

Sayı: 28 ◆ Yıl: 2012

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 28 • Yıl 2012

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Ömer Türker, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İst. 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör	Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu
Sayı Editörü	Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel
Son Okuma	Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel, İsmail Özbilgin
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	İnayet Bebek, Osman Sevim
Sayfa Tasarım	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve
Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 28 • Yıl 2012

İçindekiler / Contents

İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş–	1
ASIM CÜNEYD KÖKSAL	
Yahudi Din Bilgini Şlomo İbn Adret’in İbn Hazm’a Reddiyesi: <i>Maamar ‘al Yişma‘el</i>	45
YASİN MERAL	
Kâdî Abdülcebâr’ın “Sözün Hakikati Teorisi” ve Abdülkâhir el-Cürcânî’nin “Sözdizimi Teorisi” Bağlamında Bir Eleştirisi	61
M. TAHA BOYALIK	
İslâm’ın İlk Kiblesinin el-Mescidü’l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı	85
İSRAFİL BALCI	
Abbâsiler’den Mısır’da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi	117
FATİH YAHYA AYAZ	

Kitâbiyat / Book Reviews

Ârif Nevşâhî, *Kitâbşinâsî-yi Âsâr-ı Fârsî-yi Çâp Şode der Şibh-i Kârre*
(*Hind, Pâkistân, Benglâdeş*) ez 1160-1386 hş./1195-1428 h./1781-2007 m.
(*A Bibliography of Persian Printed Works in Subcontinent*
from 1781 up to 2007)

NECDET TOSUN 151

Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâki*

ABDULLAH YILDIRIM 153

C. Stephen Evans ve R. Zachary Manis (çev. Ferhat Akdemir),
Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme

NEBİ MEHDİYEV 165

Walter Sinnott-Armstrong (çev. Attila Tuygan), *Farrıstz Ahlak?*

RABİA SOYUCAK 170

Vefeyât / Obituary

Hasan Charles Le Gai Eaton (1921-2010)

SALİME LEYLA GÜRKAN 175

Sahbân Halifât (8 Kasım1943 – 22 Temmuz 2012)

CAHİD ŞENEL 178

İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–*

Asım Cüneyd Köksal**

The Moral Dimensions of Actions According to the Philosophy of Islamic Law –Introduction to al-Muqaddimât al-Arba'a–

The subject *al-muqaddimât al-arba'a* (the four premises) is one of the prominent matters of debate in the post-classical period of the history of Islamic sciences. These premises, which appeared in Sadrushsheria's (d. 747/1346) *al-Tavdhîh*, one of the most influential works on Islamic jurisprudence, are concerned with the ethical and legal foundations of human acts and behavior, in the context of *husn* and *qubh*. After the author of *al-Tavdhîh*, many other scholars such as Taftadhâni made contributions to this issue and gradually a literature developed; here, some of the ancient questions have been argued, for example, free will, human capacity and responsibility.

Key words: Act, will, *husn-qubh*, necessity, contingent, being, cause, preference

Bu çalışma, İslâmî ilimler tarihinin müteahhirîn (veya bir başka ifadeyle post-klasik) döneminin önemli ve dikkat çekici tartışma konularından birisi olan ve ilk defa Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) tarafından kaleme alınan “el-Mukaddimâtü'l-erbaa” (Dört Mukaddime) hakkındadır. Dört Mukaddime, fıkıh usulü ile kelâm ve dil ilimlerinin kesiştiği yahut daha doğru bir ifadeyle, fıkıh usulünde incelenmekle birlikte kökenleri kelâmî ve lisânî ilkelere dayanan bir sahaya ait bazı meseleleri ele almaktadır. İnsan eylemlerine ahlâkî değer yüklemenin hangi zeminde söz konusu edilebileceğini araştıran bu mukaddimeler, esas itibarıyla, hüsn-kubhu kabul etmenin hangi ilkelere dayalı

* Mukaddimât-ı Erbaa'yı ilk defa 2000 yılında kendisinden duyduğum değerli hocam Prof. Dr. Tahsin Görgün'e her türlü teşvik, katkı ve değerlendirmeleri için müteşekkirim. Makale ile ilgili katkı, tenkit ve tavsiyeleri için Prof. Dr. Murteza Bedir, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, Maşuk Yamaç, Doç. Dr. Ömer Türker ve Yrd. Doç. Dr. Ayhan Çitil'e şükran borçluyum.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi.

olarak mümkün olabileceğini, insanın hukukî-ahlâkî sonuçlar doğuran fiilleriyle bağlantılı bir şekilde gerçek mânada hür olmakla vasıflanıp vasıflanamayacağını soruşturan bir İslâm hukuk felsefesi tartışmasıdır. Sadrüşşeriâdan sonraki müelliflerin katkılarıyla derinleşip zenginleşen bu tartışma, konusunu mükellef insanın fiilleri olarak belirleyen fıkıh ilmi için de, insan fiilinin dinî-ahlâkî mahiyetini enine boyuna irdelemesi sebebiyle önemlidir.

Bu konu çeşitli ilmî disiplinleri ilgilendiren bir mahiyete sahip olması ve hakkında bir literatür teşekkül etmiş bulunması itibarıyla, üzerinde farklı açılardan gerçekleştirilecek çalışmaları beklemektedir. Bu mukaddimelerde söz konusu edilen meselelerin ilgili ilimlerin kavramları ve usulleri çerçevesinde derinliğine ve mukayeseli olarak analiz edilmesi, tartışılan meselelerin felsefi, ilmî ve tarihî bağlarıyla ilgilerinin kurulması, Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle teşekkül etmeye başlayan ve ekseriyeti halen yazma olarak duran, bir bölümü kitap hacmine varan ilgili literatürün tahkikli neşirlerinin yapılması, mukaddimelerde tartışılan meselelerin günümüz ahlâk ve hukuk düşüncesi çerçevesinde tartışılan bazı benzer meselelerle alâkaları kurularak mukaddimelerin bugün de önemini sürdüren fikrî muhtevasının günümüzün düşünce dilinden de istifadeyle yeniden inşası, yapılması gereken işler arasındadır. Bununla birlikte, görebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar konuyla ilgili herhangi bir çalışma yayımlanmış değildir.¹ Öncelikle Dört Mukaddime'nin muhtevasını ana hatlarıyla tasvir eden bir çalışmaya ihtiyaç bulunduğu düşüncesinden hareketle, bu makalede konu genel çerçevede ele alınmaya çalışılacak, Sadrüşşeriâ'nın Dört Mukaddime metni esas alınıp bu metinde ele alınan meseleler Tefâtânî'nin şerhinden ve yer yer

1 Konuyla ilgili görebildiğimiz iki tez çalışması mevcuttur: Süleyman Tuğral, "Sadrüşşeriâda İyilik ve Kötülük Problemi" (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995); Hüseyin Doğru, "Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Gâşiyetü'l-Fusul ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" (yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

Osmanlı düşüncesini konu edinen bir eserde, Mukaddimât literatürü hakkında şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır: "... 'Mukaddemât-ı Erbaa' risaleleri, ahlâk ontolojisi yapan, ahlâkî fiilin hangi şartlarda ortaya çıktığını araştıran risalelerdir. Bu risaleler, Sadruş-Şeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî'nin *et-Tavdih fi Şerhi't-Tenkîh* adlı eserinde Mutezile'nin ve Eşarîlerin hüsn / iyilik-kubh / kötülüğün, bunlarla ilgili fiillerin ortaya çıkmasındaki şartları ve bunların neticelerini tartışan ileri sürdüğü dört öncül üzerine yazılan şerhlerdir. Bu dört öncülde bir ahlâkî fiilin meydana gelebilmesi, yahut bir eylemin ahlâkî sayılabilmesi için eylemin zihindeki fikri / idesi ile dışarıda varlık kazanmasının uygunluğu üzerinde duruluyor ve kişinin işleyeceği fiili iradesiyle seçebilmesinin gereği ifade ediliyor. İradeli bir müreccih / tercih edici olmayınca eylemin hür bir seçimin neticesi olup olamayacağı tartışılıyor" (Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* [Ankara: Akçağ Yayınları, 2005], s. 159).

bazı hâşiyelerden de istifadeyle incelenecek, Dört Mukaddime'nin anlaşılabilmesi için de hüsn ve kubhun anlamlarıyla ilgili görüşler aktarılacak ve Dört Mukaddime literatürü hakkında giriş mahiyetinde mâlûmat verilecektir. Dört Mukaddime'ye mukaddime olacak şekilde tasarladığımız bu çalışmanın amacı, fıkıh usulü tarihinin müteahhirîn döneminde birçok âlim ve bir Osmanlı padişahı tarafından özel bir önem atfedilmiş, hakkında çokça mürekkep sarfedilmiş teorik, klasik anlamıyla inter-disipliner bir meselenin nasıl ele alındığına, hangi argümanlarla tartışıldığına, bilhassa fıkıh ve usul ilimleri açısından bu teorik tartışmaların ne anlam ifade ettiğine mümkün mertebe ışık tutmaktır.

I. DÖRT MUKADDİME'YE GİRİŞ

1. Sadrüşşerîa'nın İlmî Kişiliğine Bir Bakış

Mâverâünnehir'in önde gelen Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd,² çağdaşları arasında çok yönlülüğüyle, ele aldığı sahalara orijinal katkılarda bulunan mütefekkir bir âlim oluşuyla temayüz etmiştir. Eserleri arasında önemli bir yeri olan *Ta'dilü'l-ulûm*, isminin de ortaya koyduğu gibi, mütedavil olan belli başlı ilimlerde düzeltme ve geliştirmeler yapmayı hedefleyen geniş bir projenin ürünüdür. Vefatıyla yarım kalan bu eser; mantık, kelâm ve hey'et ilimleriyle sınırlı kalmıştır.³ Sadrüşşerîa'nın, dedesi Burhanüşşerîa'nın özellikle kendisinin fıkıh tahsilinde yardımcı olması için yazdığı *Vikâye* metni üzerine kaleme aldığı şerhte de, fikhî kavram ve meseleleri açıklarken zaman zaman felsefî birikimden istifade etmek suretiyle fıkıh literatüründe pek denenmemiş bir yol takip ettiği görülür. Bir örnek vermek gerekirse, Sadrüşşerîa akitlerde, duyularla algılanan fiillerden oluşan icab ve kabulün birbirine hükmî bir irtibat ile bağlanmasından itibaren, daha önceden mevcut olmayan şer'î bir mâna meydana geldiğini söyler. Bey' akdi örneğinde, satılan nesnenin mülkiyetinin el değiştirmesi bu şer'î anlamın bir sonucudur.⁴ Bey' denilen şer'î anlam ise, icab ve kabulün yanı sıra, bu ikisini bağlayan hükmî irtibatın birleşiminden oluşmaktadır. Daha önce var olmayan çeşitli sonuçlar ortaya koyan böyle bir akdin dört illeti olduğunu söyleyen Sadrüşşerîa, Aristoteles'in dört sebebini fıkıha şöyle uygulamaktadır:

2 Sadrüşşerîa'nın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri için bk. Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 427-31.

3 Sadrüşşerîa, eserinin başında, projesinin belli başlı bütün akli ve nakli ilimleri kapsadığını ifade eder (bk. *Ta'dilü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1350, vr. 1^b).

4 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, haz. Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998), I, 457; a.mlf., *Şerhu'l-Vikâye*, haz. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), I, 4.

Fâil illet akit yapanlardır.

Maddî illet icab ve kabuldür.

Sûrî illet, icab ile kabulün meydana getirdiği ve şeriatın mevcûdiyetini tanıdığı irtibattır.

Gâî illet, her bir akde taalluk eden hususi maslahatlardır.⁵

Hanefî usul eserleri içerisinde Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzih* adlı eserinin özel bir yeri vardır. Sadrüşşerîa'yı, mezkûr eseriyle Hanefî fıkıh usulü tarihinde müteahhirîn devrini başlatan sima olarak değerlendirebiliriz. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî sonrası dönemde, başta kelâm ve fıkıh usulü olmak üzere teori ağırlıklı İslâmî ilimlere ait meselelerin açıklanıp ispatlanmasında felsefî kavram ve yöntemlerin yoğun bir şekilde kullanıldığı, şeriat ile hikmeti cem etmeye yönelik faaliyetlerin çoğalıp belirli bir sistematığe kavuşturulduğu bilinen bir husustur. Çok yönlü bir âlim olan Sadrüşşerîa *et-Tavzih* adlı eserinde, Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinde gelişip olgunlaşmış olan mütekaddimîn Hanefî usulünü müteahhirîn dönemi ilim anlayışına uygun olarak aklî ve felsefî ilkelere dayalı şekilde, felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiş, usul ilmi açısından birçok yeni ve orijinal düşünce ortaya koymuştur. Bu meyanda fıkıh ilminin yeni bir tarifini yapmış,⁶ ilim ve mevzu meselelerinde kendisine intikal eden hâkim görüşlerin aksine bir ilmin mevzuunun birden fazla olamayacağını ve bir hususun birden fazla ilmin mevzuu olabileceğini –aralarında niteliklerini açıkladığı belirli bir ilişkinin varlığını şart koşmak suretiyle– benimsemiş ve bunu fıkıh usulüne uygulamış,⁷ akıl meselesinde filozofların dört mertebeli akıl anlayışlarını usule taşıyıp bu mertebelerden ikincisini teklifin dayanağı olarak kabul etmiş,⁸ hissî-şer'î fiiller ayırımında gelişmiş bir sistematik ortaya koymuştur.⁹ el-Mukaddimâtü'l-erbaa bölümü de, Sadrüşşerîa'nın çok yönlü ve yenilikçi ilmî şahsiyetinin bir başka tezahürü, *et-Tavzih*'in de en özgün ve önemli bölümlerinden birisidir.

5 Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 4.

6 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 46.

7 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 59-60.

8 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 338.

9 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 325-26. Sadrüşşerîa zaman zaman kendi orijinal katkılarını vurgulamaktan çekinmeyen bir âlimdir. Meselâ "Lafızlar Taksimi" bahsinde, lafızların mânalarına delâlet etme keyfiyetleri bakımından yapılan taksime dair düşüncelerini aktardıktan sonra şöyle der: "İşte bu, bu mevzuda tahkik ve tenkîh ayaklarının bulunduğu son noktadır. Bu delâletlerin yüzlerindeki örtüyü açmak bakımından hiç kimse beni geçmiş değildir. Beni tasdik etmeyen varsa, eskilerin ve yenilerin kitaplarını inceleyebilir. Tevfike ulaştıran ise Allah'tır" (Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 290).

2. Mukaddime Kavramı ve Metodu

a) Bir kavram olarak mukaddime: Mukaddime, başka bir şeyin / meselelerin kendisine bağımlı olduğu ve bu sebeple esas kastedilen o şeyin öncesinde yer alan unsur / meseleler anlamında bir kelime olup İslâm ilimleri tarihinde çeşitli anlamlarda terimleşmiştir. Bu çerçevede herhangi bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce bilinmesi gereken başlıklar mukaddime terimiyle ifade edilmiş, ayrıca ilmin mukaddimesi ile kitabın mukaddimesi şeklinde iki farklı anlamından da bahsedilmiştir.¹⁰ Mantık ilminde de kıyaslarda netice olan kazıyyeye (önerme) ulaştıran öncüllerin her birine mukaddime denilmiştir.

b) Bir metot olarak mukaddime: Sadrüşşerîa'dan önce, Fahreddin er-Râzî'nin, *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinde, çeşitli konularda ileri sürülen düşünceleri açıklayıp değerlendirmenin ve eleştirmenin metodu olarak mukaddimeler kaleme almayı tercih ettiğini görmekteyiz.¹¹ İspatlanması istenen ana meseleyi çeşitli unsurlara bölerek bunlardan her birini bir mukaddimedede işlemek, her mukaddimedede ana meselenin bir parçası olan temel bir argümanı, ikincil argümanlarla genişletip zenginleştirmek, böylece birbirine mantıkî bir irtibatla bağlı düşünce ve deliller silsilesi şeklinde mukaddimeler kaleme almak müteahhirîn devrinin bir geleneği haline gelmiş görünmektedir. Mukaddime metodunun özelliği, her bir mukaddimedede ele alınan temel argümanın ve bunları kanıtlayan yan argümanların, hep birden bağlı buldukları temel meseleyle alâkalarının okuyucu açısından kesilmemesi, ana mesele ile yan deliller arasındaki ilişkilerin mantıklı ve tutarlı bir biçimde kurulmasıdır.

¹⁰ Mukaddime kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), s. 13-14; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, İstanbul 1266, s. 12-15; a.mlf., *et-Ta'rifât*, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 225; İsmâüddin el-İsferâyînî, *el-Atvel* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1284), I, 15; İzmîrî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), I, 16-18; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-ulûm ve'l-fünûn*, haz. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), II, 1629-31; Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), I, 134-35; Mehmed Rahmi Efendi, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye şerhu'r-Risâleti'l-vaz'ıyye* (İstanbul: Matbaa-i Safa ve Enver, 1311), s. 14-15; Abdünnebî Nigerî, *Düstûrü'l-ulemâ'* (Beyrut: Menşûrâtü Müesseseti'l-a'lemî li'l-matbûât, 1975), III, 312; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326), s. 8.

¹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), III, 299-300; IV, 7 vd., 401 vd. Râzî'den önce bu metodun kullanılıp kullanılmadığı, araştırılması gereken bir meseledir.

3. Dört Mukaddime Literatürü

Mukaddimât-ı Erbaa literatürünü üç grup halinde incelemek mümkündür:

1. Sadrüşşeriâ'nın Dört Mukaddime metni, müstakil bir metin olmayıp *et-Tavzîh* adlı fıkıh usulü kitabı içerisinde yer alan bir bölümdür. Bu fıkıh usulü kitabı da bir bütün olarak müteahhirîn dönemi ulemâsının yoğun bir şekilde ilgisini çeken, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılan bir eser olunca, bu geniş şerh ve hâşiye literatürü, aynı zamanda kitabın bir parçasını oluşturan Dört Mukaddime kitabiyatının da önemli bir kısmını oluşturmuş olmaktadır. Sadrüşşeriâ'nın metni üzerine yazılan hâşiyelerin en önemlisi Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eseridir. Teftâzânî bu eserde ve özellikle de Mukaddimat bölümünde, Sadrüşşeriâ'yı hem açıklar, hem de tenkit eder. *et-Telvîh* üzerine yazılan çok sayıda hâşiyenin ilgili bölümleri, Mukaddimat hakkında Sadrüşşeriâ ile Teftâzânî'nin yazdıklarını değerlendiren ve konuya yeni katkılarda bulunan risâleler şeklinde görülebilir. Bu bakımdan Kadı Burhaneddin, Molla Hüsrev, Abdülhakim es-Siyâlkûtî, Hasan Çelebi Fenârî gibi âlimlerin kaleme aldığı *et-Telvîh* hâşiyelerinin Mukaddimat kısmıyla alâkalı bölümlerini bu literatürün bir parçası olarak değerlendirmek gerekir.¹²

2. *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh* üzerine yazılan bu genel şerhlerin dışında, hususen Dört Mukaddime üzerine yazılmış eserler de mevcuttur. Bir kısmı küçük hacimli risâlelerden, bir kısmı ise kitap hacmine varan çalışmalardan oluşan bu müstakil "Mukaddimât-ı Erbaa" literatürü, Sadrüşşeriâ'nın ele aldığı meseleler üzerinden telif edilen yeni eserleri de *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh*'in yalnız ilgili bölümleri üzerine yazılan şerhleri de içine almaktadır. Müstakil Mukaddimat risâleleri, Fâtih Sultan Mehmed'in, devrin seçkin bazı âlimlerinin konuyu tartışarak birer risâle yazmalarını emretmesi üzerine ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kâtib Çelebi, Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavzîh* adlı eserinin ortalarında bulunan meşhur ve muğlak (gâmız) dört mukaddime üzerine yazılan hâşiyeleri zikreder ve Fâtih Sultan Mehmed'in, bazı âlimleri huzurunda toplayıp bu konunun Sadrüşşeriâ ile Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle tartışılmasını sağladığını kaydeder. Fâtih, evvelâ ilgili âlimlere birer risâle yazmalarını emretmiş, sonra yazdıklarını yanlarında getirmelerini isteyerek onları saraya çağırıp mübâhase ettirmiştir. Padişahın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler şunlardır: Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Molla Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 903/1498), Hacı Hasanzâde Mehmed b. Hasan (ö. 911/1505), Molla Lutfi (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 900/1495),

12 *et-Telvîh* üzerine yazılan hâşiyeler için bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305-306.

Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486), Molla Muslihuddin Mustafa Kesteli (ö. 901/1496).¹³

Bu âlimlerden Alâeddin Arabî, Kesteli, Hatibzâde ve Samsûnî biri büyük, diğeri küçük olmak üzere ikiye hâşiyeye kaleme almıştır. Molla Lutfi ile Molla Abdülkerim'in hâşiyeleri dışındaki hâşiyelerin kütüphanelerde pek çok yazması bulunmaktadır.¹⁴

Mukaddimât-1 Erbaa literatürü sonraki asırlarda da ulemânın ilgisini çekmeye devam etmiştir. Aralarında Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Kazâbâdî, Dâvûd-1 Karsî, Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvirânî, Hafîd en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayserî ve Konevî İsmail Efendi'nin de bulunduğu âlimler, bu konuda risâleler kaleme almışlardır. 18. yüzyıl şeyhülislâmlarından Mekki Mehmed Efendi'nin (ö. 1212/1797) *Risâle fi şerhi'l-Mukaddimât-1-erbaa min Kitâbi't-Tavzîh* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3) adlı risâlesi, görebildiğimiz kadarıyla bu konuya tahsis edilmiş son eserdir.¹⁵

3. Dört Mukaddime'nin muhtevasının çok yönlü ve disiplinlerarası karakteri ve burada ele alınan meselelerin farklı kökenlere sahip birçok problemle aynı anda ilişkili olması, bizi müteahhirin devrinde –fıkıh usulünün yanı sıra kelâm ve dil ilimleri başta olmak üzere– revaçta olan çeşitli ilim dallarına ait eserlerde, kimi zaman da Mukaddimat'a temas etmesi hiç tahmin edilmeyecek kitaplarda bu konunun ele alınıp incelendiği olgusuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Dolayısıyla bu konuya tahsis edilmiş ve bu isimle anılan müstakil risâleler ve genel *et-Telvîh* hâşiyeleri dışında kalan bazı eserlerde de bu başlıkla ilgili özetleme, eleştirme ve değerlendirmeler yapıldığını hatta alternatif mukaddimeler kaleme alındığını görüyoruz. Nitekim Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) *İşârâtü'l-merâm* adlı kelâm kitabının cebr-kader bahsiyle ilgili sayfalarında Mukaddimât-1 Erbaa'yı özetlemekte;¹⁶ Molla Fenârî, Dört Mukaddime'de ele alınan meseleleri kendi bakış açısıyla ve yer yer Sadrüşşeriâ'yı eleştirmek suretiyle on mukaddime halinde

13 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), I, 498-99; Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *DİA*, XL, 456. İsmi geçen âlimlerin hayatları ve eserleri için bk. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001).

14 Zikri geçen hâşiyeleri topluca içeren mecmuaların bazıları şunlardır: TSMK, Revan Köşkü, nr. 530; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2027; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005; Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", XL, 456.

15 Mukaddimât-1 Erbaa risâleleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", XL, 456.

16 Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârât-i'l-İmâm*, haz. Yûsuf Abdürrezzâk (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1949), s. 261-62.

yeniden kaleme almakta,¹⁷ İzmirî de *Mir'ât* hâşiyesinin hüsn-kubh ile ilgili bölümünde Dört Mukaddime'nin açtığı sahada kalem oynatmaktadır.¹⁸ Ayrıca 19. yüzyıl âlimlerinden Filibeli Seyyid Halil Fevzi Efendi'nin (ö. 1884) *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ Şerhi İsmâ'îl-ferîde* adlı dil ilimlerine dair ansiklopedik eseri, bu Dört Mukaddime'yi geniş bir şekilde tahlil etmektedir.¹⁹ Bu grupta verdiğimiz örneklerden birisinin kelâm, birisinin müstakil bir fıkıh usulü metni, birisinin *et-Tavzîh* veya *et-Telvîh* üzerine değil *Mir'ât* üzerine yazılmış bir fıkıh usulü şerhi, sonuncusunun da dil ilimlerine dair bir eser olduğuna dikkat edilmelidir.

Bunlar arasında Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâyi'*de Dört Mukaddime'de incelenen meseleleri on mukaddime olarak kendi bakış açısı ve tertibiyle yeniden telif etmesi, üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Molla Fenârî Dört Mukaddime'nin ele aldığı meseleleri, Sadrüşşerîa'nın ve Teftâzânî'nin metinlerinin bir şerhi veya eleştirisi tarzında ortaya koymak yerine, bu bahisleri kendisine mahsus bir tertip ve fikir silsilesi içerisinde ve kendi metninin bir parçası olacak şekilde başlı başına ele almayı tercih etmiştir. Molla Fenârî'nin bu on mukaddimesi, esasında hem hacim hem de iç bütünlük açısından başlı başına bir risâle niteliğinde olmasına rağmen, müstakil bir risâle olarak yazılıp neşredilmemesi ve *Fusûlü'l-bedâyi'*in de bir *et-Telvîh* hâşiyesi olmayıp müstakil bir metin olması sebebiyle, görebildiğimiz kadarıyla bu eserin Mukaddimât-ı Erbaa ile alâkası kurulmamış ve bu literatür çerçevesinde zikredilmemiştir.

4. Hüsn ve Kubhun Anlamları

Hüsn ve kubh bahsi, İslâmî ilimler tarihinin en köklü ve üzerinde en çok fikir yürütülmüş meseleleri arasında yer alır. İnsan fiillerinin şer'î bildirimden bağımsız olarak kendi başlarına şer'î (hukukî-ahlâkî) değer taşıyıp taşımadığı, şayet taşıdığı kabul edilecekse bunun akıl tarafından bilinip bilinemeyeceği şeklinde özetlenebilecek olan bu tartışma, akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin önemli bir boyutunu teşkil eder. Dört Mukaddime hüsn-kubh bahsi ile ilgili olduğu için, ilgili metinlerde cereyan eden tartışmayı anlamlandırabilmek bakımından, müteahhirîn usul ve kelâm literatüründe hüsn ve kubhun anlamları hakkında serdedilen görüşleri incelemekte yarar vardır.

17 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), I, 165 vd.

18 İzmirî, *Hâşiyeye ale'l-Mir'ât*, I, 279 vd.

19 Filibeli Halil Fevzi Efendi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde alâ Şerhi İsmâ'îl-ferîde* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287), II, 205 vd.

Fahredden er-Râzî hüsn ile kubhun üç anlama geldiğini söylemektedir.²⁰ Bu üçünden ilk ikisinin aklı olduğunda görüş birliği bulunduğu, aklı veya şer'î olup olmadığındaki ihtilâfın üçüncüsünde söz konusu olduğu belirtilmektedir. Râzî'yi takip eden Sadrüşşerîa, hasen ve kabihin üç anlamını şöyle ortaya koymaktadır:

Âlimler hüsn ve kubhun üç mânaya geldiğini söylemişlerdir. Birincisi bir şeyin tabiata mülâyim (uygun) veya münafir gelmesidir. İkincisi hüsn ve kubhun kemal veya noksan sıfatı olmasıdır. Üçüncü mânaya ise bir şeyin derhal (dünyada) övgüye ve sonrasında (âhirette) sevaba yahut derhal zemmedilmeye ve âhirette ikaba taalluk etmesidir. İlk iki mânaya göre hüsn ve kubhun akıl ile sabit olduğunda görüş birliği vardır. Üçüncü mânada ise ihtilâf etmişlerdir. Eş'arî'ye göre hüsn ve kubh akılla değil, yalnızca şeriatla sabit olur.²¹

İbnü'l-Hâcib hüsn ile kubhun, her birisi izâfî olan, yani fiilin özüne ait olmayıp durumlara göre değişiklik arz edebilen üç anlamda kullanıldığını söyler; ancak bu üç anlamdan ikisi Râzî'nin saydıklarından farklıdır: 1. Amaç uygun olan ve olmayan. 2. Şârî'in, işleyene övgüyü veya yergiyi emrettiği. 3. İşlenmesinde zorluk / sıkıntı (harac) bulunan ve bulunmayan fiiller.²² Bu sonuncu tanımında geçen "harac"ın, şer'î mânada bir harac olduğu, yani işlenmesinde şer'î noktadan bir sıkıntı bulunan ve bulunmayan fiillerin söz konusu edildiği ifade edilmekte,²³ haracın mânasının Şârî'in hükmüne göre yergiyi hak etmek olduğuna dikkat çekilmektedir.²⁴ Molla Fenârî de bu kelimeyi "günah" şeklinde tefsir eder ve üçüncü anlamıyla hüsn-kubhun "şer'î olarak nehyedilmiş olmayan veya olan" şeklinde de ifade edildiğini belirtir.²⁵

Mübah fiiller ile mükellef olmayanların fiilleri sonuncu anlama göre hasen sınıfına dahil olmakta, ikinci anlama göre ise bunlar hasen veya kabih olmakla nitelenmemektedir. Allah'ın fiilleri ise birinci anlama göre –Allah'ın

20 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, haz. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), I, 123.

21 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 374-75.

22 İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsul ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), s. 29; Adudüddin el-İcî, *Şerh alâ Muhtasari'l-Müntehâ*, haz. Ahmed Râmiz (İstanbul 1307), s. 70.

23 Cürcânî, *Hâşîye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* (Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1316), I, 200.

24 Teftâzânî, *Hâşîye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* (Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1316), I, 200.

25 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 160.

garazdan münezzeh olması sebebiyle- hasen veya kabih şeklinde nitelenmemekte, son iki anlama göre ise hasen olmaktadır.²⁶

Adudüddin el-Îcî ise *el-Mevâkıf*'ta hüsn ile kubhun anlamlarını 1. Kemal ve noksanlık sıfatı, 2. Amaca uygunluk ve uyumsuzluk, 3. Övgü ve yerginin kendisine ilişmesi şeklinde sıralar.²⁷ Buna göre hüsn ve kubhun Fahreddin er-Râzî-Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib ve Îcî tarafından sıralanan birbirinden farklı beş anlamı bulunmaktadır:

1. Tabiata uygun olan ve olmayan.
2. Fâilin amacına uygun olan ve olmayan.
3. Kemal ve noksan sıfatı olan.
4. Övgü-sevaba ve yergi-ikaba müstahak olan.
5. İşlenmesinde zorluk / sıkıntı (harac) bulunan ve bulunmayan.

Bu sıralanan anlamlardan ilk ikisinin şer'î olmayıp aklî olduğu ifade edilmektedir. Üçüncüsü ise fiillerle değil, sıfatlarla ilgilidir. Geri kalan ikisinin şer'î olup olmadığı ise tartışma konusudur.

Molla Fenârî, hüsn-kubh konusundaki görüş ayrılığının mutlak mânada hüsn-kubh ile ilgili olmadığını, zira bu ikisinin sıfatlar söz konusu olduğunda aklî oluşunda görüş birliği bulunduğunu ifade ettikten sonra, Râzî'nin saydığı anlamlar içerisindeki kemal veya noksanlık belirten (ilim ve cehalet gibi) sıfatların fiil olmadığına dikkat çeker. Buna göre, bulunduğu kişinin şanını yükselten her sıfat hasen, alçaltan her sıfat da kabihtir. Fenârî, sıfatları hüsn-kubh meselesinden dışarıda bırakmak amacıyla, konunun başlarında, iyi veya kötü olanın fiiller olduğunu vurgulamaktadır.²⁸

Hüsn-kubhun birinci anlamı olarak Fahreddin er-Râzî'nin (ve onu takiben Sadrüşşerîa'nın) kişinin tabiatına uyumlu (tab'a mülâyim) olup olmamayı ifade etmeleri mukabilinde, Adudüddin el-Îcî, eserini şerh etmiş olduğu İbnü'l-Hâcib'i takip ederek hüsn-kubhun akılla bilinen ilk anlamını tabiata uyumluluk yerine, amaca uygunluk (garaza muvâfakat) şeklinde ifade eder. Esasında bu iki ifade tarzı arasında belirgin bir farklılık olduğu açıktır. Nitekim her ikisine verilen örneklerin mahiyeti de birbirinden farklıdır. Tabiata uyumlu olup olmamaya verilen tatlı ve acı yiyecek örneğine mukabil, amaca uygun olup olmamaya Îcî'nin verdiği örnek, bir insanın öldürülmesinin onun dostunun ve düşmanının amacına göre farklılık arz etmesidir. Gerek tabiata, gerekse amaca uygun olup olmama anlamında hüsn ile kubhun izâfî olduğu,

26 Adudüddin el-Îcî, *Şerh alâ Muhtasari'l-Müntehâ*, s. 70.

27 Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), s. 323-24.

28 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 160.

yani fiilin özüne ait değişmez bir nitelik olmayıp fâile ve bağlama göre değişkenlik arz ettiği açıktır. Amaca uygunluğa verilen örnek de (Zeyd'in öldürülmesi düşmanları açısından maslahat, dostları açısından ise mefsedettir) söz konusu izâflılığı tebarüz ettirici niteliktedir. Eğer böyle olmasaydı, bir cismin siyah veya beyaz oluşu nasıl kişiden kişiye değişmiyorsa, Zeyd'in katli örneğinde de aynı şeyi söylememiz gerekecekti.²⁹ Bu iki ifade arasında bir karşılaştırma yapan Molla Fenârî, tabiata uyumlu olup olmamanın amaca uygun olup olmamaya göre bir yönden daha hususi olduğu, ayrıca tabiata uyumlu olup olmamanın fiillerin yanı sıra sıfatları da içine alması yüzünden fâilin amacını merkeze alan diğer ifadenin daha uygun olacağı kanaatinindedir.³⁰

Tabiata uyumluluk ile amaca uygunluk mefhumlarının birbirinden farklılığına, literatüre katkıda bulunan sonraki âlimler de dikkat çekmiştir.³¹ Bu iki kavram kimi zaman uzlaşabildiği halde kimi zaman da zıtlaşabilmektedir. Meselâ hem tadı güzel hem de faydalı bir ilâcı içmek, bunu içecek olan hasta açısından iki yönden de hasendir. Fakat tadı acı, ama faydalı bir ilâcı içmek söz konusu olduğunda, tabiata ve amaca uygunluk birbirinden ayrılmış olmaktadır.³² Bundan dolayı tabiata ve amaca uygun olup olmamayı beraberce dikkate almak suretiyle, hüsn ve kubhun anlamlarını *Şerhu'l-Makâsîd*'de Teftâzânî'nin yaptığı gibi dörde çıkaranlar da olmuştur.³³

Kulların amaca uygun olup olmamakla nitelenemeyen fiilleri “abes” diye isimlendirilir. Allah'ın fiilleri de bu mânaca hüsn-kubh ile vasıflandırılmaz.³⁴ Fıkıh düşüncesinin bütünü göz önüne alındığında en merkezî kavram çiftlerinden olan “maslahat” ile “mefsedet”, bütün çeşitleriyle bu anlamca hüsn ile kubhun çerçevesine dahil olmaktadır. Nitekim Adudüddin el-Îcî, amaca uygun olup olmama anlamında hüsn ve kubhun, maslahat ve mefsedet ile eş anlamlı olduğunu belirtir. Bu anlamıyla kendisinde maslahat olan fiile hasen, mefsedet olan fiile de kabih denilmekte, bu ikisini de içermeyen bir fiil hüsn ve kubh ile nitelenmemektedir.³⁵ Molla Fenârî, maslahat ile mefsedetnin lezzet ve eleme yol açtığını söylemek suretiyle insan fiillerinin felsefî açıdan nihâî gayesini ifade etmekte kullanılan bu terimleri maslahat ile mefsedetnin

29 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1325/1907), VII, 183; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 160.

30 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 160.

31 Hafid Nisârî, *Risâle ale'l-Mukaddimâtî'l-erbaa* (*Hafid alâ Mukaddimât erbaa*), Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 715, vr. 2^a.

32 Hatîbzâde, *Risâle ale'l-Mukaddimâtî'l-erbaa*, Râgıp Paşa Ktp., nr. 1459, vr. 20^b.

33 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Dârü't-tibâatî'l-âmire, 1277), II, 109.

34 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 160.

35 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 182.

anlam sahası çerçevesinde düşünür: “Lezzet’ ve buna vesile olan şeyleri içeren maslahat ile, ‘elem’ ve buna yol açan şeyleri içeren mefsedet de bu mânâ ile eş anlamlıdır.”³⁶ Maslahat ile mefsedet amaca uygun olup olmama çerçevesinde mülâhaza edilince, akli olduğunda tartışma bulunmayan bir sahaya aidiyeti kabul edilmiş ve tahsîn ile takbihin şer’î veya akli oluşuyla alâkalı temel tartışmanın dışına itilmiş olmaktadır. Hüsn ve kubhun şer’î olduğu düşüncesine yöneltilen maslahat temelli eleştiri de, bu noktadan hareketle reddedilmektedir: “Şayet hüsn ve kubh, söylediğiniz gibi şeriatın gelişine dayalı olsaydı, şer’î hükümlerin maslahat ve mefsedetin temelinde gerekçelendirilmesi imkânsız olurdu” şeklindeki itiraz, maslahat ile mefsedetin amaca uygun olup olmamaya râci olduğu, bunun da akliliğinde bir tartışma bulunmadığı argümanı ile reddedilmektedir.³⁷

Şu halde amaca uygunluk “faydalı” olanı, tabiata uyumluluk da “güzel” olanı ifade etmek suretiyle hüsn-kubh çerçevesine dahil olmuş olmakla birlikte, kelâm ve usul âlimleri bunları şer’î anlamdaki hüsn-kubhdan ayırmaya özen göstermişlerdir.

Molla Fenârî’ye göre “Şâri’in işleyeni övüp işlemeyeni yerdiği fiillerdir” anlamıyla da hüsn ve kubh izâfidir ve bu anlamca şer’î olduğu kesin bir şekilde söylenemez:

Bu, anlamca hüsn-kubh, kişilere göre (meselâ erkeklere ve genç kadınlara göre cuma namazına gitmek), durumlara göre (meselâ zaruret içindeki kişiye ve böyle olmayanlara göre ölmüş hayvan etinin yenmesi), zamanlara göre (meselâ ramazanın son gününde ve şevvalin ilk gününde oruç tutmak gibi) değişkenlik gösterir. Bu [mânaca hüsn-kubh] kat’î olarak şer’îdir, denemez. Zira şer’î hükmün gelişinden önce aklın, ‘İşte bu, şeriat nazarında fâilinin övgü veya senâyı hak ettiği [bir fiildir]’ diye hüküm vermesi ihtimal dahilindedir. [Bu mânaca] mübah, mekruh ve insanlardan mükellef olmayanların fiilleri hasen ve kabih olmakla nitelenmez.³⁸

İşlenmesinde zorluk (harac) yani günah bulunan ve bulunmayan anlamıyla hüsn ve kubh ise şer’î olarak nehyedilmiş olan ve olmayan fiiller anlamındadır. Bu mânaca vacib, mendub, mübah, mükellef olmayanların fiilleri ve mekruh hasendir.³⁹

36 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, I, 160.

37 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VII, 194.

38 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, I, 160.

39 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, I, 160.

Allah'ın fiillerinin hüsn ve kubh ile nitelenip nitelenmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Yukarıda sıralanan beş anlamdan ilk üçü, Allah hakkında söz konusu değildir. Son iki anlamda Allah'ın fiillerinin hüsn ile nitelendirilebileceği; sonuncu anlamda kayıtsız şekilde, övgü anlamıyla ise şer'î hüküm geldikten sonra bu fiillerin hüsn ile vasıflandırılabilmesi ifade edilmektedir.⁴⁰

Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl*'ü, Mukaddimât-ı Erbaa risâlelerinin dikkate aldığı ve atıf yaptığı eserler arasında yer alır. Alâeddin es-Semerkandî, Hanefî usulünü Mâtürîdî kelâmı üzerine tesis etmek amacıyla kaleme aldığı *Mizânü'l-usûl*'de, fiilleri iki gruba ayırır: Birinci gruptakiler hasen, marzî (kendisinden razı olunan), hak, savâb (doğru), adl ve hikmettir. İkinci grup ise kabih, bâtil, hata, zulm, cevr ve sefehtir. Semerkandî hüsnü "bir şeyi kabul etmek ve ondan razı olmak" olarak tanımlar, kubh da bunun zıddıdır. Buna göre hasen makbul ve marzî olan şeye denilmektedir. Ancak buradaki kabul ve rıza izâfî olup kabul eden ve rıza gösteren unsurlara göre değişkenlik gösterir. Bu unsurlar ise tabiat, akıl ve şeriattır. Bu açıklamaya göre, aklın ve şeriattın değil, ama yalnız tabiatın kabul edip rıza gösterdiği şeyler "tab'an hasen" olmaktadır. Meselâ nefsin arzuladığı, fakat şeriattın yasakladığı haramlar bu gruba girmektedir. Tabiatın değil, aklın ve şeriattın davet ettiği fiiller aklen ve şer'an hasendir; Allah'a iman ile ibadetlerin esas ve ilkeleri gibi. Tabiatın arzulamadığı, aklın da niçin hasen olduğunu anlayamadığı, fakat şeriattın işlememizi teşvik edip emrettiği fiiller aklen ve tab'an değil, yalnız şer'an hasendir; ibadetlerin şekilleri, miktarları ve vakitleri gibi.⁴¹

Sadrüşşerîa, Mûtezile'den iki farklı hüsn-kubh tarifi nakleder. Bunlardan birincisine göre işlenmesi sebebiyle övülen fiiller hasen, yerilen fiiller kabihdir. Buradaki övgü ve yergi şer'î veya aklî olabilir. İkinci tarife göre ise fiili işlemeye de işlememeye de muktedir ve kendi durumuna dair bilgisi olan bir kimsenin işleyeceği (işlemesi beklenen) fiil hasen, böyle birinin işlemeyeceği (işlemesi beklenmeyen) fiil kabihdir.⁴² Adudüddin el-Îcî bu ikinci tarifi Ebül-Hüseyn el-Basrî'ye izafe eder ve bunu Mûtezile'den nakledilen

40 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 160.

41 Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, haz. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdat: Vizâretü'l-evkâf veş-şuûnî'd-dîniyye, 1987), I, 150-51.

42 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 376. İkinci tarif Basrî'ye aittir (bk. Ebül-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, haz. Muhammed Hamîdullah, [Dimaşk: Institut Français de Damas, 1964], I, 365). Sonraki bazı usul eserlerinde bu tarife de yer verilmiştir (bk. Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 154; İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, haz. Muhammed ez-Zühaylî - Nezih Hammâd, [Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1997], I, 307).

en güzel tarif şeklinde niteler.⁴³ Birinci yoruma göre hasen, vacib ve menduba mahsustur. İkinci yorum ise mübahı da kapsar. Kabihin içeriği iki tarife göre de aynıdır; haram ve mekruhu kapsar. Hasenin birinci yorumuna göre mübah, hasen ile kabih arasında orta bir konumdadır; ikinciye göre ise aralarında orta bir konum yoktur.

5. Eş'arîler'in (Fahredden er-Râzî'nin) Delili

Dört Mukaddime'nin tahliline girişmeden önce, Sadrüşşerîa'nın bu mukaddimleri kaleme almasının hareket noktasını teşkil eden Eş'arî delilini incelememiz gerekmektedir.

Sadrüşşerîa, Eş'arîler'in⁴⁴ hüsn-kubhun şer'î olduğu, yani şer'î bir emir ve nehiy mevcut olmadan önce fiillerin iyi veya kötü olarak nitelenemeyeceği şeklindeki görüşlerinin iki ilkeye dayandığını belirtir.

1. Hüsn-kubh fiillerin zâtına veya sıfatlarına ait nitelikler değildir; eğer böyle olsaydı arazın başka bir araz ile kaim olması gerekirdi.

Bu birinci ilkenin bariz bir şekilde zayıf olduğunu ifade eden Sadrüşşerîa, daha önemli gördüğü ikinci ilkeyi şöyle açıklamaktadır:

2. İnsanın fiilleri iyi veya kötü olarak nitelenemez, çünkü fiiller ya işlemeye imkân bulunmayan, zorunlu (ıztırârî) cinsten olur ya da işlememeye imkân bulunan cinsten olur. Bu ikinci grupta yer alan bir fiil ya bu fiili işlemeye yöneltici, kişinin böyle bir fiili işlememektense işlemeyi tercih etmesini sağlayıcı nitelikte, tercih ettirici bir sebep (müreccih) olmaksızın gerçekleşir ya da tercih ettirici bir sebep sayesinde işlenir. Birinci durumda, yani tercih ettirici bir sebep olmadan işlenen bir fiil, bilinçli ve sonuçları hesaplanarak yapılan bir fiil olmadığı için tesadüfi (ittifakî) niteliktedir. Gerek insanın yapmamaya imkân bulamadığı ıztırârî fiiller gerekse fiili işlemeye yöneltici herhangi bir sebep olmaksızın işlenen ittifakî fiiller, hasen ve kabih olarak nitelenemez. Geriye bir tek tercih ettirici bir sebep bulunarak işlenen fiiller kalmaktadır. Böyle bir sebebe dayalı olan bir fiil, Eş'arîler'e göre ihtiyârî değil zorunludur veya diğer bir ifadeyle –tıpkı ilk gruptaki gibi– ıztırârîdir. Çünkü söz konusu tercih ettirici sebebin tam (eksiksiz) bir sebep olduğu, yani müreccih derken fiilin varlığının kendisine dayandığı şartların bütünü (cümle) kastedilmektedir. Bu şartlar bütünü var olduğu takdirde, fiilin meydana

43 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 184-85.

44 Sadrüşşerîa, bu konuyla ilgili görüşlerin sahibi olmak üzere atflarını devamlı olarak "el-Eş'arî"ye yapmakta, bu da Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi kastettiği intibahı uyardırmakta ise de, kastının muahhar Eş'arîler ve bilhassa Fahreddin er-Râzî olduğu görülmektedir.

gelmesi zorunlu (vacib) olacaktır. Şayet böyle olmayacak olsaydı, fiilin bu şartlar bütünü meydana geldiği halde kimi zaman vücûda gelmesi, kimi zaman da gelmemesi, tercih ettirici sebep olmadan tercih (tercih bilâ müreccih) demek olurdu. Ayrıca bu söz konusu müreccihin fâil kaynaklı olmayıp dışarıdan gelmesi de gerekmektedir. Zira fâilden kaynaklanan bir müreccih, diğer bir ifadeyle, fiilin fâilin iradesine dayalı olması –kabul edilemez olan– teselsüle varacaktır; çünkü bu durumda bu ihtiyarın da kişinin ihtiyarına dayanıp dayanmadığı üzerinde konuşmak gerekecek, bu böylece sonsuza dek devam edecektir. Tam / eksiksiz olmayan bir müreccih de –yine kabul edilemez olan– râcih yerine mercûhun seçilmesine ihtimal bırakacaktır ki bunun imkânsızlığı, iki eşitten birinin tercih edilmesine nazaran daha fazladır. Şu halde fâili bir fiili işlemeye sevkeden âmilin itibara alınabilmesi, dışarıdan gelmesi ve eksiksiz olması şartına bağlıdır. Böyle olan bir âmilin sebebiyet verdiği fiil ise ihtiyârî değil ıztırârîdir, oysa ıztırârî fiilin hüsn-kubh ile nitelenemeyeceğinde ittifak edilmiştir.⁴⁵ Bunlardan özellikle önemli olan ve Dört Mukaddime'nin yazılmasının âmili olarak görebileceğimiz bu ikinci delil / ilke, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinde formüle edilmiştir.⁴⁶

Hüsn-kubh meselesinin fıkıh usulünün en temel meselelerinden biri olduğunu ve bunun cebr-kader meselesine dayandığını söyleyen⁴⁷ Sadrüşşerîa'nın hüsn-kubh meselesinin zeminini oluşturmak üzere kaleme aldığı Dört Mukaddime, Eş'arîler'in (Râzî'nin) bu ikinci delilini çürütme ve fiil-irade ilişkisi noktasında kendi yaklaşımını temellendirme amacından yola çıkar. Birçok âlimin bu delilin yakînî olduğuna inandığını belirten Sadrüşşerîa, delili kabul etmeyenlerin de yeterli bir cevap veremediklerini söylemektedir.

Dört Mukaddime'nin lâyıkiyle anlaşılması bakımından hayatî bir önemi haiz olduğu için bu çok unsurlu argümanı, içerdiği alt argümanları ve unsurlarıyla birlikte biraz daha yakından ve Râzî'nin kendi ifadelerinden hareketle incelemekte yarar vardır. Râzî'nin temel önermesi şöyledir: Kulların fiilleri ya ıztırârîdir (zorunlu) (I), yahut da ittifâkîdir (tesadüfi) (II). Her ikisi de şer'î mânada hüsn ve kubh ile vasıflandırılmaz.

Buna göre insanın, meselâ kötü bir fiili işlememeye gücü ya yeter (A), ya da yetmez (B). İnsanın bir fiili işlememeye gücü yetmediğini (B) söylemek, o fiilin ıztırârî (I) olduğundan başka bir anlama gelmemektedir. Terk etmek elimizde olmayan fiillerimiz ise iyi veya kötü olmakla nitelenemez. Eğer işlememeye gücümüz yeter (A) diyebiliyorsak, bu durumda da böyle

45 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 378-80.

46 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124-27.

47 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 373-74.

bir fiili işlememektense işlemeyi seçişimizin temel bir sebebi olup olmadığını araştırmamız gerekmektedir. Bu noktada, aklî ihtimaller bakımından fiili işlemeyi işlememeye tercih etmek bir sebebe (müreccih) dayanabilir (A₁) veya dayanmayabilir (A₂), demek durumundayız. Böyle bir sebebe dayandığını (A₁) varsaydığımızda ise karşımıza üç seçenek çıkmaktadır:

Bu tercih ettirici sebebin kaynağı ya insanın kendisindedir (A_{1a}), ya insanın dışındadır (A_{1b}) ya da bu sebep insandan da, insanın dışındaki etkenlerden de kaynaklanmamaktadır (A_{1c}). Bu sebebin insan kaynaklı olduğunu farz etmek (A_{1a}) imkânsızdır; çünkü fiili işlemeyi sağlayan müreccihin o fiilin fâilinden kaynaklandığını tasavvur ettiğimiz takdirde, bu müreccihin yine insana ait başka bir müreccihten, onun da ilânihaye bir diğerinden kaynaklanması gerektiğini zorunlu olarak kabullenmemiz gerekir. Bu, aklî ilimlerde teselsül adı verilen bitimsiz bir sebepliliği zorunlu kılar ki bu da imkânsızdır.

Eğer fiilin sebebinin fâilin dışında olduğunu (A_{1b}) kabul edersek, bu durumda da şu iki ihtimal ile karşı karşıya geliriz: Bu müreccih meydana geldiğinde fiilin de meydana gelmesi zorunlu (A_{1ba}) mudur, değil (A_{1bb}) midir? Eğer “zorunludur” (A_{1ba}) dersek, fiillerin ıztırârî (I) olduğunu kabul etmiş oluruz. Zira söz konusu müreccih var olmadan önce, fiilin de var olması imkânsızdır; müreccih var olduğunda ise fiil de zorunlu hale gelmektedir. Bu müreccih kuldan kaynaklanmadığına göre, kulun fiilin meydana gelip gelmemesinde tayin edici bir rolü yoktur, demiş oluruz ve ıztırarın anlamı da zaten bundan ibarettir.

Tercih ettirici sebep meydana geldiğinde fiilin vücûda gelmesinin zorunlu olmadığını (A_{1bb}) söylediğimiz takdirde ise bu sebep var olduğu halde fiilin bazen meydana gelip bazen de gelemeyeceğini kabul etmek durumunda kalırız. Bu takdire bağlı olarak hem sebep hem de fiilin meydana geldiği bir örneği düşündüğümüz zaman, bu fiilin meydana gelmemesini değil de gelmesini sağlayan bir şey bulunabilir ve bu şey, sözünü ettiğimiz tercih ettirici sebebe ilâve, onu tamamlayıcı bir sebep olacaktır. Ancak bizim en baştan beri tasavvur ettiğimiz tercih ettirici sebep, kendi içinde eksiksiz ve tam bir illet olup fiili varlığa çıkaracak ilâve bir unsura ihtiyacı bulunmuyordu. Bu durumda böyle ilâve bir sebep düşüncesi kendi içinde bir çelişki barındırıyor olduğu için kabul edilemez mahiyettedir. Örneğimizdeki fiilin varlığa çıkmasını sağlayan ilâve bir unsur ihtimalini bu şekilde bertaraf edince, önümüzdeki tablo şöyle olmaktadır: Fiilin varlık alanına çıkmasını temin için eksiksiz bir illet olan müreccih meydana geldiği halde, eserini ortaya çıkarması veya çıkarmaması, yani fiilin var olması ve var olmaması ihtimal dahilinde bulunuyor. Dolayısıyla müreccihin var olduğu durumların kimisinde fiil var oluyor, kimisinde ise var olmuyor ve bu müreccih failin kasıt ve

iradesinden de bağımsız bulunuyor. Bu örnekte eğer bir fiilin var olmasını mümkün addedecek olursak, böyle bir fiilin ihtiyârî değil ittifâkî olduğunu da kabule mecbur kalacağız demektir.

Fiili işlemeyi tercih ettirici sebebin fâilden de fâilin dışından da kaynaklanmadığını ifade eden üçüncü seçenek (A_{1c}) ise meydana gelen fiilin onu vücûda getiren bir müessir, bir illet olmaksızın var olduğu anlamına gelir ki ihtiyârî ve ıztırârî fiillerin mukabilinde üçüncü bir ihtimal olarak zikredilen ittifâkî fiilin anlamı da bundan ibarettir.

İnsanın bir fiili işlemeye de işlememeye de imkânı olduğunu, fakat onu işleme tarafının ağır basmasının dayandığı bir tercih ettirici sebep (mürecch) bulunması gerekmediğini (A₂) düşünecek olursak, bu durumda bir mürecch bulunmaksızın fâil oluş yönünün, terk edici oluş yönüne ağır basmasının anlamı da fiilin ittifâkî olmakla (II) nitelenmesinden ibaret olacaktır. Kısacası mürecch'in bulunmaması (A₂) durumunda fiil ittifâkî (II), bulunması (A₁) durumunda da ıztırârî (I) olacak ve her hâlükârda ihtiyârî olmayacağından hüsn ve kubh ile nitelenemeyecektir.⁴⁸

Fahreddin er-Râzî bu deliline büyük bir önem vermiş, *el-Mahsûl* dışındaki bazı eserlerinde de söz konusu delili tekrarlamıştır. Râzî'nin buna ehemmiyet vermesi boşuna değildir; zira Mûtezilîler bu delil karşısında ya mümkünin bir mürecch olmaksızın meydana gelebileceğini kabul etmek zorunda kalacak ve böylelikle de Sâni' Teâlâ'yı isbat etme yolunu kapatacak ya da Allah'ın istediğini yapıp dilediğine hükmedebileceğini kabul edecek ve böylelikle de aklın hasen ve kabih kılma ilkesi geçersiz olacaktır.⁴⁹

Ancak Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl*'deki yaklaşımından farklı olarak, *el-Metâlibü'l-âliye*'de aklı hüsn-kubhu insan fiilleri için kabul etmekte, ancak Allah'ın fiilleri için kabul etmemektedir: “Bize göre muhtar olan görüş, aklın hasen ve kabih kılmasının (tahsîn ve takbîh) kullara nispetle muteber, Allah Teâlâ'ya nispetle ise bâtil olduğudur.”⁵⁰

48 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124-26.

49 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 127 (Tâhâ Câbir el-Alvânî'nin dipnotu).

50 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III, 289. Râzî bu eserinde hüsn ve kubhun aklılığını temellendirirken, insanların şeriatlardan ve peygamberlerden haberdar olmadan önce de iyilik yapanın hasen, fenalık yapanın kabih oluşu üzerinde görüş birliği halinde bulduklarını hatırlatır. Buna göre bir ihtiyaç sahibine yardım eden kişinin bu fiili karşısında o ihtiyaç sahibi o şahsı övmenin, onu hayırla anmanın iyi bir şey olduğunu açık bir akıl yürütmeyle (sarihî aklihi) bilip idrak eder. Fenalık yapan kişi için de bunun tersi geçerlidir. Bu söylenenler, bahis mevzuu kişilerin mümin olup olmamalarından bağımsızdır (aynı yer). Râzî takip eden sayfalarda tahsîn ve takbîhin aklı olduğuna dair başka deliller serdetmektedir.

II. DÖRT MUKADDİME'NİN MUHTEVASI ve TAHLİLİ

Dört Mukaddime'de dile getirilen düşünce silsilesi ve bu düşüncelerin mantikî örgüsü ana hedefini, insanın irade ve ihtiyarını kullanarak ortaya koyduğu fiillerden –halk-kesb ayrımı çerçevesinde– sorumlu olduğunu ve bu fiillerin, halk bakımından değil fakat kesb bakımından, hüsn-kubh ile nitelendiğini ispatlamak, bunu gerçekleştirmek için de Eş'ariler'in yukarıda alıntılanan ikinci delilindeki fikirlerin ayrıntılı bir reddiyesini ortaya koymakta bulur. Bunun için öncelikle eyleyen bir varlık olarak insanı daha iyi anlayabilmeye giden yolun taşlarını döşeyen Sadrüşşerîa, "fiil" in ne olduğunu, onun mahiyetini ortaya koymaya yönelmektedir. Bunun için her şeyden önce fiilin "var" olduğunu ortaya koymak gerektiğinden hareket eden müellif, fiilin temel anlamlarından olmak üzere "masdar ile hâsıl olan mâna"yı (hâsıl bi'l-masdar) ve bu mânayı vücûda getirmeyi ifade eden hususi bir terim olarak "ikâ"ı tarif etmekte, hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin var olduğunu ortaya koymak suretiyle de, Eş'ariler'in birinci delillerinin dayandığı temel fikri, yani fiilin hüsn ve kubh ile vasıflanmış olduğunun kabul edilmesi halinde, arazın arazla kaim olması gerekeceği fikrini reddetmiş olmaktadır. Ayrıca bu noktadan hareketle insan bir fiil işlediğinde onun esasen ne yapmış olduğunu anlamaya yönelik bir tahlilde bulunan *Tavzîh* müellifi, her iki anlama göre fiilin zihin dışında hâricî bir varlığa sahip olup olmadığını izhar etmeye yönelik ontolojik bir analiz yapar.

İkinci mukaddimedede, varlığa gelmesi zorunlu olmayıp mümkün olan her varlığın varlık bulma şartlarını inceler, bu meyanda her mümkün varlığın bir varlık vericiye ve ayrıca kendisine mahsus bir şartlar bütünü kümesine muhtaç olduğunu ortaya koyar. Burada müellifin amacı, aslında bir vücûb-imbkân ontolojisine dayalı bir kelâm meselesini incelemek değildir. Bundan ziyade, birinci mukaddimedede var olduğu ortaya konulmuş ve mümkün varlık kategorisine dahil olan fiillerin vücûda gelme şartlarını ortaya koymak, fakat bunu yapabilmek için de meseleyi en geniş çerçeveden ele alarak tahlil etmektir.

Üçüncü mukaddime, birincisinde geçen fiili vücûda getirme (ikâ') ve fiili yapmayı tercih etme (ihtiyâr) gibi "durum"ların (hâl/ahvâl), var veya yok olmakla nitelenemeyen ara bir kategoriye ait olduklarının ve her fiilin kendi var olma şartları kümesi içerisinde böyle var ve yok olmayan durumların dahil olduğunun ispatına ayrılmıştır.

Dördüncü mukaddime ise tercih etme ile tercih eden (müreccih) arasındaki ilişkiyi tahlil etmekte, tercihin ya iki eşit durumdan biri veya mercûh olan üzerinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Halk ve kesbin tariflerini ve

aralarındaki ilişkileri de tahlil eden bu mukaddime, bir nevi cebriliğe varan Eş'arî delilinin temel unsurlarıyla çürütölmüş olduğu iddiasıyla ve her fiilin varlığa gelişı üzerinde halk bakımından Allah'ın, kesb bakımından kulun etkin olduğu, bununla beraber hüsn ve kubhun halkta değil kesbde söz konusu olduğu iddiasıyla sona ermektedir.

1. BİRİNCİ MUKADDİME

Birinci mukaddimenin meselesi fiilin mahiyetidir. Hüsn ve kubh, vasıflarda da söz konusu edilmekte ise de, fıkıh usulünün dikkate aldığı mânasıyla iyilik ve kötölük tahakkuk zeminini insan fiillerinde bulmaktadır. Bu bakımdan fiilin mahiyetini ve hangi bakımlardan insana nispet edilebileceğini araştırmak, insan fiillerinde hüsn ve kubhun var olup olmadığından bahsedebilmek için elzem görünmektedir.

Fiilin Anlamları

Fiilin iki temel anlamını açıklayan Sadrüşşer'ia, fiilin esas itibarıyla masdarın vaz' edilmiş olduğu mânayı ifade ettiğini söyler. Fiilin ikinci bir anlamı da masdar ile hasıl olan mânadır (el-hâsıl bi'l-masdar).

Fiil ve fâile örnek olarak hareket eden bir insan (Zeyd) tasavvur eden müellif, hareketin Zeyd ile kaim olduğunu, yani fâili olmayan bir hareketin tasavvur edilemeyeceğini belirttikten sonra, fiilin iki anlamını şu örnek üzerinden açıklar:

Eğer hareket ile mesafenin takdir edilen herhangi bir parçasında, hareket edenin içinde bulunduğu durum (hâlet) kastedilirse bu, ikinci mânadır. Eğer hareket ile söz konusu durumun vücûda getirilmesi (ikâ') kastedilirse, bu da birinci mânadır. İkinci mâna hariçte mevcuttur. Birincisi ise aklın itibar ettiği bir mânadan ibaret olup hariçte varlığı yoktur.⁵¹

Fiil ve masdarla ilgili meseleler, İslâm kültüründe dilin felsefesini yapan ileri düzeyli nahiv ve belâgat eserlerinin yanı sıra, kelâm ve felsefe literatüründe de incelenmiş, fiilin mahiyeti ve sonuçlarıyla fiilin varlık kategorilerinden hangisine ait olduğu tartışılmıştır. Sadrüşşer'ia'nın fiilin anlamlarına ilişkin söylediklerini daha iyi kavrayabilmek için, fiil ve masdarın mahiyetiyle ilgili görüş ve yaklaşımları incelemekte fayda vardır.

Masdarlardan birçoğu, fâilde kendisi sebebiyle hâsıl olan kaim ve sabit mânalardan ibarettir. Meselâ "ayağa kalktı (kâme)" denildiği zaman, ayağa

51 Sadrüşşer'ia, *et-Tavzih*, I, 381.

kalkan kişide “ayağa kalkmış olma” (kıyam) denilen bir hey’et, bir vaziyet meydana gelmiş demektir. Aynı şekilde “ısındı” fiili neticesinde ısınan nesnede sıcaklık (hararet) denilen bir vasıf ortaya çıkmakta, hareket eden kişide (veya nesnede) de “hareket” denilen bir hâlet hâsıl olmaktadır. Fiilin, çeşidine göre fâilin hey’et, sıfat veya hâlet denilen bu durumu meydana getirmesi (ikâ’), yokluktan varlığa çıkarması (icâd ve ihdâs) şeklindeki bu anlamına masdar anlamı (el-ma’ne’l-masdarî) denilmekte, ayrıca bu anlamıyla fiil “tesir” diye de isimlendirilmektedir. Buradaki fiilin tesiri, fâilin kendisinde gerçekleşmektedir. Meselâ hareket eden kişi, bu hareket halinde olma durumunu başka bir nesnede değil de kendinde gerçekleştirmektedir. Şayet hareketi başka bir varlıkta vücûda getirecek (ikâ’) olsa, bunun ismi “tahrîk” olmaktadır. Fiilin “hâsıl bi’l-masdar” denilen ikinci anlamı ise birinci anlamıyla fiili vukua getirmek sayesinde fâilde gerçekleşen durumun, keyfiyetin, sıfatın kendisidir. Meselâ hareket eden kişi örneğinde, hareketin başlangıcı ile bitimi arasında herhangi bir anda, hareket edenin içinde bulunduğu durum (hâlet) hâsıl bi’l-masdar anlamıyla fiile örnektir.⁵² Dolayısıyla hâsıl bi’l-masdar anlamıyla fiil, ikâ’ anlamıyla fiilin bir sonucu, onun bir eseridir.⁵³

Sadrüşşerîa’nın –masdarın birinci anlamı olmak üzere– ifade ettiği anlam, nahiv âlimlerince “hades” şeklinde nitelendirilir. Herhangi bir fiile işaret eden kelime, fiilin kendi belirli anlamı mukabiline vaz’ edilmiş, bu kelime dillendirildiğinde anlaşılan ilk mefhum da sözü edilen fiili vücûda getirme, yok iken var etme, o belirli eylemi yapma şeklinde tezahür etmiştir. Meselâ “vurmak” masdarının birinci anlamı, hızla gelip geçen o anlık vurma / vuruş eylemidir, bu eylem bir “hades”tir. Tabiatı icabı hızla gelip geçici olma (serü’z-zevâl) veya sabit olmayış (gayru kârri’z-zât) ile nitelendirilen bu hadesin haricî bir varlığı olmadığı açıktır. Zira bunun gerçekleştirilmesi, fâilin iç dünyasında olup biten birtakım psikolojik ve fizyolojik unsurların toplamından meydana gelen bir süreçtir. Fakat fâilin vurma eylemi esnasında içerisinde bulunduğu durum anlamıyla fiilin hariçte varlığı bulunmaktadır. Çünkü fiile dair dışarıdan görülebilen ancak budur. Dil âlimleri bu bağlamda bir de fiilin mef’ulde ortaya çıkan sonucunu –örneğimizdeki vurma fiilinde acı– ifade etmek üzere “hâsıl mine’l-masdar” terimini geliştirmişlerdir.

Hades başkasıyla kaim olan bir durumdur. Başkasıyla kaim olmak, başkası sayesinde var olup ona bağlı olarak mevcûdiyetini sürdürmek demektir. Bu başkasıyla kaim mâna olarak hades; yürümek, vurmak, ayağa kalkmak gibi bazı masdarlarda ikâ’, tesir ve icâddan ibarettir. Kırılmak (inkisar), ayrılmak

52 Teftâzânî, *et-Telvîh*, Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh* ile birlikte, II, 115.

53 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâiyü*, I, 166.

(iftirak) ve birleşmek (ictimâ) gibi diğer bazı masdarlarda etkilenme (infiâl) ve kabulden; uzunluk, kısalık, ölüm ve hayat⁵⁴ gibi diğer bir grup masdarda ise “kevn-i mukayyed” denilen kayıtlı oluş anlamından ibarettir.⁵⁵

Herhangi bir fiilin masdarının muhtemel olduğu anlamlara ilişkin geliştiren şu ince tasnif, konumuza dolaylı olarak katkıda bulunuyor olsa da, Arap dili âlimlerinin analiz biçimi hakkında dikkat çekici bir örnektir:

Bazı muhakkiklerin tahkiklerine göre, masdarın anlamları şu beş şeydir: 1. Kırmak (el-kesr) 2. Kıran oluş (el-kevn kâsiren) 3. Kıılan oluş (el-kevn meksûren) 4. Kırıcılık (el-kâsiriyye) 5. Kıılanlık (el-meksûriyye). Bunlardan birincisi masdarın esas mânasıdır. İkincisi fâile bağlı masdar anlamıdır (ma’ne’l-masdar el-mebnî li’l-fâil). Üçüncüsü mef’üle bağlı masdar anlamıdır (ma’ne’l-masdar el-mebnî li’l-mef’ül). Dördüncüsü fâile bağlı hâsıl bi’l-masdardır (el-hâsıl bi’l-masdar el-mebnî li’l-fâil). Beşincisi de mef’üle bağlı hâsıl bi’l-masdardır (el-hâsıl bi’l-masdar el-mebnî li’l-mef’ül).⁵⁶

Fiilin Varlığı

Fiilin veya başka bir ifadeyle fiilin kökenini teşkil eden masdarın bu iki temel anlamı, ontolojik açıdan, yani var olup olmadıkları yahut hangi anlamda var olup olmadıklarından bahsedilebileceği açısından önemli bir farklılık arz ederler. Birinci mukaddimede Sadrüşşerîa hâsıl bi’l-masdar anlamıyla fiilin hariçte var olduğunu belirtmekte, ikinci mukaddimede de dış varlığa sahip olan bu anlamıyla fiilin mümkün varlıklar kategorisine girdiğini ve diğer bütün mümkünlerin var olma şartlarına tâbi olduğunu ortaya koymakta, fiilin de içinde bulunduğu mümkün varlık kategorisi içerisindeki bütün unsurlar için geçerli olacak tarzda, mümkün varlıkların var olma tarzlarının bir açıklamasını yapmaktadır. Hâsıl bi’l-masdar anlamıyla fiilin hariçte mevcut olduğunun kabulü, Eşarîler’in birinci deliline cevap olma yönü itibarıyla fevkalâde mühimdir. Zira bu delil hem fiili hem de hüsn-kubh sıfatlarını araz, hariçte mevcut olmayan birer mâna olarak nitelemek suretiyle bir arazın (hüsn veya kubh oluşun) başka bir arazla (fiil) kaim olamayacağını söylemektedir. Hâsıl bi’l-masdar anlamıyla fiil hariçte mevcut olarak kabul edildiği takdirde, söz konusu delilin önkabulü baştan geçersiz ilân edilmiş olacaktır. Hâsıl bi’l-masdar anlamıyla fiilin vücûda getirilmesi keyfiyetinin

54 Bu anlamlara mukabil olan kelimelerin Arapça’da masdar olduğu dikkate alınmalıdır.

55 Filibeli Halil Fevzi Efendi, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, II, 206.

56 Filibeli Halil Fevzi Efendi, *el-Hâşiyetü’l-cedîde*, II, 207.

(îkâ‘) ne var ne de yok olduğu söylenebilecek olan “hâl” kategorisine dahil olduğu da üçüncü mukaddimenin ana problemini teşkil edecektir.

Buna göre hâsıl bi'l-masdar anlamıyla, yani fâilin fiili yaparken içinde bulunduğu durum anlamıyla fiilin hariçte varlığı bulunmakta; ama bu durumun vücûda getirilmesi anlamıyla bulunmamaktadır. Meselâ hareket etme fiilini vücûda getirme (îkâ‘) içsel bir olay olup bunun dışarıdan gözlenebilmesi mümkün değildir. Dışarıdan gözlenebilen; ancak hareket etme esnasında insanın içinde bulunduğu durumdur. İkâ‘ın kendisi şayet mevcut olsaydı, bu ikâ‘ın da başka bir ikâ‘ ile vücûda getirilmesi gerekirdi ki bu durum bir noktada durmayacağı için, kabul edilemez nitelikteki teselsüle yol açmış olurdu. Bu sebeple de herhangi bir fiil işleyen bir fâil, bu tek fiiliyle aslında sonsuz iş yapmış olurdu. Sadrüşşerîa, tekvînin hariçte mevcut olmadığını düşünen Eş‘arînin ve dolayısıyla ona tâbi olanların, ikâ‘ın mevcut olmadığı hükmüne iştirak etmeleri gerektiğini belirtir.

Molla Fenârî, fiilin anlamlarını ele aldığı kendi üçüncü mukaddimesinde, hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin mevcut olduğu hakkında bir görüş ayrılığı bulunmadığını, ikâ‘ anlamıyla fiilin ontolojik statüsü hakkında ise ihtilâf edildiğini söyler. Buna göre ikâ‘ anlamıyla fiil cumhura göre ma‘dûm; vücûd, adem ve hal şeklinde üçlü kategoriye benimseyenlere göre ise hal kabilindedir.⁵⁷ “Hal”i kabul eden *et-Tavzîh* müellifi için fiilin bir anlamıyla hariçte mevcut olması önemli olduğu kadar, fiili var kılan ikâ‘ın mevcut olmaması da önemlidir; zira üçüncü mukaddimede ikâ‘ın mevcut veya ma‘dûm olmadığını ve her fiilin meydana getirilme şartları içerisinde dahil olduğunu ifade edecektir.

Molla Fenârî kendi mukaddimelerinin ikincisinde, Sadrüşşerîa'nın ikâ‘ın mevcûdiyeti takdirinde bu ikâ‘ın başka bir ikâ‘ ile meydana getirilip bu sürecin sonsuz bir şekilde geriye doğru gitmesi gerekeceği şeklindeki argümanının temellendirmesini yapmaktadır. Buna göre hakiki, bir diğer ifadeyle dış dünyada varlığı tahakkuk etmiş, “gerçek” şeylerin, varlıklarının başlangıcı yönünden teselsül imkânsızdır. Yani var olanların, varlık nedenlerini bir başkasından, onun da bir diğerinden alarak nihayetsiz bir süreç şeklinde sonsuz bir süreç takip etmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı da bu nihayetsiz mümkinât silsilesinin bir bütün olarak bir illete ihtiyacı vardır. Söz konusu illet, bu mümkinât silsilesinin kendisi olamayacağı gibi, bir kısmı veya her birisi de olamaz. Zira bu farz edilen illetin, varlık silsilesine ait bir şeyin veya bu silsilenin bir kısmının illeti olmadığı takdirde, bu silsilenin tamamının da illeti olmayacağını kabul etmek gerekecektir. Bahsi geçen illetin bu silsileye

57 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyî*, I, 166.

ait varlıkların herbirinin illeti olduğunu söylemek de, aslında kendi kendisinin illeti olduğu anlamına gelecek ve dolayısıyla bu durum “devr”e yol açacaktır. Şu halde bütün bu söylenenlerden hareketle, aradığımız illetin varlık silsilesinin, mümkünât âleminin haricinde olduğunu kabul etmek gereklidir. Bu da ancak “Varlığı Zorunlu” (Vâcib) olan olabilir. O’nun da illeti olmadığı için bu noktada bu sebepliliğin noktalanması gereklidir. Hakiki bir varlığa sahip olmayıp sırf aklın itibarıyla var olan durumlar (umûr itibâriyye) ise aklın itibarı nerede kesilirse o noktada kesileceği için teselsül (ve devr) burada söz konusu olmayacaktır.⁵⁸

Fiilin Ait Olduğu Kategori

Fiilin belirli bir anlamda var olduğu kabul edildikten sonra, onun hangi varlık türüne ait olduğunu söz konusu etmek gerekmiştir. Hükemânın benimsediği Aristo kökenli on varlık kategorisini kelâmcıların önemli bölümünün, bu haliyle kabul etmediğini biliyoruz. Cürcânî’nin anlatımına göre kelâmcılar, nisbî kategorilerden mekân (eyn) kategorisi hariç diğerlerinin mevcûdiyetini kabul etmemektedir. Kelâmcılar, varlığını kabul ettikleri bu eyn kategorisini “kevn” (oluş) şeklinde isimlendirirler. Kelâmcıların cumhuruна göre, bir hayyizde var olmayı gerektiren husus, cevherin kendisi (zatı) olup cevherle kaim olan herhangi bir sıfat değildir. Buna göre ortada iki şey vardır: 1. Cevher. 2. Bu cevherin belirli bir hayyizde bulunuşu ki kevn denilen mefhum da bundan ibarettir.

