

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007

ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher

Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Ahmet BOSTANCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) / H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) / İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) / Erdiñ AHATLI (Sakarya Ü.) / İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.) / Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDERÖĞLU (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.) / M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)
Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.) / Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)
Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.) / Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.) / Mesut OKUMUŞ (Hitit Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.) / Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) / Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
E. Sait KAYA (İSAM) / Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Ejder OKUMUŞ (Dokuz Eylül Ü.) / Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ferhat KOCA (Hitit Ü.) / Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.) / Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.) / Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.) / Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.) / Şükrü ÖZEN (İSAM)
M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.) / Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Murtaza BEDİR / Murat SÜLÜN / İsmail ALBAYRAK / Faruk BEŞER / Ali DURUSOY
Ahmet KAYACIK / Erdiñ AHATLI / Ahmet YÜCEL / Adil BEBEK
Hatice Kelpetin ARPAGUŞ / Sadık KILIÇ / Hamza ERMİŞ / Ahmet BOSTANCI / İlyas ÇELEBİ
Süleyman AKKUŞ / İbrahim ÇAPAK / Ömer AYDIN / Cağfer KARADAŞ

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 /155 GSM: +90 (532) 706 73 67
Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: abostanci@hotmail.com, bostanci@sakarya.edu.tr

Ocak 2008

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007

Çirkin Güzelleştirme ve Güzeli Çirkinleştirme: Klasik Arap Literatüründe Paradoks
Beautifying The Ugly and Uglifying The Beautiful: The Paradox in Classical Arabic Literature
Geert Jan van GELDER (çev. Ömer KARA)
175 – 208

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik
Change and Continuity in Islamic Thought
Cağfer KARADAŞ
7 – 22

İbn Hazm'in Mantık Anlayışı
Ibn Hazm's Views on Logic
İbrahim ÇAPAK
23 – 46

Delâ'ilü'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine
On the Functionality of Dala'il al-Nubuwwah (Proofs of Prophethood)
Nimetullah AKIN
47 – 70

İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü
The Sciences of The Quran and Interpretation Method in Ibn Khaldun's Muqaddima
Gıyasettin ARSLAN
71 – 108

İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler
Ibn Khaldun's approach to Islamic Theology and His Critics to It
Süleyman AKKUŞ
109 – 138

İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler
The Concept of Sin in Islamic Theology
Ferruh KAHRAMAN
139 – 168

İstihsan Ne Değildir?
Ahmet YAMAN
169 – 173

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımı, H. Mehmet Günay
Ravza CİHAN
209 – 215

Yeryüzü Bizim Gökler Kuşlarıdır (Çağdaş Suriye Edebiyatı'ndan Öyküler),
Zekeriyâ Tâmir (çev. Ahmet Bostancı)
Kübra BİLGİN
215 – 217

Felsefenin Açılımı: Kuramsal Yapılardan Yapı-Çözüm, Erkut Sezgin
Kübra KARAKAHYA
218 – 219

İbn Arabî'de Sembolizm, Tahir Uluç
Adnan CENGİZ
219 – 222

İslâm Düşüncesi, Muhammed İkbâl (çev. Yusuf Kaplan)
Adnan CENGİZ
222 – 226

Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi, Hasan Çiçek
Ahmet CESUR
226 – 230

Usûl 2007 Yılı Yazı İndeksi

231 – 232

Yayın İlkeleri

233

Temsilciler

234

EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* dostları,

2004 yılında “*Yeni bir solukla ve usûl’ce huzurlarımızdayız. Usûl, ummana doğru akmakta olan nehirlerle katılmak, akışı gürleştirmek ve maksuda ulaşmayı kolaylaştırmak için doğdu. Bizler asıllara ve asırlara, bulunduğumuz noktadan ve yeniden bakmak gerektiğini düşündük ve Usûl’ü çıkarmaya karar verdik...*” satırlarıyla başladığımız yayın hayatımıza ağır ama kararlı adımlarla devam ediyoruz. Şu an elinizde olan 8. sayımız yayın sürecimizin önemli adımlardan birini teşkil etmektedir. İnşallah kısa bir süre sonra akademik dergiler için önemli bir eşik olan beş yıllık süreyi doldurmuş olacağız. Yeni sayımız da öncekiler gibi başta yayın kurulu olmak üzere pek çok değerli ilim adamının ciddi gayretleriyle ortaya çıkmıştır. Kendilerine emeklerinden dolayı müteşekkirimiz.

Bu sayımız yedi telif, bir çeviri makale ile tanıtım ve değerlendirme yazılarından oluşmaktadır.

Doç. Dr. Cağfer KARADAŞ “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-” adlı makalesinde âlem ve içindeki varlıkların sürekliliği meselesine/problemine İslam düşüncesinin getirdiği çözümü ele almaktadır. Makalede bu konuda kelimcilerin geliştirdiği benzerlerin yenilenmesi ile süreklilik anlamını ifade eden teceddüd-i emsâl kavramı, İbn Hazm ve İbn Arabî tarafından yeni yaratma anlamında kullanılan halk-ı cedîd, felsefecilerin tercih ettiği süreklilik manasına gelen istimrâr ve İbn Rüşd tarafından ortaya atılan sürekli yeniden oluş anlamında hudûs-i dâim kavramları üzerinde durulmaktadır.

Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK, “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı” başlığını taşıyan makalesinde İbn Hazm’ın mantık, özellikle de klasik mantık kitaplarında tasavvurât başlığı altında ele alınan kavram ve tanım hakkındaki bazı görüşlerine değindikten sonra, yine klasik mantık kitaplarında tasdikât başlığı altında ele alınan ve mantık ilminin bel kemiğini oluşturan önerme ve kıyas konuları hakkındaki görüşlerini ele almaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN’ın “Delâilu’n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine” başlıklı makalesi Hz. Peygamber’in nübüvvetini kanıtlamak için kullanılan ve klasik literatürde yer alan delillerin, güncellik ve işlevsellik açısından değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Çalışmada söz konusu delillerin tasnifinde İslam literatüründe sunulan klasik sınıflandırma esas alınmakta ve burada yer alan veriler ışığında değerlendirme yapılmaktadır.

Doç. Dr. Gıyasettin ARSLAN, “İbni Haldun’un Mukaddimesi’nde Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü” adını taşıyan makalesinde, el-Mukaddime adlı eserinde, Sosyoloji, Medeniyet ve Siyaset bilimi alanlarının yanı sıra Tefsir, Hadis, Belagat, Tasavvuf ve Kelam gibi dini konulara da temas etmiş olan İbn Haldun’un Kuran İlimleri ve Tefsir Usulü ile ilgili görüş ve düşüncelerini ele almakta ve bunların diğer klasik ve modern anlayışlarla karşılaştırması ve değerlendirmesi yapmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ, “İbn Haldûn’un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler” adlı makalesinde İbn Haldun’un kelâm ilmini; tanımı, konusu, tarihi seyir içindeki durumu, inanç esaslarını ele almadaki olumlu yönleri, ilk dönemlerdeki saf İslâm inancının yerini alan felsefi kelâmın yapısının bu haliyle artık önemini yitirdiği düşüncesinin hangi ölçüde tutarlı olduğu ele alınmakta ve değerlendirilmektedir.

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi Ferruh KAHRAMAN’ın “İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler” başlıkla çalışmasında İslam düşüncesinde günah, çeşitleri vb. konular ele alınmaktadır.

Bu sayımızda yer alan telif yazıların sonuncusu Prof. Dr. Ahmet YAMAN’a aittir ve “İstihsan ne değildir?” adını taşımaktadır. Yazar bu çalışmasında klasik literatürde istihsan etrafında dönen tartışmaları ele almakta ve ne olmadığından hareketle net bir istihsan tanımı ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu anılan telif yazıların hemen ardından Doç. Dr. Ömer KARA’nın, Geert Jan van GELDER’ten yaptığı “Çirkin Güzelleştirme ve Güzeli Çirkinleştirme: Klasik Arap Literatüründe Paradoks” adlı çeviri, sonra da genç akademisyenlere ait kitap tanıtım ve değerlendirme yazıları yer almaktadır.

Kısa bir süre sonra çıkarmayı planladığımız dokuzuncu sayının hemen peşine gelecek onuncu sayımızın dosya konusunun “Takrîbu’l-mezâhib” olması planlanmaktadır. İlim ehlinin konu ile ilgili yazılarını beklediğimizi hatırlatmak isteriz.

Bu vesile ile *Usûl’e* olan katkı ve desteklerinizin artarak sürmesini diler, selam, saygı ve sevgilerimizi sunarız.

