

Theo- Sophia

2021
SAYI
ISSUE 2

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X | June 2021, Issue 2

Owner and Chief Executive Officer

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

Editor in Chief

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Associate Editors

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTİ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEDİRHAN, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SÜRÜN, Yalova University, TURKEY

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA

Erciyes University, TURKEY

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

Ibn Haldun University, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet BAĞÇEKAPILI

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin ALKAN

Sakarya University, TURKEY

Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA

Justus-Liebig- Universität Giessen, GERMANY

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Mehmet Zahit TIRYAKI

Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Nail OKUYUCU

Marmara University, TURKEY

Dr. Besmira LAHI

University of New York, Tirana, ALBANIA

Dr. Metin GÜVEN

Florida State University, USA

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah TAKIM

University of Innsbruck, AUSTRIA

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul University, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

29 Mayıs University, TURKEY

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA

Erciyes University, TURKEY

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

İbn Haldun University, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet BAĞÇEKAPILI

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Mürteza BEDİR

İstanbul University, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin ALKAN

Sakarya University, TURKEY

Prof. Dr. Nimetullah AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Özcan TAŞCI

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Ramazan DEMİR

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Semih CEYHAN

Marmara University, TURKEY

Prof. Dr. Serdar KURNAZ

Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Bayburt University, TURKEY

Doç. Dr. Gülşan GÖCEN

İstanbul University, TURKEY

Dr. Öğt. Üye. Cumali KÖSEN

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Besmira LAHI

University of New York, Tirana, ALBANIA

Dr. Serdar ASLAN

Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY

Asistant Editor

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ

About Journal



Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an Open Access journal. Theosophia journal uses a double-blind referee system where at least two people are referees. Referee names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Indexes/Databases

DRJI (Directory of Research Journals Indexing), SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

Corresponding Adress

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Baş Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17100 Merkez /ÇANAKKALE

Tel : 0286-2180018 (İçhat: 29025) E-Posta: kssevinc@gmail.com

Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com

www.theosophiajournal.com

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

Fârâbî’de Mutluluk ve Mantık İlişkisi

The Relationship Between Happiness and Logic in Al-Farabi

Nuriye MERKİT / 1-12

Goethe’nin Kur’an-ı Kerim ile Buluşması

Goethe’s Encounter with the Qur’an

Serdar ASLAN / 13-25

Muhammed Abduh’a Göre İslami Yenileşme ve Temel Dinamikleri

Islamic Renewal and Its Fundamental Dynamics According to Mohammed Abduh

Abdullah ALPEREN / 27-50

Râvîden Cehalet Vasfını Kaldıran Durumlar

The Cases that Remove Ignorance from Râwî

İbrahim GÖKÇE / 51-66

Belhi ve Bilişsel Davranışçı Terapi Özelinde Fobi ve Obsesif-Kompulsif Bozukluk Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma

A Comparative Study on Phobia and Obsessive-Compulsive Disorder in Belhi and Cognitive-Behavioral Therapy

Şeyma KILIÇ / 67-88

Risāla fî mas’alati l-wuğûdiyya: Muḥammad Ḥādīmīs Plädoyer zugunsten von Ibn ‘Arabī

Risāle fî Mes’elet’il-Vucûdiyye: Muhammed Hâdimî’nin İbn Arabi Müdefaası

Yaşar SARIKAYA / 89-99

BOOK REVIEW

***Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. By Nasr Hāmid Abū Zayd**

Abdullah ÖZKAN / 101-104

Fârâbî’de Mutluluk ve Mantık İlişkisi

Nuriye MERKİT¹

Öz: Mutluluk kavramı Fârâbî felsefesinin merkezî kavramıdır. Ona göre mutluluk insanî yetkinliğin en üst noktası ve insanın doğal amacıdır. İnsanı bu hayatta dünya mutluluğuna ve öteki dünyada sonsuz mutluluğa ulaştıracak olan dört tür erdem vardır. Bunlar teorik erdemler, düşünme erdemleri, ahlakî erdemler ve sanatsal erdemlerdir. Düşünme erdemleri teorik erdemlere bağlı iken, ahlakî erdemler ile sanatsal erdemler de düşünme erdemlerine ve teorik erdemlere bağlıdır; çünkü iyinin ve kötünün belirlenmesi, sanatsal ve meslekî becerilerin kazanılması bilgiyle mümkün olmaktadır. Bu bağlamda mutluluk iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan ve güzeli çirkinden ayırma meselesidir. İnsanın bu ayrımı yapması ise iyinin doğru bilgisine ulaşmasıyla yani ‘iyi ayırt etme gücü’yle mümkün olmaktadır. Fârâbî ‘iyi ayırt etme gücü’yle sağlam bir mantık bilgisine sahip olmayı kastetmektedir. Bu nedenle ona göre mantık bilmeyen insanın en üstün iyi olan mutluluğa ulaşması söz konusu değildir. Mantık, hem bağımsız bir disiplin, hem de insanı hakikate yani en üstün mutluluğa ulaştıracak olan ilimler için hazırlık niteliğinde bir alet ilmidir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Mantık, Bilgi, Erdem, Mutluluk.

The Relationship Between Happiness and Logic in Al-Farabi

Abstract: The concept of happiness is the central notion in Al-Farabi’s philosophy. According to him, happiness is the highest degree of human competence and the natural purpose of man. There are four types of virtues that will lead man to happiness in this life and eternal happiness in the afterlife. These are theoretical, intellectual, moral, and, artistic virtues. Whereas intellectual virtues depend on theoretical virtues, moral and artistic virtues depend on the virtues of intellectual and theoretical virtues, because the determination of good and evil and the acquisition of artistic and professional skills are possible with knowledge. In this context, happiness is a matter of distinguishing good from evil, right from wrong, and beautiful from ugly. People can make this distinction only by reaching the right knowledge of the good, that is, the competence of distinguishing good. By this competency, Farabi refers to having a compelling logic knowledge. Therefore, according to him, it is not possible for a person who does not know logic to attain the highest happiness. Logic is both an independent discipline and preparatory science of means for the knowledge that will make people to reach the truth, that is, the highest happiness.

Keywords: Al-Farabi, Logic, Knowledge, Virtue, Happiness.

¹ Dr., nry_merkit@hotmail.com,  ORCID: 0000-0001-6480-2078

Giriş

Batı dünyasında Alfarabi, Alfarabius ve Abunaser isimleriyle tanınan Fârâbî (ö. 339/950) dinî ve tabii ilimler hakkında iyi bir eğitim aldıktan sonra başta Buhara, Semerkant, Merv ve Belh olmak üzere birçok şehir dolaşmıştır. Daha sonra Bağdat’ta İbnü’s-Serrâc’tan (ö. 316/929) dil, Ebû Bişr Mattâ b. Yunus’tan (ö. 328/940) mantık ve Harranlı Yuhannâ b. Haylân’dan (ö. 308/920) felsefe dersleri almıştır.² Fârâbî’nin felsefî çalışmaları içinde mantık ilminin oldukça önemli ve geniş bir yeri vardır. Öyle ki bu çalışmalar ile o İslam dünyasındaki ilk mantık uzmanlarından biri olmuştur. O, mantıkta genel olarak Aristoteles’in (ö. 322) izinden gitmiş olmakla birlikte kendine özgü fikirler de ileri sürmüştür.³

Fârâbî’ye göre mantık, bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmak için yapılan akıl yürütme işlemidir. Felsefe ise düşünce bağı kurmak, akıl yürütmek ve ispat etmektir.⁴ Bu bakımdan mantık, felsefeyle ve bütün ilimlerle iç içedir. Ayrıca mantık ve mutluluk arasında sıkı bir bağ vardır; çünkü mutluluk insanî yetkinliğin en üst noktasıdır ve insanın yetkinleşmesi ilim öğrenmekle mümkün olmaktadır. İlim öğrenmenin ön koşulu ise mantık bilmektir. Dolayısıyla bütün ilimlerle iç içe olan mantık, insanın mutluluğa ulaşmasında da oldukça önemli bir işleve sahiptir. Fârâbî’nin mutluluk araştırması mantıkla başlayan ve metafizikle son bulan bir süreci ifade etmektedir.⁵

Bu makale, Fârâbî’nin felsefesinden hareketle insanın mantık bilmeden sonsuz mutluluğa ulaşamayacağını iddia etmektedir. Bu iddia doğrultusunda ilk olarak, Fârâbî’nin mutluluk anlayışı betimleme yöntemi izlenerek ana hatlarıyla ele alınmış; filozofun ‘mutluluk’ kavramından ne anladığı ve bu kavramı hangi kavramlarla ilişkilendirdiği üzerinde durulmuştur. Daha sonra ise Fârâbî’nin mantık anlayışı ana hatlarıyla açıklanmış ve mutluluğa ulaşmada mantık sanatının işlevinin ne olduğu analiz edilmiştir. Böylece insanın sonsuz mutluluğa ulaşabilmesi için mantık bilmesinin ne denli önemli ve gerekli olduğu açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Fârâbî’de Mutluluk Kavramı

Mutluluk kavramı Fârâbî felsefesinin en önemli kavramlarından biridir. Öyle ki Fârâbî’nin mutluluk anlayışı üzerinden onun bütün felsefesini yorumlamak mümkündür diyebiliriz. Bununla birlikte mutluluk kavramı herkesin üzerinde ittifakla anlaşıldığı bir kavram değildir. Kimilerine göre mutluluk, zenginlik demek iken; kimilerine göre duysal haz, kimilerine göre ün ve mevki sahibi olmak, kimilerine göre ilim sahibi olmak ve kimilerine göre ise bunlardan başka şeyler demektir. Mutluluk, her insanın ulaşmayı doğal olarak arzuladığı bir amaçtır.⁶ Fârâbî’nin felsefesinin merkezine yerleştirdiği mutluluk kavramı, duysal haz, zenginlik veya ün sahibi olmak anlamına gelen sözde bir mutluluk değildir.⁷ Ona göre mutluluk, en yüksek iyidir ve insanın en yüksek iyiye ulaşması aklın

² Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 108-109.

³ Nicholas Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* (University of Pittsburgh Press, 1963), 12.

⁴ Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence On Medieval Thought* (New York: The Hobson Book Press, 1947), 1.

⁵ Ebû Nasr El Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's – Sa'âda)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2012), 56.

⁶ Ebû Nasr El Farabî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebili's-Sa'âde)*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1993), 26-27.

⁷ Ahmet Kamil Cihan, “İslam Düşüncesinde Ahlak-Din İlişkisi”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 85.

rehberliğinde erdemli bir yaşam sürmesiyle mümkündür. Mutluluk kavramı ‘yetkinlik’, ‘iyi’ ve ‘erdem’ kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu bakımdan onun mutluluk anlayışı Platon (ö.348/7) ve Aristoteles’in mutluluk (*eudaimonia*) anlayışlarıyla benzerdir.

Platon’a göre mutluluk, en yüksek iyidir ve insanı mutluluğa ulaştıracak olan erdem (*arete*) ve bilgidir. Erdem ve bilgi söz konusu olduğunda Platon, *Devlet* adlı eserinde duyuşal hazların insanı alçalttığını ve mutluluktan uzaklaştırdığını ifade etmiştir.⁸ Platon, *Philebos*’ta haz konusuna daha ılımlı yaklaşmış ve mutluluğun bilgiyi olduğu kadar hazzı da ihtiva ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte o, hazların yalnızca bir kısmının iyi, çoğunun kötü olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle insanın mutluluğa ulaşabilmesi için aklın hazza göre daha baskın ve belirleyici olduğu bir yaşam sürmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹

Mutluluk söz konusu olduğunda Aristoteles de Platon gibi erdemin hazla ilgisine vurgu yapmıştır. Aristoteles’in olumladığı hazlar insana özgü işlevleri tamamlayan hazlardır. İnsana özgü işlev ise aklın egemenliğinde bir hayat sürmektir. Bu nedenle mutluluk; hazların toplamı, eğlenme veya haz alma değildir.¹⁰ Mutluluk; “kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmeyen, kendine özgü bir haz taşıyan, kendine yeterli, dingince ve bir insan için olabildiğince kesintisiz olan”¹¹ *theoria yaşamıdır*. Aristoteles’in kastettiği mutluluk, bu dünyada gerçekleşen ve bu dünya ile sınırlı kalan bir mutluluktur; çünkü ona göre ölüm, bedenin dağılması demektir ve dolayısıyla ölüm meydana geldiğinde ruh bedenle birlikte yok olur. Bu nedenle ölümle birlikte yaşam tamamen son bulmuş olur.¹² Ölüm olayı gerçekleştiğinde bedenle birlikte ruh da yok olduğu için ölümden sonra yeni bir yaşam söz konusu olmamaktadır.

Aristoteles gibi Fârâbî’ye göre de sonsuz mutluluk, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmeyen, kendine özgü bir haz taşıyan, kendine yeterli ve dingince bir hali ifade etmektedir; fakat Aristoteles’ten farklı olarak Fârâbî, *Es-Siyasetü’l – Medeniyye* adlı eserinde erdemli insanın yalnızca bu dünyada değil, öbür dünyada da mutlu bir yaşam süreceğini belirtmiştir. Bu dünyada erdemli bir yaşam süren insan ahirette de erdemli ve salih kimselerle bir arada olacak ve daha mutlu bir yaşama kavuşacaktır.¹³ Dolayısıyla Fârâbî’nin felsefesinde mutluluk, Aristoteles’te olduğu gibi yalnızca bu dünyayla sınırlı değildir. O, erdemli insanın bu dünyada başlayan mutluluğunun ahirette de artarak devam edeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda sonsuz mutluluk, insanın maddeye ihtiyaç duymayacak kadar yetkin bir hale gelmesi demektir. Ruh ve bedenden ibaret olan insan, ancak ölümden sonra bedene ihtiyaç duymaz. Bu bakımdan Fârâbî’nin mutluluk anlayışı Aristoteles’ten farklıdır; çünkü Fârâbî, insanın mutluluğa tam olarak ancak öbür dünyada ulaşacağını düşünür.¹⁴ Mutluluğun öbür dünyada gerçekleşeceği ideali insanın ölüm korkusunu yenmesini sağlar. Erdemli insan bu dünyada mutluluğa ulaşmış insandır ve o, öldüğünde mutluluğu kaybetmiş olmayacaktır. Erdemli insanın ölümle birlikte kaybedeceği tek şey ölümden sonraki mutluluğunun artırılmasına

⁸ Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 584d-586b.

⁹ Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 13b, 21e-22e.

¹⁰ Hatice Nur Erkızan, “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine”, *Cogito* 77 (2014): 246.

¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2011), 1177b.

¹² Hümeysra Özturan, “Ahlaki Müeyyide”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 220.

¹³ Fârâbî, *Es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ul - Mevcudât*, 47-48.

¹⁴ Ebû Nasr El Farabî, *Din Üstüne: Kitâbü’l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (Bursa: Arasta Yayınları, 2002), 20.

vesile olan iyi fiillerini artırma imkânıdır. Bu nedenle erdemli insan ölümden korkmadığı gibi bu dünyadaki hayatına da yüz çevirmez. Aksine mutluluğa ulaşmasına vesile olan iyi fiillerini daha da artırabilmek için hayatta kalmayı sever.¹⁵

Fârâbî'ye göre tabiatın ana dinamiği yetkinleşme çabasıdır. Bu nedenle bir taş parçasının doğal olarak merkeze doğru inmesi, bir elma çekirdeğinin doğal olarak elma ağacı olması gibi, insan da doğası gereği son yetkinliğe ulaşmak ister. Yetkinlik, türsel formlarla yakından ilgilidir. Her türün bireyleri doğaları gereği kendi türlerine ait yetkinlikleri gerçekleştirmeye yönelir. İnsan türünü diğer türlerden ayıran yetkinlik, düşünme ve konuşma yetisidir. Bu nedenle insanın yetkinliği dil ve düşünceyle ilgilidir. Yeme ve içme gibi özellikler türe değil cinse ait özelliklerdir. Dolayısıyla bu tarz özelliklere yönelik faaliyetler özel olarak insanî değildir. Resim yapmak, şiir yazmak, bir topluluk karşısında konuşma yapmak veya bir konu hakkında araştırma yapmak gibi etkinlikler yalnızca insana özgü yetkinlikler alanına girmektedir.¹⁶

İnsanî yetkinliğin en üst noktası mutluluktur. Bu nedenle mutluluğu elde eden insan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Mutluluğa kendi çabasıyla yönelen her insan onun bir yetkinlik hali olmasından dolayı ona yönelir. İnsanın mutluluğa neden yöneldiğini açıklamaya gerek bile yoktur; çünkü mutluluk, her insanın doğal amacıdır. İnsanın arzuladığı her yetkinlik, 'iyi' olduğu için istenir. Mutluluk da insanın istediği 'iyi' şeylerden biridir. Bu bağlamda mutluluk, iyi şeyler arasında en iyi olandır, en yüksek iyidir ve o başka bir şey için değil sırf kendisi için istenendir. Yani mutluluk bir araç değil amaçtır. Bu nedenle mutluluğa ulaştığımızda 'en yetkin'e ve 'en yüksek iyi'ye ulaşmış oluruz. Dolayısıyla mutluluğa ulaşan insanın başka herhangi bir şeye ihtiyacı kalmaz. İnsan, 'iyi'ye başka amaçlar gözetmeksizin sırf 'iyi' olduğu için yöneldiğinde en yüksek mutluluğa kavuşmuş olur. Bu bağlamda mutluluk 'iyi' için yapılan 'iyi'dir.¹⁷

Peki, iyi nedir? İnsanın mutluluğa ulaşmasında yarar sağlayan her şey iyidir; fakat bu iyilik onların özünden değil mutluluk için yararlı olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın mutluluğa ulaşmasını engelleyen her şey ise kötüdür. Bu bağlamda güzellik, iradî (istenererek yapılan) iyilik, çirkinlik ise iradî kötülüktür. Mutluluğa ulaşmaya yardım eden fiiller güzel fiiller, insanın mutluluğa ulaşmasını engelleyen fiiller ise çirkin fiillerdir.¹⁸ Şunu belirtmek gerekir ki Fârâbî, her iyi fiilin insanı mutluluğa ulaştırmayacağını önemle vurgulamıştır. İnsan, iyi fiillere tesadüfen yönelirse veya doğası gereği tercihe gerek duymaksızın iyi fiillerde bulunursa mutluluğa ulaşmış olmaz. İnsanın mutluluğa ulaşabilmesi için bütün hayatı boyunca 'iyi'yi tercih etmesi gerekir; fakat insan 'iyi'yi her zaman 'iyi' olduğu için tercih etmez. Bazen insan zenginlik, ün veya başka bir şey elde etmek için 'iyi'yi tercih eder. İşte böyle durumlarda o, mutluluğa ulaşamaz. Mutluluğa ulaşmak isteyen insan başka hiçbir amaç gütmeksizin 'iyi'yi bizzat kendisi için tercih etmelidir.¹⁹

¹⁵ Ebû Nasr El-Fârâbî, *Fusulü'l - Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: İstiklal Matbaası, 1987), 62.

¹⁶ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 153.

¹⁷ Ebû Nasr El-Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 70.

¹⁸ Ebû Nasr El-Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ul - Mevcudât*, çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 39. Ayrıca bkz. Ebû Nasr El-Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 84.

¹⁹ Farabî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebili's-Sa'âde)*, 30.

Mutluluk, insanın iyi fiillere yönelmesi ve onu tercih etmesiyle ilgilidir; fakat o bir ödül değildir. Fârâbî'nin ifadesiyle; "mutluluk (es-sa'ade), kendisiyle mutluluk elde edilen fiillerin bir karşılığı değildir; mutluluk, öğrenme vasıtasıyla elde edilen hikmetin, bir önceki öğrenmenin bir karşılığı olmadığı gibi, kendisiyle mutluluk elde edilmeyen fiillerden terk edilenlerin bir karşılığı da değildir."²⁰ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere mutluluk, iyi fiillerde bulunmanın ve ilim öğrenmenin karşılığında elde edilen bir ödül, mutsuzluk da kötü fiillerin veya cehaletin karşılığı olan bir ceza değildir. Dolayısıyla mutluluk, erdemin ve bilginin karşılığında ulaşılan bir ödül değildir. İnsan ödüllendirilme umudu veya cezalandırılma korkusu nedeniyle mutluluğa ulaşmayı amaç edinmemelidir. Mutluluk öyle bir amaçtır ki bu amacın kendisi zaten bir ödül niteliğindedir. Bu bağlamda mutluluk erdemli fiillerin ve ilim sahibi olmanın karşılığında kazanılan bir ödül değil; erdemli fiillerin ve bilgi sahibi olmanın bir sonucudur diyebiliriz. Peki, erdem ne demektir?

Fârâbî, bedeninin olduğu gibi ruhun da sağlık ve hastalık durumlarının olduğunu ifade etmiştir. Sağlıklı bir ruhun göstergesi insanın sürekli iyi işler ve güzel fiillerle meşgul olmasıdır. Hastalıklı bir ruh ise insana sürekli kötü işler, kötülükler ve çirkin fiiller yaptırır. İnsanın kendisiyle iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı ruhanî durumlara erdem adı verilir.²¹ İnsan, doğası gereği iyiye ve kötüye eşit mesafededir. Bu nedenle insanın erdemli olmasında eğitiminin ve alışkanlıklarının rolü büyüktür. Ahlak davranışlarla ilgili bir ilimdir ve insan ahlakın ne olduğunu yaparak ve yaşayarak öğrenir. Dolayısıyla insanın ahlaklı olabilmesi için iyi ve güzel fiilleri yani erdemleri içselleştirip onları huy haline getirmesi gerekmektedir. Fârâbî, erdem söz konusu olduğunda Aristoteles'in orta-olma görüşünü takip etmiştir. Bu bağlamda erdem, ifrat ve tefrit olarak adlandırılan iki uç noktadan ve aşırılık durumundan uzak bir şekilde orta (dengeli) bir davranış şeklidir.²² İnsanı bu hayatta dünya mutluluğuna ve öteki dünyada sonsuz mutluluğa ulaştıracak olan dört tür erdem vardır. Bunlar teorik erdemler, düşünme erdemleri, ahlakî erdemler ve sanatsal erdemlerdir.²³

Teorik erdemler, insanda doğuştan bulunan ilk bilgilerden başlayarak bütün teorik ilim dallarını kapsar. Bu ilimlerin bir kısmını oluşturan ilk bilgiler, ilk andan itibaren insanda bulunur. Diğer kısımlar ise düşünmek, araştırmak, öğrenmek ve öğretmekle elde edilir. Teorik erdemlerin temelinde doğru bilgi vardır. Bu bağlamda teorik erdemler insanın mutluluğa ulaşması için temel bir faktördür; fakat tek başına yeterli değildir. İnsanın mutluluğa ulaşması için diğer erdem türlerine de ihtiyacı vardır.²⁴ Düşünme erdemleri, düşünme gücünün insan için en yararlı olanı keşfetme çabasıdır.²⁵ Hikmet, anlayış ve akıllılık gibi insanî nitelikler düşünme erdemlerine örnektir. Sanatta ve pratik hayatta iyi, yararlı ve güzel olanı keşfedip ortaya koyma faaliyetleri de düşünme erdemleriyle gerçekleşmektedir. Düşünme erdeminin meydana gelmesi ve gelişmesi eğitimle mümkün olmaktadır. Düşünme erdemleri olmadan teorik erdemler ve onlara yönelik amaçlar bir anlam ifade etmezler. Düşünme erdemlerinin doğru düşünme erdemleri olması için de ahlakî

²⁰ Fârâbî, *Fusulü'l – Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, 61.

²¹ Fârâbî, *Fusulü'l – Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, 27.

²² Hakan Coşar, "İslam Ahlak Düşüncesi ve Filozof Ahlakçılar", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 54.

²³ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's – Sa'âda)*, 53.

²⁴ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's – Sa'âda)*, 53, 72.

²⁵ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's – Sa'âda)*, 73.

erdemlere ihtiyaç vardır.²⁶ Ahlakî erdemler, insanın davranışlarında ifrattan ve tefritten uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli hedeflemesidir. İnsanda ahlakî erdemlerin oluşmasında alışkanlıkların önemli bir işlevi vardır. Ahlakî erdemler de düşünme erdemleri gibi insanî çabayla yani eğitim ve öğretimle elde edilir. İnsanda eğitim – öğretim ve davranışların sayısız kez tekrar edilmesi yoluyla iyi huylar elde edilirse erdemler, kötü huylar elde edilirse reziletler²⁷ ortaya çıkar. Sanatsal erdemler, insanın çeşitli sanat dallarında ve meslekî alanlarda kendisini geliştirerek o alanda iyi duruma gelmesi demektir. Sanatsal erdemlerin gelişmesi için teşvik, rekabet ve gerektiğinde zorlama yoluna başvurulmalıdır. Sanatsal erdemlerin temelinde de bir tür bilgi vardır. Sanatsal erdemler de ahlakî erdemler gibi teorik ve düşünme erdemlerine bağlıdır; çünkü iyi ve kötünün belirlenmesi, eylem ve sanatla ilgili becerilerin kazanılması bilgi ile mümkün olmaktadır.²⁸

Yukarıda ana hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız Fârâbî’nin düşünce sisteminde insanın mutluluğa ulaşabilmesi için iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-yararsız ayrımı yapması gerekmektedir. Peki, insan bu kavramlar arasında kesin ve doğru bir ayrımı nasıl yapacaktır? İşte bu noktada mutluluk ve mantık ilişkisine değinmemiz gerekmektedir. Fârâbî, mutluluk ve mantık ilişkisi söz konusu olduğunda ‘iyi ayırt etme gücü’ kavramına vurgu yapmıştır. İnsanın iyyinin doğru bilgisine ulaşabilmesi için sağlıklı bir zihne veya mantık yapısına sahip olması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle insanın mutluluğa ulaşabilmesi için ‘iyi’ olanı kötü olandan, güzel fiili çirkin fiilden ayırt etme gücüne sahip olması gerekmektedir. Fârâbî, ‘iyi ayırt etme gücü’yle sağlam bir mantık bilgisine sahip olmayı kastetmektedir. Ona göre mantık bilmeyen insanın en yetkin iyi olan mutluluğun bilgisine ulaşması söz konusu değildir.²⁹ Filozofun bu görüşünü açıklığa kavuşturmak için mutluluk ve mantık arasında kurduğu bağı ele almamız gerekir.

2. Fârâbî’de Mutluluk ve Mantık İlişkisi

İnsanı en yetkin iyyinin bilgisine ulaştıran bilgi türü felsefî bilgidir. Bu bakımdan Fârâbî’nin düşünce sisteminde sonsuz mutluluk, felsefe öğrenmekle elde edilen bir durumdur. Felsefenin ise teorik ve pratik olmak üzere iki yönü vardır. Teorik felsefe matematik, fizik ve metafizik olmak üzere üç tür ilimden oluşmaktadır. Pratik felsefe ise ahlak sanatı ve siyaset ilminden ibarettir. Bu bağlamda mutluluğa ulaşmanın yolu teorik ve pratik ilimleri öğrenmekten geçmektedir. Felsefe ‘iyi ayırt etme’ ile meydana gelmiştir. ‘İyi ayırt etme’ ye ise ancak bilinmesi istenilen her şeyde doğru olanı kavrayacak zihin gücüyle ulaşılabilir. Bu nedenle mutluluğa ulaşmak isteyen insan her şeyden önce doğruyu kavrama gücünü ifade eden zihin gücünü kazanmalıdır.³⁰ Fârâbî, insanın zihin gücünü nasıl kazanacağını şu şekilde ifade etmiştir:

Zihin gücü, ancak **a)** “doğru” (el-hak) nun, gerçekten, kesin olarak doğru olduğunu bilmemizi ve böylece ona inanmamızı; **b)** “yanlış” (bâtıl) olanın, gerçekten, kesin olarak yanlış olduğunu bilmemizi ve böylece ondan kaçınmamızı; **c)** “doğru” ya benzeyen “yanlış”ı bilmemizi ve onda hata yapmamamızı **d)** aslında doğru olan

²⁶ Coşar, “İslam Ahlak Düşüncesi ve Filozof Ahlakçılar”, 55.

²⁷ Reziletler kavramı erdemın karşıtı olarak erdemsizliğin, kötülüğün ve mutsuzluğun kaynağı anlamında kullanılmaktadır.

²⁸ Coşar, “İslam Ahlak Düşüncesi ve Filozof Ahlakçılar”, 55-56.

²⁹ Farabî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebili’s-Sa’âde)*, 53.

³⁰ Farabî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebili’s-Sa’âde)*, 52.

fakat yanlışla benzeyen şeyi bilmemizi ve o konuda aldanmamamızı sağlayan bir güce sahip olduğumuzda elde edilir. İşte bize bu gücü kazandıran sanata mantık sanatı adı verilir.³¹

Mantığın konusu akıldır. Akıl, insanın insan olmasını sağlayan en temel özelliktir. İnsanın herhangi bir şeyi kavramasını sağlayan yetisi akıldır. İnsan ancak aklın rehberliğinde ‘iyi’ye ve mutluluğa ulaşabilir. İnsanın en yetkin iyyinin bilgisine yani mutluluğa ulaşabilmesi için aklını yetkinleştirmesi gerekir. Fârâbî’ye göre Tanrı, ilk İlke ve İlk Akıl’dır. İnsanın mutluluğa ulaşmayı amaç edinmesi İlk Akıl’a ulaşmayı amaçlaması anlamına gelmektedir. İnsan akli kuvve bir akıldır; fakat o maddeye bulaşmış olması nedeniyle ay-üstü alem akıllarından oldukça eksiktir. Bununla birlikte insan ay-altı alemin en yetkin varlığıdır. Ancak bu yetkinlik bazıları için yalnızca potansiyel bir yetkinlik olarak kalabilmektedir. Oysa insanın ezeli ve ebedi olan ay-üstü alemle ilişki kurması ve ezeli – ebedi varlıkla temasa geçmesi mümkündür. Bunun gerçekleşmesi için insanın tahayyül gücüyle zihnini ve aklını ay-üstü aleme yöneltmesi gerekmektedir. İşte bu durum insan aklının en yetkin hali olan teorik mutluluk olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda insanın mutluluğa ulaşması kuvve halindeki aklın fiil hale geçmesi ve daha sonra müstefad akıl seviyesine yükselerek insanî aklın en yetkin düzeyine erişmesi şeklinde gerçekleşmektedir.³²

Şunu belirtmek gerekir ki akıl, en insanî özellik olarak her insanda vardır; fakat her insan, aklını eşit derecede iyi kullanamamaktadır. Fârâbî, akıl söz konusu olduğunda insanların sınıflara ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre insanların bazıları düşünmeyi gerektiren şeylerde iyi düşünebilme yetisine ve sağlam bir irade gücüne sahiptir. Bunlar özgür insanlardır. Bazı insanlarda ise, ne iyi düşünebilme yetisi ne de irade gücü vardır. Bu tür insanlar köle ve hayvan tabiatlı insanlar olarak adlandırılmıştır. İyi düşünebilme gücüne sahip; fakat irade gücünden yoksun olan insanlar da vardır. Bu insanlara ise doğuştan köle adı verilmiştir. Bu durum ilimle veya felsefeyle meşgul olan bazı insanlar için de geçerlidir. İnsanların bazıları da sağlam bir irade gücüne sahip olmakla birlikte, iyi düşünebilme yetisinden yoksundur. Bu tür insanların düşünceleri ve tercihleri başka insanlar tarafından yönetilir ve yönlendirilir. Onlar, bu yönlendirmeye uyarlırsa kölelikten kurtulma imkânı kazanırlar; aksi takdirde hayvan tabiatlı insan durumuna gelirler.³³ İnsanın kuvve halindeki aklını fiil haline dönüştürmesi çaba gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle, Fârâbî’nin felsefesinde insan, akıl sahibi olması nedeniyle mutluluğa ulaşma potansiyeline sahip bir varlıktır; fakat bu potansiyelin etkin hale dönüşebilmesi için insanın aklını yetkinleştirmesi gerekir. Mantık sanatı, insanın akli yetkinliğe ulaşmasının en önemli aracıdır.³⁴

Mantık sanatı aracılığıyla bir problem veya konu hakkında varmış olduğumuz bir sonucun kesin bir bilgi mi, yoksa yalnızca bir sanı mı olduğunu ayırt edebilme imkânına kavuşuruz.³⁵ Dolayısıyla mantık, mutluluk söz konusu olduğunda sözde ve gerçek mutluluk ayrımında da yol gösterici bir işleve sahiptir. Fârâbî’nin felsefesinde gerçek mutluluğun en yetkin iyyinin bilgisine ulaşmak olduğu açıktır; fakat insanların mutluluk anlayışları farklılık göstermektedir. İnsanların

³¹ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebîlî’s-Sa’âde)*, 53.

³² Latif Tokat, “Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2006): 149-151.

³³ Hanifi.Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri: Fusûlû’l-Medenî – Tenbih Alâ Sebîlî’s-Sa’âde*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, 177.

³⁴ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebîlî’s-Sa’âde)*, 53-54.

³⁵ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu’s – Sa’âda)*, 55.

farklı mutluluk anlayışlarına sahip olmasının iki nedeni vardır. Bunlardan ilki onların varlık anlayışlarıyla ilgilidir. Rasyonalist bir filozof olan Fârâbî'ye göre rasyonel epistemolojiyle yola çıkıldığında farklı varlık anlayışlarına ulaşmak mümkün değildir; fakat insanların ulaştıkları aynı varlık anlayışını birbirlerinden farklı türlerde ifade etmeleri mümkündür. Dolayısıyla insanların farklı mutluluk anlayışlarına sahip olmasının ikinci nedeni ifade farklılığıdır. Farklı mutluluk anlayışları sorununun çözecek olan gramer bilgisi ve mantık sanatıdır. Öncelikle ifade tarzlarındaki dilden kaynaklanan karmaşa gramer bilgisi aracılığıyla giderilmelidir. Daha sonra ise, mantık sanatı aracılığıyla kullanılan yöntemler ayırt edilmelidir.³⁶ Mantık, insana yalnızca doğru düşünme yöntemini değil; burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata yöntemleriyle ifade tarzlarını da öğretir. İnsana bilmek istediği konu hakkında kesin bilgi verecek olan burhan sanatıdır. Burhan sanatı ister bir konuda sonuca varmak için kullandığımız akıl yürütmede, ister başkasına hitabımızda, isterse bir başkasının bir konu hakkında bize karşı hitabında; kısacası tüm durumlarda kesin bilgi verme özelliğine sahiptir. Onunla elde edilen bilgiler insanı şüpheye düşürmez. Cedel, hitabet, şiir ve safsatanın ise iki temel işlevi vardır. İlk olarak; bu dört sanat, burhana yardımcı olur. Bunların bazılarının yararı daha çok, bazılarının ise daha azdır. İkinci olarak onlar, doğru ve kesin bilginin diğerlerinden ayırt edilmesini sağlarlar.³⁷ Bu nedenle insanın gerçek mutluluğun ne olduğuna dair kesin bilgiye ulaşarak, sözde mutluluk ve gerçek mutluluk ayrımını yapabilmesi için mantık bilmesi gerekmektedir.

Fârâbî, *İhsâ'ül-Ulûm* adlı eserinde ilimleri beş ana gruba ayırmış ve şu şekilde sıralamıştır: Dil ilmi, mantık ilmi, matematik ilmi, fizik ve metafizik ve son olarak siyaset, fıkıh ve kelimadan meydana gelen ortak veya genel bir adı olmayan beşinci grup ilimler. Bu sıralamanın ilkesinin ne olduğu adı geçen eserde belirtilmemiştir; fakat bu sıralamanın gerekçesinin bir toplumun kendi özünden çıkması koşuluyla bilimlerin ortaya çıkış sırasını göstermek olduğu söylenebilir.³⁸ Görüldüğü üzere Fârâbî, ilimler sıralamasında birinci sırayı dil ilmine vermiştir; çünkü her ilmin temelinde önce dil vardır. Başka bir ifadeyle, dil olmadan insanın düşüncelerini ifade etmesi mümkün değildir. Düşüncelerini ifade edemeyen insan ise herhangi bir ilim öğrenemez veya öğretmez.³⁹

İnsanlık tarihi boyunca insanın bilgi, teknik, sanat gibi başarılarla sahip olması dil sayesinde mümkün olmuştur. İnsanın eylemlerinin, değer duygusunun veya çeşitli uğraşlarının bir anlam ifade etmesi için dile ihtiyaç vardır. Dil olmadan insanın bilgi sahibi olması mümkün değildir. İnsan dil olmadan bilgi sahibi olmayı başarsa bile bu bilgiyi adlandıramaz, saklayamaz ve başka insanlara aktaramaz. Bu durumda bilgi, insan için gereksiz bir yük haline dönüşür. Oysa bilginin işlevi insanın yükünü hafifletmek, onun hayatta kalmasını ve mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır. İnsanın toplumsal bir varlık olmasının temeli de dildir. İnsan dil olmadan da başka insanların var olduğunu bilir; fakat bu tür bilmenin hayvanların birbirini bilmelerinden farkı yoktur. Böyle bir durumda insan çok sınırlı bir varlık olarak kalır ve toplumsal yaşamdan söz etmek zorlaşır.⁴⁰ Dil, en önemli ifade ve iletişim aracı olarak kültürün, uygarlığın, felsefenin ve bilimlerin merkezinde yer almaktadır. Dil;

³⁶ Latif Tokat, "Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması", 139.

³⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 17, 24.

³⁸ Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri* (Ankara: Önder Matbaacılık, 2000), 92.

³⁹ Ebû Nasr El Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), Önsöz, 14.

⁴⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 212.

matematikten mitosa, fizikten psikanalize kadar insan düşüncesinin söz konusu olduğu her alanda hayatî bir işleve sahiptir.⁴¹ İnsanın düşünmesi, anlamlandırması ve adlandırması için dile ihtiyacı vardır. Bu nedenle Fârâbî de her türlü zihinsel çalışmanın ve düşüncenin temelini dilin kurallarının bilinmesi ve dilin doğru kullanılması olduğunu ifade etmiştir.⁴²

İnsanın yetkinliğe ulaşması dil ve düşünce ile yakından ilgilidir; çünkü dil ve düşünce insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerdir. Bu nedenle Fârâbî, *İhsâ'ül-Ulûm* adlı eserinde ilimleri sınıflandırırken ilk iki sırayı dil ve mantığa ayırmıştır. Ona göre dil ve mantık arasında oldukça yakın bir ilişki vardır. Dil bir dış konuşma, mantık ise bir iç konuşmadır. Mantığın kavramlarla olan ilişkisi dilin sözle olan ilişkisine benzerdir. Gramer hatasız konuşmanın mantık ise doğru düşünmenin kurallarını verir. Ancak gramer yalnızca bir milletin diliyle ilgili kuralları içerirken mantık evrensel bir ilim olarak bütün insanlığın düşüncesine ait kuralları içerir.⁴³ Fârâbî, dil ve mantık arasında kurduğu bu yakın ilişki ile mantık ilminin İslâm toplumunda yer edinmesini amaçlamıştır.⁴⁴

Fârâbî, dil ve mantık arasındaki yakın ilişkiyi açıklarken kelimenin etimolojik anlamına vurgu yapmış; ‘mantık’ kelimesinin nutk (konuşma) kelimesinden türediğini ve bu kelimenin kendinden önceki kadim filozoflar tarafından üç anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Kelimenin birinci anlamı; “sesle ifade edilen sözdür (kavl). Dil, insanın ruhundaki şeyi bu sözle ifade eder. İkincisi; ruhta bulunan sözdür. Bu da kelimelerin işaret ettiği akılsallardır. Üçüncüsü; insanın yaradılıştan sahip olduğu ruh kuvvetidir.”⁴⁵ Diğer hayvanlarda bulunmayan bu ruh kuvveti yalnızca insana özgü olan bir ayırt etme yetisidir. İnsan bu yeti sayesinde kavramları, ilimleri ve sanatları elde eder. Ayrıca insanın eşyanın hakikatini idrak edebilmesi, hangi eylemin güzel hangi eylemin çirkin olduğu ayırt edebilmesi de yine bu yeti sayesinde mümkün olmaktadır. Söz konusu yeti çocuklar da dâhil olmak üzere insanların hepsinde vardır; fakat çocuklarda fiile dönüşecek kadar güçlü bir durumda değildir. Bu yeti, delilik, sarhoşluk, uyku ve baygınlık halinde de oldukça zayıf bir haldedir.⁴⁶

Mantık sanatının mutluluğa ulaşmadaki işlevini ve yararlarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Mantık aracılığıyla hangi inançların doğru ve hangi inançların yanlış olduğunu ayırt edebiliriz. İnsan zihnini doğruya yönlendiren ve doğrudan uzaklaştıran yolların neler olduğunu bilebiliriz. Doğruyu yanlış, yanlış doğru gibi gösteren durumların farkına varabiliriz. Farkında olmadan yanlışla inanmaya başladığımızda veya bir başkası farkında olmadan yanlışla düştüğünde söz konusu yanlıştan uzaklaşmanın yollarını bulabiliriz. Mantık, insan bir şeye dair inancının doğru olup olmadığı konusunda şüpheye düştüğünde bu inancı hakkında kesinliğe ulaşmaya kadar insana onu inceleme imkânı verir. Doğruluğundan şüphe ettiği inancını gözden geçirme sürecinde farkında olmadan bir yanlışla düşer ve saplanıp kalırsa insana zihnini bu yanlıştan kurtarma imkânı verir.⁴⁷

Mutluluğa ulaşmak isteyen insan diğer ilimleri öğrenmeden önce (mantığın yukarıda ifade ettiğimiz işlevlerinden ve yararlarından dolayı) zorunlu olarak mantık sanatını öğrenmelidir; çünkü

⁴¹ Nuriye Merkit, *Sigmund Freud'un Uygarlık Anlayışı* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 91.

⁴² Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Önsöz, 14.

⁴³ Ebû Nasr El Farabî, *İhsâ'ül-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 68.

⁴⁴ Tony Street, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 37.

⁴⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 16.

⁴⁶ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 16-17.

⁴⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 9-13.

mantık sanatından yoksun olma halinde yukarıda sıralanan durumların tam tersi gerçekleşecektir.⁴⁸ Mantık, hem bağımsız bir disiplin, hem de insanı hakikate yani en üstün mutluluğa ulaştıracak olan ilimler için hazırlık niteliğinde bir alet ilmidir.⁴⁹ Teorik ve pratik ilimlerin içerdiği bilgileri öğrenmek için mantık kurallarını bilmek gerekir. Başka bir ifadeyle mantık, insanın bilgiye ulaşmasının ve mutluluğa erişmesinin ön koşuludur. Bu bakımdan Fârâbî'nin sisteminde ahlakı tayin eden mantıktır; çünkü ahlaklı olmanın yolu da bilgi sahibi olmaktan geçmektedir.⁵⁰ Mantık sanatı aracılığıyla 'doğru'nun bilgisine ulaşan ve doğru düşünme alışkanlığı kazanan insanın bu yeteneği ahlak alanında da doğruyu tercih etme şeklinde tezahür edecek ve böylece o, mutluluğa ulaşacaktır.

Sonuç

Fârâbî'nin felsefesinde mutluluk sorunu bilgi ve erdem sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan mutluluk sorunu öncelikle bir ayırt-etme meselesidir diyebiliriz; çünkü bilginin ve erdemin temelinde ayırt-etme vardır. Bu anlamda mutluluk; akıl aracılığıyla iyi-kötü, yararlı-yararsız, güzel-çirkin, doğru-yanlış ayrımını şüpheyi düşmeden yapabilmektir. Bu kavramların ayrımı insanın tercihlerini şekillendirmektedir. Dolayısıyla insanın mutluluğa ulaşması için öncelikle adlandırmaya ve anlamlandırmaya ihtiyacı vardır; çünkü ancak 'iyi'nin, 'yararlı'nın, 'doğru'nun ne olduğunu bilen insan tercihlerine yön verebilir. Dil ilmi ile dünyayı anlamlandıran insan mantık ilmi ile de doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt eder. Mantık sanatı aracılığıyla doğru düşünme alışkanlığı kazanan ve bu alışkanlığını güçlendiren insan bu yeteneğini pratik hayatta da kolayca kullanabilir hale gelir. Böylece o, tercihlerini yönlendirebilir ve mutluluğunu artıracak fiillere yönelebilir. Yani insanın hakikati bilmesi ve ona göre davranması mantık sanatını biliyor olmasına bağlıdır.

Mutluluk söz konusu olduğunda mantık sanatının insana sağladığı en önemli yarar insana sözde mutluluk ve gerçek mutluluk ayrımı yapabilme imkânı sunmasıdır. İnsan, doğası gereği mutluluğa yönelen bir varlık olarak mutluluğun ne olduğu konusunda bazı durumlarda yanılgıya düşebilir ve duysal haz, servet, ün gibi arzu nesnelere sahip olmayı 'mutluluk' olarak adlandırabilir. Sözde mutluluklara ulaşmayı amaç edinen insan ise erdemden ve gerçek mutluluktan uzaklaşabilir. Hayatın amacını arzu nesnelere sahip olarak mutluluk elde etmek şeklinde belirleyen insan, bu nesnelerden elde ettiği haz konusunda orta-olma ölçüsünü kaybedebilir. Mantık sanatı aracılığıyla doğruyu yanlıştan ayırmayı bilen ve doğru gibi görünen yanlış durumların farkına varan insan, sözde mutluluk ve gerçek mutluluk ayrımını da yapabilir. Gerçek mutluluğun bilgisine ulaşan insan, bu mutluluğu kazanma yöntemlerinin ne olduğunu yine mantık sanatı ile belirleyebilir.

Bilgi ve erdem sorunu olan mutluluğa insan ancak felsefe öğrenmekle ulaşabilmektedir. Felsefenin teorik ve pratik kısımlarını oluşturan ilimleri öğrenmek için mantık sanatı, alet ilmi veya çağdaş ifadeyle söylersek yöntembilim niteliğindedir. Bu bakımdan insanın diğer ilimleri öğrenebilmesi için zorunlu olarak önce mantık öğrenmesi gerekmektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin felsefesinde, insanın sonsuz mutluluğa ulaşması için mantık bilmesi zorunludur. İnsanın bilgi sahibi olmasının temeli olan mantık, onun mutluluğa ulaşmasının da ön koşuludur.

⁴⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 10-12.

⁴⁹ Farabî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebili's-Sa'âde)*, 53.

⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Farabi* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 33.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, 145-182. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Cihan, Ahmet Kamil. "İslam Düşüncesinde Ahlak-Din İlişkisi". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, ed. Murat Demirkol, 81-99. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Coşar, Hakan. "İslam Ahlak Düşüncesi ve Filozof Ahlakçılar", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, ed. Murat Demirkol, 39-75. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- el- Fârâbî, Ebû Nasr. *El-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Din Üstüne: Kitabü'l-Mille*. çev. Yaşar Aydınlı. Bursa: Arasta Yayınları, 2002.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Fusulü'l – Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: İstiklal Matbaası, 1987.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Es-Siyasetü'l - Medeniyye veya Mebâdi'ul – Mevcudât*. çev. Mehmet Aydın – Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- el-Farabî, Ebû Nasr. *İhsâ'ül-Ulûm: İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- el-Farabî, Ebû Nasr. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlû's – Sa'âda)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2012.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih Alâ Sebîli's-Sa'âde)*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1993.
- Erkızan, Hatice Nur. "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine". *Cogito* 77 (2014): 237-248.
- Hammond, Robert. *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence On Medieval Thought*. New York: The Hobson Book Press, 1947.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Merkit, Nuriye. *Sigmund Freud'un Uygarlık Anlayışı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Özcan, Hanifi. *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-Medenî – Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Özturan, Hümeysra. "Ahlaki Müeyyide". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, ed. Murat Demirkol, 217-228. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Platon. *Devlet*. çev. Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Rescher, Nicholas. *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. University of Pittsburgh Press, 1963.
- Street, Tony. *İslâm Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Şahin, Hasan. *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*. Ankara: Önder Matbaacılık, 2000.
- Tokat, Latif. "Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2006): 133-157.

Ülken, Hilmi Ziya. *Farabi*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Goethe'nin Kur'an-ı Kerim ile Buluşması*

Serdar ASLAN**

Öz: İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in Orta Çağ Hristiyan Batı dünyasında yüzyıllar boyu ön kabullerle incelendiği ve uzun polemiklere konu edildiği bilinmektedir. Kur'an'ın farklı ve nispeten daha objektif okumaları ancak Aydınlanma dönemi sürecinde kilisenin hegemonyasının kırılması sonrasında mümkün olabilmektedir. Alman şair Jo-hann Wolfgang von Goethe (1749-1832) bu yeni perspektifin en önemli temsilcilerinden biridir. Gençlik yıllarından itibaren Kur'an ile meşgul olan Goethe, farklı meallere ve kaynaklara da müracaat ederek Kur'an hakkında zengin bir bilgi birikimine sahip olmuş-tur. Yapılacak yüzeysel bir inceleme, onun Kur'an ve İslam dünyasından aldığı ilhamları meşhur *Doğu-Batı Divanı*'nda şiirlerine yansıttığını göstermeye yetecektir. Elinizdeki bu makalede kısaca Kur'an'ın Hristiyan Batı dünyasındaki algısı anlatılacak, ardından Goethe'nin Kur'an ile olan meşguliyeti ortaya konulacaktır. Son bölümdeyse, Kur'an'ın *Doğu-Batı Divanı*'ndaki yansımalarının izi sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Goethe, Doğu-Batı Divanı, Kur'an, Almanca Meal, Şiir.