Hal teorisini kabul eden kelâmcılara göre ise cevherin bir hayyizde hâsıl oluşu, o cevher ile kaim olan bir sıfat sayesinde gerçekleşir. Bu düşünceyi benimseyenler, cevherin bir hayyizde husul buluşuna “kâiniyyet”, bu husule vesile olan sığata da “illet” demektedir. Hal teorisyenlerine göre bu durumda ortada 1. Cevher, 2. Bu cevherin bir hayyizde husul buluşu ve 3. Bunun illeti olmak üzere üç unsurun mevcut oluşundan bahsetmek mümkündür.⁵⁹

Fiilin ait olduğu varlık kategorisini tespit etmeye yönelik araştırma sırasında, Aristo’dan beri bilinen on kategoriden birisinin “fiil” adını taşıması yanıltıcı olabilmektedir. Sadrüşşerîa’nın fiilin anlamlarına dair yaptığı ayrımı dikkate alan Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi, fiilin her iki anlamıyla ait olduğu kategorileri tespit etmeye çalışırken bu noktaya özel bir dikkat gösterir. Mekkî Efendi fiilin ortaya çıkardığı ve yukarıda “hey’et” şeklinde ifade edilen durumun, o fiili işleyen fâilde veya o fiilden etkilenen münfailde ortaya çıkmasına, ayrıca bu fiilden etkilenen münfailin aynı zamanda fâil olup

58 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi*, I, 165.

59 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VI, 162.

olmamasına göre ortaya dört ihtimalin çıktığını belirtir. Bundan başka bu hey'etin varlık kategorilerinden hangisine ait olduğunun da önemli olduğunu ilâve eder.⁶⁰

Mekkî Efendi, aralarında İbn Sînâ'nın da bulunduğu bir grup düşünürün, birer kategori ismi olarak fiil ve infîâl yerine "en-yef'al" ile "en-yenfa'il"i tercih ettiğini nakleder. Bu tercihin gerekçesi olarak, fiil ile infialin bir işin, bir eylem ile o eylemden etkilenmenin sona erdikten sonraki hali için de kullanıldığı, "en-yef'al" ile "en-yenfa'il" in ise henüz eylem bitmeden, başlangıç ile sonuç arasındaki bir zaman diliminde, etkinin ve etkilenmenin devam ettiği herhangi bir ânı ifade ettiği belirtilir.⁶¹ Aynı kanaati paylaşan *Şerhu'l-Makâsîd* müellifi, "en-yef'al" ve "en-yenfa'il" kategorilerini şöyle açıklar:

En-yef'al; bir şeyin diğeri üzerinde, ittisal halinde; fakat sabit olmayan bir şekilde gerçekleşen tesiridir. Isıtan bir şeyin, ısıtmaya devam ettiği süreçte içinde bulunduğu hal buna misaldir. En-yenfa'il ise bir şeyin aynı şekilde diğerinden etkilenmesidir; ısınan bir şeyin ısındığı süreçte içinde bulunduğu hal gibi. Kendini gerçekleştirmiş (kemaline ermiş) bir şeyin istikrar bulduğunda, yani kendisinden hareket kesildiğinde, kendinde hâsıl olan hal ise -ağaçta hâsıl olan uzunluk, suda hâsıl olan sıcaklık, elbisede hâsıl olan yanma, insanda hâsıl olan oturma ve kalkma gibi- bu kabilden değildir. Bu hallere kimi zaman "eser" veya "infîâl" denildiği vâki ise de, bu haller kem, keyf, vaz' veya diğer kategorilere aittir. Tesirden önce veya sonra fâilde hasıl olan hal de böyledir; ateşteki yakma kuvveti gibi.⁶²

Yukarıda da işaret edildiği üzere, fâilin bir fiil işlediğinde ortaya koyduğu tesir, kendisi üzerinde gerçekleşebildiği gibi (oturma ve kalkma gibi) başka bir varlık üzerinde de gerçekleşebilir (ısıtma ve hareket ettirme gibi). Fâilin icra etmekte olduğu tesir henüz sona ermeden önce, fâil müessir olma vasfını taşımaya devam ettiği süreç içerisinde söz konusu tesir fiil veya en-yef'al kategorisine dahildir. Sadrüşşerîa'nın fiilin birinci ve esas masdar anlamı olmak üzere izah ettiği anlamdaki fiil budur (îkâ').

Mekkî Efendi, fiilin ve fiille ilgili tesir ve teessürün hükemâya göre hangi kategorilere ait olduğunu inceledikten sonra, dokuz kategoriye kabul etmeyen ve varlıkları cevher-araz şeklinde taksim eden kelâmcıların bir bölümüne göre, kulun fiilinin başkasıyla kaim olan araz cinsinden olduğunu belirtir.

60 Mekkî Mehmed Efendi, *Risâle fî şerhi'l-mukaddimâtîl-erbaa min Kitâbi't-Tavzih*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3, vr. 53^a.

61 Mekkî Mehmed, *Risâle*, vr. 53^b.

62 Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 210; Mekkî Mehmed, *Risâle*, vr. 53^{a-b}.

Diğer bir grup kelâmcı ise mevcûdu kendi başına kaim olan (cevher) ile böyle olmayan şekilde ikiye ayırmakta, sonra ikinci kısmı da kendi içerisinde başkasıyla kaim olup hariçte hakiki bir varlığı bulunanlar ile nispet ve izafetler gibi hariçte varlığı bulunmayan, ancak var olanlarla yok olanlar arasında vasıta olanlar şeklinde ayırarak üçlü bir taksimi benimsemektedir. Her iki gruba göre de hâsıl b'l-masdar anlamıyla fiil, başkasıyla kaim olan mevcut arazlar cümlesindedir. Masdar anlamıyla fiil (ikâ', tesir, ihdas) ise ikili taksimi benimseyenlere göre başkasıyla (insanla) kaim mevcut arazlar arasında, üçlü taksimi benimseyenlere göre ise varlıkla yokluk arasındaki vasıta (hâl) cümlesinden kabul edilmektedir.⁶³ Sadrüşşerîa'nın, hal teorisini kabul ettiğini ve masdar anlamıyla fiili var ile yok arasında kabul ettiğini üçüncü mukaddimenin analizi esnasında daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

Burada dikkat çekilmesi gereken hususlardan birisi de terk-i fiilin de bir fiil olduğudur. Bu durumun fikhî sonucu, bir fiili işlemeye gücü yettiği halde ondan bilinçli olarak geri duran kişinin buna göre ecir veya ceza göreceğidir. Fakat burada önemli olan şey, terk edilen fiilin takdirene ve hükmen mevcut olması gerekliliğidir. Meselâ bir mecliste ortaya getirilen içkiden içebileceği halde içmeyip geri duran kimsenin bu terk edişi hakiki bir terk ve dolayısıyla da bir fiildir. Çünkü o içkiyi içmek, "hükmen" mevcut sayılmaktadır. Bu bakımdan bu fiili işlemeyip terk fiilini işleyen insan mükâfat görecektir. Ancak salt yokluktan ibaret fiili işlemeyen kişinin bu terki bir fiil sayılmaz. Meselâ iktidarsız bir erkeğin cinsel ilişkiye girmesi hükmen mevcut olmayıp salt yokluktan ibaret olduğu için, ilişkiden geri duran iktidarsız erkeğin bu geri duruşunda bir ihtiyar ve dolayısıyla da bir fiil yoktur. Bundan dolayı da herhangi bir mükâfat görmeyecektir.⁶⁴

Tevlîd ve Mübâşeret

Fiiller tevlîd ve mübâşeret şeklinde iki ana gruba ayrılır. Buna göre bir fiil eğer başka bir fiilin aracılığıyla gerçekleşiyorsa tevlîd, başka bir fiilin aracılığı olmaksızın doğrudan meydana geliyorsa mübâşeret söz konusudur. Birinciye örnek, kişinin kapıyı açmak için anahtarı çevirmesi, ikinciye örnek ise elin hareket etmesidir. Birisinin diğerini katletmesi mübâşeret yoluyla, maktulde ölmek fiilinin meydana gelişi ise tevlîd yoluyla gerçekleşmektedir. Bunların her ikisi de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmekle birlikte, ilkinde kulun kesbi, kudreti ve ihtiyarı söz konusuken ikincisinde yoktur. Zira ölüm örneğinde bu fiil katilin kendisinde meydana gelmemekte, var oluşunu bir başkasında

63 Mekkî Mehmed, *Risâle*, vr. 54^b-55^a.

64 Mekkî Mehmed, *Risâle*, vr. 55^a.

tahakkuk ettirmektedir. Şu halde birisini katledip de onda ölmeyi var etmemek katilin elinde olmayan bir şeydir. Buna göre tevîd yoluyla gerçekleşen fiiller fâilin dışında başkasıyla kaim olduğu için fâilin bu fiillerle ilgili kesbinden ve ihtiyarından bahsetmek mümkün değildir.⁶⁵

2. İKİNCİ MUKADDİME

“İkinci Mukaddime”de Sadrüşşerîa öncelikle varlık bulması mümkün olan her şeyin varlığının, onu var eden bir mûcide dayanması ve kendi zâtı bakımından bu mümkünin varlığının zorunlu (vâcib bi’z-zât) olması gerektiğini ifade eder. Bu iki ön şarttan sonra da her mümkünin var olması için onun varlığının dayandığı kendisine mahsus şartlar bütünü (cümle ma yetevakkaf aleyh) de mevcûdiyetinin gerekliliği ifade edilmiştir. Bu öyle bir gerekliliktir ki, mümkünin varlığının dayandığı bu şartlar bütünü, şayet vücûda gelmemiş ise mümkünin de vücûda gelmesi imkânsız olmalıdır. Şartlar bütünü vücuda gelmesi takdirinde, mümkünin varlık bulmasının ontolojik statüsünü tartışmak ise esas itibariyle bu mukaddimenin konusudur.

Sadrüşşerîa, şartlar bütünü vücûda geldiği takdirde mümkünin vücûd bulmasının “mümkün” hale geleceğini söylemenin bir çelişki taşıdığını iddia etmektedir. Zira eğer mümkünin varlığının dayandığı bu şartlar bütünü var olup da mümkün var olmayabilir denilecek olursa, bu durumda mümkün varlığa gelmek için bu “cümle”den başka unsurlara da ihtiyaç duyuyor demektir ki bu, başta farz edilen duruma aykırıdır. Çünkü cümlelerin eksiksiz bir bütün olduğu farz edilmişti. Ayrıca eksiksiz bir bütün olduğunu farz ettiğimiz bu cümle var olduğu halde mümkünin kimi zaman vücûda gelebilip kimi zaman gelmeyebileceğini kabul etmek, tercih ettirici sebep olmaksızın tercihte bulunmak (tercih bilâ müreccih) demektir ki metafizik sahada bunun imkânsızlığı müsellemler kabul edilmektedir. Şu halde cümle var olduğu takdirde, mümkünin de var olmasının zorunluluğunu kabul etmekten başka çıkar yol yoktur. İkinci mukaddimedeki ileri sürülen iddiayı Teftâzânî’nin cümleleriyle kısaca ifade edecek olursak, “Her mümkünin bir illetinin bulunması elzemdir; öyle ki o illet mevcut olduğunda mümkünin mevcûdiyeti, illetin yokluğunda ise mümkünin yokluğu zorunludur.” Burada söz konusu edilen zorunluluk, yani cümlelerin mevcûdiyeti ile birlikte mümkünin varlığının zorunlu oluşu, illetinin varlığına nazaran söz konusu olduğu için, bu mümkünin özüne ait olmayıp başkasına bağlı bir zorunluluk (vücûb bi’l-gayr) olmaktadır. Aynı şekilde mümkünin yokluğunun zorunlu oluşu da illetinin yokluğuna nazaran söz

65 Mekki Mehmed, *Risâle*, vr. 55^a.

konusu olup bu da başkasına bağlı imkânsızlık (imtinâ‘ bi'l-gayr) anlamına gelmektedir.⁶⁶

Sadrüşşerîa her mümkünin, o var olduğunda kendisinin de var olması, onun yokluğunda kendisinin de yok olması zorunlu olacak şekilde bir illete muhtaç olduğu görüşünün, Ehl-i sünnet'in ve filozofların (hükemâ) üzerinde görüş birliğine vardıkları bir düşünce olduğunu ifade eder. Fakat Ehl-i sünnet bu ilkeyi öyle bir şekilde kabul eder ki, buradan bazı filozofların benimsediği “vücub bi'z-zât”, yani mümkünin varlık şartları oluştuğunda var olmasının zorunluluğunun kendine ait olduğu görüşü çıkmaz. Buna göre bir şeyin varlığa gelişi, Allah'ın onu icâd etmesi takdirinde zorunlu, onu icâd etmemesi takdirinde ise imkânsız olmaktadır.⁶⁷ Teftâzânî buradaki Ehl-i sünnet ibaresini “Ehl-i sünnet'in çoğunluğu” şeklinde tahsis etmektedir. Zira bu görüşe yalnızca kelâmcılardan bir grup âlim karşı çıkmaktadır. Bunlara göre ihtiyar sahibi bir fâilden (fâil-i muhtâr) fiil zorunluluk (vücûb) yoluyla değil, sıhhat yoluyla sâdır olmaktadır. Fakat Ehl-i sünnet'in söylediği şudur: Bir şeyin varlık bulması, Allah'ın o şeyi irade ve ihtiyarıyla ve istediği vakit içerisinde icâd etmesi takdirinde zorunludur. Allah muhtar, ma'lûl ise hâdistir.⁶⁸

Sadrüşşerîa bu noktada, filozoflar tarafından yaygın olarak kabul edilen bir görüşün eleştirisine girişmektedir. Bu görüşe göre her mümkünin vücûdu, bu vücûdu önceleyen ve ona sonradan ilişen (sâbık ve lâhik) iki vücûb ile sarmalanmış durumdadır. Mümkünün varlığını önceleyen vücûb, bu varlığın bir illetten sâdır olması zorunluluğudur. İkincisi ise, mümkün var olmaya devam ettiği sürece, varlığının zorunlu oluşudur. Birinci zorunluluğun gerekçesi, bir mümkünin varlığıyla yokluğu müsavi olduğu sürece varlığa gelememesi; ancak varlığı zorunlu hale geldiği takdirde var olabileceğidir. İkincisinin gerekçesi ise; bir mümkün bir kere var olduktan sonra, varlık gerçekleştirildiği sürece yok olmasının imkânsız oluşudur. Zira bir şeyde varlık ile yokluk birleşemez.

66 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 381. *el-Mahsûl* şârihi Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî (ö. 688/1289), Râzî'nin –“Dört Mukaddime”nin yazılmasına vesile olan– argümanını çürük bulmaktadır. Zira bu delil, kulların fiillerinin tamamen ıztırârî olduğu sonucuna varmakta, bu sonuca varırken de fiillerin dışarı kaynaklı eksiksiz bir illet sebebiyle zorunlu olduğundan hareket etmektedir. Halbuki İsfahânî'nin hatırlattığı metafizik kaideye göre, bir şeyin, kendi dışındaki bir husus sebebiyle zorunlu olması, o şeyin kendi zatında mümkün (imkân-ı zâtî ile mümkün) olmasına mâni değildir. Ayrıca bu düşüncenin neticesi Allah'ın kudretini inkâr etmeye kadar varabilecektir (Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz [Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998], I, 305).

67 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 383.

68 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 383.

Sadrüşşerîa'nın buradaki ilk (sâbık) vücûba yönelik itirazı vardır. Ona göre vücûbun vücûda “sebk etmesi”ni iki şekilde anlayabiliriz. Eğer burada kasıt, şayet “sebk-i zamânî” denilen türdense bu imkânsızdır. Sebk-i zamânî, önce olduğu kabul edilen bir şeyin varlığının, sonraki henüz vücûda gelmeden öncesine ait bir zamanda var olması anlamına gelmektedir. Vücûbun vücûda önceliğini bu anlamda kabul edecek olursa, mümkün henüz var olmadan önceki bir zamanda, onun varlığının vâcib olması gerekecektir ki bir şey var olmadan önce onun var oluşunun zorunlu olması imkânsızdır. Vücûbun vücûda sebk edişinden maksat “sebk-i ihtiyâcî” denilen türden de olabilir. Bu da, bütünün parçaya, ma'lûlün illete ihtiyacı gibi sonrakinin öncesine muhtaç olması anlamında olup zamanla ilgili olmayan bir öncelik-sonralık ilişkisidir. Böyle yorumlandığı takdirde de anlam, mümkünin illetinden var olması, o mümkünin vücûbuna bağımlı olmaktadır ki bu da imkânsızdır. Zira bu durumda “ihtiyaç” kavramı eğer yalnız aklen tasavvur edilmesi gereken bir kavram ise mümkünin vücûdunu tasavvur etmek, onun vücûbunu tasavvur etmeye bağımlı olmadığı, hatta tam tersi geçerli olduğu için bu hüküm geçersizdir. Eğer buradaki ihtiyaçtan dış dünyada geçerli olan durum kastediliyorsa, bu durumda da illetin nâkıs veya tam olmasına göre iki ihtimal vardır. Bir mümküni vücûda getirecek illetin nâkıs olması durumunda, bu mümkünin var olmasının onun zorunlu (vâcib) olmasına bağımlı olması bir tarafa, ortada bir vücûb bile yoktur. İletinin tam olması durumunda da, şayet vücûdun kendisine muhtaç olduğu vücûb, mümkünin vücûdunun kendisine bağımlı olduğu şartlar bütünü (cümle) içerisinde yer alıyorsa, şu halde bu vücûb tam illetin bir parçası demektir ki böyle bir görüş, bir şeyin kendine takaddümü anlamında bir imkânsızlığın ifadesidir. Zira yukarıda açıklandığı şekilde, bir mümküni var kılacak olan şartlar bütünü eksiksiz olarak var olduktan sonradır ki o mümkünin vücûbundan söz edebilmekteyiz. Bu bakımdan vücûb, tam illetin bir eseri ve neticesi olmuş olur; onu önceleyen bir unsur değil. Bu durumda onu illetin bir parçası kılmak, bir şeyin kendisini öncelemesi demek olduğundan, çelişkili bir kabule yol açmaktadır. Sadrüşşerîa vücûbun da vücûdun da tam bir müessirin eseri olduğunu önemle vurgular.⁶⁹

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın çok iktisatlı bir ibareyle ortaya koyduğu bu eleştiriyi izah ettikten sonra, bu eleştiriyi tenkit etmeye girişir. Buna göre

69 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 383-84; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 383-84. Sadrüşşerîa'nın çok muhtasar ifadeleri, Teftâzânî'nin açıklamalarıyla birlikte aktarılmıştır.

Bu mukaddime ele alınan meselelerle ilgili Sadrüşşerîa'nın yazdıklarıyla filozofların metinlerini mukayese etmek gerekmele birlikte, makale formatını çok zorlamamak için bunu yapamadık. İkinci Mukaddime'deki meselelerle ilgili İbn Sînâ'nın düşünceleri için bk. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ/Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 145-51.

akıl, sözü edilen durumları düşündüğü zaman, mümkünin vâcib olmadığında vücûda gelememiği ve vücûbun da, mümkünin var olmak için ihtiyaç duyduğu unsurlardan biri olduğu kanaatine varır. Fakat filozoflar illet tam olarak var olduğu vakit mümkünin varlığı vâcib hâle gelir, derken bu tam illetle mümkünin varlığa gelebilmek için kendilerine bağımlı olduğu unsurların –vücûb hariç– tamamını kastetmektedirler. Vücûbun illeti oluşturun unsurlardan hariç tutulması ise bu kavramın akli bir itibardan ibaret vücûdu anlamca destekleyen, hatta neredeyse vücûddan ibaret bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre vücûb, vücûdun bir eseri olup ondan sonra gelmekte, vücûdun kendisine ihtiyaç duyması anlamında ise onu öncelemektedir ve burada bir problem yoktur.⁷⁰

Görüldüğu üzere, bu mukaddimenin temel meselesi bütün mümkün varlıkların var olma koşullarını ve her birinin kendilerini var edecek olan eksiksiz bir illete / varlık şartları bütününe sahip olması gerekliliğini ortaya koymaktır. Buna göre bir fiil, ancak onu ortaya çıkarmak için gerekli olan unsurların bütünü eksiksiz bir biçimde bir araya geldiğinde var olabilecek ve hatta bu durumda var olması zorunlu olacaktır. Bu zorunluluğun fiilin özüne değil de dış unsurlara ait bir zorunluluk olduğuna ve fiilin varlığı gibi bu zorunluluğun da nihâi olarak Allah'a dayandığına vurgu yapılmaktadır. Molla Samsûnî, bu ikinci mukaddimenin daha önce zikri geçen Eşârî deliline cevap verme noktasında bir dahli olmamakla birlikte, diğer bazı mukaddimelerde ifade edilen hususlarda yardımcı olduğunu söylemektedir.⁷¹

3. ÜÇÜNCÜ MUKADDİME

“İkinci Mukaddime”de gerekliliği ortaya konulan mümkün varlığın dayandığı şartlar bütünü içerisinde, ikâ' ve ihtiyar gibi mevcûd veya ma'dûm olmakla nitelenemeyen, kendi başlarına değil, ancak başka durumlarla beraber düşünöldüklerinde itibara alınmaları mümkün olan, ilişkisel ve izâfi unsurların da mevcut olması gerektiği, bu mukaddimenin konusudur. Sadrüşşeriâ meseleyi böyle takdim etmenin hal / ahvâl görüşünü kabul etmeye dayalı olduğunu ve kendisinin de bu teoriyi benimsediğini ifade eder.⁷² Bu teoriye

70 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 384.

71 Molla Samsûnî, *Risâle fî'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, vr. 2^{a-b}; a.g.e., Râğıp Paşa Ktp., nr. 1459, vr. 78^a.

72 Sadrüşşeriâ, *et-Tavzih*, I, 385-86. Kelâm tarihinde ilk olarak Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) ortaya attığı bilinen ve Eşâri'lerden Cüveynî'nin de benimsediği ahvâl teorisine göre, “Cevherle araz, varlıkla (vücûd) yokluk (adem) arasında üçüncü bir kavram vardır ki bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek

göre, var ile yok arasında, bu ikisiyle de nitelenmemekle birlikte ikisi arasında vasıta mahiyetinde üçüncü bir ara kategori bulunmaktadır.

Sadrüşşerîa, mümkünin dayandığı şartlar bütünü içerisinde ne mevcûd ne de ma'dûm olan bazı unsurların bulunduğu kabul edilmediği takdirde, bu bütünün ya yalnız mevcudlardan, ya yalnız ma'dûmlardan veya bu ikisinin karışımından oluşması gerekeceğini, fakat bu üç şıkkın da yanlış olduğunu ispatlamaya girişir.

Sadrüşşerîa bu hükmü ispatlamadan önce, bunun ispatında kullanacağı bir argümanın zeminini oluşturması amacıyla ilk adımda hâdis bir varlığın vücûda gelmesi için gerekli şartlar bütününe kadîm olamayacağını şöyle delillendirmektedir:

Sonradan olma (hâdis) bir Zeyd'in var olması için gereken şartlar bütününe (cümle) tamamı kadîm olamaz. Zira Kadîm [olan Allah] onu [Zeyd'in varlığını] eğer belirli bir vakitte zorunlu kılmışsa, bu takdirde Zeyd'in hudûsu bu vaktin husulüne bağlı olur ve dolayısıyla da Zeyd'in varlığının dayandığı şartlar bütününe tamamı kadîm olmamış olur. Şayet Zeyd'i belirli olmayan bir vakitte zorunlu kılmış ise onun belirli bir vakitte vücûda gelişi tercih ettirici sebep olmaksızın tercih etmek demek olur ve yine bütünün bir kısmı hâdis olmuş olur.⁷³

Zeyd isimli hâdis bir insan tasavvur edildiğinde, bu Zeyd'in vücûda gelmesi için gerekli şartlar bütününe (cümle), tüm cüzleriyle birlikte kadîm olması mümkün değildir. Zeyd'i var kılan unsurlar nihâi tahlilde kadîm olan Cenâb-ı Hak'a varıp dayanır; fakat burada Zeyd'in hâdis olmasını sağlayacak –hudûs vakti gibi– en az bir unsurun bulunması elzemdir. Zeyd'in var olacağı vakit (vaktü'l-hudûs) şayet onu var kılan şartlar bütününe dahil ise, şartlar bütünü olmak üzere tasavvur edilen mecmua, henüz bu vakit gelmeden önce bu bütünün tamamını içermeyecek demektir. Şayet bu vakit bütüne dahil değil ise, bu takdirde de Zeyd'in bu belirli vakitte vücûda gelmesi (hâdis olması), kendisini vücûda getiren bir şey bulunmaksızın mümkün

olan ahvâldir. Haller arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalaradır." Haller varlık ve yoklukla nitelenemezler. Meselâ ilim bir arazdır, âlimlik / âlim olma durumu ise bir haldir. Teftâzânî hali "var (mevcud) ve yok (madum) olmakla birlikte, bir var olanla (mevcud) kâim bulunan sıfattır" şeklinde tanımlar (bk. Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Haşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 [2007], s. 195-214; Osman Demir, "Cüveynî'de Ahval Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 [2008], s. 59-78; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *DİA*, II, 190).

73 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 386.

vücûda gelmesi anlamında tercih ettirici sebep olmaksızın tercihte bulunmak (rûchân bilâ müreccih) demek olduğu için kabul edilemez niteliktedir. Çünkü bu vakitten önce, vücûda getirmek (îcâd) bulunmamaktadır; bu vakitten sonra ise var oluşun (vücûd) kendisine dayanacağı başka bir şey tahakkuk etmiş değildir. Dolayısıyla bu durum îcâd olmaksızın vücûddan bahsetmeyi gerektirecektir.

Daha önce zikredilen kaideye göre, mümkün bir varlığın dayandığı şartlar bütünü meydana geldiği anda o mümkünin de var olması zorunlu hale geliyordu. Bu durumda Zeyd'in dayandığı şartlar bütününün kadîm olması takdirinde, Zeyd'in varlığının da kadîm olması gerekecektir ki hâdis bir insan için bu iki tasavvurun uzlaşmasının mümkün olmadığı açıktır.⁷⁴

Sadrüşşerîa, "Üçüncü Mukaddime"nin temel önermesi olan mümkünin dayandığı şartlar bütünü içerisinde mevcûd ve ma'dûm olmayan bazı unsurların bulunması gerektiği görüşünü, diğer ihtimalleri birer birer çürütmek suretiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre şartlar bütününün yalnız mevcûdlardan oluşması mümkün değildir. Zira bu mevcûdların varlığı nihâi olarak Vâcib Teâlâ'ya varıp dayanmaktadır, aksini düşünmek teselsülü kabul etmek olur. Bu durumda ya hâdis olan mevcûdların kîdeminden ya da Vâcibü'l-vücûd'un yokluğundan bahsetmek gerekecektir ki her iki seçeneğin de yanlışlığı ortadadır. Bunun böyle olmasının sebebi ise illet var olmaya devam ettiği sürece ma'lûlün de var olması gerekliliğine dayanır. Zeyd'i var eden şartlar bütününün tamamını oluşturduğu farz edilen bu mevcûdlardan bir kısmının, zamanın belirli bir diliminde yok olduğu kabul edilmezse, bu durumda Zeyd'in kadîm olması gerekecektir; çünkü bu durumda Zeyd'in varlık illeti eksiksiz bir şekilde kadîm olmuş olur ve tam illet var olmaya devam ettikçe, ma'lûl de var olmaya devam edecektir. Mevcûdlardan birisinin ma'dûm olduğu düşünülecek olursa, bunun yokluğunun sebebi, bu unsurun kendi eksiksiz illetinden bir unsurun yokluğu olacaktır ve bu böylece Vâcib'e kadar varıp dayanacak ve O'nun zamanın bir parçasında yokluğunu gerektirecektir ki bunun muhal olduğu aşîkârdır.

Şartlar bütününün tamamının ma'dûmlardan oluşmasının imkânsızlığı, birinciye göre çok daha açıktır. Zira salt yokluk, varlığın illeti olamaz. Çeşitli unsurların birleşiminden oluşan Zeyd'in varlığının, bütünüyle ma'dûmlara dayanması imkânsızdır.

Hâdis bir mümkünin varlık şartları mecmuası olan tam illetin kısmen mevcûdlardan, kısmen de ma'dûmlardan oluşması ihtimaline gelince: Burada kabul edilmesi gereken temel önerme şu olmalıdır: Zeyd'in var olmak

74 Tefitâzânî, *et-Telvîh*, I, 385-86.

için ihtiyaç duyduğu mevcûdların tamamı vücûda geldiği anda Zeyd de –herhangi bir şeyin yokluğuna ihtiyaç duymaksızın– var olmalıdır. Zira eğer Zeyd’in varlığının –gerekli mevcûd unsurların vücûda gelmesinin yanı sıra– meselâ Amr’ın yokluğuna da ihtiyaç duyacak olduğunu farz ettiğimiz takdirde, Amr’ın bu yokluğundan maksat, ancak Amr’ın var olduktan sonraki yokluğu olabilir. Çünkü Amr’ın hiç varlığa gelmeden önceki yokluğu kadîm bir yokluktur ve bunun illetin bir parçası olması, Zeyd’in de kıdemini gerektirecektir. Zira Sadrüşşerîa’nın mukaddimenin başlarında verdiği örneğin de açık kıldığı üzere, bir mümkünin varlık şartlarının bütünü kadîm olması, bu mümkünin de kıdemini gerektireceği için imkânsızdır. Burada ise Zeyd’in varlığını gerektiren şartlar bütünü içerisinde mevcûdlar ile kadîm bir yokluk bulunmaktadır. Mevcûdların bütünü, son tahlilde kadîm olan Vâcib’e dayanır. Bu durumda Zeyd’in varlık şartları kadîm olan Vâcib ile kadîm olan bir yokluktan ibaret olmuş olur, ki böyle bir netice kabul edilemez niteliktedir.

Böylece bir hâdisin varlık şartlarının ma’dûm ve mevcûdların birleşiminden oluşması ihtimalinde, ma’dûmun –örneğimizde Amr’ın yokluğunun–, Amr’ın varlığa gelmeden önceki ezeli yokluğu değil de, var olduktan sonraki yokluğu olabileceği ihtimali söz konusu edilmelidir. Ancak analiz edildiği zaman bu seçeneğin de muhal olduğu anlaşılmaktadır. Zira Amr’ın yokluğundan bahsedebilmek için, Amr’ın ilkin varlığa gelmesini veya varlığını sürdürmesini sağlayan şartlar bütününden bir parçanın zâil olması gereklidir. Çünkü varlığın ve bu varlığı devam ettirmenin (vücûd ve bekâ) illeti bütün unsurlarıyla birlikte mevcûd olmaya devam ettiği sürece, bu illetin eseri olan ma’lûlün yok olması –“İkinci Mukaddime”de ispat edildiği üzere– imkânsız olacaktır. Bu durumda, zeval bulmasıyla Amr’ın –vücûda gelişinden sonra– yok olmasına sebebiyet veren unsur, ya salt mevcûd, ya salt ma’dûm ya da bu ikisinin birleşimi olabilir. Salt mevcûdun zevali, onun yok olması demektir. Salt ma’dûmun zevali ise –bir şeyin yokluğu izale edilince varlığa dönüşeceği için– bu ma’dûmun varlığa dönüşmesidir.

Söz konusu olan bu unsur salt mevcûd olamaz. Zira bu unsurun yok olması, ancak bu unsuru vücûda getiren kendi varlık illetinden bir unsurun zevaline bağlıdır ki böyle olunca söz bu unsura intikal etmiş olur. Bu unsur da varlık ve yokluk bakımından aynen yukarıdaki ihtimallere tâbidir. Bu unsurun mevcûd olması halinde, zevaliyle ma’dûm olması gerekecektir ki söz bu sefer bunun illetini oluşturan unsurlara intikal edecek ve nihayet Vâcib’e kadar varacak, O’nun yokluğunu gerektirecektir ki imkânsızdır; imkânsızı gerektiren de imkânsızdır. Böyle olunca bu durum Zeyd’in varlığının da imkânsızlığını gerektirecektir; fakat sözümüz varlığında kuşku bulunmayan bir Zeyd’le alâkalıdır.

Zeval bulmasıyla Amr'ın yok olmasına sebebiyet veren unsurun, bir şekilde yokluğun zevalinin gerektiği iki şıkka, yani bu unsurun salt ma'dûm olduğu veya mevcûd ile ma'dûmun birleşimi olduğu şıklarına gelince: Bunların da söz konusu olmadığı şöyle açıklanabilir: Yokluğun zevali varlık olduğuna göre, burada zeval bulan yokluğa Bekr'in varlığı diyelim. Bu durumda Zeyd'in varlığı Amr'ın yokluğuna, Amr'ın yokluğu da kendi varlık şartlarından esasen ma'dûm olan birisinin zevaline dayanmakta, bu da Bekr'in varlığı şeklinde tezahür etmektedir. Böyle olunca da Zeyd'in varlığı, Bekr'in varlığına dayanıyor demektir. Fakat bu durumda da şöyle bir çelişki ortaya çıkmaktadır: Biz başta, Zeyd'in varlığı gelmesinin gerekli bütün mevcûd unsurların vücûda gelmesinin yanı sıra, bir de bir unsurun yokluğuna ihtiyaç duyduğunu varsaymıştık. Halbuki burada, en başta tasavvur edilen mevcûd unsurlardan başka bir de Bekr'in mevcûdiyetinin söz konusu olduğu ortaya çıkmış oldu ki bu bizim baştaki "bütün mevcûd unsurlar" tasavvurumuzun eksik olduğunu gösterdiği gibi, bir şeyin varlığının –kelimenin gerçek anlamıyla– başka bir şeyin yokluğuna dayanamayacağını da ortaya koymuş oldu. Şu halde en başta söylenen ilkemizi tekrar etmek gerekir: Ne zaman ki Zeyd'in vücûda gelmesi için ihtiyaç duyulan bütün mevcûdlar "var" olur, Zeyd de var olur. Bunun aksi de doğrudur; yani ne zaman ki Zeyd var olmamıştır, Zeyd'in varlığı için gerekli "mevcûd"ların tamamı var olmamış demektir. Yani en azından bu mevcûdlerden birisinin henüz vücûda gelmemiş olması gereklidir.

Sadrüşşerîa, böylece bir şeyin var olmasını sağlayan illeti oluşturan unsurlar mecmuasının yalnız mevcûdlerden, yalnız ma'dûmlardan veya bu ikisinin birleşiminden meydana gelemeyeceğini ispatlamış olduğunu, böylelikle de bu mecmua içerisinde mevcûd da ma'dûm da olmayan unsurların dahil olması gerektiğini ortaya koymuş olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵

Molla Fenârî, Sadrüşşerîa'nın bu "Üçüncü Mukaddime"de hal teorisine dayalı olarak ortaya koyduğu görüşü, kendi "Beşinci Mukaddime"sinde zayıf bir düşünce olarak eleştirir ve Ehl-i sünnet ile Mûtezile âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul görmeyen ve maksada varmada benimsenmesi gerekli olmayan bir düşünce olarak niteler.⁷⁶ Sadrüşşerîa ise bu mukaddime de benimsediği hal teorisi sayesinde, insan fiillerinin tüm unsurlarıyla yaratılmış ve dolayısıyla ıztırârî olduğu sonucuna götürecek bir akıl yürütme sürecini engellemek istemektedir. Nitekim Sadrüşşerîa daha önce, herhangi bir fiilin illeti tüm unsurlarıyla birlikte tahakkuk ettiğinde, o fiilin meydana gelmesinin zorunlu hale geldiğini söylemişti. Bu temel illiyet prensibinin mantıkî

75 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 385-90.

76 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 169.

sonucu, Fahreddin er-Râzî'nin delillendirdiği şekliyle fiilin hüsn ve kubh ile nitelendirilmesine engel olacak şekilde ıztırâî olmasını gerektirmeliydi; fakat fiili vücûda getiren illetin unsurlarından birisi de ihtiyardır, ihtiyar ise var veya yok olmakla nitelenemeyen ara bir kategoriye aittir. Bu durum da fiillerin gerekli şartlar tamamlandığı takdirde zorunlu fakat ihtiyârî olmasını söylememizi sağlayacaktır.

Görüldüğü gibi, mümkün varlık kategorisi içerisinde yer alan insan fiillerini var kılan illet mecmuası içerisinde yalnız mevcûd unsurların bulunduğunu kabul etmek, nihayetinde fiillerin tüm unsurlarıyla Vâcib Teâlâ'ya varıp dayanmasını ve gerekli şartlar tamamlandığında da zorunlu olmasını gerektirecektir. İleti oluşturan unsurlardan bir kısmının ma'dûm olduğunun kabulü ise kişiyi çözümsüz mantıkî güçlüklerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu bakımdan, ihtiyar ile "Birinci Mukaddime"de incelenen ikâ' gibi, veya Molla Samsûnî'nin zikrettiği iradenin bir fiile taalluk etmesi⁷⁷ gibi unsurlar var ve yok olmakla nitelenmediği için, bunların "mevcûda getirilmesinden" (icâd) bahsetmek, bunları icâd eden anlamında bir fâile isnad etmek gereksiz hale gelecek, ayrıca fiillerin zorunluluğundan kurtulunacağı için Eş'ârîler'in benimsediği cebrilikten kaçınmak da mümkün olacaktır. Bütün bu sebeplerle Sadrüşşerîa şöyle demektedir:

[Var veya yok olmakla nitelenemeyen] bu durumları, Vâcib'e zorunlu kılmak (icâb) yoluyla isnat etmek mümkün değildir. Zira böyle bir isnat, daha önce değindiğimiz hâdisin kıdemi ve Vâcib'in yokluğu gibi imkânsızlıkları gerektirecektir. Maamafih söz konusu durumların Vâcib'e istinat etmemesi, O'ndan büsbütün bağımsız oldukları anlamına da gelmez. Çünkü bu durumlar, hiç şüphesiz, ya vasitasız olarak ya da O'na istinat eden mevcûdlar aracılığıyla Vâcib'e muhtaçtırlar, fakat bu ihtiyaç zorunlu kılma şeklinde değildir.⁷⁸

Sadrüşşerîa hal olan durumların zorunlu olmayışını, "Birinci Mukaddime"de verdiği hareket fiili örneğine dönerek izah etmektedir. Bir fâilin bir hareketi, daha doğrusu hareket edenin içinde bulunduğu durumu –ki fiilin "var" olan anlamı buydu– vücûda getirmesi anlamına gelen ikâ' zorunlu (vâcib) değildir. Bununla birlikte fâil onu iki eşit durumdan birini (hareketi yapıp yapmamaktan, yapma tarafını) tercih etmek suretiyle vücûda getirmiştir. Fâil bir defa bu yönde bir tercih yapınca, artık fiilin var olan ikinci anlamıyla vücûda gelmesi zorunlu hale gelecektir. Zira –hareket ederken

77 Molla Samsûnî, *Risâle fi'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Râgıp Paşa Ktp., vr. 78^a; a.g.e., Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, vr. 2^a.

78 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 393.

fâilin içinde bulunduğu durum, hâlet anlamıyla- fiil, vücûda gelmek için gerekli şartların tamamına artık sahiptir. “İkinci Mukaddime”de görüldüğü gibi, illet tamamlandığında mümkünin varlığı zorunlu olur. Eğer zorunlu olmasaydı, fiilin var oluşu tercih ettirici olmaksızın tercih kabilinden olurdu. Fakat aynı durum (yani tercih ettirici olmaksızın tercih, bir başka ifadeyle de îcâd edici olmaksızın vücûd) îkâ’da söz konusu değildir, zira îkâ’ mevcut değildir.⁷⁹

Hal teorisi bu sayılanların yanı sıra, Allah Teâlâ’nın –filozofların birçoğunun kabul ettiği üzere- mûcib bî’z-zât olduğu görüşünden, yani mümkünâtı kendi zâtının gereği olarak zorunlu bir şekilde var ettiği anlayışından da bir çıkış yolu sağlamaktadır. Zira bilindiği üzere, kelâmcıların filozoflara yönelttiği eleştirilerin en önemlilerinden biri Allah’ın fiillerinde muhtar oluşuyla ilişkilidir. Sadrüşşerîa hal teorisini, Ehl-i sünnet’in benimsediği Fâil-i Muhtar Tanrı anlayışını temellendirmek için önemli bir unsur olarak tasavvur etmektedir. Zira eğer var ve yok arasındaki bu ara kategori benimsenmeyecek olursa, bazı mevcûdların vücûb sıfatına sahip olmaksızın var olacaklarını kabul etmek gerekecek, bu görüş de –“İkinci Mukaddime”de çürütülmüş olan- mümkünin onu îcâd eden olmaksızın vücûda gelebileceğini kabule müncer olacaktır.⁸⁰

Görüldüğü gibi her fiilin varlık şartları içerisinde zorunlu olmayan, iki eşit seçenekten birinin tercihi anlamına gelen ve var ile yok olmakla nitelelemeyen en az bir unsur olmalıdır. İki eşit seçenekten birinin tercihi meselesi ise “Dördüncü Mukaddime”nin konusudur.

4. DÖRDÜNCÜ MUKADDİME

Fiiller de dahil olmak üzere, bütün mümkün varlıkların vücûda gelmelerindeki en önemli kavramlardan biri, daha önceki mukaddimelerde de zaman zaman geçen “tercih”tir. Tercih, bir var olanın yokluğundansa varlık bulması tarafını seçen irade olduğu için, her tercih bir müreccihii gerektirmektedir. Sadrüşşerîa “Dördüncü Mukaddime”de her tercihin daima ya eşit durumlar arasındaki birini ya da mercûh olan tarafı seçmek anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bu mukaddimede geçen “rüchan” terimi var olma, varlığa gelme (vücûd), tercih terimi de varlığa getirme (îcâd) anlamları ile çok sıkı bir irtibat halindedir.

Buna göre tercih ettirici bir sebep (müreccih) olmadan rüchan ve tercih bâtıldır. Başka bir ifadeyle îcâd eden, vücûda getiren bir varlık (mûcid)

79 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 393.

80 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 393-94.

olmaksızın herhangi bir mümkün varlık bulması mümkün olmadığı gibi, bir mücid olmaksızın îcâd fiilinin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Fakat iki eşit şeyden birisini veya mercûh olanı tercih etmek hem câiz hem de vâkidir. Bu düşünce üç yönden ispat edilmektedir:

1. Tercih etmeyle ilgili dört ihtimal bulunmaktadır. Birinci ihtimale göre esasen ortada herhangi bir tercih durumu yoktur. Tercihin var olduğunu düşündüğümüz takdirde de bu tercih ya râcihe, ya iki eşit durumdan birine ya da mercûha yönelik olacaktır. Tercihin aslen olmadığı durum bâtil bir seçenektir, zira şayet bir tercih olmasaydı herhangi bir mümkün vücd bulması imkânsız olurdu. Nitekim bütün var olanlar, bunları var kılan tercihlerin sonucudur.

Tercihin yalnız râcihe yönelik olduğu ihtimali de bâtıldır; zira bir mümkünin râcih olması, ancak onun kendisi dışındaki bir tercih edici sayesinde mümkün olabilir. Çünkü bir mümkün, kendi zâtına nazaran varlık ve yokluk bakımından eşit durumdadır. Şayet râcih olanın tercihi, yani rüchanın ispatı câiz olsaydı, bu ya zaten sabit olmuş, yani varlığı tahakkuk etmiş olan bir şeyin rüchanını ispat demek olurdu ki sabiti ispat ve hâsılı tahsilden başka anlama gelmeyecekti –ki bu muhaldir–, yahut da söz konusu mümkünde zaten bulunan bir rüchana ilâve bir rüchanı sabit kılmak anlamına gelecekti ki bu durumda da her tercih, kendisinden önceki başka bir tercihe dayanmak durumunda bulunacaktı ve sonsuz bir tercihler zinciri içerisinde teselsül gerekecek; her hâdisin varlık bulması, sonu gelmez durumların meydana getirilmesi demek olacaktı.

2. Bir mümkünin varlığı, kendisine nazaran yokluğuna müsavi; varlık illetinin mevcûd olmadığı, var olmadan önceki aslî yokluk durumuna göre ise mercûhtur. Zira varlık illetinin yokluğu, yokluğun illeti demektir. Şu halde bir mümkünin îcâdı, o mümkünin kendi zâtı nazara alındığında iki eşit durumdan birini, illeti nazara alındığında ise mercûhu tercih anlamına gelmektedir.

3. İrade öyle bir sıfattır ki bunun sayesinde fâilin birbirine eşit iki durumdan birini diğerine veya mercûh olanı râcih olana tercih edebilmesi mümkün olur. İşte ihtiyar ile vücuda getirmek de bunlardan birini tercih etmekten başka bir şey değildir. Buna göre, ihtiyar sahibi birisinin kendi ihtiyarıyla iki eşit durumdan birini tercih etmesi, müreccih olmaksızın tercih etmek anlamına gelmez. Çünkü irade ve ihtiyar ta'lil edilemez, “Niçin şunu değil de bunu ihtiyar ettin?” diye sorulamaz, çünkü tercih iradenin zâtî bir sıfatıdır. Tıpkı zâtî gereği vâcip kılmanın (icab bi'z-zât) ta'lil edilememesi, “Niçin bunu değil de şunu zorunlu kıldı?” denilememesi gibi.

Bunlardan hareketle Sadrüşşerîa şu önermeyi açık bir şekilde ifade eder: Tercih ancak ya eşitlerden biri ya da mercûh olanda söz konusu olabilir. Fakat bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki bu da eşit veya mercûh olanın rüchanının, bunlar müsavi veya mercûh olarak kalmaya devam ettikleri sürece imkânsız oldukları; fakat fâilin bunları tercihe şayan görmesinden itibaren artık müsavi veya mercûh kalmayacakları için tercihin mümkün hale geldiğidir.⁸¹

Sadrüşşerîa, ihtiyar sahibinin iki eşit durumdan birini tercih etmesinin mümkün olduğu hususunda, kelâmcıların verdiği bir örneği hatırlatır: Bir yırtıcı hayvandan kaçmakta olan kişinin yolu, bir noktada birbirine eşit durumdaki iki kola ayrılırsa, kaçan kişi mutlaka bunlardan birisine sapacaktır. Sadrüşşerîa der ki: “Hükemâ –Yaratıcı’nın varlığına dair bilginizin yolu, o olmasa kapanacak olan– bu apaçık önermeyi, yani ‘Müreccih olmadan tercih bâtildir’ önermesini, müreccihin var olmadığı değil, çok çok müreccihin varlığına dair bilginizin olmadığı anlamına gelecek böyle bir misalle iptal etmenin mümkün olmadığını söylerler.”⁸²

Hükemânın bu mülâhazasını tenkit eden ve kelâmcıların deliline sahip çıkarak kendinde (nefsü’l-emr) bir müreccihin varlığına olan ihtiyaç iddiasını reddeden Sadrüşşerîa, kendinde olmasa bile, fâilin bilgi ve inancı itibarıyla herhangi bir müreccihin var olması gerektiği iddiasını da, yine yırtıcıdan kaçan insan örneğindeki gibi kimi durumlarda, insanın bilgi ve inanç bakımından herhangi bir müreccihin varlığından haberdar olmadığı halde bir tercihte bulunabilmesinden hareketle reddeder.⁸³

Netice itibarıyla müreccih olmadan tercihin mümkün olmadığı önermesi, ancak mücid olmadan icâdın olmayacağı anlamındadır. Bu mücidin eserini zorunlu olarak meydana getirip getirmemesi de bu noktada önemli değildir. Bu mukaddime boyunca tekrar edilen rüchan kelimesinin anlamı varlık olduğu için, herhangi bir mümkünin varlığa gelmeden önceki, yani onun varlığını bir fâil tercih etmeden önceki yokluk halinde, onu yokluktansa varlığa yaklaştıran bir unsur bulunmadığı için, bu mümkünin râcih oluşundan bahsetmek anlamsızdır.

Sadrüşşerîa bu “Dört Mukaddime” ile Eş’arîler’in delilini çürüttüğü iddiasındadır. Bunu nasıl gerçekleştirdiğini ise şöyle anlatır: Eş’arî delilinde,

81 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 395.

82 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 395-96.

83 Teftâzânî ise Sadrüşşerîa’nın bu düşüncesine katılmamaktadır. Ona göre bir müreccihin varlığını bilmek, onun yok olduğu anlamına gelmemekte; sadece onun o tercihte bulunmasını gerektiren hususun ne olduğundan haberdar olmayıp onu düşünmediği anlamına gelmektedir (*et-Telvîh*, I, 396-97).

eksiksiz bir illetin / müreccihin varlığı durumunda zorunlu hale gelen “fiil” kelimesi ile, A. hâsıl bi'l-masdar olan hâletin veya B. bu hâleti vücûda getirme anlamındaki ikâ'ın kastediliyor olması mümkündür.

A. Bunlardan ilkinin kastedilmiş olması halinde, kulun fiilinin ihtiyarsız, ıztırârî olduğu iddiası çürütülmüş ve ihtiyârî olduğu ispatlanmış olacaktır.

A1. Mümkünün vücûdunun, vücûbuna dayalı olmadığını farz ettiğimiz takdirde bu açıktır; çünkü ortada vücûb olmadığından cebirden bahsetmek de anlamsızdır. Ancak böyle bir tasavvur “İkinci Mukaddime”de reddedilmiş ve mümkünin vücûdunun vücûbuna dayalı olduğu ispat edilmişti.

A2. Bu bakımdan her mümkünin varlığının, onun zorunlu oluşuna bağlı olduğu takdirine bağlı kalmamız gerekir. Bu durumda da, amacımıza iki şekilde ulaşabiliriz:

A2a. Delilde geçen müreccihin insan kaynaklı, yani onun ihtiyarına bağımlı olması durumunda, bunun da yine kul kaynaklı bir başka müreccihe, yani ilk ihtiyarın ikincisine, onun da sonsuz bir şekilde diğerine bağlı olması gerektiği (teselsüle sebep olacağı) önermesi şu şekilde çürütülebilir: Bir ihtiyarın, onun kaynağı olan diğer bir ihtiyara bağımlı olmasının anlamı yoktur; diğer bir ifadeyle ihtiyarın ihtiyarı, birinci ihtiyardan ibarettir.

A2b. Veya böyle bir durumun teselsülü gerektireceği kabul edilse bile, müreccihin var veya yok olmakla nitelenmeyen bir şeylere dayalı olduğu daha önce ispat edildiğine göre, cebir ve ıztırar ihtimali yine ortadan kalkmaktadır. Buna göre hâlet anlamıyla fiilin varlığı, mesela ikâ' gibi var ve yok olmayan bazı unsurlara da dayalıdır.

B. Delilde geçen fiil kelimesi ile fiilin ikâ' anlamı kastediliyor ise bu durumda da cebir ve ıztırar söz konusu değildir. Çünkü ikâ' var olmadığı için herhangi bir zorunluluğa dayalı değildir. Fâilin ne zaman isterse ihtiyarına dayalı olarak ve iki eşit durumdan birini tercih etmek suretiyle bir fiili ikâ' etmesi veya etmemesi imkân dahilindedir. Dolayısıyla ikâ' fâilinden vücûb yoluyla sadır olmadığı için, ortada mücidi olmayan bir mümkünin varlığı anlamında müreccih olmayan bir rüchan durumu yoktur.⁸⁴

Buraya kadar söylenenlerden hareketle, Sadrüşşerîa'nın her bir mukaddimedede Eş'arîler'in kabulleriyle alâkalı olarak ne yapmış olduğu ana hatlarıyla şöyle toparlanabilir:

1. Sadrüşşerîa, Eş'arîler'in hüsn ve kubhu reddetmek için ileri sürdükleri (arazın arazla kaim olması gerekeceğini ifade eden) ilk delili “Birinci Mukaddime”de çürütür. Fiilin iki anlamı bulunduğunu, fiilin bir anlamıyla

84 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 397-98.

var olup diğerk anlamıyla ise bu birinci anlamdaki varlığı meydana getiren şartlardan birisi olduğunu söyler.

2. Sadrüşşerîa ikinci delilde geçen “Mümkinin varlığı için gerekli olan şartlar bütünü (illet, müreccih) eksiksiz bir şekilde var olduğunda mümkünin var olması zorunlu hale gelir” önermesini kabul etmekte ve bunun ispatını “İkinci Mukaddime”de yapmaktadır.

3. Müreccihin / şartlar bütününe fâile, fâilin ihtiyarına dayalı olması durumunda teselsül gerekeceği için, tamamen fâil dışı unsurlara dayalı olması gerektiğini (ikinci delildeki yaklaşımın hilâfına) kabul etmemekte, fâilin ihtiyarının da (var ve yok olmamakla beraber) ilgili şartlar bütününe dahil olduğunu ileri sürmektedir.

4. Râcih yerine mercûhun tercihi de, iki eşitten birinin tercihi de delilde ileri sürülenin aksine imkânsız değildir; hatta tercih ancak mercûh veya müsavî üzerinde yapılabilir.

Tavzih müellifi, Eşârî delilinin eleştirisinden sonra, kendi zâviyesinden işin doğrusunu ispatlamaya girişir. Ona göre bu meseledeki hakikat, cebr ile kader arasında olup Allah’ın yaratması ve kulun işleminin beraberliğinde tezahür eder.

Sadrüşşerîa ihtiyârî ve ıztırârî fiiller arasında sağduyumuzun yaptığı zorunlu ayrıma dikkat çeker. Bedenimizi hareket ettirmekle nabzımızın atması arasındaki farkı dikkate aldığımızda bu açıktır. Bunların ilki ihtiyar ve kasımız sayesinde gerçekleşirken, diğerkinde herhangi bir rolümüz yoktur. Bu sebeple ilkinin bizim fiilimiz olarak nitelendirirken, ikincisinin bizim fiilimiz olmadığı hükmüne varırız. İhtiyârî fiillerimiz arasında da terkinin kadir olduklarımızla olmadıklarımız arasında bir başka ayrım vardır. Meselâ ihtiyarımız, yüksek bir yerden bir taşı kuvvetli bir biçimde itmeye de, itmemeye de muktedir olmakla beraber, taşı bir defa attıktan sonra onu geri döndürmeye veya durdurmaya kadir değildir. Aynı şekilde terk etmeye muktedir olduğumuz fiillerin de bir kısmını işlemeye kadir olup bir kısmını işlemeye ise kadir değildir. Yine işlediğimiz fiillerin bir kısmını bir sâik (dâiye) sebebiyle, bir kısmını ise bir sâik bulunmaksızın işleriz. Bütün bu ayrımları dikkate alarak fiillerimizi ıztırar ve zorunluluk olmaksızın iki eşit durumdan birini veya mercûh olan tarafı tercih etmek suretiyle işlediğimize vicdanî bir bilgiye dayalı olarak hükmedebiliriz. İşte bu tercih de ihtiyar ve kas dediğimiz şeyden ibarettir.

Bütün bu söylenenlerle birlikte, kimi durumlarda –meselâ uzak bir mesafenin göz açıp kapama süresinde katedilmesi gibi– hârikulâde durumların mevcûd olduğu da görülür veya bütün sebepler (beden kudreti, dürtü, irade)

mevcûd olduğu halde, arzu edilen fiilin gerçekleşmediği de olur. Meselâ peygamberlerin hayatında görülen –inanmayanların onlara zarar verememeleri gibi– bazı durumlar buna örnektir. Ayrıca herhangi bir hareketi gerçekleştirmek için mutlaka bazı kaslarımızın kasılıp gevşemesi gerekir; fakat hangi hareket için hangi kasların kasılıp gevşemesi gerektiğini bilmek ve bu süreci kontrol edebilmek bizim ihtiyarımız ve kudretimiz dışındadır. Şu halde hâlet anlamıyla, hareket gibi bir fiilin var olmasında müessir olan unsurun kulun kudreti ve iradesi değil, Allah'ın yaratması olduğu ortaya çıkmaktadır. Biz ihtiyârî bir hareketi yapmaya, ıztırar bulunmayan kesin bir kasd ile yöneldiğimiz vakit, Allah Teâlâ bu kasdın akabinde o hâleti yaratmakta, yönelmediğimizde ise yaratmamaktadır. Kasdı da Allah yaratmıştır; ancak kasdın mahlûkata istinadı zorunluluk yoluyla gerçekleşmediği için, kasdın mahlûk olması, kulların fiilinin ıztırârî olmasını gerektirmez. Allah kulda, birbirine alternatif olabilecek biçimde iki durumdan birisine yönlendirebileceği bir kudret yaratmakta, kul bunlardan birini tercih ettiği zaman bu kudreti o seçilen tarafa yönlendirmektedir. Böylelikle fiillerin Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarının birleşimiyle vücûda geldiği ortaya konulmuş olmaktadır.⁸⁵

Sadrüşşerîa, kulun, fiillerinde kendi ihtiyarına dayalı bir katkısı, bir kendi işi (sun´) bulunduğunu vicdanî bir bilgi olarak bildiğini söyler. Ancak bu katkı, fiilin var ve yok olmayan bir unsuruna aittir. Diğer ihtimalleri çürüten müellif, ayrıca bu unsurun Vâcib Teâlâ'ya istinad eden mevcûdlar vasıtasıyla zorunlu olmaması gerektiğini, aksi takdirde bu unsurun kulun sun'u olmaktan çıkacağını da belirtir. Bundan başka bu unsurun, vuku bulduğu anda fiili zorunlu hale getiren ikâ' ve icâd olmaması da şarttır; zira aksi takdirde kulun kendi fiilinin mücidi ve hâlık olduğunu kabul etmek gerekecektir. Nitekim bir fiilin varlık bulması; kulun kendi varlığı, kudreti, duyularının ve organlarının sağlıklı olması gibi, insanın hiçbir dahlinin olmadığı hususiyetlerine dayalıdır.

İşte kuldân sâdır olan, meydana geldiğinde fiilin varlığını zorunlu kılmayan, var ve yok olmayan bu unsurun ismi “kesb”dir. İnsana ait her fiil halk ve kesbin beraberliği ile meydana gelir. Şu kadar var ki yaratmada Hâlık'ın tek başınalığı câiz iken kesbde kâsibin tek başınalığı câiz değildir. Kesb kudretin taalluk ettiği şeyin (makdur) varlığını zorunlu kılmaz, yalnızca fâilin o makdur ile vasıflanmasını zorunlu kılar.

Bütün bunlardan sonra, hüsn ve kubhun halkta değil, kesbde söz konusu olduğunu söylemek gerekir. Bundan başka kabihî yaratmak kabih değildir; çünkü kabihî yaratmak maslahata ve övgüye değer âkıbete aykırı değildir;

85 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 399-401.

hatta genellikle bunları içinde barındırmaktadır. Kabih olan, kabih fiille vasıflanmak, kabih irade ve kastetmektir. İnsan ne zaman kabih bir fiili işlemeyi kastedip gereğini yapsa Allah o fiili yaratır ve kastetme eyleminde de herhangi bir cebr söz konusu değildir.⁸⁶

Sadrüşşerîa, Hanefî meşâyihinin kulda îcâd ve tekvîn kudretinin bulunmadığına kail olduklarını, Allah'tan başka hâlık ve mükevvin olmadığını savduklarını hatırlatır. Fakat onlara göre kulun bir nevi kudreti vardır, bu kudret sayesinde daha önce mevcûd olmayan gerçek bir varlık meydana gelemezse de, iki eşit durumdan birini belirlemek ve tercih etmek gibi nispet ve izafetlerde farklılıklar meydana gelebilir. Sadrüşşerîa der ki: "Cebr ve kader meselesinden vâkıf olduğum budur."⁸⁷

Sadrüşşerîa, en son olarak, Eş'arî delilinde yer alan ittifâkî ve ıztırârî fiillerin hüsn ve kubh ile vasıflandırılmayacağı şeklindeki önermeye de bir eleştiri getirir. Buna göre fiilin ittifâkî veya ıztırârî olması, onun zâtı veya herhangi bir sıfatı itibarıyla hasen veya kabih olmasına engel değildir. Nitekim bir fiil kendi özü veya sıfatlarından birisi sayesinde, o fiil ile vasıflanan herkese övgü veya yerginin ilişmesini gerektiriyor olabilir. Bu durum, kişi bu fiil ile ister ihtiyârî, ister ıztırârî veya isterse ittifâkî olarak vasıflanıyor olsun fark etmez; aynı şekilde geçerlidir. Sadrüşşerîa bu düşüncesini misalendirirken Allah'ın sıfatlarından örnek verir: Allah Teâlâ –sahip olduğu sıfatlarla vasıflanması ihtiyârî olmasa bile– bu yüce sıfatlarından ötürü övgüye lâyıktır. Eş'arî[ler] de kemal ve noksan anlamında hüsn-kubhun aklı oluşunu teslim etmektedir. Şüphe yoktur ki her kemal mahmud, her noksan mezmumdur. Kemal sıfatlarına sahip olanlar bu sıfatları sebebiyle övülür, noksan vasıflara sahip olanlar ise bu sıfatları yüzünden yerilirler. Sadrüşşerîa'ya göre Eş'arî'nin hüsn ve kubhun, bunlarla vasıflananların övülüp yerildiği iki sıfat oluşunu inkâr etmesi oldukça büyük bir çelişkidir. Gerçi Eş'arî hüsn-kubhu, fiillerde onları işleyenlerin sevap veya ikâb kazanmalarını gerektirecek bir şey bulunmadığı anlamıyla inkâr etmiş olsa da bu böyledir.

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'yı bu son mülâhazası çerçevesinde iki noktadan eleştirmektedir. Evvelâ *et-Tavzîh* müellifi insanların sahip oldukları kemal veya noksan sıfatlar yüzünden övülüp yerildiklerini ve bunun için bu sıfatlarla mutlaka ihtiyârî olarak vasıflanmış olmalarının gerekmediğini delillendirme sadedinde Allah'ın sıfatlarını örnek vermektedir ki insanların

86 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 401-403; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 401-403. Molla Fenârî'ye göre de kabih halkta değil, kesbededir. "Mâsiyetin halk ve irade edilmesi, bir hikmeti içermesinin cevazı sebebiyle kabih değildir, kabih olan mâsiyetin kesbedilmesidir" (Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 171).

87 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 404.

fiillerinin incelendiği bir bahiste bu, yerinde bir yaklaşım değildir. İkinci olarak da bölümün başında, bu konudaki görüş ayrılığının dünyada övgü ve yergi, âhirette sevap ve ikâbı hak etmek bakımından hüsn-kubh olduğunu belirttiği halde, Eş'arî'yi hüsn-kubhun övgü ve yergiyi gerektiren birer sıfat olduklarını inkâr ettiği ve sözlerinin çelişki içerdiği şeklinde eleştirmesi de bir başka problemlili husus olarak görünmektedir.⁸⁸

Sonuç

Bu çalışma, "Dört Mukaddime" metni, şerhleri ve bu başlığa tahsis edilmiş müstakil risâlelerde cereyan eden düşünce ve tartışmaları kuşatmaktan oldukça uzaktır ve böyle bir iddiası da yoktur. Makalenin girişinde de işaret edildiği üzere, konuyla ilgili elimizdeki mevcut malzeme farklı bakış açılarından kapsamlı ve çok sayıda çalışma yapmaya elverişlidir. Bu makalenin amacı ise Sadrüşşerîa'nın metnini merkeze almak suretiyle Mukaddimât metinlerinde yer alan düşünceleri ve bunların delillerini, en genel çerçevesiyle ve bir giriş mahiyetinde sunmaktan ve bu konuda başka çalışmalar yapılması gerekliliğine dikkat çekmekten ibarettir.

Mukaddimât-ı Erbaa, fıkıh usulünün en zor bahislerinden biri olarak şöret bulmuş, müteahhirîn devri müelliflerinin, bilhassa Osmanlı âlimlerinin yoğun ilgisine mazhar olmuş, müstakil risâlelerin yanı sıra, büyük hacimli eserlerin bazı bölümleri de bu konuya tahsis edilmiştir. Konu bir yandan insanın fiillerinde özgür olup olmadığı, dolayısıyla yaptıklarından sorumlu olup olmadığı şeklinde evrensel ve ezeli bir sorunla alâkalı iken, diğer yandan da İslâmî ilimlerin Fahreddin er-Râzî sonrası tarihî seyri içerisinde benimsenen ilke, kavram ve metotlarla yakından ilişkilidir. Sözü edilen metotların en önemlilerinden birisi, şer'î esasların ispat edilmesinde felsefi terim ve argümanlardan faydalanılmasıdır. Dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta ise Dört Mukaddime metninin bazı kelime ve ibareleri (meselâ ikâ', cümle mâ yetevakkaf aleyh vs.) terimleştirip tedavüle sokması, bazı terimleri ise yaygınlaştırması (meselâ hâsıl bi'l-masdar) ve sonraki literatürde bu terimlerin yaygın bir şekilde kullanılmasıdır.

İlgili metinlerde ismine ve görüşlerine özel ve yoğun bir atf yapılmamakla birlikte, Fahreddin er-Râzî'nin bu mukaddimelerin yazılmasında belirleyici bir rolü olduğu görülmektedir. Sadrüşşerîa'nın Dört Mukaddime'sinin hareket noktası, Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinde, insan fiillerinde şer'î hüküm bulunmadan hüsn ve kubhun mevcut olmadığına dair ortaya koyduğu

88 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 404; Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 404.

delildir. Râzî her ne kadar *el-Metâlibü'l-âliye* gibi sonraki bazı eserlerinde, *el-Mahsûl*'dekinden farklı bir pozisyon benimsemişse de, mezkûr delili muahhar Eş'arî görüşünün ifadesi olarak kabul görmüştür. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla, bir temel fikri ortaya koymadan önce mukaddimeler yazmak da bilhassa Fahreddin er-Râzî'nin yaygınlaştırdığı bir usuldür. Sadrüşşerîa'nın hüsn ve kubhun anlamlarını tespit ederken Râzî'nin söylediklerine bağlı kaldığını da kaydetmek gerekir. Sadrüşşerîa Dört Mukaddime'de Râzî ile temsil edilen Eş'arî görüşünü eleştirirken, Mâtürîdîliği Eş'arîlik ile Mûtezile arasında orta bir yol olarak takdim etmiş, Teftâzânî ise Sadrüşşerîa'yı ve onun şahsında Mâtürîdîliği eleştirmiş, Fâtih Sultan Mehmed'in emri üzerine kaleme alınan risâlelerle daha sonrasında yazılanlar ise bu iki âlimin söylediklerini muhâkeme etmeye çalışmışlardır. Bütün bu özellikleriyle Mukaddimât-ı Erbaa, fıkıh usulünün klasik sonrası döneminin üslûp, biçim ve muhteva özelliklerini içinde barındıran zengin bir fikir ve tartışma örneğidir.

İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–

“el-Mukaddimâtü'l-Erbaa” (Dört Mukaddime), İslâmî ilimler tarihinin post-klasik döneminin önemli tartışma konuları arasındadır. Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzih* isimli fıkıh usulü kitabında yer alan bu dört mukaddime, hüsn-kubh meselesi zemininde, insan davranışlarının ahlâkî ve hukukî temellerini araştırmaktadır. Başta Teftâzânî olmak üzere sonraki müelliflerin katkılarıyla zenginleşen ve müstakil bir literatür teşkil eden bu başlık altında irade, kudret, sorumluluk gibi dinî ve felsefî düşüncenin ezeli sorunları tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Fiil, irade, hüsn-kubh, vücub, mümkün, vücud, illet, tercih.

Yahudi Din Bilgini Şlomo İbn Adret'in İbn Hazm'a Reddiyesi: *Maamar 'al Yişma'el*

Yasin Meral*

Shlomo ben Adret's Rebuttle of Ibn Hazm: *Maamar 'al Yişma'el*

Ibn Adret's *Maamar 'al Yişma'el* is one of the most important examples of Jewish-Muslim polemics. This treatise was written as a reply to Ibn Hazm's critiques against the Torah in his *al-Fasl fi al-milal wa-al-ahwa' wa-al-nihal*. Ibn Adret, in this tractate, replies to Ibn Hazm's biblical criticism on the issues of the shameful narrations as well as logical and numerical errors taking place in the Torah. What is notable in the tractate is Ibn Adret's apologetic, belligerent and scornful tone. This article aims to discuss Ibn Adret's reply to Ibn Hazm in terms of both its style and arguments.

Key words: Ibn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, polemics, Ibn Hazm, abrogation, Torah, Jewish-Muslim Polemic.

Yahudiler ile müslümanlar arasındaki ilk etkileşim, Medine dönemine dayanmaktadır. Medine ve çevre bölgelerdeki yahudi kabileleri müslümanlarla siyasî, dinî ve sosyal konularda etkileşim halinde olmuşlardır. İslâm'ın yahudilere karşı ilk eleştirileri bu dönemde Kur'an'la başlamaktadır. Kur'an'ın bazı âyetleri, Hz. Muhammed'in yahudilerle yaptığı dinî münazaralar üzerine inmiştir. Sonraki asırlarda da yahudiler ve müslümanlar arasında karşılıklı tartışmalar devam etmiştir. Bu tartışmalar bazen metinler üzerinden olurken, bazen de münazaralar şeklinde olmuştur. Yahudilerin müslümanlara karşı yazdığı reddiyeler, müslümanların yahudilere karşı yazdıklarına kıyasla çok azdır. Yahudi din bilginleri müstakil reddiyeler yazmak yerine, eserlerinin bazı yerlerinde müslümanların iddialarına cevap vermeyi tercih etmişlerdir.

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

Yahudi din bilginleri tarafından İslâm üzerine yapılan değerlendirmeler ve müslümanların iddialarına verilen cevaplar, genellikle İslâm hâkimiyetinde yaşayan bilginlerin eserlerinde yer almaktadır. Diğer taraftan yahudi geleneğinde müstakil reddiye olarak değerlendirilebilecek *Maamar 'al Yişma'el* ve *Kešet u-Magen* adlı risâlelerin Hıristiyan Avrupa'da yaşayan din bilginleri tarafından yazılmış olması dikkat çekicidir. İslâm hâkimiyeti altında yazılan reddiyeler İbrânî harfleriyle Arapça (Judeo-Arabic) kaleme alınırken, Hıristiyan Avrupa'da yazılan reddiyeler İbrânîce yazılmıştır. Yahudilerin doğrudan veya dolaylı olarak müslümanların iddialarına cevap verdikleri eserler arasında Saadya Gaon'un (ö. 942) *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, Samuel ben Hofni Gaon'un (ö. 1034) *Neshü's-şer'* ve *Usûlü'd-dîn ve fûrûuhâ*, Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Kirkisânî'nin (X. yüzyıl) *Kitâbü'l-Envâr ve'l-merâkib*, Yehuda Halevi'nin (ö. 1141) *Kitâbü'r-Red ve'd-delîl fi'd-dîni'z-zelîl*, Natanel ben Feyyûmî'nin (ö. 1165) *Bustânü'l-ukûl*, İbn Meymûn'un (ö. 1204) *er-Risâletü'l-Yemeniyye* ve Şim'on ben Tsemah Duran'ın (ö. 1444) *Kešet u-Magen* adlı eserleri zikredilebilir.

Yahudi-müslüman reddiye geleneğinin en önemli isimlerinden birisi de *Maamar 'al Yişma'el*'in yazarı Şlomo ibn Adret'tir (ö. 1310). İbn Adret, 1235 yılında Barcelona'da doğdu. Yahudi geleneğinde RaŞBa¹ olarak bilinmekte olup dönemin ünlü yahudi bilginleri Nahmanides ve Rabenu Yona Gerondi'nin öğrenciliğini yapmıştır. Yahudiliğin farklı konularında eserler kaleme alan ve üç binin üzerinde fetvası (responsa) bulunan İbn Adret Portekiz, İspanya, Fransa, Almanya ve İtalya gibi farklı coğrafyalardaki yahudilerin başvuru kaynağı olmuştur. İbn Meymûn'a yöneltilen eleştirilerde onu savunmuş ve İbn Meymûn'un Mişna'ya yaptığı şerhin belli kısımlarını Arapça'dan İbrânîce'ye çevirtmiştir. Eserlerinin başlıcaları *Hiduşey ha-RaŞBa* [RaŞBa'nın Yenilikleri], *Torat ha-Bayt* [Ev Kuralları], *Şaar ha-Mayim* [Su Kapısı], *Avodat ha-Kodeş*'tir [Kutsal İbadet]. Ayrıca Barcelonalı Dominiken rahip Ramon Marti'nin Yahudiliği hedef alan *Pugio Fidei* [İnancın Hançeri] adlı eserine karşı reddiye kaleme almıştır. *Maamar 'al Yişma'el* adlı risâlesini ise İbn Hazm'ın (ö. 1064) Tevrat'ı hedef alan eleştirilerine karşı yazmıştır.²

1 Rabbi Şlomo ben Adret'in baş harflerinden oluşan kısaltma.

2 İbn Hazm'ın Tevrat'ın anlatımlarındaki tutarsızlıklarla ilgili eleştirileri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, haz. M. İbrâhim Nasr – Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-cil, 1996), I, 177-329.