Faruk Beşer

İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik

-teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-

Cağfer KARADAŞ*

Change and Continuity in Islamic Thought

The article is related to the solutions offered by Muslim thinkers to the problem of continuity of the universe and its components. In this context it deals with several concepts which refer almost to the same notion but are used in different branches by different scholars; such as tajaddud al-amthal generated by Mutakallims, which literally means continuity by being repeated of similars; al-khalq al-jadid used by Ibn Hazm and Ibn al-Arabi in the meaning of new creating; istimrar meaning continuity preferred by Muslim philosophers; and huduth al-daim suggested by Ibn Rushd as an expression for happening again every moment.

Key Words: Object/Jism, Accident/Araz, Tajaddud al-amthal, al-khalq al-jadid, istimrar, al-huduth al-daim, continuity, change

Anahtar Kelimeler: Cisim, araz, teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim, süreklilik, değişim

İktibas / Citation: Cağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl*, 8 (2007/2), 7 - 22.

Giriş

Varlıklar âlemindeki değişim ve süreklilik, insanoğlunun zihnini meşgul eden bir sorun olma özelliğini her dönemde korumuştur. Süreklilik içinde değişim ya da değişime rağmen bir süreklilik nasıl gerçekleşmektedir? Sözelimi geçen yıllar zarfında bir insanda değişen ve aynı kalan nedir? Diğer bir deyişle zamanın ilerlemesi ile birlikte üzerinde değişiklik olduğunu bilmemize ve kabullenmemize rağmen, bir insanın aynı insan olduğunu düşünmemizi sağlayan ve ona aynı insan olarak muamelede bulunmamızı

gerektiren süreklilik nereden kaynaklanmaktadır? Öte yandan zaman ve mekan unsurlarının bu süreklilik ve değişimdeki payı nedir? Zihinsel olarak bile olsa parçalanabilir olması dolayısıyla zaman ve mekan parçacıkları bizzat değişimi meydana getirirken bu parçacıkların peş peşe eklenebilme imkanını içinde barındırması sürekliliği oluşturmaktadır. Öyleyse değişimi meydana getiren ile değişime konu olan ve sürekliliğin sağlanmasını sağlayan aynı zaman ve mekan unsurları değil midir? Bu takdirde zaman ve mekan, kapsadıkları nesnelere hem sürekliliğinin hem de değişiminin nedeni olmaktadır. Acaba bütün bunların üstünde anılan değişim ve sürekliliği meydana getiren daha üst bir belirleyici/temel bir neden olamaz mı?

Bir başka açıdan bakacak olursak, söz konusu sürekliliği sağlayan temel iki unsurun zaman ve mekan olduğunu söyleyebiliriz. Zaman ve mekan sürekliliği temsil ederken bunların içinde yer alan olgu ve olaylar, değişime konu olmakta ve sanki değişeni veya tümüyle değişimi temsil etmektedirler. Ancak bu durumda zaman ve mekan ile olgu ve olayları sanki birbirinden bağımsız ve birbirine karşıt iki ayrı unsur gibi değerlendirme problemi ile karşılaşırız. Halbuki zaman ve mekan somut bir gerçeklik olmaktan çok, sanki itibarî bir unsur veya zihinsel bir tasavvurdur. Bundan dolayıdır ki, zaman ve mekanı zihinde çeşitli kategorilere ayırmak veya ayırdığımız bu kategorileri yok saymak mümkündür. Bu yüzden bir çok düşünür zaman ve mekanı göreceli kabul etmişler ve özneye göre hüküm ve biçim alacağını düşünmüşlerdir. Soyut olma yönleri ile değerlendirdiğimizde zaman ve mekanı olgu ve olayların toplamı olarak da düşünebiliriz. Buradan hareketle de zamanın ve mekânın bizzat kendilerinin değişime konu olduğunu/olacağını söyleyebiliriz. Bu takdirde sürekliliği sağlayan bizzat değişimin kendisi olmaktadır. Ancak bir araz/ilinti olması bakımından değişimin tek başına bir *neden* olması düşünülemez olduğundan kendisinin de dayanacağı bir başka nedenin bulunması zorunluluk arz eder.

Son olarak süreklilik ile değişim aynı olgu ve olaylarla birlikte ve onlar üzerinde cereyan ediyorsa, bunların birbirinden ayırt edilmesi ve farklı değerlendirilmesi ne kadar mümkündür? Bu takdirde değişimin devamı ile süreklilikten veya süreklilik içinde bir değişimden bahsetmek mümkün hale gelebilmektedir. Öyleyse biz, değişim derken sürekliliği, süreklilik derken değişimi ifade etmiş oluyoruz. Bir diğer ifade ile aslında süreklilik içinde değişim, değişim ile birlikte süreklilik vardır. Bu soruları ve örnek-

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD Öğretim Üyesi (Doç. Dr.), caferkaradas@hotmail.com

ri çoğaltmak ve çeşitlendirmek mümkündür, ancak sorun ortada durmakta ve bu soruna her zihniyet grubu farklı izah, yorum ve çözüm getirmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde de bu konu uzun yıllar tartışılmış, mahiyeti üzerinde kafa yorulmuş ve bu düşünce ikliminde yer alan her zihniyet grubu, zihin formatlarına uygun farklı terimler/ıstılahlar ortaya koymuştur. Değişim ve sürekliliğin *benzerlerin yenilenmesi* şeklinde olduğunu iddia eden kelamcıların ıstılahı *teceddüd-i emsâl* olurken, İbn Hazm ile İbn Arabî var olan/toptan yaratılmış âlem içinde bir değişimi öngörmekte bunu da *yeni bir yaratılış* anlamına gelen *halk-ı cedîd* ıstılahı ile ifade etmektedirler. Felsefeciler âlemi, ayüstü (fevka'l-kamer/sermedî/ruhânî) ve ayaltı (tahte'l-kamer/cismanî) şeklinde iki ayrı bölüm olarak düşündüklerinden ayüstü âlem için ayrı süreklilik, ayaltı âlem için ayrı süreklilik öngörmüşlerdir. Ayüstü âlemki varlıkların sürekliliği için *istimrâr*, ayaltı âlemdeki varlıkların sürekliliği için ise *teceddüd* terimini benimsemişlerdir. Felsefecilerden İbn Rüşd ise kendi zihin dünyasındaki sürekliliği en iyi yansıtabilecek kavram olarak *hudûs-i dâim* terimini kullanmayı tercih etmiştir.

1. Teceddüd-i Emsâl

Teceddüd-i emsâl terimi, 'teceddüd' ve 'emsâl' olmak üzere iki kelimeden oluşur. 'Teceddüd' kelimesinin biri 'yenilenmek' ikincisi ise 'kesilmek' şeklinde iki anlamı vardır. Bu kelime eskiyen bir nesnenin yenilenmesi anlamında kullanıldığı gibi, koyunun sütünün kesilmesi, tükenmesi anlamında da kullanılmaktadır.¹ Ancak 'teceddüd-i emsâl' kalıbı içerisinde özellikle 'yenilenmek' anlamı gözetilmekle birlikte 'kesilmek' anlamı da yok sayılmış değildir. Çünkü yenilenmek, bir şeyin kesilmesi, tükenmesi ve kullanılacak durumdan çıkması sonucu ihtiyaç haline gelir. Nitekim Devvânî teceddüd kavramını, "bir şeyin son bulması (inkıta), diğer şeyin meydana gelmesi (hudûs)" şeklinde tanımlar.² 'Emsal' ise, "bir şeyin benzeri" anlamına gelen 'misil' kelimesinin çoğuludur.³ Bu iki kelime birlikte bir kalıp şeklinde düşünüldüğünde "birbirine benzer olan şeylerin yenilenmesi" anlamına gelir. 'Kesilmek' anlamı hesaba katıldığında ise, kesilen, tükenen ve kullanım dışı kalan bir şeyin/nesnenin *benzeri ile yenilenmesi* anla-

mını muhtevlidir. Bu durumda *yenilenme*, öncesinden tamamen koparak değil, öncekinin benzeri şeklinde yeniden üretilmez. Diğer bir deyişle araz veya cisim yeni, ama görüntüsü eskidir. Ancak her yenilenmenin bir değişim olduğu, diğer bir deyişle bir değişimi meydana getireceği müslemeldir. Dolayısıyla göreceli olarak yavaş da olsa, zaman içerisinde nesnelere belli bir değişimin meydana gelmesi kaçınılmazdır ki, bu müşahedemizle de sabittir. Bu, arazların veya nesnelere değişim geçirerek süreklilik içinde olduklarını gösterir. İslam düşüncesinde teceddüd-i emsâl ile yakın anlamda başka kavramlar da kullanılmıştır. Sözelimi, yeni yaratma veya yeniden yaratma anlamında 'halk-ı cedîd', süreklilik anlamında 'istimrâr', sürekli hudûs anlamında 'el-hudûsü'd-dâim' ve arazların birbirini takip etmesi anlamında 'teâkub' bunlardandır.