Goethe's Encounter with the Qur'an

Abstract: Qur'an, the holy book of Islam, was an object of polemics and prejudice during the Christian Middle Ages. Only with the Enlightenment and the decline of clerical hegemony, an impartial reading of the Qur'an and an open-minded engagement with it began. The German poet Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) was one of the forerunners of this trend. He started to read the Qur'an in a young age, and analyzed multiple translations and consulted various sources of knowledge in order to develop a deep understanding of the Qur'an. A quick scan through his works suffices to be amazed about Goethe's multifaceted analyses and reflections of the Qur'an and Islamic culture in general. In this article, I contrast the Christian-Western reception of the Qur'an before Enlightenment with Goethe's Qur'an research and reception. In addition, I present a selection of qur'anic reflections in the poems of his *West-Eastern Divan*.

Keywords: Goethe, West-eastern Divan, Qur'an, German Qur'an Translation, Poetry.

* Daha önce *Islamische Zeitung*'ta yayınlanan makale, *Theosophia* dergisi için tarafımdan tekrar ele alınmıştır. Son halinin Türkçe'ye tercüme edilmesinde yardımlarından dolayı Mehmet Kandemir'e minnettarım. Makale-nin Almanca ilk versiyonu için bkz. „Der Qur'an im Divan Goethes (1-2). Zeitlebens interessierte sich der Dichter für die Offenbarung“, *Islamische Zeitung* 269 (11.2017), 8; 270 (12.2017), 8, 18.

** Dr., Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa (E-ZIRE). serdaras1988@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9327-7986

Giriş: Batı'da Kur'an Algısı

Kur'an'ın tarih boyunca hıfzedilmesi ve yazılı olarak kaydedilmesinin yanı sıra geleneksel olarak tilavet edilmesi sayesinde Kur'an metninin özgünlüğünün korunmuş olduğu genel olarak günümüz Batılı İslam araştırmacılarının da çoğunluğu tarafından kabul edilir. Bu araştırmacıların en önemlilerinden biri olan Angelika Neuwirth (1943-), günümüze kadar yapılmış Kur'an araştırmalarını özetlediği bir makalesinde, “çok büyük bir olasılıkla bugünkü Kur'an nüshalarında mevcut olan bütün ayetlerin özgün, yani Hz. Muhammed nasıl bildirmişse o şekilde olduğunun rahatlıkla söylenebileceğini” belirtmektedir.¹ İslam bilimcisi Hartmut Bobzin (1946-) ise Kur'an hakkında şu ifadeleri kullanır:

... bu kitap yalnızca İslam'ın kuruluş belgesi gibi bir mahiyete sahip değildir, o aynı zamanda, çeşitli yorumlarıyla İslam'ın bugüne kadar tartışmasız merkezi ve her şeyden önce de İslam'ın en birincil kaynağı olagelmıştır. Diğer yandan Kur'an, yalnızca başını çektiği ve dilini derinden etkilediği Arap edebiyatının değil aynı zamanda dünya edebiyatının da vazgeçilmez bir unsurudur. Müslümanlar Kur'an'ın 'eşsizliğinden' ve 'taklit edilemezliğinden' söz etmektedir. Bu kanaati dikkate almamak için hiçbir makul sebep yoktur. Bundan dolayı, Kur'an'ı yabancı ölçütlerle ölçmeye kalkmak, değil ona yaklaşmayı, bilakis ona giden yolların kapanmasını beraberinde getirir: Zira Kur'an Müslümanların 'Kitâb-ı Mukaddes'i değil, nev'i şahsına münhasır, karşılaştırılmaz olandır.²

Ancak Batı'nın Orta Çağında yapılan Kur'an okumalarının yukarıda örneğini verdiğimiz günümüz Batılı araştırmacılarının bakış açılarından farklı olduğunu belirtmek gerekir. Bobzin'in eleştirdiği okuma tarzının kökleri Hristiyan din adamlarının Kur'an ile meşgul olmaya başladıkları 7. yüzyıla kadar götürülebilir.³ Zaman içerisinde, özellikle de Endülüs'teki Müslüman hâkimiyeti ile ve Haçlı Seferleri'nin gerçekleştiği süreçte Latin Hristiyanlığı da Kur'an hakkında bilgi sahibi olmaya başladı. İlk Latince Kur'an mealleri ve Kur'an'a karşı reddiyeler 12-13. yüzyıllarda karşımıza çıkmaktadır.⁴ Bu zamanlarda Kur'an'ın algılanış biçimi ön yargılar ve yaftalamalarla karakterize edilebilir. Modern çağ öncesi dönemde yapılan Kur'an araştırmaları ağırlıklı olarak polemik ve misyoner bir tavır içermekteydi. Bu döneme dair Batı'daki Kur'an algısıyla alakalı yaptığımız bu genellemeyi haklı çıkaracak araştırmalar mevcuttur. Nitekim Goethe uzmanı olan Katharina Mommsen (1925-) konu hakkındaki değerlendirmelerini şu şekilde özetler:

Haçlı Seferleri'nden itibaren Avrupa'da, Kilise temsilcileri tarafından, İslam dini ile mücadele amacıyla bazı Kur'an tercümeleri yayımlandı. Bunların İslam'a karşı olan aşırı düşmanca tutumları, yayınladıkları reddiyelerin başlıklarında, önsözlerinde ve dipnotlarında kendini göstermekteydi.⁵

İskoç İslam araştırmacısı Montgomery Watt da (1909-2006) aynı değerlendirmeyi şu cümlelerle yapmıştır:

Özellikle Haçlı Seferleri'nin etkisi ile 12. ve 13. yüzyıllarda Batılı ilim adamları İslam dini hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak istediler. Ancak bunların çizmiş olduğu tabloyu tarif edecek en uygun kavram 'çarpıklık'tır.

¹ Angelika Neuwirth, “Koran”, *Grundriß der arabischen Philologie. 2. Literaturwissenschaft*, Hg. Helmut Gätje (Wiesbaden: Reichert, 1987), 100.

² Hartmut Bobzin, *Der Koran - eine Einführung* (München: Beck, 1999), 17.

³ Bkn. Abdullah Rıdvan Gökbek, *Kur'an ve Hristiyanlar. Hicri İlk Üç Asırda Arap-Süryani Hristiyanların Eserlerinde Kur'an. (Tarihsel Çerçeve, Şahıslar ve Temel Tartışma Konuları)* (Ankara: Eski Yeni, 2020).

⁴ Bkn. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)*. Eds. David Thomas, Alex Mallet. (Leiden: Brill, 2011).

⁵ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 12-13.

Batı'nın İslam'a ve Müslümanlara yönelik tasavvurunda yüzyıllar boyunca işte bu 'çarpık tablo' belirleyici olmuştur.⁶

16. yüzyılda başlayan Reform döneminde İslam'a karşı polemik duruş, özellikle Osmanlı ordularının Avrupa için ciddi bir tehdit unsuru olması ve bunun bir meydan okuma olarak algılanması neticesinde daha da güçlenmiştir.⁷ Bu polemik duruş ancak Aydınlanma sürecinde gerçekleşen açılımlarla kırılabilmiştir. Söz konusu açılımlarda edebiyatçıların da ciddi bir katkısı olduğu görülmektedir. Bu katkılara örnek olarak aşağıda Johann Wolfgang von Goethe'nin kendi zamanının yaygın teamüllerinden farklı olarak geliştirdiği Kur'an okuma tarzını ele almaya çalışacağım.

II. Goethe'nin Kur'an ile Meşguliyeti

Alman şair Johann Wolfgang von Goethe'nin Kitâb-ı Mukaddes'ten sonra en fazla vâkıf olduğu kutsal metin Kur'an-ı Kerim'dir.⁸ Kur'an ile ilişkisi entelektüel boyutu aşan Goethe, onu dışarıdan, yabancı bir perspektifle değil, kendi özünden bir anlama gayreti içerisindeydi. Nitekim, "Kur'an'ın göklerden Peygamber'e indirildiği o kutsal geceyi idrak etmek huşu veriyor" diyen ve "bu gecede kazanılacak şeyler var" diye ekleyen Goethe, Kur'an'a olan manevi bağını açıkça beyan etmektedir.⁹ Goethe'nin burada sözünü ettiği kutsal gecedeki maksat, Kur'an'ın vahyedildiği Kadir gecesidir.

Goethe'nin Kur'an'a olan ilgisi genç yaşlarında, muhtemelen 1770/71 kışında Strazburg'dayken, Johann Gottfried von Herder'in (1744-1803) onu Kur'an'ı okumaya teşvik etmesi ile başlar.¹⁰ Ve bu ilgi olumlu yönde gelişme gösterir. Nitekim Goethe Temmuz 1772'de Herder'e yazmış olduğu bir mektubunda şunları diyecektir: "Mûsâ'nın Kur'an'da dua ettiği gibi dua etmek istiyorum: 'Rabbim! Göğsümü genişlet!' (Tâhâ suresi/20:25-28.)"¹¹

1771 yılında, yani söz konusu mektuptan bir sene önce, Friedrich Megerlin'in (1698-1778) Almanca Kur'an mealı yayımlanır.¹² Bu meal, Almancaya doğrudan tercüme edilmiş ilk meal idi. Arapça bilgisi oldukça zayıf olan Megerlin bu çalışmasında polemik dolu bir üslup takınmış ve İslam Peygamberini "sahte peygamber ve deccal" olarak resmetmişti. Megerlin'in Kuran mealini *Die türkische Bibel (Türklerin Kitâb-ı Mukaddes'i)* diye nitelemesi onun zamanındaki Türk karşıtı akıma

⁶ Montgomery Watt - Alford Welch, *Der Islam I* (Stuttgart: Kohlhammer, 1980), 17. Watt şöyle devam eder: "Son 150 yıldır gerçekleştirilen nispeten daha objektif araştırmalar da Batılıların İslam tasavvurundaki çarpıklığın ortadan kalkmasını sağlayamamıştır."

⁷ Bkn. Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* (Würzburg: Ergon, 2008).

⁸ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 11.

⁹ Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke. 3. Epen, Divan, Theatergedichte* (Zürich: Artemis, 1977), 3:503 (*Divan: Noten und Abhandlungen, Buch des Paradieses*).

¹⁰ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 20, ayrıca bkz. 23.

¹¹ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 26. Ayrıca Goethe'nin *Götz von Berlichingen* (1772) piyesinde de Kur'an ile bir takım bağlantılar mevcuttur. Bkz. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 26-30.

¹² David Friedrich Megerlin, *Die türkische Bibel oder des Korans allererste teutsche Übersetzung aus der arabischen Urschrift selbst verfertigt* (Frankfurt: Garbe, 1772).

kapılmış olduğunun göstergesi olsa gerek.¹³ Bu çalışmaya oldukça mesafeli yaklaşan¹⁴ Goethe, onu 1772 yılındaki bir değerlendirmesinde “adi bir çalışma” niteleyerek eleştirmişti.¹⁵

Goethe'nin yoğun bir şekilde meşgul olduğu bir diğer meal, Ludovico Marracci (1612-1700) tarafından hazırlanan ve 1698 yılında Arapçasıyla birlikte Latince yayımlanan çalışmaydı.¹⁶ Goethe bu meale dayanarak Megerlin'in mealinin bazı kısımlarında düzeltmeler yaptı.¹⁷

Goethe ayrıca Fransız diplomat André du Ryer (1590-1672) tarafından hazırlanan nispeten daha objektif bir mealden de kendi çalışmalarında faydalanmıştır.¹⁸ Çalışması “Arapça aslından bir Avrupa halk diline doğrudan tercüme edilmiş ilk eser”¹⁹ olarak kabul edilen Ryer bu meali hazırlarken Müslümanlara ait eserlerden yararlanmakla birlikte eserin kolay anlaşılır olmasına özen göstermişti.²⁰

George Sale (1697-1736) tarafından hazırlanan ve bir asır boyunca Kur'an çalışmaları alanında önemli bir kaynak olarak kullanılan, orijinal Arapça metne çok yaklaştığı için değer verilen İngilizce Kur'an meali²¹ kısa süre içerisinde Almancaya da tercüme edilmişti.²² Bu çalışmanın Goethe'yi kendi şiirsel çalışması için harekete geçirdiği söylenebilir.²³ Ancak Goethe'nin “Peki ya Sale'ye ne demeli?”²⁴ sorusundan, onun daha güzel bir meal beklentisi içerisinde olduğu sonucu çıkmaktadır.

¹³ Daha fazla bilgi için: Mounir Fendri, “Tradition und Wandel im deutschen Islambild im 18. Jahrhundert im Spiegel zweier Koranübersetzungen: Megerlin (1772) und Boysen (1773)”, *Kairoer Germanistische Studien* 10 (1997), 253-272; Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam* (Frankfurt: Insel, 2001), 31-35; Marc-Oliver Rehrmann, *Ehrentron oder Teufelsbrut? Das Bild des Islams in der deutschen Aufklärung* (Zürich: Spur, 2001), 74-85; Daniel Cyranka, *Mahomet. Repräsentationen des Propheten in deutschsprachigen Texten des 18. Jahrhunderts* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 421-428.

¹⁴ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 26, 32 vd.

¹⁵ “Megerlins Koran”, *Frankfurter Gelehrte Anzeigen* 102 (22.12.1772), 811, XVIII.

¹⁶ Bkz. Reinhold F. Glei, “Arabismus latine personatus. Die Koranübersetzung von Ludovico Marracci (1698) und die Funktion des Lateinischen”, *Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur* 5 (2009/10), 93-115; Reinhold F. Glei - Roberto Tottoli, *Ludovico Marracci at work. The evolution of his Latin translation of the Qur'an in the light of his newly discovered manuscripts. With an edition and a comparative linguistic analysis of Sura 18* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2016); Roberto Tottoli, “Ludovico Marracci”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)*, Eds. David Thomas, John Chesworth (Leiden: Brill, 2017), 791-800; Alastair Hamilton, “After Marracci: The Reception of Ludovico Marracci's Edition of The Qur'an in Northern Europe from the Late Seventeenth to the Early Nineteenth Centuries”, *Journal of Qur'anic Studies* 20 (2018), 175-192.

¹⁷ Bkz. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 33.

¹⁸ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 13.

¹⁹ Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* (Würzburg: Ergon, 2008), 272.

²⁰ Bkz. Francis Richard - Alastair Hamilton, *André du Ryer and Oriental studies in seventeenth-century France* (London: The Arcadian Library, 2004); Alastair Hamilton, “André Du Ryer”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)*. Eds. David Thomas, John Chesworth (Leiden: Brill, 2017), 453-465.

²¹ Bkz. Daniel Cyranka, *Mahomet. Repräsentationen des Propheten in deutschsprachigen Texten des 18. Jahrhunderts* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 310-325; Clinton Bennett, “George Sale”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 13. Western Europe (1700-1800)*. Eds. David Thomas, John A. Chesworth (Leiden: Brill, 2019), 325-343.

²² George Sale, *The Koran. Commonly called The Alcoran of Mohammed. Translated into English immediately from the original Arabic ... To which is prefixed a Preliminary Discourse* (London: J. Wilcox, 1734); *Der Koran, oder insgesamt so genannte Alcoran des Mohammeds. Unmittelbar aus dem Arabischen Original in das Englische übersetzt und mit beygefügte, aus den bewährtesten Commentatoribus genommenen Erklärungs-Noten. Wie auch einer vorläufigen Einleitung versehen von George Sale. Aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetscht von Theodor Arnold* (Lemgo: Meyer, 1746).

²³ Ayrıca bkz. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 17.

²⁴ “Megerlins Koran”, *Frankfurter Gelehrte Anzeigen* 102 (22.12.1772), 811, XVIII.

Arapça orijinal hâlinde dil ve edebiyat bakımından güzellikte zirve noktayı teşkil eden Kur'an, Mommsen'in ifadesiyle "Batı dillerine tercüme edildiğinde soğuk, basit ve yavan bir hâl almaktadır. Bu mistik kitabın karşı konulamaz etkisi doğrudan Arap dili ile alakalıdır."²⁵ *Fundgruben des Orients* (*Şark Mahzenleri*) dergisini neşreden şarkiyatçı Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856)²⁶ bu problemin bilincindeydi. Nitekim Kur'an'ı "Arap şiir sanatının şaheseri"²⁷ olarak tanımlıyordu. Bu saiklerle von Hammer-Purgstall daha iddialı bir meal çalışması için işe koyuldu. Katharina Mommsen bu çalışmayı "Tam anlamıyla başarıya ulaşmış olduğu söylenemez."²⁸ sözleriyle değerlendirmektedir. Goethe'nin de bizzat istifade ettiği tercümeyle dair bir kanaat edinmek için bir örnek verelim:

1. Wann die Sonne wird verdunkelt,
2. Wann kein Stern mehr am Himmel funkelt,
3. Wann die Berge in Rauch verschweben,
4. Wann trächtige Kamele keine Milch mehr geben,
5. Wann die wilden Thiere kommen zusammen,
6. Wann die Meere sich entflammen.²⁹

1. Güneş karartıldığında
 2. Gökte artık hiçbir yıldız parlamadığında
 3. Dağlar darmaduman olduğunda
 4. Hamile develer artık süt vermediğinde
 5. Yabani hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde
 6. Denizler kaynadığında
- (Tekvir suresi, 81:1-6)

Elindeki mevcut tercümelerle ciddi manada hemhâl olan Goethe iyi bir Kur'an mealini kendine dert edinmiş ve bu çalışmayı yapacak mütercimmin şu özelliklere sahip olması gerektiğini belirtmiştir:

Temennimiz odur ki günün birinde Doğu'nun seması altındaki bir Alman, şairane bir ruh ve nebevi bir hisle çadırında Kur'an'ı okusa ve tamamını ihata edecek bir ruh ile yeni bir meal oluştursa...³⁰

Bu sözleri daha iyi anlayabilmek için Goethe'nin Kur'an'ın ilahi üslubu hakkındaki kanaatlerine bir göz atalım. "Kur'an'da Allah'ın mutlak kudret ve inayetini anlamaları için insanlara defaatle

²⁵ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 142.

²⁶ Bkz. Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Harrassowitz, 1955), 158-166; Reinhard Kaiser, "Josef von Hammer-Purgstall. Sprachknabe, Diplomat, Orientalist", *Europa und der Orient. 800-1900. Lesebuch*. Hg. Gereon Sievernich, Hendrik Budde (Berlin: Berliner Festspiele GmbH, 1989), 106-114.

²⁷ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 143.

²⁸ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 144.

²⁹ Joseph von Hammer-Purgstall, "Die letzten vierzig Suren des Korans als eine Probe einer gereimten Übersetzung desselben", *Fundgruben des Orients* 2 (1811), 33.

³⁰ "Megerlins Koran", *Frankfurter Gelehrte Anzeigen* 102 (22.12.1772), 811, XVIII.

yöneltilen çağrılar”³¹ Goethe'yi hep büyülemiştir. “Onun, tek olan Allah'ı idrak etmek suretiyle insanın diğer yaratılmışlardan kendini daha üst seviyeye yükseltmesi gerektiği fikri, Kur'an'da birebir karşılığını buluyordu.”³² Goethe Kur'an'da, insanı bu dünyada faal olmaya teşvik edici bir boyut görüyordu.³³

Alman şair, *Divan*'ındaki şiir bölümünde işlediği konuları okuyucularının daha kolayca anlayabilmeleri için *Notlar ve Tetkikler* bölümünde bazı açıklamalarda bulunur. Goethe burada Kur'an'ın dinamik ve değişken üslubu hakkında önemli fikirler ortaya koyar. Bir yerde Bakara suresinin başlangıç ayetini alıntılar ve şu değerlendirmede bulunur: “Kur'an'ın bütün muhtevası, az ve öz söylemek gerekirse, ikinci surenin baş kısmında ifade edilir.”³⁴ Akabinde şöyle devam eder:

Böylece Kur'an sure sure kendini tekrar eder. İman yukarıda, küfür aşağıda konumlandırılır; iman edenlere cennet, inkâr edenlere cehennem öngörülür. Ana gövdesini; emir ve yasakların ayrıntılı biçimde tayini, Yahudi ve Hristiyan dinlerinin tarihlerinden fevkalade kıssalar, her türlü dolaylı anlatım, sınırsız sayıda tekrar ifadelerinin oluşturduğu bu Kutsal Kitap, ona her gittiğimizde önce bizi yorar ve yıldırır, sonra kendine çeker, hayretlere sevk eder ve nihayetinde kendisine hürmet ettirir.³⁵

Goethe “hayranlık uyandırıcı” dediği Kur'an'ın üslubunu şu sözlerle över:

Kur'an'ın üslubu, içeriği ve hedefine uygun olarak ciddi, yüce, dehşet uyandırıcı ve yer yer hakikaten azametli; böylelikle bir parça diğerini harekete geçirir ve bu kitabın neden bu kadar büyük bir tesir gücüne sahip olduğu anlaşılır. Nitekim onun hakiki hayranları da onu yaratılmamış ve Tanrı gibi ebedî olarak nitelendirmişlerdir.³⁶

Mommsen, “hakikaten azametli” ifadesinin, Goethe'nin yazılı bir sanat eseri için kullanmış olduğu en yüksek betimlemelerden biri olduğunu ifade eder.³⁷ Goethe'nin, Kur'an'ın edebî estetiğine dair yapmış olduğu bu tespitler Müslümanların Kur'an tasavvuruyla büyük ölçüde örtüşmektedir. İslam inancında Kur'an, dili itibarıyla bir mucize olarak telakki edilmektedir. Kur'an bizzat kendi ifadesiyle taklit edilemez ve erişilemez bir üstünlüğe sahiptir (*i'câz*).³⁸

III. Doğu-Batı Divanı'nda Kur'an

12 bölümden oluşan *Doğu-Batı Divanı*, ilk olarak 1819, daha sonra da genişletilmiş olarak 1827 yılında yayımlanan Goethe'nin kapsamlı şiir derlemesidir. *Divan*'ın ortaya çıkmasında birçok hadise etkili olmuştur. İspanya'dan gelen ve 114. sureyi içeren Kur'an sayfası,³⁹ Goethe'nin Weimar'da tanıklık ettiği namaz,⁴⁰ üzerinde yoğun tetkikler yaptığı Kur'an tefsirlerini⁴¹ de içeren ve Leipzig'den gelen çok sayıda el yazması eser⁴² Arapça öğrenme hususunda Goethe'yi derinden etkilemiştir.

³¹ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 48.

³² Mommsen, *Goethe und der Islam*, 59.

³³ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 67.

³⁴ Bkz. Bakara suresi, 2:2-7.

³⁵ Goethe, *Divan*, 433.

³⁶ Goethe, *Divan*, 434.

³⁷ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 25.

³⁸ Bkz. Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran* (München: Beck, 4. Baskı 2011).

³⁹ Bkz. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 121 vd.

⁴⁰ Bkz. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 123 vd.

⁴¹ Bkz. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 124, 414 vd.

⁴² Goethe bir mektupta hissiyatını şöyle dile getirir: “...Doğu şiir ve edebiyatı hakkında bir izlenim edinmek adına, insan okuyamıyor olsa dahi bu gibi el yazmalarını en azından görmeli. Bu el yazmalarındaki şairlere, filozoflara ve âlimlere duyulan sonsuz hürmet, bunlara gösterilen fevkalade sabır ve ihtimam açık bir şekilde görülebiliyor.” Christian Gottlob

Goethe'nin 'hicreti', yani 'Doğu'ya manevi göçü' için duyduğu şevk de bunlar vasıtasıyla güçlenmiştir.⁴³ Ancak ona en büyük ilhamı, Joseph von Hammer-Purgstall tarafından tercümesi (1812 yılında) yapılmış olan ve kendisine hediye edilen *Divan*'ın sahibi İranlı şair *Hâfız-ı Şirâzî* vermiştir.

Goethe, Hâfız tarafından harekete geçirilen şiirsel üretkenliğine dair şu ifadelerde bulunur:

Ben de bir şeyler üretmeye yönelmeliydim, yoksa bu heybet karşısında dayanmam mümkün olmayacaktı.
Eserin tesiri çok büyüktü, Almanca tercüme de mevcuttu; bana da zaten kendi katkımı sunmak için bir vesile gerekmekteydi.⁴⁴

Goethe'nin sadece Hafız'dan değil, Kur'an'dan da ilham almış olduğunu birkaç şiir örneğiyle ortaya koyalım.

Gottes ist der Orient!

Gottes ist der Okzident!

Nord- und südliches Gelände

*Ruht im Frieden seiner Hände.*⁴⁵

Doğu da Allah'ındır!

Batı da Allah'ındır!

Kuzey ve güney

Onun elinde sulh içinde.

Goethe şiirin ilk iki dizesini, Bakara suresinin 142. ayetini Joseph von Hammer-Purgstall'ın Almancaya tercüme ettiği şekliyle almıştır: "Sag: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident." Goethe bu düşüncüyü almış ve buna kuzey ve güneyi de eklemiştir. Buna ayrıca "Ruht im Frieden seiner Hände (Onun elinde sulh içinde)" şeklinde bir barış mesajı eklemiştir.⁴⁶ Bu dörtlüğün anlamı ve vermiş olduğu mesaj bununla da sınırlı değildir. Nitekim Mommsen'in de altını çizdiği üzere bu dizeler "Goethe'nin İslam'a yönelik duruşunun hülasası" mahiyetindedir.⁴⁷

Divan'da Goethe'nin Kur'an'dan etkilenmiş olduğunu açık bir şekilde ortaya koyan çok sayıda yer vardır. Goethe'nin Allah'ın birliği ve iradesine teslimiyet gibi merkezî bir konum teşkil eden

Voigt'e mektup, Weimar, 10 Ocak 1815, Karin Rührdanz, "Orientalische Handschriften in der Herzogin Anna Amalia Bibliothek" *Goethes Morgenlandfahrten. West-östliche Begegnungen*. Hg. Jochen Golz (Frankfurt: Insel, 1990), 106.

⁴³ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 127.

⁴⁴ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 128. Goethe, Hafız'a olan bağına şairane bir şekilde şöyle dile getirir: *Und mag die ganze Welt versinken, / Hafis, mit dir, mit dir allein / Will ich wetteifern! Lust und Pein / Sei uns, den Zwillingen, gemein! / Wie du zu lieben und zu trinken, / Das soll mein Stolz, mein Leben sein. [Dünya yarın batsa da / Hafız seninle, yalnız seninle / Yarışmak isterdim! Neşede ve tasada / Gel birlikte ikiz kardeş olalım! / Senin gibi sevmek ve içmek, / İşte bu benim gururum ve hayatım olsun.]* Goethe, *Divan*, 303. Bu arada Goethe'nin şiirsel üretkenliğini son derece yükselten etkenlerden biri olarak Marianne von Willemer - ki *Divan*'daki "Züleyhâ (Suleika)" - ile tanışmasını da burada zikretmek gerekir. Bkz. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 129 vd.

⁴⁵ Goethe, *Divan*, 290.

⁴⁶ Bkz. Mommsen, *Goethe und der Islam*, 410 vd.

⁴⁷ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 429.

birçok düşüncesi Kur'an ile birebir örtüşür. Diğer bir deyişle: Goethe Kur'an ayetlerini kendi dilinde şiirselleştirmiştir.

Şair, Allah'ın birliğini ve Hz. İsa'nın da insan olduğu vurgusunu şu şekilde dile getirir:

Jesus fühlte rein und dachte

*Nur den Einen Gott im Stillen;*⁴⁸

Wer ihn selbst zum Gotte machte

Kränkte seinen heiligen Willen.

İsa halisane hissetti ve zikretti

Huzur içinde tek olan Allahı

İsa'nın kendisini Tanrı bilenler

Onun kutsal davasını incitti

Und so muß das Rechte scheinen

Was auch Mahomet gelungen;

*Nur durch den Begriff des Einen*⁴⁹

*Hat er alle Welt bezwungen*⁵⁰

Böylece gerektir hakikatin zuhuru

Muhammed'in de başardığı

Ancak kelime-i tevhid ile

Feth eyledi tüm cihanı

Aşağıdaki şiirde ise Goethe, Allah'ın "kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye" (En'âm suresi/6:97) yıldızları yarattığını söyleyerek Kur'an'a doğrudan atıfta bulunur.

Er hat euch die Gestirne gesetzt

Als Leiter zu Land und See;

Damit ihr euch daran ergetzt,

*Stets blickend in die Höh.*⁵¹

⁴⁸ Bkz. Âl-i İmrân suresi, 3:59, Mâide suresi, 5:116.

⁴⁹ Bkz. İhlâs suresi, 112:1.

⁵⁰ Goethe, *Divan*, 406.

⁵¹ Goethe, *Divan*, 289.

*Sizin için yerleştirdi yıldızları
Yol gösterici olarak karada ve denizde
Ve onlarla ulvi duygulara
Varasınız bakınca ufuklara*

Adalet⁵² Kur'an'daki en temel mefhumlardan biridir ve Allah'ın isimlerinden biri de el-Âdil'dir. Goethe *Divan*'daki şiirlerinden birinde bu hususa değinir:

*Er, der einzig Gerechte,
Will für jedermann das Rechte.
Sei, von seinen hundert Namen,
Dieser hochgelobet! Amen.*⁵³

*O, yegane "Adil" olan
Hak olanı ister herkes için
Onun yüz ismi arasından
En çok bu ismi yüceltilsin! Âmin.*

Allah Kur'an'da sivrisineęi bir misal olarak verir,⁵⁴ Goethe de buna bir şiirinde atıfta bulunur:

*Sollt' ich nicht ein Gleichnis brauchen
Wie es mir beliebt?
Da uns Gott des Lebens Gleichnis
In der Mücke gibt.*⁵⁵

*Bir misal vereyim mi
Arzu ettięim gibi?
Hani Allah da verir ya bize hayatın misalini
Bir sivrisinekle ile*

Bu örnek de Goethe'nin şiirlerini yazarken Kur'an'dan ne denli derin bir biçimde beslendiğini ve şiirlerindeki nice motif ve figürlerin Kur'an'a dayandığını göstermektedir.

⁵² Bkz. Nahl suresi, 16:90.

⁵³ Goethe, *Divan*, 290.

⁵⁴ Bkz. Bakara suresi, 2:26.

⁵⁵ Goethe, *Divan*, 405.

Goethe'nin *Divan*'ında yer alan ve onun dinî kimliği hakkında spekülasyonlar yapılmasına sebebiyet veren aşağıdaki mısralar da Goethe için Kur'an'ın ne anlam taşıdığını ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir.

Ob der Koran von Ewigkeit sei?

Darnach frag' ich nicht!

Ob der Koran geschaffen sei?

Das weiß ich nicht!

Daß er das Buch der Bücher sei,

Glaub ich aus Mosleminen-Pflicht.⁵⁶

Kur'an ezeli midir?

Bunu sormuyorum!

Kur'an mahluk mudur?

Bunu bilmiyorum!

Ama kitapların kitabı olduğuna

İman ederim Müslümanlık gereği

Şiirden, Goethe'nin Kur'an'ın ezeli olup olmadığıyla alakalı teolojik tartışmalardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Burada bu ifadeleri söyleyen kişinin şiirdeki "edebî ben" mi ya da Goethe'nin bizzat kendisi mi olduğu meçhuldür, ancak her hâlükârda onun Kur'an'a ne kadar büyük hürmet beslediği açıkça anlaşılmaktadır.

Goethe *Anklage (Şikâyet)*⁵⁷ isimli şiirinde Kur'an'ın şairlere yönelik duruşuna⁵⁸ değinir. Kur'an'ın bir suresi⁵⁹ başından sonuna kadar Yûsuf peygamberi ve ona karşı derin bir aşk duyan Züleyhâ'yı anlatır. *Divan*'daki *Suleika (Züleyhâ)*⁶⁰ kitabında, örneğin Yûsuf yerine Hatem ismini kullanmak gibi küçük değişiklikler yapar.

IV. Genel Değerlendirme

Müslümanlar için Kur'an birincil hüküm kaynağıdır, dolayısıyla onlar hem dünya görüşlerini hem de günlük hayatlarını Kur'an'a göre tanzim ederler. Onlar için Kur'an'ın ifade ettiği bu anlam Batı'da yüzyıllar boyunca hak ettiği boyutta anlaşılamadı ve kutsal bir kitaba yaraşır bir saygı göremedi. Buna mukabil o, yüzyıllar boyunca uyduruk ve hatta şeytani bir eser olarak görüldü. Kur'an'ı tarafsız ya da iyimser bir gözle değerlendiren yazarların sayısı çok azdı. İlk olarak aydınlanma dönemi ile birlikte bir açılım söz konusu olmuş, Herder ve Gotthold Ephraim Lessing

⁵⁶ Goethe, *Divan*, 371.

⁵⁷ Goethe, *Divan*, 301.

⁵⁸ Bkz. Şuarâ suresi, 26:221-227.

⁵⁹ Bkz. Yûsuf suresi.

⁶⁰ Goethe, *Divan*, 344 vd.

(1729-1781) gibi şair ve düşünürlerin de hoşgörü vurgusu yapımlarıyla, farklı ve tarafsız bakış açıları ortaya çıkmaya başlamıştır.

Johann Wolfgang von Goethe, dış dünyaya açık bu yeni geleneğin en önemli temsilcilerinden biriydi. Onun için “*Kitâb-ı Mukaddes*’in yanı sıra *Kur’an*’ın da kutsal bir kitap olduğu”⁶¹ düşüncesi şüphesiz bir hakikatti. Aydınlanmacı hoşgörü gereği Goethe *Kur’an*’ı, *Kitâb-ı Mukaddes*’in yanı sıra başka kutsal kitapların da insanlığın büyük bir kesimi tarafından kabul edilebiliyor oluşunun somut bir örneği idi.⁶²

Bununla birlikte Goethe’nin *Kur’an*’a olan ilgisi yalnızca dinî hoşgörüsünü ifade etmekten kaynaklanmıyordu. “Goethe’nin *Kur’an* çalışmaları daha ziyade, erişebildiği bütün dinî inançlar hakkında bilgi sahibi olma yönündeki karakteristik arzusu ile alakalıdır.”⁶³ “Goethe’nin *İslam*’ın kutsal kitabına olan hürmeti, diğer birçok etkenin yanında, bilhassa onun kendine özgü dilsel değerine olan hayranlığından kaynaklanmaktadır.”⁶⁴

Goethe’nin *Kur’an*’a karşı duyduğu hayranlığın birincil sebebinin *Kur’an*’ın dilsel yönden üstün özellikler taşıması olduğu gerçeği, Goethe’nin Arapçaya hâkim olmadığı dikkate alındığında şaşırtıcı gelebilir. Ancak onun bu şevki, çok sayıda *Kur’an* mealini kullanmakla birlikte *Kur’an*’la ilgili literatürden yararlandığı, çağdaşı olan Şarkiyatçılara danıştığı ve böylece hem *Kur’an*’ın içeriği hakkında ileri derecede bilgi sahibi olup hem de *Kur’an*’ın tarihî bağlamına hâkim olduğu göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır hâle gelmektedir. Bu tespit onun *Doğu-Batı Divanı*’na yazdığı *Notlar ve Tetkikler*’in yanı sıra hayat hikâyesine dair verilerle de desteklenebilir. Mommsen, Goethe’nin, diline vâkıf olmamasına rağmen *Kur’an*’a yapmış olduğu derin tetkikleri açıklama mahiyetinde bir diğer faktörü şöyle dile getirir: “Belki o *Kur’an*’ı orijinal dilinde okuyamıyordu, ancak önüne bir metnin yetersiz bir tercümesi konulduğunda, olağanüstü ince algılama yetisi sayesinde o metnin niteliğini tespit edebiliyordu.”⁶⁵

Goethe’nin *Kur’an* ile olan meşguliyetinin hangi saiklerle gerçekleştiği incelendiğinde bunlar arasında içeriksel, başka bir deyişle teolojik ilginin de bulunduğu anlaşılır. “Goethe’nin *Kur’an*’a yönelmesinin arkasında bilhassa dinî bir ilgi söz konusuydu. *Kur’an*’da aktarıldığı şekliyle *İslam* öğretisinin temel esasları onun dinî ve felsefi kanaatleriyle örtüşüyordu. Bu temel esaslar şunlardı: Allah’ın birliği, Allah’ın tabiatta tecelli etmesi ve bu tecellinin (vahyin) farklı elçiler tarafından insanlara bildirilmesi...”⁶⁶

Goethe’nin fikirlerinin *İslam*’la bu denli yakınlık göstermesi ve hatta “kendisinin de Müslüman olduğu”⁶⁷ yönündeki ithamları reddetmeyeceğini şairane bir şekilde dile getirmesi, okuyucularında, özellikle de zamanımızın bazı Müslüman okuyucularında, onun Müslüman olduğu fikrinin oluşmasına sebebiyet vermiş ve vermektedir. Muhammad ibn Rassoul (1929-2015) Goethe’nin

⁶¹ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 17.

⁶² Mommsen, *Goethe und der Islam*, 21.

⁶³ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 21.

⁶⁴ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 24.

⁶⁵ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 24.

⁶⁶ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 25.

⁶⁷ Katharina Mommsen, “Die Bedeutung des Korans für Goethe”, *Goethe und die Tradition*. Hg. Hans Reiss (Frankfurt: Athenäum, 1972), 150.

“şüphesiz Müslüman olduğunu” savunuyordu ve bu sebeple onu “Kardeşim Goethe”⁶⁸ olarak adlandırıyordu.

Öte yandan, Goethe'nin genelde İslam'la özelde ise Kur'an'la olan ilişkisinin, onca belgeye ve çeşitli malzemeye rağmen, Goethe biyografilerinde, okul veya genel eğitimde pek dikkate alınmadığı görülmektedir. Peter von Arnim (1939-2007) şu tespitte bulunur: “Birçok Goethe biyografisinde sanki şeytandan bahsedilecekmiş gibi İslam ve Kur'an kavramlarından itina ile kaçınılır.”⁶⁹

Kanaatimce Goethe'nin İslam ve Kur'an ile olan meşguliyeti onun Müslüman olup olmadığı⁷⁰ meselesine indirgenmemeli, daha ziyade onun nasıl bir bağlamda hangi fikirlere ve perspektiflere sahip olduğuna veya olabildiğine, bunların bugün nasıl bir önem taşıyabileceğine odaklanılmalıdır. Goethe'nin İslam algısı ve Kur'an okumaları bütüncül bir bakış ile değerlendirilmelidir. Kendisi birçok noktada Kur'anî dünya görüşünü paylaşmış, Kur'an'ı yüceltmekten geri kalmamış ve ona hürmet göstermiştir. Onun bu tutumu salt romantik bir ilgi sonucu değil, kaynak konusundaki onca yetersizliğe rağmen gerçekleştirdiği yoğun ve sağduyulu Kur'an çalışmaları sonucunda meydana gelmiştir.

Peter von Arnim bu bağlamda önemli bir noktaya dikkat çeker:

Arap diline hâkim olmamasına karşın Goethe, yetersiz ve eksik tercümelemleri kendine vasıta edinerek Kur'an'a giden yolu bulmuştur; hatta onun bulduğu bu yol, bugünkü yüzlerce hatta yüz binlerce Müslüman hocanın ve onların otoritesi altındaki milyonlarca inanç sahibinin takip ettiği yoldan daha canlı ve daha dolambaızdır.⁷¹

Aynı şekilde, onca kaynağa erişim imkânı ve en modern bilgi edinme yöntemleri mevcutken dahi Goethe'nin basiretinin ve açık görüşlülüğünü birçok oryentalistte gözlemlemek mümkün değildir. Bu durum, (ön)yargıların kişide oluşan algıda ne denli büyük bir rol oynadığını açık şekilde ortaya koymaktadır.

Goethe için Kur'an, onun okuyucularına bir dünya edebiyatı (*Weltliteratur*) fikri çerçevesinde takdim etmek istediği, dünya literatürünün en önemli eserlerinden biri idi. Kur'an'ın kendi edebi üretimine sürekli etkisini 1820 yılında yazdığı bir mektubunda şöyle ifade eder:

Bu arada Divan için yeni şiirler birikiyor. Bu İslam dini, mitolojisi ve ahlaki şiire alan açıyor - ki bu da benim hâlihazırımı örtüyor: Allah'ın yüce iradesine kayıtsız şartsız tevekkül, daire ve sarmal şeklinde sürekli deveran eden yeryüzüne berrak bir bakış, aşk, arzu, iki dünya arasında asılı, tüm gerçeklikten arınmış, sembolik bir çözülme hâli. Bu büyükbaba daha başka ne istesin?⁷²

⁶⁸ Bkn. Muhammad ibn Rassoul, *Bruder Johann Ibn Goethe* (Köln: Islamische Bibliothek, 1998).

⁶⁹ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 434.

⁷⁰ Goethe'nin bu husustaki şahsi ve umuma açık ifadelerine baktığımızda ve bilhassa onun İslam kavramını kullanımını dikkatlice incelediğimizde Goethe'nin geleneksel anlamda bir *Müslüman* değil; bir mensubiyetle sınırlandırılmayacak şekilde, evrensel anlamda bir *müslüman* (Allah'a teslim olmuş kişi) olduğu tahmininde bulunabiliriz. Bkz. Katharina Mommsen, “Zu Goethe und der Islam - Antwort auf die oft aufgeworfene Frage: War Goethe ein Muslim?”, *Goethe Yearbook* 21 (2014), 247-254.

⁷¹ Mommsen, *Goethe und der Islam*, 450-451.

⁷² Goethe'nin Zelter'e mektubu, Karlsbad, 11 Mayıs 1820, *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. 2: Gedichte und Epen II* (München: Beck, 17. Baskı, 2005), 543.

Kaynakça

- Bobzin, Hartmut. *Der Koran - eine Einführung*. München: Beck, 1999.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Würzburg: Ergon, 2008.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. 2: Gedichte und Epen II*. München: Beck, 17. Baskı, 2005.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Sämtliche Werke. 3. Epen, Divan, Theatergedichte*. Zürich: Artemis, 1977.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. "Die letzten vierzig Suren des Korans als eine Probe einer gereimten Übersetzung desselben". *Fundgruben des Orients* 2 (1811), 25-46.
- Mommsen, Katharina. "Die Bedeutung des Korans für Goethe". *Goethe und die Tradition*. Hg. Hans Reiss. Frankfurt: Athenäum, 1972, 138-162.
- Mommsen, Katharina. *Goethe und der Islam*. Frankfurt: Insel, 2001.
- Neuwirth, Angelika. "Koran". *Grundriß der arabischen Philologie. 2. Literaturwissenschaft*. Hg. Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert, 1987, 96-135.
- Rührdanz, Karin. "Orientalische Handschriften in der Herzogin Anna Amalia Bibliothek". *Goethes Morgenlandfahrten. West-östliche Begegnungen*. Hg. Jochen Golz. Frankfurt: Insel, 1990, 97-111.
- Watt, Montgomery - Welch, Alford. *Der Islam I*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.

Muhammed Abduh'a Göre İslami Yenileşme ve Temel Dinamikleri

Abdullah ALPEREN¹

Öz: Cemaleddin Afgani'nin öğrencisi ve yakın çalışma arkadaşı olan Muhammed Abduh, Mısır'da Modern İslami düşüncenin öncülerindendir. İslam dünyasının her bakımdan geri kaldığı çalkantılı bir dönemde yaşadı. Müslümanları geri bırakan nedenler ve çıkış yollarının neler olduğu; Batı'nın olumsuz etkilerine karşı Müslümanların nasıl bir tutum ve tavır belirlemeleri gerektiği üzerinde durdu. Modern dönem, yenileşme hareketlerini önceki dönem tecdit, ihya ve ıslah hareketlerinden ayıran önemli hususiyetlerden biri, sadece İslam dünyasının kendi iç problemlerine çözüm üretmek değil; aynı zamanda dışarıdan, özellikle, Batı'dan gelen problem ve meydan okumalara karşı koyabilmektir. Bu dönemin diğer alimleri gibi Muhammed Abduh da, Müslümanları içinde bulundukları güç durumdan kurtarabilmek için çareler araştırıyordu. Öncelikle çöküş nasıl durdurulabilir ve ilerleme nasıl sağlanabilirdi? Abduh, İslam'ın bid'at ve hurafelerden ayıklanması, asr-ı saadet Müslümanlığına dönüş, eğitim-öğretim alanında reform ve İslam Birliği (İttihad-ı İslam) gibi reçetelerle problemlerin üstesinden gelmeyi hedefliyordu. Müslümanların ruh ve zihin dünyalarında yapılacak inkılabın maddi kalkınmayı da beraberinde getireceğini düşünüyordu. Muhammed Abduh, eserleri ve fikirleriyle Osmanlı-Türk düşüncesi üzerinde de etkili olmuş önemli alimlerden biridir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Abduh, Din, Tecdit, İhya, Modernleşme, İslam Birliği (İttihad-ı İslam).

Islamic Renewal and Its Fundamental Dynamics According to Mohammed Abduh

Abstract: Mohammed Abduh, a student and close colleague of Jamaledin Afghani, is one of the pioneers of modern Islamic thought in Egypt. He lived in a turbulent period when the Islamic world was lagging in all respects. He emphasized on what the reasons that caused Muslims to be underdeveloped and related solutions are, and what kind of attitude and behavior Muslims should have against the negative effects of the Western world. Modern era which is one of the important characteristics that distinguishes the renewal movements from the movements of novatio, revitalization, and reform happened in the previous period, was not only to find solutions to the internal problems of the Islamic world, but also it was to be able to withstand problems and challenges coming from the Western world. Like other scholars of this period, Mohammed Abduh also was seeking for remedies to save Muslims from their straits. First, how could the collapse be stopped and how could the progress be achieved? Abduh aimed to overcome the problems with prescriptions such as the elimination of Islam from bid'ah and superstition, living like the Muslims who lived in the era of the prophet, reform in the education and the Islamic Union. He thought that a revolution in the spiritual and mental worlds of the Muslims would bring along material development. Muhammed Abduh is one of the important scholars who influenced Ottoman-Turkish thought with his works and ideas.

Keywords: Muhammed Abduh, Religion, Tecdit, Revitalization, Modernization, Islamic Union.

¹ Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, abdullahalperen@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9588-005X

Giriş

Son yüzyıllarda İslam dünyası ciddi krizlerle karşı karşıya kaldı. Bir taraftan askeri, siyasi, ekonomik, teknolojik problemler; diğer yandan kültürel ve dini meselelerle uğraşıldı. Geri kalmışlık problemi ve bundan kurtulmak için yol arayışları pek çok Müslüman alimin öncelikli hedefi oldu. Müslüman alimler, bir bakıma Müslümanları tekrar nasıl ayağa kaldırabiliriz, hastalıkları nasıl tedavi edebilir ve iyileştirebiliriz sorunlarına odaklanmışlardı. Özellikle Batı karşısında sürekli alınan mağlubiyetler ve Batı'nın meydan okumalarına nasıl direnilebileceği hususunda çözüm arayışına girdiklerini görüyoruz. Esasında Müslümanların problemi maddi olmaktan ziyade kültürel, manevi ve dini idi. Bir içe kapanma, çürüme ve yozlaşmışlık durumu idi. Hristiyan Batı dünyasının Ortaçağını Müslümanlar adeta XVII. asırdan itibaren yaşamaya başladılar. Mesafe alınmakla beraber problem büyük oranda günümüzde de devam etmektedir. Biz bu çalışmamızda İslami yenileşme hareketinin önemli isimlerinden Muhammed Abduh'un geri kalmışlık problemine yaklaşımları ve çözüm önerilerini ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Onun görüşleri, meselelere yaklaşımı ve bakış açısıyla bugünümüze bir ışık tutmayı hedefledik. Muhammed Abduh, başta Mehmet Akif olmak üzere Osmanlı-Türk düşüncesi üzerinde de tesirleri olan bir alimdir.

Geçmiş dönem ve kişileri araştırmak ancak kaynak ve belgelerle mümkün olabilir. Bu araştırmada kullanılan temel yöntem; literatür taraması ve dökümantasyon çalışması biçiminde ifade edilebilir. Muhammed Abduh'un kendi eserleri yanında hakkında yazılmış kitap ve makalelerden imkanlar ölçüsünde yararlanıldı. Ayrıca, din ve modernleşme ilişkilerini incelerken öncelikle anlama ve yorumlama metodunu kullandık. Buna göre araştırmamızda din ve modernleşme konusu her şeyden önce kendi tarihsel bağlamı içerisinde ve o devrin şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

2. İslam Modernizmi

İslam dünyasında yenileşme hareketlerinin tarihi, İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Tecdit, Islah, İhya gibi çeşitli şekillerde isimlendirilen bu hareketlerle Müslümanlar dinamiklerine bir süreklilik kazandırmışlardır. Modernleşme öncesi yenileşme hareketlerinin en önemli özelliği, İslâm toplumunun kendi iç bünyesinden kaynaklanan problemlere çözüm üretmek idi. Ayrıca, İslâm'a sonradan ilave edilen bid'at ve hurafeleri temizleyerek dini asli safiyetine döndürmek ve Peygamber ve sahabe dönemlerinde yani asr-ı saadet döneminde yaşanan Müslümanlığı yeniden canlandırmaktı. Asr-ı saadet, daha sonraki Müslümanların hayatlarını düzenlemek için alacakları bir örnek toplum modeli idi. Ancak, XIX. ve XX. yüzyıllarda ortaya çıkan yenileşme hareketlerini öncekilerden ayıran tarafı, problemin İslâm dünyasının içinden değil; ona dışarıdan gelmesi ve etkisi altına alması suretiyle başlamış olmasıdır.