***Maamar 'al Yişma'el ve İbn Adret'in Üslubu*³**

İbn Adret'in İbn Hazm'a karşı kaleme aldığı bu risâlenin tam adı, akademi çevrelerinde *Maamar 'al Yişma'el şe-hiber al ha-Datot ve hu kesil şe-diber af al Datenu ha-Şlema* (Dinler Üzerine Yazan bir Müslüman Hakkında Risâle; Mükemmel Dinimiz Hakkında Konuşan Aptal) şeklinde bilinmektedir. Fakat bu isimlendirme editörler tarafından yapılmış olup İbn Adret'in kendi metninde yer almamaktadır.⁴ Risâlenin şu ana kadar farklı edisyonları yapılmıştır. Bunlardan ilki, tek bir yazma esas alınarak 1863 yılında Joseph Perles tarafından yapılmıştır.⁵ Risâle daha sonra Hayim Z. Dimitrovsky tarafından İbn Adret'in fetvalarının derlendiği bir eserde bir bölüm olarak yayımlanmıştır.⁶ Risâlenin son edisyonu ise Bezalel Noar tarafından 2008 yılında yapılmıştır.⁷

İbn Adret'in bu risâleyi yazmadaki temel amacı, İbn Hazm'ın eleştirilerine karşı Tevrat'ın yürürlükten kalkmadığını ve anlatımlarında çelişkiler bulunmadığını ispatlamak, ayrıca gayri ahlâkî anlatımlara açıklık getirmektir. Onun İbn Hazm'ın iddialarına verdiği cevaplarda kullandığı kavgacı ve savunmacı üslup,⁸ İbn Adret'in bu reddiyeyi, Tevrat'ın neshedilmediği veya Tevrat'ta çelişki olmadığı hususunda müslümanları ikna etmek için değil, yahudi cemaatinin avam tabakasında oluşacak şüpheleri gidermek için kaleme aldığına işaret etmektedir.⁹

Her ne kadar bu risâle, İbn Hazm'ın eleştirilerine cevap olarak hazırlanmış olsa da İbn Hazm risâlede ismen zikredilmemektedir. Fakat İbn Adret, risâlesine başlarken müslüman bir bilginin Tevrat'a eleştiriler yönelttiğini ve kendisinin de bu eleştirilere cevap vermek üzere bu risâleyi kaleme aldığını

- 3 İbn Adret'in bu risâlesi doktora tezimizde genel hatlarıyla incelenmiştir (bk. Yasin Meral, "İbn Meymun'un Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar" [doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012], s. 40-45).
- 4 Norman Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 54 (1987), s. 222.
- 5 Joseph R. Perles, *Salomo b. Abraham b. Adereth: Sein Leben und seine Schriften* (Breslau: Verlag der Schletterschen Buchhandlung, 1863), s. 1-24 (İbrânice bölüm).
- 6 Şlomo ben Adret, *Teşuvot ha-RaŞBa*, ed. Hayim Z. Dimitrovsky (Yeruşalayim: Mosad ha-Rav Kook, 1990), I, 115-58.
- 7 Şlomo ben Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, ed. Bezalel Naor (New York: Orot, 2008). Makalemizde bu edisyon kullanılacaktır.
- 8 Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah", s. 225.
- 9 Camilla Adang, "A Jewish Reply to Ibn Hazm Solomon b. Adret's Polemic against Islam", *Judíos musulmanes en al-Andalus y el Magreb: Contactos intelectuales*, ed. Maribel Fierro (Madrid: Casa de Velázquez, 2002), s. 181.

belirtmektedir. Risâlenin içeriğinden söz konusu bilginin İbn Hazm olduğu anlaşılmaktadır. İbn Adret'in muhatabanın İbn Hazm olduğu ilk defa Martin Schreiner tarafından dile getirilmiştir.¹⁰ İbn Adret'in Arapça bilmediği ve İbn Hazm'ın eserini Arapça'sından değil, İbrânîce özet çevirisinden okuduğu iddia edilmektedir.¹¹

Bu risâle, özellikle müellifinin üslûbuyla dikkat çekmektedir. İbn Adret, risâle boyunca isim vermeden İbn Hazm'a hakaret dolu ifadeler kullanmaktadır. Bu husus, daha ilk cümlelerinde kendini göstermektedir:

Kendini âlim zanneden, aptal (evîl) ve geri zekâlı (kesîl) bir müslüman gördüm. Mûsâ Efendimiz'in -selâm üzerine olsun- Tevrat'ı olan kutsal kitabımız hakkında konuşmak üzere bakışları bulanmış, körlüğü de kafasını karıştırmış. Acıdır ki bu aşağılık (ha-nivze) müslüman saçmalayarak anlamadığı şeylerden konuşuyor. Aptallığına başlarken Yehuda'nın gelişiyle, Reuven'in ise kardeşleri Dan ve Naftali'nin annesiyle zina ettiğini dile getirerek Tevrat'ta rezil şeylerin yer aldığını söylüyor. Her ne kadar aptala ahmaklığına göre cevap vermek gerekmeseydi ve ona cevap vermek herkes için çok basit olsa da, hatta bebekler bile cevap verebilecekken, ben yine de onun iddialarını cevaplayacağım. Böylece o ve onu takip edenler kendilerini âlim zannetmesinler ve hak yerini bulsun.¹²

Bu satırlardan hareketle ilk akla gelen soru, İbn Adret'in cevaplamaya değmez demesine rağmen bu hususta neden özel bir risâle kaleme aldığıdır. Muhtemelen bunda, yukarıda ifade edildiği üzere, yahudi cemaati arasında oluşacak şüpheleri izale etme düşüncesi etkili olmuştur.

İbn Adret'in risâlesinin göze çarpan en önemli özelliği, İbn Hazm'a yönelik hakaretlerdir. O, İbn Hazm için "deli" (meşuga'), "kafası karışmış" (mevulbal

10 Martin Schreiner, "Die Apologetische Schrift des Salomo b. Adret gegen einen Muhammedaner", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 48 (1894), s. 39-42. Modern dönem araştırmacıları da İbn Adret'in muhatabının İbn Hazm olduğu hususunda hemfikirdirler (bk. Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah", s. 222-25; Adang, "A Jewish Reply to Ibn Hazm", s. 180-83). Adang'ın makalesi başta olmak üzere, yukarıda zikredilen makalelerde, İbn Adret'in bu risâlesi tamamen veya kısmen incelenmektedir. Fakat makalelerde İbn Adret'in cevaplarının, İbn Hazm'daki tekabüllerine yapılan atıflar çok sınırlıdır. Ayrıca yazarlar, İbn Adret'in ifadelerini değerlendirmekten ziyade sadece nakletmektedir. Örneğin Adang, makalenin ya bire bir alıntı şeklinde ya da kendi cümleleriyle metnin aktarımı olduğunu ifade etmektedir (bk. Adang, "A Jewish Reply to Ibn Hazm", s. 185, dipnot 30).

11 Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah", s. 223; Adang, "A Jewish Reply to Ibn Hazm", s. 182-83.

12 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 59.

ha-moah), “aptallıkta sınır tanımayan” (sahal şe-eyn kets le-sihluto), “beyni sulanmışlardan birisi” (ehad mi-meşubeşey ha-daat), “beyinsiz” (haser ha-moah), “ondan önce hiç kimse ondaki gibi bir beyin hastalığı seviyesine ulaşamadı” (lo kadmo adam le-hagia el tahlit holi ha-moah kmoto), “aşâğılık” (ha-nivze) gibi ifadeler kullanılmaktadır.¹³ Bu hakaretlerin fazlalığı ve ağırlığı risâlenin içeriğini gölgede bırakmaktadır. Burada akla gelen ilk soru, İbn Adret'in bu kadar ağır hakaretlere neden ihtiyaç duyduğudur. Bu sorunun cevabını, İbn Hazm'ın Yahudilik'le ilgili eleştirilerinde bulmak mümkündür. Zira İbn Hazm da yahudiler ve Tevrat'taki anlatımlar için ağır ifadeler kullanmaktadır.¹⁴ Bu ifadeler göz önünde bulundurulduğunda İbn Adret'in neden bu denli hakaret ifadeleri kullandığı daha iyi anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı dönemde İbn Adret'in, Yahudiliğe karşı eleştiriler yönelten Katolik bilgin Ramon Marti'ye cevap olarak yazdığı risâlede hakaret ifadesi kullanmadığı görülmektedir.¹⁵ Bu da İbn Adret'in tahkir edici üslûbunda İbn Hazm'ın ağır ifadelerinin etkili olduğu iddiasını güçlendirmektedir.¹⁶

İbn Hazm'ın İddialarına Cevaplar

İbn Adret risâlenin başlarında Tevrat'ın hıristiyanlar ve müslümanlar tarafından algılanışına yönelik bilgiler vermektedir. Ona göre hıristiyanlar ve müslümanlar, Tevrat'ın Sinâ'da Allah tarafından Mûsâ'ya verildiğini ve ondan da İsrail halkına aktarıldığını itiraf etmektedirler. İbn Adret bu durumu, “Diğer din mensuplarından bunun aksini söyleyeni ve bu esasları inkâr edeni duymadık, hıristiyanlar ve müslümanların tamamı şüphe duymadan bu konuda hemfikirdirler” ifadeleriyle dile getirmektedir.¹⁷ Burada ilginç bir iddia söz konusudur. Tevrat'ın Sinâ dağında Mûsâ'ya verildiği noktasında müslümanlar

13 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 59, 61, 62, 63, 100.

14 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 203, 205, 208-11, 216, 218, 220, 224-25, 228, 235, 242, 245, 247, 249, 252, 259, 263, 269, 279, 283, 303, 309, 321.

15 Perles, *Salomo ben Abraham ben Adereth*, s. 24-56 (İbrânice bölüm). Ayrıca bk. Harvey J. Hames, “A Jew amongst Christians and Muslims: Introspection in Solomon Ibn Adret's Response to Ibn Hazm”, *Mediterranean Historical Review*, 25/2 (2010), s. 212.

16 Hames, Ramon Marti'nin de *Pugio Fidei*'de yahudilere benzer hakaretler yönelttiğini, fakat İbn Adret'in bu eleştiri ve tahkirlere doğrudan Ramon Marti'ye yazdığı reddiyede değil de İbn Hazm'a yazdığı reddiyede cevap verdiğini, bu anlamda İbn Hazm'ın “paravan” olarak kullanıldığını düşünmektedir. Kanaatimizce İbn Adret'in başta Ramon Marti'nin kendisi olmak üzere, hıristiyanlara yönelik yazdığı reddiyede hakarete yer vermeyip İbn Hazm'a yazdığı risâlesinde fırsatı değerlendirdiğini iddia etmek isabetli değildir (İddia için bk. Hames, “A Jew amongst Christians and Muslims”, s. 207-12; ayrıca bk. Jeromy Cohen, “The Christian Adversary of Solomon Ibn Adret”, *The Jewish Quarterly Review*, 71/1 [1980], s. 48-55).

17 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 60.

ve hıristiyanlar, yahudilerle aynı inanca sahiptir. Fakat Tevrat'ın daha sonra İsrâiloğulları'na aktarılması noktasında müslümanların inancı yahudilerden ve hıristiyanlardan farklıdır. Bilindiği üzere müslümanlar Tevrat'ın orijinal metninin korunmadığına inanmaktadır. Bundan dolayı Zucker, İbn Adret'in Tevrat'ın korunmuşluğuyla ilgili bu ifadelerini esas alarak risâlenin İbn Adret'e ait olma ihtimalini sorgulamaktadır. Zira 1310 yılında hayatını kaybeden İbn Adret'in kendinden önceki zengin reddiye literatüründen haberdar olmaması zayıf bir ihtimaldir.¹⁸ Roth ise İbn Adret'in Arapça bilmediği için reddiye literatüründen haberdar olmadığını ve bu yüzden bu ifadeleri kullandığını dile getirmektedir.¹⁹ Ancak Roth'un iddiası da güçlü değildir. Çünkü reddiye literatüründen haberdar olmak için Arapça bilmeye gerek yoktur. En azından onun bu risâleyi bir müslümanın [İbn Hazm'ın] iddialarına cevap olarak kaleme aldığı söylemesi bunu göstermektedir. Bu durumda İbn Adret'in sözlerinden muhtemelen Hz. Mûsâ'nın Tevrat'ı Allah'tan aldığı şekliyle İsrâiloğulları'na aktarmasını kastettiği anlaşılmaktadır.

İbn Adret'e göre Tevrat'ın tahrif edildiğini iddia etmek, aklın kabul edeceği bir şey değildir. Çünkü Tevrat, eşsiz bir dil yapısına sahiptir. İbn Adret, bu konuda şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Bu beyinsiz [haser ha-moah] deli adam, nasıl olur da Kutsal Kitap hakkında tahrif iddiasında bulunur! Oysa bu kitap gramer yapısında mükemmeldir. Onun dil seviyesine hiçbir dilde ve millette benzer bir kitap erişmemiştir. Bu durum onun körlüğünden, sersemliğinden ve kendisine hâkim olan beyin hastalığından ileri gelmektedir.²⁰

Yukarıdaki ifadelerde ilginç bir ayrıntı dikkat çekmektedir. Tevrat'ın gramer yapısının mükemmel oluşu ve onun dil seviyesine hiçbir kitabın erişemediği iddiası, İslâm geleneğindeki 'icâzü'l-Kur'an anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Bilindiği üzere İslâm inancına göre Kur'an; bir sûresinin, hatta bir âyetinin bile benzeri getirilemeyecek bir kitaptır.²¹ Kur'an'ın taklit edilemezliği konusu, bazı yahudi bilginler tarafından da eleştiri konusu yapılmaktadır. Örneğin Yehuda Halevi, Arap olmayanlar için Kur'an'ın 'icâzının bir şey ifade etmediğini, bu insanlar için herhangi bir Arapça metin ile

18 Bk. Moshe Zucker, "Berurim be-Toldot ha-Vikuhim še-ben ha-Yahadut ve ha-İslâm", *Festschrift Armand Kaminka zum siebzigsten Geburtstag* (Vienna: Verlag des Wiener Maimonides-Instituts, 1937), s. 43, dipnot 1.

19 Bk. Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah", s. 223.

20 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 63.

21 el-Bakara 2/23; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.

Kur'an'ın aynı etkiyi göstereceğini iddia etmektedir.²² İbn Adret ise ilginç bir şekilde Kur'an'ın icâzı için söylenen ifadeleri Tevrat için kullanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tevrat'ın icâzını gündeme getirerek nesh ve tahrif iddiasını reddetme, diğer yahudi bilginlerde rastlanan bir durum değildir. Burada dikkat çeken husus, İbn Adret'in Tevrat'ın dil ve gramer yapısını vurgulayarak benzerinin hiçbir dil ve millette ortaya konmamış olduğunu iddia etmesidir. Yoksa Tevrat'ın her bir âyetinin muhteşemlik barındırması, her kıssanın bir hikmetinin bulunması gibi diğer hususlar, başta İbn Meymun olmak üzere, birçok yahudi bilgin tarafından da dile getirilmiştir.²³

İbn Adret takip eden satırlarda İbn Hazm'ın şahsına yönelik eleştirilerini devam ettirmektedir. İbn Adret'in nakline göre İbn Hazm, Tevrat'ta yahudi din bilginlerinin bile reddedemeyeceği çelişkiler tespit etmiştir. O, İbn Hazm'ın ifadelerini şu şekilde aktarmaktadır:

Bu deli adam [meşuga' = İbn Hazm], bundan başka Tevrat'ta din bilginlerinin reddedemeyeceği pek çok çarpıklık ve çelişki bulunduğunu iddia etmektedir. O, ayrıca bu çelişkileri bulduğu için böbürlenip kendisinden önce kimsenin bu çelişkilere dikkat çekmediğini, iddialarıyla da hahamlarımızı sıkıştırarak kafalarını karıştırdığını iddia etmektedir.²⁴

İbn Adret, yukarıda zikredilen hakaret ifadelerinden sonra İbn Hazm'ın iddialarını sıralamaktadır. Buna göre Tevrat'ta Musa'nın soy kütüğü anlatılmakta ve Ya'küb'un oğlu Levi'nin üç oğlundan bahsedilmektedir. Bunlar Gerşon, Kehat ve Merari'dir. Gerşon'un iki, Kehat'ın dört, Merari'nin ise iki oğlu olmuştur.²⁵ İbn Adret, Tanrı'nın Mısır çıkışı Levilioğulları'nın bir aylık ve daha büyük yaştaki bütün erkeklerinin sayılmasını emrettiğini; sayım sonunda Levi'nin üç oğlundan Gerşon'un ailesinde 7500, Kehat'ın ailesinde 8600, Merari'nin ailesinde de 6200 erkeğin mevcut olduğunu tespit edildiğini dile getirmektedir.²⁶ Tanrı'nın 30 ile 50 yaş arasındaki erkekleri de saydığını belirten İbn Adret, Kehat ailesinden bu özelliğe uyan erkeklerin sayısının da 2750 kişi olduğunu belirtmektedir.²⁷ İbn Adret, meşuga'n (deli = İbn Hazm) bu durumun imkânsız olduğunu ve dört oğlundan nasıl

22 Yehuda Halevi *Kitâbü'r-Red ve'd-delil fi'd-dini'z-zelil*, haz. David Baneth (Jerusalem: Hotsa'at sefarim 'al shem Y. L. Magnes 1977), 1:6, s. 9.

23 İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Yosef Kafih (Yeruşalayim: Mosad ha-Rav Kook, 1963-68), IV, 214-15.

24 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 63.

25 Çıkış, 6:16-25; İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 64. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 265-66.

26 Sayılar, 3:17-34; İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 64. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 266-67.

27 Sayılar, 4:36.

olup da bu kadar geniş bir aile ortaya çıktığını sorguladığını aktarmaktadır.²⁸ O, bu iddialara şu şekilde cevap vermektedir:

Derim ki, bulduğunu iddia ettiği meseleleri daha önce kimsenin fark etmediğini dile getirerek övünmesi noktasında doğru söylüyor. Çünkü ondan önce hiç kimse ondaki gibi bir beyin hastalığı seviyesine ulaşamadı. Hahamlarımızın onun deliliğine cevap sırasında kafalarının karıştığı iddiasına gelince, ya hahamlarımıza iftira atıyor ya da yalan söylüyor. Çünkü hahamlarımızdan birisiyle asla muhatap olup konuşmamıştır. Bu deliye sorarım: Eğer meseleyi mümkün ve makul açısından düşünüyorsan, kim sana gidip daha az garip olana sarılıp da bundan birkaç kat daha fazla garip olan şeyleri yakalamana engel oldu? Eğer bu kitaba baksaydın, görür ve bilirdin ki diğer kabilelerdeki şaşırı artış, Levi kabilesindekinden daha fazladır.²⁹

İbn Adret, bu sözlerden sonra Reuven ve Yehuda kabilelerinin sayılarından bahsetmekte ve İbn Hazm'ın bu iki kabiledaki nüfus artışlarını bırakıp Levi kabilesine odaklanmasıyla alay etmektedir. O, İsrâiloğulları'nın sayıları ile ilgili uzun açıklamalar yaptıktan sonra müslüman kralların ve vezirlerin birçok kadından pek çok çocukları olduğunu, buna rağmen müslümanlar arasından bu durumu garipseyip imkânsız ve kabul edilemez bulan birisinin çıkmadığını dile getirmektedir. İbn Adret, Tevrat'taki bilgileri ancak kalbinde yalana karşı bir eğilim olanın ve Hz. Mûsâ'nın sözlerini inkâr etmek isteyenlerin sorgulayacağını ifade etmektedir.³⁰

İbn Adret'in çok eşlilikle ilgili ifadeleri, Ortaçağ'da yahudi ve hıristiyan bilginler tarafından sıkça dile getirilen konulardandır. Fakat İbn Adret'in bütün müslümanları ifade etmeyip kralların ve vezirlerin çok eşli olduklarını dile getirmesi, çok eşlilikten ziyade câriye uygulamasını kastettiğini akla getirmektedir. Fakat bu durum, Tevrat'ta İbrâni ataları olarak bilinen İbrâhim ve Ya'kûb'da da görülmektedir. Örneğin Hacer, Tevrat'ta Hz. İbrâhim'in câriyesi olarak anlatılmaktadır.³¹

Daha önce de işaret edildiği üzere, İbn Hazm'ın Tevrat'a yönelttiği eleştirilerden biri de Tevrat'taki ahlâka aykırı anlatımlardır. Bu anlatımlardan Yehuda'nın, gelini Tamar ile,³² Reuven'in, babasının câriyesi Bilha ile³³ ve

28 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 64-65. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 269-70.

29 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 65.

30 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 69.

31 Tekvin, 16:1-7.

32 Tekvin, 38:1-30. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 237.

33 Tekvin, 35:22. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 234.

Lût'un da kızlarıyla birlikte olması³⁴ en öne çıkanlardır. Tevrat'ın anlatımına göre Yehuda oğlu Er için Tamar adında bir kadın almıştı. Er, kötü işler yaptığı için Tanrı onu öldürdü. Yehuda da Er'in kardeşi Onan'a Tamar'la evlenip kardeşinin soyunu devam ettirmesini söyledi. Onan, Tamar'la evlenmesine rağmen, çocuk yapmamak için azl yaptığından Rab onu da öldürdü. Bunun üzerine Yehuda, gelini Tamar'dan babasının evine dönmesini istedi. Yehuda'nın karısı öldü ve Yehuda karısının yasını tuttuktan sonra Timna bölgesindeki sürülerinin yanına gitti. Bunu haber alan Tamar, üzerindeki dul giysilerini çıkararak yüzünü peçeyle örtüp fahişe kıyafetine büründü. Yehuda, Tamar'ı tanıyamadı ve onunla yattı. Tamar, hamile kaldı ve ikiz çocuğu oldu.³⁵ Olayı yorumlayan İbn Adret, Tevrat'ta anlatılan her olayda bir hikmet ve amaç gözetildiğini ileri sürmektedir. Ona göre bazen teşvik bazen de uyarı amacı taşıyan bu anlatımlar, muhatabı ilgili konuda yönlendirmek içindir. Bu çerçevede Yehuda ve Tamar kıssası da İsrâiloğulları arasında kayınbiraderle evlilik (yivum) yasaının tesisini amaçlamaktadır.³⁶ Ancak burada dikkat çeken husus, İbn Adret'in bu olayın gayri ahlâkî oluşu ve Allah'ın kitabında bulunuşuyla ilgili yorumda bulunmaktan kaçınıp sadece hikmeti üzerinde durmasıdır.

Gayri ahlâkî olduğu iddia edilen anlatımlardan bir diğeri de Reuven'in, babası Ya'küb'un câriyesi Bilha ile birlikte olmasıdır. İbn Adret, diğer cevaplarından farklı olarak bu eleştiriye bir hikmet ve amaç arayarak değil, bu iddiayı doğrudan reddederek cevap vermektedir. Ona göre Tevrat'taki ilgili pasajlar yanlış yorumlanmaktadır. İbn Adret'e göre Reuven, Bilha ile cinsel ilişkide bulunmamıştır, sadece yatağını karıştırmış ve Bilha'nın yatağında yatmıştır. İbn Adret, bu iddiasını Talmud'dan bir ifadeyi esas alarak temellendirmektedir. Talmud, Reuven'in günah işlediğini söyleyenlerin yanlış olduklarını belirtmektedir.³⁷ İbn Adret, ayrıca Ya'küb'un ilk oğulluk hakkını (behor) Reuven'den alıp Yûsuf soyuna vermesinin, Bilha konusu ile bir ilgisi olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bu tercih, onun Yûsuf'a duyduğu özel sevgiden kaynaklanmaktadır.³⁸

İbn Hazm tarafından eleştiri konusu yapılan ve İbn Adret tarafından zikredilen bir diğer olay da Lût'un, iki kızıyla birlikte olmasıdır. Tevrat'ın anlatımına göre Lût ve iki kızı Sodom ve Gomore'den kurtularak bir dağa yerleşmiş

34 Tekvin, 19:30-38. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 223-24.

35 Tekvin, 38:1-30.

36 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 73. Buna göre, erkek çocuğu olmadan ölen kardeşin eşini (yenge) diğer kardeşlerden birisinin nikâhlanması gerekmektedir.

37 *Talmud Bavli*, Şabat 55^b.

38 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 74-75.

ve bir mağarada yaşamaya başlamışlardı. Büyük kız küçüğüne, insan neslinin tükeneceğini ve babalarından başka dünyada erkek kalmadığını söyleyerek sırasıyla babalarıyla yatmaları ve çocuk yapmaları gerektiğini söyledi. Sonra da babalarına içki içirerek sarhoş olmasını sağladılar ve sırasıyla yatarak babalarından hamile kaldılar. Büyük kızdan doğan çocuk Moavlılar'ın, küçük kızdan doğan çocuk da Ammonlular'ın atası kabul edildi. Tevrat'ın nakline göre Lût sarhoş olduğundan kızlarıyla yattığının farkında değildi.³⁹ İbn Adret'e göre Lût kıssasındaki hikmet, içkiyi itidalli içmeye teşvik etmek, yani ne yaptığını bilmeyecek kadar içilmesinden sakındırmaktadır. Ayrıca ona göre Lût'un kızları çok ulvî bir ihtiyaçtan dolayı böyle bir şeye başvurmuşlardır. Bu da insan neslini devam ettirmektir.⁴⁰ İbn Adret burada da kıssanın yüz kızartıcı olmasıyla değil, hikmeti ve amaçlarıyla ilgilenmektedir.

İbn Hazm eserinde yukarıda zikredilen olayları yüz kızartıcı ve Allah'ın kitabında yer alması mümkün olmayan anlatımlar olarak nitelemektedir.⁴¹ Gerek Ortaçağ'da gerekse günümüzde yahudiler tarafından bu anlatımlar için farklı izahlar yapılmıştır. Bu izahların savunmacı bir tarzda ve tatmin edici olmaktan uzak olduğu dikkat çekmektedir.⁴² Örneğin, günümüz yahudileri de Lût'un kızlarıyla birlikte olmasını, onun sarhoş olup olayın farkında olmayışı gibi sebeplere ve insan neslinin devamı gibi amaçlara bağlamaktadır. Konuyla ilgili dikkat çekici bir değerlendirme de Yahudilik'ten İslâm'a geçen Samuel b. Yahya el-Mağribî (ö. 1175) tarafından yapılmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere, Lût'un kızlarından olan çocuklardan biri Moavlılar'ın, diğeri de Ammonlular'ın atası kabul edilmektedir. Mağribî'ye göre bu olayın Tevrat'a sokuşturulmasının asıl nedeni, Moav ve Ammon kabilelerine olan düşmanlıktır. Böylece bu kabileler tahkir edilmiş ve kökenleri gayri meşrû gösterilmiştir.⁴³

İbn Adret'in, İbn Hazm'ın eleştirilerine cevap verdiği bir diğer husus, Tevrat'ın halk arasında yaygın olmadığına dair iddiadır. Bilindiği üzere İbn Hazm, Tevrat'ın din adamlarının tekeline olduğunu, bu yüzden de halkın doğrudan Tevrat'a ulaşamadığını belirtmektedir. İbn Hazm ayrıca Tevrat'ın bir nesilden diğerine aktarılmasının da sağlıklı olmadığını ileri sürmektedir.

39 Tekvin, 19:30-38.

40 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 72.

41 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 223-24, 234, 237.

42 Bk. Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah", s. 225.

43 Semev'el b. Yahyâ el-Mağribî, *İfhâmül-yehûd*, haz. Moshe Perlmann (New York: American Academy for Jewish Research, 1964), s. 59-62. Daha geniş analiz için bk. Mehmet Katar, "Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/1 (2007), s. 57-76.

İbn Adret konuyla ilgili izahlarına geçmeden önce İbn Hazm'ın iddialarını sıralamaktadır. O, deli adam (meşuga⁴⁴) diye bahsettiği İbn Hazm'ın, İsrâil toplumunda bin yıldan fazla bir süre dinî anlamda çözülme yaşadığını, kralların peygamberleri ve din adamlarını öldürdüğünü, putlara taptığını iddia ettiğini nakletmektedir. İbn Adret, İbn Hazm'dan Tevrat'la ilgili başka bilgiler de nakletmektedir. Buna göre Kral Yehoahaz [krallığı: MÖ. 609, 3 ay], Tevrat'tan Tanrı'nın isimlerini silmiş, Kral Yehoyakim [krallığı: MÖ. 609-598] ise Tevrat'ı yakmıştır. Ayrıca Tevrat uzun bir süre kaybolmuş, Ezra onu yeniden yazmıştır.⁴⁴ İbn Adret, İbn Hazm'ın bu iddialarını da sağlıklı bulmaktadır. Ona göre İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi Tevrat, İsrâil halkı arasında bulunmayan bir kitap değildir. O, bu iddialara şu şekilde cevap vermektedir:

Derim ki, onun sözleri⁴⁵ aptallıktır. Çünkü Tevrat'la ilgili söylediklerinde hatalıdır. Tevrat'ta denilmiştir ki: "Mûsâ yasanın sözlerini eksiksiz olarak kitaba yazmayı bitirince, Rabb'in Ahit Sandığı'nı taşıyan Levililer'e şu buyruğu verdi: Bu yasa kitabını alın, tanrınız Rabb'in Antlaşma Sandığı'nın yanına koyun. Orada size karşı bir tanık olarak kalsın."⁴⁶ Zannediyor ki Tevrat sadece Levililer'in elindeydi ve İsrâil halkının elinde yoktu. Bu konuda tam bir yanlışta, zira o dönemde Tevrat herkeste mevcuttu. Yazılmıştır ki "Mûsâ bu yasayı yazıp Rabb'in Ahit Sandığı'nı taşıyan Levili kohenlere ve bütün İsrâil ileri gelenlerine verdi."⁴⁷ Onlar Tevrat'ın öğreticisi durumundaydılar ve halka Tevrat konusunda rehberlik edip açıklıyorlardı. Bu durum her din için geçerlidir. Çünkü bir dinin bütün fertlerinin, inanç ve dinle ilgili kitaplarının tamamını bilmesi mümkün değildir. Sadece ileri gelenler, din adamları, bilgi sahipleri, kitap ehli halkın geri kalanını öğreterek bilgilendirirler. Bu kadar fazla sayıda insanın -ki bunlar hahamlar olarak düşünülmektedir- dini tahrif etmesi söylenemez. Ayrıca Mûsâ'nın herkese tek tek Tevrat nüshası vermesi mümkün değildir. Sadece kohenlere, ileri gelenlere, kitabı bilenlere ve halkın liderlerine vermiştir. Bir de Ahit Sandığı'nın yanına koymaları için Levililer'e vermiştir. Bunları emirler yazıldığı şekliyle bilinsin diye yapmıştır. Ardından da herkes isteğine göre gelir ve kendisine bir nüsha yazar, onu okur ve çocuklarına öğretirdi. Yazılmıştır ki "Onları çocuklarınıza öğretin."⁴⁸ Ayrıca her kral da kendisi için bir nüsha yazmak zorundaydı.⁴⁹

44 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 75-77. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 288-301.

45 Tevrat'ın tek bir nüshasının olduğu ve halkın elinde olmadığı iddiası.

46 Tesniye, 31:24-26.

47 Tesniye, 31:9.

48 Tesniye, 6:7.

49 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 78-79.

İbn Adret, yukarıdaki açıklamalarından sonra konuyu detaylandırarak izah etmeye devam etmektedir. O, bu iddiaları ortaya atanın (İbn Hazm) Yehoyakim'in Tevrat'ın tamamını yaktığını, Tevrat'ın uzun süre kaybolduğunu ve Ezra'nın onu yeniden yazdığını, yahudilerin bile itiraf ettikleri iddiasını, "Bu, bize atılmış bir iftiradır, bunu itiraf etmedik ve etmeyeceğiz de. Bilakis tam tersini söylüyoruz. Gerçek şudur ki, Tevrat'ın bir harfi bile unutulmamış ve unutulmayacaktır" cümleleriyle reddetmektedir.⁵⁰

İbn Adret'in Tevrat'ın asırlar boyunca geçirdiği serüvenle ilgili ifadeleri savunmacı niteliğe sahip olup ilmî gerçeklikten uzaktır. Tevrat'ın derlenme sürecinde unutulması, yakılması ve Ezra'nın Tevrat'ı yeniden kaleme alması gibi ayrıntılar bizzat yahudilerin kendi kaynaklarında yer almaktadır. Özellikle Yehuda krallarının Tevrat'a yönelik icraatları bu çerçevede zikredilebilir. Örneğin, Kral Ahazyia [krallığı: MÖ. 842-841], Tevrat'tan Tanrı'nın isimlerini çıkartmıştır.⁵¹ Kral Amon [krallığı: MÖ. 642-640], Tevrat'ı yakmış, Menaşe [krallığı: MÖ. 687-642] Tevrat'tan Tanrı'nın isimlerini silmiş, Kral Ahaz [krallığı: MÖ. 742-726] ise Tevrat'ı mühürlemiştir.⁵² Bu bilgilerin Talmud'da yer alması, yahudilerin bu bilgilere inandıklarını, yani bunları itiraf ettiklerini göstermektedir. İbn Adret gibi bir yahudi din bilgininin bu bilgilerden haberdar olmaması mümkün değildir. Buna rağmen onun, bu iddiaları yahudilere atılmış bir iftira olarak değerlendirmesi, dindaşlarını rahatlatma ve konuyu saptırma olarak nitelenebilir.

İbn Adret'e göre İbn Hazm, yahudilerin Babil sürgünü sırasında peygambersiz ve lidersiz kaldıklarını, Tevrat'ın da kaybolduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu iddialar doğru değildir. Yahudilerin sürgünde lidersiz kaldıklarını vurgulayan İbn Adret, Tevrat'ın yeniden oluşturulmasını sadece Ezra'ya bağlamanın yanlış olduğunu şu ifadelerle açıklamaktadır:

Şimdi kendi gözlerinle göreceksin ki Babil'de Ezra'dan başka din bilginleri ve peygamberler de vardı. Örneğin, Daniel ve arkadaşları, Mordehay, Zerubavel, Haggay, Zakarya ve Malaki bunlardandır. Bunlar gerçek peygamberdi ve din mensuplarından kimse de onların peygamberliğini inkâr etmemektedir. Onların arasında Tevrat'ın tamamını bilen pek çok hahamdan oluşan bir topluluk vardı. Durum böyle iken, nasıl Tevrat unutuldu deyip Tevrat'ın yeniden oluşturulmasını sadece Ezra'ya bağlarlar?⁵³

50 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 81.

51 TB, Sanhedrin, 102^b.

52 TB, Sanhedrin, 102^b. Detaylı bilgi için bk. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), s. 109-17.

53 İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, s. 101.

İbn Adret'in, Tevrat'ın yeniden oluşturulmasının sadece Ezra'ya bağlanmasına yaptığı eleştiri dikkat çekicidir. İbn Hazm, eserinde Ezra'nın Tevrat'ı yeniden derlediğine dair açıklamalar yapmakta ve Ezra'nın önemini vurgulamaktadır.⁵⁴ Ezra'nın Tevrat'ın derlenmesindeki rolü, yahudi kaynaklarında da zikredilmektedir.⁵⁵ Bu yüzden İbn Adret'in, Tevrat'ın yeniden oluşturulmasının Ezra'ya bağlanmasına yönelik eleştirisi kendi kaynaklarıyla çelişmektedir.

Ezra'nın Tevrat'ın derlenmesindeki rolüne dair bir diğer kaynak da yahudi geleneği içerisinde Rabbânî yahudilerin en sert muhaliflerinden olan Karâîler'in önemli din bilginlerinden Ya'küb el-Kirkisânî'ye (10. asır) aittir. Kirkisânî, *Kitâbü'l-Envâr ve'l-merâkıb* adlı eserinde Rabbânî bilginlerin mevcut Tevrat'ın Mûsâ tarafından getirilen Tevrat olmayıp Ezra tarafından derlendiğine inandıklarını şu sözlerle eleştirmektedir:

Sonra onlar (Rabbânîler) bugün ümmetin (yahudilerin) elinde bulunan Tevrat'ın, Mûsâ aleyhisselâmın getirdiği Tevrat olmadığını, bilakis Ezra tarafından derlenen Tevrat olduğunu iddia ediyorlar. Zira onların iddialarına göre Mûsâ'nın getirdiği Tevrat, yok oldu ve kaybolup gitti.⁵⁶

Kirkisânî, Rabbânîler'in bu düşüncesinin, dinin tamamen çökmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁵⁷ Kelâmcıların Tevrat'ın Mûsâ'ya verilen Tevrat olmadığını iddia ettiklerinde kendilerinin bunu bir yalan ve asılsız iddia olarak nitelediklerini belirten Kirkisânî, müslümanların bu iddialara vâkıf olması durumunda başka bir delile ihtiyaç duymayacaklarını dile getirmektedir.⁵⁸ Kirkisânî'nin bu açıklamaları Rabbânî geleneğin Ezra'ya yüklediği rol açısından önem arz etmektedir. Bu yüzden İbn Adret, Tevrat'ın derlenmesini sadece Ezra'ya bağlanmasını eleştirmekle kendi geleneğini göz ardı etmektedir. İbn Adret'in "sadece" kelimesini kullanması, bu durumu hafifletse de yahudi dinî literatürü her durumda Ezra'yı öne çıkarmaktadır. Ezra'nın dışında Tevrat'ın derlenmesinde emeği geçenler olsa da mevcut literatür göz önünde bulundurulduğunda, bütün bu isimler Ezra'nın gölgesinde kalmıştır.

54 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 298.

55 Babil Talmudu'nda Tevrat'ın unutulduğundan ve Ezra tarafından yeniden derlendiğinden bahsedilmektedir (bk. *Talmud Bavli*, Suka, 20^a; ayrıca bk. Adam, *Tevrat*, s. 121-23).

56 Ya'küb el-Kirkisânî, *Kitâbü'l-Envâr ve'l-merâkıb*, ed. Leon Nemoy (New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939), I:3.3.

57 "... ve hâzâ ıskâtü'd-dîni cümleten".

58 Kirkisânî, *Kitâbü'l-Envâr ve'l-merâkıb*, I:3.3; ayrıca bk. Adam, *Tevrat*, s. 223.

İbn Adret, meşuga‘ (deli = İbn Hazm) olarak nitelendirdiği İbn Hazm’dan hahamların yahudi şeriatına etkileriyle ilgili nakiller de yapmaktadır. Buna göre İbn Hazm, yahudilerin Tevrat’a göre yaşamadıklarını ve mevcut durumda yaptıkları ibadetlerin I. Mabed Dönemi’nde onlara mecbur kılınan ibadetler olmayıp daha sonra hahamlar tarafından icat edildiğini iddia etmektedir. İbn Adret’in naklettiğine göre İbn Hazm ayrıca, bazı emirlerin sadece kutsal topraklarla ilişkili olduğunu, o bölgenin dışındaki yahudilerin bundan muaf olduğunu ifade etmektedir. İbn Adret, İbn Hazm’dan naklettiği bu iddialara yine hakaret cümleleriyle başlayarak cevap vermektedir:

Bu delinin, onu ve deliliklerini takip edenlerin dilleri tutulsun! Dengesizce konuşuyor ve Tanrı’nın Tevrat’ı hakkında saygısızca sözler söylüyor. Öyle ki Tanrı bu Tevrat’ı herkesin hemfikir olduğu üzere, meşhur ve güvenilir peygamberi Mûsâ aracılığıyla verdi. Aynen aldatıcı peygamberlerinin, onlara aldatma yasasını (Torat ha-Ta’tuim=Kur’an) yazdığı hususunda herkesin hemfikir olması gibi.⁵⁹

İbn Adret, devam eden bölümlerde yine “nesh” ve “tahrif” iddiasına değinmekte ve Tanrı’nın bazı emir ve yasakları belli şartlar ve zamanlar için verdiğini, bunun sonucunda olan değişikliklerin doğal olduğunu dile getirmektedir. Sinâ vahyi öncesi herkesin Nûhî sayıldığını belirten İbn Adret, Nûhîler’e verilen yedi emrin çiğnenmesi durumunda ölüm cezası gerektiğini, Tevrat’ın verilmesiyle birlikte emir-yasak ve cezalandırmalarda belli değişiklikler olduğunu belirtmektedir.⁶⁰

Sonuç

Maamar ‘al Yişma‘el, yahudi-müslüman reddiye geleneğinde yahudi bir bilgin tarafından müslümanların iddialarına karşı yazılmış müstakil bir reddiye olması yönüyle önem arz etmektedir. İbn Adret’in cevaplamaya çalıştığı hususlar incelendiğinde, muhatabının İbn Hazm olduğu açıkça görülmektedir. Ayrıca onun, İbn Hazm’ın eleştirilerine yönelik cevaplarını, sert ve savunmacı bir anlayışla yazdığı anlaşılmaktadır. Özellikle hakaret ifadeleri kullanması, onun iddialara ilmî mânada susturucu cevap verme amacından ziyade polemik yapma niyeti taşıdığına işaret etmektedir. Kanaatimizce polemik dilinin kullanılmasının sebebi, sıradan yahudi cemaatini Tevrat’la ilgili şüphelerden uzak tutma arzusudur. İbn Hazm’ı hedef alacak şekilde hakaret ifadelerinin kullanılması ise İbn Hazm’ın eserinde Tevrat ve yahudiler

59 İbn Adret, *Maamar ‘al Yişma‘el*, s. 110-11.

60 İbn Adret, *Maamar ‘al Yişma‘el*, s. 120-30.

hakkında yer alan hakaret ifadelerinden kaynaklanmaktadır. Zira İbn Hazm da yahudiler ve Tevrat hakkında benzer ölçüde ağır ifadeler kullanmaktadır. İbn Adret, bazı konularda eleştirilen hususlara doğrudan cevap vermeyip kaçamak cevaplarla iddiaları savuşturma yolunu seçmektedir. Ayrıca İbn Adret'in bazı değerlendirmelerinde yahudi kaynaklarıyla çeliştiği de görülmektedir. Sonuç olarak, İbn Adret'in bu risâlesi reddiye literatürü açısından önemli bir yere sahipken, İbn Hazm'a verdiği cevaplar açısından tatmin edici olmaktan uzaktır.

Yahudi Din Bilgini Şlomo İbn Adret'in İbn Hazm'a Reddiyesi: *Maamar 'al Yişma'el*

Yahudi-müslüman reddiye geleneğinin en önemli örneklerinden biri Şlomo ibn Adret'e ait *Maamar 'al Yişma'el*'dir. Bu risâle, İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* adlı eserinde Tevrat'a yönelttiği eleştirilere cevap olarak hazırlanmıştır. İbn Hazm, Tevrat'taki gayri ahlâkî anlatımlar, mantık hataları, rakamsal verilerdeki yanlışlıklar gibi değişik konularda eleştiriler sıralamış, İbn Adret de risâlesinde bu eleştirilere tek tek cevap vermiştir. Dikkat çeken husus, İbn Adret'in savunmacı, kavgacı ve tahkir edici bir üslûp kullanmasıdır. Bu makalede İbn Adret'in İbn Hazm'ın eleştirilerine verdiği cevaplar gerek üslûp gerek muhteva açısından ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: İbn Adret, *Maamar 'al Yişma'el*, reddiye, İbn Hazm, nesh, Tevrat, yahudi-İslâm polemiki.

Kādî Abdülcebbar'ın “Sözün Hakikati Teorisi” ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin “Sözdizimi Teorisi” Bağlamında Bir Eleştirisi

M. Taha Boyalık*

Qādhi Abd al-Jabbār's “The Theory of the Reality of Speech” and its Critique in the Context of Abd al-Qāhir Jurjānī's “The Theory of Construction”

In examining the reality of divine speech in the context of Mutazilah's theory of divine attributions, Qādhi Abd al-Jabbār was obliged to consider the reality of human speech as well, due to the fact that the unknown is made to be known through its similarity with the known in the theological methods. In the first and second part, Abd al-Jabbār's theory of the reality of speech is examined in the context of human speech, and his approach to the relationship between language and thought is revealed. In the last part, fundamental criticisms of Abd al-Jabbār's theory are offered, with references to Abd al-Qāhir al-Jurjānī's theory of *nazm*. Based on the theory of Abd al-Qāhir al-Jurjānī, the author claims that Qādhi Abd al-Jabbār's ideas about language and speech are not convincing with respect to linguistics or the philosophy of language.

Key words: Qādhi Abd al-Jabbār, Mutazilah, reality of speech, successive discontinuous voices, utterance, meaning, inner speech, mental speech, relationship between language and thought, Abd al-Qāhir al-Jurjānī, grammatical meanings, grammaticality of speech

Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) geç dönem Basra Mûtezilesi'nin önde gelen temsilcilerindendir. Abdülcebbar Mûtezile kelâmını ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele aldığı *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinde, kelâm tartışmalarıyla irtibatlı olarak dil ve sözün mahiyeti, dilsel delâlet, sözdizimi, sözün üstünlük kriterleri gibi dilbilim, dil felsefesi ve edebiyat eleştirisinin

* Araştırma Görevlisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi.

önemli meselelerine de yer vermiştir. *el-Muğnî*'nin *Halku'l-Kur'ân* başlıklı yedinci cildi¹ söz tartışmasına hasredilmiştir.

Halku'l-Kur'ân cildinde sözün hakikati öncelikle mutlak olarak incelenmiş ve ardından ilâhî sözün hakikati ele alınmıştır. Abdülcebbar bu ciltte beşerî sözün niteliklerini belirleyerek buradaki çıkarımları gaibin şahide kıyası metoduyla ilâhî söze taşıma iddiasında olsa da, onun beşerî sözle ilgili kanaatlerinin Mütezile'nin ilâhî sıfatlar teorisi çerçevesinde şekillendiği görülür. Ona göre diğer ilâhî sıfatlar gibi Allah'ın "mütekellim" sıfatı da ezeli değildir ve bu sıfat zâtî değil fiilidir. Abdülcebbar sözü edilen ciltte, bu Mütezile öğretisine şahid düzleminden bir dayanak sağlamak üzere, beşerî sözün zihni bir varlığı olmadığını ispatlamaya girişmiştir. Ona göre beşerî sözün ilim, irade, düşünce (fikir) gibi zihin içeriklerinin yanı sıra, zihni bir gerçekliği bulunmadığı ve yine düşüncenin zihni söz olarak değerlendirilemeyeceği gösterildiğinde, ilâhî sözün hakikatinin lafızlarda aranması gerektiği de açığa çıkmış olacaktır; çünkü beşerî söz ile ilâhî söz aynı cinstendir. Abdülcebbar bu bağlamda öncelikle sözün tanımı ve nitelikleri üzerinde durmuş, ardından geliştirdiği söz teorisinin kelâmî sonuçlarını muhaliflerinin eleştirisi üzerinden ortaya koymuştur.

Kâdi Abdülcebbar'ın sözün hakikatine ilişkin görüşleri birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların ortak özelliği, meselenin odağına kelâm tartışmalarını yerleştirmeleridir.² Bu tercihin Abdülcebbar'ın asıl maksatlarına

1 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, haz. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1961), VII. Bundan sonraki dipnotlarda esere *Muğnî* şeklinde atıf yapılacaktır. Eserin farklı ciltlerine başvurulması durumunda cilt başlığı ve künye bilgisi sadece ilk kullanımlarda verilecek, sonraki kullanımlarda cilt ve sayfa numarası ile yetinilecektir (Örneğin *Muğnî*, XI, 3).

2 Kâdi Abdülcebbar'ın söz teorisini doğrudan inceleyen eserler arasında şunlar zikredilebilir: J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech* (Leiden: Brill, 1976); Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkîllânî ve Kadî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008). Bu eserlerin ilkinde Kâdi Abdülcebbar'ın ilâhî ve beşerî sözün niteliklerine ilişkin görüşlerine yer verilmekle birlikte, onun kelâm-ı nefsi reddiyesi, dil-düşünce ilişkisi bağlamında yapılandırılarak ele alınmamış, bu konuda değerlendirmelerde bulunulmamıştır. Kelâmî bağlamın ön planda olduğu diğer iki eserde de mesele bu makalede amaçlanan şekilde ele alınmamıştır. Mütezile'nin söz teorisine Cübbâiler özelinde yer veren bir çalışma da Orhan Şener Koloğlu'nun *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011) adlı eseridir. Bu eserin ilgili bölümünde (s. 257-282) Cübbâiler'in konuyla ilgili görüşleri aktarılmış, bu makalenin ikinci ve üçüncü başlıklarında ele alınan meselelere girilmemiştir. Tahsin Görgün'ün "Hüsün-Kubuh Meselesi" (*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 [2001], s. 59-108) üst başlıklı makalesinde, makale her ne kadar doğrudan söz meselesine tahsis edilme-se de, Mütezile'nin dil anlayışına eleştirel bir yaklaşım getirilmiştir.

uygunluk arz ettiği bir gerçektir. Ancak şu da bir gerçektir ki, Abdülcebbâr geliştirdiği söz teorisiyle yalnızca ilâhî sözün hakikatini değil, beşerî sözün hakikatini de açıklama iddiasındadır. Kelâm tartışmalarını merkeze alan çalışmaların aksine, bu makalede Abdülcebbâr'ın söz teorisi, beşerî sözün hakikati sorunu merkeze alınarak incelenecektir. İlk kısımda, Abdülcebbâr'ın varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde sözün tanımı, nitelikleri ve mütekellim (konuşan) sıfatının ne anlam ifade ettiği analitik bir dille ele alınacaktır. Burada kaçınılmaz olarak gündeme gelen bazı kelâm meselelerine kısaca değinilecektir. İkinci kısmın ana konusu, Abdülcebbâr'ın kelâm-ı nefsi reddiyesidir. Bu kısımda meseleyi kelâm ilmi açısından ele alan ikincil literatür tekrarlanmayacak, mesele ikincil literatürde ihmal edildiğini düşündüğümüz beşerî söz ve dil-düşünce ilişkisi bağlamlarında incelenecektir. Bu amaca uygun olarak kelâmî çağrışımları olan "kelâm-ı nefsi" kavramı yerine "zihni söz" ifadesi kullanılacaktır. Makalenin son başlığı altında ise, Abdülcebbâr'ın söz teorisinin dilbilim ve dil felsefesi açısından tatmin edici sonuçlar verip vermediği kısaca tartışılacaktır. Burada, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin sözdizimi teorisinden hareketle, Kādî Abdülcebbâr'ın incelenen görüşlerinin söz geçiğine ve dil-düşünce ilişkisine dair tatmin edici bir açıklama getirmediği iddia edilecektir. İddiaya göre, söz varlığını zihinde bir nispet gözetmeksizin açıklamak mümkün değildir ve sözün hakikatine ilişkin kelâm tartışmalarından bağımsız bir incelemenin sonuçları, kelâm bağlamında, Mütezile'nin değil, Eş'arîler'in söz anlayışının önünü açmaktadır.

1. Söz Nedir?

Abdülcebbâr'a göre "Söz, kendisinde mâkul harflerden oluşan özel bir dizilişin (nizam) hasil olduğu şeydir. Söz iki ya da daha fazla harften oluşur."³ Bu tanımda "harf" kavramı ile çıkış yerlerine göre farklılaşan ses birimleri,⁴ "iki ya da daha fazla harften oluşan özel diziliş" ile art arda gelerek bir dizim oluşturan kesintili sesler,⁵ ardışık kesintili seslerden ibaret olan harflerin

3 *Muğni*, VII, 6. Kādî Abdülcebbâr'a nispetle yayımlanan *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eserde söz, "özel bir dizilişe sahip olan mâkul harflerden hâsıl olan şeydir" ifadeleriyle yukarıdakine benzer şekilde tanımlanmıştır (Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, haz. Ömer Seyyid Azmî – Ahmed Fuâd el-Ehvânî [Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.], s. 306). Eser bundan sonraki dipnotlarda *Muhît* olarak atıf yapılacaktır. Eserin muhakkiki giriş yazısında, eserde tam anlamıyla Abdülcebbâr'ın görüşlerinin yer aldığını, ancak bu görüşlerin bizzat onun tarafından değil öğrencisi İbn Mettaveyh (ö. 469/1076) tarafından derlenip kaleme alındığını tespit etmiştir (bk. *Muhît*, s. 7-10).

4 *Muğni*, VII, 6-7.

5 *Muğni*, VII, 6-7, 21-23. Bu bağlamda Abdülcebbâr'a "vekâ" gibi lefif fiillerin emir

“mâkul” olmasıyla ise harflerin ve onlardaki özel dizimin işitme yoluyla zorunlu olarak, yani insanın kendini alıkoyamayacağı bir şekilde bilinmesi⁶ kastedilmektedir.

Tanımında söz ile ardışık kesintili sesleri eşitleyen Abdülcebbar’a göre bunların ayrı cinsler olması düşünülemez. Ses ile söz arasındaki ilişki kadir ile fiil, kudret ile fiil, ilim ile muhkem fiil, ilim ya da irade ile emir arasındaki ilişkiden farklıdır. Bunlardan ilkinin varlığı ikincisinden bağımsız olarak düşünülebilirken, söz ile kesintili sesler böyle değildir. Kâdi, seslerin söz olmaksızın var olabildiği itirazını, burada sözle bir tutulanın mutlak olarak ses değil, nizam içindeki kesintili sesler olduğunu belirterek yanıtlar. Mesela, sert cisimlerin çarpışmasıyla ses çıktığı halde, kesinti gerçekleşmediğinden bu ses söz olarak değerlendirilemez.⁷ Abdülcebbar bu görüşleriyle yazı ve ezberin de söz olduğunu düşünen Ebû Ali el-Cübbârî’ye (ö. 303/916) muhalefet etmektedir. Ona göre yazı, kesintili seslerden ibaret olan sözün emareleri, ezber ise sözün keyfiyetinin bilinmesidir.⁸

Ancak kesintili seslerin yalnızca insanlar tarafından çıkarılmadığı bilinmektedir. Kuşlar ve diğer hayvanlar da seslere kesinti vermektedir. Abdülcebbar yukarıdaki haliyle söz tanımının kuş sesleri gibi bir nizam teşkil eden her türlü kesintili sesi içine aldığı kabul etmekle birlikte, örfen söz kavramının bir anlam ifade eden (müfid olan) ya da kasıtlı söylenmediğinden dolayı anlam ifade etmese de dilsel belirlemeye konu olmuş olan kesintili sesleri ifade etmek üzere kullanıldığını belirtir.⁹ İnsanın örfen söz sayılan kesintili sesleri çıkarabilmesi için dil organının gelişimini tamamlamış olması gerekir. Çocuk konuşma aleti olan dili kullanamadığından ya da bu alet onda oluşumunu tamamlamadığından konuşamamaktadır.¹⁰

Sözün dilsel belirlemeye konu olan ardışık kesintili sesler olarak tanımlanması, söz araştırmasının ilk adımıdır. Abdülcebbar sonraki adımlarda kesintili seslerden ibaret olan sözün ne tür bir varlık olduğunu ve bu varlık türünün belli başlı niteliklerini tartışır. Kâdi, mevcudun Allâh Tealâ ve âlem olarak tasnifindeki âlem kısmını maddî cevherler / cisimler ve onlara

formunun bir söz olmasına rağmen tek harften oluştuğu itirazı getirilmiştir. Ona göre bu tür kullanımlarda hazif bulunmaktadır ve asla itibar edilmelidir (bk. *Muğni*, VII, 9-10).

6 *Muğni*, VII, 43; *Muhît*, s. 306.

7 *Muğni*, VII, 21-23.

8 *Muğni*, VII, 7, 23, 31-32; *Muhît*, s. 312. Ebû Ali el-Cübbârî’nin bu konudaki görüşleri için bk. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 272-82.

9 *Muğni*, VII, 6.

10 *Muğni*, VII, 7, 22.

ilişen arazlardan ibaret gördüğünden, onun düşüncesinde felsefi anlamda bir ruh-beden ayırımına ve Allah dışında maddî olmayan bir varlık ispatına yer yoktur.¹¹ Allah ne cevher ne de araz, zamanla var olan mevcutlar ise ya cevher ya da arazdır. Allah zâtından dolayı mevcutken, Allah dışındaki bütün varlıklar bir fâil tarafından zaman içinde varlığa getirilmiştir. Bütün cisimler ve bazı arazlar yalnızca Allah'ın fiilleriyle, bazı arazlarsa insanın fiilleriyle de varlığa gelebilmektedir.¹²

Allah dışındaki tüm varlıklar gibi söz de cevher ya da araz olmalıdır. Kādî, maddenin bölünmez parçaları olan atomlardan oluşan¹³ cevherlerin / cisimlerin temel niteliklerini göz önüne alarak sözün bir cevher olma ihtimalini tartışır. Ona göre, cevherlerden farklı şekilde idrak edilen, cevherlerin aksine varoluşunda bir süreklilik bulunmayan, arazlara konu olmayan ve beşerin güç yetirebildiği bir varlık türü olan sözün, cevher olmadığı açıktır.¹⁴ Şu halde taksim gereği söz bir araz olmalıdır.

11 Abdülcebbar'a göre ruh da beden gibi bir cevherdir ve rüzgâr cinsinden olup bedene girip çıkan nefesten başkası değildir (*Muğni: et-Teklif*, haz. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalim en-Neccâr [Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1965], XI, 331-38). Yine melek ve şeytan gibi varlıklar da gözlerimizden çıkan ışınların yetersizliğinden dolayı idrak edemediğimiz rakik cisimlerdir. Tek başına bir atom, karanlık ve gözden çıkan ışınlar da Allah'ın yarattığı latif cisimlerden ibarettir. Bu konuda bk. *Muğni: Rü'yetü'l-bârî*, haz. Muhammed Mustafa Hilmî – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.), IV, 117-22; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, haz. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), s. 259 (D. Gimaret, muhakikler tarafından Abdülcebbar'a nispetle neşredilen bu eserin Abdülcebbar'ın öğrencisi olan Kıvâmu'ddin Mankdîm [ö. 425/1033] tarafından kaleme alındığını iddia etmiştir. Ancak eser Abdülcebbar'ın düşünce sistemine tam anlamıyla uygunluk arzettiğinden, bu iddianın gerçekliği durumunda bile Abdülcebbar'ın düşüncelerini yansıtma bağlamında istifadeye açıktır. Esere bundan sonra *Şerh* şeklinde atıf yapılacaktır. Gimaret'in sözü edilen iddiası hakkında bk. Yusuf Rahman, "The Miraculous Nature of Muslim Scripture : A Study of 'Abd al-Jabbâr's i'jâz al-Qur'ân", *Islamic Studies*, 35/4 [1996], s. 412).

12 Abdülcebbar'ın anlayışında fiil türleri fâilin kudreti cihetinden şöyle tasnif edilir: "Fiiller insanın güç yetirebildikleri ve güç yetiremedikleri olarak ikiye ayrılır. On üç fiil cinsine güç yetiremeyiz. Bunlar: cevher, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret ve fenâdır. (...) İnsanın güç yetirebildiği fiil cinsleriyse on kısımdır. Bunlardan beşi organların fiilleri (ef'âlül-cevârih), diğer beşi kalbin fiilleridir (ef'âlül-kulûb). Organların fiilleri şunlardır: ekvân (var oluş modları: sükûn-hareket, ictimâ-iftirâk), i'timâdât (itme / basınç), te'lifât, sesler, elem. Kalbin fiilleri ise şunlardır: i'tikadlar, iradeler, kerahetler, zanlar, nazarlar (*Şerh*, s. 89-90)."

13 *Şerh*, s. 217.

14 *Muğni*, VII, 24-27.

Kādî Abdülcebbar, sözün cinsi olan sesin de aralarında bulunduğu 21 araz türü belirleyerek bunları beş duyuyla idrak edilebilen-idrak edilemeyen, var olduktan hemen sonra yok olan-zıddı var olana kadar kalıcı olan, ancak bir mahalde var olan-bir mahal olmaksızın da var olabilen, var olmak için özel bir mahalle ihtiyaç duyan-her mahalde var olabilen, insanın varlığa getirebildiği-insanın varlığa getiremediği ve illet olan-illet olmayan ayrımlarına tâbi tutar.¹⁵ Bu ikili ayrımlar cihetinden bakıldığında ona göre söz; (i) idrak edilir (duyularla algılanır) olan, (ii) var olduktan hemen sonra yok olan, (iii) var olmak için bir mahalle muhtaç olan, (iv) her mahalde var olabilen, (v) insanın varlığa getirebildiği ve (vi) illet olmayıp konuşanda ontik bir hali gerektirmeyen türden bir arazdır.

Sözün yukarıda verilen ilk niteliği, yani idrak edilebilir olması, söze ilişkin bilginin hangi bilgi kategorisine girdiğiyle alâkalıdır. Abdülcebbar'a göre bilgi; nefsin sükûnunu, gönlün yatışıp kalbin mutmain olmasını gerektiren

15 1. İdrak edilen-idrak edilemeyen ayrımı (*Şerh*, s. 92-93, 231): Renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, acı ve sesler idrak edilebilen arazlardır. İlim, kudret, irade gibi arazlar ise idrak edilemez. Hareket gibi diğer bazı arazlar ise idrak edilemese de şeylerin değişken hallerinden yola çıkarak onların varlıklarına ulaşılır. 2. Kalıcı-geçici ayrımı (*Şerh*, s. 231): Ses gibi bazı arazlar varlığa gelmelerinin ardından yok olurken, hareket gibi diğer bazıları zıtları (durağanlık) ortaya çıkmadıkça var olmayı sürdürürler. 3. Mahalle muhtaç olan-muhtaç olmayan ayrımı (*Muğni: el-İrâde*, haz. George Chahata Anawati (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmeh li't-te'lif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, ts.), VI/2, s. 162). Kādî Abdülcebbar arazların var olmak için mahalle muhtaç olması gerektiğini düşünmekle birlikte Allah'ın iradesini bunun dışında tutar. Allah'ın iradesi bir mahalde bulunmaksızın var olabilen bir arazdır. Dolayısıyla mahalde bulunmak arazların zorunlu bir niteliği değildir. 4. Özel bir mahalli gerektiren-gerektirmeyen ayrımı: Renk, koku, tat gibi bazı arazlar var olmak için yalnızca mahalle ihtiyaç duyarken kudret, hayat gibi arazlar var olmak için var oldukları mahallin, yani cismin canlılık niteliğine sahip olmasını gerektirirler. Onlar ancak Abdülcebbar'ın "cümle" dediği, belli yapıdaki özel bir mahalde var olabilir. Bu ayrıma ileride değinilecektir. 5. İlet olan-illet olmayan ayrımı: Duyu organlarıyla idrak edilemeyen ve şeylerin hallerinden hareketle bilinen canlılık, ilim, irade, kudret gibi arazlar şeylerdeki ilgili hallerin illetidir. Abdülcebbar'ın anlam olarak da atfı yaptığı bu arazların varlıkları, delilden medlûlün elde edilmesi yoluyla, mâlûller delil kılınarak bilinmektedir. İlet olmayan arazlarsa "vurmak", "gelmek", "konuşmak" gibi fiillerden ibarettir. Bu ayrıma söz arazi bağlamında değinilecektir. 6. İnsanların varlığa getiremediği-getirebildiği ayrımı (bk. 12. dipnot) Cevherleri / cisimleri ve renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret gibi arazları ancak Allah varlığa getirebilir. İnsanın varlığa getirebildiği arazlar ise ef'âl-i cevârih ve ef'âl-i kulûb olarak bilinen on arazdır. Neticede Abdülcebbar 21 araz cinsi sayarak bunlardan sözün cinsini teşkil eden sesin de dahil olduğu on tanesinin kullar tarafından varlığa getirilebildiğini ifade etmiştir. Bu ayrımlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Peters, *God's Created Speech*, s. 123-28, 273-76.

şey,¹⁶ başka ifadeyle, bilen kimsede nefsin sükûnunu gerektiren anlamdır.¹⁷ Allah'ın insanda onun iradesi dışında yarattığı bilgiler zorunlu, bu zorunlu bilgilere bağlı olarak elde edilen bilgilerse nazarîdir. Kādî, zorunlu bilginin farklı tanımlarını verdikten sonra, "Zorunlu bilgi, bilenin kendini alıkoymasının hiçbir şekilde mümkün olmadığı bilgidir"¹⁸ tanımını benimser. Buna göre bilme, düşünme, isteme, kerih görme, zannetme, nefret etme gibi halere ilişkin bilgiler,¹⁹ toplamına "akıl" denilen bilgiler²⁰ ve duyu verileriyle elde edilen bilgiler²¹ zorunludur. İşte söze ilişkin bilgi de bu son türden bir zorunlu bilgidir. Abdülcebbar sözü kesintili seslerden ibaret bir araz olarak gördüğünden, söze ilişkin yegâne bilginin de işitmeye dayalı olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre düşünce yoluyla bir söz varlığı ispat etmek mümkün değildir, söz nazarî olarak bilinemez.²²

Sözün bahsedilen ikinci niteliği var olduktan hemen sonra yok olmasıdır. İdrake konu olan kesintili sesler, hareket ya da renkler gibi zıtları ortaya çıkana kadar var olmayı sürdüren arazların aksine, var olduktan hemen sonra yok olur. Onların iletişim için uygun bir araç olmasını sağlayan da budur.

16 *Şerh*, s. 46.

17 *Muğni: en-Nazar ve'l-maârif*, haz. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmeh li't-te'lif ve't-terceme ve't-tübâa ve'n-neşr, ts.), XII, 13.

18 *Şerh*, s. 49.

19 *Şerh*, s. 50-51.

20 Bu tür bilgiler istidlâli mümkün kılar. Abdülcebbar'a göre akıl bir cevher, düşünce aleti, bir duyu ya da insandaki bir kuvve değil, zorunlu bilgilerin toplamıdır. Onun ifadeleriyle "akıl, mükellefte hâsıl olan ve onun nazar ve istidlâlde bulunarak teklifin gereğini yerine getirmesine imkân veren özel bilgilerin toplamından ibarettir" (bk. *Muğni*, XI, 375-76).

21 Kādî'ye göre idrak yoluyla elde edilen bilgi, idrak organı sağlam olup hâricî bir engel bulunmadığı sürece kesinlik ifade eder. İdrakte algılayan insan olmakla birlikte, algıyla gerçekleşen bilgi Allah'ın bir fiilidir. Duyular yoluyla elde ettiğimiz bilgi, Allah'ın bir lütfu olarak irade ve kesp olmaksızın bizde oluşur. Bu tür bilgilerin bulunması âlemdeki delilleri bilebilmek, aklın kemale ermesi, yani idrak dışındaki zorunlu bilgilerin oluşması, dolayısıyla teklifin zorunlu kıldığı nazarın gerçekleşebilmesi ve teklife olumlu yanıt verebilmek için bir ön şarttır (bu açıklamalar için bk. *Muğni*, IV, 70; XI, 380, 383-84; XII, 47-48, 58-60; *Şerh*, s. 50-51; Peters, *God's Created Speech*, s. 53-55).

22 *Muğni*, VII, 14-15, 43. Abdülcebbar'a göre şüpheye yer olmayan zorunlu bilgiler dışındaki bütün bilgilerimiz nazarla elde edilmiştir. Nazarî bilginin elde edilmesi için farklı metotlar bulunmakla birlikte, Abdülcebbar'ın "nazar" kavramından ilk anladığı, delilden hareketle medlüle ulaşma ameliyesidir (*Şerh*, s. 87-88). Kādî, delilden medlüle giden süreçte düşünen kimse ve delil olan şey için gerekli şartlar oluştuğunda nazarın bilgi verip nefsin sükûnuna yol açtığını, yani kesin bilgi verdiğini düşünmektedir (*Muğni*, XII, 77 vd.).

Aksi takdirde sözgelimi “Zeyd” denildiğinde telaffuz edilen her harf aynı anda işitilir ve sözde idrak edilir bir nizam bulunmazdı.²³

Belirlenen üçüncü niteliğe göre söz, bir mahalde bulunmaksızın var olabilen irade arazının aksine,²⁴ var olmak için bir mahalle muhtaçtır. Sesin bir cismin diğerine temas edip bir itme / basınç (i'timâd) oluşturmasıyla var olabilmesi ve mahalden mahalle farklılık arz etmesi, onun ancak bir mahalde var olabildiğini göstermektedir. Mahalle muhtaç olması bakımından söz, renkler ve varoluş modları (ekvân: hareket-sükûn, ictimâ-iftirâk) gibi arazlarla aynı hükümlere tâbidir.²⁵

Sözün öncekiyle alâkalı diğer bir niteliği ise her mahalde var olabilmesidir. Mûtezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâi, sözün var olmak için bir mahalle muhtaç olmakla birlikte, bu mahallin belli bir yapıda (bünye) olmasına ve harekete de muhtaç olduğu kanaatindedir.²⁶ Abdülcebbâr ise takipçisi olduğu Ebû Hâşim'in görüşlerine paralel olarak, sözün var olmak için yalnızca mahalle muhtaç olduğu görüşünü benimser.²⁷ Ona göre insan, sesleri ke-sintiye uğratmak için belli yapıdaki organları kullanmak zorunda olduğundan, beşerî söz var olmak için özel bir mahalle, belli bir ağız yapısı ve dile muhtaçtır.²⁸ Alete muhtaçlığından dolayı beşerî söz, söz arazını tevli-d eden i'timâd (itme / basınç) arazının sebebi olan harekete de muhtaçtır. Ancak Allah Teâlâ konuşmak için bir alete ihtiyaç duymadığından, ilâhî söz herhangi bir mahalde -taşta, ağaçta vs.- var olabilir ve var olmak için harekete muhtaç değildir.²⁹ Neticede “Söz, fiillerinde bir alet kullanmaya muhtaç olmayanın fiili olduğunda var olmak için yalnızca mahalle ihtiyaç duyar. Fakat o bizim fiilimiz olduğunda, biz sebepler ve aletlere muhtaç olduğumuzdan, ancak hareketle ve belli yapıdaki bir alette var olabilir.”³⁰ İlâhî olsun beşerî olsun

23 *Muğni*, VII, 24.

24 *Muğni*, VII, 29-30, 45. İrade arazıyla ilgili bu özel duruma sıfatlar tartışması bağlamında değinilecektir.

25 *Muğni*, VII, 26-30; *Muhît*, s. 314-15.

26 Abdülcebbâr Ebû Ali'nin bu görüşünü verdikten sonra, Ebû Ali'nin harf ve ezberi de söz olarak değerlendirdiğini hatırlatarak kendisinin onun söz saydığı bu türler için hareketi zorunlu görüp görmediği hakkında kesin bir kanaate sahip olmadığını; ancak onun ezber ve yazı için özel bir yapı şartı aramadığını bildiğini belirtir (*Muğni*, VII, 31-32). Abdülcebbâr devamlı, ilzam metodunu kullanarak Ebû Ali'nin “sözün var olmak için harekete muhtaç olduğu” görüşünü çürütmeye çalışır (*Muğni*, VII, 35). Ebû Ali'nin görüşlerinin ayrıntısı için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 260-72.

27 *Muğni*, VII, 31; *Muhît*, s. 315.

28 *Muğni*, VII, 30, 40-41.

29 *Muğni*, VII, 34; *Şerh*, s. 92.

30 *Muğni*, VII, 31.

her türlü söz ancak bir mahalde var olabilmektedir. Ancak mahal alet olarak kullanıldığında mahallin özel bir yapıda olması gerekirken, mahal alet olarak kullanılmadığında onun özel bir yapıda olması gerekmez.

İşaret edilen son iki niteliğine göre söz, insanın varlığa getirebildiği türden bir arazdır ve konuşan canlıdaki bir halin illeti değildir. Abdülcebbâr'ın mevcudu bir fiil olarak gördüğünden bahsedilmişti. Ona göre bazı fiiller Allah'a has iken bazılarında insan da güç yetirebilmektedir. Cevherleri ve birçok arazi yalnızca Allah varlığa getirebilirken, insan, organlarının ya da kalbinin fiilleriyle bazı arazlara varlık verebilmektedir. Sözün cinsi olan ses de insanın varlığa getirebildiği fiiller kısmında organların fiilleri arasındadır.³¹ İnsan, ilgili organını kullanarak söz fiilini işler ve böylece ona varlık vermiş olur.

Beşerî sözün organlarla işlenen bir fiilden ibaret görülmesi, onun canlıdaki bir halin illeti olmadığı ve dolayısıyla zihinde bire bir karşılığının bulunmadığı görüşünü doğurur. Abdülcebbâr'ın mütekellim/konuşan sıfatını ne tür bir sıfat olarak değerlendirdiği de bu noktada açıklık kazanır. O, "İnsan zihinde gerçekliğe sahip olan bir söz anlam/araz/illetinden dolayı mı yoksa dil organıyla kesintili sesleri bir fiil olarak işlediğinden dolayı mı mütekellim olarak nitelenir?" sorusunun cevabında ikinci şıkkı benimsemiştir. Abdülcebbâr'da sıfatlar meselesine genel olarak bakıldığında, ona göre insanın ya bir fâilin fiilinden ya bir illetten ya da kendi fiillerinden dolayı; Allah Teâlâ'nın ise ya zâtından ya muhdes bir arazdan ya da kendi fiillerinden dolayı belli niteliklere konu olduğu görülür.³² İnsan, Allah'ın ihtira fiilinden dolayı "mevcut" niteliğine, müellef bir cisim olan bedeninde (cümle) var olan "canlılık" ve bedeninin belli yapıdaki bir kısmında var olan "kudret", "ilim", "irade" gibi anlam/araz/illetlerden dolayı da "hayı (canlı)", "kâdir", "âlim", "mürîd" niteliklerine konu olmaktadır.³³ O, içinde bulunduğu "canlılık" "kâdirlik", "âlimlik", "mürîdlik" gibi halleri zorunlu olarak, bu hallerin illetleri olan anlam veya arazları ise bu hallerden hareketle nazarî olarak bilmektedir. Sayılan nitelikler dışında insana "gelme", "vurma" gibi fiillerinden dolayı da "gelen", "vuran" gibi nitelikler verilmektedir. İşte Abdülcebbâr'a göre konuşma da "gelme", "vurma" gibi fiillerden biridir. "Konuşan" der Abdülcebbâr, "Ancak sözü fiil olarak işlediği için konuşan olur."³⁴ Konuşanda fiili bir hale neden

31 Bu konuda bk. 12. dipnot.

32 Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın yalnızca "irade" sıfatını muhdes bir anlam cihetinden açıklamaktadır. Buna ileride değinilecektir.