Bir kelam terimi olarak *teceddüd-i emsâl*, yukarıdaki manalar ile irtibatlı olarak âlemin unsurlarından olan arazların devamlılığını ifade eder. Bunun anlamı, arazların devamlılığının, benzerlerinin yenilenmesi ile olduğudur. Belki burada ilk olarak bu terime niçin ihtiyaç duyulduğunun tespit edilmesi önemlidir. Bu terime ihtiyaç duyulması, Allah'ın dışındaki varlıkların devamlılığının nasıl mümkün olduğu/sağlandığı sorunundan kaynaklanmaktadır. Daha açık ve öz bir şekilde ifade etmek gerekirse sorun, hâdis ve değişken olan arazların varlıklarının bekâsının/sürekliliğinin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğidir. *Kadîm* sıfatı ile muttasıf olan Allah'ın kendiliğinden varlığı (kâim bizâtihi) böyle bir sorunu gündem dışı bırakırken, bir yaratıcının veya tercih edicinin etkisiyle meydana gelen ve iki zamanda varlığı devam etmeyen arazların devamının nasıl olduğu izaha muhtaçtır. Bunun izahı teorik olarak üç şekilde olabilir: Birincisi arazların taşıdıkları bir 'bekâ' sıfatı ile devamlılıklarının sağlanmasıdır. Ancak bu, kelam ilminde "araz, araz almaz" ilkesine ters düşer. İkinci seçenek ise, arazların bir mahalden diğerine intikalidir. Bu seçenek, hem arazın intikal yani hareket arazını taşıması hem de mütehayyizlik vasfı kazanması gibi iki sakıncayı barındırır. Çünkü bir arazın bekâ arazı taşıması nasıl mümkün değilse, aynı şekilde intikal arazını taşıması da mümkün değildir; ayrıca cisimden farklı olarak araz, mekan tutan (mütehayyiz) bir varlık da değildir. Bu durumda geriye son şık olarak cisimler üzerinde arazların varlığının, ancak her yeni zaman diliminde, *yeni* ama *benzer* arazların var olması/edilmesi ile gerçekleşmesinin mümkün olduğu kalmaktadır. Öte yandan cisim için de araz bir zorunluluktur. Çünkü cismin bekâsı ancak arazların üzerinde yaratılması ile olur. Başka bir deyişle arazın yaratılmaması cismin varlığının sonu de-

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts. Dâru Sâdır, III, 110-111; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1268, I, 584.

² Devvânî, *Celâl*, İstanbul 1306, s. 8.

³ Asım, *Kâmus Tercemesi*, III, 345.

mektir. Her iki gerçeklik de, fâil-i muhtâr olan Allah'ın iradesiyle meydana gelir. Yani Allah arazı cevhere, cevheri araza ve her ikisini de kendi iradesine bağlamıştır/muhtaç kılmıştır. Kalam zihniyeti noktasından her şeyin yaratıcısı olan Allah, nasıl ilk yaratmada fâil ise, yarattığının devamlılığını sağlamada da fâildir. Yani fâillik özelliği kesintisiz sürmektedir. Başka bir deyişle bunun anlamı, her bir zaman diliminde ayrı ayrı var edilmeleri gereken arazların, Allah'ın iradesiyle insan müşahedesine kesintisiz yansiyacak şekilde yaratılmasıdır. Diğer yandan âlem ve unsurlarından yola çıkıldığında, iki seçenikle karşı karşıya olduğumuzu görürüz: Ya âlem kendiliğinden olmuştur ya da bir müdahale ile olmuştur. Kendiliğinden olması, âlemin toptan *tanrı* olmasını gerektirir. Halbuki âlemdeki oluş ve bozuluş, kendiliğinden olmaya imkan vermez. İkinci seçenek olan müdahale ile olması, devamlılığının da bir müessirin tesiri ile yani müdahale ile olmasını gerektirir.⁴ Eğer devamlılığı müdahale ile oluyorsa, bu devamlılığın/bekânın arazlar için anbean yenilenme şeklinde olması söz konusudur. Ancak gözlemlerimiz, şeylerde anbean hızlı bir değişimin meydana geldiğini de tespit etmiş değildir. Öyleyse meydana gelen değişim benzerlerin hızlı ve peş peşe meydana gelmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da neticede şeylerin benzerleri ile yenilenmesini akla getirir. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, sözgelimi siyahın siyahı doğurması (tevellüd) şeklinde bir sürekliliğin olabileceğini kabul ederken diğerleri buna muhalefet etmişlerdir.⁵ Bir olayın diğer olayı doğuracağı şeklinde ileri sürülen tevellüd fikrini kabul etmeyen Sünnî kalamcılarının arazlar için böyle bir sürekliliği kabul etmeleri mümkün görünmemektedir.

Eş'ariler tarafından sahiplenildiği bilinen *teceddüd-i emsâl* kavramının, içerdiği/yüklendiği anlam itibariyle düşünüldüğünde Mu'tezile de dahil olmak üzere kalam zihin yapısına son derece uygun bir kavramsal çerçeveye oturduğu görülür. Zaten Eş'arilerden önce Mu'tezile içinden bazı kalamcılar tarafından bu fikrin seslendirildiği bir gerçektir. Sözgelimi Nazzâm'a göre *cisim* bâkî değildir. Allah onu *anbean/her bir vakitte* (hâlen fe hâlen/fi külli vaktin) yaratır. Yaratmayı kestiğinde cisim yok olur. Abdulkahir el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre Nazzam, *cevher ve cisimlerin bir halden bir hale teceddüdünden* bahsetmek suretiyle bizzat 'teceddüd' kavramını

⁴ Şemseddin es-Semerikandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, Kuveyt 1405/1985, s. 161.

⁵ Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, Trablus 1979, s. 130.

Eş'arilerden önce kullanmıştır.⁶ Ka'bî ise, Allah'ın bekâyı anbean (hâlen fe hâlen) cevherde yaratması fikrindedir. Cevherin yok olması yaratmanın kesilmesine bağlıdır yani Allah yaratmayı kestiğinde cevher yok olur. Gelen bilgilerden 'teceddüd' kavramının bu anlamda Ka'bî tarafından da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ona göre arazların hiçbirisi, renkler de dahil olmak üzere, bâkî değildir.⁷ Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, arazların teceddüdü fikrini Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile birlikte Ka'bî'ye nispet eder.⁸ Ebü Hanife'den de "şeylerin bir halden diğer hale değiştiği" şeklinde bir ifade rivayet edilmektedir. Bu ifadeyi Beyazîzâde, arazların teceddüd-i emsâl ile yaratılması şeklinde yorumlamaktadır.⁹

Teceddüd-i emsâl konusunda sistematik görüş öyle görünüyor ki, Eş'ariler tarafından oluşturulmuştur. Eş'ariler, arazların adeten ve bilmüşahede devamını teceddüd-i emsâl nazariyesi ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Onlara göre arazlar, mütehayyiz olmadıklarından bir mahalden diğerine intikalleri ve buldukları mahalden infikakleri/ayrılmaları mümkün olmaz, bu yüzden de iki zaman diliminde aynen bulunamazlar. Bunun anlamı bir zaman diliminde bulunan bir arazın, ikinci zaman dilimine cisimlerin bir hayyizden diğerine intikali gibi bir intikalinin söz konusu olamayacağıdır. Bu takdirde arazların zaman ve mekan içerisinde süreklilikleri düşünülemez. Müşahedemize yansıyan süreklilikleri ise ancak Eş'arilerin ileri sürdüğü "arazların yenilenmesi" şeklinde olabilir. Bu yenilenme de, bir birini takip eden benzerlerinin yenilenmesi (teceddüd-i emsâl) şeklinde gerçekleşir. Çünkü arazların aynen devamı, arazın bir zaman diliminden ötekine intikali anlamına gelir ki bu, araz için imkansızdır. Bu durumda ikinci zaman diliminde meydana gelen araz, birinci zaman diliminde var olan arazın benzeri olabilir ve böylelikle duyular alanında arazların devamlılığı/sürekliliği sağlanmış olur. Bu süreklilik de ara vermeksizin (bilâ fasıl) birbirini takip şeklinde gerçekleşir. Ancak arazların bu teceddüd-i emsâl şeklindeki süreklilikleri kendiliklerinden değil,

⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 404; Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1411/1990, s. 141; Kemal b. Ebî Şerîf, *Kitabü'l-Müsâmera bi şerhi'l-müsâvera*, İstanbul 1400/1979, s. 221.

⁷ Nisaburî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 122.

⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille* (nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara 2003, II, 127; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, V, 100.

