itikâd ve kelâm konularıyla ilgili bu görüşleri için bk. M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyuddin – İtikadî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 405-413.
14. Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1981 s. 139-140.

bazı âyetleri, takvâ sahibi olmayan ve günahlardan arınmayan kişilerin mü'min sayılamayacağı ve onların ebedî olarak cehennemde kalacakları şeklinde tefsir etmelerini göstermiştir. Hâricîler bu yanlış yorumdan hareketle, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hakem olayında Allah'ın indirdiği hükümlere değil de hakeme itibar etmeleri sebebiyle mü'min olmadıkları neticesine ulaşmışlardır.

İşte bu yanlış yorumlardan korunabilmek için birtakım tefsir kâideleri ortaya koymaya çalışan İbn Teymiyye, bunun öncelikli şartının Allah'ın kitabını te'vîl ve tahrîften kaçınmak ve bu konuda selefin yolundan gitmek olduğunu söylemiştir.

İbn Teymiyye, Kur'ân-ı Kerîm'i başından sonuna kadar tefsir etmemekle beraber, gerek medresedeki tefsir derslerinde ve camilerdeki va'zlarında, gerekse bize kadar ulaşan tefsire dair çeşitli risâlelerinde, öncelikle Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmeye çalışmış, şâyet herhangi bir âyeti tefsir eden başka bir âyet bulamazsa sünnetle, daha sonra da sahâbe ve tâbiîlerin sözleriyle tefsir etmiştir.

İbn Teymiyye'nin bu tefsir usûlü, onun ehl-i esere (ehl-i hadis) mensup bir selefî olarak hem hadis hem de fıkıhtaki metodolojisi ile de uyum içerisindedir. İbn Teymiyye salt (mücerred) re'y ile Kur'ân'ı tefsir etmeyi ise, yine selefîliğinin bir gereği olarak haram görmüş ve bu şekilde davranan kişileri sadece kendi zevk ve heveslerine güvenen, hakkında bilgilerinin bulunmadığı şeylerin sorumluluklarını yüklenen ve emredilmedikleri bir yola giren kişiler olarak nitelemiştir.[15]

Hadisle İlgili Görüşleri

Hadis konusunda "hâfız" derecesinde büyük bir otorite olan İbn Teymiyye, öğrenciliği sırasında kütüb-i sitteyi, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini ve benzeri pek çok hadis mecmuasını çeşitli defalar okumuş, daha sonra da hadis ilmi ve usûlüyle ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır. Hatta denilebilir ki, İbn Teymiyye'yi selef yolundan gitmeye sevk eden ve onu kendi metodunda şöhrete kavuşturan en büyük ilmî avantajı, onun sahip olduğu zengin hadis ve eser malzemesidir.

İbn Teymiyye sahip olduğu bu malzemenin sahîhini sakîminden ayırabilmek için cerh ve ta'dîl kurallarını en ince ayrıntılarına kadar öğrenmiş, bu kuralları râvîler üzerinde tatbîk ederken ise Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim gibi hadis imamlarının üzerinde yürüdükleri orta yolu tercih etmiştir.

---

15. Tefsir hakkındaki görüşleri için bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XIII, 329-376.

Fıkıh Usûlüyle İlgili Görüşleri

İbn Teymiyye, İslâm hukukunun kaynakları konusunda, Allah'ın kitabı ile Rasûlü'nün sünnetinin arasını ayırmayarak her ikisini de "şer'î nas" adı altında hukukî deliller hiyerarşisinin birinci sırasına yerleştiren bir fıkhî geleneğe mensuptur. Ayrıca onun, Kur'ân'ın teşrî' değerini zayıflatıcı görüşlere karşı en küçük bir tahammülü yoktur. Yine o, bütün ümmet tarafından otorite kabul edilen ve kendilerine uyulan imamlardan hiçbirinin kasden Hz. Peygamber'in küçük veya büyük herhangi bir sünnetine aykırı hareket etmeyeceğini belirterek, söz konusu imamların Hz. Peygamber'in izinden gitme ve ona dâimâ uymanın gerekliliği, peygamber dışındaki insanların sözlerinin ise alınabileceği gibi terk edilebileceği hususlarında ittifak ettiklerini söylemiştir.

İbn Teymiyye'ye göre, müctehid imamların sahih bir hadîse aykırı bir ictihâdda bulunması, ancak onların Hz. Peygamber'in o sözü söylediğine inanmamaları veya bu hadisle söz konusu meseleyi kasdetmediğini zannetmeleri ya da bu hükmün mensûh olduğuna inanmaları hallerinde söz konusu olabilir. Bu gerekçeler dışında hiçbir müctehidin sahih bir sünneti kasden terk etmesi düşünülemez.[16]

İbn Teymiyye, herhangi bir konunun hükmünü araştırırken o hususta mezheplerin görüşünün ne olduğundan ziyâde, o hükmün dayanak ve delilerinin ne olduğunu araştırmayı tercih etmiş ve gerektiğinde hem kendi mezhebinin, hem de diğer bütün mezheplerin genel kabullerinin aksine dahi olsa, ulaştığı hakikati ilan etmekten çekinmemiştir.

Ona göre ictihâd, kapanmış bir şeyi bulmak veya aramak için değil, hukukun yorumlanabilmesi için varlığı zarûrî olan bir davranıştır. Bu yaklaşımıyla o, donuklaşmaya ve katılaşmaya yüz tutmuş olan fıkhî düşünceye yeni bir perspektif getirmiş ve ictihâd fikrini yeniden canlandırmıştır.

İbn Teymiyye, İslâm hukukunun bir diğer ana kaynağı olan icmâın varlığını kabul etmekte ve ümmetin dalâlet (hatâ, sapıklık) üzerinde birleşmeyeceğini söylemektedir. Bununla birlikte, icmâ olduğu zannedilen pek çok konuda gerçekte icmâın bulunmadığını, aksine diğer görüşün Kitap ve Sünnet'e daha uygun olduğunu ileri süren İbn Teymiyye, talâkla ilgili görüşlerini buna örnek göstererek, bu konularda icmâ bulunduğu ileri sürülmesine rağmen, gerçekte çeşitli müctehid veya mezheplerin aksi kanâatte olduklarını belirtmiştir.

Dört büyük müctehid imam veya diğer bazı fakihlerin görüşlerinin bağlayıcı bir icmâ niteliğinde olmadığı gibi, bütün Müslümanların ittifâkıyla meydana gelmiş bir icmâ anlamına da gelmeyeceğini ileri süren İbn Teymiyye, Müs-

16. İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm*, s. 35-74.

lümanların bir konuda ihtilâfa düşmeleri halinde, o meseleyi Allah ve Rasûl'üne götürmeleri, Kitap ve sünnet hangi görüşe delâlet ediyorsa ona uymaları gerektiğini söyler. Ayrıca ona göre, kim bir konuda icmâ bulunduğunu zannediyorsa, bu zan aslında onun adı geçen konuda ihtilaf bulunduğunu bilmemesine dayanmaktadır. O zaman, hakkında sahih bir delil bulunmadığı, hatta Kitap, sünnet, sahâbeden gelen haberler ve sahih kıyas ona muhâlefet ettiği halde, sadece böyle bir zayıf görüş üzerinde ümmet nasıl icmâ eder?[17]

İbn Teymiyye'nin bu görüşü ile Ahmed b. Hanbel'in, "Bir kimse herhangi bir konuda icmâ bulunduğunu iddiâ ederse bu yalandır. Belki de insanlar ihtilaf etmişlerdir. Bu Ebû Bekir el-Esam ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin iddiâsıdır. Bilmiyoruz, belki de insanlar ihtilaf etmişler, fakat bu haber ona ulaşmamıştır."[18] sözü arasında hemen hemen hiçbir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin icmâ hakkındaki bu sınırlayıcı tavrından, onun yaşadığı dönemde Hanbelî mezhebinin icmâ konusundaki görüşlerinin olgunlaşma sürecinin hâlâ devam ettiği anlaşılmaktadır.

Kitap ve sünnete harfiyyen uyduğunu belirten İbn Teymiyye, özellikle kıyasa da başvurmuş, hatta bu konuda husûsî bir risâle kaleme almıştır.

İbn Teymiyye kıyası, "birbirine benzer şeyleri birleştirmek, farklı şeyleri de ayrı tutmak" şeklinde tarif etmiştir. Dinde sahih kıyasa aykırı hiçbir nassın bulunmayacağını belirten İbn Teymiyye âdetâ fıkhî kıyastan daha çok mantıkî kıyası ön plana çıkarmıştır. Ona göre, sahih kıyas aynı zamanda adalete tâbi olmak demektir ve sahâbe ile tâbiîlerin kullandığı bir yoldur. Kıyas nassa aykırı düşmesi halinde ise, söz konusu kıyas fâsit olur. İbn Teymiyye, bir nassın kıyasa aykırılığını ileri sürerek nassı reddeden fakihleri sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre nas ile kıyas arasındaki ilişkide esas olan nassın kıyasa değil, kıyasın nassa uygun olmasıdır.

İbn Teymiyye'ye göre, kıyasla hüküm verme konusu üç kategoride değerlendirilebilir:

Birincisi: Delilleri tam olarak araştırmadan kıyasla hüküm vermektir ki, bu yol kesin olarak câiz değildir.

İkincisi: Araştırma halinde elde edilmesi mümkün olan deliller bulunduğu halde, onları araştırmadan kıyasla hüküm vermektir. Bu yol Hanefîlerin yöntemi olup bu şartlar altında kıyasa gitmek câiz olmalıdır. Ancak, bu tür kıyasla hüküm vermek Şâfiî ve Ahmed ile ehl-i hâdise mensup bilginler tarafından câiz görülmemiştir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel ve diğerleri kıyası teyem-

17. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XX, 10-14.
18. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel : Rivâye İbnihî Abdullah* (nşr. Züheyr Şâvîş), Beyrut 1988, s. 438-439.

müm derecesinde kabul etmişlerdir. Teyemmüme nasıl ki, su bulunmadığına dair zann-ı gâlib hâsıl olunca gidiliyorsa, kıyasa da nas bulunmadığına dair zann-ı gâlib hâsıl olunca gidilir.

Üçüncüsü: Delilleri araştırıp bu konuda herhangi bir nas bulunmadığına dair zann-ı gâlib meydana geldikten sonra kıyasa gitmektir ki, bu durumda kıyasla amel etmek tereddütsüz olarak câizdir.[19]

İbn Teymiyye'nin kıyasın meşrûiyetiyle ilgili yaptığı bu tasnîfe bakıldığı zaman, onun kıyas konusunda Hanbelî mezhebi ile tam bir uyum içerisinde olduğu görülür. Hanbelîlerin kıyasa daha az başvurması, selefî ve ehl-i esere mensup olmalarının tabiî bir sonucudur.

İbn Teymiyye, temelinde akıl (rey, istihsân) bulunan maslahat kavramına sübjektifliğinden dolayı ihtiyatla yaklaşmakla beraber, yine de onu belirli birtakım kural ve şartlarla disipline ederek sıkça kullanmıştır. Hatta mefsedet karşısında maslahat yönünü tercih etme prensibi, İbn Teymiyye'nin fıkıh usûlündeki en önemli özelliklerinden biri haline gelmiş ve her hukûkî işlemde öncelikle onun maksadını araştırmaya yönelmiştir. Şer'î kurallardan amacın, onun lafızları değil de maksatları olduğunu belirten İbn Teymiyye, bu sebeple akitlerin tefsiri sırasında iç irâdenin üstünlüğünü (sübjektif nazariye, irâde hürriyeti teorisi) savunmuş ve daha sonraları hukûkî bir kural olarak Mecelle madde 3'te yer alan, "Ukûdda i'tibâr makâsıd ve maânîyedir." ilkesine sıkça atıflarda bulunmuştur.

Bazı Fürû-ı Fıkıh Konularındaki Görüşleri

İbn Teymiyye bazı fürû-i fıkıh konularında şahsına mahsus görüşlere sahiptir. Bu konulara şu örnekler verilebilir:

Mukayyed su (meyve suyu, üzüm suyu, nohut suyu gibi) ile hadesten tahâret câizdir.

İçerisine necâset düşen az su, büyük suda olduğu gibi tadı, rengi ve kokusu değişinceye kadar temiz sayılır.

Mesâfenin uzun veya kısa olmasına bakılmaksızın, her yolculukta dört rekâtlı namazların farzlarının iki rekât olarak kısaltılması câizdir.

Kasden bir namazı terk eden kimsenin o namazı kazâ etmesi câiz olmayıp bunun için tövbe etmesi ve çokça nâfile namaz kılması gerekir.

Tilâvet secdesi yapabilmek için tahâret (abdest) şart değildir.

---

19. İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 330-331.

Cuma ve bayram namazı gibi namazların vaktinin geçmesinden korkan kişinin su bulunmasına rağmen hemen teyemmüm alarak söz konusu namazı kılması câizdir.

Gece zannederek Ramazan orucunu yiyen ve fakat gündüz olduğunu anlayan bir kimse orucuna devam ederse, bu orucu kazâ etmesi gerekmez.

İki ayağı tam bir şekilde kapatmayan mestlerin üzerine mesh yapmak câizdir.

Hayızlı kadının tavaf yapması câizdir.

Müslüman bir kişi Ehl-i kitab'a mensup bir zimmîye vâris olabilir.

Süs amacıyla kullanılan eşit ağırlıktaki gümüş takılar birbirleriyle aynı fiyata değil de fazlaya satılabilir ve fiyattaki bu fazlalık sanat (işçilik) karşılığı olarak kabul edilir.[20]

İbn Teymiyye'nin en çok tartışılan görüşleri ise, bilhassa talâk konusuyla ilgili olanlardır. İbn Teymiyye, bir kişinin hanımını bir mecliste aynı anda üç talâkla boşaması halinde, hem kendi mezhebinin hem de diğer mezheplerin hâkim görüşlerinin aksine, bununla üç talâkın değil, sadece tek bir talâkın gerçekleşeceğini ve bunun geri dönüşü mümkün olan (ric'î) bir talâk hükmünde olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Teymiyye'nin, bu konuda iddiâsını teyîd için Kur'ân, sünnet ve kıyastan getirmeye çalıştığı çeşitli deliller incelendiğinde de görüleceği gibi, bu mesele toplumun içinde bulunduğu dinî, ahlâkî ve sosyal problemlerle yakın ilgisi bulunan ictihâdî bir konu olup, bu hususta farklı bir sonuca ulaştığı için müctehid çeşitli sıkıntılarla karşılaşmamalıdır. Aksi halde, her müctehid ulaştığı "farklı" veya "yeni" bir ictihâddan dolayı sıkıntı ve hapislere düşerse, böyle bir toplumun ne problemlerini aşabilme ne de "kendi hayatını" yaşayabilme imkânı kalır.

Yine İbn Teymiyye, üç talâk ile boşanmış bir kadının tekrar eski kocası tarafından nikâh edilebilmesi için kendisini derhal boşamayı kabul eylemiş üçüncü bir şahsa (muhallil) nikâh edilmesini (tahlil, hülle) reddetmiştir. Ayrıca o, kadının âdet zamanında yapılan talâkların da hükümsüz olduğunu savunmuştur.

Bu arada, İbn Teymiyye'nin talâk konusunda en çok tartışılan ve hatta hapsedilmesine yol açan görüşü ise, yemin maksadıyla yapılan talâkın geçersiz olacağı, bunun "talâk (boşama)" değil, sadece "yeminden cayma (hıns)" olacağı ve dolayısıyla boşama değil de yemin hükümlerinin gerçekleşeceğini söylemiş olmasıdır.

---

20. İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, II, 404-405; Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, s. 141-145.

İbn Teymiyye, toplumda yaygın bir şekilde kullanılan ve pek çok âilevî problemlerin yaşanmasına sebep olan, "Şunu yaparsam veya yapmazsam hanımım boş olsun", "Şunu alırsam, şunu yersem, şunu giyersem ... hanımım boş olsun" gibi sözleri incelediği zaman, bunların talâk amacıyla söylenmediklerini, sadece söze güç ve kuvvet vermek, onu te'kîd etmek amacıyla kullanıldıklarını, dolayısıyla va'd edilen iş gerçekleşmediği zaman talâkın değil, yemin kefâretinin söz konusu olacağını ileri sürmüştür.[21]

İbn Teymiyye'nin bu görüşü, mezheplerin meşhur ve müftâ bih (tercih edilen) görüşlerine aykırı, yeni bir ictihâddır. Bu görüş, adı geçen konuda İslâm dünyasında yüzyıllardır süren anlayış ve uygulamaları sarstığı ve yargı kararlarını etkileyerek hukuk düzenini bozacak bir boyuta ulaştığı için İbn Teymiyye bazı emir ve sultanlar tarafından uyarılmış, hatta onun bu hususta fetvâ vermesi yasaklanmıştır. Ne var ki, İbn Teymiyye bu konunun ictihâdî bir mesele olduğunu ve hükümetin bu hususta kendisine müdâhale etme hakkının bulunmadığını, ayrıca bir âlimin ulaştığı bir hakikati hükümetten korkarak gizlemesinin câiz olmadığını savunarak kendi görüşünü açıklamaktan geri durmamıştır. Bunun üzerine 718/(1318), 719/(1319) ve 720/(1320) yıllarında yapılan çeşitli toplantılar sonunda, görüşlerinde ısrar etmek ve sultanın emirlerine karşı gelmekten dolayı hapsedilmesine karar verilmiştir.[22]

Diğer taraftan, devlet idaresi hakkında *es-Siyâsetü'ş-şer'îyye* adlı bir eser kaleme alan İbn Teymiyye, din ile devletin birbiriyle ayrılmaz bir bağ ile bağlı olduğunu kabul etmiştir. Ona göre, devletin yaptırım gücü bulunmazsa, dinî hükümler uygulanamama ve ihmal edilme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Ancak, ilâhî vahiy mahsulü olan hukuk kuralları bulunmadan da devlet bir zulüm aygıtı haline gelir. Bu durumda devletin görevi; adaleti gerçekleştirmek, ma'rûfu (iyiliği) emredip her türlü kötülükleri yasaklamak ve böylece tevhîdi gerçekleştirmek, hayatı ve bütün faâliyetleri Allah'a kulluk yapmaya ve ibadete adamış fertlerden oluşan bir toplumun kurulmasına çalışmaktır.

İbn Teymiyye, Hulefâ-yı Râşidîn'in meşrûiyetini benimsemekle beraber, ebedî olarak tek bir halîfeliğin gerekliliği prensibini kabul etmez. Ona göre, İslâm imanını belirleyen kelime-i şehâdet, sadece Allah'a ve Rasûl'üne itâat etmeyi gerektirir. Bu prensip ise, kendilerine itâat edilmesi gereken imamların sayısına herhangi bir sınırlama getirmez.

İbn Teymiyye'nin hilâfetle ilgili görüşlerinde, içinde yaşadığı dönemin özellikle Bağdad'ın Moğollar tarafından işgali ile Abbâsî hilâfetinin son bulması; Anadolu, Suriye, Mısır ve diğer bazı İslâm ülkelerinde küçük devletlerin kurulması gibi tarihî sebeplerin etkili olduğu söylenebilir. Çünkü Hanbelî mez-

---

21. İbn Teymiyye'nin talâkla ilgili görüşleri için bk. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, III, 3-177.
22. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 87, 97.

hebinin daha önceki dönemlerde yaşayan imamlarının hilâfet hakkındaki genel politikaları, küçük ve bağlı Müslüman devletlerin (tavâifü'l-mülûk) Abbasî hilâfetinin himâyesi altında toplanması doğrultusunda olmuştur.

İbn Teymiyye'nin idare hukuku anlayışında; devlet başkanı (imam) yönettiği insanların vekîli, vâlisi ve ortağıdır (şerîk). Bu sebeple de onun görevi, ilâhî vahiy mahsulü hukuk kuralları çerçevesinde helâller ve haramlar (emir ve yasaklar) düzenini inşâ etmek ve bu düzene karşı saygı duygusunu aşılamaktır. Ayrıca, toplumun her ferdi din kardeşlerine karşı ehliyet sınırları dâhilinde, nasihat etme görev ve hakkına sahiptir. Böylece bütün Müslüman fertler, iyiliklerin elde edilmesi ve kötülüklerin yasaklanmasına gayret etmiş ve inananların birliğini bozacak, toplumu parçalayacak her türlü hareketten sakınılması için çalışmış olurlar.

İbn Teymiyye'nin ekonomi anlayışı da yine toplumun önemi ve birliği üzerine kuruludur. O, mülkiyet fikrini benimsemekle beraber, zenginlerin de fakirlerin arkadaş ve ortakları olmasını önerir. Ayrıca o, rekâbet fikri yerine, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmayı teklif eder.

İbn Teymiyye, idarecilerin (devletin) zorunlu fiyat belirleme yetkisini (tes'îr) reddederek, bunun ancak tarafların görüşme ve anlaşması sonunda olabileceğini kabul eder. Ancak o, Allah tarafından emredilmeyen birtakım vergilerin devlet tarafından tarh edilmesini câiz bulur. Ona göre ilâhî vahiy, Fir'avun gibi bir idareci olmak için siyâsî gücü elinde bulundurmayı amaçlayan kişileri nasıl yermiş ve kınamış ise, Kârûn gibi zengin olmayı hedefleyen kişileri de aynı şekilde kınamıştır. İktisâdî hayatta her türlü tekelcilik, istifçilik ve fiyatlarla ilgili spekülasyonları reddederek âdil bir fiyat-ücret prensibine ulaşmaya çalışan İbn Teymiyye, Allah'ın kâfir bile olsa âdil devleti destekleyeceği, fakat mü'min dahi olsa zâlim devleti desteklemeyeceği anlayışına ulaşmıştır.[23]

İslâm toplumu içerisindeki çeşitli bid'at ve hurâfelerle mücâdele eden İbn Teymiyye, başta peygamberler olmak üzere, evliyâ veya fazîletli insanların takdîs edilmesine, onlardan istimdadda bulunulmasına (yardım, istigâse), onların dualarda aracı ve vesîle kılınmasına (tevessül), bu kişilerin kabir veya türbelerine ibadet kasdıyla ziyâretler yapılmasına karşı çıkmıştır. Bu konular içerisinde İbn Teymiyye'yi en çok meşgul eden, hatta onun hapse atılmasına sebep olan konu ise, ibadet kasdıyla kabirleri ziyârete gitme meselesidir.

Enbiyâ ve sâlih kişilerin kabirlerini ziyâret etmenin câiz olup olmadığı sorularına karşı, nebîlerin ve sâlih insanların kabirlerini ziyâret için husûsî yolculuğa çıkmanın bid'at olduğunu, Hz. Peygamber'in bunu emretmediğini, sahâbe ve tâbiîlerden hiçbir kimsenin bu işi yapmadığını ve hiçbir müctehid imamın

23. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ,* XXVIII, 63.

da bunu müstehab görmediğini belirten İbn Teymiyye, bu yolculuğun ibadet olduğuna inanan ve bu şekilde hareket eden kişinin Sünnet'e ve icmâya muhâlefet etmiş olacağını; bu yolculuğun tâat (ibadet) olduğu inancıyla sefere çıkılması halinde ise, Müslümanların icmâına aykırı olması sebebiyle, haram bir iş yapılmış olacağını söyler.[24] İbn Teymiyye bu görüşü için özellikle Hz. Peygamber'in, *"Ancak üç mescidi ziyâret için yol hazırlığı yapılır: Mekke'deki Mescid-i haram, Kudüs'deki Mescid-i aksâ ve benim mescidim."*[25] hadisini delil getirmiş ve bu hadiste adı geçen üç mescid dışındaki yerler için "ibadet" kasdıyla yolculuğa çıkılamayacağını, hatta yalnızca Hz. Peygamber'in kabrini ziyâret amacıyla yapılan seyâhatin dahi günah olduğunu ileri sürmüştür. Onun burada karşı çıktığı şey, "ibadet olduğu inancıyla" bu tür yerleri ziyâret amacıyla "yol hazırlığı yapmak", yani belirli günlerde, muayyen şekil ve şartlar altında buraları ziyâret etmek için hazırlanmaktır.

İbn Teymiyye'nin yukarıdaki görüşlerine genel olarak bakıldığı zaman tartışmaların mukaddes üç mescid dışındaki yerler için husûsî yolculukların yapılmaması (şedd-i rihâlin hürmeti), yemin kasdıyla yapılan talâkın geçersizliği, Allah'ın sıfatları, bid'at ve hurâfelerle mücâdele konularında yoğunlaştığı görülecektir. Aslında bu konular ehl-i hadis ile ehl-i re'y veya Selefîler ile Mu'tezile ve daha sonra da Eş'arîler arasında yüzyıllardır tartışılan meselelerdir. Ayrıca bizzat İbn Teymiyye'yi seven ve sayan birtakım Hanbelî mezhebine mensup âlimler de onun bazı fetvâlarının alınmaması gerektiğini söylemişlerdir.[26]

Tasavvufla İlgili Görüşleri

İbn Teymiyye tasavvufun zühd ve ahlâk boyutunu kabul etmiş ve bu çerçevede özellikle ilk dönem mutasavvıfları hakkında olumlu görüşler belirtmiştir. Ancak o, tasavvuf felsefesine ve bilhassa hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi kavramlarla ifade edilen görüşlere sert eleştiriler yöneltmiştir. İbn Teymiyye, genellikle "mütefelsife" diye nitelediği tasavvuf ehliyle bu konularda pek çok tartışmalar yapmıştır.

Vahdet-i vücûd anlayışında, kâinâtın varlığının Allah'ın varlığı şekline dönüştürüldüğünü ileri süren İbn Teymiyye, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Tevhîd muhdesle kadîmi birbirinden ayırmaktır." şeklindeki cümlesini naklederek ilk dönem sûfîlerinin vahdet-i vücûdçular gibi düşünmediğini vurgulamıştır.

---

24. İbn Teymiyye, *a.g.e.* XXVII, 184-193.
25. Buhârî, "Mescidü Mekke", 1, 6; Müslim, "Hac", 415, 512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 94; Tirmizî, "Salât", 126.
26. İbn Receb, *Kitâbü'z-zeyl alâTabakâti'l-Hanâbile*, II, 394.

İbn Teymiyye'ye göre Cehmiyye mensupları ile sapık filozoflar ve sekr haline mağlûp olan sûfîlerin sözlerinden kaynaklanan bu iddiâ, hulûl ve ittihâd düşüncesiyle yakın bir ilişki içerisindedir. Ona göre, vahdet-i vücûdçular Allah'ın, nebîlerin ve velîlerinin kaplarıyla insanlara küfür ve sapıklık şarabı içirmekte, gerçek velîlerin ifadeleri içine münâfık ve kâfirlerin sözlerini yerleştirip Müslümanlara sunmaktadırlar.

İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd konusu yanında hatm-i velâyet, ricâlü'l-gayb, Hurûfîlik ve Fir'avun'un imanı gibi konularda da tasavvuf ehlini Kitap ve sünnet çizgisinin dışına çıkmakla itham etmiştir.

Öte yandan İbn Teymiyye, Kitap ve sünnet çizgisinde bulunan sûfîleri tenkîd etmemiş; Ebû Süleyman ed-Dârânî, Cüneyd-i Bağdadî ve Ebû Osman el-Hîrî gibi sûfîlerin İslâm'a bağlılıklarını kendilerinden iktibaslar yaparak ifade etmiştir. Onun ilk dönem sûfîleri arasında en çok eleştirdiği mutasavvıf ise Hallâc-ı Mansûr'dur.[27]

Kitap ve sünnet dışına çıkan mutasavvıflar için "şeytanın velîleri" sıfatını kullanan İbn Teymiyye, Kur'ân'daki ilgili beyanları dikkate alarak takvâ sahibi her Müslüman'ın velî (Allah dostu) olduğunu, naslarda yer almayan "gavs" ve "kutub" gibi kelimelerin hiç kimseye unvan olarak verilmemesi gerektiğini söylemiştir.

İbn Teymiyye çeşitli tasavvufî hal ve makamların varlığını kabul etmekle beraber, bazı terimlerin sûfîler tarafından yanlış kullanıldığını ileri sürmüştür. Ona göre sabır, havf, recâ, rızâ, tevekkül, ihlâs ve şükür gibi kavramlar dinin aslî unsurlarından olmakla birlikte, meselâ tasavvufî eserlerde yer alan ve üzerinde önemle durulan "hüzün" böyle değildir. Allah ve Rasûlü hiçbir zaman hüznü emretmemiştir. Allah korkusuna yer vermeden sadece aşk ve muhabbeti öne çıkarmak da bir anlam ifade etmez.[28]

İbn Teymiyye'ye göre, mûsikiyle iç içe olan semâ meclisleri mutlaka uzak durulması gereken yerlerdir. İbn Teymiyye semâ kelimesinin sözlük anlamından hareketle, onun kapsamını Kur'an dinlemekle sınırlandırmıştır.[29] İbn Teymiyye semâ meclislerini "şeytânî" olarak niteleyip semâ yapanları da Kâbe'de ıslık çalıp el çırpan müşriklerle (8/Enfâl, 35) irtibatlandırmıştır. Ona göre, İslâm'ın ilk üç neslinde böyle bir uygulama olmadığı gibi, ilk dönem sûfîleri arasında da bu tür törenlere rastlanmaz.[30]

---

27. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî), Riyad 1381-86, X, 210, 412, 585; XI, 210; a.mlf., *el-Furkân*, Bağdad 1389, s. 39; a.mlf., *Mecmûatü'r-resâili'l-kübrâ*, Kahire 1385/1966, II, 311.
28. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, X, 5-6, 16, 207.
29. İbn Teymiyye, *el-Furkân*, Bağdad 1389, s. 96.
30. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâ'ili'l-kübrâ*, I, 318-319.

İbn Teymiyye tasavvufî ahlâk ve âdâbla ilgili bazı terimlere de mutasavvıfeden farklı olarak bakmıştır. Ona göre, nefis terbiyesini yalnızca şeyhe intisâb etmeye bağlamak yanlıştır. İman ve takvâ sahibi olan herkesten bu konuda istifâde edilebilir.[31] İbn Teymiyye sûfîlerin kendilerine has bir kıyâfet şekliyle dolaşmalarını yanlış bulur. Ona göre, yün elbise (sof) giyerek kişinin inanç veya takvâsı artmaz. Hırka ile ilgili olarak rivâyet edilen hadisler sahih değildir.[32]

İbn Teymiyye'ye göre, tasavvufî gruplarda sıkça rastlanan nefse eziyet etmek ve evlenmemek gibi eğilimler Hıristiyanlıktan; et yememek ve hayvan kesmemek gibi davranışlar ise Brahmanizm'den kaynaklanmaktadır. Ona göre, inzivâda aşırılığa kaçmamak gerekir; hayat boyu insanlardan uzaklaşmak yanlıştır, ancak ara sıra halvet ve itikâfa çekilmekte fayda vardır.[33]

İbn Teymiyye'ye göre, zikir Allah'ın emri olup şeklini Hz. Peygamber tayin etmiştir. Bununla birlikte, "lâ ilahe illallah" halkın; "Allah Allah" havassın; "hû hû" ise havâssü'l-havâssın zikri olduğu şeklindeki iddiânın aslı yoktur. Ayrıca halvete girenlere namaz ve oruç yerine bu tür zikirler tavsiye edilmemelidir.[34]

İbn Teymiyye'nin tasavvufî konularda yaptığı eleştirilere bakıldığı zaman onun tasavvufa hem metot ve muhtevâ hem de uygulama bakımından karşı çıktığı görülür. Ancak o, Kur'ân ve sünnette tavsiye edilen zühd ve takvâyı benimsemiş, hatta bunu bizzat kendi hayatında yaşamıştır.

İbn Teymiyye'nin tasavvufî yorumlardaki sübjektifliğe karşı sergilediği keskin tavrı ve bunları bid'at olarak nitelemesi, daha aşırı fikirlerin ortaya çıkmasına ve bunlardan kaynaklanan İslâm'ın ruhuna zıt uygulamaların halk arasında daha fazla yayılmasına engel olmuştur. Onun tasavvufa ve özellikle vahdet-i vücûd anlayışına yaptığı eleştiriler, kendisinden sonraki âlimler arasında bir hayli etkili olmuş, görüşlerini destekleyen veya karşı çıkan pek çok eser telif edilmiştir.[35]

İbn Teymiyye'nin kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi çeşitli alanlarda ileri sürdüğü görüşleri; ıslâh, teblîğ ve bid'atler konularındaki selefî tavrı ve mücâdelesi kendi döneminden günümüze kadar sürekli olarak gündemde olmuştur. Onun bu düşünceleri bugün de İslâm dünyasında birçok kişi ve hareket tarafından genel kabul görmüş, tevhîd akîdesini zedeleyici türden bid'at ve hurâfelerle mücâdelesi pek çok âlimin ve İslâmî hareketin ilgisini çekmiştir.

---

31. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XI, 514.
32. İbn Teymiyye, *a.g.e.* X, 61.
33. İbn Teymiyye, *a.g.e.* X, 426, 510, 513, 620, 623.
34. İbn Teymiyye, *a.g.e.* X, 395-396.
35. İbn Teymiyye'nin tasavvufla ilgili görüşleriyle için bk. Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyuddin – Tasavvufla İlgili Görüşleri", *DİA*, XX, 413-414.

İbn Teymiyye, inanç-ahlâk alanındaki sapmaları giderme ve fıkıh alanındaki donukluğu açma yönünde bir ıslâh projesini başlatmış, en azından kendi döneminde belli belirsiz var olan ıslâh düşüncesine hareket kazandırmış ve bunun teorik çerçevesini oluştururken dinin aslî kaynaklarına ve bu kaynakların ortaya çıktığı tarihî-içtimaî sürece başvurmuştur. Bu sebeple, kendisinden iki yüzyıl önce Gazâlî'nin yaptığına benzer şekilde, İslâmî karakteri gölgeleyebilecek mistik ve felsefî akımlara, halkın yanlış inanış ve uygulamalarına karşı dinin aslî kaynaklarına dönüş çağrısı yapmış, bid'at ve taklîde karşı çıkmıştır. Böyle olunca İbn Teymiyye'nin selefîliği, dinin aslî unsurları olan inanç ve ibadetler alanında öze dönüşü ve saflığı amaçlasa da hukuk sahasında akla ve yoruma geniş bir alan bıraktığı için İslâm toplumlarına geçmişi tekrar yaşatmayı değil, kendi dönemi ve sonrası adına çözüm üretmeyi, hatta devamlı kendisini yenilemeyi hedefleyen ıslahatçı bir niteliğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, onun selefî tavrı ile ıslahatçı çizgisinin birbirini tamamladığı görülür.

SONUÇ

Güçlü bir hâfızaya, derin bir Kur'ân ve sünnet bilgisine sahip olan İbn Teymiyye, başta akâid ve fıkıh olmak üzere çeşitli alanlardaki görüşleriyle ve halk arasında yaygın olan bazı anlayış ve uygulamalara karşı getirdiği sert eleştirileriyle, yaşadığı zamana ve özellikle Bahrî Memlûkları dönemine damgasını vurmuştur. Onun görüşleri çeşitli devlet adamları, ilim çevreleri ve geniş halk kitleleri arasında yeni tartışma ve kutuplaşmaları beraberinde getirmiş ve her dönemde onun savunucuları yanında, sert muhâlifleri de olmuştur.

Özgür düşüncesi ve susmak bilmeyen dili ve kalemi sebebiyle pek çok sıkıntılarla karşılaşan İbn Teymiyye'nin bütün hayatı medrese ile hapishane arasında geçmiştir. İbn Teymiyye'nin bu serdengeçtiliği, fikirlerini savunmadaki samimiyeti ve görüşleri uğrunda her türlü bedeli ödemeyi göze almış olması, tarih boyunca pek çok insanın onun peşinden gitmesine sebep olmuştur.

Görüş ve eleştirileriyle İslâm düşüncesinin gelişmesine önemli katkılarda bulunan İbn Teymiyye, eğitim ve öğretiminde ilhâmını Hanbelî geleneğinden almış olmakla beraber, etkileri sadece Hanbelî mezhebi mensuplarıyla sınırlı kalmamış, görüşleri günümüze kadar bütün İslâm dünyasında tartışılmaya devam etmiş mücâdeleci ve müctehid bir imamdır (Allah ondan razı olsun ve ona rahmet etsin!).

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye İbnihî Abdullah* (nşr. Züheyr Şâvîş), Beyrut 1988.

Ali b. Muhammed b. Abbâs el-Ba'lî ed-Dımaşkî, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye min fetâvâ Şeyhilislâm İbn Teymiyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî) Beyrut 1369.

el-Âlûsî, Hayreddîn, *Cilâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, Bulak 1298.

Ben. Cheneb, Moh., "İbn Teymiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, V/2, s. 825-829.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratüre*, Lieden 1943-49, II, 125-127.

———, *Supplement*, Leiden 1937-42, II, 119-126.

Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1981.

Gary Leiser, "Hanbalism in Egypt before the Mamlûks", *SI*, LIV (1981), s. 155-181;

George Makdisi, "Ibn Taymiya: A Sûfî of the Qâdiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, I, Leiden 1974, s. 118-129.

———, "Ibn Taymiya's Autograph Manuscript on Istihsân: Materials For the Study of İslâmic Legal Thought", *Arabic and İslâmic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*, Leiden 1965, s. 446-479.

İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, Beyrut, ts. Dâru'l-Cîl, I, 144-160.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâü müellefâti Şeyhilislâm İbn Teymiyye* (nşr. Selâhuddîn el-Müneccid), *MMİADm*, c. 28, 1372/1953, s. 371-395; Beyrut 1403/1983.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1981, XIII, 185, 241, 254, 255, 299, 302, 333-336, 344-345, 352; XIV, 14-254.

İbn Nâsıruddîn ed-Dımaşkî, *er-Reddü'l-vâfir* (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut-Dımaşk 1400/1980, s. 57-222.

İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 387-408.

İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1929, IX, 271-272.

———, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1984, I, 358-362.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Der'ü teâruzı'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979.

———, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (nşr. Hasaneyn Muhammed Mahlûf), Beyrut ts., Dârü'l-Ma'rife.

———, *el-Furkân*, Bağdad 1389.

——— , *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1983.

———, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-rasûl* (nşr. nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halvânî - Muhammed Kebîr Ahmed Şudrî), Beyrut 1417/1997.

———, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm* (nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl), Riyad 1404.

———, *Mecmûatü tefsiri Şeyhilislâm İbn Teymiyye* (nşr. Abdüssamed Şerefüddîn), Bombay 1374/1954.

———, *Mecmûatü'r-resâili'l-kübrâ*, Kahire 1385/1966, I-II.

——— , *Mecmûu fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî), Riyad 1412/1991, I- XXXIV.

———, *Minhâcü's-sünne* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I-II.

———, *Ref'u'l-melâm* (trc. Hayreddîn Karaman, *İsam Hukukunda Mezhebler* içerisinde) İstanbul 1971, s. 35-74.

İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zehebe*, Kahire 1350-51, VI, 80-86.

Jackson, Sherman A., "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1 Oxford 1994, s. 41-86.

Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye, Takıyuddîn – Tasavvufla İlgili Görüşleri", *DİA*, XX, 413-414.

Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takıyuddîn", *DİA*, XX, 391-405.

———, *İslâm Hukuk Tarihinde Hanbelî Mezhebi*, İstanbul 1999.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973-74, I, 74-80.

Laoust, Henri, "Ibn Taymiyya", *EI2* (İng.), III, 951-955.

———, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'apres Ibn Kathîr", *BÉO*, IX (1942-43), s. 115-162.

———, "Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides", *RÉI*, XXVIII (1960), s. 1-71.

Little, Donald P., "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, IV/3, Cambridge 1973, s. 311-327.

el-Makdisî, Burhâneddîn İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed fî zikri ashâbı İmâm Ahmed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, I, 132-139.

Mer'î b. Yûsuf el-Kermî el-Makdisî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâkıbı İbn Teymiyye* (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Beyrut 1406/1986.

Mîras, Kâmil, *Tecrîd-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Ankara 1970, IV, 221-229.

Muhammed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'asruhû, ârâühû ve fıkhuhû*, Kahire, ts, Dârü'l-fikri'l-Arabî.

Muhammed Yûsuf Mûsâ, *İbn Teymiyye*, Fecâle ts., Mektebetü Mısr.

Nizami, Khaliq Ahmad, "The Impact of Ibn Taymiyya on South Asia", *Journal of İslâmic Studies*, I, Oxford 1990, s. 120-149.

Nuaymî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 75-80.

Ömer Ferrûh, *İbn Teymiyye el-Müctehid beyne ahkâmi'l-fukahâ ve hâcâti'l-müctema'*, Beyrut 1411/1991.

Özervarlı, M. Sait, "İbn Teymiyye, Takıyuddîn – İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 405-413.

Safedî, Selâhaddîn Halil b. Aybeg, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât* (nşr. İhsan Abbas-Şükrî Faysal), Wiesbaden 1401-1402/1981-82, VII, 15-33.

Safiullah, Sheykh M., "Wahhâsim: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *HI*, X/1 (1987), s. 67-83.

Selâhuddîn el-Müneccid, *Şeyhülislâm İbn Teymiyye, sîretühû ve ahbâruhû inde'l-müerrihîn*, Beyrut 1976.

es-Sübkî, Takiyyüddîn, *er-Resâilü's-Sübkiyye fi'r-red alâ İbn Teymiyye ve tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrut 1403/1983.

eş-Şeybânî, Muhammed b. İbrahim, *Mecmûatü müellefâti Şeyhilislâm İbn Teymiyye*, Küveyt 1414/1993.

el-Uleymî, Ebü'l-Yümn, *el-Menhecü'l-Ahmed fî tabakâti ashâbi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaûd - Hasan İsmâil Merve), Beyrut 1997, IV, 151, 298, 312, 320, 321, 324, 239; V, 24-44, 50, 56, 62, 66-68.

Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye", *İbn Teymiye Külliyatı*, İstanbul 1986, I, 17-62 (Giriş kısmı).

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Muccemü'ş-şüyûh: el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1988, I, 56.

İLİM VE EYLEM ADAMI: İMAM İBN TEYMİYYE EL-HARRÂNÎ

Abdulhadi Timurtaş*

İslâm dünyasının büyük bir bölümünün, bir taraftan Moğolların diğer taraftan Haçlıların istilasına mârûz kaldığı bir dönemde, Müslümanların taklitçi zihniyete, sofî tarikatların şatahâtına ve İslâm akîdesinin kelâm ilmine esir düştüğü bir ortamda, uzun süreden beri İslâm dünyasının beklediği şahsiyet doğdu. Bu şahsiyet, bütün bu olumsuzluklara karşı mücâdele bayrağını açan İmam İbn Teymiyye'den başkası değildi.

İmam İbn Teymiyye, Hz. Peygamber, sahâbe ve saâdet asrında hâkim olan berrak İslâm inancının bulanıp tozlandığı bu çağda, yeniden berraklığına ve özüne kavuşması için mücâdele etti ve bir tohum ekti. Arkasından gelen öğrencileri İbn Kayyim el-Cevziyye, (751/1350), ez-Zehebî, (748/1347) ve İbn Kesîr (774/1372), bu tohumun yeşermesi için çalıştılar. Fakat bu tohum ancak XIX. yüzyılda filizlenebildi. Hindistan'da Şah Veliyyullah Dehlevî, Hicaz'da Muhammed b. Abdulvahhâb, Yemen'de Şevkanî, Şam'da Cemâleddîn el-Kâsımî ve Mısır'da Muhammed Abduh'un şahsiyetlerinde ortaya çıktı. Bugün Müslümanların büyük bir bölümü XIX. yüzyılda filizlenen o tohumun meyvesinden besleniyorlar. Öyleyse bu tohumu eken İmam İbn Teymiyye kimdir; nasıl bir kişiliğe sahiptir; hangi konularda mücâdele etmiştir?

---

* Yard. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: atimurtas71@hotmail.com]

KİMLİĞİ

Yaygın olarak İbn Teymiyye adıyla bilinen Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, 10 Rabîülevvel 661/22 Ocak 1263 tarihinde Helenistik dönemin en önemli kültür merkezlerinden biri olan, bugünkü Şanlıurfa'nın Harran ilçesinde doğdu.

İlimde büyük bir yeri olan bir aileye mensuptur. Kendisi henüz yedi yaşında iken ailesiyle birlikte bölgeyi işgal edip tarumar eden Moğolların zulmünden dolayı yurdunu terk edip dönemin ilim ve kültür merkezi olan Şam'a/Dimaşk'a hicret etti. Şam'da eğitiminin büyük kısmını Hanbelî mezhebinin büyük bir âlimi olan babasından gördü. Ayrıca biyografi kitaplarında belirtildiğine göre, iki yüz civârında âlimden dinî ilimlerin yanı sıra o dönemde yaygın olan muhtelif bilim alanlarında da öğrenim gördü. Güçlü bir hâfızaya, keskin bir zekâya sahip olan İbn Teymiyye, kısa sürede dinî ilimlerin tamâmını tahsil etti ve henüz on yedi yaşında iken ders vermeye ve kitap yazmaya başladı.

Hanbelî mezhebinin mercii olan babası Şeyh Abdulhalîm, hicrî 681'de vefât edince onun yerini oğlu İbn Teymiyye aldı. Daha 21 yaşında iken Şam'da Hanbelî mezhebinin tek mercii oldu. Böylece İbn Teymiyye'nin yıldızı parladı ve nâmı her tarafa yayıldı. Kendisine her taraftan talebeler yöneldi. O da büyük bir aşkla kendisini ilme verdi. İlmî tedrîsâtın yanı sıra Cuma günlerinde îrâd ettiği hutbelerle halkı aydınlattı ve halkın sorunlarıyla yakından ilgilendi. Hem halk, hem idareciler nezdinde büyük bir yeri vardı. İdareciler tarafından kendisine verilen her hangi bir görevi olmamasına rağmen halkın kendisine tanıdığı büyük bir konuma sahipti.

Kendi döneminde yaygın olan bid'at, hurâfe, din dışı inanç ve eylemlere karşı savaş açtı, bu uğurda mücâdele etmeyi görev bildi. Bu yüzden defalarca eziyet gördü ve zindanlara atıldı. Moğollara karşı mücâdelede halka öncülük etti, onları örgütledi; Şam'ı Moğollara karşı korumak için Mısır yöneticilerine gitti ve bir ordu maiyetinde Şam'a dönüp Moğolları dağıtmayı başardı.

Bu üstün mevkiinden dolayı akranı olan bazı hasetçiler tarafından kıskanıldı ve muhtelif iftirâ ve suçlamalar sebebiyle hem Şam'da, hem Mısır'da zindanlara atıldı, sürgün edildi. İçinde yaşadığı toplumda bulunan muhtelif fırka, mezhep ve ekollerin savundukları din dışı bid'at ve hurâfelerle mücâdele etti, reddiyeler yazdı ve tartışma oturumları düzenledi. Birçok âlim gibi aile kurmaya fırsat bulamadı ve zindanda iken ruhunu teslim etti.[1]

---

1. Hayatı ve düşünceleri için bkz. İbn Abdilhâdî, *el-Ukûdu'd-Durriyye min Menâkibi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.; Nedevî, *el-Hafiz Ahmed bin Teymiyye*, Ta'rîb, Saîd el-Azamî en-Nedevî, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1978; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Ka-

KİŞİLİĞİ

İnsanın kişiliğini oluşturan etkenler arasında aile, kültür, toplum ve bilgiyi zikredebiliriz. İbn Teymiyye'de görülen zekâ, cesâret, atılganlık ve sertliği Kürt olan ailesinden aldığı söylenebilir.[2] Diğer taraftan düşünce ve kültür alanında İbn Teymiyye'de görülen nasslara bağlılığı ve ilk dönem Müslümanların yolunu seçmesi, yine bu yolu öngören Hanbelî çevresinin etkisinden olmalıdır.

İbn Teymiyye'nin kişiliği hakkında söylenebileceklerin en azı, ilim ve eylem, düşünce ve kılıç adamı olduğudur. Adı, düşünce ve eylem olarak hakkı söylemek ve uygulamakla tanınmıştır. Pratik hayatını, gerçek İslâm'ın bayrağını yükseltme ve bid'atler ile sapıklığa direnme uğrunda mücâdeleye adamıştır. Bu yüzden o, dünyadan el etek çekmiş idealist bir düşünür veya bilgin değildir. İçinde yaşadığı toplumda iyiliği emretmiş ve kötülükten sakındırmıştır. Toplumun her kademesinde işlenen yanlışlara ve ortaya çıkan bid'atlere dikkat çekmiş ve düzeltmeye çalışmıştır. Öte yandan İslâm ümmetine yönelik kötü davranışlar içine giren düşmanlara karşı koymuş ve onlarla amansız mücâdeleye girişmiştir. Gazâlî, sûfiliğe dalarak dünyasından ve ondaki bozukluklardan el etek çekip kalemini kullanmakla yetinerek çevresindeki kötülüklerle fiilî mücâdele etmemişken, İbn Teymiyye, hayatını adadığı hatta uğrunda öldüğü gerçeklerle ilgili hiç kimseden korkmadan, kendinden emin bir şekilde görüşlerini dile getirmiş ve bildiği doğruları insanlarla paylaşmak istemiştir.

Hiç kimseden korkmaz bir ruh ve kişiliğe sahipti. Onun şu sözleri bu gerçeği çok açıkça ifade etmesi için yeterlidir: "Düşmanlarım bana ne yapabilirler ki? Benim gülistanım ve cennetim gönlümde, nereye gitsem benimle gelir, benden hiç ayrılmaz. Tecrîd edilip yalnız bırakılmam halvet, idam edilmem şehitlik, sürgün edilmem seyâhattir."[3]

Zühd hayatı yaşayan İmam İbn Teymiyye, zikir, ibadet ve duâda hiç kusur etmezdi. Son derece cesur ve korkusuzdu. Düşmana karşı savaşlara fiilen katılır, ata biner ve kılıç kuşanırdı. O, bir fikir ve ilim adamı olduğu kadar amel, hareket, mücâhede ve mücâdele adamıydı. Davet, irşad, iyiliği emir, kötülükten men onun din anlayışının temelini teşkîl ediyordu. Bir kalem ve kılıç kahramanıydı.[4]

---

hire, 1977; Heras, Muhammed Halil, *İbn Teymiyye es-Selefî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984; İstanbulî, Mahmud Mehdi, *İbn Teymiyye Betelu'l-Islâhi'd-Dîniyyi*, Dâru'l-Ma'rife, Dımışk, 1977; el-Akk, Halid Abdurrahman, *el-Usulu'l-Fikriyye li'l-Menâhici's-Selefiyye İnde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1995; Uludağ, Süleyman, *İbn Teymiyye Külliyatı*, (Giriş) Tevhit Yayınları, İst., 1986, I, 17-61; Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara, 2002, s. 21-41.

2. Bkz. Ebu Zehra, *a.g.e.* s. 18.
3. Bkz. Nedevî, *el-Hafız Ahmed İbn Teymiyye*, s. 165.
4. Bkz. Ebu Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 42-45.

Kitapları ortadadır; günümüzde hakkında uluslararası sempozyumlar düzenlenmekte ve tezler yazılmaktadır; ilmî kişiliği hakkında çok şeyler söylenmektedir.. Bunların yanında kendisini gören bazı bilginlerin onun ilmî kişiliği hakkındaki değerlendirmelerinden bazılarına yer vermek uygun olacaktır:

İbn Zemlekanî (727/1326) şöyle diyor:

"İctihâd şartlarına hakkıyla sahip olup mutlak müctehid olan İbn Teymiyye gibi hâfızası güçlü bir adam son beş asırda yetişmemiştir. Ona herhangi bir ilimden sorulduğunda, onu gören ve dinleyen kişi, onun ihtisas alanının bu olduğunu, bu daldan başkasını bilmediğini zanneder ve hiç kimsenin o dalı onun kadar bilemeyeceğine hükmederdi."[5]

İbn Dakîk el-Îyd (702/1302), "Allah'ın İbn Teymiyye gibi birini bu çağda yaratmış olabileceğine ihtimal veremezdim, çok güçlü bir hâfızası var. Bütün ilimler âdetâ gözünün önünde, dilediği bilgiyi anında alıyor, dilediğini terk ediyor."[6] diyerek ilmine ve hâfızasına hayret etmiştir.

İbn Teymiyye çok üretken ve verimliydi. Tefsir, kelâm, fıkıh konularında eserleri olduğu gibi, filozoflara, sûfilere ve çeşitli İslâmî fırkalara hatta Hıristiyan ve Yahudilere reddiye konusunda ve diğer ilim alanlarında üç yüz civarında eser bırakmıştır. Bu eserlerinin tamâmına yakın, külliyat olarak Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî el-Hanbelî tarafından düzenlenerek hazırlanmış ve Arabistan'da 37 cilt olarak *Mecmûu Fetâvâ Ahmed b. Teymiyye* adıyla basılmıştır.

İBN TEYMİYYE'NİN MÜCÂDELESİ

İmam İbn Teymiyye hayatını bir alana hasredip o alandan çıkmayan kimselerden değildir. O, ilimle, tedrîsâtla, telif ve irşatla uğraştığı gibi etrafında olup bitenlere karşı da sesini duyuruyordu ve sorumluluk hissediyordu. Toplum içinde kendini gösteren olumlu ve olumsuz oluşumlara, hâdiselere ve geleneklere müdâhale etmekten geri durmazdı. Dış düşmanların fiilî ve fikrî saldırılarına yönelik sorumluluğun sadece yöneticilere ait olmadığına, başta ulemâ olmak üzere halkın da sorumluluğu bulunduğuna inanıyordu. Bu inancı gereği dış düşmanlara karşı kılıcıyla ve kalemiyle savaşlara girdi ve ordular hazırladı. Bu onun önemli bir özelliğidir. Bunun için de üzerinde etraflıca durmak gerektiğine inanıyoruz. Gerçekten de İbn Teymiye'nin hayatı tamâmıyla cihad idi. Bunun için ilgili kaynaklara mürâcaat edilmelidir. Onun Haçlı-

5. İbn Abdilhâdî, *el-Ukûd*, s. 7.
6. İbn el-Verdî, *Tarihu İbn el-Verdî*, Matbaat el-Hayderiyye, Necef, 1969, II, 411.

ların bölgede bulunmalarıyla güç alan Hıristiyanlara karşı yürüttüğü cihadından biraz bahsedebiliriz:

- Haçlıların bölgeye gelmeleriyle İslâm topraklarında yaşayan Hıristiyanlarda bir hareketlilik gözlenir; dinlerine bağlılık bakımından güç buldular ve Haçlılarla iş birliği içine girdiler. Bu arada karalama ve iftirâ yoluyla İslâm'a yönelik savaştılar. İmam İbn Teymiyye, kendi döneminde Hıristiyanların bu fitne ve desîselerine karşı koydu ve Mesih'in getirdiği tevhîd dinini nasıl değiştirip tahrîb ettiklerini ortaya koydu. Bu konuda *el-Cevâbu's-Sahîh Li Men Beddele Dîne'l-Mesîh* adlı eserini yazdı. Ayrıca onları İslâm'a çağırdı ve onlardan düşmanla iş birliği yapanlara karşı savaşmanın gerekli olduğunu söyledi.
- Rasulullah'a (s.a.v.) söven Assâf en-Nasrânî'nin cezâlandırılması için Dârü'l-Hadîs müderrisi olan Şeyh Zeyneddîn el-Farikî ile birlikte Şam emîrinin yanına gidip durumu arz ettiler. Ardından Assâf'ın öldürüldüğü haberi yayıldı.[7]
- Haçlıların Şam'daki güçleri zayıflayınca bölgede yaşayan Hıristiyanların büyük bir kısmı gidip Kıbrıs'a sığındı ve beraberlerinde Müslüman esirlerini de götürdüler. Bu durum karşısında İmam İbn Teymiyye, Kıbrıs Kralı Sarevvan'a bir mektup yazarak onu İslâm'a davet etti ve papazların insanları nasıl yalan ve iftirâlarla aldattığını açıkladı. İbn Teymiyye, *er-Risaletü'l-Kıbrısiyye* diye bilinen bu mektubunda kralın dini, ilmi ve hakikati sevdiğinden ve insanlara iyi muâmele ettiğinden haberdar olduğunu belirttikten sonra onu, incelik, nezâket, edep ve saygı içeren bir üslupla İslâm'a ve gerçek inanca çağırır. Ardından ekleyerek şöyle der: "Eğer kral dilerse ilim ve hayır meselelerinde kendisine yardımcı olur ve sorularına cevap veririm. Nitekim bazı dinî ve dünyevî meseleler için Kıbrıs'a gelmeyi de düşünüyorum."[8]

  İbn Teymiyye, bu vesileyle Kıbrıs kralına, Moğollarla yaptığı görüşmelerde ellerinde bulunan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi bütün esirleri serbest bırakmalarının gerektiğinde ne kadar ısrarcı olduğunu ve sadece Müslüman esirlerinin serbest bırakılmasına râzı gelmediğini bildirir. İbn Teymiyye, mektubun sonunda sert bir üslupla şu uyarıda bulunur: "Ey kral! Allah'tan ve Resulünden bir dayanak olmadan hangi hakla kan akıtmayı, kadınları esir almayı ve başkasının mallarına el koymayı kendine revâ görüyorsun!"[9]

---

7. Bkz. İbn Kesîr, İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, ts., 13/353.
8. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Risaletü'l-Kıbrısiyye*, s. 54.
9. İbn Teymiyye, *a.g.e.* s. 71.

- İbn Teymiyye, Haçlıların bir daha dönmemek üzere Şam'dan çıkarılması için bizzat mücâdele etmiş, özellikle Akka'nın fethinde büyük kahramanlık göstermiştir. Fetih onun meşvereti ve askerî dehâsı sayesinde tamamlanmıştır.[10]

İbn Teymiyye, ister Şam'da ister Mısır'da olsun Hıristiyan din bilginleriyle bir araya gelip münâzara meclisleri düzenlemiş ve iddiâ ettikleri dinî inançlarını çürütmüştür.

* * *

İbn Teymiyye'nin esas maksadı ve gâyesi hangi yollarla ve hangi ihtiyaçların sevkiyle olursa olsun İslâm'a sonradan sokulmuş bid'at mâhiyetindeki inanç ve amellerden dini arındırıp onu sahâbe zamanındaki ölçüler içinde ortaya koymak, bir bütün olarak İslâm dinini onun ilk muhâtaplarının anladığı biçimde Arapça'nın kelime ve cümle yapısına sâdık kalarak anlamak ve anlatmaktır. O, böyle yapmayı her şeyden önce dinî bir görev bilmekte, Müslüman olmanın şartı saymaktadır. Bu doğrultuda Müslüman cemiyetlerinde müşâhede ettiği geriliğin, zayıflığın, kargaşanın, dağınıklığın, uyuşmazlıkların ve huzursuzlukların çaresi ve çözümü olarak İslâm dinini ve bu dinin kaynağı olan Allah ve Peygamber'den teblîğ edildiği safvet ve sadeliği ile anlamayı ve uygulamayı görmektedir.

İbn Teymiyye, bu hedefine ulaşmak için İslâm'ın özünden uzaklaşan, Ehl-i Sünnet dışı grup ve ekollerin yanı sıra, aynı durumdaki Ehl-i Sünnet olarak nitelendirilen kelâmî, tasavvufî ve fıkhî ekol ve mezhepler ile de mücâdele etmek zorundadır. Zaten en çok zorluk ve ızdırâbı da bu kesimle olan mücâdelesinde görmüştür.

Öyleyse İmam İbn Teymiyye, öze dönüş hareketini nereden ve nasıl başlatmalıdır? Onun hayatını ve mücâdelesini incelediğimiz zaman, yapmak istediği yenilenme ve düzeltme konusundaki çabaların, şu noktalarda geliştiğini görürüz:

a) Tevhîd inancının yenilenmesi, şirk nitelikli inanç ve geleneklerin bir daha geri gelmemek üzere ortadan kaldırılması.

b) Müslümanları gerçek İslâm'dan uzaklaştırma çabalarında büyük etkisi olan felsefe, mantık ve kelâm ilimlerinin eleştirisi, Kur'an ve sünnetin düşünce, yöntem ve biçimlerinin her yöntem ve biçimden üstün tutulması.

c) İslâm dışı din, fırka ve ekollerin Müslüman toplumun üzerindeki etkisinin önlenmesi, inançlarına, geleneklerine ve etkilerine karşı direnme ve halkı bilinçlendirme.

d) Dinî ilimlerin zamanın toz ve kirinden arındırılıp yenilenmesi ve İslâm düşüncesinin diriltilmesi.[11]

---

10. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/405.
11. Geniş bilgi için bkz. Nedevî, *el-Hafız Ahmed İbn Teymiyye*, s. 171.

İBN TEYMİYYE VE TEVHÎD İNANCININ DÜZELTİLMESİ

Kaynağını doğrudan Kur'an'dan alan İslâm akîdesi, ilk dönemde kurulan İslâm kültür ve uygarlığının temelini oluşturmuş; ibadet, ahlâk ve hayata yön vermiştir. Akîde, İslâm dininin merkezini oluşturur; onu belirli alanlarla sınırlandırmak yanlış olur. O, insanın ilgili bulunduğu bütün alanlarda var olmalı ve insana yön tayin etmelidir. İmam İbn Teymiyye, ilk İslâmî toplumun böylesi bir akîde üzerine temellerini attığını, insanların da sosyal hayatlarını buna göre sürdürdüklerini ve bu sayede mutluluğun sağlandığını düşünür.[12]

Daha önce de belirtildiği gibi İbn Teymiyye, İslâm toplumunun içine düştüğü karışıklık ve huzursuzluğun sebebinin ümmetin akîde konusunda uğradığı sapma ve bulaştığı bid'atler olduğunu görür. Dolayısıyla İslâm ümmetinin yeniden hak ettiği yere çıkması ve eski onur ve medeniyetini kazanması bu yanlışlıklardan dönmesine, Kur'an ve sünnet çizgisinde yaşamasına bağlıdır.

Abdulcelil Candan, *Ulemânın Gücü* adlı eserinde İmam İbn Teymiyye'nin tevhîd akîdesinin düzeltilmesi hususunda harcadığı çabaya dair şöyle diyor: "İbn Teymiyye, ömrünün tamamını şirk ve ona giden yollarla mücâdeleyle geçirdi. İbn Teymiyye, insanların ilahlaştırıldığı, Allah'tan çok insan ve türbelere ellerin açıldığı, arzu ve taleplerin kendilerinden istendiği bir dönemde yaşadı. O dönemde helâl ve haramı insanlar belirliyor, Hz. Peygamber'e arz etmeleri için türbelere istekler sunuluyordu. İnançlarına göre Hz. Peygamber'e arz edilecek istekler ancak yatırların vasıtasıyla Allah'a ulaştırılabiliyordu. Yine o dönem inançlarına göre dünyayı onlar idare ediyor, erzâkı onlar paylaştırıyordu. O dönemde Moğollar Şam'a girince söz konusu inanç mensupları çareyi Ebu Ömer'in kabrine sığınıp ondan yardım dilemede bulmuşlardı. Birbirlerine şu tavsiyede bulunuyorlardı:

"Ey Moğollardan korkanlar!
Ebu Ömer'in türbesine sığınsanıza!"

İbn Teymiye'nin şirkle mücâdele ve tevhîdi pekiştirmedeki yöntem ve referansı Hz. Peygamber ve ashabının yaşamış oldukları tevhîd anlayışıydı. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra baş gösteren riddet hareketlerine karşı hiçbir sahâbî, Hz. Peygamber'in kabrine gidip de; "Ey Allah'ın Resulü! Mürtedler her tarafı işgâl etti, onları yok et, bizleri kurtar." demedi. Hz. Ebûbekir ashâbı topladı yılmadan, çekinmeden onlara karşı hazırlıklar yaptı. "Sağım soluma muhâlefet etse de Hz. Peygamber'in sünnetini ihyâ etmeye, İslâm topraklarını savunmaya devam edeceğim." dedi ve riddet hareketlerini etkisiz hale getirdi.