Modernistlere göre, Müslümanların sosyal, siyasal ve ekonomik gerilikleri, bir yandan gerçek İslam'dan uzaklaşıp geleneklerin din yapılmasından, öte yandan, İslam'ın gereği gibi yaşanılıp hayata geçirilememesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla suçlu İslam'ın kendisi değil, Müslümanlardır. İslam dini gelişmenin önünü tıkayan değil, bizzat açan hatta bunu daima açık tutan

bir dindir. Bu fikirde olan, başta M. Abduh olmak üzere diğer İslamcı modernistler, temel problemin gerçek İslam'ın doğru bir şekilde anlaşılmasından kaynaklandığı kanaatindedirler².

Modernist İslâmcılar, daha önceki yenilik hareketlerinde olduğu gibi bid'at ve hurafelerden arındırılmış bir İslami öze dönüşçülük fikrini savunuyorlardı. Kur'an ve Sünnet'e dönüş daveti, batıl inançların ve cehaletin ortadan kaldırılması, ahlâkî standartları yukarıya çıkarma, sufiliği iyileştirme ve düzene koyma, içtihad kapısının açık tutulması, otoritelere karşı durma vs. gibi ilkeler onların, modernizm-öncesi yenileşme hareketleri ile ortak temel noktalarından bazılarıdır. Bu ilkelere gösterilen anlam, her hareketin içinde bulundukları şartlara göre farklılıklar göstermektedir.

Onlar, bir yandan İslâm'ı zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek seviyeye getirmek isteği ile birlikte diğer yandan İslâm'ın ilk kaynaklarına dönüş çağrısı yapmaktadırlar. Bu yönüyle fundamentalist olarak nitelenebilecek modernist hareketi, tecdid ve ihya hareketlerinden ayıran en temel fark, birinciler, İslâm'ın iç bünyesinden kaynaklanan tehditleri yok etmeye çalışırken; modernistler, hem iç bünyeyi düzeltmek ve hem de dış tehdit olarak Batılıların askeri, siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel baskılarına karşı İslâm'ı savunmak ve güçlendirmek istiyorlardı³. Öncelikle üzerinde durdukları konu İslâm dinin temelinde bir din-bilim veya akıl-vahiy çatışmasının bulunmadığıdır. Bu iddiaları ise, Kur'an ve Sünnet'e dayanarak delillendirme isteği vardır. Bu teorisyenlerin çağdaş bilim karşısında benimsedikleri iki ana yaklaşım bulunmaktadır: Birincisi Müslümanlar için gerekli olan çağdaş bilginin, sadece pratik düzeyde teknoloji alanında olmasıdır. Çünkü, manevî kültür alanında Müslümanların Batılılardan alabilecekleri bir şey bulunmamaktadır. Hatta bu alanda, Doğu-İslâm dünyasının Batı-Hristiyan aleminden üstün olduğu vurgulanmaktadır. İkinci yaklaşım ise, Müslümanların, Batılıların ilim ve teknolojileriyle birlikte manevî kültür unsurlarını da alması gerektiğini savunanlardır.

Her ne kadar Ortaçağ başlarında Müslümanlar ilim ve felsefe alanında ileri bir safhada olsalar da süreç içerisinde Avrupalılar bu alanlarda Müslümanlardan çok daha fazla ilerlemişlerdir. Günümüzde yapılması gereken, kendimize ait olan bu tarihi mirasa sahip çıkmaktır. İslâm, dünya ve âhiret arasında denge sağlayıcı bir fonksiyona sahiptir. Modernistler, bir taraftan İslâm'ın gelişmeyi engelleyici olduğunu düşündükleri değerini yitirmiş yanlarını ayırmaya çalışırken, diğer taraftan da, onu gelişmeyi motive eden ve süreklilik sağlayan potansiyel bir güç olarak görüyorlardı. Modernist İslâmcılar, İslâm'ın bu dünya hayatına gerekli önemi verdiğini temel kaynaklara atıf yaparak ispat etmeye uğraşmışlardır. Bunun için onlar Batı'nın bilimini ve tekniğini almada bir beis görmemişlerdir.

Bir tanımlama yapacak olursak İslâm modernizmin ana tezi, Kur'an ve sünnete dayandırılan temel kaynaklarıyla ve bu kaynaklar vasıtasıyla oluşan tarihi mirasın, ilmi ve rasyonel süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı taktirde İslâm tarihi, içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin problemlerini çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kadir bir inanç sistemidir.

² Ali Murat İrat, *Modernizmin Erittikleri Sünniler Şiiler ve Aleviler*, İstanbul: 2009, 20-23.

³ İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni, Hint Altıktası, Mısır Diyârı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*, İstanbul: 2012, 124-127.

Buradan hareketle, İslâmcı modernistlerin bir yenilenme ve çağdaşlaşma isteği içerisinde olduğu görülmektedir. Ancak, istenen şey dinin topyekün bir reforma tabi tutulması değildir. Zira İslâm'ın yapısında ne bir kilise ne de bir din adamları (ruhban) sınıfı bulunmaktadır. İslâm için asıl olan din esaslarına bağlı kalarak dönemin ihtiyaçlarına ve sorunlarına çözüm üretmeye çalışmaktır. Dolayısıyla dinin kendisinde değil yorumunda yenilik yapılması istenmektedir. İslam'ın herkesi kuşatan evrensel mesajı yeni bir anlayış ve metotla yorumlanmaya müsaittir. Modern İslâmî düşünce, İslâmî geleneğin modern şartlara intibak etmesi için üretilmiştir. Bu yüzden birbirinden habersiz oldukları durumda bile Müslüman aydınların birtakım problemlere benzer cevaplar vermeleri şaşırtıcı değildir⁴. Cevabın kaynağı ise Kur'an ve Sünnet'tir. Söz konusu cevabı gerektiren sorular farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da aynı anlamı vurgulamaktadır.

Modern İslâm düşüncesinin Batı ile girdiği temaslarda hem kendi geleneğine, hem de Batılılara seçmeci bir tavırla yaklaştığı görülmektedir. Bu seçicilik Batılıların maddi medeniyet unsurlarını ve bilimin salt verilerini almakta gösterilen karalılıkta kendini göstermektedir. Bunun için İslâm modernistleri medeniyet unsurlarının alımında gösterdikleri olumlu tutumu kültür karşısında göstermemekte, böylece kültür ve medeniyet arasında ayırım yaparak kültürün milli, medeniyetin ise milletlerarası olduğunu vurgulamışlardır.

3. Muhammed Abduh'un Yenileşme Düşüncesi ve Unsurları

Afganî'nin en yakın arkadaşı ve aynı zamanda öğrencisi olan Muhammed Abduh'un modern İslâmî düşüncenin oluşmasında önemli bir payı vardır. Fakat, Abduh, hayatı boyunca Afganî'nin öğrencisi olarak kalmadı. Müslümanlar üzerinde sistematik bir düşünür olarak Mısır ve çevresinde etkili bir isim oldu. Ulaşmak istedikleri gaye aynı olmasına rağmen, İslâm dünyasının kendi iç kuvveti ile yeniden doğması ve Müslümanları yabancıların hakimiyetinden kurtarılması konusunda Afganî'den farklı bir metodu benimsiyordu. Cemaleddin Afgani, vaziyetin hemen değişmesini isteyen bir inkılapçı idi. Abduh ise, daha uzun vadeli eğitim programları uygulayarak toplumda bir zihniyet değişimi gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünüyordu.

Avrupalılara karşı İslâm'ın ve Müslümanların müdafaası ile meşgul olan Abduh'a göre, düğüm noktası siyasi değil, dini idi. Müslümanlar, Batılı tarz ve değerleri benimserken, modern dünyada İslâm'ı nasıl gündemde tutabilirlerdi? İşte Abduh'un çalışmaları, İslâm'ın çağdaş bir toplum için manevî bir temel sağlayabileceğini açıklayarak yeniden bir yorumunu yapmaktı. Bu tahlilde, XIX. yüzyılda geliştirilmiş olan temaları kullandı, fakat onları muasır bir çerçeveye oturttu⁵. Onun amacı düşünceyi taklitten kurtarmak ve dini, ihtilaf başlamadan önceki ilk inananların anladığı gibi anlamak; dini bilginin iktisabında sahih kaynaklara geri dönmek ve onları insan aklının mikyasına vurmak olduğunu düşünüyordu⁶. Bu amaç, modernist rasyonel düşünce ve bilim taraftarlığı yanında, fundamentalist sahih kaynaklara dönüş arzusu ve içtihadı çağrı olarak görülebilir⁷.

⁴ Aziz Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, (Çev. Elçin Gen), İstanbul: 2003, 147.

⁵ Ahmed Emin, *Zuamâtu'l-İslah fi'l-Asr'i'l-Hadis*, Mısır: Mektebetü'n-Nühza, 1948, 331-332.

⁶ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, California: 1966, 107-108.

⁷ J. Obert Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, İstanbul: 1991, 168.

Muhammad Abduh'un savunduğu Reform programı, kendi ifadesine göre şu alanları kapsamaktadır:

- “1. Eski haline döndürülmek sureti ile İslâmiyet'in ıslahı.
2. Arap dilinin yenilenmesi,
3. Eğitim-öğretim reformu,
4. Ezher reformu ve çağdaş ilimlerin öğretim programına alınması,
5. Siyasi Reform. Halk haklarının tanınması”⁸.

Abduh'un siyasi faaliyeti vatan fikri etrafında toplanmış olup, bu fikir Mısır'da ilk defa kendisi tarafından temsil edilmiştir. İslâm ülkeleri üzerindeki Avrupa'nın siyasi tahakkümüne olduğu kadar, Şark istibdadına da muhalif olan Muhammed Abduh, İslâmiyet'in temel fikirlerinden vazgeçmeden, Batı medeniyetinin içten benimsenmesini istiyordu. Gerçekleştirmek istediği reformların ana gayesi bir bakıma Müslümanların dinî ve millî kimliklerini muhafaza ederek Batı medeniyetine entegre olmalarını sağlamaktı. Bir yandan Batılıların hücumlarına karşı, İslâm'ı din olarak kuvvetlendirmek ve muhafaza etmek; diğer yandan da dini ilgilendirmeyen, Şark-İslâm hayatının esasa ait olmayan kısımlarını ayırarak yeniliklerle uzlaşmayı amaçlıyordu. Dînî düşünce alanındaki fikirlerinin esasını, her şeyden önce İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziye'nin muhafazakâr ıslahatçı temayülü ile Gazali'nin ahlakî-dini anlayışından almaktadır. Böylece Muhammed Abduh, mezhepçilik ve taklitçiliğe karşı itiraz ederek, içtihadın serbest bırakılmasını, yeni ve bugünkü vaziyete uygun, Kur'an ve Sünnet'e dayanan bir İcma' istemektedir⁹. Muhammed Abduh, İslâm aleminde gerçekleştirmeye çalıştığı yenilenmenin iki alanı kapsadığını belirterek bunlardan ilkinin düşünceyi taklit zincirinden kurtarmak ve İslâm dinini ilk Müslümanların aralarında ihtilaflar çıkmadan önce anladıkları gibi anlamalarını sağlamak; ana kaynaklara dayanmalarını temin etmek; ikincisinin ise, Arap dilini artırıp yeniden düzenlemeye çalışmaktır¹⁰.

Abduh, bu bağlamda, akli kullanma zorunluğunu vurgulamaktadır. Çünkü akıl, insani güçlerin en üstünü olmakla¹¹ birlikte insanı diğer canlılardan ayıran en önemli hususiyettir. İslâm, akli bütün bağılıklardan kurtararak onu bağımsızlığına kavuşturmaktadır. Ancak akıl, din tarafından belirlenen sınırlar dahilinde serbestlik kazanmaktadır. İnanan kişilerin sahip oldukları dinin gereği, uzun bir süre mahrum kaldıkları iki önemli şey kazanmaktadır. Bunlar, irade ve fikir özgürlüğüdür. Kişinin insanlığı bu iki özgürlüğe kavuşması ile tamam olmaktadır¹².

İslâm akla büyük bir önem vermiş olup, iman etmeyi bile akıl ve tefekküre dayandırmıştır. İslâm kendi öğretisini topluma yerleştirmeye çalışırken bir taraftan da toplumdaki geleneksel inanç

⁸ J. Schaht, "Muhammed Abduh", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1997, M.E.B. Yayınları), 8/ 488-490; Huriye Tevfik Mücahit, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İstanbul: 1995, 234; Abbas Mahmud Akkad, *Abkariyyu'l-İslah el-Ustazi'l-İmam Muhammed Abduh*, Mısır: ts., 235-236; Ahmed Emin, *Zuamâtu'l-İslah fi'l-Asri'l-Hadis*, 298.

⁹ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, 15-18; W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, (İstanbul: 1997), 85.

¹⁰ M. Reşid Rıza, *Tarihu'l- Ustazi'l- İmam*, I, Beyrut: Daru'l-Menar Kitabu'l-Arabi, ts, 11-12.

¹¹ M. Zeki İncan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri" *Türk Yurdu* 17/116-117, (Nisan-Mayıs 1997), 186.

¹² Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: 1986), 196.

sistemleriyle mücadele etmiştir. Akılla çeliştiği halde geçmişe ait yanlış inanç ve geleneklerin sürdürülmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun için kendi esaslarının da akıl süzgecinden geçirildikten sonra kabul edilmesini istemektedir. İslâm, iman etmeyi akıl esasına bağlamıştır. Vahye teslim olmak, akli dışlamak, onu devreden çıkarmak değildir. İnsanın her şeyi akılla bilmesine imkân yoktur. İnsan aklının tek başına idrak edemeyeceği saadet yollarını bulmak ve bilmek için bir başka duyu organına ihtiyaç vardır; işte bu duyu organı dindir, vahiydir. Akıl kendi idrak alanı içerisinde salahiyet sahibidir. Ancak bu alanın dışında vahyi izler, delillere dayanarak onu tasdik eder, vahiy aklın kesin hükümlerine aykırı bir bilgi ve hüküm getirmez. Ancak böyle çelişkili bir durumla karşılaşılırsa, ya vahyin bütününe göz önüne alarak te'vil eder (yorumlar), yahut da bu gibi konuların bilgisini Allah'a bırakır. Geçmiş dönem alimleri, bu iki yolu da açıklama tarzı olarak kullanmışlardır. İslâmiyet, akli din adamlarının çeşitli baskılarından kurtararak imanın temeli kılmış ve yapısı bakımından salahiyetli olduğu alanlarda onu tamamen serbest bırakmıştır¹³. Bazı Batılı araştırmacılar, İslâm'ın getirdiği bu düşünce hürriyetinin Endülüs yoluyla Batılılara geçtiğini ve böylece Batıların gelişme yolunda adım attığını ifade etmektedirler.

Dinler ve felsefî sistemler bağlamında düşünce tarihinin en önemli sorunu, insan zihninin varlığı algılama biçimlerini belirlerken, bir diğerine koşut iki bağımsız alan tasavvuruna bağlı kalarak fenomenler dünyasını açıklamaya kalkışmasıdır. İki alandan kastedilen ise, varlık dünyasının, herhangi bir kavramsal modele göre düşünen insan zihninde bölünmeye uğraması, iki farklı, özerk ve objektif alana ayrılmasıdır ki, bu çifte gerçeklik veya iki bağımsız hakikat olarak da adlandırılabilir. Bir peygamber diliyle tebliğ edilen her dinin belirli bir süre sonra karşılaştığı bu sorunlarla Müslümanların Yunan felsefe ve ilmiyle temasa geçtikten sonra karşılaşmış olmaları muhtemeldir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren akıl ve nakil arasındaki bağlamın düzene konulması hususundaki tartışmanın, Müslüman toplumlar arasında meydana gelen ilk siyasi ihtilaf olduğu ve buna bağlı olarak görüş ayrılıklarının belirginleştiği görülmektedir. Aslında akıl ve nakil arasındaki ilişkilerin tarihi insanlık tarihiyle eşittir. İnsanın akıl prensiplerinden hareketle bizzat kendi varlığını ve dünyayı anlama ve açıklama çabasında ona vahiy eşlik etmektedir. Burada ise, bir çatışma veya bir çelişkiden söz etmek yerine iş birliği ve uyumun olduğunu söylemek daha doğru olur. İslâm dünyasında felsefe ve bilimin gelişmeye başlaması ile birlikte varlığı anlama ve açıklamada birtakım problemler ve zıtlıklar ortaya çıkmıştır. Akıl aslî hüviyetinden uzaklaşmış, taklitçilik ve taassup insan hayatına yön verir olmuştur. M. Abduh'un yerleştirmek istediği, akli taklidin tutsağı olmaktan kurtarıp asıl kimliğine kavuşturmadır¹⁴. Kendi sınırlarını bilen ve bu çerçevede hareket eden aklın nakil ile çelişmeyeceğine kanidir. Akıl ile nakil (vahiy) arasında bir çelişme olmadığı gibi din ve bilim arasında da bir zıtlığın olması söz konusu olamaz.

İslâm'ın akılcı bir din olması yanında insanın irade özgürlüğü, söz ve fikir hürriyetini de teminat altına aldığı bir gerçektir. İnsan var olduğunu nasıl biliyor, bunun için başka bir delile ihtiyaç duymuyorsa aynı şekilde irade ve isteğine bağlı fiillerinde de hür ve serbest olduğunu, bunları düşünüp tasarladığını ve kendisinde bulunan bir nevi güç ile ortaya koyduğunu bilmektedir. İnsan

¹³ Akkad, Abkariyyu'l-İslah el-Ustazi'l-İmam Muhammed Abduh, 236-237; İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", 187.

¹⁴ Kerr, Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, 109-110.

bu nevi fiilleri ortaya koyarken Allah'ın kendilerine verdiği akıl ve idrak gücünü o amaç doğrultusunda kullanmaktadırlar. İnsanla ilgili olup da onun idrak ve iradesinin üstünde olan fiiller ve olaylar da vardır. İnsanın iradesi burada daha kuşatıcı olan Allah'ın ilim ve iradesine bağlıdır. Muhammed Abduh, insanın dinin belirlediği sınırlar içerisinde sınırlı bir hürriyete sahip olduğu konusunda önceki İslâm alimleri ile fikir birliği içerisinde.

Abduh, kendi ifadeleriyle Kur'an ve Sünnet geleneğine bağlı, dini önemli ölçüde hem akıl tarafından kavranabilen, hem de mantık süzgecinden geçebilen aklî kavramlar bütünü olarak gören bir din anlayışına sahiptir. Böyle bir din anlayışı, onu, uzun süre yanlış anlaşılıp uygulanan dini, her türlü bid'at ve hurafelerden arındırmaya ve asıl saflığına kavuşturmaya götürdü. Dinin saf şekliyle yeniden ihya edilmesi fikri onun güçlü eğilimlerinden bir olmuştur. Daha önce Gazali, İbn Teymiye gibi birçok İslâm düşünürü tarafından dile getirilen bu eğilimin oluşumunda Peygamberden nakledilen sözlü ve fiili sünnetin İslâm'ın oluşumundaki rolüyle açıklanabilir. Hz. Peygamberin yaptıkları ve söyledikleri başlangıçta sözlü olarak aktarıldı. Daha sonra yazıya geçirilen hadislerle, hilafet makamına geçmek için çeşitli mücadelelerin yapıldığı dönemde birçok fırkalar tarafından hadisler uydurulup dahil edildi. Bununla birlikte itikadî İslâm mezhepleri ve siyasi hizipler, dini siyasi görüşlerinin doğru olduğunu ortaya koymak için hadisleri alet olarak kullanılmaktan çekinmediler.

İslâm alimleri, başlangıçtan itibaren, dinin esasları sanılan meseleleri, kaynaklarına inmeksizin ve dayandırdıkları hadisleri tahkik etmeksizin olduğu gibi kabul etmekten ibaret olan taklide karşı insanları devamlı surette uyarmışlardır. Bu gayeyle sahih hadislerden ayırmak için yoğun çaba sarfetmişlerdir. Ancak, dini yaşayışın bozulmasında -daha doğrusu İslâm'ın asıl özünden uzaklaşmasında- hadis ve sünnetin kayıt altına alınmamış olmasının tek geçerli sebep olduğunu söylemek yeterli değildir. Başta da belirtildiği gibi Kur'an yazıyla tespit edilmiş olmasına rağmen yorumunda ve anlaşılmasında birçok problem ortaya çıkmıştır. Özellikle "Tefsir'de İsrailiyat" başlığı altında ifadelendirilen bu yanlış yorum ve anlamlandırmaların da bozulma işinde önemli bir fonksiyon gördüğü açıktır. Aslında, bütün dinlerin tarihi incelendiğinde, hiçbirinin ilk ve aslî şekliyle muhafaza edilemediği görülecektir. İslâm inancına göre son din olan İslâmiyet'in ana kaynağı koruma altına alınmış olmakla birlikte, bu ana kaynaktan beslenen İslâmî inanç ve yaşayış uzun asırlar boyunca değişik kültürlerle de temasın sonucunda geleneksel bir yapıya kavuşmuştur. Bu süreç içerisinde insanlar ilk ve sahih kaynaklardan öğrenmek yerine atalardan devraldıkları mirasa göre yaşamaktadırlar. Yerel veya daha geniş kültür çevreleriyle temasın sonucunda oluşan bu dini yaşayışın esasını ise taklit zihniyeti oluşturmaktadır. Bu durum sadece ibadet veya pratik dini yaşayış konusunda değil inanç ve ahlâk konularında da böyledir. İşte dinin yenilenmesi için ortaya çıkan bütün İslâm alimleri ilk olarak insan zihnini bu bulanıklıklardan arındırmak istemişlerdir. Bir bakıma ünlü filozof Bacon'un da belirttiği gibi insan zihnini yanlışlığa düşüren "idol"¹⁵ lerin tespit edilip, bunlara karşı insanların uyarılmasıdır. Bacon'un idoller adını verdiği bu önyargılar, yanıltıcı düşünceler, objektif ve doğru bilgi yolunda insanın karşısına dikilen en büyük engeldir. Başka bir deyişle, bu idoller, kişiyi doğru ve kesin bilgiye ulaşmaktan alıkoyan, akılla hiçbir bağlantısı olmayan önyargılar olarak kabul edilmektedir. İnsanı doğruya ulaşmaktan alıkoyan bu yanlış inanç ve

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Ekin Yayınları, 1996), "Baconculuk", 62; Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (İstanbul, 1994), 2/294.

düşüncelere karşı İslâm yenilikçileri dini akıl temeline oturtarak dinin teori ve pratiğini bu esas üzerine kurmaya gayret etmişlerdir.

Bu tür bir taklide karşı olan Muhammed Abduh, kendinden önceki İslâm bilginlerinin izini takip etti. Öyle ki bu hususta seleflerinden çok daha ileri gittiği söylenebilir. O, el-Ahram gazetesinde yazı yazmaya başladığı günlerden itibaren, halk ve ilim adamları tarafından benimsenip uygulanan birçok örf ve adete, gerçek dine aykırı oldukları gerekçesiyle karşı çıktığı görülmektedir. O, bütün yazılarında, İslâm dünyasında konformizmin kısır hakimiyetini (taklid) kınamıştı, buna dinsel konularda dahildi. Ona göre, otantik İslâm, "iradesini özgürleştirmesi, düşüncesi ve yargılarını bağımsızlaştırması için" gerekli bütün koşulları insana sağlamaktadır¹⁶. Peygamber, akli insan idrakinin en yüksek ve en asil tezahürü olarak kabul ederken; bu melekenin kullanımı bir günah ve suç haline getiren bazı alimler ve onların köle ruhlu takipçileri olmuştur¹⁷. Burada Abduh, mezhep taassubu ve siyasi bölünmeler yüzünden taklidin yaygınlaştığına dikkat çekmektedir. Bu talepler ve öneriler bütünü, çağdaş dönemin dönüşümleri karşısında İslâm dünyasının bilinçlenmesinin başlangıcını oluşturuyordu. Böylesi bir çerçevede genç modernleşmeciler, Müslüman toplumlarla Batılılardan gelen yeni uygarlık arasında bir arabulucu rolü oynayacaklardır.

Abduh, imanın körü körüne nakle bağlanarak değil, akli delillere isnad ederek iman etmek olduğunu vurgular. Kur'an'ın bize imanı tam olarak elde edebilmek için aklımızı kullanarak kâinatın görünen taraflarını da incelememizi, insanlara gizli kalan yönlerine mümkün olduğu kadar nüfuz etmemizi emreder. Ona göre, sözü edilen taklitleri kabul etmek ve boyun eğmek, Kur'an'ın ebedi manasını ortadan kaldırarak yerine masum olmayan insanların birtakım sözlerini mutlak hakikat olarak kabul etmek demektir. İslam, taklitçiliğin ortadan kaldırılmasının yollarını araladı, düşünce ve zihni taklidin boyunduruğundan kurtardı ve ümmetlerin akidelerinin isnat ettiği dayanaklarını ve ilkelerini yıktı. İslâm, insanları atalarından gelen şeylere bağlanmaktan menetmekte, çeşitli dinlere mensup olanları atalarının yolundan gitmek ve onların gittikleri yolun dışına çıkmamakla suçlar. Bu şekilde Kur'an, atalarının yolundan giden milletlerin başlarına gelenlerden haber vererek insanları taklidin kötülüklerinden uzaklaştırır. Zira, taklitçi milletler, taklit sınırları içine kapanarak hayatlarının dayandığı temelleri bozdular ve neticede millî varlıklarının sonunu getirdiler. Bu nedenle, taklit hayvan için mazur görülebilir bir dalalet oluşturursa da insanın durumuyla bağdaşmaz¹⁸.

M. Abduh, bu fikirlerini Kur'an'ı Kerim'in "atalar dinine" uymayı reddettiği anlayışına dayandırmaktadır. İnsanlar toplumda, uzun süre yaşanarak gelenekselleşen bir takım örf ve adetleri dini bir kimliğe büründürerek kutsallaştırmaktadır. Bu atalar kültü, akıl ve dinle çeliştiği halde fert ve toplumun dini yaşayışlarında kendine önemli bir yer bulabilmektedir. İşte Abduh'un gayesi dini bu gibi faydasız hatta zararlı unsurlardan arındırmaktır. Abduh'un anlatımında taklidin toplumu yozlaştıran ve statikleştiren gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Toplumsal değişimin ve de dinde bir yenileşmenin sağlanması için bu statik unsurların bertaraf edilerek dinamik bir dünya görüşüne

¹⁶ Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, 119-121; İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", 187-188.

¹⁷ Ali Merad, *Çağdaş İslâm*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 48.

¹⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 88.

dönüştürülmesi esastır. Bu itibarla, yenileşme, geleneğin yüzeysel ya da radikal veya organizasyonel olarak değişmesidir. Bu hususta Kur'an'ı Kerim'de biri uyulması, tamamlanması ve devam ettirilmesi istenen (el-En'âm 6/90) peygamberler geleneği (İslâm); diğeri terkedilmesi istenen (el-Bakara 2/170; el-Maide 5/104) atalar geleneği (âsâr, ümmet) olmak üzere iki geleneğe atıfta bulunulmuştur. Buradan hareketle din baştan bozuk olan ya da bozulan gelenekten, sahih geleneğe doğru bir değişmeyi göz önünde bulundurmaktadır.

Müslümanların zihin ve düşünce yapılarında, dini yaşayışlarında ortaya çıkan statikleşmeyi aşmak için M. Abduh'un da aralarında bulunduğu birçok alimin, Müslümanların problemlerine çözüm bulabilmek için ictihad kapısının açık tutulması çağrısı, İslâmî yenileşmeyi sağlayacak potansiyel güç olarak anahtar bir kavram rolüne sahip olmuştur. İlk ictihad zamanlarında İslâm alimleri ana kaynaklara bakarak ve İslami bir zihniyetle dini hükmün delillerine dayanarak bilgi ve hükme ulaşıyorlardı. Uygulanan bu metot ve tutum, geleneği koruyarak yenileşmenin en önemli etkeniydi. Böylece gelenek bozulmadan yenileşme devam ettiriliyordu.

Taklit döneminde ise, belli mezhepler oluşmuş, delilini incelemeyen şahsına ve ilmine güvenilen müctehidin ictihadını benimseme yoluyla taklit zihniyeti yerleşmiş; uygulama yönünden din, bağlilarına göre belli bir mezheple aynılaştırılmış, mezhepler taassupla savunulmuş, yalnızca naslara dayalı veya üzerinde icmâ hasıl olmuş hükümler değil, ictihada dayalı olan mezhep hükümleri de değiştirilemez ve muhalefet edilemez hükümler arasına katılmıştır. Bu hadise, taklit yoluyla dinin gelenekleşmesini ve değişmezlik zırhına bürünerek statikleşmesini temsil etmektedir. Bu tür bir taklitçiliğin yaygınlaşması ve İslâm toplumunda gerilemenin ve çöküşün en önemli sebebini teşkil etmektedir.

Taklidin reddedilmesi, aklın dini konulara uygulanmasını gündeme getirmiştir. Buna göre, İslâm bir hayat biçimi olduğundan akıl müessesesine gem vurulması imkânsız olmaktadır. Bu nedenle Muhammed Abduh, yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde İslâm'ın akla başvurusunun hiçbir şartla sınırlandırılmamış olduğu vurgulanmaktadır. "Kur'an, sadece kendi ifadelerine dayanarak, bizim onu tasdik etmemize muhtaç değildir" diyen Muhammed Abduh, dinde idrakin ne derece önemli olduğunu ve selâhiyetli olduğunu ortaya koymaktadır¹⁹.

M. Abduh, Kur'an'ın insanlara sadece hangi şeylerin Allah'tan olduğunu öğretmekle kalmaz aynı zamanda öğrettiği şey konusunda delil ve belge de getirir. Kur'an sadece kendi öğretilerini bildirmez, karşıtların dinleri konusunda da bilgi verir, onları kanıtlarla, delillerle reddeder. Bu nedenle, Kur'an her zaman akli muhatap alır ve düşüncüyü harekete geçirir. Bu özellikleriyle Kur'an, bizzat peygamberlerin dilinden akıl ve dinin kardeşliğini ve bağlılığını te'vil edilmez bir üslupla ilan eden tek kutsal kitaptır²⁰. Sadece İslâm'a özgü olan bu durum herhangi bir yorum ve açıklamaya gerek bırakmayacak ölçüde açık ve kesindir. Abduh, İslâm'ın akla verdiği üstünlüklerden bahsederken Müslümanları fikri taklidin bağlarından kurtarma ve ilmî zihniyetin İslâm düşüncesine hakim olması kıstaslarından hareket etmektedir.

¹⁹ Watt, İslâmî Hareketler ve Modernlik, 85.

²⁰ Abduh, Tevhid Risalesi, 75-76.

Esasında o, Avrupa'da geçerli olan din karşıtı felsefelerle hiç ilgilenmemiş görünmektedir; ama dine bilimsel bakış açısından gelen saldırıları dikkate almaktadır. Bu konuda o, eğer akıl Kur'an'da da belirtildiği üzere tüm alemin ve yaratıkların araştırılmasında (ilmî anlamda) yerli yerinde kullanılacak olursa, ulaştığı sonuçların dinden öğrenilecek olan ilahî hakikatle uyum içinde olacağını kabul etmek suretiyle, İslâmî kendini görme biçimini savunur. Aynı zamanda aklın dinde önemli bir yeri olduğunu kabul eder ve kendisinin arzuladığı saf İslâm'ı aklen savunulacak ve doğruluğu kanıtlanacak güçte görür²¹. Muhammed Abduh, doğru anlaşıldığı taktirde, ilim ve dinin hiçbir vakit ihtilafa düşmeyeceği fikrini ileri sürmüştür. "el-İslâm ve'n-Nasraniye" isimli kitabında İslâm'ın akla ve ilme verdiği değeri, tarihten getirdiği örneklerle anlatmaya çalışmıştır. İslâm'da ilim ve din çatışmasının olmadığını kesin bir dille ifade etmiştir. İlimle dini çatıştırılmasının, İslâm medeniyetine duraklama ve donukluk devirlerinde dışarıdan girmiş harici bir unsur olduğunu belirtmiştir. İslâm'ın özünde böyle bir ikilik asla mevcut değildir. Abduh'un ilim ve dinin gelecekteki iş birliğine olan inancı, İslâmiyet ve Hristiyanlığın birleşmesine olan inancından fazlaydı. Ona göre, ilim ve din, Kur'an'ın ve aklın istediği bir şekilde kaynaştıkları zaman Kur'an'ın kaderi taayyün edecektir. İşte o zaman Allah, ilim ve dinin kardeş olmasıyla beraber, inkârcıların karşı çıkmasına ve onların görüşünde olanların muhalefetine rağmen nurunu tamamlayacaktır.²² Abduh'un İslâmiyet'in akla ve bilime ters düşmediğinin altını sık çizmesinin nedeni o zaman Avrupa'da yaygın olan dinlerin akıl ve bilimle çeliştiği iddiasına bir cevap niteliği taşıyor. Özellikle Renan'ın dile getirdiği İslâm bilimsel gelişmeye engeldir tezi o dönem ve sonraki İslâmcı aydınlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bu tür savunma mantığı ve reddiyecilik XX. yüzyıl Müslüman aydınların en çok kullandıkları bir tarz olmuştur. İslâm'ın bilimsel gelişmeye karşı olmadığı ve Müslümanların tarih içerisinde bilime yaptıkları katkılar sık sık vurgulanmıştır. Özellikle, İslâm modernistleri toplumsal gelişmeyi tekamülcü bir anlayışla yorumlamaktadırlar. Batı kültür ve uygarlığının bugün ulaştığı oldukları düzeye Müslümanların önemli katkıları olmuştur. İnsanlık tarihi boyunca kültür ve uygarlıklar bir devamlılık gösterirler. Hiçbir medeniyet kendinden öncekilerden kopuk olarak gelişemezler. Böyle olduğu içindir ki, İslâm uygarlığını temel almaksızın Batılıların bugün ulaştığı medeniyet seviyesini açıklamak mümkün olmaz. Dolayısıyla, Renan vb. gibi şahısların öne sürdükleri gibi din gelişmeye engel değildir. Müslümanların geçmiş tarihlerine bakıldığında kurdukları medeniyetin temellerinde İslâmiyet'in iman ve ahlâk esaslarının bulunduğu görülecektir.

M. A.bduh'un akılcılık anlayışı esas alındığında, onun görüşlerinin şu ilkelere dayandığı görülecektir. Bunlardan birincisi aklın nakle üstünlüğüdür. Buna göre, akıl ile nakil arasında herhangi bir uyumsuzluk olması durumunda, karar verme hakkı akla aittir. İkinci ilke ise, din ile ilim arasındaki iş birliğine dayanır. Üçüncüsü ise, dinî otoritenin reddidir²³. Çünkü ona göre din, ya tamamen ya da büyük bölümü ile aklın nüfuzu altındadır. Bu durum ilim için de aynı olup ilim ve din arasında herhangi bir çatışma mevcut değildir. Böylece, din ile akıl ve ilim arasında bir birlik sağlamaya çalışan Abduh, klasik kelâm anlayışında olduğu gibi ne birinciye ikincisinin emrine vererek ne de modern felsefenin yaptığı gibi onlardan her birini kendi hususi sahasına hapsederek değil, fakat onları

²¹ Watt, İslâmî Hareketler ve Modernlik, 85.

²² Muhammed Abduh, El-İslam ve'n-Nasraniyye ma'al-İlm ve'l- Medeniyye., (Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1905), 120-127.

²³ İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", 186-188.

Allah'ın insana verdiği aklın iki kardeşi olarak mütalea ederek bunu gerçekleştirir²⁴. Böylece, her ikisi de aynı kaynaktan gelen din ile ilim arasında bir anlaşmazlık olmayacaktır. Akıl, ilim ve din temelleri üzerine kurulacak bir medeniyet, Batı medeniyetinin maddi cephesine karşılık, manevî ve din sahasını kapsayacağından daha sağlam temeller üzerine kurulmuş olacaktır.

Muhammed Abduh, Afganî'nin daha ziyade İslâm devletlerinin güçlenmesiyle ilgili olarak ortaya attığı fikirleri bir "İslâm dini düşüncesi Rönesansı" kalıbına sokarak sistemleştirmiştir²⁵. Afganî'nin İslâm'ın müsbet bilimlere tezat bir tutumu olmadığı düşüncesine karşılık Abduh, dini bilimlerin ve müsbet bilimlerin, aynı kaynaktan gelmelerine rağmen, her birinin kendine özgü düşünce koşulları olması açısından, birbirine paralel olarak yürütülmesi gereken iki ayrı akım olduğunu ileri sürüyordu. Bunu desteklemek için ise, İslâm'ın Allah'tan gelen en son din olması düşüncesini ileri sürüyordu²⁶. Hz. Muhammed'in son peygamber olması insanlık için artık yeni bir ilahi mesajın tekrarlanmasına ihtiyaç olmadığı bir seviyeyi göstermiştir. Bu aşamadan sonra yeni bir peygamber ve din gelmeyeceğine göre, insanlar kendi ahlâkî ve entelektüel problemlerine çözümünü kendileri üretebilirler. Bu da dinin değişen ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde yorumlanmasını gerekli kılar.

M. Abduh, İslâm toplumunda çöküşün en önemli sebeplerinden biri olarak taklitçilik anlayışını görürken, diğer bir sebep olarak da içtihat kapısının kapalı tutulmasını görür. İchtihat kapısının kapalı olduğuna inanmak, İslâm dünyasında hayatın tabii ilerleyişini ve zaruretlerini görmezlikten gelme durumunu doğurmuştur. Oysa insan hayatı devamlı yürüyüp gitmekte ve gelişmektedir. Çünkü toplumların bilmediği gerçekler, sebepler ve olaylar her gün tazelenmekte ve meydana gelmektedir. İslâm'ın genel öğretileriyle yenilenen hayat olayları arasında uyum sağlamak için meşru yol içtihatır. İş, önceki imamların fıkhi bilgisiyle yetinip o kadarla kalırsa bu toplumun ihtiyaçlarını karşılamaktan ve dolayısıyla İslâm'ın ruhundan uzak kalır. İslâm'ın insan ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için içtihat meşru ve zorunlu bir yol olmakla beraber hicri ilk üç asırdaki müctehidin sahip olduğu bilimsel niteliklere sahip olanlardan başkasının ona başvurması uygun değildir. İchtihatta bulunabilmek için zihinsel bir güce ve zaruri bilgilere sahip olmak gerekir. Halkın ise, inandıkları bir müctehidi takip etmeleri daha uygundur. İşte sınırlar içerisinde akıl, tümüyle serbesttir ve onun ödevi sonsuzdur. Abduh için icma, Kur'an ve sahih sünnet ayarında üçüncü bir kaynak değildir. Zaman içinde toplumun kollektif hükmü şeklinde bir cins icma gelişmiştir. Fakat bu asla, hatasız değildir ve içtihad kapısını kapayamaz. Onun için Muhammed Abduh, daha önceki asırlardaki şartlarla içtihadın hem kendi zamanında, hem de kendinden sonra caiz olduğunu kararlaştırmıştır. Belli bir ilmî yeterliliğe sahip olmayan insanların içtihad yapmaları dini asli safiyetinden uzaklaştırır²⁷. Belli kriterlere uymak şartıyla içtihad toplumda dini hayatın sürekliliği açısından gereklidir. Abduh, toplumdaki tabi değişme ve gelişmeye paralel olarak vahye dayalı yeni hüküm ve nazariyelerin ortaya konmamasının İslâm toplumlarının laikleşmesine yol açtığı kanaatindedir²⁸.

²⁴ Abduh, Tevhid Risalesi, 54-55.

²⁵ Malik bin Nebi, İslâm Davası İslâm Dünyasına Bakış, (Çev. Muharrem Tan), İstanbul, 1990. 47-56.

²⁶ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 18.

²⁷ Muhammed el-Behiy, , *el-Fikru'l-İslami'l-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsticmari'l-Garbi*, Beyrut, 1970, 169-170.

²⁸ el-Behiy, *el-Fikru'l-İslami'l-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsticmari'l-Garbi*, 174.

Muhammed Abduh, dini düşünce ve hayatın durgunluğunun temel sebebini İslâm'ın bilhassa fıkıhçılar tarafından şekle, lafızlara ve bir takım bedeni hareketlere indirgenmiş olmasında görmektedir²⁹. Ona göre, böylelikle dinin asıl tarafı olan fazilet, ihsan ve ahlâk görmezlikten gelinmiştir. Takva düsturu unutulmuştur. Neticede din bir takım maddi kalıplara inhisar edilerek fıkıhçıların elinde zayi olmuştur. Bir takım şekli unsurlara, hareketlere, lafızlara önem verilip, mananın arka plana itilmesi, Yahudilerin Tevrat'ı tahrif etmelerinden daha fazla bir tahrifin İslâm kültürü için söz konusu olmasını sağlamıştır. Ehil olmayan kişilerin de içtihad yapabileceğinden endişelenen fıkıhçılar, bu kapıyı kendilerine ve kendilerinden sonra gelenlere kapattılar.

İctihat kapısının açık olmamasının sonucu olarak İslâm dünyasında taklit yaygınlaştı. İslâm öğretisinin (hukukunun) dört büyük imam tarafından sistemleştirilmesinden bu yana, içtihad kapısının kapandığı, Müslümanların, İslâmî ilkeler konusunda kendi akıl yürütmelerini kullanarak bireysel sonuçlara varma arayışına girmeksizin düşüncelerini, bu imamların tek tek sıraladıkları görüşlere uydurmak zorunda oldukları çoğunlukla kabul edilmektedir. Yeni ihtiyaçlar karşısında kendi görüşünü ortaya koymak yerine tabi olduğu mezhep imamının görüşlerine dayanmak daha çok tercih edilmiştir. Hicri III. asırdan sonra, İslâm alimlerinin geçmiş ekollere bağlı kalarak hüküm vermeleri o tarihlerde önemli bir zayıflık olarak görülüyordu. İslâm toplumları yüzlerce yıl dört mezhep hukukunun ortaya koymuş olduğu esaslar dışına çıkmamanın sıkıntısını çekmediler. Bu XVI. yüzyıla kadar İslâm dünyasında devam etmiştir. Değişen hayat şartları karşısında Müslümanlar, gerekli görülen hukuki değişimler ile birlikte bu şartlara uyum sağlayabilmişlerdir. Bu esnekliğin sağlanmasının delillerinden biri dört mezhebin birbirlerine ait hükümleri gerektiği zaman benimseyerek uygulamış olmalarıdır. Bunun bir diğer sebebi ise, aynı çağlarda sosyal değişme hızının sonraki yüzyıllara kıyasla çok yavaş olmalarıdır. İslâm'ın ilk üç asırda çoklukla teorik ilimlerde ve kısmen teknolojiye meydana gelen ilerlemelerin duraklamış ve tüm dünyada değişimin hızı çok düşük bir seviyede olmuştur. Sosyal değişme hızının bu kadar yavaş olduğu bu dönemde hukukun geri kalması söz konusu olamazdı. Ancak, Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan yenilikçilik toplumun bütün alanlarında olduğu hukuk alanında da yeni birtakım düzenlemeler yapmayı zorunlu kılıyordu. Bu dönemden itibaren Batılılarda yavaş yavaş gelişen ve bu arada İslâm ülkelerini de etkileyecek olan dinî temelli hukuk yerine laik hukuk düzeninin yerleşmeye başlamasıdır. Gel ki İslâm toplumunda ve özellikle Osmanlı hukuk düzeninde dinî hukukla beraber örfî hukukun da geliştiği bilinmektedir. Ancak bu örfî hukuk sisteminin dinî hukuktan bağımsız olduğunu söylemek zordur. Osmanlı'nın yükselme döneminden itibaren gelişen devlet yapısı ve uluslararası ilişkilerin ortaya çıkardığı yeni şartlar karşısında yetersiz kalan hukuk sistemini Batılılardan alınan kanunlarla güçlendirilmeye çalıştığı bir vakıadır. Bu, Tanzimat dönemine kadar çok sınırlı bir alanı içeriyordu. Tanzimat'tan sonra hukuk alanında bir kısım yenilikler getirilmiştir. Ancak, bu dönemin ikili mantığı bütün Reform hareketlerinde olduğu gibi hukukî çalışmalarda da kendini göstermiştir. Aslına bakılırsa, İslâm hukuku modern hayatın gereklerine uyma imkanlarından özü itibarıyla mahrum değildir; onun dayandığı esaslardan bugünkü hayat için hüküm çıkarmanın imkânsız olduğu söylenemez. Nitekim 1876 tarihli "Mecelle-i Ahkam-ı Adliye" komisyonunca hazırlanan çalışmada bunun en güzel örneğini bulabiliriz. Özellikle

²⁹ Rıza, Tarihu'l- Ustazi'l- İmam, 942.

dini hukukun değişen ihtiyaçlara cevap verebileceğinden hareketle bir komisyon kurulmuş ve Osmanlı'da ilk sistemli hukuk diyebileceğimiz Mecelle hazırlanmıştır. Mecelle'nin süregelmış şer'i tedvinlerden (codification) farklı olarak, maddeleştirilmiş esaslara dayalı kanunlar olduğu görülür. Böylece o, İslâm hukukunun kendi geleneği içinde ortaya çıkmaktan çok modern hukuk sistemlerine intibak etmek zorunluluğu ile doğmuştur. Ne var ki, bu da uygulama şansı bulamadan rafa kaldırılmıştır.

Mecelle'nin başarıya ulaşamamasının sebebi, Osmanlı (İslâm) cemiyetinin hem iç hem de dış değişim hızına intibak edemeyişi ve değişimin şiddetli baskısını kontrol edemeyişidir. İslam dünyasında hukuk kaynaklarını kullanabilecek ehliyetle bireyler yetişmemiş dolayısıyla da hukuk hareketleri modern hayata adapte edilememiştir. Bu nedenle aradaki mesafeyi kapatmak için Batı hukukunun alınması zaruri olmuştur³⁰.

Batılılardaki gelişmeye ayak uydurmakta yaşanan güçlüklerle birlikte bu dönemde İslam hukuku yeni ihtiyaçlara cevap vermekte gelişme gösterememiş ve zorlanmıştır. Ancak İslam hukukunun dönemin şartlarına yetişememesi, dışarıdan gelen değişimin hızını etkilememiştir. Aksine bu dönem şimdiye kadar görülmeyen bir süratle değişimin yaşandığı bir dönemdir. Aile, miras, vakıf gibi konularda eski hakimiyetini koruyan İslâm hukukunun ticaret, borçlar, ceza hukuku sahalarında, aynı zamanda hukuk usulü konusunda yerini Batılı hukuk sistemlerine bırakması, bütün bu sahaların İslâm toplumunun takip edemediği, kontrol edemediği, ancak peşinden yetişmeye çalıştığı bir takım süratli değişimlere uğraması yüzündendir. Bu hızlı değişime ayak uydurabilmek için dinin başta hukuk alanı olmak üzere topluma akseden tüm yönlerinin yenilenmesine ihtiyaç vardır. Yenileşmeye imkân verecek en önemli araçlardan birisi de içtihad olmuştur. Onun için başta Afganî ve Abduh olmak üzere bütün modernist İslâmcılar içtihad kapısının açık tutulması ve gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Muhammed Abduh'a göre, Kur'an ve Hadisler, ibadetlerle ilgili açık kurallar ortaya koymuştur. Ancak insanların birbirleri ile ilişkileri konusunda daha genel temel ilkeler vermişler ve onları hayat şartlarına göre uygulamayı insanlara bırakmışlardır. Belli prensipler çerçevesinde içtihatla bulunma işi de, burada başlamakta ve meşruiyet kazanmaktadır.

Kur'an'ı Kerim, bireysel ahlâklılık ve sosyal nizam ile ilgili genel ilkeleri, evren hakkında belli gerçekleri, bazı emir ve yasakları ihtiva etmektedirler. Sözü edilen bu açık emirler tartışmaya yer bırakmaksızın bütün Müslümanların kabul edeceği ilkeleri kapsamaktadır. Ancak, dinin temeli olan Kur'an ve Sünnet'te açık olmayan meseleler de vardır. Bu durumlarda bir açıklayıcı olarak, akıl ön plana çıkmalıdır. İslâm, esas bir mesele olarak ferdi içtihada müsaade etmiştir. Böyle bir içtihad, dini nasların te'vil edilmesinden daha farklı bir anlam taşımaktadır. İctihat, asıl kaynaklardan beslenerek dinin yenilenmesi hadisesidir.

Muhammed Abduh ve diğer İslâm modernistlerinin içtihad hakkını savunması ve taklide karşı çıkmalarının arkasında Kur'an ve Sünnet'e dönüş özlemi ile bir paralellik vardır. Dolayısı ile Asr-ı Saadet döneminden sonraya ait yorum ve uygulamalar bağlayıcı olarak kabul edilmez³¹. İslâm'ın bu şekilde algılanması, geçmişte olduğu gibi bugün de kurulu pek çok toplumsal ve düşünsel geleneğe

³⁰ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 102-103.