⁹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, Kahire 1368/1949, s. 93.

dışardan yani *ilahî irâde* ile gerçekleşir.¹⁰ Bunun sebebi devamlılığı/sürekliliği ifade eden *bekânın* bir gerçeklik değil, zâtın aynı veya itibarî bir varlık kabul edilmesidir. Bekâyı zata zâid gerçekliği bulunan bir araz kabul eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, cisimlerde gerçekleşen bekânın ilahî iradenin müdahalesi ile ve teceddüd-i emsâl şeklinde gerçekleştiği noktasında diğerleri ile uyum içerisindedir. Buna karşın sonraki Eş'ariler, bekâyı kıdem gibi görürler ve varlığın devamı (istimrârü'l-vücûd), sürekli olan varlığın kendisi (nefsü'l-vücûdî'l-müstemir) veya itibarî bir durum (emr itibârî) olduğunu dile getirirler. Böylelikle onlar cismin devamını istimrâr kavramı ile arazın devamını ise teceddüd-i emsâl kavramı ile ifade ederler.¹¹ Arazlardaki bu birbirini takip eden sürekli var edilmenin, müşahedemize kesintisiz şekilde yansımaya kelam kitaplarında damlacıklardan meydana gelen suyun kesintisiz akışı veya yukarıdan aşağıya dökülürken kesintisiz bir görüntü vermesi örnek olarak verilir. Diğer bir deyişle akan veya dökülen su, zerreciklerden veya damlacıklardan oluşmasına rağmen seyreden kişiye kesintisiz bir görüntü/müşahede imkanı verir.¹²

Cevher ve cisimler, arazların aksine ve arazlara göre kendi kendine kaim olurlar, iki zaman diliminde aynen kalırlar ve bir hayyizden diğerine hareket arazı ile intikal edebilirler. Dolayısıyla onların bir zaman diliminden ötekine yenilenme ile sürekliliklerinin sağlanması gerekli değildir. Ancak şu bir gerçek ki, kelam zihin yapısına göre cisimlerin varlıkları da arazların yaratılmasına bağlıdır. Çünkü araz olmaksızın cismin olması söz konusu değildir. Bu durumda cismin varlığının sürekliliği ya yukarıda geçtiği gibi bir arazının benzerinin tekrar tekrar yaratılması yani teceddüd-i emsâl ile ya da bir araz yerine farklı başka bir arazın fasılasız yaratılması (teâküb) ile gerçekleşir.¹³ Bu durumda teceddüd-i emsâl cisimlerde oluşan benzer arazlarının birbirini takip etmesi iken, *teâküb* cisimlerde oluşan farklı

arazların birbirini takip etmesi anlamına gelir. Bu iki şekilden biri ile cisimde arazın yaratılmaması, cismin bekânının kesilmesi anlamına gelir. Zaten Mu'tezile'den Ka'bî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre bekâ bir arazdır ve cisimlerin devamlılıkları bu arazın sürekli yaratılmasına bağlıdır.¹⁴ Her zaman diliminde bir arazın yaratılmış olması, cisimlerin arazlar ile birlikte bulunma şartını da yerine getirir. Bu da, hem arazların benzerlerinin tekrar tekrar yaratılmasına hem de cisimlerin varlıklarını sürdürmelerinin bir müessirin tesirine bağlı olduğu gerçeğine işaret eder. Yoksa cismin veya cevherin kendi kendisine kaim olması, bir müessire ihtiyaç duymamasını gerektirmez. Cismin tarifinde geçen *kendi kendine kaim olmak*, arazın geçiciliğine, iki zaman diliminde aynen olamaması durumuna göre bir durum veya konumdur. Yoksa bir müessirin tesirinden ve arazlardan bağımsız var olmaları anlamına gelmez. Çünkü cismin varlığının devamı, üzerinde *teceddüd-i emsâl* veya *teâküb* şeklinde arazların yaratılmasına bağlıdır. Allah bir cismin yok olmasını dilediğinde, arazların yaratılması işine son verir ve böylece cisim yok olur.¹⁵

Eğer arazlar sürekli yaratılma ile var kılınyorsa, yaratılmanın akabinde yok edilmeleri söz konusu mudur? Diğer bir deyişle Allah bir arazı veya cismi var ettiği gibi aynı şekilde yok etmekte midir? Kelamcılar, bekânın zıttı olan fenâyı (yokluk) bir gerçeklik kabul etmezler. Onlara göre yokluk bekânın devam etmemesidir. Allah arazı yaratır ve araz bir zaman dilimi içerisinde var olur, ardından diğer araz yaratılır. Cismin yok olması da yukarıda geçtiği gibi arazların yaratılmasının inkıtaya/kesintiye uğraması iledir. Allah'ın yok etmesi ile cismin yok olduğunu düşünemeyiz, çünkü yok etmek (i'dâm), yokluktur (adem), yokluk ise nefy-i mahzdır, Allah'ın kudretinin nefy-i mahz üzerine taallukunun bir anlamı olamaz. Allah'ın bir mevcudu yok etmesi ifadesi, onun mevcut olmamasını takdir etmesi şeklinde te'vil edilir.¹⁶ Aynı şekilde ölüm de hayatın zıttı şeklinde bir gerçeklik değil, hayatın istimrârının kesilmesidir. Çünkü hayat teceddüd-i emsâl şeklinde bir devamlılık iken, ölüm bu hayatın inkıtaya uğramasıdır. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *teceddüd* yerine aynı anlama gelecek şekilde *iâde*

¹⁰ Bakillânî, *et-Temhîd* (nşr. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 38-39, 79; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İ.A. Çubukçu, H. Atay), Ankara 1962, s. 38; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 160-166; V, 98-100; Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul 1311, II, 24-25; Ali Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedîd* (Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf* kenarında), İstanbul 1311, II, 456; Harputî, *Tenkîhu'l-kelem*, İstanbul 1330, s. 67-68.

¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd), Kahire 1950, s. 139; Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 25; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedîd*, II, 456.

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 160-166.

¹³ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleymanî), Beyrut 1999, s. 91; Nasîrüddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hazım), Beyrut 1413/1992, s. 24.

¹⁴ Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 74, 83; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtü'l-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut 1987, s. 238; Kemal b. Ebi Şerîf, *Kitabü'l-Müsâmera*, s. 221.

¹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 139; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 160-166; V, 98-100; Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 24-25; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedîd*, II, 456; Harputî, *Tenkîhu'l-kelem*, s. 67-68.

¹⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 1140.

kavramını da kullanır. Ona göre başta bekâ arazı olmak üzere arazların varlıkları, *iade* ile yani yeni bir yaratılma ile veya birinci varoluştan sonra tekrar meydana getirilme (el-hüdûs ba'de'l-vücûd) ile devam eder; onların var olmasıyla da cisimlerin varlıklarını sürdürmeleri imkanı doğar.¹⁷ Bu durumda teceddüd-i emsâl olayı, bir yok etme değil sürekli bir var etme, diğer deyişle varlıkta sürekliliktir.¹⁸

Arazların sürekliliğinin gerekçesi olan müşahede, aynı zamanda arazların geçiciliğinin de gerekçesi olarak ileri sürülür. Özellikle *ses, hareket, bilgi* gibi arazların, zaman içinde var olduğunu ve yok olduğunu, buna karşın *renk, tat, koku* gibi arazların uzun süre devam ettiğini ve kesintisiz sürdüğünü görmekte ve müşahede etmekteyiz. Müshahededeki bu ikilem veya çelişkili durum dolayısıyla Mu'tezile içerisinden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ile Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi, *bilgiler, arzular, sesler ve sözler* gibi arazların geçici olduğunu kabul ederken *renkler, tatlar ve kokular* gibi arazların bekâlarının yani cisimler gibi sürekliliklerinin söz konusu olabileceği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Mu'tezile'den Ka'bi ve Eş'arî kelamcılar, ayırım yapmaksızın bütün arazların aynı kurala bağlı olduğunu ve ancak *teceddüd-i emsâl* ile devamlarının olabileceğini kabul etmişlerdir. Her iki kesimin de ileri sürdüğü gerekçe duyularla elde edilen müşahedelerdir. Her ne kadar bazı arazlar diğerlerine göre daha sürekli bir yapı arz ediyorlarsa da, süreç içerisinde ilk ve mükemmel özelliklerini koruyamamaktadırlar. Bu durum *renkler, tatlar ve kokular* için de geçerlidir. Zaman içinde renkler solmakta, tatlar özelliklerini yitirmekte ve kokular kaybolmaktadırlar. Öte yandan *renkler, tatlar, sesler, acılar ve kokuları*, latif cisim kabul eden Nazzam'ın bunların her vakitte yenilenmesini öngörmesi onun da aynı noktada bulunduğunu gösterir.¹⁹

Âhîret hayatının devamlılığı da aynı şekilde *teceddüd-i emsâl* kuralına bağlı olarak gerçekleşecektir. Çünkü kelamcılara göre ahîret hayatı da dünya hayatı gibi cismanî bir hayattır ve onun bir benzeridir. Dolayısıyla

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 240-243; a. mlf., *el-Hudûd fi'l-usûl*, s. 94.

¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 160-166.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 404; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 117, 122; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 24-25; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 24; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedid*, II, 456.

burada geçerli olan cismanî kurallar orada da geçerlidir.²⁰ Nitekim “Âyetlerimizi inkar edenleri cehenneme atarız. Derileri piştikçe, azabı tatsınlar diye, başka bir deriyle tebdil ederiz”²¹ meâlindeki âyette geçen derilerin tebdil edilmesini, ilk dönem müfessirlerinden olan Huvvârî ve Mâtürîdî *teceddüd* kavramıyla yorumlamışlardır.²² Fahreddin Râzî ise derilerin değiştirilmesinin bir anlamının da *sürekliliği ve kesintisizliği ifade etmek olduğunu* dile getirmiştir.²³ ki, zaten teceddüd fikrinin ortaya atılmasının nedeni, yaratılmışlar âlemindeki sürekliliğin nasıl olduğuna cevap bulmaktır.

Hudûs konusunda Eş'arîlerle paralel düşünen Mâtürîdî kelamcılar, *teceddüd-i emsâl* kavramını da benzer şekilde kullanırlar. Nitekim kulun fiilinin yaratılmasına dayanak teşkil eden ve fiil ile aynı zaman diliminde bulunan *istitaatın arazlığı* ile bir araz olan imanın sürekliliğini izah sadedinde Nüreddin es-Sâbü'nî *teceddüd-i emsâl* kavramına açıkça yer verir.²⁴ Beyazîzâde ise cisimlerin yenilenmeye maruz kalmaksızın bâkî olduğunu dile getirirken arazların teceddüd ile devamlılıklarının sağlandığını ifade eder.²⁵ Her ne kadar Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *teceddüd-i emsâl* terimini Eş'arîlere nispet etse de, Mâtürîdî topluluğunun arazların devamını öngörmediklerini, bir zaman dilimi içerisinde var olan bir arazın aynı zaman dilimi içerisinde yok olduğu görüşünde olduklarını nakleder. Çünkü arazın bekâsını kabul etmek, bir araz üzerine yine bir araz olan bekânın gelebileceğini kabul etmektir. Bu ise, *bir mana üzerine başka bir mananın kaim olamayacağı* kelimî prensibe aykırı düşer. Onun bu görüşü Nüreddin es-Sâbü'nî ve Beyazîzâde'nin açıkça belirttiği *arazların teceddüdünden farklı bir şey değildir*.²⁶

²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 98-100; Kemal b. Ebî Şerîf, *Kitabü'l-Müsâmera*, s. 219-221.

²¹ en-Nisâ 4/56.

²² Hud b. Muhakkem el-Huvvarî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut 1990, I, 390; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne* (nşr. Fatıma Yusuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004, I, 439.

²³ Râzî, X, 135.

²⁴ Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979 (Nüreddin es-Sâbü'nî, Matüridiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979 içinde), s. 63, 90.

²⁵ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 96

²⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, II, 119, 121, 127.

2. İstimrâr ve el-Hudûsü'd-dâim

İbn Sîna varlıkları, değişen varlıklar, kendileri değil davranışları değişen varlıklar ve aynı kalan varlıklar olmak üzere üçe ayırır. Bunlardan değişen varlıklar zamanın içinde olan varlıklardır. Her ne kadar zaman bunların değişme nedeni olmasa dahi, bunlar zaman içerisinde değişime uğrarlar. Bu tür varlıklar mümkünler kategorisini oluşturur. İkinci varlık türü ise özü itibariyle değişime uğramadığı için, zamanın dışındadır; ancak davranış ve hareketi itibariyle değişime uğradığından, zamanın içindedir. Bu tür varlıklar feleklerdir. Üçüncü varlık türü ise hiçbir şekilde değişime konu olmadığı için zamanın tamamıyla dışındadır ve zaman ile ilgi ve ilişkileri yoktur. Bu varlık ancak Tanrı olabilir.²⁷ Burada birinci ve ikinci varlık türünde meydana gelen değişimin nasıl sürekliliğe dönüştüğü sorunu gündeme gelir. İkinci varlık türü olan felekler, her ne kadar özleri itibariyle değişime konu olmasalar dahi hareketleri değişime maruz durumdadır. Gazzâlî'nin naklettiğine göre bunların hareketleri bütün olarak düşünüldüğünde ebedî, tek tek düşünüldüğünde ise hâdistir. Diğer bir deyişle birbirine eklenen hâdis hareketlerin ebediliği söz konusudur.²⁸ Devvanî ise feleklerin bu hareketlerinin teceddüd şeklinde bir süreklilik arz ettiği açıklamasını getirir. Onun ifadesine göre felekler kadîmdir ve dolayısıyla hareketleri de daimîdir. Ancak onların bu hareketlerinin iki yönü vardır: *İstimrâr* yoluyla bu hareket kadîmden sudûr eder, ikinci yön olan *teceddüd* ile feleğin bu daimi hareketi vasıta kılınarak hadis varlıkların kadîm olandan sudûru gerçekleşir.²⁹ Bu ifadelerden felsefecilerin kevn ve fesad kanunlarının işlemediği ay üstü âlemdeki varlıkların devamını *istimrâr*, kevn ve fesada konu olan ay altı âlemdeki hâdis varlıklarının devamlılığını ise *teceddüd* kavramı ile ifade ettikleri anlaşılır. Ancak Farabî ve İbn Sîna her ne kadar ay altı âlemde bulunan varlıklar için sürekli yaratmayı kabul etseler de, bunun her an yeni bir yaratılmışın ortaya çıkması şeklinde anlaşılması taraftarı değildirler. Onlar yaratmanın devamlılığını iki bakımdan gerekli görürler. Birincisi mümkün bir varlığın bir müraccihe/tercih ediciye ihtiyaç duyması, ikincisi ise her hareketin veya değişimin bir nedeni gerektirmesidir. Eğer bir hareket var ise zorunlu olarak o, bir hareket

²⁷ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sîna'da Yaratma*, Ankara 2001, s. 121-122.

²⁸ Gazzâlî, *el-Iktisâd fi'l-i'tikâd*, 28.

²⁹ Devvanî, *Celâl*, s. 8; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyât Şifâ -et-Ta'likât ale'l-İlâhiyyât mine's-şifâ-* (nşr. Najafquli Habibi), Tahran ts., s. 1019.

ettirici nedene ihtiyaç duyacaktır. Bunun anlamı, âlem için sürekli bir yaratmanın öngörülmüş olmasıdır. Ancak bu, felsefecilerde müteaddit yaratma şeklinde değil tek yaratmanın devamı şeklinde anlaşılmıştır.³⁰

Felsefecilerin önde gelenlerinden İbn Rüşd, varlığı; bir başka şeyden olmayan *kadîm*, bir başka şeyden olan *muhdes/sonradan olan* ve âlem gibi *kadîmlik* ile *muhdeslik/sonradan olmuşluk* özelliklerinin her ikisini de bünyesinde toplayan şekilde üçe ayırır. Ona göre bu üçüncü kategoride yer alan varlıkların sürekliliği *sürekli hudûs* (el-hudûsü'd-dâim) ile sağlanır. Çünkü bu Allah için düşünüldüğünde daha yetkin bir özelliktir. Zıttı olan kesintili veya aralıklı var olma hali Allah için düşünülemez.³¹

3. Halk-ı Cedîd

“İlk yaratmada biz aciz mi kalmıştık? Aksine onlar yeni bir yaratma (halk-ı cedîd) hususunda şüphe içindedirler”³² meâlindeki âyette geçen yeniden yaratma anlamına gelen *halk-ı cedîd* kavramı, İbn Hazm ve İbn Arabî gibi bazı ehl-i hadîs ve sufiler tarafından teceddüd kavramı gibi sürekli yeniden yaratma anlamında kullanılmıştır. Ancak hem ilk dönem hem de sonraki dönem tefsirlerinde âyette geçen halk-ı cedîd kavramına diriltirme (ba's), yeniden yaratılma (el-halk ba'de'l-mevt) ve yeniden diriltirme (el-ba's ba'de'l-mevt) şeklinde ahiret hayatındaki diriltilmeye işaret eden anlamlar verilmiştir.³³ Nitekim Isbahânî Kur'an'da geçen 'halk-ı cedîd'i *ikinci yaratılışa işaret* olarak değerlendirir ve *cedîd* lafzının 'eski' anlamına gelen 'halak' kavramının mukabili olarak kullanıldığını belirtir ve *kumaşın kesilmesi ile yeni dikilmiş elbise için cedîd* lafzının kullanıldığını dikkat çeker.³⁴ Bunun anlamı, içinde bulunduğumuz dünya hayatının bitiminden sonra gelecek yeni bir hayatın yaratılışıdır. Zaten verilen bilgi-

³⁰ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sîna'da Yaratma*, s. 183, 235, 242-244.