---

12. Bkz. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 58

İbn Teymiyye, Moğollara karşı savaşa katıldı. Beraberinde dönemin sultanı da vardı. Sultan, Moğol ordusunun çokluğunu görünce korktu ve paniğe kapıldı. "Ey Hâlid b. Velîd yetiş! İmdat! İmdat!" dedi. İbn Teymiyye ona şiddetle karşı çıktı ve "Ey şu, bu yetiş," diyeceğine, "Ey cezâ gününün sahibi Allah'ımız! Yalnız sana ibadet eder ve senden yardım dileriz. Bize yardım et." biçiminde duâ et." diyerek[13] onu uyardı.[14]

Bu düşünceden hareketle diyebiliriz ki; İbn Teymiyye, büyük bir çaba harcamış, sapma olarak gördüğü fikir ve akımlarla yazılı ve sözlü mücâdelelere girmiştir. Bu mücâdeledeki tek amacı, akîdeyi dayanması gereken temellere, yani Kur'an ve sünnet çizgisine çekmektir. Zira ona göre akîde, felsefecilerin ve kelâmcıların kîl u kâllerine, sûfîlerin şatahâtına değil, Kur'an'a dayanmalı, sünnet ve ilk dönem Müslümanların uygulamalarıyla yolunu aydınlatmalıdır.[15]

İbn Teymiyye bu çizginin dışında gördüğü fırka, akım ve fikirlere karşı suskun kalmayıp onları doğru çizgiye davet etmiş, sözlü ve yazılı olarak iddiâlarını tartışarak çürütmeye çalışmıştır. Meselâ, Nusayrîler ve İsmâilîler gibi aşırı Şia gruplarına karşı *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi'ş-Şîati ve'l-Kaderiyye*; Cehemiyye'ye karşı *Telbîsü'l-Cehemiyye fi Te'sîsi Bidâihimü'l-Kelâmiyye*; akıl ve nakil çatışması söz konusu olduğunda naklin veya aklın öncelikliği fikirlerine karşı da *Muvâfakâtü Sahîhi'l-Menkûl li Sârihi'l-Ma'kûl* ve *el-Cem'u Beyne'l-Akli ve'n-Nakli* adlı eserlerini yazmıştır. Ayrıca Şeyh Adî b. Müsâfir el-Hakkarî'nin müntesiplerinin tarîkatta sonradan çıkarttıkları bid'at ve hurâfelere dikkat çekip hatalarını düzeltmeleri için yetmiş sayfalık bir mektup yazarak onların inanç konusundaki bid'atlerini çürütmüş ve gerçek İslâm akîdesini özetlemiştir. Daha sonra bu mektup *el-Vasiyyetü'l-Kübrâ* adıyla tanınmıştır.[16]

Tevhîd akîdesini düzeltme konusunda İbn Teymiyye, İslâm dâiresinin dışında gelişen fikirlere de karşı çıkıp kadim filozofların düşüncelerini eleştirmek amacıyla *Kitâbun fî İbtâli Kavli'l-Felâsifeti bi Kidemi'l-Alemi, er-Reddu Ale'l-Mantikiyyîn* ve *Nakdü'l-Mantık* gibi eserlerini yazmıştır. Bunların dışında Yahudi ve Hristiyanların dinlerinde yaptıkları tahrîfâtlara karşı da mücâdelesini sürdürmüş ve bu konuda şu iki eserini yazmıştır: *el-Cevâbu's-Sahîh li Men Beddele Dîne'l-Mesîh, İktidâü's-Sırâti'l-Mustakîm Li Muhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm.* Bu eserleriyle İbn Teymiyye, çağında revaçta olan fırka, mezhep, ekol, din ve kültürleri çok iyi bildiğini ve iyi bir tartışmacı olduğunu isbât etmiştir.

---

13. Nedvî, *el- Hafız İbn Teymiye*, s. 176.
14. Bkz. Candan, Abdülcelil, *Ulemanın Gücü*, Ahenk Yayınları, Van, 2003, s. 170.
15. Bkz. Alvânî, Taha Cabir, *İbn Teymiyye ve İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, Dar el-Âlemiyye Li'l-Kitabi'l-İslâmî, Riyad, 1995, s. 30.
16. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, III, 363-430.

İBN TEYMİYYE VE TASAVVUF

İbn Teymiyye'nin tasavvufun amansız bir hasmı olduğu görüşü yaygındır. Oysa bu görüş son derece yanlıştır. Zira o, gerçek İslâm tasavvufunu sadece tasvîb etmekle kalmamış, onu incelemiş, tahlil ve izah etmiş, sonra da bu hayatı bizzat yaşamak için bütün gücünü harcamıştır. İbn Teymiyye'nin *es-Sûfiyye ve'l-Fukarâ*, *el-İstikâme*, *Risâletün fi Emradî'l-Kulûb* ve *et-Tuhfetü'l-Irâkiyye fi'l-Âmâli'l-Kalbiyye* gibi eserleri ve yaşantısı bunun en açık kanıtıdır.

Her şeyden önce İbn Teymiyye, ilk sûfîleri ve onların anladığı tasavvufu esas itibariyle kabul etmekte, ancak şerîata uymadığına inandığı bazı sözlerini tenkîd etmektedir. O, tasavvuf medreselerinin başlangıcı ile daha sonraları vardığı dervişlik ve tarîkat şekli arasında özellikle ayırım yapmaktadır; başlangıç itibariyle tasavvuf, Kur'an ve sünnet ile bağdaşan doğru temeller üzerine kuruldu; ancak sonraları bu doğru temeller unutuldu ve tasavvuf medreselerinin ilk kurucularına birçok bid'at, hurâfe ve sapkınlıklar nisbet edildi. Bu konuda İbn Teymiyye şöyle diyor:

"Şeyhü'l-İslâm Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Yûsuf el-Kuraşî el-Hakkarî, Arif-i billah önder Adî b. Müsafir el-Emevî ve onların yolunda gidenler gibi aranızdaki eski tasavvuf önderleri, fazîlet, din ve takvâ sahibi idiler, sünnete tâbi olmalarından Allah onların mertebelerini yükseltmiş ve makamlarını yüceltmiştir."[17]

Sûfî tarîkatlarının, zikir halkalarında ortaya çıkarttıkları raks, def ve müzik gibi bid'atler hakkında görüşü sorulduğunda İbn Teymiyye şu yanıtı vermiştir:

"Def çalmayı, raks etmeyi ve müzikli şarkı söylemeyi ibadet edinmek, Füdayl b. İyâd, İbrâhim b. Edhem, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ma'rûf el-Kerhî ve Seriyy es-Sakatî gibi büyük şeyhlerin ve ilk devir Müslümanların uygulamadıkları bir bid'attır. Aynı şekilde Şeyh Abdülkâdir, Şeyh Adî, Şeyh Ebû Medyen ve Şeyh Ebu'l-Beyân gibi son devir tasavvuf şeyhleri de bunları yapmamışlardır. Bunların tamâmı bu tür bid'at semâya (zikre) katılmamışlardır. Onlar peygamber ve etbâı gibi Kur'an okuyup dinlemiş, şerîata uygun zikirde bulunmuşlardır."[18]

İbn Teymiyye bu esas üzere tasavvufa bakmıştır ve onu Kur'an ve sünnet çerçevesinde değerlendirmiştir. Tarîkatlarda görülen bid'atleri tartışırken o, hep ilk kurucularını savunmuştur. Meselâ Rüfaiyye tarîkatı hakkında şöyle diyor:

"Baş açık dolaşmak, saçı bağlamak ve yılanları beraberlerinde taşımak gibi (bid'atlere) gelince, bunlar Şeyh Ahmed er-Rüfâî'nin ve başka herhangi sâlih kullardan birinin kabul ettikleri bir yol değildir. Bunlar Şeyh'in ölümünden uzun zaman sonra bazı mensupları tarafından ortaya çıkartılan bid'atlerdir."[19]

---

17. İbn Teymiyye, *a.g.e.* III, 377.
18. İbn Teymiyye, *a.g.e.* XI, 604.
19. İbn Teymiyye, *a.g.e.* XI, 494.

İbn Teymiyye, hulûlcü diye Hallac tarzı tasavvufu ve ittihatçı diye İbn Arabî tarzı tasavvufu reddetmiş, şeyhlerden imdat istemeye, yatırlardan medet ummaya karşı çıkmıştır. Kur'an ve sünnet dışında bir takım âdâb, erkân ve kavramlara dayanan tarîkat ve tekke tasavvufunu hiçbir şekilde kabul etmemiştir.

İbn Teymiyye'ye göre tevhîd inancıyla çeliştiği gerekçesiyle vahdet-i vücûd inancı küfür, onu tesis eden İbn Arabî de kâfirdir. Bu görüşlerinden ötürü Şam'da Rüfâîlerle, Mısır'da Vahdet-i Vücûdcular ve İbn Atâullah el-İskenderi'nin taraftarlarıyla çatışmıştır.[20]

İmam İbn Teymiyye, gençliğinde bir grup tasavvuf ehliyle bir araya gelir. Bu esnâda zikir etmek için halka oluştururlar, ancak kendisi buna katılmaz. Bu olayı kendisi şöyle anlatır: "Gençliğimde zühd, ibadet ve irâde ehlinden bir topluluğun arasında bulunduğum bir sırada bu seçkin grupla geceledim. Zikir halkasını oluşturup beni davet ettiler, ancak kabul etmedim. Benim için ayrı bir yer tahsîs ettiler orada oturdum. Cehrî zikre başlayıp vecde girdiler. Zikir halkasını yöneten büyük şeyh, söz konusu vecd halinde iken bana şöyle seslendi: Ey falanca! Sana büyük bir feyz/şans geldi gel payını al. Kendi içimde dedim ki: (Bir araya geldiğimizde kendilerine de açıkça söyledim) Bana gelen o feyz/hayır size helâl olsun. Muhammed b. Abdullah'ın yolu dışında başka bir yolla gelen hiçbir hayrı/rızkı yemem. Aralarında bilgi ve ilim sahibi olan bazılarından öğrendim ki, yanlarında cinler ve aralarında içkiden sarhoş olanlar vardı.[21]

Bu şekilde İmam İbn Teymiyye, kendi döneminde yaşayan tasavvuf ehliyle çok kere karşı karşıya kalmıştır. Savundukları doğruları onaylamış ve kendileriyle aynı düşündüğünü belirtmiştir. Ancak şerîata uygun düşmeyen hal ve düşüncelerinin yanlışlığını da belirtmekten geri durmamıştır. Vazgeçmediklerinde de onlarla amansız mücâdelelere girmiştir. Bu bağlamda sahip olduğu ilimle yanlışlıklarını ortaya koyarken, sahip olduğu konum ve güçle de onları tövbe etmeye davet etmiş ve yetkililerin yardımıyla onları vazgeçirmeye çalışmıştır. Özellikle ateşe girmek gibi aldatmacalı davranışları yüzünden kendilerine meydan okumuş ve sıcak su ve sirkeyle bedenlerini yıkamaları şartıyla birlikte ateşe gireceğini söylemiştir. Bu tür şarlatanlıkların şerîatta yeri olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine söz konusu grup tövbe edip kitap ve sünnete dönmüştür.[22]

Özetle İbn Teymiyye, sünnete dayalı tasavvufu bid'atlere dayalı olandan ayırt etmekte, birincisini söz ve haliyle tasvip edip yaşamaya çalışmakta, ikincisine de her bid'atte olduğu gibi savaş açmaktadır. Nitekim çoğu kez sohbetlerinde

---

20. Bkz. Uludağ, *İbn Teymiyye Külliyatı*, (Giriş), s. 42-43.
21. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 10/418-419.
22. Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.* 11/456-457, İbn Abdilhadi, *el-Ukûd*, s. 194, İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/36.

ve kitaplarında Cüneyd el-Bağdadî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdulkâdir el-Geylani ve benzer tasavvuf erbâbını överek onların örnek alınmasını tavsiye ederdi.[23]

İBN TEYMİYYE VE TAKLÎD

İmam İbn Teymiyye, çağında alışagelmişin dışında hiçbir surette taklitçi olmadı ve taraf tutmadı. O, her zaman delîle uyardı. Ona göre delîlin gücü her gücün üstündedir. Her ne kadar o, Hanbelî usulünü benimsemiş, eserlerinde sık sık İmam Ahmed'den nakillerde bulunmuş olsa da bu onun taklîdî bir şekilde bağlandığı anlamına gelmez. Çünkü zaman zaman Hanbelîlerin görüşlerini de eleştirdiği görülmektedir. Muâsırları, isimlerine göre şahıslara tâbi olurken kendisi, kimden ve nerede olursa olsun şer'î delîle tabi olurdu.

İbn Teymiyye, genelde Kur'an ve sünnete en yakın bulduğu görüşü tercih ettiği gibi, zaman zaman görüşler arasından tercihte bulunmaksızın yeni ictihâdlarda bulunurdu. O, ictihâdı nass merkezli olarak yapmakta, Kur'an ve sünnet metinlerini te'villere dalmadan ele alıp neticeye ulaşmaya çalışmaktadır.[24]

Taklit otoritesine baş kaldırmaya muktedir zihniyetlerin azlığıyla birlikte İbn Teymiyye, döneminde taklit zihniyetini beslemeye çalışan mukallid fakihlerinin resmî terör mâhiyetinde estirdikleri fikrî terör de vardı. Ancak İbn Teymiyye bütün bunları aşıp ender görülen bir cesâretle bu engelleri geride bırakmayı başardı.

Burada belirtmek istediğimiz şudur: İbn Teymiyye döneminde ictihâd hemen hemen yok olmuş, yerini körü körüne bir taklitçilik anlayışına terk etmiştir. İbn Teymiyye bunun zararını fark ettiği için bu konuda çok kararlı bir mücâdele sergilemiş, bu kararlılığıyla başta dönemin hükümdarları olmak üzere birçok kişinin tepkisini çekmiş ve bu uğurda hapse girerek hayatını böyle bir hapis sırasında yitirmiştir.

İBN TEYMİYYE'NİN ELEŞTİRİ YÖNTEMİ VE TEKFİR MESELESİ

İbn Teymiyye'in yaşadığı dönemde muhtelif fırkalar arasında şiddetli bir mücâdele vardı. İbn Teymiyye kendisini böyle bir ortamda bulmuş ve mücâdelenin bir tarafı olmuştur. Ancak o, taraflardan birinin yanında değil, yeni bir

23. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XI, 239 vd.
24. Bkz. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 61.

taraf oluşturarak mücâdeleye girişmiştir. Her fırka haklılığını savunmakta ve insanlar üzerinde etkin olmaya çalışmaktaydı.

İbn Teymiyye, bu mücâdelesinde ağırlığı yazılı alana vermiş ve eleştirdiği fikirlerle ilgili yukarıda işaret edildiği gibi çok sayıda eser kaleme almıştır. Böylece İslâm tarihinde modern eleştiri yöntemlerini ilk kullanan İbn Teymiyye olmuştur. Onun eleştirmekten gâyesi Gazâlî'de olduğu gibi yıkmak değil, binâ edip gerçeğin ortaya çıkması idi. Bu yüzden o, sadece bir fırka, ekol veya mezhebi eleştiri oklarına hedef tutmadı; tersine çağında bâtıl gördüğü bütün fırka ve doktrinlere yönelik eleştiride bulundu; ayıp, kusur, hatâ ve yanlışlıklarını ortaya çıkardıktan sonra konuya dair takip ve kabul edilmesi gereken gerçeği açıklıyordu. Aynı zamanda bu fırkalardan birinde herhangi bir gerçeği gördüğü zaman hemen itiraf eder ve övgü yağmuruna tutardı.

Diğer taraftan hemen ilk başta hasmını küfür, fısk veya bid'at ile ithâm ederek onun karşısına çıkmazdı. O, bilgi yöntemleriyle hasmının aklına girmek için var gücünü harcardı. Buna rağmen karşı taraftan bildiği gerçeğe yönelme yerine bâtılda ısrâr edildiğini gördüğü zaman tasalanır ve üzüntüye boğulurdu. Bazen bu üzüntüsü onu tedirgin edip hasmına karşı hiddetlendirirdi. Bu halde iken İslâm ümmetinin içinde bulunduğu olumsuz koşulları da hatırlayınca hiddetine yenik düşer, eleştiri sınırını aşıp hasmını bid'at, fısk, sapıklık ve bazen de küfürle nitelendirmeye kadar giderdi.[25] Ancak İbn Teymiyye'nin bu tavrı, ilk başta değil en sonda başvurduğu irâde dışı bir hal idi. İlk tavrı yukarıda da belirtildiği gibi ümmete gerçeği göstermeyi hedefleyen ihlâslı, fikrî ve ilmî tartışma ve diyalog idi.

Öte taraftan Ehl-i Sünnet dışındaki fırka ve ekollere karşı takındığı bu sert tavrında o dönemdeki koşulların etkisi vardır. Meselâ dağlarda barınan Râfizîler, İsmâilîler ve Nusayrîler, düşmanla işbirliği içinde olup Müslüman esirleri düşmana para karşılığında satıyorlardı. İmam İbn Teymiyye, bunlar hakkında savaş fetvâsını vermiş ve hazırlanan orduya bizzat katılarak bunların maddî ve mânevî zararlarını önlemeye bi'l-fiil çalışmıştır.[26]

Ancak normal şartlarda İbn Teymiyye, eleştirilerinde ihtilaflı konuları analiz etmeye, ihtilafı oluşturan ögeleri açıklamaya; aklî ve naklî delilleri sunarak bilimsel tartışma yöntemleriyle hasmını ikna etmeye çalışırdı. Eş'arîler, Mu'tezile ve sûfîlerle girdiği tartışmalar bunun için örnek gösterilebilir niteliktedir.

Muhâlifini tekfîr etmeye gelince; İbn Teymiyye, bunun taklitten, taassuptan, ihtilaf âdâbını hiçe saymaktan ve düşünce kıtlığından kaynaklandığını be-

---

25. Örnek olarak bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, III, 381-384 ve XVIII, 398 vd. bulunan Sultan en-Nâsır'a gönderdiği mektup
26. Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, ts. XIV, 35.

lirtir. Bu yüzden kendi çağında yaygın olan bir fırkanın diğerini tekfir etme fenomeni ile ilgili üzüntüsünü dile getirmiş ve bu hususta haddini aşanları Allah'a tövbe etmeye çağırmıştır. O şöyle diyor:

> "...Bir grubun Müslüman olan başka bir grubu tekfîr etmesi, mallarına el koymayı ve canlarına kıymayı helâl görmesi tahammül edilmez bir bid'attır... Sahâbe ve diğer Müslüman önderleri, her hatâlı söz söyleyenin sözü sünnete aykırı olsa bile tekfîr edilmemesi gerektiği görüşü üzere birleşmişlerdir. Her hatâ edeni tekfîr etmek icmâya aykırıdır... Denk olmadıkları gerekçesiyle İbn Marzuk'un etbâlarının el-Avfî'nin etbâlarıyla evlenmeyi yasaklama yetkileri yoktur. Zira Allah katında insanların en üstünü kim olursa olsun en takvâlı olanıdır."[27]

Demek ki İbn Teymiyye diğer İslâm ulemâsı gibi kıblesi bir, kitabı bir, Rabbi bir ve peygamberi bir olanların birbirlerini tekfîr etmelerine rıza göstermemiştir. Ona göre açıkça inkâr ve küfrünü belirtip âhireti inkâr edenler ancak tekfîr edilebilir. O, şöyle diyor:

> "...Müslümanlar kelime-i şehadeti getirmeyenin kâfir olduğu hususunda birleşmişlerdir. İslâm'ın diğer dört rükünleri hakkında ise onların gereğini yapmayanın tekfîr edilmesi husûsunda ihtilaf etmişlerdir... Ehl-i Sünnet'e göre, günah işlemekle kişi tekfîr edilemeyeceğini söylediğimizde zina ve içki gibi günahları kast ediyoruz. İslâm'ın dört rüknünün terkinden kaynaklanan günah hususunda bilinen meşhur ihtilaf vardır."[28]

Araştırıldığı takdirde İmam İbn Teymiyye'nin bu konuya dair ciltler tutacak kadar sözlerine rastlanır.

SONUÇ

Elbette İmam İbn Teymiyye gibi ansiklopedik ve ender bir şahsiyeti her yönüyle böylesi kısa bir çalışmada ele almak mümkün değildir. Bundan dolayı sonuç olarak diyoruz ki: İbn Teymiyye'yi sevenler, savunanlar ve kendisine tam mânâsıyla bağlı kalanlar, onun yaşadığı çağda ve bu çağı takip eden çağlarda da vardı. Fakat tasavvufun gittikçe yaygınlık kazanması, Eş'arîliğin Ehl-i Sünnet'in resmî akîdesi haline gelmesi, felsefî faâliyetlerin duraklaması ve hadis ehlinin gittikçe azalması İbn Teymiyye'nin unutulmasına, hatta fikir ve ka-

---

27. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, VII, 680-686.
28. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, VII, 302.

naâtlerinin tehlikeli ilan edilip mahkum edilmesine ve kendisinin de şüpheli ve akîdesi zararlı bir kişi olarak bilinmesine sebep oldu. Beş-altı asır İbn Teymiyye bu halde kaldı.

Ancak daha sonra İbn Teymiyye'nin fikir ve kanaâtleri XIX. asırda rağbet görmeye ve eserleri Müslümanların gündemine gelmeye başladı. Bu asırda, İbn Teymiyye kaynaklı tefekkür yeniden hayat bulmaya ve gittikçe artan bir nisbetle İslâm düşüncesine tesir etmeye başladı. İbn Teymiyye'nin bütün haşmet ve azametiyle dirilip İslâm düşüncesindeki tahtına oturmasına yol açan ilmî ve fikrî hareketler şöyle gelişti:

Hindistan'da Şah Veliyyullah Dehlevî (1174/1761), Hicaz'da Vehhâbîlik hareketinin kurucusu Muhammed b. Abdulvahhâb (1206/1792), Yemen'de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (1250/1834), yine Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (1247/1831), Mısır'da Cemâleddîn el-Afgânî (1315/1897) Muhammed Abduh (1323/1904), Ferid Vecdi (ö.1953) ve Reşid Rızâ (ö. 1935) tecdîd ve ıslâhat hareketlerinde büyük ölçüde İbn Teymiyye'yi örnek aldılar, ondan istifâde ettiler. İçtihâda taraftar, taklîde karşı olmaları, geniş ölçüde Eş'arî kelâmı ile tarîkatçılığı reddetmeleri, İbn Teymiyye ile birleştikleri noktalar oldu.

Daha sonra Mısır, Suriye ve birçok İslâm ülkesinde faâliyet gösteren İhvân-i Müslimîn hareketi, Mevdûdî, Muhammed Gazâlî, Nedevî ve Yûsuf el-Kardavî gibi Müslüman bilgin ve düşünürler fikrî ve ictimâî faâliyetlerinde İbn Teymiyye'yi örnek aldılar. Böylece XIX. asırdan bu yana İslâm dünyasında İbn Teymiyye'nin düşüncelerinden esinlenen kuvvetli bir hareket ve akım yaygınlaştı. Bu akım doğrudan veya dolaylı olarak bütün Müslüman milletleri az veya çok etkisi altına aldı. Bu yüzden hakikaten İmam İbn Teymiyye okunmaya ve anlaşılmaya değer ender bir şahsiyettir.

KAYNAKÇA

el-Akk, Hâlid Abdurrahman, *el-Usûlu'l-Fikriyye li'l-Menâhici's-Selefiyye İnde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1995.

Alvânî, Tâhâ Câbir, *İbn Teymiyye ve İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, Dar el-Âlemiyye Li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Riyad, 1995.

Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara, 2002.

Candan, Abdülcelil, *Ulemanın Gücü*, Ahenk Yayınları, Van, 2003.

Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1977.

Heras, Muhammed Halil, *İbn Teymiyye es-Selefî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

İbn Abdilhâdî, *el-Ukûdu'd-Durriyye min Menâkibi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İbn el-Verdî, *Târîhu İbn el-Verdî*, Matbaat el-Hayderiyye, Necef, 1969.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, ts.

İstanbulî, Mahmûd Mehdî, *İbn Teymiyye Betelu'l-Islâhi'd-Dîniyyi*, Dâru'l-Ma'rife, Dımışk, 1977.

Nedevî, *el-Hafiz Ahmed bin Teymiyye*, Ta'rîb, Saîd el-Azamî en-Nedevî, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1978.

Uludağ, Süleyman, *İbn Teymiyye Külliyatı*, (Giriş) Tevhit Yayınları, İst., 1986.

REAKSİYONER BİR DÜŞÜNÜR OLARAK İBN TEYMİYYE

Faruk Sancar*

"Ben cennetimi yüreğimde taşıyorum.
Nereye gitsem benimle gelir.
Hapsedilmem halvet, sürgün edilmem
hicret, öldürülmem şehadettir."

(İbn Teymiyye)

HAYATI VE ESERLERİ

Kudüs'ün Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Haçlı işgâlinden kurtarılmasının halen taze bir anı olarak hatırlandığı ve Moğolların başta Bağdad olmak üzere İslâm beldelerini ele geçirip harap etmeye başladığı bir dönemde, 10 Rebîulevvel 661/1263 tarihinde Harran'da dünyaya gelen İbn Teymiyye'nin tamadı Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî'dir[1]. Daha ziyâde Takiyyüddîn İbn Teymiyye ismiyle meşhurdur. Dedesi Mecdüddîn b. Abdüsselâm b. Abdullah (v. 652/1254), babası Şehabeddîn Abdülhalîm b. Abdüsselâm (v. 682/1283) ve dedesinin amcası Fahreddîn Muhammed b. Hadır (v. 622/1225)'ın önemli birer Hanbeli âlim olduğu bilinmektedir.[2] Moğol tehlikesinin Harran'a ulaşması üzerine ailesiyle birlikte Dimaşk'a göç etmek zorunda kalan İbn Teymiyye bu sırada henüz çocuk sayılabilecek bir yaştadır.[3]

---

* Yard. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1375-77/1957-58, IV, 1496.
2. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimi musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, ts., V, 96, 227.
3. Selahaddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. İhsan Abbâs, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1401/1981, 18 vd.

İlk eğitimini Dimaşk'ta babasının yanında almaya başlayan İbn Teymiyye, çeşitli müelliflerin ifâdesine göre 200'den fazla hocadan ders almıştır. Babasının vefâtının ardından onun Sükkeriyye Dârülhadîsi'ndeki kürsüsünü devralan ve yine aynı tarihlerde Emeviyye Camii'nde tefsir dersleri okutmaya başlayan İbn Teymiyye sâdece ilim tedrîsiyle meşgûl olan bir âlim portresine hapsedilemeyecek kadar niteliği bünyesinde barındıran ender sîmâlardan biridir. Sahip olduğu sıra dışı zekâ ve toplumsal meseleler konusundaki duyarlılığı, birçok kez başta siyâsî iktidar sahipleri olmak üzere çevresindeki yerleşik düzeninin temsilcileriyle çatışmasını kaçınılmaz bir hale getirmiştir. Siyâsî otorite ve çevresiyle ilk çatışması Assaf en-Nasrânî adlı bir Hıristiyan'ın Hz. Peygamber'e küfretmesinin büyük tepki toplaması üzerine Emir İzzeddîn Aybeg'e giderek adı geçen Hıristiyan'ın cezâlandırılması gerektiğini söylemesiyle beraber gelişen hâdiseler sonucunda yaşanmıştır. Meydana gelen asayiş olaylarından sorumlu tutulan İbn Teymiyye, hem sopa hem de hapis cezâsına mahkûm edilmiş, ancak daha sonra olayların yatışması üzerine tekrar salıverilmiştir. Buna rağmen davasında ısrar eden İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'e küfreden kişinin cezâlandırılmasıyla ilgili olarak *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Resûl* adlı kitabını yazmıştır.[4] Ancak siyâsî iktidarla ilk mücâdelesi sayılabilecek bu hâdiseden sonra karşılaştığı âkıbet daha sonradan onun yaşamının ayrılmaz bir parçası haline gelecektir.

Farklı sebeplerle birçok kez hapsedilen İbn Teymiyye, hayatı boyunca sürekli olarak çeşitli dinî ve siyâsî olayların içerisinde yer almaya devam etmiştir.[5] Toplumun gündemini meşgûl eden hâdiselerle ilgili net bir tavır takınması, karşılaştığı sıkıntıların temel sebebidir. Ancak boyun eğmez kişiliği geri adım atmasına imkân vermemiştir. En son olarak 726/1326'da peygamberlerin mezarları ile mukaddes makamların ziyâret edilmesi hakkında verdiği fetvâlar ve bu konuya dair yazdığı risâleler sebebiyle öğrencileriyle birlikte tekrar

---

4. İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Beyrut: Daru İhyâi Türâsi'l-Arabî, 1988/1408, XIII, 396.
5. İbn Teymiyye çeşitli sebeplerle birçok kez sözünü ettiğimiz çatışmaların merkezinde yer almıştır. Bunlardan bir kaçı şöyle sıralanabilir:
   1. 698/1298 kendisine sorulan bir soru üzerine kaleme aldığı ve içerisinde Eş'arîlerin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini şiddetli bir şekilde tenkîd ettiği *el-Akîdetü'l-hameviyye* isimli eseridir. Bu eserle ilgili olarak sorgulamadan geçmiş ve hapsedilmiştir.
   2. 707/1307 senesinde Hallâc ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri dolayısıyla tekrar hapsedilmiştir.
   3. 720/1320 senesinde talâk konusunda dört mezhebin ictihâdının dışında bir fetvâ vermesinin açtığı tartışmalar sonunda kendisine hapis yolu tekrar gözüktü.
   4. 726/1326'da 17 sene evvel yazmış olduğu ve Hz. Peygamber'in kabri de dâhil olmak üzere kabir ziyâretleri hakkındaki yasaklayıcı tavrından dolayı tekrar hapsedildi. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 90-265.

tutuklanmış ve sultanın emriyle fetvâ vermesi yasaklanmıştır. En yakın öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) dışındaki bütün talebeleri daha sonra serbest bırakılmasına rağmen şeyhin tutukluluk hali devam etmiştir. Ne var ki muhâliflerinin ona olan öfkesi dinmemiştir. Dımaşk Kalesi'ndeki hapis hayatı iki yıldan fazla sürse de eser yazmaya devam eden İbn Teymiyye, bu sırada *Refu'l-melâm* ve *Kitâbü'r-Red ale'l-Ahnâî* adlı risâlelerini kaleme almıştır. Bu reddiyeden rahatsız olan Takıyyüddîn el-Ahnâî'nin sultana yaptığı şikâyet üzerine elinden kağıdı, kalemi ve mürekkebi alınan İbn Teymiyye, öyle görülüyor ki kendisine revâ görülen bu muâmeleyi kabullenmekte bir hayli zorlanmış; bu hâdisenin ardından üzüntüsünden hastalanarak 20 Zilka'de 728/1328'de vefât etmiştir. Aniden vefât ettiği halde kaynaklar cenâze törenine binlerce kişinin iştirâk ettiğini söylemektedir.[6]

Yaşamının önemli bir kısmını mahkûmiyet ve mücâdeleelerle geçiren İbn Teymiyye'nin geride bıraktığı ilmî mîrâs hayrete düşürecek kadar zengindir. En yakın öğrencisi ve kendisinden sonra fikrî davasının savunucusu olan İbn Kayyim el-Cevziyye, hocasının eserlerinin dökümünü *Esmâü müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* adlı kitabında sunmuş ve yine çağdaş araştırmacılardan Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî, Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut kitaplarının isimlerini, çeşitli ilim dallarına ayırarak ve baskılarına da işaret ederek *Mecmûatü müellefâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* adıyla bir kitapta toplamıştır. Bu itibarla onun İslâm düşüncesinin yetiştirdiği en velut yazarlardan biri olduğunu söylemek hatâlı olmaz. Birçoğunu yürüttüğü mücâdelenin bir parçası olarak telif eden düşünürün, eserlerinin tam listesini sunmak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından her biri önemli olan bu te'lîfâtın sâdece ön plana çıkan birkaç tanesinin adını zikretmekle yetineceğiz:[7] *el-Akîdetü'l-vâsıtıyye*; *Minhâcü's-sünne*; *Muvâfakatu sahîhi'l-menkûl li sarîhi'l-ma'kûl; Risâletü't-tedmûriyye; en-Nübüvvât; Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfât; Mukaddime fî usûli't-tefsîr; Cevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh; er-Red ala'l-mantîkiyyîn; Nakzu'l-mantık.* Ayrıca İbn Teymiyye'nin bazıları birkaç sayfalık olan irili ufaklı bütün eserlerini bir tek yayında toplamak üzere hazırlanmış çeşitli mecmualar da bulunmaktadır. Bunların en meşhurları arasında Hasan el-Feyyûmî İbrâhim tarafından yayınlanan *Mec-*

6. İbn Kesîr, *a.g.e.* XIV, 150; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, nşr. Dâru'l-Âlem li'l-Melâyîn, ys. 2002, I, 144; Moh. Ben Cheneb "İbn Teymiyye", *İA (Milli Eğitim Bakanlığı İslâm ansiklopediai)*, V/II, 826.

7. Eserleriyle ilgili ayrıntılı listeler için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâü müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, nşr. Selahaddin el-Müneccid, Beyrut 1403/1983, s. 371-395; Brockelmann, *GAL*, II, 125-127; *Suppl.*, II, 119-126; Muhammed İbrahim eş-Şeybânî, *Mecmûatü müellefâtu Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Küveyt 1414/1993; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, XX, 394-398.

mûatü'r-resâili'l-kübrâ; Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî tarafından neşredilen *Mecmûu fetâvâ* zikredilebilir.

DÜŞÜNCE KAYNAKLARI, ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

Her düşünce ve düşünür gibi İbn Teymiyye ve düşünce sistemi de yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ortamından bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Hayat serüveni içerisinde tanıklık ettiği bir takım siyâsî ve dini hâdiseler kişiliğinin en belirgin yansıması olan reaksiyoner tavrının şekillenmesinde etkili olmuştur. İbn Teymiyye'nin sert, eğilmez ve müsâmahasız tavrının altında en az kişilik özellikleri kadar bu koşulların da tesiri bulunmaktadır. Nitekim bir taraftan haçlı saldırıları devam ederken bir taraftan da Moğol istîlâsı önüne çıkan neredeyse her yeri harâbeye çeviriyor; bunun yanında bir de Şîî-Bâtınî zümrelerin içerden saldırıları İslâm coğrafyasının siyâsî istikrârını bütünüyle yitirmesine sebep oluyor; bu koşullar ise ilim ve düşünce hayatında kaçınılmaz bir duraklama ve gerilemeye yol açıyordu. Bu olaylar ilk bakışta bütünüyle siyâsî birer hâdise olarak gözükse de elbette genel olarak ilim ve kültür hayatı üzerinde, özelde de İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasında derin izler bırakıyordu.

İslâm coğrafyasının yaşadığı bu derin siyâsî buhran, halkı ümitsizliğe ve korkuya sürüklüyor, *avamın* mânevî bir huzur bulmak amacıyla tekke ve tarîkatlara akın etmesine ve tasavvuf hayatının güç kazanmasına sebep oluyordu. Bir kısır döngüyü de tetikleyen bu durum, derviş ve müritlerin bütün İslâm beldelerine yayılmasına ve toplumsal çözülmenin hızlanmasına yol açıyordu. Çeşit çeşit tarîkatların, bir takım tuhaf kılıklı dervişlerin ve inançların ortaya çıkışının yine bu tarihlere rastlaması bir tesâdüf değildir. Öyle ki ibadethâne ve mânevî bir sığınak haline getirilen bir türbe, yatır ve tekkenin bulunmadığı İslâm beldesi bulmak neredeyse söz konusu değildir. Bu tarihler yine bütün tasavvuf tarihinin en önemli figürlerinden birisi olan İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî öğretisinin İslâm dünyasında etkisinin bir hayli arttığı ve tâbiri câizse dönemin *elitlerinin/havâss*ının felsefesi ve dinî anlayışı haline geldiği bir dönemdir.

Yine antik Yunan'ın ve Hermetik kültürün gnostik mîrâsından devşirilen çeşitli kavram ve düşüncelerin tasavvuf yoluyla İslâmî bir renge büründürüldüğü bir süreçten söz etmekteyiz.

Öte yandan zâhirî ilimler olarak isimlendirilen fıkıh, kelâm gibi disiplinlerde de durum pek iç açıcı değildi. Fakihler mezheplerin kurumsallaşmış ve sistemleşmiş yapısını aşarak farklı ictihâdlarda bulunmaktan imtinâ ederek bunun yerine taklit ve nakilciliğe dayanan bir metot izlemeyi tercih etmekteydiler. Bu itibarla bir beldede aynı anda dört mezhep için ayrı bir kadı bulunabi-

liyor ve dörtlü bir hukuk sistemi tatbik edilebiliyordu.[8] Bu durum ilk bakışta çoğulculuk gibi pozitif bir düşünceyi akla getirmesine rağmen işin aslı hiç de öyle değildi. Zira bu anlayış, mezhep mensuplarının camilerini ve cemâatlerini bile ayırma gibi sorunları ortaya çıkarabiliyor ve bütünüyle anlamsız meselelerin tartışılmasına ve konuyla alakalı farklı sorunların Müslümanların gündemine gelmesine sebep oluyordu. Sonuçta zaten siyâsî olarak birbirinden kopuk olan İslâm beldeleri ve toplumlarının dinî ve mânevî açıdan da kopuş yaşamasına neden oluyordu.[9]

Gazâlî'den itibaren eski itibarını kaybetmeye başlayan aklî ilimler ve felsefe, kelâmcılar ve sûfîler vâsıtasıyla daha da gözden düşmüştü. Özellikle kelâm, İslâm inançlarının aklî ve naklî olarak savunulması misyonunu unutarak, kendisi bizâtihî bir inanç haline gelmeye başlamıştı. Böylelikle kelâmî görüşler bir anlamda akîdenin kendisi haline dönüşmüştü. Aynı zamanda kelâm eserlerinin muhtevâ ve metotlarını, felsefe kitaplarından ayırt etmek oldukça güç bir hale gelmişti. Bu ve benzeri siyâsî ve kültürel birçok gösterge aslında bir taraftan İbn Teymiyye'nin reaksiyoner karakterinin anlaşılmasına yardımcı olurken, diğer taraftan da İslâm medeniyetinin eski parlak günlerinin unutulmaya yüz tuttuğunu da göstermektedir.

Selefî düşüncenin inanç ve düşüncelerini en başarılı, kapsamlı ve mantıklı bir şekilde ortaya koyan ve bir bakıma bu geleneği sistemli bir hale getiren kişi kuşkusuz İbn Teymiyye'dir. Hatta bu tesbît, kendisinden sonraki dönem için de geçerlidir. Bu başarısında zekâsı, kavrayış ve hâfıza gücü gibi ilâhî vergilerin yanında bitmek tükenmek bilmeyen gayret ve çabasının rolü de yadsınamaz. Bu nitelikler onun büyük bir âlim olmasını anlamaya yardımcı olsa da reaksiyoner tavrını izah noktasında çok açıklayıcı olmayabilir. İbn Teymiyye'nin kelâm, felsefe ve tasavvuf aleyhtarlığını anlama noktasında dönemindeki selefîlerden etkilendiğini söylemek aslında çok isâbetli olmaz. Çünkü onun düşünce sisteminde ilk Müslüman nesiller (selef-i sâlihîn) dışındaki hiç kimse doğruluk açısından mutlak bir ölçü kabul edilemez.

İbn Teymiyye'nin metodunun selefî olarak isimlendirilmesinin altında yatan sebep de budur. Düşünme metodolojisini bütünüyle Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti ve ilk neslin tatbîkâtı üzerine binâ etmeye çalışan, bu sebeple de ilk neslin bilmediği kelâm, felsefe, mantık ve vahdet-i vücûd, ricâlü'l-gayb gibi sonradan şekillenmiş disiplin ve düşünce sistemlerini bid'at olarak telakkî etme noktasında herhangi bir tereddüt göstermeyen İbn Teymiyye'nin sonra-

---

8. Joseph H. Escovitz, *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mamluks*, Berlin: Kalus Schvarz Verlag, 1984, s. 21-26.
9. Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye", *İbn Teymiyye Külliyatı*'nın Girişi, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986, s. 17 vd.

ki dönemin düşünce geleneklerinden bütünüyle etkilendiğini söylemek mümkün değildir. Ancak onun böyle bir usûlü benimsemesinde etkin olabilecek bazı önemli akım ve isimlerden de söz edilebilir.

Bunlardan birisi mensûbu bulunduğu Hanbelî fıkıh ve düşünce ekolüdür. Bilindiği üzere İbn Teymiyye, Hanbelî bir aile geleneğine sahiptir. Kaynaklarda baba, amca ve dedesinin birer Hanbelî âlim olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Özellikle Dimaşk'a göç etmelerinden sonra zaten bölgede güçlü olan Hanbelî anlayış daha da kuvvetlenme imkânı bulmuştur. Bölgede Hanbelî mezhebinin yerleşmesine ve kök salmasına öncülük eden Benî Kudâme ailesi özellikle zikredilmelidir. Bu aile, genel olarak bölgede Hanbelîliğin yayılmasına öncülük ederken, ailenin yetiştirdiği en önemli isimlerden birisi olan Muvaffakuddîn b. Kudâme el-Makdîsî (v. 620/1223) İbn Teymiyye'nin ciddi şekilde etkilendiği önemli isimlerden biridir.

İbn Kudâme de tıpkı İbn Teymiyye gibi kişisel hayatında zâhidâne bir hayat süren, sünnete bağlılık ve takvâ hususunda son derece duyarlı olan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine tıpkı onun gibi toplumun gündemini meşgûl eden konularda aktif bir mücâdele sürdürmekten çekinmediği de bilinmektedir.[10] İbn Teymiyye'nin ondan etkilenmesinin önemli sebeplerinden birisi aynı hacim ve kapasite de olmasa bile onun da itikâdî sahada birçok eser vermesi ve bu eserlerin bir kısmının doğrudan polemik mâhiyetinde yazılıp kelâmcıları eleştirmesidir. Özellikle *Lüm'atü'l-i'tikâd* ve *Zemmü't-te'vîl* ve benzeri eserlerinin İbn Teymiyye'yi derinden etkilediği görülmektedir. Her ne kadar İbn Teymiyye ona yetişme ve doğrudan ondan ders alma imkânı bulamasa da onun reddiye ağırlıklı söylemini benimseyip daha ileri bir noktaya taşıdığı, kelâm ve felsefeyi derinlemesine incelemek sûretiyle yeni bir inşâ denemesinde bulunduğu söylenebilir.

İslâm coğrafyasının dış dünyadan gelen saldırılara karşı korunması kadar, dinî kimliklerin muhâfazası konusunda da kaygıları olan İbn Teymiyye'nin eleştirel ve reaksiyoner bir tavır takınmasında bu tür hassasiyet ve endişelerin etkili olduğu da görülmektedir. Özellikle Haçlı saldırılarından sonra bölgede yayılan Hıristiyan âdetlerinin Müslüman kültür üzerindeki etkileri İbn Teymiyye tarafından potansiyel bir tehdîd olarak algılanmaktaydı. Ayrıca çoğunluğu Asya steplerinden gelen ve Abbâsî ordusu içerisinde güçlenerek daha sonra devlet kuran köle askerlerin örf âdet ve uygulamalarının Müslüman ahâli arasında yaygınlaşması, yine onu endişelendiren hususlar arasındaydı.[11] Bundan dolayı İslâmî ilimlerin bir bakıma mevcut sorunları çözme konusunda yaşadığı kısır

10. Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Recep, *Zeyl Alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts., II, 136.

11. Bu dönemin İslâm dünyasında meydana getirdiği siyâsî ve kültürel dönüşüm için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 435 vd.

döngüyü ve İslâm toplumunun bünyesini hem içten hem de dış dünyadan rahatsız eden çeşitli sosyo-kültürel tehdîdleri onun tepkiselliğinin başat sebepleri arasında saymak mümkündür.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde onun eleştirilerinin tek bir ekol, mezhep veya düşünce sistemiyle sınırlı olmadığı rahatlıkla fark edilebilir. Bir taraftan felsefe ve mantık eleştirisi yaparken diğer taraftan da tasavvuf tarihinin kimilerine göre en önemli teorisyenlerinden biri kabul edilen İbn Arabî'yi eleştirmekten çekinmez. Bu eleştirel bakış açısından neredeyse hiçbir zümre kendisini güvende hissedemeyecektir. Hatta bazen bu eleştiri oklarının ucu kendi düşünce sistemine mensup olan âlimlere de uzanmaktadır. Bu yoğun ve bazen son derece sert eleştirel dilin arkasında yatan sebep ise İslâm dünyasının kendi döneminde mârûz kaldığı sosyo-kültürel bunalımın, etkin konumdaki ilim anlayışlarından ve düşünce metotlarından kaynaklandığı yolundaki kesin inancıdır. Bundan dolayı, temel gâye olarak hangi yollarla ve hangi sebeplerle olursa olsun İslâm'a sonradan sokulmuş olan inanç ve pratiklerden dini arındırmayı ve onu sahâbe dönemindeki anlayışa döndürmek sûretiyle tekrar ihyâ etmeyi seçmiştir.

Bu yeniden diriliş ise zâhirî bir bakış açısıyla, yani Arap dilinin sınırları çerçevesinde olmalıdır. İslâm toplumun yaşadığı sıkıntının kökeninde İslâm'ın bu saf halinden kopuşun bulunduğunu düşünen İbn Teymiyye'ye göre söz konusu buhran, mevcut ilim anlayışlarıyla ve sorunlara çözüm üretmedeki yetersizliğiyle yakından ilgilidir ve aslında ilmî bir krizdir.[12] Onun tepkiselliğinin altında yukarıda bahsedilen sosyo-kültürel bir takım sebeplerin etkisi olsa da aslında en önemli sebep yerleşik ilmî ve dinî anlayışların, kendisini yeterince tatmîn etmemesidir. Bundan dolayı onun eleştirel söyleminden başta kelâmcı, felsefeci ve sûfîler olmak üzere, çok sayıda ilmî disiplinin mensubu nasîbini alacaktır.

Kelâm Eleştirileri

İbn Teymiyye'nin eleştirel düşüncesinde kelâmla ilgili tenkitlerinin önemli bir yeri vardır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkıllânî dışındaki Eş'arî kelâmcıları

12. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008, s. 35; Faruk Sancar "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul 2013, İSAM Yayınları, s. 582.

selefin meşru yoluna Mu'tezile'nin metodunu katmakla suçlayan İbn Teymiyye, özellikle Cüveynî ve diğer Eş'arîleri şiddetli bir şekilde tenkîd eder. Râzî ve sonraki müteahhirûn dönemi kelâmcıları ise ona göre Mu'tezile'yi bile geride bırakmıştır. Zira ona göre bu dönem kelâmcıları akıl ve nakil arasında kesin bir tercihte bulunamamakta ve fikrî gelgitler yaşamaktadırlar. Kelâmcılar hakkında *Minhâcü's-sünne* isimli eserindeki şu satırları bu konudaki kanaatini daha da açık bir şekilde ortaya koyar:

"Kelâmı felsefe ile mezceden Râzî ve Âmidî gibi müteahhirûn kelâmcıları, tevhîd ve sıfatların isbâtında Cüveynî'den, Cüveynî Bâkıllânî'den, Bâkıllânî Eş'arî'den, Eş'arî İbn Küllâb'dan, İbn Küllâb da selef ve imamlardan daha aşağıdadır. Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin imamları Râzî ve Âmidî gibi felsefeye bulaşmış Eş'ariyye'den, onlar İbn Sînâ gibi felsefecilerden ve onlar da Aristo gibi kadîm filozoflardan daha tercihe şayandır."

İbn Teymiyye'nin, kelâmcılar arasında en sert ve sistematik muhâlefeti kelâm ve felsefeyi tamamen mezceden müteahhirûn dönemi kelâmcılarına, özellikle de bu dönemin en önemli siması Fahreddîn er-Râzî'ye karşı gösterdiği açıktır. Râzî, ona göre Cüveynî ve Şehristanî'nin bütün yanlış düşüncelerini takip etmiş, Nîsâbûrî'ye talebelik yapmış, usulde Ebu'l-Hasan es-Sûrî, felsefede İbn Sînâ ve Şehristânî'den etkilenmiştir.

Bununla birlikte İbn Teymiyye, Râzî'nin mütekaddimûn dönemi âlimlerinden Eş'arî, İbn Küllâb ve benzerleri ile ilk dönem Mu'tezile, Neccâriyye ve Dırârîyye'ye mensup kelâmcılara ait kitapların muhtevâsını, ayrıca kadîm felsefeyi fazla bilmediğini söyler. Ona göre Râzî'nin Mu'tezile, Eş'ariyye ve kısmen Kerrâmiyye ve Şîa dışındaki mezheplerin görüşleri hakkında da fazla mâlûmâtı yoktur. Hatta Râzî, Mu'tezile'ye uyup uymama arasında sürekli olarak gidip gelmektedir. Onlara muhâlefet ettiğinde ise Ehl-i Sünnet ile Aristo'nun takipçileri arasında müterreddit kalmaktadır.[13]

İbn Teymiyye'yi bu kategorik ve şiddetli eleştirel söyleme iten sebep, kelâmcıların ilâhî sıfatlar konusundaki değerlendirmeleridir. Kur'an ve sahîh rivâyetlerde Allah'a nisbet edilen niteliklerin te'vîl edilmeden ve mecâza hamledilmeden doğrudan zâhirî mânâsına göre anlaşılması gerektiğini düşünen İbn Teymiyye, nasıl *kudret* ve *irâde* ilâhî birer sıfatsa, aynı şekilde *vech* ve *yed*, *arş*, *istivâ*, *inmek* ve *gelmek* gibi niteliklerin de sıfat-ı ilâhî olduğu kanâatini taşır. Bu itibarla âyet ve hadislerde geçen bu gibi sıfatların te'vîl edilmesine şiddetle karşı çıkar. Hatta bu şekildeki teşebbüs ve anlayışları sapkınlık olarak değerlendirmekten de çekinmez. Bu konudaki düşünceleri muhâlifleri tarafından sonuna kadar aleyhinde kullanılmış, bu fikirlerin yasaklanması için çeşitli girişimlerde

13. Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Abdüllatîf Abdurrahmân, Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, s. 157-158.

bulunulmuştur. Hatta bazı rivâyetlere göre bu anlayışı kendisinin birçok sıkıntıya mârûz kalmasına sebep olmuştur.[14] Bu konudaki kesin tavrı, başta Eş'arîler olmak üzere farklı kesimlerin kendisini mücessime, müşebbihe ve haşeviyye olmakla ithâm etmesine yol açmıştır.

İbn Teymiyye kelâmcıları birçok konuda tenkîd etmesine rağmen asıl üstünde durduğu nokta onların metodik yaklaşımlarıdır. Kelâmcıların kendi yöntemlerini hakikate giden tek yol olarak görmelerini son derece hatâlı gören İbn Teymiyye, kelâmı hem esas hem de yöntem itibarıyla hatâlı bulur. Nasların anlaşılmasında kelâm ilminin ilkelerinin doğruya ulaştırmak şöyle dursun, büyük hatâlara bile sebep olabileceğini iddiâ eder. Bundan dolayı inanç konularının tesbîtinde yine naslardan hareket edilmesi gerektiğinde ısrarcıdır. Zira ona göre Kur'an, uygulanabilirliği göz ardı edilerek, salt ideal olarak kalacak hükümler manzûmesi olarak indirilmemiş; aksine pratize edilebilecek ve anlaşılabilecek bir üslup dairesinde nâzil olmuştur. Bu durumun doğal sonucu, Kur'an'ın doğrudan kendisinden istinbat edilen kavramlarla anlaşılabilmesidir. Bu itibarla dinî metinlerin anlaşılmasında üretilen aklî delillerin, antik Yunan mîrâsından ve Helen kültüründen devşirilen kavramların kullanılması ve bunların İslâmî bir renge büründürülmesi doğru olmadığı gibi meşrû da değildir. Diğer bir ifâdeyle kelâmın nazarî olarak kabul ettiği bu deliller de, bu delillerin sonuçları da hatâlıdır. Dolayısıyla ona göre kelâmın dinin anlaşılmasına faydası olmadığı gibi zararından bile söz edilebilir. Öyle görülüyor ki, bu boyuttaki bir eleştirel söylemin asıl sebebi kelâmcıların genel kabulüne mazhar olan akıl-nakil ilişkisi bağlamındaki metodik tercihleridir.

Öteden beri filozof ve kelâmcıları meşgûl eden akıl-nakil ilişkisi İbn Teymiyye'nin de ısrarla üzerinde durduğu bir husustur. Bilindiği üzere konu ilk ön-

---

14. İbn Batûta, Cuma namazını eda ederken tanıklık ettiği şu hadiseyi nakleder: *"İbn Teymiyye, Cuma va'zından sonra kürsüden inerken "Allah aynen benim şu kürsüden indiğim gibi göğü istivâ eder." diyerek aşağı indi. O sırada orada bulunan bir fakih şiddetle eleştirdi ve sonunda tekme ve tokat dövdü. Sarığı yere düşen İbn Teymiyye'nin ipek takkesi gözüktü. Halk onun ipek giymesini ayıpladı. Bunun üzerine Hanbelî kadısı İzzeddîn b. Müslime götürüldü. Kadı onun cezalandırılmasına hükmetti. Fakat Malikî ve Şafiler bu fetvayı kabul etmeyip davayı dönemin önemli bilginlerinden Seyfeddîn Tenkîz'e götürdüler. Ne var ki o da davayı İbn Teymiyye aleyhindeki diğer delillerle birlikte Melik en-Nâsır'a havâle etti. Sultan bu suçlamaları kabul ederek onun hapsedilmesine hükmetti."* İbn Battûta, *Rihletü İbn Batûta: Tühfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 109-110. Ancak çağdaş araştırmalar bu rivâyetin kronolojik açıdan hatalı olduğunu ve mezhebî bir taassubun neticesi olarak inşâ edilmiş bir mizansen olduğu kanâatindedir. Bkz. Sirâcu'l-Hakk, "İbn Teymiyye", trc. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, III, 21, 25; Uludağ, "İbn Teymiyye", s. 7.

ce filozofların hem kutsal kitabın ilâhî bir vahiy ürünü olduğunu, hem de Yunan felsefesinin doğru olduğunu kabul etmelerinden dolayı, te'vîl yoluyla akıl ile vahyi uzlaştırma gayretleriyle birlikte tartışılmaya başlanmıştı.[15] İslâm kültüründe ise müteşâbih naslar bağlamında akıl ile nakil arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, bu ilişkinin boyutları ve sonuçları kelâm ilminin ilk teşekkülünden beri en önemli sorunlardan biri olarak telakkî edilmiştir. Esasında Mu'tezile ile Selefiyye gibi birbirlerine hayli uzak düşünce sistemleri arasındaki mesâfenin büyük oranda bu yaklaşım farklılığının mahsûlü olduğunu söylemek yanlış olmaz.

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından geliştirilen ve Fahreddîn er-Râzî ve onu izleyenlerce "kânûn-i küllî" haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda, aklın esas alınıp naklin te'vîl edilmesi prensibine karşı *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl* isimli bir eser kaleme almış ve bu eserde doğrulukların-da bir şüphe bulunmadığı takdirde bu ikisi arasında bir çatışmanın söz konusu olamayacağı ilkesini savunmuştur.[16] Önceki Eş'arî kelâmcılar tarafından da genel olarak benimsenen, ancak Râzî tarafından sistemleştirilen ve küllî bir ilke haline gelen kelâmcıların bu doktrini, İbn Teymiyye'ye göre naslarda geçen sıfatlarla ilgili ifâdelerin akla aykırılık gerekçesiyle reddedilmesinin temel sebebidir. Aslında Râzî'nin konuya yaklaşımında, naklî delillerin içeriğiyle aklî deliller çatıştığında şeriatın akla aykırılığı düşünülemeyeceği için naklî bilginin reddedilmesi gerektiğini savunan Cüveynî'nin etkisi de bir hayli belirgindir.[17] Her ne kadar İbn Teymiyye genel ilke olarak ifâde ettiğimiz "kânûn-ı küllî"nin Gazâlî tarafından kullanıldığının,[18] ayrıca öğrencisi Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin

---

15. A. J. Alberry, *Revelation and Reason in İslâm*, London: Allen-Unwin, 1957, s. 7-9.
16. Söz konusu eserinin hemen başında açıkça ismini de zikrederek Râzî'nin görüşlerini şu şekilde özetlemiştir:
Sem'î deliller ile aklî deliller veya sem' ile akıl veya nakil ile akıl veya naklin zâhiri ile aklın kesinliği teâruz ettiği takdirde (1.) ya ikisi de aynı anda kabul edilir ki bu muhâldir. Çünkü iki zıddın bir arada bulunması imkânsızdır. (2.) Veya ikisi aynı anda reddedilir. (3.) Bir başka ihtimal ise naklin tercih edilmesidir, ancak bu da muhâldir. Çünkü akıl naklin aslıdır. Nakle öncelik verildiği takdirde naklî bilginin aslı olan aklın değeri düşürülmüş olur. Bir şeyin aslını inkâr etmek kendisini de inkâr etmek demektir. Bundan dolayı aklın öncelenmesi gerekir. Bu durumda nakil akla uygun bir tarzda te'vîl edilir veya gerçek mânâsı Allah'a havâle edilir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, I, 4. İbn Teymiyye'nin Râzî'ye nisbet ettiği bu görüşlerin kaynağı için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Kahire: Mektebetü Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986/1046, s. 220-221; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdurrûf Sad, Kahire: Mektebetü Külliyâti'l-Ezheriyye, ts., s. 51.
17. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad ilâ kavâtıi'l-edille fî usûli'l-itikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Abdülmü'nim Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002/1422, s. 359.
18. Bu konuda Gazâlî müstakil bir eser de kaleme almıştır. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed

de aynı isimle bir eser yazdığının ve daha önceden Cüveynî'nin konu hakkındaki yaklaşımlarının farkında olsa da bu konudaki eleştirilerini Râzî üzerinden yapmayı tercih eder. Bu durum onun muhâlefetinin sâdece Râzî ile sınırlı olduğu kanâatine sebep olmamalıdır. İmam Eş'arî ve Cüveynî de dâhil olmak üzere bütün Eş'arî kelâmcıları şiddetle eleştiren[19] İbn Teymiyye'nin eserlerinde özellikle Râzî'ye atıfta bulunması, kendi döneminde cari olan kelâm anlayışının bütünüyle Râzî'nin mîrâsına dayanmasından dolayıdır.

Kelâm eleştirisinin odak noktasına, asıl-fer' ilişkisini, yani aklın asıl, naklin fer' olduğu iddiâsını yerleştiren İbn Teymiyye, aklın naklin temeli olmasından dolayı, naklin akla öncelenemeyeceği ve çatışma olması durumunda da aklın tercih edilmesi gerektiği yolundaki bakış açısını hedef seçmiştir. Felsefî kelâm anlayışının deliller karşısındaki bu kategorize eden yaklaşımı ve bunun sonucu olarak ortayaçıkan asıl-fer' ilişkisi ona göre son derece hatâlıdır. İbn Teymiyye, bu sınıflandırmanın, bütünlüğü bozacağı ve ister istemez bir çatışmayı da beraberinde getireceği kanâatindedir. Onun istediği, şer'î bütünlük içinde içselleştirilmiş, naklî kaynaklarda hedef birliğine sahip bulunan bir aklîlik anlayışının özümsenip yerleştirilmesidir. Bu da ancak felsefî kelâm anlayışının terk edilerek Kur'an ve sünnet merkezli yeni bir akılcılığın inşâsıyla mümkün olabilir.[20]

İbn Teymiyye, kelâmcıların aklın naklin temeli olduğu yönündeki istidlallerinin ne anlama geldiğini ele alırken bunun iki ihtimal taşıdığını iddiâ eder: Akıl, naklin sübûtu noktasında bizâtihî asıldır ya da naklin sağlamlığına ilişkin bilgimiz noktasında temeldir. Ona göre ilk ihtimal ele alındığında onun imkânsız olduğu görülür; çünkü nakil, onun varlığını aklen bilelim ya da bilmeyelim, sem' ya da başka deliller ile kâimdir; zira bir şeye ilişkin bilginin olmayışı, o şeyin olmadığı anlamına gelmez. Peygamberin insanlara öğrettiği şeyler, biz bunların doğruluğunu bilelim ya da bilmeyelim mevcuttur.[21] Diğer bir ifâdeyle bilgi, naklin doğruluğunun koruyucusu değildir.[22] Aklın, naklin sağlamlığı noktasında temel olduğu yönündeki ikinci ihtimali de aklın bir garîze olmadığını iddiâ ederek temellendirir. Zira ona göre akıl, aklî olsun naklî olsun

b. Muhammed el-Gazâlî, *Kânunü't-te'vîl* (*Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî* içinde), Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 2006, s. 121-126.

19. Burada belki sadece Bakıllânî istisnâ kabul edilebilir. Onun felsefe ve mantığa karşı mesâfeli bir tutum takındığını, bu itibarla selefe yakın bir yol tuttuğunu ifade eder. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-Şîa ve'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989, II, 227 vd.
20. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, s. 82.
21. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, I, 87.
22. Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı" çvr. Salih Özer, *İslamî İlimler Dergisi*, sy. 1-2/2009 s. 387-388.

her türlü bilgi için bir koşuldur ve bir şeyin koşulu, kendisine koşul olduğu şey ile çelişmez.[23] Aşağıdaki ifâdeler aynen İbn Teymiyye'ye aittir:

Özetle sarîh mâkûl, Kitap ve sünnette sâbit olan naslara asla ters düşmez. Ancak bazı kapalı ve muzdarip meselelerde yanlış anlamadan dolayı çatışma var gibi görünür. Hatta biz burada genel bir görüş belirteceğiz: Aklın öne alınması şöyle dursun, Resulullah'tan sâbit olmuş naslarla mâkûl olan bir şey aslâ muârız olamaz. Sâdece bazı şüpheler, varsayımlar kapalı anlamlar ve lafızlardan dolayı bazen çatışma var gibi gözükebilir. Ancak bunlar güzelce izah edilir, açıklanırsa muârız olan şeylerin sofistlerin şüpheleri türünden olup aklî burhanlar olmadığı ortaya çıkar."[24]

İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki değerlendirmeleri aslında kelâmcıların inanç esaslarının tesbîtinde küllî bir sistem oluşturma gayretleriyle, onun şer'î kaynakların her yönüyle korunmasına dair mutlak inancı arasında meydana gelen bir ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Başka bir okumayla bu ihtilaf, küllî ile cüz'î, teori ile pratik arasındaki uyum ve denge oluşturulurken bunlardan birinin diğerine fedâ edilmemesi yönündeki hassasiyete dair tarafların ortaya koyduğu entelektüel bir mücâdeledir. Bu sebeple Râzî ve Ehl-i hadis veya kelâmî akılcılıkla selefî akılcılık arasındaki kavganın farklı iki epistemolojik metodun veya iki farklı bakış açısının çekişmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Her ne kadar birbirlerini aksi yönde itham etseler de, her iki grubun da akıl ve nakli dışlama gibi bir niyetlerinin olmadığı görülmektedir. İkisi de akıl ve naklin birlikteliğini ve uyumunu en başarılı şekilde gösterme ve ortaya çıkabilecek anlam krizinin nasıl aşılabileceğine dair en iyi çözümleri üretme gayretindedirler. Kelâmcılar bunu tenzîh ilkelerine uygun tarzda yaparken; İbn Teymiyye ise bunu aşırı te'vîl ve yorumlara imkân tanıyacak aklî serbestliğe meydan vermeyerek yapabileceğini iddiâ etmektedir.[25] Dolayısıyla onun temel eleştiri noktalarından birisi de akıl-nakil ilişkisinin doğal uzantısı olan te'vîl konusudur.

