

“İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim”

Alparslan Açıkgenç / İSAM Yayınları. İstanbul 2006. 176 s.

Faruk BEŞER*

Yazarı bilgi felsefesine ve İslam’da bilgiye dair eserleriyle tanıyoruz. Hatta o bu konuda Türkiye’de bihakkın ilk akla gelen isimlerden birisi. Fatih Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı olarak görev yapıyor.

Tanıtacağımız kitabın, yer yer iddialı çıkışlar içerse de, konuyla ilgilenenlere topluca ve ilk bilgileri veren bir el kitabı olma gibi bir hedefinin olduğu anlaşılıyor. Dinin mahiyeti ile ilgili girişin, daha derin tahliller içermesini beklemek elbette hakkımız değil. Çünkü burası sadece bir geçiş.

Bilimin mahiyeti ile ilgili olarak yazarın hemen her çalışmasında aşına olduğumuz şu tespiti yer alıyor: “Bilimin tanımlanması için dört temel unsur vardır: 1. Konu, 2. Yöntem, 3. Nazariyeler bütünlüğü, 4. Bilgi birikimi. (s.19). Buna göre bilginin tanımını şöyle yapıyor:

“Açık seçik tanımlanmış bir konu etrafında, belli bir yöntemle elde edilen nazariyeler bütünlüğünün bilimsel bilinç sayesinde adlandırılması ile oluşan düzenli bilgi kümesine bilim denir”. (s. 20)

Tanımın ne demek istediği zor da olsa anlaşılıyor ama eskilerin “efradını cami, ağyarını mani” dedikleri tarzda bakıldığında bu tanıma itiraz da edilebilir. Öncelikle bilimi tanımadan “bilimsel bilinç”in ne olduğunu nasıl bileceğiz? Burada bir totoloji sözkonusu olmaz mı? İkinci olarak, tanıma göre, ortada bir nazariyeler bütünlüğü var, bu bütünlük önce bilimsel bilinç sayesinde adlandırılıyor, bu adlandırma da düzenli bir bilgi kümesi oluşturuyor. İşte bu kümeye bilim deniyor. Burada akla takılan sorular şunlar: Adlandırma bilgi kümesini nasıl oluşturuyor? Bilgi kümesine nasıl bilim deniyor? Bilim bir disiplin olmalı değil mi? Ayrıca “tanımlanmış bir konu” yerine, “belirlenmiş bir konu” demek daha isabetli olmaz mı?

Kitapta daha sonra medeniyetlerin oluşmasında bilimin ve bilimsel sürecin rolü ele alınıyor ki, bu bölüm çok zihin açıcı bir bilgilendirme içeriyor. Medeniyetlerdeki bilimsel sürecin dört aşamadan oluştuğuna vurgu yapılıyor: 1. Belli bir dünya görüşünün oluşması, 2. Bu görüş ekseninde bilgi edinilmesi, 3. Edinilen bilgilerin düzenlenmesi ve nihayet, 4. Düzenlenen bilgilere bir ad verilmesi. (s. 27)

Dünya görüşünün açıklanmasında; “tabii dünya görüşü”, “âlem yapısı”, “âlem tasavvuru”, “zihniyet”, “aydın dünya görüşü”, “bilimsel dünya görüşü” gibi kavramlar üretilir ki, kitabın önemli özelliklerinden birisi de onda, İslam bilgi ve bilim yapısına uygun pek çok yeni kavramın yer almış olmasıdır. Kavramların belli bir konuda zihni ve fikri derinleşme sonunda ortaya çıktığını hesaba katarsak, yazarın kitabını özgün düşüncelerle yazdığı kanaatine varabiliriz. Şu pasajdaki anlatımı buna örnek teşkil eder:

“İnsan aklının bilgi elde ederken devamlı kullandığı bu özelliğe “bütünsellik” diyoruz. Yani oluşan düzenli bilgi kümelerinin bir bütün teşkil ettiğini fark etme, aklımızın bu özelliğine dayanmaktadır. İşte bilimsel sürecin bu aşamasında oluşmaya başlayan bu bütünsellik algılamasına da “bilimsel bilinç” diyoruz”. (s.36)

İslam’ın bilgi geleneğinin “dünya görüşünü”, Kurân’ın daha Mekke’de iken vazettiği öğretiler oluşturur. (s. 38) Âlem hakkındaki bilgiler Kur’ân’dan alındığı gibi, Kur’ân, Allah-Peygamberlik (vahiy)-ahiret üçlüsünü de tek bir hakikat olarak gösterir. (s. 44)

“İslam’ın dünya görüşündeki değer yapısı dinî, ahlakî ve hukuki uygulamaları içerir... Bu yüzden dinden bağımsız bir ahlak felsefesi geliştiren bir düşünür, İslam’da hiç olmamıştır. Aslında ahlak ve din kavramları tamamen iç içe geçmiş olduğundan, İslam dünyagörüşünde ahlak felsefesi de olamaz... Bunun mantıkî sebebi şudur: Fıkıh kavramı dinî içerdiğinden, doğal olarak İslam’ın hem ahlak, hem de hukuk anlayışını sergileyecektir...” (s. 49-50) Ancak s. 67 de hukuk ve ahlak felsefesi otoritesi olarak bilinen İslam alimlerin isimleri sayılırken burada söylenenlerle, en azından ilk bakışta bir çelişkili sezilir gibidir.

Ve “Suffe, ilk İslam düşünce okulu olarak tanımlanabilir” (s. 51)

İkinci Bölüm: İslam Bilgi Geleneğinin Doğuşu (700-1000)

Yazar detaylı bir şema ile İslam’daki bilimsel süreci: 1. Dünya görüşü aşaması, 2. Sorunlar aşaması, 3. Disiplinleşme aşaması, 4. Adlandırma aşaması, 5. Gelişim aşaması, 6. Duraklama aşaması, 7. Çöküş aşaması olarak gösterir. (s. 59). Bu aşamalar bir bakıma birbirinin prensibi ve devamıdır. Dünya görüşü aşaması Kurân ve tevhit eksenlidir. Müslümanların edindikleri dünya görüşü ile varlığı anlamlandırmaları, ardından önce bilgi edinmeleri, sonra bu bilgiyi disipline edip adlandırmaları gelir. İlk halkayı oluşturan sahabeye “düşünür” denmemiş olsa bile, onların âlim olarak isimlendirildikleri bilinmektedir... Henüz bir uzmanlık alanı yoktur ve her türlü bilgi *fıkıh* olarak adlandırılmaktadır... Denebilir ki, Hasan Basrî (110/728) ile birlikte bilgide düşünsel boyut da artık devreye girmiştir. (s. 60-65)

* Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Prof. Dr.)

Burada bir noktayı ilave etmek yerinde olur. Sahabe ve onları izleyen dönemde “*ilim*” denen bilgi türü, Kitaptan ve sünnetten doğrudan alınan bilgidir. Bunların anlaşılmasından doğan bilgi ise daha çok “*fıkıh*” olarak bilinir.

Yöntem ve disiplinleşme aşamasında “önce muhaddis olarak bilinen düşünürler” den söz edilir. (s. 67) Muhaddisler “düşünür” olarak değerlendirilebilir mi? Bunu hadisçilere sormak gerekir. Ama bundan kesin olarak şunu öğrenmiş olabiliriz ki, İslam geleneğinde bir “hadis usulü”nden söz edilmese dahi, yöneme/usule ilişkin ilk çalışmaları hadisçilerin yaptığı kesindir.

Ardından müslümanlar ‘el-cüz’ lâ-yetecezze’ nazariyesi ile fiziğin temelini at-ışlar ve fizik gerçekliği, 1.Cevher, varolan, 2. Araz, 3. Cisimler arasındaki ilişkiler olarak üç kategoride düşünmüşlerdir. (s. 69)

Yazarın önemle vurguladığı hususlardan birisi şudur: İslam bilim geleneği orijinaldir, kendi bütün dinamiklerine sahiptir. Zaten hiçbir bilim geleneği ithal bir gelenekle oluşmaz. Yunan’dan alındığı sanılan İslam felsefe geleneğinde dahi durum böyledir. Yunan felsefesinin İslam düşüncesine hiç etkili olmadığı söylenemez, ama İslam kelamı başlı başına orijinal bir İslam felsefesidir. Hatta Yunan düşüncesinden etkilenme sonucu, Yunan bilim anlayışı İslam bilimine olumsuz yönde etkide bulunmuş ve onu mecrasından çıkarmıştır. (s. 70) İslam felsefesinin adı kelimadır. Batıların zannettiği gibi, “kelam”, “teoloji”, yani “ilahiyat” değildir. İslam dünya görüşü çok iyi anlaşılır ve içindeki bilgi yapısı kavranırsa, zaten İslam düşüncesinde “ilahiyât”ın olmayacağı anlaşılacaktır. (s. 105) “İslam dünya görüşü tarzında felsefe yapma, kelam geleneğidir. Kelam geleneğinde olan filozoflar “felasife” değildirlen. Çünkü bunlar Aristocu değillerdir. O zaman filozof ile Meşşâilîğin temsil ettiği “feylesof” ve onun çoğulu olan “felasife” kelimelerini ayırt etmek gerekir.” (s. 139)

Kitabın konularının seyrine ve hacmine göre düşünürsek, İslam bilim geleneğinde felasifeye bu kadar çok yer verilmesini dengeyi bozucu bir uzatma olarak görebiliriz. Bunun iki amili olsa gerektir: Birincisi, yazarın bilim anlayışına göre felsefenin de bir bilim olması, ikincisi, bu konuların kendisinin asıl ilgi ve bilgi alanı olması sebebiyle buralarda daha rahat at koşturabilmesi. Kaldı ki, felsefe, yazara göre “bir bakıma nazarî dindir; din ise sembolik veya mecazî olarak ifade edilmiş bir felsefedir” (s. 81)

Her bilimin kendine has bir yöntemi vardır ve bütün yöntemlerin hakikati hedeflemede nesnel olması gerekir. Bilimsellik budur (s. 89). Ancak nesnel olmak, batı biliminde olduğu gibi, kendi değerlerini bilim adına bir kenara koymak demek değildir. “O halde, “müslüman fizikçi kimdir?” sorusunun cevabı olarak, “İslam bilim anlayışına göre yetiştirilmiş fizikçidir” diyebiliriz. Yoksa o namazını kılan,

İslam’ın vecibelerini yerine getiren; fakat aynı zamanda Batı bilim anlayışına göre araştırmalar yapan biri değildir.” Çünkü “bilimsel zihniyet İslam dünya görüşünün bilgi yapısını her yönden âlem yapısına bağlamaktadır”. (s. 92)

İslam bilim geleneğinin ilk asrında dinî, siyasî, soyut ve özel ihtisas okulları olmak üzere dört bilimsel eğilim vardır. Bu açıdan muhaddisler ve fukaha dinî eğilimi temsil ederler. Hz. Ali ve Muaviye çatışması, Şia ve Hariciye gibi okulların doğmasına sebep olmuştur. Soyut düşünce felsefeye meyyal düşüncedir. Özel ihtisas okulları için kevnîyat bilimlerinden söz edilebilir ve İslam bilim geleneğinde “tabiat” kavramı yer almadığı için onun yerine “kevn” kökünden gelen “kevnîyât” kavramı vardır. Kevniyât, oluşumlar demektir. Oluşum ise bir oluşturanı gerektirir. İşte bu oluşumların ilk sebebinin incelenmesi kelam geleneğini doğurmuştur. (99) Buna bağlı olarak oluşumların incelenmesi ise daha III. Yüzyılın ortalarında Harizmî ile birlikte astronominin ilk temellerinin atılmasını sağlamış, logaritmayı ortaya çıkarmıştır.

Felsefe ve tasavvuf bilimlerinin yanında fıkıh geleneği de İslam biliminin önemli parçalarından biridir. Ancak yazarın neden bu üç bilim dalıyla yetinip, mesela tefsir geleneğinden söz etmediği, fıkıhta da örnek olarak Serahsî’yi ve onun şarihi olarak da Kutluboğa’yı seçtiği anlaşılmamaktadır.

Ardından İslam bilim geleneğinin Batı’yı etkilemesi ele alınır. “Avrupa’nın Fikrî Gelişimi adlı eserin yazarı Dr. J. W. Draper der ki, tarihin en üzücü şeylerinden biri, Avrupalı yazarların ustaca ve sistemli bir şekilde Batı’nın İslam bilim geleneğinden aldıklarını göz önünden kaldırmaya çalışmalarıdır”.

Ve İslam biliminin duraklamaya başlaması 1500-1800. “Bilimsel faaliyetler, temel şartlarının ortadan kalkmaya yüz tutması neticesinde önce durağanlaşmış, sonra da çökmüştür”. (s. 123) “Bilimsel ilerleme için bilimsel şartlar mevcut olmalıdır. Ancak bu şartları da doğuran asıl bağlamsal şart “ahlak”tır”. (s. 10) Buradan hareketle İslam medeniyetinde ahlakın zayıflamaya yüz tuttuğu dönemler, aynı zamanda bilimsel durağanlaşmanın başladığı dönemlerdir”. (s. 132) O halde bilimin ve bilimsel ilerlemenin ahlakla doğrudan ilişkisi vardır. Hatta denebilir ki, “İslam bilim geleneğinin baş düşmanı “zındık”, “fasık” ve “kâfir” şeklindeki nitelendirmelerdir”. (s. 135) “Bilimsel durağanlaşma, ahlakî durağanlaşma demektir” (s. 140) Fikrî cihadın terk edilmesi ise İslam bilim geleneğinin aslında bilimsel açıdan çöküş tarihidir. (s. 142) “Ahlakî cihad olmadan fikrî cihad olmaz” (s. 162)

“İslam bilim geleneğinin çökme sebeplerinin bilimsel açısına gelince, bu, eğitim kurumlarının işlevini yerine getirememeleri ve bilginin toplumda yayılma düzeneğinin bozulması demektir”. (s. 148)

Nihayet çok engebeli bir teorik örgüden sonra anlaşılır bir sonuç: “Bir bilimsel geleneğin doğabilmesi için gerekli olan toplam yedi ilke bulunmaktadır: Ahlak, düşünce, toplum, eğitim, hukuk, siyaset ve iktisat. Bunların hepsinin tek bir temel üzerinde kurulduğu açıkça görülmektedir ki, bu da ahlaktır”. (158)

Kısaca yazar bize faydalı bir İslam felsefi düşüncesi özeti okuma şansını sunmuştur.

İbn Teymiyye'nin Raf'ul-melâm an eimmeti'l-a'lâm Adlı Risalesine göre Müctehidlerin Bazı Hadislerle Amel Etmeme Sebepleri

Hayati YILMAZ*

Bugün bizler tarafından bilinen ve sahih olarak kabul edilen bazı hadislerin, mezheb imamı büyük müctehidler tarafından icihadlarında delil olarak kullanılmaması, bazı çevrelerin bilerek ya da bilmeyerek yanlış yorumlarına zemin teşkil etmektedir. Özellikle bir takım insanlar kendilerini otorite görmekte ve hadlerini aştıklarının farkında bile olmayarak bu müctehidleri hadis bilmemekle itham etmektedirler. Kendisi de bir müctehid olan büyük İslam alimi İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ilk müctehid imamların bazı hadislerle niçin amel etmediklerini bir risale boyutlarında kaleme almıştır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki düşünceleri, özetle şöyledir:

Raf'ul-Melâm an Eimmeti'l-A'lâm¹

Müslümanlar, Allah ve Rasulu'nü sevip onlara bağlandıktan sonra, diğer mü'minleri ve bilhassa alimleri de sevmek, onlara tâbi olmak durumundadırlar. Çünkü bu alimler peygamberlerin manevi varisleridir. (s.43)

Bilinmelidir ki bütün ümmet tarafından kabul edilen ve kendilerine uyulan imamlardan hiç biri, Rasulullah (s.a.) Efendimizin küçük veya büyük bir sünnetine kasten aykırı hareket etmez. Çünkü onlar, her türlü şüphe ve tereddütten uzak olarak şu iki noktada ittifak etmişlerdir:

I- Rasulullah'ın (s.a.) izinde ve peşinde olmak; daima O'na uymak gereklidir.

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. hyilmaz@sakarya.edu.tr

¹ Burada kısaca muhtevastan bahsedilen risalenin tam çevirisi için bkz. “İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle”, Hazırlayan Hayreddin Karaman, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 43-90. Karaman risalenin adını “Müctehidlerin Sünnete Verdikleri Değer” şeklinde tercüme etmiştir.

II- Rasulullah'ın (s.a.) dışındaki herkesin sözü kabul edilip edilmemekte eşittir.

Buna rağmen imamlardan biri, herhangi bir hadise muhalefet etmişse bunun mutlaka makbul bir mazereti olacaktır. Bu mazeretleri üç kısımda gruplandırabiliriz:

- Müctehidin, Rasulullah'ın (s.a.) o sözü söylediğine kanaat getirmemesi,
- Bu sözle söz konusu meseleyi kastetmiş olduğunu kabul etmemesi,
- Verilen bu hükmün mensuh olduğunu benimsemesi. (s.44)

Yukarıdaki üç kısma, hadisin süduru açısından Hz. Peygamber'in vasıflarını da eklemek gerekir.

Bu üç ana noktadan kaynaklanan sebepleri ise şöyle sıralamak mümkündür:

I- Hadis müctehide kadar ulaşmamış olabilir. (s.44) Bu durumda müctehid hadisin gereğini bilmekle mükellef değildir. Böyle olunca o konudaki başka bir delille, mesela, ayetin zahiriyle, diğer bir hadisle, kıyas veya istishabla hükmedecektir. Ortaya konulan hüküm de, bazan mezkur hadise uygun olabileceği gibi bazan da aykırı olacaktır. Çünkü Rasulullah'ın (s.a.) bütün hadislerini bilmek hiç kimseye müyesser olmamıştır. O'nun çok yakın sahabilerinde bile bu durumun örneklerini görmek mümkündür.

Misal olarak Hz. Peygamber'in işlerini; sünnet, davranış ve hallerini herkesten daha iyi bilen Hulefa-i râşidîn'i gözönüne alalım:

Ebû Bekir (r.a.): Rasulullah'a (s.a.) olan bütün yakınlığına rağmen ona "büyük annenin mirası" sorulunca, bu konuda herhangi bir ayet veya hadis bilmediğini söylemiş; durum diğer ashaba intikal ettirilince Muğire b. Şûbe ile Muhammed b. Mesleme gelerek, Rasulullah'ın (s.a.) büyük anneye altıda bir hisse verdiğini ifade etmişlerdir.

Ömer (r.a.): Hz. Ömer de isti'zân sünnetini (bir eve gelindiğinde kapının üç defa çalınması, açılmazsa geri dönülmesi), Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin haber vermesi ve ensarın da aynı konuya şahitlik etmesine kadar bilememiştir. Mecusilerle ilgili cizye hükmü de bilmedikleri arasında idi. Bunun hükmünü ise Abdurrahmân b. Avf'ın naklettiği “*Onlara Ehl-i Kitap gibi davramız.*” hadisinden öğrenmiştir.

Osman (r.a.): Eşi vefat eden bir hanımın ölü evinde iddet bekleyeceğini bilmeyen Hz. Osman, bunun sünnetteki şeklini, Ebû Saîd el-Hudrî'nin kızkardeşi Fûray'a bt. Mâlik'in, kendi kocası vefat ettiğinde Efendimiz'in (s.a.) verdiği hükmü söylemesi üzerine öğrenmişti.

Ali (r.a.): Hz. Ali, İbn Abbas ve daha bazı ashab (r.a.), eşi vefat eden bir hanım, şayet hamile ise iki müddetin en uzununu kadar iddet bekler diye fetva vermişlerdi. Bunlara, Rasulullah'ın (s.a.) Sübey'atü'l-Eslemiyeye hakkındaki ifadesi (sünneti)

vasıl olmamıştı. Mezkur ifade, “*Beklemesi gereken müddet, çocuğunu doğurmasıyla sona erer.*” hadisidir.

Rasulullah'ın (s.a.) ashabından yukarıdakilere benzer olarak nakledilen fetva ve davranışlar büyük bir yekün tutmaktadır. Ashabtan sonrakilerin durumu ise zaten ortadadır. Dolayısıyla, sahih olan her hadisin bütün müctehidlere veya muayyen bir imama vasıl olduğunu iddia eden herkes büyük bir hata işlemiş olur.

Hadisler toplandı ve kitaplara yazıldı; müctehidin bunları bilmesi gerekirdi, diye bir itiraz yapılamaz. Çünkü bu kitapların hemen hepsi müctehidlerden sonra tasnif edilmişlerdir. Ayrıca bütün hadisler toplanmadığı gibi, kitaplarda bir araya getirilmiş olanların tamamını bilmek de mümkün değildir.

Bir kimse çıkıp da “**bütün hadisleri bilemeyen müctehid olamaz**” demesin. Zira İslam ümmeti içinde bu şartı taşıyan tek bir müctehid yoktur. Alimin varabileceği son nokta, bu hadislerin “çoğunu” bilmekten ibarettir.

2- *Müctehid kendisine ulaşan hadisi sahih ve sabit bulmayabilir.* (s.51) Bu da müctehidin şartlarına göre değişiklik arzeder. Hemen bütün müctehidler, bildikleri sahih bir hadise aykırı hüküm vermiş olabilecekleri ihtimalini göz ardı etmeyerek, “Bu konuda sahih bir hadis var ise benim mezhebim odur.” demişlerdir.

3- *Bir müctehid kendi şartlarına göre hadisi zayıf kabul ederken diğeri sahih sayabilir.* (s.52) Burada da yine belirli şartlar bahis mevzuudur.

4- *Müctehid haber-i vahid'i kabulde özel şartlar benimseyebilir.* (s.54)

5- *Müctehid bildiği ve sahih saydığı bir hadisi sonradan unutmüş olabilir.* (s.55) Hz. Ömer ile Ammar arasında geçen ve seferde iken cünüp olan ve su bulamayan kimsenin ne yapacağını anlatan kıssa bunun en canlı örneğidir.

6- *Müctehid elindeki hadisin araştırdığı hükme delalet ettiğini bilmeyebilir.* (s.56) Bu ise hadisin ihtiva ettiği garip kelimelerden, değişik örfi manaların verilmesinden ya da mecaz-kinaye vs. gibi inceliklerden kaynaklanır.

7- *Hadisin kastedilen manaya delaleti kabul görmemiş olabilir.* (s.58) Bunun bir önceki sebepten farkı şudur: Öncekinde kastedilen manaya delalet tarzı anlaşılammıştı. Bunda ise anlaşılma ile birlikte bu delaletin sıhhatli olmadığı ifade edilmektedir. Bunun da sebebi mezkur müctehidin, ictihad usûlü bakımından, bu çeşit delaleti reddeden bir görüşe sahip bulunmasıdır. Fıkıh usûlü ihtilaflarının hemen yarısı bununla ilgilidir.

8- *Bir delalet veya mananın karşısında, bunun kastedilmediğini gösteren bir başka delilin bulunduğu görüşüne sahip olunabilir.* (s.59) Âmm ile hâssın, mutlak ile

mukayyedin, mutlak emirle vücûbu ortadan kaldıran bir delilin, hakikat-mecaz delaleti v.b.nin karşılaşmaları gibi hususlar bunun misallerindedir.