³¹ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 184, 192

³² Kâf 50/15

³³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 0424/2003, III, 269; Hud b. Muhakkem el-Huvvarî, *Tefsîru'l-Kitâbi'llâhi'l-Azîz*, IV, 201; Taberî, *Camîu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, (nşr. Abdullah Türki), Riyad 1424/2003, XXI, 420-421; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-masîr*, Beyrut 1407/1987, VIII, 8; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad 1418/1998, V, 594.

³⁴ Isbahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 124.

ler ve âyetin siyâk ve sibâkı göz önünde bulundurulduğunda, *halk-ı cedîd* ifadesinin sürekli yeniden yaratılmaya lafız itibarıyla izin vermediği açıktır.

İbn Hazm, Mu'tezilî alim Nazzâm'ın ileri sürdüğü âlemin yaratılışının bir anda vuku bulduğu diğer bir deyişle âlemin bir anda toptan yaratıldığı görüşünü benimser. Âlemin içindeki sürekli değişimi Nazzâm *kumûn ve zuhûr* (gizlenme ve açığa çıkma/bilkuvveden bilfiile dönüşme) teorisi ile açıklarken İbn Hazm, bunu *halk-ı cedîd* kavramı ile açıklama yoluna gider. Buna göre Allah, yaratılmışların hallerini bir halden bir hale sürekli olarak dönüştürür. Bir diğer deyişle Allah, âlemi yok etmeksizin her an yeniden yaratır. Buna delil olarak "Biz sizi yarattık, sonra size suretler verdik, ardından meleklerle 'Adem'e secde edin' dedik"³⁵ meâlindeki âyeti delil getirir ve genel hatlarıyla şöyle yorumlar: Allah toprağı ve suyu yarattı, Adem'i de bunlardan yarattı, neslinin devamı için kandan meni meydana getirdi ve böylece insan neslinin devamı söz konusu oldu. Diğer canlıların yaratılışı da benzer şekilde gerçekleşti. Aslında bunlar dağınık vaziyette olan unsurların Allah tarafından bir araya getirilerek yeni bir şekil verilmesi yani dönüştürülmesidir. Çünkü İbn Hazm, ilk yaratılıştan sonraki yaratmayı, *dönüştürme ve halden hale geçirme* anlamlarına gelen *ihâle* ve *istihâle* kavramları ile ifade eder. O bu görüşünü, "Sonra biz onu başka bir yaratılış şeklinde inşa ettik"³⁶ ve "bir yaratmadan sonra diğer yaratma"³⁷ meâlindeki âyetler ile de destekler. Ancak İbn Hazm ilk yaratılış dışındaki sürekli yaratmada, yoktan var etme ve yok etmeyi kabul etmeme yönü ile kelimcilerin ileri sürdüğü teceddüd-i emsâl fikrinden ayrılır.³⁸

İbn Hazm'ın hemşehrisi olan ve sufi düşüncede dönüm noktası olarak kabul gören İbn Arabî de Allah'ın dışındaki varlıkların sürekliliğini ifade ve izah için anılan *halk-ı cedîd* kavramını kendi anlayışı doğrultusunda bir anlam yükleyerek düşünce örgüsü içinde ıstılahâ dönüştürür. İbn Arabî'ye göre Allah'ın her bir tecellisi yeni bir yaratma meydana getirir. Her yeni yaratma diğer yaratılanlar için bir ortadan kaldırılma/giderilmedir (zehâb). Çünkü o, İbn Hazm gibi yoktan yaratılma ve var olanın yok olmasını kabul

etmez. Mümkün olan şeyler varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa intikal ederler. Bu bir yok olma değil, onun ifadesine göre giderilme anlamında zehâb veya intikaldir. Bu giderilme fenâ, tecellî ise bekâdır. Öyleyse her bir tecellî, bir şey için bekâ/kalıcılık olurken diğer şey için fena/geçicilik olmaktadır.³⁹ İbn Arabî, cisimleri dışarıda tutarak sadece arazların teceddüdünü savunan kelimcilerden, cisim, cevher ve araz cinsinden âlemde var olan her şeyin *halk-ı cedide* tabii olduğu görüşü ile ayrılır. Ona göre âlemde var olan her şey var olma bakımından aynıdır ve aynı kanuna tabidir, bunlar sürekli bir tecellî sonucu meydana gelir. Bu düşünce, "O (Allah) her an yeni bir iştedir"⁴⁰ âyetinin anlamı ile de örtüşür. Buna göre hiçbir şey ne iki zaman diliminde aynen var olur ne de bir hal iki varlıkta aynen tekrar eder. Dolayısıyla bu düşüncede hem arazların hem de aynların/somut varlıkların sürekli tecellî anlamına gelen *halk-ı cedid* ile yenilenmeleri söz konusudur. Kelimcilerin teceddüdü/yenilenmeyi sadece arazlarla sınırlandırmaları da eşyanın hakikatini tam kavrayamamalarındandır. Halbuki *cevher* olan ve bu isme layık olan yegane varlık Allah'tır. O'nun dışındakiler, geçici ve her an yaratma ile varlık sahnesine çıkan ve bu şekilde süreklilikleri sağlanan varlıklardır. Diğer bir deyişle âlemdeki şeyler mutlak ve nihaî cevher olan Allah'ın arazlarından başka bir şey değildir. Öyleyse âlem ve içindeki varlıkların tamamı arazların toplamından ibarettir. Bu düşünceden hareketle Eş'arîleri eleştiren İbn Arabî, onların âlemin unsurlarını cevher, cisim ve araz şeklinde bir tasnife tabii tutarak âlemin tamamının arazların toplamından ibaret olduğunu anlamadıklarını ileri sürer ve eleştirisini şöyle devam ettirir: "Onlar, cevher ve arazı farklı varlıklar olarak gördüler, bunların bir ve aynı varlık olduğunu kavrayamadılar. Eğer düşünselerdi bunların hepsinin araz olduğunu ve aynı kanuna tabii olduğunu görürlerdi." Bununla birlikte İbn Arabî, süreklilikte, yaratmanın tekrarı ve tekrarın da benzerliklerle gerçekleştiği hususunda kelimcilerle aynı düşünür.⁴¹ Öte yandan İbn Arabî, şeylerin teceddüd ile var olmalarını sadece dünya ile sınırlamaz hem dünya hem de ahiret için geçerli kılar. Dünya hayatından berzaha oradan cennet ve cehenneme, oradan da sonsuza

³⁵ el-A'raf 7/11

³⁶ el-Mu'minûn 23/14

³⁷ ez-Zümer 39/6.

³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, V, 54-55; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara 2001, 36-41; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 155.

³⁹ İbn Arabî, *Füsûsü'l-hikem* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afifi), Beyrut 1400/1980, s. 126.

⁴⁰ er-Rahmân 55/29.

⁴¹ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya (OY), II, 256; III, 51-53, 195; a.melf., *Füsûsü'l-hikem*, s. 126; İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ramazan Ertürk), İstanbul 2001, s. 175-189; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 154-156.

doğru halk-ı cedid yani bir yenilenme ile süreklilik devam eder gider. Hiçbir şey iki zaman diliminde aynı nefis olarak bulunamaz. Çünkü Allah'ın kudreti son derece geniştir, âlem ve içindekilerin bekâları/kalıcılıkları O'na bağlıdır. Bu durumda değişme/tagayyur bütün şeyler için vaciptir ve Allah her şeyin yaratıcısıdır.⁴²