İlk olarak Mu'tezile ile selef âlimleri arasında haberî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorunuyla birlikte ortaya çıkan te'vîl konusu, sonraları Müslümanların önemli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Ehl-i Sünnet kelâm geleneği de özellikle Cüveynî'den itibaren Mu'tezile'den mîrâs aldığı te'vîl metodunu, dil ölçüleri içinde ve lafzın zâhirî sınırlarını aşmayan bir tarzda kullanmıştır. Bu sınırların ötesindeki te'vîlleri bâtınî, ezoterik, keyfî ve aşırı yorumlar şeklinde niteleyerek aralarına ciddî mesâfe koymuş ve reddetmiştir.[26] Buna rağmen İbn Teymiyye kelâmcıların te'vîl teorisini

23. İbn Teymiyye, *Der'üteâruz*, I, 89.
24. İbn Teymiyye, *a.g.e.* I, 88.
25. Özervarlı, s. 97.
26. Bâtınî yorumların keyfiliği ve doğurduğu sonuçlar *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*için bkz. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrrah-

yine de son derece hatâlı bulmuştur. Hatta bu teorinin, dinin asıllarında kasdedilmeyen çeşitli anlam ve yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamasını kuvvetle muhtemel görmüştür. Çünkü ona göre itikâdî konularda te'vîle başvurulmasının temel sebebi akıl ile nakil arasında çatışma çıkabileceği ve böyle bir durumda aklın esas alınması gerektiği yönündeki kanâattir. Hâlbuki İbn Teymiyye'ye göre böyle bir çatışma varsayımı vehimden öte bir mânâ ifâde etmemektedir.[27] Bundan dolayı mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi kelâmcılarının ciddî bir metodik yanlışa düştüklerini iddiâ eder.

İbn Teymiyye'ye göre bu metodik yanlışın temel hatâsı dinî metinlerde Allah'a nisbet edilen haberî sıfatların İslâm'ın ulûhiyet tasavvuruna uygun olmayacak bir takım antropomorfik anlamlar çağrıştırdığı gerekçesiyle te'vîl edilmesidir. Kelâmcılar açısından Kur'an ve hadislerde *el*, *yüz*, *nüzûl*, *istivâ*, *gülme*, *sevinme*, *gelme* gibi teşbîh ve tecsîmî vehmeden söz konusu ifâdelerin zâhirî anlamlarıyla anlaşılması son derece ciddî yanlış anlamalara sebebiyet verebilir. Bundan dolayı da bu ve benzeri ifâdelerin tenzîhî bir bakış açısıyla te'vîl edilmeleri daha uygun görülür. Ne var ki İbn Teymiyye'nin itirâzı da tam bu noktada başlar. Zira ona göre dinî metinlerde zâhirî teşbîhi çağrıştıran bu ifâdelerin aslında Allah'a has özel anlamları bulunmaktadır. Yaratılmışlara benzerliği çağrıştırdığı endişesiyle bu lafızların aklî te'vîllere mârûz bırakılması arzu edilmeyen başka sorunların doğmasına yol açabilir. Bunun neticesi ise *tahrîf* ve *ta'tîl*den başka bir anlam taşımamaktadır. Böyle bir yanlış metodik tutumun sebebi ise metafiziğe dair hususlarda aklı belirleyici bir aktör gören kelâmcıların aslında bu kurallara uymamalarıdır. Çünkü aklın gereği benzer unsurları bir tutup, benzemeyenlerin arasını ayırmaktır.[28] Ona göre bütünüyle dinî metinlere dayalı olarak inşâ edilmesi gereken bir konuda aklı hakem tayin etmek, sınırları naslar tarafından belirlenen mahrem bir alana yetkisiz bir özneyi dâhil etmek demektir.[29]

Tasavvuf Eleştirisi

Genel itibarıyla Hanbelî düşünce sisteminin veya Ehl-i hadîs'in, spesifik olarak da İbn Teymiyye'nin kategorik bir tasavvuf aleyhtarı olduğuna dair yaygın bir kanâat bulunduğu bilinmektedir. Tarihî bir gerçekliğe dayanmayan bu düşünce o kadar yaygındır ki, neredeyse İbn Teymiyye ismi akla geldiğinde çağrıştırdığı ilk

---

man Bedevî, Kahire 1964; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Yorum*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.

27. İbn Teymiyye, *Deru Tearuz*, I, 7-8.
28. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts., III, 9.
29. İbn Teymiyye, *a.g.e.* III, 3-5.

imaj budur. Böyle bir imajın oluşmasında İbn Teymiyye'nin mensûbu bulunduğu düşünce geleneğine yönelik kanâatin etkisi olduğu gibi, eserlerindeki çeşitli ifâdelerin yanlış anlaşılmasının tesîrinden de bahsedilebilir. Özellikle Hanbelîlik hakkındaki bu yakıştırmanın yanlışlığını görmek için sâdece Hanbelî âlimlerin isimlerinin yazılı olduğu tabakât eserlerine bakmak dahi yeterlidir.[30] Zira bu eserlerde başta Abdulkâdir-i Geylânî olmak üzere azımsanmayacak kadar çok sûfî âlimin ismine rastlamak mümkündür. Peki Hanbelîlik hakkındaki mevcut söz konusu imajın sebebi nedir? Bu sorunun yanıtı aynı zamanda İbn Teymiyye'nin tasavvuf aleyhtarlığı hakkındaki iddiâların da cevabını teşkîl edecektir.

Çağdaş araştırmalar Hanbelîliğin ve İbn Teymiyye'nin kategorik bir tasavvuf karşıtı olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hatta Hanbelî geleneğinden içlerinde İbn Teymiyye'nin etkilendiği Muvaffakuddîn İbn Kudâme (v. 620)'nin isminin de yer aldığı önemli birçok kişinin, tasavvuf aleyhtarı olmak şöyle dursun, birer sufî olduğu, adı geçen zatların tasavvuf silsilesi de gösterilmek sûretiyle ortaya konulmuştur. Yine aynı şekilde İbnü'l-Cevzî[31] (v. 597), İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751) gibi tasavvuf muhâlifliği ile özdeşleşen isimlerin kimlerin elinden hırka giydiklerine, hangi tasavvuf ekolüne mensup olduklarına varıncaya kadarki ince detaylar dahi tesbît edilmiştir.[32] Dolayısıyla İbn Teymiyye hakkındaki yaygın kanâatin bir gerçekliğinin olmadığı rahatlıkla söylenebilir.[33] Ancak burada başka bir soru gündeme gelmektedir. O da İbn Teymiyye'ye nisbet edilen bu imajın nereden kaynaklandığı meselesidir. Diğer bir ifâdeyle madem böyle bir aleyhtarlık vehmini doğuracak hiçbir sebep bulunmamaktadır; öyleyse bu kanâat nasıl oluştuğu sorusunun cevabını aramak gerekmektedir.

Hem batı dünyasında hem de ülkemizde yapılan son çalışmaların ifâde ettiği üzere, İbn Teymiyye'nin mensûbu bulunduğu düşünce geleneğine katego-

---

30. Meselâ Makdisî, Hanbelî mezhebine mensup 100 kadar sûfînin bulunduğunu söylemektedir. bkz. George Makdisî, *İslâmın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, trc. Hasan Tüncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2007, s. 165-174.
31. İbnü'l-Cevzî'nin tasavvuf aleyhtarı olduğu yönündeki yaygın kanâat düşünürün *Telbîsü'l-iblîs* isimli eserinden kaynaklanmaktadır. Esasında bu eser, içerisinde tasavvufun da bulunduğu birçok ilmî disiplin, uygulama ve anlayışı nas merkezli düşünmeye yönelik bir çağrı mâhiyetindedir. Eserde sarih naslara aykırılığı söz konusu olan düşünce ve zümrelere yönelik haklı birçok tenkit bulunmaktadır. Adı geçen eserin en geniş bölümünün sûfî zümrelere hasredilmesi muhtemelen kendisi hakkındaki bu yaygın kanının sebebi olmuştur. Bkz. Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Kitâbu Telbîsü'l-iblîs*, thk. Ahmed b. Osman el-Mezîd, Riyad: Dâru'l-vatan, 2002.
32. Makdisî, *a.g.e.* s. 179-199.
33. Henri Laoust, *Essai sur lesdoctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Kahire: İnstitut Français d'Archeologie Orientale, 1939; George Makdisî, *İslâmın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, s. 192.

rik bir tasavvuf karşıtlığı elbisesinin giydirilmesinin bir dayanağı yoktur.[34] Bu durumun yanlışlığını tasavvuf tarihinin en önemli tarîkatlarından biri olan Kâdirî tarîkatının kurucu atası olan Abdülkâdir-i Geylânî'nin Hanbelî geleneğe mensup bir sûfî olduğunu söylememiz bile esasında sarsıcı bir şeklide göstermektedir. Bu önemli sûfînin Hanbelî düşünce sistemi içerinde yer almasını sâdece Mu'tezilî düşünceye mesâfeli olmasıyla izah etmenin çok doğru olmadığını söylemeliyiz. Zira sûfî olmasına rağmen kendisini Eş'arî ekolü içerinde konumlandıran düşünürlerin bulunduğu da tarihî bir gerçektir.

İbn Teymiyye'nin kendi eserlerine bakıldığında da bir tasavvuf aleyhtarlığı tezini destekleyecek ifâdelerle karşılaşmanın nerdeyse imkânsız olduğu görülmektedir. Ancak bu değerlendirmeler, İbn Teymiyye'nin tasavvufun bütün söylem ve uygulamalarını tasvîb ettiği şeklindeki bir yanlış anlamaya da sebep olmamalıdır. Hatta tasavvuf geleneği içerisinde çoğu kez tolere edilen, bazen de kabul gören birtakım konularla ilgili olarak o kadar şiddetli ve kesin bir dil kullanmıştır ki muhtemelen sonraki dönemlerde kendisi hakkında oluşan yaygın kanâatin şekillenmesinde bu üslûbunun da etkisi olmuştur.

Onun bu üslûbunun yansımalarını özellikle bazı sûfîlerin büyük bir önem atfettiği çeşitli uygulamalara karşı gösterdiği tepki ve eleştirel dilde görmek mümkündür. İslâm toplumu içerisinde baş gösteren bid'at ve hurâfelerle mücâdele etmeyi inancı açısından bir görev telakkî eden İbn Teymiyye, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere peygamberlerin, evliyânın veya fazîletli insanların takdîs edilmesine, onlardan yardım istenmesine, duâlarda aracı ve vesîle kılınmalarına, bu kişilerin kabirlerine ibadet amacıyla ziyâretler yapılmasına, bilhassa çeşitli tarîkatlara mensup şeyh veya müridlerin ibadet maksadıyla icrâ ettikleri zikir, mûsiki, raks uygulamalarına ve giyim kuşam konusundaki bazı davranışlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Bu hususlar içerisinde İbn Teymiyye'yi en çok meşgûl eden, hatta hapse atılmasına sebep olan konu ise ibadet kasdıyla kabirleri ziyârete gitme meselesidir. Peygamberlerin ve sâlih kişilerin kabirlerini ziyâret için özel yolculuğa çıkmanın bid'at olduğunu, Hz. Peygamber'in bunu emretmediğini, sahâbe ve tâbiînden hiç kimsenin bu işi yapmadığını ve hiçbir müctehid imamın da bunu müstehap görmediğini belirten İbn Teymiyye, böyle bir yolculuğun ibadet olduğu inancıyla çıkılması halinde sünnete ve icmâa muhâlefet sebebiyle haram bir iş yapılmış olacağını ileri sürer.[35]

İlk bakışta bir hayli sarsıcı olmasına rağmen İbn Teymiyye'nin bu katı yaklaşımının kendi metodik tutumuyla uyumlu olduğunu söylemeliyiz. Bu kanâa-

---

34. Uludağ, "İbn Teymiyye", s. 42-43; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabi'ye ve Vahdeti Vücûda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyatı İçinde*, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987, II, 39; Laoust, *Essai*, s. 89.

35. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XXVII, 184-193; DİA,

tini, "*Sâdece üç mescidi ziyâret için yolculuğa çıkılabilir: Mescid-i Haram, Mescid-i Aksâ ve benim mescidim.*"[36] meâlindeki rivâyetle desteklemiş ve Mescid-i Nebevî değil de yalnızca Hz. Peygamber'in kabrini ziyâret amacıyla gerçekleştirilen seyâhatin dahi câiz olmadığını iddiâ etmiştir.

Aslında onun ifâdelerinin satır aralarından, tarihî ve dinî mekânları, sâlih kişilerin türbelerini ibret almak gibi sebeplerle ziyâret etmenin, eski millet ve kavimlerin yaşadıkları bölgeleri gezmenin dinen mahzurlu olmadığı sonucunu çıkarmak zor değildir. Onun temel endişesi ibadet kasdıyla bu tür yerleri ziyâretin aynı zamanda tevessül içermesi sebebiyle tevhîd inancını zedelemesidir. Haddizâtında halk arasında yaygın olan çeşitli inanç ve âdetleri göz önünde bulundurduğumuzda sert muhâlefetinin çok da haksız olmadığı görülebilmektedir.

İbn Teymiyye'nin büyük tartışmalara yol açan bu ve benzer meseleler hakkındaki görüşü aslında kendisinden önce de Ehl-i hadîs ile Ehl-i rey veya Selefîler ile Mu'tezile ve daha sonra da Eş'arîler arasında uzun zamandır tartışılan konulardandır. İbn Teymiyye'yi bu konuda günah keçisi haline getiren husus onun kullandığı dilden kaynaklanmaktadır. Zira görüşlerini savunurken veya hasımlarını eleştirirken takındığı sert, tavizsiz ve kırıcı üslûbunun, zaman zaman abartılı ifâdeler kullanmasının etrafındaki muhâlefeti güçlendirdiği ve harekete geçirdiğini söyleyebiliriz. Hatta onun bu özelliği kendisini seven ve sayan birtakım Hanbelî âlimlerinin dahi onu bu konuda yalnız bırakmalarına sebep olmuştur.[37]

Tasavvuf hakkındaki değerlendirmelerini bütünüyle seçmeci bir zemine oturtan İbn Teymiyye'nin ilkesel bir tutum benimsediği görülmektedir. Tasavvufî düşünceye ön yargılı veya mensûbiyet sâikiyle değil, Kur'an, sünnet ve ilk neslin anlayışına uygunluğu açısından yaklaşan İbn Teymiyye'nin bu metodik tercihi, genel sistemiyle de uyumludur. Bu usul esasında onun kelâm, felsefe veya diğer sahalar hakkındaki değerlendirmelerinin de temel dayanağını teşkîl etmektedir. Tasavvufî düşünceyi bu esas dairesinde değerlendiren İbn Teymiyye, söz konusu kaynaklarla uyumlu gördüğü hususları onaylarken, aykırı gördüklerini ise şiddetli bir şekilde eleştirmekten çekinmemiştir.

İbn Teymiyye aşırıya gitmemek kaydıyla zühd hayatını onaylamasına rağmen[38] toplum hayatından bütünüyle izole bir hayat yaşamayı doğru bulmaz.[39] Tasavvufun en önemli pratiklerin biri olarak kabul edilen zikri, Müslümanların en temel ibadetlerinden biri olarak görür. Ancak bunun dışında kimi sûfîlerce yapılan, "*Lailâhe illallah*" avam içindir; "*Allah Allah*" havas içindir; "*hu hu*" hâs-

36. Buhârî, "Salât", 1; Müslim, "Hac", 415, 512.
37. İbn Recep, *Zeyl*, II, 394.
38. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, X, 403-404
39. İbn Teymiyye, *a.g.e.* XI, 612, 614.

su'l-havâs içindir, gibi sınıflandırmaları doğru bulmaz[40]. Halvete giren kişinin namaz, oruç gibi temel ibadetlerden daha çok bu tip vird ve zikirlere ihtiyaç duyduğunu söylemeyi ise son derece sakıncalı görür.[41] Aslında bir Kur'an kavramı olmasına rağmen daha sonradan sûfî zümreler tarafından anlamı alabildiğince genişletilen velî kavramı da İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu konular arasındadır. Bu konuyla ilgili müstakil bir eser de telif eden düşünür[42], velî kavramını bütünüyle Kur'an ekseninde değerlendirir. Ona göre Allah'ın emir ve yasaklarına riâyet eden, aynı zamanda müstahab görülen fiilleri yerine getiren kişi velîdir. Bunun ölçütü ise iman ve takvâdır ve en önemli göstergesi de Kur'an ve sünnettir. Bu itibarla onun nazarında *ricalü'l-gayb* olarak isimlendirilen *gavs*, *kutb*, *kutbu'l-aktâb*, *ebdâl*, *evtâd* gibi kavramların bir geçerliliği yoktur.[43] Bunların dışında ekleyebileceğimiz birçok tasavvuf konusu ve kavramını Kur'an ve sünnet ekseninde kaldıkları sürece onaylayan İbn Teymiyye'nin itirazı bu kavramların anlam coğrafyasının genişletilmek sûretiyle yeni mânâlar kazanmalarıyla birlikte başlamaktadır. Sözünü ettiğimiz konularda tasavvufun nazarî ve amelî bakımdan ihtivâ ettiği birçok hususu kesin bir dille tenkîd etmesine rağmen onun asıl eleştirilerinin muhâtabı ise hiç kuşkusuz *İttihâdiyye* ve *Hulûliyye*'dir.

İbn Teymiyye ilk sûfîleri ve onların tasavvuf anlayışını esas itibarıyla kabul etmekle birlikte genel metodolojisine uygun olarak şerîata muhâlif gördüğü hususları eleştirmektedir. Eserleri incelendiğinde onun Gazâlî öncesinde yaşamış olan sûfîlerden kesin olarak reddettiklerinin sayısının çok az olduğu görülmektedir. O bu dönemin sûfîlerinin fikirlerinden hem kişisel yaşamını tezyîn etmek hem de *ittihatcı* ve *hululcu* olarak nitelendirdiği akımları reddetmek için istifâde etmiştir. Bir anlamda karşı çıkış gerekçesini bu dönemin tasavvuf anlayışının meşrûiyetine dayandırmıştır.

Onun itttihadcı olmakla vasıf ettiği isim İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre vahdet-i vücûd öğretisi küfür, onu sistemleştiren İbnü'l-Arabî ise kâfirdir. İbn Teymiyye, İbn Arabî eleştirisini genel olarak, *vahdet-i vücûd, Hâtemü'l-evliyâ, ricâlü'l-gayb, Fir'avun'un imanı, putlara ibadet, gaybden haber verme ve Hurûfîlik* gibi konular üzerine binâ ettiği görülmektedir.[44] Bu konuların hepsi ayrı ayrı öneme sahip olsa da bu görüşler içerisinde doğrudan İbn Teymiyye'nin ilgisine mazhar olan husus veya temel eleştiri noktası *vahdet-i vücûd* nazariyesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, tek varlıktır ve onun dışında hiçbir varlığın gerçekliği yoktur. O'nun dışında herhangi bir varlığın hakikatinden söz edilemeyece-

40. İbn Teymiyye, *a.g.e.* X, 396.
41. İbn Teymiyye, *a.g.e.* X, 395-396.
42. Bu hususta İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytân* isimli bir eser yazmıştır.
43. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XI, 440, 443.
44. Kara, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabi'ye ve Vahdeti Vücûda Bakışı", II, 41.

ği gibi, yok hükmünde olduklarının da kabul edilmesi gerekir. Görünür âlemde var olduğu zannedilen şeyler aslında O'nun birer tecellîgâhıdır, dolayısıyla her şey O'ndan ibarettir.

Bu teorik sistemin dinî düzlemdeki yansımalarıyla İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Mahlûkat, Allah'ın zâhirî sûretidir. Bizler O'nun tecellîgâhı olduğumuz için biz O'yuz. Halk, Hak'tır, Hak da halktır; Hâlık ile mahlûk aynı şeydir; an gelir ki abd rab olur, an gelir rab abd olur; O, bana tapar, ben de O'na.[45] Bu ifâdeler elbette İbnü'l-Arabî'nin kendi terminolojisi ve sistemi içerisinde bir yere oturmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'nin tasavvuf veya daha doğru bir tanımlamayla vahdet-i vücûd eleştirisi dışarıdan bir okumaya diğer bir ifâdeyle de doğrudan Kur'an, sünnet ve ilk neslin din anlayışına dayanmaktadır. Bu çerçeveden bakılınca ortaya sûfî zümrelerin *şeyhu'l-ekber* olarak tanımlama noktasında neredeyse ittifak ettikleri bir ismin yukarıda ifâde edildiği üzere *şeyhu'l-ekber* olarak tesmiyesi gibi doğal bir netice çıkmaktadır.

Önceleri İbnü'l-Arabî hakkında hüsn-i zan sahibi olduğunu, ancak *Füsûsu'l-hikem* isimli eserini okuduktan sonra ona dair görüşlerini değiştirdiğini ifâde eden İbn Teymiyye[46], onun vahdet-i vücûd düşüncesinin İbn Sebin, Tilimsânî ve İbn Fâriz tarafından da paylaşıldığını, bu itibarla hepsinin aynı yolun yolcusu olduğunu söyler.[47] Hatta bu isimlere nisbet edilen, "*Allah'tan başka bir şey yoktur.*" şeklindeki söz hakkındaki kanâati sorulduğunda bu kimselerin tövbeye davet edilmeleri, tövbe etmedikleri takdirde de öldürülmeleri gerektiğini söyleyecek kadar katı bir tutum takınmıştır.[48]

İbn Teymiyye'nin hulûlcu olarak nitelediği kişi ise Hallâc-ı Mansûr ve takipçileridir. Ona göre Hallâc'ın durumu Hz. Îsâ'ya ulûhiyet isnâd eden Hıristiyanların durumundan daha beterdir; Hallâc'ın bu sözlerinin ona değil, doğrudan Allah'a ait olduğunu, bundan dolayı mâzûr görülmesi gerektiğini söyleyerek Hallac'ı tezkiye etmeye çalışanların durumu da tıpkı Hallâc gibidir. Yani onlar da küfre düşmektedirler. İbn Teymiyye, burada idâre-i maslahatcı bir üslubu aslâ benimsemez. Zaten böyle bir tavır onun genel çizgisine de aykırıdır. Özellikle menâkıb türü eserlerde yer verilen Hallac'ın ölümü esnâsında vukû bulduğu nakledilen, dökülen kanının veya Dicle'ye dökülen küllerinin "*Allah Allah*" veya "*Ene'l-Hakk*" yazdığı şeklindeki rivâyetler ise İbn Teymiyye'ye gö-

---

45. Bu ve benzeri ifadelere İbn Arabî'nin eserlerinde sıklıkla rastlanabilir. Örnek olarak bkz. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Mısır: Dâru Sadır, III, 329; IV, 31,33, 357, 395; *Füsûsü'l-hikem*, nşr., Ebû'l-Alâ el-Afîfî, Irak: Mektebetü Dâru's-Sekâfe, ts., s. 83.
46. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâili'l-mesail*, Mısır, ts. I, 171.
47. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, X, 59; II, 490.
48. İbn Teymiyye, *a.g.e.* II, 490.

re bütünüyle yalandır. Bu itibarla ona göre Hallâc'ın Allah'ın velîsi olduğu veya zulmen öldürüldüğü şeklindeki sözler cehâletin sonucudur ve hiçbir değere de haiz değildir[49].

İbn Teymiyye'nin tasavvuf eleştirisi aslında kuru ve katı bir nascılığın sonucu olarak ortaya çıkmış değildir. Bu konuda şiddetli bir eleştirel söylemi benimsemesi İslâm toplumunun o sırada yaşadığı dinî hayatın hatâlı olduğunu düşünen bir İslâm âlimin ıztırâbından ibarettir. İbn Teymiyye'nin tasavvuf hakkındaki eleştirileri aslında büyük oranda kendi dönemindeki fakih ve kelâmcılar tarafından da benimsenmekteydi. Hatta bu eleştirilerin büyük kısmı İbn Teymiyye'nin de hürmetle andığı Kuşeyrî gibi sûfî yazarlar tarafından da paylaşılan endişelerdi.[50] Burada İbn Teymiyye'yi belki farklı kılan ve daha sonradan kendisinin tasavvuf aleyhtarı olduğu şeklindeki yaygın kanâati besleyen husus, muhtemelen bu konuda keskin bir dil ve mücâdele stratejisi seçmiş olmasıdır.

Felsefe Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin yoğun felsefe eleştirisi kendi metodik tutumuyla uyumlu bir şekilde seçmeci karakterlidir. Tıpkı tasavvuf eleştirisinde olduğu gibi felsefe eleştirisinde de kategorik bir felsefe aleyhtarlığında bulunmaktan ziyâde filozofların ilâhiyat konusundaki tutumlarını tenkîd etmiştir. Ona göre felsefinin tabîiyyât, riyâziyyât, cebir ve tıb gibi hususlarda ortaya koyduğu bilgi ve tecrübeden istifâde etmekte herhangi bir sakınca yoktur. Bu durum tıpkı gayr-ı müslimlerin yaptıkları binâlarda oturmak, diktikleri elbiseleri giymek veya onlardan farklı hizmetler konusunda yararlanmak gibi meşrûdur. Dolayısıyla buradaki eleştirinin muhâtabının felsefenin bütün disiplinlerinden ziyâde, metafiziğe yönelik olduğunu söylememiz gerekmektedir. Onun eleştirilerinde İslâm filozoflarının Aristo'yu hatâ etmez bir önder olarak görmelerinin, hatta sahîh dinî metinlere açıkça aykırılığı ortada olan hususlarda bile hatâyı Aristo'ya değil, eksik anlama becerilerine nisbet eden mutlak teslîmiyetçi tavırlarının etkisi de inkâr edilemez.[51]

İbn Teymiyye, İslâm filozoflarına kozmoloji, sudûr, âlemin kıdemi ve isbât-ı vâcib gibi doğrudan muhtevâ merkezli ciddî eleştiriler yöneltmekle birlikte eleştirilerinin daha ziyâde metot odaklı olduğu fark edilmektedir. Zira ona

---

49. İbn Teymiyye, *a.g.e.* II, 483.
50. Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, s. 80. Krş. İbn Teymiyye, *a.g.e.* II, 483.
51. İbn Teymiyye, *Deru tearuz*, I, 151; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 18.

göre bu konulardaki hatâlı düşünceler takip edilen usul ve yöntemden doğmaktadır. Buradaki suçlu ise felsefenin bir alt dalı kabul ettiği mantıktır. Filozofların düştükleri yanlışların altında kullanılan mantık ilminin olduğuna inanan İbn Teymiyye, bundan dolayı eleştirilerini doğrudan ona yöneltmiştir. Bu itibarla biz de onun bu konu hakkındaki eleştirilerine odaklanmaya çalışacağız.

Teknik olarak değilse bile felsefe nosyonuna sahip olma ve onun meselelerini bilme bakımından İbn Teymiyye'yi bir filozof olarak değerlendirmek mümkündür. Tıpkı Gazâlî gibi felsefenin ince meselelerini özenle tedkîk sonunda derin bir birikim elde etmiştir. Ancak baştan beri kendisine asıl gâye olarak felsefî birikimden istifâde etmeyi değil ona öldürücü bir darbe indirmeyi seçmiştir. Felsefeyi İslâm düşüncesine sirâyet etmiş bir hastalık olarak gören ve öncelikli olarak bu hastalığın bünyeden atılabilmesi için söz konusu marazın bütün yönleriyle tanınması gerektiğini düşünen İbn Teymiyye'nin bu tavrının Gazâlî'nin felsefe karşısındaki tutumuyla aynîleştirilmesi doğru olmaz. Gazâlî, felsefe eleştirisine geçmeden önce doğrudan bir hikmet arayışının sonucu olarak felsefeye yönelmiş, daha sonra kendisi açısından filozofların hatâlarını tesbît ettikten sonra felsefe metodunun insanı doğruya ulaştırma noktasında doğru bir tercih olmadığı noktasına gelmiş, nihâyetinde *el- Münkız*'da ifâdesini bulan mistik arayışla bu süreç tamamlanmıştır. İbn Teymiyye'nin ise bu noktada kendisi açısından daha istikrarlı bir çizgi izlediği söylenebilir. Çünkü onun çıkış noktası Ehl-i hadis âlimleri tarafından temel bir ilke olarak kabul edilen, "*Dinin kaynağı Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti ile bir ölçüde de sahâbenin tutumudur.*" şeklinde özetlenebilecek yaklaşımdır. Bu yaklaşımın doğal sonucu ise dini anlama ve yorumlama noktasında nakil dışındaki bütün yöntemlerin şâibeli olmasıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin ilk üç neslin mantığın İslâm coğrafyasına girmeden evvel *dinî ve dünyevî ilimlerde bir derinleşme sağlamış olmalarından hareketle* dışlayıcı bir tavır takınması anlaşılabilir bir tutumdur.[52] Bu tavrın altında yatan sebep ise mantığın dinî naslara uygulanması durumunda dinin bundan zarar göreceğine yönelik yerleşik kanâatidir.

Özellikle Cüveynî ve Gazâlî'den itibaren yeni şekil alan kelâmın, başlangıçtaki felsefe karşıtı konumunu sürdürmekle birlikte, aynı zamanda mantık metodunu ve aklî delilleri kullanmaya başlaması ve İslâm filozofları tarafından doğru düşünmenin temel kriteri olarak görülen Grek mantığını rasyonel isbâtın ölçütü olarak kabul etmesi Ehl-i hadîs'in tepkisine sebep olmuştur. Önceleri hadisçiler, fakihler ve hatta kelâmcıların da içinde bulunduğu İslâm ulemâsı tarafından yabancı bir kültürün ürünü olduğu gerekçesiyle mesâfeli durulan ve kulla-

52. İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantık*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts., 33-39. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, trc. Nusreddîn Bolelli, v.dğr, İstanbul: İslâmoğlu Yayıncılık, 1988, s. 231 vd.

nımına cevâz verilmeyen mantık, Gazâlî'den itibaren meşrûiyetin ölçütü olarak görülmeye başlanmış bu tercih ise mevcut olan felsefe aleyhtarlığını daha da arttırmıştır. Bu itibarla İbn Teymiyye'nin mantık ve felsefe eleştirisi başta mantığı bütün ilimler için ölçüt kabul eden Gazâlî'ye ve tabîî ki mantık ilmine İslâmî ilimler içerisinde ayrı bir boyut kazandıran Eş'arî kelâm geleneğine ve bu konudaki en önemli figür olan Râzî'ye yönelik olduğunu söylemenin yanlış olmadığını düşünüyoruz. İbn Teymiyye'nin İslâm akîdesinin tesbîtinde Kur'an ve onun açıklayıcısı sünnetten başka bir delil kabul etmediği göz önünde bulundurulduğunda bu eleştirilerin yadırganacak bir tarafının olmadığı belirtilmelidir.

Kelâmcıların İslâm inançlarını isbât etmek üzere başvurdukları yöntemleri yetersiz ve tutarsız bulan Gâzalî, bunun yerine Aristo mantığından istifâde etmeyi önermiş, hatta biraz aşırı kabul edilebilecek bir tavır takınarak gereklilik olduğunu ifâde etmiştir. Ona göre mantık âlet ilmidir, meşrû amaçlar doğrultusunda kullanılmasında da herhangi bir sakınca yoktur. İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisinde bu noktanın önemli bir yeri vardır.

İbn Haldun'un da ifâde ettiği üzere önceki kelâmcılar mantık karşıtlığını onun metafizik ile olan ilişkisine dayandırmaktaydılar. Bu karşıtlığın benzerini İbn Teymiyye'nin tavrında da görmek mümkündür. Onun, "*Önceleri, mantığın önermelerinin çoğunun doğru olduğunu, fakat zekî insanların ona ihtiyaç duymadığını zannederdim. Sonradan felsefecilerin metafizik yanlışlarının temelinde mantığın yattığını anladım. Böylece İslâm inancını savunmak için mantığı eleştirmeye başladım.*"[53] şeklindeki ifâdeleri, mantığın metafizikle ilişkisinin farkında olduğunu ve böyle bir bağın, insanı yanlışa götüreceğine inandığını göstermesi bakımından önemlidir.[54] İbn Teymiyye'nin bu tutumu ilk dönem kelâmcılarının tavrıyla paralellik arz etmektedir. Her ne kadar mantığı özellikle Gazâlî ve muahhar kelâmcılar Allah'ın varlığını kanıtlamanın bir aracı olarak görseler de, İbn Teymiyye açısından bu yaklaşım son derece hatâlıdır. Çünkü ona göre mantık, zihinsel varlıklar olan tümellere dayanmaktadır ve bunlar tikel olan hiçbir şeye işaret etmemektedir.[55] Bu anlayışın ise, "Mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez." diyerek mantığı kifâyî bir farz olarak gören[56] Gazâlî'nin yaklaşımından ne kadar uzak olduğu açıktır.

---

53. İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-mantîkıyyîn*, thk. Refîk el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993, I, 29.
54. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 41.
55. İbn Teymiyye, *er-Redd*, I, 135. Aynı mahiyetteki eleştirileri görmek için bkz. Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-kelâm an fehmi'l-mantık ve'l-kelâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. I, 256.
56. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts., I, 29.

İbn Teymiyye felsefenin bir alt dalı olarak gördüğü mantığı birçok konuda eleştirir. Mantık ilmindeki tanım konusu da bunlardan biridir. Bu eleştirilerinin temelinde dinî ve kelâmî bir endişe yattığı söylenebilir. Onun tanım ve tanımın unsurlarına yönelik eleştirilerinin bir kısmındaki haklılık payı da inkar edilemez. Meselâ İbn Sinâ, Batlamyus astronomisi uyarınca güneşi dördüncü tabakada en büyük yıldız; suyu ise basit bir cevher olarak tanımlar. Halbuki modern bilim açısından bu tanımların hiçbir geçerliliği yoktur. Daha doğrusu modern bilim, katı determinizm anlayışını reddetmektedir. Bu açıdan bakıldığında tanımın bir şeyin mâhiyetini ortaya koyup belirlediğini iddiâ eden mantıkçılara yöneltilen eleştirilerin tamâmen yersiz olduğu söylenemez.

Eleştirilerini yoğunlaştırdığı hususlardan biri de kıyas konusudur. Kıyasın bütün elemanlarını belirleyip düzenlemenin ve istidlâlin esası kabul edilen bilinenden bilinmeyene gitmek üzere tümden gelim ve tümevarım sistemini meydana getirmenin altındaki imzânın Aristo'ya ait olduğu bilinmektedir. Aristo ve kendisinin takipçisi İslâm filozofları kıyası, "*Bir sözdür ki, kendisine bazı şeylerin konulmasıyla bu konulan şeylerden başka bir sonuç, sâdece bunlar vâsıtasıyla ortaya çıkar.*" şeklinde tanımlamışlardır. Söz konusu kıyastan doğru bir sonucun alınabilmesi için üç terimin bulunması için bir takım kurallar vaz' edilmiş, buna göre her kıyasta üç terimin bulunması gerektiği söylenmiştir.

Mu'tezilî geleneğe mensup çeşitli isimler de mantıkçıların bu iddiâsını eleştirmekle birlikte en ciddî eleştirilerin sahibinin İbn Teymiyye olduğunu söylemek abartı olmaz. Buradaki eleştirilerini daha ziyâde orta terim/büyük önerme üzerinde yoğunlaştıran İbn Teymiyye, *küllî*nin içinde *cüz'î*nin bulunmasından dolayı orta terimin kıyas içinde yeniden tekrarlanmasını gereksiz görür. Kavrayış düzeyi zayıf olanların orta terime ihtiyaçları varsa da kavrayış yeteneği güçlü olanların doğrudan sonuca gidebileceklerini bundan dolayı kıyasta orta terimin gerekli olmadığını söyler. İbn Teymiyye burada aslında çok stratejik bir hamle yapmaktadır. Çünkü orta terimin kullanılmasına ihtiyaç duyulmadığını söylemek, kıyası dolayısıyla mantığı kökten reddetmek anlamına gelmektedir. Zira bu yaklaşma göre, zekî olan biri orta terime ihtiyaç duymayacağından mantığa ihtiyacı kalmayacak, kıt zekâlı da mantıktan yararlanma becerisi gösteremeyecek, böylelikle de her hâlükârda kıyas olmadan da ilim yapmanın mümkün olduğu ortaya çıkmış olacaktır.[57]

Birçok bakımdan Gazâlî'nin düşünce sistemini sürdürdüğünü gördüğümüz Râzî'nin tıpkı selefi gibi mantık ilmine ciddî bir önem verdiği bilinmektedir. Zira kelâma dair yazdığı *el-Muhassal*'a mantıkla ilgili uzun bir mukaddimeyle baş-

57. İbn Teymiyye, *er-Redd*, I, 29. İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerinin daha ayrıntılı bir şeklini ve kendisine verilebilecek cevaplar için bkz. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 46-60.

laması ve kendi tanım teorisini ortaya koyması, dinî metinleri yorumlama metodunu burada göstermesi de bunu doğrulamaktadır. Ona göre, *"Usul meselelerinde hiçbir durumda sem'iyyâtla istidlâlde bulunulmak mümkün değildir."* *Nihâyetü'l-ukûl* isimli eserinden iktibas ettiğimiz bu ve benzer düşünceler İbn Teymiyye'nin şiddetli tepkisine sebep olmuştur. Ona göre böyle bir yaklaşım, sâdece mantık ilminin metoduna uygun olan burhânların kabul edilmesi neticesini doğurur. Bunun doğal sonucu İslâm'ın anlaşılmasının Grek mantığına muhtaç olmasıdır. Onu bu tenkîde yönelten en büyük husus tarihi doğrulamaya dayalı bakış açısıdır. Zira bilindiği üzere sahâbe bu hikmetli dini ve onun akâidini anlamalarını sağlayacak bu tarzdaki bir metodolojiden yoksundu, onlar Aristo mantığını da bilmiyorlardı. Bir bakıma İbn Teymiyye biraz da ironi yaparak sanki sahâbe bu dinin esaslarını ancak zannî bir tarzda biliyormuş ve kat'î metotlara sahip değilmiş demek sûretiyle aslında mantık ilminin bırakın bilinmesi zorunlu bir ilim olduğunu; dinî düşünce ve hayat açısından tamâmen lüzumsuz bir saha olarak gördüğünü itiraf etmiştir. Bu noktadaki duruşu o kadar katıdır ki, hem terminoloji hem de muhtevâ açısından da her hangi bir farklılık gözetmemektedir.

İbn Teymiyye'nin, bu bakış açısına yönelik itirazı şöyle özetlenebilir: ı) Kur'an itikâdî meseleleri sâdece haber vermekle yetinmemiş, haberin yanında uygun delilleri de getirmiştir. Onun apaçık âyetleri kâinatı ve güzelliklerini tefekküre yöneltmektedir. Tevhîde delâlet eden her âyet kozmolojik gerçekleri düşünmeyi de emretmektedir. Bu itibarla İbn Teymiyye açısından Kur'an âyetlerinin sâdece haber olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Hatta basîret sahipleri için aynı zamanda dosdoğru bir aklî delildir. ıı) "Kur'an'ın beyanlarına karşı aklî bir muârız söz konusu olabilir." şeklindeki itirazların da bir geçerliliği yoktur. Çünkü ona göre Kur'an herhangi bir delil getirdiğinde, bir itiraz meydana gelinceye kadar o itirazı var sayamayız. Aksi takdirde değişmez hakikatler olarak gözüken çeşitli gerçeklerin, kendisini nakzedecek bir muârızın çıkması ihtimâlinden dolayı reddedilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar.[58]

İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi, aslında onun filozofların ilâhiyat ve metafizik hakkındaki görüşlerine duyduğu rahatsızlığın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Kadîm felsefe geleneğinin düştüğü yanlışlıkta yerleşik heretik dinî telakkîlerin etkisi bulunduğunu kabul etmekle beraber bir yöntem olarak kullandıkları mantık anlayışlarının da etkili olduğunu düşünen İbn Teymiyye, bundan dolayı filozofların metafizikle ilgili görüşlerini reddeden Gazâlî'yi de hedef tahtasına yerleştirme noktasında tereddüt etmemiştir. Gazâlî her ne kadar filozofları eleştirme konusunda onunla hem fikir olsa da mantığı kullanması bakımından filozoflarla ortak metodu benimsemiştir. Bu durum ise İbn

58. Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddîn er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", s. 494-496.

Teymiyye'ye göre son derece yanlıştır. Çünkü onun açısından mantık şekil, ilke ve usul itibarıyla tamamen hatâlıdır. Doğruya ulaşma noktasında mantık zorunlu olmuş olsaydı mantığın kurucusu kabul edilen Aristo'dan önce yaşamış olan düşünürlerin hepsinin hatâ içerisinde olduklarını kabul etmek gerekirdi.[59] Yine aynı şekilde Aristo'dan sonra birçok düşünürün mantık ilmine yönelttiği eleştiriler de mantık kurallarının zorunlu olduğu yolundaki tezi çürütmektedir. Son tahlilde bu yaklaşım, mantığın zorunlu olması tamâmen gereksiz olduğu iddiâsıyla nihâyetlenmektedir.[60]

ÖZGÜNLÜĞÜ VE ETKİLERİ

Lehinde ve aleyhinde çok şey söylenen İbn Teymiyye'nin kendisini özgün kılan özelliklerinden birisi ıslah düşüncesini sâdece entelektüel bir çaba olarak görmeyip, yeri geldiğinde sosyal ve siyâsî tartışmaların bi'l-fiil içinde yer alabilmesi ve düşünceleriyle mücâdelesi arasında tam bir paralellik sergileyebilmesidir. İslâm coğrafyası münbit topraklarından birçok büyük düşünür ve mücâdele insanı çıkarmış olsa da İbn Teymiyye gibi tefsirden felsefeye kadar geniş bir yelpâzede eser veren, bunun yanında gerektiğinde bir nefer olarak savaş meydanlarında yer alan ve sonu hapisle biteceği kesin olmasına rağmen ideallerinden zerre kadar taviz vermeyen sîmâlara çok fazla tanıklık etmemiştir. Entelektüellik kavramının masa başının sınırlarını aşan ve aktif mücâdeleyi de içine alan geniş bir olgu olduğu düşünüldüğünde İbn Teymiyye'nin bu resme tam olarak uyduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye'yi özgün kılan yönlerden birisi de onun İslâm düşünce tarihinin en önemli eleştirmenlerinden birisi olmasıdır. Erken dönemden itibaren tenkit geleneğini bünyesinde barındıran İslâm kültürü, mezhep veya âlimlerin birbirlerine yazdığı reddiye ve cevaplarla dolu olmakla birlikte İbn Teymiyye'nin bu noktada ayrı bir yeri olduğunu ifâde etmek hakkın teslîmi bakımından gereklidir. Öte yandan onun eleştirel söylemini sâdece katı ve kuru bir reaksiyonerliğe hapsetmek veya sert mizacının yansıması olarak değerlendirmek de ciddî bir haksızlık olur. Onun eleştirileri dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu tenkitlerin sâdece bir ekol, mektep veya kişiyle sınırlı olmadığı ve gerektiği takdirde mensûbu bulunduğu düşünce sistemini dahi hedefe oturtmaktan çekinmeyen ahlâkî ve ilkeli bir duruşun sonucu olduğu fark edilebilir.

Diğer taraftan onun eleştirilerinin daha önceden hiç dillendirilmeyen tamâmen yeni fikirler olarak değerlendirilmesi de doğru olmaz. Zira kendisinden ön-

---

59. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IX, 194-195
60. İbn Teymiyye, *a.g.e.* IX, 172.

ce ortaya konulan eleştirilerden ve İslâm düşüncesine yön veren âlimlerin eserlerinden haberdar olduğu, bütün yazılarından bellidir. Dolayısıyla tenkitçi yaklaşımında Eş'arî'nin Mu'tezile'ye, Gazalî'nin filozoflara, İbn Rüsd'ün Eş'arîlere yönelik tenkitlerinin payının bulunması tabiîdir. Bu sebeple çıkışları ve eleştirileri İslâm tarihinde ilk olmadığı gibi, daha önce yapılanlardan bağımsız ve tamâmen farklı da değildir.[61] Onun eleştirilerinde dikkati çeken husûsiyetlerden biri, belki de en önemlisi kesinlikle idâre-i maslahatçı bir üslûbu benimsememiş olmasıdır. Ona göre hakikat, en yalın ve açık bir şekilde ve sonucu ne olursa olsun olduğu gibi ifâde edilmelidir. Bu tercihin faturasını da hayatı boyunca defalarca ödemek zorunda kaldığı bilinmektedir.

Ardında devâsâ bir te'lîfâfat ve başta İbn Kayyim olmak üzere birçok öğrenci bırakan İbn Teymiyye'nin, kendisinden sonra ciddî bir etki uyandırması gâyet tabiî görülmelidir. Kendinden önceki Hanbelî geleneğin icmâlen bahsettikleri hususları teferruâtıyla ele almak zorunda kalan İbn Teymiyye, böylelikle aslında Selefî düşünceyi de sistemleştirmiştir. Düşünce tarihi içerisinde selefîlik denilince kasdedilen de aslında İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim tarafından sistemleştirilen ve müteahhirûnî selefiyye olarak isimlendirilen bu dönemdir. Bu sistemin en önemli unsuru da kelâm, felsefe ve tasavvuf karşısında Kur'an, sünnet ve ilk neslin uygulamalarını esas alan metodik tutumdur. İbn Teymiyye'nin XVIII. asrın ikinci yarısından itibaren yeniden keşfedilmesiyle birlikte Şah Velîyyullah Dihlevî (v. 1174/1761)'den Muhammed b. Abdülvehhâb (v. 1206/1792)'a; Seyyid Ahmed Han (1247/1831)'dan Şevkânî (1250/1834)'ye varıncaya kadar aynı düzlemde bir araya gelmesi bir hayli güç olan birçok âlim, kendi meşreplerine uygun bir tarzda ondan istifâde etmiştir.

İbn Teymiyye'nin güçlü etkisinin hissedildiği âlimler arasında Cemalleddîn Afgânî (v. 1897), Muhammed Adduh (v. 1905), Reşîd Rızâ (v. 1935) ve Mûsâ Cârullah Bigiyef (1949) gibi "modern selefîlik" olarak isimlendirilen yenilik hareketinin öncülerini saymak da mümkündür. Adı geçen isimler özellikle tasavvuf ve kelâm aleyhtarlığı bakımından İbn Teymiyye'nin düşünce mîrâsının tesiri altındadır. Özellikle yirminci asrın ikinci yarısından itibaren Arap dünyasını derinden etkileyen ve çeşitli sosyo-politik dönüşüm ve çalkantılara yol açan İhvan-ı müslimîn'in kurucu önderleri ve felsefesi üzerindeki İbn Teymiyye etkisi de yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu siyâsî-dinî hareketin ideolojik eksenini belirleyen önemli figürlerden, Mevdûdî, Hasan en-Nedvî, Hasan el-Bennâ gibi düşünürler kendilerini İbn Teymiyye'nin yakın dönemdeki mânevî mîrâsçıları olarak görmektedirler. Yine yirminci asırda özellikle hicaz yarımadasında etkin olan ve belirgin bir Arapçılık kokusu barındıran Vehhâbîlik üzerinde de derin bir etkisinin olduğu bilenen bir olgudur.

---

61. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, s. 13.

Kur'an, sünnet ve ilk neslin görüşleri olarak özetlenebilecek epistemolojik tutumu sebebiyle geçmişten günümüze birçok kişi ve hareket tarafından örnek alınan İbn Teymiyye, tevhîd inancına gölge düşüren bid'at ve hurâfelerle mücâdelesiyle de pek çok âlim ve İslâmî hareketin ilgisini çekmiştir. Onun bid'at ve hurâfelere karşı tutumu ve taklit karşıtlığı aklîleşme sürecinin de ilk basamağını teşkîl etmiş ve bu sebeple söz konusu âlimler ve İslâmî hareketler, bazı araştırmacılar tarafından İslâm düşünce tarihinde İslâm modernizminin temsilcileri olarak nitelendirilmiştir.[62]

Türkiye'de ve dünyada özellikle tasavvufî hareketler ve tarîkatlar arasında yaygın olan İbn Teymiyye aleyhtarlığı da temas edilmesi gereken noktalardan biridir. Aslında kendisi de bir tarîkat mensûbu olan İbn Teymiyye'nin en önemli muhâliflerinin tarîkat erbâbı olması acı bir gerçektir. Bu durumun doğmasında elbette onun sert ve ötekileştirici tenkitlerinin, tekfîre varan yaralayıcı üslûbunun etkisi bulunsa da birçok eleştirisindeki haklılık payını inkar etmek mümkün değildir. Bunun doğal sonucu Osmanlı'dan günümüze ülkemizde tarîkat ve tekke terbiyesi görmüş ilim adamı ve tasavvuf erbabı nezdinde İbn Teymiyye ismi zikredildiğinde "hakikatten nasibini almamış, kuru bir hamâsetin sahibi ve dini içerden tahrip eden biri" gibi bir imajın akla gelmesidir.[63] Bu değerlendirmelerin kendileri açısından haklılık payı olduğu söylenebilirse de maalesef böyle büyük bir düşünürden istifâde edilmesine engel olduğunu da belirtmeliyiz.

İbn Teymiyye gibi isimlerin en büyük talihsizliği, taraftarları ile muhâliflerinin onları tek yönlü yüceltmeci veya indirgemeci bir bakış açısıyla değerlendirmeleridir. Bu yaklaşımın karşılıklı bir kısır döngüyü tetiklemesi gâyet tabîîdir. Yüceltenler açısından o hatâ etmez bir önderken; indirgeyenler açısından ise o, dar kafalı bir çöl yobazından öte bir değer taşımamaktadır. Bu durum sâdece İbn Teymiyye için geçerli değildir. En şiddetli eleştirilerin muhâtabı olan İbnü'l-Arabî için de aynı sorundan bahsetmek mümkündür. Bu, bu değerli isimlerden tam olarak faydalanma imkânını ne yazık ki ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı İbn Teymiyye'nin neredeyse altı asır boyunca son derece dar bir zümrenin istifâde ettiği bir düşünce adamı olarak yeniden keşfedilmeyi beklemesi şaşırtıcı değildir.

Bu itibarla bazen çok sert olan üslûbu bir kenara bırakılarak onun gâye ve hedeflerine odaklanılmalıdır. Onun yegâne amacı Kur'an ve sünnet merkezli İslâmî anlayışı inşâ etmektir. Bu yaklaşım ilk bakışta herkes tarafından kabul edilebilecek temel bir ilke olarak gözükse de daha ileri bir okumayla, Allah ve O'nun Resulü dışında mutlak taklit edilecek kutsallar sınıfını ortadan kaldırma-

62. Bkz. Koca, "İbn Teymiyye", XX, 394.
63. Ahmed Davudoğlu, *Din Tahripçileri*, İstanbul 1978, s. 3.

sından dolayı fukahâsından tasavvuf ehline kadar birçok kesimin tepkisini çekecek geniş bir paradigmayı ifâde etmektedir. İslâm'a daha sonradan eklemlenen her türlü dinî inanç ve pratiği bid'at olarak değerlendiren İbn Teymiyye'nin bu tepkiselliği, dönemindeki sosyo-kültürel dinamikler göz ardı edildiğinde doğru bir şekilde anlaşılamaz. Bu durum dikkate alınmaz ise, –ki çoğu kez kendi taraftarlarının da aynı hatâya düştüğü görülmektedir- onun yeni olan her türlü şeye karşı olduğu veya İslâm'ın 1400 yıl öncesinin koşulları ve formlarıyla yaşanması veyahut da anlaşılması gerektiğini istediği gibi yanlış bir sonuca ulaşılır. Zira onun hayatı boyunca birçok kez mahkûm olmasına sebep olan hususiyetlerinden birisi de yerleşik dinî telakkî ve uygulamaları sorgulaması veya reddetmesidir. Bu durum dahi onun Kur'an ve sünnet merkezli yeniden düşünüşlere açık bir vizyonun sahibi olduğunu göstermesi bakımından yeterlidir.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Bünyamin, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı" çvr. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, sy. 1-2/2009.

Alberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, London: Allen-Unwin, 1957, s. 7-9.

Ben Cheneb, Moh. Ben, "İbn Teymiyye", İA.

Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband, Leiden 1937-1942.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtü'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Abdülmü'nim Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002/1422.

Davudoğlu, Ahmed, *Din Tahripçileri*, İstanbul 1978.

Ebu Zehra, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye*, trc. Nusreddîn Bolelli, v.dğr, İstanbul: İslâmoğlu Yayıncılık, 1988.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kânûnü't-te'vîl* (*Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî* içinde), Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 2006.

———, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl, nşr. İbrâhim Muhammed Ramazan,* Beyrut:Dâru'l-Erkâm, ts.

———, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, nşr. Abdurrrahmân Bedevî, Kahire 1964.

Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

İbn Battûta, *Rihletü İbn Batûta: Tühfetü'n-nüzzâr fî ğarâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbn Kayyim, el-Cevziyye, *Esmâü müellefâti Şeyhi'l-islâm İbn Teymiyye*, nşr. Selâhaddîn-i el-Müneccid, Beyrut 1403/1983.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, 1988/1408.

İbn Recep, Ebu'l-Fer'ec Zeynüddîn Abdurrahman, *Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Abdüllatîf Abdurrahmân, Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

———, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-Şîa ve'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989.

———, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytân*, nşr. Abdurrahman b. Abdülkerim el-Yahya, Riyad-Beyrut: Dâru'l-Fazile, Dâru İbn Hazın, 1420/1994.

———, *er-Redd ala'l-mantıkıyyîn*, thk. Refîk el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.

———, *Mecmûatü'r-resâili'l-mesâil*, Mısır, ts.

———, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts.

———, *Nakdu'l-mantık*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Mısır: Dâru Sadır, ts.

———, *Füsûsü'l-hikem*, nşr., Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Irak: Mektebetü Dâru's-Sekâfe,1980.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Fer'ec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu Telbîsü'l-iblîs*, thk. Ahmed b. Osman el-Mezîd, Riyad: Dâru'l-vatan, 2002.

Joseph, H. Escovitz, *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mamluks*, Berlin: Kalus Schvarz Verlag, 1984

Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdeti Vücûda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyatı İçinde*, İstanbul: Tevhîd Yayınları, 1987.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimi musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, ts.

Koca, Fer'hat, "İbn Teymiyye", DİA.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

Laoust, Henri, *Essai sur lesdoctrinessociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Kahire: İnstitut Français d'Archeologie Orientale, 1939.

Makdiisî, George, *İslâmın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, trc. Hasan Tüncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2007.

Özervarlı, Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Yorum*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.

Râzî, Fahreddîn *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirûn*, nşr. Tâhâ Abdurrûf Sad, Kahire: Mektebetü Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

———, Fahreddîn, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Kahire: Mektebetü Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986/1046.

Safedî, Selahaddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. İhsan Abbâs, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1401/1981.

Sancar, Faruk, "Selef Geleneğinde Fahreddîn er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Sirâcu'l-Hakk, "İbn Teymiyye", trc. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, III, 21, 25;

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Savnu'l-mantık ve'l-kelâm an fehmi'l-mantık ve'l-kelâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şeybânî, Muhammed İbrâhim, *Mecmûatü mifellefâti Şeyhi'l-islâm İbn Teymiyye*, Küveyt1414/1993.

Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiyye", *İbn Teymiyye Külliyatı*'nın Girişi, İstanbul: Tevhîd Yayınları, 1986.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1375-77/1957-58, IV, 1496.

Zirikli, Hayreddîn, *el-A'lâm*, nşr. Dâru'l-Alem li'l-Melâyîn, ys. 2002.

İBN TEYMİYYE VE TEFSİRİ

Enver Arpa*

HAYATI

Ahmed Takiyyu'd-Din İbn Teymiyye 1263 yılında Harran bölgesinde doğmuş ve ömrünün ilk yedi yılını burada geçirmiştir.[1] Ailesi Moğol saldırılarından kaçarak Şam'a yerleşmiştir. İbn Teymiyye, müderris olan babasının Şam'daki medresesinde dil, fıkıh ve hadis dersleri almış;[2] kısa zamanda zekâsı, kabiliyeti ve güçlü hafızasıyla arkadaşları arasından temayüz ederek

---

* Doç. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

1. İbn Teymiyye'nin biyografisi için bkz. İbn Abdilhadî, *el-Ukudu'd-Durriyye min Menakıbi Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye,* thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trh; Şemsuddin, ez-Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, thk. el-Muallimî, Haydarabad, trh. 4/1496; ez-Zehebi, Şemsuddin, *Zuyulu'l-İber*, Silsiletu't-Turasi'l-Arabî, Kuveyt, 1970, s. 157 ve sonrası; Ebu Hafs el-Bezzar, *el-A'lamu'l-İlliyye fî Menakıbi Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, thk. Salahuddin el-Müneccid, Daru'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut, 1976; İbn Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî*, el-Matbaatu'l-Haydariyye, Necef, 1969, 2/406-412; es-Safedî, *A'yanu'l-Asr*, (yazma) İbn Teymiyye tercemesi, "*Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye Siyretuhu ve Ahbaruhu İnde'l-Muerrihin*" isimli kitapta yayımlanmıştır. Bkz. Daru'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut, 1976. s. 49-54; İbn Şakir el-Kutubî, *Fevatu'l-Vefeyat*, thk. İhsan Abbas, Dar Sadır, Beyrut, 1973, 1/74 ve sonrası; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Kahire, 1934, 13 ve 14. ciltler; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeylu ala Tabakati'l-Hanabile*, thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, Kahire, 1953, 2/387 ve sonrası; İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dureru'l-Kamine fî A'yani'l Mieti's-Samine*, Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarabad,1348. 1/144 ve sonrası.
2. İbn Abdilhadî, *el-Ukud*, s. 3, el-Bezzar, *el-A'lamu'l-İlliyye*, s. 21, İbn Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî*, 2/408. İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/388.

şöhret bulmuş ve henüz 19 yaşında iken fetva vermeye, kitap telif etmeye başlamıştır.[3]

Şam'da Hanbelilerle Eş'ariler arasında yaşanan kelami tartışmalar ortamında büyüyen İbn Teymiyye tarafı olduğu Hanbeli öğretilerini savunmak için azimle çalışmış ve bu sayede kendisini yetiştirerek devrinin önemli bir şahsiyeti haline gelmiştir. İki yüzden fazla hocadan ders aldığı rivayet edilen[4] İbn Teymiyye, babasının vefatı üzerine 1284 yılında henüz 22 yaşında iken Şam'daki Camii Kebir'de bulunan medreseye müderris olarak atanmıştır.[5]

Bir yandan atandığı medresede ders veren İbn Teymiyye öbür yandan Cami-i Kebir'de vaaz vererek halkı bilinçlendirmeye ve kendi düşüncelerini yaymaya çalışmıştır. Geçmiş âlimlerin düşüncelerine araştırmadan bağlanmayı şiddetle reddederek insanları selef yolu olarak tabir ettiği ilk döneme ve o dönemin bilgi kaynaklarına başvurmaya davet etmiştir. Bu durum, muhaliflerinin gazabını çekmiştir. Bir yandan muhalifleriyle amansız bir mücadeleye girişen İbn Teymiyye öbür yandan bölgeyi tehdit eden Moğol saldırılarına karşı fiilen mücadeleye girişmiştir.[6] İbn Teymiyye böylece ilmi faaliyetlerle cihadı bir arada toplayan ender âlimlerden biri olmuştur.

Şam'a yönelen Moğol saldırılarının püskürtülmesinde önemli bir rol üstlenen İbn Teymiyye bundan sonra Şam civarındaki dağlık bölgelerde yaşayan ve Moğol saldırıları sırasında onlarla işbirliği yaparak Şam ahalisine büyük zararlar veren Şiî kökenli batınî gruplarla mücadeleye girişmiştir.[7]

Kendisine gelen bir davet üzerine 1305 yılında Mısır'a giden İbn Teymiyye, sert tutumu ve alışık olunmayan fikirlerinden dolayı burada da muarızları tarafından kuşatma altına alınmış ve aleyhine oluşturulan ithamlarla hapse atılmıştır. 18 ay hapiste kaldıktan sonra 1307 yılında serbest kalmıştır.[8] Kahire'deki Salihiyye medresesinde ders vermeye başlamış ve bu faaliyetleriyle kısa bir sürede Kahire'de de meşhur olmuştur.[9] Ancak gerek büyük bir mücadeleye giriştiği Eş'ariler ve gerekse sert bir dille karşı çıktığı İbn Arabî taraftarı muhaliflerinin kurduğu tezgahlarla İskenderiye'ye sürgün edilmiştir.[10] Yedi aylık bir uzaklaştırma süresinden sonra tekrar Kahire'ye dönmüş ve toplam 7 yıl Mı-

3. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 4. İbn Receb, *a.g.e.* 2/388.
4. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 3, el-Kutubî, *Fevatu'l-Vefeyat,* 1/74.
5. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 5, İbn Kesir, *el-Bidaye,* 13/303, İbn Receb, *a.g.e.* 2/388.
6. İbn Kesir, *a.g.e.* 14/9, Ebu Zehra, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye,* trc. Kom. İslamoğlu yay, İst. 1988, s. 42.
7. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 179, İbn Kesir, *a.g.e.* 14/35.
8. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 252-253, İbn Kesir, *a.g.e.* 14/45, İbn Receb, *a.g.e.* 2/398, İbn Hacer, *ed-Durer,* 1/148.
9. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 256.
10. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 277, İbn Kesir, *a.g.e.* 14/49.

sır'da yaşamıştır. 1313 yılında Şam'a geri dönen İbn Teymiyye burada da tekrar ilmi faaliyetlere başlamış ve sürekli bir mücadele içerisinde bulunmuş; fikirlerinden dolayı defalarca hapse girip çıkmıştır.

Tüm bu psikolojik baskılar altında hayatını sürdürürken, 1328 yılının Şevval ayında yine bir tutukluluk sırasında, hapiste bulunduğu kalede ruhunu teslim etmiş,[11] çocukluğundan beri sürdürdüğü mücadelesi böylece noktalanmıştır. Ölümü büyük üzüntü yaratmış ve cenazesine on binlerce kişi katılmıştır.[12]

İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

İbn Teymiyye, gerek ailesinden kendisine kalan ortamı ve gerekse döneminin diğer ilmi imkânlarını çok güzel değerlendirmiş ve devrinin seçkin bir ilmi şahsiyeti haline gelmiştir. Eserlerinden de anlaşılabileceği gibi, o, ansiklopedik bir kişiliğe sahiptir ve hemen her konuda eserler vermiştir. Kuvvetli hafızası, kıvrak zekası ve derin analizleri, eserlerinin önemini bir kat daha artırmıştır. İbn Teymiyye, akli ve nakli ilimlerin her ikisinde de hak ettiği mevkiye ulaşmıştır. Çağdaşı tarihçi es-Safedî(ö.764h.), onun ilmi kişiliğinden bahsederken şöyle demektedir:

"Sünnet sanki onun dilinin ucunda, nakli ilimler kanatlarının altında, âlimlerin sözleri gözlerinin önündeydi. Ne ben ne de başkası onun şahit getirmede, istidlâlde bulunmada ve hadisi aslına isnad etmedeki süratinin benzerini görmüş değildir. Asli ilimleri anlamada ve anlatmada, dinleyenleri hayrette bırakıyor, dediklerini kaydetmek isteyenler aciz kalıyordu. Fer'i meseleleri aslına, kıyasları kaynağına irca etmekte mahirdi. Milletlerin ve kabilelerin tarihi, bid'at ehli fırkaların sözleri, mezheplerin görüşleri, ictihadları ve mevhibeleri konusunda da dalgalı bir deniz, hedefinden şaşmayan bir ok misaliydi. Dört mezhebin fikirleri konusunda tam bir bilgi ve ihata sahibiydi... Seleften nakledilenler ve halefin görüşleri konusu ise tam onun sanatıydı. Tefsir konusunda da oldukça mahirdi; tefsirde bulunduğu ayetler hakkında geniş izahatlarda bulunurdu. Bu geniş ilmi kapasitesiyle birlikte bazı meselelerde yalnız kalmış, zayıf görüşleri tercih etmiş ve cumhura muhalif düşmüştür. Özellikle kabir ziyareti konusunda büyük sıkıntıya düşmüştür."[13]

---

11. İbni Abdilhadî, *a.g.e.* s. 361, ez-Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, 4/1496, *Zuyulu'l-İber*, s. 157, el-Bezzar, *el-A'lamu'l-İlliyye* s. 73, İbn Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî*, 2/406, İbn Kesir, *el-Bidaye*, 14/36, İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/405
12. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 362, ez-Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, 4/1496, *Zuyulu'l-İber*, s. 157; el-Bezzar, *a.g.e.* s. 73, İbn Verdî, *a.g.e.* 2/406, İbn Receb, *a.g.e.* 2/406
13. *A'yanul-Asr (İbn Teymiyye Sıyretühu ve Ahbaruhu İnde'l Müerrihin* içinde), s. 50. Özetle verdik. Benzer sözler için bkz. el-Bezzar, *el A'lamu'l- İlliyye*, s. 24.