9- *Müctehid, bir hadisin zayıf, mensuh ya da müevvel olduğunu gösteren ve ittifakla bu kuvveti taşıyan ayet, hadis ve icma gibi diğer bir delil ile tearuz halinde olduğuna inanabilir.* (s. 60)

10- *Yukarıdakinden ayrı olarak sadece belli bir müctehid tearuzun varlığını iddia edebilir.* (s.62)

Buraya kadar anlatılanlardan müctehidlerin herhangi bir hadisle amel etmemiş olmalarının sebepleri üzerinde durulmuştur. Birçok hadisler de vardır ki onlarla niçin amel etmediklerine biz muttali olamamışızdır. Çünkü alimlerin içlerindeki sebepleri ve malumatı kendi bilgi dağarcığımızda toplamış olamayız. Alim, dayandığı delili bazan açıklar, bazan da açıklamaz. Açıkladığı takdirde bu bize bazan ulaşabilir, bazan da ulaşamaz. Ulaştığı zaman, onun istidlal tarzını anladığımız olduğu gibi anlayamadığımız da olur; bu delil ve istidlal haddi zatında doğru olsun veya olmasın durum böyledir.

“**Hadisle amel etmeyen alimin, elbet dayandığı bir delil vardır**” sözüne istinad ederek hadislerle amel etmemek caiz olsaydı elimizde bu kabil hiçbir delil kalmazdı. Bizim maksadımız, *hadisler böyle bir ihtimalle terkedilir demek* değil, alimlerin bazı hadislerle amel etmemelerinde mazur olabileceklerini ortaya koymaktır. Onlar bunda mazur oldukları gibi, biz de onların delilsiz terklerini terkederek, hadisle amel etmekte mazur oluruz.

Bir hadisle amel etmeyi terketmenin bazı sebeplerinin olabileceği kabul edilince, alimlerden birinin böyle bir sebepten dolayı, mesela helali haram kılan bir hüküm vermesi durumunda, ceza görmeyeceği daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü, hadis-i şerifte geçtiği üzere, müctehid hata bile etse ecir kazanmaktadır. (s.65)

Bir hadisle amel etmeme durumlarını üç gruba ayırabiliriz: (s. 70)

a) Caiz olan terk: Bütün gücünü harcayarak araştırma yapan kimsenin amel etmemesi. Böyle birisine terk kusurundan dolayı bir ceza terettüp etmeyeceğinde hiçbir müslüman şüpheye düşmez.

b) Caiz olmayan terk: Bu tür lüsünün, mezheb imamlarından ve büyük müctehidlerden vaki olmadığı hemen hemen kesin olarak söylenebilir. Mezheb imamı ve büyük müctehidlerin dışında bazı alimlerde görülebilir. Araştırma eksikliğinden kaynaklanır ki günahı vardır. Ancak bu türden yapılmış bir kaç hata bu büyük zevatı imamet mevkiinden düşürmez; çünkü bu alimler zaten masum değillerdir. Tövbe, iyilik, ibtila, şefaet, rahmet vs. bu gühahı silebilirse de, nefis ve

hevasına uyararak bâtlı müdafaa edip, delillerini bilmeden kesin hüküm verenler bu bağışlamadan istifade edemezler.

c) Bir müctehidin amel etmediği sahih bir hadise rastlandığında onunla amel etmek vaciptir.²

İbn Teymiyye müctehidlerin bazı hadislerle amel etmeme sebeplerini bu şekilde verdikten sonra örnek olarak “**Haber-i vahidle amel**” konusunu ele almaktadır. Burada haber-i vahidin ilim ifade edip etmediği hususundaki tartışmalara ve tarafların delillerine değindikten sonra, birkaç hadisi değerlendirmektedir.

Sühreverdî Maktûl ve İşrâkiliğin Dili

Rifat Okudan, Fakülte Kitabevi, Isparta 2006, 320 s.

Adem GÜNEY³

Tarihte Şeyhu'l-İşrâk, Şeyh-i Maktûl, Şihâbuddîn Maktûl ve sevenleri tarafından da Şeyh-i Şehîd diye tanınan Şihâbuddîn Yahya b. Habeş (1155–1191), kısa süren ömrüne rağmen düşünce tarihimize felsefi tasavvuf anlamında, özellikle “*Hikmetü'l-İşrâk*” ile “*Heyâkilü'n-Nûr*” adlı eserleriyle ve şiirleriyle çok şey kazandırmıştır. Sühreverdî, bu eserlerinde bir bakıma İbn Sina geleneğini devam ettirecek Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. İşrâkiliğin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî Maktûl, ilmî kabiliyetini çekemeyenlerin kışkırtması sebebiyle Selahattin Eyyûbî'nin emriyle hapsedilerek aç bırakılmış ve böylece ölüme terkedilmiştir.

Tanıtımını yapacağımız kitapta Sühreverdî Maktûl'un hayatı, eserleri ve de özellikle *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Heyâkilü'n-Nûr* adlı eserleriyle şiirlerinin muhtevâsı, uslûbu ve belâgatı edebî yönden ele alınmakta ve ayrıca Sühreverdî'nin görüşlerine de yer verilmektedir.

Bir giriş ve dört temel bölümden oluşan kitabın önsözünde, ilk önce Sühreverdî'nin yaşadığı dönemdeki siyâsî ve ilmî çalkantılara dikkat çekilmekte, bütün bunlara rağmen Sühreverdî'nin hakîm, fakîh, mantıkçı, usûlcü, edip ve şâir bir filozof olarak felsefedeki ilmî kabiliyetlerine vurgu yapılmaktadır. Özellikle eserlerde kullanılan malzeme dil olması sebebiyle bir felsefî doktrin daha iyi anlaşılabilmesi için temsilcileriyle beraber bu felsefenin uslûb ve belagatının da

anlaşılması gerektiği belirtilmektedir. Daha sonra da yazar, kitabının şekli ve konuları hakkında bilgi verdikten sonra bu kitabın ilk defa, işrâkî bir filozofun eserlerinin edebî tenkidi olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır.

Kitabın giriş kısmında, Sühreverdî'nin yaşadığı XII. yüzyılda İslâm dünyasındaki siyâsî, dinî, sosyal, ilmî ve fikrî durumlar hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Bu kısımda yazar tarafından özellikle Sühreverdî'nin yaşadığı İran ve Mısır ile Abbasiler'in, Selçuklular'ın ve Eyyûbiler'in durumlarına dikkat çekilmektedir. Yine yazar tarafından, etkisi azalmaya başlayan Aristoteles felsefesinin bu yüzyılda Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî sayesinde yeniden canlandığına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca İşrâkiliğin felsefî ve mistik geleneğinde teozofik-filozofik bir ekol olduğu belirtilmektedir.

Birinci bölümde yazar Sühreverdî'nin hayatı, tahsili, hocaları, talebeleri, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında doyurucu bilgiler vermektedir. Yazar, Sühreverdî'nin Azerî Türklerinden olduğunu, hayatının hep seyahatlerle geçtiğini, felsefî ve işrâkî terbiyesinin İsfahan'da Zahiruddin Farisî'den “El-Besâir”i okumasından itibaren mükemmelleştirdiğini belirtmektedir. Ölümünün sebebini tarihi veriler eşliğinde değerlendirmekte, sonra da hocalarıyla talebelerini tek tek ele almaktadır. Talebeleri arasında Artuklar hükümdarı, Sultan Kılıçarslan'ın oğlu ve Sultan Kılıçarslan'ın vezirinin de olduğuna dikkat çekilmektedir. Daha sonra da Sühreverdî'nin filozof, simyacı, zâhid ve riyazet ehli gibi birbirine zıt özelliklere sahip olması da vurgulanmaktadır. Son olarak bütün eserlerinin listesi sunulmakta ve neşredilen eserlerinin şu ana kadar kimler tarafından neşredildiği de ayrıca belirtilmektedir.

İkinci bölümünde, Sühreverdî'nin eserlerindeki muhteva ve uslûb ele alınmaktadır. Yazar, bu bölümde Sühreverdî'nin felsefesine kaynaklık eden Meşşâî felsefenin, Eflâtun'un, Yeni Eflâtunculuğun, eski İran felsefesinin (Zerdüştlük ve Maniheizm), bir kısım İslâmî disiplinlerin (Kelâm ve Tasavvuf), Kur'an-ı Kerim'in (özellikle Nûr Sûresi 35. âyet) ve de özellikle Gazalî'nin (*Mişkâtü'l Envâr*'ın) tesirlerinden bahsetmektedir. Ayrıca yazar, bu akımlarla bazı karşılaştırmalar da yaparken Sühreverdî'nin sisteminin zevke dayalı bir tasavvufu, nazar ve düşünceye dayanan felsefe arasında olduğunun tesbitini yapmaktadır. Bu bağlamda da Sühreverdî'nin, böyle orta yolu bulmuş filozof için “el-hakîmu'l-müteellih (ilahiyatçı filozof)” lakabını kullandığı ifade edilmektedir. Sühreverdî'nin Eflâtun'u “hikmetin imamı, reisimiz Eflâtun” ifadesiyle de benimsediği belirtilmektedir. Yazar, işrâkiliğin temeli olan “nur” kavramıyla ne anlatılmak istenildiğine de değinmektedir. Daha sonra yazar, işrâkî felsefenin mükemmel şekilde ele alındığı *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Heyâkilü'n-Nûr* adlı eserleri ilmî, edebî ve hitabî uslûb açısından değerlendirmektedir. Ayrıca yazar, Sühreverdî'nin uslûbundaki işrâî tefsir

² Bu risalenin ele aldığı hususlardaki daha geniş bilgiler ve örnekler için bkz. Muhammed Avvâme, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, çev. M. Hayri Kırbışoğlu, Kayhan Yayınları, II. baskı, İstanbul 1988.

³ Sakarya Üniv Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

metodu ve örneklerine değindikten sonra eserlerindeki sembolik ve metoforik anlatım üslûbuna yer vermektedir.

Üçüncü bölümde, Sühreverdî'nin eserlerindeki belâgat ele alınmaktadır. Yazar, bu bölümde ilk önce hem genel mahiyette hem de Sühreverdî açısından dil ve felsefe ilişkisini ele almakta sonra da belâgat ilmi ve çeşitlerini anahatlarıyla incelemektedir. Daha sonra da Sühreverdî'nin diline çevresinin etkisinden bahsetmekte ve ardından da Sühreverdî'nin feshat ve belâgatını örnekler vererek, belâgatın mecaz, teşbih, istiare ve kinaye çeşitleriyle ele alıp değerlendirmektedir. Yazar burada özellikle “nûr”un tarifini yapmakta ve “nûr”un mecaz değil de hakikî anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Yazar, ayrıca sembolik dinî dil ve beyanın unsurlarını da belirttikten sonra Sühreverdî'nin eserlerindeki sembolik ifadeler ve kıssalara yer vermektedir. Yazar burada dindeki remzlerden ve bunların sebep ile faydalarından da bahsetmektedir. Yazar, Sühreverdî'nin kıssalarını ele aldığı bölümde İbn Sina'nın “Salamon ve Absal” kıssasıyla “Hayy b. Yakzan” kıssasının özetine ve sembollerinin anlamlarına da değinmektedir. Bu bağlamda da İbn Sina'nın “Hayy b. Yakzan” kıssasının, Sühreverdî'nin “Kıssatü'l Ğurbetü'l-Ğarbiyye” kıssasına başlangıç ve çıkış noktası olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bölümde yazar, en son Sühreverdî'nin eserlerindeki bediî sanatlar, yani eşsiz ve güzel hususlara berâetü'l-istihlâl, tevriye, tıbak, mukabele ve muraatu'n-nazîr çeşitleriyle yer vermektedir.

Kitabın dördüncü bölümünde, şiir ve edebiyat, kaside geleneği ve Sühreverdî'nin kasideleri hakkında bilgiler verilmektedir. Bu bölümde çok yönlü bir filozof olan Sühreverdî'nin felsefî görüşlerini şiirlerle de anlatmaya çalıştığını görmekteyiz. Yazar, burada Sühreverdî'ye asrındaki güçlü İran edebiyatının da etkisinin olduğunu belirtmektedir. Yazarın belirttiğine göre didaktik eserlerinde yer yer şiire yer veren Sühreverdî, ayrıca kasidelerinin yer aldığı bir divana da sahiptir. Yazar, bu kasidelerin orijinal Arapça metnini, Türkçe tercümelerini ve konularını sunmakta, ayrıca bu kasidelerin vezinlerini, kafiyelerini ve kullanılan edebî sanatları ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.

Kitabın sonuç bölümünde yazar, Sühreverdî'nin yaşadığı sırada fakihlerin, felsefe ve Bâtınîliğe adeta savaş açtıklarını ve fikir hürriyetine vurulan bu engellerden Sühreverdî'nin de nasibini aldığını belirtmektedir. Yazar, bu çalkantılarda Sühreverdî'nin öldürülmesini, inandığı fikir ve itikadı çekinmeden hayatı pahasına savunmasına, Sühreverdî'nin şahsiyetinin güçlülüğünü ve karakterinin sağlamlığını sebep olarak göstermektedir. Sühreverdî'nin Azerî Türklerine mensup olmasına rağmen Arap dili ve edebiyatını, aynı zamanda da Fars dili ve edebiyatını zamandaki şarap ve aşk şiiri yazan şairler kadar ustaca kullandığına da vurgu yapmaktadır. Çok zor bir riyazeti metod olarak seçse de, mûsikî ve ahengi sevecek kadar

ahenkli bir hayatı yaşamayı arzu ettiğine de dikkat çekmektedir. Ayrıca yazar, Sühreverdî'nin felsefî tasavvuf disiplininin hem nazar ve bahs, hem de riyazet ve müşâhedeye dayandığına da işâret etmektedir. Son olarak yazar, Sühreverdî'nin felsefesinde Eflâtun ve Zerdüştlüğün tesirinin açıkça görüldüğünü ama bunun da Sühreverdî'yi Zerdüş't yapmayacağını özellikle belirtmektedir. Sühreverdî'nin eserlerinde işraki felsefenin özü olarak Allah'ın, nurların nuru olarak belirtildiğini ifade eden yazar ayrıca, Sühreverdî'nin kıssa ve şiirlerinin dışındaki eserlerinin didaktik amaçlı olduğundan sanat ve güzelliği maksat edinmediğini, onun şiir ve kıssalarının ise birer edebiyat şaheseri olduğunu belirtmektedir. Yazar, bunun da Sühreverdî'nin mertebesini bir kere daha artırdığını söyleyerek eserini tamamlamaktadır.

Sonuç olarak, Sühreverdî'nin ve eserlerinin daha çok edebiyat açısından ele alındığı bu eser, Sühreverdî'nin felsefesinin anlaşılmasında da çok büyük bir katkısı olmaktadır. Meselâ; mecâzî anlamda mı yoksa gerçek anlamda mı kullanıldığı tam olarak anlaşılabilen “nûr” gibi bazı terimler tahlil edilmekte ve okuyucuya Sühreverdî'yle alakalı belli bir perspektif kazandırılmaktadır. Kitabın yazarının hem bir tasavvuf felsefesi uzmanı hem de Arap dili uzmanı olması eserin çok sistemli, bütüncül ve de anlaşılır olmasını sağlamıştır. Ayrıca, daha çok edebî bir tenkit olması sebebiyle eserde Arap dili ve edebiyatıyla ilgili, bu alana ilgi duymayanların pek de aşına olamayacağı kavramlar da yer almakta; ancak yazar, bu kavramları herkesin anlayabileceği üslûpta ele almakta, kitabın ve Sühreverdî'nin eserlerinin anlaşılmasını sağlamaktadır.

Çatışmanın Dinamikleri

Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,
Fehrullah Terkan, Elis yay. 2007, 261 s.

*Yakup ÖZKAN**

Din ile felsefe arasında ilişki bir problem olarak düşünce tarihi boyunca süregelenmiştir. Din-felsefe ilişkisi ancak üç büyük ilâhî din olan Yahudi, Hıristiyan ve İslâm teolog ve filozofları arasında ciddi anlamda tartışılmaya başlamış ve devam etmiştir. Helenistik dönem felsefe ve bilim geleneği, IX. Yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına aktarılmaya başlanınca felsefe ve din arasındaki ilişki de bu vesileyle başlamış oluyordu. Bu itibarla aşağıda tanıtımını yapmaya çalışacağımız

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

eser İslâm medeniyetinde felsefe-din arasındaki ilişkiyi en üst düzeyde tartışan dört filozofun felsefe-din ilişkisi hakkındaki görüşlerine yer vererek yeni ve farklı bir okuma iddiasıyla bu konuyu tartışmaya açmaktadır.

Bir giriş ve üç temel bölümden oluşan eserin giriş bölümünde yazar bu çalışmanın esasını İslâm tarihinde felsefe ve din arasındaki çatışmayı besleyen yaklaşımların belirlediği ifade etmektedir. Bu bağlamda bu eserin felsefe ve din çatışması meselesini, dört düşünürün (Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd) aynı konu hakkındaki görüşleri çerçevesinde ele alıp incelediğini ifade eden yazara göre bu çatışmanın ilk müsebbibi din ise, bu çatışmayı tahrik edenin de felsefe olduğu söylenebilir.

“Felsefeden Dine Bakış” başlıklı ilk bölümde Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd’ün dine ve dinin öğretilerine dair yaklaşımları incelenmektedir. İlk olarak *Ebû Nasr el-Fârâbî ‘de Felsefe ve Din* başlığı altında Fârâbî’nin felsefe ve dine bakışı onun erdemli şehir düşüncesi bağlamında ele alınmaktadır. Fârâbî’nin din anlayışının, sınırları tamamen felsefi bir bakış açısıyla çizilmiş siyaset merkezli bir ahlâkî-sosyal çerçeve arzettiğini söyleyen yazara göre Fârâbî’nin “din”i, daha doğrusu “erdemli din”i “felsefe” olmaksızın yoktur ve anlaşılabilir. Zira filozofa göre erdemli mille (din) insanlara vazettiği nazârî bilgileri ve erdemli fiilleri hakikî felsefeden almaktadır. Yine felsefe ve mille arasındaki fark, alınan nazârî bilgilerin muhataplarına aktarılışında kullanılan yöntemle alakalıdır. Sonuçta filozofa göre felsefi bilgiler daha üstündür, zira hakikatin misal ve sembollerıyla oluşan mille’nin aksine felsefe, hakikati olduğu şekliyle kavrar. Ancak filozofa göre aradaki fark oldukça tabiidir, çünkü bu durum insanların tabii hallerinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşler filozofun insanları, hakikati anlamadaki seçkin zihinler ve bundan aciz olan avam sınıfı şeklinde ikiye ayırmasına dayanır. Özet olarak, Fârâbî’nin erdemli şehirde ilk başkan aynı zamanda bir filozof olarak, hem felsefi hakikatlere hem de onların sembolik ifadelerine sahiptir. Ancak felsefi bilgiler, yasa koyucunun kendi ruhunda olduğunda felsefe olarak yer alırken; bu bilgiler sembolleştirme vasıtasıyla avamın ruhuna yerleştiğinde mille haline gelir. Dolayısıyla yazara göre Fârâbî’nin zihninde felsefenin önermeleriyle dinin önermelerinin çatışması diye bir ihtimal söz konusu olamaz.

Yazara göre filozofun düşüncesinde felsefe ve din arasındaki çatışmaya zemin hazırlayan en genel sebep kamil felsefeye tâbi olan mille’nin daha sonra sofistik ve cedelî metodlarla elde edilen felsefi öğretilerin etkisiyle bozularak erdemli veya sahil mille olma özelliğini kaybetmesidir. Bu bağlamda yazar, filozofa göre bir mille’nin felsefeyle çatışma içine girecek kadar bozulmasına imkan sağlayan iki durumu zikreder. Daha sonra yazar, filozofun felsefe ve mille arasında çatışmaya sebep olarak zikrettiği üç durumdan, yazarın ifadesiyle üç senaryodan bahseder.

Ebû ‘Ali Huseyin İbn Sînâ’da Felsefe ve Dinin Yeri başlığı altında da İbn Sînâ’nın peygamber ve din hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. Filozofa göre kutsî akıl seviyesinde olan akıl gücüne ve güçlü bir tahayyül kuvvesine sahip olan peygamber kendisine dikey anlamda feyz yoluyla ilahi alemden gelen hikmet sayesinde elde ettiği evrensel ilkeleri, yönetimi altında bulunan insanlara, o ilkelerin yatay, tarihsel ve tikel anlamda izahlarını yapma sorumluluğuna sahiptir. Peygamberin bu çerçevede vazettiği inanç ve amellerin bütünü, din olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak filozofa göre muhatap olan insanların kavrayış düzeyleri farklılık gösterdiği için, peygamber aldığı felsefi hakikatleri doğrudan din olarak vazedermez. O felsefi hakikatleri, sıradan insanların hem dünyevî hem de uhrevî hayatlarını düzenlemek için onların anlayabileceği tarzda maddî semboller halinde basitleştirerek anlatmak zorundadır. Yazara göre İbn Sînâ’nın tasvir ettiği bu kanun-koyucu peygamber tıpkı Fârâbî’de olduğu gibi, filozof-kral konumundadır. Özet olarak filozofa göre din, felsefi hakikatlerin sembolik bir ifadesidir. Felsefi hakikatlerin sembolik olarak ifade edilmesini sağlayan da yasa koyucu ve âdil bir yönetici olarak filozof-kral konumunda olan peygamberdir.

Ebû’l-Velîd Muhammed İbn Rüşd’de Din başlığı altında ise İbn Rüşd’ün dine bakışına, felsefe ve din arasında anlaşmazlık gördüğü noktalara ve felsefe ve din arasında uzlaşmaya yönelik sunduğu çözüm önerilerine yer verilmektedir. Yazara göre filozoflar arasında dine, toplumun dinî hassasiyetlerini göze alan ve bu hassasiyetleri rencide etmemeye çalışarak bir teori ortaya koyması anlamında en “gerçekçi” yaklaşıma sahip olan filozofun İbn Rüşd olduğu söylenebilir. Fakat İbn Rüşd’ün de dinî öğretilere diğer iki filozof gibi tepeden baktığını ifade eden yazara göre filozofun felsefe-din ilişkisi hakkındaki teorisi, tamamiyle seçkinler-avam tasnifi ve ayrımı üzerine kuruludur. Ancak ona göre İbn Rüşd oldukça ihtiyatlıdır ve muhtemelen seleflerinin akibetini görmesi üzerine farklı bir yol denemiştir. Buna göre filozof, din ve felsefeyi işlevsel açıdan iki ayrı alan gibi gören bir yaklaşım sunmaktadır. Bu bağlamda yazara göre filozofun düşüncesinde genel bir ilke olarak din ve felsefe çatışmamaktadır. Zira filozofa göre her iki alan da hakikati ifade ettiği için aralarında çatışma söz konusu olamaz. Bu itibarla filozofa göre felsefe akli kapasitesi yüksek bazı insanları hikmeti öğrenmeye ve böylece saadete sevkederken, din insanların genelini eğitme ve saadete ulaştırma hedefi taşır. Felsefe belli bir azınlık için geçerliken, din çoğunluğu esas alır.