33 Abdülcebbâr'ın insanın sahip olduğu nitelikler hakkındaki görüşleri için bk. Peters, *God's Created Speech*, s. 159 vd.

34 *Muğni*, VII, 47. Ayrıca bk. *Muhit*, s. 311; *Şerh*, s. 535-39. Bu konudaki argümanlar için bk. *Muğni*, VII, 43-47; Peters, *God's Created Speech*, s. 326-27.

olan “Söz için bunun dışında bir halin varlığının bilinebileceğini iddia edenin, ‘hareket eden,’ ‘duran’ ve ‘vuran’ kimselerdeki bu durumlardan, bunların bu kimseler cihetinden varlık bulup onların kastıyla vâki olduğunun ötesinde bir hal çıkarılabileceğini iddia eden kimseden farkı yoktur.”³⁵ Fiilen konuşmayan bir insan için de “mütekellim” sıfatının kullanılması, onun konuştuğuna değil, konuşma potansiyeline sahip olduğuna işaret etmektedir.³⁶ Öyle ki bu potansiyele sahip olmayan dilsiz kimseler “mütekellim” olarak nitelendirilmezler.³⁷

Görüldüğü üzere, Abdülcebbar beşerî sözün canlılık, kudret, ilim, irade gibi bir araz olduğunu kabul etmekle birlikte, bu arazın diğerleri gibi canlıdaki bir halin illeti olmadığını ve canlıda kalıcı bir hali gerektirmediğini düşünmektedir. Sözün konuşan olma halinin illeti olması, nefiste kaim bir söz anlamının bulunduğu anlamına gelecektir ki, Abdülcebbar’a göre böyle bir anlamın bulunduğu ve bu anlamın canlıdaki konuşma halinin illeti olduğuna ilişkin zorunlu ya da nazari bir bilgi söz konusu değildir. Taksime göre başka bir bilgi türü de bulunmadığına göre, ispatı mümkün olmayan bu iddia reddedilmelidir.³⁸ Abdülcebbar’ın bu husustaki diğer bir argümanı “Bir anlam canlıda bir hali gerektirdiğinde, canlıdaki hal bu anlam bilinmeden önce bilinir” öncülüne dayalıdır. Biz ilim ve kudret anlamlarını bilmeden önce, âlim ve kâdir olduğumuzu zorunlu olarak biliriz. Bu zorunlu bilgiden hareketle sözü edilen anlamlara nazari olarak ulaşırız. Halbuki işitmeye bağlı olarak sözü bilmeden önce mütekellim olduğumuza ilişkin bir bilgiye sahip olmayız. Sözü edilen diğer sıfatlarda, sıfatların karşılık geldiği hallere ilişkin zorunlu bilgi bu hallere neden olan anlam / illet / arazların bilgisini öncelemekte, hallere ilişkin zorunlu bilgiden hareketle onlara neden olan anlam / illet / arazların bilgisine çıkarımsal (nazari) olarak ulaşılmaktadır. Söz durumunda ise söze ilişkin sıfatın karşılık geldiği mütekellim olma haline ilişkin bilgi, söze ilişkin bilgiyi öncelememektedir. Diğerlerinin aksine söz, bir halin ve bu hale karşılık gelen sıfatın kaynağı değildir. Bilakis konuşma hali ve niteliği sözün bir fiil olarak ortaya konmasıyla kazanılır. İşitmeye dayalı olarak önce söz-diğerleri gibi hal değil- zorunlu olarak bilinir ve sözü bir fiil olarak işleyene konuşan sıfatı verilir. Sözü edilen diğer niteliklerde, mesela âlimlik bilgisinden ilmin bilgisine geçilirken, burada konuşanlık bilgisinden sözün bilgisine geçiş yoktur. Bilakis sözün bilgisinden konuşan niteliğine

35 *Muğni*, VII, 43.

36 *Muğni*, VII, 17.

37 *Muğni*, VII, 52; *Muhit*, s. 310.

38 *Muğni*, VII, 14-15, 43; *Muhit*, s. 307; *Şerh*, s. 536.

geçiş vardır.³⁹ Buna karşılık Eş'arî düşünürlerse hayat, ilim, irade, kudret gibi sözü de nefiste kaim bir anlam olarak değerlendirmekte, nefisteki bu anlam ve arazın mütekellim olma halinin illeti olduğunu öne sürmektedirler. Onlara göre insan ilim, irade, kudret anlamlarıyla âlim, mürîd, kâdir olduğu gibi, zihindeki bir söz anlamıyla mütekellimdir.⁴⁰

Beşerî sözü bir fiile indirgeyen Abdülcebbâr, bu neticeyi gaibin şâhîde kıyası metoduyla ilâhî söze de uygulamaktadır. Onun ilâhî sıfatlar teorisine göre Allah Teâlâ kâdir, âlim, hayy, semî, basîr, mevcûd, kadîm niteliklerine ne bir fâilin fiiliyle ne kendi fiiliyle ne de bir anlam dolayısıyla sahiptir. İsimlerden ibaret olan bu sıfatların zâtından ayrı bir varlıkları yoktur.⁴¹ O, zâtından dolayı mevcut, hayy, kadîm, kâdir, âlim, basîr ve semîdir. Ancak ma'dûmların idraki imkânsız olduğundan, Allah zâtından dolayı semî ve basîr olsa da, onun müdrîk yani sâmi' ve mubsir/râî oluşu en az bir işitilen ya da görülen var olduktan sonra, zaman içinde gerçekleşmiştir.⁴² Abdülcebbâr Allah'ın iradesini ve "mürîd" sıfatını yukarıdaki sıfatlardan farklı olarak müşkil bir şekilde açıklamaktadır. O, Allah'ın ne "zâtından dolayı", ne "bir illetle" ne de "kadîm bir iradeyle" mürîd olamayacağını iddia ederek onun zaman içinde var ettiği (muhtes) bir irade arazıyla mürîd olduğunu savunur. Ardından bir fiil ve araz olan bu muhtes iradenin bir mahalde mi yoksa bir mahal olmaksızın mı varlığa geldiğini tartışarak sebr ve taksim metoduyla Allah'ın bir mahalde var olmayan bir iradeyle mürîd olduğu sonucuna varır.⁴³ Allah Teâlâ, zâtından dolayı ya da mahalde bulunmayan bir arazla sahip olduğu bu nitelikler dışında, fiilleriyle de birtakım niteliklere konu olmaktadır. İşte onun mütekellim sıfatı da zâtı ya da muhtes bir anlam dolayısıyla değil, zaman içindeki rızık verme, yaratma gibi fiillerinden biri olan konuşma fiiliyle sahip olduğu bir sıfattır. Bu sıfat zâtî değil fiilîdir.⁴⁴

Görüldüğü üzere, gerek insanın gerekse Allah'ın mütekellim sıfatını almasının gerekçesi, bu fâillerin konuşma fiilini gerçekleştirerek kesintili sesler

39 Abdülcebbâr'ın sözün canlıdaki bir halin illeti olmadığına ilişkin bu ve diğer argümanları için bk. *Muğnî*, VII, 43-47; Peters, *God's Created Speech*, s. 326-27.

40 Bu konuda bk. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987), s. 227-28; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 201-206.

41 *Şerh*'in 151-82. sayfalarında Allah Teâlâ'nın bu sıfatları yukarıda verilen sırasıyla ele alınmıştır.

42 *Şerh*, s. 167-75.

43 *Muğnî*, VI/2, s. 162. Kâdî irade meselesine tahsis ettiği *Muğnî*'nin VI/2. cildinin 111-74. sayfalarında yukarıda verilen neticelere ulaşmaktadır. Söz tartışması bağlamında ayrıca bk. *Muğnî*, VII, 29-30, 45.

44 *Muğnî*, VII, 58-61.

olan söz arazına bir mahalde varlık vermiş olmalarıdır. Aynı cinsde ait olan⁴⁵ ilâhî sözle beşerî söz arasındaki farklılık, sözün mahalde var olan bir araz ve fiil olması cihetinden değil, yalnızca bu fiil işlenirken bir alete muhtaç olup olmama gibi sözün tanımında temsil edilmeyen ikincil durumlardan kaynaklanmaktadır.

Neticede, Abdülcebâr'a göre, "Sözün hükmü diğer idrak edilenler gibidir. O, bir mahalde bulunur, mahal olmaksızın var olması imkânsızdır, bulunduğu mahal ve canlı için bir hali gerektirmez ve fâiline ancak fiiliyet cihetinden izafe edilebilir."⁴⁶ Kâdî bu görüşleriyle sözü, işitilir kesintili seslerin ardışık bir dizimine indirgeyerek zihni söz iddiasını bütünüyle reddetmiş olmaktadır. Ancak o, "zihindeki söz" olduğu iddia edilen şeyin gerçekte ne olduğunu göstermek durumundadır.

2. Zihni Söz İddiasının Reddi ve Beşerî Sözün Zihin İçeriklerinden Ayırıştırılması

Kâdî Abdülcebâr'ın genel olarak "kelâm-ı nefsi" tartışması⁴⁷ bağlamındaki muhalifleri, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?])⁴⁸ ile onun Küllâbiye⁴⁹ nispesiyle anılan takipçileri ve bu hususta Küllâbiye'yi takip eden⁵⁰ Eş'ariyye'dir. Gerek

45 *Muğni*, VII, 3, 49, 53.

46 *Muğni*, VII, 26.

47 Sözün "nefsî" ve "lafzî" şeklindeki ayrımı ve kelâm-ı nefsi savunucularının "halku'l-Kur'an" meselesi bağlamındaki görüşleri için bk. Mustafa Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı nefsi-Kelâm-ı lafzî Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 149-81.

48 Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mütezile'ye muhalefet ederek kelâm-ı nefsi teorisini ortaya koyan ilk kelâmcının İbn Küllâb olduğu iddia edilmiştir (Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [DİA]*, XX, 156). Onun hiçbir eseri günümüze ulaşmasa da, görüşleri İmam Eş'arî'nin *Makâlât*'i gibi kaynaklarca aktarılmıştır. İbn Küllâb, Allah'ın ezelde mütekellim olduğunu, kelâm sıfatının ilim, kudret gibi nefsi sıfatlardan biri olup Allah'ın zâtı ile kaim olduğunu savunur. Ona göre sözün hakikati harfler veya sesler olmayıp nefisteki tek bir anlamdır; Arapça, İbrânice gibi dillerdeki lafızlar nefisteki sözün bir resminden ibarettir (Ebül-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musalîn*, haz. Hellmut Ritter [Wiesbaden: Franz Steiner, 1400/1980], s. 517, 584-85, 601-602). İbn Küllâb ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tefvik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2006).

49 Bu mezhebin doğuşu, gelişimi ve sonrasına etkileri hakkında bk. Yücedoğru, *İbn Küllâb*, s. 129-89.

50 Eş'ariyye bir mezhep olarak teşekkül edinceye kadar Basra, Bağdat ve Horasan yöresinde Ehl-i sünnet kelâmını İbn Küllâb'ın takipçilerinden oluşan Küllâbiye mezhebi temsil etmiştir (Yavuz, "İbn Küllâb", s. 157). Bu mezhep, ilâhî sıfatlar ve kelâm sıfatı bağlamında Eş'arîler'i doğrudan etkilemiştir (Yücedoğru, *İbn Küllâb*, s. 173-76).

Halku'l-Kur'ân cildinin girişinde gerekse *el-Muhît*'in ilgili başlığı altında bu bağlamdaki muhalifler olarak İbn Küllâb ve İmam Eş'arî'ye (ö. 324/936-37) işaret edilmiştir.⁵¹ Ancak Abdülcebbâr, buradaki asıl konumuz olan beşerî söz özelinde zihnî söz iddiasını reddederken, muhaliflerine doğrudan atıflarda bulunmamış, bu konudaki olgusal ya da muhtemel itirazlara "eğer derse ki... (fe-in kâle...)" formunda kendi ifadeleriyle yer vermiştir. Beşerî söz bağlamındaki zihnî söz iddiasının geriye dönük bir takibi ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir.⁵² Bu kısımda bizi ilgilendiren, Abdülcebbâr'ın bu konuda hangi itirazları dikkate aldığı/öngördüğü ve bunlar karşısında kendi görüşlerini nasıl temellendirdiği olacaktır.

Abdülcebbâr, idrak edilir kesintili seslerin dışında, zihinde bir söz varlığının ne zorunlu olarak ne de nazarî olarak bilinemeyeceğinden hareketle, söz için zihnî bir esas iddia edenleri apaçık bir cehaletle itham eder.⁵³ Onun anlatımıyla muhalifi, bilgi ve iradede olduğu gibi, sözü de canlıdaki bir halin illeti olarak alıp onu mütekellim olma halinin zorunlu bilgisine bağlı olarak bildiğini ve bu bilgi nefyedildiğinde ilim ve iradeye ilişkin bilginin de nefyedilmesi gerekeceğini öne sürmektedir. Abdülcebbâr söz söyleme ya da konuşmanın bilme, nefret etme gibi ontik bir hal olmayıp dil organıyla işlenen bir fiil olduğunu düşündüğünden, sözünü ettiği bu itirazdaki mukayeseyi yerinde bulmamıştır. Ona göre âlim ve mürîd olduğumuza ilişkin zorunlu

51 *Muğni*, VII, 4; *Muhît*, s. 309.

52 Bizim görebildiğimiz kadarıyla, İmam Eş'arî ve onun bir takipçisi olan Bâkullânî (ö. 403/1013) kelâm-ı nefsi meselesini genellikle ilâhî söz bağlamının dışına çıkmadan tartışmışlardır (Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fir-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, haz. Hamûde Gurâbe [Kahire: el-Hey'etü'l-âmmie li-şuûni'l-matâbii'l-emîriyye, 1975]), s. 33-46; a.mlf., *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, haz. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah (Riyad: Dârü'l-fadîle, 1432/2011), s. 219, 226, 306-49, 389-404; Kâdî Ebû Bekir el-Bâkullânî, *el-İnsâf fimâ yecibü 'itikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1986), s. 115-66; a.mlf., *Temhîdü'l-evâil*, s. 242, 268-94). Daha sonra Cüveynî, muhtemelen Kâdî Abdülcebbâr'ın öngördüğü itirazlardan da ilham alarak, düşünce (fikr) ile zihnî sözün aynı şeyin iki ifadesi olduğunu söylemiş, ancak o da bu konu üzerinde özellikle durmamıştır (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-î'tikâd*, haz. Es'ad Temîm ([Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1405/1985]), s. 109; Sabri Yılmaz – Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi", *Kelâm Araştırmaları*, 9/1 [2011], s. 224, 230). Abdülkâhir el-Cürçânî ise sözün hakikati tartışmasını kelâm ilmi bağlamından çıkararak dilbilim ve dil felsefesi bağlamına çekmiş, beşerî söz düzleminde yürüttüğü soruşturma ile sözün hakikati ve dil-düşünce ilişkisine dair önemli sonuçlara ulaşmıştır. Onun ulaştığı sonuçlar Eş'arîler'in ilâhî söz bağlamındaki kelâm-ı nefsi teorisine şahit düzleminden bir dayanak sağlamaktadır. Cürçânî'nin görüşlerine Kâdî Abdülcebbâr eleştirisi bağlamında son bölümde işaret edilecektir.

53 *Muğni*, VII, 14-15. Ayrıca bk. *Muhît*, s. 307.

bilgiden hareketle nazârî olarak ilim ve irade anlamlarına ulaşmak mümkünken, idrakle zorunlu olarak bildiğimiz sözden hareketle zihinde bir söz anlamına ulaşmak mümkün değildir.⁵⁴

Abdülcebâr sözün hakikatının zihinde (nefis) olduğunu savunan muhalifinin, bu iddiasını desteklemek üzere, “Zihnimde bir söz var, bunu sana söyleyeceğim yahut söylemeyeceğim”, “Falanca, zihninde bir söz gizliyor, onu açıklamıyor”, “Falanca, sözü zihninde diziyo, sonra konuşuyor”, “Falanca düşünmeksizin söze başlıyor” gibi dil kullanımlarını, “(Onlar) kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söylerler”⁵⁵ âyetini ve susan bir kimseye “mütekellim” denilebilmesini öne süreceğini kaydeder. Ona göre, bu tür kullanımların ibareler dışında bir söz varlığının zorunlu olarak bilindiğine delil getirilmesi bir metot hatasıdır. Yapılması gereken, gündelik dilden hareket etmek değil, zihindeki bu bulunuşun zorunluluk yönünü göstermektir. Zihnî sözün nazârî olarak bilindiği iddiası bu tür kullanımlarla değil, delillerle desteklenmelidir.⁵⁶ Susan bir kimseye mütekellim denilmesi ise mevcut bir duruma değil, konuşma potansiyeline işaret etmek içindir.⁵⁷

Bu noktada Abdülcebâr, insanın dile getirmeksizin de zihninden bazı sözler geçirebildiğini, hatta kendi kendine konuşabildiğini (hadîsu'n-nefs) kabul eder. Bu durumlar onu, “kelâm-ı nefsi” (zihnî söz) kavramına alternatif olarak “kelâm-ı hafî” (gizli söz) kavramını geliştirmeye sevk etmiştir. Ona göre bu tür sözler kesintili seslerden ibaret olan sözün düşünülmesi, içten geçirilmesidir. Abdülcebâr bu gizli sözü zihnî söz olduğu iddia edilen şeyden ayırtırmak ve onun işitilen söz cinsinden olduğunu göstermek üzere, iddiasını, nefesi tutulan kimsenin kelâm-ı hafî ile konuşmasının müteazzir olduğu ve bu gizli sözlerin cin ve melekler tarafından duyulabileceğine kadar ileri götürür.⁵⁸ Ancak Kâdî, gizli söz kavramını, söz teorisinin belirleyici kavramlarından biri olarak öne çıkarmamıştır. Sadece, zihnî söz zannedilenin ne olabileceğini tartışırken, bunun lafzî sözün bir içten geçirilmesi olabileceğini ifade ederek içten geçirilen sözün de lafzî söz cinsinden olduğunu iddia etmekle yetinmiştir.

Zihnî söz iddiasını reddetmenin bir gereği olarak Abdülcebâr bina yapma, şehre girme, sanat eseri verme gibi fiilleri önceleyen zihin içerikleriyle söz fiilini önceleyen zihin içeriği arasında bir fark gözetmemektedir. O, bu konuda şöyle der:

54 *Muğni*, VII, 15.

55 el-Fetih 48/11.

56 *Muğni*, VII, 16-17.

57 *Muğni*, VII, 17, 52.

58 *Muğni*, VII, 16.

Bir kimse zihninden bir ev geçirmesine (yuhaddisu nefsehu) bakarak bu binanın zihninde sûret kazandığını zannedebilir. Bu durum binanın, bizzat [hariçteki] binaya mutabık olan zihnindeki bir anlam olmasını gerektirmez. Aynı şey söz için de geçerlidir. Kişi, tıpkı binada olduğu gibi, söz üzerinde düşünür ve onu zihninde tertip eder. Ancak söz, işitilenden başkası değildir.⁵⁹

Yukarıdaki metinde, sözün hakikatının zihinde olup ibarelerin bu hakikatın bir temsilinden ibaret olduğu iddiası, binanın zihinde sabit bir hakikati olduğu ya da onu tasarlayanın zihninde bire bir karşılığı olduğu iddiasıyla aynı düzlemde değerlendirilmektedir. Mukayeseye göre, sözün zihinde kaim bir anlam olduğu iddiası, birer fiil olan bina gibi şeylerin de zihinde kaim anlamlar olduğu sonucunu verecektir ki bu saçmadır. Bir bina ya da sanat eserinin zihnindeki tasarımı nasıl zihinde bir bina ya da sanat eseri varlığını gerektirmiyorsa, bina ve sanat eseri gibi bir fiil olan sözün zihnindeki tasarımı da, ibarelere dökülenin dışında, zihinde bir söz varlığını gerektirmez.

Bu noktada Abdülcebbâr, "Zihinde ibareye dökülen bir söz bulunmuyorsa, ibarelere dökülen şey nedir?" sorusuyla yüzleşme ihtiyacı hisseder. Onun dille düşünce arasında gözettiği kesin ayırım da kendini bu bağlamda gösterir. Ona göre kudret, bilgi ve irade sahibi canlı uzlaşma dayalı olarak oluşturulmuş bir dili kullanarak bilgi ve iradesini söze, yani ibarelere dökmektedir. Kâdî bir pasajında, diğer fiillerde olduğu gibi, sözde de fâilin fiiliyle gerçeklik kazandırdığı şeyin -zihnindeki söz değil- ilim olduğunu ifade eder:

İbareyi söyleyen kimse, bunu, zenaatlar ve bina yapımında olduğu gibi, ancak kâdir ve âlim olduğu için yapabilir. İbareyi söyleyen için başka bir hal ispat etmekle diğer muhkem fiiller[i yapanlar] için bu haller (âlim ve kâdir) dışında bir hal ispat etmek arasında fark yoktur. Bu (konuşma fiiline bakılarak sözün nefiste kaim bir anlam olduğu iddiası); ticaretin, yazının ve sanat eserlerinin de zihinde anlamlar olmasını gerektirir.⁶⁰

Abdülcebbâr daha açıklayıcı bir pasajında, sözü önceleyen zihni bulunuşlar olarak bilgi, irade ve düşünceyi öne çıkarmaktadır. Buna göre düşünce (fıkr) bilgileri tertip eder ve bu tertip edilmiş bilgilerin söylenmesine yönelik irade ve azimle birlikte söz arazi varlığa getirilir:

Onlar (‘ukalâ) "Zihnimde bir söz var" diyerek "Ben bir şey biliyorum (âlim) ve hitap yoluyla bunu sana bildirmeyi istiyorum (irade), buna

59 *Muğni*, VII, 16.

60 *Muğni*, VII, 19.

azmediyorum” anlamını kastederler. Araştırdığında durumun böyle olduğunu görürsün. Yukarıdaki sözün bir benzeri de “Zihnimde bir ev inşa etmek, kitap yazmak, şehre girmek vs. var” şeklindeki kullanımlardır. [Zihinde olduğu ifade edilen bu bulunuşlar] zihinde [bire bir] anlamların var olmasını gerektirmez. Onlar [kelâm-ı nefsiyi savunanlar] bu ikinci tür cümlelerde kastedileni ilim, irade veya düşünce (fıkr) olarak tevil ediyorlarsa, biz de onların zikrettikleri [cümleyi] aynı şekilde tevil ederiz.⁶¹

Ancak sözün zihni boyutunu ilim ve irade gibi arazlara indirgemeye yanaşmayan muhalifleri, Abdülcebbâr'ın yine zihni bir olgu olan düşünceyi ve dil düşünce ilişkisini açıklamadaki zaaflarının üzerine gideceklerdir. Abdülcebbâr bu bağlamdaki bazı itirazları öngörerek muhalifiyle yüzleşir. Muhalifin itirazına göre “[kelâm-ı nefsi iddiasıyla] işaret edilen, düşünce (fıkr) ve nazardır. Çünkü söz budur ve işitilen de buna delâlet eder.”⁶² Buna göre, söz zihinde gerçekleşmekte, işitilen lafızlar da zihindeki bu sözü temsil etmektedir. Gerçekte söz, lafızların değil, zihindeki anlamların dizilişidir. Anlamların dizilişi ise düşünceden başkası değildir. Düşünce süreci, sözün oluşma sürecini; düşüncenin tamamlanması ise sözün tamamlanmasını ifade eder. Bu yaklaşıma göre, “İfade edilmek istenen şeyler düşünce yoluyla zihinde belirlenir ve ardından ikinci bir süreçte bu düşüncelere uygun kelimeler dilin söz dağarcığından seçilerek söz oluşturulur ve telaffuz edilir” düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü düşünce süreciyle sözün oluşumu arasında bir zaman aralığı bulunmamaktadır. Dil ile düşünce arasında ontik bir irtibat gözeten bu yaklaşıma karşı Abdülcebbâr şunları kaydeder:

Biliriz ki düşünceyle (fıkr) ibareler arasında bir nispet yoktur (bunlar bire bir örtüşmez). Şu durumda, ibarelerin düşünceye delâlet ettiği nasıl iddia edilebilir? İbarelerin düşünceye delâlet etmeleri ilim ve iradeye delâlet etmelerinden niçin daha evlâ olsun? Böyle olsa düşünceyle nitelenmeyen (lâ yûsafu bi'l-fıkr) Kadîm Teâlâ'nın mütekellim olması ve bir söze sahip olmasından nasıl bahsedilebilirdi? Eğer söz düşünceyse “Falanca düşüncesizce (min-gayri fikrin) konuşuyor” dememiz nasıl mümkün olurdu! Tüm bunlar sözü edilen iddiayı çürütmektedir.⁶³

Bu ifadelerde söz ile düşünce arasında ontik bir ayrım gözetilerek dil bir iletişim aracına, söz de bu aracın fiilen kullanılmasına indirgenmektedir. Abdülcebbâr'ın binayı söze benzettiği hatırlanırsa, mukayeseye göre bina

61 *Muğni*, VII, 17.

62 *Muğni*, VII, 18.

63 *Muğni*, VII, 18.

yapımında kullanılan malzeme dilin söz dağarcığına, bina ise söze karşılık gelmektedir. Binayı ve sözü önceleyen zihinsel içeriğin aynı düzlemde değerlendirildiği bu yaklaşımda, zihin içerikleri sözün mahiyetinin dışında tutularak böylece dil olgusundan da bağımsız bir şekilde değerlendirilmiş olmaktadır.⁶⁴ Abdülcebbâr'a göre düşünce işlemi, dil ve sözden bağımsız olarak bilgilerimiz üzerinde gerçekleşmekte, düşünce kıvamına erip de bu düşünceler ifade edilmek istendiğinde oluşan düşüncelere uygun ibareler dilin kelime dağarcığından ayrıca seçilerek dizilmektedir. Düşünce sürecinde oluşan düşüncelere uygun ibarelerin ikinci bir süreçte seçilmesinin ardından kasıt ve iradeyle birlikte söz bir fiil olarak işlenir.

Bu noktada Abdülcebbâr, muhalifinin sözle düşünceyi özdeş kılmaktan geri adım atarak, ancak bu sefer, zihinde varlığını iddia ettiği sözü ibarelerle düşünce arasında bir vasıta olarak konumlamak suretiyle, Abdülcebbâr'ın söz ile düşünce arasında öngördüğü mutlak ayrımı izale etme yoluna gideceğini aktarır. Muhalif şunu öne sürebilir:

Bir kimse bazen anlatmak istediği şeyi (delâleti) nasıl dile getireceğini düşünür; ancak bu düşündüğünü önce zihninde toparlayıncaya kadar (hatta yudîrahâ fî'n-nefs) bunu söze dökmesi mümkün olmaz. Şu durumda düşünce (fikir) ve lafız (ibare) arasında bir vasıtanın bulunduğu kabul edilmelidir ki, bu da iddia edilen zihindeki sözdür.⁶⁵

Buna göre, insan zihninde sözü dizme ameliyesinden bağımsız bir düşünme ameliyesi gerçekleşmekle birlikte, düşünce sonucunda zihinde oluşan düşünceler ibareye dökülmeye hazır olmamakta, bunların ibarelere dökülmek üzere düzenlenmesi gerekmektedir. İşte zihindeki düşüncelere ilişkin bu düzenleme ve dizim, sözün düzenlenmesi ve dizimidir. Bu tertiple birlikte oluşan zihindeki söz, düşüncelerle ibareler arasında bir vasıta işlevi görür. Telaffuz edilen ibareler de bire bir olarak zihindeki bu söze karşılık gelmekte, ona delâlet etmektedir.

Zihni söz iddiasındaki muhalifin bir önceki açıklamasından geri adım olarak değerlendirilebilecek bu açıklaması da Abdülcebbâr'ı zihinde bir söz iddiasına kapı aralamaya ikna etmeyecektir. Bu yaklaşım karşısında o, "düşünce ile ibare arasında bir vasıta" olarak görülen şeyin zihindeki söz olmadığını iddia ederek getirdiği altı alternatif açıklamayla, kendince pozisyonunun ne kadar güçlü olduğunu da göstermiş olmaktadır:

64 Son başlık altında bu mesele üzerinde durulacaktır.

65 *Muğni*, VII, 18.

[Düşünceyle ibare arasında vasıta olduğunu] Söylediğin şey ya (1) ilk düşünce işleminin yeterli olmadığı ancak yeterli zannedildiği bir durumda tam olarak gerçekleşen [ikinci] bir düşüncedir ya (2) bilinene ilişkin ibarelerin özetlenmesine yönelik bir düşüncedir -ki delâlete ilişkin ibarelerin düşünülmesi delâletin (ibarelerle delâlet edilenin) düşünülmesinden farklıdır (ve'l-fikru fi'l-ibâreti ani'd-delâle gayru'l-fikri fi'd-delâle)- ya (3) delâlet cümlesinden olan bilgilerin tertibi hakkında bir düşüncedir -öyle ki delâletin tertibi hakkında düşünmek (nazar) delâletin tertip edilmesinden farklıdır- ya (4) söz konusu kimse bildiklerinin istihdârı (gerektiğinde hazır edilmesi) ve hatırında dağınık olarak bulunan şeylerin toparlanması üzerine düşünüyordur ya (5) istidlâl keyfiyetini ve bu keyfiyeti nasıl tertip edeceğini hatırlamadır -ki hatırlama (tezekkür) tefekkürden ayrıdır- ya da (6) bu içten konuşmadır (hadîsü'n-nefs) ki bu da gizli sözdür (kelâm-ı hafî). Tüm bunlar senin (itirazcının) dayanağını iptal etmektedir. Yine bu söylediklerimizle “Birimiz bir şeyi bilmesine rağmen, bunu ifade etmesi, ancak reviyeden sonra mümkün olabilir” iddiasıyla zihnî söze kapı aralama imkânı ortadan kalkar. Çünkü burada “reviyye” denilen şey, zikrettiğimiz düşünce (fikir) ya da gizli söze (kelâm-ı hafî) râcidir.⁶⁶

Abdülcebâr, öncelikle düşünce ile sözün eşitlenmesine karşı çıkmıştı. Bu satırlarda ise o, düşünceyle ibareler arasında bir aracı olarak zihnî söz iddiasını reddederek alternatif açıklamalar getirmiş; düşüncenin zihindeki bilgileri organize ettiği ve tam olarak oluşan düşüncelere uygun ibarelerin ikinci bir süreçte seçilerek sözün bir fiil olarak işlendiği görüşünde ısrar etmiştir. Abdülcebâr, sözü zihin içeriklerini aktarmak üzere işlenen bir fiile, iştirilir bir araza indirgeyerek dile de ancak araçsal bir değer atfetmiş olmaktadır. Bu araçsallaştırma onu gramer olgusunu ve dil-düşünce ilişkisini açıklamada güçlüklerle yüz yüze bırakmaktadır.

3. İncelenen Söz Teorisinin Gramer Olgusu ve Dil-Düşünce İlişkisi Bağlamlarında Bir Eleştirisi

Sözün hakikati meselesini kelâm alanındaki kabullerinin yönlendirmesiyle ele alan Abdülcebâr, Mûtezile kelâmıyla uyumlu ve kendi içinde tutarlı bir söz teorisi geliştirmeyi başarmıştır. Değindiği üzere, onun bu husustaki asıl amacı felsefî düzlemde bir söz teorisi geliştirmek değildir. O, benimsemediği ilâhî sıfatlar teorisi bağlamında Allah'ın kelâm sıfatını açıklarken, ilâhî sözle aynı cinsten olduğunu düşündüğü beşerî sözü de açıklamak durumunda kalmıştır. Nitekim *el-Muhît*'te “sözün hakikati” meselesi ele alınırken, “Kur'an şer'î hükümlere delil olmasaydı ve söz Allah Teâlâ'nın fiillerinden biri

66 *Muğni*, VII, 18-19.

olmasaydı, bu meselenin burada incelenmesi de anlamsız olurdu" ifadelerine yer verilmiştir.⁶⁷ Kâdî, şâhid düzlemindeki "zihnî söz" iddiasının gaip düzleminde "ezelî ilâhî söz" iddiasına kapı araladığını düşündüğünden, beşerî sözle ilgili kanaatlerini zihnî bir söz varlığına yol açmayacak şekilde inşa etmeye özen göstermiştir. Bu bağlamda o, zihnî söz iddiasına mesnet teşkil edebilecek hususları öne çıkarmaktan özellikle kaçınır. "Gramer" ve "anlam" hususları ise bunların başında gelir.

Abdülcebbâr'ın yaklaşımında dil ve söz olgusunun anlam boyutu ve sözdizimini mümkün kılan gramer olgusu göz ardı edilmiştir. Kâdî anlam kavramını kendisi de kullanmakla birlikte, bu kavramın, dilsel belirlemenin esası olan ve bir dilde belirlenen lafızların gösterdiği zihin içeriklerine işaret ettiği gerçeğiyle yüzleşmekten ısrarla kaçınır. Halbuki kesintili sesler olmaları bakımından, dilsel bir değer ifade etmeyen lafızlar ancak anlamlara iliştilerilmeleriyle bir dilin kelimeleri haline gelmiştir. Lafızlar dilsel belirlemeden önce de lafız olmakla birlikte, kelime değildir. Onları kelime haline getiren şey, anlamlara tayin edilmeleriyle birlikte kazandıkları gösterge fonksiyonudur. Şu durumda, bir dildeki kelimelerin diziminden oluşan sözün, kelimenin tanımı dışına çıkılarak lafızların, yani ağızdan çıkan kesintili seslerin bir dizimi olarak açıklanması nasıl mümkün olabilir? Yine, sözdizimini mümkün kılıp yöneten gramer olgusu Abdülcebbâr'ın teorisi boyunca hiç gündeme getirilmemiştir. Halbuki sözü teşkil eden kelimeler gramere göre dizilmektedir. Sözdizimini mümkün kılan gramer olgusunu ise ardışık kesintili sesler olmaları bakımından lafızlar cihetinden açıklamak mümkün değildir. Çünkü lafız olmaları bakımından lafızların sözdeki dizimi gerektiren hiçbir niteliği bulunmamaktadır. Sözdizimini oluşturan kelimelerin anlam boyutu ve onların dil bilgisel dizimini mümkün kılan gramer olgusu dikkate alındığında, dil ve söz varlığının zihin boyutunu devre dışı bırakmanın yol açtığı çözümsüzlükler kendini göstermektedir.

Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Kâdî Abdülcebbâr eleştirisi kendini tam da bu bağlamda gösterir. O, Abdülcebbâr'ın söz teorisini, beşerî söz düzlemiyle sınırlı bir çerçevede, "anlam" ve "gramer" olguları üzerinden eleştirmiştir. Basra nahiv ekolüne mensup bir dilci olan Cürçânî, nahiv geleneğinde özellikle mantıkçılara karşı öne çıkarılan îrabın bir anlam olgusu olduğu düşüncesinin⁶⁸ lâzımlarını takip ederek⁶⁹ sözdiziminin gramatik yapıları göre gerçek-

67 *Muhît*, s. 306.

68 Bu konuda bk. Abdülkâhir el-Cürçânî, *el-Muktesid fi şerhi'l-Îzâh*, haz. Kâzım Bahr el-Mercân, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 97-108.

69 Kâdî Abdülcebbâr ve Abdülkâhir el-Cürçânî öncesi nahiv geleneğinde Mûtezile mezhebini benimseyen önde gelen nahivciler (bk. Mehdi-Lidînillah Ahmed b.

leştigini; bu yapıların ve bu yapılara göre şekillenen semantik anlamların⁷⁰ dildeki lafızlar, yani sesler cihetinden açıklanamayacağını iddia etmiştir. O, sözdiziminin hakikatini bir dilde biçimlenmiş anlamların gramatik bir dizimi olarak değerlendirmek suretiyle, sözdizimindeki lafız diziminin zihindeki anlam diziminin bir temsilinden ibaret olduğunu savunmaktadır.⁷¹

Cürcânî'ye göre sözün hakikatine ilişkin bir değerlendirmede, konuşan yerine işitenin esas alınmasının hiçbir gerekçesi yoktur. Bu konuda sözü üreten olarak konuşan itibara alınmalıdır.⁷² Kādî Abdülcebbar'ın özetlenen görüşlerine bakıldığında, onun bu konuda tam tersi bir yaklaşım sergileyerek sözün üretilme süreciyle ilgilenmediği, bilakis söz varlığını işitenin idraki cihetinden değerlendirdiği görülmektedir. Cürcânî'ye göre sözü telif eden yerine işiten dikkate alındığında, artık sözün hakikatine dair konuşulduğu söylenemez. Söze üretimi açısından bakıldığında görülür ki, konuşan kimse sözdizimini kelimelerin ancak anlamlarında gözetilebilen nahvî anlamları⁷³ gözeterek oluşturmaktadır. Sözdizimini mümkün kılan nahvî anlamların kelimelerin lafızlarında gözetilmesinin imkânsızlığı, başka deyişle, lafız olmak bakımından lafızların sözdeki dizimi gerektiren hiçbir niteliğe sahip olmaması, sözdiziminin lafızların dizimine indirgenerek açıklanamayacağını göstermektedir.⁷⁴ Sözdizimindeki ses birliklerini (lafızlar) dilsel belirlemeyle

Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, haz. Susanna Diwald-Wilzer [Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1380/1961], s. 130-31) sözü edilen i'rab anlayışını savunurlarken, sonraları bu i'rab anlayışının i'tizâlî söz teorisine getirilecek temelden bir itirazın kaynağı olacağını tahmin etmemişlerdi. Örneğin, bu nahivcilerden biri olan Sîrâfî (ö. 368/979), meşhur nahiv savunusu sırasında mantıkçı Mettâ'ya karşı öne sürdüğü (bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, haz. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn [Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1373/1953]), I, 121) “nahvin anlamları” kavramının, Cürcânî'nin elinde i'tizâlî söz teorisini tehdit eden bir silâha dönüşebileceğini düşünmemişti.

70 “Semantik anlam” tabirindeki “semantik” kaydı, Cürcânî'deki “gramatik / nahvî anlam” kavramı ile birlikte düşünüldüğünde anlam ifade eder. O, kelimelerin semantik anlamları ile gramatik / nahvî anlamlarını açıkça ayırtmıştır (bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, haz. Mahmûd Muhammed Şâkir [Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1424/2004], s. 452-53).

71 *Delâil*, s. 49-54, 61-65, 410-20.

72 *Delâil*, s. 360, 373, 417, 454, 455.

73 Bu kavram için bk. Sedat Şensoy, “Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 184-93. Yazar “nahvin anlamları” kavramını ele aldığı bu sayfa aralığında Cürcânî'nin kavrama ilişkin bazı açıklamalarını özetlemiş; ancak meseleyi felsefî düzlemde tartışmayarak Cürcânî'nin bu kavram bağlamındaki Kādî Abdülcebbar eleştirisine yer vermemiştir.

74 *Delâil*, s. 49-56, 360, 370, 399.

iliştirildikleri anlamlarından soyutladığımızda, onların belli bir dizimi için hiçbir gerekçe kalmamaktadır. Cürcânî'nin ifadesiyle, "Eğer dilin kelime dağarcığını oluşturan lafızlardan delâletlerini çekip aldığımızı farz etsek, hiçbir lafız öne alınmaya diğer lafızdan daha layık olmaz ve lafızlar arasında sıralama ve dizmenin gerekliliği düşünülemezdi."⁷⁵

Kādî Abdülcebbâr, lafızcı söz teorisinin bir gereği olarak zihnî söz iddiasını reddederken, zihnî söz iddiasındaki muhalifinin sözü düşüncelerle eşitleyebileceğine değinerek düşüncenin hiçbir şekilde söz ile özdeş tutulamayacağını savunmuştu.⁷⁶ Cürcânî daha sonra tam da bu muhalifin pozisyonunu üstlenerek, "fıkır" kavramıyla atıf yapılan düşüncenin, zihindeki anlamların gramere göre gerçekleşen bir diziminden başkası olmadığını öne sürmüştür.⁷⁷ O bu bağlamda lafızcılar eleştirirken, düşünceyi dilin kategorileriyle açıklar:

Gerçekten bunların (lafızcılar) düşünce derken ne kastettiklerini merak ediyorum. İnsan düşüncesi (el-fikru mine'l-insân) bir şeyle bir şeyden haber verme, bir şeyle bir şeyi niteleme, bir şeyi bir şeye izafe etme, bir şeyi diğer bir şeyin hükmüne ortak kılma [atıf kastediliyor], bir şeyi kendisinden önceki şey için geçerli olan hükümden hariç tutma [istisna kastediliyor], bir şeyi diğer bir şeyin varlığı için şart yapma ve bunun gibi hususlarda gerçekleşir. Bütün bu düşünceler, lafızlara zâit olan aklî durumlar (umûr ma'kûle) hakkındadır.⁷⁸

Bu bağlamda Cürcânî, dil ve söz olgusu için dilsel belirlemeyi de önceleyen zihnî bir esas belirleyerek⁷⁹ dil-düşünce ilişkisini de bu cihetten değerlendirmiştir. Onun dil anlayışı çerçevesinden bakıldığında, dil ve söz olguları dilsel belirlemede keyfi olarak tercih edilen lafızlarla sınırlı kalınarak açıklanamaz. Dilsel yapılar elbette lafızların belirlenmesiyle oluşmuştur. Ancak bir dildeki lafızlar, dilsel yapının kendisini değil, bir temsilini ifade etmektedir. Dildeki kelimeler lafızları değil, anlamları bölümlemek ve ayırtırmak üzere oluşturulduğundan, kelimelerin gramatik dizimini ifade eden söz de dilden bağımsız olarak oluşup iletme uygun hale gelen zihin içeriklerinin ikinci bir süreçte aktarıldığı araçsal bir oluşuma indirgenemez. Bilakis zihindeki anlamların gramatik bir dizimini ifade eden zihnî söz ile bu sözü temsil eden lafızların dizimi aynı süreçte gerçekleşmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin ifadesiyle:

75 *Delâil*, s. 50

76 *Muğni*, VII, 18.

77 *Delâil*, s. 410-11, 415-16.

78 *Delâil*, s. 416.

79 *Delâil*, s. 539-40.

Lafız olmaları bakımından lafızlarda bir sıralama ve dizim gözetilemez. Sıralama anlamlarda gözetilir ve düşünce de anlamların dizilmesi hususunda gerçekleşir. Anlamları zihinde sıralama işlemini tamamladığında, lafızları sıralamak için ayrıca düşünmeye ihtiyaç duymazsın. Bilakis anlamların hizmetçisi hükmünde olup onlara tâbi olan lafızları sıralanmış bulursun. Anlamların zihindeki konumlarına ilişkin bilgi, bu anlamlara delâlet eden lafızların konuşmadaki (nutk) konumlarına ilişkin bilgidir.⁸⁰

Cürcânî böylece Abdülcebbar'ın lafız-anlam düalizmine bağlı yaklaşımını reddetmektedir. Ona göre, zihinde dilden bağımsız olarak işleyen bir süreçte düşüncelerin oluştuğu ve oluşan düşünceleri aktarmak üzere ikinci bir süreçte kelimelerin seçilerek sözdiziminin oluşturulduğu kurgusu dil ve söz gerçeğini yansıtmaktan uzaktır.

Kâdî Abdülcebbar sözü işitilen lafızların, yani ağızdan çıkan kesintili seslerin ardışık bir dizimine indirgeyerek söze yalnızca araçsal bir değer atfetmiş olur. Ona göre, zihinde bir nispeti bulunmayıp konuşanın bir fiilinden ibaret olan söz, zihin içeriklerinin aktarıldığı bir araçtan başkası değildir. Kâdî, bu yaklaşımıyla sözün oluşumunu tartışmanın odağından çıkararak onun fiziksel özelliklerini ve muhatap tarafından işitilmesini, yani delâlet işlevini öne çıkarmış olmaktadır. Söze ilişkin bu teori, Abdülcebbar'ın dil anlayışını da yansıtmaktadır. Bu teori çerçevesinde dil, varoluşu dolayımlayan müstakil bir varlık düzlemi olarak değil, dilden bağımsız olarak, olup bitenin muhataplara aktarılmasını sağlayan araçsal bir oluşum olarak değerlendirilmiş olur. Buna göre dilsel belirlemeyle varlık kazanan dillerin işlevi gerektiğinde etkili iletişimi mümkün kılmak, konuşanın dili kullanıp bir fiil olarak işlediği sözün işlevi ise konuşma ortamında iletişimi sağlamaktır. Dili etkili iletişimin imkânı, sözü ise bu imkânın fiile dönmüş hali olarak yansıtan bu kurguda, gerek dil gerekse söz zihin içeriklerinin aktarılmasını sağlayan araçlar konumuna indirgenmiştir. Bu haliyle Abdülcebbar'ın söz teorisi, dilin insanı insan yapan ve insan varoluşunu tanımlayan bir etken olarak görülmesine giden yolları kapamaktadır.

Abdülcebbar sözdizimini bina gibi dışsal varlıklarla mukayese ederek bunları önceleyen zihin içeriklerini aynı düzlemde değerlendirmiş, tüm bunların, kendilerini önceleyen zihin içeriklerinden bağımsız dışsal hakikatler olduğunu iddia etmiştir. Kâdî bunu iddia ederken, dilde varlıkla dışta varlığın farklı mertebelerde gerçekleştiğini gözden kaçırmaktadır. Onun verdiği örnek üzerinden bakılırsa, binanın hakikatinin zihindeki tasarım olmayıp bu tasarımın dıştaki tezahürü olduğu doğrudur. Dıştaki bina zihindeki

⁸⁰ *Delâil*, s. 54.

tasarımın bir temsilinden ibaret değildir. Ancak iştilir lafızların dizimi gramer ve dilsel belirlemede kazandıkları temsil fonksiyonundan bağımsız olarak düşünüldüğünde, artık bir söz varlığından bahsedilemez. Şu halde binada olduğunun aksine, sözün hakikatini idrake (duyu algısına) konu olan dışsal tezahürle açıklamak mümkün değildir. Sözün hakikati zihindedir ve lafızlardaki oluşum bu hakikatin bire bir temsilinden ibarettir. Bu noktada bir mukayese imkânı sorgulanacaksa, bu sorgulama binanın dıştaki varlığı ile sözün lafızlardaki dizimine ilişkin değil, dıştaki binanın zihindeki tasarımı ile lafızlarda temsil kazanan sözün zihindeki hakikatine ilişkin olabilir.

Çağdaş dilbilimde dilsel olmayan düşünce formlarından da bahsedilmektedir.⁸¹ Ancak açıktır ki, Kādî Abdülcebbâr ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin "fıkr" kavramıyla karşıladıkları düşünce, dilseldir. Bu anlamıyla düşüncelerin oluşumuyla onların aktarıldığı sözdiziminin oluşumu, Cürçânî'nin iddia ettiği üzere, aynı sürecin bir parçasıdır. Zihinde ayrılmış anlamların gramatik bir dizimi olarak zihni söz, bir muhataba aktarılmak istendiğinde, seslenerek lafızlara dökülür. Düşünce bir dilin kelime ve kavramlarıyla gerçekleştiğinden,⁸² zihni sözü lafızlara dökmek için ikinci bir çabaya gerek yoktur. Düşünme süreci, zihni sözü oluşturma sürecini ifade eder. Kavramsal ya da edebî boyutu olan anlam dizimleri özel bir düşünce gücünü gerektirirken, gündelik dilde ifadesini bulan anlam dizimleri ise dil alışkanlıkları sayesinde kendiliğinden gerçekleşmektedir.

Dil yetisine sahip olan insan, bir ilk dili öğrenerek dilde temsil edilen dünyaya katılır ve sonrasında bireysel ve toplumsal varoluşunu katıldığı bu dili kullanarak gerçekleştirir. Yeni dilsel belirleme ve kavramsallaştırmalarla daha önce temsil edilmeyen anlamları temsil etme imkânı bulan diller, her zaman için insan varoluşuna ve düşüncesine ev sahipliği yapmaktadır. Dilin bir kullanımı olan söz geçişini zihinde bir nispet gözetmeksizin açıklamak güçtür. Söze zihni bir gerçeklik atfeden yaklaşımda dilin iletişim işlevi ikinci plana itilmiş olmamakta, bununla birlikte onun daha temelden bazı nitelikleri de hesaba katılmaktadır. Kelâmcıların gaibin şâhîde kıyası metodu cihetinden bakılırsa, bu yaklaşım gaip düzlemindeki ilâhî söz bağlamında, Mûtezile'nin değil, Eş'ariyye'nin önünü açmaktadır.

81 Bu konuda bk. Steven Pinker, *The Language Instinct* (New York: Harper Prenal, 1995), s. 55-82.

82 Burada olgusal bir duruma işaret edilmektedir. Açıktır ki, insan dil yetisine biyolojik olarak sahiptir ve verili bir dilde temsil edilmeyen kavramlar zihinde oluşabilir. Ancak toplumsal bir varlık olarak insan, dilsel düşünme etkinliğini, verili dillerde gerçekleştirmektedir. Zihinde oluşan yeni kavramlar, toplumsal seviyede gerçekleşen dilsel belirleme sayesinde dilsel yapılara katılmakta ve böylece birer kavram olarak varlıklarını sürdürme imkânı bulmaktadır.

Kādî Abdülcebâr'ın "sözün hakikati teorisi" ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin "sözdizimi teorisi" bağlamında bir eleştirisi

Kādî Abdülcebâr, Mütezile'nin "ilahî sıfatlar teorisi" bağlamında ilahî sözün hakikatini incelerken, kelâmcıların gâibin şâhîde kıyası metodu gereği, beşerî sözün hakikatini de incelemek durumunda kalmıştır. Bu makalenin ilk iki kısmında Abdülcebâr'ın "sözün hakikati" teorisi mümkün olduğunca beşerî söz bağlamıyla sınırlı kalınarak incelenmekte ve onun dil-düşünce ilişkisine dair yaklaşımı açığa çıkarılmaktadır. Son kısımda ise, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin sözdizimi teorisine referanslarla, Abdülcebâr'ın söz teorisine temelden eleştiriler getirilmektedir. Yazarın Abdülkâhir el-Cürcânî'nin görüşlerine dayandırdığı iddiasına göre, Kādî Abdülcebâr'ın dil ve söz gerçeğine ilişkin görüşleri dilbilim ve dil felsefesi açısından ikna edici olmaktan uzaktır.

Anahtar kelimeler: Kādî Abdülcebâr, Mütezile, sözün hakikati, ardışık kesintili sesler, lafız, anlam, kelâm-ı nefsi, zihni söz, düşünce, dil-düşünce ilişkisi, Abdülkâhir el-Cürcânî, nahvin anlamları, sözdiziminin gramatikselliği.

İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı

İsrafil Balcı*

The Critique of Claims that the al-Masjid al-Aqsa was the First Direction of Prayer (*qibla*) in Islam and the Historical Background in the Change of Direction

With the verse, revealed in the Medinian period, which was concerned with the change in direction of prayer (*qibla*), there was no question that the new direction for Islamic prayer was the Kaaba. However, there is a serious ambiguity about what the *qibla* was in the Meccan period. For instance, while Prophet Muhammad prayed towards the Kaaba in the first years of his prophethood, later al-Masjid al-Aqsa was accepted as the first *qibla* in Islam. In addition to this, it is not clear since when or for how long Prophet Muhammad prayed towards the Kaaba or al-Masjid al-Aqsa. This article analyses some unknown matters related to the Islamic direction for prayer in the Meccan period and discusses the realities of the historical background of its change to al-Masjid al-Aqsa as *qibla* and finally examines the process of changing towards the Kaaba as *qibla*.

Key words: *Qibla*, Kaaba, al-Masjid al-Harâm, al-Masjid al-Aqsa, Jerusalem/al-Quds

İslâm'ın ilk kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ olduğuna dair müslümanlar arasında yaygın bir kanaat vardır. Başta klasik tefsir kaynaklarındaki kible değişikliğini konu edinen âyetlerin¹ muhtevası hakkındaki yorumlar olmak üzere, hadis ve İslâm tarihi kaynaklarında kible konusuyla ilgili birçok rivayet bulunmaktadır. Ancak bu rivayetlerin büyük bir kısmı daha çok hicretten on altı veya on yedi ay sonra kiblenin el-Mescidü'l-Aksâ'dan el-Mescidü'l-Harâm'a (Kâbe) çevrilmesiyle ilgilidir.² Aslında bu konuda herhangi bir

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

1 el-Bakara 2/142-150.

2 Örneğin bk. Rebî' b. Habib el-Ezdî, *el-Câmiu's-sahih Müsnedü İmâm er-Rebî' b. Habib*, haz. Muhammed b. İdris (Beyrut: Dârü'l-hikme, 1415), I, 83, 90; Buhârî, "İmân", 30; "Tefsir", 2/12-16; Müslim, "Mesâcid", 11, 12; Nesâî, "Kible", 1.

tereddüt bulunmamaktadır. Ancak bunun öncesindeki Mekke döneminde İslâm'ın kiblesinin neresi olduğu konusunda ciddi bir belirsizlik ve bazı soru işaretleri mevcuttur. Hatta bu belirsizlik nedeniyle birtakım yanlış tanımlamalar ve yorumlar yapılmıştır. Örneğin, sırf bu konuyla ilgili olarak kaleme alınmış bir makalede yazar, özellikle hadis kaynaklarında yer alan birtakım rivayetlere işaret ettikten sonra, Mekke döneminden itibaren Hz. Peygamber'in Kudüs'e doğru namaz kıldığı sonucuna ulaştığını belirtmiş ve Beytü'l-Makdis'i ilk kible olarak nitelemiştir.³ Bir başka makalenin yazarı ise, Mekke dönemindeyken Hz. Peygamber'in hem Kâbe'ye hem de Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldığına dair rivayetler arasındaki detaya girmediği için kanaatini kapalı bir ifadeyle şöyle dile getirmiştir:

Bazı görüş farklılıklarının bulunmasına rağmen, Hz. Peygamber'in hicret öncesinde hem Kâbe'ye hem de Kudüs'e birlikte yönelerek ibadet ettiği daha muhtemel gibi görülmektedir.⁴

Sözü edilen yanlış tanımlama ve yorumların sebebi, bize göre Mekke döneminde kiblenin neresi olduğu konusunun henüz aydınlatılmamış olması, buna bağlı olarak da kible değişikliği âyetlerinden bir kısmına farklı anlam verilmesidir. Örneğin, kible değişikliğini konu edinen Bakara sûresinin 143. âyetinde yer alan “*Daha önce yönelmiş olduğun yönü (Kâbe'yi) kible tayin ettik*” âyetinin mesajı bazı meallerde “*Üzerinde bulunduğun veya yönelmekte olduğun yönü kible tayin ettik*” şeklinde yorumlanmıştır.⁵ Âyete bu şekilde mâna verilmesinin nedeni ise, o sırada Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılıyor olmasıdır. Zira bu âyetle birlikte Kâbe'ye yöneldiği için Beytü'l-Makdis ilk kible olarak yorumlanmıştır. Halbuki âyetin mânasında, buradan önce Hz. Peygamber'in namaz kılarken yöneldiği yerin kible olarak tayin edildiğinden söz edilmektedir.

3 Yavuz Ünal, “Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis”, *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), s. 189-207.

4 Ahmet Güç, “İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı ve Müslümanların Kible ile İlgili Uygulamaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 39/2 (2003), s. 82.

5 Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), s. 21; *Kur'an-Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), s. 21; Sami Kocaoğlu, *Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meali* (İstanbul: Zafer Matbaası, 2009), s. 22. Âyette geçen “daha önce yöneldiğin yön” ifadesini “üzerinde bulunduğun” yön olarak niteleyen Ünal, makalesinin özetinde bu kavramın Kâbe veya el-Mescidü'l-Aksâ'nın ilk kible olup olmadığına dair önemli bir belirleyiciliğe sahip olduğunu söylemiş ve âyetin mânasına “üzerinde bulunduğun yön” anlamı vererek neticede Beytü'l-Makdis'in ilk kible olduğu sonucuna ulaştığını belirtmiştir (bk. Ünal, “Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi”, s. 189, 190-91, 204 vd.).

el-Mescidü'l-Aksâ, İslâm'ın ilk kiblesi olarak nitelenmekle birlikte, gerçekten de bu tanımlamanın doğru olup olmadığı, şayet ilk kible ise ne zamandan beri buranın kible edinildiği ya da Kâbe dururken Beytü'l-Makdis'in kible edinilmesinin nedeninin ne olduğu gibi konular üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır. Bunun yanı sıra, kible hakkında yapılan müstakil çalışmalarda da Medine dönemindeki kible değişikliği konusu üzerinde durulduğu için, Mekke döneminde kiblenin durumu veya Hz. Peygamber'in nereye yönelerek namaz kıldığı konusu henüz net olarak aydınlatılmamıştır. Nitekim *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Kible" maddesinde, Mekke dönemindeki kible konusunun henüz halledilememiş bir problem olduğu söylenmektedir.⁶ Madde yazarı Wensinck, Mekke'deyken Hz. Muhammed'in Kudüs'e doğru namaz kıldığına değinmekle yetinmiş; ancak ne zamandan beri buraya yöneldiği veya daha öncesinde Kâbe'ye yönelip yönelmediği konusunda herhangi bir görüş belirtmemiştir. Ayrıca Resûl-i Ekrem'in Beytü'l-Makdis'e yönelmesinin vahye dayalı olmadığına işaret ederek bu gibi durumlarda Hz. Muhammed'in Yahudi şeriatını takip ettiği gibi gerçeği yansıtmayan ve bizce kasıtlı olarak çarpıtılmış bir yorumda bulunmuştur.⁷

Bir başka şarkiyatçı Buhl ise henüz Mekke'den ayrılmadan önce Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'i kible edindiğinin kesin olduğunu söyler; ancak ne zamandan itibaren burayı kible edindiğinden veya Resûl-i Ekrem'in direkt olarak Kâbe'ye yönelip yönelmediğinden hiç söz etmez.⁸ Bazı Batılı şarkiyatçılar ise daha da ileri giderek Mekke'deyken Resûl-i Ekrem'in kiblesinin olmadığı gibi tuhaf yorumlar yapmışlardır.⁹ Halbuki aşağıda değinileceği üzere, Hz. Muhammed namaz kılmaya başladığı zaman, ilk önce Kâbe'ye yönelmiş ve ardından Beytü'l-Makdis'i kible edinmiştir. Ancak bu karar veya tercih, Wensinck'in de ifade ettiği gibi, vahyin emri olmamakla birlikte, Hz. Peygamber'in kendi içtihadı veya kararıdır. Dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in bu kararının Yahudi şeriatını benimsemekle bir alâkası yoktur.

Kible konusu hakkında kaleme alınmış makalelerdeki görüşlerin bir kısmı ise ya tartışmalıdır veya rivayetlerde tekrar edilenlerden öteye geçememiştir. Örneğin, bir makalede kible değişikliğinin Kur'an'da yer aldığına işaret edilmiş ve Bakara sûresindeki âyetler referans gösterilerek kiblenin Kâbe'ye tahvili konusu üzerinde durulmuştur. Sözü edilen makalede yazar, hicrete kadar Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığına işaret etmiş ve bu görüşün müfessirlerce nakledildiğini iddia etmiştir. Kâbe'nin kible

6 A. J. Wensinck, "Kible", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, VI, 667.

7 Wensinck, "Kible", VI, 666.

8 F. Buhl, "Kudüs", *İA*, VI, 955.

9 Yorumlar için bk. Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi", s. 193.

olduğu iddiası doğrudur. Ancak hicrete kadar ifadesi yanlış olduğu gibi, genelleme yaparak bu iddiayı bütün müfessirlere dayandırmak gerçeği yansıtmamaktadır. Devamında ise Mekke dönemindeki kible konusunun detayına girmeyerek kible değişikliğiyle ilgili âyetler çerçevesinde konu ele alınmış ve Beytü'l-Makdis'in ilk kible olduğuna dair yaygın kanaate işaret edilmiştir.¹⁰ Oysa bu âyetler Medine'ye hicretten yaklaşık bir buçuk yıl sonra nâzil olmuştur. Diğer bir ifadeyle, bu âyetler Medine döneminden sonraki kible değişikliğiyle alâkalıdır. Halbuki kible değişikliği konusu sadece bununla sınırlı değildir. Nitekim Mekke dönemindeyken Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığına dair rivayetler bulunduğu gibi, Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldığına dair rivayetler de mevcuttur. Hatta Resûl-i Ekrem'in Kâbe'yi araya alarak Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldığı ve her iki mekâna birlikte yöneldiğine dair haberler de nakledilmiştir. *DİA*'daki "Kible" maddesini yazan Özel ise, "Hz. Peygamber'in hicretten önce on yıl boyunca kible olarak hangi tarafa yöneldiği konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır" şeklinde bir görüş dile getirmiş ve devamında Mekke döneminde farklı rivayetlerin bulunduğunu işaret ederek Resûl-i Ekrem'in Kâbe'ye, Kudüs'e ve her iki mekâna birlikte yöneldiğine dair -az önce zikredilen- rivayetlerin varlığına dikkat çekmiştir. Ancak rivayetlerin detayına girmediği için Mekke dönemindeki kible meselesini netleştirmemiştir.¹¹ Oysa bizim tespitlerimize göre belirtilen süre içerisinde Hz. Peygamber'in nereye yöneldiğini tespit edecek kadar somut veriler bulunmaktadır.

Öte yandan klasik ve çağdaş tefsir veya siyer kaynakları incelendiğinde de Mekke döneminde İslâm'ın kiblesinin neresi olduğu konusunda bir netlik olmadığı görülür. Bu eserlerin kimisinde ilk kiblenin el-Mescidü'l-Aksâ olduğu¹², kimisinde Kâbe olduğu görüşü¹³ benimsenirken, bazı eserlerde

10 Bk. Abdurrahman Kasapoğlu, "Bir Dinî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme", *Diyanet İlmî Dergi*, 41/4 (2005), s. 34 vd.

11 Ahmet Özel, "Kible", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 366.

12 Örneğin bk. İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), III, 597; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr: Tefsir İlminde Yolculuk Azığı*, çev. Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), I, 159-60.

13 Örneğin bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, nşr. İbrâhim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1989), I, 114; Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), I, 21; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), I, 521, 525-26; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis; Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), V, 138-46; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), I, 249, 250.

ise her iki görüş ve bu görüşleri destekleyen rivayetlere birlikte yer verilir.¹⁴ Bazı kaynaklarda ise Mekke'deyken kiblenin neresi olduğu konusuna hiç değinilmeden, Bakara sûresinin 143. âyeti bağlamında yalnızca Medine dönemindeki kible değişikliği üzerinde durulmuştur.¹⁵ Farklı görüşlerin bir arada zikredildiği eserlerde, Hz. Peygamber'in Mekke'deyken Kâbe'ye yöneldiği konusunun detayına girilmediği için bu görüş ilk kiblenin Beytü'l-Makdis olduğu yönündeki yaygın kanaat arasında kaybolup gitmiştir. Ayrıca, ilk kiblenin Kâbe olduğunu söyleyenler de, bunun hicrete kadar böyle devam ettiğini ve Beytü'l-Makdis'e yönelmenin Medine'de başladığını kabul etmektedirler. Kanaatimizce Hz. Peygamber hicretten önce, İsrâ hadisesiyle birlikte Beytü'l-Makdis'e yönelmeye başlamıştır.

Yukarıda dile getirilen hususlar göz önünde bulundurularak biz bu makalede öncelikli olarak Mekke döneminde İslâm'ın ilk kiblesinin neresi olduğu sorusuna cevap aramaya çalışacağız. Bu konu aydınlatıldıktan sonra el-Mescidü'l-Aksâ'nın ne zaman kible edinildiği ve burasının kible edinilmesinin arka planında ne tür âmillerin rol oynadığı ya da ne kadar süreyle buraya doğru namaz kılındığı gibi sorulara cevap arayacağız. Böylece Mekke döneminde İslâm'ın kiblesiyle ilgili muallakta bırakılan bu konuyu ele aldıktan sonra, nihaî olarak vahyin emri gereği Kâbe'nin kible olarak belirlenmesi sürecine işaret ederek kible değişikliği ile ilgili henüz aydınlatılmamış olan kimi hususları gözler önüne sermeye çalışacağız.

İslâm'ın İlk Kiblesinin Neresi Olduğu Meselesi

İlk kiblenin Kâbe olduğuna dair çok açık rivayetler bulunmaktadır. Ancak bu rivayetlere geçmeden önce, konuyla ilgili bazı âyetlere yer vererek bu meselenin Kur'an'da yer alıp almadığı sorusuna cevap aramaya çalışacağız. Bilindiği üzere Kur'an, Kâbe'nin yeryüzünde inşa edilen ilk mâbed olduğunu haber verir:

14 Örneğin bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988), I, 102; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fi fününi'l-megâzi ve ş-şemâil ve ş-siyer* (Beirut: Dârü'l-ma'rife, ts.), I, 230 vd.; M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1975), I, 38-41; Davut Aydıöz, "Kiblenin Tahvili ile İlgili Ayetlerin Kur'an'daki Tertibi", *Kur'an'ın Mucizevi Korunması* (İstanbul: Işık Yayınları, 2004), s. 149-64.

15 Örneğin bk. Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyabet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), I, 226-32.

İnsanlar için inşa edilen ilk mâbed, Bekke'deki (Mekke) bereket kaynağı ve tüm insanlık için hidayet merkezi olan Kâbe'dir.¹⁶

Bakara sûresinin 125. âyetinden ise Hz. İbrâhim'in ibâdet ederken buraya yöneldiğini anlıyoruz:

Biz Beyt'i (Kâbe) insanlar için sık uğranılan mekân ve kutsal bir sığınağ yaptık. Şimdi siz İbrâhim'in makamını dua ve ibâdet mekânı edinin. Biz vaktiyle İbrâhim ve oğlu İsmâil'e Beytimi (Kâbe) tavaf yapacak, orada ibâdet edecek veya namaz kılacaklar için tertemiz tutun' diye emretmiştik.¹⁷

Hz. İbrâhim'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını ve buranın onun kıblesi olduğunu Hac sûresindeki şu âyetin mealinden de çıkarabiliriz:

Bir zamanlar İbrâhim'e Beyt'in (Kâbe) yerini açıklamış ve ona şöyle emretmiştik: Bana hiçbir şeyi ortak koşma ve tavaf edenler, ayakta duranlar, rükû ve secde edenler için evimi temizle.¹⁸

Dikkat edilirse Hz. Peygamber vahiyle tanıştığı zaman Mekke'de hâlâ Hz. İbrâhim'in öğretisinin devamı niteliğindeki Hanîflik inancına mensup bazı insanlar bulunuyordu.¹⁹ Resûl-i Ekrem risâletle görevlendirildiği zaman gerek Hanîflik inancına mensup olanlar gerekse müşrik Araplar, Kâbe'ye yönelerek ibâdet ediyorlardı. Örneğin, müşrik Araplar'ın Kâbe etrafında el çırparak ibâdet ettiklerine dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Nitekim İbn Ömer müşriklerin Kâbe haremindedir ellerini çırparak ibâdet ettiklerini haber verdikten sonra, secde eder gibi yanaklarını yere sürdüklerini belirtmiş ve yanındakilere onların yaptıkları hareketleri bizzat göstermiştir.²⁰ Haddiza-

16 Âl-i İmrân 3/96. Bu âyetin devamında Kâbe'nin aynı zamanda hac ibâdetinin merkezi olduğu vurgulanmıştır (Âl-i İmrân 3/97). Kâbe'nin ilk defa Hz. Âdem tarafından inşa edildiği ve Hz. İbrâhim'in ise onun inşa ettiği temel üzerine bu mâbedi yaptığı konusunda bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), I, 145.

17 el-Bakara 2/125. Bu âyetin devamında ise Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil'in, kendi soylarından bir peygamber göndermesi ve bu peygamberin kavmini şirkten kurtarıp Allah'ın kelâmını ve onun dinini insanlar arasında yayması için Rab'lerine yalvardıklarına işaret edilmiştir (el-Bakara 2/129).

18 el-Hac 22/26.

19 İbn Habîb, *el-Muhabber*, haz. İlse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, ts.), s. 171; ayrıca bk. Şaban Kuzgun, "Hanîf", *DİA*, XVI, 35-38.

20 Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-fıkr, 1388/1968), IX, 240-41.

tında bu konuya Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edilmiştir. Kur'an, Araplar'ın Kâbe etrafında ibâdet görüntüsü altında yapmış oldukları ritüelleri eleştirirken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Onların Beyt (Kâbe) etrafındaki ibâdetleri/duaları (namaz) ıslık çalmaktan ve el çırpılmaktan ibarettir...²¹

Yukarıda işaret edilen âyetler Resûl-i Ekrem'in vahiyle tanıştığı dönemde Araplar'ın Kâbe'ye yönelerek veya Kâbe etrafında ibâdet ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumda, o toplumda yetmişmiş olan Hz. Peygamber'in de ilk önce Kâbe'ye yönelerek namaz kılmış olması tabii bir süreçtir. Kaldı ki, bize göre bu konu kible değişikliğiyle ilgili âyetlerde açıkça ortaya konulmuştur. Ancak her nedense ilgili âyetlerde dile getirilmesine rağmen, bu hususun üzerinde durulmamıştır. Hatta bu yüzden konuya işaret eden Bakara sûresinin 143. âyetine farklı anlamlar yüklenmiştir. Oysa bu âyette Resûl-i Ekrem'in ilk önce Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığı gerçeği, bize göre, çok açık bir şekilde dile getirilmektedir. Nitekim ilgili âyette Resûl-i Ekrem'in müslümanlar için örnek olduğuna işaret edildikten sonra, ilk kiblenin Kâbe olduğuyula ilgili şu açıklamalar yer almaktadır:²²

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ

Böylece elçiye uyanlar arasından topukları üzerine geri dönenleri ayırmak için, daha önce yönelmiş olduğun yönü kible olarak belirledik.

Unutmamak gerek ki, bu âyet nâzil olduğu zaman Resûl-i Ekrem, Beytül-Makdis'e doğru namaz kılıyordu. Medine döneminde nâzil olan mezkûr âyetle birlikte İslâm'ın kiblesinin Kâbe olduğu hususu kesinleşmiştir. Âyet inzal edildiği zaman Allah Resûlü, Beytül-Makdis'e doğru namaz kıldığına göre, burada zikredilen, Resûl-i Ekrem'in "daha önce yönelmiş olduğu yön" nitelemesinden kasıt Kâbe'dir. Dikkat edilirse âyetteki "künte" (كُنْتَ) ifadesi, geçmiş zamana işaret etmektedir. Ancak muhtemelen başlangıçtan beri kiblenin neresi olduğu veya kible değişikliğindeki süreç aydınlatılmadığından, yukarıda da işaret edildiği üzere, Türkçe meallerin bir kısmında âyetteki bu ifadeye "halihazırdaki veya üzerinde bulunduğu kible" gibi anlamlar verilmiştir.²³ Dikkat edilirse âyetin nâzil olduğu sırada Hz. Peygamber'in üzerinde bulunduğu veya

21 el-Enfâl 8/35.

22 el-Bakara 2/143.

23 Bk. dn. 5.

halihazırdaki kiblesi el-Mescidü'l-Aksâ'dır. Halbuki âyet bu kiblenin değiştirilmesini emrederken, daha önceki bir kiblede bahsetmektedir. Bize göre de daha önceki bu kible kuşkusuz Kâbe'dir. Nitekim aşağıda izah edileceği üzere Hz. Peygamber risâletin ilk yıllarında Kâbe'ye doğru namaz kılmaya başlamış ve ardından Mekke döneminin sonlarına doğru Beytü'l-Makdis'e dönmüştür. Hatta Beytü'l-Makdis'e döndüğü zaman Kâbe'yi araya almıştır.

Meallerin çoğunda, âyette geçen ifade “*daha önce yönelmiş olduğun yön (Kâbe)*” olarak anlamlandırılmıştır.²⁴ Bazı meallerde ise her ne kadar Kâbe kastedilmişse de, kısmen kapalı mâna verilmiş veya verilen mâna açıklamalarla belirgin hale getirilmeye çalışılmıştır. Örneğin, “*Bizim, yönelmiş olduğun kibleyi değiştirmemiz, ...*”²⁵ veya “*Senin (arzulayıp da şu anda) yönelmediğin kibleyi (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönmenden ayırt etmemiz için kible yaptık.*”²⁶ gibi mânaları görmek mümkündür. Bir kısım meallerde ise mâna doğru verilmekle birlikte, yapılan açıklamalarda el-Mescidü'l-Aksâ'nın kastedildiğine dair yorumlar yapılmıştır. Örneğin, Işıcık âyetin mealini şöyle verir: “*(Ey Peygamber!) Başlangıçta yöneldiğin yeri (Mescid-i Aksâ'yı) kible yapmamızın, (sonra da kibleyi Kâbe'ye çevirmemizin) nedeni...*”²⁷ İslâmoğlu ise, âyetin mealine “Kâbe” anlamını vermekle birlikte, muhtemelen kiblenin daha önceki durumunu dikkate almadığından dipnottaki açıklamasında âdetâ verdiği mânanın aksine bir yorum yapmıştır. Onun açıklamasına göre, İbrâni peygamberler Beytü'l-Makdis'teki Hacer-i Muallakâ'yı kible edindiklerinden, önceki peygamberler zincirinin bir halkası olan Hz. Muhammed de atası Hz. İbrâhim'in hatırası durduğu halde, kible konusunda kendisinden önceki peygamberlerin şeriatına uymuştur.²⁸

Yukarıda işaret edilen âyetlerin yanı sıra, Allah Resûlü'nün önce Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığına dair çok açık rivayetler de bulunmaktadır. Üstelik bu rivayetler erken dönem siyer ve hadis kaynaklarında bile yer almaktadır.