İbn Teymiyye, geniş bilgisinin yanı sıra çok eser bırakan âlimler arasında da yerini almıştır. Kaynaklarda onun, bazen bir günde, bir cilt yazı yazdığı zikredilmektedir.[14] Talebesi, İbn Kayyım el-Cevziyye(ö.748h.), ona ait 341 eser zikrederek yazdıklarının hepsine ulaşamadığını söylemektedir.[15] İbn Teymiyye'nin hal tercümesini veren bazı müellifler, onun beş yüz dolayında eserinin bulunduğunu ifade etmektedir.[16]

Ancak telifteki dağınıklığı eserlerinden faydalanmayı zorlaştırmaktadır. Zira herhangi bir kitabını okuyan kişi, biraz sonra asıl konudan uzaklaşıp başı, sonu, alt başlığı belli olmayan bir fikir deryasında boğulup gitmektedir. Konuyu etraflıca anlatma isteğinden kaynaklanan bu dağınıklığının diğer bir sebebi ise telif için uygun ortam bulamamasıdır. Zira onun hayatı, sürekli bir mücadele ortamında geçmiştir. Eserlerinin çoğunu, başvuracağı kaynak eserlerden ve tashih imkânından yoksun kaldığı hapishanede kaleme almıştır.[17]

Bu dağınıklık, onun aleyhine kaydedilse de telifteki becerisi, onun lehine zikredilmelidir. Çünkü İbn Teymiyye, eserlerinde oldukça güzel ve fasih bir dil kullanmış, Arapça'nın beyan üslubunu en güzel şekilde yansıtmıştır. Cümleleri anlaşılır nitelikte olup terkip bozukluğundan uzaktır. Biz burada onun bazı önemli eserlerini zikretmekle yetineceğiz. Bu eserler bize, onun düşünce dünyası hakkında bir fikir vermeye yeterli olacaktır:

1) *Kitabu'l-İman* 2) *Kitabu'l-İstikame* 3) *Telbisu'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bidei'himi'l-Kelamiyye* 4) *Muvafeketu Sahihi'l-Mankul li Sarihi'l-Ma'kul* 5) *Minhacu's-Sünnetin-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şiya'ti ve'l-Kaderiyye* 6) *el-Cevabu's-Sahih li men Beddele Dîne'l-Mesih* 7) *Kitabun fi'l Vesiyle* 8) *er-Reddu a'lel Mantıkıyyîn* 9) *Şerhu Akideti'l-İsfahanî* 10) *el-Fetva el-Hameviyye* 11) *Kitabu İbtali Kavli'l Felasife bi Kıdemi'l-Âlem* 12) *el-Cem'u Beyne'l-Akli ve'n-Nakl* 13) *Nakdu'l-Mantık* 14) *Kaidetü'n fi'l İctihad ve't-Taklid* 15) *Kaidetun fi'l-Kıyas* 16) *Kitabun fi Nikahi'l-Muhallif* 17) *Kitabu'l-Ukud* 18) *Kaidetun fî ma Şareahullah bi Lafzi'l-Umum*

TEFSİRLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI

İbn Teymiyye, Kuran'ı diğer müfessirlerin yaptığı gibi baştan sona tefsir etmemiştir. Çünkü o, böyle bir çalışmaya gerek olmadığını düşünmektedir.

---

14. İbn Verdî, *Tarihu İbni'l Verdî*, 2/409, İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/391.
15. Bkz. *Esmau Müellefati İbn Teymiyye*, thk. Selehaddin el-Müneccid, Daru'l-Kitabi'l-Cedid, 3. baskı, Beyrut 1976, s. 9.
16. Bkz. Mesela *Tarihu İbni'l-Verdî*, 2/409.
17. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 26, el- Bezzar, *a.g.e.* s. 24.

Talebelerinden biri kendisine, Kur'an'a bir tefsir yazmasını talep ettiğinde şöyle cevap vermiştir:

"Kuran'ın bazısı kendiliğinden anlaşılır. Bir kısmını ise müfessirler birçok tefsir kitabında açıklamıştır. Ancak Kuran'ın bazı ayetleri vardır ki müfessirler onları tam olarak açıklayamamışlardır. İnsan bazen birçok tefsir kitabına baktığı halde onların tefsirini anlayamaz... Bazen bir müfessir, bir ayetin tefsirini yapmış, diğer ayetleri benzer ayetlerle tefsir etmiştir. Ben bu ayetleri delil ile tefsir etmek istedim. Çünkü delil diğerlerinden daha önemlidir. Böylece bir ayetin manası açığa çıkarsa benzerleri de açığa çıkmış olur."[18]

Bazı kaynaklarda onun tefsirle ilgili otuz cilt kadar tefsir malzemesi topladığı rivayet edilmiştir.[19] Bu rivayetler birçok araştırmacıyı onun otuz cilt tefsir yazdığı vehmine sevk etmiştir. İbn Teymiyye'nin tefsirle ilgili çalışmalarını toplayarak yayımlayan Dr. Abdurrahman Umayra, kitaba yazdığı mukaddimede bu hususu ele alarak, onun böyle bir tefsir yazmadığını açıklığa kavuşturmuştur.[20] İbn Teymiyye'nin meşhur talebelerinden olan İbn Kesir (ö.774h.) ve İbn Kayyım el Cevziyye(ö.748h.) de bu hususu onaylamamış, aksine onun tefsirle ilgili çalışmalarını sınırlandırmışlardır. İbn Kayyım, onun tefsirle ilgili çalışmalarını, muhtelif ayetlerin tefsirlerinden oluşan 92 adet risale olarak zikretmiştir.[21]

İbn Teymiyye'nin çeşitli risalelerinden oluşan ve muhtelif surelerdeki ayetlerin tefsirleriyle ilgili olan çalışmalarını Dr. Abdurrahman Umayra 7 cilt halinde *et Tefsiru'l-Kebir li İbn Teymiyye* ismiyle yayımlamıştır. İleride değineceğimiz gibi, İbn Teymiyye, ayetleri bütüncül bir yaklaşımla ele alma gayreti içerisindedir. Onun bu yönünden etkilenmiş olacak ki Dr. Umayra, onun çeşitli konulardaki tefsirlerini konular halinde derleyerek *et- Tefsiru'l- Mevdûî li İbn Teymiyye* ismiyle 2 cilt halinde neşretmiştir.

İbn Teymiyye, kapalı gördüğü ayetlere yaptığı tefsirlerin yanı sıra, tefsir usûlü ile ilgili bazı risaleler de kaleme almıştır. Bu risaleler şunlardır:

- *Kaidetun fi Fedaili'l-Kur'an*
- *Kaidetun fi Aksami'l-Kur'an*
- *Kaidetun fi Emsali'l-Kur'an*
- *Risaletun Kayyimetu'n fi Minhaci't-Tefsir ve Keyfe Yekûnu*

Onun bu son risalesi, tefsir usulünde son derece önemli bir eser olarak kabul edilmektedir. İbn Teymiyye, bu risalesinde metodunu ve diğer tefsirlere ba-

18. İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 27-28.
19. Bkz. Mesela, İbn Abdilhadî, *a.g.e.* s. 26.
20. Bkz. İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, thk. Abdurrahman Umayra, Daru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut 1/10-11. (Bundan sonra *Tefsir* olarak anılacaktır)
21. Bkz. İbn Kayyım el Cevziyye, *Esmau Müellefat İbn Teymiyye*, s. 9.

kışını izah etmektedir. Bu risale, oldukça dikkat çekmiş ve muhtelif dönemlerde basılarak şerhleri yapılmıştır.

TEFSİR YÖNTEMLERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Dirayet Tefsiri Hakkındaki Görüşleri

Kur'an'ın re'y ile tefsir edilmesi hususunda eski âlimler ikiye bölünmüştür. Bazıları, "*Sana mübarek bir kitap indirdik ki ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri ondan öğütlensinler*"(Sa'd 29) ayetini delil göstererek adâb (Arap dili ve edebiyatı) ve geniş bilgiye sahip olanların Kur'an'ı tefsir edebileceklerini söylemişlerdir.[22] Bazıları ise, Hz. Peygamber'in "Kim Kur'an'ı re'y ile tefsir ederse, isabet etse dahi, muhakkak ki hata etmiştir"[23] hadisine ve Hz. Ebu Bekr'in "Allah'ın kitabı hakkında re'yimle konuşursam hangi sema beni gölgelendirir, hangi arz beni üzerinde taşır" sözüne dayanarak her türlü bilgiyle mücehhez olsa bile insanın re'y ile tefsirde bulunmasını caiz görmemişlerdir.[24]

İbn Teymiyye; zikredilen bu hadis, Hz. Ebubekir'in sözü ve sahabeden gelen başka rivayetleri de delil göstererek, Kur'an'ın sırf akla dayanılarak tefsir edilmesini haram görmüştür. Çünkü ona göre bu durum, insanın bir delili olmadan Kur'an'ı kendi kafasına göre yorumlamasıdır ki Hz. Peygamber bu hadis-i şerifinde bunu yasaklamıştır.[25] İlimsiz (rivayete dayanmaksızın) tefsirde bulunmak kötülenmiştir. Dolayısıyla kişi isabet etmiş olsa bile hata etmiş olur. Zira o, uyulması gereken kurallara uymamış; yanlış yoldan bilgiye ulaşmaya çalışmıştır.[26] İbn Teymiyye prensip olarak bilgiyi nasslardan almayı gerekli gördüğü için bunun dışında bir yolla elde edilen bilgiyi kabul etmez. Sözlerini şöyle sürdürmektedir: "Bu vb. sahih rivayetler onların, Kur'an'ı ilimsiz(nakle dayanmaksızın) tefsir etmekten sakındıklarını göstermektedir. Fakat dil ve şer'i bakımdan uygun olan bir tefsirde bulunmakta ise sakınca yoktur. Seleften tefsir konusunda gelen rivayetler bu türdendir. Zira onlar bilgileri olan ayetlerde konuşmuş, bilmediklerinde ise susmuşlardır. Bunda bir

22. el-Kafiyecî, Muhyiddin Ebu Abdillah Muhammed b. Süleyman, *Kitabu't-Teysir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, trc. ve tahkik, İsmail Cerrahoğlu, A. Ü. İ. F. Y, Ank., 1989, s. 51.
23. Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Camiu's-Sahih*, Tefsir, hadis no: 2952; Ebu Davud, *Sunen*, İlim, hadis no: 3652.
24. Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usuli't-Tefsir*, thk. Adnan Zerzur, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1. Baskı, Beyrut 1971, s. 108, Ebu'l-Fida İsmail, İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Mektebetu'l-Menar, 1. Baskı, Ürdün 1990, 1/5, el-Kafiyecî, *a.g.e.* s. 51.
25. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 105.
26. Bkz. *Mukaddime*, s. 108.

çelişki yoktur. Bu, herkese düşen bir görevdir. Nasıl ki bilmediği bir konuda susmak kişinin görevi ise bildiği bir konuda soru sorulduğu zaman konuşmak da onun görevidir."[27]

İbn Teymiyye, mutlak olarak re'y ile tefsirde bulunmayı değil, sahih nakle bina edilmeyen veya dil ve şeriate uygun düşmeyen, salt akla dayalı tefsirde bulunmayı haram görmektedir. Kaynaklarda zikredilen ve mutlak olarak re'y ile tefsirde bulunulmasını haram gören görüş ile İbn Teymiyye'nin görüşü arasında farklılık vardır. Birinci görüş, her ne suretle olursa olsun Kur'an'ı re'y ile tefsir etmeyi haram görürken, İbn Teymiyye bunu dil ve şer'i dayanaktan yoksun re'y ile takyid etmiştir.

Rivayet Tefsiri Hakkındaki Görüşleri

Rivayet tefsiri, ayetlerin, Kur'an, sünnet, sahabe ve tabiin sözleriyle tefsir edilmesi olarak tarif edilmektedir.[28] İbn Teymiyye eserlerinde "rivayet" kelimesi yerine daha çok "nakl" kelimesini kullanmıştır. *Mukaddime*'nin girişinde, "ilim, ya masumdan (peygamberden) sahih olarak gelen bir nakil, ya da malum delile dayalı bir söz olur."[29] diyerek, Kur'an tefsirinde kabul edeceği bilgiyi tespit etmiştir. Ona göre bunun dışındakiler ya değersiz ve reddi gereken, ya da değerli olup olmadığı hakkında karar verilemeyen haberler veya bilgilerdir.

İbn Teymiyye, böylece nakli tefsiri kabul ettiğini ifade ederken aynı zamanda uygun görmediği tefsir türlerine de işaret etmektedir. Çünkü ilim, sıhhati kesin olmayan veya yalan olduğu bilinen haberler üzerine bina edilemez; onun dayanakları sağlam ve güvenilir olmalıdır. İbn Teymiyye en güzel tefsir yolu olarak gördüğü rivayet (nakl) tefsirini izah ederken, sahabe sözleri ile tabiinin icma ettiği sözleri de "malum bir delile dayalı söz" kategorisine dahil eder. Ona göre en güzel tefsir şekli, Kur'an'ın Kur'an'la, sonra sünnetle sonra sahabe sözleri ve tabiilerin ittifak ettiği sözlerle tefsir edilmesidir.

Kur'an'ın öncelikle Kur'an'la tefsir edilmesi, müfessirlerin ittifakla kabul ettikleri bir hususdur.[30] İbn Teymiyye de Kur'an'ın tefsirinde ilk olarak Kur'an'a başvurulması gerektiğini savunur. Zira bir yerde kapalı (mücmel) olan bir hu-

---

27. *Mukaddime,* s. 114.
28. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, T.D.V.Y. 11. baskı, Ankara, 1997, s. 228.
29. *Mukaddime*, 33.
30. ez-Zerkanî, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an,* Beyrut, 1988, 2/23, ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, 2. baskı, 1976, 1/158, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.İ. B.Y. Ankara, 1988, 2/131.

sus başka bir yerde tefsir edilmiştir. Bir ayette özetle verilen bir husus, başka bir ayette tafsilatlı olarak anlatılmıştır."[31]

Kur'an tefsirinde Kur'an'dan sonra başvurulması gereken ikinci kaynak ise sünnettir. Çünkü sünnet, Kur'an'ı şerhederek açıklığa kavuşturur. Sünnet, İmam-ı Şafii'(204h.)nin de dediği gibi Hz. Peygamberin Kur'an'dan anladıklarından ibarettir. İbn Teymiyye, başta İmam Şafiî olmak üzere birçok alimin kabul ettiği gibi sünneti, vahy-i gayri metluv olarak kabul etmektedir.[32] Ona göre ayetlerin tefsiri hakkında sünnetten bir delil bulunuyorsa bunu bırakıp başka bir şeye başvurmak caiz değildir.[33]

Şayet Kur'an'da ve sünnette Kur'an'ın tefsiriyle ilgili bir açıklama bulunmazsa, bu durumda sahabe sözlerine başvurmak lazımdır. Onlar, bu konuda daha çok bilgi sahibidirler. Zira onlar, Kur'an-ı Kerim'in inişine şahit olmuş ve iniş sebeplerini iyi biliyorlar. Özellikle de onların âlimleri, büyükleri durumunda olan dört büyük halifenin sözlerine mutlaka müracaat etmek gerekir.[34] Onlardan sonra Abdullah b. Mesud(ö.32h) ve Abdullah b. Abbas(ö.68h) da Kur'an tefsirinde gözardı edilmemesi gereken kişilerdir.

İbn Teymiyye'nin Kur'an tefsirinde sahabe sözlerinden sonraki kaynağı tabiinin ileri gelenlerinin söz ve tefsirleridir.[35] Zira onlar, sahabilerle bir arada bulunmuş ve onlardan tefsir almışlardır. Özellikle Mücahid(ö.10h), tefsirde tam bir hüccettir. Kendisi bizzat Kur'an'ı baştan sona üç defa İbn Abbas'(ö.68h)a sunup ayet ayet bilgi aldığını beyan etmiştir.[36] Süfyan es-Sevri (ö.161h.) bu yüzden "Mücahidden tefsir konusunda bir şeyler ulaşmışsa bu sana yeter" demiştir.[37]

İbn Teymiyye, tabiilerin tefsir konusundaki sözlerini "üzerinde ittifak halinde oldukları" ve "ihtilafa düştükleri" sözler şeklinde ikiye ı4ayırmıştır. İttifak halinde oldukları sözler hüccettir ve Kur'an tefsirinde bağlayıcıdır. İhtilafa düştükleri sözler ise bağlayıcı değil ve onları alıp almamakta serbestiz.

İbn Teymiyye, selef diye tabir ettiği sahabe ve tabiinin görüşlerine verdiği önemi şöyle ifade etmektedir: "Dini ve ilmi konularda selefin söz ve davranışlarını bilmek, onlardan sonrakilerin söz ve davranışlarını bilmekten daha hayırlıdır. Tefsir, usuli'd-dîn, fer'i konular, zühd, ibadet, ahlak, cihad vb. konularda onlar kendilerinden sonra gelenlerden daha hayırlıdır. Çünkü onlar, ancak ma-

---

31. *Mukaddime*, s. 93.
32. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetava*, Daru Alemi'l-Kutub, Riyad 1991, 7/40.
33. *Tefsir*, 1/120.
34. *Mukaddime*, s. 95.
35. *Mukaddime*, s. 102-104.
36. Bkz. *Mukaddime*, s. 106.
37. *Mukaddime*, s. 103.

sum icma üzere olurlar. Onlar, tartışmalarında gerçeğin dışına çıkmazlar; gerçeği onların sözlerinde aramak lazım. Onların herhangi bir sözünü Kur'an ve sünnette delili bulunmadıkça yanlış olarak değerlendirmemek lazım."[38]

İbn Teymiyye her ne kadar bir madde olarak zikretmese de tefsirde bir sonraki aşama olarak dili kabul etmiştir. Bu dört maddede tefsir ile ilgili bir delil bulunmamışsa bu durumda dilin verilerinden hareketle tefsir yapılabilir. İbn Teymiyye, tefsir çalışmalarında dile oldukça önem vermiştir. İleride onun tefsir tatbikatından bahsederken bu hususa daha fazla değineceğiz.

TEFSİRDEKİ İHTİLAFLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Burada bu son iki kaynakla da (sahabe ve tabiin sözleri) ilgisi bulunan iki hususa temas etmemiz yararlı olacaktır. Birincisi, tefsirde meydana gelen ihtilaflar, bunun çeşitleri ve sebepleri; ikincisi, sahabe ve tabiin sözleri arasına karışmış İsrailî haberler.

İbn Teymiyye, tefsirdeki ihtilafları iki bölüm halinde ele almaktadır:

Selefin Tefsirdeki İhtilafı

Sahabiler de kabiliyetleri, idrakleri, ilmi kapasiteleri ve Kur'an'la olan ilgilerindeki farklılıklarından dolayı bazı konularda ihtilafa düşmüşlerdir. Onlar, Hz. Peygamberin aralarında bulunması, Kur'an'ın inişine şahit olmaları, Hz. Peygamberin söylediklerinden yetinmeleri ve başka arayışlara girmemeleri sebebiyle daha sonraki nesillere göre daha az ihtilafa düşmüşlerdir.[39]

İbn Teymiyye; Hz. Peygamberin, Kur'an'ın bilinmeyen bütün lafızlarını ve manalarını izah ettiğini,[40] bunun tabii bir sonucu olarak da Selefin, fıkhî konulardaki ihtilaflarının aksine, tefsir konusunda çok az ihtilafa düştüklerini savunur. Onların düştüğü ihtilaf çoğunlukla zıtlık ihtilafı değil, bir şeyin farklı

38. İbn Teymiyye, *Tefsir*, 1/114.
İbn Teymiyye'nin ileri sürdüğü bu çok aşırı iyimser genellemelerinin pratikte vuku bulduğunu iddia etmek oldukça zordur. Kaldı ki fıkıh anlayışından bahs ederken işaret ettiğimiz gibi İbn Teymiyye sahabe icması dışındaki icmanın tespitinin zor olduğunu ifade etmiştir. Burada ise bu tutumunun aksine tefsir dışında da selefin icmasından bahsederek onların ancak masum icma üzere olabileceklerini iddia etmektedir.
39. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şayi', *Esbabu İhtilafi'l-Müfessirin*, Mektebu'l-Abiykan, Riyad, 1995, s. 8.
40. Bkz. *Mukaddime*, s. 35 ve sonrası.

yönlerine işaret etmek(nevi ihtilafı) şeklinde olmuştur. Bu da iki şekilde meydana geliyordu:

1) Bir meseleyi izah ederken her birinin aynı şeyi farklı ibarelerle açıklaması.[41] Bu durum şuna benzer: Arapça'da kılıç "es-Seyf" ile ifade edilmesine rağmen Araplar onu, sadece bununla isimlendirmemekte, "es-Seyf" kelimesinin yanı sıra "es-Sarim" ve "el-Muhennid" kelimelerini de kullanmaktadırlar.[42] İbn Teymiyye, bu hususu tefsire uygulamak üzere şöyle izah eder:

Bunun benzer örneklerini Allah'ın Esma-i Hüsna'sında, Kur'an ve Hz. Peygamberin isimlerinde de görebiliriz. Allah'ın bütün isimleri tek bir müsemmaya delalet ediyor ki o da Allah'tır. Kul, hangi isimle Ona dua ederse etsin bu bir çelişki doğurmaz. Amaç müsemmayı tayin etmek olduğuna göre müsemmanın isimlerinden olmak kaydıyla ve müsemma onunla tanınıyorsa onu herhangi bir isimle çağırabiliriz. Bu çağrıda bulunduğumuz isim, özel bir isim olabildiği gibi onun bir sıfatı da olabilir. Örneğin: "*Kim benim zikrimden yüz çevirirse*" (Taha 124) ayetinde geçen "zikr"le ilgili olarak onu, "Kur'an'dır" veya "kitaplarda inzal buyurduğudur" diyebiliriz. Çünkü "zikr" kelimesi mastardır. Mastar, bazen faile, bazen de mefu'le izafe edilir. Mesela, ikinci manasıyla (mefu'le izafe ile) zikrullah denirse bu zikr olunan şey manasına gelir... Şayet zikrullahtan ikinci mana değil de birincisi, yani failine muzaf olunması kastediliyorsa, bu takdirde bizzat onun kelamı anlaşılır. Nitekim bu ayette kastedilen de budur.[43]

İbn Teymiyye bu açıklamalardan sonra sözü selefe getirerek şöyle der: "Bu bilinince gerisi kolay anlaşılır. Her ne kadar açıkladıkları ibarede var olan sıfat diğer isimde yok ise de selef, çoğunlukla müsemmadan söz ederken bizzat zatın kendisine delalet eden bir kelime ile onu açıklama yönüne giderler. Bu şuna benzer: Biri Allah için, Kuddus, Gafur ve Rahim olan zattır derse bu bir çelişki olmaz. Çünkü müsemma aynıdır. Burada bu sıfat diğerinin aynıdır denilmemektedir. Aksine bu isimlerin hepsi Allah'ın zatını tabir etmekte eşit olup, sıfatlarında farklılık vardır."[44]

2) İkinci kısma giren ihtilaf çeşidi ise selefin genel olan (amm) ismin bazı nevilerini -hasr etmek üzere değil- temsil ve teşbih babından zikretmeleridir. Çünkü misal vermek (temsil) zihinde daha kalıcı olur ve manayı somutlaştırır.[45]

İbn Teymiyye, bu çeşit ihtilafa da şunu misal verir: Ayette şöyle buyurulmuştur: "*Biz kitabı kullarımızdan seçtiklerimize miras bıraktık, onlardan kimi*

41. *Mukaddime*, s. 38.
42. *A.g.e.* aynı yer.
43. Bkz. *Mukaddime*, s. 38-41.
44. *Mukaddime*, s. 41.
45. *A.g.e.* s. 43.

nefsine zulmedendir, kimi mu'tedil (muktesid)dir. Onlardan bir kısmı hayır ve hasenatta (sabiku'n bi'l-hayrat) öncüdür." (Fatır 32) Müfessirler (selef) den kimi zulmü, ikindi namazını güneş sararıncaya kadar tehir etmek veya faiz yiyip zekâtı menetmek şeklinde tefsir etmiştir ki zulüm bunların hepsini kapsamaktadır. Bazıları ise, Muktesid'i, namazını vaktinde kılan, faizden sakınan ve zekâtını verene hamletmişlerdir ki bunların da hepsi doğrudur. Muktesit bunlardan daha geniş bir manayı içermektedir. Yine bazıları "sabikun bi'l-hayrat"ı, onun bir parçası ile tefsir ederek "namazı vaktinde kılan"dır, demişlerdir. Bu tabir, bu manayı da kapsadığı gibi bundan daha geniş kapsamlıdır.[46]

İbn Teymiyye, bu madde kapsamında değerlendirdiği iki ihtilaf türünden daha bahsetmektedir ki onların her biri kendi başına bir sebep sayılır: Birincisi, lafzın birden fazla manaya ihtimal tanıması ki bu da ya lafzın dil yönünden iki manaya müşterek olması sebebiyle olur, ya da aslında tek manada olan bu lafızdan aynı anda iki neviden birinin kastedilmesi sebebiyle olur. İkincisi ise, bir manayı birbirine yakın manadaki kelimelerle ifade etmek sebebiyle oluşan ihtilaftır.

Seleften Sonra Ortaya Çıkan İhtilaflar

İbn Teymiyye, seleften sonra meydana gelen ihtilafları da iki yönden incelemiştir:

Nakle Dayalı İhtilaflar

İbn Teymiyye Seleften sonra meydana çıkan ihtilafların ise daha çok nakiller hususundaki tutumlardan neşet ettiğini düşünür ve bu konuda önerilerde bulunur. Ona göre nakiller, ya sahih olduğu bilinir ya da sahih veya zayıf olduğu ihtimal dahilinde olur. Kur'an tefsirinde sahih olduğu tespit edilen rivayetler alınmalı, zayıf olma ihtimali bulunan haberlerden ise uzak durulmalıdır.[47] Sahih olup olmadığı bilinmeyen ve dinî yönden bir yararı da olmayan haberlerin çoğu İsrailî bilgilerden oluşmaktadır ve bunlar fuzulî, hiçbir yararı olmayan haberlerdir. İbn Teymiyye, bu çeşit haberlerin kabulünü ancak Hz. Peygamberden gelen sahih haberlere dayanması şartıyla uygun bulur.[48]

---

46. Bkz. *Mukaddime*, s. 43-44; İbrahim Ukaylî, *Tekamülü'l-Menheci'l-Ma'rifi İnde İbn Teymiyye*, el-Ma'hadu'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî, 1. baskı, Virginia, ABD, 1994, s. 197.
47. *Mukaddime*, s. 56.
48. *A.g.e.* s. 56.

Mütefekkirimiz, sahih olup olmadığını bilemeyeceğimiz rivayetler cinsinden gördüğü[49] İsrailiyatı bu şekilde değerlendirdikten sonra yine ihtilafa sebep olan ancak sıhhatini araştırarak bilebileceğimiz rivayetleri ele alarak değerlendirmelerde bulunur. Ona göre tefsir konusundaki rivayetlerin çoğu meğazi ve melahim türünden olup, mürsel[50] rivayetlere dayanır.[51] Mürseller, eğer birden fazla yoldan gelmiş ve ravilerin kasten bir rivayet üzerinde anlaşma (tevatu') hali söz konusu değilse bu durumda onların sıhhatine hükmolunur.[52] Eğer hadis, iki veya birkaç cihetten gelmiş, ravilerin rivayetleri konusunda ittifak etmedikleri (tevatu') ve bu gibi durumlarda kasten ittifakın mümkün olmadığı da biliniyorsa, onların sahih olduğuna karar verilir.

Bu durum merfu hadisler için de söz konusudur. Rasulullah'tan iki cihetten bir hadis gelmiş ve bu iki cihetten birinin diğerinden almadığı da biliniyorsa, bunun kesinlikle doğru olduğuna hükmolunur. Özellikle ravilerin, bilerek yalan söylemeyecekleri biliniyorsa, sadece bunların hata edebilecekleri veya unutabilecekleri endişesi kalıyor ki bu da hadisi zayıf kılmak için yeterli bir sebep değildir.[53]

İbn Teymiyye, bundan sonra senedleri sahih olmakla birlikte lafızlarında yanlışlık bulunan hadisleri değerlendirerek misaller verir. Bu değerlendirmelerinde dikkat çeken husus, onun, Sahih-i Buharî'de geçen bazı rivayetlerde de buna benzer hadislerin bulunduğuna işaret etmesidir.[54]

İstidlal Cihetiyle Meydana Gelen İhtilaflar

Müfessirlerin ihtilafa düşmelerinin diğer bir şekli ise istidlal cihetiyle meydana gelmektedir. Bu da iki şekilde olmuştur: Bir grup, önce manaları kararlaştırmış, sonra Kur'an'ın lafızlarını buna hamletmişlerdir. Diğer bir grup ise ne konuşanın (mütekellimin) ne de Kur'an muhataplarının dilini dikkate almadan onu, kendi bildikleri Arapça'ya ve lafızlara diledikleri manayı vererek tefsir etmişlerdir. Birinciler, delalet ve beyan bakımından Kur'an lafızlarının,

---

49. *A.g.e.* s. 65.
50. Mürsel hadis, tabiinin, sahabiyi zikretmeyerek sanki hadisi doğrudan Rasulullah'tan duymuş gibi rivayet etmesidir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, A.Ü.İ.F.Y. Ankara,1993, s. 99.
51. Bkz. *Mukaddime*, s. 58.
52. *A.g.e.* s. 62.
53. *A.g.e.* s. 73.
54. Bkz. *a.g.e.* s. 73.
İbn Teymiyye bu düşüncesini örneklendirmediği için Buharî'ye yönelttiği eleştirileri değerlendirme imkânımız bulunmamaktadır.

müstehak olup olmadığına bakmaksızın sadece manayı almışlardır, diğerleri ise kelamın siyakına ve mütekellimin muradına bakmaksızın Arapça'da caiz gördükleri lafza tabi olmuşlardır. Evvelkiler manada, ötekiler lafızda hata etmişlerdir. Zira bu kişiler lafzın, lügatte bu manaya delalet edip etmediği hususunda çoğu zaman hataya düşmüşlerdir.[55]

İbn Teymiyye bu hususa, bid'at Ehl-i diye isimlendirdiği fırkaların tefsirlerini örnek göstermektedir. Ona göre bu fırkalar hem delilde hem de medlulde hataya düşmüşlerdir. Çünkü onlar, Kur'an'a kendi görüşlerine destek bulmak için yönelmiş ve ayetleri te'vil ederek mezhepleri için delil göstermişlerdir. Gerçekte ise onların kendilerine delil olarak gösterdikleri bu ayetlerin, o fikirlerle bir alakası yoktur.[56]

İsrailiyat Hakkındaki Görüşleri

İsrailiyat, Ehl-i Kitaptan olan Yahudî ve Hıristiyanlardan Kur'an'ın kıssaları ve değişik konular hakkında rivayet edilen haberlerdir.[57] Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bazı kıssalar ve olaylar, İncil ve Tevrat'ta da geçmektedir. Özellikle peygamberlerin kıssaları, Kur'an da çok veciz ve tafsilatsız bir şekilde anlatılmış iken, İncil ve Tevrat'ta küçük detaylarına kadar hikâye edilmiştir. Hz. Peygamberin vefatından sonra, Kur'an da zikredilen fakat tafsilatı hakkında bilgi verilmeyen bu kıssalara olan merakı yüzünden sahabe ve tabiinden bazıları, İncil ve Tevrat'ta geçen bu rivayetlere iltifat etmişlerdir. Önceleri Ehl-i Kitaptan olup sonradan Müslüman olan kişiler sayesinde bu haberler giderek artmış ve sonraları tefsir kitaplarına da sirayet etmiştir. Hz. Peygamberden gelen ve Ehl-i Kitabın delilsizce yalanlanmasını veya tasdikini men eden rivayetler de bu haberlere iltifat eden kişilerce bir ruhsat olarak algılandığından İsrailî haberler, hızlanarak yayılmıştır.[58]

İbn Teymiyye; İsrailiyatı, elimizde sıhhatine dair delil bulunan, yalan olduğu bilinen ve sıhhati konusunda elimizde herhangi bir veri bulunmayan haberler[59] olmak üzere 3 bölüm halinde değerlendirmektedir.

Müfessirlerin zikredip hakkında ihtilafa düştüğü İsrailî haberler, genelde bu son kategoriye girmektedir. Aslında bunlarla iştigal, fuzulî şeylerle iştigal manasına gelir. Çünkü Allah'ın Kur'an'da bildirip kapalı bıraktığı şeyler,

55. Bkz. *Mukaddime*, s. 79-81.
56. *A.g.e.* s. 82.
57. Bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, 1/165, Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 244.
58. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 98, Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 246.
59. *Mukaddime*, s. 100.

ne dinî ne de dünyevi anlamda bir fayda sağlayan şeylerdir; bunlar mükellefi ilgilendirmezler. Örneğin Hz. Musa'nın asasının hangi ağaçtan olduğu veya Hz. İbrahim'in kesip çağırdığı kuşların isimlerinin neler olduğu gibi hususları bilmek hiçbir yarar sağlamaz.[60] Bununla birlikte bu haberleri, ihtilafa işaret etmek veya istişhadda bulunmak amacıyla zikretmek caizdir. Hz. Peygamber: "İsrail oğullarından rivayette bulunabilirsiniz, bir sakıncası yoktur"[61] diyerek bunu mübah kılmıştır.[62]

İbn Teymiyye, müfessirlerin aşırı derecede bu rivayetleri zikretmelerine içerlenerek, âlimlerin bu konuda gereken titizliği göstermemelerine sitem eder:

"Peygamberimizin hadislerinin sıhhati ile ilgili gösterilen bunca titizliğe rağmen acaba Ka'bu'l Ahbâr(ö.32h) ile benzerlerinin eski peygamberler hakkında vermiş olduğu bilgilere nasıl güvenilebilir? Ka'bul Ahbar ile hakkında bilgi verilen peygamberler arasında bin küsür yıllık bir zaman aralığı vardır. Üstelik bu bilgiler, bize güvenilir halkalardan oluşan rivayet zincirleri aracılığı ile de nakledilmemektedir. Ka'b ve benzerlerinin bize bilgi verirken en çok yapabildikleri şey, Yahudî hahamları tarafından yazılan bazı kitaplara dayanmaktır. Cenabı Allah, Kur'an'da bu hahamların gerçekleri değiştirdiklerini, başka kılıklara soktuklarını açıkça belirtiyor. Bu durumda bir Müslüman'ın sırf bu yoldan nakledilen bir bilgiyi onaylaması nasıl helal olabilir? Hâlbuki bu konuda Müslümanlara düşen görev, böyle bir bilgiyi ne onaylamak –eğer elimizde asılsızlığını belirten bir delil yoksa- ne de yalanlamaktır. Peygamberimiz (s.a.v) bize böyle davranmayı emretmiştir. Bu İsrailî masallar arasında peygamberlere yakıştırılmış yalanlar olduğu gibi, ne olduklarını sadece Allah'ın bildiği yürürlükten kaldırılmış hususlar da vardır."[63]

TEFSİR YÖNTEMİ

Genel Tefsir Yaklaşımı

Hadis ekolünün (ehlu'l-hadis) önemli bir siması olarak kabul edilen İbn Teymiyye, hadisçilerin anlama faaliyetinde öznenin etkinliğini kısıtlayan hatta bu sürecin dışına taşıyan eğiliminin aksine bir tavır sergileyerek anlamayı, amelî ve ahlakî bir içerikle bütünleştirmiştir. Ona göre fıkh (anlama), insanın

60. *A.g.e.* s. 100.
61. Buharî, *Sahih*, Enbiya, 50, hadis no: 346, Tirmizî, *Sunen*, İlim, hadis no:13, İbn Mace, *Sunen*, Mukaddime, hadis no:5, Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, Halebi baskısı, trh, 3/39, 46.
62. *Mukaddime*, s. 98.
63. *Sırat-ı Müstakim*, 2/340-341.

lafzı veya metni sadece dil bilgileri çerçevesinde anlamasından ibaret değildir. Aksine asıl olan, o lafzın veya metnin kişi üzerinde oluşturması gereken etkidir. Bir insan, kötü bir vasfı metinden çıkarır da kendisinde bu vasıf veya onun bir kısmı var olduğu halde onu fark edemiyorsa, kendisinin de buna dahil olduğunu görmüyorsa o, bu metni anlamış sayılmaz. Zira ayet-i kerimede şöyle buyurulmuştur: "*Şüphesiz Allah katında yeryüzündekilerin en kötüsü düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir. Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi. Fakat işitseydi bile onlar yüz çevirerek dönerlerdi.*"(Enfal 22-23) Bu ayetten önce ise şöyle buyurulmuştur: "*Ey iman edenler! Allah'a ve Rasulüne itaat edin, işittiğiniz halde ondan yüz çevirmeyin. İşitmedikleri halde işittik diyenler gibi olmayın.*"(Enfal 20-21) Bu ayetlerde kâfirlerin Kur'an'ı dinledikleri ve lafzın dil yönünden manasını anladıkları halde ondan faydalanmadıkları vurgulanmıştır. "Allah onlarda bir hayır görseydi onlara işittirirdi" ibaresindeki "işitme", mücerret bir işitmeyi ifade etmez. Çünkü işitme yalnız başına bir fayda sağlamaz. Zira kâfirlerin hepsi Kur'an'ı duymuştur ve manalarını dil bilgileri çerçevesinde anlamıştır. Ancak onların bu duyması fıkha (anlamaya) eşlik eden bir işitme değildir. Allah, kendisinde hayır gördüğü kişilere bu (fıkhı beraberinde getiren) işitmeyi nasip eder.[64]

İbn Teymiyye, Kur'an'ın ayetlerini ele alıp sadece kendi düşüncesine delil getirmeyi değil, ayetlerin ruhuna inmeyi hedeflemiştir. Ayetlerin ruhunu, vermek istediği mesajı yakalamak için onlar üzerinde uzun süre düşünür, rabbine yalvararak kendisine yardımcı olmasını, basiretini açmasını talep eder, bu amaçla ayetler üzerinde uzun tefekkürlerde bulunur, birçok tefsir kitabına müracaat eder, karşılaştırmalar yapar, gönlü mutmain oluncaya kadar bu çabasını sürdürürdü. İbn Teymiyye bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Bazen bir tek ayetin tefsiri için belki yüz tefsir kitabına müracaat ettiğim olurdu. Bu müracaattan sonra rabbime yönelir ve şöyle yalvarırdım: "Ey İbrahim'in ve Âdem'in öğreticisi bana da öğret", bazen de boş mescitlere gider, yüzümü toprağa koyar, rabbime yalvarır ve "Ey İbrahim'in öğreticisi bana anlamayı nasip et" derdim."[65]

İbn Teymiyye, tefsir metodunu nasslara dayalı olarak şekillendirmiş olsa da nasslar üzerinde uyguladığı tefekkür(akli sorgulama) ile Kur'an'ın sırlarını açıklamaya, fıkhî istinbatlarda bulunmaya, maslahatla ilgili gayelere, kâinatla ilgili olayları değerlendirmeye, Kur'an'ın i'caz yönünü, belağat özelliklerini ortaya çıkarmaya gayret etmiştir. Dolayısıyla onun tefsiri rivayete dayalı olduğu kadar, dirayet unsurlarını da içermektedir. İbn Teymiyye'yi re'yci müfessirlerden ayıran en önemli husus onun, re'yi, "nass üzerinde tedebbür" çerçevesinde al-

64. *Tefsir*, 6/32-33.
65. İbn Abdilhadî, *el-Ukud*, s. 29.

gılamasıdır. O, nasstan gelen manayı alır, bunun ışığında ayetin gerisindeki esrarı çözmeye çalışır. Akıl, İbn Teymiyye'de şerî nassları anlamada bir aracıdır. O, yalnız başına bir üretimde bulunamaz. Ona düşen görev, dini verileri düşünüp onları anlamaya çalışmak, böylece kesin bilgiye ulaşmaktır.

İbn Teymiyye'nin akli muhakemeye en az inisiyatif tanıdığı alan, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerin tefsiri olmuştur. Bu noktada sahabeden gelen tefsiri açıklığa kavuşturma dışında bir çaba içinde olmamıştır. Sıfatların bulunmadığı ayetlerin tefsiriyle ilgili rivayetler üzerinde çeşitli tahlillerde bulunup tercihte bulunsa da Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerde sadece sahabe kavillerine bağlı kalıp onlardan öteye bir tefsire girişmemiştir.[66]

İbn Teymiyye, sıfatlar konusunda hiçbir te'vile girişmeden onları olduğu gibi almıştır. Bu hususta vurguladığı tek şey, Allah'ın hiçbir şekilde yaratıklara benzemediğidir. Onun bu tavrı, kendisinin tecsim ve teşbihçi olarak itham edilmesine sebep olmuştur.[67] Henri Laoust'un da kısmen vurguladığı gibi[68] eserlerinin genelinden edindiğimiz intiba şudur: İbn Teymiyye, sıfatlarla ilgili ayetlerde geçen hususların hak olduğunu, ancak mahiyetini bilemeyeceğimizi ve bunu araştırmanın faydasız ve tehlikeli olduğunu düşünür.

İbn Teymiyye, tefsir için koyduğu ölçülere genellikle uymuştur. Ancak Abdurrahman Umayra'nın da işaret ettiği gibi, inşaî olduğu (sadece fikir üretmeyi hedeflediği) durumlarda buna sadık kalsa da iş hasımlarıyla mücadeleye gelince bu çerçevenin dışına çıkmıştır. Hasımlarını Kur'an'ı kendi görüşlerine destek için kullanmakla itham eden müfessirimiz, kendisi de zaman zaman ayetlere dayanarak hasımlarına saldırmıştır.

İbn Teymiyye kıraat, esbab-ı nüzul, dil, belağat gibi unsurları içeren sistemli bir tefsir faaliyetinde bulunmamıştır. Onun amacı ya ayetteki kapalı hususu ortaya çıkarmak veya ayetin delaletini tespit etmek olduğu için bunu ne kadarıyla başarabilirse onunla yetinir. Çeşitli kitaplarından toplanarak neşredilen tefsirindeki ayetlerin çoğunu müfessirimiz, onları bir mesele etrafında incelerken tefsir etmiştir. Dolayısıyla onun buradaki tefsirleri alışık olduğumuz tefsir çalışmalarından farklıdır. Örneğin, Kevser suresini bir bütün olarak tefsir ettiği için sure hakkında geniş açıklamalarda bulunmuş, ayetlerini teker te-

---

66. Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 224.
67. Bkz. mesela Saib Abdulhamid, *İbn Teymiyye Hayatuhu ve Akaiduhu*, el-Ğedir li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut trh., s. 115-116.
İbn Teymiyye'nin tecsim ve teşbihle itham edilmesi, onunla sufiler arasındaki mücadeleye dayanmaktadır. Sufilere yönelttiği sert tenkitler üzerine, sufiler de kendisini tecsim ve teşbihle itham etmişlerdir. (Bkz. İbn Abdilhadî, *el-Ukud*, 1/54.)
68. *Nazariyat Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye fi's-Siyaseti ve'l-İctima'*, Arapcaya trc. Muhammed Abdulazim Ali, trh. s. 8.

ker izah etmiştir.[69] Kevser suresinin akabinde gelen Kafirun suresinin beraetle ilgili ayetlerini ise "Kur'an'da tekrar" konusu kapsamında ele alarak onları bu amaç doğrultusunda tefsir etmiştir.[70]

Şimdi bu girişten sonra İbn Teymiyye'nin tefsir çalışmalarından örnekler vererek onun tatbikatını daha yakından inceleyelim.

Ayetleri Tefsir Etme Metodu

İbn Teymiyye'nin ayetleri tefsir ederken dayandığı tefsir kaynaklarını şöyle sıralamamız mümkündür:

Ayetleri Ayetlerle Tefsiri

Müfessirimiz, bir ayeti ele alırken ondaki kapalı olan hususu açığa çıkarmak için Kur'an'da geçen bütün benzerlerini serdetmeye ve onları, birbirinden yararlanarak izah etmeye büyük önem verir. Tefsirinde dikkat çeken en önemli husus budur. O, Kur'an'ın bir kullanım geleneğinin bulunduğunu savunur. Lafzın iyi anlaşılması bu kullanım geleneği ışığında daha kolay olur. Bu kullanımı anlamak için üzerinde durulan lafız veya kavramın geçtiği bütün ayetler incelenmelidir.

İbn Teymiyye bu düşünceyi, ele aldığı ayetlerde genellikle tatbik etmiştir. Mesela Fatiha suresinde geçen "اياك نعبد" terkibini izah ettikten sonra "abd" kavramını ele alır ve onun, Kur'an'da hem kerhen hem de isteyerek boyun eğme anlamında kullanıldığını söyleyerek bunlara misaller verir. Kerhen geçtiği ayetler olarak, Meryem 93, Âl-i İmran 83, Bakara 117, En'am 101, Bakara 116, Rum 26, Ra'd 15 ayetlerini zikreder.

İsteyerek kulluk etme manasında ise şu ayetlerde kullanıldığını söyler: Furkan 65, İnsan 6, Hicr 42, Sa'd 83, Zuhruf 68, Sa'd 45, Necm 10, Sa'd 44, İsra 1, Cin 19.[71]

Müfessirimiz, yine bu düşünceden hareketle lafızların mutlak manada kullanılması, takyid edilmesi, başka lafızlarla birlikte kullanılması veya tecrit edilmesi durumlarında farklı anlamlar kazandıklarına işaret eder.[72] Örneğin,

---

69. Bkz. *Fetava*, 7/45.
70. *A.g.e.* 7/51.
71. Bkz. İbn Teymiyye, et-*Tefsiru'l-Kebir,* 2/325-326, İbn Teymiyye, sure ve ayet numaralarını vererek işaret ettiğimiz bu ayetleri metinleriyle birlikte vererek açıklamıştır.
72. *Fetava,* 7/167.

"iman" kelimesinin İslam ve ameli salihle takyid edilmesi durumunda kalpteki imana delalet ettiğini, "ibadet" ve "itaat" kelimelerinin Allah'a ibadet ve itaatle takyid edilmesi durumunda onun bütün emirlerini kapsadığını, keza "takva" kelimesinin ona izafesi durumunda onun bütün emirlerini yerine getirmeyi ve yasaklarından sakınmayı kapsadığını, bunların mutlak olarak kullanılması halinde ise daha farklı manalara geldiğini söyler.[73]

Müfessirimiz, bir bütün olarak ele aldığı sureler hakkında ise geniş izahatlarda bulunur. Sureyi bir bütün olarak düşündüğü için ayetler ve bölümler arasındaki ilişkileri (münasebâtı) belirlemeye gayret eder.[74] Çünkü ona göre ayetlerin siyakı, mananın açığa çıkması için oldukça önemlidir ve tefsirde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Kıraatle İhticac

Tefsirde bulunurken kıraati zikretmek, müfessirlerin hemen hepsinin başvurduğu bir metottur. Ancak onların çoğunluğu sadece kıraati zikretmekle yetinmiş; bazıları ise kıraati zikredip tevcihte de (kıraete göre mana vermek) bulunmuştur.

İbn Teymiyye, kıraatle ilgili farklılıkları, ele aldığı her ayette zikretmez. Genellikle farklılığının çelişki doğurduğu düşünülebilen ayetlerde kıraati zikreder ve aralarında çelişki bulunmadığını izah etmeye çalışır. Kıraat konusunda önem verdiği husus, onların sıhhatidir. Sahih olduğu sürece onlardan yararlanır ve manalarını izah etmeye çalışır. Örneğin, "حتى اذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا" "*Öyle ki peygamberler ümitsizliğe düşüp yalanlandıklarını sandıkları bir sırada*"(Yusuf 110) ayetindeki "كُذبوا " lafzında iki kıraat olduğunu belirterek şöyle der: Bu kelimede biri şeddeli diğeri şeddesiz olmak üzere iki kıraat vardır.[75] Hz. Aişe(ö.57h), şeddeli olanını okuyup, şeddesiz olanını inkâr ediyordu. Sahih-i Buhari'de, Zühri'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Urve bana Hz. Aişe'ye bu ayet hakkında (şeddesiz okuyuşu) sorduğunda onun şöyle dediğini anlattı: Maazallah! Peygamberler Rabblerinin kendilerini yalan-

73. Bkz. *Fetava*, 7/163, 164.

74. Örneğin, Bakara suresinin girişinde sure hakkında geniş açıklamalarda bulunarak, surenin işlediği konuları bölümler halinde açıklamış ve bölümler arasında bağlantıyı kurmaya çalışmıştır. Bkz. *Tefsir*, 3/5.

75. Ebu Ca'fer, Asım, Hamza ve Kisaî şeddesiz, diğerleri şeddeli okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşru fi'l-Kıraati'l-Aşr, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, trh.* 2/296, ed-Danî, Osman b. Said, *et-Taysir fi'l Kıraati's-Seb'*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 3. Bas. Beyrut 1985, s. 130, el-Benna' Ahmed b. Muhammed ed-Dımyatî, *İthafu Fudelai'l Beşer fi'l-Kıraati'l-Erba' Aşr*, Daru'n-Nedveti'l-Cedide, Beyrut, s. 268.

ladığını düşünmüyorlardı... Aksine onlar, tebaalarının kendilerini yalanladıklarını kesin olarak biliyorlardı.[76]

Yine Sahihte geçtiğine göre İbn Abbas(ö.68h) onu şeddesiz okuyarak akabinde şu ayeti okuyordu: "*Öyle ki elçi ve onunla beraber iman edenler şöyle diyorlardı: Allah'ın yardımı ne zaman gelecek. Allah'ın yardımı muhakkak ki yakındır.*"(Bakara 214) Hz. Aişe, buna itiraz ederek şöyle demiştir: Maazallah! Allah'ın elçisine va'dettiği hiçbir şey yoktur ki elçi, onun gerçekleşeceğini kesin olarak bilmesin; ancak belalar o kadar sürmüştür ki elçiler kavimlerinin kendilerini yalanlamalarından korkmuşlardır.[77] Hz. Aişe, elçilerin ümitsizliğini, kavimlerinin kendilerini yalanlamasıyla ilişkilendirmiştir. Ancak diğer kıraat de sahihtir, onu inkâr etmek mümkün değildir. İbn Abbas, onu te'vil etmiştir ve kelamın zahiri de buna uygundur.[78]

Görüldüğü gibi iki okuyuş da mütevatir kıraat ile geldiğinden ve Hz. Aişe ile İbn Abbas'ın yorumları da sahih rivayetlerle rivayet edildiğinden, müfessirimiz onları te'lif etmeye çalışmıştır. Şöyle diyor: "Zann", Kitap ve sünnette her zaman kesin inanç manasında kullanılmaz. Bazen, Hz. Peygamberin "Allah, ümmetimin işlemedikçe veya söylemedikçe kalplerinden geçen şeyleri affeder"[79] hadisinde belirttiği gibi nefis tarafından insana ilka edilen(vesvese) ve affedilen cinsten olan şeyler hakkında da kullanılmıştır. Hz. Aişe'nin ısrarla savunduğu yorumda elçiler kavimlerinin kendilerini yalanladığını düşünmüşlerdir. İbn Abbas'ın yorumunda ise elçiler, Allah tarafından vadedilen şeyin gerçekleşmediğini kalplerinden geçirmişlerdir. Onların böyle düşünmeleri peygamberlikleriyle çelişmez. Çünkü İbn Abbas'ın da ima ettiği gibi onlar da birer beşerdir."[80]

İbn Teymiyye, daha sonra İbrahim, Lut ve Yusuf peygamberden misaller vererek onların bu vb. durumlara düşmelerinin normal olduğunu uzun bir incelemeyle ortaya çıkarmaya ve ayeti, ister Hz. Aişe'nin yorumuyla yorumlamaya, isterse İbn Abbas'ın yorumuyla tefsir etmeye bir mani bulunmadığını ispatlamaya çalışır.[81]

---

76. Buharî, *Sahih*, Enbiya, 18, hadis no:3389. Tefsir, 12/6, hadis no: 4695 ve 4696.
77. Buharî, *Sahih*, Tefsir, 38, hadis no: 4524 ve 4525.
İbn Abbas'ın bu yorumu hakkındaki görüşler için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihi'l-Buharî*, nşr, Muhammed Fuad Abdulbakî - Muhibuddin el-Hatib, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 8/368.
78. *Tefsir*, 5/117-118.
79. Buharî, *Sahih*, İtk, 6, hadis no:2528, Müslim, *Sahih*, İman, 58, hadis no: 201 ve 202. Ebu Davud, *Sunen*, Talak, hadis no:15, İbn Mace, *Sunen*, Talak, hadis no:14 ve 16. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/398, 425, 474, 481, 491.
80. Bkz. *Tefsir*, 5/118-119. özetle aldık.
81. İbn Teymiyye'nin bu incelemesi takdire değer son derece kıymetli bir çabadır. Bkz. *Tefsir*, 5/117 ve sonrası.

Ayetleri Hadisle Tefsiri

İbn Teymiyye, terğip ve terhip cinsinden sayılabilecek eserlerinin aksine tefsirinde genellikle sahih, özellikle de Buharî ve Müslim'de geçen hadislere yer vermiştir. Buharî'den rivayet ettiği hadisleri genellikle 'sahihte geçen'[82] her ikisinden rivayet ettiği hadisleri 'Sahihaynde geçen'[83] sadece Müslim'de geçen hadisleri ise, 'Sahih-i Müslim'de geçen'[84] ibaresiyle nakleder. Buharî ve Müslim'in dışında geçen hadisleri ise 'hadiste şöyle denilmiştir'[85] veya 'Hz. Peygamberin dediği gibi'[86] şeklindeki ibarelerle ya da isnad zincirini Hz. Peygambere kadar dayandırarak[87] bazen de hiçbir işarette bulunmadan hadisin metnini vererek zikreder.[88]

Onun tefsirinde dikkat çeken en önemli husus, istişhadda bulunduğu ayetlerin çokluğu ise de meselelerin izahında başvurduğu hadislerin çokluğu da aynı derecede dikkat çekmektedir. Tefsirinin hemen her sayfasında bir, bazen birden fazla hadise rastlamak mümkündür. Örneğin, Tevbe suresi 117. ayeti hakkında, "Tevbe ancak kuldan sadır olan hatalar hakkında olur. Nebi (as) ise büyük ve küçük tüm günahlardan korunmuştur; buna rağmen ayette nasıl "*Allah, nebi, muhacir ve ensarın tevbelerini kabul etti*" buyurulmuştur? sorusuna şöyle bir izahla cevap verir:

Peygamberler (as) büyük olsun, küçük olsun günah işlemekten korunmuşlardır. Allah-u Teâlâ'nın onlar için bahsettiği tevbe, onların derecelerini yüceltir, sevaplarını artırır. Çünkü Allah, tevbe edenleri ve arınanları sever. Tevbe, bir kusur değil, aksine üstünlüğün en yücesidir. Tevbe, bütün mahlûkat için vaciptir ve her mü'minin amacı tevbe etmektir...Allah en son indirdiği surelerden birinde Hz. Peygambere şöyle emir buyurmuştur: "*Ey Muhammed! Allah'ın yardımı ve zafer günü gelip, insanların Allah'ın dinine akın akın girdiklerini görünce Rabbini överek tesbih et, ondan bağışlanma dile. Çünkü O, tevbeleri daima kabul edendir.*

Sahihayn'de Hz. Peygamberden rivayet edildiğine göre o, namazın başında şöyle dua ediyordu: "Allahım benimle günahlarımın arasını, doğu ve batının arasını açtığın gibi aç. Allahım beni hatalarımdan, kar, dolu ve soğuk su ile arındır."[89]

---

82. Bkz. *Tefsir,* 4/386.
83. Bkz. *Tefsir,* 3/71, 138, 139.
84. Bkz. *Tefsir,* 3/62, 4/124, 4/72.
85. Bkz. *Tefsir,* 3/78.
86. Bkz. *Tefsir,* 3/74, 82.
87. Bkz. *Tefsir,* 3/76.
88. Bkz. *Tefsir,* 3/77, 80, 119.
89. Buharî, Ezan, 89, hadis no:744, Müslim, Salat, 40, hadis no: 204, Mesacid, 27, hadis no: 147.
Hadisi ayrıca İbn Mace, Kitabu'l-İkame, hadis no:1 ve Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 2/231, 494, 4/354'te rivayet etmişlerdir.

Sahih'te(Buharî) onun iftitah duasında şöyle dediği rivayet ediliyor: "Allahım hüküm sahibi sensin, senden başka ilah yoktur. Rabbim ben senin kulunum ve kendime zulmettim. Günahımı itiraf ediyorum; sen benim bütün günahlarımı bağışla, çünkü günahları senden başka bağışlayacak yoktur."[90]

Yine Sahih-i Müslim'de Hz. Peygamberin şöyle dediği rivayet edilir: "Allahım bütün günahımı, küçüğünü, büyüğünü, açığını, gizlisini, ilkini, sonuncusunu bağışla."[91]

Ve yine Sahihayn'de şöyle dediği rivayet ediliyor: "Allahım hatamı, cehlimi, işlerimdeki israfımı ve senin benden daha iyi bildiğin hatalarımı bağışla. Allahım bilerek veya bilmeyerek işlediklerimi, hatamı ve bütün günahlarımı bağışla. Allahım önce işlediklerimi, sonradan işlediklerimi, açığa vurduklarımı, gizlediklerimi, israf ettiklerimi ve senin benden daha iyi bildiğin hatalarımı bağışla. Sen geciktirensin, sen öne alansın. Senden başka ilah yoktur."[92]

Bu ve benzeri haberler, Kitap ve sünnette çok sayıda bulunmaktadır. Allah-u Teâlâ şöyle buyuruyor: "*Kendi günahların, mü'min erkekler ve kadınlar için istiğfar et.*"(Muhammed 19) Mü'minlerin tevbe ve istiğfarı en büyük hasenat ve itaatlerinden olup en çok sevap elde edecekleri ve azaptan korunacakları ibadetlerindendir."[93]

Ayetleri Sahabe Ve Tabiun Sözleriyle Tefsiri

İbn Teymiyye, Sahabe sözlerini, tefsir için çok önemli görmekle birlikte tefsirinde onlara fazla yer vermemiştir. Tabii sözleri, onun tefsirinde daha fazla yer almıştır. Bu durum, tefsir ettiği ayetlerde sahabeden gelen tefsir rivayetlerinin azlığından kaynaklanmış olabilir. Müfessirimiz ayetleri tefsir ederken Sahabe ve Tabiun kavillerini genellikle iç içe, sanki aynı kategorideymiş gibi zikreder. Örneğin: "*Kim bir iyilik getirirse ona bundan daha hayırlı karşılık vardır. Kim bir kötülük getirirse, o kötülükleri işleyenler, ancak yaptıkları kadar ceza görürler*" (Kasas 84) ayeti ışığında, mükâfat ve mücazatın ancak işlenmiş amellere olacağını ifade ettikten sonra sözü seyyiatın (kötülüklerin) kaynağına getirerek şöyle izah eder:

Kötülüklerin hepsi cehalete dayanmaktadır. Zira kişi, gerçekten bir fiilin kötü olduğunu ve zarar vereceğini bilirse onu işlemez. Bu aklın bir gereğidir. Yüksek bir yerden düşmenin veya bir nehirde yüzmenin veyahut düşmekte olan bir

90. Buharî, Dea'vat, 16, hadis no: 6323'te farklı lafızlarla rivayet etmiştir.
91. Müslim, Salât, 42, hadis no: 216.
92. Buharî, Dea'vat, 60, hadis no: 6398-6399, Müslim, Zikr, 18, hadis no:70.
93. *Tefsir,* 4/387.

duvarın altında yürümenin kendisine zarar vereceğini kesin olarak bilirse bunları yapmaz; bunu, ancak bunların zararını anlamayan küçük çocuk, mecnun ve gafiller yapar ki onlar, bu zararın farkında değiller.[94] İnsanları kötülüğe düşüren şey, cehalet ve o kötülüğün kendilerine zarar verdiğini bilmemeleri veya onu faydalı görmeleridir. Sahabe, bundan dolayı 'Allah'aasi olan herkes cahildir' demişlerdir.[95]

Müfessirimiz bu açıklamalardan sonra sözü tabiîlere getirerek şöyle der: "Ebu'l-Âliye (ö.106h) şöyle dedi: Hz. Peygamberin ashabına "*Allah'ın kabul edeceği tevbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tevbe edenlerin tevbesidir*"(Nisa 17) ayeti hakkında sordum, şöyle dediler: Allah'a isyan eden herkes cahildir. Kim ki ölümden az önce de tevbe ederse tez elden tevbe etmiş sayılır. Katade(ö.117h) şöyle demiştir: Kim ki Rabbine kasten ve kasıtsız asi olursa o, cehalet içerisindedir, Allah'a asi olan herkes cahildir. Hz. Peygamberin ashabı bu hususta ittifak halindedir. Mücahid(ö.103h) şöyle der: Genç olsun ihtiyar olsun, kim ki bir günah işlerse o cehaletinden dolayıdır. Allah'a asi olan herkes -isyanından vazgeçmedikçe- cahildir. İbn Ebi Hatim (ö.327h), Katade (ö.117h), Amr b. Murre (ö.116h.), es-Sevri (ö.161h) ve başkalarının şöyle dediğini rivayet eder: Kim ki kasten veya hata ile rabbine asi olursa cahildir. Mücahid(ö.103h) ve Dahhak(ö.105)tan şöyle rivayet edilmiştir: "Kişinin haramı ve helali bilmemesi cehaletinden sayılmaz, fakat o harama düşmesi cehaletinden olur." İkrime(ö.105h.) şöyle dedi: "Dünyanın hepsi cehalettir." Hasan el-Basri(ö.110h.)'ye bu konuda sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Onlar, içinde bulunduğu durumun kendilerine ne getirdiğini bilmeyenlerdir." Bunun üzerine kendisine "eğer onu öğrenirlerse" diye tekrar sorulunca şöyle dedi: "O halde vazgeçsinler. Çünkü o bir cehalettir."[96]

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, Sahabe ve Tabiun sözlerinden istişhadda bulunurken onların aynı konuda ittifak etmiş olmalarına önem verir. Tabiilerden o hususta varid olan bütün rivayetleri zikretmesinin sebebi onların bu konuda ittifak halinde olduklarını vurgulamak istemesidir.