“Din” den “Felsefe”ye Bakış: Bir “Felsefe Karşısında El-Gazzâlî” Okuması” başlıklı ikinci bölümde de ele alınan tek isim Gazzâlî’dir. Yazar bu bölümde Gazzâlî’nin felsefe karşılığı algılamasının yeni bir okumasını ve değerlendirmesini sunma amacı taşıdığını ifade etmektedir. Ayrıca bu bölümde yazar, kendi ifadesiyle felsefe-din çatışmasında, kendine yüklediği tarihsel sorumluluğu itibarıyla

Gazzâlî'nin felsefenin dine "empoze" etmeye çalıştığını düşündüğü formatı hangi açılardan sakıncalı bulduğu konusunu incelemektedir. Bu bölümde yazar öncelikle, dinin temsilcisi olarak Gazzâlî'yi seçmesinin sebebi olarak onun iki önemli özelliğinden bahseder. Ona göre Gazzâlî'nin din anlayışı, Eş'arî yorumuna olan yatkınlığı, genel dinî yaklaşımı temsil etmede onun birinci özelliğini oluşturur. Yazara göre onun temsilciliğini destekleyen ikinci özellik ise, onun temsilcisi olduğu geleneksel din anlayışı adına ortaya çıkıp İslam entelektüel tarihine ve dinî ulemanın psikolojisinde onları savunma konumuna itecek kadar büyük bir etki yaratan bir fenomen olan Grek felsefî düşüncesine aynı metodlarla ve benzer yetkinlikle tepki göstermiş olmasıdır.

Yazara göre Gazzâlî'de din, filozoflardaki felsefeye madun kılınmış din anlayışından temelden farklı olarak kendi başına bir fenomendir ve içerdiği bütün unsurlarıyla tamamen Tanrı kaynaklıdır. Ayrıca ona göre Gazzâlî'nin din anlayışının köşe taşlarını oluşturan esaslar, Tanrı, nübüvvet ve ahiret kavramlarıdır. Yine bunlara ilave olarak Peygamber'den gelen haberlerin tasdik ve inkarı da imandan küfre uzanan çizgi üzerinde dinî bir konum tayin etmede belirleyicidir. Bu bağlamda yazara göre Sünnî din anlayışına sahip Gazzâlî'nin filozoflarla hesaplaşmasında kendisini gösteren din referanslı çatışma noktaları, genel olarak filozofların "dinî ve dinî vecibeleri hor görmeleri" ve ikinci olarak "dinin bazı esaslarını inkar etmeleri" diye ulaştığı sonuçlar çerçevesinde incelenebilir. Özet olarak Gazzâlî'nin filozoflara tepkisinin altında, filozofların seçkinci tavrı, nübüvvet algılaması, Tanrı anlayışı ve ahiret inancına dair görüşleri bulunmaktadır. Son olarak yazar Gazzâlî'nin kendisini bir müceddid olarak algıladığını öne çıkarmaktadır.

Eserin sonraki bölümünde ise ilk iki bölümdeki incelemelerin eleştirel bir değerlendirmesi sunulmaktadır. Bu bölümde yazar ilk olarak filozofların dine yaklaşımlarını değerlendirmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefe ve dine dair yaklaşımları tekrar özetlemektedir. Devamında yazar, felsefenin târif ettiği dinde sorun olarak gördüğü alanlara Gazzâlî'nin din anlayışı bağlamında değinmektedir. Sonrasında yazar filozofların uzlaştırma yaptıkları söylenebilir mi? sorusuna cevap aramaktadır. Onun bu konuda ileri sürdüğü teze göre filozofların felsefe ve din arasındaki uzlaştırma adına ortaya koyduklarına inanılan gayretleri aslında uzlaştırma olarak görülmemesi gerektiğini telkin etmektedir. Zira yazara göre filozofların kendilerine has felsefî bir din tanımı yaparak "din"e yaklaşımları, teorik olarak "uzlaştırma" yapmalarını mantıksal olarak imkansız kılmaktadır. Ayrıca geleneksel olarak uzlaştırma olarak görülen çabaların hedefi, felsefenin "din" tarafından "kabul edilebilir" görülmesini sağlamaya yöneliktir. Dolayısıyla yazara göre bu çabalar ve dinî terminolojinin kullanılması, dini nassa bolca atıflar yapılması, zorunlu olarak felsefe ve din arasında "gerçek" bir uzlaştır-

ma yapılmaya çalışıldığı anlamında yorumlanamaz. Yazar Kindî'yi bu incelemenin dışında tuttuğundan dolayı bu noktada onun farklı olduğuna sadece işaretle yetinmektedir.

Son bölümde *Çatışma Söyleminin Sonuçları* başlığı altında bu incelemenin konusu olan dört filozofun birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar söz konusu edilmektedir. Bu bölümde tartışmalar daha çok kelâm üzerinden götürülmektedir. *Filozofların Din Anlayışlarının Etkileri* başlığı altında da ilk olarak Fârâbî'nin mille'si söz konusu edilerek vahyin tarihselliği hem Fârâbî'de hem de Fazlurrahman'da tartışılmaktadır. Bu bağlamda yazara göre Fârâbî'nin felsefe-din yorumunda bir tarafta evrensel hakikatler kümesi bulunurken diğer tarafta bu hakikatlerin mille'yi oluşturan sembolleri yer almaktadır. Bu semboller, hakikatlerin tarihsel bir döneme ve mekana uygun olarak uyarlanmış yorumlarıdır. Bu itibarla yazara göre Fârâbî, nassın tarihsel okumasını öngörerek hakikatin yorumunda tarihselci bir yaklaşımı savunmaktadır. Buna göre, felsefî hakikatler evrensel ve burhânî iken, mille (din)'ye tercüme edilişi zaman ve mekansal olarak farklılık arzedebilir. Örneğin, Yahudilik ve Hıristiyanlık, evrensel hakikatlerin mille olarak İslam'a zamansal önceliği olan yorumları olarak görülmektedir. Tarihselcilik tartışmasında Fazlurrahman'a gelince, yazara göre Fazlurrahman'ın nasların anlaşılmasına dair geliştirdiği tarihselci yöntem Fârâbî'nin din teorisine çok şey borçludur. Bu başlık altında ikinci olarak da Gazzâlî'nin Tanrı anlayışı ile filozofların (bazı modern dönem filozofları da karşılaştırmaya dahil edilmektedir) Tanrı anlayışları karşılaştırılmaktadır. Bu karşılaştırmalarda filozofların Tanrı anlayışlarında Gazzâlî'nin tepkisini çeken noktalar üzerinde durulmaktadır.

Bu bölümde *Filozofların Din Anlayışlarının Güncel Değeri* adlı son başlıkta ise ilk olarak modern din felsefesindeki tartışmalar açısından örnek bir konu olarak Tanrı anlayışı tartışılmaktadır. Bu başlık altında ikinci ve son olarak felsefe ve din arasındaki çatışmanın ortadan kaldırılmasına yönelik yazarın son mülahazaları yer almaktadır.

Sonuç olarak İslâm düşüncesinde felsefe-din arasındaki ilişkiyi dört filozofun görüşleri bağlamında tartışan bu eserin tekrardan kurtulamadığını ifade etmekle beraber konuya yeni ve farklı bir bakış açısı getirdiğini söyleyebiliriz.

Sünnet (Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı),
Murteza Bedir, İsam yayınları, İstanbul, 2006, 160 s.

Zeynep YILDIRIR⁴

Hız. Peygamber'in vahiyle başlayan ve vefatına kadar devam eden yirmi iki yıllık peygamberlik hayatı vahiy merkezli bir hayat modelidir. Bu hayat modeli yeni oluşan Müslüman toplum için dönüm noktası olmuştur. Dinin anlaşılması konusunda sünnetin önemi, onun İslam'ın öngördüğü vahiy merkezli ideal bir hayat modeli olmasından kaynaklanmaktadır.

Murteza Bedir'in bu çalışması, Hız. Peygamber'in hayatında tecessüm eden İslamî yaşam modelinin adı olan sünnet konusunu birçok yönden ele alan bir eserdir. "Sünnet (Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı)" adını taşıyan eser dört bölümden oluşmaktadır.

Giriş mahiyetinde olan ve "Sünnet ve İslamî İlimler" başlığını taşıyan birinci bölümde, sünnetle ilgili temel kavramlar ve sünnetin İslamî ilimlere dönüşüm süreci ele alınmıştır. Bu bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. "Sünnet Kavramı" adını taşıyan bölümün birinci kısmında yazar, sünnetin sözlük anlamına kısaca değindikten sonra sünnetin ne olduğunu anlamak için bazı kavramların anlaşılması gerektiğini vurgulamış ve bu kavramlar üzerinde durmuştur. Yazar, sünnetin anlaşılmasına yardımcı olan bu kavramları, Allah'ın sözlü mesajı olan Kur'an, Hız. Peygamber'in kendisi ve yaşadıkları ile Hız. Peygamber'in peygamberlik süreci içinde birlikte bulunduğu sahabiler şeklinde sıraladıktan sonra bu üç kavramı ayrı ayrı ele alarak açıklamıştır. Bölümün ikinci kısmını oluşturan "Sünnetin Tanımı" adını taşıyan bölümde ise yazar, bir önceki bölümde üzerinde durduğu sünnetin anlaşılmasına yardımcı olan kavramlardan hareketle sünneti tanımlamaya çalışmıştır. Bu kavramlar ışığında sünneti; Hız. Peygamber'in dinî-normatif içerikli uygulamaları ya da O'nun din olarak tuttuğu yol olarak tanımlamıştır. Yazar, Sünnet tanımında Şii'lerin yaklaşımına kısaca değindikten sonra bu bölüme son vermiştir.

"Aktarım Olgusu: Sünnetin Maddi Verileri" başlığını taşıyan bölümde konu beş alt başlık halinde ele alınmıştır. Yazar bölüme ilim kavramını ele alarak başlamış, sonra sünnetin İslam ilimlerine dönüşüm sürecinden ve sünnetin içinden doğan İslam ilimlerinin sistematik bir biçimde nasıl sınıflandırıldıklarından kısaca bahsetmiştir. Sonra fıkıh kavramı üzerinde durmuş, Hız. Peygamber'in öğretilerinin yorumlanarak bu öğretilerin Medine perspektifinden evrensel bir dile aktarma

sürecinde fıkıhın etkisinden bahsetmiştir. Daha sonra tefsir, siyer, hadis gibi salt aklarına dayanan naklî ilimler ile aktarımla düşünceyi birleştiren kelimeler, tasavvuf ve fıkıh ilimlerini tek tek ele almış ve bu ilimlerin gerçekleştirmek istedikleri hedefler üzerinde durmuştur. Sünnetin sınırlarını belirleme açısından bid'at kavramı üzerinde de kısaca durduktan sonra bu bölüme son vermiştir.

"Usûl-i Sünnet: Sünnetin İslamî Epistemolojideki Yeri" başlığını taşıyan ikinci bölüm, Peygamberî bilginin normatif değeri meselesini ele alan "Nebevî Otoritenin Niteliği" ve bu bilginin tespitini ele alan "Sihhat Meselesi" adlı iki bölümden oluşmaktadır. "Nebevî Otoritenin Niteliği" adını taşıyan bölümün ilk kısmı dört alt başlıkta ele alınmaktadır. Yazar bu bölümde Hız. Peygamber'in sünnetinin bağlayıcılığından, İslamî normları belirlemedeki yetkisinin mahiyetinden ve sonuçlarından bahsetmiştir. Ayrıca yazar, sünnetin örneklik niteliğini vurgulayarak sünnetin bu yönünü Hız. Peygamber'in bir beşer olarak tüm deneyimleri ve insanî durumları mı kapsamaktadır, sünnet Hız. Peygamber ne yaptıysa onu yapmak mıdır, ayrıca bu bir dinî bir görev midir yoksa kişisel bir tercih midir gibi sorulara cevap aramaya çalışmıştır. Bu soruların cevabını, sünnetin vahyî karakterini irdeleyerek, Hız. Peygamber'in beşerî ve nebevî yönünden örnekler vererek açıklamıştır. Bu meyanda Hız. Peygamber'in Kur'an'ı açıklaması, Kur'an'daki hükümlere somut bir form kazandırması ve Kur'an'da yer almayan hükümler vermesi gibi yönleri üzerinde durmuştur. Yazar sünnetin otoritesinden bahsettikten sonra bölümün ikinci kısmını oluşturan ve "Sihhat Meselesi" adını taşıyan bölümde önce İslam'ın istediği ideal hayatın prototipi olan Hız. Peygamber'in hayatı yani sünnetinin doğru bir şekilde tespitini ve kayda geçirilmesini sağlayan isnad sistemi ve hadis usûlünden buna bağlı olarak rical ilminden ve sihhat meselesini farklı bir açıdan değerlendiren fıkıh usûlünden bahsetmiştir. Daha sonra yazar, sahih, mütevâtir, meşhur ve âhad haberlerin tanımını yapmış ve bu haberlerin epistemolojik değeri üzerinde durmuştur. Sihhat meselesini ele alan yöntemlerden hadis ve fıkıh usûlünü karşılaştırmış, bu iki yöntemin birbirini tamamlar nitelikte olduğundan bahsetmiş ve hadislerin bu iki usûl ışığında incelenmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Yazar, Türkçeye çevrilen pek çok hadis kitabının, ehil olmayan kişilerin sırf bu hadislerle dayanarak dinî bir değer yargısında bulunmalarının sakıncalarından bahsederek bu bilgilerin İslam'ın genel esas ve ilmî ölçüler ışığında ehliyet sahibi kişiler tarafından okunması gerektiğini vurgulayarak bu bölüme son vermiştir.

Murteza Bedir, sünneti Hız. Peygamber'in İslam pratiği, peygamberî yol, nebevî prototip şeklinde açıkladıktan sonra "Sünnet: Dinî Esasların Etrafında Örülen Koruma Duvarları" adını verdiği üçüncü bölümde önceki bölümle bağlantılı olarak sünnetin farklı bir boyutunu ele almıştır. Bu bölümde yazar, Hız. Peygamber'in öz-İslam'ı gerçekleştirmeyi hedeflediğini ve her alana taşıdığı sünnetinin

⁴ Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

farz ibadetlerin icrasını güzelleştirme ve kemale erdirmeye yardımcı olduğunu, Hz. Peygamber'i örnek alındığı takdirde günlük hayatta beşerî bir davranış olarak yapılan fiillerin ibadet haline dönüşebileceğini belirtmektedir. Daha sonra Hz. Peygamber'in beşerî ve nebevî davranışları üzerinde durmuş, dinî olan sünnet ile yerel uygulama bağlamında o yere özgü şartların ürünü olan sünnetlerin birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulamıştır. Yazar şekilci bir sünnet anlayışı yerine sünnetin İslam'ın öngördüğü kâmil insan modelini yansıtırken gerçekleştirmek istediği hedefin iyi algılanması gerektiğini savunmaktadır. Bu kısımda sünnetin dinle bağlantılı fakat dinin özüne ve asıl yapısına değil, tamamlayıcı halkasına dâhil olduğunu açıkladıktan sonra sünnetin bu anlamda bid'atın karşıtı olduğunu belirtmiştir. Bid'at kavramına dayanılarak en çok eleştiriyi alan tasavvufun, sünnetlerin evrensel bir düzlemde yeniden okunmasından başka bir şey olmadığına da değinerek bu bölüme son vermiştir.

“Sünnetin Sınıflandırılması” başlığını taşıyan ve üçüncü bölümün ikinci kısmını oluşturan bölümde yazar, sünnet'ül-hüda, sünnet-i ayn, sünnet-i kifâye, zevâid sünnetler, müekked ve gayr-ı müekked, fitrat sünnetleri kavramlarını kısaca açıklamıştır. Bölümün üçüncü kısmını oluşturan ve “Sünnet Örnekleri” adını taşıyan bölümde yazar, bir önceki bölümde verdiği kavramları örneklemiştir. Yazar, bu bölümdeki örnekler, belli başlı ibadetlerle ilgili sünnetler ile başlamış, ibadetlerle ilgili sünnetleri verirken fıkıh kitaplarındaki sırayı takip etmiştir. Daha sonra gündelik yaşamla ilgili bazı sünnetler üzerinde durmuştur. İbadetlerle ilgili verilen örnekler, İslam'ın üzerine bina edildiği namaz, oruç, zekât, hac ibadetlerinin sünnetleri ile kurban sünnetini, gündelik hayatla ilgili verilen örnekler ise; “Vücut Bakımıyla İlgili Sünnetler” başlığını taşıyan fitrat sünnetleri, yeme-içme, giyim-kuşam, dua ve besmele, hediyeleşme, selamlaşmak, hasta ziyareti, evlilik, cinsel hayat ve insanlar arası ilişkiler ile ilgili sünnetleri ihtiva etmektedir. Yazar bu örnekleri vermekle İslam'ın temel esaslarının pratikle ilişkisini göstermeye çalışmış, Hz. Peygamber'in sünnetlerini ve hayata bakışını öğrenmek isteyenlerin bu konuda yazılmış daha ayrıntılı eserlere bakabileceği tavsiyesinde bulunarak bölüme son vermiştir.

Yazar, eserinin son bölümünü oluşturan ve “Sünnetin Çağdaş Boyutu” başlığını taşıyan dördüncü bölüme kadar Müslümanların tarih boyunca vahyi anlama çabası ve sünneti nasıl bilgi ve pratiğe dönüştürdüklerini sistematik bir şekilde anlatmış, bu bölümde ise; sünnetin günümüzde sağlıklı ve tutarlı bir biçimde nasıl anlaşılacağı ve çağdaş etik değerlerle olan ilişkisi üzerinde durmuştur. Sünnetin farklı bir boyutu üzerinde durulan son bölüm iki kısımda ele alınmıştır. “Modern Hayat ve Sünnet” adını taşıyan bölümün ilk kısmında önce modernite, batılılaşma, çağdaşlaşma olgularından bahsedilmiş, sonra Hz. Peygamber'in sünnetlerinin

ışığında İslam'ın küresel değerlere yaklaşımı örnekler verilerek açıklanmıştır. Daha sonra yerel söylem-evrensel mesaj geriliminin üzerinde durulmuş ve bu gerilimin nakli ilimlerin yerelliği ve özneliği dikkate alınarak Medine perspektifinden evrensel boyuta taşınma aşamasında klasik yol ve yöntemlerle birlikte günün şartlarının bilincinde olan bir yaklaşımla okunduğunda sağlıklı bir çözüme kavuşacağı vurgulanmıştır.

Son bölümün ikinci kısmını oluşturan “Çağdaş Etik Değerler ve Hz. Peygamber” adını taşıyan bölümde İslam'ın sosyal mesajları, Hz. Peygamber'in ahlakı, İslam'ın insana verdiği değer ve haklar konusu üzerinde durulduktan sonra bu konulara örnek teşkil eden kölelik, gayr-ı Müslimlerle ilişkiler, komşuluk, demokratik değerler, kadın, çocuklar, engelliler, ekolojik duyarlılık, hayvan hakları gibi konulara yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in hayata, çevreye ve tabiata bakışının yerel unsurlardan arındırıldığında her çağda geçerli mesajlar içerdiğini gösteren örnekler verilmiştir. Yazar bu örnekleri zikrettikten sonra bu bölüme ve kitaba son vermiştir.

Murteza Bedir'in “Sünnet” adını taşıyan bu çalışması küçük hacmine rağmen içinde birçok bilgiyi bir arada bulunduran bir eserdir. Sünnetin farklı boyutlarını ele alan bu eser birçok konuyu ihtiva etse de bilgiler birbiriyle bağlantılı ve okuyucunun zihnini dağıtmayacak biçimde bir bütünlük içerisinde verilmiştir. Eserin dili, genel okuyucuya hitap edecek şekilde net ve anlaşılır olmakla birlikte, yazar yanlış anlamaya yol açacak ifadeleri irdeleyerek doğru bir şekilde anlaşılmasını da sağlamıştır. Konuyla ilgili verilen kavramlar şemalar kullanılarak iyice açıklanmıştır. Konular her bölümde ayrıntılarıyla ve tarihi gerçekliğiyle ele alınmış ayrıca günümüzle ilintili bir şekilde anlatılmıştır. Her bölümün sonunda özellikle sünnetin evrensel bir mesaj olarak günümüze aktarılmasıyla ilgili konularda tarihte yapılan hatalar ve eksikler verildikten sonra bugün ne yapılması gerektiğine dair çözüm yolları sunulmuştur. Anlatım ayet ve hadislerle zenginleştirilmiştir. Ayet ve hadislerin çoğunun kaynağı verilmiş olmasına rağmen bazılarının kaynağının verilmemesi dikkat çekmektedir. Ayrıca eserde zaman zaman rastlanan imla hataları neşirle alakalı zafiyetten kaynaklanmış olmalıdır. Yazar, eserin arkasında bir bölüm olarak verdiği dipnotlarda bazı tanımlamalara ve açıklamalara yer vermiş, kaynak referansında bulunmamış, istifade ettiği kaynakları kaynakça bölümünde vermekle iktifa etmiştir. Önsöz ve dört bölümden oluşan eserde sonuç bölümünün olmaması dikkat çekmektedir. Esere sonuç bölümünün eklenmesinin kitabın bütünlüğü açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Yoğun bir emek ve ilmi bir gayretin ürünü olan “Sünnet” adlı çalışma Hz. Peygamber'in yerel olarak verdiği uygulamaların arkasında yatan evrensel mesajın anlaşılmasını sağlayan ve Hz. Peygamber'in sünnetinin yaşam pratiği olmasının

yanında çağları aşan boyutunu gösteren faydalı bir eserdir. Ayrıca eser, batılı ve küresel değerlerle kuşatılan günümüz Müslüman toplumlarının sahip oldukları bilgi ve yöntemleri –klasik yol ve metotlar göz ardı edilmeksizin- güncelleştirilerek bu yerel uygulamaların çağın durumuna uygun olarak anlaşılmasına yardımcı olarak günümüz Müslümanlarına bu konuda çözüm yolları sunması bakımından önem arz etmektedir.

Dinsel Bilgi Sorunu,

William T. Blackstone, çev. Tuncay İmamoglu,
Ataç Yayınları, İstanbul- 2005, 204 s.

*Selçuk GÜZEL**

Tanrı ile ilgili konular her zaman tartışılmalıdır. İnsanlar varolduğundan beri Tanrı'ya inananlar olduğu gibi inananlar da olmuştur. Bu konu problem olduğu süre zarfında insanlar kendi görüşleri bağlamında dayanaklar sunmuşlardır. Eski çağlarda görmedikleri bir tanrıya inanma ihtiyacı duymayan insanlar mevcuttu. Günümüzde bu tarz düşünen insanlar görüşlerini daha sistemli bir hale büründürmüşlerdir. Bunlar düşüncelerini modern bilimin bulgularını, tekniklerini kullanarak daha da sistemleştirdikten sonra bir takım deliller ortaya koymuşlardır. Biz bu yazımızda William T. Blackstone'un Tuncay İmamoglu tarafından *Dinsel Bilgi Sorunu* ismiyle Türkçe'ye kazandırılan ve bu konuların tartışıldığı *The Problem of Religious Knowledge: The Impact of Philosophical Analysis On the Question Of Religious Knowledge* isimli kitabını kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Bu kitapta akıl-vahiy tartışmalarının yani din ve bilim çatışmalarının irdelendiğini söyleyebiliriz. Bu tartışmanın bir tarafında mantıkçı pozitivistler diğer tarafında ise metafizikçiler cephesi yer almaktadır. Mantıkçı pozitivistlerin cephesine baktığımız zaman bunların temsilciliğini Herbert Feigl, Philip Frank, Rudolph Carnap ve Ayer'in yaptığını görürüz. Mantıkçı pozitivist cephenin doğrulanabilirlik ilkesini bir önermenin bilgisel anlama sahip olup olmadığını ölçmede bir kriter olarak aldıklarını söyleyebiliriz.