³¹ John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, (Oxford: Oxford University Press, Inc.), 1983, 53.

karşı çıkmanın simgesidir. En azından içtihad üzerindeki vurgunun belirtilmesiyle, tecdid ve ıslahın, İslâmi tutum ve davranışın "geleneksel" veya "tutucu" algılama yöntemleri olmadığı anlaşılmalıdır. İctihat, VII. yüzyıl Arap toplumuna ait koşulları zorunlu olarak yeniden var etmeye çalışmak anlamına gelmez. İctihadın verdiği asıl mesaj, Kur'an ve Sünnet'in var olan koşullarda uygulanması için bireysel çaba harcanması gerektiğidir. İslâm'ın bu algılama biçiminde, Kur'an ve Sünnet, geleneksel ve güncel kurumları değerlendirmek ve istendiğinde karşı çıkmak için bir ölçüt olarak kullanılır. İslâm'da tecdid ve ıslah geleneği, böylece, yalnız Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısında bulunmaz, var olan kurum ve geleneksel yorumlara mümkün olduğunca karşı çıkarak içtihad hakkını da savunur.

Ancak, din sadece bir hukukî kurallar bütünü değildir. Abduh, aynı zamanda dini, ahlâkî bir güç olarak görür ve en önemli eğitim unsuru olarak kabul eder. Zira din, insanların ahlâk sisteminin en güçlü faktörüdür. Muhammed Abduh'a göre, toplum, ahlâki dayanışma, hakların karşılıklı tanınması ve ödevlerin yerine getirilmesinde karşılıklı nasihat ve yardım etrafında bir araya gelmiş haklar ve vazifeler sistemidir. Bu haklar ve vazifeler sistemi vahiyden çıkartılan bir hukukta belirtilmiştir.

Ona göre, dinin esas amacı, insanı kamil duruma getirmek, ahlakını güzelleştirmek ve hoş olmayan alışkanlıklardan uzaklaştırarak dünya ve ahiret hayatında mutlu kılmaktır. Abduh, dinin aynı zamanda sosyal yönünü vurgular; ferdi ahlâka olduğu kadar toplumsal ahlâka da oldukça önem verir. Birey ve toplumsal hayatı belli bir nizama koyan en adil ve kalıcı kuralların dini kurallar olduğunu belirtir³². Abduh'un sosyal ahlâk anlayışı fatalizmden tamamen uzaktır ve insan faktörüne dayanmaktadır. Dolayısıyla her şeyi Allah'ın iradesine bağlayan ve kulun iradesini yok sayan bir anlayış İslâm'la bağdaşmaz. İnsan fiillerinde hürdür. Ancak, iyi ve güzel olanlarına mükâfat, kötü ve çirkin işleri karşılığında ise ceza görür³³. Toplumsal ahlâkın temellerinde ise, "insanlara iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" şeklindeki İslâm'ın genel bir metodunu yerleştirir. Ahlâkî ilkelerin uygulanıp uygulanmamasının sonuçlarının bizzat bu dünyada karşılıklarının görüleceğini vurgular. Burada, onun sosyal ve ekonomik ahlâk anlayışında, Weber'ci ahlâk anlayışıyla bazı paralellikler mevcut olup dünyadan el etek çeken veya toplumdan uzaklaşan zahit yerine dünyaya dönük zahid anlayışını benimsediği söylenebilir.

Toplumda var olan gerileme ve çöküşün temelinde dinin ortaya koyduğu ferdi ve sosyal ahlâk ilkelerinden uzaklaşma neden olarak gösterilmektedir. Bu itibarla, toplumda bir Reform yapılacaksa bunun Müslümanlardaki mevcut zihniyet yapısını değiştirmekle mümkün olacağını vurgulamaktadır. Bu ise, dinin asıl kaynaklarına dönmek suretiyle olacaktır. Afganî ve Abduh, her ikisi de İslâm'ın özünde ilerlemeye engel olmadığını vurgulamaktadır. Öz haliyle İslâm'ın ortaya koyduğu ilkeler, toplumsal gelişmeye müsaittir. İnsanlar, dinin ve ahlâkın ilkelerinden ayrıldıkları için ilâhi bir ceza ile karşı karşıya kalırlar. Müslümanların zillet ve aşağılıktan kurtulabilmeleri için dinlerini ilk Müslümanların anladığı şekilde anlamaları ve yaşamalarıdır.

Abduh, İslâmiyet'in ilerlemeci ve modern bir toplumun ahlâkî temeli olabileceğini iddia ederken; bunun, ilerleme adına yapılan her şeyi onaylayacağını ve yeni ulemanın amacının sadece bir oldu bittiye meşrulaştırmak olduğunu ima etmek niyetinde de değildir. Tersine, İslâm'ı bir

³² Abduh, Tevhid Risalesi, 209.

³³ Abduh, Tevhid Risalesi, 122; Kerr, Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, 123-124.

sınırlama ilkesi olarak düşündü: Müslümanların değişimin önerilen tüm yönleri arasında neyin iyi ve neyin kötü olduğunu ayırmasını sağlayacaktı. Müslümanların yaşanan değişime ayak uydurmalarını sağlamak için İslâm belirleyici bir ilke olarak kabul ediliyordu. Abduh'un gayesi, Batılıların ilim ve tekniğini alırken; Müslümanların dini ve ahlâkî özelliklerinin korunmasını temin etmektir. Aynı zamanda onda, modernizmin getirdiği değerlerle İslâm ahlakının prensiplerinin bir uzlaştırılması ve kaynaştırılması gayretleri de görülmektedir.

Abduh, esas itibariyle, İslâm ile modern düşünce arasında bir uzlaşma öngörüyordu. Bu mesele ile ilgili olarak, Fransız tarihçisi Hanotaux ve Lübnan asıllı gazeteci Farah Antun'la tartışmaya başladı. Onların İslâm hakkındaki iddia ve hücumlarına karşı dini müdafaa etti. Kaynağı Kur'an ve sahih Sünnet olan İslâm ile İslâm'ı bu iki kaynağından uzaklaştıran ve muhtelif zamanlarda gelişen Müslümanların Kur'an ve sünnet anlayışlarıyla mevcut yaşayış ve anlayışlarındaki İslâm arasında bir ayırım yapma zorunluluğunu duymuştur. Şimdiki Müslümanların durumuyla İslâm'ı değerlendirmek hatalı olur. Abduh'a göre, herhangi bir hususta lehinde ve aleyhinde bir hüküm vermek için bir dine bakıldığında mensupları tarafından kendisine katılan yahut belki de başka bir dinden kendilerine geçmiş bid'atlardan tamamen arınmış olarak asıl kaynağı ile ele alınması lâzımdır. O, dinin bazı esasları konusunda mensuplarının sözü veya davranışı delil gösterilecekse, o dinin kaynağına en yakın ve din kurucusu ya da peygamberin bizzat kendisinden, sade ve net olarak alan ilk kişilerin sözlerine uygulamalarına bakılmalıdır.³⁴ Abduh'un iki tartışmasının da İslâm'ın doğru ya da yanlışlığı ile değil, onun modern zihin yapısının kabul edilen gerekleriyle uzaklaştırılabilir olması ile ilgilenmesi dikkat çekicidir. Tahtavi, Hayrettin ve Afganî'nin düşüncesinde aktif olarak görünen bir süreci daha da ileri götürdü. Bu, İslâm düşüncesinin geleneksel bazı kavramlarını Batılılardaki yaygın düşüncelerden hareketle anlamlandırma çabasıdır. Bu düşünce çizgisinde maslahat faydaya, şûra parlamenter demokrasiye ve icma kamuoyuna dönüşür. İslâm'ın kendisi; medeniyet ve hareket anlamına geliyordu. Böyle olunca, İslâm ile insanlığın bugün ulaşmış olduğu medeniyet düzeyinde edindiği kazanımlarla bir uzlaşmanın temini kaçınılmazdı. Ancak, bazı dini kavramların içerisini Batılı değerlerle doldurmaya çalışmak tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Elbette bu yolla, İslâm'ı diğer dinlerden ve ideolojilerden ayıran kavramların, gerçek anlamlarını tahrip etmese bile tahrif etmek kolaydı. Fakat Abduh, dinsel kavramlarla çağdaş değerler arasında ilişki kurmaya çalışırken aynı zamanda seküler/laik düşüncelerin önüne de set çekmek istemişti³⁵.

M. Abduh'un, İslâm'ı savunmasının ve gerçekte onun hakkındaki düşüncesinin temelini, gerçek dinin belli bir şekilde kavranması oluşturuyordu. Bu kavrayış onda temel ve değişmez olan ile temel olmayan ve değişebilir olanı ayırt etmekten ibaretti. Gerçek İslâm'ın sade bir doktrinci yapıya sahip olduğunu; insan hayatının bazı büyük sorunları ve insan davranışının genel ilkeleri hakkındaki inançlardan oluştuğunu ifade eder. İnsanın bu inançlara ulaşabilmesi ve hayatının bir parçası haline getirebilmesi için hem akıl ve hem de vahiy gereklidir. Onlar ne ayrı alanlara sahipti, ne de aynı alanda çatışma halindedirler. Her bilgide olduğu gibi dini bilgi peşindeyken de akıl ile başlamalı ve onun gösterdiği yol takip edilmelidir. Allah'ın varlığı ve sıfatları ancak akıl ile kavranabilir. Ahiret hayatı, hayır ve şer, peygamberlik gibi konulardaki bilgiler de ancak akıl vasıtasıyla kavranabilir.

³⁴ Abduh, *el- İslâm ve'n- Nasraniye...*, 22.

³⁵ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. L. Boyacı-H. Yılmaz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 165.

Abduh, dini açıklamaya Allah'ın varlığının ispatı ile başlar. Ayrıca Vacibü'l-Vücut'u ispat hususunda kullandığı deliller ve yapmış olduğu yorumlar itibariyle herhangi bir yenilik getirmemiştir. Bu konuda, Eş'ari ve Gazali gibi önceki alimlerin anlayışını benimseyerek yollarını takip etmiştir. Allah'ın sıfatları konusuna gelince, O'nun bazı sıfatlarının varlığını tefekkür yoluyla bilmek mümkündür; bunları vahiy de bildirmiştir. O'nun kelim gibi bazı sıfatları ise, sadece vahiy yoluyla bilinebilir. İnsan aklını yapısı Allah'ın zat ve mahiyetini kavramaya yeterli değildir. Akıl, O'nun sıfatlarının keyfiyetini ve zat ile bu sıfatlar arasındaki ilişkiyi bilemez. Kısaca o, ilahi sıfatlara inanmanın, iman etmenin zaruri neticesi olduğunu söylemektedir³⁶. Abduh, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili meselenin bir bilgi konusu olmaktan ziyade imanî bir problem olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısı ile, bu hususlarda aklî delillere başvurmaktan ziyade vahyin bildirdiklerine iman etmenin yeterli olacağı kanaatindedir. Abduh, Tevhid Risalesi'nin ilk baskısında Allah'ın Kelâm sıfatından bahsederken Kur'an ile Kelâm sıfatının ilişkisine ve buradan hareketle Kur'an'ın mahluk (yaratılmış) olup olmadığı konusuna da temas etmiş, "Allah'tan gelen ve işitilen sözün (kelâmın) kaynağı şüphe yok ki Allah'a ait şe'nlerden (sıfatlar veya bunların asıllarından) biridir. O, kadim (ezeli) olduğu gibi bu da kadimdir, yaratılmamıştır, ezelden beri vardır; fakat işitilen, o kadim sıfatı ifade den sözün kendisi ezeli değildir, yaratılmıştır. Okunan ve işitilen sözün (bu manada Kur'an'ın) yaratılmadığını söyleyen, sapıkların en ileri gidenidir..."³⁷. Daha sonraki baskılarda ise bu ifadenin değiştirilmesini istemiştir. Bunun sebebini ise şöyle açıklamıştır: "Ben Risale'de selef mezhebine bağlı kaldım, bu mesele ise, onların mezhepleri dışında kalan bir bid'attır"³⁸. Kitabın sonraki baskılarında bu ifade şu şekilde yer almaktadır: "Öte yandan, kelâm sıfatının gereği olarak vahyolunan sözlerin bir başlangıcı vardır ve yaratılmışlardır..."³⁹. Abduh, Allah'ın sıfatları hakkındaki bilginin Kur'an'ın bildirdikleriyle sınırlanmış olduğunu belirterek ilahi kelâmın da beşeri kelâmdan tamamen farklı olduğunu söylemektedir.

Abduh'un vahiy, peygamberlik ve mucize anlayışı selefiye'den ziyade filozofların görüşlerine daha yakındır. O, vahyi, dini bir hüküm veya benzeri bir şeyi Allah'ın peygamberlerden birine bildirmesi şeklinde tarif eder. Vahyi, Allah katından bir aracı yoluyla ya da aracısız olarak gerçekleştiğine kesinlikle inanmak, kişinin nefsinde bulunduğu bir irfandır. Vahiy sezgiden ayrılır, çünkü sezgi insanın nereden geldiğinin farkında olmaksızın, bilincinde olduğu bir duygudur⁴⁰. Abduh, vahyin imkanını akılcı bir yolla izaha çalışmaktadır. Vahiy ve peygamberlik, insanın kendi çabasıyla ve kazanımlarıyla elde edebileceği bir merteye değildir. Peygamberler, Allah'ın seçkin kulu olmakla birlikte, yine bir insandır. Bu nedenle öteki insanlarla aynı ihtiyaçlara sahiptirler. Yüklendikleri görev itibariyle onu öteki insanların üstüne çıkarır. Ancak, peygamber, nübüvvet vazifesinin dışında insan tabiatının tüm özelliklerini taşır. Abduh, genel olarak peygamberlik konusunu açıklarken Sünnî İslâmî öğretiyi takip eder görünmesine rağmen onu aklileştirir ve ona yeni bir görünüm kazandırır. Peygamberliğe, genel itibariyle psikolojik ve sosyolojik açıdan yaklaşır. Peygamberlik, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak amellerin neler olduğunu ifade eder;

³⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 102.

³⁷ Karaman, Hayrettin, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul, tsz., 81.

³⁸ Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 82.

³⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 103.

⁴⁰ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 154.

Allah adına, insana belirlenen kurallara uyulmasını ve bu emir ve yasakların içeriğini de ona açıklar. Peygamberler, insanların eksikliklerini tamamlar. Tüm insanlık, mevcudiyetlerinin bir gereği olarak peygamberliğe muhtaçtır. Birey için aklın önemi ne ise insanlık için de peygamberliğin önemi odur⁴¹ demek suretiyle peygamberliğin fert ve toplum için önemini ortaya koymaktadır. Abduh, tıpkı Gazâlî gibi, daha çok peygamberin ahlâkî rolü ve sosyal hayattaki etkileri üzerinde durur.

Abduh, arif ve veli kişilerin haberleriyle peygamberlerin bildirdiklerinin bir kıyaslamasını yapar. İnsanlar içinde, peygamberlerin derecelerine ulaşamamış arif ve veli kişiler de vardır. Bunlara da gayb aleminden bazı bilgiler ve müşahadeler nasip olur. Onların bilgi ve müşahadelerinin hak olup olmadığının ölçüsü, peygamberlerin verdikleri bilgi ve haberlere aykırı olmamasıdır⁴². Burada vahiy ile sezgi veya diğer bilgi edinme yolları arasında bir ayırım yapar. Peygamberlerin getirdiklerinin akılla da doğrulanabileceğini vurgular.

Her peygamber, risaletini ispat ve kuvvetlendirmek için birtakım mucizeler göstermiştir. Mucizeler akıl yönünden imkânsız değildir, çünkü bilinen tabiat kurallarında bir sapma olmanın imkânsız olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Bu tabiat kanunlarını koyan aynı zamanda kâinatı yaratan Varlık'tır; o halde olağanüstü durumlar için hususi kanunlar icat etmesi Allah'a imkânsız değildir. Mucize peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan zatlarda olacak ve onları tasdik edecektir⁴³. Sihir ve benzeri şeyler mucizeden farklı olup, imkân dahilinde bulunana güçlerin dışında değildir⁴⁴. Ancak, Abduh iddia edildiği gibi mucizeleri inkâr etmez⁴⁵. Mucizeleri ve Kur'an'da geçen bazı kavramları müsbet ilim ve felsefenin verileri ile uzlaştırarak çağın insanının anlayabileceği şekilde bir te'vil ve yoruma tabi tutmuştur

Abduh'un, tefsir anlayışı ve Kur'an'ı tefsirdeki metodu, rey ve akla dayalı tefsiri, nakil ve esere dayalı tefsire tercih ettiği görülür. Bu itibarla Abduh, melekleri tabiat kuvveti, şeytanı yeryüzüne yayılmış şer kuvvetler, cinleri ise zararlı mikroplardır diye ifade eder. Aynı şekilde Süleyman ile Belkıs hikayesinde tahtın Hz. Süleyman'a getirilmediğini, tam aksine bir mislinin yapıldığını iddia etmiş; Musa a.s.'ın asası ile denizi yarması mucizesine med ve cezir hadisesidir diye te'vilde bulunmuştur. Yine Fil vakasında Ebabel Kuşlarının attığı taşların mecaz olduğunu, aslında Yemen ordusunun bir tür mikrobik hastalıktan (çiçek ve kızamık) telef olduğunu iddia etmiştir.

Muhammed Abduh'un tefsirde birtakım te'villere kaçmasının en önemli nedeni Kur'an'ın çağdaş ilim ve felsefenin verileriyle çatışmadığını göstermek kaygısı olmuştur. Her şeyi akıl, tecrübe veya deneyle izah etmeye müsbet ilim ve bunların taraftarlarına dine ait birtakım kavramları bir inanç meselesi olarak sunmak imkansızdır. Çağın insanı her şeyi akılla ve laboratuvar ortamında deneyle doğrulanabilir somut bilgiler elde etme peşindedir.

Abduh'a göre, Kur'an, insanlara dünya ve ahiret saadeti sağlamak için ahlâk kılavuzu olarak gönderilen kutsal bir kitaptır. Kur'an'ı anlamak hangi ırk ve kültürden olursa olsun her Müslüman üzerine farzdır. M. Abduh'a göre, en önemli mesele, Kur'an'ın lafız anlamında takılıp kalmayıp özünü

⁴¹ Abduh, Tevhid Risalesi, 153.

⁴² Abduh, Tevhid Risalesi, 231-232.

⁴³ Abduh, Tevhid Risalesi, 133.

⁴⁴ Abduh, Tevhid Risalesi, 134.

⁴⁵ Ahmed Davudoğlu, *Dînî Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul: 1989, 87.

ve genel anlamını açıklamak olduğundan; Kur'an'ı tamamıyla filoloji ve gramer açısından ele alan pek çok tefsirin bomboş şeyler olduklarını başından itibaren ortaya koymaya çalışmıştır. O'nun hedefi, Kur'an'ın dil ve gramer açısından açıklamaktan ziyade ilmî bir buluşla yeniden yorumlamaktır.

Muhammed Abduh, müfessirler arasında anlaşmazlık sebebi olan konulara kendi tefsirinde yer vermemeye çalışmıştır. Bununla birlikte, Kur'an'ı parçalar halinde değil bir bütün olarak ele almak gerektiğini belirtir. Yüzeydeki farklılığın altındaki vahyi bütünlüğün ancak bu şekilde görülebileceğini ifade eder. Abduh, bazen Kur'an'a Kartezyen ispat yöntemini uyguluyor gözükmemektedir. Sadece açık ve muhkem ayetlere itibar edilmesini, müteşabih ayetlerden ise uzak durulmasını öğütlemektedir. Bunların gerisindeki anlamın akılla kavranması zor ve imkânsız olduğundan bu tür ayetleri delil olarak almak ve yorumlamak Müslümanlar arasında ayrışmalara ve hizipleşmelere sebep olabilir. Ancak Abduh, dini metinleri akla hiç müracaat etmeden zahiri anlamı ile açıklayan müşebbihe ve zahirilerin tefsirlerine de her zaman karşı çıkmıştır. Bu yüzden o, Kevser suresini tefsir ederken Kevser'in Cennet'te bir ırmak ismi olmayıp, Allah'ın insanlara peygamberler göndermek suretiyle vermiş olduğu bir hediye olarak yorumlamaktadır. Dinî bir ifadenin doğruluğunu sağlayan şartın, yaratmış olduğu varlıklardan Allah'ın üstün olduğu gerçeğine, yani tenzih'e hâlel getirici bir şeyin ifadesinin içinde bulunmaması olduğunu söylemektedir. Eğer yüzeysel anlamı antropomorfizm (teşbih) taşıyan metinle karşılaşıldığında, kelime anlamını bir kenara bırakıp metni yorumlamaya çalışmak gerekir. Pratik amaçlara yönelik bir akılcılık, Abduh'un tefsirini "efsaneler ve hurafelerle dolu bir dinin aydınlanmış bir akılla aynı kafada yaşayamayacağı"⁴⁶ ilkesinin kanıtlayıcısı haline getirmektedir. Kur'an'da efsane ve hurafelerin yer alması mümkün değildir. Bu yüzden kişi, şahsi görüş ve subjektif etkilere değil, kesin delil ya da mütevatir haberlere dayalı sağlam ve doğru bir tefsir yapmalıdır. Bunu anlayışa binaen Abduh, tefsirde kutsal metnin mutlak içeriğinin dışında kalan açıklamalara girmekten kaçınır. Tefsiri, evrim ve ilerleme kavramlarıyla uygunluk içerisine sokmak suretiyle devamlı olarak Kur'an'ın evrensel mesajını vurgulamaya çalışmaktadır. Onun için, Kur'an'ın tüm kültürler, tüm zamanlar ve tüm halklara uygun evrensel bir mesaj olduğu prensibinden hareket eder. Bu tür bir pragmatizmle hafifletilmiş maneviyatçılık (spiritualism) Abduh'un tefsir çalışmasının en önemli özelliklerinden biridir. M. Abduh'un tefsiri halk arasında olduğu kadar ulema arasında da yaygın olan son derece maddeci ve antropomorfist fikir ve efsanelerin yanlışlıklarını ortaya koymak suretiyle dini inancın arındırılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Daha açık bir ifade ile, Kur'an'ı efsane ve mucizelerle dolu bir külliyyat olarak gören anlayışı reddederek onun mesajının evrenselliğini ve ilme olan uygunluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu açıdan onun tefsir metodunu inceleyenler, Abduh'un dini nassları bir takım te'vil ve yorumlarla bozmaya çalışmaktan ziyade dini bid'at ve hurafelerin baskısından kurtarmaya yönelik çaba olarak almak lâzımdır.

Abduh, İslâm'ı yeniden yorumlarken iki önemli hususta modernizm öncesi ıslahatçılardan daha ileri gider. Bunlardan ilki, İslâm'da aklın rolü üzerinde ısrarla durması diğer bir ifadeyle, imanla aklın sadece uzlaşmak zorunda olduklarını değil, insanlığın ilerlemesi için elele vermek zorunda olduklarını belirtmesidir. Diğerisi ise, yeni fikirlerin tesirlerine ve genel anlamda ilmin elde edilmesine

⁴⁶ Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, mlf. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 2/860.

kapı açacak şekilde, İslâm'ın temel fikirlerini yeniden ifade etmesidir⁴⁷. O, bir taraftan Müslümanların gelişmesine zemin hazırlarken, toplumun geçmişle olan bağının kopmamasına da dikkat etmekteydi. Onun dinin yenilenmesi ile ilgili düşüncelerini üç noktada toplamak mümkündür:

1) Akıl ve düşüncenin her türlü baskıdan kurtulması. Taklidin yasaklanması.

2) Din ile bilim arasındaki bağlantı. Bu ikisi ayrı mecralarda hareket ettiği ve insanların farklı ihtiyaçlarına cevap verdiklerinden aralarında herhangi bir çatışmanın olmadığı iddiası.

3) Dinin anlaşılmasında ve dini bilgilerin kazanılmasında ihtilaf çıkmazdan önceki ilk kaynaklara başvurma⁴⁸. Dinî bid'at ve hurafelerden temizlemek ve asli şekliyle yeniden yaşanabilir kılma amacına yönelik olmuştur.

Bunlara ilaveten, Abduh, Arap dilinin düzeltilmesi zorunluluğunu savunur. Bu, sözlükler, dilin gelişme tarihi, açıklama felsefesi, eleştiri vb. alanlarda temel eserler vermek için dil bilimlerinin, edebiyatın, güzel yazının ve konuşmanın düzeltilmesi ile olur. Bu amaçla Arapça'yı bir ilim ve kültür dili haline getirmek gerekir. Zira, dinin temel kaynaklarının açıklığa kavuşabilmesi için Arap dilinin bütün anlatma biçimlerinin ve özelliklerinin bilinmesi gerekli gözükmektedir. Ayrıca, Avrupa bilim ve felsefesinin elde edilebilmesi için Avrupa ilim dillerinden birisinin öğrenilmesi zorunluluğunu savunmuştur.

Muhammed Abduh, İslâm toplumunun gerilikten kurtulması için zorunlu gördüğü yeniliklerden bir diğeri de kültür ve eğitim alanını kapsamaktadır. Abduh'un eğitim reformunda en öncelikli konu dini eğitimin ve bu çerçevede el-Ezher Üniversitesi'nin ıslahıdır⁴⁹. O, İslâm öğretilerinin sağlam akli marifet ve gerçek manevî terbiye ile olan ilişkisi üzerinde durmuş ve özellikle de ilköğretim döneminde bu eğitim sisteminin yarar ve gerekliliğini dile getirmiştir. Çünkü Abduh, İslâm öğretilerinin insan tabiatı ile olan ilişkisi ve bu tabiat üzerindeki etkilerinin önemini biliyordu. İslâm ümmetinde görülen zayıflık ve kusurların sebebi, nefislerde görülen yetersizlikler ve akılların kötü/yanlış yönlendirilmesidir. Bu da eğitim ve öğretime ilişkin bilgilerin etkili yollarla verilmemesinden kaynaklanan hususlardır. Buna toplumdaki aşırı bireyciliğin yaygınlaşarak cemaat ruhunu öldürmesi sebep olmuştur. M. Abduh, çözüm olarak, toplumsal ve ulusal bilincin, İslâm öğretilerine bağlı olarak uyandırılması gerektiğini, bu sebepten de eğitim ve öğretime dikkat edilmesi zorunluluğuna işaret etmiştir. Ayıca Abduh, okul programının sadece bu temel öğretilerden ibaret kalmamasını, yeni yetişecek kuşaklara hayatı ve çağı tanıttacak bilgiler de kazandırılması gerektiğini söylemiştir. Verilecek eğitimin Batı standartlarına uygunluğu şarttır. Aynı şekilde, eğitim-öğretimin toplumda yaygınlaşması ve eğitimde kalitenin yükseltilmesinde zengin kesimin desteğine ihtiyaç vardır.

Muhammed Abduh, genel eğitimle birlikte dini eğitim ve öğretimin ıslahına özel bir önem vermiştir. Bilim ve sanat alanında kendine özgü güçlü bir İslâm toplumu yaratabilmek için dini eğitim ve öğretimi temel saydığını belirtirken; ayrıca, bireylerin cemaatçi (toplumcu) eğilimlerinin güçlenmesi ve özgün bir İslâm kültürünün oluşması gerekliliğini de vurgulamıştır. Müslümanların

⁴⁷ Fazlur Rahman, *İslâm* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993) 303.

⁴⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 1-8.

⁴⁹ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/861.

neden bu hale geldikleri araştırılacak olursa, bunun sadece bir nedeni olduğu görülecektir: Dinî eğitimdeki sakatlık! İster bazı ülkelerde olduğu gibi gereken ilginin gösterilmemesi şeklinde olsun; isterse, bu eğitimin gerektiği şekilde icra edilmemesinden kaynaklansın. Din eğitimleri ihmal edilmiş kimseler genellikle halk düzeyinde olup, bu tabakada çok az bir bilgi birikimi vardır. Bunların inançları da Cebriyye ve Mürcie şeklindedir. Biraz din eğitimi olan Müslümanlara gelince; bunlar da dini, sadece taharet, necaset ahkâmının bilinmesine ve namaz ile orucun farzlarını öğrenmeye indirgeyerek dini, bu iki farzın yerine getirilmesine inhisar ettirdiler. Üçüncü bir kısım ise, fûru' ilmini de bellemiş ve bunu gelir aracı olarak, yani bir sanat haline getiren kimselerdir. Fetva, yargı, eğitim-öğretim vb. alanlarda çalışanların çoğu bu durumdadır. Bunlar dine maddi kazanç sağlayan bir obje olarak baktıkları için cahil halkın bozuk inançlarına karşı bir mücadelede bulunmazlar.

Öte yandan, öğretim sisteminin halk, siyasetçiler ve bilginler (ulema) hazırlamak için belli kademelere bölünmesini savunmuştur. Öğretim alanında insanlar üç grup olup birinci tabaka, sanat, ticaret, ziraat ve onlara bağlı olan halktır. İkinci tabaka, vatandaşların işlerini yürütmek üzere devlet işi yapan siyasetçiler, askerî personel, adliye personeli ve onlara bağlı bulunanlar ile her kademede idare memurları gibi koruyuculardır. Üçüncü tabaka ise, eğitimci ve yönlendirici bilginler tabakasıdır. Bu gruplardan her birine gerekli olan eğitimi nitelik ve nicelikçe belirlemek gerekir.

Eğitim programlarını ıslah, medreselerde okutulan ilimlere, sadece, bazı alimlerin camilerde izledikleri öğretim yöntemini veya bazı fıkıh kitaplarını eklemekle olmaz. Öncelikle, dini ilimler sahih (otantik) bir akaid üzerine bina edilmelidir. Yoksa çok geçmeden bu ilimler yıkılıp gider veya özleri boşaltılmış kavramlar yığını haline dönüşür. Akideyi temel kılacak ve güçlendirecek, onun akıllar üzerindeki hakimiyetini sağlayacak hususlara yönelmek, sonra da bu çerçevede başka bilgiler öğrenmek kaçınılmaz olmaktadır. Verilecek eğitim ve öğretim Kur'an ve Sünnet'te belirtilen hususlarla tam bir uyum içerisinde olmalıdır.⁵⁰

Muhammed Abduh, İslâm kültürü ile geleneksel kültürü bir arada verecek kapsamlı ve bütüncül bir eğitim metodunu savunmuştur. Sadece din eğitiminin değil, ilköğretimden itibaren yüksek öğretime kadar bütün eğitim kurumları, programlar ve dersler, öğretim usulü ve öğretmenler üzerine eğilmiş, bu konularda raporlar hazırlamış, ilgili makamlara teklifler sunmuştur. Bu amaçla, o, Ezher'in ıslahına ayrı bir önem vermiştir. Ezher'in yenilenmesi çabasında, oradaki eğitim sistemine donukluğuna şiddetle karşı çıkmıştır. Coğrafya ve tarih gibi ilimlerin programa alınmasını ısrarla savunmuştur. Bunun gayesi, din bilginlerinin çağa ayak uydurmasını sağlamaktır. Ona göre, Ezher ümmetin kalbi gibidir. Bozulursa ümmet de bozulur. İyi olursa ümmet de iyi olur. Bunun için o, Ezher mensuplarını Allah'ın kitabını anlamaya, taklidi bırakmaya, öncekilerin kaynak kitaplarına dönmeye, mevcut hayatı anlamaya, hayat yürüyüşünde geri kalmamaya, İslâm'ı çağdaş bir üslupla sunmaya davet etmiştir. O, çağdaş eğitimden kopuk, bilgi yığını Kur'an ve onu şekilcilikte kaybeden din öğrenimini savunmamıştır. Bilakis, mezunlarının çağdaş bilimlere İslâmî açıdan bakmalarını sağlamak için Ezher'i geliştirmeye çalışmıştır.

Kısacası, Abduh'un eğitim ve öğretimle ilgili yapmak istedikleri Mısır için millî bir eğitimin temellerini oluşturmaktı. Millî kültürden kopuk olmayan aynı zamanda değerlerle uyumlu insanlar

⁵⁰ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/856-858.

yetiştirecek bir eğitim reformunu gerçekleştirmektir. Bu Abduh'un genel Reform anlayışı ile de yakından ilgilidir. Zira Afganî İslâm toplumlarının düzelmesi için bir ihtilâli ve inkılabın gereğine inanırken, Abduh, değişimin daha yavaş ve toplumsal yapıyı bozmadan eğitim yoluyla gerçekleştirilmesi taraftarıdır.

Muhammed Abduh, eğitim reformuyla birlikte siyasi yapının ve düşüncenin de yenilenmesi taraftarı idi. Ona göre, İslâm'da din-dünya ilişkisi hem teokrasilerden ve hem de laik sistemlerden farklıdır. Bu konuda, İslâm'ın dini otoriteyi tanımadığını, onu değiştirdiğini ve temelinden kaldırdığını vurgulamak suretiyle İslâm'ın dini otoriteye karşı tutumunu açıklayarak ele almıştır. Buna göre, belli bir dini benimsemeye zorlama olarak din sömürsünü reddettiği gibi, din adamlarının haklarını da reddederek İslâm'da ruhbanlık olmadığı için hiyerarşik yetkilere sahip dini bir kurulu da reddeder. Din adına insanlara hükmeden ve onları yöneten ayrıcalıklı bir sınıfı İslâm tanımaz. Ümmet, yöneticinin sahip olduğu otoritenin kaynağıdır. Yöneticideki otoritenin temeli dini değil dünyevidir, yönetici hata yapabilir, dini anlama salahiyeti yalnızca ona ait değildir, onda aranacak vasıf içtihad derecesinde bilgi, güzel ahlâk ve işe ehil olmaktır. Halife iktidarını ümmetten aldığı için onların denetimini kabule mecburdur. Ümmet, halifeye emrin ve iradenin Allah'ın iradesine uygun bulunması şartı ile kendisini yönetme yetkisini vermiştir. Bundan saparsa halife ya ikaz edilir ya da değiştirilir. Bu da gösteriyor ki, halife dini olmaktan ziyade tam anlamıyla dünyevî bir iktidara sahiptir. Dünya hayatına ait düzen ve ilişkiler onun vazife alanlarını oluşturur, yetkisini ise ümmetten alır. Bu düzen ve ilişkileri kurala ve belirli hükme bağlayan Kur'an ve Sünnet'e halife de itaat etmekle yükümlüdür. Abduh'un İslâmî yönetim veya devlet şekli gibi konularda eski yaklaşımları bir kenara bırakarak hilâfeti anlama ve açıklamada akılcı bir tutum takınmıştır. Hilâfeti İslâm devletinin özü saymamıştır.

Bu bağlamda, M. Abduh, siyasi sistemin temeline hürriyet, şûra ve hukuku yerleştirir. İnsanın irade hürriyetini özellikle vurgular. Akıl, vicdan ve icmânın bunu ortaya koyduğunu belirtir. Ancak, hürriyetin ahlâkî bir temele dayandığını ve insan hürriyetinin mutlak olmadığını savunur. Kişi açısından hürriyet, toplumun hürriyeti ile bağlantılıdır⁵¹. Siyasi hürriyetle ilgili olarak Abduh insan hayatında üç dönemi ayırır: Bunlar, fitrat, medeniyet ve siyaset devreleridir. Toplum ancak medenileştikten ve toplumun gidişi ve yönetimi ile bizzat ilgilendikten sonra siyasi döneme ayak basmış olur. Bu döneme yeni girmiş toplumlarda aydın kesim halkı siyasi yönden eğitmek zorundadır. Bu eğitim sonunda yeterince siyasi bilgi ve ahlâk elde edildikten sonra siyasi hürriyetlerin verilmesine sıra gelir. Kamu menfaati şuuru oluşmamış, hürriyetlerin sınırları belirlenmemiş, fertleri şahsi menfaatlerini kamu yararı ile dengelemeyi öğrenememiş toplumlarda kişilere siyasi hak ve hürriyetler verilemez; verilse bile bu hakların kötüye kullanılması engellenemez. Ayrıca hürriyetin vatanseverlikle bağlantısı da vurgulanmıştır. Aydınları ve halkı yeterince siyasi terbiye almamış toplumlarda siyasi haklar ve hürriyetler vatan ve millet menfaatine kullanılamaz, aksine parçalanmaya ve zayıflamaya sebep olur. Medeniyet ve siyaset dönemlerini hazmetmiş toplumların bir millî amaçları ve ilkeleri vardır; bu noktada farklı görüş ve eğilimler bulunmaz. Farklılık gidiş yollarında, usul ve metottadır. Batı toplumlarında olduğu gibi Şark- İslâm toplumları da vatan ve millet menfaatine öncelik veren, ahlâk ve fazileti ön plana alan bir seviyeye

⁵¹ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/844-845.

ulaştıklarında siyasi hak ve hürriyetlerini tam olarak kullanabilirler. Bu anlamda, Abduh'un belirlediği siyasi hak ve hürriyetler belirli kayıtlarla sınırlandırılmıştır. Herkes istediği gibi seçme ve seçilme hakkını kullanamaz. Bunun için belli bir eğitimden geçmiş olmak şarttır. Abduh'un bu tür sınırlamalar koymasında Mısır'ın sömürge yönetiminde olması, halkın cahilliği veya bedbinliği yüzünden sömürge yönetimine ve yöneticilerin işbirlikçilerine kayıtsız kalması gibi unsurlar rol oynamış olabilir.

Muhammed Abduh'un siyaset ve devlet nazariyesinde Şûra'nın özel bir önemi bulunmaktadır. Şûra, devletin temel dayanaklarından biri olarak kabul edilir. Yöneticiyi bununla sınırlayan, yönetimde danışma yapmasını isteyen, ümmete de yönetimi denetleme ve doğruya yönlendirme vazifesi veren İslâm, bunların nasıl ve ne şekilde kullanılacağına dair herhangi bir açıklama getirmediğinden zaman ve şartların değişmesi ile değişecek hükümler ve uygulamalar çerçevesinde değerlendirmelidirler. Şûra üyelerinin seçimi, süresi, üyelerde aranacak vasıflar, danışma ve denetimin şekli gibi konularda başka din ve milletlerin deneyiminden yararlanmak mümkündür. Şûra'nın, yönetim ile halk arasındaki ortaklık alanını açıklayan belli bir uygulamasının bulunmadığını belirtmiştir⁵². Abduh'un şûrayı parlamenter demokrasi çerçevesinde değerlendirdiği söylenebilir. Özetlemek gerekirse, Abduh'un ortaya kurmak istediği rejim, kuvvetler ayrılığına dayanan ve başkanlık sistemine yakın; teokrasiden uzak, ancak, Kur'an ve Sünnet'ten anlaşılacak, içtihad ile keşfedilecek olan ilâhî iradeye tabi ve onunla sınırlı bulunan halk hakimiyetini esas alan bir yönetim şeklidir.

Abduh'un siyaset ve devlet nazariyesi ile ilgili açıklamaları bitirmeden şunu da ifade etmeliyiz ki, Abduh, bütün Müslümanların tek bir halife etrafında ve tek devlet halinde yaşamaları gibi bir düşünceye sahip değildir. Halifeliği daha çok manevî bir otorite olarak kabul etmektedir. Bütün İslâm dünyasını bir siyasi yönetim çerçevesinde birleştirmek gibi en azından o günkü şartlarda imkânsız görülen bir davanın peşine düşmek yerine, İslâm ülkeleri ve toplulukları arasında dayanışmayı güçlendirmeyi amaç edinmiştir. Bir İslâm birliği, idealini gerçekleştirmekten ziyade Mısır'ın geleceği ve sorunlarına çare bulmaya çalışmıştı. Memleketinin geleneklerine kuvvetli bir şekilde ilgisi ve bağı olan Abduh'un düşüncesinde başlangıçtan beri milliyetçilik unsuru önemli bir yere sahipti. Ona göre, en önemli konu ele geçirilen Mısır topraklarının kurtarılması ve gerçekleştirilecek reformlarla güçlü bir Mısır milleti ve devleti oluşturmaktır. Bu birliğe dinleri farklı olan Mısırlılar da dahildir. Hatta o, eski Mısır kültürü ile ilgili birtakım faaliyetlerde bulunmuştur.

İslâm dünyasının geneli ile ilgili olarak ulaşmak istediği hedef Müslümanların uyanması, dinlerini doğru anlayarak yaşamaları, güçlenip kalkınmaları ve içine düştükleri sıkıntılardan kurtulmalarıdır. Honoto'ya yazdığı cevabında İslâm birliği düşüncesi ve çağrısının, Hristiyanlara karşı bir siyasi birlik çağrısı olmadığını özellikle vurgulamıştır⁵³. Müslümanların dinlerini doğru anlamak ve yaşamak konusundaki kusurları, daha başka sebeplerin başına gelerek onları bu geri ve zayıf hale düşürmüştür. Allah da onları, başta yabancı sömürüsü olmak üzere çeşitli belâlar vererek cezalandırmıştır. Müslümanların bu durumdan kurtulabilmeleri için dinî anlayışlarında ve yaşayışlarında köklü değişikliklerin yapılması gerekir. Ancak, Müslümanların bu düzenlemeleri tek

⁵² Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/851-853.

⁵³ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", 2/861.

bir merkezden yürütmelerinin manası yoktur. Her topluluk veya millet kendi bünyesinde bunları gerçekleştirmelidir.

4. Değerlendirme ve Sonuç

İslam dünyasının çalkantılı bir döneminde yaşayan, XIX. yy. İslâm düşüncesinin yenilenmesi ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olan Muhammed Abduh, düşünceleriyle başta Mısır, Suriye olmak üzere Osmanlı-Türk aydınları ve fikir hayatı üzerinde önemli etkileri oldu. Yaşadığı dönem itibariyle, Mısır dahil olmak üzere Müslüman toplumların çoğu sömürgeleştirilmiş veya işgal edilmiş durumdaydı. Üstelik Müslüman toplumların yaşadığı problem sadece askeri, siyasi, ekonomik alanlarla sınırlı değil, aynı zamanda kültürel ve dini boyutları da olan bir krizdi. Batı, her alanda Müslümanlara meydan okuyordu. Abduh, Müslümanların bilinçlendirilmesi ve uyandırılmasıyla Batı'nın meydan okumalarına karşı durulabileceğini düşünüyordu.

Ona göre, Müslümanların sosyal, siyasal ve ekonomik gerilikleri, bir yandan gerçek İslam'dan uzaklaşıp geleneklerin din yapılmasından, öte yandan, İslam'ın gereği gibi yaşanılıp hayata geçirilememesinden kaynaklanmaktadır. Bid'at ve hurafelerden arındırılmış bir İslami öze dönüşçülük fikrini savunuyordu. Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı, batıl inançların ve cehaletin yok edilmesi, sufiliğin ıslahı, ahlâkî standartların yükseltilmesi, içtihad kapısının açık tutulması, otoritelere karşı çıkma vs. savunduğu diğer önemli hususlardı. İslâm'ın özünde bir din-bilim veya akıl-vahiy çatışmasının bulunmadığı; dinle akıl ve ilim arasındaki yakın ilişkiye temas ederek itikadı Asr-ı saâdet'te olduğu gibi saf hale getirmenin yanında akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirerek değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmek istemektedir.

Abduh, ileri sürdüğü bazı görüşler dolayısıyla eleştirilse de, onun fikirlerini yaşadığı dönem ve Müslümanların içinde bulunduğu genel durumu dikkate almadan anlayamayız. Amacı dinde reform değil; dini düşünce alanında bir ıslahat yaparak Müslümanları uyandırmak ve ayağa kaldırmak olduğunu söyleyebiliriz. Kısacası, Müslümanları yaşadığı çağa ve medeniyete intibak ettirmek isteyen bir ıslahatçıdır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli.. Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- Abduh, Muhammed. *El-İslam ve'n-Nasraniyye ma'al-İlm ve'l-Medeniyye*. Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1905.
- Akkad, Abbas Mahmud. *Abkariyyu'l-İslah el-Ustazi'l-İmam Muhammed Abduh*. Mısır: ts.
- Alperen, Abdullah. *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme (Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2003.
- Arslan, Abdurrahman. *Modern Dünyada Müslümanlar*. İstanbul: 2013.
- Al-Azmeh, Aziz. *İslâmlar ve Moderniteler*. çev. Elçin Gen, İstanbul: 2003.
- Bayram, Ali - Çögenli, M. Sadi. *Muhammed Abduh Reşit Rıza ve İçtihad*. Erzurum: 1977.
- el-Behiy, Muhammed. *el-Fikru'l-İslami'l-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsticmari'l-Garbi*. Beyrut: 1970.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Curtis, Michael. *Religion and Politics in the Middle East*. Colarodo: 1982.
- Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. İstanbul: 2012.

- Davutoğlu, Ahmet: *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul: 1989.
- Donohue, John - Espozito Jon. *Değişim Sürecinde İslam*. çev. A. Yaşar Aydoğan - Aydın Ünlü, İstanbul: 1991.
- Emin, Ahmed. *Zuamâtu'l-İslah fi'l-Asri'l-Hadis*. Mısır: Mektebetü'n-Nühza, 1948.
- Emin, Ahmed. *İslam'ın Bugünü*. çev. A. Vehhab Öztürk, Ankara: İslâm Kitabevi Yayınları 1977.
- Emin, Osman. "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. 2/843-868. mlf. Mian Muhammed Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Güngör, Erol. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Hatiboğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni, Hint Altkıtası, Mısır Diyârı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*. İstanbul: 2012.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. L. Boyacı-H. Yılmaz. İstanbul:1994.
- İşcan, M. Zeki. "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri" *Türk Yurdu*. 17/116-117, Nisan-Mayıs 1997.
- İrat, Ali Murat. *Modernizmin Erittikleri Sünniler Şiiler ve Aleviler*. İstanbul: 2009.
- J, Schaht, "Muhammed Abduh". *İslam Ansiklopedisi*. 8/488-490. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayrettin. *Gerçek İslam'da Birlik*. Nesil yayınları, İstanbul: ts.
- Karpat, Kemal H.. *İslam'ın Siyasallaşması*. İstanbul: 2004.
- Kedourie, Elie. *Afghani and Abduh An Essay Religious Unbelief And Political, Activism in Modern Islam*. London: 1966.
- Kerr, Molcolm H.. *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridâ*. California: 1966.
- Lapidus, Ira M. *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*. çev. İ. Safa Üstün. İstanbul: 1996.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif. *Türkiyede Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim yayınları, 2017.
- Merad, Ali. *Çağdaş İslam*. çev. Cüneyd Akalın. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Farabî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: 1995.
- Nebi, Malik bin. *İslâm Davası İslâm Dünyasına Bakış*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: 1990.
- Polk, William R - Richard Chambres.. *Ortadoğu'da Modernleşme*. İstanbul: 1995.
- Rıza, M. Reşid, *Tarihu'l- Ustazi'l- İmam*, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabi, ts.
- Russel, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. 3 Cilt, İstanbul: 1994.
- es-Samarrai, Hasib. *Mezhepsizler / Afgânî- Abduh-Reşit Rıza*. çev. Ali Nar Sami Özbay. İstanbul: 1981.
- Schaht, J, "Muhammed Abduh" *İslam Ansiklopedisi*. 8/488-490. İstanbul: MEB Yayınları, 1960,
- Voll, J. Obert. *İslâm Süreklilik ve Değişim*. İstanbul: 1991.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. çev: Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları 2016.

Râvîden Cehalet Vasfını Kaldıran Durumlar

İbrahim GÖKÇE¹

Öz: Muhaddisler hadislerin güvenliğini önemsemişlerdir. Hadislerin güvenliğini etkileyen şeyleri tespit etmek için çaba harcamışlardır. Onların hadislerin güvenliğine yönelik tehdit olarak gördükleri konulardan birisi de râvîlerin kimlikleri ve adaletleri hakkında bilgiye ulaşamamasıdır. Meçhul râvîleri hadislerin sıhhati önünde bir engel olarak gören muhaddisler, aynı zamanda râvîlerden cehaleti kaldıran sebepleri de araştırmış ve bu konudaki fikirlerini ifade etmişlerdir. Çünkü hadislerin sıhhati büyük oranda râvîlerin güvenilir olmasına ve zabtına bağlıdır. Adil râvîlerin rivayetlerini önemseyen ve önceleyen muhaddisler, onların adaletini tespit etmek için öncelikle kimlik bilgilerine ihtiyaç duymuşlardır. Bu sebeple râvîlerin şöhret sahibi olması, hadis alimleri tarafından tezkiye edilmiş olması, birçok râviye sahip olması gibi onlardan cehaleti kaldırıcı etkenleri değerlendirmişler ve hangi durumlarda cehaleti kaldıran birer unsur olduklarını tartışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvî, Rivayet, Meçhul, Sika.

The Cases that Remove Ignorance from Râwî

Abstract: Muhaddiths paid attention to the protection of hadiths. They made efforts to identify the matters that affect the protection of the hadiths. One of the issues that they see as a threat to the protection of hadiths is the inability to obtain information about the identity and justice of the râwîs. Muhaddiths who consider the unknown râwîs as an obstacle to the authenticity of the hadiths also investigated the reasons removing ignorance from the narrators and expressed their opinions on this issue. Because, the authenticity of the hadiths depends largely on the reliability and dhâb of the râwîs. The hadith scholars who care about and prioritize the narrations of righteous râwîs initially needed credentials in order to determine their justice. For this reason, they discussed the factors removing ignorance, such as the reputation of râwîs, whether they were considered as reliable by hadith scholars, and if they had many narrators or not.