Sebeb-i Nüzulden Yararlanması

Bilindiği gibi Kur'an'ın inişi iki şekilde olmuştur: Bir kısmı, belirli bir olay, soru veya tavır üzerine; bir kısmı ise muayyen bir sebebe dayanmaksızın, ya bir konuda hüküm koymak, ya da insanlar arasında yaygın bulunan bir anlayışı düzeltmek veyahut insanları doğru yola sevk etmek için inmiştir.[97] Kaynak-

94. *Fetava*, 14/287-288.
95. *A.g.e.* 14/290.
96. *Fetava*, 14/290-292.
97. Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbabı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay. İstanbul 1994, s. 62-68.

larda geçen "sebeb-i nüzul" kavramı daha çok birinci bölüm için kullanılmıştır.[98] İbn Teymiyye, sebeb-i nüzulü her iki anlamıyla kabul etmiş, ayetlerin genelinin bir sebep üzerine indirildiğini savunmuştur.[99]

İbn Teymiyye esbab-ı nüzulün Kur'an tefsirinde çok önemli olduğuna inanır. Onun şu sözü bu alanda bir darbı mesel haline gelmiştir: "Sebeb-i nüzulün bilgisi ayetin anlaşılmasına yardımcı olur. Çünkü sebebin bilgisi insanı müsebbebin bilgisine götürür."[100]

Müfessirimiz bu düşünceden hareketle belli bir sebebi bulunan ayetlerin tefsirinde bu sebep üzerinde durarak ondan istifade etmeye çalışır. Mesela, "*Şüphesiz inananlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların ecirleri Rabblerinin katındadır. Onlar mahzun da olmayacaklardır.*"(Bakara 62) ayetinin tefsirinde şöyle der :

"Allahu teala bu ayette, eski ve yeni ümmetlerden kurtuluş ehli olanları tarif etmiştir. Ayetin lafzı, siyak ve sibakı buna delalet etmektedir. Selef de onu böyle bilmiştir. Selman-ı Farisî(ö.36h.)'den rivayet edilen ayetin sebebi nüzulü de bunu güçlendirmektedir. Selman şöyle demiştir: Rasulullah'a, aralarında yaşamakta olduğum Ehl-i Kitaptan ve ibadetlerinden bahsettim ve bunun üzerine bu ayet nazil oldu."[101]

Sebebi nüzulden yararlanmak için onun sahih olmasının gerekliliğine işaret eden İbn Teymiyye, "Kur'an'da umumi geçen şeyleri nüzul sebebiyle hasretmek yanlıştır. Çünkü ayetlerin çoğunun inişine sebebiyet veren bir husus vardır ve hiçbir ayet onunla sınırlandırılamaz." diyerek[102] sebebin, ayetin umumi oluşuna engel teşkil etmediğini de özellikle vurgulamıştır:

İbn Teymiyye'nin, bu düşüncesini Kafirun suresinde tatbik ettiğini görüyoruz. O, bu surenin bütün kâfirlere bir hitap olduğunu, bazı müfessirlerin dediği gibi, belirli kişilere mahsus olmadığını söyleyerek surenin iniş sebebiyle istişhadda bulunur. İbn Teymiyye, bu surenin iniş sebebi hakkında birden fazla rivayet bulunduğunu belirterek şöyle der: "Bu rivayetlerin hepsi şu konuda mutabıktır: Müşrikler, Hz. peygamberden az da olsa onların dinlerine iştirak etmesini, bunun karşılığında onların da kısmen İslam'ı kabul etmelerini önermişlerdir. Rivayetlerin hepsi sahih olsa dahi aralarında bir çelişki yoktur. Çünkü sure inmeden önce bu rivayetlerde geçen bütün bu talepler vaki olmuş olabilir. Fakat her halükarda buradaki hitap, gelmiş, geçmiş ve kıyamete kadar gelecek olan bütün müşriklere yapılmıştır."[103]

---

98. ez-Zerkanî, *Menahilu'l-İrfan*, 1/106.
99. Bkz. *Tefsir*, 5/334.
100. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 47.
101. *Tefsir*, 3/34-35.
102. *Tefsir*, 5/334.
103. *Tefsir*, 7/60.

Zayıf olan sebebi nüzul rivayetini reddetmesinin örneğini Âl-i İmran suresi 7. ayeti hakkındaki tefsirinden vermemiz mümkündür. İbn Teymiyye, burada sahih olarak gördüğü sebebi nüzulü zikrettikten sonra şöyle der: "Ayetin sebebi nüzulü, "Yahudilerin hurufu'l-mu'cem (elif lam mim) hakkında sorduğu sorudur" diyenlerin rivayeti ise üç sebepten dolayı batıldır: Birincisi, bu Kelbî'nin rivayetidir. İkincisi ise, Yahudilerin bu soruyu Hz. Peygamber Medine'ye yeni geldiğinde sorduğu rivayet ediliyor. Âl-i İmran suresinin başı ise daha sonraki yıllarda inmiştir. Hac, bu ayda farz kılınmıştır ki bu da 9. veya 10. senede vuku bulmuştur. Haccın, hicretin hemen başında farz olmadığı konusunda Müslümanlar ittifak halindedirler. Üçüncü sebep ise, hurufu'l-mucem, Allah'ın bilgisini sadece kendisine has kıldığı bir şey değildir. Onları âlimler de bilebilir."[104]

Müfessirlerin, Dilcilerin ve Fakihlerin Görüşlerinden Yararlanması

İbn Teymiyye, sahabe ve tabiinin ittifak ettikleri sözlerinin dışındaki görüşleri bağlayıcı görmemekle birlikte, tefsirde vardığı kanaati desteklemek amacıyla ilk dönem müfessirleri, dilcileri ve fakihlerinin sözlerinden de istişhadda bulunmuştur. Mücahid(ö.103h.) Katade (ö.117h.) Suddi (ö.128h.) Ebu'l-Âliye (ö.93h.) gibi meşhur tabii müfessirlerin yanı sıra, İbn Cerir et-Taberî(ö.310h) İbn Ebi Hatim (ö.327h), İbnu'l-Cevzî (ö.597), İbn Raheveyh (ö.233h.) İbn İshak (ö.151h.) Ferra(ö.207h) Zeccac (ö.311h), Sa'leb (ö.427h), Ebu Ubeyde (ö.210h.) İbn Keysan, Ahfeş(ö.316h.), Kisaî(ö.189h.)ve İbn Kuteybe (ö.276h) gibi meşhur müfessir ve dilcilerin yanı sıra dört mezhebin imamları, Ebu Yusuf(ö.182h), Davud ez-Zahirî (ö.270h), el-Evzaî(ö.157h.) gibi fakihlerin söz ve görüşlerinden yararlanmıştır. Örneğin, "*Onu Arapça bir Kur'an kıldık*"(Zuhruf 3) ayetini, 'yani onu Arapça olarak ifade ettik' şeklinde tefsir ettikten sonra şöyle der:

"Selef de onu böyle tefsir etmiştir. İshak b. Raheveyh (ö.233h.), onu Mücahide dayandırarak "yani Arapça olarak söyledik" şeklinde tefsir etmiştir. İbn Ebi Hatim(ö.327h) ise, bunu tefsirinde zikrederek İbn Raheveyh ve Ahmed b. Hanbel'e dayandırmıştır."[105]

Müfessirimiz dilcilerin sözlerini ise, genellikle aralarında tercihte bulunmak amacıyla zikretmiştir. Tefsirinin önemli özelliklerinden biri de dil bilgilerine dayalı yaptığı istinbatlardır. Bu hususdaki çabaları onun, dil alanındaki yetkinliğini gözler önüne sermektedir. Mesela, هذا صراط عليّ مستقيم (Hicr 41) ayeti hakkında varid olan görüşleri zikredip tercihini ortaya koyduktan

104. *Tefsir*, 7/471.
105. *Tefsir*, 6/376.

sonra[106] sözü "bu yolun sonu banadır" şeklindeki Kisaî'(ö.189h)nin görüşüne getirir. Bu görüşe göre ayette bir tehdit söz konusudur. Araplar şöyle der: Bu konudaki işin filancaya bağlıdır. Yani işin dönüp ona varacak, o buna karar verecektir. Bu ayetteki mana da buna benzemektedir.

İbn Teymiyye şöyle der: "Bu söz, ne bu ayet için ne de benzerleri için hiçbir tefsir âliminden sadır olmamıştır. Bunu, sadece Kisaî, ayetin manasını anlayıp ortaya çıkaramayınca söylemiştir. Hâlbuki Arap kelamı bu manaya delalet etmez. Çünkü herhangi biri, bir başkasını tehdit ederken 'yolun banadır ve müstakimdir' demez. Kaldı ki tehdit kötülük yapana edilir, ihlâslı samimi kişilere edilmez. Bu ayette böyle bir şey söz konusu değildir. Ayrıca bu tip tehdidi, aciz kalan kimseler yapar; o esnada gücü yetmediğinden ilerisi için bu tehdidi savurur. Allah'ın böyle bir tutum içerisinde olması düşünülemez. Allah, her zaman her şeye güç yetirdiği için bu şekilde tehditte bulunmaz."[107]

وان كانوا من قبل أن ينزّل عليهم من قبله لمبلسين *"Daha önce yağmurun indirilmesinden ümidini kesmiş olanlar yağmurun indirilmesine sevinirler"* (Rum 49) ayeti hakkında şöyle der: Bu ayet en müşkil ve karışık ayetlerden biridir. İ'rab ve tefsir ehlinden birçoğu ondaki "من قبل" lafzının sırf te'kid için tekrar edildiğini söylerler. Zemahşerî, şöyle demiştir:[108] Buradaki "من قبل" lafzı, فكان عاقبتهما أنهما في النار خالدين فيها (Haşr 17) ayetindeki "فيها" larda olduğu gibi te'kid babından zikredilmiştir. Te'kidin buradaki maksadı, onların, yağmur uzun süre yağmadığından iyice ümitsizliğe kapıldıklarını ve bunun uzun süre devam ettiğini vurgulamaktır.

İbn Teymiyye şöyle devam eder: Zemahşerî'nin bu sözleri iki batıl hususu içermektedir: Birincisi, bunu sırf tekrar olarak kabul etmesi; ikincisi, gösterdiği misal. Çünkü misal gösterdiği ayette de tekrar söz konusu değildir. Zira birinci "في", "زيد في الدار" cinsindendir. İkincisi ise "خالدين" fiilinin ma'mulüdür ve onun manası birincisinin manasından farklıdır. Her ikisinin amili farklıdır. Şayet ikisi tek amile ait olsaydı belki onun dediğine uyulabilirdi. Oysa durum burada farklıdır ve onu tekrar babından saymak mümkün değildir.

İlk ayete gelince, onda da tekrar yoktur. Aksine dakik bir mana farklılığı vardır; şu kastedilmiştir: "Her ne kadar onlar yağmur yağmadan ve yağmurun inişinden önce ümitlerini kesmiş olsalar da."

---

106. İbn Teymiyye'ye göre buradaki "alâ", "ila" manasındadır. Buna göre mana şöyle olur: Bu yol bana gelen bir yol olup, dosdoğru bir yoldur. (Bkz. *Tefsir*, 5/52.)
107. *Tefsir*, 5/156-157.
108. *Keşşaf*'ta bunun te'kid babından olduğu zikredilmiştir. Ancak ikinci ayetle herhangi bir karşılaştırma yapılmamıştır. Bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucuhi't-Te'vil*, Daru'l-Fikr, 1. bas. 1977, 3/226. Zemahşerî, Haşr suresinde ise şöyle demektedir: Meşhur kıraate göre ise, "fi'n-Nar" terkibi zarftır, "Halidiyne fiyha" ise haldir. Bkz. 4/87. İbn Teymiyye bunu her halde Zemahşerî'nin başka bir eserinden almıştır.

Burada iki tane "قبل" vardır. Birincisi mutlak olarak yağmur yağmadan önce, ikincisi ise, bu bahsedilen yağmur yağmadan önce. Dolayısıyla onlar yağmur yağmadan önce iki defa ye'se düşmüşlerdir. Birincisi, onun uzun süredir yağmaması sebebiyle, ikincisi ise, onun yağmasının gecikmesi sebebiyledir. Birinci "قبل", ye'sin zarfıdır, ikinci "قبل" yağmurun gelişinin, inzalinin zarfıdır. Ayette iki farklı fiil (amil) ve iki farklı ma'mul (zarf) bulunmaktadır. Bir zarf İblas'a (مبلسين) diğeri ise nüzule müteallikdir.[109]

İbn Teymiyye, fakihlerin görüşlerini ise, genellikle kendi kanaatini desteklemek üzere zikreder ve çok az aralarından tercihte bulunur. Örneğin "اعلى" ve "عظيم" kavramlarını açıklarken şöyle der: "Allahu A'zam" tabirinin "Allahu Ekber" tabirine bedel olabileceği hakkında hiçbir eser (rivayet) bulunmamaktadır. Bundan dolayı fukahanın cumhuru, namazın ancak tekbir lafzıyla olabileceğini kabul etmişlerdir. Biri, "Allahu A'zam" derse, Hz. Peygamberin, "Namazın anahtarı abdest, başlangıcı tekbir, bitirilmesi selamdır"[110] sözüne binaen namazı sahih olmaz. Bu; Malik(ö.179h)'in, Şafii(ö.204h)'nin, Ahmed(ö.241h)'in, Ebu Yusuf(ö.183h)'un, Davud(ö.270h)'un ve başkalarının da sözüdür.[111]

TEFSİRİNİN BAŞLICA ÖZELLİKLERİ

İbn Teymiyye'nin tefsirini dikkatli bir incelemeye tabi tuttuğumuzda şu özelliklerinin dikkat çektiğini söylememiz mümkündür:

Rivayet (Nakil) ve Dirayet (Re'y) Birlikteliği

İbn Teymiyye'nin tefsiri her ne kadar rivayet ağırlıklı ise de onun dirayet yönü de oldukça dikkat çekmektedir. Ele aldığı ayetlerle ilgili olarak ileri sürdüğü nassları değerlendirmesi, dil bilgilerini izah etmesi, usul kaidelerini kullanarak neticeler çıkarması, tefsirinin önemli ayrıcalıkları olarak zikredilebilir. Kur'an'da geçen diğer ayetleri şahit göstermedeki mahareti, bununla ilgili bulduğu hadisler ve görüşler, onun İslamî literatür hakkındaki bilgisinin ne denli geniş olduğunun kanıtıdır.

İbn Teymiyye, Kur'an tefsiri için delile (nass) dayalı olmayan nazarı kabul etmemekle birlikte[112] nasslar ışığında yaptığı akıl yürütmelerle -kanaatimizce-

---

109. *Tefsir*, 5/230-232.
110. Ebu Davud, Taharet, hadis no: 31, Salat, hadis no: 73, Tirmizî, Taharet, hadis no:3. İbn Mace, Taharet, hadis no: 32, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/123, 129.
111. *Tefsir*, 6/130.
112. *Mukaddime*, s. 105.

çizdiği sınırı aşmıştır. Zira ayetle en ufak bir bağlantısını kurabildiği anda kelamî, felsefi ve fıkhî meselelere dalarak ayetin tefsirinin çok ötesine geçmiştir.

İbn Teymiyye, Mu'tezile ve Rafızanın öne sürdüğü akıl-nakil ittifakını, ihtilaf halinde ise aklın alınıp, naklin te'vil edileceğini içeren görüşü reddetmiş; bunun karşısında "sarih aklî delilin, sahih naklî delile muvafık olacağı" ilkesini savunmuştur. Ona göre bu ikisi arasında ihtilaf söz konusu olduğu zaman, naklî delile dayanılır.[113]

İbn Teymiyye, sahih naklin sarih akılla çelişmeyeceğini ısrarla savunur.[114] Bu amaçla muazzam bir eser kaleme alarak ona "*Der'u Tearudi'l-Akli ve'n-Nakl*" adını vermiştir. Bu kitap, bu alanda yazılmış ender eserlerden biridir. İbn Teymiyye, bu eserinde şer'i delillerle sarih aklî nazariyatın birbiriyle çelişmediğini açıklamaya; aralarında çelişki varmış gibi görülen hususları izale etmeye çalışmış, sıfatlar ve Allah'la kaim olmaları, sıfatlar ve Allah'la olan farklılıkları, tercih, hikmet, ta'lil, kelam, istiva, uluv, âlemin hudusu, cesetlerin tekrar dirilmesi, nübüvvet, keramet, mu'cizat, akıl ve nakil ilişkisi gibi temel dini konularda oluşan problemleri çözmek için çaba sarfetmiştir. Onun bu hususta büyük ölçüde başarılı olduğu söylenmektedir.[115]

İbn Teymiyye, tefsirinde ele aldığı ayetlerde ilgisini kurdukça bu konulara değinmiş, akla gelebilecek bazı müşkülleri gidermeye çalışmıştır. Özellikle de sıfatlarla ilgili ayetlerde, geliştirdiği kıyas-ı evlayı kullanarak bu müşkülleri gidermeye gayret etmiş, kıyas-ı tard ve kıyas-ı aks gibi akli delillerle, ayetleri tefsir etmeye uğraşmıştır. Daha önce değindiğimiz gibi kıyas-ı evlayı: Cenabı Allah, "mahlûkatın sahip olduğu üstünlüklere ve münezzeh olduğu eksikliklere evla tarıkıyla sahip ve münezzeh olur" şeklinde kaideleştirerek sıfatlar konusuna uygulamıştır. Kıyas-ı tard ve kıyas-ı aks için şöyle der: "Aklın en büyük özelliği benzerleri ve farklıları anlamasıdır. Benzer iki şeyi gördüğünde birinin diğerine benzediğini hemen anlar ve ikisinin aynı hükme tabi olduğunu bilir. Mesela, suyu gördüğünde neyin suyla, toprağı gördüğünde toprakla, havayı gördüğünde havayla eşit olduğunu anlar ve aralarındaki müşterek husus üzerine genel hüküm koyar. Bir hususa uygulanan hüküm müşterekliğinden dolayı benzerlerine uygulandığı zaman bu, beyan yönünden en güzel olur ki buna tard kıyası denir. Eğer su ve toprak gibi farklı iki şey görülürse bunlar birbirinden ayrı düşünülür ki bu da aks kıyası olur. Cenabı Allah'ın kitabında, dikkate alınmasını istediği şeyler kıyas-ı tard ve kıyas-ı aksı gerekli kılmaktadır. Mesela, onun, peygamberleri yalanlayanları helak ettiği anlatıldığı zaman bundan,

---

113. Hasan Hanefî, *İslamî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yay. İstanbul, s. 111.
114. Bkz. mesela *Tefsir*, 1/120.
115. Bkz. Halit Abdurrahman el-Akk, *el-Usulu'l-Fikriyye li'l Menahici's-Selefiyye, İnde-Şeyhi'l İslam İbn Teymiyye*, el-Mektebu'l-İslamî, 1. baskı, 1995. s. 151.

kim ki böyle davranırsa helak olur, onların akıbetine uğrar hükmü anlaşılır ki bu kıyas-ı tard olur; bunu yapmayanların ise bu azaba maruz kalmayacakları anlaşılır ki bu da kıyas-ı aks olur. Kişi, böylece bu azaba maruz kalmamak için bunu yapmaması gerektiğini bilmiş olur.[116]

Zahirî ve Nassçı Yaklaşım

İbn Teymiyye'nin te'lifteki genel metodu ve Kur'an'la ilgili bazı hususlardaki düşünceleri tefsirine de yansımıştır. Te'vil'e sıcak bakmaması, mecazı kabul etmemesi, sıfatlar konusunda teferruata girmeyi sakıncalı bulması gibi hususlar onun tefsirini açık ve zahire önem veren bir tefsir haline getirmiştir. İbn Teymiyye, tefsirinde sade bir dil kullanmış, birçok müfessirde görüldüğü gibi anlaşılamayan, karmaşık ifadelerden sakınmıştır. Kullandığı dilin sadeliğinin yanı sıra işarî, tasavvufî, batınî veya felsefî sayılabilecek tarzda yorumlara da girişmemiştir. Dolayısıyla onun tefsirinde lafzın, delaleti çok uzak ihtimal olan zorlama ve te'villerle tefsir edildiğini görmek mümkün değildir. Onun tefsirdeki en büyük amacı, nassın zahiri delaletini ortaya çıkarmak, verilmek istenen mesajı anlaşılır hale getirmektir.

İbn Teymiyye bunun için daha çok Kur'an'ın diline, kullanım geleneğine, meseleleri çözüme kavuşturma metoduna ve ayetlerin siyak ile sibakına önem vermiştir.

Ayetlere Önkabulsüz Yaklaşım

İbn Teymiyye'nin büyük oranda ayetlere ön kabulsüz[117] yaklaştığını söylememiz mümkündür. Ona göre kişi, ayeti hangi maksatla incelerse incelesin, elde edeceği mana aynı olmalıdır. Aksi halde zihninde oluşturacağı ön kabullerle ayetlere yöneldiği zaman, o ayetlerden, ancak bu ön kabullerini çıkarabilir. Bu şekilde Kur'an'a yaklaşan kişi, ayetler istediğine uygun düşmezse bu defa onları te'vile yönelir.[118] İbn Teymiyye, bu yüzden kelamcıları felsefecileri ve itikadi fırkaları ön yargılı olmakla suçlamış, onların vardığı neticelerin yanlış olduğunu iddia etmiştir.

---

116. *Fetava*, 9/239.
117. Bununla İbn Teymiyye'nin ayetlerin tefsirinde mezhep taassubundan ve görüşleri doğrultusunda ayetlere yönelmekten büyük oranda uzak kaldığını kastediyoruz. Yoksa onun da en azından selefi bir anlayışla Kur'an'ı incelemiş olması tabiidir.
118. Bkz. *Mukaddime*, s. 81-82.

Müfessirimiz genellikle ayetlerin manasını ortaya çıkardıktan sonra, o mana üzerinde yoğunlaşmış ve hükümlerini bu manaya dayandırmıştır. Bu tutum, onun lehine kaydedilmesi gereken en önemli hususlardan biridir.

Zengin Fikrî Muhteva

İbn Teymiyye'nin tefsirinin önemli özelliklerinden biri de onun çok zengin bir düşünsel içeriğe sahip olmasıdır. Bu çabası, onu tefsir faaliyetleri alanında hak ettiği mevkiye taşımış, bu alanda da şöhret bulmasını sağlamıştır.

İbn Teymiyye, genellikle bütün müfessirlerin hataya düştüğünü iddia ettiği ayetler üzerinde durmuş, isabetli veya isabetsiz orijinal düşünceler ileri sürmüştür. Rivayete ağırlık verse de bu rivayetler ışığında yeni düşünceler üretmek onun başlıca amacı olmuştur. Müfessirlerin çoğunun yaptığı gibi sadece nakilleri zikretmekle yetinmemiş, onlar arasından tercihte bulunmuş, reddettiklerini ise neden reddettiğini gerekçeleriyle birlikte izah etmiştir.

Müfessirimiz, ayetler arasında varmış gibi görünen çelişkileri maharetle te'lif etmiş ve mesajı açığa çıkarmaya çalışmıştır. Mesela, "*onlara bir iyilik geldiğinde, 'bu Allah'tandır' derler. Bir kötülüğe uğrarlarsa 'bu senin tarafındandır' derler. De ki: Hepsi Allah'tandır. Bunlara ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar! Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana dokunan kötülük ise kendindendir*" (Nisa 78-79) ayetlerini tefsir ederken bu ayetlerin muhtevi olduğu hikmetleri anlatır, âlimlerin "hasene" ve "seyyie" kelimeleri hakkındaki görüşlerini zikreder ve "hasene nimet, seyyie ise musibettir" şeklindeki görüşü tercih ederek gerekçelerini sıralar. Ona göre buradaki hasene ve seyyie, insanın sadece kendi tercihiyle yaptığı şeyler değildir. Bu ayetler cihadı emretme ve ondan yüz çevirenleri yerme bağlamında nazil olmuştur. Ayetlerde Hz. Peygambere karşı bir takım hastalıkları bulunan münafıklara bir reddiye vardır. Münafıklar, katıldıkları savaşta alınan hezimetin suçunu Hz. Peygambere atmak için "bunun sebebi sensin" demişlerdir. Cenabı Allah, onları yalanlayıp, bunun Allah tarafından takdir edilmiş bir durum olduğunu, Hz. Peygamberin iyilik veya kötülük isabet ettiremeyeceğini vurgulamak için "her şey Allah'tandır" demiştir. Dolayısıyla "sana isabet eden iyilik Allah'tandır, kötülük ise kendindendir" sözü ile "hepsi Allah'tandır" sözü arasında bir çelişki yoktur. Çünkü hasenat Allah'ın bir nimeti ve mükâfatıdır, kötülük ise her ne kadar onun kaza ve kaderi çerçevesinde oluyorsa da o, insanın kendisinden sadır olmuştur.[119]

---

119. İbrahim Ukayli, *Tekamülü'l-Menheci'l-Ma'rifi İnde İbn Teymiyye*, el-Ma'hadu'l-Alemî li'l-fikri'l-İslamî, 1. baskı, Virginia, ABD, 1994, s. 217-218. İbn Teymiyye'nin bu açıklamaları için bkz. *Tefsir*, 3/255-291. sayfalar arası.

Detaylı İncelemeler ve Dağınıklık

İbn Teymiyye'nin telifteki düzensizliği tefsirine de aynı şekilde yansımıştır. Bir ayeti tefsir ederken onunla en ufak bir alakası bulunan konuları dile getirir, bunları uzun uzun incelemelere tabi tutar. Bazen bir ayet için istişhadda bulunmak üzere ele aldığı başka bir ayetin tefsirine dalar, araya başka konuları sıkıştırır, böylece asıl ayetten iyice uzaklaşır. Bu durum da onun aleyhine kaydedilmesi gereken en önemli husustur. Takip ettiği bu metot yüzünden onun tefsirinden istifade etmek oldukça güçleşmiştir. Zira onun ele aldığı ayeti incelerken, kendinizi birden bire derin kelamî, felsefi veya fıkhî bir tartışma içerisinde bulabilirsiniz. Örneğin, İhlâs suresini tefsir ederken muhkem-müteşabih ve te'vil konularına dalar ve bu incelemeleri tam bir cilt sürer. İhlâs suresiyle ilgili tefsirini bu bir cilt içerisinden ayıklamak oldukça zordur.

Sert Eleştirel Tavır

İbn Teymiyye'nin tefsirinde en çok göze çarpan olumsuz husus ise onun diğer fırkalara karşı takındığı sert tavırdır. Sert mizacı, devrinin karmaşık siyasi yapısı ve onun içerisinde bulunduğu mücadele, zaman zaman tefsirine de yansımış ve onu fikri mücadelenin bazen ötesine taşımıştır. Özellikle akideyle bağlantısı olan ayetlerde, akidevi fırkalara sert bir şekilde çatmış ve onları tahkir edici ifadeler kullanmıştır. Örneğin, sıfatları yine akidevî bir gerekçeyle reddeden herkesi cehmi olmakla suçlamış ve bu durumda olan herkesi mülhid, münafık ve kâfir, hatta Yahudi ve Hristiyanların küfründen daha kötü bir küfür içinde olmakla itham etmiştir.[120] Ona göre bütün bu fırkalar Müslüman olduklarını söyleseler de onlar nifaktadır ve Kur'an'ın ayetlerini bunun için ele almışlardır.[121]

İbn Teymiyye'nin tefsirindeki bu husumetinin diğer bir cephesini mutasavvıflara karşı yürüttüğü mücadelesinde görmekteyiz. Örneğin, Kevser suresi hakkında ön bilgiler verirken "Şanî" kelimesini ele alır ve zikr meclisleri tertip eden sufilerin def çalarak dans ettiklerini, kasideler okuduklarını, Kur'an dinlemeyi ise hafife aldıklarını ve bununla en kötü "Şanî" durumuna düştüklerini iddia eder.[122] Oysa bu açık bir zorlamadır. Kevser suresinin böyle bir hususa delalet ettiğini söylemek doğrusu oldukça zordur.

---

120. Bkz. *Tefsir*, 7/513.
121. *A.g.e.* 7/514.
122. *A.g.e.* 7/46.

KAYNAKÇA

el-Akk, Halit Abdurrahman, *el-Usulu'l-Fikriyye li'l Menahici's-Selefiyye İnde-Şeyhi'l İslam İbn Teymiyye*, el-Mektebu'l-İslamî, 1. baskı, 1995.

el-Benna' Ahmed b. Muhammed ed-Dımyatî, *İthafu Fudelai'l Beşer fi'l-Kıraati'l-Erba' Aşr,* Daru'n-Nedveti'l -Cedide, Beyrut.

el-Bezzar, Ebu Hafs, *el-A'lamu'l-İlliyye fî Menakıbi Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, thk. Salahuddin el-Müneccid, Daru'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut, 1976.

Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, Beytu'l-Efkar ed-Devliyye, Riyad 1988.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, D.İ. B.Y. Ankara, 1988, 2/131.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, T.D.V.Y. 11. baskı, Ankara, 1997.

el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Esmau Müellefati İbn Teymiyye*, thk. Selehaddin el-Müneccid, Daru'l-Kitabi'l-Cedid, 3. baskı, Beyrut 1976.

ed-Danî, Osman b. Said, *et-Taysir fi'l-Kıraati's-Seb'*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 3. Baskı, Beyrut 1985.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sunenu Ebi Davud,* Daru İhyai's-Sunneti'n-Nebeviyye baskısı, trh.

Ebu Zehra, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye,* trc. Kom., İslamoğlu yay, İstanbul 1988.

Hanefî, Hasan, *İslamî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yay. İstanbul.

İbn Abdilhadî, *el-Ukudu'd-Durriyye min Menakıbi Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye,* thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trh.

İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşru fi'l-Kıraati'l-Aşr, Daru'l-Kitabi'l-Arabi,* trh.

İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dureru'l-Kamine fî A'yani'l Mieti's-Samine*, Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarabad 1348, 1/144 ve sonrası.

İbn Hacer, el-Askalanî, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihi'l-Buharî,* nşr, Muhammed Fuad Abdulbakî - Muhibuddin el-Hatib, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, trh.

İbn Hanbel, Ahmed, el-*Müsned*, Halebi baskısı, trh.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida, İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Kahire, 1934, 13 ve 14. ciltler.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida, İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Mektebetu'l-Menar, 1. baskı, Ürdün 1990.

İbn Mace, Muhammed b. Yezid, *Sunenu İbn Mace,* thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, trh.

İbn Receb el-Hanbelî, *ez- Zeylu ala Tabakati'l-Hanabile*, thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, Kahire 1953, 2/387 ve sonrası.

İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetava*, Daru Alemi'l-Kutub, Riyad, 1991.

İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usuli't-Tefsir,* thk. Adnan Zerzur, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1. bas. Beyrut 1971

İbn Teymiyye, et-*Tefsiru'l-Kebir,* thk. Abdurrahman Umayra, Daru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut.

İbn Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî*, el-Matbaatu'l-Haydariyye, Necef, 1969, 2/406-412.

el-Kafiyecî, Muhyiddin Ebu Abdillah Muhammed b. Süleyman, *Kitabu't-Teysir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, trc. ve tahkik, İsmail Cerrahoğlu, A. Ü. İ. F. Y, Ankara 1989.

el-Kutubî, İbnu'ş-Şakir, *Fevatu'l-Vefeyat*, thk. İhsan Abbas, Dar Sadır, Beyrut, 1973, 1/74 ve sonrası.

Laoust, Henri, *Nazariyat Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye fi's-Siyaseti ve'l-İctima'*, Arapcaya trc. Muhammed Abdulazim Ali, trh.

Muslim, b. Haccac, *Sahihu Muslim*, Beytu'l-Efkar ed-Devliyye baskısı, Riyad 1998.

es-Safedî, *A'yanu'l-Asr*, (yazma) İbn Teymiyye tercemesi, "*Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye Siyretuhu ve Ahbaruhu İnde'l-Muerrihin*" isimli kitapta yayımlanmıştır. Bkz. Daru'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut, 1976. s. 49-54.

Saib Abdulhamid, *İbn Teymiyye Hayatuhu ve Akaiduhu*, el-Ğedir li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut trh.

Serinsu, A. Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbabı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay. İstanbul 1994.

eş-Şayi', Muhammed b. Abdurrahman, *Esbabu İhtilafi'l-Müfessirin*, Mektebu'l-Abiykan, Riyad, 1995.

Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, A.Ü.İ.F.Y. Ankara,1993.

Tirmizi, Muhammed b. İsa, *el-Camiu's-Sahih*, Daru'l-Fikr, 1988.

Ukaylî, İbrahim, *Tekamülü'l-Menheci'l-Ma'rifi İnde İbn Teymiyye,* el-Ma'hadu'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî, 1. baskı, Virginia, ABD, 1994.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, 2. baskı, 1976, 1/158,

ez-Zehebi, Şemsuddin, *Tezkiretu'l-Huffaz*, thk. el-Muallimî, Haydarabad, trh. 4/1496;

ez-Zehebi, Şemsuddin, *Zuyulu'l-İber*, Silsiletu't-Turasi'l-Arabî, Kuveyt, 1970, s. 157 ve sonrası;

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucuhi't-Te'vil*, Daru'l-Fikr, 1. Baskı, 1977.

ez-Zerkanî, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an,* Beyrut, 1988.

İBN TEYMİYYE VE FELSEFE

Mevlüt Uyanık*
Aygün Akyol**

GİRİŞ

İslam düşüncesinin teşekkül döneminde kelam, kelami felsefe ve felsefi disiplinlerin yeri ve önem büyüktür. Bununla birlikte İslam âlimlerinin kendilerine özgü felsefi bir sistem arayışları, buna dair yazdıkları eserler, zaman zaman ciddi ve sert eleştirilere uğramıştır. İslam düşüncesinde felsefeye yönelik ilk sistematik eleştiri, Gazali'nin (ö.1111!) *Tehafütü'l-Felâsife* adlı eseriyle ortaya çıkmıştır. Gazali sonrası *Kitâbu'l-Musaraa* adlı eseriyle Şehristânî (ö.////) dikkat çeker.[1]

Şeyhu'l-İslam Takiyuddin Ahmed bin Abdu'l-Halim bin Abdu's-Selâm İbn Teymiyye ed-Dimeşkî el-Hanbelî (ö. 728/1328) felsefe-kelam[2] bağlamında özel-

* Prof. Dr. Mevlüt Uyanık, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: mevlutuyanık@gmail.com]

** Yrd. Doç. Dr. Aygün Akyol, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: aygunakyol@yahoo.com]

1. Gazali, *Tehafütü'l-Felâsife*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2009; Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele/Kitâbu'l-Musaraa,* çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010; Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011

2. Kelam ve Akaid ilminin geçirdiği aşamalar için bkz Ebu Hasen Siracüddin Ali b. Osman el-Oşi, Emali ve (Aliyü'l-Kari) Şerhi, çeviri. Şahver Çelikoğlu, Marifet yayınevi, İstanbul.2011, Giriş, s. 17 vd; Bekir Topaloğlu, "Giriş", *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 2002, s. 19 vd, 44, 113 vd.

likle incelenmesi gereken bir âlimdir. Felsefeye karşı eleştirilerinde bu âlimlerden farklı bir yöntem izlemiştir. Bundan dolayı O'nun felsefi düşünceye yönelik eleştirileri, sorunların daha çok müzakere edilmesine vesile olmuş, pek çok eserin telifine sebep olmuştur. Çünkü İbn Teymiye, "Müteahhirin Selefiyye"-nin öncüsü olarak, mütekaddimin Selefiyyenin kelam kitaplarını okumayı haram saymalarını reddetmiş, kelamcıların ve hatta felsefecilerin kitaplarını okumuş, ama kendisine ters gelen görüşleri eleştirmiştir.[3]

Selefi öğreti, sahabe ve tabiun dönemini esas alarak İbn Teymiye tarafından 7. Yüzyılda ihya edilmiştir denilebilir. Malum olduğu üzere, Selefiye önceleri bir ekol/fırka olmaktan ziyade erken dönem anlayışını muhafaza etmeye çalışan bir söylemdi. Mezhepleşme süreci h.2 asrın ortalarından itibaren başlamış, Ahmed b. Hanbel ile billurlaşmış, İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziye (ö.751) ile sistemleşmiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin eleştirilerini bu bağlam göz önünde tutarak incelemek gerekir. Özellikle maruf ve münkerin bilinmesi, tatbikatta nezaketle davranılması, karşılaşılacak zorluklara sabredilmesi gerektiği esasına riayet ettiğine dikkat çekmek istiyoruz ki, 'onun öğretisini takip ettiğini söyleyen Yeni Selefilik/Vehhabilik'ten fark belli olsun.[4] Çünkü O, selefi davet yöntemi olarak dini hayatı sahabe ve tabiun dönemini eksen aldı. Onların peygamberimiz dönemini anlatmalarını ve uygulamalarını örnek vererek sunmayı benimsedi. [5] Eğer bu hususu gözden kaçırırsak, bugün kendilerini Selefi olarak sunanlar ile "akaid ve diğer dini hususlarda Peygamber ve ashabının yolunu büyük bir ihlas ve samimiyet ile takip edenlere denilen "Selefilik"[6] arasındaki fark gözden kaçar. Çünkü bize göre, Hz. Peygamberin sünneti ve onun ruhunu benimseyerek onun zihniyeti doğrultusunda uygulamalarda (sahabe ve tabiun) bulunanlara denilen "Ehli Sünnet" ile[7] ilgileri olmadığı açık-

---

3. Topaloğlu, "Giriş", s. 117; Kazım Sarıkavak, "İbn Teymiye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar", *Felsefe Dünyası*, sayı: 24, Ankara 1997, ss. 62-72.
4. Mustafa Öz, Muhammed b. Abdilvehhab maddesi, TDV İA, c..... sy. 493, itikadi açıdan Selefiyye, İbn Teymiye ve Abdülvehhab'ın Tevhid anlayışı için bkz. İsa Yüceer, Kelam Fırkalarında Yöntem, Tablet yay. Konya.2007, s. 328 vd; Mevlüt Uyanık, *Selefi ve Felsefi Uslup*, http://www.haberlotus.com/?p=4417; http://e-ilahiyat.com/index.php/arsiv1/ilahiyat-makaleleri/ilahiyat-hoca-makaleleri/2807-selefi-ve-felsefi-uslup
5. Sait Özervarlı, Takiyuddin İbn Teymiyye, *İA.*, TDV. Yay., c. 20, 1999, ss. 405-413; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989, s. 47; Aygün Akyol, "İslam'da Akli Düşüncenin Kriz Dönemi Felsefe Karşıtlığı –Şehristânî ve İbn Teymiyye-, İslam Felsefesi Tarihi II içinde, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 208.
6. Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi, Giriş, Damla yay. İstanbul.2002, s. 81-82
7. Selefi söyleme, Ehl-i Sünneti Hassa, Ehl-i hadis de denir. Hatipoğlu M.S (1985) Ehl-i Sünnet üzerine Bir Söyleşi, Aylık Dergi, 1985/I-II, 27-38'den alıntılayan Hasan Onat Sönmez Kutlu (editör) İslam Mezhepleri Tarihi, Grafiker yay. Ankara.2002, s. 345, krş. Yu-

tır. Nitekim bu çelişkiyi görenler, İbn Teymiye'nin sistematik hale getirdiği selefilik ile Vehhabiliğin ilişkisi olmadığını söylerler. Kendilerine "Muhammadi Yol" ve "Muhavvidun" demelerinin bir anlamı da yoktur. [8] Gerçekten kullanılan yöntemlere bakılınca bu husus netleşir: İlk dönem Selefileri burhan, cedel ve hitabet yöntemlerini kullanırken, günümüzde kendilerini Yeni Selefi olarak niteleyenler kelam ve mantığı gayr-i İslami görerek sadece hitabet yöntemini kullanmaktadırlar.[9] Nitekim İbn Teymiyye'nin filozofların görüşlerinin çürütülmesi hususunda Şehristânî, Razi ve Amidi gibi düşünürlerin eleştirilerinin zayıf kaldığını iddia etmesi, onun kelam ve kelami felsefeye hâkim olduğunu, yöntemlerini iyi analiz ettiğini ortaya koymaktadır. Biz araştırmamıza bu nedenle yani onun felsefe ve kelami felsefeye yönelttiği eleştiriler ile bunlardan hareket ettiğini söyleyen yeni selefilik/vehhabilik birbirine karışmasın diye İbn Teymiyye ve Felsefe başlığını koymayı tercih ettik.[10]

Şeyhu'l-İslam Takiyuddin Ahmed bin Abdu'l-Halim bin Abdu's-Selâm İbn Teymiyye ed-Dimeşkî el-Hanbelî 1263 yılında Harran'da doğdu, müçtehit, münekkit, müceddit ve ıslahatçı olarak öne çıkmıştır. [11] Kendisini Ehl-i Sünneti Hassa, "Ehli hadis" olarak nitelendiren ve bütün meselelerin Kur'an, Sünnet ve Selefin izah tarzları ile çözülebileceğini ifade eden İbn Teymiyye, akli ilimler olan

---

suf Ş. Yavuz, "Ehl-i Sünnet" maddesi,. TDV İA, cilt//, s. 252 vd; Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği "İslami Araştırmalar Dergisi, cilt.17, sayı:3, 2004, s. 235-239

8. Muhammed b. Abdilvehhab'ın hareketine dair Batılı gözlemcilerinin ilk metni Bağdat'ta yaşayan İngiliz Sir Harford Jones Brydges'e aittir. British Foreign Office 1799 tarihinde kayıt edilmiştir. Muiniddin Ahmad Khan, A Diplomat's Refort on Wahhabism of Arabia, İslamic Studies, vilt.7, İslamabad.1968, s. 33-34
9. Topaloğlu, *a.g.e.* s. 85-86
10. İbn Teymiyye, *Uluw Risalesi,* çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul 1998, s. 36.
11. Moğolların kötü muamelesi sebebiyle ailesi Şam'a iltica etmiştir. 1282 senesinde babası vefat ettiğinde onun yerine Hanbelî müderrisi olmuştur. Kur'an, hadis, fıkıh, ilahiyat ilimlerinde geniş malumat sahibi olduğundan, ilk Müslümanların saf an'anelerini, Kur'an ve hadisten alındıkları için müdafaa etmiştir. Ancak bu serbest münakaşalar ona pek çok düşman kazandırmıştır. Hanbelî mezhebine bağlı olan İbn Teymiyye bu mezhebin bütün fikirlerine gözü kapalı bağlı kalmıyor, kendisini bir müctehid olarak görüyordu. İbn Teymiyye'nin eleştirileri sadece Meşşâî filozofları hedef almamış, Gazali, Muhiddin İbn Arabî ve Ömer b. El-Fariz gibi düşünürlere de şiddetli hücumlarını yöneltmiştir. İbn Teymiyye hayatı ve eserleri için bkz.: Moh. Ben Cheneb, "İbn Teymiyye mad.", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1968, c. 5/II, ss. 825-829. Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı,* Fecr Yay, Ankara 2002, ss. 21-70; İbn Teymiyye, İbn Teymiyye Külliyatı, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1986; *Ashab-ı Kiram*, çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1998; *Sırat-ı Müstakim*, çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul,1999; *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvafaka Sahihi'l-Menkul li İbn Teymiyye*, thk.: Abdullatif Abdurrahman, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997; Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye", *İbn Teymiyye Külliyatı içinde*, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1986, s. 17.

kelam, felsefe, mantık ve tasavvufa karşı menfi bir tutum içerisindedir. Ama bu tutumun İslam düşünce geleneğindeki eski Yunan düşüncesinin etkilerini barındıran, nakli açıklarken aklı bu bakış açısıyla yapan yorumlara yöneliktir.[12] O'nun felsefe ile ilgili eleştirilerinde Aristocu mantık kurgusu, Yeni Platoncu görüşlerden mülhem Vacibu'l-Vücud ve Vahdet-i Vücud nazariyeleri önemli yer işgal eder.

İBN TEYMİYYE VE FELSEFEYE YAKLAŞIMI

İbn Teymiyye'nin felsefenin de önemli problemleri arasında yer alan ruhun mahiyeti, insanın fiilleri ve irade meselesi ile kötülük konusundaki yaklaşımlarını değerlendirme şeklinde bir sınırlama yapacağız. Böylece, felsefeyi genel olarak nasıl değerlendirdiğine görüp, sonra filozofların nazariyelerine yönelik eleştirilerini ve tutarlılığını inceleyeceğiz.

İbn Teymiyye'ye Göre, Ruhun Mahiyeti

İbn Teymiyye, akıl ve ruha dair, " Ruh, araz mı, cevher mi, ruhun mahiyeti nedir, nefs nedir, keyfiyeti bilinebilir mi, cesetteki yeri nedir?" vb. soruları cevaplamak üzere *Akıl ve Ruh Üzerine* bir risale yazmıştır. Önce akıl ve nefsin tanımlarını verir. İman; akıl, akıl eden ile kaimdir, der. Bu ister araz, isterse sıfat olarak isimlendirilsin aynıdır. Akıl, kendi başına kaim olan maddi bir şey değildir. Bu da, ister cevher, ister cisim, isterse başka bir şey ile tanımlanmış olsun fark etmez. Bu Aristoteles ve takipçilerinin, aklı, bizatihi kaim olan bir cevher olarak tanımlamalarına karşı bir tezdir.[13]

İbn Teymiyye'ye göre, nefis, ölüm ile bedenden ayrılır; ama bu nefs bedenin cüzlerinden ve sıfatlarından birisi değildir. Bu manada bedene üflenmiş ve onu idare eden ruh ile özdeştir. Buna dair hadisten delil getirir. Rasulullah, namazda uyuduğunda, "Allah dilediğinde ruhlarımızı kabz eder, dilediğinde de iade eder" demiştir. Kur'an'dan getirdiği delil, "Allah insanların ruhlarını ölüm

12. Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 47; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye*, s. 405-413; Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı: 4, Nisan 1987, ss. 40-51.

13. İbn Teymiyye, "er-Risale fi'l-Akl ve'r-Ruh", *Mecmuatü'r-Resaili'l-Munire*, Mısır 1343, c. 2, s. 1; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 114; Meşşai düşünce sisteminde akıl ve nefs kavramları ile mukayese için bkz. Aygün Akyol, *Şehristânî'nin FilozoflarlaMücadelesi*, 92-114; a.g. mlf., Şehristânî ve İbn Teymiyye, s. 215; a.g. mlf., "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c. 9, sayı: 18, ss. 127-130.

anında alır, henüz ölmemişlerin ruhlarını da uyurken alır. Uyurken eceli gelenlerin ruhlarını bedene göndermeyip tutar"[14] bunun tefsirinde İbn Abbas ve Müslümanların çoğu der ki, diye devam eden İbn Teymiyye, "ölüm ve uyku anında olmak üzere iki kabz vardır. Uykuda ölüm gelene kadar kabz eder, sonra eceli gelene kadar belli bir süre başka bir yere gönderir", sözünü temel alır.[15]

İbn Teymiyye, buradan, ölüm ve uyku anında kabzın, ruhen ve nefsen olup, göğedoğru yükseldiği kanatine ulaşır. Nefsen diye isimlendirilmesi, bedeni idare etmesi yönünden ruhen denmesi de lafız açısındandır. Rasulullah'ın "Rüzgâr, Allah'ın ruhundandır, yani Allah'ın yarattığı ruhtandır" sözünü delil olarak alır. Ruhun, Allah'a izafesi, mülk yönündendir, vasıf yönünden değil. Zira Allah'a isnat edilen her şey, eğer başlı başına kaim olan bir madde ise, o Allah'ın mülküdür. Allah'a isnat edilen bir şey, şayet kendisi ile kaim olacağı bir mahal olmayıp, bir başkasında bulunan bir sıfat ise, bu da Allah'ın sıfatıdır. Rüzgâr buna en iyi misaldir.[16]

İbn Teymiyye'ye göre, ruhtan kast edilen, bedenin içinde olan havanın bedenden dışarı çıkmasıdır. Bir de tıp ilminde ruh denilen ve kalbin sol tarafındaki damarlardan akan, buhar halinde çıkan ruh vardır. Buna hayvani ruh denilir. Bunlar, nefs manasında aldığımız ve ölümle bedenden ayrılan ruhun dışında olan tanımlardır. Zira nefsten kastedilen bir şeyin kendisidir. İbn Teymiyye, âlimlerin çoğu, nefs lafzından, Allah'ın kendisini, yani kendi sıfatları ile muttasıf olan zatını kastetmişlerdir. Yoksa zatı sıfatlardan soyutlamak veya zatına sıfat kastedilmemiştir. Bazıları sıfatlardan mücerret bir zat olduğunu zannetmişlerdir. Bunlar hatalıdır. Nefsin emare, levvame ve mutmaine makamlarına işaret eden İbn Teymiyye, bunların bedene taalluk eden haller olduğunu söyler. Nefs hevasına tabi olur. Bu manada ruh lafzı kastedilmez.[17]

Ruhun mahiyeti İbn Teymiyye'ye göre, oldukça mücmel bir konudur. Ruh; su, hava, ateş ve toprak gibi dört unsurdan değildir. O hayvan, bitki, maden cinsinden olmadığı gibi, felek ve yıldızlar gibi de değildir. Akıl edilebilir veya görülebilir bir benzeri yoktur. Dolayısıyla, keyfiyeti bilinemez "Nefsini bilen Rabbini bilir" denilebilir. Bu itibar mütekabiliyet ve imtina yönünden olabilir. İtibar açısından insan diridir, alimdir, kadirdir, işiten ve duyandır. Bunlar vasıtası ile Allah'ın kendi nefsinden haber verdiklerini anlayabilir. Çünkü bu sıfat-

---

14. Kur'an-ı Kerim, Zümer Suresi 39/42.
15. İbn Teymiyye, "er-Risale fi'l-Akl ve'r-Ruh", s. 17, 18; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 114.
16. İbn Teymiyye, "er-Risale fi'l-Akl ve'r-Ruh", s. 18-19; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 114, 115.
17. İbn Teymiyye, "er-Risale fi'l-Akl ve'r-Ruh", s. 21, 22; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 115.

lar onda da vardır. Eğer bunları kendi nefsinde tasavvur ederse, onun benzerini getirebilir. Çünkü o kendisine gaib olanı anlayamaz. Mütekabiliyet açısından, kişinin nefsini bilmesi, ubudiyet yönünden, Rabbini de rububiyet yönünden bilmesidir. Kendisinin fakirliğini bilen, Rabbinin zenginliğini bilir. Kendisinin aczini bilen, Rabbinin kudretini bilir. Buna cehalet-ilim, zillet-izzet şeklinde belirtebiliriz. Acz ve imtina açısından; insan nefsi, eşyaya hüviyeti yönü ile yakındır, keyfiyeti bilmez ve hakikati ile onu yakinen bilemez. Allah da kulun keyfiyetini bilmemeye en layık olanıdır. İnsan onu hakikati ile ilmen ihata edemez.[18]

İbn Teymiyye'ye göre, "insanın bedenini idare eden ruhla, nefs aynıdır. Bu, kendi başına kaim olması yönündendir. Buna, bizatihi kaim olan cevher veya madde denilir. Bu, kaim olması için başkasına muhtaç olan sıfatlar cihetinden araz değildir. Yalnız cevher ve cisim lafzı tartışmalıdır. Bazen ıstılahi, bazen de manevidir. Cevherle kendi başına kaim olanı kast eden o cevherdir, ama cisimle kendine işaret edilen kast edilirse, ona göre, cisimdir. Bu manada o, atomlardan, maddeden veya suretlerden mürekkep değildir. Akıl edilebilen, görülebilen, yer kaplayan cisimler nevinden değildir. Ama kendisine işaret edilendir. Çünkü onun işaret edilmesi demek, yükselmesi, alçalması ve bedenden çıkması ve ondan akmasıdır. Cesette ruha tahsis edilen bir yer yoktur. Bilakis o, tıpkı hayatın aktığı gibi cesetten akar. Ruh, hayatın önşartıdır. Çünkü ruh, bedende olduğu sürece hayat devam eder. Ruh bedenden ayrılırsa, hayat da ayrılır. İslami kavramları felsefi izah tarzları ile açılamaya çalışan İbn Teymiyye'nin bunda ne kadar azade olduğu bu konudaki görüşlerinden anlaşılmaktadır! Üstelik düşünür, tamamen akli çıkarımlardan oluşan bu verilerine nassların da delalet ettiğini söylemekten de geri durmaz.[19]

İbn Teymiyye'ye Göre, İnsanın Fiilleri ve İrade Meselesi

İbn Teymiyye insanın fiilleri ve irade meselesinde kelam tarafından ortaya konulan çözüm önerilerinin dini-ahlaki hayatı tehlikeye düşürdüğünü ifade eder. Zira "Allah'ın her şeye gücü yeten iradesi ile O'nun buyruk sahibi olarak işleri arasında kesin bir ayrım yapılmalıdır." Birincisi dini hayatın ihtiyacı ise, ikincisi de miğferidir. İradede ilim ve amel olduğu için her insan irade ile hareket eder. Bu ise, meşiyyet ve ihtiyardır. İrade ederek ve seçerek bir işin olması, sebepler ve vesilelerle olur. Kul, bir işi yaptığında, onda kuvvet, kudret vardır. Eğer harici bir şey varsa, orada başka bir fail vardır. Bu meselenin beşeri yönüdür. İradenin ilahi yönü ise, O'na yönelmek, sığınmak ve O'nu zikretmektir. İbn Tey-

18. İbn Teymiyye, "er-Risale fi'l-Akl ve'r-Ruh", s. 23,25; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 116.
19. İbn Teymiyye, "er-Risale fi'l-Akl ve'r-Ruh", s. 28,29; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 117, 118.

miyye'ye iradeyi, kevni ve şer'i irade olarak inceler. Kevni irade, Allah'ın yaratılış âlemindeki tasarrufunun tümü manasında olan meşiyyete eştir. Bütün hadiselere şamil olup, Allah'ın dilediğini yapması ve ihdas etmesi ile ilgilidir. Burada sadece Allah'ın dedikleri olur. Şer'i irade'ye dini irade de denir. Allah'ın emrettiği kulluk, sevgi ve rızaya taalluk eder. Kula bırakılan kısım burasıdır. Allah'ın dilemediği bir işi yapmak ona rızası olmaması ve sevmemesidir. Aralarında umum-husus farkı vardır. Kevni, daha umum, şer'i ise daha hususdur. [20]

İlahi kudret ve irade hiç kimse tarafından Allah'ın yarattıklarına karşı bir delil olarak kullanılamaz. Bu imani bir meseledir. Dolayısıyla bir delilin kaynağı da olamaz. Burada kıyaslamalara giden İbn Teymiyye, inanmayanların Mecusiler gibi, ona dayanarak delil getirenlerin ilk dönem müşrikleri gibi, kaza ve kaderi, emir ve nehiyi inkar edenler de mutezile gibidir der. Sonuncu grup, O'na göre, Yahudi ve Hıristiyanlardan daha kâfirdirler. Zira onlar meleklerin emir ve nehiyle geldiğini biliyorlardı, ama bazısına inanıp bazısına inanmıyorlardı. İster mümin olsun, ister kâfir olsun, bütün insanlar kaza ve kadere tabidirler. Buna inanmak kâfirle müminin arasını ayırır, yoksa iyi ile facirin değil.[21]

Bu hususta bir risale yazan İbn Teymiyye insanları üçe ayırarak tasnif eder. Bunların ilki, Mutezile; emir ve nehy, va'd ve vaid'e iman ederler ama, kaderi yalanlarlar. Bunlara göre, olayları Allah değil, kul yaratır. İkincisi, kazaya ve kadere inananlar; Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Herşeyin Rabbi, meliki, yaratıcısı O'dur. Demekle Ehli Sünnet'le uyuşurlar. Bununla beraber Şeriate muhalif fikirlere de sahiptirler. Bunlara göre, kader, ceza ve kötülükleri giderir. İyilik eden de, kötülük eden de birdir. Üçüncüsü ise, ehli iman; emir ve nehiye, kaza ve kadere inananlar, emredileni yapıp, mahzurlu olanı terk ederler. Takdir edilene sabrederler. İşte takva budur. Onu delillendirmezler, özür getirmek aklı karıştırır, dine ters düşer; çünkü, iblisin lanetlenme sebebi budur. Nuh kavmi, Ad ve Semut ve Firavun'da böyledir. Eğer tersi olsaydı cihad, hadleri uygulamak gibi şeyler gereksiz olurdu.[22]

İbn Teymiyye kaza ve kader meselesinde Cebriyye ve Kaderiyye arasında bir tutum alır. Eşari'nin kesp görüşünü atıl görür. Çünkü Allah, sebepsiz ve hikmetsiz hiçbir şey yaratmamış ve emretmemiştir. İnsanın iradeli ve hür bir varlık olmadığını düşünmek onun hakim ve adil oluşu ile bağdaşmaz. İnsan fiilini seçerek yapar. Ama bunu yapabilmesi için, işlerine karşı bir iradesi ve kudreti ol-

---

20. İbn Teymiyye, Kitabu't-Tevhid, s. 79; a.g. mlf. Şerhu'l-Akide el-Vasıte, s. 45, 46; a.g. mlf. "Akvamu Ma'kile", *Mecmuatü'r-Resail-l-Munire,* Mısır 1343, c. 5, s. 325, 332, 333; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 91.
21. İbn Teymiyye, et-Takva ve's-Sabr, *Mecmuatü'r-Resaili'l-Munire,* Mısır 1343, c. 1, s. 8, 9; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 91.
22. İbn Teymiyye, Şerhu Akide el-Vasıte, ss. 143-150.

malıdır. Kul, iyiliği de kötülüğü de dileyebilir, yapabilir. Bundan dolayı sevaba veya cezaya hak kazanır. Ancak bunları yaratan Allah'tır. Fiillerin kula nispeti bizatihi fiil olacaktır. Bu fiilin yaratılmasının Allah'a nispet edilmesine mani değildir. Kısacası insanın iradesi, Allah'ın yaratıcı iradesine, Tanrı'nın yaratması ise, insanın iradesine tabidir. Bu sonuç İbn Teymiyye'de Allah'ın fiillerinin, yani, ilahi davranışın bir gayeye yönelik olduğu fikrini tekrar gündeme getirir.[23]

İbn Teymiyye'ye Göre, Kötülüğün Allah'a Nispeti

İbn Teymiyye'ye göre, her şey, bir hikmetle yaratılmasına rağmen, şer (kötülük) Allah'a izafe edilemez. Bilakis ya sebeplere izafe edilir ya da faili hazf edilir. Var olan kötülükler sınırlıdır ve belirli sahalardadır. Sebebi ya vardır ki, bu takdirde zaten mesele kalmaz; kötülük sebebi yoksa, yok (adem) şartın yok olması gibidir. Bu, ya zatın yokluğu veya fiillerinden birinin yokluğu ile olur. Meselâ hayat, ilim görmek vb. ya da Allah'ı bilmek, sevmek, kulluk etmek vb. emirlerini yapmak, nehiylerinden kaçınmak gibi fiillerin hepsi hayır ve hasenattır; yokluğu ise, günah ve şerdir. Bu kötülükler (küfür-isyan-fısk) kulun cahilliğinden kaynaklanmaktadır, çünkü bilse yapmazdı.[24]

Kötülüğün Allah'a izafesini ortadan kaldırmak için, İbn Teymiyye, hayır ve şerre farklı manalar verir. Bunlardan kast edilen itaat ve isyan değil, nimet ve musibettir. Dolayısıyla sırf şer olan yoktur. Kötülüğü yapan bir fail ortaya çıkarsa, var olur. Yaratma ise, zaten Allah'a aittir. Yaratılmadan önceki yokluğunu gerektiren bir şey yoktur. İnsanın zayıf ve acizliğinden dolayı şer vardır. Yani, madumat, bazen onu yapan failin yokluğuna, bazen de ona mani olanın varlığına nispet edilir. Bu yok olan şeyler, iki yönden Allah'a nispet edilmezler. Bunların birincisi O, apaçıktır. Kötülüğü yapan failin yokluğu için yok denilemez. İkincisi ise, kötülüğe maninin mevcut olmasıdır. Çünkü maniye kötülüğe gereklilikler bulunduğunda ihtiyaç vardır. Onu yapmayı dilerse, maniye engel olunmaz. İstediğini yapar. Ancak Allah, sebepler, gereklilikler ve maniler yaratır. Çünkü bir şeyin sebebi tam olursa, ona mani olunmaz; ama eksik olursa, burada iki şık vardır. Ya mani zayıftır, engel olamaz, ya da Allah yaratmaz. Bunlarda yokluk demektir. Sırf yokluk, Allah'a izafe edilene kadar bir şey değildir. kötülüklerde olmaması ve mani olmasından dolayı kula aittir.[25]

---

23. İbn Teymiyye, Şerhu Akide, ss. 149-150; Şahinoğlu, M. Nazif, Sadi ve İbn Teymiyye'de Hürriyet Problemi, ss. 84-94;. Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 93.
24. İbn Teymiyye, *Tevhid*, s. 111; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 95.
25. İbn Teymiyye, Tevhid, s. 110; a.g. mlf., et-Takva ve's-Sabır, s. 9; a.g., mlf., "Akvamu Ma'kile", s. 309; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 95.