İbn Arabî'den önce bu düşüncüyü savunan sufiler bulunmaktadır. Bunlar içinde en dikkat çekeni Aynu'l-Kudât el-Hemedânî'dir. Hemedânî, çevremizde gördüğümüz varlıkların gerçekte birer hiç (ma'dum) olduğunu, bunların varlık nuru (nûru'l-vücûd) ile aydınlatılmaları sayesinde ancak varlık sahnesinde göründüklerini dile getirir. Varlıkların, varlık nuru ile olan ilişkileri sürekli ama kesintilidir. Bunun anlamı, her şeyin her an yeni bir yaratılma ile varlıklarının sürdürülmesidir.⁴³ Hemedânî'nin, Ahmed el-Gazzâlî'nin doğrudan, Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin de dolaylı olarak müridi olduğu hesaba katılırsa, onun bu sürekli yaratma fikrinin, Eş'arilerin arazların teceddüd-i emsâl ile sürekli yaratılma düşüncesinden mülhem olduğu yani Gazzâlî'den aldığı varsayılabilir. Öte yandan kendisinin bildirdiğine göre İbn Arabî'nin ilk tanıdığı tasavvuf kitabı Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sidir.⁴⁴ Kuşeyrî'nin de Eş'arî'nin önemli bir takipçisi İbn Fûrek'in öğrencisi olduğu ve muhaliflere karşı mezhebini savunacak derecede sıkı bir Eş'arî olduğu⁴⁵ gerçeğinden hareketle İbn Arabî'nin de Eş'arî düşünceden etkilenmiş olabileceğini söylemek çok uzak bir ihtimal olmaz. Çünkü her iki sistemin mekanizması ve işleme biçimi an be an yaratılma ve bu yaratılmanın ilahî iradeye bağlı olduğu kabulü noktasından birbirine oldukça yakındır. Öte yandan İbn Arabî'nin özellikle isim ve sıfatlarla ilgili kurgusunun Eş'arî sistemine çok yakın olduğu göz önünde bulundurulursa, bu ihtimal biraz daha güçlenir.⁴⁶

Sonuç

Sonuç itibariyle, arazların devamlılığının teceddüd-i emsâl yani misallerin/benzerlerin yeniden yaratılması, cisimlerin ise üzerlerinde araz yaratıl-

ması ile bekâlarının/kalıcılıklarının söz konusu olması kelam sisteminde âlemin ve içindekilerin sürekliliğini ifade ve izah etmek üzere oluşturulmuş bir düşüncedir. Felsefecilerin kullandığı teceddüd ve istimrâr terimleri ise, yoktan var olmayı içermemek yönü ile kelamcıların teriminden ayrılır. Felsefecilere göre bu teceddüd ve istimrâr İlk Varlık'tan sudûrun/taşmanın mümkün varlıklara birer yansımasıdır. Öte yandan âlemin bir anda yoktan yaratıldığını kabul eden İbn Hazm, sürekliliği Kur'an'dan aldığı halk-ı cedîd lafzı ile ifade etmek ister. O da ilk yaratmadan sonra yoktan yaratmayı kabul etmeme yönü ile kelamcılardan ayrılır. Aynı durum Hemedânî ve İbn Arabî için geçerlidir. Ancak İbn Arabî, bütünüyle yoktan yaratmayı reddetmekle kelamcılardan ve İbn Hazm'dan ayrılır, felsefecilere yaklaşır. Ona göre Allah, âlemi ve içindekileri ezeli ilminde bulunan ayan-ı sabite'ye (sabit gerçeklikler) varlık elbisesi giydirerek yaratmıştır. Buna göre âlem ve içinde bulunan nesnelere ve gerçekleşen olaylar sabit gerçeklikler olarak Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. Yaratılma ilahî tecellî ile bunların varlık sahnesine çıkarılması, yok edilme ise yokluk tarafına intikal ettirilmesidir. Ancak onun bu düşüncesi bütünüyle kelam zihniyetinden uzak değildir. Onun ilahî ilimde mevcut gerçeklikler dediği eğer varlığı olmayan bir ma'lum/bilinen ise ve yaratma bu bilinenin varlık sahnesine çıkması ise aslında bu kelamdaki yoktan yaratmadan farklı bir durum değildir. Zaten İbn Arabî'nin *yaratma* kavramına sistemi içinde yer vermesi ve kelam sistemindeki kullanımına benzer şekilde kullanması da bu yorumun isabetli olduğunu gösterir.

⁴² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır (DS), III, 395, IV, 280, 320, 439.

⁴³ İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 173-174.

⁴⁴ İbn Arabî, *Risâletü Rûhi'l-Kuds*, Kahire 1409/1989, s. 92.

⁴⁵ bk. Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-Sunne bi hikâyeti mâ nâle lehum mine'l-mihne*, (Taceddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* içinde), Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife, II, 275-288.

⁴⁶ bk. Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, İzmir 2008, 158-170.

İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı

İbrahim ÇAPAK*

Ibn Hazm's Views on Logic

This paper examines İbn Hazm's views on logic. It examines İbn Hazm's views on concept, definition, proposition and its main categories. Ibn Hazm, attaches enormous importance to establishing the proof through syllogism which consists of two propositions or premisses and conclusion. Ibn Hazm investigates simple, component and conditional syllogistic. Also he tackles the method of analogy which is called qiyas in Islamic jurisprudence. This sort of qiyas was rejected by Ibn Hazm.

Key Words: Ibn Hazm, logic, concept, definition, proposition, syllogism, analogy.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, mantık, kavram, tanım, önerme, kıyas, analogi.

İktibas / Citation: İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *Usûl*, 8 (2007/2), 23 - 46.

Giriş

İbn Hazm (994-1064)¹ kelim, fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra mantık ilmi üzerinde de durmuş *et-Takrib* adlı eserini bu çerçevede ele almıştır. O, *et-Takrib*'de mantık konularını Aristoteles'in *Organon*'undaki sıraya göre inceler. *Kategoriler*'i "Esmâü'l-Müfred", *Perihermeneias*'ı "Kitabu'l-Ahbar", *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topika ve Sofistik* delileri "Burhan" başlıkları altında ele alır. Daha sonra *Reorik/Hitabet* ve *Poetika/Şiir*'e yer

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık ABD öğretim üyesi (Doç. Dr.), icapak@sakarya.edu.tr

¹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Sa'id b. Hazm künyesi ile bilinen İbn Hazm, 994 yılında Kurtuba'da doğmuş ve 1064 tarihinde Manta Lişam'da (Niebla) vefat etmiştir. Bk. Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 158; Bingöl, Abdulkuddûs, "Endülüs'lü İbn Hazm'ın Mantığına Dil Konuları" *Felsefe Dünyası*, Sayı 8, (1993), s. 22; Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirlik*, Kayseri 1996, s. 9.

verir.² İbn Hazm, mantık ve felsefe ile delil ortaya koymanın âlemin bilinmesi açısından önemli olduğunu vurgular. Ona göre mantık ilminin en önemli faydası gerçekleri benzerlerinden ayırmasıdır.³ İbn Hazm, Aristoteles mantığının İslami ilimler ile nasıl uzlaştığını göstermek için örneklerini fıkıh ve kelimden seçmiş, böylece fıkıh, kelim ve mantık ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu durumun onun, mantık ilmine karşı sergilenen olumsuz tavır nedeniyle mantık ilmini sevdirmek gayesinden kaynaklandığı söylenebilir.⁴

İbn Hazm, İspanya'da zahiriliğin büyük temsilcilerinden biri olmuştur. Bu doktrin çerçevesinde fıkıhla ilgili meselelerde insani ölçütün kullanılmasını savunanlara karşı şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. O, *İhkam*, *Fasl*, *Muhalla*, *Nübez*, *İbtal* ve *Telhis* adlı eserlerinde analogiyi (kıyası) savunanların görüşlerini çürüten açıklamalara yer verir. Sadece *İhkam* adlı eserinde analogiyi savunanların görüşlerini çürütme konusuna 448 sayfa ayırmıştır.⁵

Biz bu yazımızda İbn Hazm'ın mantık özellikle de klasik mantık kitaplarında tasavvurat başlığı altında ele alına kavram ve tanım hakkındaki bazı görüşlerine değindikten sonra, yine klasik mantık kitaplarında tasdik başlığı altında ele alınan ve mantık ilminin bel kemiğini oluşturan önerme ve kıyas konuları hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız.

1. Kavram, Tanım

İbn Hazm, kavram konusunu açıklamaya seslerden başlar. Ona göre sesler bilinçli ve bilinçsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Bilinçli ses, insanların bir amaca yönelik olarak çıkardığı sestir. Bilinçsiz ses ise insanların dışın-

² İbn Hazm'ın Hitabet ve Şiir'i ayrı incelemesi, Ammonias Saccas'ın Aristoteles'in *Retorik* ve *Poetika* adlı eserlerini sonradan Aristoteles'in mantık eserlerine eklenmesinden kaynaklanabilir. Bk. Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 44.

³ İbn Hazm, "Risaletü'l-Tevfik ala Şari'n-Necat" *Resail* içinde, (tahk. İhsan Reşid Abbas), Mısır, s. 43.

⁴ Bolay, Naci, "İbni Sina Mantığında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbni Hazm Vasıtasıyla İslam Fıkıhına Uygulanışı" *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1983, s. 216.