24 M. Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), s. 39; Ahmed Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli* (İstanbul: Gülhane Yayınları, ts.), s. 23; Abdülkadir Şener v.dğr., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorum Meâli* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), s. 21; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), s. 21; A. Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.), s. 23.

25 Hüseyin Elmalı – Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), s. 21.

26 Ali Özek v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 21.

27 Yusuf Işıcık, *Kur'an Meâli* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), s. 25.

28 Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), s. 53-54.

Örneğin, İbn İshak (ö. 151/768), Hz. Ali'nin müslüman olmasıyla ilgili haberlerden bahsederken, onun Resûl-i Ekrem'le birlikte Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını belirtmiş ve bu olaya tanık olan şahsın ağzından şu ifadeleri aktarmıştır:

Bir adam namaz kılmak için ortaya çıktı, Kâbe'ye yönelerek ayakta durdu / dikildi (فقام تجاه الكعبة).²⁹

Bilindiği üzere namaz ilk ibadetlerden birisidir ve Resûl-i Ekrem de risâletin ilk yıllarından itibaren namaz kılmaya başlamıştır.³⁰ İbn İshak,³¹ Rebî b. Habîb (ö. 180/796)³² ve Abdürrezzâk (ö. 211/826) gibi erken dönem siyer veya hadis otoriteleri beş vakit namazın “isrâ” gecesi Hz. Peygamber el-Mescidü'l-Aksâ'ya götürüldüğü zaman farz kılındığını söylemektedirler.³³ Benzer bilgiler Beyhakî (ö. 458/1066) gibi daha sonraki kaynaklarda da yer almaktadır.³⁴

İbn İshak kanalıyla gelen rivayette, risâletin ilk yıllarında Hz. Peygamber'in bizzat Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığına dair detaylı haberler bulunmaktadır. Bu rivayetler arasında Kudüs veya Beytül-Makdis isminden hiç söz edilmemiştir. Onun aktardığı rivayetin devamında Resûl-i Ekrem'in yanı sıra, hanımı Hz. Hatice ve amcazadesi Hz. Ali'nin de Resûl-i Ekrem'le birlikte

29 İbn İshak, *Sîretü İbn İshâk*, haz. Muhammed Hamîdullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1401/1981), s. 119.

30 Kimi rivayetlerde Resûl-i Ekrem'in ilk önce iki rekât olarak öğle namazını kıldığından ve Mekke döneminin sonlarına doğru vuku bulan “isrâ” hadisesinin ardından günlük namazın beş vakit olarak farz kılındığından bahsedilmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in ilk önce öğle namazı kıldığına dair rivayetler olduğu gibi, ikinci namazını kıldığına dair de rivayetler bulunmaktadır (bk. Rebî b. Habîb, *Câmiu's-sahih*, I, 83, 90; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, haz. Habiburrahman el-Azâmî [Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1970], I, 453-55, 531; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 608).

31 İbn İshak, beş vakit namazın hicretten on altı ay önce Resûl-i Ekrem'in “isrâ” gecesi Beytül-Makdis'e götürüldüğü zaman burada farz kılındığını söylemektedir (bk. İbn İshak, *es-Sîre*, s. 277).

32 Rebî b. Habîb, *Câmiu's-sahih*, I, 83, 90. İbâdet tarihiyle ilgili bir çalışmada da beş vakit namazın hicretten bir buçuk yıl öncesinde farz kılındığı tespitinde bulunulmuş ve mi'racda farz kılındığına ilişkin genel bir kabulün olduğundan söz edilmiştir (bk. Mehmet Soysaldı, *Kur'an ve Sünnet Işığında İbadet Tarihi* [Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 1997], s. 45). Halbuki beş vakit namaz isrâ hadisesi sırasında farz kılınmıştır.

33 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, I, 452.

34 Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, haz. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Dârü'n-nasr li't-tibâa, 1389/1969), II, 107.

Kâbe'ye yönelerek namaz kıldıklarından bahsedilmektedir.³⁵ İbn İshak kaynaklı bu rivayet, daha ayrıntılı bir şekilde yine ona dayandırılarak Taberî tarafından nakledilmiştir. Mezkûr rivayeti aktaran Taberî, Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib'in Yemenli misafirinin ağzından olayı şöyle nakleder:³⁶

Ben Mekke'ye geldiğimde Abbâs b. Abdülmuttalib'in evine misafir oldum. Güneş doğup göğe yükseldiği sırada Kâbe'ye bakıyordum. O sırada bir genç geldi, gözlerini göğe doğru dikip yüzünü Kâbe'ye çevirdi ve ayakta durdu. Biraz sonra bir çocuk gelip onun sağ tarafında durdu, bir süre sonra ise bir kadın gelip onların gerisinde durdu. Genç secde ederken çocukla kadın da onunla birlikte secdeye kapanıyordu. Bu manzarayı görünce 'Bu büyük bir hadise' dedim. Abbas da aynı şekilde bunun büyük bir hadise olduğunu söyledi. Sonra arkadaşım Abbas bana 'Gencin kim olduğunu biliyor musun?' diye sordu. 'Hayır, nereden bilebilirim?' deyince, o gencin yeğeni olduğunu söyledi. Ardından yanındaki çocuk ve kadının da kim olduklarını sordu. Onları da tanımadığımı söyleyince onların da eşi ve yeğeni olduğunu söyledi.

Rivayetin devamında verilen bilgilerde bir dizi problemler bulunmakla birlikte, bu rivayet henüz risâletin başlangıcında Hz. Peygamber'in bizzat Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Keza verilen bilgiler arasında Kudüs veya Beytül-Makdis isminden hiç söz edilmemesi de önemli bir detaydır.

Yukarıda işaret edilen âyetler ve İbn İshak kanalıyla gelen bu haberlerin yanı sıra, Hz. Peygamber'in ilk önce Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını ortaya koyan değişik rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Allah Resûlü tebliğe başladığı zaman kendisi ve ona inanan az sayıdaki cemaatinin Kâbe avlusunda ibâdet ederlerken türlü işkencelere maruz kaldıklarına dair bir dizi rivayet nakledilmiştir. Hatta bunların en meşhurlarından birisi bizzat Resûl-i Ekrem'le ilgilidir. Anlatılanlara göre Hz. Peygamber, Makam-ı İbrâhim'de namaz kılariken secdeye kapandığı sırada Ebû Cehil, üzerine deve işkembesini koyarak ona eziyet etmiştir. Resûl-i Ekrem'in bu durumunu gören kızı Fâtıma babasının yardımına koşmuştur.³⁷

35 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 119; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beirut: Dârü'l-kalem), II, 212.

36 Taberî, *Târih*, II, 212, 213.

37 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 192.

Öte yandan Hz. Ömer'in müslüman olmasından bahseden rivayetler arasında da Resûl-i Ekrem'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığına ilişkin önemli detaylardan bahsedilmektedir. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'i Kâbe avlusunda namaz kılarken gördüğünü, o sırada Hâkka sûresini okumakta olan Resûl-i Ekrem'in kendisini fark etmediğini, bir süre onu dinledikten sonra sûredeki ilâhî mesajdan çok etkilendiğini ve bu olayın İslâm'ı kabul etmesine vesile olduğunu anlatmıştır.³⁸ Bu rivayette de Resûl-i Ekrem'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını anlıyoruz. Onun ilk müslümanlar arasında yer aldığı hususu dikkate alınır, risâletin başlangıç yıllarında Resûl-i Ekrem'in Kâbe'ye doğru namaz kılmış olduğu sonucuna ulaşmak hiç de zor değildir.

İlk müslümanların Mescid-i Harâm'da namaz kıldıkları sırada, çeşitli iş-kencelere maruz kaldıklarını söyleyen İbn Mes'ûd, Hz. Ömer'in müslüman olmasından sonra, müşriklerin kendilerine saldırmaya cesaret edemediklerini dile getirirken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Ömer müslüman olana kadar biz Kâbe yanında (avlusunda) namaz kılamıyorduk.³⁹

Bu ifade aynı zamanda müslümanların Kâbe'ye yönelerek namaz kıldıklarını ortaya koymaktadır.⁴⁰ Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında, risâletin başlangıç yıllarında Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığı gerçeğinin çok açık olduğu ortadadır.

38 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, haz. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Muhammed Ali Subeyh, 1383/1963), I, 232. Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili rivayetler hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Azimli, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmiyât*, 6/1 (2003), s. 172-83; M. Hanefi Palabıyık, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu", *EKEV Akademi Dergisi*, 12/37 (2008), s. 138-48.

39 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 228.

40 Hz. Peygamber tebliğe başladığı zaman, müşrikler ona karşı çıkmışlar ve atalarının dine dil uzatmakla suçlamışlardır. Onların bu itirazlarına karşı Hz. Peygamber kendilerinin de ata olarak kabul ettikleri Hz. İbrâhim ve onun öğretisini tebliğ etmekle görevlendirildiğini vurgulamıştır. Bu hususa bazı âyetlerde de işaret edilmiştir (el-Hac 22/78). Kâbe'nin Hz. İbrâhim tarafından inşa edilmesi gerçeği ve aynı zamanda onun buraya yönelerek namaz kılması hususu göz önünde bulundurulursa, onun izinden gittiğini söyleyen Hz. Peygamber'in de ilk önce atası İbrâhim'in kiblesine yönelmiş olması beklenir. Kaldı ki, Kâbe'nin Araplar nezdindeki önemi ve kutsallığı hâlâ devam ediyordu. O toplum içerisinde yetişmiş olan Hz. Peygamber'in de buraya yönelerek ibâdet etmesinden daha doğal bir şey olamazdı.

el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kible Edinilmesi

Mekke dönemindeyken Hz. Peygamber'in Kudüs'teki el-Mescidü'l-Aksâ'ya (Beytü'l-Makdis) yönelerek de namaz kıldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmında Resûl-i Ekrem'in Kâbe'yi araya alarak Kudüs'e yöneldiğinden bahsedilmektedir.⁴¹ Esed, bu konuya işaret ederken risâletin başlangıç yıllarında Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını, buraya yönelmesi konusunda herhangi bir Kur'anî emir bulunmadığını, ancak Kâbe'ye yönelmesinin arka planında buranın Allah'a adanmış ilk mâbed olması gerçeğinin yattığını, daha sonradan el-Mescidü'l-Aksâ'nın diğer bir kutsal mekân olduğunu bildiği için Resûl-i Ekrem'in, Kudüs'ü karşısına alacak şekilde el-Mescidü'l-Harâm'ın güney tarafında namaza durduğunu belirtir.⁴²

Öncelikli olarak şunu hatırlatalım ki, yukarıda da belirtildiği üzere, Resûl-i Ekrem, Mekke döneminin ilk yıllarında Kâbe'ye doğru namaz kılıyordu. Daha sonra Kudüs'e yönelmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bu yönelişle birlikte Resûl-i Ekrem bütünüyle Kâbe'den vazgeçmiş değildir. Nitekim Kâbe'yi araya alarak namaz kıldığına dair rivayetler bunu göstermektedir. Şunu da belirtelim ki, Mescid-i Harâm'da namaz kıldığı sırada Hz. Peygamber'in Kâbe'yi araya aldığından söz edilebilir; ancak buradan ayrı yerde namaz kılarken böyle bir imkânın her zaman mümkün olmayacağı ortadadır. Bu nedenle Beytü'l-Makdis'i kible edindikten sonra Kâbe avlusundan ayrı bir yerde namaz kılarken Allah Resûlü'nün direkt olarak nereye yöneldiği konusu çok net değildir. Fakat aşağıda ele alacağımız üzere, kimi rivayetlerde doğrudan Beytü'l-Makdis'i kible edildiğini gösteren haberler de bulunmaktadır. Öte yandan Medine'deki müslümanların da Resûl-i Ekrem hicret edene kadar yaklaşık iki yıl kadar Kudüs'e doğru namaz kıldıklarına dair rivayetler aktarılmıştır.⁴³

İbn Hişâm ve Taberî'de yer alan bir rivayette Mekke döneminin sonlarına doğru Hz. Peygamber'in Kudüs'e yönelerek namaz kıldığına dair detaylı bilgiler bulunmaktadır. İbn İshak kanalıyla gelen bu rivayette Kâ'b b. Mâlik⁴⁴ ile Berâ b. Ma'rûr'un da aralarında bulunduğu Medineli bir guru-

41 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 181; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 232; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), I, 243. Hz. Peygamber'in Hacerülesved ile Rüknyemânî arasında namaz kıldığına dair haberler de (bk. Nebi Bozkurt, "Mescid-i Harâm", *DİA*, XXIX, 273) bu yönde yorumlanabilir.

42 Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 39-40.

43 Rebî' b. Habîb, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 83.

44 Kâ'b b. Mâlik, Hazrec kabilesine mensuptur. Hali vakti yerinde olan ve aynı zamanda Akabe biatlarına katılan sahâbilerden biridir (Daha geniş biyografisi için bk. Bahattin

bun Mekke'ye gelirken yolda namaz kılacakları zaman nereye yönelmeleri gerektiği konusunda aralarında anlaşmazlık yaşandığından bahsedilmektedir. Heyettekilerin bir kısmı Kudüs'e yönelerek ibadet etmeleri gerektiğini söylerken, kafilenin önderi konumundaki Berâ b. Ma'rûr ise Kâbe'yi arkasına alarak namaz kılamayacağını ve bu nedenle Kâbe'ye yönelerek ibadet edeceğini söylemiştir.⁴⁵ Diğerleri ise Hz. Peygamber'in Şam'a doğru (Beytül-Makdis) namaz kıldığını hatırlatarak kendilerinin de aynı yöne yönelmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Kafile Mekke'ye geldiği zaman Berâ b. Ma'rûr yolda yaşadıkları fikir ayrılığını anlatarak arkadaşlarına uymayıp Kâbe'ye doğru namaz kıldığını söylemiş; ancak arkadaşlarının sözlerinden sonra içinde bir şüphe oluştuğunu belirterek Resûl-i Ekrem'den açıklama yapmasını istemiştir. Bu talep üzerine Hz. Peygamber ona "Senin bir kible vardı. Keşke o kiblede kalmaya devam etseydin (onda sabretseydin)" karşılığını vermiş ve ardından namaz vakti gelince Şam'a doğru yönelerek namaz kılmıştır.⁴⁶

Yine bu rivayette anlatıldığına göre olay İkinci Akabe görüşmelerinin yapıldığı zaman diliminde meydana gelmiştir. Hatırlanacağı üzere Mus'ab b. Umeyr Birinci Akabe Biatı'ndan sonra Medine'ye gönderilmiş ve burada İslâmı anlatarak bazı kişilerin müslüman olmalarına vesile olmuştu. Anlatılan olay Medineliler'den bir grubun İkinci Akabe Biatı için Mekke'ye geldikleri sırada vuku bulmuştur.⁴⁷ Medineliler'in Akabe biatlarından sonra İslâm'la tanıştıkları hususu dikkate alınır ve aynı zamanda Kâ'b b. Mâlik'in Birinci Akabe Biatı'na katılan sahâbî olduğu⁴⁸ bilgisi göz önünde bulundurulursa, Medineli heyetin hicretten yaklaşık olarak iki-iki buçuk yıl önceki bir zaman diliminde Mekke'ye doğru geldikleri tespitini yapabilmek mümkündür. Dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in Mekke döneminin sonlarına doğru Beytül-Makdis'i kible edindiği sonucunu çıkarabilmek mümkündür. Rivayetdeki en dikkat çeken hususlardan birisi de Berâ'nın Kâbe'ye duyduğu saygı nedeniyle ona sırtını dönemeyeceği hassasiyetidir. Bu durum Kâbe'nin Araplar nezdindeki saygınlığı ve önemini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Netice itibarıyla bu rivayet esas alındığı zaman Resûl-i Ekrem'in direkt olarak Kudüs'e doğru yöneldiğini söylemek

Kök, "Kâ'b b. Mâlik el-Ensâri ve Tebük Seferiyle İlgili Durumu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 [1988], s. 129-41).

45 Berâ'nın itirazına bakılırsa ya ilk kez namaz kıyor olmalı ya da Medine'deyken de Kâbe'ye doğru namaz kıyor olmalıdır. Ancak rivayetdeki muhtevada bu konuda net bir açıklık bulunmamaktadır.

46 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 301; Taberî, *Târih*, II, 237-38.

47 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 300-301.

48 Taberî onun Akabe biatına katılıp müslüman olduğunu söyler (Taberî, *Târih*, II, 237).

mümkündür. Ancak o sırada Resûl-i Ekrem'in nerede olduğu veya nerede namaz kıldığından bahsedilmemektedir. Bunun yanı sıra, rivayette ayrıca Kâbe'yi araya aldığından da söz edilmemesi dikkat çekicidir. Mezkûr rivayet dikkate alınrsa, Hz. Peygamber'in direkt olarak Beytül-Makdis'e doğru yöneldiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu bilgiler aynı zamanda her iki kutsal mekâna birlikte yöneldiği anlamını da ihtiva etmektedir.

Konuyla ilgili rivayetler bir bütün olarak ele alındığı zaman, görünen o ki Allah Resûlü, Mekke döneminde hem Kâbe'ye hem de el-Mescidül-Aksâ'ya doğru namaz kılmıştır. Ancak Kâbe'den tamamen vazgeçmiş değildir. Zira buranın Araplar nezdindeki kutsiyet veya önemi dikkate alındığı zaman Allah Resûlü'nün bütünüyle Kâbe'den vazgeç(e)meyeceği hususunu göz ardı etmemek gerekir. Nitekim Kâbe'de namaz kılarken araya Mescid-i Harâm'ı aldığına dair rivayetler bu hususu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu detay dikkate alındığında Resûl-i Ekrem'in Kâbe'den tamamen vazgeçmediğini söyleyebiliriz. Fakat Kâbe'den uzak olan herhangi bir yerde namaz kılarken doğrudan Kudüs'e yönelip yönelmediği konusu net değildir.

el-Mescidül-Aksâ'nın Kible Edinilmesinin Zamanı ve Süresi

Mekke döneminde, Allah Resûlü'nün Kudüs'e doğru namaz kıldığı kesin olmakla birlikte, ne zamandan beri burayı kible edindiği, Beytül-Makdis'i kible edinmesinin nedeninin ne olduğu ya da ne kadar süreyle buraya doğru namaz kıldığı konularında bir belirsizlik varmış gibi gözükse de, aslında bu hususu yeterli kadar aydınlatacak rivayetler bulunmaktadır. Üstelik bu rivayetler Allah Resûlü'nün ne zaman Kudüs'e doğru namaz kılmaya başladığı ve burayı kible edinmesinin sebebinin ne olduğu hakkında da önemli detaylar sunmaktadır. Örneğin en erken dönem hadis kaynaklarından birisi olan Rebî b. Habîb'in (ö. 180/769), İbn Abbas kanalıyla aktardığı birbirinin tekrarı mâhiyetindeki iki ayrı rivayette şu bilgiler yer almaktadır:⁴⁹

أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم فرضت عليه الصلوات الخمس قبل هجرته بسنتين وصلى عليه الصلاة والسلام إلى بيت المقدس بعد هجرته سبعة عشر شهرا وكانت الأنصار وأهل المدينة يصلون إلى بيت المقدس نحو سنتين قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم اليهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم صلى إلى الكعبة بمكة ثماني سنين إلى أن عرج به إلى بيت المقدس ثم تحول إلى قبلته الربيع قال إلى الكعبة...

49 Rebî b. Habîb, *el-Câmiu's-sahih*, I, 83.

Ebû Ubeyde, Câbir b. Zeyd'den o da İbn Abbas'tan şunu nakletmiştir: “Beş vakit namaz hicretten iki sene önce Hz. Peygamber'e farz kılındı. Hz. Peygamber hicretten on yedi ay sonrasına kadar Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldı. Ensar ve Medine halkı, Hz. Peygamber şehirlerine gelmeden önce yaklaşık iki sene Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılıyordu. Hz. Peygamber Mekke'deyken (isrâ olayı sırasında) Beytü'l-Makdis'e götürülene kadar sekiz sene Kâbe'ye yönelerek namaz kılmişti. Bu olaydan sonra kiblesine yöneldi. Rebî'e göre Kâbe'ye yöneldi...”

İbn Abbâs kaynaklı ikinci rivayette de benzer bilgiler tekrar edilmektedir. Bu rivayet aynı zamanda önceki rivayetin değişik bir versiyonu niteliğindedir. Yine Ebû Ubeyde, Câbir b. Zeyd ve İbn Abbas senediyle aktarılan rivayette şu bilgiler yer almaktadır:⁵⁰

أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم فرضت عليه الصلوات الخمس قبل هجرته بنحو سنتين وصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس بعد هجرته سبعة عشر شهرا وكانت الأنصار وأهل المدينة يصلون إلى بيت المقدس نحو سنتين قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم إليهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم صلى إلى الكعبة بمكة ثمان سنين إلى أن عرج به إلى بيت المقدس ثم تحول إلى قبلته

Ebû Ubeyde, Câbir b. Zeyd'den o da İbn Abbas'tan şunu nakletmiştir: “Beş vakit namaz Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden iki sene önce farz kılınmıştır. Hz. Peygamber hicretten sonra da on yedi ay Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılmıştır. Ensar ve Medine halkı Hz. Peygamber şehirlerine gelmeden önce yaklaşık iki yıl Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldılar. Hz. Peygamber Beytü'l-Makdis'e götürülene kadar Mekke'de sekiz yıl Kâbe'ye yönelerek namaz kılmıştır. Sonra kiblesine yönelmiştir.”

Dikkat edilirse bu rivayetlerde Resûl-i Ekrem'in ilk kiblesinin Kâbe olduğu ve risâletin ilk sekiz yılında buraya yönelerek namaz kıldığı, ardından yaşamış olduğu isrâ hadisesinden sonra Beytü'l-Makdis'i kible edindiği ve hicretten önce iki-üç yıl kadar buraya yönelerek doğru namaz kıldığına dair detaylar yer almaktadır. En erken dönem siyer kaynaklarından olan İbn İshak da Hz. Peygamber'in ilk önce Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığına işaret

50 Rebî' b. Habib, *el-Câmiu's-sahih*, I, 90.

ederek bir bakıma bu bilgiyi teyit etmektedir.⁵¹ Öte yandan rivayetlerde isrâ hadisesinden sonra Resûl-i Ekrem'in Beytül-Makdis'e doğru namaz kıldığına işaret edildiğine göre ve yine hicretten yaklaşık olarak on yedi ay sonra Kâbe'ye yöneldiği hususu da net olduğuna göre, demek ki Allah Resûlü hicretten iki-üç yıl öncesinden itibaren el-Mescidül-Aksâ'ya doğru namaz kılmaya başlamıştır. Hicretten sonra da bir buçuk yıl kadar daha burası kible olarak kullanıldığına göre, demek ki Resûl-i Ekrem toplamda dört veya dört buçuk yıl kadar el-Mescidül-Aksâ'ya doğru namaz kılmıştır. İbn Hacer'de yer alan bir hadis kaydında da Allah Resûlü'nün Mekke'deyken üç yıl kadar Kudüs'e yönelerek namaz kıldığı hususu şöyle ifade edilmektedir:

Resûlullah önce Kâbe'ye doğru namaz kıldı. Sonra Beytül-Makdis'e yöneldi. O zaman Resûl-i Ekrem, Mekke'deydi. Üç yıl kadar böylece namaz kıldı. Sonra hicret etti. Medine'ye geldikten sonra da on altı ay kadar Beytül-Makdis'e doğru namaz kıldı. Sonra Allah onu Kâbe'ye döndürdü.⁵²

Görüldüğü üzere bu rivayetdeki bilgiler yukarıdaki bilgileri teyit etmekte ve Beytül-Makdis'in dört-dört buçuk yıl kadar İslâm'ın kiblesi olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu sürenin üç yılının Mekke dönemine tekabül ettiğini anlıyoruz. Beytül-Makdis'i ilk kible olarak niteleyen Ünal, İbn Hacer'in aktardığı bu rivayeti Resûl-i Ekrem'in Mekke'de iken ilk önce Kâbe'yi, ardından da Beytül-Makdis'i kible edindiğinin tek delili olarak yorumlamıştır.⁵³ Oysa yukarıda da işaret edildiği üzere, Kâbe'nin ilk kible olduğunu hem âyetten çıkarmak mümkündür hem de onun referans gösterdiği rivayet dışında bunu destekleyen daha somut rivayetler bulunmaktadır. Öte yandan Ünal, sadece bu rivayete dayanarak bir kez Mekke'de bir kez de Medine'de olmak üzere iki kez kible değişikliğinin olduğundan söz etmekte ve bunun diğer rivayetlerin ortaya koyduğu genel bilgiye aykırı olduğunu söylemektedir.⁵⁴ Bunun yanı sıra, her ne kadar o, Hz. Peygamber'in Mekke'de iken Kâbe'ye yöneldiğine dair bazı rivayet ve görüşlerin varlığından söz etmişse de, muhtemelen tüm rivayetleri görmediğinden olsa gerek, bunların detayına inmediği için Mekke dönemindeki kible meselesini ortada bırakmış veya tespit ettiği rivayetleri zayıf bularak bunların tercih edilemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁵ Ayrıca namazın farz kılınışıyla kible arasında bağlantı kurarak bir sonuca gitmeye çalışmış ve oldukça problemleri bir iddiada

51 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 119.

52 İbn Hacer, *Fethül-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dârül-ma'rife, 1379), I, 502.

53 Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi", s. 193.

54 Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi", s. 194.

55 Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi", s. 193-95.

bulunmuştur. Örneğin, kimi rivayetlerde dile getirilen namazın mi'racda farz kılındığı haberlerinden hareketle, namazın mi'racda farz kılındığına işaret ederek mi'rac hadisesinin Kudüs'le bağlantılı olduğunu düşündüğünden, Hz. Peygamber'in önce Beytü'l-Makdis'te namaz kılmış olabileceğini varsaymış ve el-Mescidü'l-Aksâ'yı İslâm'ın ilk kiblesi olarak nitelemiştir. Her ne kadar mi'rac konusundaki rivayetlerin farklı ve çelişkili bilgiler içerdiğine işaret etmişse de, nihâi noktada Resûl-i Ekrem'in Mekke'de iken Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldığı sonucuna ulaştığını dile getirerek mezkûr rivayetteki detayları dikkate almamıştır.⁵⁶ Yine makalesinin devamında çeşitli âlimlerin görüşlerine yer vererek Resûl-i Ekrem'in Mekke'de iken Beytü'l-Makdis'e, Medine'ye hicret ettikten sonra da on altı veya on yedi ay kadar yine buraya doğru namaz kıldığı sonucuna ulaştığını belirtmiştir.⁵⁷ Oysa namazın mi'racda farz kılındığı tezinden hareketle Beytü'l-Makdis'i İslâm'ın ilk kiblesi olarak nitelemek mümkün değildir.

Öncelikli olarak şunu hatırlatalım ki, şekli konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte, namaz ilk ibâdetlerden birisidir ve Resûl-i Ekrem risâletin ilk yıllarından itibaren namaz kılmaya başlamıştır. Mi'rac olayı ise isrâ hadisesiyle birleştirilerek nakledilen rivayetlere dayanmaktadır. Dikkat edilirse isrâ hadisesi hicretten iki-üç yıl öncesinde gerçekleşmiş bir olaydır. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, Mekke döneminin sonlarına doğru vuku bulmuştur. Mi'rac ise, bu hadisenin akabinde gerçekleşmiş bir olay olarak kabul edilir. Bu durumda Ünal'ın varsayımından hareket edildiği takdirde, yaklaşık olarak on yıl kadar Resûl-i Ekrem'in namaz kılmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır ki, bunun kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Zira Allah Resûlü tebliğin ilk yıllarından itibaren namaz kılmaya başlamıştır. Kaldı ki isrâ âyetinden önce nâzil olan âyetlerde de namaz kılmayı emreden hükümlerin varlığını unutmamak gerekir.⁵⁸ Dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in ilk vahiyden itibaren namaz kıldığını ve daha sonra beş vakit namazın farz kılındığını göz ardı ederek mi'racda namazın farz kılındığı tezinden hareketle Beytü'l-Makdis'i İslâm'ın ilk kiblesi olarak tanımlamanın hiçbir tutarlılığı yoktur. Şunu da ekleyelim ki, ilk rivayetlere bakılırsa beş vakit namaz da, yaygın olarak bilindiğinin aksine, mi'rac hadisesi sırasında değil, isrâ olayının akabinde farz kılınmıştır.⁵⁹

56 Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi", s. 194.

57 Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi", s. 206, 207.

58 Hûd 11/114. Bilindiği üzere Hûd sûresi risâletin başlangıç döneminde ve umumiyetle kabul edildiğine göre boykot yıllarının devam ettiği süreçte nâzil olmuştur. Yine aynı dönemde nâzil olan Tâhâ ve Kâf sûrelerinde de namaz kılınmasına dair hükümler yer almaktadır (bk. Tâhâ 20/130; Kâf 50/40).

59 Bk. İbn İshak, *es-Sîre*, s. 277; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, I, 452; Beyhakî, *Delâil*, II, 107.

Ancak geleneksel algıda isrâ olayıyla mi'rac olayı birbirlerine karıştırılıp aralarında kavram kargaşası var olduğundan ve tamamen ayrı olan bu iki olay sanki birbirini tamamlayan bir tek olaymış gibi telakki edildiğinden, beş vakit namazın isrâ hadisesi sırasında farz kılındığı hususu mi'rac olayına hamledilmiştir.⁶⁰

Bizim tespitlerimize göre isrâ olayı hicretten iki buçuk-üç yıl önce vuku bulmuş olmalıdır. Yukarıda belirtildiği üzere İbn İshak,⁶¹ Rebî' b. Habîb⁶² ve Abdürrezzâk⁶³ gibi erken döneme ait kaynaklar bu olayla birlikte beş vakit namazın farz kılındığını söylemişlerdir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, beş vakit namaz sanıldığı gibi mi'racda değil, isrâ gecesi farz kılınmıştır.⁶⁴ Hatırlanacağı üzere yukarıda yaklaşık olarak hicretten üç yıl öncesinden itibaren Hz. Peygamber'in Beytül-Makdis'e doğru namaz kılmaya başladığını söylemiştik. Dikkat edilirse bu tarih isrâ hadisesinin vuku bulduğu zaman dilimine denk gelmektedir. Şunu da hatırlatalım ki, isrâ olayına işaret eden âyette⁶⁵ Resûl-i Ekrem'in el-Mescidül-Harâm'dan el-Mescidül-Aksâ'ya götürüldüğü vurgulanmaktadır. Yukarıda nakledilen İbn Abbas kaynaklı rivayetlerde de isrâ olayının ardından Resûl-i Ekrem'in el-Mescidül-Aksâ'ya doğru namaz kıldığına işaret edilmektedir. Dolayısıyla bizim tespitlerimize göre el-Mescidül-Aksâ'nın Hz. Peygamber tarafından kible edinilmesi ile isrâ hadisesi arasında henüz dillendirilmemiş olan böyle bir ilişki söz konusudur. Gerek isrâ âyetinin nâzil olduğu dönem gerekse rivayetlerde işaret edilen hususlar dikkate alınır, Resûl-i Ekrem'in el-Mescidül-Aksâ'yı kible edinmesinin arka planında böyle bir hadisenin etkili olduğunu düşünüyoruz.

Buraya kadar anlatılanlara bakılırsa Resûl-i Ekrem'in risâletin ilk sekiz yılında Kâbe'yi kible edindiği, ardından yaklaşık olarak hicretten üç yıl öncesinden itibaren Beytül-Makdis'e doğru namaz kılmaya başladığı ve hicretten sonra ise on altı, on yedi ay kadar buraya doğru namaz kıldığını anlıyoruz.

60 Makalenin hacmini arttırmamak için sadece mezkûr hususa işaret etmeyi yeterli görmekteyiz. Geniş bilgi için bk. İsrâfil Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s. 301-16.

61 İbn İshak, beş vakit namazın hicretten on altı ay önce Resûl-i Ekrem'in isrâ gecesi Beytül-Makdis'e götürüldüğü zaman burada farz kılındığını nakleder (bk. İbn İshak, *es-Sîre*, s. 277).

62 Rebî' b. Habîb, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 83, 90.

63 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, I, 452.

64 Meselâ bk. İbn İshak, *es-Sîre*, s. 277; Rebî' b. Habîb, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 83, 90; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, I, 452; Beyhakî, *Delâil*, II, 107.

65 el-İsrâ 17/1.

Bu süreçten sonra nâzil olan âyetle birlikte Kâbe'nin kible olduğu hususunun kesinleştiğini görüyoruz. Bu durumda Beytü'l-Makdis'in yaklaşık olarak dört veya dört buçuk yıl kadar İslâm'ın kiblesi olduğunu, bunun üç yılının Mekke dönemine, bir buçuk yılının ise Medine dönemine denk geldiğini söyleyebiliriz. Bu husus tespit edildikten sonra geriye Allah Resûlü'nün el-Mescidü'l-Aksâ'yı kible edinmesinin sebebi veya burayı kible edinmesinin arka planındaki âmillerin neler olduğu sorusu kalmaktadır.

el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kible Edinilmesinin Sebebi

Yukarıda da işaret edildiği üzere, bu konuda ne Kur'an âyetlerinde ne de rivayetlerde somut bir gerekçeden söz edilmektedir. Aşağıda da işaret edileceği üzere, her ne kadar Hz. Peygamber'in yahudileri memnun etmek için böyle bir değişikliğe gittiğinden söz edilse de, bu iddia daha çok Medine dönemiyle irtibatlandırılarak dillendirilmiştir. Oysa hicretten iki veya iki buçuk yıl öncesinden itibaren Hz. Peygamber'in el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kıldığı hususu dikkate alınır, sırf bu nedenden dolayı böyle bir değişikliğe gittiğini söylemek bize göre meseleyi aydınlatmak için yeterli değildir. Öte yandan kaynaklarda, Resûl-i Ekrem'in vahyin emri gereği veya kendi içtihadıyla böyle bir değişikliğe gittiğine dair farklı yorumlar da yapılmıştır.⁶⁶

Öncelikli olarak şunu belirtelim ki, Resûl-i Ekrem başlangıçta Kabe'ye yönelirken de ardından Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılarken de bu tercihi vahye dayanmıyordu. Diğer bir deyişle her iki yönelişi de kendi tercihi veya içtihadıydı. Bununla birlikte yukarıda zikredilen İbn Abbas isnatlı rivayetlerde üstü kapalı olarak Beytü'l-Makdis'in kible edinilmesinin sebebine dair önemli bir detay bulunmaktadır. Dikkat edilirse İbn Abbas beş vakit namazın hicretten yaklaşık iki yıl önce farz kılındığını söylemekte ve bu tarihten sonra Allah Resûlü'nün Kudü'se yönelerek namaz kıldığına işaret etmektedir. Yine bu rivayette isrâ olayı sırasında Allah Resûlü'nün Beytü'l-Makdis'e götürülmesinden söz edilmekte ve bu olayla birlikte Kudü'se doğru namaz kılmaya başladığına dair haberler yer almaktadır. Bir buçuk yıldan üç yıla kadar farklı zaman dilimlerinden söz edilmekle birlikte, genel kabule göre isrâ olayı yaklaşık olarak hicretten iki, bazı rivayetlerde ise üç yıl öncesinde vuku bulmuştur.⁶⁷ Bu tür olaylarda

66 Örneğin bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 101-102.

67 İbn Kesir, *Mu'cizâtü'n-nübüvve*, haz. Hamza Neşerti v.dğr. (Kahire: Mektebetü'l-Kayyime, 1996), s. 482; İbn Dihye el-Kelbi, *el-İbtihâc fi ehâdisi'l-mi'râc*, haz. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1417/1996), s. 70; Süyûtî, *el-İsra' ve'l-mi'râc*,

kesin bir tarih verilemeyeceği için metin içerisinde tarih verirken iki-üç yıllık bir zaman aralığından söz ederek yaklaşık bir tarih vermeyi tercih ettik.

Görünen o ki, Resûl-i Ekrem isrâ hadisesi sırasında yaşamış olduğu birtakım olağanüstülüklerin ardından el-Mescidü'l-Aksâ'nın Allah katındaki önemi veya kutsiyetinin farkına varmış ve bu hadisenin akabinde namaz kılarken buraya yönelme gereği duymuştur. Zira o sırada ibâdet ederken Kâbe ya da Beytü'l-Makdis'e yönelmesi için herhangi bir ilâhî emir yoktu. Ancak Hz. Peygamber, Kâbe avlusunda namaz kılarken, buranın Araplar nezdindeki ehemmiyetini de dikkate alarak, Beytullah'a sırt çevirmemiş ve her iki kutsal mekâna birlikte yönelmek için Kâbe'nin güney tarafında namaza durmuştur. Böylece iki kutsal mekâna aynı anda yönelerek birini diğerine üstün tutmadığı gibi, aynı zamanda önceki peygamberlerin mirasına da sahip çıktığını göstermiştir. Benzer hususa işaret eden Hamîdullah, isrâ hadisesinden sonra Hz. Peygamber'in, Hz. Âdem ve Hz. İbrâhim'in kiblesi olan Kâbe'nin yanı sıra, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve ondan sonra gelen peygamberlerin kiblesi olan Beytü'l-Makdis'e yönelerek onların mirasına da sahip çıktığını söylemiştir.⁶⁸ Dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in Beytü'l-Makdis'i kible edinmesiyle isrâ hadisesi arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu düşünüyoruz. Aksi takdirde Allah Resûlü ne diye başlangıçta sekiz yıl kadar içinde doğup büyüdüğü şehrin kutsal mâbedi olan Kâbe'nin yanı sıra, Beytü'l-Makdis'i de kible edinmiş olsun? Üstelik Kâbe kendisinin de tâbi olduğu Hz. İbrâhim'in ilk kiblesiydi ve buranın Araplar nezdindeki öneminin de farkındaydı. Bu durumda bir taraftan kavmine İslâm'ı tebliğ ederken bir taraftan da onların en kutsal mâbedine sırt çevirmesi mümkün değildir. Ancak aynı zamanda kendisinden önceki peygamberlerin mirasına sahip çıktığı için Kâbe'nin yanı sıra, Beytü'l-Makdis'i de kible edinmiştir. Fakat burayı kible edinirken Kâbe'den vazgeçmemiştir. Nitekim Medine'ye hicretten sonra özellikle Ehl-i kitaptan beklediği desteği göremeyince, ilk kiblesi olan Kâbe'ye yönelmek istemiş ve bu arzusu nâzil olan âyetlerle gerçekleşmiştir. Buhârî'nin naklettiği bir hadiste de Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e yönelerek namaz kıldığından, bu durumdan Ehl-i kitâbın memnun kaldığından bahsedilmiş, ancak Hz. Peygamber'in arzusunun Mescid-i Haram'a doğru yönelmek olduğuna ve bu arzusunun kible değişikliği âyetinin nüzulüyle birlikte ger-

haz. Muhammed Abdülhakîm Kâdî (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1989), s. 60-62; Abdülazîz es-Seâlibî, *Mu'cizetü Muhammed Resûlillah* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1986), s. 114.

68 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 145.

çekiştiğine işaret edilmiştir.⁶⁹ Benzer anlatımlar değişik kaynaklarda da bulunmaktadır.⁷⁰

Şunu da hatırlatalım ki, isrâ olayı sırasında Resûl-i Ekrem'in ne tür bir tecrübe yaşadığını bilmiyoruz. Bu konuda ne kendisinden sâdır olan bir rivayetten söz edilir ne de Kur'an'da bir açıklama bulunmaktadır. Kur'an sadece onun isrâ hadisesini yaşadığına işaret eder; ancak bu olayın içeriğine dair detay vermez. Her ne kadar Necm sûresindeki bazı âyetler bu hadiseyle ilişkilendirilerek burada Resûl-i Ekrem'in müşahede etmiş olduğu birtakım olağanüstülüklerin mi'rac hadisesi sırasında yaşandığına dair birtakım iddialar dillendirilmişse de, Necm sûresindeki âyetlerle isrâ hadisesi arasında bir bağlantı kurabilmek tarihsel olarak mümkün değildir.⁷¹ Netice itibarıyla isrâ olayı sırasında Allah Resûlü'nün birtakım olağanüstülükler yaşadığı kesindir. Her ne kadar bu olağanüstülüklerin mâhiyetini bilemiyorsak da, isrâ olayına işaret eden âyette Resûl-i Ekrem'in el-Mescidü'l-Aksâ'ya götürüldüğü hususu açıkça belirtilmiştir. Bu itibarla bize göre buranın kible edinilmesiyle isrâ olayı arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Üstelik Beytü'l-Makdis'in kible edinilmesiyle isrâ hadisesinin vuku bulduğu zaman diliminin aynı döneme denk gelmesi tesadüf olmamalıdır.

Dikkat edilirse Kâbe'nin ilk kible olmasının nedenine dair yeteri kadar açıklama bulunduğu gibi, aynı zamanda bu konu âyetlerle de teyit edilebilmektedir. Ancak Beytü'l-Makdis'in kible edinilmesinin sebebine dair Kur'an'da en ufak bir işaret bulunmadığı gibi, yukarıda da belirtildiği üzere kimi rivayetlerde dile getirilen sebepler de meseleyi izah etmek için yeterli gözükmemektedir. Bu durumda herhangi bir Kur'anî emir bulunmadığı halde Resûl-i Ekrem'in durduk yere kible değişikliğine gitmeyeceği veya buraya yönelmeyeceğine göre, onun Beytü'l-Makdis'i kible edinmesinin somut bir sebebi olmalıdır. Tüm ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda, bize göre, en önemli neden isrâ hadisesidir. Dolayısıyla Resûl-i Ekrem bu olay sırasında yaşamış olduğu olağanüstü tecrübenin ardından, kendi tercihiyle böyle bir karar almış ve burayı kible edinmiştir.

Beytü'l-Makdis'in kible edinilmesi konusunda herhangi bir Kur'anî emir bulunmadığı halde, Allah Resûlü'nün burayı kible edinmesinin "Kur'an dışı

69 Buhârî, "İmân", 30.

70 Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, haz. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1416/1996), s. 43-44.

71 Bu konuda geniş bilgi için bk. İsrail Balcı, "Siyer Okumalarında Kur'an'ın Rolü ve Belirleyiciliği: Necm Sûresi Örneğinde Bazı Siyer Konularının Kritiği", *İSTEM: İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Müsîkî Dergisi*, 8/16 (2010), s. 36-59.

vahiy” teorisi ile açıklanmasına⁷² katılmadığımız gibi, bu tasarrufa izah getirebilmek için böyle bir gerekçeye başvurmanın da meseleyi halledeceği kanaatinde değiliz.⁷³ Kaldı ki bu konuda herhangi bir Kur’anî emir olmadığı için Allah Resûlü kendi kararıyla böyle bir tercihte bulunmuştur.

Kible konusunda bir makale kaleme alan Kasapoğlu, el-Mescidü’l-Aksâ’nın kible edinilmesinin Allah’ın emri olduğundan bahsetmiştir. Onun iddiasına göre Araplar tevhid inancına şirk karıştırdıkları için, tevhidi muhafaza etmek amacıyla Hz. Peygamber’e Beytül-Makdis’i kible edinmesi emri verilmiştir. Bu iddiasını temellendirirken şu yorumu yapmıştır: “Yüce Allah Müslümanların geçici bir süre, Kâbe’ye değil, Beyt-i Mukaddes’e yönelmelerini uygun görmüştür.”⁷⁴ O, kimi klasik kaynaklarda dile getirilen bu görüşü savunurken, her nedense Kur’an’da böyle bir emir olmadığını gözden kaçırmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in bu kararı, vahyin emri değil, kendi içtihadı veya tercihidir.

Beytül-Makdis’ten sonra kiblenin Kâbe’ye tahvili âyetle sabit olduğuna göre, daha önceden Resûl-i Ekrem’in buraya yönelerek namaz kılması konusu Allah’ın emri gibi sunulursa, bu durumda bütün eksik sıfatlardan münezzeh olan Yüce Allah’ın geçici bir süreliğine karar verdiği, ardından da bu kararını değiştirdiği gibi bir sonuç ortaya çıkar ki, bunu kabul etmemiz mümkün değildir. Zira böyle bir iddia Yüce Allah’ı duruma göre karar veren eksik bir varlık konumuna indirger. Keza yine bu iddiaya göre Hz. Peygamber de Allah’ın emrinden hoşlanmayan bir elçi konumuna düşürülmüş olur. Nitekim kiblenin Kâbe’ye tahvilini emreden âyette Resûl-i Ekrem’in yüzünü göğe dikerek yalvardığına ve ısrarla Kâbe’ye yönelmek istediğine işaret edilmektedir.⁷⁵ Âyette dile getirilen bu husus mezkûr iddia ile yan yana getirilince, Hz. Peygamber âdeta Allah’ın emrinden memnun olmadığı için Kâbe’ye yönelmek isteyen bir elçi olarak nitelenebilir.

Şunu da hatırlatalım ki, Kur’an-ı Kerim nihaî kiblenin Kâbe olduğunu belirlerken Hz. Peygamber’in kararını değiştirmiştir. Dikkat edilirse, kible değişikliği âyetleri nâzil olduğu zaman Hz. Peygamber el-Mescidü’l-Aksâ’ya doğru namaz kılıyordu. Ancak Kur’an kible değişikliğini emreden âyette sadece el-Mescidü’l-Harâm ismini zikrederek Hz. Peygamber’in kararını de-

72 Ünal, “Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber’in İlk Kiblesi”, s. 206, 207.

73 Erul, “Kur’an dışı vahiy” tanımlamasıyla ilgili araştırmasında, yerinde tespit ve değerlendirmeleriyle böyle bir vahiy türüne ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söylüyor. Geniş bilgi için bk. Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslâmiyât*, 1/1 (1998), s. 53-71.

74 Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe”, s. 36.

75 el-Bakara 2/144.

ğiştirdiğini ortaya koymuştur. Bize göre burada el-Mescidü'l-Aksâ isminin kullanılmamasının nedeni de bu olmalıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın takdir etmiş olduğu hükümlerde değişikliğin olmayacağını belirtir.⁷⁶

Sözü edilen iddianın geçerli olması için en azından Resûl-i Ekrem'in başlangıçtan itibaren Kâbe'yi hiç kible edinmemesi gerekirdi. Ancak muhtemelen bu husus tespit edilemediği için, böyle bir yorumla Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'i kible edinmesi konusuna açıklık getirilmek istenmiş fakat dile getirilen yorumlar meseleyi izah etmek yerine, yeni sorunların ortaya çıkmasına kapı aralamıştır. Örneğin, bu iddiada dile getirildiği gibi, Beytü'l-Makdis o dönemde tevhidin değil, teslisin merkezi konumundaydı. Dolayısıyla gerek Kâbe'nin ilk kez kible edinilmesi gerekse Beytü'l-Makdis'in kible edinilmesi hususu vahyin emri değil, Allah Resûlü'nün kendi kararı veya tercihidir. Ancak Medine döneminde nâzil olan âyetlerden sonra (Bakara 2/142-150) Kâbe'nin kible olduğu hususu vahiyle belirlenmiştir.

Kâbe'nin putlarla dolu olması nedeniyle tevhidin korunması için Beytü'l-Makdis'in kible edinildiği görüşü, daha önceden Fazlurrahman tarafından dillendirilmiştir. Ona ait olan görüş Kasapoğlu'nun yanı sıra, kible konusuya ilgili hacimli bir makale kaleme alan Güç tarafından da paylaşılmıştır.⁷⁷ Fazlurrahman, Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e yönelmesini şöyle yorumlamıştır: "Öyle görünüyor ki, büyük bir ihtimalle baskı altında bulunan müslümanların namazlarını açıkça eda edemedikleri ve ibadet için Kâbe'ye yönelemedikleri bir sırada uygulama alanına konulmuştur."⁷⁸ Halbuki Allah Resûlü risâletin ilk yıllarında Kâbe'ye doğru namaz kıldığı sırada da kible değişikliği âyetinin nâzil olduğu dönemde de Kâbe'nin içi putlarla doluydu. Keza Beytü'l-Makdis de o dönemde Hıristiyanlığın elinde olduğu için tevhidin değil, teslisin merkezi konumundaydı. Bu durumda tevhidin korunması için geçici süreliğine kıblenin buraya çevrildiğini iddia etmek inandırıcı değildir. Üstelik namaz kılmak için mutlak olarak Kâbe avlusunda bulunma zorunluluğu yoktur. Nitekim Allah Resûlü risâletin ilk yıllarında zaman zaman kuytu yerlere gidip namaz kılmıştır.⁷⁹ Buna ilaveten yine Beytü'l-Makdis'in kible edinilmesine kadar Hz. Peygamber ve ona tâbi olan müslümanların Kâbe avlusunda ibâdet ettiklerini göz ardı etmemek gerekir. Bu nedenle müslümanların baskı altında oldukları için Kâbe avlusunda

76 el-İsrâ 17/77; er-Rûm 30/30; el-Ahzâb 33/33; Fâtır 35/43.

77 Güç, "İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı", s. 73-100.

78 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s. 64.

79 Buhârî, "Salât", 89; "İstiskâ", 20; Taberî, *Târîh*, II, 213.

namaz kılamadıkları yorumu tutarlı değildir. Dolayısıyla bu gerekçeye dayanarak Resûl-i Ekrem'in Kudûs'e yöneldiğini iddia etmek, makul ve inandırıcı gözükmemektedir. Kaldı ki, el-Mescidü'l-Aksâ da müşriklerle müsülmanlar arasında ayrımı yapacak nitelikte tevhidin sembolü konumunda değildir. Üstelik Hz. Peygamber ve ona tâbi olanlar hicretten iki buçuk-üç yıl öncesine kadar Kâbe'ye yönelerek namaz kılmışlardır. Şayet tevhidin korunması amacıyla Beytül-Makdis kible edinilmişse, burasının tevhidin sembolü olması ya da vahyin emriyle Kâbe kible olarak belirlendiği zaman, buranın içinin putlarla dolu olmaması gerekirdi. Keza Allah Resûlü başlangıçta burayı kible edindiği zaman bu tercihi âyetle düzeltilmeliydi. Dolayısıyla bu yorumların hiçbir tutarlılığı yoktur. Hal böyleyken İslâm'ın en ayırt edici vasıflarından birisinin tevhid inancı olduğundan söz ederek Resûl-i Ekrem'in Beytül-Makdis'e yönelmesine açıklama getirmenin isabetli olmadığını hatırlatmak istiyoruz.⁸⁰

Bilindiği üzere isrâ âyetinde Resûl-i Ekrem'in "etrafi mübârek kılınan el-Mescidü'l-Aksâ'ya" götürüldüğüne işaret edilmektedir. Oysa âyet nâzil olduğu dönemde Kudûs'te bu isimde bir mâbed bulunmuyordu ve burada sadece Süleyman Mâbedi'nin harabeleri vardı. Ancak bu mâbedin mekânının kutsallığı aynen devam ediyordu. İlgili âyette etrafi mübârek kılınan mescitten kasıt, Süleyman Mâbedi'nin de içinde bulunduğu harem alanıdır. Günümüzdeki Mescid-i Aksâ ise Emevîler döneminde inşa edilmiştir. Âyette işaret edilen el-Mescidü'l-Aksâ'dan kasıt, yaygın olarak bilindiğinin aksine, dikili bir mâbed (cami) değil, Süleyman Mâbedi'nin harem alanıdır.⁸¹ Dolayısıyla isrâ olayı sırasında Allah Resûlü bu alana götürülmüş veya kendisine burası gösterilmiş olmalıdır. Hz. Dâvûd ve Hz. Mûsâ gibi peygamberler burada bulunan kayayı (Hacer-i Muallaka) kible edinmişler ve burada dua etmişlerdir.⁸² Bu mâbedin kutsallığı devam ettiği için Kur'ân-ı Kerim, Süleyman Mâbedi'nin haremîni "secde edilen yer" olarak nitelemiş ve bu mekânların isimlerini yan yana kullanmıştır.⁸³ Tıpkı Kâbe ve haremîni el-Mescidü'l-Harâm olarak nitelediği gibi. Dikkat edilirse o sırada Kâbe müşriklerin kontrolündeydi ve içi putlarla doluydu. Kudûs ise hıristiyanların elindeydi. Dolayısıyla her iki mekânın kontrolü tevhid inancının dışındaki inanç mensuplarının elindeydi; ancak

80 Kasapoğlu, "Bir Dinî Tecrübe", s. 36.

81 Bu konuda geniş bilgi için bk. İsrail Balcı, "Kur'ân'daki el-Mescidü'l-Aksâ Kavramının Kritiği", *Marife*, 12/3 (2012), s. 159-75.

82 Vâsıtî, *Fezâilü'l-Beyti'l-Makdis*, haz. İsak Hassun (Jerusalem: Institute of Asian and African Studies The Hebrew University, 1979), s. 10, 17; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, haz. J. Tornberg (Beirut: Dâru Sâdir, 1385/1965), I, 227-28; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 237.

83 el-İsrâ 17/1.

buraların Allah katındaki kutsiyeti hâlâ devam etmekteydi. Her iki mâbedin harem alanı Allah katında kutsal olduğu için ve burada geçmiş peygamberler ve ümmetleri ibâdet ettikleri için Kur'ân-ı Kerîm bu hususu vurgulamaya yönelik olarak iki kutsal mâbedin haremini “mescid” olarak nitelemiştir. Bilindiği üzere “mescid” secde edilen veya ibadet edilen yer anlamına gelmektedir. Ancak bu detay rivayetlerde farklı yansıtılmıştır. Örneğin, Resûl-i Ekrem'in el-Mescidü'l-Aksâ'nın içine girdiği, burada namaz kıldığı ve bu olayı anlattığı zaman müşriklerin kendisine inanmadığı, bunun üzerine Resûl-i Ekrem'in de el-Mescidü'l-Aksâ'nın kapısı, penceresi veya çerçevesi gibi birtakım özelliklerini saydığından bahsedilir.⁸⁴ Ancak mevcut bir mâbed olmadığı için bu özelliklerin bulunması mümkün değildir. Bu itibarla Resûl-i Ekrem bu tür özellikleri değil, ancak harabe halindeki Süleyman Mâbedi'nin mekânını görmüş olabilir.

Kiblenin Kâbe'ye Tahvili

Hız. Peygamber, Medine'ye hicret ettiği sırada el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kılıyordu. Hatta inşa edilen Mescidü'n-Nebi'nin kiblesi de Kudûşe doğruydı. Beytü'l-Makdis, yahudiler için kutsal mekân olduğu için Resûl-i Ekrem'in buraya yönelmesi, Medineli yahudileri memnun etmişti. Kimi Batılı oryantalistler Resûl-i Ekrem'in el-Mescidü'l-Aksâ'yı kible edinme sebebini, Medine'deki yahudileri memnun etmeye ve onların desteğini kazanmaya yönelik politik bir hamle olarak yorumlamışlardır. Aslında bu görüş klasik kaynaklarda da dile getirilmiş ve Hız. Peygamber'in bu kararından yahudilerin memnun olduklarından söz edilmiştir. Aynı kanaati benimseyen Fazlurrahman'ın iddiasına göre ise, Medine'ye hicretten sonra Allah Resûlü, yahudilerden umduğu desteği bulamayınca, bu sefer yeniden Kâbe'ye yönelmek istemiştir.⁸⁵

Batılı oryantalistler veya Fazlurrahman tarafından dile getirilen bu iddianın kible tahvili konusunda önemli bir etken olduğu inkâr edilemez. Ancak bu kanaat sahipleri henüz Mekke döneminin sonlarındayken Resûl-i Ekrem'in el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kılmaya başlamasının somut sebebi hakkında net bir görüş beyan edememişlerdir. Bize göre de Hız. Peygamber'in böyle bir hedefi söz konusudur; ancak bu hedef sanıldığı gibi Medine'ye hicretle birlikte değil, henüz Mekke döneminin sonlarındayken gündeme gelmiştir. Bizim tespitlerimize göre Hız. Peygamber Akabe biatlarının yaşandığı süreç içerisinde böyle bir değişikliğe gitmiştir. Diğer bir ifadeyle, henüz Mekke'deyken Hız. Peygamber Medineli yahudilere yöne-

84 Buhârî, “Menâkıbü'l-ensâr”, 41, “Tefsîr”, 3; Müslim, “İmân”, 276, 278, 282.

85 Fazlur Rahman, “İslâm Toplumunun Mekke'deki Ön Temelleri”, *İslâmî Yenilenme: Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), s. 25-28.

lik samimi bir mesaj vermek istemiştir.⁸⁶ Dolayısıyla biz Resûl-i Ekrem'in yahudilere yönelik mesaj vermek istediğinin inkâr edilemeyeceğini, henüz hicret etmeden önce Medine'ye gitmeyi düşündüğü için böyle bir karar aldığını ve Mekke döneminin sonlarında el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kılmaya başladığını, keza onun böyle bir karar almasının arkasında, yaşamış olduğu isrâ olayının da önemli bir muharrik unsur olduğunu düşünüyoruz. Zira bu olayla birlikte Allah Resûlü Beytül-Makdis'in Allah katındaki kutsiyetini fark etmiş ve kendisi zaten geçmiş dinlerin mirasını reddetmediği için, bu değişikliğe gitmekte beis görmemiştir. Ancak değişiklik Mekke'deyken gerçekleştiğine göre, bize göre Resûl-i Ekrem bu kararıyla Medineli yahudilere yönelik bir mesaj vermiş olmalıdır. Özellikle değişikliğin Akabe biatlarının yapıldığı süreçte gerçekleşmiş olması tesadüf olmamalıdır. Dikkat edilirse isrâ olayı, ilk Akabe biatı ve Resûl-i Ekrem'in el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kılması hemen hemen aynı dönemlere denk gelmektedir. Görünen o ki, Resûl-i Ekrem, Medineliler'le temasa geçince, buradaki yahudileri memnun etmeye yönelik böyle bir adım atmıştır. Ancak bu hamlesiyle Kâbe'den de tamamen vazgeçtiği söylenemez. Nitekim Mekke'deyken Kâbe'yi araya alıp her iki kibleye birlikte yönelerek namaz kılmıştır. Ancak Medine'ye hicretle birlikte iki kutsal mekâna aynı anda yönelme imkânı kalmayınca direkt olarak el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kılmıştır.

Medine'ye hicretten sonra yaklaşık bir buçuk yıl kadar Hz. Peygamber el-Mescidü'l-Aksâ'ya yönelerek namaz kılmışsa da, özellikle yahudilerin olumsuz tutumundan sonra, ilk kiblesi olan Kâbe'ye yönelmeyi arzulamıştır. Bu çekince nedeniyle değişiklik için somut bir sebep aramış ve bu sebep kible değişikliği âyetiyle birlikte gerçekleşmiştir.⁸⁷ Kible tahviliyle ilgili âyetlerin mesajına bakıldığında, Resûl-i Ekrem'i bu şekilde davranmaya sevk eden en önemli unsurun, yahudilerden gelecek olumsuz tepki veya söylentiler olduğunu anlıyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla Resûl-i Ekrem hem onlarla tamamen ilişkileri koparmamak hem de makul bir gerekçe bulmak amacıyla âni karar vermemiş ve âyetin nâzil olmasına kadar sabretmiştir. Nitekim kible değişikliği ile ilgili âyetlerde yahudilerin olumsuz tepkilerine işaret edilmiş ve onların bu tutumunun Resûl-i Ekrem'i üzmemesi için kararlı bir duruş sergilemesi gerektiği öğütlenmiştir.⁸⁸ Söz konusu âyetler aynı zamanda Hz. Peygamber'in niçin daha önce yaptığı gibi kible değişikliğine gitmediğine

86 Bilindiği üzere Mekke'de yahudilerin sayısı neredeyse yok denecek kadar azdı (Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* [Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003], s. 183-86).

87 el-Bakara 2/144.

88 el-Bakara 2/142-50.

dair ipuçları vermektedir. Özellikle yahudilerin Medine'deki konumu veya siyasal ağırlıkları göz önünde bulundurulursa, kible değişikliği kararının zor bir süreçte gerçekleştiğini görüyoruz. Nitekim Kur'an-ı Kerim bu süreci Hz. Peygamber'e samimi bir şekilde uyanlarla uymayanların ayırt edilmesi bağlamında "zor bir sınav" olarak nitelemektedir.⁸⁹ Dikkat edilirse Hz. Peygamber'in el-Mescidü'l-Aksâ'ya yönelmesi yahudileri memnun ederken, kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi kararı onları hayli rahatsız etmiştir. Hatta kimi yahudi ileri gelenleri bu meseleyi dillerine dolamışlar ve çeşitli söylentiler yayarak Hz. Peygamber'i tutarsız davranmakla suçlamışlardır. Hatta bazı yahudi âlimleri daha önce el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru kılınan namazlarla ilgili söylentiler yayarak bu dönemde ölen müslümanların akıbetlerinin ne olacağı gibi soruları ortaya atıp zihinlerin bulanmasına neden olmuşlardır.⁹⁰ Onların bu tür söylentiler yaymaları üzerine, nâzil olan âyette daha önce kılınan namazların Allah katında zayi olmayacağına işaret edilmiş ve bu söylentiler boşa çıkarılmıştır.⁹¹

Bakara sûresindeki âyette Resûl-i Ekrem'in Kâbe'ye yönelme arzusuna değinen Heykel, farklı bir nedenden söz eder. Ona göre tıpkı müşrikler Hz. Muhammed'i Mekke'den çıkardıkları gibi yahudiler de onu Medine'den çıkarmak istiyorlardı. Bu yüzden bir plan yapmışlar ve şayet iddia ettiği gibi peygamber ise geçmiş peygamberlerin yaptığı gibi Kudüs'e hicret etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Şayet bunu yaparsa kendisine inanacaklarına dair söz vermişlerdir. Resûl-i Ekrem de onların niyetini anlamış ve bu oyuna gelmemiştir. Sonuçta onların bu tür oyunları üzerine Allah Resûlü ilk kiblesi olan Kâbe'ye dönmeyi arzulamıştır.⁹² Tespit edebildiğimiz kadarıyla erken döneme ait rivayetler arasında bu yorumu destekleyen bir rivayeti görme imkânımız olmadı.

Bakara sûresindeki kible değişikliğini konu edinen âyetler⁹³ Medine döneminde nâzil olduğuna göre, burada sadece kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi sürecine işaret edilmektedir. Ancak aynı âyetlerde kible hakkında önemli mesajlar da yer almaktadır. Örneğin, her dinî topluluğun yöneldiği bir kiblesi olduğuna işaret edilmektedir.⁹⁴ Bu ilâhî buyrukla Kur'an kibleyi, her dinî

89 el-Bakara 2/143.

90 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), I, 133-34; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 19-27.

91 el-Bakara 2/143.

92 M. Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), s. 36.

93 el-Bakara 2/142-50.

94 el-Bakara 2/148.

topluluğun kendine özgü ayırt edici vasfı olarak tanımlamıştır. Unutmamak gerekir ki, Hz. Peygamber, Kudüs'e doğru namaz kılarken, burası yahudiler için de kutsal bir mekân özelliği taşımaktaydı. Her ne kadar Hz. Peygamber, Yahudilik ve Hıristiyanlığın öğretisini reddetmeyerek Beytü'l-Makdis'i Kâbe gibi kutsal kabul etmişse de, tebliğ etmiş olduğu din, Allah katında en son dinin İslâm olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda İslâm'ın ayırt ediciliği ve mensuplarının yöneleceği kendilerine özgü kiblesinin olması zarureti söz konusudur. Bu itibarla Kur'an, Yahudilik ve Hıristiyanlığın da atası olarak kabul edilen Hz. İbrâhim'in yöneldiği Kâbe'yi kible olarak belirleyerek onun öğretisine sahip çıkmıştır. Neticede Medine döneminde nâzil olan âyetlerle birlikte İslâm'ın nihaî kiblesinin Kâbe olduğu konusu kesinleşmiştir.⁹⁵

Şunu da belirtmiş olalım ki, Hz. Peygamber'in Kâbe ile birlikte Beytü'l-Makdis'e yönelmesi, iki kutsal mekândan birini diğerine tercih etmesi anlamında değil, aksine her iki mekânı birleştirerek geçmiş peygamberlerin mirasını reddetmediğini göstermeye yönelik bir amaç taşımaktadır. Ancak Medine'ye hicretle birlikte iki kutsal mekâna aynı anda yönelme imkânı kalmayınca ve aynı zamanda yahudilerin olumsuz tutumları gittikçe artınca, Allah Resûlü daha önce yöneldiği ilk kiblesine dönmek istemiştir. Bu konuda nâzil olan âyetlerle birlikte Kâbe, Allah katında hem tüm ilâhî dinlerin merkezi hem de İslâm'ın ayırt edici vasfı olarak konumlandırılmıştır. Dikkat edilirse kible değişikliğinden sonra yahudilerin ileri geri konuşmaları üzerine Kur'an, doğu ve batının sahibinin Allah olduğunu vurgulayarak, amaçsız veya bilinçsiz bir şekilde bir yerden bir yere yönelmek yerine bilinçli bir şekilde Allah'ın emri doğrultusunda belli bir kibleye yönelmenin önemine işaret etmiştir.⁹⁶ Nitekim devamındaki âyette kible değişikliğiyle birlikte kimilerinin Hz. Peygamber'e uyacaklarına, kimilerinin ise ondan ayrılacaklarına işaret edilmiş ve bu ayrımın ortaya çıkması için böyle bir değişiklik yapıldığı gerçeği vurgulanmıştır.⁹⁷ Dolayısıyla Kâbe'ye doğru ibâdet etmek bilinçsiz bir yönelme değil, bizzat müslümanların kiblesi olması nedeniyle ilâhî emrin gereğidir. Haddizatında başlangıçtan beri Kâbe'nin kible olduğu ve bu durumu Ehl-i kitabın da bildiği gerçeğine işaret edilmektedir.⁹⁸ Hatta Kur'an çarpıcı bir benzetme yaparak "Tıpkı öz çocuklarını bildikleri gibi, Kâbe'nin Hz. İbrâhim'in kiblesi olduğu" hususunu bildiklerine işaret etmiş ve Allah katındaki ilk ve son kiblenin burası olduğu gerçeğini gözler önüne sermiştir.⁹⁹

95 el-Bakara 2/144, 149, 150.

96 el-Bakara 2/142.

97 el-Bakara 2/143.

98 el-Bakara 2/144, 145.

99 el-Bakara 2/146.

Bütün bunlarla birlikte şunu da hatırlatalım ki, vahyin emri gereği Kâbe nihaî kible olarak belirlenirken, bu ilâhî buyruk Beytü'l-Makdis'in müslümanlar açısından önemsizliği anlamına gelmemelidir. Bize göre bu değişiklik âyetlerde de vurgulandığı üzere, Kâbe'nin yeryüzünde Allah adına dikilen ilk mâbed olması ve İslâm'ın ayırt ediciliği vasfıyla alâkalıdır. Dikkat edilirse Kur'an daha önceden Resûl-i Ekrem'in Beytü'l-Makdis'e doğru kılmış olduğu namazların geçerliliğine işaret ederek bir yandan Hz. Peygamber'in kararını onaylarken bir taraftan da buranın kutsallığına işaret etmiştir. Ancak kible değişikliği süreci içerisinde el-Mescidü'l-Aksâ (Beytü'l-Makdis) veya Kudüs adından hiç söz etmemiştir. Bir bakıma Kur'an bu isimleri kullanmayarak kendi kendini nesheden bir konuma düşmediği gibi, aynı zamanda bu yolla kible değişikliğine itiraz eden Ehl-i kitaba da meşru zemin bırakmamış, başlangıçtan itibaren İslâm'ın ilk ve son kiblesinin Kâbe olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁰

Sonuç

Risâletin ilk yıllarından itibaren Allah Resûlü'nün Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığına dair açık deliller bulunduğu halde, ilk kiblenin Kâbe olduğu konusu netleştirilemediği için el-Mescidü'l-Aksâ'nın ilk kible olduğuna dair yaygın bir kanaat ortaya çıkmıştır. Oysa risâletin ilk sekiz yılında Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığına dair çok açık rivayetler bulunduğu gibi, bu hususun kible değişikliği âyetiyle de teyit edildiğini görüyoruz.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/146. Anlaşıldığı kadarıyla kible değişikliği meselesine bağlı olarak yahudiler ve müslümanlar arasında her iki mekânın kutsallığı veya birbirlerinden daha üstün olduğuna ilişkin birtakım tartışmalar yaşanmış olacak ki, kimi rivayetlerde bu yönde bazı haberler aktarılmıştır. Nitekim bazı rivayetlerde iki kutsal mâbedden hangisinin daha önce inşa edildiğine dair tartışmalar yapılmıştır. Hatta bu konunun Hz. Peygamber'e sorulduğu, onun da el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kâbe'den kırk yıl sonra inşa edildiğini söylediği gibi haberler nakledilmiştir (bk. Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 10; Müslim, "Mesâcid", 1, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* [İstanbul 1992], V, 157; İbn Mâce, "Mesâcid", 7; Nesâî, "Mesâcid", 3). Görünen o ki, bu tür rivayetler Kâbe'nin öncelikli veya daha üstün olduğunu ifade etmeye yönelik iddialara ilişkin haberlerdir. Ancak bunların tarihsel gerçeklerle örtüşmediğini unutmamak gerekir. Zirâ Kâbe yeryüzünde inşa edilen ilk mâbed iken (bk. Âl-i İmrân 3/96), el-Mescidü'l-Aksâ'nın inşası Hz. Dâvûd tarafından başlatılmış ve oğlu Hz. Süleyman zamanında bitirilmiştir. Bu tarih MÖ IX. yüzyıla rastlamaktadır. Sözü edilen tarih dikkate alınırsa kırk yıllık zaman farklılığına dair haberin tarihsel gerçeklerle örtüşmediği hususu çok açıktır (Vâsıtî, *Fezâil*, s. 6-9; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, haz. M. Halîl Herrâs [Kahire: Dârü'l-fikr, 1395/1975], s. 202-203; Taberî, *Târîh*, IV, 159-61; ayrıca bk. Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 326; Casim Avcı, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 327).

Hız. Peygamber, risâletin başlangıcından itibaren namaz kılmaya başlamış ve el-Mescidü'l-Aksâ'nın gündeme gelmesinden önce yaklaşık sekiz yıl kadar Kâbe'ye doğru ibâdet etmiştir. Bu süre içerisinde el-Mescidü'l-Aksâ'ya yöneldiğine dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Dikkat edilirse el-Mescidü'l-Aksâ'nın kible edinilmesi olayı, Mekke döneminin sonlarına doğru yaşanmış olan isrâ hadisesinin akabinde ortaya çıkmış bir durumdur. Bu olayla birlikte Hız. Peygamber buranın Allah katındaki kutsiyetini fark edince ve Mekke döneminin sonlarında gerçekleşen Akabe biatlarıyla birlikte buraya hicret etmeyi planladığı için Medineli yahudilere samimi bir mesaj vermek amacıyla böyle bir değişikliğe girmek istemiştir. Dolayısıyla bu kararın arkasında yahudilere yönelik bir mesajın yanı sıra, yaşamış olduğu isrâ hadisesinin önemli bir etkisinin olduğu kanaatindeyiz.

Bizim tespitlerimize göre isrâ hadisesi hicretten iki buçuk-üç yıl öncesinde gerçekleşmiş ve bu olaydan sonra Hız. Peygamber el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kılmaya başlamıştır. Medine'ye hicretten on altı veya on yedi ay sonra nâzil olan âyetle birlikte ise -vahyin emri gereği- kible Kâbe'ye çevrilmiştir. Bu durumda Allah Resûlü yaklaşık olarak risâletinin ilk sekiz yılında Kâbe'ye doğru namaz kılmıştır. Mekke döneminin sonlarına doğru ise ortalama üç yıl kadar el-Mescidü'l-Aksâ'ya yönelerek ibadet etmiştir. Bu yöneliş Medine'ye hicretten sonra yaklaşık bir buçuk yıl daha devam etmiştir. Böylece Mekke dönemindeki üç yıla bir buçuk yıllık Medine dönemindeki süre eklince, el-Mescidü'l-Aksâ'nın yaklaşık olarak dört buçuk yıl kible olduğunu anlıyoruz.

Allah Resûlü'nün ilk önce Kâbe'yi, ardından el-Mescidü'l-Aksâ'yı kible edinmesi ise vahyin emri değil kendi tercihidir. Ancak nihaî olarak kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi âyetle sabit bir konudur (Bakara 2/144). Şunu da ekleyelim ki, Hız. Peygamber el-Mescidü'l-Aksâ'yı kible edindiği zaman Kâbe'den tamamen vazgeçmemiştir. Nitekim Kâbe avlusunda namaz kılarak Beytullah'ın güney tarafında durmuş ve iki kutsal mâbede / mekâna birlikte yönelmiştir. Ancak Medine'ye hicretten sonra bu imkân ortadan kalktığı için direkt olarak el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kılmış ve on altı veya on yedi ay sonra nâzil olan kible değişikliği âyetiyle birlikte nihaî kiblenin Kâbe olduğu hususu vahiyle sabitlemiştir.