Diğer taraftan "sırf şer yoktur" önermesini Rasulullah'ın "şerden sakının, hayırla karşılaşın; çünkü şer düşmandan, hayır bizdendir" sözü ile destekler. Bir kişiye kötülük isabet ettiğinde bu kendisi için kötü, düşmanı için iyi olacaktır. oysa dostu ve düşmanı olmayan için bu ne iyi ne kötüdür. Dolayısıyla Allah'ın yarattıklarında daime elem verecek bir şey yoktur. İşte bu "sırlanmış şer" bir taraftan hayır, bir taraftan şer olabilir.[26]

İbn Teymiyye'ye Göre, Felsefenin Geçersizliği

İbn Teymiyye'ye göre, felsefeyle uğraşanların durumu Yahudi ve Hıristiyanların durumundan da kötüdür. Ona göre, insanlar dini bilme ve uygulama noktasında iki türdür. Bunlardan birisi "gerçekleri bildikleri halde onu sevip uygulamayanlar", bunlar gazaba uğramışlardır. İkincisi ise, "gerçeğe ulaşmak istedikleri halde bunun yolunu ve ne olduğunu bilmeyenlerdir. Bunlar da sapmış olanlardır. Felsefecilerin bu kötü durumunun sebebi, hem hakikati bilip yapmayanların, yani "facir âlimlerin", hem de gerçeğe ulaşmak isteyip de yolunu bulamayan "cahil ibadet düşkünü" kişinin durumlarını kendi nefislerinde birleştirmelerinden kaynaklanmaktadır.[27]

İbn Teymiyye'nin felsefecilerle kastettiği kişiler, Aristo'ya tabi olan Meşşâî filozoflardır. Bunlar İbn Teymiyye tarafından Aristo'nun ilk muallim olduğunu, mantık prensipleri, tabii ilimler, yer ve gökler, âlem, ulvi varlıklar ve hikmetlerinin amacı, felsefelerinin sonu olan metafizik konusunda eserler yazanlar olarak tavsif edilir.[28] Ancak filozofları eleştirirken sadece Meşşâîleri ve düşünceleri ile sınırlı kalma, Tabiatçı ve İşraki akımı da hedefe koyar. Meşşâî sistemin temel kurgusu olan sudurcu anlayışa net bir şekilde karşı çıkar. Sudur nazariyesinde sağlanmaya çalışan Tanrı âlem ilişkisi ve bu çerçe-

---

26. İbn Teymiyye, Kitabu't-Tevhid, 110-115, 129; Mevlüt Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 96.
27. İbn Teymiyye, *İman*, çev.: Cemal Güzel, Tevhid Yay., İstanbul 1996, s. 159, 160; *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev.: Heyet, Tevhid Yay, İstanbul 1998, s. 317; Uludağ, "İbn Teymiyye", s. 41; Akyol, Şehristânî ve İbn Teymiyye, s. 218.
28. İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücud Risalesi*, çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1998, s. 83; İslam felsefesinin zirvede olduğu dönemde felsefe ya da filozof denildiğinde Meşşâî felsefe akımı ve temsilcileri olan Fârâbî ve İbn Sînâ akla gelmekteydi. Bu felsefeye yönelik kaleme alınan eleştiriler incelediğinde açıkça görülmektedir. Bu konuda bkz.: Şehristânî, *Musaraa*, s. 3; İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, thk.: Ali Abdulvahid Vafi, Daru Nahdati Mısır, trs., s. 1212, 1213, 1214; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 12; "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, cilt: 10, sayı: 20, s. 43, 44.

vede maddi olmayan varlıktan maddi varlıkların suduru ile sonuçlanan teori bütünüyle reddedilir.[29]

İbn Teymiyye'ye göre, felsefi ilimlerde zirveye çıkanlar Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ' (ö.) dır. İbn Sînâ kadim felsefede zikredilmeyen, nübüvvet, keramet ve ariflerin makamları gibi konuları da ilave ederek üstün izahlar ortaya koymuştur. Ancak bunlar İbn Teymiyye'ye göre, ilim sahiplerinin anlayacağı birçok yetersizlikler ve eksiklikler barındırmaktadır. O'na göre, bunun sebebi bu filozofların ilahiyat ilminde hak metodu değil de Sabii felsefe metodunu benimsemelerinden kaynaklanmaktadır.[30]

Bu metottaki hata, İbn Teymiyye'ye göre, saadeti sadece gerçeği bilmeye bağlamalarıdır. Bu anlayışa göre, insanın varlık âlemi ile akıl ilkelerinin birbiriyle uyumlu olduğu takdirde insan da mutlu olacaktır. Filozofları yanlışa sevk eden bir başka husus da dini bilgiler konusunda zayıf bilgilerle yetinmeleridir. Onların tabii ilimler ve matematik konusunda söyledikleri de, nefsin kemalini sağlamaz, yararlı da değildir.[31]

İbn Teymiyye'ye göre, filozofların Kur'an da farklı hitap şekillerinin olduğuna dair iddiaları da kabul edilemez. Cahil ve sapkın olan bir takım felsefecilerin ve kelamcıların Kur'an'da hatabi delillerin ağırlıklı olduğu, burhani delillerin ise bulunmadığı veya çok az bulunduğunu iddiaları da geçersizdir. O'na göre, Kur'an bütünüyle burhani metodu takip eder. Bunlar bazen hatabi bazen de cedeli olur, fakat hepsi de burhanidir. Kuran'daki akli kıyasın amacı ise, insanları Allah yoluna çağırmaktır.[32] O'na göre, Kur'an kelamcı, felsefeci ve benzeri tüm akıl ehlinin sözlerinde bulunan sahih metotları içerir.

Filozofların özellikle peygamberlik konusunda da kafalarının karışık olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, bir kısmının Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî gibi peygamberliği kökünden inkâr ettiğini ve bununla beraber evrenin hadis ol-

---

29. İbn Teymiyye, *İman*, s. 160; Akyol, Şehristânî ve İbn Teymiyye, s. 219.
30. İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücud Risalesi*, s. 84, 85; a.g. mlf., *İstiva Risalesi*, çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1996, s. 21; Akyol, Şehristânî ve İbn Teymiyye, s. 219.
31. İbn Teymiyye, *İman*, s. 160; Akyol, Şehristânî ve İbn Teymiyye, s. 218; İbn Teymiyye öncesi İbn Haldun'da metot hatası noktasında Meşşâî filozoflara yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Bu konuda bk. İbn Haldun, Mukaddime, c. III, s. 1212, 1213, 1214; Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", s. 43, 44; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, İbn Haldun'un Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi", İslam Felsefesi Tarihi II içinde, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012, ss. 137-142.
32. İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücud Risalesi*, s. 46; Akyol, Şehristânî ve İbn Teymiyye, s. 219; bu üç hitap şeklinin ayrıntıları için bkz.: İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2004, s. 86, 87; Akyol, Şehristânî ve İbn Teymiyye, s. 219.

duğunu ifade ettiğini belirtir. Aynı şekilde Râzî'nin beş unsurun kadim olduğunu söyleyerek bu alanda en bozuk ve en saçma görüşü benimsediğini belirtir. İbn Sina gibi filozofların ise, peygamberliği kabul etmekle beraber bunların peygamberlik tasavvuru da adil bir hükümdar olarak tasavvur edilir. Bunlara göre, peygamberlik demek, bazı seçkin insanlarda beliren derin görüş, etkileme yeteneği ve hayal gücü demektir. Bunların peygamber tasavvurlarında dikkat çeken üç yön vardır.

Bunlar,

a) İsabetli bir sezgi gücü,

b) İnsanları etkileme gücü,

c) Zihinde hayal edilen imajları işiten ve gören duygu gücüdür.

Allah'ın sözü peygamberin vicdanında hayal edilen sesler ve melekler de yine onun hayal gücünün canlandırdığı şekil ve nurlardır. Bu yüzden bunlara göre, peygamberlik, doğrudan doğruya Allah vergisi (Vehbi) değildir, emek verilerek kazanılabilir, yani kesbi'dir.[33]

İBN TEYMİYYE'NİN ARİSTO MANTIĞINA DAİR ELEŞTİRİLERİ

İnsana has olan ve özünü oluşturan akıl, aynı zamanda ilmi çalışmalarda gerçek bilgiye ulaştıracak bir alettir. Bunun sistemli bir şekil alması da mantık sayesinde olur denilmektedir. Aristo'ya göre, bu ilim, insan düşüncesinin belli bir yolunun, yani tümden gelerek, tekili ortaya koymanın; kısacası, tümdengelimin incelenmesi ve kurallarının ortaya konmasıdır. Hakikate ulaşmak için düşünce bu kurallara uymalıdır. Ama bu araçtır, amaç değil. Bilmek istediği tümel değil, tikeldir, tek nesnedir. Çünkü tümel, tek tek nesnelerin içindedir. Yapılacak iş, tekil ile tümel arasında bağlantı kurmak ve tekili bir sonuç olarak çıkarmaktır. Bunun temel formu da kıyastır.[34]

Yunan mantığının İslamiyet'le ilk tanışması 810-820 yılları arasında Organon'un ilk kitaplarının tercümesi ile olmuştur. İslam mantığı bu tercüme ve özümseme döneminde oluşmaya başlamıştır. Mantıki çalışmaların yayılması neticesinde, Yunan düşüncesi ile İslam kelamı arasında bir takım zıtlıklar vaki oldu. Bu mantık öğretisinin içinde oluşturulduğu dil ve kültürün özelliklerini aktarılan kültüre de taşımasının doğal sonucu gereği, İslami disiplinlere ters düş-

33. İbn Teymiyye, *İman*, s. 161, 162.
34. Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul 1979, s. 2; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 48.

tüğü gerekçesi ile reddedilmiştir. Bu bağlamda Aristo mantığının en sert tenkidi, İbn Teymiyye ve takipçileri tarafından yapılmıştır.[35]

İbn Teymiyye, akaidle ilgili meselelerin çözümünde mantık kaidelerinin kullanılmasını reddeder. O'na göre, en iyi metod (ispat ve tasdikte) Kur'ani yoldur. Filozoflar, kelamcılar, dilciler Allah'ın adaletini, hikmetini, rahmetini ve hatta doğruluğunu ispat edemezler. Bunlar hatadan uzak olmadıkları için en iyi yol, kayıtsız şartsız selefin otoritesine teslim olmaktır.[36]

İslam düşüncesinde mantık ile ilgili eleştirilere bakıldığında, mantığın doğru düşünceyi ortaya koymaktan insanlar arası tartışmaları daha da çoğalttığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu nedenle ne zaman ki mantık kaideleri İslam'a girdi, cedel kapıları da açıldı denilmektedir. Bunun sorumluları da Kur'an'ı yorumlamada bunları kullanan filozof, kelamcı ve mantıkçıların güvenilmez metotları olarak ifade edilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre, mantık düşünceyi doğrudan ayıran bir alet değildir. İslam toplumunun bütün meseleleri Aristocu mantığı kullanmadan ilk dönemlerde çözülmüştü, yine çözülebilir.[37]

Genel kabul gören tarife göre mantık, düşüncenin doğru yönlerini yanlışlarından ayırt eden bir alettir. Gazali'ye göre, mantık düşüncenin bir aletidir; onda ne menfi, ne de müspet yönden dine ilişkin bir şey yoktur. Hakikatte o, kelami sahaya hizmet edebilecek bir alet, bir vasıtadır. Bu tür bir bakış açısına göre mantık, yalnızca kelami açıdan kullanılabilir olmakla beraber, hakikatte zorunludur.[38]

İslam'da düşünce problemlerinin çözümünde temelini Aristo mantığının akli çıkarımlarının kullanılmasına olan tepkiler iki kısımda ele alınabilir. Bunların ilki, İbn Hanbel'in çektiği ilk kelamcı ve fakihlerin zahirciliğine geri dönüş: Bu hareket dokuzuncu yüzyılda başlamıştır. İkincisi ise, boş ve yersiz olduğu için akıl yolunu reddetme ve neticede nefsin iç kısmına geri: çekilme: Burada akıl karşıtı olanlar, hakikati zevk ve keşf dedikleri, daha tecrübî bir yollar keşfetmeyi umuyorlardı. İlk husus İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin nezdinde zahiri düşüncenin yeniden nüksetmesi ile zirveye ulaştı.[39]

---

35. Nicholas Rescher, The Development of Arabic Logic, London 1964; Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesi Tarihine Giriş, Ankara 1988, s. 156; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 48, 49.
36. Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 50.
37. Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", s. 44; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 51.
38. Gazali, *el-Munkız min'ed-Dalal*, çev.: H. Güngor, İstanbul 1948; Recher, The Development of Arabic Logic, s. 61, 62; Michael E. Marmura, "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", *Essays on Islamic Philosophy and Science içinde*, Albany 1975, s. 103; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 49.
39. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 321; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 52; Zevk ve keşfe daya-

İbn Teymiyye'nin Tanım Kavramını Reddi

Mantığa göre, tasavvurun ancak tanımla, tanımın da kıyasla olacağı iddiasını İbn Teymiyye tenkit eder. İlk kısımda Aristocu anlayışı reddederken, ikinci kısımda İslami bir anlayış getirmeyi hedefler. Bunu a iki kısımda ele alır. 1. Mucib/olumlu: Buhran veya tasdikle ilim ifade eder. 2. Salib/olumsuz: Tasdik, kıyastan başkası tarafından elde edilmez, önermelerini çürüterek yapar.[40]

Aristocu mantık teorisine göre, bir kavramın ya da bir fikrin bilgisinin elde edilmesi ancak tanımla olur. Bu tanım ya hadd/tanım ya da resm/tanıtım ile mümkün olur. İbn Teymiyye bu görüşü kabul etmez, çünkü öğrenme ve öğretmenin her alanında, insanlar herhangi bir tanımı kullanmaksızın kendi ilişkilerini düzenleyebilirler. Mesela belli bir sahada ihtisaslaşmış olanlar, kullandıkları bir kavramın manası üzerinde, umumiyetle de olsa anlaşırlar. Ama bu onların tanım üzerinde anlaştıkları anlamına gelmez. Bu demektir ki, bir kavram yalnızca bir tanıma sahip olmaksızın bir manaya sahiptir. Eğer tanım, kavramın bilgisini verirse, bu kavram da yalnızca bir tanıma sahip olmalıdır. Fakat genelde üzerinde ittifak edilen bir tek tanım yoktur. Eğer kavramın bilgisi tanıma bağlı ise, umumiyetle kabul edilen, herhangi bir tanımı örnek olarak vermek gerekir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, kavramların bilgisi yalnızca tanımla elde edilemez neticesine ulaşır.[41]

"Tanım, tanımlanan nesnenin gerçek bilgisini verir", şeklindeki iddialara cevap verirken, bir yukarıda ortaya çıkan, eğer bir kavramın bilgisi tanımla elde edilmiyorsa, o halde bu bilgi nasıl elde edilebilir, şeklindeki, muhtemel itiraza da cevap verir. Tanımın, ya konuşanın bir ifadesi, ya da tasdiki olduğundan kesinlikle emin olunamaz. Kişi ya bu tür bir ifadenin doğru olduğunu önceden biliyordur; bu durumda tanımlanan nesneye dair herhangi bir şey öğrenmeye lüzum yoktur; ya da doğruluğunu önceden bilmiyordur. Bu durumda ise, o, bu tanımı delil olarak kabul edemez.[42]

İbn Teymiyye'nin Kıyası Reddi

Mantıkçıların hükümleri apaçık/bedihi ve nazari şeklinde ikiye ayırmaları izafidir. Eğer önermenin bilgisi apaçık ise, mesele yoktur. Nazari de ise bedi-

---

lı bilgi için bkz. Aygün Akyol, *Şehrezuri Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 171-199.

40. Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 51.
41. İbn Teymiyye, *Reddü'l-Mantık*, Riyad 1406, s. 7vd.; es-Suyutî, *Sevnu'l-Mantık*, tahk.: Ali Sami en-Neşşar, Beyrut ts., s. 203 vd.; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 52.
42. İbn Teymiyye, *Reddü'l-Mantık*, s. 14vd.; es-Suyutî, *Sevnu'l-Mantık*, s. 206vd.; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 52.

hinin bilgisine ihtiyaç vardır. Bu da neticede devir ve teselsüle götürür. Ancak her burhan önermenin büyük öncülünde bulunur. Sonucu elde etmek için orta öncüle ihtiyaç olmayabilir. Bu tıpkı ikinin yarısının bir etmesi gibidir. Sonuç ve büyük öncül birdir. Yani kıyas yeni bir şey getirmez.[43]

İbn Teymiyye'ye göre, buhran ancak tümel bir ilim ifade eder. Bu ise ancak zihinlerde bulunur; dış dünyada değildir. Gerçekte bulunmazlar. Bunun istisnası apaçık olan varlıklardır. Bu bedihi varlıklardaki bir şey de burhanla bilinmez; ancak takdir edilen şey burhanla bilinir. Aynı şekilde en yüce ilmi araştırma sahası olan varlık ile varlığa dair olan şeylerin araştırılmasında da tümel bilgi elde etmek mümkün değildir. Varlık zaten zahiri olduğundan, buna dair burhanlar getirmeye lüzum yoktur. Akli değerlendirmeler, varlığın kısımları (vacib-mümkün, cevher-araz, illet-malul, kadim-hadis) için gereklidir. Varlığın tasavvurunda daha büyük, daha yüce bir ilim gerekmez. Zorunlu Varlık, varlıkların en mükemmelidir. Bu da varlığın tümel olmasındandır. Çünkü tümel, kendisinde ortaklığın vaki olmasına mani değildir. Ama Zorunlu Varlık, buna mani olur. O halde, burhan vasıtası ile Zorunlu Varlığı bilemediğimiz gibi, ukûlü aşere/on akıl ve felekleri de bilemeyiz. Mümkün varlıklarda ise, zaten burhani kıyas geçerli değildir. Çünkü bunlar bir halde durmazlar, bilakis değişmeyi kabul ederler.[44]

Varlık ve kısımlarının incelenmesinde "burhani bilgi ancak tümellerdedir" ifadesi de İbn Teymiyye'ye göre, geçersizdir. Zira her burhanın kendisi tümel bir önermeye bağlı ise, zorunlu varlık ve mümkün varlığın ispatında kullanılmazlar. Her ikisi de gerçekte vardır. Yunan metafiziğinde ise, varlıklar mutlaktır, varlığı bulunmayıp, inşanın dışında bulunmazlar. İbn Teymiyye'ye göre, filozoflar, zihni ve harici imkân çeşitlerini iyi ayıramadıkları için mahiyete dair sözlerinde hatalıdırlar. Zihni imkân, zihne arız olan şeyin varlığa da arız olmasıdır. Onun varlığı bilinmez, ama bu şeyin hariçte olması kaçınılmazdır. Bu anlamda harici imkânın zihne arız olan şeyin varlığının da sabit olması ve bilinmesidir. Bu ayırım, mücerret ilimle, mutlak olarak bilinmez ve zihinde tasavvur edilenin haricinde olması da gerekmez. Aristo ve İbn Sina, insanlık olarak külli mücerret mahiyetin, külli, yani tümel olduğunu ve dışarıdaki varlığının şahıslara yakın olarak var olduğunu söylerler. Oysa insanın külli mutlak olarak varlığı ancak zihindedir.[45]

İbn Teymiyye, Pisagor ve Eflatun'un "mücerret mahiyetler" ve Aristo'nun, şahısların varlığına yakın "mutlak mahiyetler"e dair söylediklerini reddeder.

---

43. İbn Teymiyye, *Reddü'l-Mantık,* s. 88vd.; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 53.
44. İbn Teymiyye, *Reddü'l-Mantık,* s. 107; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 54.
45. İbn Teymiyye, *Reddü'l-Mantık,* s. 125.; es-Suyutî, *Sevnu'l-Mantık,* s. 206vd.; A. Sami en-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs inde Mütefekkiri'l-İslam,* İskenderiye 1947, s. 169, 170; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 53, 54.

Ona göre, hariçte olan kesinlikle tümel olamaz. Hariçte olması, ancak, belirli bir şekle tahsis edilmesiyledir. Eğer hariçte tümel tabii olarak vardır denilirse, bunun manası zihinde bulunanın tümel olup da, hariçte bulunmasıdır. Tümel olmanın şartı, zihinde oluşmasıdır.[46]

İbn Teymiyye'nin gayesi, dinin zahirini kurtarmak olduğu için, Aristocu mantıkçıları, özellikle Farabi ve İbn Sina'yı, tenkit ederken, bu konuda kullandığı kaynağın ne olduğunu bilme ihtimali yoktur, çünkü reddettiği felsefenin sistematik bilgisine sahip değildir. Gazzali'nin eleştirelerin daha yaygın ve etkili olmasının nedeni de bu hususdur. İbn Teymiye'ye tekrar dönecek olursak, O temelde Allah hakkında mantığın önermelerinin kullanımını kabul etmez. Aristo metafiziği ile mantığı arasında kuvvetli bir bağ kurduğundan dolayı, onun İslam ilahiyatında uygulanamayacağı görüşündedir.[47]

İbn Teymiyye'nin Alternatifi: İslami Kıyas Görüşü

İbn Teymiyye Aristocu mantık anlayışında zikredilen kıyas anlayışına alternatif olarak tümdengelimi ve tecrübeyi koyar. Ateş, tecrübe ve adet olmadan da yakar. Tecrübeye dayanan önermeler neticelerini doğrular. Eğer biz, hisle, ateşin sıcak olduğunu idrak etmezsek, her ateşin yakıcı olduğunu bilemeyiz. Biz bunu, tümel bir önerme yapıp, "her ateş yakıcıdır" dersek; bizim yakınımızda bu tümel önermeyi yakinî bir ilmle doğrulayacak bir yol yoktur. Ancak bunun bilgisi iki yolla mümkün olur.[48]

Akıl yürütme yollarında esas takip edilmesi gereken yol, temsili kıyastır. Bunlar ya örnek vererek (kıyasü'ş-Şümül) ya da benzetme yaparak kıyas edilir. Birbirinden farklı ve kendilerinde yakınlık bulan iki olay arasındaki benzetme yollarını belirtmekte, üstelik böyle yapmayanları Allah kınamaktadır (Kur'an-ı Kerim, Casiye Suresi 21). Temsili kıyas, kendilerinde yakınlık bulunan iki olay arasındaki iki şeyin benzerliğini kurmaktadır (Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi 214, Kamer Suresi 43). Evla kıyas ise, herhangi bir şey ispat edilirken var olmak hususunda kendisinden daha uzak görülen bir şeyin varlığını, ispat etmek istenilenin varlığına delil göstermektir. Bu kıyas, bir mümkünle, diğer bir mümkünü ispat tarzında cereyan eder; fakat burada zihni imkan değil, harici imkan esas alınır.[49]

---

46. en-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs inde Mütefekkiri'l-İslam,* s. 173; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 52.
47. en-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs inde Mütefekkiri'l-İslam,* ss. 240-243; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 58.
48. Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 58, 59.
49. İbn Teymiyye, *Reddü'l-Mantık,* s. 116, 264; Tahir Yaren, "İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış*

FİLOZOFLARIN VARLIK ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

İslam filozoflarının felsefi kurgularının temelinde Tanrı anlayışı vardır. Bu, onların Zorunlu Varlık olarak niteledikleri Tanrı'dan varlığın ortaya çıkışı, yani sudur süreciyle izah edilmeye çalışılır. Burada dikkat çeken vurgular Tanrı'nın birliğine, özü itibariyle bileşik olmayıp basit olmasına ve özünde herhangi bir değişiklik kabul etmemesine odaklanmaktadır.

Filozofların Tanrı Anlayışlarına Yönelik Eleştiriler

İbn Teymiyye Tanrı anlayışından başlayarak filozofların sistemlerine yönelik ciddi tenkitlerde bulunur. Bunların başında ise, filozofların Allah'ın varlığı ve birliği konusundaki fikirleri vardır. Bu noktada Şehristânî'nin eleştirilerine benzer bir şekilde filozofların da Allah'ın birliğini kabul ettiklerini belirten İbn Teymiyye, filozofların Tanrı'nın fiillerinin de tek olduğunu ispata çalışmaları noktasında hataya düştüklerini belirtir.[50]

Düşünürümüze göre, müşrikler de Allah'ın birliğini kabul ediyorlardı. Burada Allah'ın fiilleriyle ilgili olarak, bazı yaratılmışların bazı durumların sonucu olarak ortaya çıktığını, yani belli bir takım sebep ve sonuç ilişkilerinin olduğunu söyleyen filozoflar her ne kadar sebepler yaratma işinde Allah'a ortaktır demeseler de filozofların yaratıcıyla ilgili ifadeleri onu ta'til eder bir duruma, yani işlevsizliğe götürmektedir. Bunlardan dolayı filozoflar tarafından tevhit olarak isimlendirilen bu anlayış doğrunun yanı sıra yanlışı da içermektedir.[51]

Filozofların Tanrı anlayışlarının devamı niteliğinde olan Allah'ın sıfatları konusundaki fikirleri de hatalar barındırır. Filozoflar tarafından ifade edilen Allah'ın sıfatlarla nitelenmesi durumunda, onun için bir kemal oluşuyorsa, kendisinden başkasıyla kemal sahibi olacağı anlamına geleceği iddiası İbn Teymiyye'ye göre, geçersizdir. O'na göre, eğer bu sıfatlarla, sıfatlar olmadan onun eksik olacağı anlamı çıkıyorsa, filozofların dedikleri kabul edilebilir, yani sıfatlar O'nun zatından ayrı bir şey deniliyorsa, bu yanlış olacaktır. Eğer zatının gereği olarak ifade edilmiş ise, bunda bir sorun yoktur. Zatının gerektirdiği olmaksızın zatının varlığının da imkânı yoktur.[52]

Doktora Tezi, Ankara 1982, s. 96-98; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 59.

50. İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi,* çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1996, s. 114; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 220.
51. İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi,* s. 115, 117; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 220.
52. Sıfatlar konusunda bkz.: İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi,* s. 174, 176; *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev.: Heyet, Tevhid Yay, İstanbul 1998, 77,78; a.g. mlf., *İstiva Risalesi,* s. 15;

Sudur Nazariyesine Yönelik Eleştiriler

Filozofların Tanrı'nın varlığı ve birliğini ispat için kullandıkları deliller ise, varlığın zorunluluğu ve sudur nazariyesine dayanır. İbn Teymiyye, filozofların varlığı ya zorunlu ya da mümkün olarak iki kısımda incelediklerini belirtir. Ancak bu açıklama biçiminin Zorunlu Varlığı ispat konusunda yeterli olduğunu düşünsek bile, Allah'ın göklerden ve feleklerden ayrı bir varlık olduğunu kanıtlama noktasında sıkıntılı olduğunu belirtir. Bu noktada filozoflar tarafından verilecek olan "madde zorunlu varlık olmaz, çünkü parçalardan oluşmuştur" cevabı İbn Teymiyye'ye göre, yeterli değildir. Zira buradaki zorunlu kavramı çeşitli anlamlara gelebilecek ortak bir kullanımdır.[53]

O'na göre, filozofların Zorunlu Varlık konusundaki fikirleri ve bununla bağlantılı akıllar ve felekler konusundaki fikirleri de hatalarla doludur. Zorunlu Varlığın sadece zihinde olması sebebiyle, mutlak varlık olarak ifade edilmesi problemlidir. Ayrıca filozofların Tanrı ile maddi âlem arasındaki ilişkiyi kaldırmak için kurguladıkları ay üstü âlem ve ay altı âlem arasındaki ilişki de şirktir; bu anlayış O'na göre, âlemi yaratan bir ilah yanında ayın altında kalan varlıkları yaratan bir başka ilahın varlığına götürür. Bu ikinci ilah daha yukarıdaki ilahın bağımlısı ve sonucudur. İbn Teymiyye'de filozofların bu konudaki fikirlerini Hıristiyanların düşüncelerine özellikle "Mesih Allah'ın oğludur" şeklindeki ifadelerine benzetir.[54]

İbn Teymiyye tarafından zikredilen durum, Meşşâî filozoflar tarafından faal akıl ile olan ittisal ile ilgili olarak ifade edilir. Bu anlayışa göre, kişi faal akıldan suretleri iki yolla elde edebilir. Bunlardan birisi tefekkür diğeri ise, tahayyül yoluyladır. Tahayyül yoluyla alınan bilgiler peygamberler tarafından elde edilen bilgilerdir. Tefekkür yoluyla elde edilen bilgiler ise, hikmet ehlinin yani filozofların yöntemidir. Meşşâî düşünürlerde hakikatin birliği prensibi kabul edildiği için hikmetin kaynağı aynı kabul edilir. Bu hikmet kaynağı da sudur nazariyesine göre ay üstü âlemle ay altı âlem arasındaki irtibatı sağlayan faal akıl, yani Cebrail'dir.[55]

Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 80-88; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 220.

53. İbn Teymiyye, *Tevessül*, çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul 1996, s. 64, 65; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 220.

54. İbn Teymiyye, *İman*, s. 160, 161; Şehristânî'nin de filozofların bu konudaki fikirlerini Hıristiyanların anlayışına benzettiğini görüyoruz. Bu konuda bk. Şehristânî, *Musaraa*, s. 47; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 101, 102; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 221.

55. Meşşâî felsefede peygamberlik ve felsefe din ilişkisi için bkz.: Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf/ Harfler Kitabı*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, ss. 88-91; "Kitabu'l-Mil-

Meşşâî filozoflar tarafından kabul edilen peygamberlik anlayışı İbn Teymiyye'ye göre, adil bir hükümdar algısına dayanır. Filozoflar açısından, peygamberlik, bazı seçkin insanlarda görülen derin görüş, etkileme yeteneği ve hayal gücü demektir. Burada dikkat çeken üç yön, isabetli bir sezgi gücü, insanları etkileme gücü ve zihindeki imajları işiten ve gören duygu gücüdür. Bu nedenle de İbn Teymiyye bu fikri savunanların peygamberlik konusundaki fikirlerinin peygamberliğin de kesbi olarak, yani çalışmakla elde edilebilecek bir şey olduğu fikrine dayandığını belirtir. Tüm bu görüşlerin sonucu olarak velilerin peygamberlerden daha üstün olduğu vehmine kapılanların da olduğunu belirten düşünür, bunun felsefecilerin filozof peygamberden üstündür vehmi nedeniyle olduğunu belirtir. Bu görüşün Fârâbî ve Mübaşşir b. Fatek gibi kişilere ait olduğunu belirtir.[56]

İbn Teymiyye Fârâbî'nin "aslında filozof, peygamberden daha üstün ve mükemmeldir. Peygamberin özelliği sadece gerçekleri daha iyi algılamasıdır" ifadelerini kullanarak İsmailiye, Nusayriye, Karamita ve Batiniyye'nin fikirlerine benzer şeyler söylediğini belirterek Allah ve Resulüne iman etmediklerini iddia eder.[57] Bu görüşten daha aşırı gördüğü, Ebu Bekir Zekeriya er-Razi tarafından peygamberliği kökünden inkâr eden görüşler ve bunların desteklediği beş unsurun ezeliliğine dayalı felsefi açıklama biçiminin bu konuda filozoflar arasında en saçma ve en bozuk görüş olduğunu ifade eder.[58]

Bu noktada felsefi yöntemin, yani burhanı merkeze alan ve Hakikate dair farklı görüşlerin hepsinin ondan bir parça olduğunu söyleyerek, geçmişte bunu taşıyanlara şükran duyan, ama bu şükran duymanın taşınan/ileri sürülen görüşleri aynen kabül anlamına gelmediğini söyleyen felsefi tutum gereği, özellikle Farabi hakkındaki İbn Teymiyye'nin perspektifinin tutarlı olmadığını söylemek gerekir. Çünkü Farabi, filozof peygamberden üstün demez, diyemez çünkü faal akıl ve sudur anlayışı gereği Allah'tan vahyi Cebrail vasıtasıyla alan Peygam-

---

le", *Divan*, çev.: Fatih Toktaş, 2002/1, s. 261; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev.: M. Aydın, A. Şener, R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 1,2; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik II*, met. ve çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 181, 187, 188, 189, 190; "Risale fî İsbâti'n-Nubuvve/Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı", *Risaleler içinde*, çev.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 38, 39, 40; İbrahim Medkur, "Fârâbî I", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed.: M.M. Şerif, çev.: Osman Bilen, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 57; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 221.

56. İbn Teymiyye, *İman*, s. 161, 162, 163; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 99, 100; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 221.

57. İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücud Risalesi*, s. 66; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 220.

58. İbn Teymiyye, *İman*, s. 161; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 222.

ber Reisü'l-evvel'dir, tabiri caizse filozof kraldır. Ama yeni peygamber ve yeni vahiy gelmeyecektir, bunun için seçkin insanlar faal akıl vasıtasıyla sürekli yaratıcısıyla irtibatta olacak, ulaştığı bilgileri insanlara sunacaktır. Burada yanlış anlaşılma ve filozofları tekfir etmenin gerekçesi, peygamberliğin Vehbi, filozofların ise kesbi bilgi ile Aynı Hakikate ulaştıklarını sanmaktan geçmektedir. Oysa peygamberimiz vahiy anına kadar sürekli olarak aslında bir hazırlanış sürecinden geçti ve bu anlamda vahiy öncesi hayatı kesbi olarak Vehbi bilgiye hazırlanıştı. Peygamber bir daha gelmeyeceğine göre, filozof kesbi olarak sürekli teemmül ile hakikate dair bilgilere ulaşmayı ister, ulaştığında ise bunu anlatır, ama anlatmaya bilirde. Oysa peygamberler her durumda kendisine verilen bilgiyi açıklamak zorundadır. Bu açıdan peygamberlerin hayatına bakıldığında birçok baskı ve zulüm ile karşılaştıkları ve buna rağmen gönderilen vahiyleri açıkladıkları malumdur. Ama filozofun böyle bir zorunluluğu yoktur, bunu söylemek bile filozofun peygamberden üstün olmadığını gösterir. Aslında sudur öğretisi ve faal akıl kavramları tutarlı bir analize tabi tutulursa, Fârâbî'nin öğretisinde filozofu asla peygamberden üstün görmediği, her peygamberin filozof olduğunu söyler. Aslında faal akıl ile aynı hakikatin farklı zaman ve mekânlarda ortaya çıkacak olası sorunlara, o dönemde yaşayan Müslümanların temel kaynaklardan hareketle çözüm üretmesinin de yolu açılıyor ve kıyamete kadar beşeri bilgi ve ilahi bilgi irtibatının sürekliliği korunuyor bile denilebilir.[59]

Razi ile ilgili hususa gelince, bu yine kelamın cedel/diyalektik yöntemi ile felsefenin burhan yöntemi arasındaki fark ile açıklanabilir. Cedel, her daim kendi öğretisinin tutarlığını ve karşıtının tutarsızlığını ileri sürer ve bunu kabul etmeyeni kâfir diye nitelendirir. Burhan yöntemi ise ilk ilkenin/aksiyomun zorunlu olarak kabulü ile ikinci önermenin tutarsız olabileceğini söyler, ama kâfir olarak nitelendirmez. Razi, Allah'ın varlığı ve birliğini kabul eder, diğer görüşlerindeki tutarsızlıktan dolayı dehrî yani bir nevi materyalist olarak nitelendirir.[60]

Filozofların sudura dayalı varlık anlayışlarının bir diğer sonucu da âlemin kıdemi/ezeliliği konusudur. İbn Sînâ'nın "O felek O'nun malulüdür, yani onu gerektirir. Birincisi onun için fail illettir. O felek mümkündür, yani var olması da yok olması da imkân dâhilindedir. Bununla birlikte hadisler onunla kadimdir ve o kadim ve ezelidir" anlamındaki ifadeleri İbn Teymiyye'ye göre, batıl

59. Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf/Harfler Kitabı*, ss. 88-91; "Kitabu'l-Mille", s. 261; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 1,2; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 181, 187, 188, 189, 190; "Risale fî İsbâti'n-Nubuvve/Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı", s. 38, 39, 40; Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması –Gazzâli Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2005 s. 97; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 222.

60. Mevlüt Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak –İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*, c. 8, sayı: 4, 2005, s. 61, 62; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 222, 223.

iddialardır. Burada O'nun başkasına muhtaç olması söz konusudur. Hâlbuki kendi zatıyla Zorunlu Varlık olan, başkasına muhtaç olamaz. Eğer kendi zatıyla Zorunlu Varlık değilse, hem varlığı, hem de yokluğu kabul edebilen mümkün varlıklardan olur. Bu da Zorunlu Varlığın muhdes/sonradan olan olduğu anlamına gelir.[61]

İbn Teymiyye'ye göre, başkası ile birlikte bulunmak zorunda olan her şeyin, kendi zatı ile mevcut olduğunu ve zatının başkasına muhtaç olmadığını söylemek çok da doğru olmayacaktır. Yine aynı şekilde hadislerden daha önce var olamıyorsa, bu hadisler ondan ayrı değilse, bu onun zamanda başka varlıklarla birlikte olmak zorunda olduğunun göstergesidir.[62] Zira buradan hareketle Zorunlu Varlığın failliğinin kadim/ezeli olduğu ifade edilirse, âlemde hiçbir hadisin/sonradan ortaya çıkanın sonradan meydana gelmemesi gerekir. Çünkü illeti/sebebi bulunan bir mefulun illetinin zaman itibariyle faaliyetle birlikte bulunması gerekir. İlk olanın dışındaki her şey, mefuldür, fail değildir ve onun için malul durumundadır. Bundan onun dışında olan her şeyin birlikte olma durumu ortaya çıkar. Bu durumda da âlemdeki hiçbir hadis sonradan meydana gelmez. Bu da mümkün olmayan bir durumdur. İbn Teymiyye Meşşâîlerin görüşlerini illet, malul yani sebep ve sonuç olma açısından da değerlendirir. Buna göre eğer illet/sebep malulü/sonucu zaman itibariyle kendisiyle birlikte olmasını gerektiriyorsa, aynı zamanda her sonradan olan şeyin/hadisin ortaya çıkışıyla birtakım hadislerin meydana gelmesi gerekir ve bunların sonsuza kadar birbirlerinden daha önce olması gerekecektir. Bu da sonsuz illetlerin varlığını kabul etmek olacaktır ki bunun batıllığı da O'na göre, aşikârdır.[63]

Hareketin ve zamanın sürekliliği ile filozoflar, feleğin, feleğin hareketinin ve zamanın kadim olduğuna ulaşmaya çalışırlar. Ancak burada hareketin bir muharrikinin (hareket ettiricisinin) olması gerekir. Bütün hareketler de ilk muharrike gidecektir. Bu ilk muharrik, ya kendisi de hareket ettiricidir ya da değildir. Eğer kendisi hareketli değilse, hareketsiz bir şeyden çıkıyor anlamına gelir bu akla aykırıdır. Zira malul illetiyle uyum içinde olmalıdır. Eğer malul, herhangi bir şeyi başka bir şeyden önce ihdas ediyorsa, onun illetinin belli bir düzen üzere kalması imkânsızdır. Tüm bunlardan dolayı O'na göre, filozofların âlemin kadim olduğu noktasında getirdikleri delilerin aslında iddialarının tam aksine delalet etmektedir. Bu da Allah'tan başka her şeyin hadis olduğu yani sonradan olduğu sonucunu doğurur.[64]

---

61. İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi,* s. 429; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 223.
62. İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi,* s. 430; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 223.
63. İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi,* s. 433, 434; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 223.
64. İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi,* s. 435, 436; Akyol, "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 224.

Vahdet-i Vücud Anlayışına Yönelik Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin ana hareket noktası, bütün dini hakikatlerin kaynağı, Kur'an, sünnet ve sahabenin yorumları olduğu için Aristocu düşüncenin İslam'a intikali ile teşekkül eden şekliyle kelam, felsefe, mantık ve tasavvuf anlayışına karşı çıkmıştır. Özellikle tasavvufa etkisi olduğu söylenilen Yeni-Platoncu İslam felsefesine karşı çıkmıştır.[65]

İbn Teymiyye, İbn Arabi ve İbn Sebi tarafından ortaya konulan Vahdet-i Vucud öğretisine de karşı çıkmaktadır. Allah-alem özdeşliğini savunan bu öğretinin Batılı manada panteimle eş olduğunu savunan Afifi, "her ikisinde de Allah-alem özdeşliği savunulmakta, yoktan yaratma hususu reddedilmekte, insan hürriyetini ve sorumluluğunu tanımamaktadır" der.[66]

Bu nazariyeye göre, âlemin Allah ile hiçbir münasebeti yoktur; zira, mutlak zat kendini eşya ve kainat şeklinde açığa vurmuştur. Her şeyin ihatası ilim iledir, zatıyla değildir. O, hiçbir şeye bileşik değildir. O, odur; alem de alemdir. Niceliksizdir, anlaşılmaz. Alem ise, baştan başa nicelik ve nasıllıkla damgalıdır. Çünkü anlaşılan varlık gibi değildir. Bununla beraber, gerçek varlığı olmayan, bir hayalin manası olan âlemde meydana gelen şeyler, bizatihi Allah'tan başka bir şey değildir.[67]

İbn Teymiyye Vahdet-i Vücud ile ilgili olarak, "bunlar varlığın bir olduğunu, yaratıcısı ve kadim olan Zorunlu Varlığın mümkün varlık ve muhdes varlıkla eş odluğunu söylerler. Onlara göre, Allah, sözü söyleyen bir kişi gibi, dilemesi ve kudreti ile konuşmaz. Kelam, muayyen harf ve seslerden oluşmuştur, ezeli ve ebedidir. Kur'an, İncil ve Tevrat'da böyledir.[68] Diğer taraftan İbn Arabî'nin "zatı itibarı ile o, Hakk'tır, mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatlar açısında O, Halk'tır" deyişi ile Allah'ın bu iki görünüşü –vahdet ve kesret-, -ilk ve son-, kadim ve hadis-, -zorunlu ve mümkün- esasen bir ve aynı hakikat olduğu fikrini reddeder. Bunun için, birlik ve çokluk, varlık ve yokluk, sebep ve sonuç, bilgi ve kayağı konuları üzerinde durmuştur. Halk ve Hakk ayrımını, zatını latif kılmasına Hakk; kesif kılmasına halk denmesinden dolayı yapılması da kabul edilmez. Zira eğer latif kılma, kesifleştirme olursa Hakk ve halk olur. Bunda latif kılma ve kesif kılma yoktur. Kesif olmadan, latif kılma olursa, halk

---

65. Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 61
66. A.E. Afifi, Muhammed İbn Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi, çev.: M. Dağ, Ankara, Salih Akdemir, İbn Arabi Üzerine, c. 2, s. 23; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 63, 64.
67. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986, ss. 98, 99; Ateş, İslam Tasavvufu, Ankara 1972, s. 83; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 64.
68. İbn Teymiyye, "Risâle fi'l-Akl ve'r-Ruh", c. 2, s. 13; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 63, 64.

ve Hakk arasındaki fark sabit olur ve bu Hakk'tır. Hakk olunca halk olmaz ve halkın Hakk olması, kesinlikle tasavvur olunamaz. Bu tıpkı mahlûkun halık olmadığı gibidir. bu manada İbn Arabi kafir, Hallac zındık ve mülhiddir. Bu nitelendirmesini de zahir ve batın anlayışı üzerine kurar.[69]

Zahir ve Batın konusundaki eleştirileri, İbn Teymiyye, mutasavvıfların görüşlerini temellendirirken Kur'an'da batını manalar olduğuna dayandırmasına da karşı çıkar. Batını, zahire muhalif olan ve olmayan şeklinde iki kısımda inceleyen İbn Teymiyye, ilkini söyleyenin ya mülhid ya zındık, ya da cahildir olduğunu ifade eder. Bazıları tarafından Kur'an'ın batını yönünün olduğuna dair bir takım hadisler rivayet edildiğini ancak bunların da sahih olmadığını ifade eder. İbn Teymiyye'ye göre, batından kastedilen, kalbdeki ahval ve gaybe ait bilgidir. İlim ise, zahiri şeylere aittir. İnsanlar duyguları ile buna şahit olurlar, yani tecrübedir. Gayb ise, imani bir meseledir, his ile bilinmez.[70]

Bu anlamda tefsir yazdığını iddia edenin "kâfir" olduğunu belirten İbn Salah, ibn Teymiyye'den etkilenmiştir. Bu noktadan önemli olan Kitap ve Sünnet'in tefsirini bilinen tefsir (sahabetabiun) den farklı yapmamaktır. Aksi olursa, Allah'a iftira etmek ve sözü va'z edildiğinden başka manaya tahrif etmektir. Çünkü Kur'an'da akla ve hisse muhalif bir şey yoktur. Şifa için indirildiğinden, birbirine zıt hükümler yoktur. Zamanla daha iyi anlaşılacak olan noktalar vardır.[71]

Tüm bu sert eleştirilerine rağmen, dolaylı bir şekilde de olsa İbn Teymiyye, ledünni ilmi kabul eder. Allah bu ilmi, veli kullarının ve muttakilikleri, kalplerinin temizliği ve Salih bir şekilde ibadet etmeleri yönünden kalplerini açmıştır. Bu kitaplarda "ilmi ile amil olana Allah, bilmediklerini öğretir" şeklinde görülür.[72]

SONUÇ

İbn Teymiyye ve felsefe konusu müzakere edilirken ortaya koyduğu eserlerin bütüncül bir analizinin yapılması gerekmektedir. Felsefe muarızlığı Gazali sonrası pek çok düşünür tarafından ortaya konulmuştur. Ancak felsefeye karşı duruş olarak konumlanan yapılar dahi kendi düşüncelerini açıklarken felsefi kavram ve söylemlerden uzak kalamamışlardır. Bu doğal bir durumdur. İbn

69. İbn Teyiyye, Risale fi'l-ilm ve'l-Batın ve'z-Zahir, *Mecmuatü'r-Resail-l-Munire,* Mısır 1343, c. 1., ss. 229-232; Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Ekolü*, Ankara 1974, s. 20; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 64.
70. İbn Teymiyye, Risâle fi İlm ve'l-Batın ve'z-Zahir, c. I, ss. 229-232; Ateş, *İşari Tefsir Ekolü*, s. 20; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 65.
71. İbn Teymiyye, *el-Bâtın ve'z-Zâhir*, s. 230; Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 66.
72. Uyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", s. 65.

Teymiyye kendisinden önceki düşünürlerin filozoflara yönelik eleştirilerini yeterli görmemiş, bütüncül bir şekilde eleştirel bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Teymiyye'nin felsefeye yönelik tutumu, diğer düşünce gruplarına olan yaklaşımına göre, daha sert bir üslupla ortaya koyar.

İbn Teymiyye'nin ruh, nefis, insanın fiilleri, kötülük problemi ve felsefe konusunda ortaya koydukları kendisini felsefi kavram ve kuramlardan uzaklaştıramamıştır. Bu nedenle yeri geldiğinde felsefede kullanılan cevher ve araz lafızlarının felsefi ya da kelami ıstılahtaki anlamlarını da değerlendirmiştir. Filozofların mantık konusundaki görüşlerini eleştirmiş, özellikle akaidle ilgili meselelerin çözümünde mantık kaidelerinin kullanılmasını reddetmiştir. O'na göre, en iyi metod (ispat ve tasdikte) Kur'ani yoldur. Filozoflar, kelamcılar, dilciler Allah'ın adaletini, hikmetini, rahmetini ve hatta doğruluğunu ispat edemezler. Bunlar hatadan uzak olmadıkları için en iyi yol, kayıtsız şartsız selefin otoritesine teslim olmaktır. Mantık üzerine yaptığı değerlendirmelerinde, Aristo mantığının tanım teorisini ve kıyas anlayışını eleştirmiş, alternatif bir kıyas anlayışı ortaya koymuştur.

İbn Teymiyye felsefeyle uğraşanların durumunu o kadar kötü görür ki, O'na göre, felsefeyle uğraşanların durumu Yahudi ve Hıristiyanların durumundan da kötüdür. İnsanlar İbn Teymiyye tarafından dini bilme ve uygulama noktasında iki olarak zikredilmiştir. Bunlardan birisi "gerçekleri bildikleri halde onu sevip uygulamayanlar", bunlar gazaba uğramışlardır. İkincisi ise, "gerçeğe ulaşmak istedikleri halde bunun yolunu ve ne olduğunu bilmeyenlerdir. Bunlar da sapmış olanlardır. Felsefecilerin bu kötü durumunun sebebi, hem hakikati bilip yapmayanların, yani "facir âlimlerin", hem de gerçeğe ulaşmak isteyip de yolunu bulamayan "cahil ibadet düşkünü" kişinin durumlarını kendi nefislerinde birleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle felsefeyle uğraşanların durumu İbn Teymiyye tarafından çok olumsuz değerlendirilir.

Bu anlamda filozoflar tarafından kurgulanan Tanrı ve âlem ilişkisi İbn Teymiyye tarafından kabul edilmez. Filozofların kurguladıkları bu tasavvurda ne Tanrı'nın birliği, ne varlığın ortaya çıkışı ne de mutluluğun elde edilmesi izah edilebilir. Bu felsefi düşüncenin kaynağının ve metodunun problemli olması felsefi anlayışlarını sorunlu hale getirmiştir. Bundan dolayı yapılması gereken felsefi düşüncenin düştüğü metot hatasına düşmemektir.

Bununla birlikte şunu ifade edebiliriz, İbn Sînâ'nın ya da Fârâbî'nin kaygıları dikkatle incelendiğinde, ezeli ve ebedi bilgi sahibi, mükemmel bir Tanrı tasavvurunun gereği olarak, âlemin ortaya çıkışı, mükemmel olması hasebiyle bir değişmeden bahsedilememesi, iradesinin insan iradesine benzemediğine dair açıklama tarzlarının her birisinin makul gerekçeleri bulunmaktadır. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ'nın değişmeyen mükemmel Tanrı ile ilgili söylediklerini inkâr edilecekse, Tanrı âlem ilişkisi konusunda ileri sürülen önerilerin de tutarlı olması gerekir.

KAYNAKÇA

Afifi, A.E., *Muhammed İbn Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: M. Dağ, Ankara 1975.

Akdemir, Salih, İbn Arabi Üzerine, *İslami Araştırmalar Dergisi,* c. 2., sayı: 7.

Akyol, Aygün, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011.

———, *Şehrezuri Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011.

———, "İslam'da Akli Düşüncenin Kriz Dönemi Felsefe Karşıtlığı –Şehristânî ve İbn Teymiyye-, İslam Felsefesi Tarihi II içinde, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012.

———, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, cilt: 10, sayı: 20.

———, "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 9, sayı: 18, 2010/2.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986.

Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı,* Fecr Yay, Ankara 2002.

Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Ankara 1972.

———, *İşari Tefsir Ekolü*, Ankara 1974.

Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesi Tarihine Giriş, Ankara 1988.

Cheneb, Moh. Ben, "İbn Teymiyye mad.", *İA*, MEB Yay., c. 5/II, İstanbul 1968.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.

Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf/Harfler Kitabı*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008

———, "Kitabu'l-Mille", *Divan*, çev.: Fatih Toktaş, 2002/1.

———, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev.: M. Aydın, A. Şener, R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.

Gazali, *Tehafütü'l-Felâsife*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2009.

———, *el-Munkız min'ed-Dalal*, çev.: H. Güngor, İstanbul 1948.

Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul 1979,

İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, thk.: Ali Abdulvahid Vafi, Daru Nahdati Mısır, trs.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2004, s. 86, 87.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, met. ve çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005

———, "Risale fî İsbâti'n-Nubuvve/Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı", *Risaleler içinde*, çev.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.

İbn Teymiyye, *Uluw Risalesi,* çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul 1998.

———, *İbn Teymiyye Külliyatı*, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1986

———, *Ashab-ı Kiram*, çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1998.

———, *Sırat-ı Müstakim*, çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul,1999

———, "Risâle fi'l-Akl ve'r-Ruh", *Mecmuatü'r-Resail-l-Munire,* c. 2, Mısır 1343.

———, Kitabu't-Tevhid, *Mecmuatü'r-Resaili'l-Munire,* Mısır 1343.

———, Şerhu'l-Akide el-Vasıte, *Mecmuatü'r-Resaili'l-Munire,* Mısır 1343.

———, Akvamu Ma'kile, *Mecmuatü'r-Resaili'l-Munire*, c. 5, Mısır 1343.

———, et-Takva ve's-Sabır, *Mecmuatü'r-Resaili'l-Munire,* Mısır 1343.

———, *el-Bâtın ve'z-Zâhir*, *Mecmuatü'r-Resaili'l-Munire,* Mısır 1343.

———, *İman*, çev.: Cemal Güzel, Tevhid Yay., İstanbul 1996.

———, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev.: Heyet, Tevhid Yay, İstanbul 1998.

———, *Vahdet-i Vücud Risalesi,* çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1998

———, *İstiva Risalesi,* çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1996,

———, *Reddü'l-Mantık,* Riyad 1406

———, *İsim ve Sıfat Tevhidi,* çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1996

———, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev.: Heyet, Tevhid Yay, İstanbul 1998

———, *Tevessül,* çev.: Heyet, Tevhid Yay., İstanbul 1996

———, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvafaka Sahihi'l-Menkul li İbn Teymiyye*, thk.: Abdullatif Abdurrahman, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

———, Risale fi'l-ilm ve'l-Batın ve'z-Zahir, c. 1.

Marmura, Michael E., "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", *Essays on Islamic Philosophy and Science içinde,* Albany 1975.

Medkur, İbrahim, "Fârâbî I", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed.: M.M. Şerif, çev.: Osman Bilen, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

en-Neşşar, A. Sami, *Menâhicü'l-Bahs inde Mütefekkiri'l-İslam,* İskenderiye 1947.

Özervarlı, Sait, Takiyuddin İbn Teymiyye, *İA.*, TDV. Yay., c. 20, 1999.

Rescher, Nicholas, The Development of Arabic Logic, London 1964.

Sarıkavak, Kazım, İbn Teymiye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar, Felsefe Dünyası, sayı: 24, Ankara 1997.

es-Suyutî, *Sevnu'l-Mantık,* tahk.: Ali Sami en-Neşşar, Beyrut ts.

Şahinoğlu, M. Nazif, Sadi ve İbn Teymiyye'de Hürriyet Problemi

Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele/Kitâbu'l-Musaraa,* çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010.

Topaloğlu, Bekir, "Giriş", *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 2002.

Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiyye", *İbn Teymiyye Külliyatı içinde*, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1986.

———, İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi, İslami Araştırmalar Dergisi, sayı: 4, Nisan 1987.

Uyanık, Mevlüt, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989.

———, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması –Gazzâli Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2005.

———, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak –İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*, c. 8, sayı: 4, 2005.

Uyanık, Mevlüt, Akyol, Aygün, İbn Haldun'un Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi", İslam Felsefesi Tarihi II içinde, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012.

Yaren, Tahir, "İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara 1982.

İBN KESÎR

Harun Savut*

HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Hayatı

İbn Kesîr 701 (1301) yılında Buṣra'ya bağlı Muceydelulkarye[1] isimli köyde dünyaya geldi. Künyesi Ebû'l-Fida İmâmuddîn İsmail ibn Ömer İbn Kesîr ibn Dav' İbn Kesîr ibn Zer' el-Kureşî el-Busravî ed-Dımaşkî'dir.[2]

---

* Yrd. Doç. Dr., Harun Savut, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bu köy Busra'nın doğusunda yer alır. Bu köyü Micdel olarak da isimlendirenler vardır. Bkz. Muhammed ez-Zuhaylî, *İbn Kesîr ed-dımeşkî*, Dâru'l-kalem, Dımeşk 1995, s. 55-56.

2. Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu'ş-şâfiiyye*, tah. Abdulalim Hân, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1407/1987, III. 85; Şihabuddin Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-Imâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, tah. Mahmud el-Arnauṭ, Abdulkadir el-Arnauṭ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1992, III. 397; Şihabuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti' s-sâmine*, Dâru'l-ceyl, Beyrut ty., I. 373-374; Abdulkadir Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris*, talı. Cafer el-Hasenî, Mektebetu's-sekafetu'd-dînîyye, Kahire 1988, I. 36; Corci Zeydan, *Târîḫu'l-âdâbi'l-luğati'l-arabiyye*, Menşûrâtu dâri mektebeti'l-hayât, Beyrut 1983, III. 202-203; Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut ty., I. 111-112; el-Mahâmî Abbas el-Azâvî, *et-Târîf bi'l-muerrihîn*, Şeriketu'n-neccara, Bağdad 1957, I. 196-197; Şakir Mustafa, *et-Târîhu'l-arabî ve'l-muerrihûn*, Dâru'l-'ılmi li'l-melâyîn, Beyrut 1993, IV. 83-85; Abdulaziz Abdullah es-Sellûmî, *Dîvanu'l-cund: neş'etuhu ve tatavvuruhu fî'd-devleti'l-islâmiyye hattâ asri'l-mâûn*, Mektebetu't-tâlibi'l-câmiî, Mekke 1986, s. 48; Muhammed b. Ali

Fakih, hatip, şair olan babası, İbn Kesîr henüz üç yaşında iken vefat etmiştir. Bundan sonra İbn Kesîr'in bakımı ve tahsili ile ağabeyi Kemaluddin Abdulvehhab (750/1349) ilgilenmiştir. İbn Kesîr ilk fıkıh derslerini de ağabeyi Kemaluddin'den almıştır. Sonrasında Burhanuddin İbrahim ibn Abdirrahman el-Fezârî (729/1329) ve Kemâluddîn ibn Ḳâdî Şuhbe'den (726/1326) fıkıh tedrisine devam etti.[3] Usûl-i Fıkha dair *Muhtasaru ibni'l-hacîb*'i Şemseddin Mahmud ibn Abdirrahman el-İsbehânî'ye arz edip hocasından icazet aldı. Üstatları arasında en çok kayınpederi Yusuf el-Mizzî (742/1342), ez-Zehebî (748/1347), el-Fezârî (729/1329), İbn Teymiyye(728/1328) ve el-Birzâlî'den (739/1339) etkilendi.

İbn Kesîr öğrenimini tamamladıktan sonra, kâtip, hatip, müderris, müftü ve mahkeme heyeti üyeliği gibi resmî ve gayri resmî görevler aldı. Hayatının son yıllarında gözlerini kaybeden İbn Kesîr, Şaban 774/1373'te Dımaşḳ'ta vefat etti.[4] Vasiyeti üzere,[5] hocaları el-Mizzî ve İbn Teymiyye'nin de kabirlerinin bulunduğu Sufiyye Mezarlığı'na defnedildi.[6]

Tefsir, hadis, fıkıh, tarih ve tabakat alanlarında pek çok telifatı olan[7] İbn Kesir'in en meşhur iki eseri, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm* ile *el-Bidâye ve'n-nihâye*'dir.

Aldığı Görevler

İbn Kesîr çeşitli medreselerde müderris olarak görev yapmıştır. O, 736/1335 tarihinden ölümüne kadar, Şafiilere tahsis edilen Necibiyye Medresesi'nde ders okutmuştur.[8] Hocası ez-Zehebî 'nin (748/1347) vefatıyla boşalan Ümmü's-Salih Medresesi'ne müderris tayin edildi.[9] Yine Hafız ez-Zehebî'nin (748/1347) vefatından sonra Tenkiziyye Daru'l-hadîs ve'l-Kur'ân Medresesi'nde ders verdi. Takıyyuddîn es-Subkî'nin (756/1355) vefatıyla boşalan Eşrefiyye Dâru'l-hadîs'i-

---

eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli bi-mehâsini men bade'l-karni's-sâbi*, Dâru'l-marife, Beyrut ty, I. 153.

3. İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu'ş-şâfiiyye*, III. 85; İbnu'l-Imâd, *Şezerât*, III. 397; İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine*, I. 373-374.
4. İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine*, I. 374; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, I. 153; ed-Davudî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, I. 113.
5. Abdülkerim Özaydın, "İbn Kesîr", Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XX (1999), 132-134, s. 133.
6. Nuaymî, *ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris*, I. 37; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu'ş-şâfiiyye*, III. 86; İbnu'l-Imâd, *Şezerât*, s. III. 399.
7. İbn Kesir'in diğer eserleri için bk. Harun Savut, *Tefsir ilminin Rivayet Sorunlarına Bir çözüm Arayışı İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim'i*, Yayınevi, Ankara, 2012, 75-79.
8. İsmail İbn Ömer İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1988, XIV. 201.
9. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 260.

nin meşihatlığına atandı.[10] 767/1366 tarihinde Emevî Camii'nde tefsir dersleri vermeye başladı.[11] el-Fatiha suresinin tefsirini yaptığı ilk derse, geleneğe uygun olarak, meliku'l-umera ve nâibu's-saltana Seyfeddin Mengliboğa, kadılar ve ileri gelen devlet erkânı da katıldı.

Memlukler Devleti içerisindeki sivil memurlukların en önemlilerinden birisi de kâtiplik vazifesi idi. Zaman zaman gayrimüslimlerin de tercih edildikleri[12] kâtiplik, İbn Kesîr'in üstlendiği görevlerden birisiydi. O, tarihinde, kendisini özel şahısların katibi olarak takdim ettiği gibi,[13] sultanın katibi olarak da tanımlar.[14] İbn Kesîr'e üstlendiği kâtiplik görevi, devlet arşivinin kapılarını açmış ve normal şartlarda ulaşamayacağı pek çok resmî belgeyi görme imkânı da sağlamıştı. O, ulaştığı resmî vesikaları *el-Bidâye*'de yaşadığı dönemle ilgili bilgi verirken sık sık kullanmıştı. Özellikle tarihinin on dördüncü cildine yazdıklarını devlet arşivindeki çeşitli tutanaklardan, sultanların fermanlarından,[15] mahkeme kayıtlarından,[16] resmî yazışmalardan,[17] devlet ricalinin birbirine[18] veya sultana yazdıkları[19] mektuplardan iktibas etmişti. İbn Kesîr'in her fırsatta resmî belgelere atıfta bulunması *el-Bidâye*'nin sıhhatini ve değerini arttırmıştır.[20] İbn Kesîr'in Dımaşk naibi Emir Seyfeddin Ergun Şah'ın (750/1349) öldürülmesiyle ilgili verdiği şu bilgiler, onun gizli belgelere de ulaşabilecek bir konumda olduğunu göstermektedir: "Rebiulevvel ayının yirmi dördünde Cuma gecesi olunca Emir Seyfeddin Ergun Şah boğazlandı, ama intihar ettiğine dair tutanak tutuldu..."[21]

İbn Kesîr'in, Darussaade'de saltanat naibinin ve kâdî'l-kudât'ların huzurunda kurulan yüksek mahkemelerin de azasıydı. 741/1341 yılında uluhiyet iddiasında bulunan Osman ed-Dekâkî'nin (741/1341) yargılandığı Darussaade sarayında görülen davada, İbn Kesîr baştan sona üye olarak görev yaptı.[22] 755/1354 yılında Hz. Ebû Bekr, Ömer ve Osman'a (ra.) küfrettiği ve Emevî Ca-

10. İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât'u-Şafiiyye*, III, 86; ed-Davudî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, I. 111.
11. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 365.
12. Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (trc.) Neşet Çağatay, Ankara 1992, s. 197.
13. Bkz. İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV. 252, 279.
14. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 58.
15. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 165, 223, 231, 233.
16. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 360.
17. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 266.
18. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 187.
19. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 360.
20. Ziya Polat, *Tarihçi Olarak İbn Keşîr*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 89.
21. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 266.
22. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 221-222

mii'nde Sünnilerle birlikte namaz kılmayı reddettiği için önce tutuklanıp kırbaç cezasına çarptırılan Hilleli bir Rafızi olan Ali ibn Ebû'l-Faḍl ibn Muḥammed (741/1341) dört kâdî'l-kudât'ın iştirakiyle sarayda toplanan ikinci mahkeme tarafından idama mahkûm edildi. Bu mahkemede de İbn Kesîr heyet üyesi olarak vazife yapmıştı.[23]

İbn Kesîr'in Darussaade sarayında iştirak ettiği bir diğer mahkeme de Şafii kâdî'l-kudât'ı Taceddin ibn Takıyyüddin es-Sübkî (771/1370) aleyhine yapılan isnatların görüşüldüğü davaydı.[24] Sübkî'nin Hanbeli ve Maliki kâdî'l-kudât'ları tarafından suçlandığı, Dımaşk'ın dinî otoritelerinin birbirine düştüğü davada, İbn Kesîr bilir kişi olarak görev yapmış, Taceddin es-Sübkî lehinde görüş beyan etmişti.[25] Farklı günlerde üç oturumda karara bağlanan davada, sultan naibinin ve İbn Kesîr'in çabaları ortamı yumuşatmış, iki tarafın barışmasını sağlamıştı.[26]

İlmî Kişiliği

"el-İmamü'l-muhaddis, el-müfti'l-bâri" unvanları[27] ile anılan İbn Kesîr'i hocası ez-Zehebî (748/1347) *Tezkiretü'l-huffâz*'ın sonunda çağdaşı olan muhaddislerin arasında zikretmiş ve hadis ilminin çeşitli alanlarında verdiği eserler sebebiyle ondan övgüyle bahsetmişti. Zehebî, İbn Kesîr'e 'el-Fakîhu'l-müftî' lakabını da vermişti.[28] Hocasının talebesi hakkında kullandığı ifadeler, henüz genç sayılabileceği yaşlarda İbn Kesîr'in ilim otoriteleri arasına girdiğini gösterir.