Keywords: Hadith, Râwî, Narration, Unknown, Sika.

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı. igke33@gmail.com,  ORCID: 0000-0002-0434-763X.

Giriş

İslam dininin ikinci teşri kaynağı olan hadis, Kuran'ı tefsir etme, hükmü bildirilmemiş konularda hüküm koyma gibi yerine getirdiği önemli görevlerden dolayı Hz. Peygamber zamanından itibaren koruma altına alınmaya çalışılmıştır. Bu koruma çalışmaları içinde Hz. Peygamber'in aldığı önlemleri de görmek mümkündür. Onun daha hayattayken Müslümanların kendisi üzerinden aldatılmasını engellemek için “*Kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.*”² diye uyarıda bulunması bu önlemlerden sayılabilir. Zira Hz. Peygamber'in temsil ettiği misyon hem risâlet hem de devlet reisliği makamıdır. Bulunduğu makamdan istifade ederek İslam'a zarar vermek isteyenlerin Hz. Peygamber hayattayken de bu emellerini gerçekleştirmeye çabalamaları muhtemeldir. Bu sebeple Rasulullah'ın bu tehlikeye dikkat çekmesi, hadislere gelebilecek bir zararı önlemeye yönelik bir tedbir olarak kabul edilebilir.

Rasulullah'ın ashâbı da hadisleri korumaya büyük önem vermiştir. Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) Muğîre b. Şube'den (öl. 50/670),³ Hz. Ömer'in (öl. 23/644) Ebû Mûsâ el-Eşari'den (öl. 44/664)⁴ naklettikleri rivayetler için şahit istemeleri bu tedbirlerden sayılabilir. Bunun dışında bazı sahâbîlerin hadis nakledenlerin hadisleri hafızalarında sağlam bir şekilde tutup tutmadıklarını kontrol etmeleri,⁵ hatalı olduğunu düşündükleri rivayetleri düzeltmeleri⁶ de hadisleri korumak amacıyla aldıkları tedbirlere örnek olarak zikredilebilir.

Sahabe sonrasında hadislerin korunması noktasında alınan en önemli tedbir râvî incelemesidir. Hadislerin râvîler tarafından nakledilmesi râvîlerin kim olduklarının, adalet ve zabt durumlarının bilinmesini gerektirmiştir. Râvî hakkında elde edilen bilgiler rivayet ettiği haberin sıhhati hakkında bilgi vermektedir. Bundan dolayı muhaddisler hadislerin tezdîrattan ve hatalardan korunması için hadislerin senedlerindeki râvîler hakkında bilgi toplamaya başlamışlardır. Kimlik bilgilerine ulaşamadıkları veya batın adaletlerini tespit edemedikleri râvîleri meçhul diye adlandırmışlardır.

Bu çalışma meçhul olarak vasıflanan râvîlerden bu vasfı kaldıran durumları incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada ilk dönem muhaddislerin görüşlerine yer verilmesi yanında daha çok müteahhir kaynaklar takip edilmiştir.

Hadis usulü eserlerinde meçhul ile vuhdân kavramlarının yakınlığı, muhaddisler arasında bir kişiden tek râvînin veya birden fazla râvînin rivayetinin cehaleti kaldırması gibi ve daha başka konularda var olan ihtilaflar konunun incelenmesini gerektirmiştir. Ayrıca râvîlere nispet edilen cehalet kavramının hadislerin sıhhatini doğrudan etkilemesi de konunun önemini artırmıştır.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Cenâiz”, 33 (No. 1291).

³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb Arnavût (Şam: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), “Ferâiz”, 5 (No. 2894).

⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975), “İstizan”, 3 (No. 2690).

⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1991) “İlim”, 14.

⁶ Buhari, “Ezân”, 129 (No. 806).

1. Meçhul

1.1. Meçhulün Tanımı, Kısımları ve Hükümü

Cehalet kavramı جَهْلٌ fiilin mastarlarından bir tanesidir. جَهْلٌ-يَجْهَلُ-جَهْلًا وَجَهَالَةً diye çekimlenir. Râgıb el-İsfahânî (V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) “cehlin” üç çeşidi olduğunu belirtmiştir.⁷ Cehalet, Arap dilinde “bilmenin” zıttı olarak açıklanmaktadır.⁸ Bu kelime râvînin kimlik bilgisinin bilinmemesi ile alakalı bir kavramdır. Râvînin kim olduğunun bilinmemesi, cerh veya ta'dîl edildiğine dair bir bilgi tespit edilememesi gibi durumlarda kullanılan bir kavramdır. Bu sebeple cehalet râvînin adaleti ile ilgili tenkit sebeplerinden sayılmaktadır.⁹ Râvînin bilinmezliği zatında olabileceği gibi sıfatlarında da olabilmektedir.¹⁰ Muhaddisler bu bilinmezliğe sahip râvileri “meçhul” olarak isimlendirmişlerdir.

Muhaddisler tarafından meçhul kavramının farklı tanımları yapılmıştır. Hatîb el-Bağdâdî muhaddislerin meçhulü “*İlim talebiyle meşhur olmayan, alimlerin de bu yönüyle onu tanımadıkları ve sadece bir râvîsi olduğu bilinen kişidir.*” diye tanımladıklarını ifade etmiştir.¹¹ Alî b. el-Medîni (öl. 234/848-49),¹² Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890)¹³ ve İbn Adî (öl. 365/976)¹⁴ gibi alimler de tek râvîsi olanlara meçhul ismini vermişlerdir. İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) meçhul kavramını taksim ederek kısımlarını açıklamıştır.¹⁵ İbn Hacer (öl. 852/1449) ise meçhulü “*Ravinin ta'dîl edildiğinin veya muayyen bir cerh ile cerh edildiğinin bilinmemesidir.*” diye tarif etmiştir.¹⁶

Hatîb'in tanımında tek râvîsi bulunan kişiye meçhul denildiği ifade edilmekte ve bu tanımın hadis usulündeki “vuhdân” kavramıyla benzerliği dikkat çekmektedir. Bu tanıma göre bütün vuhdânların aynı zamanda meçhul olarak da nitelenmesi gerekmektedir. Bu da vuhdân ismini alan râvilerin rivayetlerinin merdud olması anlamına gelmektedir. Fakat muhaddislerin böyle bir genelleme yaptıkları bilinmemektedir. Aksine tek râvîsi olan ve sika kabul edilen râvîlerin rivayetlerinin makbul olabileceğinden söz etmişlerdir. Örneğin İbnü'l-Kattân'ın (öl. 628/1231) “*Sika râvînin sadece bir râvîsinin bulunmasının ona bir zararı olmaz.*”¹⁷ sözü bu noktaya ışık tutmaktadır. Salâhuddîn el-Alâî (öl. 761/1359) râvînin meçhul kabul edilmesi ile sadece bir râvîsi bulunması arasındaki ilişkiyi şu sözleriyle izah etmiştir: “*Sadece bir râvîsi olan kişilere meçhul denilir. Fakat bazı hadis imamları onun sika olduğunu söylerse meçhul addedilmez. Çünkü râvînin meçhul sayılması ile kendisinden tek bir râvînin hadis rivayet etmesi arasında zorunlu bir bağ yoktur. Râvîden sadece bir*

⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-kurân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 209.

⁸ Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 980.

⁹ Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 43.

¹⁰ Nûruddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.), 505.

¹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye* (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435/2013), 1/244.

¹² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/397.

¹³ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 3/111.

¹⁴ Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/442.

¹⁵ Ebû Amr Osmân ibn Abdurrahmân İbn Salâh eş-Şehrazûrî, *Ulûmu'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 111.

¹⁶ Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011), 88.

¹⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik İbn Kattân el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm el-vâki'ayni fî kitâbi'l-ahkâm* (Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997), 5/395.

*kişinin hadis nakletmesine rağmen bazen râvî sika ve güvenilir olarak şöhret bulmuş olabilir.”*¹⁸ Alâî gibi Kemâlüddîn eş-Şümunnî de (öl. 821/1418), râvînin cehalet sıfatı ile tek râvîsinin bulunması arasında zorunlu bir bağ bulunmadığını vurgulamıştır.¹⁹ Bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki olduğu algısının oluşmasında alimlerin cehalet sebeplerini sayarken râvînin az hadis rivayet ettiğine yaptıkları vurgunun etkili olması muhtemeldir. Zira muhaddislerin büyük çoğunluğu az sayıda hadis rivayet eden kişilerden hadis almamıştır. Bu kimselerin râvîleri az olduğundan hatta bazen bu kimselerden bir kişi hadis aldığından “az sayıda hadis rivayeti ile cehalet” arasında bir bağ kurulmuş olması muhtemeldir. İbn Hacer ve Ali el-Kârî’nin (öl. 1014/1605) sözlerinde bu noktaya işaret edilmektedir.²⁰

Meçhulün kısımları ve mahiyetleri noktasında muhaddisler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî,²¹ İbn Kattân²² ve Ebû Abdillâh b. el-Mevvâk (öl. 642/1244)²³ meçhulü iki kısma ayırırken, İbnü’s-Salâh üç kısma ayırmayı tercih etmiştir.²⁴ Meçhulü, meçhülül-’ayn ve meçhülül-’hâl diye iki kısım kabul eden İbn Hacer ise mestûr ve meçhülül-’hâl kavramlarının aynı anlama geldiğini belirtmiştir.²⁵

Alimlerin bir kısmı meçhul râvîlerin rivayetlerinin kabul edilebileceğini söylese de²⁶ muhaddislerin büyük çoğunluğu bu rivayetleri merdud kabul etmişlerdir. Bu bağlamda İmam Şâfiî “Tanımadığımız kimsenin haberini ve doğru olduğunu, hayırlı işler yaptığını bilmediğimiz kişinin rivayetini kabul etmeyiz.”²⁷ derken, İmam Beyhakî (öl. 458/1066) “Meçhul râvîlerin rivayetleri ile delil getirmek caiz değildir.”²⁸ demiştir. İmam Zehebî de (öl. 748/1348) meçhul râvînin rivayetinin kabul edilemeyeceğini, onunla ihticâc edilemeyeceğini belirtmiştir.²⁹ İbn Kesîr (öl. 774/1373) meçhülül-’ayn râvînin hükmü hakkında “Mechülül-’ayn râvî, bildiğimiz kadarıyla hiçbir kimsenin rivayetini kabul etmediği kimselerdendir.” diyerek rivayetinin reddinde ittifak olduğunu iddia etmiştir.³⁰

Cehalet sıfatının râvînin adaletine zarar vermesinden dolayı özellikle müteahhir dönem muhaddisleri râvîlerin meçhul olmasını râvî için bir kusur saymışlardır. Hadislerin sıhhatine râvî cihetinden herhangi bir zarar gelmemesi için meçhul râvîlerden cehalet sıfatının kalkması için neler gerektiğini tartışan muhaddisler birtakım şartlar öne sürmüşlerdir. Bu çalışmada bu şartlar incelenmeye çalışılacaktır.

¹⁸ Salâhuddîn Ebû Sa’îd b. Halîl b. Keykeldî b. ‘Abdillâh el-Alâî, *Tahkîku münîfi’r-rütbe li-men sebete lehu şerîfî’s-sohbe* (Riyad: Dâru’l-’Âsime, 1410/1990), 53.

¹⁹ Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen eş-Şümunnî, *Netîcetü’n-nazar fî nuhbeti’l-fiker* (Şam: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1430/2009), 214.

²⁰ Nûruddîn Ebû’l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser* (Beyrut: Dâru’l-Erkam, t.y), 509.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 2/193.

²² İbn Kattân, *Beyânü’l-vehm*, 5/150.

²³ Bedrüddîn Muhammed b. Behâdîr b. Abdullah Zerkeşî, *en-Nüket ‘alâ İbni’s-Salâh* (Riyad: Dâru Edvâu’s-Selef, 1419/1998), 3/950.

²⁴ İbn Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 111, 112.

²⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 101, 102.

²⁶ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcû’l-muhaddisîn ve sebîlü tâlibihî’l-muhakkıkîn* (Suudi Arabistan: Dâru’l-Mihâci’l-Kavîm, 1441/2020), 1/388.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfu’l-hadîs* (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1. Basım, 1422/2001), 1/17.

²⁸ İbn Ferah el-Lahmî el-İşbîlî, *Muhtasarü hilâfiyyâtî’l-beyhakî* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1417/1997), 1/254.

²⁹ Zehebî, *Mîzânü’l-’itidâl*, 2/234.

³⁰ Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *İhtisârü ‘ulûmî’l-hadîs (el-Bâ’isu’l-hasîs ile birlikte)* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâletü’n-Nâşirûn 1429/2008), 96.

1.2. Meçhul Râvîden Cehaletin Kalkması

Meçhul râvîden cehaletin kalkması için bazı şartların gerçekleşmesi gerekmektedir. Muhaddisler bunları şu başlıklar altında incelemişlerdir.

1.2.1. Cerh veya Tezkiyeyle

Birçok muhaddis cerh ve ta'dîl alimlerinden birisinin meçhul râvî hakkındaki tezkiye veya cerhinin râvîden cehalet sıfatını kaldırdığını kabul etmektedir. Bu alimler “tezkiye” kavramını “ta'dîl” anlamında kullanmışlardır.³¹ Râvînin hem tezkiye ve ta'dîli hem de cerh edilmesi râvînin meçhullükten kurtulmasını sağlamaktadır. Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 405/1014) İshak b. Buzürcü meçhul kabul etmesi³² üzerine İbn Mülakkin'in (öl. 804/1401) “*O meçhul değildir. Ezdî (öl. 409/1018) onu zayıf, İbn Hibbân (öl. 354/965) ise sika kabul etmiştir.*”³³ demesi cerhin cehaleti kaldırdığını göstermektedir. İbn Hacer'in meçhul olduğu iddia edilen râvî hakkında “*O meçhul değildir. Aşırı zayıf olarak bilinmektedir.*”³⁴ sözü de cerhin cehaleti kaldırdığını göstermesi açısından önemlidir. Bu örneklerde ifade edildiği gibi râvînin zayıf olarak nitelendiği durumlarda râvîdeki cehalet vasfı kalkmaktadır. Fakat cehalet vasfının kalkması için münekkitt alimlerin zayıflık isnatları râvînin zatıyla ilgili olmalıdır. Râvînin rivayetindeki bir kusur sebebiyle hadisin tenkit edilmesi cehaleti ortadan kaldıran bir gerekçe olarak kabul edilmez.

Muhaddisler tek râvîsi bulunan kişilerin sadece bu râvî tarafından ta'dîl edilmesini tartışmışlardır. İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (öl. 840/1436) muhaddislerin cumhurunun tek râvîsi olan ve bu râvî dışında bir kimse tarafından tezkiye edilen birisine “meçhûlü'l-'ayn” dediklerini ifade etmiştir.³⁵ İbnü'l-Vezîr'in bu naklinin Hatîb el-Bağdâdî'nin “*İhtiyat olarak tezkiyenin iki kişi tarafından yapılmasını tercih ediyoruz. Fakat bir kişinin tezkiyesi de yeterli olur.*”³⁶ sözüyle çeliştiği söylenebilir. İbnü's-Salâh ve Nevevî (öl. 676/1277) bu konuda Hatîb'in bu görüşünün sahih olduğunu savunmuşlardır.³⁷ Hatîb'in sözü açık bir şekilde meçhul kişiden cehaletin kalkması için teferrüt eden râvînin tevsîkinin geçerli olduğunu ifade etmese de herhangi bir istisna yapmaması delalet yoluyla bunu kastettiğini göstermektedir. Bununla birlikte İbn Hacer “*Râvînin ismi zikredilse ve bir râvî ondan teferrüt ederek hadis nakletse bu râvî meçhûlü'l-'ayndır. Mübhem râvî gibi o da makbul sayılmaz. Fakat sahih olan görüşe göre teferrüt eden râvîden başkası ya da ehil olmakla birlikte teferrüt eden râvî onu tevsîk ederse meçhul olmaktan çıkar.*”³⁸ diyerek teferrüt eden râvînin ehil olması halinde tevsîkinin geçerli olduğunu ve başka birisinin tevsîkinin de makbul addedildiğini belirtmiştir. Bikâî de (öl.

³¹ Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, 733.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1417/1997), 4/256.

³³ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkı'a fî ş-şerhi'l-kebîr* (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425/2004), 5/46.

³⁴ Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî, 1390/1971), 4/254.

³⁵ Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *Tenkihü'l-enzâr fî 'ulûmi'l-âsâr (Tevdîhu'l-efkâr la beraber)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/116.

³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/260.

³⁷ İbn Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 109; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr li ehâdisi'l-beşîr en-Nezîr* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1431/2010), 211.

³⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 101, 102.

885/1480) İbn Hacer'in meçhul râvîden teferrüt ederek hadis nakleden kişinin ta'dîlini kabul ettiğini ve bunun doğru olduğunu ifade etmiştir.³⁹

1.2.2. Râvînin Şöhreti ile

Râvîlerden cehalet sıfatını kaldıran sebeplerden bir tanesi râvînin şöhret kazanmış biri olmasıdır. Muhaddisler özellikle adalet ve emanet vasıflarıyla şöhret bulan bir râvînin tezkiye edilmesine gerek görmemişlerdir.⁴⁰ Hatta Hatîb râvînin şöhret ile adil kabul edilmesinin bir veya iki muhaddis tarafından ta'dîl edilmesinden daha üstün olduğunu savunmuştur.⁴¹

Muhaddislerin bazı istisnalar hariç büyük çoğunluğu hadis naklinde maruf râvîlerden hadis alınmasını uygun görürken meçhul, fazla tanımayan ve meşhur olmamış kimselerden hadis alınmasını hoş karşılamamışlardır. Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir (öl. 154/770) böyle kimselerden hadis alınmayacağını ifade etmiştir.⁴² Abdullah b. Avn da (öl. 151/768) *"Biz ilim talep ettiğini bildiğimiz kimseden hadis yazarız."*⁴³ diyerek ilim camiasında tanınan kimselerden hadis alınması gerektiğini dile getirmiştir. Şube b. Haccâc (öl. 160/776) ise ilmin yani hadisin meşhur kimselerden alınması gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁴

Muhaddisler şöhret bulan râvîlerden hadis alınmasını daha münasip görmüşlerdir. Onlar çoğunlukla şöhreti herhangi bir kayıt ile sınırlandırmamışlardır. Hâkim ise sahih hadisten bahsederken râvîlerin meşhur olması gerektiğini ifade etmiş ve meşhur olmayı "rivayette meşhurluk" ile kayıtlamıştır.⁴⁵ İbn Hacer bu durumu şu sözleri ile dile getirmiştir: *"Hâkim 'Ulûmu'l-hadîs'te sahih hadis şartlarına râvînin hadis talebiyle meşhur olma şartını eklemiştir. Bu, râvîyi meçhul olmaktan çıkartan 'mutlak şöhret' şartına ek bir kayıttır."*⁴⁶

Muhaddisler bazen şöhret kavramını râvîyi tevsîk için kullanmayıp sadece râvînin maruf olduğunu ifade etmek için kullanmışlardır. Hattâbî'nin (öl. 388/998) sahih hadis ile hasen hadisi tanımlarken kullandığı ifadeler buna işaret etmektedir.⁴⁷ Bu manada kullanılan şöhret râvînin adil olduğunu ifade etmese de ondan cehâletü'l-'ayn sıfatını kaldırmaktadır.

Muhaddisler bazı durumlarda "şöhret" kavramını râvîden cehaleti kaldıran bir vasıf olarak kullanmamışlardır. Buna göre râvînin meşhur olduğunun söylenmesi her zaman maruf olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin İbn Hacer, Nesâî'nin (öl. 303/915) böyle bir kullanımı olduğunu

³⁹ Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-elfiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1429/2008), 1/626.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/242.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/243.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/241, 375.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/376.

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 2/28.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'rî, *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl* (Mısır: Dâru'd-Da've, ty), 33.

⁴⁶ Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askânî, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbn Salâh* (Medine: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1404/1984), 1/238. İbn Hacer'in bahsettiği bu durum *Ulûmu'l-hadîs'te* değil de *"Medhal"* isimli eserinde geçmektedir. Bkz. Hâkîm en-Nîsâbü'rî, *Medhal*, 33.

⁴⁷ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Me'âlimü's-sünen* (Halep: el-Mabatü'l-İlmîyye, 1351/1932), 1/6.

ve buradaki râvînin meşhur olduğunu ifade etmesinin râvîdeki cehalet vasfını kaldırmadığını belirtmiştir.⁴⁸

Râvînin ilim ve rivayet dışında züht, takva, cömertlik, ahlak ve misafirperverlik gibi sıfatlar ile şöhret olması durumunda cehaletin kendisinden kalkması tartışılmıştır. İbn Abdilber'e (öl. 463/1071) göre böyle bir durumda râvî meçhul olarak nitelenmez.⁴⁹ Fakat Bikâî kendisinden sadece bir kişinin hadis aldığı bir râvînin meçhullüğü ile onun ilim ve rivayet dışında başka şeylerle şöhret bulması konusunun birlikte ele alınmasını şaşırtıcı bulmuştur. Çünkü böyle bir şöhrete kavuşan râvîden onu meşhur yapacak birçok kişinin rivayet etmesi gerekir ki bu da onun meçhûl'l-'ayn sayılmasını engellemektedir. Bikâî'nin râvînin sahip olduğu şöhretin onun adaletine delalet etmesi halinde râvînin meçhûl'l-hâl olmaktan çıkacağını söylemesi,⁵⁰ ilim ve rivayet dışındaki elde edilen şöhretlerin cehâletü'l-hâl kaldırmadığını düşündüğünü göstermesi açısından önemlidir.

1.2.3. Birçok Râvînin Rivayeti ile

Râvîdeki cehalet vasfını kaldıran hususlardan biri de birçok kişinin ondan hadis nakletmesidir. Râvî kendisinden birçok kişinin hadis almasından dolayı ilim camiası tarafından bilinen bir kimse durumuna geldiğinden cehâlet vasfı kendisinden kalkmaktadır. Bu bağlamda râvîden en az iki kişi hadis naklettiğinde râvîdeki cehalet vasfının kalkacağı ifade edilmiştir.⁵¹ Kendisinden tek bir râvînin rivayet ettiği kişiye meçhul denirken iki veya daha fazla kişinin hadis aldığı kişiye bu ismin verilmemesi cehaletin tek râvînin teferrüdü ile bir zorunluluk olmasa da açık bir bağı olduğunu göstermektedir. Fakat muhaddisler teferrüt eden râvînin tek kalmasını tek başına bir sebep olarak kabul etmemişlerdir. Bunun yanında bu râvînin şöhrete sahip olmaması, tezkiye veya cerh edilmemesi gibi ek karinelerin de bulunmasını şart koşmuşlardır. Onlar râvîden tek bir kişinin hadis nakletmesi ile cehalet vasfı arasında umum husus ilişkisi olduğuna işaret etmişlerdir. Tek râvîsi olan kişilerin hepsi meçhul olarak nitelenmemiştir. Buna göre meçhul ile vuhdân arasında onları ayıran ince bir çizgi bulunmaktadır. Bu sebeple bu iki kavram muhaddisler tarafından aynı kabul edilmemiştir.

Muhaddislerin tek râvîsi olan kişileri meçhul kabul ettikleri, birçok kişinin kendisinden hadis aldığı kimseleri ise meçhul saymadıkları alimler tarafından ifade edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Saîd b. Cümhân'ın (öl. 136/753) meçhul olmadığını, ondan birçok kişinin hadis rivayet ettiğini nakletmiştir.⁵² O, râvîden birçok kişinin hadis almasından dolayı meçhul olmadığı hükmünü vermiştir. Aynı şekilde Bezzâr da (öl. 292/905) kendisinden iki kişinin hadis rivayet ettiği râvî hakkında "*Meçhullüğü kalkmıştır.*" diyerek iki kişinin rivayetinin cehalet vasfını kaldırdığını ifade etmiştir.⁵³

⁴⁸ Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Hindistan: Matba'atü'l-Dâirati'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1326/1908), 2/399.

⁴⁹ İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 321.

⁵⁰ Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 1/626.

⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/246; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 4/226.

⁵² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001), 2/314.

⁵³ Ebûbekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik b. Hallâd b. Ubeydullah el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zahhâr* (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikme, 1430/2009), 1/109.

Muhaddisler iki veya daha fazla kimsenin rivayetinin râvîden cehalet vasfını kaldıracağını söylemişlerdir. Bu râvîlerin sika, adil veya meşhur kimseler olması noktasında muhaddislerin sözlerinde farklı ifadeler bulmak mümkündür. Yahyâ b. Maîn'e bir kimsenin ne zaman maruf kabul edileceği sorulduğunda kendisinden sika, güvenilir râvîlerin rivayet etmesi durumunda bunun gerçekleşeceğini ve meçhul râvîlerden rivayet edenlerin rivayetiyle cehalet vasfının kalkmayacağını söylemesi⁵⁴ onun sadece sayı çokluğuna önem vermediğini göstermektedir. Aynî (öl. 855/1451) Bezzâr'ın "*Meçhul râvînin cehaleti kendisinden iki meşhur râvînin rivayeti ile ortadan kalkar. Fakat hadisi ile amel edilmeyen birisinin rivayeti ile kalkmaz.*" dediğini nakletmiştir.⁵⁵ Hatîb hadis alan râvîyi "meşhur olmak"⁵⁶, İbnü's-Salâh ise "adil olmak" ile sınırlandırmıştır.⁵⁷ Zehebî ise iki sika râvînin rivayetiyle râvîdeki cehalet vasfının tamamen kalkmasa da hafifleyeceğini söylemiştir.⁵⁸

Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî (öl. 258/872),⁵⁹ Dârekutnî,⁶⁰ Kemâlüddîn eş-Şümunnî⁶¹ ve İbn Hacer⁶² ise râvîden cehalet vasfının kalkması için iki râvînin rivayet etmesinin yeterli olacağını söylemişler ve bu râvîler için herhangi bir kayıt zikretmemişlerdir. Onların mutlak ifadelerine göre cehaletin kalkmasına sebep olan râvîlerin adil veya meşhur olması şart değildir.

Müteakaddim muhaddislerin birçoğu iki veya daha fazla râvînin rivayetinin cehaleti kaldıracağını ifade etmişler, kalkacak olan cehaletin cehâletü'l-'ayn veya hâl ayırımına gitmemişlerdir. Zira mütekaddim muhaddislerin böyle bir ayırımı da bulunmamaktadır. Fakat müteahhir muhaddislerin böyle bir durumda cehâletü'l-hâlin kalkmadığını savundukları görülmektedir. Konuyla ilgili Hatîb iki kişinin rivayetinin cehaleti kaldıracağını ifade ettikten sonra "*Derim ki: Ancak iki kişinin ondan rivayeti ile adalet vasfı sabit olmaz. Bazıları sabit olacağını söylemiştir. Allah'ın izniyle onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyacağız.*" demiştir.⁶³ Onun bu sözleri iki kişinin rivayetinin cehâletü'l-'aynı kaldırdığı, cehâletü'l-hâli kaldırmadığı görüşüne sahip olduğunu göstermektedir. İmam Nevevî de aynı şekilde iki kişinin rivayeti ile cehâletü'l-'ayn vasfının kalkacağını belirtmiştir.⁶⁴ Birden fazla râvînin rivayetinin cehâletü'l-'aynı kaldırıp cehâletü'l-hâli kaldırmadığını açıkça ifade edenlerden biri de Takıyyüddîn es-Sübkî'dir (öl. 756/1355).⁶⁵ İbn Hacer ise meçhul olarak nitelenen bir râvîden birçok kişinin hadis naklettiğini söyleyerek bu kişiden "meçhûlü'l-'ayn" vasfının kalkacağını ifade etmiştir.⁶⁶ Ayrıca İbn Hacer, kendisinden iki veya daha fazla râvînin hadis naklettiği kişiye meçhûlü'l-hâl veya mestûr denileceğini belirtmiştir.⁶⁷ Bu sebeple Aynî söz konusu râvînin

⁵⁴ Ebü'l-Ferac Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 1/377, 378.

⁵⁵ Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001), 6/56.

⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/245.

⁵⁷ İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 112.

⁵⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/295.

⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/246.

⁶⁰ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 4/226.

⁶¹ Şümunnî, *Netîcetü'n-nazar*, 214.

⁶² İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 102.

⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/246.

⁶⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik* (Mektebetü'l-İmân, 1408/1987), 1/296.

⁶⁵ Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzebe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty), 10/154.

⁶⁶ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/90.

⁶⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 102.

cehâletü'l-hâl vasfının devam ettiğini belirtmiştir.⁶⁸ İbn Hacer bir başka râvî ile ilgili değerlendirmesinde “*Bereket b. Ya'lâ kendisinden iki kişinin rivayet etmesi sebebiyle maruf birisidir. Fakat meçhûl'l-hâldir.*” diyerek iki râvînin rivayetinin cehâletü'l-'ayn vasfını kaldırdığını, cehâletü'l-hâl vasfını ise kaldırmadığını vurgulamıştır.⁶⁹

Bir râvîden birden fazla kişinin hadis naklinin muhaddisler tarafından farklı değerlendirildiği görülmektedir. Bazı muhaddisler hadis alan râvîlerin meşhur veya adil olmalarını şart koşarken, bazıları herhangi bir şart ileri sürmemişlerdir. Yine bazı muhaddisler bu râvîlerden cehâletü'l-'ayn vasfının kalktığını, cehâletü'l-hâl vasfının ise kalkmadığını savunurken bazı muhaddisler ise herhangi bir ayrıma gitmeden “cehalet” vasfının kalktığını söylemek ile yetinmişlerdir. İbn Receb el-Hanbelî (öl.795/1393) ise cehalet sıfatının kalkmasında râvî sayısının bir önemi olmadığını, râvînin şöhretinin, sika ve hafız râvîlerin kendisinden hadis nakletmiş olmasının muteber olduğunu iddia etmiştir.⁷⁰

1.2.4. Sika Râvînin Rivayeti ile

Muhaddisler arasında tartışmalı olan konulardan biri de râvî hakkında herhangi bir cerh veya ta'dîlin bulunmaması durumunda tek bir sika râvînin rivayetinin râvîden cehalet vasfını kaldırmasıdır. Önceden de ifade edildiği üzere muhaddislerin çoğu cehaletin kalkması için râvîden en az iki kişinin rivayet etmesini şart koştuklarıdır. Fakat bu görüşten başka fikre sahip muhaddislerin olduğu da bilinmektedir. Humeydî'nin (öl. 219/834) hüccet olan hadisin vasıfları ile ilgili soruya verdiği cevapta sika bir râvînin rivayetinin cehalet vasfını kaldırdığına dair işaret vardır.⁷¹ İbn Maîn'in (öl. 233/848) “*Şabî'nin (öl. 104/722) bir kişinin ismini zikrederek hadis nakletmesi o kişinin hadisi ile ihticac edilen sika birisi olduğunu gösterir.*”⁷² sözü de ona göre bir kişinin rivayetinin cehaleti kaldırmaya yeteceğini kabul ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda İbn Hacer, İbn Hüzeyme'ye (öl. 311/924) ve talebesi İbn Hibbân'a göre meşhur bir muhaddisin rivayetinin râvîyi meçhul olmaktan çıkartacağı görüşünü kabul ettiklerini belirtmiştir. İbn Hibbân'ın bu görüşü onun adalet anlayışı ile bağlantılıdır. O cerh edildiği bilinmeyen râvîlerin adil olduklarını iddia etmiştir. Bu sebeple o meşhur bir râvînin hadis aldığı kişinin meçhul olarak nitelenemeyeceğini ifade etmiştir.⁷³ Bu konudaki görüşleri aktaran İbnü's-Salâh, bazı muhaddislerin adil bir râvînin ismini zikrederek meçhul bir kişiden yaptığı rivayetin onu ta'dîl anlamına gelmeyeceğini ileri sürdüklerinden söz etmiştir. Yine muhaddislerin bir kısmı ve Şafilardan bazılarının ise bunun ta'dîl anlamına geldiğini savunduklarını söyleyen İbnü's-Salâh, doğru olanın ilk görüş olduğunu iddia etmiştir.⁷⁴ İbnü's-Salâh'ın söz ettiği bu tartışma “tek râvînin rivayeti ile adaletin sabit olması” hakkındadır. Râvîden cehaletin kalkması ile ilgili olan kısmı ise ikinci görüş sahiplerinin râvînin adaletinin sabit olacağını iddia etmesidir. Çünkü adaleti sabit olduğunda râvînin cehalet vasfı da ortadan kalkacaktır. Birinci görüş sahiplerinin iddiası doğrudan râvînin cehaletinin kalkıp kalmaması ile ilgili değildir. Buna göre

⁶⁸ Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmi ricâli me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 3/539.

⁶⁹ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 2/9.

⁷⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, 1/379.

⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/122.

⁷² İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 6/323.

⁷³ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 1/14.

⁷⁴ İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 111.

birinci görüştekilerin “sika râvînin rivayeti ile meçhul râvînin adaletinin sabit olmayacağını” iddia etmeleri râvîden cehaletin kalkmayacağı anlamına gelmemektedir.

Zerkeşî (öl. 794/1392), İbn Rüseyd es-Sebtî'nin (öl. 721/1321) konuya ışık tutan şu sözlerini nakletmiştir:

Cehalet ancak iki adil râvînin rivayeti ile kalkar.’ sözünü söyleyen bununla cehâletü'l-'aynın kalkmasını kastediyorsa, şüphesiz sika bir kişinin (o râvînin) ismini ve nesebini zikrederek ondan hadis rivayet etmesi onu meçhul olmaktan çıkartmaktadır. Fakat bununla cehâletü'l-hâli kastediyorsa, râvînin durumu hakkında açıklama yapmadığı sürece râvînin cehalet vasfı bilinemez. Aynı şekilde açıklama yapılmadıkça veya râvînin sadece sika kimselerden hadis aldığı bilinmedikçe iki kişinin rivayetiyle râvî hakkında hüküm verilemez. Bu sebeple rivayet edenlerin bir veya iki kişi olması arasında fark yoktur. Evet bir kişiden sika râvîlerin çok rivayeti o râvî hakkında zannı güçlendirir. Bazı muhaddislerin sözleri cehâletü'l-'aynı değil de cehâletü'l-hâli ifade etmektedir.⁷⁵

Sebtî'nin bu sözleri râvîden rivayet eden kişi sayısının o râvî hakkında hüsnü zannı güçlendirdiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda onun bu ifadeleri, muhaddislerin tek râvîsi olan kişileri meçhul sayarken iki veya daha fazla kişinin ondan hadis almış olmasının ondan cehalet sıfatını kaldırmasının temelinde yatan sebep ile ilgili de fikir vermektedir. Bikâî'nin konuyla ilgili sözleri de Sebtî'nin yorumuna destek verir mahiyettedir. O, cehâletü'l-'ayn sıfatının bir râvînin rivayeti ile kalkmaması hakkında şunları söylemiştir: “*Bu tür râvîler meçhûlû'l-'ayn sayılmıştır. Çünkü dinin temeli ihtiyat ve araştırmaya dayanınca başka birisi tarafından desteklenemeyen bir kişinin rivayeti yok hükmünde kabul edilmiştir.*”⁷⁶ Muhaddisler muhtemelen bir râvînin hata etmesinden endişelenerek iki veya daha fazla râvînin rivayetini şart koşmuş olabilirler. Bu durum mahkemedeki şahitlik için de geçerlidir. Mahkemede birçok durumda tek kişinin yanılma, hata yapma veya taraflı davranma ihtimalinden dolayı iki şahit şart koşulmaktadır. Hem rivayet hem de şahitlikte râvî veya şahit sayılarının çok olmasıyla hataların önlenmesi ve güven temin edilmesi amaçlanmış olabilir.

İbn Halfûn (öl. 636/1239) bu konuyu şu sözleri ile özetlemiştir: “*Hadis imamları sadece Müslüman olduğu bilinen meçhul bir râvîden sika birisinin rivayeti hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı sikanın rivayetini ta'dîl olarak nitelerken, diğer bir kısmı hali bilinmese de iki kişinin rivayetinin onu meçhul olmaktan kurtaracağını savunmuştur. Bazıları ise râvînin hali bilinmedikçe ve adaleti tahakkuk etmedikçe iki kişinin rivayetinin onu meçhul olmaktan kurtaramayacağını söylemiştir. Bize göre bu görüş doğruya daha yakındır.*”⁷⁷ İbn Halfûn'un tercih ettiği görüşe göre cehalet vasfının kişinin sahip olduğu râvî sayısı ile bir bağı yoktur. Meçhullükte asıl olan râvînin hâlinin bilinmesidir. Bu da batın adaletinin tespiti ile olmaktadır.

1.2.5. Râvînin Sadece Sika Kişilerden Hadis Aldığının Tespiti ile

Cehaleti ortadan kaldıran durumlardan biri de râvînin sadece sika kimselerden hadis aldığı bilinmesidir. Hatîb el-Bağdâdî muhaddisin “*Size hadis naklettiğim ve ismini söylediğim bütün râvîler*

⁷⁵ Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh*, 3/389.

⁷⁶ Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 1/625.

⁷⁷ Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh*, 3/369.

*adil ve hadisleri makbuldür.*⁷⁸ demesi durumunda bu sözünün ta'dîl kabul edileceğini belirtmiştir. İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) muhaddislerin bu konuda ihtilaf ettiklerini, doğru olan görüşün râvînin sadece adil kimseden hadis nakletme adetine sahip olduğunun bilinmesi veya kendisinin bunu açıkça ifade etmesi durumunda onun rivayetinin hadis aldığı kimse hakkında ta'dîl sayılması olduğunu söylemiştir. Bu durumlar dışında ta'dîl anlamına gelmeyeceğini de vurgulamıştır.⁷⁹ İbn Kesîr de bu ihtilafa değinmiş ve sahih olan görüşün râvînin hadis aldığı kimsenin sika olduğunu belirtmesi durumunda bunun ta'dîl sayılacağını ifade etmiştir.⁸⁰ Buna göre sadece sika râvîlerden hadis alan kişilerin meçhul râvîlerden hadis almaları onların cehaletini kaldıran bir sebep olarak kabul edilmektedir.

İmam Sehâvî (öl. 902/1497) meçhûl'l-'ayn râvîlerden hadis nakleden bir veya daha fazla kişinin hadis aldıkları kimsenin adil olduğunu bildirmediği sürece ondan hadis nakletmelerinin ta'dîl anlamına gelmeyeceğini söylemiştir.⁸¹ Buna göre hem Hatîb'in hem de İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'in söz ettikleri cehaletin cehâletü'l-'ayn olması muhtemeldir.

1.2.6. Râvînin Ameli ile

Bir alimin meçhul bir râvînin rivayeti ile amel etmesinin onun için bir ta'dîl kabul edilmesi tartışılmıştır. Bu tartışmanın meçhul râvînin cehalet vasfının kalkması ile doğrudan bir bağı bulunmaktadır. Birçok muhaddis büyük bir alimin hadis ile amelini râvî hakkında ta'dîl kabul etmiştir. Bu alimlere göre gerçekte râvînin tezkiyesine dair herhangi bir açık beyan bulunmasa da alimin ameli hadisi rivayet eden râvîyi adil kabul ettiğine delalet etmektedir. Zira o râvîyi adil olarak kabul etmeseydi rivayet ettiği haber ile amel etmezdi.⁸² Böyle bir ta'dîlin mutlak olmadığını söyleyen Abdullah b. Yusuf Cüdey', alimin amelinin tezkiye anlamında kabul edilebilmesi için gerekli şartlardan söz etmiştir.⁸³ Cüdey'in konuyla ilgili sözlerinden ameli tezkiye sayılacak alimin hadis ilimlerini bilen, râvîler ile ilgili cerh ve ta'dîl ilmine vakıf biri olması gerektiği anlaşılmaktadır. Onun ifadelerinde zayıf hadisler ile amel eden fakihlerden söz edilmiş olması alimin zayıf hadisler ile amel etmeyi caiz görmesinin bir sorun olacağını akla getirmektedir. Bu sebeple bir alimin hadisle amelinin hem hadisin sıhhati hem de râvînin ta'dîli hakkında bir delil kabul edilmesi için bu alimin zayıf hadisle ameli caiz gören birisi olmaması da gerekmektedir.

Muhaddislerin bir kısmı ise alim bir kimsenin hadis ile amelini o hadisin râvîsi hakkında ta'dîl saymamışlardır. Onlara göre alimin ameli râvîyi adil kabul etmesi dışında bir sebebe dayanabilir. Böyle bir ihtimalin bulunduğu durumlarda kesin hüküm vermek doğru olmayacaktır. İbnü's-Salâh da bu görüştedir. O bu durumu şu sözleri ile dile getirmiştir: *"Bir alimin hadise uygun ameli veya fetvası bu hadisin sahih olduğuna hükmetmek anlamına gelmez. Aynı şekilde hadise muhalefet etmesi de ne hadisin sıhhati ne de râvîsi için bir cerh kabul edilemez."*⁸⁴ İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın bu sözünü kabul

⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/252.

⁷⁹ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsî'r-rasûl* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Halavânî, 1969), 1/129.

⁸⁰ İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmî'l-hadîs*, 95.

⁸¹ Şemsüddîn Ebî'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs* (Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 2/53.

⁸² Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/252.

⁸³ Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', *Tahrîru 'ulûmî'l-hadîs* (Beyrut: Şirketü'r-Reyyân, 1423/2003), 1/317.

⁸⁴ İbn Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 111.

etmemiş ve alim bir kimsenin amelinin ta'dîl anlamına gelebileceği durumlar olduğuna dikkat çekmiştir. Hadisin ifade ettiği konu hakkında başka bir hadis olmaması, hüküm veya fetva verirken hadis ile ihticâc edilmesi ya da amel sırasında hadisin muktezası ile delil getirilmesi durumlarının hadisin alim tarafından sahih kabul edildiğini gösterdiğini söylemiştir.⁸⁵

Tezkiyenin hangi şekillerde gerçekleştiğinden söz eden İbn Esîr, “sözle, rivayetle, râvînin haberiyle amel etmekle ve şahit olarak kabul edileceğini söylemekle” diyerek amelin de bir tezkiye türü olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ İbn Cemâa (öl. 733/1333) alimin hadis ile amelinin o râvî hakkında ta'dîl saymakla birlikte bazı şartları dile getirmiştir. O, râvîde adaletin şart olduğunu kabul eden bir alimin râvînin rivayeti ile başka bir aslı dikkate almadan veya ihtiyatlı davranmak kastı olmadan amel etmesi durumunda bunun usulcülere göre ta'dîl anlamında olduğunu söylemiştir.⁸⁷ İmam Süyûtî (öl. 911/1505) ise alimin amelinin ihtiyat sebebiyle olmaması gerektiğini Cüveynî'nin (öl. 478/1085) söylediğini naklettikten sonra İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) amelin terğîb ve terhîb ile ilgili hadislerde olması ile diğerlerinde olmasını birbirinden ayrı tuttuğunu belirtmiştir.⁸⁸

Bu konu aslında râvînin adaletinin tespiti ile ilgilidir. Fakat râvînin adaletinin ispat edilmesinin râvîdeki cehalet vafına da tesirinden dolayı râvînin cehaletini kaldıran bir durum olarak da nitelenmektedir. Bunun yanında alimin ameli konusu fıkıhçıların da tartıştıkları bir mevzudur.⁸⁹ Hatta hadis ilmine fıkıhtan geçmiş olması muhtemeldir.

1.2.7. Râvînin Rivayet Ettiği Hadisin Harici Karineler ile Desteklenmesiyle

Hadislerin sıhhati büyük oranda râvîlerinin durumuna göre tespit edilmektedir. Râvîleri sika ve zabt sahibi olan hadisler muhaddisler tarafından makbul addedilirken, zayıf veya müttehem râvîsi bulunan rivayetler ise merdud olarak nitelenmiştir. Bu sebeple râvîler hadis ilminde temel inceleme konusu yapılmıştır. Hadislerin sıhhatini doğrudan etkileyen râvîlerin halleri muhaddisler tarafından önemsenmiş ve râvîlerin kimlik bilgilerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Bazı râvîlerin “az hadis rivayetinden” dolayı muhaddisler arasında şöhretleri olmadığından meçhul vasfı ile vasıflandıkları bilinmektedir. Az hadis rivayet etmeleri sebebiyle arız olan cehalet vasfı râvînin başka takviye edici unsurların tespit edilmesi ile ortadan kalkmaktadır. Meçhul sayılan bir râvînin rivayetlerinden yola çıkarak onun maruf biri olduğu hükmüne varmak genellikle o râvî hakkında cerh veya ta'dîl ifadesi bulunmadığı zaman gündeme gelmiştir. Böyle durumlarda râvînin rivayetini güçlendirici unsurlar aynı zamanda râvîyi de güçlendirmektedir. Bu durum meçhul bir râvî için de geçerlidir. Onun rivayet ettiği hadisin geçerli bir yöntem ile takviye edilmesi durumunda adaleti sabit olduğundan cehalet vasfı da ortadan kalkacaktır.

Bu konuya değinen İbn Dakîk el-İd (öl. 702/1302) sahih hadisleri nakletmek amacı ile eser yazan alimlerin eserlerine aldıkları râvîlerin bu eserlerde yer almalarından hareketle sika

⁸⁵ İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*, 95.

⁸⁶ İbn Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/129.

⁸⁷ Bedrüddîn b. Muhammed b. İbrahim İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî fî muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 65.

⁸⁸ Celâlüddîn Ebu'l-fadl Abrurrahmân b. Kemâlidîn es-Süyûtî, *Tedribu'r-ravî fî şerhi takrîbi'n-nevâvî* (Dâru'l-Yüsr-Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 4/78.

⁸⁹ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/103

olduklarının tespit edilebileceğini söylemiştir.⁹⁰ İmam Zehebî tevsîk veya tazyîf edilmeyen râvînin *Sahihayn*'da yer almasının tevsîk anlamı taşıdığını söyleyerek ek karineler ile râvîden cehalet vasfının kalkacağını söylemiştir.⁹¹

Râvînin rivayetinin sahih eser kitaplarında yer almasının her zaman hadise destek anlamına gelmeyeceğini ifade edilmesi yerinde olacaktır. Çünkü bütün hadis kitaplarının sıhhat dereceleri eşit değildir. Örneğin *Sahihayn*'nın mertebesi diğer sahih hadisleri bir araya getirdiğini iddia eden kitaplardan daha güçlü kabul edilmiştir. Bundan başka râvînin cerh edilmesi veya tashihte gevşek davrandığı kabul edilen bir muhaddis tarafından rivayetinin tashihi harici karinelerin desteğini engelleyebilir.

Sonuç

İslam dininin büyük bir kısmı nakil üzerine bina edilmiştir. Hem Kuran hem sünnet nesilden nesile sözlü, yazılı nakil ve amel ile var olmuştur. Bu sebeple sahabe döneminden itibaren İslam'ın korunması amacıyla güvenilir bir nakil sistemi oluşturulmaya çalışılmıştır. Hadislerin korunup muhafaza edilmesi için muhaddisler birçok tedbir almışlardır. Bu tedbirlerden biri de kimlik bilgisine ulaşamayan veya kimlik bilgisine ulaşılmasına rağmen adaleti hakkında net bilgiler elde edilemeyen râvîlerin incelenmesidir. Muhaddisler kimlik bilgileri tespit edilemeyen veya cerh ya da ta'dîl edildiğine dair haklarında bilgi bulunmayan râvîlere "meçhul" ismini vermişlerdir. Bazı muhaddislerin meçhul kavrama yükledikleri anlam "vuhdân" kavramıyla benzerlik gösterse de gerçekte bu iki kavram birbirinden ayrıdır. Bu benzerlikte muhaddisin tek râvîsi olmasının etkisi büyüktür. Zira meçhul kavramı ile tek râvî arasında zorunlu bir bağ bulunmasa da râvînin meçhul kabul edilmesine tesir eden bir yönü de vardır. Her iki kavramın "az sayıda râvîsi olan" anlamında kullanılıyor olması en önemli benzerlikleri sayılabilir.

Râvîlerin ilim çevrelerinde elde ettikleri şöhret meçhullüğü kaldıran sebeplerden sayılmıştır. Fakat muhaddislerin ifadelerinde râvînin şöhrete sahip olduğuna dair ifadeler bazen cehalet vasfını kaldıran bir durum olarak kabul edilmemektedir. Böyle durumların tespit edilmesi ve muhaddisin râvînin şöhreti ile ilgili ifadelerinin iyi incelenmesi gerekmektedir.

Muhaddisler râvîden cehalet vasfının kalkmasında ondan hadis alan kişi dışında birisinin tezkiyesinin geçerli olmasını tartışılırlar. Râvîden teferrüd eden kimsenin tezkiyesinin geçerli olacağını söyleyenler olduğu gibi başka birisinin tezkiyesinin meçhullüğü kaldıracağı görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Tezkiye râvînin adil olduğuna şahitlik anlamı taşımaktadır. Bu sebeple tezkiye işine ehil bir kimsenin râvîden hadis nakledip etmediğine bakılmaksızın tezkiyesinin muteber olduğunun kabul edilmesi daha uygun olacaktır.

Meçhul kimselerden birçok kişinin hadis nakletmesi de cehalet sıfatını kaldıran sebeplerdendir. Muhaddisler çoğunlukla tek râvîsi olan kişileri meçhul olarak nitelerken genellikle kendisinden birçok kişinin hadis aldığı râvîleri bu şekilde nitelememişler, meçhul râvîden iki veya

⁹⁰ Ebu'l-feth Muahammed b. Ali İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh fî beyânî'l-İstılâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 55.