Şimdi Blackstone'un kitabında sunmuş olduğu verileri planlı bir şekilde sunmaya çalışacağız. Kitap önsöz, sekiz bölüm ve sonuç bölümünden meydana gelmektedir.

Birinci bölümde yazarımız, mantıkçı pozitivistler hakkında kısa bir bilgi vermiş ve genel olarak kitapta ne anlatılacağını sunmuştur. Mantıkçı pozitivist olarak

sunulan kişiler için din dilinin oluşturduğu problemlerden bahseden yazar “dinsel pratikleri yerine getiren bir mümin için din dili ile ilgili zihinsel karışıklıklar tedirginlik vermez, dindar bilim adamları ise bundan oldukça rahatsızdır” der. Yazar ayrıca kitabında din üzerindeki felsefi çözümlerinin etkisiyle ilgileneceğinden bahseder.

Mantıkçı Pozitivizm ve Din başlıklı ikinci bölümde Blackstone genel olarak pozitivist akımın temel unsurlarını, geçirdiği evreleri, teoloji ve din tartışmaları üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Mantıkçı pozitivistin iki genel özelliğinden bahseden Blackstone, bu iki özelliğin mantıkçı çözümlerine olarak reddedilmesi kavramsallaştırılması ve metafiziğin anlamsız olarak reddedilmesi olduğunu belirtir. Ayrıca bu bölümde yazar pozitivistlerin kullandığı doğrulanabilirlik ilkesinden bahseder. Bu kriterin anlamlılık düzlemine de taşınacağından bahseden Waismann'ın şu ifadesi kitapta yer almaktadır: “bir ifadenin doğru olup olmadığını belirleme imkanı yoksa o zaman bu ifade tamamen anlamsızdır”. Ayer ise bir önermenin hem analitik hem de empirik olarak doğrulanabilirse literal anlama sahip olacağını söyler. Doğrulanabilirlik ilkesinin devamı olarak metafiziğin reddi yazar tarafından metafiziğin elenmesi bölümünde tartışılmıştır. Bu bölümün sonlarına geldiğimiz zaman teolojinin elenmesi ve doğrulanabilirlik ilkesinin statüsünün yazar tarafından açıklandığını görürüz.

Yazar üçüncü bölümde *Kavramsal Çözümleme ve Din* başlığı adı altında Wittgenstein ve onun kavramsal çözümlemesinden diğer adı ile linguistik çözümlemesinden bahsetmiştir. Wittgenstein Bertrand Russell'in etkisi altında, mantıksal olarak mükemmel bir dil formüle etmeye çalışmıştır. Filozofun görevinin de ideal bir dil oluşturmak olduğunu belirten Wittgenstein felsefi problemlerin dilden yani dilin dikkatsiz ve kötüye kullanılmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Wittgenstein'in ardılı olan John Wisdom ise linguistik çözümlemeyi biraz değiştirerek kullanmaya devam etmiştir. Blackstone bu farklılığı kitabında Wisdom'un sözleriyle aktarmıştır: “Wittgenstein onları (felsefi karışıklıkları) çoğu kez sadece linguistik karışıklığın semptomları olarak görür. Ben onları ayrıca, linguistik etkinin semptomları olarak göstermeyi arzuluyorum”. İlerleyen sayfalarda yazarımız, pozitivistlerin din ve teolojiyi terkedip, onu bilinmez alana yerleştirdiklerini söyleyerek çağdaş çözümleyicilerin ise teolojik ve dinsel söylemleri ayrıntılı olarak incelediklerini belirtmiştir. Son olarak Blackstone linguistik çözümlemenin günümüzde teoloji ve dine yönelik ilginin yeniden canlanmasında etkili olduğunu vurgulamış hatta bu çözümleme yönteminin modern felsefenin en büyük başarılarından birisi olarak görüldüğünü eklemiştir.

Blackstone *Dinsel İnançın Tanımı* başlığı ile verdiği dördüncü bölümde dinsel ifade ya da inançların sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Yazar bu ifade ya da inancı

* Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

dinsel yapanın ne olduğunu sorgulayarak işe başlamıştır. Yazarımız, Klemke'in konu ile ilgili çalışmalarını irdelemiştir. Klemke'in incelemesine göre dinsel ifadeler betimleyici, açıklayıcı, tarihsel veya otobiyografik olabilirler. Klemke Hristiyanlıkta "birbirinizi seviniz" veya "İsa Beytül-lahm'de doğdu" gibi ibarelerden örnekler vermiştir. Blackstone bunu kitabında eleştirmiş ve bu ifadelere dinsel ifadeler olarak bakılmayacağını savunmuştur. Peki dinsel ifadenin kriterleri nedir, diyen yazarımız Profesör Morris ve Eric Fromm'un görüşlerini benimsemiş gözükmektedir. Yazarımızın da savunduğu bu görüş, bir inanç ya da ifade tam bir yöneliş durumu ve bağlanma objesi ya da objeleri sağlamakta ise o zaman bu inanç ya da ifade dinseldir. Blackstone Dinsel İnancın Tanımı başlığı altında vermiş olduğu bu bölümde sürekli olarak bu görüşü vurgulamıştır. Kennick'in görüşünün de Fromm ve Morris ile uyduğuna belirten yazar farklı olarak Kennick'in sunduğu dinsel olmayan ifadeler literal, dinsel ifadeler analogiktir görüşünü irdelemiştir. Yazarımız analoginin dinsel ifadeleri dinsel olmayan ifadelerden ayırmada yeterli olmadığını vurgulamıştır. Son olarak Blackstone dinsel inançların bir insanın, bir grubun ya da kültürün hayatında kapsamlı rol oynayan inançlar olarak düşündüğünü belirtmiştir.

Beşinci bölümde yazar *Bilişsellik Sorunu* başlığı adı altında dinsel ifadelerin bilişsel olup olmadığı sorunu üzerinde yoğunlaşmıştır. Yazar, Ayer'den yaptığı bir alıntıda şunu belirtmiştir: "çağdaş filozofların birçoğu dinsel söylemlerin coşkunun bilişsel olmayan ifadeleri olduklarını ileri sürerler". Yazarımız dinsel söylemin bilişsel yorumunu destekleyen önemli linguistik deliller olduğunu söylemiş ve bu kanıtları şöyle sıralamıştır: Tanrı hakkındaki bir dinsel söylem bilişsel olarak bilinen diğer ifadeler gibi bildiri cümlelerinin formunu alır; tanrı gerçekten adil bir tanrı mıdır, gibi sorular konuşanın doğru ya da yanlış olabilen bir cevap aradığını gösterir; dinsel söylemlerin sık sık "bilmek, inanmak" gibi bilişsel bir fiilin objesi olarak dolaylı anlatılan bir söylem içinde gözükmeleri; "doğru" ya da "yanlış" gibi kıymet takdir eden terimlere dinsel söylemler için başvurulması. Yazarımız vermiş olduğu ikinci kanıt için dinsel bilginin bilişsel olduğunu kanıtlamaz, fakat dinsel bilginin bilişsel olarak tasarlandığını gösterir görüşünü de ilave olarak sunmuştur. Ayrıca Blackstone bilişselci olmayanların görüşlerini empirik doğrulama temeline oturttuklarını da söyler. Yazar, genel olarak bütün dinsel ifadelerin bilişsel olmadığını, dinsel bilgilerden bilişsel olmayanların da bulunabileceğini vurgular. Yazarın bu konudaki görüşlerini özetleyecek olursak, dinsel ifade türleri bilişsel olmayan ifadeleri ki bunlar şükran ifadeleri, emirler ve öğütler, bilişsel olan ve literal olarak kabul edilen ifadeleri, bilişsel oldukları belirtilen ancak literal olarak yorumlanamayan ifadeleri içermektedir.

Yazarımız altı ve yedinci bölümlerde geçmiş bölümlerde sunduğumuz görüşleri ve bu görüş savunucularını daha da açarak ayrıntılı bir şekilde incelemiştir: Mantıkçı pozitivist düşünceye sahip olanlar ve görüşleri sunulmuş, pozitivistlerle karşıt düşünceye sahip olanlar ve yanıtları, kanıtları daha da genel olarak ortaya konulmuştur. Mantıkçı pozitivistler dinsel bilgi alanını bilimsel veriler için kullandıkları doğrulanabilirlik ilkesine bağlı kalarak irdelerler. Bundan dolayı bu alanı dışlamaya çalışırlar. Pozitivistlere karşıt düşünceye sahip olanlar ise dinsel bilgiyi tekrar problem alanına çıkarmaya çalışmışlardır.

Bir sonraki bölüme yazar, *Dinsel Bilgi Sorunu* başlığını vermiş ve epistemoloji problemi ile bu başlığın altını doldurmaya başlamıştır. Burada yazar dinsel bilgi var mıdır, problemini tartışmıştır. Profesör Oliver'den yapmış olduğu alıntıda şu bilgiyi verir: "epistemolojinin dinsel olarak fonksiyon icra eden ifadeler konusunda görevinin belirli bir dinsel ifadeyi kabul etmedeki uygun tutumu saptamaya yardımcı olmasıdır". İlerleyen sayfalarda Ayer'in bilgi için kriterlerini yazarımız eserinde şöyle vermiştir: "Ayer'in bilgi için kriterleri, doğruluğu edimsel olarak bilinen önerme, bir inancın kesinliği ve bir kimsenin güvenli bir şekilde inanılan bir önermeden emin olma hakkına sahip olduğu yani kesin olma hakkına sahip olması gereken şeydir". Blackstone ayrıca Ayer'in bilgi kavramı için bu üç koşulun tamamının tatmin edici olması gerektiğinde ısrar ettiğini vurgulamaktadır. Yazar daha sonra subjektive ve dinsel bilgi alt başlığı adı altında Augustine, Kierkegaard ve Tillich'in görüşlerini vermiştir. Blackstone bu bölümün en sonunda Tanrı'nın varlığının klasik delilleri alt başlığı adı altında teleolojik, kozmolojik, ontolojik delilleri sunarak bu delilleri değerlendirmiştir.

Genel olarak kitabı özetleyecek olursak William T. Blackstone sırasıyla mantıkçı pozitivistleri ve görüşlerini sunmuş, dinsel ifadeleri diğer ifadelerden ayırmamızı sağlayan kriterleri belirlemiş, belirli bir cümlenin bilişselliğinin kriterlerini ortaya koymuş, bilgi kavramının uygulanması için kriterlerin neler olduğunu saptamış, dinsel ifadelerin var olup olmadığını ve bunların bilgi kriterlerine uyup uymadıklarını tespit etmiştir. Diğer bir ifadeyle yazar dinsel bilgiyi tartışma konusu bile yapmak istemeyen mantıkçı pozitivistleri, onların dinsel bilgiyi dışlamak için kullandıkları delilleri incelemiş, daha sonra dinsel çözümleyicileri, onların dinsel bilginin varlığını kabul ederek bu konuyu nasıl tekrar problem alanına taşıdıklarını göstermiştir. Dinsel bilgi ile ilgili görüşleri irdelleyen Blackstone bu görüşlerden benimseyip benimsemediği yönleri de belirtmiştir.

Stoa Mantığı ve Fârâbi'ye Etkisi

İbrahim ÇAPAK, Araştırma Yayınları, Ankara 2007, 208 s.

*Adem GÜNEY**

Felsefe tarihinde Aristoteles'ten 20 yıl kadar sonra (M.Ö. 300) doğan Stoacılık, yaklaşık 5 asır boyunca (M.S. 180'e kadar) aktif olsa da sonraki dönemlerde etkileri bir hayli azalmış ve düşünce tarihinde Aristoteles kadar etkili olamamıştır. Yazarın belirttiğine göre bunun da en büyük nedeni Stoacı filozofların eserlerinin sonraki dönemlere intikal edememesidir.

Fârâbi de (870–950), Aristoteles'ten sonra mantıkla ilgili önemli eserler yazmasından dolayı “Muallim-i Sâni” (ikinci öğretmen) lakabıyla İslâm dünyasının en önemli ve en orijinal mantıkçısı olarak kabul edilmiştir. Müslümanların gerçek anlamda ilk filozofudur.

Tanıtımını yapacağımız eserde Stoacıların ve Fârâbi'nin mantıkla ilgili görüşleri ele alınıp değerlendirilmekte ve her iki görüş arasındaki benzerlikler ve farklılıklar belirtilmektedir. Eser önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır.

Kitabın önsözünde yazar, Stoa okullarının tarihi ve temsilcileri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Stoacıların Aristoteles kadar etkili olamayışının en önemli nedeninin eserlerinin sonraki dönemlere intikal edememesini göstermektedir. Yazara göre her ne kadar sonraki dönemlerde Stoacılar Aristoteles kadar etkili olamasa da Fârâbi ve bazı Müslüman filozoflar mantık, fizik ve ahlâk konularında onlardan etkilenmiştir. Yazar, kitabının şekli ve konuları hakkında bilgi verdikten sonra da Stoa mantığı ile ilgili müstakil Türkçe bir eser olmadığından dolayı böyle bir esere ihtiyaç duyulduğunu ve bunun da Müslüman bir filozofun mantık anlayışıyla karşılaştırmalar yapılarak ortaya konmasının daha faydalı olacağını belirtmektedir. Ayrıca yazar, Stoacıların görüşlerini belirtmek için birincil kaynakların azlığından dolayı ikincil kaynaklardan yararlanmak durumunda kaldığını özellikle belirtmektedir.

Kitabın giriş bölümünde yazar, ilk olarak Stoa okulunun M.Ö. 300 yılında Zenon tarafından Atina'da kurulduktan sonra öğrencilerinin önce “Zenoncular”, daha sonra da kurulduğu yere nisbetle “Stoacılar” şeklinde isimlendirildiğini, Müslümanlar tarafından ise “Rivâkiyye” olarak bilindiğini belirtmektedir. Bu bölümde Stoacıların etkisinden özellikle Shakspeare, Spinoza ve Butler gibi çağdaş filozofları etkilediğinden bahsedilmektedir. Daha sonra Stoacıların felsefeyi man-

tık, fizik ve ahlak konularıyla ele aldığı belirtilen önemli konunun ahlak olduğu ifade edilmekte ve Stoa okulu genel bir sınıflandırmayla Eski Stoa, Orta Stoa ve Son Stoa olarak üç dönemde incelenmektedir.

Yazar, “Eski Stoa” başlığı altında Eski Stoa'nın M.Ö. 322–204 tarihleri arasında etkili olduğunu belirttikten sonra temsilcileri Zenon, Kleanthes ve Khryssippos hakkında kısa bilgiler vermektedir. Özellikle bu başlık altında ilk kez Zenon'un felsefeyi mantık, fizik ve ahlâk olmak üzere üçe ayırdığını ve Khryssippos'un da okulun öğretilerini açık bir şekilde tanımladığını, bir düzen kazandığını, okulu Skeptiklere karşı savunduğunu, eksiklikleri gidererek sistemi bütünleştirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca; okulu parçalanma tehlikesinden kurtardığından dolayı ikinci kurucu olarak anılan Khryssippos sayesinde Stoa doktrininin daha da kalıcı olduğunu belirtmektedir.

“Orta Stoa” başlığı altında ise yazar, bu okulun M.Ö. II. ve I. asırlarda etkili olduğunu, en önemli temsilcilerinin Panetius ve Poseidonius olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu dönemin en önemli özelliği olarak söz konusu filozofların Platon ve Aristoteles'in bazı düşüncelerini kendi öğretileriyle kaynaştırıp bütünleştirmelerinden dolayı Eski Stoa'nın ahlak anlayışının daha ılımlı bir hale geldiğini ve Stoacılığa duyulan kurumsal ilginin arttığını zikretmektedir.

“Son Stoa” başlığı altında ise yazar, bu okulun M.S. I. ve II. asırlarda etkili olduğunu ifade ederek, bu dönemin en önemli temsilcilerinden Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'a dikkat çekmektedir. Son Stoa temsilcilerinden Epiktetos'un bir köle, Marcus Aurelius'un ise bir Roma imparatoru olması çok dikkat çekicidir. Bu da Stoa ahlâkının bir etkisi olarak kabul edilmektedir.

Yazar, Stoa tarihine değindikten sonra Fârâbi, mantık görüşü, mantığa katkıları, eserleri, Fârâbi mantığının özellikleri ve Aristoteles'ten bazı farklılıklarını da ele almaktadır.

Kitabın birinci bölümünde yazar, sadece Stoa mantığını incelemektedir. “Stoacılar Göre Mantık” başlığı altında yazar şu hususlara değinmektedir. Stoacılar göre felsefe “ilahi ve insani olan şeylerin bilinmesi”, fizik “dünyadan bahsedilen ilim”, ahlâk “insan davranışlarını konu edinen bir ilim”, mantık ise “insan mantığı ve hitabet” olarak tanımlanmaktadır. Hepsi de felsefe içinde bir bütün olduğundan dolayı Stoacılar tarafından bu konuların önemi, bir takım benzetmelerle anlatılmaktadır. Stoacılar göre mantık, bilge bir insana, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneği kazandırır. Mantık, Aristoteles'teki gibi felsefe için bir araç değil, aksine felsefenin bir parçasıdır. Yazar, Stoacılar göre mantığın önemini belirttikten sonra Aristoteles mantığıyla Stoa mantığının karşılaştırmasını yapmaktadır. Bundan sonra da Stoacıların mantığı; diyalektik ve retorik, diyalektiği de kelime

* Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

(sözel ifadeler bilimi) ve anlam (sözel formlar bilimi) olarak ikiye ayırdığını belirtmektedir. Ayrıca kelimeyi konuşma psikolojisi, gramer, şiir ve müzik teorisi; anlamı kriter teorisi, kavram teorisi, kategoriler teorisi, önerme teorisi ve akıl yürütme teorisi başlıkları altında incelemektedir. Yazara göre Stoacılar için sözel formlar bilimi mantık konuları içinde çok önemlidir. Belki de o bundan dolayı özellikle bu konuları ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Ancak bu konulara geçmeden önce yazar, orijinal ve Stoa mantığının gelişmesinin dayanak noktası olarak gösterdiği lekton teorisi ile retorik ve diyalektiğe de değinmektedir. Stoacılar tarafından lekton tam bir açıklığa kavuşturulmasa da Stoa mantığının gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak en açık ifadeyle lekton, tam ifade ve eksik ifade olarak ikiye, daha sonra da kendi aralarında çeşitli sınıflara ayrılmaktadır.

Yazar daha sonra da Stoacıların sözel formlar bilimi dedikleri konuları ele alır. İlk konu bilgi teorisi olarak da kabul edilen “kriter teorisi”dir. Yazar, Stoacıların ruhta doğuştan bir bilginin varlığını kabul etmediklerini ve ruhu ‘tabula rasa’ olarak ele aldıklarını, bu yüzden de bilgi teorilerinde duyuların önemli bir yer tuttuğu vurgulanmaktadır. Ancak yazar, bazı kaynaklarda Stoacıların doğuştan “ilk bilginin” varlığını ima ettiklerini de ifade etmektedir. Ayrıca bilgi ve bilime ulaşmak için duyularla gelen verilerin akıl süzgecinden de geçmesi gerekir. Yine yazara göre Stoacılar, tümdengelim ve şartlı kıyas üzerinde yoğunlaşırlar.

“Kavram teorisi” başlığı altında ise yazar, Stoacılara göre algı sonucu belleğin, bellekteki tekrarlardan tecrübelerin ve tecrübeler sonucu da kavramların oluştuğundan bahseder. Stoacılara göre tasavvurların öneminden bahseden yazar, bundan sonra da tümel, eşesli, eşanlamlı, karşıt, soyut ve somut olmak üzere altı kavram çeşidine yer vermektedir. Ancak burada en dikkat çeken husus Stoacılara göre soyut kavramların da duyu organlarıyla elde edilmesidir.

“Kavram teorisi” başlığı altında yazar, son olarak Stoacılara göre tanım ve bölme konusunu inceler. Yazarın ifadesine göre Stoacılar tanımı, tam tanım (hadd) ve eksik tanım (resm) olarak iki şekilde ele alırlar. Hadd ve resm ayrımını ilk defa yapanların Stoacılar olduğunu belirten yazar, Stoacıların tanım konusunu ele alırken beş tümelin hepsi üzerinde değil de sadece cins, tür ve çeşit üzerinde durduklarını ifade eder. Yazarın ifadesiyle Stoacılara göre en yüksek cins “Ti” dedikleri şeydir ve o da altında başka türlerin olmadığı türlerin türüdür. Ayrıca Stoacılara ait olan çeşit kavramı da türün altında bulunan şeyi ifade eder. Yazar, Stoacılara göre bölme tiplerinin de karşıt bölme, alt bölme ve dağıtım/dağılım olduğunu belirtir.

“Kategoriler teorisi” başlığı altında yazar, Stoacıların, Aristoteles’in kategorilerinden ilham almakla beraber onun kategorilerini eleştirdiğini zikreder. Yazar,

Aristoteles’in on kategorisinin aksine Stoacıların asıl neden, nitelik, durum ve durumlar arası bağlantı şeklinde dört çeşit kategoriden bahsettiklerini belirtir. Ayrıca bu konuda Stoacıların tümel kavramlarla ilgilendiklerini ve bu tümel kavramlardan oluşan kategoriler öğretisiyle ilk nominalist ontolojinin temelini attıklarını ifade eder.

“Önerme teorisi” başlığı altında da yazar Stoacıların önermeyi ‘doğru ya da yanlış olan şeydir’ şeklinde tanımladıklarını söyler. Yazar, Stoacılara göre mantık deyince akla ilk gelen şeyin önermeler konusu olduğunu belirtir. Yazarın belirttiğine göre Stoacılar önermenin konu, yüklem ve bağdan oluştuğunu ifade ederler. Yazar daha sonra basit ve basit olmayan önerme çeşitleri üzerinde durur. Stoacıların basit önermeleri beş ve basit olmayan önermeleri de dokuz çeşit olarak incelediklerini belirtir ve bunların üzerinde durur. Yazar, bu konuda son olarak mümkün, imkansız, zorunlu ve zorunlu olmayan modal önermeleri inceler.

“Akıl yürütme teorisi” başlığı altında da Stoacıların bu konuda sadece şartlı kıyasları incelediklerini belirten yazar, şartlı önermeleri ele alan ve şartlı önermelerle yapılan kıyas teorisini ilk defa ortaya koyanların Stoacılar olduğuna dikkat çekmektedir. Daha sonra, Stoacılar tarafından kesin ve kesin olmayan olmak üzere ikiye ayrılan kıyas çeşitlerini örnekleriyle incelemektedir.