İbn Kesîr'in ilmî kişiliği yönünden dikkat çeken vasıflarından birisi, onun rivayet ilimlerindeki vukufiyyetidir. O gençlik çağlarında hadis hafızı olmuş, hadis metinlerinde maharet kazandığı gibi rical ilminde de temayüz etmişti. Eserlerinin ana materyallerini, derinleştiği rivayet ilimleri teşkil etmekteydi. O, rivayet ilimleri içerisinde hadisi öne çıkarmıştı. *el-Bidâye*'yi bile hadis ilminin kriterlerine bağlı kalarak şekillendirmeye çalışmıştı.[29] Ele aldığı nakilleri sened

23. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 287.
24. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 360-361.
25. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 360.
26. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 360-361.
27. Şakir Mustafa, *et-Târîhu'l-arabî ve'l-muerrihûn*, IV. 83.
28. ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretu'l-huffâz*, Dâru'kütübi'l-ılmiyye, Beyrut, 1998, IV. 201.
29. Bkz. Ebû Abdirrahman b. Akil, "el-Bidâye ve'n-nihâye", *Mecelletu'l-Faysal*, Riyad, 18 (1978), 116-120; Abdurrahman Utbe, *Maa'l-mektebeti'l-Arabiyye dirâseti fî ummehâti'l-mesadiri ve'l-meracii'l-muttesıleti bi't-turas*, Dâru'l-evzâî, Beyrut 1984/1404, s. 205-206. İbn Kesîr tarihini oluştururken sadece siret yazarlarından nakille yetinmemiş, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere, el-Beyhakî, Ebû Naîm, el-Buhârî, Muslim

ve metin yönünden tetkik ederken yaptığı analizler, onun müellefatını benzerleri arasında farklı bir yere oturtmuştu. Hıfzının kuvveti onu çağdaşı muhaddislerden ayıran bir diğer niteliği idi.[30] O, kitaplarında kaydettiği hadisleri, çoğu zaman kaynaklara bakma ihtiyacı hissetmeden ezberinden yazmıştı. Müfessirin bu özelliği kendisine yöneltilen bazı tenkitlerin de kaynağı olmuştur.[31]

Ebû'l-Fida İbn Kesîr fıkıhta Şafii, itikatta Eşari mezhebine mensuptu.[32] Bununla birlikte o, diğer mezheplerin görüşlerini de tartışmadan ve eleştirmeden naklederdi. Rekabetin, hatta zaman zaman taassuba varan tutuculuğun yaşandığı bir dönemde İbn Kesîr, Sünniliğin diğer mezheplerine eşit mesafede durmuştu. Ondaki birleştirici tavrın gelişmesinde karakterinin yumuşaklığıyla[33] birlikte, her mezhepten hocadan ders alması etkin olmuş olabilir. Onun, ilim okuduğu üstatları arasında resmî görev almaktan kaçınanların yanı sıra, kazaskerlik, kâdî'l-kudât'lık, beytülmal vekâleti gibi üst düzey bürokratik görevler üstlenen, yönetimle yakın ilişkileri olan âlimler de vardı. Hocalarının dünya ve siyasete bakışlarındaki çeşitlilik İbn Kesîr'in dünya görüşünde de etkili olmuştu. Bu sayede o, olaylara muasırı olan pek çok âlimden, hatta hocası İbn Teymiyye'den, daha realist yaklaşabilmiş, yönetim ve toplumla daha barışık bir tavır takınmıştı. Siyasi otorite aleyhine her türlü isyana karşı çıkmış, devletle olduğu gibi ulema ve halkla iyi ilişkiler içinde olmuştu. Hemen her konuda ılımlı bir politika takip etmişti.[34] İzlediği yol onu, hükümdarlar, naibler, emirler,[35] ulema ve halk nezdinde güvenilir bir şahsiyet konumuna getirmişti. Kritik siyasi meselelerde bile onun fetvasına başvurulmuş ve verdiği kararlara uyulmuştu.

Mesela 767'de haçlılar İskenderiye'ye saldırmış, şehri yakıp yıkarak Müslümanları katletmiş dört bin kadar çocuk ve kadını da esir almışlardı. Memluk

---

gibi muhaddislerden de sık sık hadis alıntılamıştır. O, İbn İshak, İbn Hişam, Musa b. Ukbe gibi tarihçilerin naklettikleri haberler ile hadis müdevvenatındaki rivayetleri birleştirmeye gayret etmiştir. O bu gaye ile rivayetlerin tahlillerini yapmış, zayıf isnadları göstermiş, hadislerin derecelerini tebyin etmişti. Böylelikle tarihteki tutarsızlıkları hadisin sistematiği içerisinde çözmeye çabalamıştır. *el-Bidâye* bu yönüyle kendinden önce telif edilen siret eserlerinden ayrılmış, kendinden sonrakilere de örnek olmuştur. Bkz. Abdulvehhab İbrahim Ebû Süleyman, *Kitâbu'l-bahsu'l-ilmî*, Mekke 1983, s. 567-569; Sellûmî, *Dîvânu'l-cund*, s. 49-50.

30. İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât'u-Şafiiyye*, III. 86; İbnu'l-Imâd, *Şezerât*, VIII. 399.
31. Bkz. Kadir Paksoy, *İbn Keşîr'in Hayatı Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, basılmamış doktora tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1999, s. 119-121.
32. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, II. 208.
33. İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine*, I. 374.
34. Özaydın, "İbn Kesîr ", *TDVİA*, XX. 133.
35. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 285.

sultanı el-Meliku'l-Eşref II (778/1376) yayımladığı bir menşurla Suriye'deki Hıristiyanların mallarının dörtte birinin İskenderiye'nin imarı ve Frenklere saldırmak için hazırlanacak ordunun teçhizi için müsadere edilmesini emretmişti. Mısırlı fakihlerin cevaz veren fetvalarına rağmen İbn Kesîr, gayrimüslim tebaanın cizye dışındaki mallarına el koymanın şer'an caiz olmadığını söylemiş, bunun yerine onların tehditle gözlerinin korkutulmasını önermişti. Sultan da onun görüşüne uyarak Hıristiyan vatandaşların mallarına el koymaktan vazgeçmiş, İbn Kesîr'in teklifi doğrultusunda bir strateji izlemişti.[36]

İbn Kesîr'in takip ettiği ılımlı politikanın bir diğer örneği de Dımaşk'ın saltanat naibi Seyfeddin Baydemir'in, Mısır Atabeki Emir Seyfeddin Yelboğa (768/1366) aleyhine İbn Kesîr'den istediği fetvaya İbn Kesîr'in yanıtıdır. O cevabında, daha büyük mefsedete sebep olmaktan kaçınılmasını tavsiye etmişti.[37]

İlmî vukufiyetinin yanı sıra devlete bağlılığı ve hemen her konuda izlediği ılımlı politika onu halife nezdinde de muteber bir konuma taşımıştı.[38] 753/1352 yılında Memluk sultanı ile birlikte Dımaşk'a gelen halife Mu'tezid Billah (763/1362), onu huzuruna kabul etmişti. İbn Kesîr, bu görüşmede halifeye, Ahmed ibn Hanbel'in (241/855) *Musned*'inde İmam Şâfiî'den (204/819) rivayet ettiği bir cüz hadisi, kendi isnadıyla okumuştu.[39]

İbn Kesîr belağat ve şiire de yönelerek Arap dilinin inceliklerine vakıf olmuştu.[40] Huzurunda şiir yarışması düzenlenecek kadar[41] Arap edebiyatında derinleşmesine rağmen, bazı müfessirlerin neredeyse her ayetin tefsirinde istişhad için kullandıkları şiire, az müracaat etmiştir.

İbn Kesîr hocalarının yanı sıra en-Nevevî'den (676/1277) de etkilenmişti. Bu etki onun eserlerinde hissedilmektedir. O, tefsirinde yer yer en-Nevevî'nin hadisçiliğine müracaat etmiştir.[42] en-Nevevî'ye hayranlığını *el-Bidâye*'de açıkça ifade etmiştir. 763 senesi olayları arasında, gördüğü bir rüyasını anlatmıştır. Rüyasında en-Nevevî'ye; "Ey efendim! Niçin İbn Hazm'ın (456/1064) musannef eserlerinden bir kısmını mühezzep şerhinize dahil etmediniz?" diye sorar. en-Nevevî'den İbn Hazm'ı sevmediği cevabını alır. İbn Kesîr de ona, İbn Hazm'ı kendisinin de sevmediğini, sebeplerini de açıklayarak söyler.[43] Müfes-

36. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 357-359.
37. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 322.
38. Özaydın, "İbn Kesîr ", *TDVİA*, XX. 132.
39. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 282.
40. ed-Davudî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, I. 110.
41. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 337.
42. Bkz. İsmail İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ani'l-azîm*, Mektebetu dâru't-turâs, Kahire, 1980, III. 514-515.
43. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 332.

sirin anlattığı bu rüya onun realistliğinin yanında duygusal bir şahsiyete de sahip olduğunu gösterir. Karakterindeki duygusal bağlılık İbn Kesîr'i hocalarını takibe ve onları savunmaya götürmüştü. O, eserlerinde sık sık hocalarının görüşlerini nakletmiş, problemli konularda onlarla istişhada yönelmişti. Şeyhlerinden yaptığı alıntıların uzunluğu, onun eserlerini inceleyen araştırmacıları, hocalarının başlayıp da bitiremediği eserleri tamamlama amacı gütmüş olabileceği düşüncesine sevk etmektedir. Onun, tarihte el-Birzâlî'yi (739/1339) takipteki gayreti, hadiste el-Mizzî (742/1341) ve ez-Zehebî'nin (748/1347) metoduna bağlılığı, tefsirine yazdığı mukaddimeyi kısmen İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-tefsîr*'inden iktibas etmesi bu kanaati kuvvetlendirmektedir.

İbn Teymiyye'den Etkilenişi

Arap dünyasında İbn Kesîr üzerine yapılan araştırmalarda göze çarpan ortak nokta, İbn Kesîr'in İbn Teymiyye'ye (728/1328) talebeliğidir. Yapılan çalışmalarda İbn Teymiyye ve Selefilik üzerinde gereğinden fazla durulmakta, âdeta, onun tek davasının, Selefilik ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunmak olduğu hissettirilmektedir. İbn Kesîr'in İbn Teymiyye'nin talebesi olması sebebiyle hocasının fikirlerinin tesirinde kalması doğaldır. Fakat, bu iki alimin eserleri ve fikirleri analitik bir yaklaşımla kritik edildiğine, söz konusu etkinin iddia edildiği boyutlarda olmadığı hatta İbn Kesîr'in bazı noktalarda hocasıyla ayrıştığı anlaşılmaktadır.

İbn Kesîr'in gözünde İbn Teymiyye ayrı bir yere sahiptir.[44] Kendi ifadesine göre İbn Kesîr, usul ve furû'da İbn Teymiyye'den istifade etmiştir.[45] O, hocasının menakıbını içeren özel bir eser telif etmiş,[46] *el-Bidâye*'nin son iki cildinde onlarca sayfayı İbn Teymiyye'ye ayırmış olmasına rağmen İbn Kesîr tefsirinde hocasına ve fikirlerine pek az atıf yapmıştır.[47]

İbn Kesîr tefsirinin mukaddimesiyle İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-tefsîr* isimli eseri karşılaştırıldığında İbn Kesîr'in tefsir metodunu hocasından aldığı görülmektedir. *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*'in mukaddimesi İbn Teymiyye'nin *Muḳaddime*'sinin son bölümünün âdeta bir kopyasıdır. İbn Kesîr, eserinin bu bölümünde, hamdele ve Kur'ân'ın önemini belirten cümlelerden sonra "Kur'ân'ı tefsirde en iyi metot hangisidir?" şeklindeki soruyu sorar. Bu soru ve ardından mukaddimeyi oluşturan izahatın büyük bir kısmı, harfi harfine hocası İbn Tey-

44. Polat, *Tarihçi Olarak İbn Kesîr*, s. 41
45. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 158.
46. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 160.
47. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 328,471, 528; II. 312, 481; IV. 561.

miyye'ye aittir.[48] Onun girişte ele aldığı Kur'ân'ın, Kur'ân, sünnet, sahabe görüşleri ile tefsiri hakkındaki görüşlerinin yanı sıra, tabiin tefsiri, İsrâiliyyât gibi konulardaki bütün kanaati kendisinin değil hocasının kriterleridir. Bununla birlikte İbn Kesîr'in tefsire yaklaşımı ile İbn Teymiyye'nin yaklaşımı arasında farklar vardır. Örneğin İbn Kesîr, hocasının eserinin bir kısmını harfi harfine iktibas etmesine rağmen, İbn Teymiyye gibi "Peygamber Kur'ân'ı lafzen ve manen açıklamıştır." cümlesini kurmaz. Bu noktada hocasıyla ayrılır. İbn Kesîr, Resulullah'ın Kur'ân'ın tamamını manen açıkladığı düşüncesine sahip olmakla birlikte Peygamber'in Kur'ân'ın bütün lafızlarını tefsir ettiğini söylemez. Ona göre Kur'ân tefsirinin dört ciheti vardır; bir kısmını herkes anlar, bir kısmını Araplar lügatından anlar, bir kısmını âlimler anlar, bir kısmını ise Allah'tan başka kimse anlamaz.[49] Bunun için Peygamber'in yaptığı lafzi tefsir muhatapların anlayamadığı son kısmın kapsamına giren ayetlerle ilgili olabilir.[50]

İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu metot kendisinin icadı değildir. Kur'ân'ın, Kur'ân, sünnet ve sahabe sözleri ile tefsiri ilk dönemden itibaren müfessirler tarafından kullanılan bir metottur. Üstelik İbn Teymiyye mukaddimesinde kendi fikirlerini daha çok İmam Şafiî'ye dayandırmış ondan nakillerde bulunmuştur. İbn Teymiyye'nin Şafiî doktrinin etkisi altında kaldığı gözlemlenmektedir. Örneğin İbn Kesîr'in sünnete bakışı ve Peygamber'in sünnetinin gayri metlüv vahiy olduğu kanaati İbn Teymiyye ile paralellik göstermektedir. İlk bakışta İbn Kesîr'in hadise yaklaşımının İbn Teymiyye'den ona geçtiği zannı uyansa da inceleme biraz derinleştirildiğinde söz konusu düşüncenin İmam Şafiî'nin yaklaşımı olduğu ve İbn Teymiyye'nin de bunu İmam Şafiî'den aldığı anlaşılmaktadır. Kendisi de Şafii bir âlim olan İbn Kesîr'in hocasının cümlelerini kullanmakta bir sakınca görmemesi bu bağlamda değerlendirilmelidir. İbn Kesîr'in diğer eserleri incelendiğinde onun daha uzun alıntıları başkalarından da yaptığını görmekteyiz. O, *el-Bidâye*'nin 665-738/1266-1338 yılları arasında cereyan eden yüzlerce sayfalık malumatı hocası el-Birzâlî'den (739/1339) iktibas etmesi buna bir örnektir.[51]

İbn Teymiyye ile İbn Kesîr arasındaki en belirgin farklardan birisi, İbn Kesîr başta belirlediği teoriye tefsirinin tamamında sadık kalmaya çalışmış ve bunu başarmıştır. İbn Teymiyye ise, Kur'ân'ın baştan sona tefsirini yazmamış, tefsir ettiği surelerde ise *Mukaddimetü't-tefsîr*'de zikrettiği teorinin dışına çıkmış, ge-

48. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 3-6; krş. Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr şeyhu'l-islâm ibn teymiyye*, Beyrut, ty., s. 130-151. İbn Kesîr, tefsirinin mukaddimesinin çoğunu harfi harfine hocasının eserinden iktibas etmesine rağmen; ön sözünün hiçbir yerinde Takıyyüddin'in ismini anmamıştır.

49. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 6.

50. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 6.

51. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 214.

reksiz tafsilata dalmıştır. Böylece onun sureleri tefsir ederken kullandığı üslup mukaddimesindeki kriterlerden oldukça sapmıştır.[52]

Kaynaklarda, İbn Kesîr'in talak konusunda İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda fetva vermekle suçlandığı bundan dolayı da bazı tazyiklere maruz kaldığı kaydedilir.[53] Onun tefsiri incelendiğinde, talak ile ilgili ayetlerde İbn Teymiyye'nin fikirlerine müracaat etmediği görülür. Fakat o, faiz yiyenlerin durumunun anlatıldığı 2/el-Bakara 275. ayetin tefsirinde, konuyla alakası olmamasına rağmen nikâh bahsi ile irtibat kurarak İbn Teymiyye'ye atıfla ayetin tefsirini söyle bitirir:

"İmam Allame Ebû'l-Abbâs İbn Teymiyye tahlilin (hulle) ibtali hakkında, batıla götüren vesilelerin yasaklandığını bildiren, bir kitap tasnif etmiştir. Kitap bu konuda yeterlidir. Allah ona rahmet etsin ve ondan razı olsun."[54]

İbn Kesîr tasavvufi konularda da İbn Teymiyye ile aynı görüşte değildir. O, İbn Teymiyye'nin karşı çıktığı ricalu'l-ğayb ve tevessül gibi konularda tasavvufi söylemleri destekleyebilecek rivayetleri tefsirine almıştır.[55] Böylece bu konuda Selefi çizgiden çok mutasavvıflara daha yakın bir konumda olmuştur.

Verileri değerlendirdiğimizde İbn Kesîr'in İbn Teymiyye'den etkilendiğini görmekteyiz. O, Takıyyüddin'i her alanda savunmamıştır. Hocasını hataları da olan ama istifade edilmesi gereken bir âlim statüsünde değerlendirmiştir. Belki bunun için onun her fikrine katılmayarak İbn Teymiyye'nin görüşlerine bağlılığı ile bilinen diğer öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350) tarafından şiddetli eleştirilere muhatap olmuştur.[56]

İBN KESÎR TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ

Müstakil tefsir telif etme çalışmaları hicri birinci asırda başlamıştır.[57] Tefsir yazma faaliyetinin ilk nüveleri Abdullah ibn Mesud (32/652),[58] Abdullah ibn

52. Bkz. İsmail Salim Abdulâl, *İbn Kesîr ve menhecuhu fî ilmi't-tefsîr*, Mektebetu Melik Faysal el-İslamiyye, Kahire 1984, s. 270-276.
53. Bkz. İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât*, III. 86; İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine*, I. 374; ed-Davudî, *Tabakât*, I. 113; İbnu'l-Imâd, *Şezerât*, VI. 232.
54. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 328
55. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 303.
56. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 208; Paksoy, *İbn Kesîr*, 107-108.
57. Bkz Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicazî, İdâratu's-sekâfeti ve'n-neşr, 1983, I. 63-82.
58. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 94; Cerrahoğlu, Abdullah b. Mes'ūd'un kendisine izafe edilen bir mushafı olduğu bilgisini verir. İbn Mes'ūd, kendisine ait olan Kur'an nüshasına tefsir kabilinden bazı ilaveleri de kaydetmişti. Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir*

Abbas (68/687)[59] gibi sahabiler tarafından ortaya konmuştur. Sahabenin tedrisinde yetişen tabiin'den, tefsirde söz sahibi olanların bazısının müstakil tefsir telifiyle ilgilendiklerini görüyoruz. Emevi halifesi Abdulmelik ibn Mervan'ın (86/705) talebi üzerine tefsir yazan Said ibn Cubeyr (95/713), tabiin döneminde müstakil tefsir yazanlar arasında yer almaktadır.[60] Ondan başka Mücahid (103/721), Katade (117/735) ve es-Süddî'nin (127/745) de tefsir telif ettiklerini kaynaklardan öğreniyoruz.[61] Hicri üçüncü asırda ise, daha önce yapılan rivayetlerin önemli bir kısmını derleyen İbn Cerir et-Taberî (310/922) ve İbn Ebî Hatim (327/939) ansiklopedik eserlerini telif etmişlerdir.[62] Bütün bu süreçte günümüze kadar yazılan tefsirler içerisinde, birkaç müfessir daha fazla öne çıkmıştır. Bu müfessirlerden birisi de Ebû'l-Fida İsmail ibn Ömer İbn Kesîr'dir (774/1373). Onun *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm* isimli eseri rivayet tefsirleri arasında, et-Taberî'nin (310/922) *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'an*'ından sonra telif edilen en meşhur tefsir olarak kabul edilir.[63] Hatta bazıları, günümüzdeki şöhretinden olsa gerek İbn Kesîr'in bu eserini en meşhur tefsir olarak kabul ederler.[64]

Henüz genç sayılabilecek yaşlarda hadis hafızı olan İbn Kesîr, bu sahadaki becerilerini ilgilendiği diğer disiplinlerde ve tefsirde de uygulamıştır. O, genellikle ayetleri hadis ve sahabi sözleri ışığında seleften gelen malumata dayanarak tefsir etmeye özen göstermiştir. Bu bağlamda, sadece hadislerin metinleriyle birlikte isnadlarını vermekle yetinmemiş, senedlerdeki raviler ile ilgili cerh ve tadile yönelik tahliller de yapmıştır. Bunların yansıra, rivayetlerin metinle-

---

Tarihi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 107-108.

59. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 149; Sezgin, Abdullah b. Abbas'a ait yazılı bir tefsirden bahseder. Bu tefsirin Mısır'da olduğunu ve üçüncü asrın ilk çeyreğinde muhaddisler tarafından bilindiğini söyler.
60. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatu'l-Müfessirin)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, I. 266. Devletin resmî arşivinde muhafaza edilen bu tefsir, Atâ b. Dinar tarafından bulunmuş ve rivayet edilmiştir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 146; Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebi Hatim (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 75.
61. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I. 272-288. İlk dönem tefsir kitabiyatı hakkında bkz. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, eş-Şa'lebî (427/1036) Tefsirinde Muḳâtil ibn Suleymân (150/767) Rivayetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2005, s. 12-14.
62. Mehmet Akif Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 11.
63. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2003, I. 174; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 230; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 154.
64. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *Buhûsun fî usûli't-tefsîr*, Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1988, s. 63-64.

ri üzerinde de analizlere giderek hadislerdeki gizli illetleri tespite çalışmıştır. Bütün bu uygulamalar sonucu, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*'i okuyan bir kişi kendini bir hadis şerhi veya rical kitabı okuyor hissinden alamamaktadır. Hadislerin tahlil ve kritiği öylesine derinlemesine yapılmıştır ki eser hadis ilmi için de bir kaynak statüsü kazanmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ayet ve surelerle ilgili rivayet külliyatı sahabeden itibaren nesilden nesile, şifahi ve kitabi yollarla aktarılmıştır. Müfessirler kendilerine seleflerinden ulaşan bu malumatın kaybolmasından korkmuşlar ve söz konusu bilgileri muhafaza edip sonraki asırlara ulaştırabilecekleri ansiklopedik eserler yazmışlardır. Âlimler yazdıkları bu kitaplarda hemen her ayet için bir rivayet bulmaya çalışmışlardır. İbn Kesîr'in de bahsi geçen kapsamda bir tefsir tasnif ettiği düşünülebilir. Fakat *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm* incelendiğinde, onun pek çok yerde rivayetlere müracaat etmediğini, bazı ayetleri hadise veya sahabe kavline ya da tabiin görüşüne başvurmaksızın tevil ettiğini kaydetmek gerekir.[65] Bu durum, müfessirin kendine ulaşan mirası doğrusu veya yanlışı ile sonraki nesillere aktarma kaygısı çekmediğini gösterebileceği gibi onun, her ayetin Peygamber ve sahabeye dayanan bir yorumu vardır düşüncesinde olmadığına da işaret edebilir.

Geçmişten kendisine ulaşan kaynaklar içerisinde sağlam kabul edebileceği rivayetlerin bulunmaması müfessiri, nasların siyakı ile pek de uyuşmayan zayıf görüşleri nakletmektense, kendi yorumu ile ayetleri kısaca tefsire yöneltmiş olabilir. Aynı anlamı ihtiva eden ayetleri tevil ederken, tekrardan kaçınmak ve böylelikle kitabın hacmini kabartmamak düşüncesi de bu tür kısa tevillerin gerekçesi olarak değerlendirilebilir. Zira o, eserinin tekrarlar ile sıkıcı bir hâle gelmemesi ve okunamayacak kadar büyük bir kitap algısının oluşmaması için, bazı ayetlerde daha önceki benzer konularda yaptığı açıklamalara mücaat edilmesini istemiştir.

---

65. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 195, 2/el-Bakara, 145. ayetin tefsiri, krş. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetu'r-risale, 2000., III. 186-187; İbn Kesîr, Tefsîr, I. 304, 2/el-Bakara, 304. ayetin tefsiri, krş. et-Taberî, *Câmiul-beyân*, V. 382-385. İbn Kesîr'in hadis, sahabe kavli veya tabii tefsiri nevinden hiçbir rivayete yer vermediği ayet grupları için bkz. İbn Kesîr, Tefsîr, I. 344, 358, 387, 419, 566, II. 80, 163, 168, 202, 211, 230, 232-237, 239, 256, 269, 320, 335, 361, 262, 366-368, 380, 382, 415-417, 419, 420, 422, 424-426, 433, 434, 439, 443, 444, 450, 451, 466, 470, 484, 486, 507, 509, 521, 525, 547, 554, 561, 565, 567, 568, 574, 578, 587, 588, III, 26, 33, 41, 89, 91, 97, 162,163, 169, 175, 176, 179, 185, 210, 224, 232, 235, 244, 245, 254, 297, 298, 302, 338, 340, 341, 373, 382, 383, 398, 412, 413, 420,421, 436, 440, 441, 456, 465, 474, 542, 547, 554, 560, IV, 11, 20, 48, 76, 80, 87, 89, 90, 104, 129, 145, 149, 162, 236, 263, 374.

Müfessir hadislerin ravileri üzerinde analizler yaparak rivayetlerin zayıfını sağlamından ayırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda zaman zaman isnad zincirindeki problemleri göstermiş, zaman zaman da kimi muhaddisler tarafından sorun edilen müşkil durumları gidermiştir. Böylece o, bazı hadislerin zafiyetini ispatlarken, zayıf kabul edilen bazılarını ise rivayet zincirlerindeki problemleri çözerek kuvvetlendirmiştir. İbn Kesîr, hadis ricalinin durumunun iyi tespit edilmesi gerektiğini söylemiştir. O, şu sözleriyle pek çok âlimin bu alana vukufiyetlerinin olmaması sebebiyle hataya düştüklerinden şikayet etmiştir:

"Çoğu ulemaya bir isnad arz edildiğinde, ricalin sikasını zayıfını bilmemesi sebebiyle rivayetin zahirine bakarak aldanır. Seneddeki ravileri sağlam zanneder ve haberin sıhhatine hükmeder. Ondaki inkıta, i'dal ve irsalin farkına varamaz. Çünkü bu âlim daha sahabiyi tabiinden ayırt edebilecek durumda değildir."[66]

Görüldüğü gibi isnadı illetli kılan irsal, inkıta, i'dal ve idrac gibi hususlar bilinmez ise hadis muttasıl zannedilerek hataya düşülebilir.[67] İbn Kesîr, yukarıdaki tespitinde haksız sayılmaz. Çünkü hadislerin isnada dayalı ayrımını yapamayan âlimler, sıhhati şüpheli, hatta mevzu haberleri ihticac için kullanmış, görüşlerini bu rivayetlere dayandırmışlardır. Tefsir, hadis, fıkıh literatüründe bunların örnekleri sık sık görülmektedir. Tefsirlerde ortaya çıkan ihtilafın önemli bir kısmını da bu tür rivayetlere bağlamak yanlış bir değerlendirme olmaz. Ortadaki bu sorun İbn Kesîr'i isnadı tekrar gündeme taşımaya ve seneddeki ricalden kaynaklı problemleri çözmeye sevk etmiş olabilir.

İbn Kesîr'in çoğunlukla senedleri ile birlikte alıntıladığı rivayetlerin yanısıra bazı hadisleri isnadsız verdiğini de kaydetmek gerekir.[68] O konu bütünlüğünü sağlamak için cümlenin akışına göre pek çok yerde hadislerin sadece metin kısmını sunmuştur.[69] O sık sık *ve fi'l-hadîs,*[70] *verede fi'l-hadîsi's-sahîh,*[71] *ve kad verede fi'l-hadîs,*[72] *ve kad verede fi'l-hadîsi's-sahîh,*[73]... ve benzeri lafızlar ile giriş yaparak rivayet zincirini alıntılamaksızın hadisleri tefsirine konu etmiştir. Bu şekildeki alıntılarında pek çok yerde hadisin geçtiği kaynağı bile belirtmemiştir. Bazen de ravileri atlamış sadece hadisin tahric edildiği esere *kemâ verede fi's-sahîh,*[74] *kemâ sebete fi's-sahîh,*[75] *kemâ câe*

66. İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 172.
67. Kadir Paksoy, *İbn Kesir*, s. 176.
68. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 34.
69. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 568.
70. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 144, 469, 556, III. 165.
71. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 31, 590, III. 82.
72. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 37, 46, 106, IV. 421.
73. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 389, IV. 153, 247.
74. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 346, 360, II. 374.
75. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 358, 404, 488, 531, II. 301, 349, III. 40, IV. 147, 211, 212.

fî's-sahîh,[76] *ve fî's-sahîh*,[77] *ve fî sahîhi'l-buhârî*,[78] *ve fî sahîhi müslim*,[79] *kemâ câe fî's-sahîhayn*,[80] ... benzeri ifadeler ile atıflar yapmıştır. Genellikle *Sahîhayn* ve muteber hadis musannafatında mervi bu hadisler, ilmî camiada bilinen rivayetlerdir. Bu üslupta verdiği haberlerin senedlerinde müfessirin bir sorun görmediği de anlaşılmaktadır. Burada şu tesbiti yapmak da gerekir, İbn Kesîr, bir hadisin *Sahîhayn*'da geçiyor olmasını o hadisin subutu için yeterli görmemiştir. O zaman zaman bu iki kitaptaki hadisleri de kritik etmiş, sayıları çok az olsa da bu iki eserdeki bazı rivayetler üzerinde tartışmıştır.[81]

İBN KESÎR'İN TEFSİRİNDE TEMEL VURGU: İSRÂİLİYYÂT VE MEVKUF HADİS

İsrâiliyyât

İlk asırlardan itibaren üzerinde tartışmanın cereyan ettiği meselelerden birisi de diğer peygamberlere indirilen ahkâmın bağlayıcılığı sorunudur. Konu fıkıh sahasında "Şer'u men kablenâ" başlığı altında değerlendirilmiştir. Önceki şeriatler, İslam tarafından nesh edilerek kaldırılmayıp Kitap veya sünnette ikrar edilmişlerse Müslümanlar için de şer'i birer kaynak olurlar[82] hükmüne varılmıştır.[83] Fıkıh sahasındaki tartışmanın bir benzeri Kur'ân ilimlerinde de cereyan etmiştir. Ehli kitabın dinî kaynaklarını okuyup oradaki bilgileri alıntılamanın caiz olup olmadığı mevzusu, tefsir ilminin ilk mümessilleri olarak kabul edilen sahabe tarafından konu edilmiş, böylece mesele hicri birinci asırdan itibaren gündemde olmuştur.[84]

Hz. Peygamber'in kitap ehlinden nakli tecviz eden sözlerini delil kabul eden alimler özellikle Kur'an da tafsilatı verilmeyen kıssalarla ilgili açıklamalar için

---

76. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 32, 207, 304.
77. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 412.
78. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 18, III. 106.
79. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 409, 515, IV. 148.
80. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 436, II. 434.
81. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 68-69; III. 2-3; IV. 248.
82. Zekiyyuddin Şaban, *Usûlu'l-fıkhu'l-islâmî*, Matbaatu Dâru't-telîf, Mısır 1963-1964, s. 185-188; Abdülkadir Şener, *İslam Hukuku Dersleri I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1992, s. 92-93.
83. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 62.
84. İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative and Isrā'īliyyāt in Vestern Scholarship and in Classical Exegesis*, basılmamış doktora tezi, The University of Leeds, 2000, s. 116.

İsrâilî malumatı kullanmada bir sakınca görmediler.[85] Bu tür bilgiler itikadi ve ameli konuları içermemekteydi. Genellikle "Tevrat'ta okudum, Zebur'da okudum, benî İsrail haberlerindendir." gibi ifadeler kullanılarak alıntıların menşei de gösterilmeye çalışıldı. Bu sebeplerden dolayı ilk yıllarda İslam dışı kaynaklardan ödünçlenen malumata pek itiraz edilmedi.[86]

İsrâiliyyât karşısındaki bu kısmi hoşgörü, sonraki dönemlerde Kur'an ve sünnet ile çelişen haberlerin, özellikle tefsir ve tarih eserlerine girmesinin yolunu açtı. Müteahhirin dönemi âlimleri, aktarılan bu bilgilerin sıhhatinin yanısıra, kaynağını da tespite çalıştılar. İslam şeriatı ile çelişenlerini ayıklamaya, telif ettikleri eserlere almamaya çabaladılar. İsrâiliyyât kavramı etrafında, kendilerine ulaşan İsrâilî rivayetlerin ayıklanmasını sağlayabilecek bir bakış açısı geliştirmek istediler. İbn Kesîr'in yaşadığı sekizinci asra gelindiğinde, yüzyıllardır farklı isimler altında tartışılan İsrâiliyyât, bugünkü kavramsal anlamına kavuşmuş oldu. Bu çerçevede İbn Kesîr, terminolojik alt yapısı oluşan, kabul ve red usulleri belirlenen İsrâiliyyâtı tefsir ve tarihinde kullanmış ve kendisinden önce belirlenen kuralları pratikte uygulamıştır. Bu bağlamda geçmişten bol bol örnekler vermiş, eserine aldığı rivayetlerin kimisini tenkit ederken kimisini de yorumsuz nakletmiştir.

İbn Kesîr'in İsrâiliyyât karşısındaki tutumu, günümüzde İsrâiliyyât üzerinden yürütülen tartışmaları sağlam bir zemine oturtmak için önemlidir. Çünkü İsrâiliyyât başlığı altında yapılan bütün çalışmalarda müracaat edilen en önemli kaynaklardan birisi *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*'dir. Onun konuya yaklaşımı anlaşıldığı oranda önceki âlimlerin İsrâiliyyât ile neyi kastettikleri, karşı çıktıkları rivayetlerin neler olduğu, hangi konularda gayri İslami materyalleri kullanma ihtiyacı hissettikleri netleşecektir. Böylelikle tefsirlerde büyük bir sorun olarak görülen konu daha sağlam bir zemine kavuşacaktır.

İbn Kesîr'e Göre İsrâiliyyât

İbn Kesîr, tefsirinin mukaddimesinde, İsrâiliyyât konusuna uzunca yer verir. Bu bağlamda o, sahabenin bazı haberleri Ehl-i Kitaptan hikâye ettiklerini bildirir. İbn Abbas (68/687), İbn Mesud (32/652), Abdullah ibn Amr (65/684) gibi sahabilerin kitap ehlinden hikâyeleri nakletmelerinin Hz. Peygamber'in şu hadisinin müsadesi kapsamında olduğunu söyler:[87]

---

85. Ebu Ömer Yusuf b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih ve mâ yenbeğî fî rivâyetihi ve hamlihi*, Dâru'l-kitabi'l-ilmiyye, Beyrut, ty., II. 40-41.
86. İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XXIII (2001), 195-199, s. 196.
87. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 4.

"Bir ayet olsa bile benden işittiklerinizi tebliğ edin. İsrailoğullarından da nakledin bunda bir sakınca yoktur. Kim de kasten bana yalan isnat ederse cehennemdeki yerini hazırlasın."[88]

İbn Kesîr, İsrâiliyyâtın, hükümleri onların üzerine bina etmek için değil, istişhad için hikâye edilebileceğini söyler. O İsrâiliyyâtı üç ana gruba ayırır.

a) Elimizdeki delillerle doğru olduğunu bilebildiğimiz kıssalar ki bunlar sahihtir,
b) Elimizdeki delillere muhalefetinden dolayı yalan olduğunu bildiğimiz rivayetler,
c) İlk iki gruba girmediğinden dolayı, ne kendisine inandığımız ne de inkâr ettiğimiz rivayetler ki bunlar hakkında sükût edilir. Bu tür rivayetleri hikâye etmek de caizdir.[89]

Müfessir, üç gruba ayırdığı İsrâilî haberlerin kullanılmasına tamamıyla karşı değildir. O, yukarıdaki tasniften sadece birisinin kaynak değeri olmadığını söyler, diğer ikisinin ise istişhad için kullanılabileceğini savunur.

O, İsrâiliyyâtı bir kaynak olarak kullandığını şu sözlerle ifade eder:

"İsrâiliyyâttan sadece Allah'ın kitabına ve Resulünün sünnetine muhalif olmayıp şeriatın nakline izin verdiği kısmını zikredeceğiz ki bunlar da tasdik edilmeyen ve yalanlanmayan İsrâiliyyât grubuna dahildirler. Bunlarda, belirtilmesinde bizlere fayda olmayacağından, şeriatımızda mübhem veya muhtasar olarak gelen haberlerin açıklaması ya da belirginleşmesi vardır. Üzerine hüküm bina etmek veya bunları huccet olarak göstermek için değil de konuyu süslemek için bu tür İsrâiliyyâtı zikredeceğiz."[90]

Buradan da anlaşılmaktadır ki müfessir, İsrâiliyyâtı, İslam'a uyup uymaması noktasında ele almaktadır. İslam'a uygun olanları ve İslam'ın tekzip etmeyip ses-

---

88. Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, III. 1275 hadis no: 3274.

89. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 4. İbn Kesîr'in yaptığı tasniften es-Suyûtî (911/1505) gibi tefsir usulcüleri de faydalanmıştır. Bkz. Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*, tah. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1993, II. 1202. Müfessirin yaptığı gruplandırma ve konuya yaklaşım tarzı İsrâiliyyâtı konu eden bütün çalışmalarda benzer ifadeler ile verilmiştir. Bkz. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât fî kutubi't-tefsîr*, Dâru'l-ceyl, Beyrut 2005, s. 106-108; Remzi Nanâa, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kutubi't-tefsîr*, Dârulkalem, Dımeşk 1970, s. 76-97; Muhammed Vehîb Allâm, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîri'l-kur'anî*, Dâru'l-'ulumi'l-arabiyye, Beyrut 2007, s. 53-64; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I. 47-48; Davut Aydüz, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010, s. 94-100; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992, s. 31-63; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 120-129.

90. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 7.

siz kaldığı İsrâiliyyâtı, alıntılamakta bir mahzur görmez. Buna rağmen, elimizdeki delillere dayanarak doğruluğunu bildiğimiz İsrâiliyyâta bile müracaat etmemeye çalışır. Kıssaları öncelikle Peygamber'den gelen rivayetler ile açıklamayı hedefler. Abdullah ibn Ömer (74/693) ve İmrân ibn Hüseyn'in (52/672) rivayet ettiği; "Nebi (sas.) gece boyu İsrailoğullarından konuşurdu. Sabah oluncaya kadar namaz dışında bir şey için kalkmazdık.",[91] Ömer ibn Hattab'ın (23/644) rivayet ettiği; "Resulullah kalktı bize yaratılışın başlangıcından, cennet ehlinin menzillerine girişine kadar her şeyi anlattı.",[92] Ebu Zer'den (31/651-52) nakledilen "Rasululah vefat ettiğinde bize kanatları ile uçan kuştan bile bir bilgi vermişti",[93] Ebû Zeyd el-Ensarî'nin naklettiği "Resulullah bize sabah namazını kıldırdı, sonra minbere çıktı öğle vaktine kadar hitap etti. Sonra indi ve öğle namazını kıldırdı, sonra minbere çıktı ve ikindiye kadar konuştu, minberden indi ikindi namazını kıldırdı, sonra minbere çıktı güneş batana kadar bize hitap etti. Olmuş ve olacak şeyleri bize anlattı, bize öğretti ve belletti."[94] Hadislerini delil göstererek Peygamber'in sözlerinin konuyu açıklamaya yeteceğini savunur.[95] Geri kalan kısım ise sadece konunun süslenmesidir. İsrâiliyyâta da sadece bu maksat ile müracaat edilebilir.

İbn Kesîr, Vehb ibn Munebbih'e (124/741) ait, "Tevrat ve İncil Allah'ın indirdiği gibidir, değiştirilmemiştir..." iddiasına da karşı çıkmıştır. İbn Kesîr'e göre söz konusu kitaplarda, tahrif, tebdil, ziyade ve noksanlık yoluyla değişiklikler yapılmıştır.[96] Ehl-i Kitabın kendi kitapları üzerindeki bu tasarruflarına, onların kutsal metinlerinin Arapçaları birer şahittir. Hatalı tercümeler, yanlış yorumlar, eklemeler, vehimler bu metinlerde eksik değildir.[97] Bütün bunlardan ötürü Kur'an'daki kıssaların karşılığını kitap ehlinin kutsal metinlerinde aramak riskli bir uygulama olacaktır. Neticede onlar ellerindeki kendi kutsal metinlerinden söyleseler bile, sözlerinde hata, yanlış olabilir.[98]

İbn Kesîr, günümüzde isimleri üzerinde tartışmalar yapılan Kabu'l-Ahbâr (23-35/644-655), Vehb ibn Münebbih (124/741) gibi şahıslara, genellikle hoş-

---

91. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 157; bkz. Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Musned*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, ty., IV. 437, hadis no: 19935, IV. 444, hadis no: 20004; Muhammed b. Abdillâh el-Hafız el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn fî'l-Hadîs*, Dâru'l-kutubi'l-ılmiyye, Beyrut 1990, II. 411, hadis no: 3432.
92. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 8; bkz. el-Buhârî, *Sahîh*, III. 1166, hadis no: 3020.
93. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 7.
94. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 8. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V. 341, hadis no: 22939; Muslim b. Haccâc en-Neysabûrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ty., VIII. 173, hadis no: 7449.
95. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 7.
96. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 376.
97. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 159-160.
98. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 158.

görüyle bakmış, sık sık onlardan aktarımlarda bulunmuştur.[99] Ama onlardan gelen kavilleri titizlikle incelemiştir. Konuyu hadisçi mantığı ile ele almış, hadislerde uyguladığı sened ve metin kritiğini söz konusu rivayetlerde de uygulamıştır. Bu metot ile muhaddisler nasıl mevzu hadisleri sahihinden ayıklamışlar ise, İbn Kesîr de İsrâiliyyâtın, şeriata aykırısını göstermeye çalışmıştır.

Mevkuf Hadis (Sahabe Sözü)

Rivayet tefsirinin Kur'an ve sünnetten sonraki üçüncü kaynağı olarak sahabe kavilleri kabul edilir. Sahabiler Arapçanın üslup ve inceliklerini, Arap örf ve adetlerini iyi biliyorlardı. Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları sebebiyle, ayetlerin inişini müşahede edip bu sırada meydana gelen olayları bizzat yaşamışlardı. Bunun için de kelamullahın maksat ve gayesini kavrayabiliyorlar, anlayamadıkları ayetleri ise Resulullah'a sorarak öğreniyorlardı. Onların Peygamber'le ünsiyetleri ve ona ittibaları, ashabı amel, ilim ve fehm noktasında bir olgunluğa ulaştırmıştı. Bütün bunlar onları Resulullah'tan sonra, diğer ilimlerde olduğu gibi, Kur'an'ın tefsirinde de en güvenilir konuma getirmiştir.[100]

Sahabenin zekâ, anlayış, ilim ve kültür düzeylerinin aynı olmaması, ufak da olsa,[101] ictihad ve görüş farklılığına yol açmıştır. Zira onların kimisi daima Hz. Peygamber'in yanında bulunma imkânına sahip iken kimisi bu imkândan yoksundu. Onların, başta nüzul sebepleri olmak üzere Kur'an ilimlerine vukufiyetleri de aynı değildi.[102] Ayetlerin tefsirinde istişhad için kullandıkları Arap şiiri[103] hepsinin mahir olduğu bir alan da değildi. Ayrıca onlar bazı meseleleri Ehl-i Kitabın ihtida eden bilginlerinden öğrenmişlerdi.[104] Bu ve benzeri et-

99. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 22, 24, 173,178, 300, 508, II. 316, 395, III. 102, 128, 139, 158, 175, 184, 198, 237, 253, 291, 458, 513, 549, 556, IV. 8, 42, 85, 190, 230, 416, 513, 526.
100. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 72-90; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I. 45-47; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 327-328; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yayınları, İstanbul 2009, s. 146-153.
101. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 89.
102. Gıyasettin Aslan, *Muhammed eş-Şeybani'nin Kur'an Yorum Metodu*, İlahiyat, Ankara 2004, s. 138.
103. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 82. Bkz. Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 32-35.
104. İbn Kesir Ebû Hureyre (58/678), Abdullah b. Abbas (68/687), Abdullah b. Mesud (32/652) gibi sahabilerin zaman zaman Kabu'l-Ahbâr'ı (23-35/644-655) dinledikleri ve bazı meseleleri ondan öğrendiklerini söyler. bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 104-106, 291, 556.

kenlerden ortaya çıkan ictihad ihtilaflarına nakilden doğan ihtilaflar da eklendi. Bunların sonucu olarak sahabilerden aynı konuda farklı kaviller nakledildi. Söz konusu beyanların bir kısmının hadisler ile uyuşmadığı görüldü. Hatta durum öyle bir boyuta ulaştı ki bir ayetin izahı ile ilgili olarak aynı sahabiden birbirini nakzeden kaviller bile rivayet edildi.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bu sorun tespit edilmiştir. Örneğin İbn Kuteybe (276/889) ashabın çeşitli konularda ihtilaf ettiğini söylemiştir. Ona göre ayrılık, ahkâm ve Kur'an'ın tevilinde ortaya çıkmıştır. O, sahabilerin birbirine muhalefetinin sebebi olarak; onlardan kiminin işittiği ile amel etmesini, kiminin ise zann, rey ve ictihada yönelmesini göstermiştir.[105] Böylece o, sahabe kavillerindeki çeşitliliği onların ictihadlarındaki farklılığa bağlamıştır.

Birbirine muhalif görüşlerin varlığı sahabe kavillerinin hükmü ve huccetliği hakkındaki tartışmaların yolunu açtı. Sahabe sözlerinin merfu mu yoksa mevkuf mu oldukları,[106] delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı, bağlayıcılığının ne kadar olduğu, nakledilen sözlerden hangilerinin hangi esaslara göre ihticac için kullanılacakları...[107] gibi problemlere, ilk dönemden itibaren, âlimler cevap bulmaya çalıştı.[108] Çünkü sahabilerin ağzından çıkan cümleler bizzat Peygamber tarafından söylenmiş sözler olabilirdi. Onların bu malumatı doğrudan Peygamber'den veya onu dinlemiş bir başka sahabiden almış olmaları muhtemeldir.[109] Ayrıca sahabiler yanılma ihtimalinden korkarak Peygamber'in kavlini kendi görüşleri gibi beyan etmiş olabilirlerdi.[110] Sahabi sözüdür, Peygamber'e ait değildir diyerek karşı çıkılan bir beyan, manen veya lafzen Peygamber'den alınmış olabilir. Bunun tam tersi de söz konusu olabilir. Yani bu sahabi sözüdür, Peygamber ile bir alakası vardır düşüncesi ile onların tamamıyla kendi kanaatleri olan veya ictihaden İslam dışı kaynaklardan aldıkları malumat mutlak doğru olarak kabul edilebilir.

İbn Kesîr'in yaşadığı hicri sekizinci asra gelindiğinde ise, problemin hâlen gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Konunun o dönemde tartışıldığını müfessirin çağdaşı ve arkadaşı olan İbn Kayyım'dan (751/1350) öğreniyoruz. İbn

---

105. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Tevîlu muhtelefi'l-hadîs*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, ty., s. 267.
106. Bkz. Ahmed b. Ali b. Sabit Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ılmi'r-rivâye*, tah. Ebû Abdillah es-Surkî, İbrahim Hamdi el-Medenî, Mektebetu'l-ılmiyye, Medine, ty., s. 21.
107. İslam hukuku açısından sahabe kavillerinin bağlayıcılığı hakkında bkz. Abdulkerim Zeydân, *el-Medhal lidirâseti'l-teşrîiyyeti'l-islâmiyye*, Bağdat 1969, s. 174-175.
108. Sahabe kavillerinin tefsir ilmi açısından değeri hakkında bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008, s. 72-79.
109. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.
110. İsmail L. Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1990, s. 52-53.

Kayyım el-Cevziyye, sahabe tefsiri hakkındaki tartışmanın bu rivayetlerin hangi statüde değerlendirileceği üzerinde cereyan ettiğini söyler.[111] O, Ebû Abdillah el-Hâkim'in (405/1014) de aralarında bulunduğu bir grubun, sahabe tefsirini şu sebeplerle merfu hükmünde kabul ettiğini bildirir.

1. İstidlal ve huccet gösterme yönüyle merfu haberler olarak değerlendiril-melidirler.
2. Resulullah ashabına Kur'an'ın manalarını tefsir ve beyan etmişti. Sahabiler ondan aldıkları bu tefsiri, sünneti naklederken yaptıkları gibi, bazen lafzen bazen de manen bize ulaştırmışlardır.[112]

İbn Kayyım (751/1350), el- Hâkim'in (405/1014) görüşüne katılmaz. Ona göre, sahabenin tefsire dair sözleri kendilerinden sonraki âlimlerin görüşlerinden daha doğru ve isabetlidir. Bununla birlikte onların ayetlere getirdikleri yorumların bir kısmı sahih hadisler ile çelişmektedir.[113] O hâlde, bu sözlerin Peygamber'e kadar ulaştığını kesin olarak söyleyemeyeceğimizden söz konusu haberleri merfu sayamayız. İbn Ḳayyım, açıklamalarının ardından şu soruyu sorar: "Peygamber'in söylediğini tam olarak tayin edemediğimiz kavillere ne kadar güveneceğiz?"[114]

İbn Kesîr'in bir diğer muasırı eş-Şâtıbî (790/1388) de tartışmaya dahil olur ve sahabilerin mutlak adalet sahibi olduklarını söyler. eş- Şâtıbî'ye göre ashab, herhâlde istikamet üzerindedir ve diğer insanlardan daha faziletli kimselerdir.[115] Onlar ayetlerin inişine şahit olmuşlardır. Allah onları Peygamber'ine arkadaşlık için seçmiştir. Bu özelliklerinden dolayı, sahabilerin amellerinin örnek davranış, sözlerinin de muteber kabul edilmesi gerektiğini düşünen Ehl-i Sünnet, ashaptan rivayet ve dirayet şeklinde gelen nakilleri almışlardır. Selef ve halef âlimleri onlara muhalefetten korkmuşlar, görüşlerinin onların görüşlerine uygun olmasına dikkat etmişlerdir. Cumhuru ulema da sahabe kavlini diğer görüşlere tercih etmiştir. Bazı bilginler ise, sahabilerin sözlerinin Peygamber kaynaklı olduğunu düşündüklerinden, onları mutlak delil olarak kabul etmişlerdir.[116]

İbn Kayyım (751/1350) ve eş- Şâtıbî'nin (790/1388) verdiği bilgiler, asırlardır varlığını sürdüren ve tartışılan problemin, sekizinci yüzyılda da gündem-

---

111. İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Bedâi fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2006, s. 390.
112. İbn Kayyım, *el-Bedâi*, s. 391.
113. İbn Kayyım, *el-Bedâi*, s. 391-393.
114. İbn Kayyım, *el-Bedâi*, s. 390.
115. Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm*, tah. Muhammed el-Hıdr Hüseyin, Muhammed Haseneyn Mahlûf, ty., IV. 40.
116. eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 40-43.

de olduğunu işaret etmektedir. İbn Kesîr de asırlardır süren bu temel problemi çözümlemeyi hedefleyerek, ashabın tefsire dair sözlerinde tespit ettiği sorunları gidermeye çalışmıştır. Çünkü sahabilere dayandırılan birbirinden farklı teviller sonraki dönemlerde ortaya çıkan tefsir problemlerinin temelinde önemli bir yer tutmaktadır.[117]

İbn Kesîr'in Sahabe Tefsirine Yaklaşımı

İbn Kesîr, sahabenin tamamının Ehl-i Sünnet nazarında mutlak adalet sahibi olduğunu söyler.[118] O, hadis rivayeti açısından ashabın adaletini tartışma konusu bile etmez. Aralarında vuku bulan olaylar sebebi ile ashaba tan edip onları –pek azı müstesna– adil saymayan Rafızileri cehalet ve akıl kıtlığı ile suçlar. Ona göre sahabilerin aralarındaki ihtilaf ictihaddan kaynaklanmaktadır. İçtihadın doğasında isabet gibi hata da vardır. Bununla birlikte onlar, hatalı ictihadlarından mazurdurlar.[119]

İbn Kesîr sahabe sözlerini tefsirin Kur'an ve sünnetten sonra üçüncü kaynağı olarak görür. Onlar, bağlam ve özel durumlara şahid olmaları sebebi ile Kur'an'ı en iyi bilen kimselerdir. Sahabiler, ameli salih ve tam anlayışın yanı sıra Kur'an'ın indiği ortamda yaşadıkları için ayetler hakkında sahih bilgiye de sahiptiler. Onların bu özelliklerinden dolayı, Kur'an ve sünnette tefsiri bulunamayan ayetler, sahabe kavline müracaat edilerek yorumlanmalıdır.[120]

İbn Kesîr, Kur'an tefsirini en iyi bilenlerin sahabiler olduğu görüşünü teyid etmek amacıyla Abdullah ibn Mesud'un (32/652) "Kendisinden başka ilah olmayana yemin ederim ki Allah'ın kitabından inen her ayetin kim hakkında ve nerede indiğini biliyorum...",[121] "Bizden bir kişi on ayet öğrenir. Onların manasını belleyip onlarla amel etmeden başkasını öğrenmeye geçmezdik." şeklindeki sözlerini nakleder.

Müfessir, Abdullah ibn Abbas'ın (68/687) Peygamber'in "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret." şeklindeki duasına mazhariyetini bildirdikten sonra onun Abdullah ibn Mesud'un şehadetiyle "Kur'an'ın en iyi tercümanı" olduğunu söyler. Bunların ardından dikkatleri İbn Mesud'dan sonra İbn Abbas'ın 36 yıl daha yaşadığına çeker ve "İbn Mesud'dan sonra İbn Abbas'ın elde

117. Bkz. İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anu'l-Mecid)*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 2008, s. 177-190.
118. İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 186.
119. İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 187.
120. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 3.
121. et-Taberî, *Câmiul-beyân*, I. 80.

ettiği ilmi sen takdir et artık." der.[122] Böylelikle bu sürede İbn Abbas'ın ulaşabileceği ilimlerin seviyesini göstermek ister. Ama bu açıklamalardan İbn Kesîr'in sahabenin tefsirinin tamamının Resulullah'a dayandığı düşüncesinde olmadığı da ortaya çıkar. Zira İbn Abbas sonradan edindiği bilgileri Peygamber'den öğrenmemiştir, ya diğer sahabilerden veya sahabe dışındaki başka kaynaklardan almıştır. Diğer kaynakların neler olduğunu da müfessirin şu beyanından anlamaktayız: "Bunun için İsmail ibn Abdirraman es-Süddî el-Kebîr (127/745), tefsirindeki rivayetlerinin çoğunu İbn Mesud ve İbn Abbas'tan (68/687) yapmıştır. Fakat bazen ashabın, kitap ehlinin sözlerinden, Resulullah'ın (sas.) müsaadesine uygun olarak ona hikâye ettiklerini de nakletmiştir."[123] Bu beyana göre, sahabeden nakledilen tefsir, tamamı ile Peygamber'e dayanmıyor, onların kendi kişisel görüş ve ictihadlarını[124] da içeriyordu. Onlar kendi reyleri ile Ehl-i Kitabın hangi sözlerinin İslam'ın öğretileri ile muvafakat ettiğine ve hangi ayeti açıkladığına hükmediyorlardı.

Resulullah'ın Muaz ibn Cebel'i (18/640) Yemen'e göndereceği sırada ona "Neyle hükmedeceksin?" sorusu ile başlayan hadisi İbn Kesîr'in "Tefsirde esas olan, Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir etmendir. Şayet orada bulamazsan sünnete başvurursun." takdiminin ardından vermesi de göstermektedir ki sahabenin tefsiri onların Kur'an üzerindeki ictihadını da içermektedir.

Burada şu tespiti de yapmak gerekir, müfessir Muaz ibn Cebel (18/640) hadisini vererek Kur'an ayetlerinin tamamının Peygamber tarafından lafzen tefsir edilmediğini zımnen kabul etmiştir. Şayet Peygamber ayetlerin tamamını lafzen tefsir etmiş olsa idi, nassın bulunmadığı yerlerde ictihad yapmanın dayanağı olarak[125] kullanılan bu hadisi kendisi de fakih olan müfessir nasıl alıntılayabilirdi?

Müfessirin sahabilerin ayetlerin tevili ile ilgili görüşlerinin tamamını Peygamber'den öğrenmedikleri kanaatinde olduğunu destekleyen bir diğer beyanı da hadis usulü üzerine yazdığı kitabındaki açıklamalarıdır. İbn Kesîr, *el-Bâi-*

---

122. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 3.
123. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 4.
124. Bkz. Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr fî kavâidi ilmi't-Tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989, s. 49.
125. Abdülkadir Şener, "İslam Hukukunda Rey ve İctihad", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, XIX (1971), 123-131, s. 124; Zekiyyuddîn Şaban, *usûlu'l-fıkhu'l-islâmî*, s. 111-112; Ebû Yakub İshak b. İbrahim eş-Şâşî, *Teshîlu usûlu'ş-Şâşî*, teshil ve tertip, Muhammed Enver el-Bedhaşânî, İdaretu'l-Kur'ân ve'l-ulumi'l-islamiyye, Lahor 1412, s. 166-167; Said Ramazan, *İslam Hukuku*, çev. Bayram Can, Leylekli Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 91-97. İctihadın mana ve mahiyeti için bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 15-24.

su'l-hasîs isimli eserinde, sahabenin, "Böyle emr olunduk, şundan nehy olunduk." şeklindeki beyanlarının ilim ehlinin çoğuna göre merfu hükmünde olduğunu bildirir.[126] Sahabenin tefsiri merfudur sözünden kastedilenin ise onların sebebi nuzule dair kavilleridir.[127]

Bu açıklamalar müfessirin, sahabi tefsirinin önemli bir kısmını ictihat kapsamında değerlendirdiğini düşündürmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ictihad eden sahabi de olsa, ictihadında isabet edebileceği gibi hata da yapabilir. Bu sebeple onlardan gelen nakillerin tefsirin ilk iki kaynağı olan Kur'an ve sahih sünnete uygun olması bir zorunluluktur.[128] Bir görüşü sadece sahabi sözü olduğu için tetkik edilmeksizin huccet olarak kabul etmek yerine, bu rivayetleri Kur'an ve sünnete arz etmek daha doğru bir davranıştır.

DEĞERLENDİRME

Tefsirlerde çeşitli problemler bulunmaktadır. Bu problemlerin bir kısmı rivayet kaynaklıdır. Tefsir kitaplarında, birbirini nakz eden ifadeler Hz. Peygamber'e isnad edilmektedir. Bir ayetin tevili için istihdam edilen bazı hadisler, diğer ayetler veya sahih hadisler ile çelişebilmektedir. Sahabe kavillerinde de aynı durumdan bahsetmek mümkündür. Sahabelerden aynı konuda farklı kaviller nakledilmekte, bu nakillerin bazısı, bir kısım ayet ve sahih hadisler ile tearuz etmektedir. Hatta bir sahabinin bir ayet hakkındaki farklı tevilleri birbirini nakz edebilmektedir. Rivayet temelli problemlere, müfessirlerin farklı bakış açıları da (farklı fikir ve itikatta olmaları, düşüncelerini eserlerine yansıtma gayretleri vs.) eklenince tefsir, içindeki problemlerin çözümü imkânsız, bu sebeple de diğer ilimler nezdinde huccet kabul edilmeyen bir saha olarak görülmüştür.

İbn Kesîr'in eserini telifteki gayesi, ayetleri ilgilendiren nakilleri ilgili yerlerde zikrederek sadece rivayete dayalı bir tefsir tasnif etmek değildir. O, ele aldığı konularla, tefsirlerdeki sorunların temelde nerelerden kaynaklandığını tespit etmiş ve bu problemlere çözüm aramıştır. İbn Kesîr'e göre problemlerin çözümü için meselenin temeline inmek gerekir. Bunun için o, rivayetlerin kaynağını ve sıhhat derecesini tespit için çabalamıştır. İbn Kesîr, rivayet problemlerinden ari bir tefsir tasnifi dışında aynı zamanda Kur'an ve sünnete muvafık bir metot da geliştirerek tefsir çalışmasının uygulamalı olarak nasıl yapılması gerektiğini göstermek istemiştir. Hadisçi kimliği ve rical ilmine hakimiyeti sayesinde de istediği hedefe ulaşmakta pek zorlanmamıştır.

---

126. İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 44.
127. İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 45.
128. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 496.

İbn Kesîr'in, hocası el-Birzâlî'nin (739/1339) tarihle ilgili *el-Muktefî* isimli eserine yaptığı zeyl için söylediği şu sözler, onun eserlerini telifteki hedefinin ne olabileceğinin ipuçlarını vermektedir: "Hz. Âdem'den günümüze kadar yazdıklarım burada sona erdi. Hamd ve minnet Allah'adır. Harîrî (?) ne güzel söylemiş; 'Bir ayıp görürsen gediği kapa / Aybı olmayan kimse kıymetlenir ve yücelir'".[129] İbn Kesîr'e göre, sorunlar birer ayıp, kapatılması gereken birer gediktir. Onun rivayetleri önceleyerek yaptığı tüm faaliyetler de, gediğin kapatılmasına yönelik çabalardır. Bu meyanda o, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*'i de tefsir ilminde görünen kusurları düzeltmek için kaleme almıştır.

İbn Kesîr'in tefsir yazmayı ne zaman planlamaya başladığını tespit etmek oldukça güçtür. Ama *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*'de, 742/1342 yılında vefat eden kayınpederi el-Mizzî'ye (742/1342) ömrünün uzun olması için dua etmesi, İbn Kesîr'in tefsir yazmaya kırk yaşından önce başladığını göstermektedir. Müfessirin, tefsirinin mukaddimesinin büyük bir kısmını, hocası İbn Teymiyye'nin (728/1328), *Mukaddimetu fî usûli't-tefsîr*'inden iktibas ettiği bilgisinden hareketle, İbn Kesîr'deki tefsir yazma arzusunun Hocasının daha etkisinde olduğu gençlik çağlarında şekillendiğini söyleyebiliriz. Tefsir ilminin rivayet temelli problemleri İbn Kesîr'in zihnini öğrencilik yıllarından itibaren meşgul etmiş olmalı. O, öğrencilik yıllarından itibaren çözüm yolları üzerinde kafa yormuş, sorunsuz bir eser telif ederek tefsiri sağlam temeller üzerine bina etmek istemiştir.

İbn Kesîr, ayetlerin tefsirinde istihdam ettiği hadisleri sened zinciri ile birlikte nakletmeyi tercih etmiştir. Örneklerini ilk dönem müfessirlerinde gördüğümüz bu usul, et-Taberî (310/923) ve İbn Ebî Hâtim (327/939) sonrasında pek kullanılmamıştır. İbn Kesîr'in hicri dördüncü asırdan itibaren terk edilen bu uygulamayı tekrar kullanması, tefsirinin rivayet kaynaklı olmasına bağlanabilir. Hadislerin ravi silsilesi ile birlikte şifahi olarak nakledilmesi, hicri sekizinci asırda muhaddisler arasında halen mervi idi. Müfessirin senedleri zikretmesi böyle bir geleneğin tezahürü olarak da algılanabilir. Müellif tarafından isnadın tekrar kullanılmasında bu gerekçelerin hiç rol oynamadığını söylemek mümkün değildir. Fakat İbn Kesîr'in bu gerekçeye dayanmakla birlikte böyle bir yol izlemesinde bazı hedefleri de vardır. İbn Kesîr, hadis ricalinin durumunu iyi tespit edememeleri sebebiyle, muttasıl olmayan rivayetleri ihticac için kullanan âlimlerin hatalarını da düzeltmek istemiştir. Zira rivayetlerdeki illetleri bilmeyen âlimler, yazdıkları eserler, söyledikleri sözler ve verdikleri hükümler ile ihtilafların derinleşmesinde olumsuz rol oynamışlardır. Müfessir, bu alanda eser veren diğer müfessirler gibi[130] rivayetler üzerinden tartışmış, karşı çık-

129. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV. 214.

130. Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, Şule Yayınları, İstanbul 2009, s. 100-101.

tığı görüşleri isnad üzerinden eleştirmiştir. Kendi iddialarını da yine isnad üzerinden delillendirmiştir.