Kanaatimize göre Hız. Peygamber, Hız. İbrâhim'in geleneğine uyararak ilk önce Kâbe'ye doğru namaz kılmıştır. İsrâ hadisesinden sonra ise el-Mescidü'l-Aksâ'nın kutsiyetini dikkate alarak Kâbe avlusunda namaz kılarak her iki kutsal mâbede / mekâna birlikte yönelmek amacıyla Kâbe'nin güneyinde durarak Kudüs'e doğru yönelmiştir. Medine'ye hicretten sonra ise bu imkân ortadan kalkmış ve yaklaşık bir buçuk yıl kadar direkt olarak buraya doğru namaz kılmıştır. Ancak gönlünden tamamen Kâbe'yi çıkarmamıştır. Nitekim bu süre

içerisinde de sürekli ilk kiblesi olan Kâbe'ye yönelerek namaz kılmayı arzulamıştır. Neticede bu arzusu kible değişikliğini emreden âyetle (Bakara 2/144) birlikte gerçekleşmiş ve el-Mescidü'l-Aksâ'dan ayrılmak için somut bir gerekçe ortaya çıkmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla âyetin nâzil olmasından sonra Hz. Peygamber kiblesini Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevirdiği için, el-Mescidü'l-Aksâ ilk kible olarak yorumlanmıştır. Bu arada kible değişikliği konusu da genelde Medine'ye hicretten sonra inen âyetler çerçevesinde ele alındığından, Hz. Peygamber'in önce Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığı gerçeği rivayetler arasında kaybolup gitmiş ve geleneksel yorumlarda el-Mescidü'l-Aksâ'nın ilk kible olduğu şeklinde yaygın bir kanaat ortaya çıkmıştır. Böylece kible tahvili meselesi de hicretten bir buçuk yıl sonrasında alâkalı bir konu gibi telakki edilmiştir. Özellikle kible değişikliğini emreden âyetler nâzil olduğu sırada Resûl-i Ekrem, Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldığı için ve buradan Kâbe'ye doğru döndüğü için el-Mescidü'l-Aksâ ilk kible olarak nitelenmiştir. Halbuki, yukarıda izah edildiği üzere, Medine dönemindeki kible değişikliği sürecine gelinceye kadar yaklaşık olarak risâletin ilk sekiz yılında Resûl-i Ekrem, Kâbe'ye yönelerek namaz kılmış, ardından Mekke döneminin sonlarına doğru yaşamış olduğu isrâ hadisesiyle birlikte el-Mescidü'l-Aksâ'yı kible edinmiştir. Bu itibarla kible değişikliği meselesi sadece Medine dönemiyle alâkalı bir konu değildir.

Başlangıçta Kâbe'ye doğru namaz kılan ve aynı zamanda Hz. İbrâhim'in öğretisine bağlı kaldığını söyleyen Allah Resûlü'nün Kâbe'nin yanı sıra el-Mescidü'l-Aksâ'ya yönelmesinin somut bir sebebi olmalıdır. Ne Kur'an ne de erken döneme ait rivayetlerde herhangi bir nedenden bahsedilmektedir. Somut sebepten bahsedilmediğine göre, Allah Resûlü'nün içinde doğup büyüdüğü şehirdeki kutsal mâbedin yanı sıra, bir başka mekâna yönelerek ibadet etmesinin mutlaka bir nedeni olmalıdır. Bizim tespitlerimize göre bu sebep isrâ hadisesi olmalıdır. Özellikle isrâ olayının vuku bulduğu tarihle Hz. Peygamber'in Kudüs'e doğru namaz kılmaya başladığı tarihin aynı döneme denk gelmesi tesadüf olmasa gerektir. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e yöneldiği tarih ile Akabe biatlarının gerçekleştiği dönemin aynı zaman dilimine denk gelmesi de dikkat çekicidir. Allah Resûlü, Medine'ye hicret etmeyi planladığı için buradaki yahudilere yönelik samimi bir mesaj vermek istemiş olabilir. Zira bu süreç içerisinde ibâdet edilirken mutlak olarak bir kibleye yönelmesi gerektiğine dair ilâhî bir emir bulunmamaktaydı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in böyle bir hedefinin olduğundan söz edilebilir. Henüz hicret gerçekleşmeden önce Medine'deki müslümanların yaklaşık iki yılı aşkın bir süreden beri Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılıyor olmaları da bu durumu işaret eder gibidir. Ancak Medine'ye hicretten sonra özellikle yahudilerin olumsuz tavırları üzerine Hz. Peygamber'in ilk kiblesi olan Kâbe'ye yönelmeyi arzuladığını anlıyoruz. Fakat yahudilerden

gelebilecek olumsuz eleştiriler ve bu bağlamda ortaya çıkacak olan spekülasyonlardan çekindiğinden olsa gerek, bu değişiklik için uygun bir zemin aramış ve sabretmiştir. Neticede kible değişikliğini emreden âyetin nüzulüyle birlikte Allah Resûlü'nün bu arzusu gerçekleşmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm her dinî topluluğun yöneldiği bir kiblesi olduğuna işaret ederek bir bakıma kiblenin o dine mensup insanlar için birleştirici ve aynı zamanda diğerlerinden ayırt edici bir mahiyeti olduğunu vurgulamıştır. Nitekim kible değişikliğiyle birlikte Kur'an, müslümanları kastederek bu karardan bir kısmının hoşlanacağını, buna mukabil yahudiler ve münafıkların ise bundan hoşlanmayacaklarına işaret ederek samimi olan müslümanlarla münafıklık yapanların ayrılacaklarını haber vermiş (Bakara 2/143) ve bu ayırt ediciliğe işaret etmiştir. Dolayısıyla kible değişikliği kararı böyle bir ayrışmayı veya aidiyeti ifade etmektedir. Bu itibarla vahyin emri gereği Kâbe'nin kible olarak belirlenmesi, İslâm'ın ve müslümanların diğer dinî geleneklerden ayırt edici vasfı olduğu anlamını taşımaktadır. Bu itibarla Kâbe'nin kible olarak belirlenmesi, bize göre İslâm'ın ve müminlerin en belirleyici ve ayırt edici vasfıdır. Nitekim Kur'an "Her dinî topluluğun kendine özgü kiblesi olduğu" (Bakara 2/148) gerçeğine işaret ederek bu ayırt ediciliği vurgulamıştır.

İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı

Medine döneminde nâzil olan kible değişikliği âyetiyle birlikte İslâm'ın kiblesinin Kâbe olduğu konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak Mekke döneminde kiblenin neresi olduğu konusu henüz açıklığa kavuşturulamamıştır. Örneğin Hz. Muhammed (a.s.) peygamberliğinin ilk yıllarında Kâbe'ye doğru namaz kıldığı halde, daha sonra kible edinmiş olduğu el-Mescidü'l-Aksâ, İslâm'ın ilk kiblesi olarak nitelenmiştir. Bunun yanı sıra Hz. Muhammed'in ne zamandan beri veya ne kadar süre ile Kâbe ya da el-Mescidü'l-Aksâ'ya doğru namaz kıldığı konusu da netleştirilememiştir. Bu makale Mekke döneminde İslâm'ın kiblesiyle ilgili bilinmeyen hususları incelemekte ve el-Mescidü'l-Aksâ'nın kible edinilmesinin arka planındaki gerçekler ile nihai olarak kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi sürecini irdelemektedir.

Anahtar kelimeler: Kible, Kâbe, el-Mescidü'l-Harâm, el-Mescidü'l-Aksâ, Kudüs

Abbâsîler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi

Fatih Yahya Ayaz*

The Institution of the Vizierate: From the Abbasids to the States Founded in Egypt

It is generally accepted that the vizierate emerged as a well-organised institution in the Abbasid period. This institution emerged in the early Abbasid era, was developed over time and became one of the keystones of the administration. The institution of vizierate in general played an essential role during the Abbasid rule, which lasted approximately five centuries. This institution had a great influence on the organisations of the Muslim states founded in this period; the states founded in Egypt, for example, the Tulunids, Ikhshidis, Fatimids, Ayyubids and Mamluks, took the Abbasid vizierate as an example for their own vizierates. This study aims to examine the vizierates of these states as a whole to establish the relationships between them and the Abbasid tradition.

Key words: Vizierate, Abbasids, Egypt, Tulunids, Ikhshidis, Fatimids, Ayyubids, Mamluks.

İslâm dünyasında vezirliğin tam teşkilatlı bir müessese haline gelmesinin Abbâsîler (750-1258) döneminde gerçekleştiği genellikle kabul edilen bir görüştür. Abbâsîler'in ilk dönemlerinde teşkilatlanmaya başlayan bu müessese zamanla daha da geliştirilerek idarenin temel taşlarından biri olmuştur. Özellikle ilk dönemlerde son derece nüfuz sahibi ve geniş yetkilerle mücehhez vezirler idarî, askerî, iktisadî ve hukukî alanlarda halifeler adına devleti yönetme imkânı bulmuşlardır. Bu doğrultuda vezirlik müessesesi de büyük bir gelişme göstermiş, merkezde ve diğer bölgelerde teşkilatlanmasını tamamlayarak devleti idare eden en üst kurum haline gelmiştir.

Türk komutanların idarede etkin oldukları Sâmerî döneminde (836-892) ve daha sonra Abbâsî Devleti'nin Büveyhîler (932-1062) ile Büyük Selçuklular'ın (1038-1157) nüfuzları altına girdiği zaman dilimlerinde

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

Abbâsî vezirleri ve vezirlik müessesesi etkinliğini kaybetmiştir. Bu dönemlerde zaman zaman geçici etkinlik devreleri söz konusu idiye de genellikle ikinci planda kalan Abbâsî vezirliği, devletin son bir asrında yeniden nüfuz kazanmıştır.

Abbâsîler'in hüküm sürdüğü yaklaşık beş asırlık zaman diliminde genelde önemli bir konuma sahip olan vezirlik müessesesi, bu süreçte kurulan birçok müslüman devletin teşkilatına da tesir etmiş, bu devletlerdeki vezirlik, umumiyetle Abbâsî vezâreti örneğinden hareketle teşkil edilmiştir. Abbâsîler zamanında Mısır'a hâkim olan Tolunoğulları (868-905), İhşidîler (935-969), Fâtımîler (909-1171), Eyyûbîler (1171-1462) ve Memlûkler (1250-1517) -hepsi aynı ölçüde olmasa da- bu tarihî pratiği takip etmişlerdir. Bizi bu çalışmayı yapmaya sevk eden de söz konusu tarihî uygulamanın bir bütün olarak ortaya konulmasının faydalı olacağı kanaatidir.

Biz bu araştırmada* Abbâsî vezirliğini merkeze alarak hem bu devletteki hem de Mısır'da kurulan devletlerdeki vezirlik müessesesinin bir panoramasını çizmeye çalışacağız. Bunu yaparken de teorik ve çok genel ifadeler kullanmak yerine, örneklerden hareketle uygulamayı ortaya koymaya gayret edeceğiz. Amacımız bunun daha sonraki derinlemesine araştırmalar için bir ön çalışma vazifesi görmesidir.

İslâm Dünyasında Vezirliğin Ortaya Çıkışı ve Vezir Kelimesinin Kökeni

İslâm dünyasında vezâret müessesesinin ortaya çıkışıyla alâkalı olarak temelde iki görüşten bahsedilebilir. Birinci görüşe göre vezirlik, Araplar'ın kabilevî idare geleneklerinin devamı olarak ortaya çıkmış olup Abbâsîler zamanında müessese şeklini almıştır ve vezir kelimesi de Arapça kökenlidir. İkinci görüşe göre ise müessesenin orijini Sâsânîler'e (226-651) dayanmakta, vezir kelimesi de Farsça bir kökenden gelmektedir. Daha sonra inceleyeceğimiz bu görüşlerde müessesenin orijini ile vezir kelimesinin kökeni arasında bir paralellik kurulduğu görülmektedir. Bu bakımdan öncelikle vezir kelimesinin kökeniyle ilgili mevcut bilgilere ve bunlar üzerindeki tartışmalara, daha sonra müessesenin orijiniyle alâkalı mâlûmat ve görüşlere temas etmek uygun olacaktır.

Erken dönem sözlükleri ve müessese tarihleriyle ilgili kaynaklarda “vezîr” kelimesinin Arapça üç farklı kökten gelmiş olabileceği ifade edilmektedir:

* Bu çalışma *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, “Vezir” maddesinin tarafımızdan kaleme alınan ilgili kısımlarının genişletilmiş şeklidir.

Buna göre vezir, sığınılacak yer manasındaki “vezer” veya ağır yük, günah, sorumluluk gibi anlamlara gelen “vizr” ya da güç, kuvvet ve dayanak anlamlarını taşıyan “ezr” kökünden türemiştir.¹ Müessesenin orijini hususunda yukarıda işaret edilen ikinci görüşün sahibi olan bazı araştırmacılar vezirlik müessesesinin Sâsânî devlet teşkilatından alındığı kanaatine dayanarak aslında vezir kelimesinin Farsça olduğunu (vicira: hükmetmek, karar vermek; viçir: hüküm, karar) ve daha sonra Arapça'ya geçtiğini ileri sürmektedirler.² Sourdel ve Goitein'in başını çektiği bazı araştırmacılar ise vezir kelimesinin Abbâsîlerden önce de bilindiğine dair delillerle bu görüşe karşı çıkmakta ve Arapça kökenli olduğunu iddia etmektedirler. Bu araştırmacılar görüşlerini, kelimenin Kur'ân-ı Kerîm (Tâhâ 20/29; el-Furkân 25/35), hadisler (Ebû Dâvûd, “Harâc”, 4, nr. 2932) ve birçok şiirde açık bir şekilde kullanıldığını, Hz. Ebû Bekir, Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) ve Muhtâr es-Sekafi (ö. 67/687) gibi bazı şahıslara da vezir unvanı verildiğini ifade ederek delillendirmektedirler.³ Şiirlerde bu kelimenin geçmesi, bahsi geçen kimselere vezir denmesi gibi deliller, bunları nakleden müelliflerin kendi dönemlerinde mevcut olanı daha önceye taşımış olabilecekleri ihtimaliyle zayıf görülebilir. Ancak vezir kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde açıkça zikredilmiş olması, bu sözcüğün Araplar arasında çok önceden beri biliniyor olduğunu ortaya koyar mahiyettedir. Dolayısıyla vezir kelimesinin Arapça kökenli olduğunu söyleyen araştırmacıların görüşü hem bu bakımdan hem de daha önce ifade edilen erken dönem sözlük ve müessese tarihi kaynaklarının yaklaşımından hareketle tercihe şayandır. Bu noktada şuna da işaret edilmelidir ki, Yûzbekî

- 1 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, haz. Riyâd Zeki Kâsım (I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rîfe, 2001), IV, 3883; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, haz. Halîl Me'mûn Şihâ (Beyrut, Dârü'l-ma'rîfe, 2008), s. 1136; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *Kavâninü'l-vizâre*, haz. Fuâd Abdülmün'im Ahmed – M. Süleyman Dâvûd (İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmia, 1978) s. 61-62; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb* (I-XVIII, Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, ts.), VI, 93; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşâ* (I-XV, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1963), V, 448; krş. Mûsâ b. Hasan el-Mevsilî, *el-Bürdü'l-müveşşâ fi sinâati'l-inşâ*, haz. Afâf Seyyid Sabra (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), s. 57.
- 2 “Vezîr”, *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, XIII, 309, 310; bu araştırmacılar için ayrıca bk. Dominique Sourdel, *Le Vizirat Abbâsîde* (Damas: Institut Français de Damas, 1959), s. 42 vd.; S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1968), s. 168 vd.; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (I-III, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1997), I, 183.
- 3 Sourdel, *Le Vizirat*, s. 50 vd.; Goitein, *Studies*, s. 172-73, 194-96; Tefvik Sultan el-Yûzbekî, *el-Vezâre: Neşetühâ ve tetavvürühâ fi'd-devleti'l-Abbâsiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1970), s. 18 vd.; İbrâhim Selmân el-Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre fi'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel* (İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmia, 1989), s. 14 vd.

ve ondan aktardığı anlaşılan Hamdi Alaslan, Kalkaşendî'den (ö. 821/1418) nakille kelimenin güç ve şiddet mânasındaki Farsça “zûr”dan türediği ve sonradan Arapçalaştırıldığı şeklinde bir görüşten bahsetmişlerse de⁴ söz konusu bilgiye ilgili kaynakta tesadüf edilmemiştir.

Vezir kelimesinin kökeniyle ilgili tartışmalar, daha önce işaret edildiği gibi, müessesenin orijini hususunda da söz konusudur. Müessese tarihleriyle ilgili kaynaklarda tespit edilebildiği kadarıyla müessesenin orijini hakkında doğrudan bir bilgiye yer verilmemiştir. Ancak bu noktada İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) vezirlik müessesesinin ortaya çıkışıyla ilgili bazı tespitleri de zikredilmelidir. Tarihçi, İslâm'dan önceki dönemde hükümdarların en büyük yardımcılarının vezirler olduğunu, İslâm'ın gelmesi ve yönetimin hilâfete dönüşmesiyle bu ve benzeri makamların ortadan kalktığını ifade etmekte, ancak halife de olsa, devlet başkanının görüşlerine başvurma anlamında yardımcılara ihtiyaç duyduğuna işaret etmektedir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber nezdindeki konumunu bu bağlamda değerlendiren İbn Haldûn, Sâsânî, Bizans (330-1453) ve Habeş hükümdarlarının yönetim şeklini bilen Araplar'ın Hz. Ebû Bekir'i vezir olarak nitelendirdiklerini⁵ söylemektedir. Hilâfetin hükümdarlığa dönüşmesiyle vezirlik ve diğer görevlerin yeniden ortaya çıkmaya başladığını ifade eden tarihçi, bu gelişmenin devletin ihtiyaçlarının artmasının bir sonucu olduğuna işaret etmektedir.⁶

Araştırmacıların büyük bir kısmı hilâfetin Emevîler'den (661-750) Abbâsîler'e geçmesiyle birlikte devlet teşkilatlanmasının tamamında İran tesisinin öne çıktığını dikkate alarak bu müessesenin Sâsânî kökenli olduğu kanaatini taşımaktadır.⁷ Bazı araştırmacılara göre, İslâm devletlerindeki tefvîz veziri veya veziriâzamın konumu ile Sâsânîler'deki hükümdarın mührünü

4 Yûzbekî, *el-Vezâre*, s. 16; Hamdi Alaslan, “İslâm Devletlerinde Vezirlik Müessesesine Genel Bir Bakış”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 98 (1995), s. 2.

5 Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in veziri olarak nitelendirildiğine dair bazı hadislerden de bahsedilmektedir. bk. Celâleddin es-Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, haz. Mahmûd Riyâd el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1996), s. 50; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye*, çev. Ahmet Özel (I-II, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), I, 148-51.

6 *el-İber*, haz. Halîl Şehhâde (I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 2001), I, 295-96.

7 Corcî Zeydân, *Târihu't-temeddüni'l-İslâmî*, haz. Hüseyin Mûnis (I-V, Beyrut-Kahire: Mektebetü'l-hayât, ts.), I, 151; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), s. 80; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (I-II, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), I, 452, 490; Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nüzümü'l-İslâmîyye* (Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, ts.), s. 113, 114; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 28; M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), s. 56; bu görüşü destekleyen diğer müellifler için bk. Goitein, *Studies*, s. 168.

taşıyan “wazurg-framâahâr” adındaki mutlak vekilin konumu, tamamiyle aynıdır.⁸

Goitein, vezir kelimesinin Arapça kökenli olduğu iddiasını müessesenin orijini için de sürdürerek vezirliğin Arap kabile geleneğinin bir uzantısı kabul edilebileceğini ileri sürmektedir. Bu noktada, vezirliğin daha sonra bir müessese olarak alacağı şeklin temellerini atan Abbâsî halifesi Mansûr'un (754-775) faaliyetlerini de örnek göstermektedir. Mansûr'un, Arap geleneğinde olduğu gibi, veliaht oğlunu yetiştirmek ve işlerini yürütmek üzere bu veliahtın halife olmasından sonra vezirlik görevine de getirilecek olan tecrübeli bir adamını görevlendirdiğini belirten araştırmacı, Mansûr'un haleflerinin de aynı uygulamayı sürdürdüğüne işaret ederek müessesenin gelişiminde söz konusu uygulamanın devam ettirilmesinin önemli rol oynadığını ifade etmektedir. Diğer taraftan Goitein, müessesenin Sâsânî orijinli olduğunu reddediyor olmasının, bazı açılardan İrani izler taşıdığı ihtimalini yok saymak anlamına gelmediğini de eklemektedir. Ancak bu izlerin -kendisinin iddiasını ispat için yaptığı gibi- teferruatlı bir şekilde araştırılarak ortaya konulması gerektiğinin altını çizmektedir.⁹ Sourdell de özellikle Arap geleneği hususunda Goitein'in iddiasına benzer görüşler serdetmekle birlikte, ilk Abbâsî vezirlerinin İran kökenli olmasından hareketle, vezirlik müessesesinin Sâsânî tesirinde şekillendiğini daha fazla vurgulamaktadır. Araştırmacı, bunun basit bir şekilde Sâsânî idare geleneğini taklit olmadığını ifade etmekte, dolayısıyla bu durumun Abbâsîlerin aynı idarî ihtiyaçlar için benzer bir kurumsal yapıyla çare bulma arayışı olarak değerlendirilebileceğini söylemektedir.¹⁰

Esasen tartışma, Araplar'ın önceden beri bildikleri “yardımcı” mânasındaki vezir ile Abbâsîler'le birlikte başlayan kurumsal bir yapının temsilcisi konumundaki kâtip sınıfından gelen ve “temsilci” veya “vekil” olarak nitelendirilen vezirin aynı olup olmadıkları, bir başka ifadeyle bu ikincisinin daha önceki vezirin devamı kabul edilip edilmeyeceği hususundadır. Bu noktada Dûrî'nin ilk Abbâsî veziri Ebû Seleme el-Hallâl'ın (ö. 132/750) üstlendiği vazifelerin son Emevî kâtipi Abdülhamid el-Kâtip (ö. 132/750) ile benzer olduğu, bu bakımdan Abbâsîler'in özü itibarıyla yeni bir müessese ihdas etmedikleri şeklindeki iddiasına dikkat çekilmelidir. Mes'ûdî'nin (ö. 345/956), “Abbâsîler kâtipi vezir

8 Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 56; “Vezir”, *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, XIII, 310.

9 *Studies*, s. 191-93.

10 *Le Vizirat*, s. 59 vd.; ayrıca bk. R. A. Kimber, “The Early Abbasid Vizierate”, *Journal of Semitic Studies*, 37/1 (1992), s. 66.

olarak isimlendirmeyi tercih etmişti” ifadesinin¹¹ bunu teyit ettiğini belirten Dûrî, Fârisî unsurun da katkısıyla zaman içerisinde son halini alan ve Abbâsî idarî yapısının temel taşlarından olan vezirlik müessesesinin teşekkül ettiğini ilâve etmektedir.¹² Kaynaklarda Dûrî'nin bu görüşünü teyit eder mahiyette bazı kayıtlara da rastlanmaktadır. Meselâ Ceşiyârî'nin (ö. 331/742) *el-Vüzerâ ve'l-küttâb*'da Abbâsî vezirlerini anlatmadan evvel giriş mahiyetinde kaleme aldığı kısımda önce, kâtiplik konusunu ele alarak İslâm öncesi ve sonrası bu kurumun gelişiminden bahsetmesi, son Emevî halifesi II. Mervan'ın (744-750) kâtibi Abdülhamid el-Kâtibî vezir olarak nitelendiren bir rivayete yer vermesi burada zikredilmelidir.¹³ Yine, Mes'ûdî'nin, vezir kelimesinin yardımlaşma mânasına gelen bir kökten türediğine işaret ederek halifelik makamının buna ihtiyaç duymayacak kadar ulu olduğunu söyleyen Emevîler'in, kâtiplerine vezir unvanı vermekten kaçındıklarına dair nakli¹⁴ bu kayıtlardandır. Daha önce zikredilen İbn Haldûn'un Abbâsîler döneminde klasik şeklini almakla birlikte, vezirlik müessesesinin Emevîler'de de mevcut olduğuna dair tespitleri¹⁵ bu tür örnekler arasında zikredilmelidir. Ayrıca Dûrî'nin iddiasının kısmen Sourdel'in kanaatiyle örtüştüğüne de işaret etmek gerekir.

Sonuç itibariyle, vezirlik müessesesinin Sâsânî etkisiyle veya Arap kabile geleneğinden ilham alınarak teşkil edildiğini ileri süren araştırmacıların ortaya koydukları deliller kesin bir yargıya varmak için yeterli gözükmemektedir. Ancak Sourdel'in bu konuda söz konusu kurumun Sâsânî idare geleneğinin basit bir taklidi olmadığı ve Abbâsîler'in aynı idarî ihtiyaçlara karşı benzer bir kurumsal yapıyla çare bulma arayışının sonucu olarak vezirliği teşkil ettikleri şeklindeki değerlendirmesi bizce tercihe şayandır. Kanaatimize göre bu müesseseye tarihî bir köken arama çabasının yanı sıra, onun gerçek anlamda Abbâsîler döneminde ortaya çıkışının sebep veya sebepleri üzerinde de düşünülmelidir. İbn Haldûn'un hilâfetin hükümdarlığa dönüşmesiyle vezirlik ve diğer görevlerin yeniden ortaya çıkmaya başladığına dair tespiti bu neviden kabul edilebilir. Ancak biz, İbn Haldûn'un değerlendirmelerinin aksine bu kurumun ortaya çıkışında Abbâsîler döneminde hilâfetin daha fazla dinî bir mahiyete büründürülmesinin de¹⁶ etkili olduğunu düşünüyoruz.

11 *et-Tenbih ve'l-işrâf*, haz. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1893), s. 340.

12 *el-Asru'l-Abbâsiyyü'l-evvel* (Beyrut: Dârü't-talîa, 1997), s. 51-52.

13 *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, haz. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980), s. 1-86; rivayet için ayrıca bk. s. 83.

14 *et-Tenbih*, s. 339.

15 *el-İber*, I, 296-97; krş. Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara* (I-II, Kahire: Matbaatü'l-mevsûât, ts.), II, 125.

16 Abbâsîler döneminde hilâfet müessesesinin Emevîler'e nispetle daha fazla dinî bir mahiyet kazanması meselesi, üzerinde durulması ve ayrı bir çalışmada ele alınması

Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan itibaren şekillenmeye başlayan ve daha sonra diğer devletlere örneklik teşkil edecek kadar gelişen vezirlik müessesesi kavramsal bir çerçeveye de oturmuş, vezir kelimesi ıstılahî bir anlam kazanmıştır. Buna göre vezir, vezirlik müessesesinin başında bulunan, halife veya sultanın hemen hemen bütün işlerini yüklenen ve hükümdarlıkla ilgili meselelerde görüş ve idaresi ile ona yardımcı olan kimseye verilen isimdir.¹⁷ En yüksek devlet memuru konumunda olan vezir, aynı zamanda icraî, teşriî ve kazaî salâhiyetleri kayıtsız ve şartsız elinde bulundurarak hükümdarın vekili sıfatı ile devletin bütün işlerini sevk ve idare eden kimsedir.¹⁸ Devlet idare teşkilatında halifelik veya sultanlıktan sonraki en yüksek makamın sahibi konumundaki vezirin, Memlûkler zamanında olduğu gibi bazı dönemler hariç tutulacak olursa, genelde bu statüsünü muhafaza ettiğini söylemek mümkündür.¹⁹

Vezerlik Müessesesinin Tarihi Gelişimi

Abbâsîler dönemine kadar tam teşkilatlı bir müessesenin başı konumunda olan ve vezir unvanını taşıyan bir kimsenin bulunmadığı, genel kabul gören bir düşüncedir. Ancak bu süreçte devleti idare eden kimseye yardımcı konumunda olan kişilerin varlığına rastlamak daima mümkündür. Meselâ Hz. Peygamber'in sürekli olarak özel ve genel işlerinde sahabe ile istişareyi prensip haline getirdiği bilinmektedir. Hatta bu istişareler esnasında öncelik verdiği ve bazen de görüşü doğrultusunda kararlar aldığı Hz. Ebû Bekir, vezir olarak isimlendirilmekteydi. Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında Hz. Ömer, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde de Hz. Osman ve Hz. Ali bu konumda kabul edilmekteydi.²⁰ Emevîler döneminde her ne kadar halifeler devlet işlerinde görüşlerine başvuracakları ve idarede kendilerine yardımcı olacak "kâtip" unvanlı görevliler tayin etmişlerse de, bunlara resmî anlamda vezir ismini vermekten kaçınılmışlardı.²¹ Bununla birlikte Emevîler döneminde

gereken bir konudur. Bununla birlikte konuyla alakalı fikir edinmek bakımından şu çalışmalara bakılabilir: Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 34, 38; Casim Avcı, "Hilâfet", *a.g.e.*, XVII, 543.

17 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi* (I-IV, İstanbul, 1304-1305), II, 142.

18 "Vezer", *İA*, XIII, 309; Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991), s. 70.

19 Bk. İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), s. 188; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezerlik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), s. 26.

20 İbn Haldûn, *el-İber*, I, 295.

21 Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 339; ayrıca bk. Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 23.

bazı kimselerin vezir lakabıyla anıldıklarını belirtmek gerekir.²² Muâviye b. Ebû Süfyân (661-680) döneminde Ziyâd b. Ebîh, Abdülmelik b. Mervân (685-705) döneminde Ravh b. Zinbâ' el-Cüzâmî bu lakapla anılan kimseler arasındaydı.²³

Abbâsîler dönemine kadar geçen süreçte bu kâtiplerin veya halifenin danışmanı (müşîr) konumundaki kimselerin mevcudiyeti, bilinen anlamıyla müesses bir vezirliğin ortaya çıkmasını sağlayamamıştır. Bundan dolayı genel kanaat olarak bu müessesenin İslâm tarihinde bilinen haliyle ilk defa Abbâsîler döneminde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.²⁴ İbnü't-Tıktakâ (ö. 709/1309) vezirliğin gerçek mânada, usul ve kaideleri belirlenmiş olarak Abbâsîler döneminde ortaya çıktığını ve ilk defa bu hanedan zamanında vezire "vezir" dendiğini belirtmektedir.²⁵ Başka kaynaklarda da birinci Abbâsî Halifesi Seffâh'a (750-754) vezirlik yapmış olan Ebû Seleme el-Hallâl, İslâm tarihinde bu lakabı taşıyan ilk kişi olarak nitelendirilmektedir.²⁶ Diğer taraftan erken döneme ait kaynaklardan, meselâ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö. 282/895), Ebû Seleme el-Hallâl'ı bilinen mânasıyla Seffâh'ın veziri ve bütün devlet işlerini tevdi ettiği kişi olarak gösterirken,²⁷ Ya'kübî (ö. 292/905) ve Taberî (ö. 310/923) buna işaret etmeksizin onu sadece "Vezîrü Âl-i Muhammed" şeklinde nitelendirirler.²⁸

Vezirlik müessesesinin gelişmesinin ve vezirlerin sadece etkili bir danışman konumundan çıkarak hakiki mânada yetki sahibi ve teşkilatı yerleşmiş

22 Bk. Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, II, 125; Sourdel, *Le Vizirat*, s. 53-55; Goitein, *Studies*, s. 170-71.

23 Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit v.dğr. (I-VI, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991-92), II, 137.

24 Hasan İbrahim Hasan – Ali İbrahim Hasan, *en-Nüzümü'l-İslâmiyye*, s. 115; Ziyâuddin Rayyîs, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), s. 241; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, III, 71; "Vezîr", *İA*, XIII, 310.

25 *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), s. 153; ayrıca bk. Yûzbekî, *el-Vezâre*, s. 24.

26 Mes'ûdî, *Mürûci'z-zeheb*, haz. Charles Pellat (I-VII, Beyrut: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Lübnâniyye, 1966-79), IV, 115; a.mlf., *et-Tenbih*, s. 339; Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Târîhu'l-Kudâî: Kitâbu'l-Uyûni'l-maârif ve fününi ahbârî'l-halâif*, haz. Cemil Abdullah M. el-Mısri (Mekke: Câmiatü'l-Ümmi'l-kurâ, 1995), s. 394; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, haz. İhsan Abbas (I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), II, 195.

27 *el-Ahbârü't-tivâl*, haz. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmi, 1960), s. 370.

28 Ahmed b. İshak el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî* (I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), II, 352-53; İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, haz. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (I-XI, Beyrut: Dâru Süveydân, ts.), VII, 450; bu konudaki tartışmalar için ayrıca bk. Kimber, "The Early Abbasid Vizierate", s. 68 vd.

ayrı bir kurumun başındaki kişiler haline gelmelerinin Halife Mehdî (775-785) zamanında gerçekleştiği görülmektedir.²⁹ Nitekim Taberî, ilk defa Halife Mehdî zamanında ayrı bir görevli olarak vezirden bahsetmeye başlar.³⁰ İlk iki halife Seffâh ve Mansûr dönemlerinde bu göreve getirilmiş olan kimse-lerin –biri hariç– çeşitli sebeplerle ölüm cezasına çarptırılmış olmaları, özellikle Mansûr'un idareyi tam mânasıyla kendi kontrolünde tutmak istemesi³¹ bu müessesenin başlangıçtaki gelişimini engelleyen önemli etkenler olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, Goitein'in ifade ettiği gibi, müessesenin sonradan alacağı şekilde ilgili ilk adımların özellikle Halife Mansûr tarafından atılmış olması da ilgi çekicidir. İlk iki halifenin ardından siyasi ve idari istikrarın büyük ölçüde sağlanmasıyla Halife Mehdî ve ondan sonra gelen ilk dönem Abbâsî halifeleri, devlet idaresi ve yönetimiyle ilgili bütün işleri vezirlere havale etmekten çekinmemişlerdir.³² Cehşiyârî'nin, Hârûnürreşid'in (786-809) veziri Yahya b. Halid el-Bermekî (ö. 190/805) hakkında aktardıklarından, ilk dönem vezirlerinin çok geniş yetkilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Halife adına devletin yönetimi, valilerin tayin ve azilleri, vergilerin tarh ve toplanması, devlet gelirlerinin denetimi, Dîvânü'r-Resâil'in idaresi, sivil ve askerî bürokrasinin sevk ve yönetimi, hatta öğütleri ile halifeye yol gösterme,³³ bu dönem vezirlerinin sahip olduğu nüfuz ve geniş yetkileri ortaya koymaktadır. Ancak başta Yahya olmak üzere Bermekîler bu nüfuz ve yetkilerine rağmen yönetimi tekellerinde tutma gayretleri ve büyük bir servete sahip olmaları gibi tepki çeken icraatlarının yanı sıra, Şii oldukları ve siyasi bir darbe planladıkları gibi bazı suçlamalara maruz kalmaları sebebiyle ağır bir şekilde cezalandırılmışlardır.³⁴ Bu dönemde, vezirlerin çoğunun devletin kuruluşuna büyük katkıları olan Fars asıllı kimselerden seçildiği de ayrıca belirtilmelidir.³⁵

29 İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 181; Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 54; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 67; M. Q. Zaman, "Wazîr", *El²* (İng.), XI, 185; ayrıca bk. Sourdell, *Le Vizirat*, s. 114; Goitein, *Studies*, s. 181, 182.

30 *Târih*, VIII, 136, 156 vd.; ayrıca bk. Goitein, *Studies*, s. 181-82.

31 İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 155-56, 174 vd.

32 Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, III, 71.

33 *el-Vüzerâ*, s. 177.

34 Bk. Sourdell, *Le Vizirat*, s. 106 vd.; Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 69 vd.; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 104 vd.; Zaman, "Wazîr", XI, 185; Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *DİA*, V, 518-19.

35 Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 26-32; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 28; Zeydân, *Târihu't-temeddüni'l-İslâmî*, I, 152; Mehmet Aykaç, "Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Divânlar: 132-232/750-847" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), s. 21.

Halife Mansûr zamanından başlanarak orduda istihdam edilen Türkler, Abbâsîler’de ilk dönemin sonu sayılan 232 (847) yılından itibaren komutan ve yönetici sıfatıyla idarede söz sahibi olmuşlar, bundan sonra vezirlerin nüfuz ve yetkileri azalmaya başlamıştır.³⁶ Ancak bu durum uzun sürmemiş, III. (IX.) asrın sonlarından itibaren vezirler öncesine nispetle, daha sınırlı da olsa, yeniden güç kazanmaya başlamışlardır.³⁷ Vezirliğin tekrar önem kazanmasında bu dönemde yönetim bakımından zayıf olan halifelerin iş başına geçmesinin de önemli rolü vardır. Söz konusu dönemde Benî Furât ve Benî Cerrâh aileleri arasında bu makamı ele geçirebilmek için büyük bir mücadele yaşanıyordu. Bu ailelerden biri vezirlik makamını ele geçirdiğinde, diğer aileden olan sâbık veziri mal müsaderesine tâbi tutuyordu. Bu mücadeleler, harcamaların artmasına mukabil gelirlerin azalması ve idarî bürokrasideki genel bozulma sadece devletin değil, vezirliğin de gerilemesini beraberinde getirmiştir. 324 (936) yılında emîrül-ümerâlık³⁸ müessesesinin ortaya çıkışı ile birlikte vezirlerin bu geçici parlak dönemi sona ermiştir.³⁹ Zira emîrül-ümerâ, rütbece vezirin üstüne çıkarılmış ve vezâret makamı ikinci plana itilmiştir.⁴⁰

Emîrül-ümerâlık müessesesinin ihdasından sonra vezirlerin görevlerinin tamamı, veziri tayin ve azletme yetkisi de kendisine bırakılmış olan emîrül-ümerâya verildi.⁴¹ Vezirlik, vezâret alâmetleri olan siyah elbiseyi giyip kılıç ve kuşak takınarak hilâfet sarayındaki merasimlere katılmaktan ibaret bir görev haline geldi.⁴² İbnü’t-Tıktakâ, bu değişime işaret ederek bundan sonra Abbâsîler’de vezirliğin hiçbir öneminin kalmadığını, hatta halifenin de devreden çıktığını ifade etmektedir.⁴³ Söz konusu gelişmenin ardından 334 (946) yılından 447 (1055) yılına kadar Büveyhîler’in, 447’den 530 (1136)

36 Kürevî, *Nizâmü’l-vezâre*, s. 215-16; ayrıca bk. Sourdel, *Le Vizirat*, s. 245 vd.; Yûzbekî, *el-Vezâre*, s. 126 vd.; Zaman, “Wazir”, XI, 186.

37 Sourdel, *Le Vizirat*, s. 357; Yûzbekî, *el-Vezâre*, s. 164; Zaman, “Wazir”, XI, 186.

38 Bk. Hakkı Dursun Yıldız, “Emîrül-ümerâ”, *DİA*, XI, 158-59.

39 Zaman, “Wazir”, XI, 186; krş. Yûzbekî, *el-Vezâre*, s. 164-94.

40 Bk. Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem ve teâkıbü’l-himem*, haz. Ebü’l-Kâsım Emâmî (I-VIII, Tahran: Dâru Sûrûş, 2001), V, 443, 444; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târihi’t-Taberî*, haz. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim (Taberî, *Târih*, XI içinde), s. 304.

41 Yûzbekî, *el-Vezâre*, s. 194; ayrıca bk. Zaman, “Wazir”, XI, 186; Yıldız, “Emîrül-ümerâ”, XI, 158.

42 İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, V, 444; Hemedânî, *Tekmile*, s. 304; Yûzbekî, *el-Vezâre*, s. 194; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, IV, 182-84.

43 *el-Fahrî*, s. 282; ayrıca bk. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s. 116.

yılına kadar ise Büyük Selçuklular'ın nüfuzu altında kalan Abbâsî Devleti'nde, bu iki hâkim gücün vezirlerinin idarede büyük bir yetkiye sahip oldukları görülmektedir.⁴⁴ Büveyhî ve Selçuklu nüfuz dönemlerinin ardından VI. (XII.) asırda Abbâsî hilâfetine belirli bölgelerde otoritesini yeniden tesis etmesiyle birlikte Abbâsî vezirliği de güç kazanmış, bazı etkili vezirler ortaya çıkmıştır.⁴⁵ Muktefi-Liemrillâh'ın (1136-1160) vezirlerinden Avnüddin Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre (ö. 560/1165),⁴⁶ Müstazî-Biemrillâh'ın (1170-1180) vezirlerinden Adudüddin Ebü'l-Ferec İbn Reîsü'r-rüesâ (ö. 573/1178)⁴⁷ ve son Abbâsî veziri İbnü'l-Alkamî (ö. 656/1258)⁴⁸ bunlar arasında zikredilmelidir.

Mâverdi'nin (ö. 450/1058) tasnifine göre Abbâsîler'de tefvîz ve tenfîz olmak üzere iki çeşit vezirlik uygulaması bulunmaktaydı. Tam ve neredeyse sınırsız yetkilere sahip olan, halife adına devletin bütün işlerini yürüten birinci gruptaki vezirler, halifenin nâibi sıfatıyla hilâfet mührünü taşıyorlardı. Yetkileri kısıtlı olan tenfîz vezirleri ise yalnızca kendileri için belirlenen görev alanlarında söz sahibi idiler. Yetkileri yürütme ile sınırlı olup halifenin verdiği emirleri yerine getirmekten sorumluydular. Tefvîz veziri bir tane olurken, tenfîz vezirlerinin sayısı zamana ve işlere göre değişebiliyordu.⁴⁹

Abbâsîler döneminde vezirliğe tayin hususî bir merasimle yapılmakta ve bu göreve atanan kişi vezirlere has bazı alâmetleri taşımaktaydı.⁵⁰ Vezirliğe

44 Zaman, "Wazîr", XI, 186; geniş bilgi için ayrıca bk. Muhammed Müsfir ez-Zehrâni, *Nizâmü'l-vizâre fî'd-devleti'l-Abbâsiyye 334-590: Ahdânü'l-Büveyhî ve's-Selcûkî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), s. 71 vd., 119 vd.; Hasan Müneymine, *Târihu'd-devleti'l-Büveyhiyye* (Beyrut: ed-Dârü'l-câmiyye, 1987), s. 223-39, 405-409; Vefâ Muhammed Ali, *el-Hilâfeti'l-Abbâsiyye fî ahdi tasalluti'l-Büveyhiyyîn* (İskenderiye: el-Mektebü'l-câmiyyi'l-hadis, 1991), s. 83-102.

45 Zaman, "Wazîr", XI, 186.

46 Bk. Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, haz. Muhammed-Mustafa Abdülkâdir Atâ (I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), XVIII, 166-70; Mehmet Aykaç, "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer", *DİA*, XX, 82.

47 Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 246-47; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, haz. C. J. Tornberg (I-XIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1979), X, 88-89; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 319-21; "Adudüddin", *İA*, 1993, I, 143.

48 Bk. İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 337-39; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, haz. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (I-XXIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981-85), XXIII, 361-62; Abdülkerim Özeydın, "İbnü'l-Alkamî", *DİA*, XX, 483-84.

49 Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), s. 25-32; Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 283-93; Rayyıs, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 243-49; Mahmûd Hilmî, "el-Vizâre fî'd-devleti'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Bahsi'l-ilmî ve't-türâsi'l-İslâmî*, 1 (1398/1978), s. 156-63.

50 Örnekler için bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân* (Haydarâbâd:

tayini kararlaştırılan kişiye halife tarafından bazı görevlilerle bir mektup gönderilirdi. Mektubu alan namzet, beraberinde kadılar ve inşâ kâtibi gibi ileri gelen görevlilerle saraya gider; halife tarafından kabul edildikten sonra cübbe, sarık, kılıç ve divitten mürekkep vezâret hil'at ve âlâmetlerini giymek ve almak üzere başka bir salona⁵¹ geçerdi. Bunun ardından tekrar halifenin huzuruna çıkardı. Saraydan ayrılırken kendisi için hazırlanan süslü bir ata biner, ileri gelen devlet adamlarıyla birlikte vezâret makamına giderdi. Burada kendisini karşılayanların ve beraberindeki görevlilerin huzurunda tayin yazısı okunur ve vezir böylece göreve başlamış olurdu.⁵² Kalkaşendî, Abbâsî halifeleri Kâim-Biemrillâh (1031-1075) ve Müstershid-Billâh'ın (1118-1135) vezirleri için yazdırdıkları iki vezâret taklidini nakletmektedir.⁵³ Makamına giden vezire daha sonra halifenin yiyecek, giyecek ve para gibi çeşitli hediyeler yoladığı da rivayet edilir.⁵⁴ İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), yeni atanan vezirlere halife tarafından yiyecek gönderilmesinin âdet olduğuna işaret etmektedir.⁵⁵

Abbâsî Devleti'nde vezirlerin idarî, askerî, iktisadî ve hukukî sahalarda birçok görevi deruhte ettikleri bilinmektedir.⁵⁶ Daha Abbâsî Devleti'nin kuruluş yıllarında Halife Seffâh'ın cünd ve harac divanlarının idaresini -bu unvanı taşımamakla birlikte- veziri kabul edilen Halid b. Bermek'e (ö. 165/781-782) verdiği, Halife Mansûr'un vezirlerinden Ebû Eyyûb el-Mûriyânî'nin de (ö. 154/771) halifenin otoriter tavrına rağmen önemli yetkilere sahip bulunduğu rivayet edilmektedir.⁵⁷ Abbâsî vezirleri arasında devlet yönetiminde

Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Osmâniyye, 1951-52), VIII/2, s. 525; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 232, 233; Kemâleddin İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmia ve't-tecâribü'n-nâfia fî'l-mietîs-sâbia* haz. Mustafa Cevâd (Bağdat: Matbaatü'l-Furât, 1351), s. 34-35; ayrıca bk. Hemedânî, *Tekmile*, s. 304.

51 Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1228) naklettiğine göre, vezirlere hil'at giydirilen yer, Müstershid-Billâh (512-529/1118-1135) zamanında sarayın müştemilatından olarak inşa ettirilen "bâbü'l-hücre" isimli mekândır (*Mu'cemü'l-büldân* [I-VII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995-96], I, 307).

52 Bk. Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nüzümü'l-İslâmiyye*, s. 116; Yûzbekî, *el-Vezâre*, s. 40; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 239-40; Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, s. 75-76; krş. Mez, *İslâm Medeniyeti*, s. 115; "Vezir", *İA*, XIII, 310 (Vezirlerin hil'atleriyle ilgili ayrıca bk. Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Rûsümü dâri'l-hilâfe*, haz. Mihâil Avvâd [Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1986], s. 91, 96; Mez, *İslâm Medeniyeti*, s. 113-14; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 249-50).

53 *Subhu'l-a'şâ*, X, 234-42.

54 Sâbî, *Tuhfetü'l-ümerâ fi târihi'l-vüzerâ* (Beyrut: Matbaatü'l-Âbâi'l-Yesüiyyin, 1904), s. 31; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 240.

55 *Tecâribü'l-ümem*, V, 260-61.

56 Bk. Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 34-36.

57 Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, s. 89, 97; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, III, 72.

mutlak yetkilere sahip olmak bakımından en fazla öne çıkanlar Bermekî ailesine mensup vezirler ile Fazl b. Sehl'dir (ö. 202/818). Meselâ Hârûnürreşîd, iktidarını borçlu olduğu Bermekî ailesinden Yahya b. Halid'e sınırsız yetkiler ve emîrlik payesi vermiş, Dîvân-ı Hâtem haricindeki, bütün divanların kontrolünü ona tevdi etmişti. Yahya ve oğulları tam mânasıyla devleti yöneten aile haline gelmişlerdi. Me'mûn'un (813-833) veziri Fazl b. Sehl de siyasî ve askerî yetkilerin tamamını elinde bulunduruyordu. Halife bizzat yazdığı bir tevki ile ona çok geniş yetkiler vermiş, devlet yönetimini ona bırakmıştı.⁵⁸ Daha sonraki vezirler arasında askerî ve siyasî yetkileri bakımından öne çıkanlardan biri de Mu'temid-'Alellâh (870-892) zamanında tam yetkiyle görev getirilen İsmâil b. Bülbül'dür (ö. 278/891).⁵⁹

Muktedir-Billâh'ın (908-932) vezirleri de geniş yetkileriyle öne çıkmaktadırlar. Bunlardan İbnü'l-Furât el-Âkûlî (ö. 312/924), hilâfet mücadelesi sırasında desteklediği Muktedir-Billâh'ın tahta çıkmasıyla büyük bir güç, nüfuz ve geniş yetkilerle vezirliğe tayin edildi. Aralıklarla üç defa getirildiği vezirlik vazifesi sırasında bürokrasiyi yönetmek, mezâlim davalarına riyaset etmek, maliyede tek yetkili olmak gibi çok önemli görev ve yetkilerin sahibi oldu.⁶⁰ Ebül-Kâsım Süleyman b. Mahled de (ö. 332/944) mezâlim oturumlarına başkanlık etmek, tayin ve azillerde tek yetkili olmak gibi birçok görev ve yetkiyi elinde tutan bir vezir olarak burada zikredilmelidir.⁶¹ Yine, Muktedir-Billâh'ın vezirlerinden Ebül-Hasan Ali b. İsâ İbnü'l-Cerrâh da (ö. 334/946) idarî, hukukî, askerî ve malî konularda geniş yetkilerle göreve getirilmiştir. İbn Miskeveyh onun bu yetkilerine işaret etmekte, geniş görev alanıyla ilgili örnekleri nakletmektedir.⁶² Abbâsîler'in son dönemlerine doğru vezirlik ya-

58 Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, s. 177 vd., 305, 306; Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 69-70, 116.

59 Bk. Mes'ûdî, *Mürûc'uz-zehab*, V, 133, 134, 135; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 252; Mehmet Aykaç, "İsmâil b. Bülbül", *DİA*, XXIII, 90; Saim Yılmaz, *Mu'tazid ve Müktefi Döneminde Abbâsîler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006), s. 75 vd.; krş. "Vezir", *İA*, XIII, 311.

60 Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Yahya es-Sûlî, *Kısmün min ahhârî'l-Muktedir-Billâh el-Abbâsî*, haz. Halef Reşîd Nu'mân (Bağdat: Dârü's-şüni's-sekâfiyyetî'l-âmme, 1999), s. 74, 98 vd., 103, 111, 128, 129, 146 vd., 193-94, 197-98, 200, 231, 232; Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, *Sılatü Târihi't-Taberî*, haz. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhim (Taberî, *Târih*, XI içinde), s. 32, 40, 59, 62, 64, 101-2; İbn Miskeveyh, *Tecâribül-ümem*, V, 65, 80 vd.; Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 22 vd.; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 421-22, 423; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 265-266; Abdülkerim Özeydın, "İbnü'l-Furât el-Âkûlî", *DİA*, XXI, 46-47.

61 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 130; krş. Osman Çetin, "İbn Mahled, Ebül-Kâsım", *DİA*, XX, 166.

62 *Tecâribül-ümem*, V, 79-85; krş. Sûlî, *Kısmün min ahhârî'l-Muktedir-Billâh*, s. 274 vd.; Ebû Ali et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhârî'l-müzâkere*, haz. Abbûd eş-Şâlecî (I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1971-73), V, 209-10; Hemedânî, *Tekmile*, s. 203; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 268; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, *el-Vezirü'l-Abbâsî Ali b. İsâ b. Dâvud b. el-Cerrâh: 243-334 h./859-945 m.* (Mekke: Câmîatü'l-Ümmî'l-kurâ, 1994), s. 26 vd.

panlardan Avnüddin İbn Hübeyre de askerî, siyasî ve malî konularda geniş yetkilere sahip olan vezirlerdendir.⁶³ Abbâsîler'in son veziri İbnü'l-'Alkamî uzun süren görevi sırasında mutlak yetkiyle devlet işlerini uhdesine almış ve dilediği tasarrufta bulunma imkânı elde etmiştir.⁶⁴

Abbâsî vezirlerinin gelirleri, dönemlere göre değişmektedir. Meselâ Mu'tazîd-Billâh'ın (892-902) veziri Ubeydullah b. Süleyman'a (ö. 288/901), ona yardımcı olan oğlu ve ordu kâtipliği yapan görevliye ait 500 dinarla birlikte aylık 1.500 dinar maaş verilmekteydi. Kendisine tahsis edilen araziden elde ettiği yıllık iktâ geliri ise 200.000 dinar civarındaydı.⁶⁵ Muktedir-Billâh'ın zamanında -nafakalar hariç- vezirlere tahsis edilen iktâ gelirleri 170.000 dinardı.⁶⁶ Bu halifenin vezirlerine -diğer gelirleri hariç- aylık 5.000-7.000 dinar maaş verdiği de rivayet edilir.⁶⁷ IV. (X.) asırda vezirler maaş ve iktâ dışında halife, ümera ve diğer devlet görevlileri tarafından gönderilen hediyelerle destekleniyor ve çocuklarına da büyük miktarlarda aylık ve yıllık ödemeler yapıyordu.⁶⁸ Daha sonraki asırlarda meselâ Muktefî-Liemrillâh'ın veziri Avnüddin İbn Hübeyre'ye yıllık 100.000 dinar ödeme yapıldığı tespit edilmektedir.⁶⁹

Vezirlerin görevlerini deruhte ettikleri yerlere gelince, bunların zaman içerisinde değişiklik arz ettiği tespit edilmektedir. Önceleri halifenin sarayında, yardımcıları ve hizmetçileri ile birlikte özel bir makamı bulunan vezirler, daha sonra yine sarayda hâcibe ait olan bir başka daireye taşınmışlardı.⁷⁰ Kaynaklarda Muktedir-Billâh'ın vezirlerinden İbnü'l-Furât el-Âkûlî'nin "Muharrim"⁷¹ denilen yerde bulunan ve halife tarafından kendisine tahsis edilen bir resmî ikametgâhtan bahsedilmektedir.⁷² Bu ikametgâh daha

63 Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 84-85, 90-91, 95-97, 167; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 232 vd.; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 312-15.

64 İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 338; Özeydın, "İbnü'l-Alkamî", XX, 483.

65 Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 20.

66 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, V, 229; Hemedânî, *Tekmile*, s. 251; krş. Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 20.

67 Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, V, 225, 229; Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 23, 282; ayrıca bk. Mez, *İslâm Medeniyeti*, s. 113.

68 Abdülazîz ed-Dürî, *Târihu'l-İrâkî'l-İktisâdî fi'l-karnî'r-râbi'l-hicrî* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabîyye, 1995), s. 276 vd.; krş. Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 44-45; ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, V, 223-224, 229; Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 23; "Vezir", *İA*, XIII, 310.

69 İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 312; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 242.

70 Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 268; Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 42; Kürevî, *Nizâmü'l-vizâre*, s. 251.

71 Bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 71-72.

72 Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, V, 96, 149; Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 23; a.mlf., *Rüsûm*, s. 13; ayrıca bk. Mez, *İslâm Medeniyeti*, s. 114.

sonraki vezirler tarafından da resmî makam olarak kullanılmıştır.⁷³ Bu resmî ikametgâhın Kâhîr-Billâh (932-934) zamanında satıldığı ve vezirlere Muktedir-Billâh'ın oğluna ait bir evin tahsis edildiği bildirilmektedir.⁷⁴ Son dönem Abbâsî vezirlerinin ise Mu'temid-'Alellâh'ın Huld Sarayı'nı terk ederek yerleştiği Bağdat'ın doğu yakasında bulunan ve bundan sonra "Dârülhilâfe" olarak şöhret kazanan sarayın⁷⁵ "Bâbünnûbi" isimli kapısının karşısında yer alan "Dârülvizâre"de görev yaptıkları anlaşılmaktadır.⁷⁶

Abbâsîler döneminde vezirlere çeşitli şeref unvanları ve lakaplar verildiği görülmektedir. Meselâ Me'mûn'un, veziri Fazl b. Sehl'e verdiği askerî ve siyâsî konulardaki yetkisine işaret eden "zü'r-riyâseteyn" unvanı burada zikredilmelidir. Cehşiyârî, onun kendisine lakap verilen ilk vezir olduğunu söyler.⁷⁷ Vezirlere daha sonra "veliyyüddevlê", "amîdüddevlê" gibi birtakım lakaplar verildiği de kaydedilmektedir.⁷⁸

Vezirlik Müessesesinin Mısır'daki Devletlere İntikali

Abbâsîler döneminde kurulan birçok müslüman devlette vezirlerin mevcut olduğu ve genelde Abbâsîler'deki konumunu devam ettirdiği bilinmektedir. Abbâsî Devleti'nin batısında yer alan Mısır'da, vezirlik müessesesinin teşkilatlanması da bu devlet örnek alınarak gerçekleştirilmiştir. Zira Mısır'da kurulan ilk devletler, şeklen de olsa, Abbâsîler'e bağlı olup onlara vergi ödüyorlardı.⁷⁹ Dolayısıyla bu bölgede kurdukları yapı da Bağdat'taki merkezî hükümetin uzantısı şeklindeydi.⁸⁰ Ancak Fâtımîler dönemine kadar bu bölgede hüküm süren Tolunoğulları ve İhşidîler'de -Ali b. Ahmed b.

73 Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 130; Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, VIII, 124, Hemedânî, *Tekmile*, s. 195.

74 İbn Miskeveyh, *Tecâribül-ümem*, V, 80, 112, 217, 332; ayrıca bk. Hemedânî, *Tekmile*, s. 278; Mez, *İslâm Medeniyeti*, s. 114.

75 Bk. Ramazan Şeşen, "Dârülhilâfe", *DİA*, VIII, 539.

76 Bk. Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, III, 277; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 451; Kürevî, *Nizâmül-vizâre*, s. 251.

77 *el-Vüzerâ*, s. 305, 306; ayrıca bk. ve krş. Sâbî, *Rüsûm*, s. 129.

78 Sâbî, *Rüsûm*, s. 130; ayrıca bk. Yüzbekî, *el-Vezâre*, s. 47-49; Kürevî, *Nizâmül-vizâre*, s. 245-49, Mez, *İslâm Medeniyeti*, s. 118.

79 Bk. Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr: el-Hıtat* (I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), I, 319, 321, 329, 330; Nadir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *DİA*, XLI, 234, 235; a.mlf., "Tolunoğulları", *Türkler*, haz. Hasan Celal Güzel v.dğr. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), V, 26; a.mlf., "İhşidîler", *Türkler*, V, 53; Ahmet Ağırakça, "İhşidîler", *DİA*, XXI, 552.

80 Bk. Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *DİA*, XLI, 235; a.mlf., "Tolunoğulları", *Türkler*, V, 26; Ağırakça, "İhşidîler", *DİA*, XXI, 552.

İbrahim el-Mâzerâî (ö. 283/896) hariç tutulursa- kudretli bir vezirden bahsedilemez. Bu durumu söz konusu devletlerin nispeten kısa ömürlü ve askerî bir karaktere sahip olmalarına bağlamak mümkündür.

Abbâsiler zamanında Mısır'da kurulan ilk devlet olan Tolunoğulları'nın erken dönemlerinde vezir unvanlı bir görevliye rastlanmamaktadır. Abbâsiler'in Mısır Valisi ve Tolunoğulları Devleti'nin kurucusu Ahmed b. Tolun'un (868-884), Bağdat ve Sâmerrâdaki şahsî tecrübelerine istinaden vezir tayini cihetine gitmeyerek bütün yetkileri elinde topladığı ifade edilmektedir.⁸¹ Bununla birlikte onun Mısır'daki ilk görevinden itibaren yanından ayrılmayan ve çok yakın dostu olan Ahmed b. Muhammed el-Vâsîti,⁸² bu devlette hem önemli bir konuma sahip olmuş hem de bir vezirin üstlenmesi gereken görevlerin tamamını kâtip sıfatıyla yürütmüştür.⁸³ İbn Tolun'un oğlu Humâreveyh (884-896) zamanında ise Ali b. Ahmed b. İbrahim el-Mâzerâî'nin vezir sıfatıyla ve tam yetkiyle görev yaptığı bilinmektedir.⁸⁴ Taberî'nin, öldürüldüğü isyanı anlatırken onu kâtip olarak nitelendirdiği de ayrıca belirtilmelidir.⁸⁵

Daha sonra bu bölgede kurulmuş olan ve birçok açıdan Tolunoğulları'nın devamı sayılan İhşidiler Devleti'nde de⁸⁶ Abbâsilerdeki vezirlik uygulamasından etkilenildiği anlaşılmaktadır. Esasen Tolunoğulları'na nispetle hilâfet merkezine daha itaatkâr bir tavır takınmış bulunan İhşidiler, Abbâsî halifelerinin hem idarî hem de malî konulardaki müdahalelerine maruz kalmışlardır.⁸⁷ Nitekim İhşidiler döneminin en önde gelen veziri sayılan İbn Hinzâbe Ebû'l-Fazl Cafer b. Fazl'ın (ö. 391/1001)⁸⁸ babasının, Abbâsî halifesi

81 Nâsır el-Ensârî, *el-Mücmel fi târihi Mısır* (Kahire: Dârü'ş-şürûk, 1997), s. 104-105; krş. Seyyide İsmail Kâşif, *Ahmed b. Tûlûn* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1965), s. 160.

82 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Belevî, *Sîretü Ahmed b. Tûlûn*, haz. Muhammed Kürd Ali (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), s. 42.

83 Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, IV, 188; ayrıca bk. Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *el-Vülât ve'l-kudât*, haz. Rhuvon Guest (Beyrut: Matbaatü'l-âbâi'l-Yesüiyyîn, 1908), s. 219; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 320; Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *Türkler*, V, 27, 29.

84 Bk. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, V, 118; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebir*, haz. Muhammed el-Ya'lâvî (I-VIII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1991), VI, 234; krş. Makrîzî, *el-Hitat*, II, 155.

85 *Târîh*, X, 45.

86 Ağırakça, "İhşidiler", *DİA*, XXI, 552; Özkuyumcu, "İhşidiler", *Türkler*, V, 53.

87 Bk. Jere L. Bacharach, "The Career of Muhammad Ibn Tughj Al-Ikshid, a Tenth-Century Governor of Egypt", *Speculum*, 50/4 (1975), s. 593 vd.

88 Mehmet Aykaç, "İbn Hinzâbe", *DİA*, XX, 70; ayrıca bk. Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, haz. Hellmut Ritter v.dğr. (I- Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962-), XI, 118-19.

Râzî-Billâh (934-940) tarafından Mısır ve Suriye harac divanının reisi olarak tayin edildiği nakledilir.⁸⁹ Bu devlette vezirler devlet başkanının yardımcısı konumunda sayılmaktaysalar da “müdebbirüdevle” unvanlı Kâfûr el-İhşîdî (ö. 357/968) onlardan daha yetkili olup icranın başı olarak görev yapmıştır.⁹⁰ Kâfûr'un ölümünden sonra Vezir İbn Hinzâbe idareyi tamamen eline almış ve müstakil hareket etmeye başlamıştır.⁹¹

Fâtımîler dönemi, bu bölgede vezirlik müessesesinin en etkin biçimde uygulandığı devreyi teşkil eder. İfrîkiye'de kurulmuş olan Fâtımî Devleti'nde vezirlik müessesesinin ortaya çıkışı, 358 (969) yılında Mısır'ı ele geçirmelelerinden sonra gerçekleşmiştir.⁹² Bundan dört yıl sonra Mısır'a gelen ve buraya yerleşen Halife Muiz-Lidînillâh (953-975) yetki ve otoritesini hiç kimseye paylaşmak istemediğinden bütün devlet işlerini kendisi yürütüyordu.⁹³ Bununla birlikte kendisiyle halk arasında aracılık vazifesini yürüten “vesâta” adını vermiş olduğu bir kurum geliştirmişti.⁹⁴ Münâvî'nin tespitlerine göre, mezhebî esaslar üzerine tesis edilmiş olan Fâtımî Devleti'nde ilk halifeler aynı zamanda dinî lider olarak bütün işleri kendileri üstleniyorlardı. Bir vezirin yapması gereken işleri yerine getiren görevliler bulunuyorsa da Abbâsî örneğinde olduğu gibi büyük nüfuz kazanmalarından endişe edildiğinden bunlar vezir unvanını alamıyorlardı. Ancak Muiz-Lidînillâh'ın vefatından sonra tahta çıkan oğlu Aziz-Billâh (975-996) döneminde, genişlemesini tamamlamış, dinî ve idarî teşkilatı oturmuş bir devlet yapısı söz konusu olduğundan, Abbâsî örneğine göre hareket edilmeye başlanmıştır. Bunun neticesinde de Ya'kûb b. Killis (ö. 380/991) vezir unvanıyla idarî yapının başına geçmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla vezirlik tabiri Mısır'da hüküm süren ikinci Fâtımî halifesi Aziz-Billâh'ın 368 (979) yılında Ya'kûb b. Killis'e “el-vezîrül-ecel” lakabını vermesiyle kullanılmaya başlanmıştır. Hatta halife, bu vezirle yapılan yazışmalarda

89 Bk. Hemedânî, *Tekmile*, s. 314; krş. Kindî, *el-Vülât*, s. 287; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, IV, 188; Özkuyumcu, “İhşîdiler”, *Türkler*, V, 54.

90 Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, VI, 138, 211, 287; Özkuyumcu, “İhşîdiler”, *Türkler*, V, 54; krş. Ensârî, *el-Mücmel*, s. 114-15.

91 İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 347; Zehebî, *A'lâmün-nübelâ*, XVI, 486 vd.; krş. Makrizî, *el-Mukaffê'l-kebîr*, III, 43; Ağırakça, “İhşîdiler”, *DİA*, XXI, 552.

92 Muhammed Hamdî el-Münâvî, *el-Vizâre ve'l-vüzerâ' fî'l-asrî'l-Fâtımî* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1970), s. 35; Th. Bianquis, “Wazîr”, *EI²* (İng.), XI, 188; Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, *DİA*, XII, 233.

93 Ebül-Kâsım İbnü's-Sayrafi, *el-İşâre ilâ men nâle'l-vizâre*, haz. Abdullah Muhlis (Kahire: Matbaatü'l-Ma'hedi'l-ilmî el-Ferensî, 1923), s. 19.

94 Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, IV, 189; Seyyid, “Fâtımîler”, XII, 233.

95 Münâvî, *el-Vizâre*, s. 33-35.

bahsi geçen unvanın kullanılmasını şart koşmuştur.⁹⁶ Nitekim Mısırlı bazı tarihçiler Ya'küb b. Killis'i Fâtımîler'in ilk veziri olarak nitelendirmektedirler.⁹⁷ Daha sonraki dönemde vezir unvanı kullanılmışsa da genellikle vezirler halifelerden çekindikleri için bu sıfatı kullanmak istememişlerdir. Ancak Zâhir-Lii'zâzidî'nin (1021-1036) döneminde 418 (1027) yılında Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Cercerâ'nın (ö. 436/1045) vezirliğe getirilmesiyle artık bu unvan yerleşmiştir.⁹⁸

Fâtımîlerde iki tür vezirliğin uygulandığı anlaşılmaktadır.⁹⁹ İbnü't-Tuveyr (ö. 617/1220), Fâtımî vezirlerini öncelikle mensubiyetlerine göre *erbâb-ı aklâm* ve *erbâb-ı süyûftan* olanlar şeklinde ikiye ayırmakta; daha sonra bu görevin yetkilerine göre *vezâret-i tâmmе* ve *vesâta* biçiminde ikinci bir tasnif yapmaktadır. Tarihçi *vesâtanın* vezirlikten daha aşağı bir paye olduğuna da işaret etmektedir.¹⁰⁰ Bu ikinci tasnife daha da açıklık getiren Kalkaşendî, *erbâb-ı aklâm* veya *erbâb-ı süyûftan* olması fark etmeksizin etkin bir mevkie sahip olan vezirlerin kendi zamanındaki sultanlığa denk gelen tefvîz veziri sayıldıklarını, bu takdirde onların vazifeleri için "vezâret" tabirinin kullanıldığını, etkinliği sınırlı olan vezirler için ise *vesâta* tabirinin kullanıldığını söyler.¹⁰¹ Vezirliğin, özellikle askerî sınıfın elindeyse en yüksek rütbeli vazife kabul edildiği, vezirlerin askerî ve sivil bürokrasiye tam mânasıyla hâkim olduğu belirtilmelidir.¹⁰² Ayrıca bu iki sınıfa mensup vezirler arasında birçok gayrimüslimin bulunduğu da işaret edilmelidir.¹⁰³

Bedr el-Cemâlî'ye (ö. 487/1094) kadar görev yapmış olan Fâtımî vezirleri, tenfiz veziri olarak kabul edilirler. Bunlar sınırlı bazı yetkileri olan yardımcı vezirlerdir.¹⁰⁴ Halife Müstansır-Billâh'ın (1036-1094) bütün yetkilerini devlette düzeni yeniden sağlayan Bedr el-Cemâlî'ye devretmesiyle birlikte vezirlik

96 Bk. İbnü's-Sayrafi, *el-İşâre*, s. 21; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 479; Makrîzî, *el-Hitât*, I, 440.

97 Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 516.

98 Münâvî, *el-Vizâre*, s. 36-37; krş. İbnü's-Sayrafi, *el-İşâre*, s. 35-36; Seyyid, "Fâtımîler", XII, 233.

99 Bk. Ebü Muhammed Abdüsselâm b. Hasan İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fi ahbâri'd-devleteyn*, haz. Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1992), s. 105; Münâvî, *el-Vizâre*, s. 36.

100 *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 105.

101 *Subhu'l-a'şâ*, III, 478-79.

102 İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 120; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 478, 486; ayrıca bk. Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages* (London: Methuen & Co., 1901), s. 155 vd.

103 Münâvî, *el-Vizâre*, s. 38-39, 297-304; Seyyid, "Fâtımîler", s. 234.

104 Münâvî, *el-Vizâre*, s. 40; Seyyid, "Fâtımîler", XII, 233; Bianquis, "Wazîr", XI, 189.

saltanat makamı yerine geçerek tefvîz vezirliğine dönüşmüştü (467/1074). Devletin idaresi tamamen Bedr el-Cemâlî'ye bırakılmış, askerî ve sivil bürokrasi de emrine verilmişti. Kâdilkudâtlık ve dâidduâtlık gibi büyük öneme sahip görevler için gerekli tayinlere yetkili kılınmış, bu görevleri üstlenenler de onun nâibi kabul edilmişlerdi. Bedr el-Cemâlî'ye ve ondan sonra bu göreve getirilenlere “emîrül-cüyûş” unvanı verilmiş, vezâret ismi terk edilmişti. “el-melikül-efdal”, “el-melikül-mansûr” gibi sultanlara has unvanlar verilen bu vezirler, gerçekten bir hükümdar gibi müstakil hareket etme salâhiyetini kazanmışlar, devlet idaresinde istediklerini yapabilişlerdi.¹⁰⁵ Fevkalâde bir konum elde eden bu vezirler mezâlîm toplantılarına başkanlık etme ayrıcalığına da sahip idiler.¹⁰⁶

Abbâsîler dönemindeki gibi hil'at giydirilerek atanan Fâtımî vezirlerine¹⁰⁷ “sicillül-vizâre” denilen bir görevlendirme yazısı da veriliyordu.¹⁰⁸ Vezirlik alâmetleri genelde cübbe veya pelerin, sarık, kolye, kılıç ve divit idi.¹⁰⁹ Vezirlerin asker ve sivil kökenli oluşlarına göre birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte, kendilerine has kıyafetleri vardı.¹¹⁰ Fâtımî vezirleri, iktâlar hariç, aylık 5.000 dinar maaş alıyorlardı. Çocuklarına ve kardeşlerine 200-300 dinar, yardımcılarına ve maiyetine ise sayılarına bağlı olarak 300-500 dinar arası aylık tahsis ediliyordu.¹¹¹ Ya'kûb b. Killis'in yıllık gelirin 200.000 dinar olduğu,¹¹² Me'mûn el-Batâih'nin (ö. 522/1128) ise başka tahsisatlar hariç aylık 3.000 dinar maaşı ve yıllık 50.000 dinar tutan iktâ gelirin bulunduğ¹¹³ rivayet edilir.

Vezirlerin görevlerini yürüttükleri resmî ikametgâhlarının ilki hali-felerin yaşadıkları “el-Kasru'l-Kebîr” isimli sarayın¹¹⁴ civarında bulunan

105 Makrîzî, *el-Hitat*, I, 440; krş. İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 105, 107, 110, 121; ayrıca bk. Seyyid, “Fâtümiler”, XII, 233, 234; Bianquis, “Wazîr”, XI, 188.

106 İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 122; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 479, 525; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 402-403; Seyyid, “Fâtümiler”, XII, 235; krş. Münâvî, *el-Vizâre*, s. 45-47.

107 Bk. İbnü's-Sayrafî, *el-İşâre*, s. 21; İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 10, 27-28, 30-31, 36, 44, 47, 55, 59, 66; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 479.

108 İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 47-48; krş. İbnü's-Sayrafî, *el-İşâre*, s. 31, 33, 34, 38; ayrıca bk. Münâvî, *el-Vizâre*, s. 51 vd.

109 Bk. İbnü's-Sayrafî, *el-İşâre*, s. 21, 59, 63; İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 106, 121-22; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 479, 480.

110 Vezirlerin kıyafetleri için bk. İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 106, 121-22; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 486; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 440-41.

111 İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 83; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 521; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 401; Münâvî, *el-Vizâre*, s. 82 vd.

112 Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 443.

113 Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 486.

114 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 345 vd.; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 384.