Birinci bölümün en son konusu “paradokslar” (dilemler) konusudur. Yazar bu başlık altında ilk önce Stoacıları etkileyen Megara okulunun dört paradoks çeşidini belirtmektedir. Daha sonra da Stoacılara göre altı çeşit olan paradoksları incelemektedir.

Kitabın ikinci bölümünde, ilk olarak Fârâbi’ye göre mantık konusunu inceleyen yazar, Fârâbi’ye göre inanç ve düşüncelerinde zan ile yetinmek istemeyen kimseler için mantığın zorunlu olduğunu belirtir. Ayrıca Fârâbi için mantığın mutluluk kaynağı olduğuna dikkat çeker. Fârâbi’ye göre mantığın konuları ma’kuller ve kelimelerdir. Yazar, Fârâbi’nin, mantığın insanı hataya düşürmekten koruması gayesi doğrultusunda “burhan”ın önemi üzerinde durduğunu belirttikten sonra Fârâbi’ye göre mantığın kategoriler, önermeler, kıyas, burhan, topika, sofistika, retorik ve poetika olmak üzere sekiz bölümden oluştuğuna işaret eder. Bunların içinde de en önemlisi burhandır. Mantığın diğer bölümleri burhanla bir anlam ve varlık kazanır. Yazar daha sonra konuları birinci bölümle paralel olarak ele alır.

“Bilgi teorisi” başlığı altında yazar, Fârâbi’ye göre akıl yürütme, düşünme ve çıkarım yoluyla elde ettiğimiz bilgiler olduğu gibi bunlar olmaksızın da elde ettiğimiz bilgilerin olduğunu belirtir. Yazarın belirttiğine göre Fârâbi ikinci tür bilgiler içerisinde makbulat, meşhurat, mahsusat ve evveliyatı ele alır. Yine o, Fârâbi’nin hem doğuştan hem de duyularla elde ettiğimiz bilgileri kabul ettiğini belirtir. Bu

başlık altında son olarak da, Fârâbi'ye göre bilginin tasavvur ve tasdik olarak iki çeşit olduğunu ifade ederek kesin bilgi çeşitleri üzerinde durur.

“Kavram teorisi” başlığı altında ilk önce Fârâbi'ye göre kavramın, “bir nesnenin objektif mahiyeti ya da aslı çizgileri temsil eden fikir” olduğunu ifade eden yazar, Fârâbi tarafından kavramların duyularla, ilk bilgi olarak ve araştırılarak elde edildiğini belirtir. Daha sonra yazar Fârâbi'ye göre bir manaya delalet eden sözlerin müfret ve bileşik olarak ikiye ayrıldığını zikrederek bunlar üzerinde durur. Ayrıca yazar, Fârâbi'nin kavramları müstear, menkul, eşesli, uyumlu, genel veya özel, ayrık, eşanlamlı ve türemiş olarak sekize ayırdığını belirtir ve bunları ayrıntılı bir şekilde inceler. Kavram teorisi başlığı altında, beş tümel ile tanım ve bölme konuları üzerinde duran yazar, Fârâbi'nin beş tümeli Porphyrios'un sıralamasını takip ederek cins, tür, ayırım, özellik ve ilinti olarak ele aldığını belirtir. Tanım ve bölme konusunda, Fârâbi'ye göre yüklemeleri de inceleyen yazar, tanımın hadd ve resm olmak üzere ikiye ayrıldığından bahseder.

“Kategoriler teorisi” başlığı altında da yazar, Fârâbi'nin kategorileri Aristoteles'le paralellik arz eden bir yaklaşımla cevher, nicelik, nitelik, görelî, zaman, mekan, durum, sahip olma, edilgi ve etki olmak üzere on çeşit olarak ele aldığını belirtmekte ve bunları tek tek incelemektedir.

“Önerme teorisi” başlığı altında yazar, ilk önce Fârâbi'ye göre önermenin, “yüklem ve konunun birleştirilmesi ile meydana gelen, doğru veya yanlış olabilen sözdür” şeklinde tanımlandığını belirttikten sonra on üç önerme çeşidi üzerinde durmaktadır. Daha sonra yazar, Fârâbi açısından önermeler arası ilişkilerden, karşı olum ve döndürmeyi ele almaktadır. Yazar son olarak Fârâbi'ye göre modal önermelerin zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üç çeşidi üzerinde durmaktadır.

“Akıl yürütme” başlığı altında, Fârâbi açısından yüklemli ve şartlı kıyas olmak üzere kıyasın iki çeşidi ile bu kıyas çeşitlerinin şekilleri ve modları üzerinde örnekleriyle duran yazar, yüklemli kıyasların birinci şekildeki modların sonuçlarının kendiliğinden ortaya çıkmasından dolayı daha önemli olduğunu belirtmektedir. Yazara göre bunlar mükemmel kıyaslardır. Bu iki kıyas çeşidinden farklı olarak, Fârâbi'nin ortaya koyduğu hulfi kıyası da inceleyen yazar, daha sonra da tümevarım ve anoloji konularını değerlendirmektedir.

Kitabın üçüncü bölümünde ise yazar, Stoacılığın İslâm dünyasına nasıl girdiğini ele almakta sonra da Fârâbi tarafından Stoacıların tanınıp tanınmadığını incelemektedir. Son olarak da yazar, mantık, bilgi teorisi, tasavvur ve tasdik, kavram teorisi, tanım ve bölme, kategoriler teorisi, önerme teorisi ve akıl yürütme teorisi konularında Stoacılarla Fârâbi'nin karşılaştırmasını yapmaktadır.

Sonuç bölümünde yazar, Stoacılarla Fârâbi'nin mantık görüşlerinin önemli kısımlarına dikkat çekmektedir. Daha sonra yazar, Fârâbi'nin mantık konusunda Aristoteles'in takipçisi olduğunu beraber yer yer Stoacılarından etkilense de bu durumun Fârâbi'nin özgünlüğünü ortadan kaldırmadığını özellikle ifade etmektedir. Ayrıca yazar çalışmada vardığı sonuçları sekiz madde halinde sıralamaktadır.

Sonuç olarak bu kitap, Stoa mantığını ele alan ilk müstakil eser olması sebebiyle sahasında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Emek mahsulü olan bu eser, özgünlüğü yanında kendi içerisinde bir sistemi olması sebebiyle de ayrı bir öneme sahiptir. Stoa mantığının ve etkisinin daha iyi anlaşılması için Aristoteles'in çizgisini takip eden Müslüman bir filozof olan Fârâbi'yle mukayeseli bir şekilde ele alınması ise eseri daha da değerli bir konuma getirmiştir.

Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu

Bursa, 26-28 Ekim 2007

Nesrin ÜNLÜ⁵

Bursa İl Müftülüğü ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin katkılarıyla düzenlenen Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun iştirakıyla 26 Ekim 2007 günü saat 14:00'de başladı. Üç gün süren sempozyum Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın değerlendirme konuşmasıyla tamamlandı.

Özgün bir medeniyetin kendisini oluşturan birtakım bileşenleri vardır. Hiç şüphesiz ilim de bu binanın en önemli unsurlarından biridir. Âlimin buradaki fonksiyonu ise ilim bölümünü mâlûm malzemeye, fakat kendi elleriyle inşa etmiş olmasıdır. Medeniyet binasını daha iyi çözebilmek için bu ellerin parmak izlerini çok iyi sürmek gerekmektedir.

Birçok alana hakim büyük bir İslam âlimi olan İbn Hazm'ı bazen tekfir mekanizmasını işletecek kadar hadîdu'l-mizâc (dili Haccâc'ın kılıcından daha keskin) bir halde, bazen de sevgilisiyle baş başa kaldığı bir anda ona hoş sözler fısıldayacak kadar lâtif bir surette müşahede etmekteyiz.

Aykırı tavrı, hatta bazen uç noktalara gitmesi, birçok alana vâkıf olması gibi niteliklerinden dolayı İbn Hazm'ı konuşmak, İslam düşüncesinin geniş bir yelpa-

⁵ Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencisi.

zeye sahip olduğunu göstermek açısından ayrı bir önem taşımaktadır. İtina ve özveriyle hazırlanmış bu sempozyum İbn Hazm hakkında bize bir kapı aralamıştır.

Selâmlama ve protokol konuşmalarının ardından Prof. Dr. Mehmet Özdemir, “İbn Hazm’ın Yaşadığı Endülüs” isimli açılış bildirisini sundu. Endülüs’ün sosyal ve siyasi yapısı hakkında dinleyicileri bilgilendiren Özdemir, İbn Hazm’ın, yaşadığı dönemde Endülüs’ün hem azametli hem de çöküş ve parçalanış yıllarını gördüğünü ifade etti.

Açılış bildirisinin ardından birinci oturum Prof. Dr. Ahmet Cevizci’nin başkanlığında açıldı. İlk olarak Prof. Dr. Muhammed Ebu Leyle, “İbn Hazm al-Andalus as a Thinker and Critic” (Bir Mütefekkir ve Münekkit Olarak İbn Hazm el-Endelüsü) isimli tebliğini sundu. Sunumuna başlamadan önce, Türkiye’ye gelişinden duyduğu memnuniyeti çok samimi bir şekilde dile getiren Ebu Leyle, bu ziyaretini “küçük hac” olarak nitelendirdi. Tebliğinde İbn Hazm’ın büyük bir âlim olduğunu ifade ederek çeşitli alanlarda yapmış olduğu çalışmalarına değindi.

Yrd. Doç. Dr. Hidayet Peker, “İbn Hazm’ın İlimleri Sınıflandırması” adlı tebliğinde İbn Hazm’ın ilim anlayışını ve *et-Takrib* ile *Merâtibü’l-Ulûm* adlı eserlerini temel alarak ilim tasnifini konu edindi.

Üçüncü konuşmacı olan Yrd. Doç. Dr. Enver Uysal’ın tebliği ise “İbn Hazm’ın Ahlâk Felsefesi” başlığını taşımaktaydı. Uysal’ın sunumunda aktardığı gibi, İbn Hazm hakikati ve hakikate ulaşma çabasını her şeyden üstün tutmaktadır ve bu hususta ondan şu söz nakledilmiştir: “Selefimizi severiz, fakat bizim için hakikat onlardan daha değerli ve daha üstündür.” İbn Hazm, ahlak felsefesinin tartışılan konularından biri olan “ ahlak tabiî midir, yoksa sonradan mı kazanılır sorusuna uzak kalmış, bu tartışmaya girmemiştir; O ahlakın değiştirilip düzeltilebileceği kanaatindedir. İbn Hazm’a göre akıl, doğruya ve emredilen şeye götürür; bu durumda isyan eden akletmemiştir. İbn Hazm buna örnek olarak şu âyeti zikreder: “*Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemim mahkûmları arasında olmazdık, derler.*” (el-Mülk, 67/10).

Doç. Dr. İbrahim Çapak, “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı” isimli tebliğinde kavram, önerme, kıyas gibi konular ekseninde İbn Hazm’ın mantıkla ilgili görüşlerini açıkladı.

Bu oturumun müzakerelerini Prof. Dr. Yaşar Aydın, Prof. Dr. Zeki Özcan, Doç. Dr. İsmail Çetin yaptı. Zeki Özcan, İbn Hazm’ın bir filozof olmadığını; ancak filozofların kendine ait bir ahlâk felsefesi olabileceğini, bunun için de “İbn Hazm’ın Ahlâk Felsefesi” başlığının “İbn Hazm’ın Ahlâka Dair Görüşleri” şeklindeki değiştirilmesinin daha doğru olacağını ifade etti.

Ertesi gün saat 9:30’da başlayan ikinci oturum İbn Hazm’ın kelâmî görüşleri hakkındaydı. Başkanlığını Prof. Dr. A.Saim Kılavuz’un yaptığı oturumda sırasıyla, Dr. Murat Serdar “İbn Hazm ve Ulûhiyyet”, Dr. Murat Kılavuz “İbn Hazm’ın Nübüvvet Görüşü”, Dr. Orhan Koloğlu “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç “İbn Hazm’ın İslam Mezheplerini Sınıflandırmadaki Metodu ve Gâliyye”, Doç. Dr. Çağfer Karadaş “İbn Hazm’ın Eş’arîlik Eleştirisi” isimli tebliğlerini sundular.

Murat Serdar’ın açıklamalarına göre İbn Hazm delile dayanmayan te’vili reddeder ve mütekellimleri gaibi şahide kıyasladıkları gerekçesiyle eleştirir. Allah’ın varlığını ispat etmek için imkân ve hudûs delillerini kullanır. İştikak ve sıfatları kabul etmeyen İbn Hazm sıfatlarda Mu’tezile gibi, ru’yetullahda ise Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir.

Murat Kılavuz, İbn Hazm’ın nübüvvet konusunda sosyal antropolojik bir delil getirdiğini, İbn Hazm’a göre insanların hayatlarını devam ettirecek meslekleri birisi olmadan öğrenmelerinin imkansız olduğunu, dilin varlığının da bir konsensusle gerçekleştiğini ifade etti. Yine Kılavuz’un belirttiği gibi, İbn Hazm kerameti reddetmiştir ve kadınlardan da nebi olabileceği görüşünü benimsemiştir.

Orhan Koloğlu tebliğinde, Mutezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğunun cismin atom (cevher) ve arazlardan oluştuğu fikrini kabul ettiğini; İbn Hazm’ın ise bunu şiddetle eleştirdiği gibi her şeyin cisim veya arazlar toplamı olduğu görüşünü de reddettiğini ve âlemi bir öğeye indirgeyen anlayışları kabul etmediğini ifade etti.

İbn Hazm’ın mezhepleri sınıflandırmasını konu edinen Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç’ın tebliği iki ana bölümden oluşmaktaydı: İlk bölümde İbn Hazm’ın Ehl-i Sünnet’in yanı sıra Mürcie, Mu’tezile, Şîa ve Havâric; ikinci bölümde ise Gâliyye gibi aşırı görüşlü fırkalar hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Doç. Dr. Çağfer Karadaş, mezhep oluşumu için lider, halk tabanı, fikir sistemi ve propaganda olmak üzere dört temel unsur gerektiğini ifade ettikten sonra İbn Hazm’ın Eş’arîleri Mürcie diye isimlendirmesinin mesnetsiz olduğunu dile getirdi. İbn Hazm’ın, Ebu Ca’fer es-Simnânî’yi Allah’ı cisim saymak suretiyle Müşebbihe ile aynı görüşü benimsemekle itham ettiğini, ancak Simnânî’nin cisim derken Allah’ın varlığını, var olduğunu kastettiğini belirtti. Ayrıca Karadaş, ünlü Eş’arî âlimi İbn Furek’in “Ruh arazdır, hayat bittiğinde ruhtan söz etme imkânı kalmamıştır, dolayısıyla Hz Peygamber’in de nübüvvetinden ve risaletinden bahsedilemez” şeklindeki görüşlerine yönelik İbn Hazm’ın eleştirisinin o görüşün serdedildiği bağlamdan kopararak yapıldığına dikkat çekti.

Bu oturumun müzakerelerini Prof. Dr. İlyas Çelebi ve Doç. Dr. Tefvik Yücedođru yaptı. Her ikisinin de eleştirel bir yaklaşım sergiledikleri görüldü. Katkı mahiyetinde bazı düşüncelerini dile getiren Tefvik Yücedođru, İbn Hazm'ın bir çöküş devri âlimi olduğunu, çevresinde olup bitenlere tepki mantığıyla yaklaştığını, merkez ilim dünyasından uzak bir coğrafyada yaşadığını, bu yüzden de bazı konulara sathî yaklaştığını, çelişkilere düştüğünü ve objektiflikten uzaklaştığını anlattı.

İbn Hazm'ın fikhî görüşlerini içeren sempozyumun üçüncü oturumu Prof. Dr. Hamdi Döndüren'in başkanlığında gerçekleştirildi. Bu bölümde sırasıyla Doç. Dr. Muharrem Kılıç "İbn Hazm ve Zahirilik", Prof. Dr. Vecdi Akyüz "İbn Hazm'ın Fikhî Görüşleri", Prof. Dr. Bilal Aybakan "İbn Hazm'a Göre İcma", Prof. Dr. Yunus Apaydın "İbn Hazm'a Göre Taklit, İctihad ve Re'y", Arş. Gör. Oğuzhan Tan "İbn Hazm'a Göre Kıyasın Karşısında Delil", Prof. Dr. Zekerriyya Güler "İbn Hazm'ın Hanefî Fakihlere Yönelttiği Eleştiriler" isimli tebliğlerini sundular. Bu oturumun müzakerecileri ise Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Prof. Dr. Ferhat Koca, Doç. Dr. H. Mehmet Günay'dı.

Vecdi Akyüz'ün konu edindiği İbn Hazm'ın ibadet ve muamelât ile ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Abdestsiz mushaf tutmak caizdir. Tesettürde hür – köle ayrımı yoktur. Ezanı duyan mükellefin cemaate katılması farzdır. Kadının evlenmesinde velinin izni şarttır. Çok kadınla evlenme konusunda hür ile köle arasında bir fark yoktur. Geçimsizlik, sağlık arızaları, kayıplık gibi sebeplerle tefrik caiz değildir. Fakir koca nafakayla yükümlü değildir. Zengin ise kocanın nafakasını sağlamak kadına düşer. Zekât yoksulların ihtiyaçlarını karşılamada yetersizse devlet zenginleri bunu yüklenmeye zorlayabilir. Açlık varsa yağma meşru olur.

İbn Hazm'a göre mümin bireyin aile hayatı için gerekli olan her şeyin Kur'an-ı Kerim'de verildiğini ifade eden Bilal Aybakan, tebliğinde İbn Hazm'ın icmâ'yı yeni bir delil/kaynak olarak kabul etmediğini açıklamıştır. İcmâ ancak ilk döneme ait olabilir; çünkü bütün Müslümanlar ancak o dönemde birleşebilirler, daha sonraki dönemlerde böyle bir imkân söz konusu değildir.

İbn Hazm'ın içtihat ile ilgili görüşlerini ele alan Yunus Apaydın, bu konuda cumhur ulema ile İbn Hazm arasında bir karşılaştırma yaptı. Cumhur açısından içtihat, hakkında nass bulunmayan, bilinçli bir boşluk doldurmadır. İbn Hazm'a göre ise içtihat nass üzerinde yapılır; re'ye kesinlikle yer yoktur. Dil tevkîfidir; yani insanlar tarafından değil, Allah tarafından oluşturulmuştur. İctihat da, lâfzın delâlet ettiği anlamı dil mantığı çerçevesinde istidlâl etmektir.

Bu oturumun müzakerecilerinden Ferhat Koca, Yunus Apaydın'a, subjektif bir yaklaşımı ihsas eden bir cümlesini de hatırlatarak eleştiriler yöneltti. Yunus Apaydın da mukabil bir eleştiri ile cevap hakkını kullandı.

Günün son oturumu İbn Hazm'ın diğer dinler üzerindeki çalışmalarını ele almaktaydı. Prof. Dr. Mustafa Kara'nın yönettiği oturumda programa göre sırasıyla, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Sayar "İbn Hazm'ın Dinler Tarihçiliği", Prof. Dr. Nurşif Rifat "İbn Hazm ve Yahudilik", Prof. Dr. M. Ebu Leyle "İbn Hazm ve Hristiyanlık", Prof. Dr. Ali Erbaş "İbn Hazm'a Göre Mecusilik ve Sabiilik", Doç. Dr. Bülent Şenay "İbn Hazm ve Hint Dinleri: Berâhime" ve Dr. Tahir Aşirov da "İbn Hazm'ın Yeni Ahit Mektuplarına Bakışı" isimli tebliğlerini sunacaklardı. Ancak Prof. Dr. Nurşif Rifat ve Dr. Tahir Aşirov başka programları olduğu için sempozyuma iştirak edememişlerdir. Bu oturumun müzakerecileri ise Prof. Dr. Ahmet Güç, Doç. Dr. Hidayet Işık, Dr. Muhammet Tarakçı idi.

Süleyman Sayar, İbn Hazm'ın Birünî gibi insan bilim/sosyal bilim yaklaşımını benimseyen bir dinler tarihçisi olmadığını, kelâm ağırlıklı bir dinler tarihi anlayışını temsil ettiğini dile getirdi. Muhammed Ebu Leyle, tebliğinde İbn Hazm'ın en çok ön plana çıkan yönlerinden birini, onun İncil eleştirisini konu edindi. Ayrıca Ebu Leyle, eşi Nurşif Rifat'ın, İbn Hazm'ın Tevrat eleştirisini konu edinen tebliğini de özet halinde dinleyicilere sundu. Ali Erbaş'ın konuşmasında da açıklandığı gibi, İbn Hazm, Mecusîleri ve Sabiileri ehl-i kitap saymakla beraber dinlerinin Yahudi ve Hristiyanlarınkinden daha fazla bozulduğunu düşünmektedir. Yine İbn Hazm'a göre, İsmailiyye ve Kerrâmiye diye bilinen Müslüman mezhepler Mecusîliğin içinden çıkan Mezdekiyye mezhebinden etkilenererek doğmuşlardır. Bülent Şenay ise Kitâbu'l-Fasl'ın öncelikle bir dinler tarihi kitabı olmadığını, ihya ve irşad eseri olduğunu, İbn Hazm'ın el-Fasl'da Hinduizm hakkında yeterli ve kayda değer bir bilgi vermediğini eleştirel bir üslûpla ifade etti.

Müzakere çerçevesinde Ahmet Güç, İslâm kaynaklarında Hinduizm (Berahime) ve peygamberlik konusunda bazı görüşlerini dile getirdi.

Sempozyumun son oturumu İbn Hazm'ın diğer görüşlerine ayrılmıştı. Bu oturumu Prof. Dr. Hayati Hökekleli yönetti. Bu bölümde sırasıyla Dr. Emin Maşalı "İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Tefsir Metodu", Dr. Abdullah Karahan "İbn Hazm'ın Hadise Bakışı ve Hadisi Kullanma Metodu", Doç. Dr. Mehmet Yalar "İbn Hazm'ın Edebî Kişiliği", Doç. Dr. İsmail Güler "İbn Hazm'ın Dil Teorisi", Dr. Aliye Çınar "İbn Hazm'da Kendini Bilme ve Aşk" isimli tebliğlerini sundular.

Emin Maşalı, İbn Hazm'ın klâsik anlamda bir müfessir olmadığını, bu sahada yazmış olduğu müstakil bir eserinin bulunmadığını belirttikten sonra, İbn Hazm'a göre dilin ilahî bir bildirimle geldiğini ve İbn Hazm'ın "sarfe" nazariyesini benim-

sedîğini ifade etti. Abdullah Karahan, İbn Hazm'a göre delil olma açısından Kur'an ve hadis arasında değer farkı bulunmadığını, bununla beraber İbn Hazm'ın ehl-i hadisten ayrı düşündüğü noktalar olduğunu belirtti. Mehmet Yalar, tebliğinde, İbn Hazm'ın şiir anlayışının din ve ahlâka aykırı unsurlara yer verilmemesini gerektiren bir anlayış olduğuna değindi. Ona göre şiirde gerçekçi olunmalıdır, zira abartılı sanatsal ifadelerin etkili olmayacağı aşikârdır. Yalar, ilgiyle takip edilen konuşmasını, İbn Hazm'ın sevgilisine söylediği şu şiiri okuyarak bitirdi:

İsterdim ki bir bıçakla yarılısın kalbim
Ve sen içine konulasın, sonra da kapatılsın göğsüm.
Yerleşesin kalbime böylece, başka yere göçmeyesin
Tâ ki kıyamet ve haşir gününün sonuna dek
Yaşayasın onun içinde yaşadıkça ben, öldüğümde ise
Otururdun kabrin karanlıklarındaki kalbimin ortasında.