⁹¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Mûkaza fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs* (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmî, 1412/1992), 78.

daha fazla râvînin rivayeti ile hangi cehalet çeşidinin kalkacağı konusunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mütেকaddim muhaddisler birden fazla kişinin hadis almasının herhangi bir ayrıma gitmeden “meçhullüğü” kaldıracağını söylerken, müteahhir muhaddisler meçhûlû'l-hâli kaldırmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Bu noktada mütেকaddim ve müteahhir muhaddisler arasındaki bu anlayış farkının müstakil bir çalışma ile incelenmesi uygun olacaktır. Özellikle mütেকaddim muhaddislerin meçhullüğün kalkması ile ilgili ifadelerinin mutlak olup olmadığı ve müteahhir muhaddislerin görüşünün mütেকaddim dönemde izlerinin araştırılması yerinde olacaktır.

Râvînin adaletinin tespiti cehalet vasfının kalkması için önem arz etmektedir. Adalet tespiti içtihadî ve zannî bir durum olduğundan râvîden cehalet vasfının kalması da zannî bir durumdur. Bu sebeple râvînin adil olabileceğine işaret eden durumlar cehaletin kalkması için gerekçe olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda çalışmada başlıklar halinde verilen râvîden cehalet vasfını kaldıran durumlar ayrı ayrı incelendiğinde hepsinin râvînin adil olduğu konusunda bir zan oluşturduğunu söylemek mümkündür. Râvînin cerhî, ta'dîlî, şöhretî, hadis nakledenlerin çokluğu gibi durumlar râvînin adaleti ile ilgili fikir vermekte ve baskın bir zan oluşmasına katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî . *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. nşr. Vasiyyullah b. Muhammed 'Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- Alâî, Salâhuddîn Ebû Sa'îd b. Halîl b. Keykeldî b. 'Abdillâh. *Tahkîku münîfi'r-rütbe li-men sebete lehu şerîfu's-sohbe*. nşr. 'Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1. Basım, 1410/1990.
- Alî el-Kârî, Nûruddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmi ricâli me'âni'l-âsâr*. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik b. Hallâd b. Ubeydullah. *el-Bahru'z-zahhâr*. nşr. Adil b. Sa'd-Sabrî Abdülhalik. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikme, 1. Basım, 1430/2009.
- Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *en-Nüketü'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-elfiyye*. nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 3. Basım, 1429/2008.
- Cüdey', Abdullah b. Yusuf. *Tahriru 'ulûmî'l-hadîs*. 2 cilt. Beyrut: Şirketü'r-Reyyân, 5. Basım, 1423/2003.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. nşr. Şuayb el-Arnâvût. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1424/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnâvût. 7 Cilt. Şam: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430/2009
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. nşr. Muhammed Nu'aym el-'Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005

- Hâkîm en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*. nşr. Ebû Abdurrahmân el-Vâdî'î. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1. Basım, 1417/1997.
- Hâkîm en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah. *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl*. nşr. Fu'âd 'Abdü'l-mün'im Ahmed. Mısır: Dâru'd-Da've, ty.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-sünen*. nşr. Muhammed Râğîb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: el-Mabatü'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1351/1932.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Basım 1435/2013.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. nşr. Âdil Ahmed 'Abdü'l-Mevcûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997, 1. Basım, 4/442.
- İbn Cemâa, Bedrüddîn b. Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-ravî fî muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. nşr. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Dakîk el-İd, Ebu'l-feth Muahammed b. Alî. *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1406/1986.
- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1271/1952.
- İbn Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*. nşr. Abdülkâdir el-Arnâvût. 12 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Halavânî, 1. Basım, 1969
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker*. nşr. Nûrüddîn 'Itr. Kahire: Dâru'l-Basâir, 1. Basım, 1432/2011.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. nşr. Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî, 1390/1971.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nuket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*. nşr. Rebî' b. Hâdî. 2 Cilt. Medine: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1404/1984.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atü Dâirati'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1326/1908.
- İbn Kattân, Ebü'l-Hasen Alî b. Muahammed b. Abdilmelik el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm el-vâki'ayni fî kitâbi'l-ahkâm*. nşr. el-Hüseyn Âyet Sa'îd. 6 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1. Basım, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs (el-Bâ'isu'l-hasîs ile birlikte)*. nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. Beyrut: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 1. Basım, 1429/2008.
- İbn Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî. *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdîs ve'l-âsâr el-vâki'a fî's-şerhi'l-kebîr*. nşr. Mustafa Ebü'l-Gayt vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1. Basım, 1425/2004.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. nşr. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd. 2 Cilt. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1407/1987.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân ibn Abdurrahmân eş-Şehrazûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. nşr. Nûrüddîn 'Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *Tenkıhu'l-enzâr fî 'ulûmi'l-âsâr (Tevdîhu'l-efkârı beraber)*. nşr. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1417/1997.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğîb. *el-Müfredât fî garîbi'l-kurân*. nşr. Saffân Adnân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1412/1991.

- İşbîlî, İbn Ferah el-Lahmî. *Muhtasaru hilâfiyyâti'l-beyhakî*. nşr. Zeyâb Abdülkerîm. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1417/1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü'l-muhaddisîn ve sebîlü tâlibîhi'l-muhakkıkîn*. nşr. Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Mihâci'l-Kavîm, 1. Basım, 1441/2020.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrib ve't-teysîr li ehâdîsi'l-beşîr en-Nezîr*. nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1. Basım, 1431/2010.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. nşr. Abdalbârî Fethullah. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1. Basım, 1408/1987.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerîm. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân. *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*. nşr. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım 1424/2003.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *El-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Süyûtî, Celâlüddîn Ebu'l-fadl Abrurrahmân b. Kemâliddîn. *Tedribu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-nevâvî*. nşr. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Yüsr-Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1437/2016.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu'l-hadîs*. nşr. Rifat Fevzî. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1422/2001
- Şümunnî, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*. nşr. İntisâr Kays Muhammed Nâyif el-Kaysî. Şam: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1430/2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975.
- Uğur, Mücteba. *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım 1382/1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkîza fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmî, 2. Basım, 1412/1992
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Behâdır b. Abdullah. *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh*. nşr. Zeynü'l-'âbidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Dâru Edvâu's-Selef, 1. Basım 1419/1998.

Belhi ve Bilişsel Davranışçı Terapi Özelinde Fobi ve Obsesif-Kompulsif Bozukluk Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma

Şeyma KILIÇ¹

Öz: Bu çalışma, bugün fobik ve obsesif kompulsif bozukluğun tedavisinde en etkili metot olarak kabul edilen bilişsel davranışçı terapi yönteminin yaklaşımı ile Müslüman bir düşünür olan Ebu Zeyd Ahmed el-Belhi'nin bu minvaldeki görüşlerinin karşılaştırılmasını içermektedir. Kavramsal bir çalışma özelliği arz eden makalede; Belhi'nin önerdiği tedavi metotları, 1980'li yıllardan itibaren psikoloji literatürüne dahil olan ve hala revaçta olan bilişsel davranışçı terapinin (BDT) tedavi metotları ile irtibatlandırılarak literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Makalede öncelikle fobik bozukluğun ve obsesif kompulsif bozukluğun (OKB) karşılaştırmalı olarak tanımları, akabinde etiyolojileri ve son olarak tedavilerine yer verilmiş, bunun için Belhi'nin "Mesalihu'l Ebdân ve'l Enfûs" adlı eseri ve BDT'nin kurucu eserleri esas alınmıştır. Neticede BDT'nin her iki hastalık için önerdiği bilişsel çarpıtmaların yeniden yapılandırılması, fobi için maruz bırakma ve OKB için meşguliyet terapisi ile alternatif düşünceyi geliştirme yöntemlerinde Belhi'nin çalışmalarındaki önermelerle ilgili benzerlikler olduğu görülmüştür. Buna karşın, Belhi'nin OKB'de "yalnız kalınmaması" tespiti, BDT'nin temel prensipleri ile kısmen farklılık arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilişsel Davranışçı Terapi, Ebu Zeyd Ahmed el-Belhi, Fobi, Feza', OKB, Vesvese.

A Comparative Study on Phobia and Obsessive-Compulsive Disorder in Belhi and Cognitive-Behavioral Therapy

Abstract: This study includes the comparison of the approach of cognitive-behavioral therapy, which is accepted as the most effective method in the treatment of phobic and obsessive-compulsive disorder today, and the views of Abu Zayd Ahmed Al-Balkhi's in this manner, a Muslim thinker. The study presenting a conceptual study feature; the treatment methods suggested by Balkhi were linked with the treatment methods of cognitive-behavioral therapy (CBT), which has been included in the psychology literature since the 1980s and is still mainstream, and the literature review method has been used. In the article, firstly comparative definitions of phobic disorder and obsessive-compulsive disorder (OCD), followed by their etiology and lastly, their treatments are included, for this purpose Balkhi's work named "Sustenance of the Body and Soul" (Masalih Al Abdan waal-Anfus) and constituent works of CBT are taken. As a result, it has been observed that there are similarities with the propositions in Belhi's studies in the methods of reconstruction of cognitive distortions suggested by CBT for two diseases, exposure for phobia and occupational therapy for OCD and alternative thinking development methods. For all that, Belhi's establishing of "not being alone" in OCD differs partially from the basic principles of CBT.

Keywords: Cognitive-Behavioral Therapy, Abu Zayd Ahmed al-Balkhi, Phobia, Al-Fazaa, OCD, Waswasa.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri.
seymakilic@ogr.iu.edu.tr,  ORCID: 0000 0001 5400 2325

Giriş

İslam düşüncesinin psikolojiye dair olan kaynakları ile modern psikolojinin kaynaklarının karşılaştırılması her zaman ilgi çekici olmuştur. Özellikle son yıllarda din psikolojisi alanı dairesinde bu tür çalışmalarla sıkça karşılaşılmalıdır. Yunan geleneği ile James, Wundt, Freud gibi isimlere kadarki dönemde oluşan İslam düşünce tarihinin psikoloji birikimini görmezden gelen modern psikoloji², bu tür çalışmalarla farklı bir boyut kazanmaya başlamıştır. İslam düşünce geleneğindeki değerli çalışmaların gün yüzüne çıkarılması açısından önem arz eden bu çalışmalarda kimi zaman modern psikolojinin önerdiği metotlara benzer çözümlerle karşılaşılırken, kimi zaman da eserlerde farklı çözüm önerileriyle karşılaşılmalıdır. Bu farklı çözümlerin etkinliği hakkında ise ileri düzeyde çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Pek çok duygudan oluşan insanın en doğal duygularından biri korkudur. Bununla birlikte her mevzuda “denge” kavramı itidale işaret ettiği gibi psikolojide de ruh ve beden dengesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda tabii bir duygu olan korkunun elbette aşırı hali de ruh sağlığı açısından sorun teşkil etmektedir. Modern psikolojide normal şartlar altında korkulmayacak durum veya nesnelerle karşılaşılınca ortaya çıkan ve kişinin yaşam kalitesini olumsuz etkileyen gerçek ve rasyonel olmayan aşırı korku “fobi” olarak tanımlanmaktadır.³ Tehlikeli sayıldığı için aşırı korkuyla beraber kaygı yaratan, bu nedenle de bastırılan istekler ve beraberinde tekrarlanan çeşitli aşırı davranışlar meydana getiren ruh hastalığı ise “obsesif kompulsif bozukluk” olarak tanımlanmaktadır.⁴ İslam düşünce geleneğinde modern psikolojinin tanımladığı fobi kavramının eş anlamlısı olarak “فزع” kavramı kullanılırken, obsesyonların eş anlamlısı olarak da “وسوسة” kavramı kullanılmıştır.⁵

Belhi’ye dair ilk psikolojik çalışma Malik Badri tarafından 1998 yılında “Abu-Zayd al-Balkhi: A genius whose psychiatric contributions needed more than ten centuries to be appreciated” (Ebu Zeyd el-Belhi: Psikiyatrik katkılarının takdir edilmesi için on yüzyıldan fazlasına ihtiyaç duyan bir dahi) adlı makale ile ortaya çıkmıştır. Kitabın tanıtımı mahiyetinde olan makalede kısaca başlıklara ve içindekilere değinilmiş, Belhi’nin bilişsel davranışçı terapi alanına katkılarda bulunduğu vurgulanmıştır.⁶ Ancak hastalıkların tedavisine dair detaylı tahliller yapılmamıştır. Daha sonra Badri 2013 yılında “Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of The Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician” (Ruhun Gıdası: Ebu Zeyd el-Belhi’nin Dokuzuncu Yüzyıl Hekiminin Bilişsel Davranışçı Terapisi) ismiyle, Arapça olan kitabın el yazmasından İngilizceye çevirisini yapmış ve açıklamalar eklemiştir.⁷ Bu süreçte Belhi’ye dair yapılan çalışmalar artmıştır. Fakat bu makale

² Hayati Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIX/3 [Din Psikolojisi Özel Sayısı] (2006), 409-421; Hayati Hökelekli, “Türkiye’de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15 Nisan 2016), 332.

³ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 889.

⁴ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 1456.

⁵ Abdul Latif Abdul Razak, “Obsessive-Compulsive Disorder: Its What And How From An Islamic Perspective”, *Global Journal Al Thaqafah* 4/ (30 Haziran 2014), 7.

⁶ Malik Badri, *Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of The Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician* (Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2013), 12; Malik Badri, “Abu-Zayd al-Balkhi: A genius whose psychiatric contributions needed more than ten centuries to be appreciated”, *Malaysian Journal of Psychiatry* 6/2 (1998), 1-7.

⁷ Badri, *Abu Zayd al-Balkhi’s Sustenance of The Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician*.

açısından en çok dikkat çeken çalışmalar, Rania Awaad ve Sara Ali tarafından kaleme alınan fobi ve OKB'ye dair çalışmalardır. İki makalede de Belhi'nin tespitleri ve DSM-V kriterleri karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Ancak makalelerde tedaviye detaylı olarak yer verilmemiştir.⁸ Türkçe literatür incelendiğinde ise en kapsamlı çalışmanın 2016 yılında Orhan Gürsu tarafından yapıldığı görülmektedir. Belhi'nin ruh sağlığı ile ilgili görüşlerinin modern psikoloji doğrultusunda değerlendirildiği bu makalede, kitapta belirtilen hastalıklar ele alınmış, diğer İslam düşünürlerinin de konuya dair görüşleri zikredilmiştir.⁹ Gürsu makalede sadece BDT'ye değil, pek çok psikolojik yaklaşımın metotlarına yer vermiştir. 2019 yılında Yasemin Cengiz Çamlı'nın hazırladığı yüksek lisans tezinin konusu olan Belhi, depresyon ve bilişsel terapi merkezli ele alınmıştır.¹⁰ Son olarak 2020 yılında Ömer Faruk Söylev, OKB'yi din perspektifinden ele alarak Belhi'nin görüşlerini ve modern psikoloji uygulamalarını karşılaştırmıştır.¹¹ Söylev, özellikle dinî obsesyonlar üzerine odaklanmıştır. "Korku" duygusu temelli hastalıklar olan fobi ve OKB'nin ele alınacağı bu çalışmada ise Belhi'nin önerdiği tedavi metotları ve bu önerilere en uyumlu terapi yaklaşımı olduğu düşünülen BDT'nin kullandığı metotlar karşılaştırılacaktır.

Makale altı kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebu Zeyd el-Belhi'nin hayatı ve çalışmamızda esas aldığımız "Mesalihi'l Ebdân ve'l Enfüs" adlı eseri hakkında kısaca bilgiye yer verilecektir. İkinci bölümde bilişsel davranışçı terapinin tarihsel sürecinden bahsedilecektir. Fobinin ve OKB'nin tanımlarının ve etiyolojilerinin ele alınacağı üçüncü bölümde Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5) ve Belhi'nin izahatları çerçevesinde tanı kriterlerine yer verilecek, bilişsel psikoloji ile davranışçı psikolojinin bahsi geçen hastalıkların etiyolojileri hakkındaki argümanları izah edilecektir. Akabinde dördüncü ve beşinci bölümlerde Belhi'nin mevzubahis olan eseri, bilişsel davranışçı terapinin fobi ve OKB'nin psikoterapilerinde takip ettiği metotlar üzerinden tahlil edilecektir. Son kısımda ise çalışmanın sonucuna dair bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (h. 322/m. 934) ve Mesalihi'l Ebdân ve'l Enfüs

Hicri 236 yılında Horasan'ın Belh şehri yakınlarındaki Şamistiyan köyünde dünyaya gelen Belhi'yi filozof, ahlakçı, tabip ve coğrafyacı sıfatlarına vardırان ilim hayatı babasının kendisine verdiği özel eğitimlerle başlamıştır.¹² İslam filozofu Kindi'den ders alan Belhi; Ebu'l-Hasan el-Âmiri, İbn Ferîun, Ebu Muhammed Hüseyin b. Muhammed el-Vezîr gibi alimlere de hocalık yapmıştır.¹³ Gerek patlak gözü (câhizü'l-ayn) gerekse felsefi ve edebi dili eserlerinde rahatlıkla birleştirmiş olması nedeniyle kendisine "Horasan'ın Câhızı" lakabı takılmıştır.¹⁴ Başta felsefe, tıp, ahlak,

⁸ Rania Awaad - Sara Ali, "A Modern Conceptualization of Phobia in Al-Balkhi's 9th Century Treatise: Sustenance of the Body and Soul", *Journal of Anxiety Disorders* 37 (2016), 90-95; Rania Awaad - Sara Ali, "Obsessional Disorders in Al-Balkhi's 9th century treatise: Sustenance of the Body and Soul", *Journal of Affective Disorders*, (2015), 185-189.

⁹ Orhan Gürsu, "İslam Düşünürlüğü Belhi'nin Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi (2016), 271-309.

¹⁰ Yasemin Cengiz Çamlı, *Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedaviyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹ Ömer Faruk Söylev, "Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin Katkıları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2020), 891-909.

¹² İlhan Kutluer, "Ebu Zeyd el-Belhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/412.

¹³ Kutluer, "Ebu Zeyd el-Belhi", 5/412-414.

¹⁴ Kamuran Gökdağ, "Ebû Zeyd Belhî", *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 20 Aralık 2020).

matematik, edebiyat, coğrafya gibi muhtelif disiplinlerde toplamda altmışa yakın eser kaleme almış olmasına rağmen günümüze yalnızca “Mesalihu'l Ebdan ve'l-Enfüs” ile “Suverü'l-Ekâlîm” adlı eserleri ulaşmıştır.¹⁵ Din ile felsefenin uzlaştırılmasına büyük katkısı olan Belhi, doğduğu yerde, hicri 322 yılında vefat etmiştir.¹⁶

Bilhassa psikoloji ilmi açısından ehemmiyet arz eden ve bizim de bu çalışmamızda ele alacağımız “Mesalihu'l Ebdân ve'l Enfüs” adlı eseri, tıp ile ahlak konularını ele alan beden sağlığı ve ruh sağlığı adında iki ana bölümden oluşması itibariyle de “el-Makâleteyn” olarak isimlendirilmiştir.¹⁷ Yaşadığı dönemde ruh ve beden sağlığına dair bilgilerin çeşitli kitaplarda dağınık halde olmasından yakınan Belhi, eserin iki alanı bir araya getirmesi itibariyle önemine dikkat çekmektedir.¹⁸ Eserde beden ve ruh etkileşimi sonucunda vuku bulan sağlık ve hastalık durumlarını ele almıştır. Belhi, eserinde “bedenî sağlık” ve “nefsânî/ruhanî sağlık” şeklinde kavramlar kullanmaktadır. Bedenî sağlıktan kastı insanın fizyolojik halleri iken, ruhânî sağlıktan kastı tıp, ahlak ve psikoloji alanlarının birleşmesi sonucu oluşan geniş bir alandır.¹⁹ Dolayısıyla eser; klinik ve bilişsel psikoloji, nöroloji, psikoterapi ile İslam psikolojisi ve ahlak ilmini bir araya getirmesi açısından erken dönemlerde kaleme alınmış multidisipliner bir eserdir. Kitap, birinci olarak beden sağlığını ikinci olarak ruh sağlığını ele alan iki ana bölümden ve bunların alt başlıklarından oluşmaktadır. Bu çalışmada ise ruh sağlığı bölümünün altıncı başlığı olan “korku ve aşırı korkunun (fobinin) teskin edilmesi” ve sekizinci başlığı olan “iç konuşmalar ve vesveseden kurtulmak için çareler” kısımları bilişsel davranışçı terapi merkezli olarak ele alınacaktır.

2. Bilişsel Davranışçı Terapinin Tarihsel Süreci

1900'lü yılların başında psikoterapide psikanalitik kuram hakimdi. Ancak 1950'den itibaren klinik psikologlar Freud'un ispatlanmamış teorileri yerine, güçlü deneysel temellere dayanan yöntemleri olan öğrenme ilkelerini uygulamaya başladılar. Hem davranışçı hem de bilişsel terapi, psikanalizden duyulan memnuniyetsizliğin neticesinde ve öğrenme ilkelerinin psikanalizden daha etkili yöntemler sağlayacağına dair inanış sayesinde gelişmiştir. 1960'tan itibaren psikoloji alanında hâkim paradigma haline gelen davranışçılık, Pavlov'un klasik koşullanma kuramı ile Skinner'ın edimsel koşullanma ve pekiştirme kuramları ile yaygınlaşmıştır. Davranışçılık; Kartezyen düalizme karşı çıkmış, zihin-beden birlikteliğini savunmuş ve gözlenebilir davranışa odaklanmıştır. İnsanı davranıştan ve fizyolojik tepkilerden ibaret gören bu kuramın hedefi, psikolojiye diğer bilimlerde olduğu gibi bir bilimsellik ve sabitlik kazandırmaktır.²⁰ Bu gaye ile davranışçılar, psikanalizin gözlemlenemeyen “bilinç, bilinçaltı” gibi meta psikolojik terimler kullanarak açıklamalar yapmasına çok sert bir şekilde tepki göstermiş; böylece psikolojinin zihin boyutunu tamamen ihmal etmişlerdir. Dolayısıyla davranışçı psikoloji; nesnel bir bilim olabilmek gayesiyle, merkezinde ruh olan eski felsefeden kalan “ruh, imge, bilinç” gibi terimleri reddetmek suretiyle ruhsal hayatı sadece şartlı

¹⁵ Cum'a Seyyid Yusuf, “Ebu Zeyd el-Belhî”, *İlmü'n-Nefs fi't-Turasi'l İslamî* (Kahire: Daru's-Selam Yayınları, 2008), 1/290.

¹⁶ Kutluer, “Ebu Zeyd el-Belhî”, 5/412.

¹⁷ Cengiz Çamlı, *Ebü Zeyd El-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedavisiyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi*, 7.

¹⁸ Ebu Zeyd El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfüs*, çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 425.

¹⁹ Ruhani tıp kavramının izahı için Bknz: Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası: Din Psikolojisi I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 62.

²⁰ M. Hakan Türkçapar, *Bilişsel Terapi* (Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2014), 13.

reflekslerle açıklamaya çalışmış, psikolojik olayları tamamen birer alışkanlıktan ibaret olarak görmüş ve organizma-çevre ilişkisinin hayvanlarda da aynı olduğunu iddia eden indirgemeci bir yaklaşım sergilemiştir.²¹ Bu sebeptendir ki o dönemde psikoloji için “zihnini kaybetti” denilmiştir.²²

1970’ten itibaren tahtı sallanmaya başlayan davranışçılığın yerine bilişsel kuram yerleştirilmeye başlanmış, psikolojinin insana dair yaklaşımı mekanik olandan çok insani olmaya yöneltirilmiştir.²³ Pekiştirme olmaksızın öğrenmeyi mümkün görmeyen davranışçı kuram, son dönemlerde yapılan deneylerde pekiştirme olmadan öğrenmenin gerçekleşmesinin ispat edilmesini açıklayamıyordu. Özellikle yapılan deneysel çalışmalarda davranışçı paradigmaya uymayan bazı bulguların ortaya çıkması da Aaron Beck ve Albert Ellis’in çalışmalarını zihin üzerine yönlendirmelerine neden olmuştur. Bununla birlikte bilince olan ilgi ve merak henüz psikolojinin bir bilim dalı olarak teşekkülünden çok daha evvel başlamıştır. Nitekim Platon, Aristo ve diğer filozoflar hafıza, öğrenme, algı gibi günümüzde hala aktüalitesini koruyan konuları ele almışlardır.²⁴ Modern dönemde oluşan bilişsel psikoloji, bir yandan insanın dış dünyayı idrak etme ve zihinde tasarlama aşamalarını, bir yandan da tasarımlarına göre fiillerini oluşturma aşamalarını araştırmaktadır. Dolayısıyla bu alanda algılama, öğrenme, hatırlama, düşünme, hayal etme gibi zihinsel süreçler incelenmektedir. İnsan zihnini bilgi depolayan ve bunları işleyen bir bilgisayar gibi gören bu yaklaşımın amacı, düşünceyi ve akıl yürütme çalışmalarını izah etmeye çalışmaktır.²⁵

Bilişsel yaklaşım ile davranışçı yaklaşım arasındaki en belirgin fark; davranışçı terapinin belli davranışların tanımlanmasına ve değiştirilmesine odaklanırken, bilişsel terapinin muhtelif uyumsuz düşünme örüntülerini tanımlayıp değiştirmeye odaklanmasıdır. 1980’den itibaren ise ne bilişsel terapinin ne de davranışçı terapinin kendi başına yeterli olmaması sonucunda ikisinin birleştirilmesi ile özellikle psikoterapiye yeni bir soluk gelmiş oldu. Böylece günümüzde bilişsel-davranış terapisi olarak bilinen terapi meydana geldi. Bilişsel davranış terapisi; davranışçı yaklaşımın yeni becerilerin öğrenilmesi ve tatbiki sayesinde uyumsuz davranışların değiştirilmesi metodunu, bilişsel yaklaşımın olumsuz veya bozuk düşünce örüntülerinin reel örüntülerle değiştirilmesi metoduyla birleştirmektedir.²⁶ Psikoterapi alanında en başarılı entegrasyon örneklerinden biri olan bu bütünleşme, günümüzde fobi ve OKB tedavisinde en çok kullanılan psikoterapi metodudur.

3. Tanımlar ve Etiyolojiler

Fobi kelimesi günlük dilde bir şeye duyulan hoşnutsuzluğu ifade etmek için kullanılmakla birlikte psikoloji literatüründe ruhsal bir hastalığı ifade etmek için kullanılmaktadır. Hem isim olarak hem de mana olarak düşmanlarını korkutan eski Yunan tanrısı Phobos’tan gelen fobi,²⁷ normal şartlar altında korkulmayacak durum veya nesnelerle karşılaşılınca ortaya çıkan ve kişinin yaşam

²¹ Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2016), 13.

²² Duane P. Schultz - Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020), 694.

²³ Schultz - Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 694.

²⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010), 44, 46, 55, 56, 62, 78; Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 10.

²⁵ Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 16-17.

²⁶ Rod Plotnik, *Psikoloji’ye Giriş*, çev. Tamer Geniş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 568.

²⁷ Gerald C. Davison - John M. Neale, *Anormal Psikolojisi*, çev. İhsan Dağ (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2011), 347.

kalitesini olumsuz etkileyen gerçek ve rasyonel olmayan aşırı korkudur.²⁸ Burada önemli olan nokta, kişinin korkusunun aşırı olduğunun farkında olmasına rağmen korkulan nesne veya durumdan kaçınma refleksi sergilemesidir.

Fobi, hayat boyunca görülme sıklığı oldukça yüksek olan bir ruh hastalığı olmasıyla birlikte fobi çeşitlerinin yaygınlaşması, aşırı ve uygunsuz anksiyeteye neden olan nesne ve durumların sınırı olmadığını göstermektedir. Nitekim teknolojinin gelişmesiyle asansöre binme ve uçağa binme gibi çeşitli fobiler görülmeye başlanmıştır.²⁹ Psikoloji literatüründe ise fobi belli bir sınıflandırılmaya tabii tutulmuştur. Örneğin DSM-5'te fobiler kaygı bozukluğu başlığı altında ele alınmaktadır. Kaygı bozukluğu ise özgül fobi, sosyal kaygı bozukluğu (DSM IV-TR'deki adıyla sosyal fobi), panik bozukluk, agorafobi ve yaygın kaygı bozukluğu olarak beş kısma ayrılmıştır. Korkunun fobi sayılması için duyulan korkunun toplumsal hayatta işlevsellikte düşüşe neden olacak kadar aşırı olması ve altı ay veya daha uzun sürmesi gerekmektedir.³⁰ Öte yandan korku uyandıran durum veya nesne neredeyse her zaman korku veya kaygı doğurmalıdır.³¹ Hissedilen korku miktarı, korkulan nesneye veya duruma yakınlığa göre değişebilir. Fobi, nesne veya durum mevcutken ortaya çıktığı gibi, bunların beklentisi halinde de ortaya çıkabilir. Bu durumda kişi çoğunlukla kalp çarpıntısı, baş dönmesi, sersemlik, bayılma hissi gibi haller yaşamaktadır.³² Ancak fobi seviyesi arttıkça panik atakta görülen üşüme, terleme, titreme ve delirme korkusu semptomları da görülebilir.³³ Bu yazıda fobi kelimesi ile aslında "aşırı korku" durumlarının tamamı kastedilmekte olup, daha çok özgül fobiler, sosyal kaygı bozukluğu ve agorafobi üzerinde odaklanılmaktadır. DSM-5'te özgül fobiler aşırı korkunun belirli bir nesne veya durumun varlığı ile sınırlandırılmıştır.

İslam düşünce tarihinde korku kavramı "وجل, وجس, فزع, شفق, روع, رهب, رعب, خشى, خوف, هيب" gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de ise 124 ayette korku (havf) ve türevleri zikredilmiştir.³⁴ Bu kavramlar bazı ayetlerde ahiret azabından duyulan kaygıyı ifade etmektedir.³⁵ Kimi zaman ayetlerde kaygıyı ifade etmesi için havf kavramı kullanılırken, kimi zaman da feza' kavramı kullanılmıştır. Kıyamet bahsinde korku ve kaygının şiddetini ifade etmesi açısından bilhassa feza' kavramı kullanılmıştır.³⁶ Her ayet-i kerimede korkuyu ifade eden müradif kavramların farklı şekillerde zikredilmesi elbette Rabbani hikmet dairesine dahil olup, ayrıca detaylı semantik incelemeler gerektirmektedir. Ancak mevzubahis olan kavramlar arasında korkunun en şiddetli halini ifade eden feza' kavramı olmakla birlikte³⁷ psikoloji ilminde fobik bozukluk olarak ifade edilen

²⁸ Orhan Öztürk - Aylin Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 350; James Butcher vd., *Anormal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2011), 335 ve 337; Aaron T. Beck, *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*, çev. Veyssel Öztürk - Aysun Türkcan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 157.

²⁹ Beck, *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*, 156.

³⁰ Ann M. Kring vd., *Anormal Psikolojisi*, çev. Muzaffer Şahin (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 174.

³¹ Amerikan Psikiyatri Birliği, *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5)*, çev. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2013), 115-117.

³² Ezgi Tuna - Öznur Öncül Demir (ed.), *DSM-5'e Göre Anormal Psikoloji* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 154-167.

³³ Amerikan Psikiyatri Birliği, *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5)*, 115-117.

³⁴ Sibel Kaya, *Havf ve Reza' Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili* (Ankara, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 30.

³⁵ Bknz: Hûd 11/103 ve En'am 6/48.

³⁶ Ali Galip Gezin, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da 'Korku' İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/1 (2003), 50-51; ayrıca bknz: Sebe 34/23 ve 51; Neml 27/87; Enbiyâ 21/103.

³⁷ Muhammed Hasan Cebel, *El-Mu'cemu'l İstikâf El-Muessil Li Elfazi'l Kur'ani'l Kerim* (Kahire: Mektebetu'l Âdab, 2010), 1669.

hastalığın karşılığı olarak ele alınabilir. Nitekim Belhi de korkuya dair pek çok kavram kullanmasına rağmen, temelde aşırı korku içeren fobik bozukluğu ifade etmek için feza' kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla Belhi'nin bu tercihinde Kur'an kökenli bir ayrıştırmanın esas alındığı söylenebilir. Belhi'ye göre fobi korkulu bir durumu veya nesneyi görmekten, duymaktan veya düşünmekten kaynaklanmakla birlikte teşhis kriterlerini karşılaması için korkunun aşırı olması gerekmektedir.³⁸ Zira ona göre kişinin kendisinden korktuğu şey aslından gerçekte bu kadar korkulacak bir şey değildir.³⁹ Belhi, fobi esnasında yaşanan halleri şöyle sıralamaktadır; ellerde ve ayaklarda titreme ve işlev kaybı, vücut ısısında değişimi, kişinin karar veremediği ve korkulu durumdan kaçamadığı ölçüde şaşkınlık ve kafa karışıklığı ve soluk cilt (kanın vücudun dış kısımlarından iç kısımlarına kaçması nedeniyle).⁴⁰ Dolayısıyla Belhi'nin fobiyi aşırı korku olarak ifade etmesi ve fobinin belirtileri içerisinde terleme, üşüme, titreme, sersemlik gibi hususları zikretmesi açısından DSM-5 kriterleri ile birebir örtüştüğü görülmektedir.⁴¹ Öte yandan Belhi normal korku uyandıran durumlar ve nesneler ile fobik bir etki uyandıran nesneler ve durumlar arasında farklılıklar olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin, para kaybetme veya yetkin bir işi kaybetme korkusu, normal korku tepkilerini ortaya çıkarır. Ancak yakın gelecekte meydana gelebilecek acı, ıstırap ve üzücü olayların beklentisi fobik tepkileri çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle Belhi'nin bu tespiti, DSM-5'te belirtilen fobinin sadece mevcudiyeti durumunda değil, beklentisi durumunda da gerçekleşebileceği açıklaması ile de benzerlik arz etmektedir.

Günümüzde yapılan çalışmalarda fobilerin kadınlarda görülme sıklığının erkeklere oranla iki kat daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴² Son zamanlarda hastalığın belirtilerinin erken yaşlarda ortaya çıktığına dair çalışmalar da artmıştır.⁴³ Belhi ise fobinin epidemiyolojisi hakkındaki tasnifinde hassas kişilik yapısı kriterini esas almıştır. Buna göre hassas olanların korkuya kapılma yoğunlukları daha yüksektir.⁴⁴ Bununla birlikte fobik uyaranla karşılaşıldığında verilen tepkiler de farklılık arz etmektedir. Bu durumu mizaç yapısının farklılığına bağlamış, mizaçları zayıf olanların fobilere daha yatkın olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵

20. yüzyılın başlarından itibaren fobiler pek çok nedenle irtibatlandırılmaya başlanmıştır.⁴⁶ Fobinin etiyojisini açıklayan biyolojik ve kültürel yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte bu makalede daha ziyade psikolojik yaklaşımları ve bilhassa bilişsel davranışçı terapinin temelinde olması itibarıyla sadece davranışçı yaklaşım ve bilişsel yaklaşımın teorilerine yer verilecektir.

Davranışçı görüşe göre fobiler, bir tehdit durumu sonrasında gelişen ve kaçınma davranışları ile süren öğrenilmiş durumlardır. Bu esnada hissedilen aşırı korku hali ise tehlike hissi uyandıran

³⁸ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 450.

³⁹ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 470.

⁴⁰ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 448-449.

⁴¹ Amerikan Psikiyatri Birliği, *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5)*, 115-117; Awaad - Ali, "A Modern Conceptualization of Phobia in Al-Balkhi's 9th Century Treatise: Sustenance of the Body and Soul", 92.

⁴² Turan Ertan, "Psikiyatrik Bozuklukların Epidemiyolojisi" (Türkiye'de Sık Karşılaşılan Psikiyatrik Hastalıklar Sempozyumu, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri, 2008), 29.

⁴³ Dursun Karaman vd., "Çocukluk Çağı Başlangıçlı Obsesif Kompulsif Bozukluk", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/2 (01 Haziran 2011), 280.

⁴⁴ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 474.

⁴⁵ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 474.

⁴⁶ Ayşegül Topçu Aydın, *Sosyal Fobi Olgularında Aile İçi Yaşantıların İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 7.

unsura karşı biyolojik temelli bir tepkidir.⁴⁷ Her ne kadar davranışçı model fobilerin direkt travma veya sözel talimatlar yoluyla koşullanabileceğini iddia etse de fobik hastalar üzerinde yapılan çalışmalarda katılımcıların çoğu böyle bir deneyimlerinin olmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁸

Bilişsel yaklaşıma göre fobilerde özellikle sosyal kaygı bozukluğunda kişi gerçekçi olmayan olumsuz düşüncelere sahiptir. Öte yandan kişi fobi anında daha çok kendi içsel duyularına odaklanır ve başkalarının kendisini nasıl algıladıklarını düşünür.⁴⁹ Gösterdiği performansın çevredekilerin performansından çok daha alt bir seviyede olduğuna inanmaktadır. Dışarıdan gelen olumsuz ipuçları da fiziksel, bilişsel ve davranışsal kaygıyı beraberinde getirmektedir.⁵⁰ Fobik bozukluğun kaynağı olarak görülen bilişsel çarpıtmaların genellikle ilk çocukluk döneminde ortaya çıktığı, bazı çalışmalarda ise ilk ergenlik yıllarında bu çarpıtmaların var olduğu belirtilmektedir.⁵¹ Ayrıca Beck'e göre fobisi olan insanlarda diğer insanlar tarafından negatif yargılanma veya reddedilme beklentisi öne çıkmakta ve bu da tehdit kaynağı olabilecek insanların arasındayken bir zarar görebilme hissi doğurmaktadır.⁵²

Belhi, fobinin etiyolojisi olarak hassas kişilik yapısına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Belhi'ye göre kişi ölü veya yaralı gördüğünde, deprem gibi olaylarda sesler duyduğunda, bir şey yere sert düşüp yüksek ses çıkardığında da aşırı korku (modern psikolojideki karşılığı ile fobik bozukluk) geliştirebilir.⁵³ Dolayısıyla burada fobinin hem genetik faktörlerden hem de sonradan gelişen ani olaylardan kaynaklanabileceği vurgulanmıştır.

Bu çalışmada incelenen bir diğer kavram olan obsesif kompulsif bozukluk temelde iki kavramdan meydana gelmektedir. Latince'de "tedirgin etmek, sıkıştırmak, bunaltmak" anlamlarına gelen "obsidere" kelimesinden gelen⁵⁴ obsesyon; "irade dışı gelen, bireyi tedirgin eden, benliğe yabancı, bilinçli çaba ile kovulamayan, inatçı biçimde yineleyen düşünce, imge ya da dürtülerdir."⁵⁵ Bunlar kişinin fikirlerine, düşünce tarzına, etik anlayışına ve inançlarına ters düşer ve kabul edilemez. Birey bu düşünceleri veya imgeleri görmezden gelmeye veya baskılamaya çalışır yahut bunları başka bir eylem veya düşünce ile nötralize etme girişimlerinde bulunur.⁵⁶ Ancak kişi bunların kendi zihninin ürünü olduğunun farkındadır. Zorlantı yani kompulsiyonlar ise kişinin obsesif düşüncelerin yol açtığı kaygıyı azaltmak veya bazı korkulan durumların yaşanmasını engellemek için yapmak zorunda hissettiği tekrarlayıcı, abartılı davranış veya zihinsel eylemlerdir. Kompulsiyonları olan insanların %78'i bu ritüelleri yapmaktan kendilerini alıkoyamazlar bile bunları absürd olarak gördükleri, çalışmalarda ortaya konmuştur.⁵⁷

⁴⁷ Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 353.

⁴⁸ Kring vd., *Anormal Psikolojisi*, 187.

⁴⁹ Kring vd., *Anormal Psikolojisi*, 189.

⁵⁰ Gözde Özdemirli Demir, "Sosyal Fobinin Etiyolojisinin İncelenmesi Amacıyla Gerçekleştirilen Araştırmalara Genel Bir Bakış", *Akademik İncelemeler Dergisi* 4/1 (ts.), 115.

⁵¹ Çidem Vataşer Bulut vd., "İlk Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerin Bilişsel Çarpıtmaları ve Sosyal Fobi Belirti Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/2 (28 Aralık 2020), 1011.

⁵² Aktaran: Butcher vd., *Anormal Psikoloji*, 151.

⁵³ El-Belhi, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfus*, 472.

⁵⁴ Berat Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences* 2/1 (2018), 21.

⁵⁵ Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 364.

⁵⁶ Amerikan Psikiyatri Birliği, *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5)*, 129.

⁵⁷ Kring vd., *Anormal Psikolojisi*, 203.

DSM-III tanı ölçütlerinde kompulsiyon sadece bir davranış olarak tanımlanırken, DSM-IV tanı ölçütlerinde obsesyonları nötralize etmek için kullanılan düşünceler de olabileceği belirtilmiştir.⁵⁸ DSM-IV'te kaygı bozukluğu içinde sınıflandırılan OKB, DSM-5'te ayrı bir tanı başlığı altında ele alınmıştır. Çünkü klinik belirtilerin ve altta yatan patofizyolojik düzeneklerin kaygı bozukluklarından farklı olduğu, araştırmalar neticesinde ortaya konmuştur.⁵⁹ DSM-5'te obsesyonların, kompulsiyonların veya her ikisinin varlığı OKB kapsamına alınmıştır. Takıntıların bozukluk sayılması için obsesyonlar ve kompulsiyonlar, kişinin zamanını çok almalı ve günlük hayatındaki işlevselliğe zarar vermelidir.⁶⁰

Obsesyon temaları arasında kontaminasyon obsesyonu ve temizlik kompulsiyonu, kuşku obsesyonu ve kontrol kompulsiyonu, simetri obsesyonu ve düzenleme kompulsiyonu, sayma obsesyonu, cinsel içerikli obsesyonlar, saldırganlık obsesyonları, saklama ve biriktirme obsesif kompulsif bozukluğu ve dinî obsesyonlar yer almaktadır.⁶¹ OKB türlerinin görülme sıklığı ülkeden ülkeye farklılık arz etse de çalışmalara göre en sık görülen, kontaminasyon obsesyonları ve bununla gelen temizleme obsesyonları ile kontamine olunan nesneden kompulsif kaçınmadır. İkinci sıklıkta görülen durum kuşku obsesyonları ve akabinde gelen kontrol kompulsiyonlarıdır. Üçüncü sıklıkta görülen durum ise sadece obsesyonların olduğu durumdur. Bu obsesyonlar genellikle cinsel ve saldırgan davranışların tekrarlayıcı düşünceleridir.⁶² Bozukluğun en sık başladığı yaş 20, en sık görüldüğü dönem ise ilk yetişkinlik denilen 18-35 yaş aralığıdır.⁶³

Modern psikolojinin kabullerine göre OKB'ye dair ilk vaka örneğinin Robert Burton tarafından 1621'de kaleme alınan "The Anatomy of Melancholy" adlı eserde geçmesiyle bu hastalığın tarihi başlamaktadır.⁶⁴ Daha önce depresyon ve psikoz kavramları içerisinde incelenen obsesyon ve kompulsiyonlar 1838 yılında Esquirol tarafından başlı başına bir hastalık olarak değerlendirilmiş, terim olarak tanımlanması ise 1860 yılında Morel tarafından gerçekleştirilmiştir.⁶⁵ 20. Yüzyılda Pierre Janet, obsesyonları ve kompulsiyonları bir başlık altında ele alarak bunlara "psikastenî" adını vermiş; bunların irade zayıflaması sonucu ortaya çıktığını söyleyen Janet, nevroz sayılması için öznel bir zorlanmışlık, benliğe yabancıklık ve direncin bu durumlara eşlik etmesi ölçütlerini getirmiştir.⁶⁶

İslam düşünce literatüründe obsesyonlarla ilgili "hâcis", "hems", "havâtır" ve "hadîsü'n-nefs" gibi kavramlar bulunmakla birlikte OKB'nin en yakın karşılığı olarak "vesvese" kavramı daha sık kullanılmıştır. Sözlükte fısıltı, evham, şüphe gibi manalara gelen vesvesenin, dindeki ıstılâhî manası şeytanın veya nefsin insana kötü ve zararlı telkinde bulunması şeklindedir.⁶⁷ Kur'an-ı Kerim'de vesvese kavramı üç ayette şeytanın⁶⁸, bir ayette de nefsin insana saptırıcı etkisini⁶⁹ anlatmak için

⁵⁸ Mesut Yavuz - Reha Bayar, "Obsesif Kompulsif Bozukluk", *İÜ Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri* 62 (2008), 185.

⁵⁹ Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 368.

⁶⁰ Amerikan Psikiyatri Birliği, *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5)*, 129-130.

⁶¹ Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 266.

⁶² Yavuz - Bayar, "Obsesif Kompulsif Bozukluk", 189.

⁶³ Horozcu, *Din Psikolojisi*, 268.

⁶⁴ Awaad - Ali, "Obsessional Disorders in Balkhi's 9th century treatise: Sustenance of the Body and Soul", 185.

⁶⁵ Aktaran: Yavuz - Bayar, "Obsesif Kompulsif Bozukluk", 185.

⁶⁶ Aktaran: Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", 22.

⁶⁷ Söylev, "Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar", 902.

⁶⁸ El-A'raf 7/20; Tâha 20/120; Nâs 114/5.

⁶⁹ Kâf 50/16.

kullanılmıştır. Hadislerde ise vesvese, şeytan tarafından insanın zihnine atılan ve imanına zarar vermeyi hedefleyen düşünceler manasındadır.⁷⁰ Belhi vesveseyi insana en çok etki eden ve eziyet veren hem nefsânî/ruhânî hem de bedenî (kompulsiyonlar) bir rahatsızlık olarak tanımlamaktadır. Hüzün, öfke, korku gibi nefsânî rahatsızlıklardan insanın uzun süreli uzak kalması mümkün değildir. Ancak vesvese ve kendi kendine konuşma şeklindeki rahatsızlık özel bir hastalık olup ömür boyunca insanların belki çoğuna isabet etmemektedir. Aslında insanlar tamamen bu duygudan hâli değildir; ancak bu duygu, sadece bazı insanlarda hastalığa sebebiyet verecek ölçüde ortaya çıkmaktadır. Belhi'ye göre korkulan düşünceler, vesvesesi olan kişinin aklına istemsiz bir şekilde kendiliğinden gelir ve kişi, bu korkulan şeyin yakın zamanda başına geleceğini düşünür. Kişi zihne istemsizce gelen bu tekrarlayıcı düşüncelerden dolayı acı çeker, bu düşüncelere odaklandığından dolayı dikkati dağınık ve hayat ile ilgili sorumluluklarını yapmakta zorlanır.⁷¹ Bu açıklamaları ile Belhi, DSM-5 tanı kriterleri ile uyuşan bir tanımlama yapmıştır.

Obsesyon ve kompulsiyonların etiyolojisi hakkındaki teoriler ise tarih boyunca sürekli değişmiştir. 19. Yüzyılda Fransız klinisyenler, OKB'yi şüphe ve güvensizlik nedeniyle karar verememe veya bir algıya güvenememe olarak açıklarken; Alman klinisyenler, OKB'nin kaynağı olarak mantıksız düşüncelere işaret etmişlerdir.⁷² 20. yüzyılda ise Freud, OKB'deki ruhsal nedenlerin diğer ruhsal bozukluklardan farklı olduğunu gözlemleyerek OKB'yi ayrı bir bozukluk olarak ele almak suretiyle bu hastalığın ruhsal kökeni hakkındaki ilk bilimsel görüşleri dile getirmiştir.⁷³ Ancak Belhi, dokuzuncu yüzyılda vesvesenin yani obsesyonların diğer bedensel rahatsızlıklardan farklı olduğuna dikkat çekmiştir.⁷⁴

OKB'nin genetik, nörolojik (fazla hareketli anterior cingulate korteks), biyolojik (ör. serotonin ve dopamin fonksiyonlarındaki bozulmalar) ve psikolojik sebepleri olmakla birlikte tam olarak sebebi hala bilinmemektedir.⁷⁵ Genetiğin de etkili olduğu bu hastalığın, yakın akrabalar arasında daha sık görüldüğü tespit edilmiştir.⁷⁶ Günümüzde OKB oluşumuna genetik faktörlerin etkilerinin olduğuna dair kanıtlar giderek artmaktadır. İkiz çalışmaları ve OKB hastalarının birinci derece akrabalarının araştırmaları bu tezi destekleyen sonuçlara ulaşmaktadır.⁷⁷ Vesvesenin sebebi tam olarak bilinmediği için ve de bazı türlerinde kalıtsal faktörler etkili olduğu için tedavi de uzamakta ve tam olarak iyileşme gözlemlenmemektedir. Günümüz araştırmaları da bu tezi doğrulamaktadır. Nitekim 1980'lere kadar tedavi edilemez bir hastalık olarak görülen⁷⁸ OKB tanısı ile hastaneye yatan hastalar ile 1950'lerde yapılan 40 yıllık bir izleme çalışması, hastaların sadece %20'sinin tamamen iyileştiğini göstermiştir.⁷⁹ Hastaların aşağı yukarı %50'si seçici serotonin engelleyicileri gibi (Prozac,

⁷⁰ Mustafa Çağrı, "Vesvese", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/71.

⁷¹ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 502.