Müfessir, [131] وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ayetlerini açıklarken, Hz. Peygamber'in sözlerinin de Allah indinden olduğu düşüncesini destekleyen *Musned*'deki Abdullah ibn Amr (65/684) hadisini nakletmiştir. Hz. Peygamber'den işittiği her şeyi yazan Abdullah'a, Kureyşî sahabiler şöyle söyleyerek engel olmuşlardır: "Sen Rasulullah'tan duyduğun her şeyi yazıyorsun ama Rasulullah beşer olduğu için öfkeli olarak da konuşur." Bunun üzerine Abdullah kitabeti bırakmış, durumu Hz. Peygamber'e arz edince, "Yaz, nefsim kudret elinde olana yemin ederim ki, benden Hakk'ın dışında hiçbir şey çıkmaz." cevabını almıştır.[132] İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in her hâlinin vahiy olduğu düşüncesini ispat için başka rivayetler de kullanmıştır.[133] Bu hadislerden birinde; "Hak'tan başka bir şey söylemem." diyen Rasulullah'a (sas.) bazı arkadaşları "Ey Allah'ın elçisi sen bizimle şakalaşıyorsun?" demişler, O ise yine, "Ben Hak'tan başka bir şey söylemem." cevabını vermiştir.[134]

Bu hadisler, Allah Resulünün sözlerinin değerine vurgu yapmakta, sünnetin de vahiy kaynaklı olduğuna işaret etmektedir. Sünnetin vahiy ve Hz. Peygamber'in hadislerinin de Kur'an'ın açıklaması olduğu fikri ve rivayetlerdeki problemler, İbn Kesîr'i metin tenkidini ele almaya sevk etmiştir. Buna göre, Kur'an ve sünnet aynı kaynaktan geliyorsa tefsirde istihdam edilen rivayetlerin ayetler ve sahih hadislerle çatışmaması gerekir.[135] Kur'an, sünnet ve şeriatın geneli ile çatışan rivayetler senedlerinde sorun olmasa da sahih kabul edilemez. Bu haberler ile ihticac edip onları tefsirde kullanmak da doğru değildir. Bu nakiller, meşhur hadis kaynaklarında yer alsalar da durum böyledir.

Burada İmam Şâfiî'nin (204/819) "Rasulullah'ın uygulamalarının tamamı Kur'an'ın onun tarafından anlaşılması idi." şeklindeki beyanın üzerinde durmak istiyoruz. Bu sözün müfessir tarafından gündeme getirilmesinin amacı, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından harfi harfine tefsir edildiğini ispat mıdır? Yoksa İmam Şâfi'î'nin sözünün zikredilmesinin başka bir gayesi mi vardır? Bu beyandan her ne kadar sünnetin Kur'an'ı açıkladığı sonucuna varılsa da *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*'deki verilere dayanarak Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğini söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir nitelikli hadisleri, tefsir rivayetlerinin çok azını oluşturmaktadır. İbn Kesîr,

131. 53/en-Necm, 3-4.
132. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 162, hadis no: 6510.
133. İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 247. Krş. Mehmet Akif Koç, "53/en-Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara, VI/1 (2003), 165-171, s. 166.
134. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 340, hadis no: 8462.
135. el-Useymin, *Şerhu Mukaddimetü't-tefsîr*, s. 131.

İmam Şâfiî'ye atıf yapmakla, vürud sebebi tefsir olmayan hadisleri birer tefsir rivayeti gibi kullanmak, böylece sınırlı sayıdaki tefsir malzemesini artırmak istemiş olabilir. Bunu yaparken ayetleri birer konu başlığı olarak kabul etmiş, ayetlerin ihtiva ettiği meselelerle ilgisi olabilecek hadisleri bu başlık altında derleyip değerlendirmiştir.

İbn Kesîr'in, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*'ini Ahmed ibn Hanbel'in (241/855) tefsiri temelsizlikle suçlayan ithamını esas alarak şekillendirdiğini söylemek abartı olmaz. Ahmed ibn Hanbel, "Üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melahim, megazi." demişti. es-Suyûtî (911/1505), İbn Hanbel'in bu beyanının sebebinin, bahsi geçen üç ilmin genellikle mürsel rivayetleri temel almaları olduğunu söyler.[136] Ona göre bu ilimler çoğunlukla muttasıl sahih isnadlara dayanmamaktadır.[137]

İbn Kesîr, *el-Bidâye* ile melahim ve megazinin, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm* ile de tefsir ilminin rivayet temelli problemlerini çözerek İbn Hanbel'in "Aslı yoktur." dediği disiplinleri sağlam bir temel üzerine oturtmaya çalışmıştır. İbn Kesîr'in tefsirinde uyguladığı metottan hareketle onun, temelsizlikle itham edilen tefsir ilminin aslında diğer ilimler kadar sağlam dayanakları bulunduğunu ispatlamayı gaye edindiğini söylemek de mümkündür. Onun, vürud sebebi tefsir olmayan hadisleri tefsir malzemesi olarak kullanması da bu amaca yönelik bir uygulamadır. İbn Hanbel'in bu sözü belki de İbn Kesîr'in hadisleri tefsir rivayetleri gibi kullanmasında etkili olmuştur. Çünkü ayetleri bir başlık gibi değerlendirip hadisleri bu başlıklara göre tasnif etmek müfessire geniş bir alan açmıştır. Böylelikle o bütün hadis musannafatı üzerinden konuşabilmiş, onlar üzerinden değerlendirmeler yapabilmiştir. Ayrıca problemli rivayetler sadece tefsir ilminin meselesi değildir. Tefsir kitaplarındaki rivayetlerin benzerleri hadis külliyatında da tahric edilmiştir. Hem tefsir hem de hadis külliyatında sahih hadislerin yanı sıra zayıf nakiller de kendine yer bulmuştur. Her iki disiplin içinde aktarılan problemli rivayetlerin kiminin sened, kiminin ise metin yönü ile zayıf oldukları ortadadır. Gerek hadis, gererse tefsir külliyatında yer alıp zayıf gibi görünen bazı rivayetler aslında başka hadisler tarafından teyid edilmektedir. Bazı muhaddislerin eserlerinde tahric ettikleri ama isnadındaki problem sebebi ile garib, hatta münker kabul edilen bazı rivayetlerin merfu hâllerini tefsirlerde görmek mümkündür. Aynı şekilde müfessirlerin tahric ettikleri ama isnad zinciri nedeniyle zayıf zannedilen hadislerin merfu hâlini hadis külliyatında bulmak da mümkündür. Bazen zayıf hadisler başka hadisler şahid gösterilerek kuvvetlendirilebilmekte, bazen de sahih kabul edilen hadisler ayet ve sahih hadislere arz edildiklerinde sahabe veya tabiin sözü oldukları ortaya çıkmaktadır. Hatta bunların kiminin, aslı olmayan, uydurma ve mevzu haberler olduk-

136. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.
137. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1204.

ları anlaşılmaktadır. Ayrıca iki ilim dalındaki haberler incelendiğinde iki disiplinin de aynı isnad zincirlerini esas aldıkları görülmektedir.

Sahabe kavilleri, Rasulullah'tan sonra tefsirin en güvenilir kaynakları olarak görülmüştür. Ama sahabilerin tefsir içerikli açıklamalarının hepsinin Hz. Peygamber'den öğrenilen bilgiler olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü onların bazı açıklamaları kendi kişisel görüşleri, tecrübeleri ve başka kaynaklardan edindikleri bilgilerin ifadesidir. Yani sahabiler ictihad ederek ayetler hakkında konuşmuşlardır. İctihadın doğasında ise, isabet etmek de, hataya düşmek de vardır. Ashabın, Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları ve nüzul ortamına şahitlik etmeleri, onların bazı hususlarda isabet edemeyecekleri gerçeğini değiştirmemektedir. Sahih hadisler ile çelişen sahabi sözlerinden hareketle, sahabe tefsirinin bağlayıcılığı noktasında daha esnek davranılması, rivayet temelli problemlerin çözümüne ciddi katkı sağlayacaktır.

İsrâiliyyât olarak kabul edilen haberlerin bir kısmı Rasulullah'ın (sas.) müsaadesi kapsamına girmektedir. Bu rivayetler, sahabeden başlayarak her tabakadaki müfessirler tarafından aktarılmıştır. İlk asırlarda, İsrā'īlî rivayetler aktarılırken genellikle bu malumatın menşeine işaret edecek bir ifadenin kullanımına da özen gösterilmiştir. Fakat sonraki dönemlerde bu hassasiyet azalmıştır. Sahabe ve tabiinden gelen ve İsrâiliyyâta dayanan pek çok haber, asıl kaynak zikredilmediği için, raviler tarafından mevkuf, hatta musned hadis olarak algılanmış ve öylece nakledilmiştir. Bütün bunlar birbiriyle ve İslam şeriatı ile çelişen rivayetlerin özellikle tefsir ve tarih musannafatında yer almasına yol açmıştır. Bu durum, âlimleri, tefsirlerde temel bir problem olarak karşımıza çıkan İsrâiliyyâta açıklık getirmek için konu üzerinde yeniden düşünmeye zorlamıştır. İsrâiliyyâtın teknik bir terim olarak ortaya çıkışı ve İsrâilî rivayetlerin istihdamında net kriterlerin belirlenmesi uzun bir süreçte gerçekleşmiştir. İbn Kesîr bu sürecin zirve noktasını temsil etmektedir. İsrâiliyyât konusunun teori ve pratikte İbn Kesîr ile tam olarak çözüme kavuştuğunu söylemek yanlış bir tespit değildir.

KAYNAKÇA

Abdulâl, İsmail Salim, *İbn Kesîr ve menhecuhu fî ilmi't-tefsîr*, Mektebetu Melik Faysal el-İslamiyye, Kahire 1984.

Ahmed ibn Hanbel Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Musned*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, ty.

Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yayınları, İstanbul 2009.

———, *Tefsir Usulü*, Şule Yayınları, İstanbul 2009.

Albayrak, İsmail, *Qur'anic Narrative and Isrā'īliyyāt in Vestern Scholarship and in Classical Exegesis*, basılmamış doktora tezi, The University of Leeds, 2000.

Allâm, Muhammed Vehîb, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîri'l-kur'anî*, Dâru'l-'ulumi'l-arabiyye, Beyrut 2007.

Aslan, Gıyasettin, *Muhammed eş-Şeybani'nin Kur'an Yorum Metodu*, İlahiyat, Ankara 2004.

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992.

Aydüz, Davut *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010.

el-Azâvî, el-Mahâmî Abbas, *et-Tarîf bi'l-muerrihîn*, Şeriketu'n-neccara, Bağdad 1957.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatu'l-Müfessirin)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.

Brockelmann, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (trc.) Neşet Çağatay, Ankara 1992.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

el-Cevziyye, İbn Kayyım, *el-Bedâi fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2006.

Çakan, İsmail L., *Ana Hatlarıyla Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1990.

ed-Davudî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut ty.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.

———, *Tefsir Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.

Derveze, İzzet, *Kur'an'ı Anlamada Usul (el-Kur'anu'l-Mecid)*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 2008.

Ebû Süleyman, Abdulvehhab İbrahim, *Kitâbu'l-bahsu'l-ilmî*, Mekke 1983.

Ebû Şehbe, Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât fî kutubi't-tefsîr*, Dâru'l-ceyl, Beyrut 2005.

İbn Akil, Ebû Abdirrahman, "el-Bidâye ve'n-nihâye", *Mecelletu'l-Faysal*, Riyad, 18 (1978), 116-120.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihabuddin Ahmed b. Ali, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti' s-sâmine*, Dâru'l-ceyl, Beyrut ty.

el-Hâkim, Muhammed b. Abdillâh el-Hafız en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn fi'l-Hadîs*, Dâru'l-kutubi'l-ılmiyye, Beyrut 1990.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit Ebû Bekr, *el-Kifâye fî ılmi'r-rivâye*, tah. Ebû Abdillah es-Surkî, İbrahim Hamdi el-Medenî, Mektebetu'l-ılmiyye, Medine, ty.

Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XXIII (2001), 195-199.

İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'ş-şâfiiyye*, tah. Abdulalim Hân, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1407/1987.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1988.

———, *Tefsîru'l-kur'ani'l-azîm*, Mektebetu dâru't-turâs, Kahire 1980.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Tevîlu muhtelefi'l-hadîs*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

İbnu'l-Imâd, Şihabuddin Abdulhayy b. Ahmed *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, tah. Mahmud el-Arnauṭ, Abdulkadir el-Arnauṭ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1992.

el-Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed b. Süleyman, *Kitâbu't-teysîr fî ḳavâidi ilmi't-Tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989.

Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebi Hatim (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

———, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, eş-Ṣa'lebī (427/1036) Tefsirinde Muḳātil ibn Suleymān (150/767) Rivayetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2005.

———, "53/en-Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara, VI/1 (2003), 165-171.

Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996.

Muslim b. Haccâc en-Neysabûrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ty.

Nanâa, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kutubi't-tefsîr*, Dârulkalem, Dımeşk 1970.

en-Nemerî, Ebu Ömer Yusuf b. Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih ve mâ yenbeğî fî rivâyetihi ve hamlihi*, Dâru'l-kitabi'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

en-Nuaymî, Abdulkadir Muhammed ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris*, tah. Cafer el-Hasenî, Mektebetu's-sekafetu'd-dînîyye, Kahire 1988.

Özaydın, Abdülkerim "İbn Kesîr", Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, XX (1999), 132-134.

Paksoy, Kadir, *İbn Keşîr'in Hayatı Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, basılmamış doktora tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1999.

Polat, Ziya, *Tarihçi Olarak İbn Keşîr*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

Ramazan, Said, *İslam Hukuku*, çev. Bayram Can, Leylekli Yayıncılık, İstanbul 1988.

es-Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi, *Buhûsun fî usûli't-tefsîr*, Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1988.

Savut, Harun, *Tefsir ilminin Rivayet Sorunlarına Bir çözüm Arayışı İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim'i*, Yayınevi, Ankara 2012.

es-Sellûmî, Abdulaziz Abdullah, *Dîvanu'l-cund: neş'etuhu ve tatavvuruhu fi'd-devleti'l-islâmiyye hattâ asri'l-mâûn*, Mektebetu't-tâlibi'l-câmiî, Mekke 1986.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008.

Sezgin, Fuad, *Târîhu't-turâsi'l-arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicazî, İdâratu's-sekâfeti ve'n-neşr, 1983.

———, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*, tah. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1993.

Şaban, Zekiyyuddin, *Usûlu'l-fıkhu'l-islâmî*, Matbaatu Dâru't-telîf, Mısır 1963-1964.

Şakir, Mustafa, *et-Târîhu'l-arabî ve'l-muerrihûn*, Dâru'l-'ılmi li'l-melâyîn, Beyrut 1993.

eş-Şâşî, Ebû Yakub İshak b. İbrahim, *Teshîlu usûlu'ş-* Şâşî, teshil ve tertip, Muhammed Enver el-Bedhaşânî, İdaretu'l-Kur'ân ve'l-ulumi'l-islamiyye, Lahor 1412.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim ibn Musa, *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*, tah. Muhammed el-Hıdr Hüseyin, Muhammed Haseneyn Mahlûf, ty.

Şener, Abdülkadir, *İslam Hukuku Dersleri I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1992.

———, "İslam Hukukunda Rey ve İctihad", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, XIX (1971), 123-131

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli bi-mehâsini men bade'l-karni's-sâbi*, Dâru'l-marife, Beyrut ty.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetu'r-risale, 2000.

el-Useymin, Muhammed b. Salih, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr şeyhu'l-islâm ibn teymiyye*, Beyrut, ty.

Utbe, Abdurrahman, *Maa'l-mektebeti'l-Arabiyye dirâseti fî ummehâti'l-mesadiri ve'l-meracii'l-muttesıleti bi't-turas*, Dâru'l-evzâî, Beyrut 1984/1404.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretu'l-huffâz*, Dâru'kütübi'l-ılmiyye, Beyrut 1998.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2003.

Zeydân, Abdulkerim, *el-Medhal lidirâseti'l-teşrîiyyeti'l-islâmiyye*, Bağdat 1969.

Zeydan, Corci, *Târîḫu'l-âdâbi'l-luğati'l-arabiyye*, Menşûrâtu dâri mektebeti'l-hayât, Beyrut 1983.

ez-Zuhaylî, Muhammed, *İbn Kesîr ed-dımeşkî*, Dâru'l-kalem, Dımeşk 1995.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Abdullah **KAHRAMAN**

1964'te Bayburt'ta doğdu. İlkokulu Bayburt'ta tamamladıktan sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a göç etti, orta ve lise tahsilini Üsküdar İHL'de tamamladıktan sonra 1987 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydoldu. Bu fakülteden 1991 yılında mezun oldu. Kâğıthane ve Üsküdar İmam-Hatip Liselerinde meslek dersleri öğretmenliği yaptı. Öğretmenliği sırasında Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans çalışmasına başladı. 1994 yılında *"İslam Hukukuna Göre Takas İşlemi"* başlıklı teziyle bu çalışmayı tamamladı ve hemen akabinde aynı enstitü bünyesinde Doktora çalışmasına başladı. Öğretmenliğine devam ederken, 1994 tarihinde Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesine İslam Hukuku Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı, 1998 yılında *"İslam Borçlar Hukukuna Göre Kefalet sözleşmesi ve Günümüzdeki tatbikatı"* başlıklı teziyle Doktora çalışmasını tamamladı. 1998 yılında Yrd. Doçentliğe, 2003 tarihinde de Doçentliğe atandı. 2008 yılında Profesör oldu. 2012 yılına kadar Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesinde çalıştı. Evli ve beş çocuk babası olup halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Abdülhadi **TİMURTAŞ**

1994 senesinde El Ezher Üniversitesinde İlahiyat Lisansını tamamladı. Kur'an'da Yasaklar başlıklı tezi ile 1998'de Yüksek Lisans derecesini Van Yü-

züncü Yıl üniversitesi Tefsir alanında tamamladı. Doktor ünvanını ise Ziyauddin İbnu'l-Esir'in Divan Kitabeti isimli teziyle 2012 senesinde Atatürk Üniversitesi Arap Dili ve Belagati alanında elde etti. Farsça, Arapça ve İngilizce bilmekte olup Arap Dili Edebiyatı, Kürt Dili Edebiyatı, İslam Tarihi, Fıkıh Usulü gibi sahalarda çalışmalarını sürdürmektedir. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmaktadır.

Ahmet H. TURABİ

15.04.1969 tarihinde Gümüşhacıköy/Amasya'da doğdu; ilk (Kemal Paşa İlkokulu) ve orta öğrenimini (Gümüşhacıköy İmam Hatip Lisesi) burada tamamladı. 1992 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu ve aynı yıl Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Müzik eğitimini fakültedeki müzik derslerinin yanı sıra İleri Türk Musikisi Konservatuarı ve özel hocalardan aldı. 1993-1994 yıllarında Ürdün Üniversitesi'nde Arapça eğitimi aldı ve Arap Müziği üzerinde çalışmalar yaptı. 1996'da "el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri" isimli tezle yüksek lisans; 2002'de "İbn Sînâ'nın Kitâbü'ş-Şifâ'sında Mûsikî" (İbn Sînâ Mûsikî, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004) isimli tezle doktora; 2006'da "Gevrekzâde Hâfız Hasan Efendi ve Musiki Risalesi" (Rağbet Yayınları, İstanbul 2005) isimli çalışmasıyla doçentlik derecesi aldı. "Sivâsî İlâhiler" (Sivas, 2010) ve "Niyâzî İlâhiler" (Malatya, 2011) isimli araştırmaları yayımlandı. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde maddeleri bulunan araştırmacının, ilk dönem İslâm dünyasındaki müzik faaliyetleriyle ilgili yayınları mevcuttur. Kendi bestelerinden oluşan ilahileri seslendirdiği "Turabi İlahiler" (İstanbul 2011) isimli albümü vardır. Ses ve kanun sanatçısı olarak yurtiçi ve yurtdışında birçok icralara katılmıştır. Aynı zamanda Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Konservatuarı Türk Tasavvuf Müziği Korosu'nun şefi olarak topluluğun icralarını yönetmektedir.

Ahmet KAYACIK

1967 yılında Düzbağ/Pazarcık'da doğdu. İlk okulu kendi kasabasında, ortaokulu Pazarcık Lisesi orta kısmında ve Liseyi de K. Maraş Lisesinde 1984 yılında tamamlayarak aynı yıl E.Ü. İlahiyat Fakültesini kazandı. Bu fakülteden1988-89 öğretim yılında mezun olan Kayacık, 1989 Ekiminde E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde Din Felsefesi ve Mantık alanında Yüksek Lisansa başladı. Mart 1990 yılında E.Ü. İlahiyat Fakültesi'ne Mantık A.B.D. Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1991 yılında Yüksek Lisansını tamamlayarak aynı enstitüde Mantık alanında Doktoraya başladı. 1996 Ekiminde doktorasını tamamladı. Mart 1997'de Öğretim Görevlisi kadrosuna ve Haziran 1997'de de Yardımcı Doçentlik kadrosuna atandı. 2005 yılında Doçent ve 2013 yılında Profesör

olan Kayacık, evli ve üç çocuk babası olup halen E.Ü. İlahiyat Fakültesindeki görevine devam etmekte ve aynı zamanda Mantk ABD Başkanlığını yürütmektedir. Ayrıca Ekim 2009'dan beri dekan yardımcılığı görevini de yürütmektedir.

Ahmet ÖZEL

1952'de Ağrı/Taşlıçay'da doğdu. Erzurum İmam-Hatip Okulu (1972) ve Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi'ni bitirdi (1977). Bu fakültede doktorasını tamamladı (1982). 1977'den 1983'e kadar Antalya müftü yardımcılığı, 1983'ten 1985'e kadar DİB. Antalya Gebizli Eğitim Merkezi'nde Fıkıh öğretmenliği yaptı. 1985 yılında İSAM'da çalışmaya başladı. 1995 yılında doçent oldu. Çeşitli kademelerde görevler üstlenmiş olduğu İSAM'dan 01.08.2011 tarihinde ayrılarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliğine atandı. Eserleri: Hanefi Fıkıh Âlimleri, İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri, İslam Hukukunda Ülke Kavramı, Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar (Kettânî'den tercüme).

Ali DURUSOY

1961 yılında Alanya'da doğdu. 1978'de Alanya Lisesi'nden; 1983'de Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Üsküdar İmam Hatip Lisesi'ne meslek dersleri öğretmeni olarak atandı. 1985 senesinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 1992 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İbn Sina Felsefesinde Nefis Akıl ve Ruh" adlı tezi ile doktorasını bitirdi. 2001 yılında Doçent, 2006 yılında da Profesörlüğe yükseltildi. 2011 yılı itibariyle Kıbrıs Yakındoğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde mantık, felsefe, ahlak ve İslam felsefesi alanlarında dersler vermektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır. Yayımlanmış kitapları ve çeşitli akademik dergilerde makaleleri bulunmaktadır. Yayımlanmış bazı kitapları şunlardır: İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İFAV Yayınları, İstanbul 2008.; Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlimlerine Giriş, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

Ali PEKCAN

1965 yılında Konya'da doğdu. İlk-orta ve lise tahsilini aynı ilde tamamladı. Yükseköğrenimini 1988 yılında Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde bitirdi. D. İ. B. da, Konya'ya bağlı Taşkent ve Çumra ilçelerinde vaizlik (1990–1993), Ağrı ili Tutak ilçesinde İlçe müftülüğü görevlerinde bulundu. (1996) Daha sonra Diyanet işleri başkanlığına bağlı Konya/Selçuk Yüksek Dinî İhtisas Merkezi 'Fıkıh Usulü ve Makâsıdü'ş-Şerîa' dersleri Eğitim görevliliğine atandı.

(1997) Daha sonra bu merkezde 'Başöğretmen' unvanını aldı. (2007) Halen bu görevini sürdürmekte olan Ali Pekcan, 1991 yılında adı geçen üniversitede 'İslâm Hukuku' dalında 'Dört Mezhep İmamına Göre İcmâ'ın Delil Oluşu' isimli çalışmasıyla mastırını, 1999 yılında ise 'İslâm Hukuku Usulünde Zarûriyyât Hâciyyât ve Tahsîniyyât Meselesi' adlı çalışması ile de doktora çalışmasını tamamlayarak doktor oldu. Bahsi geçen doktora çalışması bazı yeni ilavelerle 'İslâm Hukukunda Gâye Problemi –Zarûriyyât / Hâciyyât / Tahsîniyyât' (İstanbul 2003) adıyla Rağbet yayınları tarafından neşredilmiştir. Evli ve iki çocuk babası olan müellifin çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri ile çok sayıda çeviri ve telif eseri bulunmaktadır.

Ali TEKİN

2003 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden "İbn Rüşd'ün Tanrı Kanıtlaması" başlıklı tezimle mezun oldu. 2004 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında başladığım yüksek lisans öğrenimini "Fârâbî'de Hakîkate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe" başlıklı teziyle 2008 yılında tamamladı. Yüksek lisans tezi "Fârâbî'de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi" başlığıyla yayınlandı (Araştırma Yayınları, Ankara 2009). Eylül 2008'de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında doktora öğrenimine başladı. Prof. Dr. Ali Durusoy danışmanlığında "Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi" başlıklı doktora tezini hazırlamaktadır. Eylül 2010-Ekim 2012 tarihleri arasında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalında öğretim görevlisi olarak çalıştı. Kasım 2012'den itibaren Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalında öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Alparslan AÇIKGENÇ

Halen Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsünde, Medeniyet Araştırmaları Anabilim dalında görevini yürütmekte olan Açıkgenç, 1974 yılında Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1978'de Wisconsin Üniversitesinde (Milwaukee) Eskiçağ Yunan Felsefesinde yüksek lisansını, 1983 yılında da Chicago Üniversitesinde felsefe tarihi alanında doktorasını tamamladı. Aynı yıl Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde göreve başladı. 1991-1993 ve 1995-1999 yılları arasında Malezya'da Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti (ISTAC) Enstitüsünde görev yaptıktan sonra yurda döndü. TÜBA asli üyesi olan Açıkgenç'in *Bilgi Felsefesi*, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* adlı kitapları yanında İngilizce olarak yayınlanan kitapları ve birçok bilimsel makaleleri bulunmaktadır.

Aygün AKYOL

1978 yılında Ankara'da doğdu. İlk Orta ve Lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. 2000 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat fakültesinden mezun oldu. Yüksek lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda "*Musârâatu'l-Felasife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*" konulu yüksek lisans teziyle 2003 yılında, doktora öğrenimini yine Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda "*Şehrezûrî Metafiziği*" konulu doktora teziyle 2009 yılında tamamladı. 2002 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak atandı, 2009 yılında Dr., 2010 yılında Yrd. Doç. Dr., 2014 yılında Doçent oldu. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Doç. Dr. olarak çalışmalarına devam etmektedir. İngilizce ve Arapça bilen yazarın telif kitap, çeviri kitap, çeviri makale ve ulusal hakemli dergilerde yayımlanmış telif makaleler olmak üzere çalışmaları bulunmaktadır. Akyol'un başlıca çalışmaları şunlardır: Telif: Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset,* Araştırma Yay., Ankara 2013; *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi -Musârâatu'l-Felasife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri-*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011; *Şehrezuri Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011; Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık (Ortak), *İslam Ahlak Felsefesi,* Elis Yay., Ankara 2013; Çeviri: Şehristani, *Kitabu'l-Musaraa/Filozoflarla Mücadele*, çev.: Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010; İbn Sina, Kitabu'l-Hudud/Tanımlar Kitabı, çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2013; Sadeleştirme: Abdurrahman Şeref, *Ahlak İlmi,* sad.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara 2012

Bilal AYBAKAN

1963 yılında Şanlıurfa/Hilvan'da doğdu. 1981'de İstanbul Gaziosmanpaşa İ.H.L.'nden, 1985'te M.Ü. İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre Giresun'un Görele ilçesinde öğretmen olarak görev yaptı. 1989 yılında M. Ü. İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 1990'da M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak hazırladığı "İslam Hukuku'nda Vekâlet Sözleşmesi" adlı yüksek lisansını, 1996'da "İslâm Hukukunda Borçların İfası" adlı doktora tezini tamamladı. 2002 yılında doçent, 2007 yılında profesör ünvanını aldı. Eserleri: *İslâm Hukukunda Borçların İfası, İslâm Hukukunun Oluşum Sürecinde İcma, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi.*

Dilek ÇALIŞKAN

1984 tarihinde Yalova'da doğdu. 2006 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2006 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bi-

limler Enstitüsü Hadis Anabilim Dalında başladığı yüksek lisans eğitimini 2008 yılında "Buhârî'nin Sahîh'i Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Tercihleri ile İlgili Rivayetler" adlı teziyle tamamladı. 2008 yılında aynı anabilim dalında doktora eğitimine başlayan Tekin, 2015 yılında "Yazılı-Şifâhî Rivayet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri" adlı teziyle doktor oldu. Eylül 2011-2015 yıllarında Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak çalıştı. Hâlihazırda aynı fakültede 2015 yılında atandığı Yardımcı Doçentlik kadrosunda görev yapmaktadır. İyi düzeyde İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Enver ARPA

1963 yılında Bingöl ili Merkez ilçeye bağlı Güveçli Köyü'nde doğdu. İlkokulu 1975 yılında köyünde, Lise tahsilini 1983 yılında Bingöl İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. Aynı yıl girdiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1988 yılında mezun oldu.

M.E.B. tarafından kültürel anlaşmalar çerçevesince açılan sınavlarda başarılı olarak yüksek lisans yapmak üzere Ürdün'e gönderildi. 1991-1994 yılları arasında Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tefsir alanında yüksek lisans yaptı. 2001 yılında tefsir alanında doktor 2014 yılında doçent oldu.

1983 yılında öğrenciliğinin yanı sıra Ankara Altındağ Müftülüğünde İmam Hatip olarak göreve başladı. 1997 yılında Adalet Bakanlığı Eğitim Dairesi Başkanlığı'na Şube Müdürü olarak atandı ve 2008 yılına kadar bu görevini sürdürdü. 2008 yılında Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansında uzman olarak göreve başladı ve Sudan Program Koordinatör yardımcılığına atandı. 2009 yılında Sudan Program Koordinatörü oldu ve bu görevini 2011 yılına kadar sürdürdü. 2012 yılında TİKA Ortadoğu ve Afrika Dairesi Başkanlığına getirildi. 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Müşaviri oldu ve halen bu görevini sürdürmektedir.

Arapça ve İngilizce bilen yazarın telif ve tercüme kitaplarının yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış farklı konularda bilimsel makaleleri bulunmaktadır.

Enver UYSAL

1958 Vize/Topçuköy doğumlu. 1969'da Topçuköy İlkokulunu, 1976'da Edirne İmam Hatip Lisesini, 1980'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirdi. Zeytinburnu İmam Hatip Lisesinde 2 yıl Meslek Dersleri Öğretmenliği yaptıktan sonra Bursa U.Ü. İlâhiyat Fakültesine İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi oldu. "Niyet - Davranış İlişkisi" konusunda Yüksek Lisans, "İhvân-ı Safâ Metafiziği" üzerine Doktora çalışması yaptı. Bir müddet U.Ü. İlâ-

hiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı ve İlâhiyat Meslek Yüksek Okulu Müdür Yardımcılığı görevlerini yürüttü. Kısa bir süre İngiltere ve Almanya'da branşı ile ilgili araştırmalarda bulundu. Halen aynı fakültede İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak çalışmakta, İslâm Felsefesi ve Ahlâk Felsefesi dersleri vermektedir.

Faruk SANCAR

1977 yılında Samsun'un Bafra ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini aynı yerde tamamladı. 2000'de KTÜ. Rize İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2002'de yüksek lisansını; 2010'da DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda doktorasını tamamlayan SANCAR, Ocak 2011 tarihinde RTEÜ İlahiyat Fakültesine Kelam Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçent olarak atandı. Halen aynı anabilim dalında öğretim üyesi ve anabilim dalı başkanlığı görevini sürdürmektedir. Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam Tasavvuf Tartışmaları (Sarkaç Yay. 2010) isimli telif, Yeni Dini Hareketler (Süleyman Turan ile birlikte, Açılım Yay. 2014) isimli editöryal çalışmaları yanında, Fahreddin er-Râzî'nin İtikadât (STS Yay. 2011), Cüveynî'nin Kitâbü'l-İrşâd (Heyet ile birlikte, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2010) adlı tercüme ve Ömer Nasuhi Bilmen'in Açıklamalı İlm-i Kelam Dersleri (Salih Sabri Yavuz ile birlikte, Semerkand, 2015) isimli sadeleştirme kitapları yayınlanmıştır. Halen Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyeliğini sürdüren Sancar'ın çeşitli dergilerde yayınlanmış makale ve çevirileri bulunmaktadır.

Fatih TOKTAŞ

1969'da İzmir'de doğan Fatih Toktaş, 1991'de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1996'da Prof. Dr. Mehmet Dağ danışmanlığında "Farabi'nin Eylemsel Felsefesinde Ahlak ve Siyaset İlişkisi" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2001'de Prof. Dr. Mahmut Kaya danışmanlığında "Meşşâî Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler" adlı teziyle de doktorasını yaptı. 1992-2005 tarihleri arasında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesi Tarihi Anabilim dalında araştırma görevliliği yaptı. Bu süreçte, Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm dersleri arasında yer alan mantık, İslam Ahlak Tarihi gibi bazı dersler verdi. 2005-2006 öğretim yılının birinci döneminde Kırgızistan Osh İlahiyat Fakültesinde misafir öğretim üyesi olarak görev yapan Toktaş, 2006-2009 tarihleri arasında İzmir'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak çalıştı. 2009 tarihinden bu yana Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Felsefe Tarihi Anabilim dalında görev yapmakta olup İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Ferhat KOCA

1956 yılında doğdu.1975 yılında Kayseri İmam-Hatip Lisesinden, 1979 senesinde Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu.1979–1989 yılları arasında çeşitli orta öğretim kurumlarında öğretmenlik yaptı.1988 yılında Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm hukuku anabilim dalında Yüksek Lisansını tamamladı.1993 yılında aynı üniversitede İslâm hukuku anabilim dalında doktor oldu. 1993–2000 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM), İslâm hukuku alanında araştırmacı-müellif olarak çalıştı.1993-94'de doktora sonrası, yabancı dilini geliştirmek amacıyla bir yıllığına İngiltere'ye gitti.1997'de doçent oldu. 1998–1999 eğitim ve öğretim yılında, Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü'ne bağlı olan Sofya Yüksek İslam Enstitüsü'nde dekan yardımcılığı ve İslâm hukuku öğretim üyeliği görevlerinde bulundu. 2000 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi'ne İslâm Hukuku Öğretim Üyesi olarak atandı.2004 yılında İslam Hukuku Anabilim Dalında Profesör oldu. Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı, Dekan Yardımcılığı, Dekan vekilliği ve Dekanlık görevlerinde bulundu. Hâlen Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde İslâm Hukuku Öğretim Üyesi olan Prof. Dr. Ferhat Koca, evli ve bir erkek çocuk sahibi olup Arapça, İngilizce ve Fransızca bilmektedir. Prof. Koca'nın yayımlanmış pek çok kitabı, makalesi ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır.

Halil İbrahim BULUT

1968 yılında Samsun'da doğdu. 1990'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek Lisans (1994) ve doktorasını (2001) yine aynı üniversitede tamamladı. 1990-1997 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı çeşitli liselerde öğretmen olarak çalıştı. 1997 yılında intisap ettiği Sakarya Üniversitesi'nde 2006'da Doçent, 2011'de ise Profesör kadrosuna atandı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Sahasıyla alakalı çeşitli yayınları vardır.

Harun SAVUT

1970 yılında Rize'de doğdu. 1995 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2000 yılında "Gazzâlî'nin Hıristiyanlığa Reddiyesinin Kur'an ve Ahd-i Cedid Açısından Değerlendirmesi" başlıklı tezini vererek yüksek lisansını bitirdi. 2012 yılında " 'Tefsir İlminin' Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı: İbn-i Kesir'in Tefsiru'l- Kur'anil Azim'i" isimli çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1995-2013 Yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli okullarda öğretmen olarak çalıştı. Halen Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Harun YILDIZ

1973 yılında Samsun'da doğdu. 1982-83 öğretim yılında Samsun'da Necatibey İlkokulu'ndan mezun oldu. 1988-89 öğretim yılında Samsun 50. Yıl Lisesi'nden mezun oldu. 1994 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1994 ile 1997 yılları arasında Van ve Samsun'da çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. 1997 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1998 yılında *"İlk Dönem Haricilerinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörler"* adlı tezi ile Yüksek Lisans'ını tamamladı. 2003 yılında *"Amasya Yöresi Alevileri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri"* adlı tezi ile doktorasını tamamlayarak Bilim Doktoru ünvanını aldı. 2005 yılında askerlik görevini Şanlıurfa'da yerine getirdi. Aralık 2008'de doçent ünvanını aldı. Halen Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir. İngilizce ve Arapça bilmektedir. Bir çok dergide Hakem kurulu üyeliği bulunmaktadır. Pek çok sempozyum ve konferansa katılan yazarın yayınlanmış kitaplarının yanında, çeşitli makale ve çevirileri vardır.

Yayımlanmış Kitapları:

- *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yay., Ank. 2010.
- *Anadolu Aleviliği - Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Araştırma Yay., Ank. 2004.
- *Din, Siyaset ve İdeoloji - Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*, Sidre Yay., Samsun, 1999.

Hasan AYIK

1960 Erzurum doğumlu olan Hasan Ayık, 1984 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1991 yılında "Ebheri'nin Hayatı ve Fikirleri" adlı tezi ile Yüksek Lisansını, 2002 yılında "Farabi'de Bil- Mantık İlişkisi" adlı tezi ile doktorasını bitirdi. 1996 yılında Rize İlahiyat Fakültesinde Araştırma Görevlisi olarak göreve başlayan Hasan Ayık, 2007 yılında "Doğuluların Mantığı" adlı çalışması ile doçent, 2013 yılında Gazali'nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri" adlı çalışması ile profesör oldu. Halen Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı olarak görev yapmaktadır.

Hasan H. BİRCAN

1963'de Habiller'de doğdu. 1989 yılında S.Ü. İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. MEB'te bir süre öğretmenlik yaptı. Yüksek lisansı 19932de Selçuk Üniversitesi SBE'ne bağlı olarak bitirdi. 1994 senesinde Van Yüzüncü Yıl Üni-

versitesine araştırma görevlisi olarak girdi. Doktorayı Marmara Üniversitesi SBE'de 2001'de bitirdi. 2011 senesinde Doçent olan Bircan, Konya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir. Yazarın çeşitli dergilerde bulunan makaleleri dışında bazı kitapları vardır: İslam Felsefesinde Mutluluk, İZ Yay. İstanbul, 2001. İbn Sina'da Tanrı ve Evren İlişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler, Bilge Adamlar Yay., Van 2010.

Hümeyra Karagözoğlu ÖZTURAN

2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı'ndaki yüksek lisansını, hazırladığı "Küresel Ahlâk Düşüncesi" başlıklı teziyle 2008 yılında tamamladı. Doktorasını aynı bölümde, "Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi" başlıklı teziyle 2013 yılında bitirdi. Doktora tezi, 2014 yılı Şubat ayında *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* adıyla kitap olarak yayınlandı (Klasik Yayınları) ve aynı yıl Akdeniz İlahiyat Araştırmaları Ödülleri'nde mansiyon ödülü aldı. Hâlen, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır. Ahlâk Felsefesi alanında çalışmalarına devam etmekte, Arapça, İngilizce ve Antik Yunanca bilmektedir.

Hüseyin HANSU

Bingöl'de doğdu (1967). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi (1989). Akademik hayata Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladı (1994). Babanzade Ahmet Naim'in Hayatı ve Hadisçiliği adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı (Van 1996). Mu'tezile ve Hadis adlı teziyle doktorasını tamamladı (Ankara 2002). 2009 yılında doçent oldu. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Hüseyin KARAMAN

1972 yılında Trabzon Şalpazarı'nda doğdu. Ortaöğrenimini Vakfıkebir İmam Hatip Lisesi'nde (1989), üniversiteyi Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okudu (1994). 1995 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi oldu. Aynı anabilim dalında 2002 yılında Doktor, 2008 yılında Doçent ve 2013 yılında da Profesör oldu. Anabilim Dalı Başkanlığı, Dekan Yardımcılığı, Yönetim Kurulu Üyeliği, Rektör Danışmanlığı ve Senato Üyeliği gibi idari görevlerde bulundu. 2013 tarihinden itibaren Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Rek-

törlük görevini yürütmekte olan Karaman Arapça, Fransızca ve İngilizce bilmektedir. Çeşitli yayınevleri tarafından basılmış kitapları, farklı dergilerde yayınlanmış makaleleri ve gerek ulusal, gerekse uluslararası sempozyumlarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır.

İbrahim Hakkı AYDIN

1960'ta Trabzon'da doğan İbrahim Hakkı Aydın, ilk, orta ve lise tahsilini Trabzon'da tamamladıktan sonra, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Aydın, Diyanet İşleri Başkanlığının çeşitli kademelerinde çalıştıktan sonra 1990'da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. Fransa ve Mısır'da çeşitli üniversitelerde İslâm Felsefesi üzerine araştırmalar yapan yazar, "Fârâbî'de Metafizik Düşünce" (Bil Yay. İstanbul – 2000) adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Avusturya, Fransa'da çeşitli bilimsel toplantılara katılan ve konferanslar veren ve Mayıs 2002'de Doçent olan Aydın, halen Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Başkanlığını yürütmektedir.

İbrahim TÜRKOĞLU

İbrahim Türkoğlu 1973 yılında Kdz. Ereğli'de doğdu. Kdz. Ereğli İmam Hatip Lisesi'nden (1991) ve Medine İslam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1998). Bir süre yurtdışında (Azerbaycan) öğretmenlik yaptıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nda göreve başladı (2004). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalında Yüksek Lisansını tamamladı (2013). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalında Doktora eğitimine tez yazma aşamasında devam etmektedir. 2013 yılında Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Okutman olarak göreve başlamış olup halen aynı görevi sürdürmektedir.

İlyas ÇELEBİ

1951 yılında Erzurum Oltu'da doğdu. 1970'de Trabzon İmam-Hatip Okulu'ndan, 1974'te Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu. Çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. 1991 yılında MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı İslâm İnancında Gayb Problemi adlı doktora tezini tamamladı. Fakültemizdeki görevine 1993 yılında öğretim görevlisi olarak başladı. 1996 yılında doçentliğe; 2003 yılında da profesörlüğe yükseltildi. 2006-2011 tarihleri arasında dekan yardımcılığı yaptı. Halen 29 Mayıs Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. *İslâm İnancında Gayb Problemi, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İtikadi Açıdan Uzak ve Yakın*

Gelecekle İlgili Haberler, Dini Düşüncede İ'tidal ve Hoşgörü, Kelam Terimleri Sözlüğü gibi kitapları ile çeşitli dergilerde yayımlanmış bilimsel makaleleri bulunmaktadır.

Kasım TURHAN

1977'de İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nden mezun oldu.1982'de Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi oldu. 1984'te yüksek lisans, 1991'de doktorasını tamamladı.1996'da Doçent, 2003'te Profesör oldu. 1982'den 2009'a kadar Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nde çalıştı. 2009'dan itibaren Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi'nde çalışmaktadır.

Kazım SARIKAVAK

1956 yılında Ankara'da doğdu. İlk, orta öğrenimini Ankara'da, lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi'nde, Doktora çalışmalarını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı'nda tamamladı. Mayıs 1993-Kasım 1993 arasında İngiltere'de Londra ve Exeter Üniversitelerinde alanı ile ilgili doktora sonrası çalışmalar yapmıştır. Ağustos 1994 tarihinde Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde açılan Yrd. Doçent'lik kadrosuna, Kasım 1994'de de aynı bölümün Başkan yardımcılığına atandı. 1986 yılında girdiği Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nde Uzman Yardımcısı, Araştırma Grup Başkanlıkları ve Şube Müdürlüğü gibi çeşitli görevlerde bulundu.1998'de Doçent oldu. Daha sonra Ağustos 2001 tarihinde Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdür Yardımcılığına atandı. 2004 yılı Şubat ayında Profesörlüğe ve aynı tarihte Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığına getirildi. Halen Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölüm Başkanı olarak görevine devam eden Prof. Dr. Kazım Sarıkavak'ın ulusal ve uluslararası dergilerde basılmış çok sayıda makalesi, alanı ile ilgili telif eserleri ve çeşitli kitaplarda bölümleri vardır. İyi derecede İngilizce ve Arapça dillerini bilen Prof. Dr. Kazım Sarıkavak evli ve iki çocuk babasıdır.

M. Nesim DORU

1976 doğumlu. 1999 Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Mezunu. 2007 Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalında "Yahya İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri" isimli tezi ile doktorasını tamamladı. 2009 Şırnak Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi olarak atandı. Halen Mardin Artuklu Üniv. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümünde öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır. 2011 yılında Oxford Üniversitesi Oriental Institu-

te'de 3 ay araştırmacı olarak çalıştı. İslam Felsefesi, Süryanilerde Felsefe Geleneği, Tasavvuf Felsefesi alanlarında akademik çalışmalar yapmaktadır.

Mahmut AY

Malatya'da doğdu (1972). İlk ve Orta öğrenimini Malatya'da tamamladı(1987). Lisans Öğrenimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yaptı(1992). Yüksek Lisansını, "Osmanlı'da XIV-XVII. Yüzyıllar Arasında İtikadi Konularda Bazı Aykırı Düşünceler" adlı teziyle(1995), Doktorasını, "Mu'tezile Siyaset İlişkisi" adlı çalışmasıyla Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde-Kelam alanında- tamamladı(2000). 2001 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'nda öğretim görevlisi olarak göreve başladı. 2006 yılında Temel İslam Bilimleri Kelam alanında doçent ünvanını aldı. 2012 yılında Kelam Anabilim Dalında profesörlüğe atandı. 17 Kasım 2008-14 Şubat 2012 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan yardımcılığı görevi yaptı. Türkiye Bilimler Akademisi(TÜBA) Türkçe Bilim Terimleri Sosyal Bilimler (Din-bilim) sözlüğü projesinde editörler kurulu üyeliği ve alan uzmanı olarak görev aldı. İslamiyet-Hıristiyanlık Terimleri Sözlüğü adlı uluslararası projede editörler kurulu üyeliği ve yazarlığı devam etmektedir. Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Mehmet ATALAN

1964 yılında Sivas'ın Gürün İlçesinde doğdu. İlköğrenimini Sivas'ın Gürün ilçesinde tamamladı. 1983 yılında Malatya Darende İmam Hatip Lisesinden, 1988 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1989–1995 yılları arasında İstanbul Küçükçekmece Kanarya Ortaokulu ve İlköğretim Okulunda öğretmenlik yaptı. 1995 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Mezhepler Tarihi Açısından Ca'fer es-Sâdık" isimli Yüksek Lisans Tezini 1998 yılında bitirdi. 17 Haziran 2004 yılında "Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri" adını taşıyan doktora çalışmasını tamamlayarak doktor unvanını aldı. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim dalında 8 Ocak 2008 tarihinde Doçent olan Mehmet ATALAN, 2008-2011 yılları arasında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Dekan Yardımcılığı, 2010-2011 yılları arasında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Dekan Vekilliği ve 2011-2012 yılarında Fırat Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Müdürlüğü görevlerinde bulundu. 28.08.2013 tarihinde Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalına Profesör ola-

rak atanan Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı; Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı görevini sürdürmektedir.

Mehmet S. AYDIN

1943 tarihinde Elazığ'da doğdu. 1966 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu ve 1967'de Felsefe dalında doktora öğrenimi yapmak üzere Milli Eğitim Bakanlığıtarafından İngiltere'ye gönderildi. Edinburgh Üniversitesi'ndeki doktora çalışmasını 1972'de tamamlayarak yurda döndü ve Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde felsefe asistanı olarak göreve başladı. 1973-1975 yılları arasında yaptığı askerlik görevini müteakip Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne atandı. 1978 yılında Sistematik Felsefe ve Mantık dalında doçent oldu. Kendi kuruluşundaki görevine ek olarak Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesiile ODTÜ'nin Felsefe bölümlerinde çalıştı. 1984 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Profesör olarak atandı ve 1996-1999 yılları arasında dekanlık yaptı. 58., 59. ve 60. Hükümette Devlet Bakanı ve TBMM 22. Dönem ve 23. dönem AK Parti İzmir milletvekili görevlerinde bulunmuştur.

Mehmet Aydın'ın din ve felsefe alanlarında (Türkçe, İngilizce, Arapça ve Felemenkçe olarak) kaleme alınmış yazıları bulunmaktadır. Ayrıca yurtçinde ve yurtdışında bulunan çeşitli bilimsel ve akademik kuruluşların üyesidir. Yine uluslararası düzeyde yayın faaliyeti gösteren bazı dergilerin danışma kurulu üyesidir. Ana Hatlarıyla Kant Sonrası Batı Felsefesinde Ahlaki ve Dini Rasyonellik, Kant ve Ameli Aklın Eleştirisi, Kant ve Rasyonel Teolojinin Eleştirisi, Batı Felsefesinde Yeni-Kantçılık, Kant'ın etkileri ve Batı Din-Ahlak Felsefesinde Yeni Yönelişler ve Bugünkü Durum gibi Hristiyanlık ilahiyatını derinlemesine irdelediği yazıları bulunmaktadır.

Mehmet EVKURAN

1967'de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Jeoloji Mühendisliği bölümlerinde birer yıl devam ettikten sonra, 1986 yılında girdiği Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi'nden 1991 yılında mezun oldu. Yaklaşık 9 yıl Milli Eğitim Bakanlığında öğretmen olarak çalıştıktan sonra, 2000 yılında o zamanki adıyla Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. Aynı Anabilim Dalında 2003 yılında doktor, 2006 yılında doçent unvanı aldı. 26 Ocak 2012'de ise profesör kadrosuna atandı. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir. Alanında ya-

yınlanmış kitapları, makaleleri, sempozyum ve konferanslarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır. Sivil toplum çalışmalarını da yürüten Evkuran evli ve iki çocuk babasıdır.

Mesut OKUMUŞ

1964 yılında Erzurum ili Narman ilçesinde doğdu. Lise eğitiminden sonra girdiği Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1988 yılında mezun oldu. Mezuniyet sonrası beş yıl süreyle Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak öğretmenlik yaptı. 1994 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesine Araştırma görevlisi olarak girdi. Aynı yıl geçici kadro nakliyle Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. "Muhammed İzzet Derveze ve Tefsirdeki Metodu" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı (1994). Ardından "Gazzali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı (2000). Aynı yıl Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde göreve başladı. 2003 yılında İngiltere Liverpool Hope University'de dil eğitimi aldı ve alanıyla ilgili araştırmalar yaptı. 2004 yılında girdiği doçentlik sınavını kazanarak doçent unvanı aldı. 2009 yılında Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı profesörlük kadrosuna atandı. 2011-2014 yılları arasında aynı fakültede dekan olarak görev yaptı. 2013 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na profesör öğretim üyesi olarak atandı. Halen aynı fakültede görev yapmaktadır.

Metin ÖZDEMİR

Ordu doğumlu. 1985 yılında Ordu İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'ne girdi. 1990 yılında bu fakülteden mezun oldu ve aynı yıl içerisinde A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam-İslam Felsefesi Bölümü'nde yüksek lisansa başladı. Yüksek lisansını Hz. Peygamber'in "Mirac" olayı ile ilgili olarak yaptı. Doktorasını "İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi" adlı teziyle tamamladı. Bu arada, 1995 yılı Haziran'ında daha önce yapmakta olduğu öğretmenlik görevinden ayrılıp Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1998 yılında Yardımcı Doçent, 2004 yılında da Doçent oldu. 2004/2005 akademik yılında, Milli Eğitim Bakanlığı'ndan burslu olarak Ürdün Üniversitesi'nin Dil Merkezi'nde yabancılar için hazırlanmış olan programa devam etti. 2009 (19 Ağustos) yılında profesör oldu. 04.02.2013 tarihinde Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi'nden naklen Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalına öğretim üyesi olarak geçti.

Muharrem HAFIZ

1979 yılında İstanbul'da doğdu. 2001 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra, 2005 yılında Yeditepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde The Criticism of Democracy in Plato and Farabi adlı tez çalışmasıyla yüksek lisans yaptı. 2012 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Din Felsefesi Açısından Kutsal-Sanat İlişkisi adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Mustafa ERTÜRK

1964 yılında Kayseri'nin Yeşilhisar ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kayseri'de yaptı. 1980 senesinde Kayseri Lisesi'nden mezun oldu. 1982 yılında girdiği Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1987 yılında mezun oldu. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Hadis Bilim Dalı"nda yüksek lisansa başlayıp 1989 yılında Yüksek Lisansı'nı tamamladı. 1989 yılında aynı bilim dalında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktoraya başladı ve 1995 yılında "Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Değerlendirilmesi" isimli teziyle doktorasını tamamladı. 1988–1989 yılları arasında İstanbul'da Özel Ortadoğu Lisesi'nde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yaptı. 1989–1998 yıllarında İstanbul'da T.D.V. İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) Araştırmacı olarak görev yaptı. 1990-1991'de hem araştırma yapmak hem dil eğitimi için İngiltere'de (Londra ve Exeter) bulundu. 1998-1999'da Türkmenistan Magtimkulu Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim görevliliği yaptı. 03. 09. 1999 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde Yardımcı Doçent olarak göreve başladı. 07 Mayıs 2002'de Doçent ünvanını aldı. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde Dekan Yardımcılığı, Fakülte Yönetim Kurulu ve Fakülte Kurulu üyelikleri ile AnabilimDalı başkanlığı görevini yürüttü. 26.12.2006 tarihinden itibaren İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Hadis Anabilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. 06. 03. 2008'de Profesör Ünvanını aldı. Hâlen İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Başkanı olarak görevini sürdüren Ertürk, evli ve iki çocuk babası olup İngilizce ve Arapça bilmektedir. Çalışmaları: 6 adet yayımlanmış bilimsel kitapları; Hakemli dergilerde yayımlanmış uluslar arası ve ulusal makaleleri; Uluslar arası ve ulusal bilimsel sempozyumlarda sunduğu bildirileri, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde yayımlanmış maddeleri vardır. Ayrıca bilimsel panellere katılmış ve konferanslar da sunmuştur. E-mail adresi: merturk38@hotmail.com; merturk@istanbul.edu.tr

Müstakim ARICI

11.09.1978'de İstanbul/Üsküdar'da doğdu. İlköğreniminden sonra hıfzını tamamladı. (Çengelköy, 1994). 1997'de Kadıköy İmam Hatip Lisesi'nden, 2002'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını İslam felsefesi alanında 2005 yılında Marmara Üniversitesi'nde, doktora çalışmasını da yine aynı alanda 2011 yılında İstanbul Üniversitesi'nde tamamladı. Ekim 2012'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. Temel çalışma alanları İbn Sînâ sonrası felsefe, İbn Sînâ sonrası felsefe ve düşünce tarihi, siyaset ve ahlâk felsefesi, İslâm tıp tarihidir.

Nazif MUHTAROĞLU

2004 Boğaziçi Felsefe mezunu, 2012'de ABD Kentucky Üniversitesi Felsefe bölümünden doktorasını almıştır. Şu an Harvard Üniversitesi'nde post-doktora yapmaktadır.

Osman AYDINLI

1964 yılında Trabzon'un Çaykara ilçesinde doğdu. İlk ve orta tahsilini Ankara'da tamamladı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Burdur Kozluca İlköğretim Okulu'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yaptı. Daha sonra atandığı MEB Bilgisayar Eğitimi ve Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün Ölçme ve Değerlendirme, Test Teknikleri, Halkla İlişkiler gibi değişik birimlerinde görev yaptı. 1995 yılında A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1998 yılında Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l-Hüzeyl'in Yeri adlı teziyle doktor unvanını aldı. 1999 yılında G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. 11.05.2004'de İlahiyat (İslam Mezhepleri Tarihi) bilim alanında Üniversite Doçenti unvan ve yetkisini aldı. 30 Eylül 2009'da Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Profesör olarak göreve başladı. Aydınlı 19 Haziran 2012 tarihinde halen görev yaptığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne naklen atandı. Aydınlı'nın alanında telif eserleri, ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Ömer Mahir ALPER

1967 Elazığ Ağın'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladıktan sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü bitirdi (1990). Mezuniyetinin ardından dil ile ilgili bilimsel çalışmalar yapmak üzere

bir yıl Mısır'da kaldı (1991-1992). Marmara Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında "İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi" başlıklı çalışması ile yüksek lisansını (1993); Kindi, Farabi ve İbn Sina'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi çalışmasıyla da doktorasını (1998) tamamladı. 1992-2000 yılları arasında T.D.V. İslam Araştırmaları Merkezi'nde araştırmacı olarak çalıştı. Bu süre içerisinde sahasıyla ilgili çalışmalar yapmak için bir yıl İngiltere'de bulundu. 2005'te İslam Felsefesi Bilim dalında doçent 2011 yılında ise profesör oldu. 2001 yılından itibaren İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim dalında çalışmalarını sürdüren Alper, 2007-2008 yıllarında Catholic University of America (Washington, DC) ve Radboud University'(Hollanda)'de kısa süreli araştırmacı olarak bulundu.

Ramazan ALTINTAŞ

Konya/Kadınhanı doğumludur. İlkokuldan sonra hafızlığını bitirdi. 1981'de Konya İmam-Hatip Lisesi'nden; 1984'te Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu.1981-1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu. Yüksek Lisansını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Nübüvvet Öncesi Câhiliyye Toplumunun İtikâdî Yapısı" adlı tez çalışmasıyla yaptı. Doktorasını, "Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet" adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı. Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, 1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 1998 yılında Doçent, 2004'te Profesör oldu. Yayınlanmış çok sayıda eseri ve makaleleri olan Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, 2009 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçti. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışmaktadır.

Şenol KORKUT

1974 yılında Tokat/Almus'ta doğdu. 1992 yılında, Tokat İmam-Hatip Lisesini bitirdi ve aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydoldu. 1997 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2000 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalında "Fârâbî Düşüncesinde 'Enneadlar'ın Yeri" adlı çalışması ile yüksek lisansını tamamladı. 2005 yılında aynı enstitü ve anabilim dalında "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri" adlı teziyle de doktorasını tamamladı. Doktora tezinin kitap formatına dönüştürülmüş hali 2015 yılında Atlas Yayınları tarafından basılmıştır. 2001-2006 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalında araştırma görevliliği yaptı. 2006-2009 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü bünyesinde çalıştı. 2009 yılında, Eskişe-

hir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalına öğretim üyesi olarak atandı. İslam Felsefesi alanıyla ilgili ulusal ve uluslararası düzeyde yazılmış çeşitli makaleleri bulunmaktadır. Yazar aynı zamanda edebiyatla da iştigal etmektedir. İlk şiir kitabı, 2013 yılında Hece Yayınları'ndan çıkmıştır. Hâlen Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmakta ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı Başkanlığını yürütmektedir.

Vecdi AKYÜZ

1955 yılında Kırklareli'nin Üsküp beldesinde doğdu. İlkokulu aynı yerde bitirdi. İmam-Hatip Okulu'nun orta kısmını Tekirdağ, lise kısmını İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda 1974'te tamamladı. 1978'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu. 1979 yılında Kastamonu'nun Azdavay ilçesinde müftü olarak görev yaptı. 1979-1984 arasında Tekirdağ ve 1984-85 arasında Eminönü müftülüklerinde murakıp olarak çalıştı. 1985'te M. Ü. İlahiyat Fakültesi'nde okutman olarak göreve başladı. 1989'da M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Emevîler'in Kuruluş Döneminde İslâm Kamu Hukukunun Gelişmesi" adlı doktora tezini tamamladı. 1992'de doçent, 2001'de de profesör oldu. Eserler: Hilafetin Saltanata Dönüşmesi, Mukayeseli İbadetler İlmihali, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm (Edisyon), İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet (Nevin Abdulhâlık Mustafa'dan tercüme).

Yunus CENGİZ

1978 yılında Mardin/Dargeçit'te doğdu. 1999 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2003 yılında "Şehadete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi" konulu teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2010 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi" konulu teziyle doktorasını tamamladı. DİB ve MEB' de farklı görevlerde çalıştı. Halen Mardin Üniversitesi Edebiyat Fak. Felsefe Bölümünde Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Zekeriya GÜLER

1959'da Adana'da doğdu. İlkokuldan sonra Kur'an hıfzını tamamladı ve klasik medrese eğitimi aldı. 1981'de Adana İmam-Hatip Lisesinden, 1986'da Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1982-1987 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı taşra teşkilatında (Konya) çalıştı. 1987'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Araştırma Görevlisi olarak tayin edildi. 1993'te Doktor, 1997'de Doçent, 2003'de Profesör oldu. İstanbul Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalına naklen Profesör olarak atandı (2011). 1993'te 5 ay Mısır'da araştırmalarda bulundu. Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (1998-2001) ve Strasbourg İslam İlahiyat Fakültesi'nde (2012-2013 Güz dönemi) öğretim üyesi olarak görev yaptı. Anabilim Dalı Başkanlığı, Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı, Fakülte Kurulu üyeliği, Fakülte Yönetim Kurulu üyeliği, İstanbul Üniversitesi Senatosu üyeliği, Nedvetü'l-Hadîs eş-Şerîf/Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye-Dubai-üyeliği gibi idari ve akademik görevler üstlendi. Hâlen bu görevini sürdürmekte olup, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliğine 28.08.2015 tarihinde seçildi.

İslâm düşüncesi, dinî olduğu kadar aynı zamanda insanî, yani aklî bir üretimdir. Bu düşünce sisteminde dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir husus da ihyâ, inşâ, ıslâh ve tecdîd girişimlerinin altında güçlü bir aklın yattığıdır. Bu akıl, nasslarla beraber yürüyen Müslüman aklıdır.

Felsefe-kelâm ilişkisi, karşılıklı tartışmalar ve reddiyeler; yorum ve yorum felsefeleri; İslâm düşüncesinin klasik döneminde hâkim iki çizgi olarak kabul edilen rivayet ve dirayet tarzı ve her iki tarza göre eser yazanlar; bâtınî-zâhirî yaklaşımlar; mezheplerin kurucuları ve temel paradigmaları; düşüncenin sanatla birlikte harmanlandığı alanlar olan şiir ve edebiyat; Müslümanların iletişimin ötesinde fikir ve eser üretim araçları olan en yaygın üç ortak dili (Arapça, Farsça, Türkçe) yaşayan medeniyet dilleri olarak kullanmışlardır.

Nihayetinde rivayet ve dirayeti cem eden tarih, tefsir ve hukuk ilminin büyük önderi Taberî; kelâmî akımların baş imamları Eş'arî ve Mâturîdî; bâtınî ve felsefî özgün akımlar İsmâilîlik ve İhvân-ı Safâ; İslâm Felsefesi'nin ve mantığın önderlerinden Sicistânî, İbn Miskeveyh, Âmidî, Ebherî, Nâsıruddîn Tûsî, Kutbuddîn Râzî; hem dinî ilimler hem de felsefî alanda söz sahibi olan Râgıb İsfahânî, Gazâlî, Fahruddîn Râzî, İbn Atâullah İskenderî, Kutbuddîn Şirâzî, Şerif Cürcânî; dil, düşünce ve edebiyat üstatları Kirmânî, Ömer Hayyâm, Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, Sâdî Şîrazî, Fuzûlî, Niyazî Mısrî kadîm medeniyetin inşâsında ana figürler olarak varlık göstermişlerdir.



İNSAN

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

FELSEFE AHLÂK VE KELÂMIN SENTEZİ

PROJE EDİTÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

CİLT EDİTÖRÜ: PROF. DR. İSMAİL ÇALIŞKAN

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
ISBN: 978-975-574-764-4 (6.CİLT)

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

2016 D228963 EEA