Bu bölümün son konuşmacısı Aliye Çınar'dı. İlk olarak “vücut” ve “aşk” kelimelerinin etimolojisi üzerinde duran Çınar, “vücut” kelimesinin batı dünyasındaki “varlık, varoluş” kavramlarından ziyade bulma, ulaşma anlamlarına geldiğini, aşkın ise sarmaşık anlamında “aşeka” kelimesi ile irtibatlı olduğunu ifade etti. Bu bağlamda, Çınar'ın sözlerinde değindiği gibi, eşyanın hakikatine ulaşabilmek için aşk vazgeçilmez bir anahtardır. İbn Hazm akıl, ahlâk ve aşk arasında bir bağlantı kurmaktadır. Akıllı olmayı kulluk bilincinde olma, günahlardan sakınma olarak anlamıştır. Sınırları ihlâl eden bir aşka göz yumulamayacağını düşünmektedir. İbn Hazm adalet ve aşk arasındaki irtibatı ise şöyle değerlendirir: Adalet insanın bu dünyadaki yerini fark etmesi demektir. Aşk da buna eklemleyebiliriz. Çünkü ancak aşk sayesinde insanın, ötekinin aynasında kendini, kendi yerini görebilmesi mümkündür.

Değerlendirme oturumunda Prof. Dr. Süleyman Uludağ, İslâm düşüncesi ve İslâmî ilimler tarihine genel bir bakış yaparak İbn Hazm'ın konumuna kısaca değindi; farklı görüşlere tahammül ve hoşgörünün, kişi ve olaylara çok yönlü bir yaklaşımın gereğine vurgu yaptı.

Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'ın İbn Hazm'ı konu alan ve ona hitap şeklinde kalem aldığı şiiri ile Prof. Dr. Mustafa Kara'nın İbn Hazm'ın vefatına tarih düşürdüğü kıt'alar sempozyumun bir güzelliği olarak olarak kaydedilmelidir.

Sonuç olarak denilebilir ki; dinin evrensel olabilmesi için sisteminde hem sâbit, değişmez bir taraf, bir öz hem de değişebilir, dönüşebilir, yoruma açık bir taraf ihtiva etmesi gerekir. Bu yüzden dini tek yoruma indirgeyip, farklı sesleri duymazlıktan gelemeyiz. Gerçekleştirilen bu sempozyum öncelikle bu açıdan bir değer taşımaktadır.

Vefatından 943 yıl sonra yaşadığı bölgeden oldukça uzak bir yerde, Bursa'da, İbn Hazm'ı anmak üzere yapılan bu sempozyum, ülkemizde ilk, dünyada ikinci İbn Hazm Sempozyumu olması dolayısıyla ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedir. Sempozyuma yirmi yedi tebliğ, on sekiz müzakere, açılış ve kapanış konuşmalarıyla elliye aşkın bilim insanı katılmıştır.

Benzer programların devamı ve geleneğin yeniden inşasına katkı sağlaması temennisiyle...

“Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu” Üzerine

Hüseyin AKYÜZOĞLU*, Abdussamet BAKKALOĞLU**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Düzce Belediyesi işbirliğinin güzel bir ürünü olan “Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu” Düzce'nin Gölyaka ilçesindeki Efteni Termal Otel'de 24-25 Kasım 2007 tarihlerinde gerçekleştirildi. İki gün süren sempozyum açılış töreni, 11 oturumda sunulan tebliğler ve değerlendirme oturumu şeklinde üç aşamada özetlenebilir.

Bilimsel bir özellik taşımasına ve küçük bir ilde gerçekleştirilmesine rağmen katılımcıların ve halkın yoğun ilgisine mazhar olan sempozyum, çok farklı kesimlerin takdirini toplamıştır. Tüm oturumların ilgiyle izlendiği toplantı, daha önce gerçekleştirdiği başarılı sempozyum ve ilmî toplantılara bir yenisini ekleyen Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin organizasyonu ve Düzce Belediyesi'nin maddi-manevi katkılarıyla başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir.

Sempozyumda iki gün boyunca “Bir Son Dönem Osmanlı Âliminin Portresi” alt başlığı çerçevesinde, Düzceli bir âlim olan M. Zâhid Kevserî'nin ilmî kişiliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Başkanlığını Prof. Dr. Abdullah Aydın'ın yürüttüğü Sempozyum Tertip Heyeti'nde, Doç. Dr. H. İbrahim BULUT, Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY, Doç. Dr. Muhammed AYDIN, Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN, Arş. Gör. Dr. Hüseyin AKYÜZOĞLU, Arş. Gör. İrfan İNCE ile Düzce Belediyesi'nden K. Ogün DANIŞ (Düzce Bld. Dış İlişkiler Müdürü) ve Saffet PEHLİVAN (Düzce Bld. Bşk. Yrd.) yer almıştır.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Arş. Gör. (Dr.)

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Arş. Gör. (Dr.)

24 KASIM CUMARTESİ

Sempozyum ilk gün saygı duruşu ve İstiklal Marşı'nın ardından yine Düzceli bir kâri olan İlhan Tok'un ağzından dinlediğimiz Kur'an-ı Kerim ziyafetiyle başladı. Selim Gökdemir'in kısa sunuşunun ardından Düzce Belediyesi adına belediye başkanı Mehmet Keleş bir konuşma yaparak katılımcılara hoş geldiniz, dedi ve sempozyumun hayırlı-bereketli olması temennisinde bulundu. Böylesi sempozyumları ve kültürel etkinlikleri ve çalışmaları, üniversitelerce geliştirilecek her türlü projeyi desteklemekten zevk duyacaklarını ve bunu kendileri için bir görev saydıklarını ifade etti. Emekli Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı ve aynı zamanda Zâhid Kevserî'nin köylüsü olan İsmail Öner bir konuşma yaparak sempozyumun yapılmasından duydukları mutluluğu belirtti. Mısır Türk İşadamları Derneği Genel Sekreteri gazeteci Metin Turan, Kevserî'nin Mısır'daki kabrinin restorasyonu ile ilgili bilgiler verdi. Düzce Müftüsü Alaaddin Gürpınar'ın konuşmasının ardından İlahiyat Fakültesi adına fakülte dekanı Prof. Dr. Ali Erbaş bir konuşma yaptı ve sempozyuma yaklaşık dokuz ayda hazırlandıklarını belirterek, hocaların hocası M. Zâhid Kevserî'yi "öğretmenler günü"nde anmayı uygun gördüklerini ifade etti. Medeniyetlerin ilerlemesinin yahut gerilemesinin, ilim adamlarına verilen değerle doğru orantılı olduğunu belirten Prof. Dr. Erbaş, Kevserî'nin uluslararası şöhreti bulunan bir âlim olarak, hakkında sempozyum düzenlenmesini fazlasıyla hak ettiğini vurguladı. Düzce Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve Fen Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa Kepez ise tarihi şahsiyetlerin bir hazine gibi ortaya çıkartılmasının çok önemli olduğunu belirterek, Düzce Üniversitesi Kütüphanesi'nin bir bölümünü Kevserî'ye ayıracaklarını ve sempozyum tebliğlerini buraya koyarak öğrencileri bu şahsiyeti daha yakından tanımaya teşvik edeceklerini söyledi. Daha sonra verilen kısa bir aranın ardından oturumlara geçildi. Tebliğlerin sunulduğu birinci oturum ve değerlendirme oturumu tek salonda, diğer 10 oturum ise aynı katta bulunan iki ayrı salonda eşzamanlı olarak gerçekleştirildi.

Başkanlığını Prof. Dr. İ. Kafi DÖNMEZ'in yaptığı "M. Zâhid Kevserî, Hayatı ve Dönemi" isimli birinci oturumda ilk olarak Arş. Gör. İrfan İNCE, Kevserî'nin fotoğrafları ve tamir edilen kabrinin görüntüleri eşliğinde "Kevserî'nin Hayatı"nı anlattı. 1863 yılında Kafkasya'dan göç ederek Düzce'ye yerleşen ilmiye sınıfından Çerkez bir aileye mensup M. Zâhid Kevserî'nin 1879 yılında doğduğunu belirten İnce, Kevserî'nin ilk eğitimini babasından aldığını, 1893'te gittiği İstanbul'da eğitimini tamamlayarak 1906 yılında Fatih Camii'nde ders vermeye başladığını, 1913'te İstanbul Müderrisliği unvanı aldığını söyledi. 1914'te Kastamonu'da kurulan medreseye tayin edildiğini ve 3 yıl sonra İstanbul'a döndüğünü kaydetti. Kevserî'nin zamanın Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendinin ders vekili sıfatıyla Beyazıt Medresesi'nde dersler verdikten sonra 1922 yılında Mısır'a göç ettiğini

vurguladı. Kevserî'nin kısa süreli olarak iki defa Şam'da bulunduğunu, ardından tekrar ailesiyle Mısır'a dönerek devlet arşivlerinde çalıştığını belirten İnce, onun 1952 yılında vefat edene kadar aktif bir şekilde ilim dünyasının içerisinde yer aldığını, birçok öğrenci yetiştirdiğini, yayınladığı eserlerle ilim ve fikir çevrelerinde önemli bir etki bıraktığını, irili ufaklı pek çok kitap ve makalenin yanı sıra çok sayıda nadide eserin tahkik ve yayınlanması aracılığıyla ilim dünyasına önemli katkılarda bulunduğunu ifade etti. İnce, Kevserî'nin halen hayatta olan talebelerinden Emin Saraç Hoca Efendi ile yapmış olduğu röportajdan bazı bölümleri de videodan gösterdi.

Prof. Dr. İsmail KARA "İlmiye Sınıfında Zihni Çatallaşma" isimli tebliğinde Osmanlı'daki islahat hareketlerinin ilmiye sınıfı üzerindeki etkilerine değinerek, bu süreci, ilmiye sınıfının yerinden olması/yerinden edilmesi veya sistemi işleten ana unsurlardan biri olmaktan uzaklaş(tırıl)ması süreci olarak niteledi. "Bugün anladığımız manada muhafazakâr ve modernist ulema ayırımının ortaya çıktığı bu zeminde ilmiyenin zihni çatallaşmış, ortadan ikiye bölünmüştür." diyen Kara, bu meselenin nasıl ve niçinini ortaya koydu. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Mısır Aynu'ş-Şems Üniversitesi'nden Prof. Dr. Macide Salah MAHLÛF "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Mısır Dönemi" isimli tebliğini sundu. Mahlûf, Kevserî'nin 1922 senesinde Mısır'a gitmesinden sonraki dönemde yaşadıklarını özetleyerek, Kevserî'nin ilmî şahsiyetinin Mısır'da olgunlaştığını, İslam âleminin fikrî ve içtimaî problemleriyle ilgilenmeye başladığını, akide, tecdit ve islahla ilgili konularda yazılan yazılara reddiyeler yazmaya başladığını, bu reddiyelerde hareket noktasının "Hasta olduğunu kabul etmeyen, tedavisi için çalışmaz." düsturu olduğunu belirtti. Kevserî'nin el-Ezher Üniversitesi'nde İslamî ilimlerin yanında fen ilimlerinin de okutulması gerektiğini vurguladığına işaret etti. Mahlûf, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'den önemli âlimlerin göç etmek zorunda kaldığını, bunlardan ikisinin Mustafa Sabri Efendi ile M. Zâhid Kevserî olduğunu ifade etti. Mısır'ın en önde gelen ilim adamlarının dahi el-Ezher'in yakınında ikamet eden Kevserî'den ilim talep ettiklerinin altını çizen Mahlûf "Bu, Kevserî'nin ne kadar önemli bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır" dedi. Mahlûf, Kevserî'nin el yazmalarına karşı büyük ilgi göstererek nice eserleri gün yüzüne çıkardığını, araştırmacı kişiliğiyle, güçlü kalemiyle kısa sürede Mısır'da zirveye oturduğunu vurguladı. Çok sayıda âlim yetiştiren Kevserî'nin temel amacının İslam'ı zenginleştirmek ve doğru anlaşılmasını sağlamak olduğunu kaydeden Mahlûf "İlâhî prensiplerden hiçbir zaman taviz vermedi. İslam'ın özünden uzaklaşılması onu her zaman üzümüştür. Müsteşriklerin iddialarına cevap veren makaleler yazdı. Sömürgeci kurtulmaları için İslam ülkelerine çağrılarda bulundu. Mısırlılar olarak

Kevserî ile onur duymaktayız. Bir Türk olmasına rağmen Arapça eserler yazması, onun İslam dünyasında tanınmasını sağladı” diye konuştu. Tebliğ, Dr. Suat MERTOĞLU (İSAM) tarafından müzakere edildi.

İlk oturumun “M. Zâhid el-Kevserî’nin Görüş ve Eserlerine Genel Bir Bakış” isimli son tebliğini Cezayir Algries Üniversitesi’nden Prof. Dr. Ammar CÎDEL sundu ve Kevserî’nin eserleri ve görüşleri hakkında bilgi verdi. Cîdel, Kevserî’nin hadisten kelama, fıkhıtan tarihe, tasavvuftan akaide kadar çok geniş bir yelpazede yaklaşık 100 eser ortaya koyduğunu, eserlerinin değerinin günümüzde daha iyi anlaşıldığını söyledi. Kevserî’nin özellikle bidatlerle mücadele konusunda çok çaba sarf ettiğini kaydeden Cîdel, Kevserî’nin tek başına bir enstitü gibi olduğunu vurguladı. Kevserî’nin eserlerinin büyük kısmının günümüze ulaştığını ancak bir kısmının kayıp olduğunun altını çizen Cîdel “Hayatının son yıllarında büyük maddi sıkıntılar çekti. Çaresiz kalınca her şeyden çok sevdiği kitaplarını satmaya başladı. O kadar onurluydu ki, öğrencilerinin yardım taleplerini geri çeviriyordu” dedi. Tebliğ, Prof. Dr. M. Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Sempozyumun öğleden sonra başlayan ikinci oturumunu Sakarya İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Veli ULUTÜRK yönetti. “M. Zâhid Kevserî, Eserleri ve İlmî Kişiliği” isimli bu oturumda “Kevserî’nin Gazete ve Dergilerdeki İlmî Tartışma Yazıları ve Basılmamış Makaleleri” isimli tebliği sempozyuma Ürdün’den katılan Araştırmacı İyad Ahmed Salem el-GÜÇ (KOÇ) sundu. el-Güç tebliğinde, Kevserî’nin 1929–1952 yılları arasında çeşitli gazete ve dergilerde yayınladığı ilmî tartışma yazılarını ve makalelerini tanıttı. Bu dönemde Mecelletü’l-İslam, Mecelletü’ş-Şarki’l-Arabî, Mecelletü Hedy’l-İslam, Mecelletü’n-Nezîr, Mecelletü’l-Müslim gibi dergilerde yazılar kaleme aldığını söyledi. Kevserî’ni bu yazılarında Fıkıh ve Usûlü, Kur’an ilimleri ve Tefsir, Hadis ilimleri, Kelam, İslam Tarihi, İsrâ-Miraç, Hicret gibi dini ve sosyal konulara yer verdiğini belirtti. Bu makalelerinde takip ettiği metodu ortaya koyan el-Güç, İstanbul’da çok önemli görevlerde bulunan Kevserî’nin Mısır’a gittiğinde gizli bir hazine olduğunu kimsenin bilmediğini ancak kısa sürede keşfedildiğinin ifade ederek “Kevserî’nin yazıları incelendiğinde, sözlerinin kısaltılmadığı ve özetlenemediği dikkati çeker. Kullandığı terimler son derece yerli yerindedir. Her kelimeyi özenle seçmiştir. Yazılarında cevap verdiği kişilerin isimlerini zikretmez. Ona göre fikirler ve konular önemlidir, kişiler değil. Terbiye, insaf ve istikamet sahibidir. Allah’ı seveni seviyor, sevmeyeni sevmiyordu. Kalemi, değerli bir âlime cevap verirken yumuşarken, insafı olmayanlara cevap verirken keskinleşirdi. Mecelletü’l-İslam’da yazıları yayınlanırken dergi ilk günden tükenirdi. Hem aklî, hem de naklî bilimlerde imamı. Öyle usta bir Arapça kulla-

nıyordu ki, çoğu insan onun Türk olduğunu anlayamazdı.” diye konuştu. Tebliğ, Doç. Dr. Şükrü ÖZEN (İSAM) tarafından müzakere edildi.

“İmam Kevserî: Hocaları ve Talebeleri” isimli ikinci tebliği, Suudi Arabistan’dan Muhammed er-REŞİD sundu. Muhammed er-Reşid bu tebliğinde, Kevserî’nin hocaları, rivayetteki metodu, Kevserî’nin verdiği icazetler, isnada verdiği önem ve talebeleri gibi konular üzerinde durdu. Muhammed er-Reşid, salonda alkışlanan şu teklifte bulundu: “Ya bize Türkçe öğretin ya da Kevserî gibi önemli âlimlerinizin eserlerini Arapçaya çevirin! İlim adamlarımızı Arap dünyasına ve dünyaya tanıttın ki, kaybolup gitmesinler.” Muhammed er-Reşid, Türkiye’deki bir üniversiteye Zâhid el-Kevserî adının verilmesi ya da önemli üniversitelerden birinde Zâhid el-Kevserî Kürsüsü kurulması gerektiğini belirterek konuşmasını tamamladı. Tebliğ, Arş. Gör. İrfan İNCE (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Eşzamanlı olarak ikinci oturumla aynı anda başlayan “M. Zâhid Kevserî ve İlişkiler Ağ” adlı üçüncü oturumun başkanlığını Ankara Üniversitesi’nden Doç. Dr. Bünyamin ERUL yaptı. Bu oturumun İngiltere Exeter Üniversitesi’nden Saud Saleh as-SARHAN’a ait “1358–1371 Tarihleri Arasında Kevserî’nin, Allame Muhammed Yusuf el-Bennûrî’ye Yazdığı Mektupların Sunum ve Değerlendirmesi” isimli ilk tebliğini, onun adına, Sakarya Üniversitesi’nden Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan okudu. Tebliğde Kevserî’nin 13 yıllık bu zaman dilimi içerisinde el-Bennûrî’ye 45 tane mektup gönderdiği, bu mektuplardaki bilgilerin Kevserî’nin ilmî ve şahsî hayatı hakkında önemli ipuçları verdiği belirtildi. Bu mektuplarda Kevserî’nin Kahire’de oturduğu evler, onun bir evden diğerine taşınması, kendisinin ve eşinin hastalıklarıyla ilgili bilgilerin bulunduğu ifade edildi. Bu mektuplarda ayrıca Kevserî’nin izzet-i nefsi, hayâsı, sabrı, tevazuu ve cömertliği ile ilgili bilgilerin yanı sıra, ilme olan düşkünlüğü, ilim adamlarıyla sevgi ve saygı çerçevesinde tesis ettiği ilişkilerin de görülebileceği dile getirildi. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Daha sonra Pakistan Karaçi Üniversitesi’nden Muhammed Abdüşşehid en-NUMANÎ “Kevserî’nin Hint Alt kıtası ve Pakistan Âlimleriyle İlişkisi” isimli tebliğini sundu. En-Numanî bu tebliğinde, Kevserî’nin Hint Alt kıtası ve Pakistan âlimleriyle ilişkisini ele aldı. Kevserî’nin Ali el-Muttakî, Ebu’l-Hasan el-Kebîr, Muhammed b. Tahir gibi Hindistanlı âlimlerden istifade ettiğini ve onları da farklı şekillerde etkilediğini, Kevserî’nin kendi muasırı olan bazı âlimlerin kitaplarına övgüleri bulunduğu gibi, Hint âlimlerinin de Kevserî ile ilgili takdîrîkâr ifadelerinin bulunduğunu belirtti. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Haluk SONGUR (Süleyman Demirel Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Saat 16.00'da başlayan “**M. Zâhid Kevserî ve Kur'an İlimleri**” isimli dördüncü oturumu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER yönetti. Bu oturumun ilk tebliğini Prof. Dr. Muhammed Salim Muhammed EBÛÂSÎ (Katar Üniversitesi) sundu. “**Kevserî'nin Eserleri Bağlamında Kur'an-ı Kerim: Kur'an İlimleri ve Kur'an Tarihi**” isimli tebliğinde Ebûâsî, Kevserî'nin eserlerinden istifade ederek onun Kur'an ilimleri tasavvurunu, Kur'an tarihi ve Kur'an'ın yazılması, el-Ehrufu's-Seb'a ve Kıraatler konularındaki görüşlerini ortaya koydu. Tebliğ, Prof. Dr. Davut AYDÜZ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**M. Zâhid Kevserî'ye Göre Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü İle İlgili Ayetlerin Yorumu**” isimli ikinci tebliği Doç. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) sundu. Aydın tebliğinde, Kevserî'nin Hz. İsa'nın ref, nüzul ve vefatı ile ilgili konuları incelemek için telif ettiği “Nazra âbire fi mezâimi men yünkiru nüzûle İsa Aleyhisselam kable'l-âhire” (İsa Aleyhisselam'ın Nüzûlünü İnkâr Edenlerin İddialarına Seri Bir Bakış) adlı eserini esas alarak, bahsi geçen meselelere yaklaşımını, tespit ve değerlendirmelerini ortaya koydu. Tebliğ, Doç. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Bu oturumda sunulan üçüncü tebliğ, Arş. Gör. Dr. İhsan KAHVECİ (Sakarya Üniversitesi)'nin “**Kevserî'nin Mütevatir Kıraatler-Kur'an İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi**” isimli tebliğiydi. Bu tebliğde Kahveci, söz konusu konuları, Kevserî'nin makaleleri çerçevesinde değerlendirip analiz etti. Tebliğ, Dr. Hüseyin AKYÜZOĞLU (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**M. Zâhid Kevserî ve Hadis İlimleri**” isimli beşinci oturum, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) başkanlığında başladı. İlk olarak Muhammed Muhammed AVVÂME (Suudi Arabistan Medine İslam Üniversitesi) “**Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Cerh ve Ta'dildeki Metodu**” isimli tebliğini sundu. Avvâme tebliğinde, Kevserî'nin cerh ve ta'dildeki metodunun doğruluğunu yedi bölümde anlattıktan sonra, Kevserî'nin bu konuda yazdığı “Te'nîbu'l-Hatîb” isimli eseri ile Abdurrahman el-Muallimî'nin Kevserî'nin bu kitabına yazdığı “et-Tenkîl bimâ fi Te'nîbi'l-Hatîb mine'l-Ebâtîl” isimli reddiyesini ele alarak Kevserî'yi desteklediğini belirtti. Tebliğinin sonunda Kevserî'nin bütün eserlerinin basılması ve kayıp eserlerinin ortaya çıkarılmasını tavsiye ederek, Mustafa Sabri Efendi ile ilgili bir sempozyum düzenlenmesini teklif etti. Tebliğ, Doç. Dr. Mehmet EREN (Selçuk Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**Kevserî'nin Sünnet Hakkındaki Çalışmaları –Sunum ve Değerlendirme-**” isimli ikinci tebliğin sahibi Dr. Ebubekir KÂFÎ (Cezayir Emir Abdulkadir İslami