“Dârülvizâretilkübrâ” idi. Bedr el-Cemâlî'nin inşa ettirdiği ve görevi süresince kaldığı bu konak, ondan sonra oğlu el-Melikü'l-Efdal Şehinşâh (ö. 515/1121) tarafından ilâvelerle yenilendi ve bahsi geçen isim verildi. Ancak kendisi burada fazla kalmadı ve Nil kenarında başka bir konak inşa ettirerek oraya yerleşti. Ondan sonra vezirlik makamına getirilen Me'mûn el-Batâihî “Dârülvizâretilkübrâ”ya geri döndü ve burası Fâtımîler'in yıkılışına kadar geçen süreçte vezirlerin resmî makamı haline geldi.¹¹⁵

Mısır'da Fâtımîler'in özellikle son dönemlerinde güçlü ve etkin vezirlerin görevlendirildiği, hatta bunların bir kısmının halifeleri ikinci plânda bırakarak yönetime hâkim olduğu, bilinen bir husustur. Fâtımîler'den sonra, Mısır'a hâkim olan Eyyübî Devleti'nin kurucusu el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Eyyübî (1171-1193) bunların başında gelmektedir. Ancak onun kendi kurduğu devlet teşkilatında vezir unvanlı bir görevliye yer vermediği anlaşılmaktadır. Ramazan Şeşen, Selâhaddin Eyyübî'nin Fâtımî veziriyken en yakın adamı olan Sır Kâtibi ve Dîvan-ı İnşâ Başkanı Kâdî el-Fâzıl'ı (ö. 596/1200) istiklâlîni ilan ettikten sonra da aynı konumda tuttuğundan, müstakil bir vezir tayinine ihtiyaç duymadığı kanaatindedir.¹¹⁶ Anne-Marie Eddé, resmen bir vezir tayin edilmemesinin Selâhaddin Eyyübî'nin kendi tecrübesinden etkilenmesine bağlanabileceğini ileri sürmekte; ancak resmen bir vezir görevlendirilmemesine rağmen onun idaredeki en büyük yardımcısı olan Kâdî el-Fâzıl'ın bir vezirin yerine getirmesi gereken görevlerin tamamını üstlendiğini de eklemektedir.¹¹⁷ Şeşen, Selâhaddin Eyyübî'nin icraatlarına ve dönemin tarihçi ve münşîlerinden İmâdüddin el-İsfahânî el-Kâtib'in (ö. 597/1201) ifadelerine bakıldığında Kâdî el-Fâzıl'ın vezir olarak görev yaptığının anlaşıldığını belirtmek suretiyle Eddé'nin bu son tespitini desteklemektedir.¹¹⁸ Hassanein Rabie ise, kendi tecrübesinden hareketle, bu vazifenin çok önemli ve kritik olduğunun farkında olan Selâhaddin Eyyübî'nin vezir olarak en yakın ve güvenilir adamı Kâdî el-Fâzıl'ı istihdam ettiği düşüncesindedir.¹¹⁹

Kaynaklarda Selâhaddin Eyyübî zamanında Kâdî el-Fâzıl'a vezir unvanı verilmesiyle ilgili farklı bilgilerin yanı sıra bu dönemde başka kimselerin de Selâhaddin'in veziri olarak nitelendirildiği görülmektedir. Meselâ Safiyy

115 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, III, 347; Makrizî, *el-Hıtat*, I, 438, 483; Münâvî, *el-Vizâre*, s. 94 vd.; ayrıca bk. İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn*, s. 47, 4.

116 *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2000), s. 247.

117 “Wazîr”, *El²* (İng.), XI, 190.

118 *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, s. 248; krş. Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), s. 214.

119 *The Financial System of Egypt (A. H. 564-741/A. D. 1169-1341)* (London: Oxford University Press, 1972), s. 138.

b. el-Kâbız (ö. 587/1191)¹²⁰ ve İmâdüddin el-Kâtib bunlar arasındadır. Şeşen, bunların vezir olarak nitelendirilmesini, Emevî, Abbâsî dönemlerinde ve Fâtımîler'in ilk zamanlarında halifelerin en yakın yardımcısı olan *erbâb-ı aklâma* mensup Dîvan-ı İnşâ başkanlarının vezir unvanı taşımalarına bağlamaktadır.¹²¹ İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233), Safiyy b. el-Kâbız için kullandığı "mütevelli Dımaşk" ifadesinden¹²² onun Selâhaddin Eyyûbî tarafından Dımaşk'taki emvalin idaresiyle görevlendirildiği, dolayısıyla sultanın Dımaşk'taki veziri olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Eyyûbîler döneminde sultanların başkent dışındaki şehirler için bu tür görevlendirmeler yaptıkları bilinmektedir. Eyyûbîler'in Mısır kolu sultanlarından el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un (1240-1248) Dımaşk'ı ikinci defa ele geçirdikten sonra Cemaleddin b. Matrûh'u (ö. 649/1251) bu şehre vezir ve nâib olarak tayin etmesi¹²³ buna örnek verilebilir.

Selâhaddin Eyyûbî her ne kadar merkez teşkilatında vezir unvanlı bir görevli tayin etmemişse de, onun döneminde kendisine tâbi olan ikinci devede hükümdarların bu unvanı da taşıyan vezirleri bulunuyordu. Kardeşi el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin (1200-1218) ve el-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Kâmil Nâsıruddin'in (1218-1238) meşhur veziri Safiyyüddin b. Şükr (ö. 622/1225)¹²⁴ bunlar arasındadır. Daha sonraki dönemlerde de bu farklı uygulamalar devam etmiş, Eyyûbîler'in Mısır ve Suriye kollarının her birinde ayrı ayrı vezirler görevlendirilmiştir.¹²⁵

Eddé, Eyyûbîler dönemi vezirliğinin, vezirin sultan tarafından tayin edilmesi, idarenin ve divanların başı olması bakımından teorik olarak Abbâsîler,

120 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/1, s. 413-14, 434; krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 77.

121 *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, s. 248.

122 *el-Kâmil*, XII, 77.

123 Ebü'l-Mekârim el-Mekîn Circîs b. Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, haz. Claude Cahen (*Bulletin d'Études Orientales*, XV [1955-57] içinde), s. 157; Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed İbn Dokmak, *Nüzhâtü'l-enâm fi târihi'l-İslâm*, haz. Semîr Tabbâre (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), s. 170, 205; Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, haz. M. Mustafa Ziyâde – Saîd A. Âşûr (I-XII, Kahire: Matbaatü Lecneti't-te'lîf, 1956-73), I/2, s. 326; krş. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 789; Cemâleddin Muhammed b. Salim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb*, haz. Cemâleddin eş-Şeyyâl – Haseneyn Muhammed Rebî' (I-V, Kahire 1953-77), V, 372.

124 Bk. İbn Nazîf el-Hamevî, *et-Târihu'l-Mansûrî*, haz. Ebü'l-İd Dûdû (Dımaşk: Matbaatü'l-Hicâz, 1981), s. 114; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 677; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylü aleyhâ*, haz. İhsan Abbas (I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, 1973-74), II, 193-96; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 371-73.

125 Anne-Marie Eddé, "Wazîr", *El²* (İng.), XI, 190. Bu vezirler için bk. Ramazan Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyubiler-Memluklar: 1193-1260* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2007), s. 288-90; Rabie, *The Financial System of Egypt*, s. 138-39.

Fâtımîler ve Selçuklular'dakinden farklı olmadığını, ancak bölgeye ve sultana göre ehemmiyetinin önemli farklılıklar arz ettiğini ileri sürmektedir. Mısır'a hükmeden Eyyûbî sultanlarının sıkça vezirsiz bir idarî yapıyı tercih ettiklerini, bu bölgede klasik anlamda vezir olarak sadece Safiyyüddin b. Şükr'ün zikredilebileceğini ve bu müessesenin sadece Halep'te devamlılık arz eden bir yapıya sahip bulunduğunu ilâve etmektedir.¹²⁶ Eddé'nin bu yorumlarının, meselâ ağabeyi Selâhaddin Eyyûbî'nin Fâtımî vezirliği tecrübesini bilen el-Melikül-Âdil'in, Safiyyüddin b. Şükr'ü mutlak yetkilerle donatarak vezir tayin etmesini ve yine Mısır'da Eyyûbîler'in son dönemlerinde vezirlik yapan Muînüddin b. Şeyhuş-şüyûh'un (ö. 643/1246)¹²⁷ etkin konumlarını izah etmekte yetersiz kaldığı söylenebilir. Aynı yetersizlik, kendisinin zikrettiği Dımaşk ve Halep kolundaki nüfuz sahibi vezirler için de söz konusudur. Ayrıca vezirliğin konumunun halifelere veya sultanlara göre değişmesi Abbâsîler döneminde başlayan bir vakıa olup Eyyûbîler'e has bir durum da değildir.

Eyyûbîler döneminde vezir, sultanın en önemli yardımcısı ve bürokrasinin başı konumundaydı.¹²⁸ Bürokrasinin merkezi olan Dîvân-ı İnşâ'nın yönetimini de elinde tutuyordu. Hatta zaman zaman, Safiyyüddin b. Şükr örneğinde görüldüğü gibi, Dîvân-ı Ceyş üzerinde dahi tasarruf sahibi olabiliyordu.¹²⁹ Eyyûbî hanedanının hüküm sürdüğü Mısır, Şam, Hama gibi bölge ve şehirlerde Safiyyüddin b. Şükr kadar olmasa da, ona yakın yetkilere sahip olan birçok vezire rastlamak mümkündür. Bunlar arasında yakınlıkları nedeniyle sultanlar üzerinde büyük etkisi olanlar, yaşı küçük veya genç olan sultanların adına idareyi üstlenenler, güçlü bir emirle birlikte yönetimi paylaşanlar, sultan adına barış görüşmelerini veya yazışmalarını yürütenler ve sefere çıkanlar da vardı.¹³⁰ Kalkaşendî'nin naklettiği ve Eyyûbîler zamanında yazıldığı anlaşılan bir vezâret tevkîinde (görevlendirme yazısı), orduların hazırlanması, hatta seçiminde dahi vezirin yetkili olduğuna işaret edilmektedir.¹³¹ Nitekim

126 "Wazîr", XI, 190; krş. Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye*, III, 1333.

127 Bk. İbn Vâsıl, *Müferricül-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb*, haz. Ömer A. Tedmürî (Beyrut: el-Mektebetül'-asriyye, 2004), s. 97; Rabie, *The Financial System of Egypt*, s. 139 ve dn. 2.

128 P. M. Holt, "Mamlûks", *EI*² (İng.), VI, 326.

129 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 372; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, s. 287-88; a.mlf., *Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, s. 215; Eddé, "Wazîr", XI, 190-91.

130 Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 390; İbn Vâsıl, *Müferricül-kürûb*, III, 10 vd., 94, 114, 249; IV, 312-13; V, 119, 307, 313, 331, 341, 342, 345, 347, 348, 371, 377; İmâdüddin İsmâil b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, haz. Muhammed Azb v.dğr. (I-IV, Kahire: Dârü'l-maârif, 1998-99), III, 110; Eddé, "Wazîr", XI, 190-91.

131 *Subhu'l-a'şâ*, XI, 40.

askerî sınıfa mensup vezirlerden Muînüddin ve Fahreddin b. Şeyhuşşüyûh'un (ö. 647/1250) savaşlarda orduya komuta ettikleri zikredilmektedir.¹³²

Sultanın en önemli yardımcısı olarak sivil bürokrasiyi yöneten Eyyûbî vezirleri, öncelikle malî yapıdan sorumluydular.¹³³ Kalkaşendî'nin naklettiği vezâret tevkiinde de vergilerin tahsili, gelir getiren yerlerin yöneticilerinin teftişi gibi vezirin dikkat etmesi gereken malî hususlar özellikle vurgulanmaktadır. Diğer kaynaklarda da Eyyûbî vezirlerinin maliyenin başında olduklarına dair birçok örnek mevcuttur. Meselâ el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un idarî, malî bütün divanların kontrolünü, vezirliğe tayin ettiği Muînüddin b. Şeyhuşşüyûh'a vermesi¹³⁴ bunlardandır. Aynı vezirin Mısır'daki hıristiyanların yolsuzluk nedeniyle patriklerine görevden el çektirmek üzere tertipledikleri toplantıya katıldığı ve neticede patriğin muayyen bir para cezası ödeyerek görevini sürdürmesine karar verildiği nakledilmektedir.¹³⁵ Dımaşk kolu sultanlarından el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil'in (birinci saltanatı: 1237-1238, ikinci saltanatı: 1239-1245) hazineye nakledilen gelirlere ait kayıtlardaki tutarsızlıklar hususunda vezirine başvurması da¹³⁶ zikredilmesi gereken örneklerdendir. Safiyüddin b. Şükr'ün görevi boyunca gerçekleştirdiği faaliyetlerden en fazla öne çıkarılanların Dîvân-ı Emvâl ve -askerî harcamalarla ilgilenmesi bakımından maliye ile irtibatı olan- Dîvân-ı Ceyş gibi malî divanların başında bulunan görevlilere uyguladığı baskılar ve çeşitli mal müsadereleri olması bu bağlamda dikkat çekicidir.¹³⁷

Eyyûbî vezirlerinin büyük çoğunluğu sivil kökenli olup "kalemiyye"den veya ulema sınıfından yetişmiş kimselerdir.¹³⁸ Bu sebeple onlar için "es-sâhib" lakabı kullanılmıştır.¹³⁹ Bu sivil kökenli vezirler arasında sonradan müslüman olan gayrimüslimlere de rastlanmaktadır.¹⁴⁰ Fahreddin b.

132 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, V, 277, 341, 352; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, s. 288.

133 Rabie, *The Financial System of Egypt*, s. 144; Eddé, "Wazîr", XI, 191.

134 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, haz. M. Ziyâeddin er-Reyyis - M. Mustafa Ziyâde (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1992), XXIX, 268.

135 Mekîn, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 142.

136 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 744; krş. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, V, 341-42; İbn Dokmak, *Nühzetü'l-enâm*, s. 154.

137 Bk. İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Mansûrî*, s. 114; Mekîn, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 131; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 194; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 372.

138 Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, s. 287-90; a.mlf., *Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, s. 112; Eddé, "Wazîr", XI, 190, 191.

139 Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye*, III, 1333.

140 Eddé, "Wazîr", XI, 190-91; ayrıca bk. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, V, 236; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, III, 211; Şehabeddin İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*, haz. Hamza A. Abbas (Ebûzabi: el-Mecma'u's-sekâfi, 2004), XXVII, 328.

Şeyhuşşüyûh gibi askerî sınıftan gelen az sayıda vezir bulunmaktadır. Ancak onun da köken itibariyle asker olmadığı ve sonradan bu sınıfa dahil edildiği nakledilir.¹⁴¹ Eyyûbîler döneminde vezirlik alâmetlerinin mühür, divit, sarık, cübbe (hil'at) vb. şeylerden müteşekkil olduğu belirtilmektedir.¹⁴² Nitekim Şevvâl 643 (Mart 1246) tarihinde Abbâsî halifesi tarafından el-Melikû's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'a ve diğer devlet ricaline gönderilen hediyeler arasında vezir için hazırlanmış hil'at ve divitin de bulunduğu nakledilmektedir.¹⁴³

Eyyûbîlerin halefi olarak Mısır'a hâkim olan Memlûk Devleti'ne gelince, bu dönemde de vezirliğin en azından ilk devrede Eyyûbî mirası üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır. Zira Memlûkler müesseselerini oluştururken kendilerinden önce hüküm sürmüş bulunan Abbâsîler ve Selçuklular gibi müslüman devletlerden, özellikle de bu konuda köprü vazifesi gören selefleri Eyyûbîler'den büyük oranda istifade etmişlerdir. Kalkaşendî'nin Eyyûbîler ve Memlûkler'in idarî teşkilatı konusunda ayırım yapmayan anlatım şekli, bu iki halef-selef devletin müesseseleri arasındaki bağlantıyı teyit eder.¹⁴⁴ Nitekim ilk Memlûk vezirleri Şerefüddin Hibetullah b. Sâid el-Fâizî (ö. 655/1257) ve Taceddin b. bintül-Eaz (ö. 665/1267) daha önce Eyyûbîler döneminde vezirlerin kontrolündeki malî divanlarda önemli görevler üstlenmiş kimselerdir.¹⁴⁵ Ancak Eyyûbîler döneminde sultanın herhangi bir nedenle başkentten ayrılması durumunda işlev gören saltanat nâibliği vazifesinin¹⁴⁶ Memlûkler zamanında devamlı bir görev haline gelmesi vezirlik müessesesini ikinci plana itmiştir.¹⁴⁷ Bilindiği gibi, Memlûkler öncesinde genellikle vezirler devletin idarî, siyasî ve malî sahalarında söz sahibi olup halife veya sultanların başyardımcısı konumundaki kimselerdi. Askerî yapıya sahip Memlûk Devleti'nde kıdemli ve büyük emîrlerin tayin edildiği saltanat nâibliği vazifesinin kalıcı bir görev haline getirilmesiyle vezirlerin yet-

141 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb* (Tedmürî), 114.

142 Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, s. 287; a.mlf., "Eyyûbîler", *DİA*, XII, 25.

143 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, V, 352; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, s. 323.

144 *Subhu'l-a'şâ*, IV, 5 vd.

145 Bk. Mekîn, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 165-66; Kutbüddin Ebül-Feth Mûsâ b. Muhammed el-Yûnîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân* (I-IV, Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Osmâniyye, 1954-61), I, 80; II, 369; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 459; haz. Muhammed A. Şaire – M. Mustafa Ziyâde (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb, 1990), XXX, 141-42.

146 Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, s. 253; a.mlf., *Salahaddin'den Baybars'a*, s. 280.

147 Bk. Holt, "Mamlûks", VI, 326; ayrıca bk. Sadi S. Kucur, "Nâib-i Saltanat", *DİA*, XXXII, 314.

ki alanı daralmış ve genelde maliye ile sınırlı kalmıştır.¹⁴⁸ Memlük vezirleri, Fâizî, Bahaeddin b. Hinnâ (ö. 677/1279) ve İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294) örnekleriyle bazı asker kökenli vezirler hariç, hiçbir zaman ümeranın üstünde bir güce sahip olamamış ve kendi görev alanları dışındaki idarî mekanizmaya müdahale edememişlerdir.¹⁴⁹

Memlükler döneminde vezirlik birbirinden farklı üç dönem geçirmiş ve her dönemde biraz daha önemini yitirmiştir. Devletin kuruluşundan el-Melikün-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (birinci saltanatı: 1293-1295, ikinci saltanatı: 1299-1309, üçüncü saltanatı: 1309-1341) üçüncü saltanatına kadar olan devreyi kapsayan ilk dönemin (1250-1309) vezirleri, başta Fâizî, Bahaeddin b. Hinnâ ve İbnü's-Sel'ûs olmak üzere diğer dönemlerdekilere nispetle daha etkin görev yapmışlardır. Muhammed b. Kalavun zamanında vezirliğin geçici olarak ortadan kaldırılmasına kadarki süreçte Abbâsîlerdeki uygulamaya paralel olarak mezâlim divanına gelen şikâyet dilekçeleriyle vezirin ilgilendiği kaydedilmektedir.¹⁵⁰ Nitekim İbnü's-Sel'ûs'un mezâlim divanı akdettiği, burada şikâyet dilekçelerinin ona okunduğu ve onun da sultana danışmadan bunları karara bağladığı bildirilmektedir.¹⁵¹ Benzer hadiseler Bahaeddin b. Hinnâ için de nakledilir.¹⁵² Ayrıca, Memlük tarihçisi Zehebî'nin (ö. 748/1347) ifadesine göre, tamamen askerî karaktere sahip bu devlette orduyla ilgili işler dahi söz konusu vezirlerden Fâizî'nin uhdesine verilmiştir.¹⁵³

148 Bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr ve'l-Hicâz ve'l-Yemen*, haz. Eymen Fuâd Seyyid (Kahire: Matbaatü'l-Ma'hedi'l-ilmî el-Ferensî, 1985), s. 59; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 28-29; Makrîzî, *el-Httat*, II, 223; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (Ankara: TTK Yayınları, 1988), s. 362; Yiğit, *İslâm Tarihi: Memlükler*, s. 188.

149 Bk. Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik*, s. 38-40, 43-45, 52-55, 231; a.mlf., "Memlükler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294)", *ÇÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2005), s. 91-122.

150 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 59-60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 28-29; Makrîzî, *el-Httat*, II, 223.

151 Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr fî vekâi'd-dühûr*, haz. Muhammed Mustafa (I-V, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb, 1982-84), I/2, s. 367; Jorgen S. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazâlim Under the Bahrî Mamlûks 662/1264-789/1387* (İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1985), s. 83.

152 Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, s. 499-500, 550-51; ayrıca bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-hicre*, haz. Donald S. Richards (Beyrut: Das Arabische Buch, 1998), s. 84.

153 Bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 651-660*, haz. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1999), s. 220; krş. Yüninî, *Zeylü Mir'ât*, I, 81; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 458; Makrîzî, *el-Httat*, II, 90.

Bunların dışında, ilk dönemdeki vezirler, sır kâtipliği vazifesinin ihdasıyla Dîvân-ı İnşâ'yı idare görevleri ellerinden alınmışsa da¹⁵⁴ henüz hâs nâzırlığı¹⁵⁵ ortaya çıkmadığından, sultanın hâs arazilerinden ve ticaret mallarından elde edilen gelirleri idare etmek, vezâret divanının varidatı ve harcamaları ile ilgilenmek, söz konusu divandan elde edilen gelirlerle ümera, sultan memlûkleri¹⁵⁶ ve devlet görevlilerinin maaşlarını, yiyeceklerini dağıtmak ve sultanın her türlü harcamalarını karşılamak gibi geniş bir alana yayılan malî görevleri de üstlenmişlerdir.¹⁵⁷

Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatından Çerkez Memlûkler dönemine kadar devam eden ikinci dönemde (1309-1382) ise önceleri vezirlerin üstlendiği has arazileri ve ticaret mallarıyla ilgilenme vazifesini uhdesine alan hâs nâzırlığı görevinin ihdasıyla vezirlik büyük ölçüde güç kaybetmiştir.¹⁵⁸ Hatta Muhammed b. Kalavun zamanında, gereksiz görülen vezirlik 713-723 (1313-1323) ve 729-742 (1329-1341) yılları arasında

154 Cemâleddin Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (I-XII, Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâdî'l-kavmî, 1956), VII, 293; Ayaz, "Sır Kâtibi", *DİA*, XXXVII, 116; ayrıca bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 59, 60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 28, 29; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 223.

155 Hâs nâzırlığı, Muhammed b. Kalavun'un ihdas ettiği bir vazife olup sultana ait arazi ve mallarla ilgilenirdi. Bütün devlet görevlilerine verilen hil'atlerden ve civar memleketlerin sultanlarına gönderilen hediyelerden de hâs nâzırı sorumluydu. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 54-55, 60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 452; IV, 29, 30, 45; VIII, 229; XI, 316-20, 339; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 223, 227; Donald P. Little, "Notes on the Early Nazar al-Khass", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, ed. Thomas Philips – Ulrich Haarmann (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 240-42.

156 İktidardaki sultanın kendi memlûkleri (müşterevât, eclâb veya cülbân), önceki sultanlardan intikal edenler (karânîs) ve ümeraya ait iken daha sonra sultana intisap edenler (seyfiyye) olmak üzere üç gruptan müteşekkil olan sultan memlûkleri, Memlûk ordusunda "kapıkulu askerleri" olarak nitelendirilebilecek en önemli unsurlardan biridir. Sultanların tahta çıkışları veya hal' edilmeleri hususunda önemli rol oynayan sultan memlûkleri, saray olarak kullanılan Kal'atülcebel'de ikamet ederler ve "mukaddemül-memâlikîs-sultâniyye" unvanını taşıyan bir emîr tarafından idare edilirdi. Daha geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 15-16; Halil b. Şâhin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik*, haz. Paul Ravaisse (Paris: el-Matbaatü'l-Cumhuriyye, 1894), s. 116; David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army -I", *BSOAS*, 15 (1953), s. 204-28; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 414-21; Altan Çetin, "Memlûk Devletinde Askerî Teşkilat" (doktora tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 81 vd.

157 Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik*, s. 65, 231, 189-212.

158 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 54-55, 59-60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 28-29; XI, 316; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 223, 227.

aralıklarla iki defa ortadan kaldırılmış, ona ait görevler başkaları vasıtasıyla yürütülmüştür.¹⁵⁹ Muhammed b. Kalavun'un vefatından sonra yeniden ihdas edildiğinde ise bir daha eski önemine kavuşamamıştır.¹⁶⁰ İkinci dönem olarak adlandırdığımız bu devrede asker kökenli vezirlerin sayısının artması da dikkat çekicidir. Asker kökenli vezir sayısı ilk dönemde beş iken, ikinci dönemde dokuza çıkmış, bunlar arasında üç defa vezirlik yapanlar da olmuştur. Bu durum, söz konusu dönemdeki sultanların çoğunun küçük yaşta tahta çıkması sebebiyle bazı güçlü emîrlerin idareyi ele geçirmesine bağlanabilir. İkinci dönemde sık ve kısa aralıklarla vezirliğin el değiştirmesi, üç hatta dört defa vezirlik yapanların olması, bazı vezirlerin, maiyetinde görev yapması gereken askerî sınıftan görevlilerin emrine verilmesi gibi hadiseler vezirliğin konumunu daha da geriletmiştir.¹⁶¹

İkinci dönemdeki bu gerileme sadece vezirlik müessesesinin bir süreliğine ortadan kaldırılmasına ve yeni vazifelerin ihdasına bağlanmamalıdır. Bu dönemdeki bazı vezirlerin zalim ve düşük ahlâklı kimseler olması, dönemin sonlarına doğru yönetime hâkim olan bazı emîrlerin eski vezirleri toplayıp hakaret ederek dövmeleri, görevi başındaki veziri cezalandırıp malını müsadere etmeleri ve sonra da vazifesinde bırakmaları gibi hadiselerin de etkili olduğu söylenebilir. Yine söz konusu dönemdeki gereksiz ve aşırı harcamalar ve vezâret divanına gelir getiren bazı arazilerin başka kişi veya divanlara tahsisi malî dengeyi bozmuş, bu durum bir taraftan vezirlerin görevlerini yapmaktan aciz hale gelmelerine sebep olurken, diğer taraftan açıkları kapatmak isteyen bazı vezirlerin haksız uygulamalarla insanlara zulmetmesine yol açmıştır. Bunlar da vezirliğin itibar ve önemini kaybetmesini hızlandıran sebepler olarak görülmelidir.¹⁶²

Çerkez Memlûkler zamanı (1382-1517) Memlûk vezirliğinin üçüncü dönemini teşkil eder. Bu dönemde Dîvân-ı Müfred'in ihdas edilmesi, vezâret müessesesine ciddi bir darbe vurmuştur. Çerkez Memlûkler döneminin ilk sultanı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk (birinci saltanatı: 1382-1389, ikinci saltanatı: 1390-1399), önceden vezirlerin üstlendiği sultan memlûklerinin maaşlarını verme işini bu divana bağlamış ve bunun için muhtemelen bir kısmı vezâret divanına ait birçok beldenin gelirlerini bu yeni divana tahsis etmiştir.¹⁶³ Bu uygulama,

159 Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik*, s. 68-69, 75-77.

160 Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 29.

161 Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik*, s. 65-99, 232.

162 Bk. Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik*, s. 92-99.

163 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 453; IV, 14; Makrîzî, *el-Hitât*, II, 222, 223-24; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XII, 145-46. Bu divanla ilgili geniş bilgi için bk. Igarashi Daisuke, "The Establishment and Development of al-Dîvân al-Mufrad: Its

Dîvân-ı Müfred'in başkanı üstâdârın¹⁶⁴ önem kazanmasını, buna karşılık hem görev alanı daha da daralan hem de gelirleri azalan vezirin önemsiz bir görevli durumuna düşmesini beraberinde getirmiştir. Artık vezirler vezâret divanına ait birkaç bölgeden ve "meks" denilen gayr-ı şer'î (örfi) vergilerden elde edilen gelirleri emîrler, sultan memlûkleri ve devlet görevlilerinin et ve yiyecek istihkaklarına harcamakla yükümlü kimseler haline gelmişlerdir.¹⁶⁵ Bu dönemde vezirler genellikle üstâdârların nezâreti altında görev yapmak zorunda kalmışlardır. Çoğunlukla üstâdâr, bazen de başka bir görevli vezâret ve diğer sultanî divanlara nezâret etmek üzere müşîr olarak tayin edilmiş ve vezirlerin yetkisi daha da sınırlandırılmıştır. Makrîzî'nin (ö. 845/1441) ifadesi ile bu dönemde vezirlik ancak üstâdârlıkla birlikte yürütüldüğünde önem kazanabilmiştir.¹⁶⁶ İlk dönemde üstâdârlar, gerektiği durumlarda vezirin maiyetinde çalışırlarken,¹⁶⁷ Çerkez Memlûkler döneminde durum tersine dönmüş, vezirler üstâdârların hizmetinde görev yapmaya başlamışlardır.

Çerkez Memlûkler döneminde -gelirleri azaldığından- vezâret divanının açık vermesi sebebiyle, vezirlerin zor duruma düşmeleri ve ikinci dönemde olduğu gibi bu açıkları kapatmak için haksız uygulamalara gitmeleri, vezirliğin halkın gözündeki itibarını düşürmüştür. Dönemin sonlarına doğru sultan memlûkleri aylarca et istihkaklarının ödenememesi sebebiyle sık sık isyan çıkarmışlar, vezirlerin evlerini yağmalayıp onları ölümlle tehdit etmişlerdir. Vezirliğin düştüğü bu durum sebebiyle kimse görev almak istememiş, bazı vezirler bu görevi tehdit yoluyla kabul etmek zorunda kalmışlardır. Vezirliği kabul etmek zorunda kalanlar da bir süre sonra ya kaçarak gizlenmişler ya da istifa etmek zorunda kalmışlardır.¹⁶⁸ İstifasının kabul edilmesi için büyük miktarda para ödeyenler de çıkmıştır.¹⁶⁹ Bu durum son derece liyakatsiz ve sıradan insanların vezirliğe getirilmesine sebep olmuştur. Bunlar

Background and Implications", *Mamlûk Studies Review*, 10/1 (2006), s. 117-39; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 385; M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1961), s. 144-45; William Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans 1382-1468 A. D.* (Berkeley: University of California Press, 1955), s. 93, 97-98.

164 Bu görevle ilgili bk. Fatih Yahya Ayaz, *Türk Memlûkler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık: 1250-1382* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008).

165 Bk. Makrîzî, *el-Hitât*, II, 223.

166 *el-Hitât*, II, 223.

167 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, haz. Fehim M. Şeltût v.dğr. (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 1998), XXXII, 88.

168 Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik*, s. 102 vd.

169 Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi' li-ehlî'l-karni't-tâsi'* (I-XII, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), VI, 180.

arasında halk tarafından ciddiye alınmayan ve alay konusu yapılan vezirlere de rastlanmaktadır.¹⁷⁰ İbn Tağrıberdî (ö. 874/1469), bu dönemde vazife yapan Muhammed el-Babâvî (ö. 869/1465) ve Kâsım Şuğayte (ö. 900/1495) gibi kimselerin vezirliklerini Mısır tarihinde kıyamete kadar kalacak kara bir leke ve utanç vesilesi saymakta, bu iki şahsın vezirliğin şerefli makamını ortadan kaldırdığını ileri sürmektedir.¹⁷¹

Memlükler döneminin genelindeki otuz yedi asker kökenli vezirden yirmi ikisi bu dönemde görev yapmıştır. Asker kökenli vezirlerin, özellikle bu dönemin sonuna doğru yoğunlaştığı görülmektedir. Ayrıca vezirliğin, bazıları daha sonra tahta da çıkan büyük emirlerin üstlendikleri devâdârlık, üstâdârlık gibi önemli görevlerin yanına eklenmiş üçüncü, dördüncü derecede ehemmiyete sahip bir vazife haline geldiği görülmektedir. Hatta Yeş-bek min Mehdî (ö. 885/1480) bu görevi uzunca bir süre nâibleri vasıtasıyla yürütmüştür.¹⁷² Bu dönemde, kısa aralıklarla peş peşe vezirler tayin edilmiş ve üç, dört hatta altı defa bu göreve getirilenler olmuştur.¹⁷³

Çerkez Memlükler döneminin başlarında bu göreve getirilen Kâtibü Arlân (ö. 789/1387), Emîr Muhammed b. es-Sakrî (ö. 794/1391) gibi güçlü vezirler istisna kabul edilmelidir. Zira bu ikisi müessesenin bozulan yapısını düzeltmek için vezirliğe tayin edilmeden önce birtakım şartlar ileri sürmüşler ve bu şartların yerine getirilmesiyle hem rahat hem de iktidarın tam desteğiyle görev yapmışlardır. Ayrıca bu güçlü vezirlerin ilgi ve nüfuz alanı vezirlik müessesesinin çerçevesi dışına da çıkmamıştır.¹⁷⁴

Memlükler döneminde vezirlere sultan tarafından vezâret alâmeti olarak taklid, hil'at veya teşrif, divit ve katır verildiği anlaşılmaktadır. Taklid adı verilen görevlendirme yazılarından yedi tanesi Nüveyrî (ö.733/1333) ve Kalkaşendî vasıtasıyla zamanımıza ulaşmıştır.¹⁷⁵ Hitap şekilleri, vezirlere mahsus lakaplar zaman içerisinde bazı değişikliklere uğramakla birlikte

170 Bk. İbn Tağrıberdî, *Havâdisü'd-dühûr fî meda'l-eyyâm veş-şühûr*, haz. Muhammed Kemâleddin İzzeddin (I-II, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1990), II, 490.

171 *en-Nücümü'z-zâhire*, haz. Cemâleddin eş-Şeyyâl – Fehîm M. Şeltût (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1972), XVI, 278, 292, 340, 341.

172 Bk. Hatîb el-Cevherî, *İnbâü'l-hesr bi-ebnâ'l-asr*, haz. Hasan Habeşî (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 2002), s. 216, 470; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, III, 82.

173 Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik*, s. 103 vd.

174 Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, s. 486-87, 500, 565, 727-28; a.mlf., *Dürerü'l-uküdi'l-feride fî terâcimi a'yâni'l-müfide*, haz. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısırî (I-II, Dımaşk: Vizâretü's-sekâfe, 1995), I, 122-23; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr*, haz. Hasan Habeşî (I-IV, Kahire: Lecnetü'ihyâi't-türasi'l-İslâmî, 1998), I, 272, 277, 333, 401.

175 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 462-65; Kalkaşendî, *Subhü'l-aşâ*, XI, 148-53, 270-93.

taklid verilerek atanma âdeti devam etmiştir. Bu taklidler umuma açık bir yerde okunmak suretiyle halka ilan edilmiştir.¹⁷⁶ Vezirlere bu taklidlerin yanında ayrıca hil'at veya teşrif verilmesi de âdettendi. Hatta Memlûk kaynaklarının verdikleri bilgilerden bu göreve resmen tayinin ancak taklid ve hil'at verilmek suretiyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁷ Vezirlere ait diğer alâmetler ise divit ve binek olarak katır idi. Kaynaklarda yer alan, göreve tayin edildikleri sırada vezirlere divit ve katır verildiği, azledildikleri zaman da divitlerinin alındığına dair bilgiler bu hususu teyit etmektedir.¹⁷⁸

Memlûkler döneminde toplam yüz vezir görev yapmıştır. Bunların biri tavâşî (hadım) olmak üzere otuz yedisi askerî sınıftan, kalan altmış üç tanesi de sivil bürokrasidendir. Dört vezir başkadılık görevi de yürütmüş olup ilmiye sınıfına mensuptur. Vezirlerin tamamı Müslümandır. Üçü kesin olmakla birlikte bunlardan kırk biri Kıptî asıllı olup sonradan Müslüman olan ailelere mensuptur.¹⁷⁹

Sonuç

İslâm dünyasında vezirlik müessesesinin Abbâsiler zamanında ortaya çıkması tesadüf değildir. Bize göre, özellikle Abbâsiler döneminde hilâfet kavramının kazandığı mahiyetle vezirlik kurumunun ortaya çıkışı arasında güçlü bir ilişki vardır. Şöyle ki, Abbâsiler zamanında Emevîler dönemindeki gibi ciddî bir meşruiyet sorunu söz konusu olmamakla birlikte, bu hanedan tamamen dinî yönü vurgulanan mevcut halifelik anlayışından istifade etme cihetine gitmiştir. Kanaatimizce bu durumun onlar için iki yönlü faydası söz konusudur. Birincisi hilâfetin dinî karakterinin, bir başka ifadeyle halife otoritesinin kaynağını ilahî bir temele dayandırmanın daha

176 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, XI, 274; Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, s. 478.

177 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, haz. el-Bâz el-Arinî – Abdülaziz el-Ehvânî (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1992), XXXI, 188, 189; Nâsirüddin Muhammed b. Abdürrahim İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, haz. Kostantin Züreyk – Neclâ İzzeddin (Beyrut: el-Câmiatü'l-Amîrikiyye, 1939), VII, 107, 108; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, s. 761.

178 Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 276; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, haz. Mustafa Hicâzî – M. Mustafa Ziyâde (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, 1997), XXXI-II, 57; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, s. 26; III/2, s. 447, 486.

179 Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik*, s. 235. Vezirlerin maiyetinde nâibü'l-vezir, vezirü's-sohbe, nâzirü'd-devle, şâddü'd-devâvîn, müstevfi's-sohbe, müstevfi'd-devle, nâzirü beytilmâl, nâzirü'l-ehrâ, nâzirü'l-hâsılât, nâzirü'l-mevârisî'l-haşriyye ve mukaddemü'd-devle unvanlı çok sayıda yardımcı görevli istihdam edilmiştir. Vezirler ayrıca hâcib, devâdâr vb. şahsî hizmetleriyle ilgilenen görevlilere de sahiptir. bk. Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik*, s. 218-30.

da fazla vurgulanmasıyla siyasî meşruiyetin güçlendirilmesidir. İkincisi ise bu dinî karakterin, Hz. Peygamber ailesinden gelen iki koldan peygamberin amcasının çocukları olan Abbâsoğulları'nın bu makama daha lâyük olduğunun ısrarla üzerinde durulmasına dayanak teşkil etmesidir. Abbâsîler bu iki amaca yönelik olarak hem Emevîlerdeki "halifetullâh" unvanını kullanmayı sürdürmüşler hem de "zıllullâhi fi'l-arz" sıfatını kullanmışlardır. Böylece hilâfet müessesesini dinî bir kurum haline getirmişler, halifeyi de bu mânada dinî lider konumuna yükseltmişlerdir. Bununla paralel bir şekilde, bu dinî liderliğin de ancak Abbâsî soyundan gelenlere has olduğu düşüncesini topluma benimsetmeye çalışmışlardır. Bu sebeple bir hanedan miti oluşturmaya gayret etmişler, kendilerini neredeyse ulaşılmaz kılmışlar, halifelere "mansûr", "vâsık-billâh", "mu'tasım-billâh" gibi dinî nitelikli lakaplar vererek gerçek isimlerini unutturacak ölçüde bir kutsal aile havasına bürünmüşlerdir. Memlûklerin siyasî meşruiyet kazanmak için Abbâsî ailesinden bir kişiyi halife seçtirme ihtiyacı hissetmesi gibi bazı örneklerden de anlaşıldığı kadarıyla, hanedan miti oluşturmakta çok da başarılı olmuşlardır. Dolayısıyla Abbâsî hanedanının inhisarındaki hilâfetin neredeyse dinî liderlik-ulvî şahsiyet konumu kazanmasından sonra dünyevî idareyi üstlenecek, cüzî işlerle bizzat ilgilenecek bir görevliye ihtiyaç duyulmuş, Emevîlerden beri –kısmen de olsa– fiilen mevcut olan bu görevli, vezir unvanı verilerek ve konumu güçlendirilerek ortaya çıkarılmıştır. Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki, bahsettiğimiz gelişme vezirlik müessesesinin Abbâsîler zamanında ortaya çıkışında en önemli ve yegâne âmil kabul edilmemelidir. Bu hususta isyan faaliyetlerini ağırlıklı olarak İran'da örgütleyen ve yürüten Abbâsîler'in buradaki Sâsânî vezirlik geleneğinden etkilenmeleri de çok önemli rol oynamıştır. Ayrıca vezirlik müessesesinin yerleşmesinde mevcut Arap kabile geleneğinin yanı sıra, devletin genişlemesinde ve merkezî otoritenin tesisinde yaşanan sıkıntıların da etkili olduğunu belirtmek gerekir.

Abbâsîler döneminde idareyi bütünüyle eline alan kudretli vezirlere rastlandığı gibi, bunun aksine yetkisini paylaşmak istemeyen muktedir halifelerin gölgesinde kalan vezirlere de tesadüf edilmektedir. Ancak genel çerçeveye bakıldığında Abbâsî vezirlerinin devleti ve bürokrasiyi yöneten kişiler olduğu söylenebilir. Bu vezirlik anlayışı, Abbâsîler zamanında kurulan müslüman devletlerin teşkilatına da yansımış, özellikle Mısır'da, Abbâsî vezirliği örneklik teşkil etmiştir. Nitekim Abbâsîler'e karşı hasım olarak ortaya çıkan Fâtımîler'de, farklı isimlendirmelerle de olsa, Abbâsî vezirlik uygulamasının benimsenmesi, söz konusu tespiti teyit eder mahiyettedir.

Fâtımîler'den sonra Mısır'a hâkim olan Eyyûbî ve Memlûk devletlerinde de geneli itibariyle Abbâsî vezirlik anlayışının devam ettirildiği söylenebilir. Selâhaddin Eyyûbî zamanındaki ve Memlûkler'in bazı dönemlerindeki farklı uygulamalar ise Abbâsî vezirliğinin örnek alınmadığı şeklinde değerlendirilmemelidir. Zira Selâhaddin Eyyûbî son Fâtımî veziri olarak bu örneğin bizzat içinde rol almıştır. Ayrıca vezirlik müessesesinin etkinliğinin farkında olduğundan ve bir sultan olarak yönetimi bizzat üstlendiğinden, muhtemelen böyle bir müesseseye ihtiyaç duymamıştır. Kaldı ki, kuruluş dönemlerinde Abbâsiler ve Fâtımîler'de de görüldüğü gibi bu tür uygulamalara rastlanmaktadır. Memlûkler'deki durum için ise sultanın bir anlamda temsilciliği olan saltanat nâibliğinin daimî bir makam olarak mevcudiyetinin vezirlik müessesesini ikinci plana ittiği şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Hatta saltanat nâibliğinin bir anlamda Abbâsiler'deki emîr'ül-ümerâlığın bir başka versiyonu olarak değerlendirilmesi durumunda yine Abbâsî örneğinden hareket edildiği söylenebilir. Diğer taraftan Memlûkler'in ilk dönemlerinde vezâret müessesesinin Abbâsî vezirlik teşkilatıyla neredeyse aynı işlevlere sahip olduğu da unutulmamalıdır. Abbâsî vezirliği için "halifeye ait önemli yetkileri bir başka kişiye devretmek ve onu idarî, askerî, hukukî ve malî konularda sorumlu mevkie getirmek" şeklinde bir tarif yapılacak olursa bu, Eyyûbîler'de zikri geçen bazı vezirler ile Memlûkler'de Fâizî, Bahaeddin b. Hinnâ ve İbnü's-Sel'ûs gibi ilk dönem vezirlerinin temsil ettiği makam için de söz konusudur. Ayrıca hem Eyyûbîler hem de Memlûkler'de, bir halife bulunmakla birlikte, gerçek iktidarı sultanların temsil ettikleri hatırlanmalıdır. Yine Kalkaşendî'nin Fâtımî vezirliğini tasnif ederken kullandığı "etkin bir mevkie sahip olan vezirlerin kendi zamanındaki sultanlığa denk gelen tefvîz veziri sayıldıkları" şeklindeki ifadeleri üzerine, bu dönemlerdeki sultanlık-vezirlik dengesini anlamak açısından da düşünülmelidir. Dolayısıyla bu iki devletteki vezâret uygulamalarını istisna olarak kabul etmekten ziyade, Abbâsiler'de de zaman zaman örneklerine rastlanan "güçlü ve otoriter halifegölgede kalan vezirler" bağlamında değerlendirmek kanaatimizce daha uygundur.

Sonuç itibariyle Abbâsiler zamanında ortaya çıkan vezirlik müessesesi, Mısır'da kurulan müslüman devletlere örnek olmuş; ancak zaman içerisinde teşkilat aynı işlevlere sahip görünmekle birlikte, başka kurumların da devreye girmesiyle birtakım uygulama farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu farklılık da vezirliğin daha ziyade maliye alanıyla meşgul olmaya başlamasıdır. Ancak, Eyyûbîler ve Memlûkler dâhil, söz konusu devletlerde idareyi neredeyse bütünüyle üstlenen kudretli vezirlerin mevcut olduğu da belirtilmelidir.

Abbâsîler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi

İslâm dünyasında vezirliğin tam teşkilatlı bir müessese olarak ortaya çıkışının Abbâsîler (132-656/750-1258) döneminde gerçekleştiği genellikle kabul edilen bir görüştür. Abbâsîler'in ilk dönemlerinde ortaya çıkan bu müessese zamanla daha da geliştirilmiş, idarenin temel taşlarından biri hâline gelmiştir. Abbâsîler'in hüküm sürdüğü yaklaşık beş asırlık zaman diliminde genelde önemli bir konuma sahip olan vezirlik müessesesi bu süreçte kurulan birçok Müslüman devletin teşkilatına da tesir etmiş, bu devletlerdeki vezirlik umumiyetle Abbâsî vezâreti örneğinden hareketle teşkil edilmiştir. Abbâsîler zamanında Mısır'a hâkim olan Tolunoğulları, İhşidîler, Fâtımîler, Eyyübîler ve Memlükler de vezirlik müessesesi hususunda aynı çizgiyi takip etmişlerdir. Bu çalışmanın amacı bu çizginin bir bütün olarak ortaya konulmasıdır.

Anahtar kelimeler: Vezirlik, Abbâsîler, Mısır, Tolunoğulları, İhşidîler, Fâtımîler, Eyyübîler, Memlükler.

Kitâbiyat Book Reviews

Kitâbşinâsî-yi Âsâr-ı Fârsî-yi Çâp Şode der Şibh-i Kârre (Hind, Pâkistân, Benglâdeş) ez 1160-1386 hş./1195-1428 h./1781-2007 m. (A Bibliography of Persian Printed Works in Subcontinent from 1781 up to 2007)

Ârif Nevşâhî

Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1391 hş./2012, 4 cilt.

Hint Alt Kıtası'nda 18. yüzyılın sonlarından itibaren 19. yüzyılda çok sayıda Farsça kitap yayımlanmıştır. Delhi, Kanpûr, Leknev, Agra ve Lahor gibi şehirlerde eski teknolojiyle sınırlı sayıda neşredilen bu eserleri, bugün kitapçılarda bulup satın almak neredeyse imkânsızdır. Umumî ve şahsî kütüphanelerde rastlanabilen bu Farsça eserler, oldukça nâdir olduğundan, yazma eserler gibi değerlidir. Hint Alt Kıtası'nın tarih ve kültürü, dolayısıyla İslâm medeniyetinin bu bölgede ortaya çıkan ürünleri hakkında yapılacak çalışmalar için büyük öneme sahip olan bu matbu eserlerden haberdar olup ulaşabilme konusunda araştırmacıların en büyük yardımcısı kataloglardır. Bu ihtiyacı hisseden Pakistanlı ilim adamı Prof. Dr. Ârif Nevşâhî'nin uzun yıllar süren bir çalışmadan sonra ilim dünyasına armağan ettiği "Hint Alt Kıtası'nda Basılan Farsça Eserlerin Bibliyografyası" şeklinde tercüme edebileceğimiz bu eseri, kendi alanında büyük bir boşluğu doldurmuştur.¹

1 Nevşâhî'den önce Ahmed Han, matbaanın girişinden 1980 yılına kadar Hint-Pakistan Alt Kıtası'nda yayımlanmış Arapça eserlerin katalogunu neşretmiştir: *Mu'cemül-matbûâtî'l-Arabiyye fi şibhi'l-kârreti'l-Hindiyye el-Pâkistâniyye münzû duhûlî'l-matbaa ileyhâ hattâ âm 1980 h.* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2000).

Kâdiriyye tarikatının Pakistan'daki önemli bir kolu durumundaki Nevşâhî ailesi² mensuplarından olan ve halen Government Gordon College adlı üniversitenin (Rawalpindi, Pakistan) Fars dili ve edebiyatı bölüm başkanı olarak görev yapan Ârif Nevşâhî, daha önce de Pakistan kütüphanelerindeki yazma ve matbu eserler hakkında çok sayıda katalog ve bibliyografya hazırlamıştır. Ayrıca aralarında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin hayatı ve menkıbelerini ihtiva eden ve Abdülvehhâb Hemedânî tarafından kaleme alınan *Sevâkıbü'l-menâkıb-ı Evliyâullâh*'ın (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1390 hş./2011) da bulunduğu birçok Farsça eserin tahkikli neşirlerini yapmış olan Nevşâhî,³ yazma eserler ile meşgul olurken yaşadığı tecrübeleri ve karşılaştığı bazı ilginç olayları kaleme aldığı *Siyah ber Sefid* (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1390 hş./2011) isimli hâtıratında Türkiye'de ve TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'nde yaptığı çalışmalarından da söz eder.

Kitâbşinâsî-yi Âsâr-ı Fârsî-yi Çâp Şode der Şibh-i Kârre (Hind, Pâkistân, Benglâdeş), sadece bir Farsça matbu eserler bibliyografyası değil, aynı zamanda bir tanıtımlı katalog niteliği taşımaktadır. Nevşâhî bu katalogda, 1781-2007 yılları arasında Hint Alt Kıtası'nda, yani Pakistan, Hindistan ve Bengladeş'te Farsça olarak basılmış, çoğu nâdir taş baskı (litograf) niteliğindeki 10.589 eserin (aynı eserlerin farklı baskılarıyla birlikte 20.628) bibliyografik künyesini (eserin adı, yazarı, baskı yeri ve yılı) kaydettikten sonra, çoğu zaman eserin bulunduğu kütüphaneler ve muhtevası hakkında bilgi vermektedir. On yedi bölümden oluşan katalogda yer alan ve Nevşâhî'nin büyük bir kısmını bizzat görerek kaydettiği eserler ilim dallarına göre tasnif edilmiş olup bölüm başlıkları özetle şöyledir:

1. Külliyâtlar (ansiklopedik eserler)
2. Felsefe, Mantık ve Ahlâk
3. Dinler Tarihi ve Diğer Dinler
4. İslâm İlimleri (Kur'an, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Mezhepler, Tasavvuf)
5. Beşerî İlimler (İdarî İlimler, Eğitim-Öğretim, Kültür)
6. Dil İlimleri (Lügatlar, Dil Öğretimi)
7. Tabiî İlimler (Fizik, Astronomi, Coğrafya, Botanik, Hayvancılık)
8. Garip İlimler (Cifr, Sihir)

2 Aile hakkında bilgi için bk. Ârif Nevşâhî, "Nevşâhiyye", *DİA*, XXXIII, 63-64.

3 Nevşâhî'nin bugüne kadar yayımlamış olduğu katalog ve bibliyografya çalışmaları, tahkikli neşirleri ve diğer eserleri için bk. <http://www.arifnaushahi.com> (15.01.2013).

9. Tecrübi İlimler (Tıp, Mekanik, Aşçılık, Çiftçilik, Saatçilik)
10. Sanat (Nakkaşlık, Mûsiki, Hüsn-i Hat)
11. Fars Dili ve Edebiyatı (Hikâyeler, Belâgat İlimleri, Arûz, Şuarâ Tezki-
releri, Umumi Tezkireler, Şiir Kitapları)
12. Coğrafya
13. Sefernâmeler
14. Tarihle Alâkalı İlimler (Tarihî Binalar, Arşiv Belgeleri, Para Basımı,
Mühür Yapımı, Nesebnâme Hakkındaki Kitapları)
15. Biyografiler (Ulemâ ve Evliyâ Tezkireleri)
16. Tarih (Siyer, İnan tarihi, Afgan tarihi, Rus tarihi, Çin tarihi, Arap tari-
hi vb.)
17. Konusu Bilinmeyen Kitaplar

Her bir bölüm başlığı altında yer alan eserler alfabetik olarak sıralanmış olup yazarın başka kaynaklar yoluyla ismine muttali olduğu; ancak bizzat göremediği için konusunu tespit edemediği eserler “Konusu Bilinmeyen Kitaplar” başlıklı son bölüme yerleştirilmiştir. Tanıtılan eserlerin sonundaki kısaltmalar, ilgili nüshanın hangi kütüphanede bulunduğunu göstermektedir. Meselâ “Pencâb” kısaltması eserin Lahor’daki Pencap Üniversitesi Kütüphanesi’nde, “Mûze” kısaltması da Karaçi’deki Mûze-i Millî-yi Pâkistân’da bulunduğuna işaret etmektedir. Dört ciltlik eserin sonunda indeks de bulunmaktadır.

Bu çalışma, Hint Alt Kıtası’nın tarih, edebiyat, din ve kültürüne ilgi duyanlar başta olmak üzere, bu coğrafya üzerine çalışmak isteyen araştırmacıların el altında bulundurulup her zaman istifade edeceği mühim bir kaynaktır.

Necdet Tosun*

el-Belâga inde’s-Sekkâkî

Ahmed Matlûb

Bağdat: Mektebetü’n-nehda, 1964, 406 sayfa.

Arap belâgatında çığır açmış bir dilci kabul edilen Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu’l-ulûm* isimli meşhur eserinde, dilbilim (sarf-nahiv)

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

ve belâğata ilişkin meseleleri sistematik olarak incelemiştir. Bu incelemeye mantık ve şiir gibi alanları de ekleyen müellif, lafız-anlam ilişkisi ve bu bağlamda gündeme gelen dilin tabiatı ve işleyiş kuralları, sözün delâlet seviyeleri, edebiyat eleştirisi ve dilin insan düşüncesiyle irtibatı gibi oldukça geniş bir yelpazedeki görüşlerini kendi içinde tutarlı bir bütün halinde resmetmiştir. Bize göre Sekkâkî'yi dikkate değer kılan, İslâm düşüncesi ve ilimlerinin kendisine kadar katettiği tarihsel mesafeyi ve bu süre içerisinde kazandığı meseleleri hesaba katarak anlama-yorumlama sorunu etrafında ortaya koyduğu bu bütünlüklü çabadır. Nitekim *Miftâhu'l-ulûm* (ilimlerin anahtarı) ismi de, bu çabanın kapsamı ve metodolojik karakterine işaret eder mahiyettedir.

Miftâh'taki bu bütünlüklü çabaya rağmen müellifin etkisi daha çok belâgat tarihinde görülmektedir. Bu durumun nedeni, sonraki süreçte yapılan şerh, telhîs ve hâşiyeye çalışmalarının *Miftâh*'ın tamamına değil, sadece belâgat ilimlerine tahsis edilen üçüncü bölümüne yönelik olmasıdır. Bu bağlamda, Sekkâkî'nin inşa etmeye çalıştığı kapsamlı projenin kendisini takip eden düşünürler tarafından geliştirilmediği, bilakis ihmal edildiği söylenebilir.

Miftâh'ın üçüncü bölümü, belâgat ilimlerine ayrılmıştır. Sekkâkî bu bölümde, “meânî” ve “beyân” şeklinde iki ilim tanımlamış¹ ve belâgat meselelerini bu disiplinler altında tedvin etmiştir. Sonraki süreçte “bedî” şeklinde adlandırılacak olan edebî sanatları ise sözü güzelleştirme (tahsînü'l-kelam) yönleri olarak görmüş ve ilgili bölümün sonunda zeyl kabilinden tasnif etmiştir.² Sekkâkî'nin belâgat ilimlerine yönelik bu sistematik çabası, kendisinden sonraki bütün belâgat düşüncesinin tarihsel gelişimini büyük ölçüde belirlemiştir. *Miftâh*'ın üçüncü bölümünün Kazvîni tarafından yapılan telhisi (*Telhîsü'l-Miftâh*) ve bu telhisi konu alan şerh ve hâşiyeler, belâgat ilminin Sekkâkî tarafından ortaya konulan kavramsal çerçeve ve tasnif etrafında şekillendiğinin açık bir kanıtıdır. Belâgat tarihindeki bu özel konumu nedeniyle Sekkâkî, çağdaş araştırmacıların neredeyse tamamı tarafından ve yerinde bir tespitle “kelâmî belâgat ekolü”nün kurucu düşünürü kabul edilmektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak *Miftâhu'l-ulûm* ve belâgat tarihindeki etkisi muhtelif şekillerde çağdaş araştırmalara konu olmaktadır. Bu araştırmalar içerisinde, Sekkâkî'nin belâgat düşüncesini ve etkilerini kitap düzeyinde müstakil olarak inceleyen çalışmalardan biri, Ahmed Matlûb tarafından telif edilen *el-Belâğa inde's-Sekkâkî* adlı eserdir.³

1 Bkz. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), s. 247-49.

2 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 532-43.

3 Matlûb'un, 1961 senesinde Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yüksek lisans tezi olarak hazırladığı bu eseri, ilk olarak 1964'te Bağdat'ta basılmıştır.

Adından da anlaşılacağı üzere, eserin kapsamı belâgat ilimleriyle sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla yazar, *Miftâh*'ta ortaya konan ve yukarıda kısaca işaret ettiğimiz küllî çabayı bir bütün olarak incelememektedir.

Sekkâkî'nin belâgat düşüncesini incelemeyi hedefleyen bir çalışmadan beklenen şey, metinde yer alan ifadeleri birer sonuç cümlesi olarak okuyup müellifin bu cümleleri söylemesini mümkün kılan düşünceyi tahkik etmesidir. Bu amaçla araştırmacı, söz konusu düşüncede öne çıkan meseleleri önceki müelliflerle irtibat içerisinde felsefi olarak tahkik eder ve kendi zihninde yeniden düzenler. Akabinde bu meseleleri mantıksal bir kurguya dayalı olarak tasvir eder. Böylece düşüncenin bütünlüklü bir temsili ortaya çıkar. Ancak Matlûb'un söz konusu eserinde böyle bir çabanın bulunduğunu söylemek oldukça güçtür. Yazar çalışma boyunca Sekkâkî'nin düşüncesine ait meseleleri tahkik etmeyi denememekte, bunun yerine belâgat ilmine ve bu ilmin tarihsel seyrine yönelik genel yaklaşımını *Miftâhu'l-ulûm* örneği üzerinden doğrulamaya çalışmaktadır. Durum böyle olunca, eserde Sekkâkî'nin düşüncesine yönelik nitelikli bir tahlil denemesi değil, bütünlüklü bir tasvir dahi ortaya çıkmamaktadır.

Yazarın Sekkâkî'ye ve eserine bakışını belirleyen şeyin, çağdaş dönemde yaygın şekilde kabul gören belâgat tarihi tasavvuru olduğu söylenebilir. Bu tasavvura göre belâgat, Arap dilinin teşbih, mecaz, kinaye, takdim-tehir, hazif-zikir vb. üslûp özelliklerinin tahlil edilmesinden ibarettir. Buna göre belâgat incelemesinde amaç, sözün taşıdığı edebî değerlerin okurun hissedeceği / tadacağı bir şekilde ortaya konulmasıdır. Böylece okurda edebî bir zevk oluşacak ve kendisi de bu vasıfta sözleri hem söylemeye hem de diğerlerinden ayırt edip değerlendirmeye muktedir hale gelecektir. Çünkü bir sözün belâgat değeri, ancak hissedilerek / tadılarak kavranabilir. Şu halde belâgatta önemli olan, sözün insan üzerinde bıraktığı tesirdir. Bu nedenle belâgat, teorik bir çaba ya da ilim olmaktan ziyade, uygulamaya yönelik bir tahlil, bir tür edebiyat eleştirisidir (nakd). Ancak belâgat ilmi tarihsel seyri içerisinde edebî tahlil olmaktan çıkıp teorik bir disipline dönüştürülmüştür. Buna bağlı olarak sözün insan ruhundaki etkilerini dikkate alan ve pratik sonuçları olan bir inceleme olmaktan uzaklaşmış, bilakis sözün teşekkülünü ve belâgat açısından derece ve farklılıklarını mümkün kılan ilkeleri tespit ve

Eserde müellifin “Kazvîni ve Telhis Şerhleri” başlığıyla hazırlamış olduğu doktora tezine atıf söz konusudur (s. 12). Şu halde, elimizdeki eser her ne kadar müellifin yüksek lisans tezi de olsa, doktora çalışmasından sonra basılmış olduğu muhakkaktır. Tezin aslı elimizde olmadığından, bu süre zarfında tezde ilâve, çıkarma ya da düzenleme kabilinden ne tür değişikliklerin yapıldığını bilemiyoruz.

izah eden bir ilme dönüşmüştür. Abdülkâhir el-Cürçânî ile başlayıp Sekkâkî ile nihaî karakterine ulaşan bu dönüşüm süreci, edebî incelemelerin donması gibi olumsuz bir neticeyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle, Sekkâkî tarafından en yüksek seviyede temsil edilen bu tavır terk edilmeli ve belâgat ilimleri yeniden kadim dönemdeki edebî ölçütlere göre inşa edilmelidir.

Bu genel tasavvura dayalı olarak pek çok çağdaş araştırmacı, genellikle İslâm dünyasının Arap olmayan bölgelerinde etkin olan kelâmî belâgat ekolünü, Arap edebiyat geleneğinden ve bu geleneğe has edebî duyuş ve zevkten uzaklaşmakla, edebiyata ait meseleleri sanatsal olmaktan çok, felsefî-mantıkî bir bakış açısı ile ele almakla eleştirmektedir. İşaret ettiğimiz bu yaygın tutum, Matlûb'un eserinde de açık bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda Matlûb'un eserindeki en temel iddianın, Sekkâkî'nin belâgat incelemesini edebî zevk ve tahlil anlayışından uzaklaştırdığı, felsefî-mantıksal bir incelemeye dönüştürdüğü tezi olduğu söylenebilir. Nitekim yazar, eser boyunca muhtelif şekillerde bu iddiayı dile getirir.

Eser "Mukaddime", "Giriş" ve iki temel bölümden oluşmaktadır. Matlûb eserin "Mukaddimesi"ne tarihsel bir tespitle başlamaktadır. Buna göre *Miftâhu'l-ulûm*, belâgat tarihi bakımından oldukça keskin bir kırılma noktasına işaret eder. Sekkâkî, kendisine kadar bir şekilde sürmüş olan edebî tahlile dayalı belâgat incelemesini bütünüyle dönüştürmüş ve belâgatı bugün bilinen anlamına ve telif tarzına kavuşturmuştur. Sekkâkî tarafından belirlenen ve modern çağa kadar etkinliği bir şekilde devam eden bu felsefî-kelâmî anlayış, Arap uyanışı döneminde Mısır'da, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin eserlerinin yayımlanması ve ders kitabı olarak okutulmaya başlanması ile birlikte sorgulanmaya başlamış, böylece belâgat incelemelerinde yeni arayışların önü açılmıştır. Matlûb bu süreci, çağdaş müelliflerin eserleri üzerinden ana hatlarıyla tasvir etmektedir (s. 17-29).

"Giriş" bölümünde, genelden özele doğru, üç meseleye yer verilmektedir. Bunlardan birincisi Sekkâkî'nin yaşadığı dönem-çevre ve bu çevrede etkin olan ilim ortamı ve fikrî hayatıdır. Bu bağlamda Sekkâkî'nin tahsil hayatı ve düşünce dünyasının şekillenmesinde hangi ilimlerin ön planda olduğuna işaret edilmektedir (s. 33-45). İkinci olarak Sekkâkî'nin biyografisi ana hatlarıyla tasvir edilmekte, mezhebi, hocaları-talebeleri ve eserleri hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler derlenerek aktarılmaktadır (s. 46-60). Son olarak da *Miftâhu'l-ulûm*'un el yazma ve matbu nüshaları, eserin yazıldığı muhtemel tarih, içerdiği konular, kaynakları ve yazarın üslûbuna yönelik genel değerlendirmeler yapılmaktadır (s. 61-72).

"Sekkâkî'nin Belâgat Yöntemi" başlığını taşıyan "Birinci Bölüm"de ilk olarak belâgat ilminin Sekkâkî öncesindeki tarihî gelişimi müellifler ve eserleri

üzerinden anlatılmış, bu bağlamda belâgat incelemelerinin iki temel eğilimi olan edebiyat ve kelâm ekolleri ayırt edici vasıfları ve önde gelen âlimleri dikkate alınarak tasvir edilmiştir. İkinci olarak Sekkâkî'nin belâgat ilmini meânî-beyan-bedî' şeklinde üç alt disipline taksim etmesi ve her biri içinde izlediği yöntem tartışılmıştır. Bölüm, felsefi bakış açısının Sekkâkî'nin belâgat incelemesi üzerindeki tesiri incelenerek sonlandırılmıştır.

“Belâgat Sahasında Ortaya Koyduğu Çaba ve Etkileri” başlıklı “İkinci Bölüm”de incelenen temel konu, Sekkâkî'nin belâgat alanında ortaya koyduğu çaba ve belâgat tarihindeki etkileridir. Bölümün başında ayrıca Sekkâkî'nin belâgat düşüncesine kaynaklık eden âlimler ve Sekkâkî'nin bu isimlerden etkilenmesi konu edilmektedir. Yazar, “Sonuç” bölümünde ulaşılan neticele-ri tasvir etmekte, buna ilâveten belâgat incelemesinin edebî zevk anlayışına uygun şekilde yeniden nasıl inşa edileceği sorusuna, çağdaş yazarlardan örnekler vererek cevap aramaktadır.

“Giriş” bölümünde Matlûb, Sekkâkî'nin yaşadığı muhit, hayatı, şahsiyeti ve eseri hakkında kaynaklarda yer alan bilgileri derleyerek tasvirî bir tablo oluşturmuştur. Ancak bu tablo, tarihsel verilerin kompozisyonundan öteye geçmemekte, Sekkâkî'nin düşüncesine nüfuz etmemize yeterince yardımcı olmamaktadır. Sekkâkî hakkında, kaynaklarda oldukça az bilgi bulunduğu doğrudur. Ancak bize göre burada sözü edilen zaafın asıl nedeni, Sekkâkî'nin belirli bir ilim geleneğine mensup ve bu geleneğin içerisinde düşünen bir âlim olarak görülmemesidir. Eğer böyle olsaydı, Sekkâkî ve eseri, Hârizm bölgesinin de içerisinde yer aldığı Doğu İslâm dünyasına hâkim olan müteahhir dönem İslâm düşünce ve ilim geleneği ve bu çerçevede öne çıkan disiplin ve düşünürlerle, özellikle de Fahreddin er-Râzî ile düşünsel akrabalık bağı içerisinde tasvir edilebilirdi. Ancak yazar meseleye büyük oranda böyle bakmadığı için, Hârizm bölgesinde revaçta olan ilmî disiplinlere oldukça yüzeysel bir şekilde temas etmiş, bu bağlamda Sekkâkî'nin nasıl bir düşünce ortamı içerisinde yetiştiği ve ilmî şahsiyetinin teşekkülü hakkında okurun zihninde ayrıntılı bir tasavvur oluşturmada ciddi bir başarı kaydedememiştir.

“Birinci Bölüm”ün başında, “Sekkâkî'den Önce Belâgat” başlığı altında (s. 75-100), belâgat tarihinin Sekkâkî'ye kadar geçirdiği evreleri içeren kronolojik bir panorama sunulmaktadır. Bu bölüm, belâgat tarihi eserlerinde gördüğümüz uzun anlatının özeti mahiyetindedir. Ancak burada, Sekkâkî'de tezahür eden belâgat düşüncesi, takipçisi olduğu müelliflerle irtibatı kuru- olarak keşfedilmeye ve bu düşüncenin kendisinden önceki teorik izleri takip edilmeye çalışılmamıştır. Bilakis, bütün bir Arap edebiyatı tarihinde, belâgat ve edebiyat eleştirisiyle (nakd) bir şekilde ilgisi bulunan neredeyse bütün müellifler ve eserleri oldukça genel hatlarla tasvir edilmiştir. Bu nedenle ilgili

bölümün ancak genel okuyucuyu bilgilendirici bir işlevi olduğu söylenebilir. Buradaki asıl sorun, işaret ettiğimiz üzere, söz konusu tasvirin problematik bir takip niteliği taşımasıdır. Bu bölümde çok sayıda eser söz konusu edilmektedir.

Yazar, Sekkâkî'den önce yazılmış metinleri, *Miftâhu'l-ulûm*'da nihaî karakterine ulaşan belâgat incelemesini, soru/n düzleminde değil, meselelerin tasnifini ve terimlerin hangi anlamda kullanıldığını göz önünde bulundurarak değerlendirmektedir. Meselâ Câhiz'den bahsettiği bölümde, onun *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinden, "Beyân; sana mânanın örtüsünü kaldıran her şeye verilen kuşatıcı / kapsayıcı bir isimdir..." şeklinde başlayan bir alıntıda bulunmakta, ancak Câhiz'in bu ifadelerini yorumlarken, beyân kavramını Sekkâkî ve geç dönem belâgat âlimleri gibi tanımlamadığını söylemekle yetinmektedir (s. 84). Halbuki yazarın alıntıladığı bu pasajda, Câhiz'in nasıl düşündüğünü kavramamıza yardımcı olacak ipuçları bulmak mümkündür. Yazarın burada yaptığı gibi, belâgat-nakd tarihinin bütününe yönelik lafzî düzeyde genel bir tasvir yerine, Sekkâkî'nin Fahreddin er-Râzî ve Abdülkâhir el-Cürçânî gibi düşünürlerle irtibatı felsefî düzeyde netleştirilebilir ve süreç içinde yaşanan değişimlere işaret edilebilirdi.

Matlûb'un bu başlık altında temas ettiği bir diğer mesele, belâgat tarihindeki edebî ekol-kelâmî ekol ayrışmasıdır. Esasen bu mesele, işaret ettiğimiz gibi eserin asıl iddiasının temellendiği noktadır. Yazar burada, belâgat tarihinde birbirinden tefrik edilebilecek iki ana akım olduğuna yönelik yaygın söylemi tekrarlamaktadır. Bu bağlamda, söz konusu ekollerin ortaya çıkışı ve gelişimine yönelik kısa bir değerlendirmeye birlikte, ayırt edici vasıflarını ana hatlarıyla ortaya koymuş ve belli başlı müelliflerini ve eserlerini sıralamıştır (s. 101-13). Buna göre kelâmî ekol tanıma, mantıksal taksime ve hasra önem vermekte, belâgat meselelerini izah ederken felsefe ve mantık kavramlarını kullanmakta ve herhangi bir meseleyi ele alırken az sayıda örnek vermektedir. Ayrıca verilen örneklerin, okuyan üzerindeki etkileri değil, doğruluğu esas alınmaktadır. Bu ekole mensup kimseler çoğunlukla edip ya da şair olmayan âlim ve mütefekkir kişilerdir. Edebî ekol ise felsefe ve mantık kavramlarına, tanım ve taksime önem vermemekte, şiir ya da edebî değeri olan sözleri değerlendirirken sanatsal ölçütlere uymaktadır. Ayrıca bu metinler, meseleleri izah ederken çok sayıda misal vermekte ve uzun tahliller yapmaktadır. Verilen örnekler bir ya da birkaç cümleden ibaret olmayıp kimi zaman mektup, şiir ve edebî değeri olan nesir parçaları şeklindedir. Bu nedenle okunmaları-anlaşılması daha kolaydır.

Matlûb, kelâmî ve edebî ekollere ait vasıfları listelemekte, ancak aralarında hiçbir tercihte bulunmamaktadır. Bir nesne ya da olgunun pek çok

vasfı olabilir. Ancak bu vasıflar içerisinde söz konusu nesne ya da olguyu kuran ve diğerlerinden ayırtıran temel/zâtî bir vasfı bulunmalıdır. Bu vasf sayesinde, hakkında konuşulan şey kavranır ve diğerlerinden tefrik edilir. Matlûb bu durumu gözetmediğinden okur, bu açıklamaları okuduktan sonra meselâ “Edebî belâgat ekolünü diğerinden ayıran temel vasfı nedir?” sorusuna muhtemelen cevap verememektedir. Çünkü Matlûb, bu iki ekole dair pek çok vasfı saymakta, ancak ikisini gerçekte birbirinden ayıran şeyin ne olduğunu belirginleştirmemektedir. Söz konusu temel vasfı, verilen listede zikredilmiş de olsa, anlatım bu temel vasfı üzerine kurgulanmadığından, diğerlerinden ayırmamakta, dolayısıyla iki ekolün mukayese edilmesindeki temel maksat hâsıl olmamaktadır. Öte yandan “Birinci Bölüm”ün girişinde yer alan, belâgatın Sekkâkî’ye kadarki gelişim sürecinin burada temas edilen ekolleşmeler dikkate alınarak düzenlenmeyip mevcut haliyle verilmesi, gereksiz tekrarlara düşülmesine neden olmuş; bu da eserin iç düzeni bakımından sorun oluşturmuştur.

“Birinci Bölüm”ün ikinci alt başlığı “Sekkâkî’nin Belâgat Yöntemi”dir (s. 115-53). Matlûb, *Miftâh*’ta meânî, beyân ve bedî’ şeklinde birbirinden ayırtılarak tasnif edilen meselelerin aslında “sözün edebî değerini tahlil etmek” şeklinde tek bir hedefi olduğunu, bu nedenle belâgatın bütünlüklü ve tek bir inceleme olması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, Sekkâkî’nin meânî ve beyânı tanımlayarak müstakil birer ilim olarak tedvin etmesine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda yazar, “kelâm terkiplerinin hususiyetlerini incelemek”, “sözün, halin gereğine mutabık olması”, “bir mânânın, delâlette açıklık-kapalılık bakımından farklı yollarla ifade edilmesi” gibi söz konusu ilimlerin tanımlarında geçen kayıtların meânî ya da beyân ilimlerinden herhangi birine özgü olmadığını, bilakis bütün belâgat incelemesi için geçerli olduğunu öne sürmekte ve böylece mezkûr taksimin yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır.