⁷² Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", 22.

⁷³ Aktaran: Söylev, "Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar", 897.

⁷⁴ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 502.

⁷⁵ Gürsu, "İslam Düşünürlüğü Belhi'nin Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 297.

⁷⁶ Horozcu, *Din Psikolojisi*, 269.

⁷⁷ Yavuz - Bayar, "Obsesif Kompulsif Bozukluk", 187.

⁷⁸ Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 519.

⁷⁹ Kring vd., *Anormal Psikolojisi*, 203.

Paxil ve Zoloft gibi) yeni tür antidepresan ilaçlar dahil olmak üzere antidepresan ilaçlarına yanıt vermemektedir.⁸⁰

1950'lerden itibaren davranışçı psikologlar, OKB'yi öğrenme kuramlarıyla açıklamış ve hastalığın semptomlarını azaltan bazı yöntemler kullanmışlardır. Davranışçı modele göre normalde korkutucu olmayan ve herkesin aklına gelebilecek düşünceler, koşullanma yoluyla bireyde kaygı ile irtibatlandırılmakta ve rahatsız edici özellik kazanmaktadır. Daha sonra birey bu düşünceler nedeniyle kaygı yaşamakta ve kaçınma davranışları göstermektedir. Dolayısıyla obsesyonlar öğrenilmiş edimler, kompulsiyonlar ise kaygıyı nötralize etmek için öğrenilmiş ve pekiştirilmiş davranış bütünüdür. Kompulsif davranışlar sonrasında kaygı azaldığı için bu davranışlar pekişir ve bir süre sonra obsesyonları oluşturan uyarıların varlığı durumunda kaçınma yolu olarak ortaya çıkar. Kompulsiyonların kaygıyı azaltması obsesyonların sürdürülmesine neden olmaktadır.⁸¹ İnsanların neden kendilerini bazı şeyleri tekrar tekrar kontrol etmek zorunda hissettiklerine dair bir cevap olarak, belleklerine güvenmemeleri açıklaması getirilmiştir. OKB tanılı hastalar gerçek anlamda belleklerinde eksiklik göstermese de belleklerine güvende sıkıntı yaşamaktadır.⁸²

Obsesif kompulsif bozukluğun bilişsel davranışçı modelleri, işlevsiz inançların ve normal zorlayıcı düşüncelerin yorumlanmasının obsesyon ve kompulsiyonların oluşumuna neden olduğunu söylemektedirler. Bu modellere göre zorlayıcı düşünceler normaldir ve herkes zaman zaman bu zorlayıcı düşünceleri deneyimlemektedir. Bu normal zorlayıcı düşünceler, birey tarafından önemsendikçe ve birey bu düşünceler sebebiyle kendisinin bir zarara neden olacağını düşündükçe, stres yaratan ve zaman alan bu düşünceler klinik obsesyonlara dönüşmektedir. İstenilmeyen düşünceler ve bu düşünceleri kontrol etme gayreti kişinin zamanının çoğunu almaktadır.⁸³

Belhi, obsesyonları zamana bağlı ve semptomlara bağlı olmak üzere iki sınıfa ayırmıştır. Birinci sınıflandırmada göz önünde bulundurulacak şey obsesyonların ortaya çıktığı zamandır. Buna göre vesvesenin tam olarak neyden kaynaklandığını açıklamak zor olmakla birlikte⁸⁴ obsesyonlar ya doğuştan gelir ya da sonradan gelişir.⁸⁵ Doğumdan itibaren var olan obsesyonların ortaya çıkmasında insanın kişilik yapısı, beden terkihi (sıvı dengesi) ve doğumundaki asli hal etkili olmaktadır. Bu kalıtsal tipte, semptomlar artmakta veya azalmakta olup hastalık kronik haldedir. Bu tipte obsesyonları olan kişi kendini meşgul ederse bunların etkisini azaltabilir. Sonradan gelişen obsesyonlar ise geç yaşlarda ortaya çıkmaktadır. Bu tür obsesyonların semptomları, kalıtsal olarak gelen obsesyonların semptomlarından daha ağırdır. Çünkü sonradan gelişen obsesyonları yönlendirmek daha zordur ve bu obsesyonlar kişide daha belirgin sıkıntılara neden olurlar.⁸⁶ Doğuştan olan vesveseleri bedenin diğer biyolojik hastalıkları gibi gören Belhi'nin bu tespiti, bugünkü biyolojik ve genetik kökenleri olduğu bilgisi ile uyumludur. Ancak Belhi biyolojik kökeni

⁸⁰ Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 519.

⁸¹ Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", 28.

⁸² Kring vd., *Anormal Psikolojisi*, 208.

⁸³ Çiğdem Koşe, "Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Çocuklara Uygulanmış Olan Bilişsel Davranışçı Terapi, İlaç Tedavisi ve Kombinasyonunun Etkililiklerinin Karşılaştırılması" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Maltepe Üniversitesi, 2010), 30.

⁸⁴ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfus*, 512.

⁸⁵ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfus*, 504.

⁸⁶ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfus*, 502-504.

zamanın tıp anlayışına uygun olarak “Ahlat Teorisi” çerçevesinde izah etmiştir.⁸⁷ Modern psikoloji ise obsesyonun biyolojik kökeni olarak beyindeki işlevsel bozukluğa işaret etmektedir.⁸⁸

İkinci sınıflandırmada Belhi'nin göz önünde bulundurduğu şey semptomlardır. Belhi'ye göre obsesyonel düşünceler arzu edilen ve korkulan olmak üzere ikiye ayrılır. Arzu edilen obsesif düşünceler birinin veya bir şeyin etrafında oluşur. Bu düşünceler, bireyin zihnin kontrol ettikleri ve günlük faaliyetlerini engelledikleri için bireyde bunalma hissini arttırmaktadır. Korkulan obsesif düşünceler ise bireye acı verir, bu nedenle birey endişeli ve karamsar olur.⁸⁹ Kötü şeylerin başlarına gelmesini bekler, bir karar verdiğinde en komplike olan seçeneği seçer, olaylar hakkında en olumsuz senaryoları düşünür.⁹⁰ Modern psikolojide de bugün obsesif kompulsif kişiliğe sahip bireylerde ortak olarak görülen birtakım özellikler mevcuttur. Buna göre obsesif bireyler cimri, aşırı ciddi, idealist, mükemmeliyetçi, ısrarcı, ihtiyatlı, inatçı, evhamlı, itaatkâr, kuşkucu, aşırı titiz, dik başlı, soğuk, pısrık ve insanlar arası ilişkilerde esneklikten yoksundurlar. Çabuk kızarlar, sorumluluktan kaçınırlar ve karar vermede güçlük çekerler. Öz güvenleri zayıf olup yalnızlığı severler. Yüz ifadeleri ise donuk, gergin ve katıdır.⁹¹ İşlevsiz inançları vardır. Bu inançlar abartılı sorumluluk duygusu ve tehdidi abartma eğilimi ile mükemmeliyetçilik ve belirsizliğe tahammülsüzlük içerebilir.⁹² Belhi'nin bahsettiği bu durumlar modern psikolojide de gözlemlenmiş ve BDT tarafından bilişsel çarpıtma ve düşük özsayı konuları ile izah edilmiştir. Bu kavramların açıklamalarına sonraki bölümlerde yer verilecektir.

4. Belhi'nin Fobiye Dair Çözümlerinin BDT Merkezli Analizi

Belhi'ye göre bedensel rahatsızlıkların tedavisi ya içeriden ya da dışarıdan gerçekleşebilir. İçeriden olan ile kastettiği insanı harekete geçiren ve böylece hastalığı kontrol altına alabildiği düşüncedir. Dışarıdan olan ise başkasının söylediği, kişinin de faydasını gördüğü ve kendisi ile sakinleştiği, hastalığın ortaya çıkmasına neden olan bozukluğu tedavi eden nasihattir.⁹³ Hariçten gelen bir yardım olan nasihati daha etkili bulan Belhi, bunu bedenin ilaca duyduğu ihtiyaca benzetmektedir.⁹⁴ Günümüz terimleri ile ifade edecek olursak bahsi geçen nasihat terapinin bir parçası olan psikoeğitim, nasihati veren ise psikoeğitimi yapan terapisttir. Bu yönüyle kendisi psikoterapinin kurucularından sayılabilir. Öte yandan belirtilen diğer bir husus terapist ömür boyu kişiye destek veremeyeceği için bireyin kendi kendine tedavisini sağlayacak bilişsel tavsiyeleri bilmesi gerektiğidir.⁹⁵ Dolayısıyla bilişsel davranış terapisinin, hastaya kendi terapisti olmasını öğretmeyi ve tekrarı önlemeyi amaçlayan eğitsel yönü⁹⁶ Belhi tarafından vurgulanan bir durumdur.

Belhi fobinin tedavisi için şu çözümleri zikretmektedir:

⁸⁷ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 506-510.

⁸⁸ Karaman vd., “Çocukluk Çağı Başlangıçlı Obsesif Kompulsif Bozukluk”, 281.

⁸⁹ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 514.

⁹⁰ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 518.

⁹¹ Yılmaz, “Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar”, 29; Pelin Karaca Dinç vd., “Obsesif Kompulsif Bozukluğun Tedavisinde Güncel Psikoterapi Yaklaşımları”, *Yeni Symposium* 58/ (2020), 27.

⁹² Amerikan Psikiyatri Birliği, *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5)*, 130.

⁹³ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 438.

⁹⁴ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 442.

⁹⁵ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 443.

⁹⁶ Bknz.; Judith S. Beck, *Bilişsel Davranışçı Terapi Temelleri ve Ötesi*, çev. Muzaffer Şahin (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 9.

1. Kişi, fobik durumu beklemenin, onu yaşamaktan belki de daha zararlı olduğunun farkına varmalıdır. Belhi, bireyin başına gelmesinden korktuğu bu durumları sese benzetmektedir. Buna göre sis, uzaktan katı ve içinde nefes alınamayan bir cisim gibi görünmektedir. Ancak sese yaklaşıncı onun havaya benzediği görülür. Belhi'ye göre bu bilgiye ancak tecrübe yoluyla ulaşılabilir.⁹⁷

Durumlar arası değerlendirme yapmak suretiyle farkındalığın amaçlandığı bu yöntemde birey, andan sıyrılıp geniş bir perspektif ile bakmaya sevk edilmektedir. Fobik kişi gerçekçi olmayan beklentiler, bozulmuş algılar ve yanlış inançlara sahiptir. Bilişsel müdahaleler ile bu tip düşünceler ve bunlarla ilgili duygu-davranışlar fark ettirilerek düzeltilir. "Bilişsel süreçlerin yeniden yapılandırılması" olarak da isimlendirilen bu metotta amaç hatalı yorumlama sistemini değiştirmektir.⁹⁸ Vurgulanan diğer bir unsur olan tecrübe ise bilişsel davranışçı terapinin merkezinde olan "alıştırma" yöntemine benzemekle birlikte defalarca maruz bırakmak Belhi'nin önerdiği bir metottur.⁹⁹ Bu metotta danışan kaçınma tepkisine yol açan kaygı verici unsura aşamalı bir şekilde maruz bırakılır. Böylece sistematik duyarsızlaşma gerçekleşir.¹⁰⁰

2. Bu halleri yaşayan kişi başlarına sevilmeyen şeyler gelip de tahammül eden kimselerin hallerinden ders almalıdır.¹⁰¹

Bu tavsiye, davranışçı terapidaki "model alma" metoduna benzemektedir. Model alma metoduna göre danışan gerçek hayattan birinin hayalde, sembolik olarak veya katılımcı olması suretiyle kaçınılan durumla olumlu bir şekilde baş ettiğini gözlemlemektedir. Bilişsel davranışçı terapidde de tedavinin bir parçası olarak kullanılan bu yöntemle danışan taklit yoluyla fobisini yenmeye çalışmaktadır.¹⁰² Öte yandan bu uygulama, modern psikolojide bir tedavi metodu olarak kullanılan grup tedavisini de çağrıştırmaktadır. Her ne kadar ilk uygulandığı 1940'lardan itibaren ekollere paralel olarak değişimler göstermesi neticesinde pek çok grup terapileri ortaya çıkmış¹⁰³ olsa da genel bir ifade ile grup terapisi; iki veya daha fazla hastanın bir araya toplanıp sorunlarından bahsettikleri ve birbirlerine yardımcı oldukları terapi şeklidir.¹⁰⁴ Grup terapisinde benzer sorunları yaşayanlar bir arada oldukları için sorun normalleşmekte ve grup üyeleri birbirlerinin çözüm yollarını model almaktadırlar.¹⁰⁵ Dolayısıyla Belhi'nin önerisinin bir çeşit grup terapisi olduğu söylenebilir.

3. Kişi, fobisinin asıl nedeninin eşyayı hakikatiyle tanımamaktan kaynaklandığını bilmelidir. Bilgi genişler ve tecrübeler çoğalırsa kaçma davranışı azalır.¹⁰⁶

Beck bunu kişinin nesne hakkında zıt inançlara sahip olması şeklinde açıklamaktadır. Kişinin nesne hakkında algıladığı kavramlardan biri gerçek dışı iken, zıddı olan kavram gerçekçidir. Ancak

⁹⁷ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 472-476.

⁹⁸ Nesrin Dilbaz, "Sosyal Fobi", *Psikiyatri Dünyası* 1/1 (1997), 24.

⁹⁹ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 486.

¹⁰⁰ Mehmet Z. Sungur, "Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımlar ve Sosyal Fobi", *Klinik Psikiyatri Dergisi* 3/2 (2000), 29.

¹⁰¹ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 476.

¹⁰² Sungur, "Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımlar ve Sosyal Fobi", 31.

¹⁰³ Irvin Yalom, *Grup Terapisinin Teori ve Pratiği*, çev. Ataman Tangör - Özgür Karaçam (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 9.

¹⁰⁴ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 981.

¹⁰⁵ Serap Tekinsav Sütcü, "Bilişsel Davranışçı Grup Terapileri", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 8/1 (2015), 1-2.

¹⁰⁶ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 478.

gerçek dışı kavram baskın olduğu için nesneye karşı fobi gelişmektedir.¹⁰⁷ Belhi bu durumu daha önce savaşı veya savaşta ölenleri görmeyenlerin korkularına benzeterek açıklamaktadır. Bu kişi savaşı olup savaşlara gidip geldiğinde korkusu azalmaktadır. Verdiği bir diğer örnek ise cerrahıdır. Nitekim cerrah her ne kadar başta korksa da sonraları çok sakin bir şekilde vazifesini yerine getirmektedir.¹⁰⁸ Aynı örneği zikreden Beck, bu örneklerle aslında alış(tır)manın önemine dikkat çekmektedir.¹⁰⁹ BDT’de “maruz bırakma/ alıştırma/ yüzleştirme/ sistematik duyarsızlaştırma vs.” olarak isimlendirilen bu metotta, öncelikle var olan veya olası fiziksel tepkilerin aşılması adına gevşeme öğretilmekte, akabinde korku duyulan nesne veya durumla kolaydan zora aşamalı olarak, ilk önce zihinde sonra da gerçekte karşılaştırılmaktadır.¹¹⁰

4. Kişi, korkunun zararlarını uzaklaştırmak için öfke, gurur ve kibrin gücünden yararlanmalıdır.¹¹¹

Aşırı korkunun devamında gelecek olan duygu özgüvensizliktir. Özgüvensizliğin karşıt duygusu ise kibirdir. Dolayısıyla özgüvensizlik ile kibrin bir veçhiyle birbirlerinin zıtları oldukları söylenebilir. Bu yüzden Belhi burada korkunun ifrat hali olan ve hayatı engelleyen fobiye karşı kibrin yani eksik olan unsurun aşırı halinin tedavi olarak kullanılmasını önermektedir. Nitekim günümüzde de kullanılan bir bilişsel psikoterapi yöntemi olarak eksik unsurun zıt yöndeki aşırı halinin telkin edilmesi yöntemiyle, tefrit noktasında olan öz saygı seviyesinin normale ulaşması mümkün olabilmektedir.¹¹² Bilişsel terapi esnasında fobik kişilerde kendine güvenin ve onurun kaybolması gözlemlenen iki kayıptır. Bu durumdaki danışan, kendisine dair olumsuz kanaatlere sahip olmakla birlikte olayların da olumsuz yönlerine odaklanma şeklinde bir düşünce hatası içerisinde olmaktadır. Birey özüne dair bir kontrol ve farkındalık içerisine girmek için çalışmalar yaparsa, kendisine dair bilgisi arttığı ve de kendisini daha iyi tanıdığı için aşırı korku duyulan durumdan kurtulmak daha kolay olacaktır. Nitekim bilişsel davranışçı terapide de amaç danışana kendisine ve çevreye dair olumsuz düşüncelerin, bilişsel çarpıtmaların değiştirilerek yerine rasyonel olumlu düşünce ve öz saygı eğitiminin yerleştirilmesidir.¹¹³ Bu yönüyle Belhi’nin kastettiği bozulmuş öz benlik algısının yeniden yapılandırılması gayesinin bilişsel davranışçı terapide de olduğu görülmektedir.

5. Korkulan şey, kaçınılabilmesi mümkün bir şey ise kişi korkunun ruhuna yerleşmesini engellemek için çalışmalıdır.

Bu maddeyle her ne kadar çalışmamızın konusu olmasa da sosyal öğrenme kuramında “öz yeterlik” kavramı ile ifade edilen durum açıklanmaktadır. Öz yeterlik, bireyin bazı davranışları yerine getirme becerisi konusunda kendisine duyduğu inançtır.¹¹⁴ Öz yeterliğe sahip kişi, korku duygusuna karşı mücadele edip kaçmamak için kararlı davranır. Bu yüzden fobi düzeyinde bir korkusu

¹⁰⁷ Beck, *Bilişsel Davranışçı Terapi Temelleri ve Ötesi*, 63.

¹⁰⁸ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfüs*, 480.

¹⁰⁹ Beck, *Bilişsel Davranışçı Terapi Temelleri ve Ötesi*, 159.

¹¹⁰ Meral Demiralp - Fahriye Oflaz, “Bilişsel-Davranışçı Terapi Teknikleri ve Psikiyatri Hemşireliği Uygulaması”, *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 8 (2007), 135.

¹¹¹ El-Belhî, *Mesalihi'l-Ebdan ve'l-Enfüs*, 478.

¹¹² Gürsu, “İslam Düşünürü Belhi’nin Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, 289.

¹¹³ Beck, *Bilişsel Davranışçı Terapi Temelleri ve Ötesi*, 10.

¹¹⁴ Abdülkadir Öztürk, “Sosyal Kaygıyı Açıklayan Yaklaşımlar”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 13/48 (2014), 23.

olmamaktadır. Belhi'ye göre aksi bir tavır sergileyen yani herhangi bir nesne veya durumdan korkup kaçma refleksi gösteren kişinin ruhu zayıftır ve korkaktır.

5. Belhi'nin OKB'ye Dair Çözümlerinin BDT Merkezli Analizi

Vesveseyi insana en çok eziyet veren nefsâni bir hastalık olarak niteleyen Belhi, bu hastalıkla birlikte bedenî rahatsızlıkların da görülebileceğini söylemektedir. Ona göre vesvese, diğer hastalıklar gibi herkeste bulunabilmesine rağmen bunun hastalık boyutuna çok az kişide rastlanır.¹¹⁵

Belhi'ye göre nasıl ki fizyolojik hastalıkların hükmü fizyolojik ilaçlarla tedavi edilmekse, psikolojik hastalıkların da hükmü psikolojik şifalarla tedavi edilmektir.¹¹⁶ Psikolojik şifalar ya hatırlatmalarla ya da insanın nefsini eğiterek korkuların etkilerini nefsinden uzaklaştırmak için silah gibi hazır ettiği fikirlerle olur.

Belhi tedaviyi ikiye ayırmaktadır; tedavi olmanın önündeki engeller ve obsesyonları yönetme için terapötik müdahaleler. Tedavinin önünde üç büyük engelin olduğunu söyler: obsesyonlar hakkındaki kültürel inançlar, tedavi aramaya yönelik tutumlar ve tedavi bulmada umut kaybı. Belhi obsesyonların kaynağı hakkında dönemin en yaygın dini ve kültürel inançlarını izah etmiştir. Ona göre obsesif düşünceler şeytandan veya kara safradan kaynaklanabilir. Ancak her ne olursa olsun kişi bu obsesif düşüncelere direnmeli ve olumlu düşüncelerle karşılık vermelidir. Diğer engellere gelince, Belhi mental bir hastalığa muzdarip olanın tedavi aramadaki isteksizliği, fiziksel hastalığı olandan daha fazla olabileceğini düşünmektedir. Ancak Belhi, sık sık ruhsal hastalıkların bedensel hastalıklar gibi olduğunu ve tedavi yolunun aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca kendi zamanında kabul gören obsesyonların tedavisinin zor olduğu inancının yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah'ın her derde bir derman yarattığını düşünmektedir. Bu nedenle obsesif bireyin umudunu kaybetmemesi gerekir. Zira tedavi ya hasarı azaltacak yahut tamamen iyileştirecektir. Dolayısıyla velev ki kısmi bir iyileşme olsa da bu durum, hastalığının varlığını tamamen sürdürmesinden iyidir. Belhi, bireyin obsesif düşüncelerden kurtulması için ilk önce tedaviye inanması gerektiğini fark etmiştir. Öte yandan hastaların dini ve kültürel inançlarına yer vererek bu inançları hastaları tedavi aramaya ikna etmek için kullanmaktadır.

Vesvese hastalığının giderilmesi için kullanılacak çözümlerden bazıları nefsin dışından gelenler, bazıları da içerden gelen çözümlerdir. Belhi'nin nefsin dışından gelenler olarak sınıflandırdığı metotlar şunlardır:

1. Hasta yalnızlıktan sakınmalıdır. Çünkü yalnızlık vesveseleri harekete geçirebilir ve kişiyi obsesif düşüncelere karşı savunmasız hale getirebilir.¹¹⁷

Belhi'ye göre insan nefsinin kuvveleri, işlevlerini yerine getirmek zorundadır. Bu ise ya insanlarla konuşmak suretiyle dışardan olur ya da hatırına düşen şeyler hakkında düşünmek suretiyle içeriden olur. Eğer dışardan işlev yerine getirilmezse mutlaka düşünce ile iştigal edilmesi

¹¹⁵ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 502.

¹¹⁶ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 520.

¹¹⁷ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 522.

gerekir. Bu durumda nefsi kişiyi vesveselere yönlendirir. Böylece içinde bulunduğu yalnızlık halinde duyduğu eziyet katlanır. İnsanlarla konuştuğu zaman ise bu hal azalır.¹¹⁸

OKB'ye yönelik bilişsel davranışçı tedaviler, İngiltere'de 1966 yılında Victor Meyer önderliğinde başlatılmıştır. Meyer, bilişsel davranışçı kuramın maruz bırakma yaklaşımını gözden geçirmiş, OKB tanısı olan kişilerde kaygıyı azaltmak amacıyla sergilenen kompulsif ritüellere yönelik kullanmaya başlamıştır. Bu şekilde ortaya çıkan "Tepki engellemeli maruz bırakma" (TEMB) tedavisinin tepki engelleme bileşeninde insanlar kendilerini kompulsif davranışı ortaya çıkaran durumlara maruz bırakırlar ve sonrasında kompulsif ritüeli gerçekleştirmekten kendilerini alıkoymaya çalışırlar. Örneğin kişi kirli bir kapı koluna dokunur ve sonrasında ellerini yıkamaktan kendini alıkoyar. Neticede maruz bırakma ile koşullu tepki sönmeye başlar. TEMB uygulaması, 3'er hafta süreyle her biri yaklaşık 90 dk. süren 15-20 seans boyunca ritüelleri yapmaktan kendini alıkoymayı ve bu seanslara ilaveten seanslar arasında da benzeri uygulamaların ev ödevi olarak verilmesi ve tekrarlanmasını gerektirmektedir.¹¹⁹ Maruz bırakma tekniğinde temel hedef hastalığın üstüne gitmektir. Fakat Belhi'nin yalnız kalmamaya dair önerisi bir nevi hastalıktan kaçmadır. Bu yönüyle zahirde maruz bırakma ile yalnızlığın birbirine zıt olduğu görülmektedir.

Buna karşın, yalnızlığın birey üzerindeki işlevine göre psikoterapide yalnızlık önerilen veya önerilmeyen olabilmektedir. Bireyin yalnız kalması sakinleşmesine neden oluyorsa yalnızlık, psikoterapide önerilebilir. Bununla birlikte özellikle son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda, bazı psikolojik rahatsızlıkların yalnızlıkla doğrudan ilişkisi olduğu neticesine ulaşılmıştır.¹²⁰ OKB'nin de yalnızlıkla yüksek düzeyde ilişkili olan hastalıklardan olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Belhi'nin önerdiği "yalnız kalınmaması" gerektiğine yönelik tespiti, her ne kadar spesifik olarak bilişsel davranışçı terapisinin metotları arasında yer almasa da modern psikolojide tavsiye edilen bir yöntemdir.

2. Vesvesesi olan kişi boş kalmaktan sakınmalıdır. Çünkü boş kalınca vesveseler ortaya çıkar. Kişinin dışardan bir uğraşısı olmadığında, nefsi içerden bir şeylerle uğraşmaya meyleder.¹²¹

Belhi meşguliyet terapisini, bir diğer adıyla ergoterapiyi önermektedir. Ona göre boş kalmak, yalnızlık gibi insanın aklına olumsuz düşüncelerin gelmesine ve kişinin bu düşüncelerden acı duymasına neden olur. İnsan ruhunun dışarda uğraşacağı bir işi olmadığı zaman kendi içinden bir şeylerle meşgul olmaya yönelir ki o da düşünmektir. Zira kişi boş kalınca kendisine acı veren düşüncelere döner. Belhi'ye göre rutin faaliyetleri ile ilgilenen birey, sıkılmaya başlar ve zamanı artarsa yeme-içme, musiki gibi insanın hoşuna giden zevklere yönelebilir. Çünkü bunlar, acı veren vesveseleri düşünmekten insanı alıkoymaktadır. Günümüzde hazırlanan bilişsel terapi tedavi planlarında da toplumsal yalnızlığın azaltılması, eğlenceli aktivitelere katılınması ve bilişsel

¹¹⁸ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 522.

¹¹⁹ Kring vd., *Anormal Psikolojisi*, 210.

¹²⁰ Hanife Kahraman, "Klinik Bir Olgu Olarak Yalnızlık: Yalnızlık ve Psikolojik Bozukluklar", *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi* 5/2 (25 Haziran 2018), 1 ve 3.

¹²¹ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 526.

çarpıtmaların tespit edilerek bunların değiştirilmesi esas alınmaktadır.¹²² Bu yönüyle boş kalmama önerisi de hali hazırda kullanılan bir metot olarak değerlendirilebilir.

3. Şayet vesvesesi olan bireyin geçimini temin işinden sonra vakti kalıyorsa müzik, resim gibi zevk duyacağı sanatlarla uğraşmasını öneren Belhi, bu hastalığa yakalanan insanların yapılarında çabuk sıkılma huyu olduğunu bu nedenle de duyulardan aldıkları lezzeti sürekli yenilemeleri gerektiğini söylemiştir.¹²³

OKB’de kişi yaptığı doğru olmadığını, düşüncelerinin gerçekçi olmadığını bildiği halde kendisini yapmaktan alıkoymamaktadır. Zaferlerin gerçek değil sahte zaferler olması kişinin açlığının devam etmesine neden olmaktadır. Süreç, bilincinde olmayan bir şekilde işlediği için yaptığı kompulsiyonun tatmin ediciliği bir süre sonra bitmekte, davranış tekrar edilmektedir. Bu nedenle BDT’de öncelikle davranışların yapılmamasına yönelik çalışma başlatılır. Dolayısıyla aslında önce kompulsiyonlara yönelik istek vardır, sonradan kompulsiyonlar çeşitli obsesyonlarla aklîleştirilir. Bu nedenle yapılacak bilişsel alıştırmalarla hastaların kendilerini başka konulara, başka düşüncelere, başka etkinliklere yönlendirmeleri öğretilir. OKB hastalarını uğraşlara yöneltmenin çok büyük yararları vardır. Zira hastanın zevk aldığı bir uğraş, obsesyonları ve kompulsiyonları azaltır.¹²⁴ Öte yandan Csikszentmihalyi’nin ünlü Akış Teorisi’nde yeteneklerine uygun ilginç aktivitelerde bulunan insanların daha mutlu olma eğiliminde oldukları ve aktivite esnasında bir tür akış tecrübesi yaşadıkları savunulmaktadır.¹²⁵ Bu yönüyle kişinin zevk duyacağı bir aktiviteye yönelmesi, akış tecrübesiyle birlikte mutluluğa yaklaşarak, vesvesesinden uzaklaşması manasına gelmektedir.

4. Belhi, kişinin sevgisine ve şefkatine güvendiği insanlardan oluşan bir grubu yakınında tutmasını önermektedir. Bu grup kişiye sık sık kendisindeki kötü düşüncelerin gerçek olmadığını hatırlatmalı ve kişi sorunlarını onlarla paylaşmalıdır.¹²⁶

Obsesyonlarda çok sık görülen bilişsel çarpıtmaların sevilen insanlardan oluşan bir grup ile ortaya çıkarılması ve hastaya bunların fark ettirilmesi önerilmektedir. Bilişsel çarpıtmaları yeniden yapılandırmayı hedefleyen BDT’de de bu yöntem psikoterapist tarafından uygulanmaktadır. Hastanın bilişsel işleyişinde sistematik olumsuz ön yargılar olarak tanımlanabilecek bilişsel çarpıtmalar,¹²⁷ hastanın fark ettirilmesi sağlanarak sağlıklı düşüncelerin bunların yerlerini almasıyla tedavi edilmektedir.

Belhi’nin önerdiği içerden gelen çözümler ise şunlardır:

5. Vesveseler gelmezden önce birey, bunlara karşı koyacak anti fikirler ortaya koymalıdır.¹²⁸

¹²² Gürsu, “İslam Düşünürü Belhi’nin Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji öğrultusunda Değerlendirilmesi”, 300.

¹²³ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 528.

¹²⁴ Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 370.

¹²⁵ Mihaly Csikszentmihalyi, “The Flow Experience And Its Significance For Human Psychology”, *Optimal experience: Psychological Studies of Flow in Consciousness*, (1988), 15-35.

¹²⁶ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 530.

¹²⁷ Beck, *Bilişsel Davranışçı Terapi Temelleri ve Ötesi*, 179.

¹²⁸ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs*, 530.

Bu yöntem bilişsel terapide kanıt geliştirme, alternatif/gerçekçi düşüncüyü oluşturma, olumlu düşüncüyü yakalama şeklinde ifade edilmektedir. Tetikleyici bir olay sonrasında aktifleşen otomatik düşünce, bireyin zihninde kendiliğinden olumsuz düşüncelerin oluşmasına neden olmaktadır. Gerçekçi düşünce ise danışanın zihninde oluşan olumsuz otomatik düşüncenin olumlu ve olumsuz yönlerinin değerlendirilmek suretiyle kanıtların bir araya getirilmesi ile ortaya çıkmaktadır.¹²⁹ Bu yöntem sayesinde obsesyonlara karşı gerçekçi düşünceler üretilir ve böylece obsesyonların etkisi azaltılır. Belhi'nin bahsettiği anti fikirleri de bu çerçeveye dahil etmek mümkün gözükmemektedir.

6. Vesvesesi olan kişi, başkalarının aynı meseleyi önemsemediklerini düşünerek, bu olumsuz düşüncelerin aslının olmadığını anlaması gerekir.¹³⁰

Belhi, obsesyonları olan bireyleri uyumsuz inançlara sahip olduklarına ikna etmeye odaklanmaktadır ki bu da BDT'nin temel hedeflerinden biridir. Psikoeğitim sürecinin bilişsel kısmında öncelikle akıldan geçen düşüncelerden dolayı bir sorumluluğun bulunmadığı anlayışı yerleştirilmeye çalışılır. Hastaya kaygı duyduğu konuyla ilgili yanlış düşüncelerinin neler olduğu gösterilir.¹³¹ Böylece kişi bilişsel süreçlerinin ve realitenin farkına varır. Modern dönem psikologlarından Rachman, danışanların istenmeyen düşünceleri gerçek birer işaret olarak almak yerine sadece bir gürültü olarak algılaması konusunda cesaretlendirilmesi gerektiği vurgulamaktadır.¹³²

7. Her şeyin gerçekleşmesine veya bozulmasına neden olan bir sebep vardır. Kişi, bu bozukluğun da bir sebebi olduğunu hatırlamalıdır.¹³³

Belhi vesvesenin tedavisine yönelik sunduğu diğer bir görüş de vesvese türünden boş ve batıl düşüncelerin dikkate alınmaması gerektiğidir. Bunun yerine geliştirilmesi gereken düşünce şekli olarak Allah'ın yarattığı her şeyin bir oluş ve bozuluş içerisinde olduğunu anlamayı ve düşünmeyi önermektedir. Sağlam olan her şey bozulur, son bulur. Ancak durduk yere bozulma gerçekleşmez. Bozulmanın olması için mutlaka sebepler olmalıdır. Bundan hareketle Belhi, hayatın devamı, başına kötü şeyler geleceği, hastalanacağı gibi negatif düşüncelere karşı koymak gerektiğini, tedbir alındığında bunların gerçekleşmesinin zor olacağını düşünerek rahatlaması gerektiğini öğütlemektedir. Bilişsel terapide bu süreç, düşüncüyü durdurma olarak adlandırılmaktadır. Hastada hayatı ile ilgili olumsuz düşünceler arttığında terapist tarafından düşüncüyü durdurma tekniğiyle sahip olduğu olumsuz düşünceleri fark etmesi sağlanmaktadır. Böylece kaygının eşlik ettiği olumsuz, hoş olmayan duyguların fiziksel olarak ortaya çıkışı bir nebze de olsa azaltılmış olur.

Sonuç ve Öneri

Müslüman psikoloji literatürünün kurucularından sayılabilecek olan Belhi, yaklaşık 1100 sene önce günümüz tedavi metotlarına benzer şekildeki görüşleriyle öne çıktığı için bu makalenin amacı

¹²⁹M. Hakan Türkçapar - Serkan Akkoyunlu, "Bir teknik: Alternatif düşünce oluşturulması", *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2013), 54.

¹³⁰ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus*, 534.

¹³¹ Horozcu, *Din Psikolojisi*, 272.

¹³² Karaca Dinç vd., "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Tedavisinde Güncel Psikoterapi Yaklaşımları", 27.

¹³³ El-Belhî, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus*, 538.

BDT ile Belhi'nin görüşlerinin karşılaştırılması, benzerliklerinin ve farklılıklarının ortaya konmasıydı.

En yaygın ruhsal hastalıklardan olduğu bilinen fobi, kişinin normalde kaçınma davranışı göstermeyeceği nesne veya durumlara karşı duyduğu aşırı korku halidir. Gittikçe yaygınlaşmaya başlayan obsesif kompulsif bozukluk ise, tekrarlayıcı düşünce dürtüleri yani obsesyonlar ile yineleyici davranış veya zihinsel eylemlerde bulunmak için karşı konulamayan bir gereksinim yani kompulsiyon ile tanımlanabilir. Müslüman psikoloji literatüründe feza' kavramı ile ifade edilen fobi ve vesvese ile ifade edilen obsesyon hakkında geniş açıklamalarda ve çözüm önerilerinde bulunan düşünürlerden biri de Ebu Zeyd Ahmed el-Belhi'dir. "Mesalihu'l Ebdan ve'l Enfüs" adlı eserinin ikinci kısmı olan nefis sağlığı bölümünde fobinin ve obsesyonun tanımına, etiyojisine, bir yönüyle epidemiyolojisi ve bu dağılımın nedenlerine, son olarak da tedavisi için önerilere yer vermiştir. Bu bölümün incelenmesi sonucunda fobi için ifade edilen, korkunun fobi olarak tanımlanması için korkunun aşırı olması; yaşanan korku miktarının korkulan nesnenin yakınlığına göre değişmesi; titreme, vücut sıcaklığında değişim, kalp çarpıntısı, terleme gibi fiziksel durumların yaşanması; korkunun yoğunluğunun çocuklar, kadınlar ve erkekler arasında farklılık gösterdiği şeklindeki tanı kriterlerinin DSM-5 kriterleri ile örtüştüğü görülmüştür. OKB için zikredilen, günlük hayatın idamesini engelleyen gerçek olmayan düşünceler, her an olayın gerçekleşmesini bekleme, fiziksel boyutunun şiddeti az olsa da hastada sıkıntıya neden olması şeklindeki tespitleri de DSM-5 ile uyumludur.

Belhi'nin fobinin tedavisine dair tavsiye ettiği metotlar, modern psikolojide bilişsel davranışçı kuram çerçevesinde kliniklerde son yıllarda yoğun bir şekilde uygulanan metotlardır. Nitekim Belhi'nin bilhassa vurguladığı iki metot olan maruz bırakma ve bilişsel çarpıtmaların yeniden yapılandırılması, fobi tedavisinde bilişsel davranışçı terapinin uyguladığı en temel metotlardır. Ayrıca fobinin kökeninde zihinsel çarpıtmalar olduğunu söylemesi açısından bilişsel yaklaşımın; çözümde bu yanlış otomatik düşüncelerin düzeltilmesi ve korku duyulan unsura maruz bırakmayı tavsiye etmesi açısından da davranışçı yaklaşımın temellerini atan kişi olduğu söylenebilir. Öte yandan Belhi sadece bilişsel davranışçı terapinin değil sosyal öğrenme kuramı gibi farklı ekollerin önerdiği sağaltım yollarına da değinmiştir.

OKB'nin tedavisi için ise günlük yaşam kalitesini hedefleyen meşguliyet terapisi, bilişsel çarpıtmaları yeniden yapılandırma, düşünceyi durdurma, alternatif düşünce bulma gibi bilişsel davranışçı terapinin günümüzde kullandığı metotları önermiştir. Ayrıca vesveselerin ortaya çıkmasına neden olduğu için hastanın yalnız kalmaktan kaçınması gerektiğini söyleyerek pek çok psikoterapik kuramın önerdiği sosyal etkileşime vurgu yapmıştır. Belhi, hastanın kendisine düşüncelerinin gerçek olmadığını söyleyecek, sorunlarını dinleyecek bir arkadaş grubu edinmesini tavsiye etmektedir. Bu yönüyle psikoterapi de tavsiye edilmiş olmaktadır. Nitekim psikoterapide de danışman bu düşüncelere dikkat çekmekte, hastanın bunları yeniden yapılandırmasına yardımcı olmaktadır.

Netice itibarıyla, Belhi'nin görüşleri ile modern psikolojinin özellikle de bilişsel davranışçı terapinin yöntemleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur. Bu makale ile,

Müslüman düşünürlerin psikoloji literatürüne dair olan eserlerinin çalışılması ve buna dair girişimlerin arttırılması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Abdul Razak, Abdul Latif. "Obsessive-Compulsive Disorder: Its What And How From An Islamic Perspective". Global Journal Al Thaqafah 4/ (30 Haziran 2014), 7-15.
- Amerikan Psikiyatri Birliği. Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5). çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 5. Basım, 2013.
- Awaad, Rania - Ali, Sara. "A Modern Conceptualization of Phobia in Al-Balkhi's 9th Century Treatise: Sustenance of the Body and Soul". Journal of Anxiety Disorders 37 (2016), 90-95.
- Awaad, Rania - Ali, Sara. "Obsessional Disordersinal-Balkhi's 9th century treatise: Sustenance of the Body and Soul". Journal of Affective Disorders, 185-189.
- Badri, Malik. Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of The Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2013.
- Badri, Malik. "Abu-Zayd al-Balkhi: A genius whose psychiatric contributions needed more than ten centuries to be appreciated". Malaysian Journal of Psychiatry 6/2 (1998), 1-7.
- Bakırcıoğlu, Rasim. Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Beck, Aaron T. Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar. çev. Veysel Öztürk - Aysun Türkcan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- Beck, Judith S. Bilişsel Davranışçı Terapi Temelleri ve Ötesi. çev. Muzaffer Şahin. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Butcher, James vd. Anormal Psikoloji. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2011.
- Cebel, Muhammed Hasan. El-Mu'cemu'l İştikakî El-Muessıl Li Elfazi'l Kur'ani'l Kerim. Kahire: Mektebetu'l Âdab, 2010.
- Cengiz Çamlı, Yasemin. Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedavisiyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. "The flow experience and its significance for human psychology". Optimal Experience. ed. Mihaly Csikszentmihalyi - Isabella Selega Csikszentmihalyi. 1. Bs (Cambridge University Press, 1988).
- Çağrı, Mustafa. "Vesvese". TDV İslâm Ansiklopedisi. 43/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Davison, Gerald C. - Neale, John M. Anormal Psikolojisi. çev. İhsan Dağ. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Demiralp, Meral - Oflaz, Fahriye. "Bilişsel-Davranışçı Terapi Teknikleri ve Psikiyatri Hemşireliği Uygulaması". Anadolu Psikiyatri Dergisi 8 (2007), 132-139.
- Dilbaz, Nesrin. "Sosyal Fobi". Psikiyatri Dünyası 1/1 (1997), 18-24.
- El-Belhî, Ebu Zeyd. Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus. çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Ertan, Turan. "Psikiyatrik Bozuklukların Epidemiyolojisi". 25-30. İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri, 2008.
- Gezgin, Ali Galip. "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'ân'da 'Korku' İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme". İslâmî Araştırmalar (Dergi) XVI/1 (2003), 38-62.
- Göcen, Gülüşan. Kavram Atlası: Din Psikolojisi I. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

- Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitapevi, 20. Basım, 2010.
- Gökdağ, Kamuran. "Ebû Zeyd Belhî". İslam Düşünce Atlası. Erişim 20 Aralık 2020.
<https://www.islamdusunceatlası.org/>
- Gürsu, Orhan. "İslam Düşünürü Belhî'nin Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Din Psikolojisi (2016), 271-309.
- Horozcu, Ümit. Din Psikolojisi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Hökelekli, Hayati. "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü". İslâmî Araştırmalar (Dergi) XIX/3 [Din Psikolojisi Özel Sayısı] (2006), 409-421.
- Hökelekli, Hayati. "Türkiye'de Din, Dindarlık Ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik Ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 311-333.
- Kahraman, Hanife. "Klinik Bir Olgu Olarak Yalnızlık: Yalnızlık ve Psikolojik Bozukluklar". AYNA Klinik Psikoloji Dergisi 5/2 (25 Haziran 2018), 1-24. <https://doi.org/10.31682/ayna.435926>
- Karaca Dinç, Pelin vd. "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Tedavisinde Güncel Psikoterapi Yaklaşımları". Yeni Symposium 58/ (2020), 26-38.
- Karaman, Dursun vd. "Çocukluk Çağı Başlangıçlı Obsesif Kompulsif Bozukluk". Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar 3/2 (01 Haziran 2011), 278-295.
- Kaya, Sibel. Havf ve Reza' Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili. Ankara, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Koşe, Çiğdem. Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Çocuklara Uygulanmış Olan Bilişsel Davranışçı Terapi, İlaç Tedavisi Ve Kombinasyonunun Etkililiklerinin Karşılaştırılması. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kring, Ann M. vd. Anormal Psikolojisi. çev. Muzaffer Şahin. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Kutluer, İlhan. "Ebu Zeyd el-Belhî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 5/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özdikmenli Demir, Gözde. "Sosyal Fobinin Etiyolojisinin İncelenmesi Amacıyla Gerçekleştirilen Araştırmalara Genel Bir Bakış". Akademik İncelemeler Dergisi 4/1 (ts.), 101-123.
- Öztürk, Abdülkadir. "Sosyal Kaygıyı Açıklayan Yaklaşımlar". Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 13/48 (2014), 15-26.
- Öztürk, Orhan - Uluşahin, Aylin. Ruh Sağlığı ve Bozuklukları. Ankara: Nobel Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Plotnik, Rod. Psikoloji'ye Giriş. çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. Psikolojiye Giriş. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2016.
- Schultz, Duane P. - Schultz, Sydney Ellen. Modern Psikoloji Tarihi. çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Seyyid Yusuf, Cum'a. "Ebu Zeyd el-Belhî". İlmü'n-Nefs fi't-Turasi'l İslamî. Kahire: Daru's-Salam Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Söylev, Ömer Faruk. "Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin Katkıları". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 24/2 (2020), 891-909.
- Sungur, Mehmet Z. "Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımlar ve Sosyal Fobi". Klinik Psikiyatri Dergisi 3/2 (2000), 27-32.

- Tekinsav Sütcü, Serap. “Bilişsel Davranışçı Grup Terapileri”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 8/1 (2015), 1-2.
- Topçu Aydın, Ayşegül. *Sosyal Fobi Olgularında Aile İçi Yaşantıların İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Tuna, Ezgi - Öznur Öncül Demir (ed.). *DSM-5’e Göre Anormal Psikoloji*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Türkçapar, M. Hakan. *Bilişsel Terapi*. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 8. Basım, 2014.
- Türkçapar, M. Hakan - Akkoyunlu, Serkan. “Bir teknik: Alternatif düşünce oluşturulması”. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2013), 53-59.
- Vatasever Bulut, Çidem vd. “İlk Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerin Bilişsel Çarpıtmaları ve Sosyal Fobi Belirti Düzeyleri Arasındaki İlişki”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/2 (28 Aralık 2020), 1009-1024.
- Yalom, Irvin. *Grup Terapisinin Teori ve Pratiği*. çev. Ataman Tangör - Özgür Karaçam. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2002.
- Yavuz, Mesut - Bayar, Reha. “Obsesif Kompulsif Bozukluk”. *İÜ Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri* 62 (2008), 185-192.
- Yılmaz, Berat. “Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar”. *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences* 2/1 (2018), 21-42.

Risāla fī mas'alati l-wuğūdiyya: Muḥammad Ḥādimīs Plädoyer zugunsten von Ibn 'Arabī

Yaşar SARIKAYA¹

Abstract: In der Geschichte des islamischen Denkens gibt es – epistemologisch und hermeneutisch – verschiedene Ansätze zwischen Sufis und Gelehrten zum Verstehen und Interpretieren von Religion und der Welt. Einige Streitthemen führten manchmal zu heftigen Diskussionen und zuweilen zu regelrechten Konflikten zwischen beiden Parteien. Hierzu gehört insbesondere das Verständnis der Sufis von der *Einheit des Seins*. Der andalusische Sufi Ibn 'Arabī, der diese Theorie systematisch etablierte, stand dabei im Mittelpunkt der Streitigkeiten über seine Zeit hinaus bis heute. Der osmanische Sufi und Gelehrte Muḥammad al-Ḥādimī skizziert in einer seiner Abhandlungen diese kontroversen Positionen. Darin verteidigt er den Sufi Ibn 'Arabī und interpretiert seine Ansichten in einer Form, die von Gelehrten akzeptiert werden kann. Der vorliegende Artikel befasst sich mit dieser Abhandlung und analysiert sie inhaltlich.

Keywords: Muḥammad Ḥādimī, Ibn 'Arabī, vaḥdat al-wuğūd, Risāla fī mas'alati l-wuğūdiyya.

Risāle fī Mes'elet'il-Vucūdiyye: Muhammed Hādimī'nin İbn Arabi Müdefaası

Öz: Din ve dünyanın anlaşılması ve yorumlanmasında İslam düşünce tarihinde sûfîler ile ulema arasında – epistemolojik ve hermenötik – farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bazı tartışmalı konular kimi zaman hararetli tartışmalara, kimi zaman da iki taraf arasında gerçek çatışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalardan biri de özellikle sûfîlerin *Varlığın birliği* anlayışıdır. Bu teoriyi sistematik hale getiren Endülüslü sûfî İbn Arabî, kendi zamanını aşarak bugüne kadar gelen tartışmaların odak noktası olmuştur. Osmanlı sûfî âlimi Muḥammad El-Ḥādimî, risalelerinden birinde bu konudaki düşünce farklılıklarını/pozisyonlarını özetlemektedir. Bu risalede o, sûfî İbn Arabî'yi savunur ve onun görüşlerini ulemanın kabul edebileceği bir formda sunar. Bu makale söz konusu risaleyi ele alarak içeriğini analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Hādimi, İbn Arabi, Vahdet-i Vücud, Risale fi Mes'elet'il-Vucūdiyye.