İlimler Üniversitesi) ise Kevserî'nin sünnet ve rivayete; rical, cerh-ta'dil, sünnetin anlaşılması konularında yazılan kitaplara verdiği önemi; sünneti müdafaa ve müsteşriklerin iddialarına reddiye yazma, sünnete ait bazı kaide ve usullerin yazılması ve telifi konusundaki gayretlerini anlattı. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Erdinç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Dr. Muammer SARIKAYA (Erciyes Üniversitesi) ise “**Kevserî'nin Lahn Anlayışı ve İmamları Tenkith Lahnın Bir Araç Olarak Kullanımı**” isimli tebliğini “Kevserî'nin direkt olarak lahn ile ilgili görüşleri bulunmamaktadır. Ancak Kevserî hayatta iken Hatîb Bağdâdî'nin Tarihu Bağdâd adlı eserinin 13 cildi neşredilir. Kitapta Ebu Hanife hakkında haksız eleştiriler bulunduğu hükmeden Kevserî, özellikle Ebu Hanife'nin dil hatalarıyla ilgili rivayet üzerine, rivayeti senet ve metin tenkidine tabi tutarak, rivayetin asılsızlığını ortaya koyar. Ne var ki Kevserî bununla yetinmez ve aynı kabilden diğer imamlar hakkındaki rivayetleri sıralar. Bunu yapmaktaki amacı diğer üç mezhep imamına saldırmak, dillerinin zayıflığını ortaya koymak değildir. Amacı Ebu Hanife'ye nispet edilen bir tek dil hatasının teşhir edilmesinin önüne geçmek, bu nedenle Ebu Hanife'ye saldırılmasını engellemektir. Kevserî'nin diğer imamlarla, bazı fikhî meseleler dışında bir problemi yoktur. Onların hadisçiliği, müçtehitlikleri, fıkıh imamı oluşlarıyla ilgili en küçük bir eleştirisi bulunmamaktadır. Ancak Kevserî'nin sözleri çarpıtılarak, bağlamından kopartılarak, zaman zaman da eserleri tahrif edilerek diğer imamlara saldırdığı, onları eleştirdiği iddia edilmiştir. El-Muallimî ve el-Ğumârî, Kevserî hakkında çoğu zaman ilmi olmayan mütalaalarla, ağza alınamayacak kadar çirkin hakaret ve küfürleri sıralayarak iğrenç bir karalama hareketinin öncüsü olmuşlardır. Bu kampanyanın temel saldırı alanlarından birisini de dil hataları oluşturmaktadır.” şeklinde özetledi ve Kevserî'nin lahn anlayışını ortaya koydu. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİLEN (Dicle Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

25 KASIM PAZAR

Sempozyumun ikinci gününde “**M. Zâhid Kevserî ve Fıkıh**” isimli altıncı oturum Prof. Dr. Faruk BEŞER (Sakarya Üniversitesi) başkanlığında saat 09.00'da başladı. Bu oturumdaki ilk tebliği Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ (Atatürk Üniversitesi) sundu. Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ “**M. Z. Kevserî'nin 'En-Nüketu't-Tarife' İsimli Eseri ve Uygulamalı Fıkıh Usulü Açısından Önemi**” adlı tebliğinde ele aldığı konuyu “M. Z. Kevserî, en-Nüketu't-Tarife isimli eserini, meşhur müçtehit ve muhaddis İbn Ebi Şeybe'nin el-Musannef isimli eserinde Ebu Hanife'nin fikhî 125 ana konuda sahih hadislere muhalefet ettiğine dair iddialarına cevaben hazırlamıştır. Kevserî bu kitabında ağırlıklı olarak, Ebu Hanife'nin üstün hadis bilgisi ve Hanefî içtihat sistematüğünde hadislerle ilgili olarak konulan kriterlerin diğer müçtehitlerce iyi anlaşılmadığı gibi hususlara temas etmiştir. Kitap bu çerçevede,

Hanefî fıkıh usulüne dair teorik kaidelerin uygulamasıyla ilgili olarak da, klasik kaynaklardaki birikimi sistematik olarak aktarıp değerlendirmesi açısından, aynı zamanda özgün bir uygulamalı fıkıh usulü çalışması mahiyetindedir.” şeklinde özetledikten sonra, Kevserî'nin “En-Nüketü't-tarîfe” Kitabındaki Metodunu ve bu metodun uygulamalı fıkıh usulü açısından önemini ortaya koydu. Tebliğ, Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (Marmara Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Daha sonra Dr. Muhammed el-MUSLÎH (Fas Muhammed el-Evvel Üniversitesi)'in “**Kevserî'ye Göre Güncel Fikhî Hükümlerde Takip Edilmesi Gereken Bazı Esaslar**” şeklinde tercüme edilebilecek tebliğini sundu. el-Muslih tebliğinde, günümüzde çok hızlı değişen dünyanın sorunlarına çözüm aranırken “Makâsîd” ve “maslahat” prensiplerinin belli kriterler çerçevesinde meselelere tatbik edilmesinin gerektiğini ifade etti ve “el-ictihâd et-tenzîli” olarak isimlendirdiği bu hususun Kevserî'deki yansımalarına yer verdi. Bu cümleden olmak üzere Kevserî'nin, hükümlerin ortaya çıkış sürecini çevreleyen şartlara dikkat çeken tavrı yanında gerek geçmiş dönem ve gerekse yaşadığı dönem âlimlerinden bu hususları göz önünde bulundurmayanların yanlışlarını ortaya koyduğuna vurgu yaptı. Tebliğ, Dr. Ali İhsan PALA (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Üçüncü tebliği Dr. Pehlul DÜZENLİ (Laleli Camii İmam-Hatibi) sundu. “**Al-lâme Muhammed Zâhid El-Kevserî'nin Fetvâ Usul Anlayışı**” isimli tebliğinde Düzenli: “Kevserî ictihad, taklit, örf ve maslahat konularında genel olarak klasik düşünceyi tekrarlamış; farklı olarak ise Sahâbe, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn görüşleri ile cumhur görüşünü ön plana çıkarıp, bunların dışında kalan görüşleri şaz olarak nitelendirmiş, bunlara dayalı fetvâ vermeyi caiz görmemiştir. Ayrıca fetvâların sosyal, kültürel ve siyasi sonuçları üzerinde fazlaca durarak, verilen fetvâların kaynaklara uygunluğunun yanında, toplumsal ve siyasal sonuçlarının da dikkate alınmasını ısrarla vurgulamıştır. Başta İbn Teymiyye olmak üzere, döneminde ön plana çıkan kimi şahsiyetler üzerinde sert tenkitlerde bulunmuş, değerlendirmelelerinde bu şahsiyetlerin kişilikleri yanında eserlerinin de kıymet-i ilmiyyesi üzerinde durmuş, yazdıkları eserler ve verdikleri fetvâların sosyal, kültürel ve siyasal sonuçlarına dikkat çekmiştir” diyerek özetlediği tebliğinde Kevserî'ye kadar fetvâ usulüne kısaca temas ederek Kevserî'nin eserlerinde fetvâ usulüyle ilgili konuları ictihat, taklit ve fetvada ehliyet problemi olmak üzere üç ana bölümde değerlendirdi. Tebliğ, Dr. Abdussamet BAKKALOĞLU (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Sempozyumun yedinci ve sekizinci oturumları öncesinde Düzce Milletvekili Prof. Dr. Celal Erbay ve Düzce valisi Ercan Topaca birer konuşma yaparak, sempozyum ve Kevserî ile ilgili sitayişlerini ifade ettiler.

Sempozyumun “**M. Zâhid Kevserî ve Mezhep Merkezli Fikhî Tartışmalar**” isimli yedinci oturumunu Prof. Dr. İsmail KARA (Marmara Üniversitesi) yönetti. Bu oturumun ilk tebliğini Doç. Dr. Ayhan TEKİNEŞ (Sakarya Üniversitesi) sundu. Tekineş “**Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanife ile İlgili Polemiklerinin Tahlili**” isimli tebliğinde “Kevserî'nin eleştirilerinde usûle dayalı eleştirinin önemi ve gücü ortaya çıkmaktadır. Yalnızca fıkıh usulü değil ayrıca hadis usulünün temel ilkelerinin isnad ve metin tenkidinde nasıl başarıyla uygulandığının en güzel örneklerini ortaya koymuştur. Kevserî'nin eleştirilerinde bütünlük ve tutarlılık arayışı, onun metodunun en önemli hususiyetlerindedir. Kevserî eleştirdiği metinleri üslup, bilgi, yazı şekli ve ihtiva ettiği fikirler açısından eleştirmiştir. Yazarın psikolojisini ve fikirlerini tahlil ederek, metinden hareketle yazara ulaşmış; böylece metne daha iyi nüfuz edebilmenin yolunu açmıştır. Eleştirilerinde bilinen ve kolay öğrenilecek hususların tekrarına girmemiştir. Tarih boyunca tekrarlanan eleştirilerin önemli yerlerini veciz bir üslupla beyan etmiştir. Kısa fakat etkili bir üst dil kullanmıştır. Bu sebeple onun eleştirilerinden her dönemde eleştiri örneği olarak yararlanmak mümkündür. Ebû Hanife hakkındaki menfi propagandanın sebep olabileceği sonuçları dikkate alarak, Ebû Hanife'yi dinî bir vecde savunmuştur. Geleneği, geleneğin dil ve üslubunu muhafaza ederek, geleneğin usulü ile savunmuştur. Geleneğimizde zaten var olan eleştiri üstatlarının olumlu yönlerini, kendi tenkit usulünün inşasında birleştirmiştir” diyerek konu hakkındaki değerlendirmelerini ortaya koydu. Tebliğ, Doç. Dr. Enbiya YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**Kevserî'nin Sünnî Fıkıh Mezheplerini Savunma Çabaları**” isimli diğer tebliği ise Yrd. Doç. Dr. Salah M. S. EBU'L-HÂC (Ürdün Belkâ Üniversitesi) sundu. Ebu'l-Hâc, Kevserî'nin sünnî fıkıh mezheplerini savunma çabalarını anlattığı tebliğinde, Kevserî'nin genel olarak fikhî mezhepleri özel olarak Hanefî mezhebini savunduğunu, kıymetli mahtut eserlerin tahkik ve neşrine önem verdiğini, şüpheleri gidermek için Ehl-i Sünnet mezheplerini aklî ve naklî delillerle desteklediğini, Müslümanları fikhî mezheplere sarılmaya davet ettiğini anlattı. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Seyit BAHÇIVAN (Selçuk Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Bu oturumun son tebliği Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY'ın (Sakarya Üniversitesi) “**Ebu Hanife ve Hanefî Mezhebi Bağlamında Kevserî-Cüveynî Polemiği**” isimli tebliğiydi. Günay tebliğini: “Bu bildiride, ünlü Şafîî âlimi ve Eş'ari kelamcısı İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî ile Kevserî arasında eserleri aracılığıyla sürdürülen ve ana eksenini Ebu Hanife ile mezhebine yönelik söz, iddia ve eleştirilerin teşkil ettiği fikhî tartışmalar ele alınmıştır. Bildirinin temel malzemesini Cüveynî'ye nispet edilen *Muğşû'l-halk* ve buna reddiye niteliğinde yazılan Kevserî'nin *Ihkâkü'l-hakk* adlı eserleri oluşturmaktadır. Konu mümkün mertebe

tarihi bir perspektifle sunulmaya çalışılmış, bu çerçevede önce *Muğisü'l-halk*'ın içeriği ve üslubu hakkında bilgi vermenin yanında bu eserin Cüveynî'ye aidiyeti, tarihi ve teorik arka planı, nasıl bir ortamda ve hangi şartların baskısıyla yazılmış olabileceği, eserin kendisine ve gündeme getirdiği meselelere yönelik tepkiler ve bu bağlamda fıkıh tarihi içinde oluşan literatür gibi konular, aralarında bağlantılar kurularak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tüm bu konularda Kevserî'nin bakış açısını ve katkısını da tebellür ettirici bir yöntem izlenmiştir.” şeklinde özetledi. Daha sonra Günay, bu bağlamda Kevserî'nin *İhkâkû'l-hakk*'ını değerlendirerek Kevserî'nin eseri niçin yazdığı, hangi meseleleri öne çıkardığı, eserde takip ettiği üslup ve yöntem, kullandığı kaynak ve literatür gibi daha çok Kevserî'nin ilmi kişiliğinin ipuçlarını açığa çıkaracak noktalar üzerinde yoğunlaştığını belirtti. Bu arada Kevserî'nin temel polemik konularına nasıl cevaplar verdiği de yeri geldikçe örnekler üzerinde gösterildi. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**M. Zâhid Kevserî ve Kelam**” isimli sekizinci oturum, Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi) başkanlığında saat: 11.00'da başladı. İlk tebliğ Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Cumhuriyet Üniversitesi) tarafından sunuldu. “**Kevserî'nin Ta'lik Yöntemine Bir Bakış: Cüveynî'nin el-Akîdetü'n-Nizâmiyye Adlı Eseri Örneği**” isimli tebliğinde Altıntaş, Kevserî'nin ilmî derinliğini ve meselelere vukûfiyet sahibi olduğunu *'ta'likât'* türü çalışmalarından da çıkarabileceğimizi bu tür çalışmalardan birinin de ünlü Eş'arî mütekellimi İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserine yazdığı *'ta'lik'* olduğunu söyledi. Geleneğimize özgü bir tür olarak ortaya çıkan, herhangi bir eseri bütün yönleriyle ikmâl etme anlamına da gelen Kevserî'nin Ta'likât'ında; hem açıklama ve hem de tenkidin birlikte yer aldığını belirterek “Geleneğimizin hem hâfızı ve hem de muhâfızı olarak değerlendirdiğimiz Kevserî, ne Müslümanların sorunlarına kayıtsız kalacak şekilde körü körüne geleneğe sığınmış ve ne de tamamen bir medeniyet imhâsının adını, din anlayışlarında yenilik koyanların câzibesine kapılmıştır. O, gelenekten yana bir tutum sergilemekle birlikte tutarlı ve kalıcı olan yeniliklere de daima açık olmuştur. Ona göre, *faydalı olan yenilik, evrenin sırlarından yeni bilgiler elde ederek onu hayatın ihtiyaçları için kullanmak, ahlakî bozulma ve dinî sarsıntıların sebeplerini gidermek suretiyle, toplumun işlerini ıslah etmektir.* İslam toplumlarının konumunu yükseltecek ve diğer milletlere muhtaç olmaktan kurtaracak şey, böyle bir bakış açısıdır. Günümüzde İslamî ilimlerin metodolojisinin tartışıldığı dönemde, onun izlediği yöntemin ufuk açıcı ve öğretici olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz” değerlendirmesinde bulundu. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**Kevserî'ye Göre İtikadî Konularda Haber-i Vâhidin Hücciyeti Meselesi**” isimli tebliği sunan Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Üniversitesi) Haber-i vâhidlerin genelde kesinlik değil, zan ifade ettiği kabul edildiğinden bu tür haberlerin inanç konularının ispatında kullanılamayacağı varsayıldığını, bu konudaki prensibin *'Mütevâtir haber ilim ifade eder, haber-i vâhid ilim değil, ameli gerektirir'* şeklinde formüle edildiğini, Kevserî, Mısır'da Hz. İsa'nın nüzulü konusunda yaşanan bir tartışma vesilesiyle kaleme aldığı *Nazra âbira* adlı eserinde meseleyi sahih bir haber-i vahidin kalpte bir kanaat oluşturması ve kalbin mutmain olup haberin gereğine bağlanması çerçevesinde ele aldığını ifade etti. Daha sonra: “Buna göre haber-i vahidin ilim ifade etmeyip, sadece ameli gerektirmesi önemli değildir. Önemli olan onun kalpte bir itikat oluşturmasıdır. Zaten itikat da neticede kalbin bir amelidir. Dolayısıyla haber-i vahidin zan ifade etmesi, ya da başka bir ifadeyle kesin bilgi vermemesi, onun vasıtasıyla gelen bilgiye inanmama-yı gerektirmez. Buradan hareketle Kevserî, sahih haber-i vâhidlerin bize itikadi konularda bazen bir kanaat verebileceğini tespit etmekte ve öteden beri başta hadis kaynakları olmak üzere temel İslami eserlerde ahiret, istikbale ait haberler gibi muğayyebata dair rivayetlerin derlenmesini de bu gayeye bağlamaktadır. Diğer taraftan bazı âlimler tarafından karinelerle kuşatılmış haber-i vahidin kesin ilim ifade ettiği de kabul edilmiştir. Bütün bunların da ötesinde haber-i vâhidin mutlak olarak ilim ifade ettiğini kabul eden âlimler bulunduğu dikkate alındığında, haber-i vâhidin itikadi konularda delil olması kuvvet kazanmaktadır. Netice olarak Kevserî, haber-i vâhidin zan ifade ettiğini ve ameli gerektirdiğini kabul etmekle birlikte, bunun itikadi konularda delil olmaya mani teşkil etmeyeceğini, sahih bir haber-i vâhidin itikad oluşturmaya yeterli bir bilgi vereceğini kabul etmektedir” değerlendirmesinde bulundu. Tebliğ, Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN (Uludağ Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Üçüncü tebliğ Dr. Mehmet İLHAN (Dokuz Eylül Üniversitesi) tarafından sunuldu. “**Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin Bazı Kelâmî Görüşleri Hakkında Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkidleri**” isimli tebliğinde İlhan, el-Kevserî'nin *Husnû't-Tekâdi fî Sireti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kadî* adlı eserinde, Hindistan'da yetişen önemli âlimlerden Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin hadislerle ilgili çalışmalarını takdirle karşılamakla beraber, Felsefî, Kelâmî ve Tasavvufî bazı fikirlerini “acâib” olarak değerlendirerek tenkit ettiğini, onun içtihatla ilgili görüşlerini de cüretkâr bularak, onun bu hareketleri hakkında bid'atçılık değerlendirmesinde bulunduğunu ifade etti. Ayrıca Kevserî'nin, Dihlevî'nin Hicaz'da bulunduğu süre zarfında bazı olumsuz fikirlerden etkilendiğini, daha önce saf olan inancının orada bulandığını, garip bazı fikirler edindiğini iddia ettiğini belirtti. İlhan, Dihlevî'nin İnşikâk-ı Kamer ve Âlem-i Misâl ile ilgili görüşlerini Kevserî'nin tenkidleri çerçeve-

sinde değerlendirerek sözlerini tamamladı. Tebliğ, Doç. Dr. Said ÖZERVERLI (İSAM) tarafından müzakere edildi.

Prof. Dr. Ali ERBAŞ (Sakarya Üniversitesi)'in başkanlığını yaptığı “**M. Zâhid Kevserî ve Mezhepler Tarihi**” isimli dokuzuncu oturum, Doç. Dr. Mustafa AKÇAY (Sakarya Üniversitesi)'in “**Ebeveyn-i Resûl Tartışmalarında Zâhidü'l-Kevserî'nin Yeri ve Bir Hatanın Düzeltilmesi**” adlı tebliğiyle başladı. Bu tebliğinde Akçay, Hz. Peygamber'in anne-babasının dini durumuyla ilgili Ebu Hanife'nin görüşüne ilişkin Kevserî'nin tespit ve değerlendirmelerini ele aldığını belirterek, Hz. Peygamber'in anne-babasının dini durumuyla ilgili görüşleri sıraladı. Daha sonra Hz. Peygamber'in anne-babası hakkında *el-Fıkhü'l-ekber* nüshalarının birinde geçen “*ve vâlidâ Resûlillahi mââtâ ale'l-küfri / Resûlullah'ın ebeveyni küfür üzere ölmüşlerdir*” şeklindeki beyanın önem arz ettiğini, bu ifadenin farklı şekillerde değerlendirildiğini, Kevserî'nin ise ilmî şüpheciliği, muhakkik, müdakkik bir âlim oluşunun tam da bu noktada tezahür ettiğini ifade ederek “Kevserî, öncelikle *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebu Hanife'ye aidiyetini araştırmış ve eserin Ebu Hanife'ye ait olduğunu tespit etmekle kalmamış; Fıkh-ı ekber'in iki temel nüshasının bulunduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca Kevserî, bu iki temel nüsha arasında farklılıklar olduğunu özellikle vurgulamıştır. Ayrıca Kevserî bu farklılıkların yazım hatalarından veya metin üzerinde tasarruflarda bulunmuş olmasından da kaynaklanacağına değinmiş; bu farklı nüshaların bazısında “*Mâtâ ale'l-fitratı/ Ebeveyni fitrat üzere öldüler.*”; bir kısmında “*Mâtâ ale'l-câhiliyye/Ebeveyn câhiliyye üzere öldüler.*”; bazılarında ise “*Mâ mââtâ ale'l-küfri/ Ebeveyni küfür üzere ölmediler.*” şeklinde kayıtlı olduğunu vurgulamış; Ali el-Karî'nin asıl aldığı nüshadaki “*Mâtâ ale'l-küfri/küfür üzere öldüler.*” ifadelerinin yanlışlığını belirtmiştir. Kevserî, Hz. Peygamber'in anne-babasının mümin-muvahhid olmadığını ileri süren Ali el-Karî'yi eleştirmiş; konunun amelî değil, itikadî bir konu olduğunu, bu nitelikte olan bir mesele hakkında zannî delillerle değil, kesin delillere dayanılarak hüküm vermek gerektiğini belirtmiştir. Kevserî, Ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necat olduğu veya en azından küfür üzere ölmedikleri kanaatini benimsemiştir” diyerek tebliğini bitirdi. Tebliğ, Doç. Dr. Musa BAĞCI (Dicle Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Bu oturumun ikinci tebliğini Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT (Sakarya Üniversitesi) sundu. “**Muhammed Zâhid Kevserî'ye Göre İslâm Mezhepleri ve Fikir Ayrılıklarının Sebepleri**” isimli tebliğinde Doç. Dr. Bulut, Kevserî'nin ilmî çalışmalarına bakıldığında mezhepler tarihiyle alakalı eserlerin önemli bir yer tuttuğunu, neşrettiği eserlerin İslam Mezhepler Tarihinin ana kaynakları arasında yer aldığını, bu eserlere yazdığı mukaddimelerin ve ayrıca konuyla alakalı kaleme aldığı makalelerin sahanın uzmanlarınca göz ardı edilemeyecek ehemmiyeti haiz olduğunu belirttikten sonra “Kevserî, Asr-ı Saadet döneminden başlayarak Müs-