Belâgat ilimlerinin taksimi meselesi, sözün delâlet seviyeleriyle ilgili bir tartışmadır. Bu çerçevede, öncelikle temas edilmesi gereken mesele belâgat ile nahiv arasındaki ayrımdır. Belâgat ilmiyle nahvi birbirinden ayıran şey, sözün biri muvâzaa (toplumsal uzlaş) diğeri istimale (bireysel kullanım-kasıt) dayanan iki delâlet derecesi arasındaki farktır. Sözün vaz’a dayalı delâleti birincil anlamları oluşturur ve nahiv tarafından incelenir. İstimale dayalı delâlet seviyesi ise belirli koşullarda ve konuşanın iradesine dayalı olarak tahakkuk eden ikincil anlamlara tekabül eder. Meânî ve beyân gibi belâgat disiplinlerinin konusu bu ikincil anlamlardır.

Bu açıklamalara bakıldığında, meânî ve beyânın sözün ikincil anlamlarını tespit etmeye çalışan, dolayısıyla aynı düzlemde yapılan incelemeler olduğu

anlaşılmaktadır. Bu noktada doğru soru şudur: Meânî ve beyânı birbirinden ayırtmamızı mümkün kılan ilke nedir? Matlûb, vaz'-istimal vb. kavramları dikkate almadığından, soruyu bu şekilde formüle etmemekte, dolayısıyla mesele belirgin bir şekilde ortaya konulamamaktadır. Yazarın, eserin bütününde olduğu gibi buradaki temel hedefi, söz konusu taksimini edebî incelemeye uygun olmadığı ve belâgat tarihi bakımından olumsuz neticelere sebep olduğu genel kabulünü öne sürmektir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin gerçekte ne dediği ve bu taksimin hangi ilkeye dayandığı gibi sorular hiç gündeme gelmemekte; klasik dille ifade edecek olursak, mesele tam anlamıyla takrir edilmemektedir.

Öte yandan yazarın iddia ettiği gibi, Sekkâkî'nin meânî ve beyân ilimlerini birbirinden mutlak mânâda ayrı gördüğü söylenemez. Söz konusu ilimlerin tanımlarına yönelik karşılaştırmalı bir değerlendirme bu sonucu görmemizi sağlayacaktır. Nitekim Sekkâkî, bu ilimlerin birbirinden bir itibar ziyadesiyle ayırttığını belirtmekte ve aralarında müfret-mürekkep irtibatı kurmaktadır.⁴ Diğer bir deyişle, beyân ilminde tartışılan meseleler meânî ilminin verilerinden bağımsız olmayıp bilakis bu verilerin üzerine temellenmektedir.

Meânî ve beyân arasında, sözün delâlet derecesi bakımından bir fark olmadığı, bunun yerine bir cihet farkı olduğu söylenebilir. Meânî, söz dizimindeki farklılıkların anlama yansımalarını incelemektedir. Bu bağlamda incelenen takdim-tehir, hazif-zıkr vb. bütün meselelerin oluşturduğu ikincil anlamlar söz diziminden kaynaklanmakta ve yine söz diziminde gözlemlenen lafzî bir karşılığı bulunmaktadır. Mecaz ve kinaye gibi beyân tarafından incelenen meselelerin oluşturduğu ikincil anlamlar ise, söz diziminden bağımsız olmamakla birlikte, sadece söz diziminden kaynaklanmamakta, bu anlamların teşekkülünde Abdülkâhir el-Cürçânî'nin "anlamın anlamı" dediği bir mekanizma devreye girmektedir.⁵ Buna göre mecaz ve kinaye gibi olgularda, lafız öncelikle bir ilk mânâyı göstermekte, akabinde bu mânâ ikinci bir mânâya delâlet etmektedir. Bu nedenle, meânî ilminde incelenen meselelerin sözün yatay anlam düzeyine, mecaz ve kinaye gibi beyan meselelerinin ise dikey anlam düzeyine tekabül ettiği söylenebilir. İşte Sekkâkî'nin meânî ve beyan ilimlerini müstakil ilimler şeklinde tanımlaması ve meselelerini tedvin etmesi böyle bir cihet farkına dayanmaktadır.

Matlûb, belâgat ilimlerinden her birinin kendi içinde takip edilen yöntem konusunda da benzer tutumunu sürdürmekte ve meânî ilminde söz konusu edilen haber-talep, takdim-tehir, hazif-zıkr vb. meselelerin bütünlük

4 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 249.

5 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, nşr. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1984), s. 262-63.

fikrinden hareketle tek başlık altında ve konunun bütün veçhelerini ortaya koyacak şekilde incelenmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu durumun gerekçesi, konular arasındaki geçişliliklerdir. Meselâ, haber başlığı altında ele alınan konular, aslında aynı zamanda taleple de ilgilidir. Dolayısıyla haber-talep ayrımı, türleri ve farklı kullanım şekilleri birbirinden kopuk değil, tek bir başlık altında incelenmelidir. Öte yandan haber başlığı altındaki konular müsned-müsned ileyh ayrımına göre tasnif edildiğinden, meselâ takdim-tehir, hazif-zıkr vb. meseleler hem müsned hem de müsned ileyh başlığı altında karşımıza çıkmaktadır. Bu da okurun bir meselenin bütün yönlerini aynı anda görmesine mâni olmaktadır. Yazarın ifadesine göre, Sekkâkî'nin aksine kadim müellifler, söz konusu meseleler arasındaki irtibatın farkında olduklarından, konuları birbirinden tamamen ayırıp parçalamamışlar, aksine birleştirici bir üslûp benimsemişlerdir (s. 148).

Sekkâkî'nin meânî meselelerini cümlelerin temel unsurlarını (müsned, müsned ileyh) dikkate alarak tasnif ettiği ve bu tutumun, meselâ takdim meselesinin bütün yönlerini aynı anda görmeye imkân vermediği, ayrıca bazı tekrarlara sebebiyet verdiği doğrudur. Bununla birlikte müellifin söz konusu meselelerin, meselâ haber ve talep arasındaki irtibatın farkında olmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü haber ve talep ayrımı, cümlelerin iki temel kategorisini tespit amacına matuftur. Akabinde gündeme gelen meseleler, "Müsned" ve "Müsned ileyh" gibi başlıklar altında tartışılmıştır ki bu kavramların sadece haber cümlelerinin değil, mutlak cümlelerin kurucu unsurları olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, müsned başlığı altında yapılan bir tartışma, sadece haber değil dildeki bütün cümleler için geçerli olacaktır.

Matlûb'un beyân ilminin meselelerini taksim ve hasr etmesi bakımından Sekkâkî'yi nispeten daha başarılı bulduğu söylenebilir. Bu bağlamda öne çıkardığı en ciddi sorun, teşbihin beyân ilmindeki konumudur. Bilindiği gibi Sekkâkî beyân ilmini, "Bir mânanın, delâlette açıklık-kapalılık bakımından farklı yollarla ifade edilme bilgisi" şeklinde tanımlamaktadır.⁶ Açıklık-kapalılık bakımından farklılık ise ancak mecaz ve kinayede söz konusudur. Teşbihte lafızlar, mecaz ve kinaye olmayıp hakiki anlamlarında kullanıldıklarından, teşbih beyân ilminin kapsamına girmeyecektir. Ancak teşbih, edebî değer taşıyan bütün sözlerde sıklıkla karşımıza çıkan en önemli olgulardan biridir. Dolayısıyla göz ardı edilmesi ve inceleme konusu yapılmaması mümkün değildir. Sekkâkî bu sorunu aşmak için bir mecaz türü olan istiârenin teşbihle irtibatını tahlil etmekte ve istiârenin teşbih tarafından öncelendiği görüşünden hareketle, teşbihi beyân ilminin bir aslı olarak tespit etmektedir.⁷

6 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 249.

7 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 439.

Bu durumu, Sekkâkî'nin edebî sözlerin toplamından oluşan vâkıa karşısında zor duruma düşmesi ve teorik çabasını tâdil etmeye mecbur kalması şeklinde yorumlayan Matlûb (s. 148) ilerleyen sayfalarda, Sekkâkî'nin teşbih, mecaz ve kinaye konularındaki açıklamalarını özetlemekte ve çoğunlukla yapılan taksimleri gereğinden fazla ve külfetli, açıklama için verilen misalleri yetersiz, edebî tahlilleri ise zayıf gördüğünü belirtmektedir.

Miftâh'da teşbih, mecaz ve kinaye gibi beyân ilmine ait meseleleri tartıştığı bölümde Sekkâkî, delâlet kavramını merkeze alarak söz konusu üslûp özelliklerinin işleyişindeki aklî sistemi çözümlemeye çalışmaktadır.⁸ Bu bağlamda *Nihâyetü'l-icâz*'da Fahreddin er-Râzî tarafından ortaya konan çaba, mutlaka hesaba katılmalı ve *Miftâh* ile mukayese edilmeliydi. Ancak Matlûb, burada söz konusu çabanın ne anlama geldiğine yönelik hiçbir açıklamada bulunmamaktadır.

Belâgat incelemesinin üçüncü disiplini olan bedî başlığı altında Matlûb'un en temel itirazı, edebî sanatların lafza ve mânaya râci olanlar şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutulmasına yöneliktir. Yazarın ifadesine göre edebî sanatların çoğu birbirine mütedâhildir. Dolayısıyla böyle bir taksim, dakik olmadığı için anlamsız ve gereksizdir (s. 150-52). Bu bölümde de Sekkâkî'nin belâgatı meânî ve beyân ilimlerinden ibaret görmesi ve bedî ilmini bu incelemenin bir parçası değil de bir tür uzantısı şeklinde değerlendirmesinin nedenleri tartışılabilir. Bu tartışmanın yapılabilmesi için, daha önce işaret ettiğimiz cümlelerin delâlet seviyeleri arasındaki fark hesaba katılmalıdır. Çünkü bedî sanatların belâgat incelemesinin parçası değil de uzantısı olarak tasnif edilmesinin gerekçesi bu farka dayanmaktadır.

“Birinci Bölüm”ün üçüncü alt başlığı “Sekkâkî'nin Belâgat Yönteminde Felsefenin Etkisi”dir (s. 154-87). Bu başlık altında, öncelikle felsefenin ve kelâmın genel olarak belâgat incelemeleri üzerindeki etkisi kısaca tasvir edilmiştir. Burada yapılan açıklamalar, daha öncekilere benzer şekilde bir problemin izini sürmek yerine, seçilmiş eser ve müelliflere kısa değiniler kabilindedir. Akabinde bu etkinin Sekkâkî'deki tezahürleri tartışılmaktadır. Bu bağlamda öne çıkarılan bazı meseleler şunlardır: Yapılan tanımların mantikî oluşu (efrâdını câmi ağyârını mâni olması); belâgat ilimlerinin ve meselelerin zapt ve taksiminde mantık kavramlarının kullanılması ve hasr amacının güdülmesi; son olarak gerekçelendirme (ta'lîl) yönteminin felsefi oluşu. Ayrıca burada zikredilen her bir mesele için birtakım misaller verilmiş ve konu ayrintılandırılmıştır.

8 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 437-39.

Bu bölümde yapılan açıklamalar ana hatlarıyla doğrudur. Sekkâkî'nin incelemesi esas itibarıyla belâgat ilimlerinin tasnif ve tedvin edilmesi, buna bağlı olarak da meselelerin zapt ve hasrına dayanmaktadır. Bu mânada Sekkâkî, kendisinden önce oluşan birikimi özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî ve Fahreddin er-Râzî'yi dikkate alarak düzenleyen ve sistemleştiren bir düşünür olarak görülebilir. *Miftâh*'da mantık ve felsefe kavramlarının kullanıldığı, mahiyet düşüncesinden hareketle dilsel olguların işleyişinin ardında yatan akli yapının tespit edilmeye çalışıldığı tezi de büyük ölçüde gerçeği yansıtmaktadır. Ancak Matlûb burada "Neden?" sorusunu sormamakta, dolayısıyla Sekkâkî'nin bütün bu çabasını anlamayı ve tahlil etmeyi denememektedir. Sekkâkî, belâgat meselelerini neden böyle incelemektedir? Bu incelemenin *Miftâh*'ın nahiv, mantık, şiir gibi diğer bölümleriyle irtibatı nedir? *Miftâh*'ın daha önce yazılan metinlerle ve sorunlarla ilişkisi nedir? Bu ve benzeri sorular çalışma boyunca hiç dikkate alınmadığından, mesele belâgat incelemesinin edebî tahlil olmaktan çıkartılıp mantikî-felsefî bir yapıya kavuşturulması şeklinde özetlenebilecek tek bir yargıya indirgenmektedir. Diğer bir deyişle Matlûb'un metne bakışındaki bütün perspektif bu temel cümleden ibarettir.

"İkinci Bölüm"ün girişinde (s. 191-264), Sekkâkî'nin belâgat düşüncesi bakımından istifade ettiği müelliflere temas edilmektedir. Bu bağlamda özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî, Zemahşerî, Reşidüddîn Vatvât ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerin eserlerinden alıntılara yer verilmekte ve *Miftâh* ile muhteva karşılaştırması yapılmaktadır. Hatırlanacağı üzere "Birinci Bölüm"ün girişinde de benzer şekilde belâgat ilimlerinin Sekkâkî'ye kadarki gelişim süreci özetlenmişti. Her ne kadar yazar, birinci bölümdeki açıklamaların yöntem; bu bölümdeki açıklamaların ise muhtevaya ilişkin olduğunu söylese de, bu durumun eserin yapısı bakımından sorun teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan, burada muhteva açısından yapıldığı söylenen soruşturmada yazar, Sekkâkî'nin söz konusu müelliflerden etkilendiğini ortaya koyabilmek için metinler arası doğrudan atıflar ve benzerlikler aramaktadır. Benzer durum, Sekkâkî'nin belâgat tarihindeki etkilerinin incelendiği "İkinci Bölüm"ün son kısmında da (s. 342-97) görülmektedir. Halbuki bir müellifin kendisinden önceki ilmî birikimle irtibatı ulaşılan neticelerin benzerliğiyle ölçülmez. Çünkü düşüncenin doğal seyri içinde meseleler çoğunlukla yeni veçheler kazanmakta, hem muhteva hem de kapsam bakımından önemli dönüşümlere uğramaktadır. Kimi zaman da bazı meselelerin göz ardı edildiği, bunun yerine yeni meselelerin öne çıktığı görülmektedir. Araştırmadan beklenen şey, süreç içerisinde yaşanan bu dönüşümü takip etmesidir. Böyle bir takip de ancak irtibatı terim değil kavram ve sorun düzleminde kurmakla mümkün olabilir.

“İkinci Bölüm”ün ikinci alt başlığında, Sekkâkî'nin belâgat sahasında ortaya koyduğu çaba anlatılmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan meseleler; Kur'an'ın belâgat ve icâzı, taksim ve tevbîb (kısımlara ve bölümlere ayırma), belâgat terimleri ve tanımları, Sekkâkî'nin diğer müelliflerden farklı olarak ortaya koyduğu görüşler ve belâgat ölçütleridir. Bu bölümde söz konusu meseleler, *Miftâh*'taki anlatıma ve tasnife bağlı kalınarak özetlenmiş, bununla birlikte önceki müelliflerin görüşleri mukayeseli olarak verilmiştir (s. 265-341). Çalışmanın en başarılı olduğu yönlerden biri, bu bölümde olduğu gibi, tikel durumlara ilişkin tarihsel verileri bir araya getirmesi, derli toplu bir şekilde sunmasıdır. Akabinde Sekkâkî'nin belâgat tarihindeki etkilerinden söz edilmektedir. Bu bağlamda öncelikle *Miftâh* üzerine yapılan şerh, telhîs vb. çalışmalar anlatılmakta, ardından Sekkâkî sonrası belâgat tarihinde öne çıkan müellifler ve eserleri “Mısır ve Şam Ekolü” ile “Sekkâkî Ekolü” başlıkları altında irdelenmektedir (s. 342-97).

Miftâh, iddia sahibi ve kurucu bir metindir. Böyle bir metni kritik etmek, bize göre iki şekilde mümkün olabilirdi. Birincisi, metnin dayandığı öncül ve kabullerle ortaya çıkan netice arasındaki çıkarım süreci sorgulanır; böylece düşüncenin tutarlılığı tartışılmış olurdu. Böyle bir çalışma kuşkusuz Sekkâkî'nin ne yapmaya çalıştığını anlamayı ve tahlil etmeyi, akabinde eserin iddiaları ile muhtevasının karşılaştırılmasını gerektirir. İkinci olarak *Miftâh*, alternatif bir metinle mukayese edilebilirdi. Bu durumda, düşüncenin tutarlılığı değil, dayandığı öncül ve iddialar tartışılmış, zaaf noktaları belirlenmiş olurdu. Bu durumda, aynı konuya yönelik iki farklı inceleme tarzı mukayese edileceğinden ulaşılan neticelerin belâgat tarihi bakımından anlamını görmek de mümkün olurdu.

Yazarın belâgat incelemesine Sekkâkî gibi bakmadığı açıktır. Bu nedenle, *Miftâh*'taki sistematik incelemeyi öncülleri ve iddiaları açısından bir başka metinle, meselâ edebî tahlil anlayışını en üst düzeyde temsil ettiğini düşündüğü, dolayısıyla Sekkâkî paradigmasına muhalif bir metin olarak gördüğü Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in *el-Meseli's-sâir fî edebî'l-kâtib ve ş-şâir* adlı eseriyle mukayese etmesi mâkul bir beklenti olacaktır. Nitekim eserin en ilgi çekici kısımları, yazarın çok az meselede Sekkâkî'yi muhalif metinlerle karşılaştırdığı bölümlerdir. Ancak Matlûb, çalışmasını böyle bir mukayese fikri üzerine inşa etmemekte, eser boyunca atıfta bulunduğu edebî tahlil anlayışının derli toplu bir izahını dahi yapmamaktadır. Durum böyle olunca *Miftâh*'a yönelttiği eleştiriler, dayanak noktaları belirginleşmediğinden, tahkik edilebilir olmamakta ve dolayısıyla etkinliğini yitirmektedir.

Matlûb'un bu eseri, Sekkâkî'nin hayatı ve belâgat incelemesi üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışmadır. Sekkâkî ve *Miftâh*'a dair kaynaklarda yer

alan tarihsel veriler derli toplu bir şekilde sunulmuştur. Öte yandan, belâgat ilimlerinin taksimi, meselelerinin zaptı gibi *Miftâh*'ta öne çıkan olgular ana hatlarıyla tasvir edilmiştir. Dolayısıyla çalışma, *Miftâh*'ın belâgat tarihindeki rolüne ilişkin genel bir fikir vermektedir. Yazıldığı tarih ve şartlar dikkate alındığında, buraya kadar kısaca işaret edilen bazı temel sorunlarla mâlûl olsa da, eserin hâlâ araştırmacıların istifadesine açık olduğu söylenebilir.

Abdullah Yıldırım*

Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme

C. Stephen Evans ve R. Zachary Manis (çev. Ferhat Akdemir)

Ankara: Elis Yayınları, 2010, 248 sayfa.

Din felsefesi, analitik gelenek içerisinde özel bir konumu haiz, çağdaş felsefe disiplinlerinden birisidir. Türkiye'de bu disiplinin algılanışı, pek çok alanda olduğu gibi, uzun süre belirsiz (amaçsız) ve kişisel temayüllere bağlı bir gelişim seyri izlemiştir. Fakat sosyal, politik, ekonomik ve en önemlisi entelektüel olarak Batı düşüncesi yörüngesine girmiş yeni-Türk düşüncesi-nin bir bileşeni olarak din felsefesinin de bu cârî ve hâkim dünya görüşüne uyarlanması kaçınılmazdı. Nitekim, bilhassa akademik unvanları bakımından din felsefecisi olarak adlandırılan kuşağın eğitim gördükleri Batı ülkelerinden Türkiye'ye taşıdıkları bilgi ve birikimleri, -doğruluğu ve gerekliliği ayrı bir tartışma konusu olan- bu disiplinin tanımı ve tabiatına uygun bir görünüm kazanmasını sağlamıştır.

Varlık nedenini analitik geleneğe borçlu olan din felsefesi, esasında din üzerine eleştirel ve tarafsız düşünmeyi ifade etmektedir. Bu anlamda din felsefesini, dinî inançlar karşısındaki olumlu veya olumsuz tutumuna bakılmaksızın tamamen karşıt kutuplardan düşünürlerin bir arada fikir üretebildiği özgün bir entelektüel faaliyet alanı olarak görmek durumundayız. Uzun bir süre, belirli bir tanımlamanın dışında gerçekleşen bu faaliyet, 1980'li yıllardan itibaren aynı başlık altında pek çok telif ve derleme eserle muazzam bir literatür oluşturmayı başarmıştır. Bunun ilk örneği, Brian Davies'in halen pek çok üniversitede birinci derecede önemli bir ders kitabı (A-level textbook) olarak okutulan *An Introduction to the Philosophy of Religion* (ilk bs. 1982)

* Araştırma Görevlisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

adlı eseridir. Ardından, J. Hick, L. Pojman, Ch. Taliaferro, B. Clack – B. R. Clack, W. Wainwright, S. Evans, M. Peterson – W. Hasker – B. Reichenbach – D. Basinger ve R. Le Poidevin gibi isimler tarafından değişik yönlerden art arda aynı üst başlıklı eserler yayımlanmaya başlanmıştır.

Bu eserlerin birkaçı (R. Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı 2000; M. Peterson – W. Hasker – B. Reichenbach – D. Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. R. Acar, Küre 2009) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır (Bu arada, R. Acar'ın çevirisi, 2011 yılı "TÜBA Üniversite Ders Kitapları Çeviri Eser Ödülü"nü kazanmıştır). Bu çeviri faaliyetinin son örneği, Stephen Evans'ın Türkçeye Ferhat Akdemir tarafından aktarılan *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme* adlı eseridir. Din felsefesi çevrelerinde fideizm, dinî tecrübe ve özellikle Kierkegaard üzerine çalışmalarıyla tanınan Evans'ın söz konusu eseri, bu alandaki ilk çalışmalardan birisidir (*Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, InterVarsity Press 1985). Fakat F. Akdemir'in çevirisi, bu metnin değil, Evans'ın -eski öğrencisi- R. Zachary Manis ile birlikte güncelleştirilmiş yeni baskısının (2009) çevirisidir. Daha önce İspanyolca ve Makedonca'ya çevrilmiş bu eserin Türkçeye kazandırılmasını önemli bir hizmet olarak görmek gerekir.

Evans ve Manis'in *Din Felsefesi*, "Din Felsefesi Nedir?", "Teistik Tanrı: Doğal Teolojinin Reddi", "Tanrı'nın Varlığının Klasik Delilleri", "Dini Tecrübe", "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiylere ve Mucizelere", "Din, Modernite ve Bilim", "Kötülük Problemi" ve "İman(lar) ve Akıl" başlıklı sekiz bölümden oluşmaktadır. Birinci baskıdan (1985) farklı olarak bu yeni baskıda (2009) bazı konular çıkarılmış ya da eklenmiştir. Bunlar arasında dikkat çeken, özellikle 1990'lı yıllardan sonra dinî epistemoloji tartışmalarının merkezine oturan Reformcu epistemolojinin ayrı bir başlık altında incelenmiş olmasıdır. Diğer taraftan, "Din Dili" gibi bir zamanlar din felsefesinde önemli bir konumu haiz olmasının yanı sıra, günümüzde önemini kaybetmiş gibi görünen ana başlık çıkarılmıştır. Bu değişiklikler, ilgili alanda Batılı akademisyenlerin dinamizminin açık bir göstergesidir. Oysaki Türkiye'de, Prof. Dr. Mehmet Aydın tarafından kaleme alınmış ve yayımlandığı tarihlerde bir şaheser olma özelliğini taşımış bulunan *Din Felsefesi* (İzmir 1987), neredeyse yirmi beş yıl boyunca güncellenmediği için bugün itibarıyla -son derece dinamik bir alan olan- din felsefesinin arkaik metinlerinden birisine dönüşmüş durumdadır.

Kitap, din felsefesiyle diğer disiplinler arasındaki ilişki ve bu alandaki farklı tutumların incelenmesiyle başlamaktadır. Bunları temsilen iki karşıt tutumdan söz edilmekte (fideizm ve nötralizm [Akdemir'in çevirisiyle imancılık ve tarafsızlıkçılık]) ve "rasyonel düşüncüyü engellediği için imancılık, rasyonel düşünce için imkânsız koşullar ileri sürdüğü için ise tarafsızlık"

reddedilerek (s. 29) bu iki tutumun “mutlu birlikteliği” ya da her iki tutumun da haklı yönlerini barındıran eleştirel diyalog adı altında bir yöntem önerilmektedir. Kitapta tam anlamıyla epistemik bir çözümlemesi yapılmamış olan bu eleştirel diyalogun temel argümanının, dinî inançların test edilebilmesi ve yorumlamaya açık olması olduğu ileri sürülmektedir (s. 29-30).

İkinci bölümde, doğal teoloji ile vahye dayalı teoloji arasında bir ayrım yapılmakta ve bu ayrım, kitabın ilerleyen bölümlerinde ortaya konulacağı üzere, dinî inançları gerekçelendirmenin bir yöntemi olarak takdim edilmektedir. Buradan hareketle, teolojinin “din” anlayışının felsefenin “din” anlayışından daha tutarlı olduğu iddia edilmektedir. Üçüncü bölümdeki Tanrı'nın varlığının klasik (ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlâk) delillerine gelince, bir önceki bölümün mantıksal bir devamı olarak doğal teolojiye ait söz konusu delillerin herkes için geçerli bir öncüle sahip olmadığı (s. 101) ve dolayısıyla dinî inançların gerekçelendirilmesi hususunda yeterli bir referans oluşturmadığı ifade edilmektedir.

Doğal teolojinin sınırları, dört ve beşinci bölümlerde yazarları, dinî tecrübe ve vahye dayalı teolojinin temel unsurlarından olan vahiy ve mucize meselelerini incelemeye sevk etmektedir. Dinî tecrübenin çeşitli tezahürleri üzerine uzunca bir çözümlemenin ardından, bu tecrübenin yalnızca dinin öngördüğü birtakım şartlar altında gerçekleşebileceği, yani öznel olduğu ve fakat belirli bir kimse veya topluluk tarafından gerçekleştirilen bu tecrübenin aynı tecrübeyi gerçekleştirememiş kimseler açısından da Tanrı'nın varlığına bir işaret teşkil edebileceği ileri sürülmektedir (s. 125). Tanrı'nın özel fiilleri olarak addettikleri vahiy ve mucize konusunda da yazarlar, ayrıntılı bir kavramsal girişin ardından, burada söz konusu özel fiillerin Tanrı tarafından gerçekleştirilip gerçekleştirmediği ya da ne şekilde gerçekleştirildiğinden ziyade, bu özel fiillerin rasyonel olup olmadığının sorulması gerektiğini ifade etmektedirler. Bu sorunun cevabının ise, özellikle Hume'un ünlü eleştirisi bağlamında mucizenin rasyonel statüsünün tartışıldığı kısımda, sorunun kendisinden daha ilginç (ve biraz da muğlak) olduğunu görüyoruz: “.. Felsefecilerin ve diğerlerinin mucizelerin gerçekleşemeyeceğini dogmatik olarak iddia etmeleri acelecilik ve düşüncesizlik gibi görünmektedir... Ancak yine de, mucizelerin gerçekleştiğine inanmak için ne düzeydeki bir kanıtın zorlayıcı olduğunu belirlemek zordur” (s. 147). Daha anlaşılır bir ifadeyle, buna göre mucizeler yalnızca inanan için bir anlam ifade etmektedir.

Altıncı bölümü, modernite karşısında dinin konumunu belirlemeye yönelik bir teşebbüs olarak okumak mümkündür. Yazarlar, sosyal bilimler alanındaki din karşıtı söylemlerin aslında dinin kendisine değil, dini yaşama biçimine (dindarlığa) yönelik olduğunu ileri sürerek bu yöndeki itirazları

kendi tarzlarınca bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca bu yaklaşımının doğruluğuna samimi bir şekilde inanmış olacaklar ki doğa bilimleri alanındaki itirazları da önemli ölçüde -her birisi kendi çağının bilimsel ciddiyetinden uzak “fikir” adamları olan- Comte ve Dawkins’in görüşleriyle sınırlandırmayı uygun görmekteyiz. Daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse, bu bölüm, kitabın en zayıf halkasını oluşturmaktadır.

Yedinci bölüm, ilgili ilgisiz tüm çağdaş din felsefesi metinlerinin davetsiz misafiri olan kötülük problemini konu edinmektedir. Tahmin edilebileceği üzere, Mackie’nin mantıksal kötülük argümanı üzerine kurgulanan bölümde, Plantinga ve Lewis gibi düşünürlerin karşıt argümanlarından hareketle, özet ve genel bir tartışma zemini oluşturulmakta, mantıksal ve delilci versiyonlarıyla kötülük probleminin son kertede çürütülemez argümanlara sahip olmadığı sonucuna yer verilmektedir.

Çoğu din felsefesi metninde bir giriş bölümü ve hatta üst başlık şeklinde görmeye alışkın olduğumuz “iman [ya da inanç] ve akıl” konusu, bu kitapta -dinî çeşitlilik konusunu da içine alan- sekizinci ve son bölümde işlenmektedir. İmanı “özel tercih” olarak yorumlayan yazarlar (s. 234), dinî inançlara yönelik delilci itirazları geçersiz bulmaktadırlar. Fakat, epistemik anlamda bu iddianın altının doldurulamadığı ve bunun yerine daha ziyade dinî inançların oluşumunda özel ve yorumsal yargıların öneminin güçlü ve abartılı bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Söz gelimi, Clifford’un ünlü “inanma ahlâkı” tezine karşılık “hiçbir geçerli delili olmaksızın kafasında on binden fazla saç teli olduğuna inanan bir kimsenin” ahlâksız mı olduğu şeklinde bir soru ileri sürülmektedir (s. 213). Fakat, sıradan bir felsefe öğrencisi dahi bilir ki, delilci argümanın ahlâk vurgusu, işin “terbiyevi” boyutundan ziyade, insanın bilgiye dönüşme sürecindeki epistemik yükümlülük (deontoloji) üzerinedir. Daha başka bir ifadeyle, “hiçbir geçerli delili olmaksızın kafasında on binden fazla saç teli olduğuna inanmak” ahlâk dışı bir tutum değilse, o halde “Benim dışımdaki tüm insanlar cahildir” inancının da ahlâk dışı olmaması gerekir. Bu düşüncenin bir devamı olarak yazarların, delilciliğin salt epistemik bir ifadesi olan temelcilik ile ilgili görüşünün de sorunlu olduğu açıkça görülmektedir: “Temelciliğin kastettiği anlamda nesnel kesinlik idealinin büyük ölçüde boş bir hayal olduğu ortadadır” (s. 219). Halbuki temelciliğin öncelikli olarak kastettiği şey, bunun tam tersi, özel kesinliktir. Clifford’un vecizesini hatırlayacak olursak, “Her nerede, her ne zaman ve her kim için olursa olsun, yetersiz bir delile dayanarak bir şeye inanmak yanlıştır.” Burada her şeyden önce öznenin kendisine referansla tutarlı olması, yani yeterli bir delile dayanması gerektiğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla, düşünce tarihinin en köklü ve denenmiş bir görüşünü “yetersiz delile dayanarak” ve ilgisiz

bir örnekle safdışı bırakmaya çalışmak, en azından Evans gibi tutarlılığı ve “orta yol”u ilke edinmiş bir felsefeci açısından, pek uygun bir tutum olarak görülmemektedir. Dinî çeşitlilik konusuna gelince, yazarlar, kitabın ana çizgisinin bir sonucu olarak, din referanslı bir saygı anlayışı içerisinde herkesin kendi dininin doğruluğuna inanabileceği kanaatini dile getirmektedir.

Evans ve Manis’in *Din Felsefesi*’ni bir bütün olarak ele aldığımızda, varoluşu topyekün bilgiye indirgemiş oluşturmacı (konstruktivist) çağımızın tabiatına paralel bir şekilde dinî inançların öznelliği üzerine kurgulanmış en iyi din felsefesi metni olduğunu söyleyebiliriz. Açıkçası, “lokal” örneklerini bir tarafa bırakacak olursak, bu kitap, günümüzde yazılabilecek en iyi din felsefesi metinlerinden birisidir. Dahası, kitabın insicamı, okuru gereksiz ya da ileri okumalarda gerek duyacağı şeklinde ayrıntılı isim ve problemlerle yormayarak doğrudan bilgilendirmeye öncelik veren üslubu, konuya giriş ve ders kitabı olma özelliğini pekiştirmektedir. Bu üstün özelliklerinin yanı sıra, kitabın en azından iki yönden eleştiriden hâli olmadığı kanaatindeyim. Birincisi, ilk bölümde fideizm ve nötralizm tutumlarına karşılık, eleştirel diyalog şeklinde alternatif bir tutumun gerekliliği üzerinde durulmasına karşın, kitabın tamamında hâkim olan tutumun -biçimi ne olursa olsun- dini savunmaya yönelik olduğudur. Daha açık bir ifade kullanmak gerekirse, bunun tesitik bir bakış açısıyla oluşturulmuş bir metin olduğu aşikârdır; eğer eleştirel diyalog bu ise, o zaman, ters açıdan Flew ya da Mackie’yi bu akımın öncülleri olarak görmemiz gerekir. Diğer taraftan, Evans ve Manis’in eleştirel diyaloga yükledikleri temel işlev, dinî inançların test edilebilir olmasıdır: Halbuki kitabın genelinde dinî inançların öznelliği vurgulandığı için eleştirel diyalogun bu işlevini pek yerine getiremediği izlenimi oluşmaktadır. Bununla bağlantılı olarak eleştirilecek ikinci konuya gelince, bilginin esasında öznel oluşu, onun nesnel ifadesini göz ardı etmemize yol açmamalıdır. Söz gelimi, doğal teoloji aklı imanın önüne koyuyor gibi gözükse de, haddizatında dinin kendisinden neşet eden ve tarihsel anlamda dinin kendisi kadar eski bir görüştür. Eğer doğal teoloji bizi Tanrı’nın niteliği hakkında belirli bir nosyona götürmüyorsa, bu, yalnızca onun “doğa teolojisi” ya da vahye dayalı teolojiye rakip olduğu anlamına gelmez. Nitekim bunları, bilhassa İslâm kültüründe baskın bir anlayış olduğu üzere, birbirini destekleyen ya da tamamlayan görüşler olarak da görmek mümkündür.

Kitabın çevirisine gelince, bir din felsefecisi olan ve yine Elis Yayınları tarafından daha önce yayımlanmış bir çalışması bulunan (*Analistik Din Felsefesi: Alvin Plantinga*, 2007) Ferhat Akdemir’in imzasını taşıyor olması, bu çevirinin sıhhatinin açık bir göstergesidir. Fakat Akdemir’in “Çevirmenin Önsözü”ndeki her çevirinin bir yorum olduğu şeklindeki ifadesinden de

cesaret alarak aslında çeviri faaliyetlerinde bulunan tüm din felsefecilerini ilgilendirecek birkaç hususa dikkat çekmek istiyorum. Öncelikli olarak Batı dillerindeki felsefi kavramların Türkçe'ye aktarımında, çevirinin temel kurallarından birisi olan yaygınlık ve uygunluk ilkelerine dikkat edilmelidir. Söz gelimi, "evidentialist" sözcüğü Türkçe'nin hem telaffuz hem de imlâ kurallarına aykırı bir kullanımdır; kaldı ki metnin pek çok yerinde de "delilci" şeklinde kullanılmaktadır. Yahut da, "evidential" sıfatını "delilsel" diye karşılamak dil bilimsel açıdan uygun görünmemektedir. Şöyle ki, "-sel / sal-" nispet eki, Arapça kökenli sözcükler için kullanılamaz; bunun yerine, Arapça kökenli "delil" sözcüğü her hâlükârda korunacaksa, "delili" ya da "delilci" denilebilir. Aynı şey "upuygun" sözcüğü için de geçerlidir; Türkçe'deki "upuygun" sözcüğü, İngilizce'deki "proper" sözcüğünün değil "adequat" sözcüğünün karşılığıdır. Bunların dışında, "reformed" sözcüğünün bazen "reformist" (s. 14) bazen de "reform" (s. 213); yine "neutralism" sözcüğünün bazen "tarafsızlıkçılık" (s. 25) bazen de "tarafsızlık" (s. 29) şeklinde karşılandığı görülmektedir. Bir sonraki baskıda bu ve benzeri küçük hataların giderilmesi durumunda, çevirinin kusursuz bir örnek olacağı kanaatindeyim.

Nebi Mehdiyev*

Tarımsız Ahlak?

Walter Sinnott-Armstrong (çev. Attila Tuygan)

İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, 128 sayfa.

Eser, genel itibarıyla, Tanrı inancına dayanmayan bir ahlâkın imkânını tartışmaktadır. Amerikalı Filozof Walter Sinnott-Armstrong'un temel iddiası, ahlâkın herhangi bir dine dayanmaksızın bağımsız bir şekilde tesis edilebilirliğidir. Müellife göre, ahlâkın bir dine dayanmadan var olamayacağını kabul etmek, son derece yanlış bir tavidir ve ne yazık ki bu yanlış tutum içinde sadece teistler değil, daha vahim bir durum olarak ateistler ve agnostikler de yer almaktadır. Böylece ateist ve agnostikler dolayısıyla ahlâki din ile özdeşleştirmiş, bir anlamda dine dayanmayan bir ahlâkın imkânını yadsımış olmaktadır. Sinnott-Armstrong, ateistlerin bir Tanrı'nın nâmevcüdiyeti veya Tanrı'nın ölümü durumunda ahlâki değer ve hükümlerin nesnel olmaktan çıkıp öznel bir niteliğe bürüneceğini savunmalarının

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

mahzurları üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde teistler de ateistlerin öznel bir ahlâk anlayışını benimsemeleri dolayısıyla ahlâk yoksunu olduklarını iddia etmektedirler. Esasen her iki yaklaşımı da hatalı bulan müellif, bu çerçevede birtakım sorunsalları da tartışmıştır: Ateizm; ahlâkî değer, kural ve vazifelerin inkârı demek olan nihilizmi doğurur mu? Bir dine inanmadan da ahlâklı olunamaz mı? Sinnott-Armstrong’a göre, “Tanrı öldüyse her şey mubahtır” söylemi, Tanrı’ya olan inançtan ziyade, Tanrı’nın durumu hakkındadır. Ayrıca hangi eylemlerin yapılması veya yapılmaması gerektiğini belirtmekten ziyade, bütün eylemlere izin verildiğini ifade etmektedir. Bu açıdan eser “Tanrı öldüyse her şey mubahtır” sloganına bir reddiye niteliği de taşımaktadır.

Yazara göre teist ve ateistler arasında aşılması neredeyse imkânsız kalın duvarlar örülmüştür. Bunu ispatlamak için yazarın sorduğu en temel sorulardan biri -eserin de bir bölümünün başlığını teşkil eden- “Bir Ateistle Evlenir misiniz?” sorusudur. Ona göre, bu soruya hem teistler hem de ateistler olumsuz cevap vermektedir. Çünkü bir yandan teistler ateistlerin ahlâklı olabileceğine inanmaz ve itimat etmezler, öte yandan ateistler de inanç sahibi olmalarından ötürü teistleri bağnaz ve geri bulmaktadır. Elbette evlilik mevzubahis olduğunda pek çok insan buna mesafeli yaklaşacaktır. Yazara göre, aynı peşin hüküm söz gelimi seçimlerde ateistlere oy verilmemesinde veya bir iş başvurusunda onların kabul edilmemelerinde de görülmektedir. Bu şartlar altında ateistlere pek şans tanınmamaktadır.

Müellif, dinin ahlâklılık üzerinde herhangi bir müspet katkısının olmadığını, öte taraftan ateizmin de peşinen ahlâksızlığa yol açmayacağını ortaya koyma gayretindedir. Bunun için eser, dine dayanan ahlâkın birtakım tenakuzları barındırdığını iddia etmektedir. Söz gelimi, Kitâb-ı Mukaddes’e göre Tanrı’ya inanmamak, gayriahlâkî bir fiildir ve bağışlanması muhaldir. Buna mukabil teistler, cinayet ve tecavüz gibi ağır suçların bağışlanabilir olduğunu kabul etmektedir. Yazar, bir yandan bunu tenkit ederken bir yandan da Tanrı’nın varlığının reddinin ahlâksızlık sayılamayacağını seküler bir şekilde temellendirmektedir (s. 25-27). Ona göre, teist bir insan ahlâksız, aynı şekilde ateist bir insan da ahlâklı olabilir. Hem teistler hem de ateistler insandırlar ve bunlar arasında iyi insanlar olabileceği gibi kötüler de bulunabilir. Ahlâk yoksunu ateistler, ateist bir ahlâkın olabilirliğini gölgelememelidir; bu, tıpkı ahlâk yoksunu teistlerin varlığının olabilirliği gibi bir durumdur. Teistler de ateistler de insandır; kaçınılmaz olarak bazıları ahlâklı bazıları da ahlâksız olacaktır (s. 31-35). Müellif ateistlere de seslenir: Ateistlerin de ahlâklı olabileceğini göstermek tamamen biz ateistlere bağlıdır. Biz ahlâklı olursak, insanlar ateizmin ahlâksızlık olmadığını göreceklerdir.

Tatbik açısından, dinin ahlâk üzerinde herhangi bir tesirinin olmadığına da işaret eden Sinnott-Armstrong'a göre, söz gelimi hastanenin etik kurulunda karar alınma safhasında doktorlar arasındaki fikir teatilerinde hiç kimse Kutsal Kitap'a atıf yapmamaktadır. Demek ki, Kutsal Kitap olmadan da insanlar ahlâkî hükümlere varabilmektedir. Ayrıca teistik ahlâkın başka bir müşkülü de şudur ki, ahlâkî emirleri buyuran Tanrı, insandan tamamen farklı bir varlıktır. Bu cihetten onun cezalandırıcılığının insan için rol-model teşkil ettiğinin savunulması ahlâklılık için sıkıntı doğurur. İşte bu nedenden ötürü, Tanrı için iyi olan bir şey, insan için iyi olmayabilir (s. 108-110). Buna binaen yazar, ahlâklılığın Tanrı inancından bağımsız olduğunu ve ahlâkın inançtan müstakil bir mesele olarak ele alınması gerektiğini sıkça vurgulamaktadır.

Bu savı desteklemek için Sinnott-Armstrong, birtakım istatistiklerden hareket eder. Ona göre, karşılıklı ithamlar yerine, teizmi ve ateizmi değerlendirmek için gerekli olan şey, istatistiklerdir. Söz konusu istatistikler, inançlı insanların nüfusun kâhir ekseriyetini oluşturduğu ülkelerdeki suç oranlarının seküler ülkelere nispetle daha fazla olduğunu göstermektedir. Yine o, şunu söylemekten de imtina etmez: Ateizm veya dinin ahlâksızlıkla ilişkisine dair araştırmaların pek çoğu, esas itibarıyla güvenilir değildir. Araştırmalar doğruysa, bunlardan çıkan neticeye göre, dindarlar daha fazla hayırsever, ateistler de daha az peşin hükümlüdür. Buradan hareketle eser, her iki grubun da birbirinden karşılıklı olarak öğrenebileceği kıymet hükümleri olduğunu (s. 51) ortaya koymakta ve buna istinaden bir anlamda araya duvar örülmesinin hiç kimseye fayda getirmeyeceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ateistler dindarlardan hayırseverliği, dindarlar da ateistlerden hoşgörülü olmayı öğrenebilir. Şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Günümüzde ahlâka ilişkin meseleler ne sadece teistleri ne de sadece ateistleri ilgilendirmektedir. Bu sorunlar tam mânasıyla küreseldir ve şayet ateist ahlâk, çözüm bekleyen etik sorunlar için bir çıkar yol geliştirirse, teistlerin de bu çözüme katkıda bulunacakları ve bunu destekleyecekleri su götürmez bir hakikattir.

Teistik ahlâk gibi Altın Kural da, Sinnott-Armstrong'un tenkitlerinden nasibini almıştır. Yazar, Altın Kural'ı "Bir insanın bana bir milyon dolar vermesini istiyorum, o hâlde ben de ona bir milyon dolar vermeliyim" şeklindeki misalden hareketle eleştirmektedir. Benzer şekilde bir hâkim, suçlunun cezasını karara bağlarken, kendisine böyle bir ceza verilmesini istemediği için, Altın Kural gereği suçluyu salıvermesi gerekmektedir. Fakat müellifin bu konuda dikkatinden kaçan husus şudur: Suçlu mahkeme önüne daha evvelden Altın Kural'ı ihlâl ettiği için çıkmıştır. Yazar bir yandan kişinin başkasına sebepsiz yere vurmasını ahlâk dışı sayarken (s. 59-60), öte yandan da Altın Kural'ı tenkit etmiş olmakla kendisiyle çelişmektedir.

Ne dinî ahlâkı ne de Altın Kural'ı kabul eden müellif, bir fiilin kötü oluşunu seküler bir zeminde temellendirmek için “zarar” kavramına müracaat eder: Şayet bir eylemin başkalarına zararı dokunuyorsa, o eylem gayriahlâkidir. Başkasına karşı ifâ edilen fiilde empati ve nesnellik şarttır. Kişinin kendisine zarar vermesi ise gayriahlâkî değil, ancak gayriahlâkî bir hareket olarak görülmelidir (s. 59). Kişinin kendisine verdiği zararın gayriahlâkîliği konusundaki dilemmayı görmek, okuyucu açısından zor olmasa gerektir. Çünkü ahlâk, kişinin kendisinden başlamak suretiyle diğer bütün varlıklara ilişkin geniş bir eylem alanını tazammun etmektedir. Başka bir açıdan da, teolojik yaklaşıma göre, nasıl ki her şey Tanrı'ya aittir; şu halde Tanrı'ya ait bir varlık olarak insan da Tanrı'nın yapmayı yasakladığı bir fiili kendisine karşı tatbik etmesi neticesinde gayriahlâkî davranmış olacaktır. Bu cihetten bakıldığında, insanın kendisine karşı verdiği zararlar da ahlâkî bir mahiyet kazanmış olmaktadır.

Son olarak eserde “Bir ateist ne yapmalı?” sorusuna da cevap aranmaktadır. Buna göre, söz gelimi Christopher Hitchens gibi yazarlar “Din her şeyi zehirliyor” biçiminde bir cümle kaleme aldıkları vakit, ateistler buna alkış tutmak veya sessizce geçiştirmek yerine, böylesi tutumları tenkit etmeyi bilmelidir. Yine ateistler, kendi içlerindeki aşırılıklar karşısında hakkaniyetli davranırlarsa, teistler de dinin aşırılıkları karşısında bu şekilde davranmayı öğreneceklerdir (s. 121). Yazara göre bir başka mesele de şudur: Gerek ateistler gerekse agnostikler hangi noktalarda eksiklikle mâlûl olduklarını da bilmelidirler. Söz gelimi ateizm, dinin insanlara sunduğu güven duygusunu, başka bir ifadeyle insanların hummalı bir şekilde cevabını aradıkları nihâî soruların karşılığını, dinde söz konusu olduğu gibi aynı kesinlikle veremez. Elbette ki ateistler bu cevapları veremiyor olsa da, bu durum Tanrı'nın varsayılmasını gerektirmez. Yine ateist ve agnostiklerde bulunan bir noksanlık, kendi aralarında bir toplumsal dayanışmanın bulunmamasıdır. İnananlar, daha fazla insanın kendi inançlarını benimsemesini ister ve bunun için çaba sarfederler. Oysa ateistler için aynı durum söz konusu değildir. Buna ilâve olarak ateistlerin birtakım hayır işleri konusunda da inananlardan öğreneceği şeyler bulunmaktadır. Aslında bu hususlarda Tanrı'ya inanç duymaksızın da pek çok iş yapılabilir. Gerekli olan şey, sadece neyin nasıl yapılması gerektiğini bilmektir. Sinnott-Armstrong, şunu ilâve etmekten geri durmaz: Teist ve ateist, hepimiz aynı geminin yolcularıyız ve bunu da hatırdan çıkarmamalıyız.

Eseri ana hatlarıyla değerlendirdiğimizde, öncelikle ahlâkın ateizm üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunduğunu ve teistik ahlâkî belli noktalarda tenkit ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, eser bir mânada teistlerle ateistlerin, karşılıklı saygı ve anlayış çerçevesinde, bir arada yaşamaları ve ahlâklılıkla ilgili fikir alışverişi içerisinde olmaları gerektiğine dair bir çerçeve de ortaya koymaktadır. Öte taraftan sürekli olarak dinî ahlâka temas edilmesi, kaçınılmaz

olarak okuyucuyu, “Ahlâkın ateist yorumu, dinî ahlâka bu kadar atıfta bulunmadan temellendirilemez miydi?” sorusunu sormaya sevk etmektedir. Esasen, teistik ahlâk görüşleri nasıl ki ateist ahlâk görüşlerinden bağımsız bir temellendirme yapıyorsa, ateist ahlâk kuramının da teistik görüş ve kuramlara cevap yetiştirme kaygısı duymaksızın sırf ahlâklılık için ahlâk meselesini gaye edinmelidir. Başka bir ifâdeyle, dinî ahlâkı savunanlar, görüşlerini temellendirmede kendi kaynaklarına müracaat ederken, entelektüel bir gerginlik içinde bulunmamaktadır. Aynı bakış açısı ve ilme yaraşır bir sükûnet hali ateist ahlâkın tesisinde de söz konusu olmalıdır. Bu kaygı hali pek çok eserde görülmektedir ve kanaatimizce artık değiştirilmesi gereken bir usul hatasıdır. Ayrıca ateist ahlâk görüşlerinin, Tanrı’ya ve Tanrı’ya inananlara karşı duyulan öfke ve tepkiden sıyrılarak teorilerini bu âdetâ “ergin olmayış durumundan” âzâde bir şekilde ortaya koymaları daha isabetli ve ilmî olacaktır. Kısacası, kitabın başlığını nazarı itibara aldığımız vakit, sorusu eserin bel kemiğini “Ateist bir ahlâk nasıl temellendirilebilir?” oluşturmalydı, diyebiliriz.

Kitapla ilgili birkaç hususa daha dikkat çekilmesi gerekiyor. Bunların ilki başlıkla ilgilidir. Eserin orijinal ismi **Morality Without God?**, ifâdesi Dostoyevski’deki “Without God, anything is permitted” (Tanrı yoksa, her şey serbesttir) ünlü deyişindeki “Without God” ifadesine bir gönderme niteliği de taşımaktadır. Bunun yanı sıra asıl dikkate şâyân husus, eserin ileri sürmüş olduğu savı vurgulamak için “~~Without God?~~” ifadesinin üzeri çizilmiş olmasıdır. Zira müellif herhangi bir Tanrı’nın varlığına inanmaksızın da ahlâklılığın ve ahlâklı insanların olabileceğini savunmaktadır. Ne var ki başlığın çevirisinde ince bir ayrıntı dikkatten kaçmıştır: Orijinal başlıkta soru işaretinin (?) de üzeri çizilidir ve burada müellif okuyucuya, Tanrı’ya inanmaksızın ahlâklı bir insan olunabileceğine dair şüpheleri izale etmeye yönelik imalı bir mesaj vermektedir. Başka bir ifadeyle, Sinnott-Armsrong başlıkta Tanrısız ahlâkın mevcudiyetinden asla kuşku duyulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. İşte bu ince teferruat, başlığın dilimize aktarılmasında gözden kaçırılmıştır. Eserin başlığı dilimize “~~Tanrısız~~ Ahlâk?” şeklinde aktarılmış olsaydı, öyle görünüyordu ki müellifin meramı okuyucu tarafından daha kolay fark edilebilirdi. Bundan başka, bir eserin olmazsa olmaz bölümü “İçindekiler” kısmıdır ki, bu sayede kitabın muhtevası hakkında okuyucunun ilk elde bir fikir edinmesi kolaylaşmaktadır. Fakat kitabın aslında “Contents” mevcut olmasına rağmen çevirinin ne yazık ki bir “İçindekiler” bölümü bulunmamaktadır. Ayrıca künye bilgileri kapsamında, tercümesi yapılan eserin hangi yayınevi tarafından kaç yılında neşredildiğinin belirtilmemiş olması da bir eksiklik sayılabilir.

Rabia Soyucak*

* Yrd. Doç. Dr. Üsküdar Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü.

Vefeyât Obituary

Hasan Charles Le Gai Eaton (1921-2010)

Charles (Hasan Abdülhakim) Le Gai Eaton, İngiliz anne ve babanın çocuğu olarak İsviçre'nin Lozan şehrinde dünyaya geldi. Annesi tarafından agnostik olarak yetiştirilen ve sıra dışı bir çocukluk geçiren Eaton, ortaöğrenimini İngiltere'nin en prestijli özel okullarından biri olan Charterhouse'da (Surrey) yaptı. Cambridge Üniversitesi'ne bağlı King's College'da iki yıl tarih okuduktan sonra askerî eğitim için The Royal Military College'a devam etti. İngiliz felsefi roman yazarı Leo Myers'la yazışıp görüştüğü bu dönemde, asıl ilgi alanı felsefe ve edebiyatın yanı sıra Myers'ın tavsiyesiyle okumaya başladığı Doğu dinleri, bilhassa Vedanta öğretisi idi. Eaton, çok sonra müslüman oluş hikâyesini anlattığı bir yazısında¹ birlik fikrini vurgulayan Vedanta'nın kendisine İslâm yolunu açan temel unsur olduğunu söyleyecektir. Başta Guénon olmak üzere Tradisyonalist ekol mensuplarının görüşlerinden ve modern çağa yönelik çok etkilendiği eleştirilerinden de bu sırada haberdar oldu. Askeriyeden ayrıldıktan sonra geçimini sağlamak için Londra'da yönetmen yardımcısı ve aktör olarak çalıştı. 1944'te yaptığı ve fazla uzun sürmeyen ilk evliliğinden Leo adını verdiği (Myers'ın anısına) bir oğlu oldu. Bu dönemde Doğu dinleri ve Batı düşüncesi üzerine yazdığı yazıları, daha sonra ünlü şair ve yayıncı TS Eliot tarafından *The Richest Vein: Eastern Tradition and Modern Thought* adıyla yayımlandı (1949). Kısa bir süre Jamaika'da yaşadıkdan sonra İngiltere'ye döndü ve Kahire Üniversitesi'nde İngiliz edebiyatı hocalığı yapmak üzere bir yıllığına Mısır'a gitti. Burada, bir diğer önemli

1 <http://www.islamreligion.com/articles/166/viewall/>

İngiliz mühtedi Martin (Ebubekir Sirâceddin) Lings'le ve onun sayesinde sûfi düşünceyle tanıştı. 1951 yılında Lings'in evinde şehâdet getirerek Müslümanlığa ilk adımını attı. Fakat bu dönemde henüz tam olarak İslâmî bir hayat yaşamaya başlamamış olan Eaton, tekrar Jamaika'ya giderek burada öğretmen ve gazeteci olarak çalıştı. 1954'te İngiltere'ye döndü ve 1956'da Jamaikalı bir ressam ile ikinci evliliğini yaptı; bu evlilikten de ikisi kız biri erkek üç çocuğu oldu. 1959'da İngiliz Dışişleri görevlisi olarak ailesiyle birlikte Jamaika'ya yerleşti. Bu dönem Eaton için İslâmî bir hayatın da başlangıcı oldu. 1964'te Medres'te (Hindistan), daha sonra Gana ve Trinidad'da diplomat olarak görev yaptı. 1974'te temelli olarak İngiltere'ye döndü ve burada yeniden görüşmeye başladığı Lings aracılığıyla Aleviyye tarikatına girdi.

1977'de Dışişleri'nden erken emekliye ayrıldıktan sonra tamamen İslâmî faaliyetlere yoğunlaşan Eaton'ın, müslüman yazar olarak adını duyuracağı ikinci kitabı *King of the Castle: Choice and Responsibility in the Modern World*² aynı yıl yayımlandı. 1978'de Londra İslâm Kültür Merkezi müdürlüğüne getirilen Şeyh Zeki Bedevî'nin daveti üzerine, danışmanlık ve merkez tarafından çıkarılan *The Islamic Quarterly* dergisinin editörlüğü görevlerini yürütmeye başladı ve 22 yıl boyunca bu hizmeti sürdürdü. İslâm üzerine İngilizce yazılmış en iyi kitaplardan biri kabul edilen ve birçok dile çevrilen üçüncü kitabı *Islam and the Destiny of Man*³ 1985'te, kendi dinî tecrübesinden hareketle İslâm'ın zikrullah üzerine kurulu hayat tasavvurunu anlattığı bir diğer önemli kitabı ve bir nevi "mânevî otobiyografisi" kabul edilen *Remembering God: Reflections on Islam*⁴ 2000'de, İslâm'a dönmeden önceki eksantrik hayatını ve başta hakikat ve aidiyet arayışı olmak üzere, kendisini İslâm'a götüren sebepleri anlattığı "profan otobiyografisi" *A Bad Beginning and the Path to Islam* ise 2010'da vefatından birkaç hafta önce yayımlandı.

Sûfi geleneğe ve Tradisyonalist ekole mensup entelektüel kimliğiyle 20. yüzyılın en önemli müslüman düşünür ve yazarlarından biri ve bir müslüman beyefendisi olan Eaton, İslâm'ın doğru anlaşılmasına mâtuf yazı ve konferanslarıyla hem Batı'daki ön yargı ve yanlış algıları gidermeye hem de müslüman cemahtaki radikal (Vehhâbî) eğilimlerin yanlışlığını göstermeye çalışmış; aralarında üst düzey isimlerin de bulunduğu birçok İngiliz'in İslâm'ı

2 Gai Eaton, *Kalenin Kralı: Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, çev. Birol Çetinkaya, haz. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000); *Beşerin Kumdan Kaleleri*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000).

3 Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992).

4 Gai Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak [İslâm Üzerine Düşünceler]*, çev. Salime Leyla Gürkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

seçmesinde etkili olmuştur. Amerikalı bazı dostları tarafından “İslâm’ın sesi” olarak tanımlanan Eaton, Britanya müslüman cemaatinin gelişip güçlenmesini ve Britanya’da İslâm’ın ve müslümanların doğru tanınmasını amaçlayan Britanya Müslüman Konseyi’nin de (1996) kurucuları arasında yer almıştır. Sağlığında her kesimden müslüman ve gayrimüslimle temas halinde bulunan Eaton’ın gerek müslüman olmadan önceki gerekse müslüman olduktan sonraki hayatında edindiği zengin tecrübe ve bilgi birikimi, Seyyid Hüseyin Nasr’ın ifadesiyle, onu “İngilizce yazan günümüz İslâm âlimleri içinde en ileri görüşlü ve aynı zamanda en güçlülerinden biri” kılmıştır (*Tanrı’yı Hatırlamak*, “Takdim”, s. 10). Hakkı verilmiş bir ömrün ardından Hakk’a kavuşan Sidi Hasan Le Gai Eaton’ı rahmetle anarken sözü kendisine bırakıyorum:

İsviçre’de doğmama rağmen, İsviçreli değildim. Annem Fransa’da büyümüştü ve herkesten çok Fransızlar’a muhabbeti vardı; ama ben bir Fransız da değildim. Peki, İngiliz miydim? Hiç İngiliz gibi de hissetmemiştim... Öyleyse ben nereye aittim ya da bir yere ait miydim? Geçmişe dönüp bakınca, yaşadığım bu tuhaf çocukluk tecrübesinin İslâm’ı benimsememde iyi bir hazırlık dönemi oluşturduğunu düşünüyorum. Nerede doğmuş ve hangi ırktan olursa olsun, bir müslümanın anavatanı *Dârü’l-İslâm*’dır. Buradaki ve öteki âlemdeki pasaportu da şu basit iman ikrarından ibarettir: *Lâ ilâhe illallâh*. Müslüman, bu dünyada kendini güvende veya kalıcı hissetmeyendir -ya da hissetmemelidir- ve daima ölümün kendisini yarın yakalayabileceğini hatırında tutmalıdır. Müslüman, bu kırılgan ve geçici dünyaya sağlam köklerle bağlanamaz. Onun kökleri tek Bâki Olan’dadır.⁵

Salime Leyla Gürkan*

5 <http://www.islamreligion.com/articles/166/viewall/>

* Doç. Dr., TDV İSAM.

Sahbân Halîfât (8 Kasım 1943 – 22 Temmuz 2012)

8 Kasım 1943'te Amman yakınlarındaki Salt şehrinde dünyaya gelen Sahbân Halîfât, liseyi 1962'de bitirdi. Şam'da felsefe dalında lisans eğitimi aldıktan sonra, psikoloji yüksek lisansını ve felsefe doktora eğitimi Kahire Üniversitesi'nde tamamladı. 1962'de kurulan Ürdün Üniversitesi'nin Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü'nde 1978'den emekliliğine kadar çalıştı.

Sahbân Halîfât'ı Eylül 2006'da tanıdım. Kendisiyle görüştüğümüz bu ilk ziyarette Türkiye'den götürdüğüm selâmları iletmemin yanı sıra bir röportaj sözü alıp yanından ayrıldım. 13 Haziran 2007'deki son ziyaretim esnasında gerçekleştirdiğim röportaj ise *Kutadgubilig* (sy. XII, [2007]) dergisinde yayımlandı. Görüştüğümde edindiğim izlenim; titiz, çalışkan, gelecekte ümitli bir ilim adamı olduğu yönündeydi. Sigaraya olan aşırı bağımlılığı, vefatının zâhirî sebepleri arasındaydı. İyi bir eğitimci ve araştırmacı olan Sahbân Halîfât, düşünmeye ve değişime inanmış; akademik ve insanî davranışlarıyla örnek bir şahsiyetti. Vefatı üzerine düzenlenen anma toplantılarında öğrencileri onu "bilgiyi, değerleri ve ahlâkı öğreten bir ilim adamı" olarak tanıtmışlardır. Zira ona göre medeniyeti oluşturan ilim ve kültürdür; ilim, teoriden öteye geçemez, insana asıl faydayı sağlayacak ve kalıcı olan kültürdür.

Akademik anlamda pek çok çalışması bulunan Sahbân Halîfât'ın hakemli dergilerde yer almış elli beşin üzerinde makalesi, on sekiz çevirisi, edebiyatla ilgili ondan fazla araştırması ve yedi sosyoloji / tarih çalışması

yayımlanmıştır. Tıp ve eczacılık tarihine dair henüz yayımlanmamış çalışmaları olduğu bilinmektedir. İçinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarını dik-kate olarak çalışma alanlarını belirleyen Halîfât, genel olarak toplumun iki şeye ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu: İlki felsefe geleneğimize eleştirel bir bakışla yaklaşabilmektir. Bu, çok sayıdaki klasik metnin ilmî ve eleştirel tahkiki yapılmaksızın gerçekleşemeyecek bir husustur. Bu nedenle o, Fârâbî, Âmirî ve İbn Hindû'nun eserlerinin ilmî neşrini gerçekleştirerek ilk ihtiyacı karşılamak için elinden geleni yaptı. İkincisi ise Batı düşüncesinin klasik fikrî-felsefî eserlerinin Doğu dillerine tercümesidir. Zira ona göre felsefe alanında daha çok emek ortaya koymuş olan Batı felsefesi, ciddi bir şekilde değerlendirilmelidir. Bu amaçla Halîfât zamanının büyük bir bölümünü geleneğe ayırarak Aristo'nun bazı eserlerinin tahlilini yaptı. Çalışmalarından en sonuncusu ise Ürdün Üniversitesi tarafından üç cilt olarak yayımlanan *Menhecû't-tahlîlî'l-lugaviyyî'l-mantikî fî fikrî'l-Arabiyyî'l-İslâmî: en-Nazariyye ve't-tatbîk*'tir. Son görüşmemizde "Din düşüncesinin toplumda yükselişi" konulu yeni bir proje üzerinde çalışıyordu. Din düşüncesinin gelişmesi takriben dört bin yıldan beri var olan bir olgudur ve onun bu çalışması on iki dini içerecek şekilde dinî nasların kritiğini yapma, onları karşılaştırma, gelişim aşamalarını ve daha sonra ahlâk nazariyesi veya din topluluklarında ahlâk nizamını ve nihayetinde bu dinlerin kâinat tasavvurlarını iki üç yıl içerisinde ortaya koymayı hedefliyordu ve bildiğimiz kadarıyla henüz neşredilmedi.

İslâm felsefesinin tarih sahnesinde birden fazla rol üstlendiğine inanan Halîfât'a göre kelâm, akîdenin metoduyla akli deliller kullanarak dini savunurken, felsefe salt akli delilleri kullanarak meseleyi ele almaktaydı. O bu düşüncesini temellendirmek için İbn Rüşd'den istifade ederek onun *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki şu cümlesine dayanıyordu: "Eğer filozofun düşünceleri İslâm toplumu için bir tehlike oluşturuyorsa durması gerekir." Çünkü Halîfât'a göre felsefenin görevi yıkmak değildir, filozofun düşünceleri topluma zarar verecek seviyeye ulaştığında bu, kabul edilemeyecek bir durumdur ve üzerinde çalıştığı alanın yani İslâm felsefesinin ve filozofunun rolü sınırsız değildir. Günümüzde ilimlerin felsefeden ayrılarak kendi disiplinlerini oluşturmuş olmaları, felsefenin rolünü ortadan kaldırmaz. Yine burada ilimlerin üzerine konuşmadığı alanlar da söz konusudur ve dinler, metafizik, estetik ve ahlâk problemleri bunlar arasındadır.

Halîfât'a göre düşünce, metodolojik ilkeler olmaksızın sunulamaz. Beşerin en büyük ve gerekli düşüncesi metod düşüncesidir. Matematik'in metodu Mısır ve Mâverâünnehir'de, tarih ilminin metodu müslüman Araçlar'ın elinde gelişti ki, bu konuda İbn Haldûn herkesçe mâlûmdur. Fıkıh usulü

ise “mantikî ve dilsel analiz metodunu” tamamladı. Günümüzde Avrupa ve Amerika’da yaygın bir tartışma sahası olan mantikî ve dilsel analiz metodunun aslında müslümanların elinde oluştuğuna inanarak kaleme aldığı üç ciltlik çalışması için şöyle söylüyordu: “Mantikî ve dilsel analiz metodunu biz bulduk ve fıkha, fıkıh usulüne, ilm-i kelâma ve felsefeye uyguladık; üstelik bunu Batı’dan yüzlerce yıl önce yaptık ve siz (Batı) bunu kendinize aktardınız”. O, Batı oryantalizminin Doğu’da ilmî bir gelişme olmadığı yönündeki düşünme biçimine kökten karşı çıkmaktaydı. Oryentalist düşünce tasavvuru ne kadar kötülük varsa hepsini Doğu’nun üzerine yıktı. Kadîm dönemde İslâm felsefesi gelişme gösterdiğinde Batı düşüncesi geri kalmıştı. Sözü Halîfât’a bırakalım:

“Sonra Batı uyanmaya ve İslâm felsefesini önemsemeye başladı. Lâkin bu ilmî bir ihtimamdan çok pragmatik faydaya dönüktü. Halbuki müslümanlar Yunan felsefesini ilmî ve samimi bir şekilde önemsemişlerdi. Batı’ya gelince, onlar İslâm’a karşı koyma ve misyonerlik faaliyetlerini geliştirme niyetiyle İslâm araştırmalarına yöneldiler. Papa’nın daveti de bu yönde idi ve fakülteler kurulması, bazı üniversitelere Doğu dilleri ve şarkiyat kürsülerinin açılması da bununla alâkalıdır. Şu halde şarkiyatçılığın, sömürgecilik ve misyonerlik maksadıyla yaygınlaştığını söyleyebiliriz. Bu aşamada Osmanlı Devleti çözülmeye ve gerilemeye başladı. Bu dönemde şarkiyatçılar yazma eserleri araştırıyor ve ‘istedikleri’ gibi tahkik ediyorlardı. Şarkiyatçılık bu anlamda lider konumdaydı. Dikkat ederseniz nezih bir ilmî çalışma diyemiyorum, ‘istedikleri’ gibi diyorum. Bazen güzel çalışmalar da yapıyordu. Bununla beraber, çoğu zaman aksi durum söz konusuydu. Fakat yirminci yüzyılla ve Arap devletlerinin uyanışıyla birlikte yeni nesil araştırmacılar görülmeye başlandı. Bu araştırmacılar İslâm düşüncesine dair metinlerin araştırma ve tahkik sorumluluğunu üstlenerek Arapça’ya vukufiyetleriyle ciddi ilmî tahkikler yaptılar. Çok sayıda çalışma ortaya kondu ve bunlar yeniden İslâm felsefesi tarihi yazımı için önemli bir kaynak oldu. Müslüman filozoflardan hakkında bilgi sahibi olmadığımız yeni isimler ortaya çıkmaya başladı. Bununla birlikte, XIX. yüzyılda Lübnan’da hıristiyan âlimler, İslâmî yazma eserlerin orijinalitesini bozma işine giriştiler. Şiirlerdeki kelimeleri değiştirerek onların yerlerine yaygın İsevî terminolojiyi yerleştirdiler. İslâm dini, bu şiirler vasıtasıyla nakledilmekteydi. Fakat yeni nesil araştırmacılar, yazma eserlere yöneldiler ve bu ilmî sahteciliği açığa çıkardılar. Felsefe tarihiyle ya da İslâm düşüncesiyle ilgilenen herkes Batılı araştırmacıların çalışmaları yerine, İslâm dünyasında dikkatli ve ciddi araştırmacıların elinde şekillenen çalışmalara önem vermeye başlamalıdır. Artık bugün işini ciddi yapan yeni nesil İslâm düşüncesi araştırmacıları

çağdaş oryantalistlerin çalışmalarını eleştirebilecek ve zayıf noktaları ortaya koyabilecek birikime sahiptir. Öyle inanıyorum ki, yöntem daima konunun tabiatıyla uyum göstermek zorundadır. Meselâ, değişme olgusunu idrak etme ve geçmişle gelecek arasında bir bağ kurma anlamında tarih metodolojisi bize yardımcı olur. Fakat bunu şuurlu ve ihtiyatlı kullanmak durumundayız. Şu halde başka bir yöntem kullanmak zorundayız. Örneğin, bu noktada mantıksal ve dilsel analiz metodu kullanılabilir. İslâm felsefesinin, kelâmının ve Arap dilinin gelişim aşamalarını bu yöntemi bilmeksizin anlamak mümkün değildir. Tarih metodolojisi, bazı gelişmeleri algılamaya yardımcı olsa da, bunların tam anlamıyla kavranmasına yardımcı olması mümkün değildir. Bu noktada başka bir yöntem başvurmak zorunluluğu doğar. Yine meselâ, bazen analiz (tefkik) yöntemini kullanıyoruz. Bir fikri çözümleyip unsurlarına ayırdığımızda, önceki prensiplerinden daha fazlasına sahip olduğu görülebilir. Yine bir başka yöntem, ‘karşılaştırma’dır (mukârene) ki İslâm araştırmalarında oryantalistlerin çokça başvurduğu bir yöntemdir ve bizim de dinler tarihinde kullanmak zorunda olduğumuz bir metottur. Bu yöntem kabul edildiği sürece, bizim de onların dinlerini aynı yöntemi kullanarak araştırmamız gerekir. Sonuç olarak bir tek yöntem tavsiye edilemez; ancak diyorum ki, araştırmacının konusu doğrultusunda onunla uyumlu olan bir yöntemi belirlemek en doğru olanıdır. Biz yöntemin kulu değiliz; insan eliyle inşa edilmiş yöntem, konuyu kavramak için bize yardımcı olmak bakımından mühimdir. Yani yöntem, yoruma kapalı dinî bir nass değildir. Hatta din bile yoruma açıkken, yöntemi mutlaklaştırmak doğru değildir kanaatindeyim. Genç araştırmacılara biri dile, diğeri yöntemle bağlı iki şeyi tavsiye ediyorum. Dille ilgili şunu söyleyebilirim ki, İslâm düşüncesinin Arapça’yı derinliğine gramer, mâna ve bütün yönleriyle bilmeksizin anlaşılması mümkün değildir. Tarihimizde ortaya çıkan nevhur fırkaların temel nedeni, bilerek ya da bilmeyerek metinlerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Arapça’nın yanı sıra bir yabancı dil de çok iyi seviyede öğrenilmelidir. Âdil olmak durumundayız; Batı’da yapılan çalışmaları çok iyi okumalıyız hatta ilk elden onların yazdıklarını okumalı ve muhababımızı tanımalıyız. Böylece tam anlamıyla ciddi bir tartışma ortaya çıkmalı. Bizler gerçek talebeleriz, hakikatin üstünü örten talebeler değiliz. Hikmet müminin yitik malıdır. Onu nerede bulursak almamızdır. Yöntemle ilgili olarak ise şunları eklemek isterim: Genç araştırmacılar doğru olan yöntemden asla vazgeçmesinler. Doğru olan yöntemden uzak olan herhangi bir araştırma ya da kitabın kıymeti yoktur; sahih olan yöntem mutlaka etkisini bırakacaktır.”¹

1 Cahid Şenel, “Sahbân Halifât: Dil, Yöntem ve Sabır”, *Kutadgubilig*, 12 (2007), s. 315-20.

Yeni nesle çok çalışma ve tecrübe gerektiren ilim yolunda sabır tavsiye eden Sahbân Halifât'a Allah'tan rahmet diliyoruz. Eserlerinden birkaçını ise şöyle sıralayabiliriz: *Mâkâlâtü Yahyâ b. Adî; İbn Hindü sîretühû, ârâühü'l-felsefiyye, müellefâtühû: Dirâse ve nüsûs; Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye: Dirâse ve nüsûs; Menhecû't-tahlîlî'l-lugavî-mantikî fî fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmî: en-Nazariyye ve't-tatbîk; ed-Dîmokrâtiyye fi'l-Ürdün: Siyâkuha'd-düvelî ve şürûtüha'l-mevzûiyye.*

Cahid Şenel*

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında Türkçe öz eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar/Süreli Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Turkish Journal of Islamic Studies), a biannual publication of the Centre for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are double-blind and peer-reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr (Yayınlar/Süreli Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