¹ Professur für Islamische Theologie und ihre Didaktik, Justus-Liebig-Universität Gießen, Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de

Einleitung

Es gibt nur wenige muslimische Mystiker, die einen prägenden Einfluss auf die systematisch-konzeptuelle Entwicklung des islamischen Sufismus hatten. Einer dieser wichtigen Mystiker ist Muḥyī d-dīn Ibn 'Arabī (g. 1240), der im Westen als Magister Magnus² bezeichnet wird. Wie die deutsche Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel mit Recht sagt, „stellen seine Schriften den Höhepunkt mystischer Theorien dar.“³ Zwei seiner Werke sind hierbei besonders wichtig zu nennen: Zum einen das Werk *al-Futūḥāt al-Makkiyya* („Mekkanische Eröffnungen“), welches mehrere tausend Seiten umfasst. Es ist „eine riesige Enzyklopädie des islamischen Konzeptes von *tauḥīd*, dem Bekenntnis der Einheit Gottes“.⁴ Zum anderen ist die Schrift *Fuṣūṣ al-Ḥikam* („Siegelsteine der Weisheit“, oder „Ringsteine der göttlichen Weisheit“) zu nennen. Diese behandelt nacheinander 27 Propheten, angefangen bei Adam, über Jesus bis hin zu Muhammad, und stellt jeden jeweils in seiner menschlichen als auch in seiner geistigen Natur dar.⁵

Beide Werke stellen uns ein umfassendes mystisches System vor, das in der Ideengeschichte des Islam kontrovers diskutiert, interpretiert und sogar unterschiedlich beurteilt wurde und wird.⁶ Im Mittelpunkt dieses Systems steht das mystische Konzept der „Einheit des Seins“ (*waḥdat al-wuğūd*). Nach diesem Lehrsatz existiert in Wirklichkeit nur Gott, und alles andere ist die Widerspiegelung seiner Namen und Attribute. Auch wenn man in den Werken der früheren muslimischen Mystiker die Grundzüge dieser Vorstellung von Gott und Sein findet, gilt als erster, der dieses Verständnis als ein metaphysisch-philosophisches System aufgestellt hat, Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (g. 1240).⁷

Eben diese Lehre von der „Einheit des Seins“ löste in der Geistesgeschichte der Muslime über Jahrhunderte hinweg bis in unsere Zeit heftige Debatten um ihre Vereinbarkeit mit der Scharia aus, an denen viele *fiqh*- und *kalām*-Gelehrten teilnahmen. Es wurden darüber hinaus zahlreiche Schriften verfasst, von denen manche die Sufis, die der *waḥdat al-wuğūd* anhängen, verteidigten und andere, die diese kritisierten oder sogar zu Ungläubigen erklärten. Auch fehlten nicht rechtliche Gutachten und Stellungnahmen (*fatāwā*) für oder gegen die Anhänger der Lehre.

Eine große Reihe von muslimischen Gelehrten (wie z. B. Ibn Nuğaim (gest. 970/1563), Ibn Kamāl und Sayyid Šarīf al-Ğurğānī) verteidigte Ibn 'Arabī und andere Vertreter der *waḥdat al-wuğūd*-Lehre gegen die Kritik und den Vorwurf des Unglaubens. Für sie gilt Ibn 'Arabī vielmehr als *aš-šaiḫ al-akbar* („der größte Scheich“). Hierzu gehört auch Abū Sa'īd Muḥammad al-Ḥādimī (gest. 1762) aus Konya.⁸ Dieser in der wissenschaftlichen Forschung wenig bekannte Gelehrte und Mystiker zählt zu den bedeutenden osmanischen Provinz-Gelehrten, von denen uns noch viele unbekannt sind.⁹ Er

² Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München, 2. Aufl. 1992. S. 374.

³ Schimmel, S. 374.

⁴ Siehe Kılıç, Mahmud Erol, „Fusûsü'l-Hikem“, *DİA*, XIII, S. 230-237.

⁵ Siehe Kılıç, Mahmud Erol, „el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye“, *DİA*, XIII, S. 251-258.

⁶ Selbst Aḥmad Sirhindī, der sonst als Ibn 'Arabī's Antagonist angesehen wird, lobt ihn. Siehe Schimmel, S. 375.

⁷ Vgl. Schimmel, S. 374 ff.

⁸ Majlis al-Ulema of the Italian Muslim Association hat in seiner Homepage www.shell.spqr.net/islam eine lange Liste von sunnitischen Gelehrten, darunter auch Ḥādimī, publiziert, die Ibn 'Arabī verteidigen.

⁹ Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. 3. Aufl., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988, S. 236 ff, zählt für das 18. Jahrhundert 16 herausragende Gelehrten im Osmanischen Reich. Hierzu gehören Ḥādimī und sein Lehrer

wurde über seinen Tod hinaus als große Autorität sowohl in der Mystik wie auch in der Rechtsgelehrsamkeit verehrt. Seine Schriften zu Theologie, Recht, Ethik und Mystik genossen hohes Ansehen; sie wurden in vielen traditionellen Medresen und im 19. Jahrhundert sogar in modernen Schulen als Kompendien und Lehrbücher verwendet. Er war es, der in Hadim bei Konya ein umfangreiches Bildungsnetzwerk aufbaute und dafür sorgte, dass Dutzende prominenter und angesehener Gelehrter und Sufis des 18. und 19. Jahrhunderts eingebunden wurden.¹⁰

Muḥammad Ḥādimī, der durchaus das Bild eines osmanischen Gelehrten im 18. Jahrhundert repräsentiert, versuchte die spirituellen Erfahrungen der Sufis, welche für viele Rechtsgelehrte umstritten waren, mit religionsrechtlichen Bestimmungen zu verknüpfen. Er verfasste auch zur Frage des *waḥdat al-wuḡūd*-Konzepts eine Abhandlung (*Risāla*), die als Plädoyer zugunsten von Ibn ‘Arabī betrachtet werden kann.¹¹ Obwohl diese Abhandlung wichtige Auskünfte für das Verständnis des intellektuellen Sufismusdiskurses unter den osmanischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts liefert, ist sie bisher in der wissenschaftlichen Forschung kaum berücksichtigt worden. Erst um 1995 erweckte die *Risāla* bei Ali Gülden eine gewisse Aufmerksamkeit. Er hat sie mit knappen Kommentaren ediert und 1997 als Dissertation der Universität Ankara vorgelegt.¹² Eine systematische Analyse zum Inhalt dieser *Risāla* liegt jedoch bisher nicht vor. Der vorliegende Aufsatz stellt daher einen ersten Versuch dar, Ḥādimī’s *Risāla* im Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Sufis zu analysieren. Dabei wird unter anderem gezeigt, auf welche Art und Weise Ḥādimī die konträren Positionen verbindet und eine Lösung des Problems aus mystischer, theologischer und juristischer Sicht findet. Im Mittelpunkt steht jedoch der Einsatz Ḥādimī’s zur Rechtfertigung der Sufis wie Ibn ‘Arabī und Ṣadraddīn Qonawī, die dieser Lehre anhängen. Es handelt sich bei dieser Arbeit also nicht um eine Analyse der *waḥdat al-wuḡūd*-Lehre, sondern vielmehr um eine Auswertung der *Risāla*, von der vier Abschriften in den Bibliothekskatalogen der Türkei verzeichnet sind. Meiner Studie liegt die Abschrift aus der Sammlung „Reşid Efendi“, Nr. 1017, in der Bibliothek Süleymaniye zugrunde. Die *Risāla fī mas’alati l-wuḡūdiyya* vervollständigte Ḥādimī 1174/1760. Die genutzte Abschrift stammt aus der Feder eines seiner Schüler namens ‘Abdarrahmān. Er hat sie 1178/1764 in Hadim abgeschrieben.¹³ Im Falle von Unleserlichkeit wird die Edition Güldens zum Vergleich herangezogen.

Ḥādimī’s *Risāla fī mas’alati l-wuḡūdiyya*

Ḥādimī wusste, dass die kontroversen Debatten zur Lehre der *waḥdat al-wuḡūd* noch im 18. Jahrhundert einen wesentlichen Teil des mystischen und juristisch-theologischen Diskurses bildeten. So beteiligte er sich selbst lebhaft an dieser Diskussion. In seinen Schriften zitiert er öfter Ibn ‘Arabī. In seinem berühmten Moralkompendium *al-Barīqa al-maḥmūdiyya*¹⁴ beschäftigt er sich

Qāzābādī (gest. 1163/1750) sowie seine Schüler Ismā‘īl Galanbawī und Müftizāde Muḥammad Efendi (gest. 1212/1796).

¹⁰ Siehe Sarıkaya, Yaşar: Abū Sa‘īd Muḥammad al-Ḥādimī – Netzwerke, Karriere und Einfluss eines osmanischen Provinzgelehrten. Hamburg 2005; a. mlf.: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi – Ebu Said el-Hādimī, İstanbul 2008.

¹¹ Siehe al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muṣṭafā: R. fī mas’alati l-wuḡūdiyya, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, fol. 90a-99b.

¹² Siehe Gülden, Ali, Ebū Said Muhammed Hādimī ve Vahdet-i Vücūd Anlayışı (doktora tezi), Ankara 1997.

¹³ Ḥādimī’s Sohn ‘Abdallāh Efendi hat die Schrift ins Türkische übersetzt. Siehe al-Ḥādimī, ‘Abdallāh b. Muḥammad, R. fī wuḡūdiyya tercümesi. Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, fols. 110b-117a.

¹⁴ al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muṣṭafā: al-Barīqa al-maḥmūdiyya. I-II, İstanbul 1302/1884-85.

mit dieser Frage. Auch in seinem Kommentar zu Ayyuhā l-walad von Ġazālī verweist er mehrfach auf konträre Diskussionen zwischen Sufis und Rechtsgelehrten über verschiedenen Aspekten der *waḥdat al-wuğūd*-Theorie sowie über den Glauben Ibn 'Arabīs und seiner Anhänger.¹⁵ Von seinen Schriften im Bereich der Mystik ist die *Risāla fī mas'alati l-wuğūdiyya*, für das Verständnis der *waḥdat al-wuğūd*-Diskussion von großer Bedeutung.¹⁶

Anlass der *Risāla*

Die *Risāla* beginnt mit einer Überlieferung. Demnach beauftragte der Sultan Mehmed I. (1413-1421) den osmanischen Gelehrten Šamsaddīn al-Fanārī (gest. 834/1431), einen Traktat zur Erklärung der These von *waḥdat al-wuğūd* zu schreiben. Al-Fanārī scheute jedoch die Arbeit und wies auf 'Abdarraḥmān Ġāmī, bekannt als Mullā Ġāmī (gest. 898/1492), als Autorität für die Klärung dieser Frage hin. Auf diesen Hinweis hin soll der Sultan ihn damit beauftragt haben. Dieser soll sonach die erwünschte *Risāla* verfasst haben.¹⁷ Der Sultan sei jedoch gestorben, bevor die *Risāla* ihn erreicht hat.

Nach dieser Überlieferung informiert Ḥādimī, dass einige Äußerungen in dieser *Risāla* zu Missverständnissen geführt haben. Die Gelehrten hätten sich zur Frage unterschiedlich geäußert:

„Trotz dieser *Risāla* bestand eine Gruppe auf ihre alte Meinung und kritisierte die Leute der Lehre von *waḥdat al-wuğūd* weiter. Manche jedoch zogen ihre Vorwürfe zurück. Andere versuchten, die Äußerungen der *wuğūdiyya* umzudeuten (ta'wīl). Eine weitere Gruppe betrachtete die *wuğūdiyya* zwar als gläubige Menschen (*ṣālih*), fordert jedoch, das Studieren ihrer Werke bzw. ihrer Thesen zu verbieten.“¹⁸

Inhalt der *Risāla*

Nun haben seine Schüler Ḥādimī darum gebeten, eine Abhandlung zur Klärung der *waḥdat al-wuğūd*-These zu schreiben. Zwar wusste er, dass die Frage sehr kompliziert und problematisch ist, verfasste jedoch die vorliegende *Risāla* auf Gott vertrauend. Im Hinblick auf die Positionen der Sufis und Gelehrten zur Frage der *waḥdat al-wuğūd* unterteilt Ḥādimī seine Abhandlung in drei Abschnitte:

1. Die Lehre der Anhänger von *waḥdat al-wuğūd*
2. Kritiker der Lehre Ibn 'Arabīs
3. Verteidiger, welche die Vorwürfe gegen Ibn 'Arabī zurückwiesen und damit die Sufis der *waḥdat al-wuğūd* verteidigten.

¹⁵ al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muṣṭafā, Ayyuhā l-walad šerḥi, İstanbul 1324.

¹⁶ In den Handschriftenbibliotheken liegen unter leicht abweichenden Titeln vier Kopien von dieser *Risāla*. Siehe Süleymaniye/Denizli 389/20, vr. 173 – 182b; Süleymaniye/H. Mahmud 2988; und Konya Yusufaga, 4893.

¹⁷ Es handelt sich dabei offenbar um R. fī bayān waḥdat al-wuğūd. Vgl. GAL, II, 234; OM, I, 314.

¹⁸ Ḥādimī, mas'alati l-wuğūdiyya, vr. 90a.

1. Die Lehre der Anhänger von *waḥdat al-wuḡūd*

Unter dem ersten Abschnitt skizziert Ḥādimī die Position der Sufis vom *wuḡūd* („Sein“). Dabei beruft er sich bemerkenswerterweise häufig auf Stellungnahmen von Theologen wie von Sayyid Šarīf al-Ġurġānī,¹⁹ Ḥusain b. Muʿīnaddīn al-Maibūdī (gest. 870/1466),²⁰ Mullā Ġāmī und Muḥammad Fīrūzabādī (gest. 817/1415)²¹ in Bezug auf die Lehre der *waḥdat al-wuḡūd*. Der zentrale Begriff sei hier der des „Seins“ (*wuḡūd*). Daher beschäftigt sich der Autor zunächst mit der Definition der mystischen Konzepte wie das „Sein“ (*wuḡūd*) und „Wesen“ (*māhiya*) sowie das „Absolute“ (*wāḡib*) und das Mögliche (*mumkin*).

In Ibn ʿArabī System bezeichne *wuḡūd* das absolute Sein, das nur Gott besitzt. Die Welt (bzw. die Geschöpfe) hingegen sei nicht mehr als Reflexionen göttlicher Attribute. Ihre Existenz sei scheinhaft (*mutawahham*), weshalb sie kein wahrhaftes Dasein habe.²² Die Vorstellung, dass die Welt ein selbständiges Sein besitze, sei eine Einbildung.²³ In Wirklichkeit verhalte sich die Welt zu Gott, wie der Schatten zu einer Person. Die Welt sei also Gottes Schatten.²⁴ Alles, was man wahrnimmt, sei nichts anderes als Gottes „Sein“ in den unveränderlichen Essenzen (*aʿyān*) der Möglichkeiten (*mumkināt*). Allerdings seien die Dinge der Welt nicht identisch mit Gott, dem absoluten Sein, auch wenn sie von Ihm kommen wie die Strahlen vom Licht.²⁵

Die Existenz Gottes hat diesem Konzept zufolge weder Grenze noch Form und ist frei von Vielheit und „Verkörperung“ (*ḥulūl*). Alles Seiende (*mauḡūdāt*) stamme von diesem „notwendigen Sein“ (*wāḡib al-wuḡūd*). Das „mögliche Sein“ (*mumkin al-wuḡūd*), die Schöpfung also, sei hingegen ein Zeichen Gottes, eine Widerspiegelung seiner Namen und Eigenschaften. Die Zeichen haben unzählige Formen und ändern sich. Das absolute Sein hingegen sei ewig; sterblich seien nur die Zeichen und Formen (die Schöpfung).²⁶

Die Erkenntnis von „der Einheit des Seins“ lässt sich jedoch epistemologisch nicht auf rationale Betrachtung und Beweisführung (*naẓar* und *burhān*) zurückführen, sondern nur auf mystische Erfahrung der Enthüllung (*kašf*) und Erklärung (*bayān*). Ohne Enthüllung (*kašf*) und daraus erzielte tiefere Erkenntnis könne man daher die Wahrheit dieses Seins nicht erkennen. Durch echte Reue und durch Ausdauer im Gedenken an den Namen Gottes sowie durch weitere mystische Praktiken offenbaren sich dem Sufi verschiedene Manifestationen. Nun existieren für ihn keine Zeit, kein Ort und kein Raum mehr. Es erscheinen ihm durch „Enthüllungen“ (*kušūfāt*) die Geheimnisse der Geschöpfe und die Anzeichen der Welt des Verborgenen. Der Sufi nehme dabei nur noch Gott als das (wahre) Sein wahr.²⁷

¹⁹ Zitiert wird hier aus seinem Superkommentar zum Šarḥ at-taḡrīd.

²⁰ Zitiert wird aus seinem Šarḥ Qāḍīmīr über Ḥidaya fī l-hikma.

²¹ Für Muḥammad Fīrūzabādīs Position vgl. Fatwā fī š-Šaiḥ b. ʿArabī, GAL, II, 182.

²² Vgl. Ibn ʿArabī, Muhyiddin, Weisheit der Propheten – Fusus al-Hikam, aus dem Französischen übersetzt von Wolfgang Hermann, Zürich 2005. S. 83.

²³ Vgl. Ebenda, S. 87.

²⁴ Vgl. Ebenda, S. 85.

²⁵ Für Ibn ʿArabī These siehe Schimmel, S. 379 ff; Kılıç, Mahmud Erol, „İbnü'l-Arabî, Muhyiddin“, DİA, XX, S. 493-516; Affifi, Abu'l-A'lâ: The Mystical Philosophy of Muḥyi'd-Din Ibnul-Arabi, Cambridge 1936.

²⁶ Vgl. Ḥādimī, mas'alati l-wuḡūdiyya, fol. 90b.

²⁷ Ebenda, fol. 91bf.

Mit Zitaten aus den Werken Sayyids Šarīf al-Ğurğānī, Mullā Ğāmī und Muḥammad Fīrūzabādī erklärt Ḥādimī, dass die Wahrnehmung der *waḥdat al-wuğūd* auf Eingebungen und Erleuchtungen basiert, die den Sufis bei ihrer mystischen Erfahrung zuteil werden. Diese Erkenntnis lässt sich zwar nicht mit der Vernunft nachweisen, sei aber nicht unwahrscheinlich. Vielmehr können die Sufis sie durch *kašf* erlangen.²⁸

Eine derartige epistemologische Herangehensweise an die Frage des Seins (*wuğūd*) erschien jedoch vielen Rechtsgelehrten und Theologen höchst problematisch, weil sie nicht rational ergründbar ist. Überdies findet man in den bereits erwähnten Werken von Ibn 'Arabī Äußerungen, die zu Fehlschlüssen führten. Hierzu gehört beispielsweise der Passus: „Er (Gott) lobt mich, ich lobe Ihn; Er dient mir, und ich diene Ihm.“ Oder: „Der Schöpfer ist das Geschöpf; das Geschöpf ist der Schöpfer; sie sind aus einer Quelle.“²⁹

Gelehrte wie Ibn Taimiyya, 'Alā'addīn Buḥārī (gest. 841/1438) und Molla 'Alī al-Qārī (gest. 1014/1605) betrachteten solche Worte und Aussagen als eindeutigen Widerspruch zur Vorstellung von Gott im Islam, seiner Transzendenz und dem monotheistischen Glauben. Sie dachten, diese Sätze würden dazu führen, dass der Mensch auf die Ebene Gottes erhoben und Gott auf die Ebene des Menschen herabgestuft würde.

2. Kritiker der Lehre Ibn 'Arabīs

Eben wegen dieser und ähnlicher Äußerungen wurde Ibn 'Arabī von vielen Theologen und Rechtsgelehrten heftig kritisiert und sogar von manchen für ungläubig (*kāfir*) erklärt. Im zweiten Abschnitt seiner Abhandlung behandelt Ḥādimī die Kritik und den Vorwurf des Unglaubens gegen Ibn 'Arabī. Dabei beruft er sich auf eine Schrift, die meist Sa'daddīn at-Taftāzānī zugeschrieben wird, deren Autor jedoch 'Alā'addīn Buḥārī ist.³⁰ Auf der Grundlage dieser Schrift, die zum Teil von Ḥādimī lediglich abgeschrieben wurde, will der Autor die Position der Kritiker darstellen. Im Mittelpunkt der Kritik stehen diverse Äußerungen Ibn 'Arabīs in seinen eben erwähnten Werken zu verschiedenen Fragen der Religion, Ethik und Mystik, insbesondere aber zur Frage des *wuğūd*.³¹

Zu den Kritikern gehören insbesondere Ibn Taimiyya, 'Alā'addīn Buḥārī (gest. 841/1438) und Molla 'Alī al-Qārī (gest. 1014/1605). 'Alī al-Qārī beispielsweise erklärt die Lehre Ibn 'Arabīs als mit dem Gesetz der Scharia unvereinbar und damit als gefährlich für die Orthodoxie. So schreibt er:

²⁸ Ebenda, fol. 97.

²⁹ Ibn 'Arabī, Weisheit der Propheten, s. 83.

³⁰ Die Kritikschrift, welche Taftāzānī zugeschrieben wird, stammt nach İ. Fenni Ertuğrul und M. Tāhir Bursalı jedoch nicht von ihm, sondern von 'Alā'addīn Buḥārī. Beide Autoren behaupten, 'Alā'addīn Buḥārī habe die Abhandlung in Damaskus geschrieben. Spätere Gegner des Ibn 'Arabī hätten sie jedoch bewusst Taftāzānī zugeschrieben, um bei dem Kampf gegen die Lehre von *waḥdat al-wuğūd* seine Autorität zu nutzen. Siehe: Ertuğrul, S. 105-106.

³¹ Der Ausdruck *wuğūd*, der meist als „Sein“, „Existenz“ übersetzt wird, bedeutet eigentlich, wie A. Schimmel sagt, „Finden“, „Gefunden werden“. Schimmel verweist mit Recht darauf, wie schwierig die Übersetzung dieses Ausdrucks ist.

„Wenn du wirklicher Gläubiger (*mu'min*) und wahrer Muslim bist, zweifle nicht daran, dass die Anhänger Ibn 'Arabī Ungläubige sind und dass diese verständnislose Gruppe und diese dumme Gemeinde irregegangen sind.“³²

Dieser Hadith- und Rechtsgelehrte aus Mekka geht somit einen Schritt weiter und fordert dazu auf, Ibn 'Arabī Schriften zu verbrennen und seine Anhänger aus dem Land des Islam zu verbannen.³³

Auch Ibn Taimiyya verurteilt Ibn 'Arabī und seinen Schüler Šadraddīn al-Qonawī (672/1273–1274).³⁴ Seiner Meinung nach seien sie keine Sufimeister, sondern vielmehr Meister der Ungläubigen und der Heuchler. Sie hätten den Schöpfer mit dem Geschöpf gleichgestellt, den Propheten getadelt, die Anbetung zu Götzen bejaht und damit Gott und seine Religion abgelehnt.³⁵

Für die meisten Gelehrten, wie für den Autor der eben erwähnten Kritikschrift, ist Ibn 'Arabī Konzept vom *wuğūd* religionswidrig. Wenn das mögliche Sein (die Welt/die Schöpfung) gleich dem notwendigen Sein (*wāğib al-wuğūd*: Gott) ist, so wären alle Seienden als Gott anzunehmen. Die Schöpfung, sogar der Dreck, die Exkremente, die Heiden und Häretiker, würden dann auch selbst in den Status Gottes erhoben. Aus dieser Vorstellung ergebe sich, dass auch Propheten, Gesandte, Schriften etc. nicht wirklich existent sind. Diese Meinung sei ein deutliches Zeichen für Unglauben und Verleumdung.³⁶

Gelehrte wie Ibn Taimiyya und Taftāzānī behaupten, dass auch die Dinge der Welt einen realen *wuğūd* besitzen. Die Existenz der Dinge abzulehnen, stehe dem Koran entgegen, bedeute sogar die Ablehnung der Realität, die im Vers 28/88 wie folgt beschrieben wird: „...Jedes Ding vergeht, außer Seinem Antlitz, Sein ist das Urteil, und zu Ihm werdet ihr zurückgebracht“.³⁷

Ibn 'Arabī wird außerdem vorgeworfen, sich selbst besser und vorzüglicher als die Person der Propheten angesehen zu haben:

„Andererseits kannte Ibn 'Arabī, der Autor des *Fuṣūṣ*, keine Grenzen bei seinen Äußerungen und ging soweit, zu behaupten, dass er vorzüglicher ist als all die Propheten. Denn er betrachtet sich selbst als den goldenen Ziegel, der den Bau, d.h. die Religion, vollendet, während unser Prophet, das Siegel der Propheten, der silberne Ziegel sei, der eine Lücke in den Bau deckt...“³⁸

Für die Kritiker verleugnet Ibn Arabi somit nicht nur die Propheten, sondern darüber hinaus auch Gott, den Herrn aller Welten. Zudem sei Ibn Arabi zufolge auch der Islam mit Muhammad noch nicht vervollständigt worden. Die Tatsache, dass er sich den goldenen Ziegel nannte, der die Religion vollendete, bedeutete buchstäblich eine Analogie, die die Gelehrten nie im Rahmen des islamischen Glaubens akzeptieren würden.³⁹

³² Ertuğrul, İ. Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991. S. 231.

³³ Vgl. Özel, Ahmet: „Ali el-Kârî“, in: *DİA*, II, İstanbul 1989. S. 403-405; Kılıç, M. Erol: „İbnü'l-Arabî, Muhyiddin“, in *DİA*, XX, İstanbul 1999. S. 493-516, hier 512. Für Ibn 'Arabī-Debatten siehe Knysh, Alexander D.: *Ibn 'Arabî in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*. State University of New York Press, 1999.

³⁴ Für sein Leben und Werk siehe: Brockelmann, C.: *Geschichte der Arabischen Literatur*. II, 441 ff; Schimmel, 374 ff.

³⁵ Ertuğrul, S. 232.

³⁶ Hādīmī, mas'alati l-wuğūdiyya, fol. 92a-94a. Vgl. Ertuğrul, S. 120

³⁷ Vgl. Ertuğrul, S. 125.

³⁸ Hādīmī, mas'alati l-wuğūdiyya, fol. 99b.

³⁹ Vgl. Ebd., fol. 99b.

Auch die Äußerungen in *Fuṣūṣ* über den religiösen Zustand des Pharaos lösten bei vielen Gelehrten Aufregungen aus. Darin erklärt Ibn 'Arabī mit dem Hinweis auf den Koranvers 10:90, dass der Pharao an das glaubte, woran auch die Kinder Israels glaubten, also an Einen Gott.⁴⁰ Gott habe seine Seele vor der Höllenstrafe und seinen Leichnam vor den Wellen gerettet. Der allgemein verbreitete Glaube an Pharaos Verdammung könne sich auf keinen heiligen Text stützen.⁴¹

Diese Interpretation erscheint jedoch vielen Rechtsgelehrten als religionswidrig. Die oben erwähnte Schrift, welche Sa'daddīn Taftazānī zugeschrieben wird, erklärt sie als Ausdruck eines tiefen Unglaubens. Denn dass der Pharao als Ungläubiger (*kāfir*) starb, sei im Koran deutlich begründet, etwa in der Sure 22. Außerdem gebe es darüber eine Übereinstimmung (*iǧmā'*) unter den Gelehrten.⁴²

3. Verteidiger, welche die Vorwürfe gegen Ibn 'Arabī zurückwiesen und damit die Sufis der *waḥdat al-wuğūd* verteidigten

Neben Ḥādimī sind unter anderen auch die ḥanafitischen Rechtsgelehrten Ibn Nuğaim (gest. 970/1563), Mullā Ḥusraw (gest. ?), Ibn Kamāl und Šamsaddīn at-Timurtāšī (gest. 1004/1595) sowie die Theologen (*mutakallim*) Sayyid Šarīf al-Ğurğānī und 'Aḍudaddīn al-Īǧī als Verteidiger Arabis zu nennen. Nach Ğalāladdīn es-Suyūṭī (gest. 911/1505) beispielsweise könne man nicht beweisen, dass in den Aussagen Ibn 'Arabīs etwas zu finden wäre, was den Bestimmungen der Religion widerspräche. Wenn man jedoch nicht in der Lage sei, diese Äußerungen richtig zu verstehen, solle man die Erklärung lieber den Sufis überlassen. Sufis würden demnach im Zustand der Ekstase wichtige Erkenntnisse zuteil, die sinnlich nicht erfasst werden können. Aus der Wirkung dieser Erkenntnisse können von ihnen intuitive Aussagen hervorgehen, die aber nicht wörtlich interpretiert werden dürfen. Die Sufis müssten daher wegen ihren Äußerungen im Zustand der Entzückung als unschuldig erklärt werden.

Auch die oben erwähnten Theologen vertreten die Meinung, dass sich der Vorwurf des Unglaubens auch aus der Perspektive der systematischen Theologie (*kalām*) nicht rechtfertigen lässt. Ḥādimī zitiert hier aus den *kalām*-Werken wie aus dem *Mawāqif* des Qāḍī 'Aḍudaddīn al-Īǧī und aus dem *Šarḥ al-mawāqif* des Sayyid Šarīf al-Ğurğānī, in denen insbesondere auf den theologischen Grundsatz hingewiesen wird, dass niemand von den Leuten der qibla (d.h. in Richtung der Kaaba Betenden) zum Ungläubigen erklärt werden darf. Dieses Prinzip gelte auch für Ibn 'Arabī und seine Anhänger. Daher seien die Vorwürfe gegen sie zurückzuweisen. Denn die Anhänger des *waḥdat al-wuğūd*-Konzepts blieben im Rahmen des Glaubens, weil sie die Vielgötterei (*širk*) ablehnen.⁴³

Zur Untermauerung der Apologie aus der Perspektive des *fiqh* führt Ḥādimī dann eine Reihe von Stellungnahmen und juristischen Urteilen an. Hierzu gehört beispielsweise ein rechtliches

⁴⁰ Vgl. Koran, 10:90: „... Da folgte Ihnen Pharao mit seinen Heerscharen in wütender Feindschaft. Als sie am Ertrinken waren, rief er: „Ich glaube, dass es keinen Gott gibt als Den, an Welchen die Kinder Israels glauben, und ich bin einer der Gottergebenen!“

⁴¹ Vgl. Ibn Arabi, Die Weisheit der Propheten, S. 141-142.

⁴² Vgl. Ertuğrul, S. 161.

⁴³ Ḥādimī, *mas'alati l-wuğūdiyya*, fol. 97b.

Gutachten von Abū s-Su'ūd (gest. 982/1574), das Ibn 'Arabī für einen Freund Gottes (*walī*) und einen aufrichtigen Gläubigen (*ṣāliḥ*) erklärt. Seine Werke bzw. seine Lehren dürfe man jedoch nicht studieren.

Ḥādimīs Angaben zufolge fanden auch viele anderen Rechtsgelehrten und Muftis, darunter 'Abdarraṣīd al-Buḥārī, Mullā Ḥusraw und Ibn Kamāl, den Vorwurf des Unglaubens abwegig und haltlos. Sie verweisen auf ein Rechtsprinzip, wonach Menschen als Gläubige betrachtet werden müssen, selbst wenn auch nur ein schwaches Zeichen für ihren Glauben vorliegen würde. Außerdem ist der Vorwurf des Unglaubens eine schwere Anschuldigung, deren Verantwortung genau so groß ist wie der Unglaube selbst.⁴⁴

Ḥādimī glaubte zu wissen, dass auch die Antagonisten von Ibn 'Arabī ihre Meinungen zuletzt geändert hätten. Zur Bereinigung (*tazkiya*) habe 'Alī al-Qārī sogar eine Risāla verfasst, welche Ḥādimī jedoch nicht habe einsehen können.⁴⁵

Ḥādimīs *murāqaba* als ein Beweismittel

Wie bei vielen anderen Fragen berief Ḥādimī sich auch bei der Analyse dieses Problems auf eine seiner *murāqabas*, über die er in seiner Abhandlung berichtet. Einmal, als er *murāqaba* betrieben habe, seien ihm Erkenntnisse gekommen, die er folgendermaßen beschreibt:

„Dieser faqīr, welcher Abū Sa'īd al-Ḥādimī genannt wird, hat kurz vor dem Abfassen der vorliegenden Risāla in der Welt der Gleichnisse ('ālam al-miṭāl) folgendes erfahren, nachdem er die Risāla von Taftāzānī zur Widerlegung der Lehre von waḥdat al-wuḡūd gelesen hat:

Es war so, als ob ich Ibn 'Arabī in einem Haus sitzend gesehen habe. Taftāzānī saß ihm gegenüber. Der Scheich fragte ihn wütend: 'Warum hast du mir Irrlehre vorgeworfen?' Taftāzānī erwiderte auf gleiche Art und Weise: 'Warum sollte ich nicht? Du erzählst (schreibst) Sachen, die dem Buch meines Herrn und der Sunna (des Propheten) widersprechen'. Der Scheich fragte: 'Wie kannst du es wagen, Worte, die sich [auf richtige Weise] interpretieren lassen (ta'wīl), als Irrlehre zu bezeichnen?' Taftāzānī erwiderte: 'Wenn auch dieser (Einwand) berechtigt wäre, solltest du die Worte (Lehre) vermeiden, welche (die Menschen) in die Irre führen.' Daraufhin sagte der Scheich: 'Du kannst mich kritisieren, du musst jedoch deinen ersten Vorwurf (d.h. ich hätte gegen den Koran und die Sunna gesprochen) zurückziehen.' Genau in diesem Moment schwieg Taftāzānī.⁴⁶

Diese Erzählung am Rande der Abhandlung ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Grundsätzlich handelt es sich um eine Traumvision, der eine überaus wichtige Rolle zukommt. Taftāzānīs Schweigen möchte Ḥādimī als stillschweigende Aufhebung seines Vorwurfs interpretieren.

Ḥādimīs Ergebnis

⁴⁴ Zur Untermauerung dieser Position zitiert Ḥādimī insbesondere aus den Werken von 'Abdarraṣīd al-Buḥārī, Mollā Ḥusraw und Ibn Nuḡaim.

⁴⁵ Vgl. Özel, Ahmet, "Alī el-Kārī", DİA, II, İstanbul 1989, s. 403-405.

⁴⁶ Ḥādimī, mas'alati l-wuḡūdiyya, fol. 99b.

Ḥādimī kommt dann zu dem Ergebnis, dass der Vorwurf des Unglaubens keine juristische und theologische Grundlage hat. Als faqīh hielt er die Äußerungen der Sufis für ableitbar im Rahmen der Bestimmungen der Religion. Zwar seien ihre Auffassungen dem Wortlaut nach diffizil und mehrdeutig, lassen sich aber im Rahmen der Rechtgläubigkeit noch erklären. Außerdem sei ihre Sprache metaphorisch und enthalte viele symbolische Begriffe, die nur Sufis in der Stufe des *kašf* definieren können. Anders als viele Verteidiger wie bspw. Abūssu'ūd Efendi, die die Sufis der *waḥdat al-wuğūd* zwar für gläubig hielten, das Studieren ihrer Werke jedoch verboten, hat Ḥādimī jedoch keine Bedenken, die Werke von Ibn 'Arabī, Sa'daddīn Qonawī und Ğalāladdīn ar-Rūmī zu lernen und zu lehren.

Wie wir gesehen haben, verteidigt Ḥādimī Ibn 'Arabī gegen die Vorwürfe des Unglaubens. Für ihn ist er nicht nur ein gläubiger Muslim, sondern darüber hinaus ein „vollkommener Mensch“ und sogar ein großer Sufimeister. Daher könne man ihm nicht den Unglauben vorwerfen. Auch seine Schüler, also Vertreter der Lehre der *waḥdat al-wuğūd*, seien als Gläubige anzuerkennen. Darüber hinaus gibt er zu bedenken, dass der Vorwurf des Unglaubens eine schwere Anschuldigung sei und sogar mit den Bestimmungen des *fiqh* im Widerspruch stehe. Selbst wenn angenommen wird, dass von diesen Sufis Irrlehren hervorgegangen sind, so sei gleichwohl anzunehmen, dass sie diese bereut haben. Daher müsse man sie für gläubig halten.

Ein weiterer Grund für die Ablehnung des Vorwurfs ist nach Ḥādimī das Prinzip, dass man ein Gutachten über den Unglauben eines Menschen nicht erteilen darf, sofern Uneinigkeit über den Fall des Unglaubens herrscht. Tatsache sei, dass einige sie (die Sufis der *waḥdat al-wuğūd*-Lehre) zum Unglauben verurteilt haben, während andere sie für fromme Gläubige erklärten.⁴⁷

Ḥādimī greift zum Schluss seiner Abhandlung auf Muṣṭafa Efendi, seinen Vater und Lehrer zurück, der ebenfalls in Konya und Umgebung als Sufi wirkte. Auch er verweist auf die Schwierigkeit des Problems, da es innere und äußere sowie mystische und juristische Dimensionen hat, unterstützt jedoch die Meinung, dass Ibn 'Arabī und seine Anhänger aufrichtige (*ṣālih*) Gläubige sind.

Schluss

Muḥammad Ḥādimī analysiert in seiner *Risāla fī mas'ālātī l-wuğūdiyya* systematisch die kontroversen Positionen in Bezug auf Ibn 'Arabī. Dabei beruft er sich auf die Standardwerke des *kalām* und *fiqh*. Er kommt zum Schluss, dass man weder ihn noch andere Sufis, die der *waḥdat al-wuğūd* anhängen, zum Unglauben verurteilen darf. Einige ihrer Äußerungen erschienen aus der Perspektive des *fiqh* zwar verdächtig, ließen sich jedoch im Rahmen der Religion erklären. Außerdem seien ihre Lehren auf die Erkenntnisse und Enthüllungen zurückzuführen, die ihnen im Zustand der mystischen Erfahrung (*kašf*) zuteilwurden, und daher sich nicht mit rationalen Beweismitteln erklären lassen. Damit verteidigt Ḥādimī eindeutig Ibn 'Arabī und würdigt ihn. Ḥādimī's Eintritt für Ibn 'Arabī manifestiert sich auch in seinen anderen Schriften, in denen er häufig auf ihn zurückgreift.⁴⁸

⁴⁷ Ebenda, fol. 97b.

⁴⁸ Alleine in der *Barīqa* sind Ibn 'Arabī oder seine Schriften an zahlreichen Stellen zitiert.

Dieses Plädoyer trug zweifellos einen wesentlichen Beitrag dazu bei, dass die Lehre von *waḥdat al-wuḡūd* in gewisser Weise eine Legitimität, besonders in der Osmanischen Orthodoxie, erlangte. Trotz aller konservativen Perspektiven konnten somit die Werke und Lehren von Ibn ‘Arabī, seinen Schülern und Vertretern nicht nur in Sufikonventen (*tekkes*), sondern auch an den Medresen Eingang finden. Die Auseinandersetzung mit der Seins-Lehre Arabis ist somit ein Beispiel für die versöhnliche Strategie bei der Bewältigung der Probleme zwischen Sufis und Rechtgelehrten, die Ḥādimī auch in seinen anderen Werken verfolgt.

Literatur

- Affifi, Abu’l-A’lā: *The Mystical Philosophy of Muḥyi’-d-Din Ibnul-Arabi*, Cambridge 1936.
- Brockelmann, C.: *Geschichte der Arabischen Literatur*.
- Ertuğrul, İ. Fenni, *Vahdet-i Vücūd ve İbn Arabi* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991.
- Gülden, Ali, *Ebû Said Muhammed Hâdimî ve Vahdet-i Vücūd Anlayışı* (doktora tezi), Ankara 1997.
- al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muṣṭafā, *Ayyuhā l-walad šerḥi*, İstanbul 1324.
- al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muṣṭafā: *al-Barīqa al-maḥmūdiyya*. I-II, İstanbul 1302/1884-85.
- al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muṣṭafā: *R. fī mas’alati l-wuḡūdiyya*, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, fol. 90a-99b.
- al-Ḥādimī, ‘Abdallāh b. Muḥammad, *R. fī wuḡūdiyya tercümesi*. Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, fols. 110b-117a.
- Ibn ‘Arabī, Muhyiddin, *Weisheit der Propheten – Fusus al-Hikam*, aus dem Französischen übersetzt von Wolfgang Hermann, Zürich 2005.
- Kılıç, M. Erol: „İbnü’l-Arabî, Muhyiddin“, in *DİA*, XX, İstanbul 1999. S. 493-516.
- Kılıç, Mahmud Erol, „Fusûsü’l-Hikem“, *DİA*, XIII, S. 230-237.
- Kılıç, Mahmud Erol, „el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye“, *DİA*, XIII, S. 251-258.
- Knysh, Alexander D.: *Ibn ‘Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*. State University of New York Press, 1999.
- Özel, Ahmet, „Ali el-Kârî“, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 403-405.
- Sarıkaya, Yaşar: *Abū Sa’īd Muḥammad al-Ḥādimī – Netzwerke, Karriere und Einfluss eines osmanischen Provinzgelehrten*. Hamburg 2005.
- Sarıkaya, Yaşar: *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi – Ebu Said el-Hādimī*, İstanbul 2008.
- Schimmel, A.: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München, 2. Aufl. 1992.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. 3. Aufl., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Nasr Hāmid Abū Zayd. *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. al-Dār al-Bayḍā: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2007, 240 p., ISBN 978-9953-68-262-3.

Abdullah ÖZKAN¹

In recent decades, while the Arabs are trying to free themselves from the dictators and tyrants, one of the most important questions around these struggles is what should be the essence of authority for a legitimate political order in these countries. It is possible to say that the general indecision among public surrounding this question contributes to the prolonged nature of political instability that impairs the proper functioning of these societies. Several competing claimants to authority are trying to overcome this indecision by converting general opinion to their cause, and naturally some of them take their inspiration from religion which has always been a dominant force in these societies.

The Egyptian scholar Nasr Hāmid Abu Zayd provides a critical exposure of the discourses used by these claimants to authority in his book *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (*The Critique of Religious Discourse*). The book consists of an introduction and three chapters. Abu Zayd starts his introduction by stating that while the phenomenon of religious expansion in Muslim countries has attracted the attention of many scholars and researchers, they use different approaches towards this phenomenon and reach different conclusions about it. He accepts these approaches as discourses and divides them into three categories. The first and strongest approach is the official discourse represented by the Azhar University and some religious scholars even though they seem to be in opposition against the official discourse of the state. What he means by the opposition becomes more obvious in the following pages of the book. The second approach is the leftist interpretation of Islam represented mainly by Hasan Hanafī in his book “*Min al-Aqīdah ila al-Thawrah*”. The third approach is the secularists or the proponents of the Enlightenment (*al-Tanwīriyyūn* or *al-‘Ilmāniyyūn*). At the center of these three approaches lie the text (The Qur’ān and the hadīth) and culture (history and secondary literature on the text). Abu Zayd composes his book in three chapter based on his categorization of these discourses. The main body of the book and its first chapter deals with the first approach which is the most visible discourse in Muslim countries.

¹ Asst. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Theology School.
ozkanabdullah@gmail.com,  ORCID: 0000-0001-5928-8078.

For Abu Zayd, the first approach includes both the extremists and the moderates since he sees the difference between them in degree and not in quality. To exemplify, he examines both Sayyid Qutb and Yusuf Qardawi in this chapter. This approach builds its discourse on some components which are not open for argument and discussion. At the center of these components there are two essentials: the text (*nass*) and the authority (*hākimiyyah* (p. 13).

With the preachers and scholars help, the religious discourse employs certain mechanisms to attract its audience in ideological level. The mechanisms are;

1. The unification of the idea and the religion, as a result this, the abolition of the distance between the subject and object.
2. The explanation of the phenomena, natural or sociological, with reference to the first cause which is God.
3. The ultimate trust on the authority of the salaf and the culture (*turāth*), and the acceptance of their sacredness.
4. The self-confidence of being the holders of truth. With the help of this, they can crush any dissent without feeling any guilt.
5. The destruction of the historical context and its ignorance. This enables them to imagine a golden past which they can mourn over it for its lost (p. 14).

Abu Zayd goes on to explain these mechanisms in the following pages. His main opponents in this part of the book are Sayyid Qutb and Yusuf Qardawi. He also gives long explanation of the excommunication process (*takfīr*) utilized by these scholars. According to him, the excommunication happens frequently or randomly based on the closeness of this discourse to the political authority (p. 20).

Abu Zayd thinks that this discourse has two starting points (*muntalaqāt*) to justify their mechanisms. These are the authority (*hākimiyyah*) and the text (*nass*). According to this discourse, only God is the owner of authority. However, they ignore their part in the display of this authority in this world. They hold the monopoly of understanding and interpreting God's authority, and by doing so they establish their own authority. Even though they claim that there is no clergy in Islam, their own discourse gives them more authority in Islam than the church gives to the clergy in Christianity. Their understanding of the authority (*hākimiyyah*) results in the creation of hierarchy in the society (p. 69).

According to Abu Zayd, there is agreement and conformity between the religious discourse and the political authority even though they seem to be in disagreement on the surface. This is because they both understand the authority using the same mechanisms, and this understanding unites them in nature (p. 82).

According to Abū Zayd the religious discourse also destroys reason in Islam. They explain everything based on the text, and their motto is "if there is a text, there is no room for reasoning". Since they ignore the historical dimension of the culture and the secondary literature, everything which has been produced in this culture contributes as text for them. This in turn causes the freezing of understanding and reasoning (p. 93).

For Abū Zayd the aim of religion is to establish the use of reason in every aspects of life, in society and in natural world (p.62). The essence and the beginning of religion is to establish the rule of reason and there is no way other than to work for that cause (p.108). Even though the religious discourse has the highest and strongest voice in the society, it is just a simple discourse taken from the family, the religious schools, and the mass media. It has no real solution for the problems of the simple citizen, and most of the time the representatives of this discourse are the most corrupt ones in their societies (p. 114).

In the second chapter, Nasr Hāmid Abū Zayd takes the leftist interpretation of Islam into consideration. The title for this chapter itself brings the question to the mind about the leftist understanding, whether it is an interpretation or coloring? (p.115). Abū Zayd gives us some information about the acceptable reading and intentional reading. The Sunni theologians shunned the Shii understanding of Islam labeling it as the intentional reading (p. 118). For in the intentional reading, the interpretation is the result of the reader's ideology projected to the text. Abū Zayd says that the leftist interpretation of Islam is effected by a western ideology which is Marxism, even though the proponents of this interpretation claim to be independent from the hegemony of the West (p.130).

For the leftist Islam the motto is "the solution is the renewal of the culture." Based on this understanding, they read the history from the viewpoint of present day, but this reading is not a hermeneutic, it is the coloring of the sources for the intention of the reader. They assume that the writer is dead, and the text speaks for itself, historical and sociological background of the writer is not a concern anymore (p.120).

The representatives of the leftist Islam can be traced back to the earlier days of the twentieth century. In the middle of the twentieth century, Sayyid Qutb composed some works such as "*the Social Justice in Islam*" and "*the War between Islam and Capitalism*" in a leftist manner. But the term used by Hasan Hanafī in Egypt and he remained as the representative of this interpretation while the others moved from left to the far right. Hanafī's aim as outlined in his encyclopedic project "*Min al-Aqidah ila al-Thawrah*" was a reform in Islamic thought in general, in theology (*kalām*) in specific.

Abū Zayd says that the shortcomings of this approach are the freezing of the present in the past, favoring the politics over thought and the ideology over epistemology, and ignoring the historical and sociological dimensions of the text and the culture. With these shortcomings their understanding and interpretation stayed as the re-coloring of the past (p.183). Besides criticizing them however, Abū Zayd also gives them some praise for their achievements. He says that the leftist interpretation puts the man and his interests at the center of religion (p. 185), they understand the revelation inside the nature and lessen the metaphysical side of religion (p. 188), and unlike the Salafis, the leftists do not think that they are the holder of the ultimate truth, so they open spaces for reasoning and argument (p. 191).

The last chapter is reserved for the explanation of the scientific readings of the text. It is also the chapter for the proponents of Enlightenment and secularism. Abū Zayd mentions al-Tahtawī, Amin al-Khulī and many others in this chapter. It is possible to say that he considers himself as the part of this group.

For these scholars there is a difference between the religion and the religious thought. While the religion is the total of the sacred texts of Islam, the religious thought is the understanding and interpretation of them according to the environment and the time (p. 196). The discourse of the secularists lifted the cover of sacredness from the culture by accepting it as the product of history (p. 199). They also conducted linguistic research in the textual studies. By doing so, they tried to uncover the metaphysical clothes of the texts. Even though they are the minority, they created a scientific understanding of history in the Muslim countries (p. 204).

The method of this group can be summarized as follows: Abu Zayd refers to Ferdinand De Saussure and his theory of speech and language. According to him, the speech is not the language; it is just a part of the language. So the speech represents a small part of the language which belongs to the whole community. The speech happens in a certain time and environment, and the language is the stage that allows the timely happening of the speech. The same rule applies to the texts, since they are the kinds of speech. If we agree on this rule, we also agree that the texts are the historical products and they have no sacred aspects and open to discussion and argument (p. 204-205). After this methodological explanation, Abū Zayd compares the nature of Jesus and the Qur'ān since both of them are described as the speech (kalām) in the Qur'an. Based on the Qur'anic texts, they are almost the same thing; however the religious scholars accept one of them as the creature (Jesus) and the other (the Qur'ān) as an eternal being (p. 207). According to Abū Zayd, this is a contradiction.

The secularists also accept that there are allegories in the Qur'ān. When the Qur'ān mentions some stories and historical events, they might not be the factual events of the past. The acceptance of allegories helps us to interpret some the texts.

Abū Zayd finishes the book without a conclusion. In the last pages of the book, he touches the problem of finance and the problem of women in the Muslim societies. According to him, these two problems are the results of misunderstanding of the text. The only way for their proper understanding is to apply a scientific method to the text; otherwise there is no solution for the chronic problems of Muslim societies.

The book will give an enormous insight to everybody who has academic or personal interest in the past and present of Muslim societies in general and in Egypt particular. It pushes the reader to think about the problems that they face at the present. It shows that the source of these problems is the misunderstanding of religion. The understanding of religion does not happen in a certain time gets fixed for all times, but every period of time needs its own understanding. If the understanding of the past becomes the only true understanding and reaches to the level of sacredness in a society, only the holders of this understanding can flourish which is a fact commonly visible in these societies.