lûmanlar arasında fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasının arka planına ışık tutmaya ve bu ayrılıkların genel olarak sebeplerini izah etmeye çalışır. Bu bağlamda o, art niyetli kimselerin faaliyetleri, ridde savaşlarının olumsuz etkileri, ehil olmayan kimselerin girift konularda konuşmaları, cahiliye anlayışının tamamen yok edilememesi ve farklı kültürlerle karşılaşmalar gibi faktörler üzerinde durur ve bunların mezheplerin ortaya çıkmasındaki rollerini izah eder. İlk dönemlerde ortaya çıkan önemli fikir ayrılıklarının kökeninde bu nevi faktörlerin etkili olduğunu açıklar. O, tarihi süreci de dikkate alarak İslam dünyasındaki ilk fikir ayrılıklarını ve mezheplerin teşekkülünde etkili olan çevre ve düşünceleri genel hatlarıyla izah eder. Ayrıca İslam dünyasında ortaya çıkan ana ekolleri tanıtır ve genel olarak özelliklerinden bahseder. Onun mukaddime ve makalelerinde bolca atıfta bulunduğu mezhepler Haricilik, Şia, Mutezile, Mürcie, Ehl-i Sünnet (Eş'arilik, Maturidilik, Selefilik), Cebriye, Kaderiye ve Bâtıniye şeklinde özetlenebilir” dedi. Kevserî'nin mezhepler ve onların teşekkülünde etkili olan saiklerle ilgilenirken asıl hedefinin, Ehl-i Sünnet anlayışını savunmak, onun doğruluğunu ve İslam'ın özüne uygunluğunu ortaya koymak olduğunu, onun, Sünni âlimlerin İslam mezhepleriyle yakından ilgilenmelerini, sebep ve süreçleri tahlil etmelerini istediğini, bunu Sünni anlayışın savunulabilmesi için gerekli gördüğünü belirtti. Tebliğ, Doç. Dr. İbrahim HATİPOĞLU (Uludağ Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Bu oturumun son tebliği “**M. Zâhid Kevserî İle Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması**” isimli tebliğdi. Tebliğ sahibi Doç. Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniversitesi) tebliğini özetlerken: “Kevserî ile Mustafa Sabri Efendi arasında Kahire'de *kader* konusunda tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışma, Mustafa Sabri Efendi'nin Batı Trakya'da savunmaya başladığı cebr anlayışını daha sonra *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader* isimli eserinde işlemesiyle ve özgürlükçü kader anlayışlarından dolayı Ehl-i Sünnet kelâmcılarını özellikle Mâtüridî âlimlerini tenkit etmesiyle başlamıştır. Bunun üzerine Zâhid Kevserî, Mustafa Sabri Efendi ile görüşerek görüşlerinin yanlış olduğunu ve bunlardan vazgeçmesi gerektiğini kendisine ifade etmiştir. Fakat Mustafa Sabri Efendi, görüşlerinden vazgeçmek bir yana, tenkitlerini daha da sertleştirmiş, *Mevkifu'l-akl ve'l-ilm* isimli eserinin geniş bir bölümünde Kevserî'yi Mâtüridîlik adı altında Mu'tezilî görüşleri savunmakla eleştirmiştir. Bunun üzerine Kevserî, hem Mustafa Sabri Efendi'ye cevap vermek hem de onun tenkit ettiği Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerinin doğruluğunu göstermek amacıyla *el-İstîsâr fi't-tahaddüs ani'l-cebri ve'l-ihitiyâr* isimli bir risâle kaleme almıştır” dedi. Daha sonra Aydın, bu tartışmanın nedenlerini ve bu değerli iki âlimin kader konusundaki görüşlerini ve farklı düşündükleri noktaları anlattı: “Her ikisi de Osmanlı âlimlerinden olan Kevserî ve M. Sabri Efendi *kader* meselesi hakkında sonuçsuz bir tartışmaya girmişler ve bir

netice elde edememişlerdir. Çünkü bu tartışma, geçmiş dönemlerde Mâtüridiyye ile Eş'ariyye arasında cereyan eden tartışmanın tekrarından ibarettir. Mustafa Sabri Efendi'nin açık bir *cebr müdafaası* yaptığı ortadadır. *Mevkifu'l-beşer tahte sultânî'l-kader* (Kaderin Boyunduruğu Altındaki İnsan) kitabının ismi bile bunu göstermektedir. Zira o bu kitapta ısrarla insanın hür olmadığı görüşünü savunmaktadır. Hatta Eş'arî âlimlerinin bile Eş'arî'nin insan fiilleri konusundaki görüşlerini Mustafa Sabri Efendi kadar dirayetle savunamadıklarını söylemek mübalağa olmasa gerekir" değerlendirmesinde bulunarak sözlerini tamamladı. Tebliğ, Doç. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Öğleden sonraki onuncu oturum saat 14.00'da başladı. "**M. Zâhid Kevserî ve İslam Düşüncesi**" isimli oturumu Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (Marmara Üniversitesi) yönetti. Bu oturumun ilk tebliğini Prof. Dr. Dîn MUHAMMED (Katar Üniversitesi) sundu. "**Kevserî'nin İnanca Dair Bidatlere Karşı Mücadele Yöntemi**" şeklinde tercüme edebileceğimiz tebliğinde Muhammed, inanca dair bidatlere karşı Kevserî'nin tutumunu ve bu bidatler karşısında mücadelede takip ettiği metodunu ortaya çıkarmaya çalıştığını, bunu yaparken Kevserî'nin geniş ilmî kültürü ve özellikle de makalelerini esas aldığını belirtti. "Kevserî bu konuda uygun tarihî, tahlilî, tenkitçi, aklî ve filolojik ilmi metotları kullanmıştır. Bunu yaparken de aklî ve naklî ilimlerdeki geniş ilmî kültürünü, mantık ve filoloji ilimlerindeki derin bilgisini, rivayet ve dirayeti birleştirme becerisini göz önüne sermiştir" dedi. Tebliğ, Doç. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

"**Muhammed Zâhid el-Kevserî'ye Göre Sünnet-i Hasene Hadisi Bağlamında Dinde Tecdîd İmkânı, Alanı ve Sınırları**" isimli ikinci tebliği sunan Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Üniversitesi) : "Kevserî'ye göre '*Kim İslâm'da iyi bir çığır açarsa, kendi sevabının yanı sıra, o çığırdan yürüyenlerin sevabı kadar da sevap alır.*' hadisinin ifade ettiği *sünnet-i hasene*, dinin her alanında söz konusu olan bir yeniliği kastetmiyor; hadis 'insanların yararına olan şeylere öncülük etmeye' teşvik ediyor. İyi bir şeye öncülük etmenin ve bu mânâda hayırlı bir çığır açmanın, 'İslâm'ın iyi gördüğü umumî teşrî kapsamına girer. Dolayısıyla, *hayır yollarının çeşitlendirilmesi konusunda bir yenilik*, İslam'da her zaman var olmuştur ve de kıyamete kadar da devam edecektir. Ancak bu hadis, şer'î delillerin sınırlarını aşarak iyi bir şey yapma ya da yenilik adına, hiç kimseye ibadetlerde dilediği gibi tasarrufta bulunma hak ve yetkisi vermez" dedi. Daha sonra dinde tecdîd/yenilik imkânı ve Kevserî'nin bu konudaki görüşlerini anlattıktan sonra "Kevserî, dinde yeniliğe tamamen kapalı değildir. '*Her yüz yılda bir bu ümmetin dinî işlerini yenileyen biri gönderilir.*' hadisine dayanarak, olgusal mânâda yeniliği kabul eder. Ancak, 'var olan bir hüküm ya da uygulamayı tamamen değiştirip yerine yeni bir hüküm

ya da uygulama getirmek' şeklinde değil; 'zamanla meydana gelen özden uzaklaşmaları yeniden aslına döndürmek, ilk aşk ve heyecana, ilk algılamalara dönmek' şeklinde kabul eder" değerlendirmesinde bulunarak tebliğini bitirdi. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

"**Muhammed Zâhidü'l-Kevserî ve Tasavvuf**" isimli tebliği sunan Doç. Dr. Ramazan MUSLU (Sakarya Üniversitesi) ise Kevserî'nin tasavvuf ile ilgisini ve bu ilginin düzeyini tespit etmeye çalıştığı tebliğinde "Kevserî, ilmî ve tasavvufî bir muhitte büyümüş ve yetişmiştir. İstanbul'a gidinceye kadar Düzce'de eğitim görmüştür. Babası onu yüksek tahsil için İstanbul'a gönderdiğinde Dârulhadîs'te kalmıştır. Babasının yakın dost ve arkadaşı ve aynı zamanda pîrdaşı olan Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin (ö.1911), Kevserî'nin yetişmesinde önemli bir yeri vardır. Kevserî'nin hem hocası ve hem de tasavvuftaki mürşidi olan bu zât, Gümüşhanevî Tekkesi'nin de ikinci postnişinidir. Kurucusunun ismine izafetle anılan bu dergâh, Ziyâiyye'nin merkez tekkesidir. Kevserî'nin ilmî açıdan en çok etkilendiği ve kendisine model aldığı Alasonyalı Ali Zeynelâbidîn (ö.1917) de Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin talebesidir. Kevserî İstanbul'da Mevlevî şeyhi Muhammed Es'ad Dede ve Şâzîlî şeyhi Ahmed b. Mustafa el-Ömerî el-Halebî (ö.1915) gibi tasavvuf ricalinden de feyiz almıştır. 1906'da müderrislik sınavını başarıyla tamamlayan Kevserî, bir süre bu görevde kaldıktan sonra Mısır'a hicret etmiştir. Kevserî'nin Mısır'da ilmî muhitte kalmayı tercih ettiği ve tasavvufî faaliyetlerde bulunmadığı görülür" dedi. Muslu, Kevserî'nin tasavvufî eserleri ile istifade ettiği, görüşlerini benimsediği şeyh ve mutasavvıfları anlattıktan sonra: "Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Kevserî, ilmî ve tasavvufî bir muhitte yetişmekle birlikte, daha çok İslâmî ilimlerdeki derin bilgisi ile tanınmış bir Osmanlı âlimidir. Medrese tahsilinin yanı sıra tasavvufu, bir mürşit rehberliğinde yaşayarak öğrenmiştir. Bu nedenle onun "zülcenâheyn" (çift kanatlı) bir âlim olduğu söylenebilir. Ancak tasavvuf ve tarikat eğitimi almış olmasına rağmen tekke hayatından uzak durması ve sadece ilmî çalışmalara yönelmiş olması da son derece dikkat çekicidir. Onun belki de tarikat mensubu bir âlim olarak tasavvuf sahasına yapmış olduğu en önemli katkı, muhaliflerince tevessül, istigâse ve râbîta gibi konularda tasavvufa karşı yöneltilen eleştirilere saygın bir İslam âlimi olarak cevap vermesi ve eserler yazarak mutasavvıfları desteklemesidir" değerlendirmesinde bulunarak sözlerini tamamladı. Tebliğ, Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

"**M. Zâhid Kevserî ve Tartışmalar**" isimli onbirinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi) yaptı. Bu oturumun ilk tebliğini Yrd. Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi) sundu. "**Zâhid Kevserî-Mustafa Sabri Efendi Karşılaşmasının Anlam ve Önemi**" isimli tebliğinde

Alpyağıl, Çağdaş felsefede “karşılaşma” mefhumunun özel bir anlam ihtiva ettiğini, Gadamer-Derrida, Foucault-Habermas, Searle-Derrida karşılaşmalarının bu durumun birer örneği olduğunu vurguladıktan sonra: “Bizim, bu çalışmada tartışmaya açmak istediğimiz soru, bu türden nitelikli karşılaşmaların İslam düşüncesi için söz konusu edilip edilemeyeceğidir. Tusi-Konevi, Razi-Mevlana, İbn Arabî-İbn Rüşd, Eğer bu sorunun olumlu bir yanıtı varsa, daha da özeldir, Kevserî ve Sabri Efendi’nin Mısır’daki karşılaşması bu paralelde değerlendirilebilir mi? Söz konusu karşılaşmanın anlamı nedir ve halen bir önem taşımakta mıdır? (Malum olduğu üzere, Sabri Efendi, *Mevkifu’l-beşer* adlı eseriyle insanın özgürlüğü konusunda itikadi tavrını ortaya koyunca Kevserî, onu bu görüşünden vazgeçirmeye çalışır. Ancak o bu görüşünü değiştirmedigi gibi, *Mevkifu’l-akl* isimli eserde Kevserî’ye cevap verir ve Maturidiye’ye yüklenir. Bunun üzerine Kevserî, *el-Istibsâr*’ı kaleme alır.) Çalışmamızda, bu tartışmanın, insanın özgürleşimi gibi son derece *anlamlı* bir zemin üzerinde cereyan ettiğini, Maturidi ve Eş’ari geleneklerinin sorgulanmasını beraberinde getirdiğini ve Maturidi ve Eş’ari geleneklerinin bir karşılaşması olarak da halen çağdaş okur için *önem* taşımakta olduğunu tespit ediyoruz. Bu durum Sabri Efendi’de bir değişimle neticelenirken, Kevserî’de ise sahip olduğu açıklama modelinin daha da sağlamlaşmasına sebep olmuştur. O dönemde yaşanan siyasal sorunlar ve ardından gelen sürgün yaşamlar da, bu karşılaşmayı önemli kılan ve neticelerinin bugünkü düşünce atmosferine ulaştırılmasını gerekli kılan unsurlardandır” dedi. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Faruk KILIÇ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Fas Seyyid Muhammed b. Abdullah Üniversitesi’nden Prof. Dr. Abdurrezzak OURKIA (Vurkiyye) “**Kevserî ve Çağındaki Zahirî Eğilimlere Karşı Konumu**” isimli tebliğini sundu. Vurkiyye tebliğinde, öncelikle Zahirî eğilimlerin tarifini, ortaya çıkışını ve gelişimini, özellikle Kevserî’nin yaşadığı asırda İslamî ilimlere ve toplumlara tesirini anlattı. Ardından Kevserî’nin bu zahirî eğilimlere karşı konumunu istidlal metodu, inanç hükümleri ve fikhî hükümler çerçevesinde ele aldıktan sonra, Kevserî’nin dinin maksatlarını çok iyi bilen, hüküm çıkarma yollarını ilmi ve dikkatli bir şekilde uygulayan bir âlim olarak tebarüz ettiğini ve zahirî eğilimlere karşı Ehl-i Sünnet inancını ve fikhını, hüküm çıkarmada Ehl-i Sünnet’in takip ettiği metodu savunduğunu; ifrat ve tefritten uzak adalet ve orta yolun temsilcisi olan Ehl-i Sünnet’e uymanın gerekliliğine işaret ettiğini vurguladı. Tebliğ, Doç. Dr. Muharrem KILIÇ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Sempozyumun son tebliğini Prof. Dr. Tefik b. Ahmed el-ĞALBAZÛRÎ (Fas Karavîn Üniversitesi) sundu. “**Kevserî ve Muâsırı Hafız Ahmed b. es-Sıddık el-Ğumârî el-Mağribî Arasındaki İlmî Tartışmalar**” isimli tebliğinde el-Ğalbazûrî,

aralarında dostluk ve sevgi bulunmasına rağmen aynı dönemde yaşayan bu iki âlim arasında yaşanan ilmi tartışmaları anlattı. Bu iki âlimin bazı konularda ortak düşünmelerine rağmen, inanç konularından esmâ ve sıfât konusunda (ki bu konuda Ğumârî’nin selefi, Kevserî’nin ise Maturidî olduğunu); fikhî meselelerde ise Kevserî’nin mezhebe bağlı, Ğumârî’nin ise mezhepsiz hareket ettiğini söyledi. el-Ğalbazûrî, Kevserî’nin ilmi tartışma metotları çerçevesinde konuyu ele almasını değerlendirdi. Tebliğ, Dr. Süleyman AYDIN tarafından müzakere edildi.

Kısa bir aranın ardından “**Değerlendirme ve Kapanış**” oturumuna geçildi. Bu oturumu Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Ali Erbaş yönetti. Prof. Dr. Erbaş bu oturumda ilk sözü, Kevserî’nin hemşerisi ve talebesi Dr. Muzaffer Özcanoglu’na verdi. Dr. Özcanoglu, Kevserî’nin gerçek soyadının “Güsar” olduğunu, dedelerinin Kafkasya’nın şu andaki “Kevasia” köyünden olduğunu söyledi. Kevserî’nin babasının adıyla anılan “Hacı Hasan Köyü’nün adının “Çalıcuma” olarak değiştirilmesinin bir talihsizlik olduğunu vurgulayan Muzaffer Özcanoglu, köyün adının ya yeniden Hacı Hasan ya da Kevserî Köyü olarak değiştirilmesini teklif etti. Ayrıca Kevserî ile Düzce’de ve Mısır’da yaşadıkları bazı hatıraları anekdotlar halinde anlattı.

Yurtdışından gelen misafirler adına söz alan Cezayir Algriens Üniversitesi’nden Prof. Dr. Ammar Cidel, Kevserî adına Türkiye’de ve farklı ülkelerde bölümler kurulmasını, Türkiye’nin bu tür çalışmalarda öncülük yapmasını istediklerini belirterek “Biz kendimizi burada yabancı olarak görmüyoruz. Biz kendimizi sizden biri olarak hissediyoruz. Siz de kendinizi bizden hissedin. Yabancı değiliz, sizin gibiyiz” şeklinde bir ifade kullanması salonda sevinçle karşılanarak alkışlandı.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Doç. Dr. Bünyamin Erul ise 9–10 Aralık 1995 tarihinde Düzce’de düzenlenen ilk sempozyuma katıldığını hatırlatarak o tarihte sunulan tebliğlerin kitap haline getirildiğini kaydetti. Doç. Dr. Bünyamin Erul, bu sempozyumun başarılı olduğunu fakat sadece sempozyumla kalmayıp ileride daha güzel faaliyetlerde bulunulması gerektiğini belirtti ve yapılması gerekenlerle ilgili tekliflerini “Sempozyum tebliğleri mutlaka hem kitap haline getirilmeli hem de internette yayınlanmalı, Kevserî’nin adına profesyonel bir internet sitesi kurulmalı ve her türlü bilgi toplanmalı, üniversitelerde yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmalı, kitaplarını satması pahasına kimseden yardım talep etmeyen bir âlimin kitapları mutlaka günümüz dillerine çevrilmeli ve basılmalı; Kevserî’nin Düzce, İstanbul, Kastamonu, Mısır, Suriye yılları üzerine ayrı ayrı çalışmalar yapılmalıdır. Onun İstanbul’da bulunduğu dönemde yazmış olduğu kitaplar varsa, bunların günümüze ulaşmaması üzüntü vericidir. Kayıp yazma eserleri araştırılıp bulunmalı, Düzce’dekine benzer Mısır’da, Pakistan’da, Ürdün’de, Suriye’de sempozyumlar düzenlenmeli, Düzce’de bir “Kevserî Kültür Evi”

inşa edilerek burada günümüze ulaşan eserleri, fotoğrafları, hakkında yazılanlar sergilenmeli; Düzce'nin işlek bir caddesine veya parkına Kevserî'nin adı verilmeli" şeklinde sıraladı. Ayrıca sempozyum sürecinde Kevserî'nin doğduğu köye bir gezi tertip edilseydi çok makbule geçecekti temennisinde bulundu. Son olarak "Düzceliler Kevserî'yi duyunca önce hayret etti, sonra sevdi, sonra da iftihar etti. Yeni Kevserî'lerin yetişmesi için yoğun çaba sarf etmeliyiz" değerlendirmesinde bulunarak sözlerini tamamladı.

Sempozyumun Tertip Heyeti başkanı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Abdullah Aydınlı da, Kevserî ile ilgili sempozyumu ilan ettiklerinde, özellikle yurtdışından onlarca tebliğ talebi gelince şaşırıldıklarını, eleme yaparken çok zorlandıklarını ifade etti. Aydınlı "O öyle bir âlim ki, vefatından 55 yıl sonra, Fas'tan Pakistan'a İngiltere'den Suudi Arabistan'a kadar farklı coğrafyalardan yüzlerce insanı bu salonda topladı. Hakiki âlimlerin böyle bir fonksiyonu var. Kevserî gibi bir âlimin bu toprağın bağrından çıkması bizleri onurlandırmaktadır" ifadesini kullandı.

Kapanışta Düzce Müftüsü Alaaddin Gürpınar ise bir itirafta bulunulması gerektiğini belirterek "Düzceliler olarak Kevserî adında bir âlimin ismini biliyorduk. Ama burada iki gündür anlatıldığı gibi bir âlim olduğunu kesinlikle bilmiyorduk. Zahirî ilimlerin yanı sıra tasavvufta da seyr-i sulukünü tamamlamış. 100'ün üzerinde eseri var ama birini elimize alıp okumadık. Dolayısıyla Düzceliler olarak utancımız büyüktür. Mutlaka Kevserî adına büyük bir kültür ve eğitim merkezi inşa etmeliyiz. Müftülük olarak birkaç yıldır bu tür bir proje üzerinde çalışıyoruz" diye konuştu.

M. Zâhid Kevserî'nin akrabası olan Ferit Gösar da bir konuşma yaptı ve soyadını Kevserî olarak değiştireceğini söyledi.

Son konuşmayı ise Düzce Belediye Başkanı Mehmet Keleş yaptı. Başkan Keleş, sempozyumla ilgili Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden kendisine gelindiğinde, teklifi normal kültürel bir faaliyet gibi algılayıp, sadece sempozyum ifadesiyle ilgilendiğini "Kevserî kimdir, bu isim neden önemli?" gibi bir soru yöneltmediğini ancak iki günlük sempozyumda gördüklerine ve duyduklarına inanmadığını belirterek "Meğer yanı başımızda ne büyük bir hazine varmış da farkında bile değildik. Geç de olsa kendisini hatırladık, inşallah memnun edebilişizdir, ruhu şâd olsun. Belediye olarak bugüne kadarki en önemli hizmeti yaptık. Eserlerinin yayınlanmasında belediye olarak üzerimize düşen her şeyi yapmaya hazırız. Tekliflerin hepsini değerlendireceğiz" diyerek sözlerini tamamladı.

Kısaca bu şekilde özetleyebileceğimiz sempozyumda yapılan bütün konuşmalar Türkçe-Arapça simültane tercüme yoluyla dinleyicilere aktarılmış ve böylelikle

bütün katılımcıların azami derecede istifadesi sağlanmıştır. Ayrıca cumartesi akşamı "**Zâhid el-Kevserî Korosu**" tarafından icra edilen tasavvuf musikisi konseri de, sempozyuma farklı bir hava katmış ve dinleyicilere unutulmaz dakikalar yaşatmıştır. Sempozyumun son derece yoğun bir programa sahip olması nedeniyle katılımcılar bütün konuşmaları dinleme imkânını elde edememişler, eşzamanlı olarak gerçekleşen oturumlardan birisini tercih etmek zorunda kalmışlardır. Ayrıca konuşmacılar da, hazırladıkları tebliğlerin tamamını değil ancak birer özetini sunabilmişlerdir. Bu sempozyumu takip edenler, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin ne denli önemli bir âlim olduğunu müşahade etmiş olmakla birlikte, onun görüşlerini ve bu görüşler hakkındaki geniş değerlendirmeleri, ancak sempozyumda sunulan metinlerin ve müzakerelerinin "tam metin"leri vasıtasıyla elde edebileceklerdir. Bu nedenle, sempozyumun kitaplaşarak bir an önce kalıcı hale gelmesi yanında Kevserî'nin eserlerinin tenkitli neşir ve tercümelerinin yapılması temennileriyle, emeği geçenlere ve katılımcılara, tebrik ve teşekkürlerimizi sunarız.