⁵ Fadıl İ. Abdullah, "İbn Hazm'ın Din Hukukuyla İlgili Meselelerde Kıyası Reddedişyle İlgili Notlar" (çev. İbrahim Aydın) İbn Hazm, *Usûl-i Din* içinde, İstanbul 1991, s. 93.

daki canlıların örneğin kuşların, köpeklerin çıkardığı sestir.⁶ İbn Hazm, bilinçli çıkarılan sesleri bir şahsa ya da birden fazla şahsa delalet eden sesler olmak üzere ikiye ayırmakta, tek şahsa delalet eden seslere “Zeyd”, “Amr”, “Emirü'l-müminin”, “bu at” vs. örneklerini, birden fazla şahsa delalet eden seslere ise “insan”, “renk” kavramlarını örnek vermektedir.⁷ İbn Hazm'ın tek şahsa delalet eden sesler dediği kavramların tekil kavramlara, birden fazla sese delalet eden sesler dediği kavramların ise tümel kavramlara karşılık geldiğini görüyoruz.

İbn Hazm, kavramlarla ilgili olarak müfred/tekil isimler üzerinde de durmaktadır. Ona göre müfred isimler beş kısma ayrılır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Mütevatı' isimler: İsim ve tanımında birbirine uygun olan isimlerdir. At ve At veya canlı ve canlı gibi. Bu isimlerden her biri diğerine hem isim hem de tanım olarak uygundur.⁸ Gazâlî, insan teriminin kaplamında bulunan Zeyd, Amr, Halid gibi isimleri mütevatı' olarak kabul etmektedir.⁹

Muhtelif/ayrık isimler: İsimlendirmede ve tanımda birbirinden farklı olan isimlerdir. Adam, merkep, gök, yer gibi. Bu tür isimler bir birlerinden tamamen farklıdır.

Eşsesli/müşterek isimler: İsimlendirmede birbirine uyan fakat tanımda birbirlerinden farklı olan isimlerdir: “Neser” ifadesi gibi. Bu ifade hem akbaba, hem atın bazı organları hem de yıldız anlamındadır. Yine “ayn” terimi; terazi, göz, altın ve güneş anlamındadır.

Eşanlamlı/müteradif isimler: Tanımında birbirine uygun olan, fakat isimlendirmede birbirlerinden farklı olan isimlerdir. Örneğin, “hamr” ve “ukar” terimleri “şarap”; “leys” ve “esed” terimleri “aslan” anlamındadır.

Müştak isimler: İsimlendirmede ve tanımda bir birinden farklı olan ancak sıfatlandırmada birbirine uygun olan isimlerdir. Elbisenin beyaz olma-

sı, kuşun beyaz olması gibi. Bunların her birisinin tanımı diğerlerinden farklıdır.¹⁰

İbn Hazm, bilinçli sesin sözcük olmasından hareketle onu zati ve zati olmayan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre zati sözcük, delalet ettiği şeyden ayrılmaz iken, zati olmayan sözcük delalet ettiği şeyden ayrılır. Zati sözcüğü cins, tür ve ayırım olmak üzere üçe ayıran İbn Hazm,, zati olmayan sözcüğü de araz-ı amm (araz) ve araz-ı hass (hassa) olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹¹ İbn Hazm, “sözcük” konusunu incelerken biraz önce zikrettiğimiz cins, tür, ayırım özellik/hassa ve ilinti/arazdan oluşan beş tümele kısaca değinir. Ayrıca başka bir yerde de Porphyrios'un *İsagoci*'sinin konularını oluşturan beş tümeli ana başlık halinde ve ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.¹² İbn Hazm, beş tümelin yanı sıra el-Esmaü'l-müfred olarak isimlendirdiği cevher, nicelik, nitelik, görelilik, mekân, zaman, durum, sahip olma/mülk, etki ve edilgiden oluşan kategoriler üzerinde de detaylı bir şekilde durmaktadır.¹³

Beş tümeli göz önünde bulundurarak tanım konusunun son derece önemli olduğunu ifade eden İbn Hazm'a göre bir şeyin tabiatına delalet eden, onu diğerlerinden ayıran şeye “hadd/tanım” denir. Bir şeyi diğer şeylerden ayıran ancak onun tabiatına delalet etmeyen şeye ise “resm/tanıtım” denir.¹⁴ Müellifimize göre bütün hadler resmdir; fakat bütün resmler hadd değildir. Çünkü bütün hadler tanımlananı diğer şeylerden ayırırken, resmler, resm edileni diğerlerinden ayırır. Buna göre bütün hadler resm iken bazı resmler haddir. Çünkü resm hadden daha kapsamlıdır. Hadd, cins ve ayırımdan oluşurken resm, araz ve hassadan oluşur. Hadde cins ve türü göz önünde bulundurarak bir şeyin tabiatını diğer şeylerden ayırmak söz konusudur. İbn Hazm, kendisinden önce bazı âlimlerin haddi, “konunun tabiatına delalet eden onu diğerlerinden ayıran veciz sözdür”, resmi ise “konunun tabiatına delalet etmeden onu diğer

⁶ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib li'l Hadd'il-Mantık ve'l Madhal İleyhi*, (tahk. İhsan Abbas), Beyrut, s. 11-12.

⁷ İbn Hazm, *age.*, s. 13.

⁸ Bk. İbn Hazm, *age.*, s. 36-37.

⁹ Bk. Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 29.

¹⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 36-37. Söz konusu isimler için bk. Çapak, İbrahim, *age.*, s. 28-30.

¹¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 14-15.

¹² Bk. *age.*, s. 20-35; Porphyrios, *İsagoge* (çev. Betül Çotuksöken) İstanbul 1986, s. 32 vd.

¹³ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 44 vd; Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar* (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1995, s. 6 vd.

¹⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 17; V. Vasıf Mustafa, İbn Hazm ve Mevkifuhu mine'l-Felsefe ve Mantık ve'l-Ahlak, s. 244-245, Abudabi 2000.

şeylerden ayıran veciz sözdür” şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Ona göre hadd, tanımlanan yüklemidir ve resm resmedilen yüklemidir. Çünkü onlardan her biri kendisinde olana sıfattır.¹⁵ Hadd için “İnsan konuşan canlıdır” örneği verilebilir. Bu tanımda “canlı” terimi insanın yakın cinsi, “konuşma” ise insanın yakın ayrımıdır. Resme ise “İnsan gülen ve ağlayan canlıdır” örneği verilebilir. Bu örnekte “canlı”, insanın yakın cinsi iken “gülme ve ağlama” terimleri insanın hassası, yani özelliği konumundadır.¹⁶

İbn Hazm, hadd ve resmi incelerken birçok klasik mantık kitabında gördüğümüz hadd-i tam ve hadd-i nakıs ile resm-i tam ve resm-i nakıs ayrımını yapmaz.¹⁷ Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Hazm’a göre bir şeyin tabiatını (mahiyetini) ortaya koymak için bir tanım yapılıyor ise buna hadd (tanım), bir şeyin tabiatını ortaya konmadan bir tanım yapılıyor ise buna da resm (tanıtım) denir.

2. Önerme

İbn Hazm’a göre söz, tekil ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. “Adam”, “Zeyd” gibi terimleri tekil söze örnek veren İbn Hazm, “Zeyd emirdir”, “İnsan canlıdır” ifadelerini de bileşik söze örnek vermektedir. Ona göre bileşik söz haber, soru, nida, talep, emir olmak üzere beş kısma ayrılır. Bunlardan dördünde doğruluk ve yanlışlık söz konusu değildir. Yani soru, nida, talep ve emir cümleleri yargı ifade etmediklerinden bunlar için “doğrudur” ya da “yanlıştır” denemez. Bu nedenle mantıkta önemli olan haber yani yargı cümleleridir.¹⁸ Söz tam olmadığı durumlarda önerme meydana gelmez. Nitekim inşai olarak nitelenen emir, dua, nida gibi cümleler önerme değildir.

İbn Hazm’a göre, bir yargı, konu ve yüklemden meydana gelir. Örneğin, “Zeyd sağlıklıdır” ifadesinde yargı iki isimden oluşmuştur: Birincisi, kendisinden haber verilen yani “konu”, ikincisi ise konuyu ayırt eden bir sıfat

konumunda olan “yüklem” dir.¹⁹ Biraz önce de ifade edildiği gibi emir, dua, nida ve soru cümlelerinde söz iki lafızdan oluştuğu halde tam olmayabilir. İbn Hazm’a göre söz, kendisini meydana getiren unsurlar, yani konu ve yüklem bir bağ ile birbirine bağlandığı, doğruluk ve yanlışlık ihtimali söz konusu olduğu zaman tam olur ve böyle bir söze “önerme” denir.²⁰ İbn Hazm, önermeleri yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

2.1. Yüklemli Önermeler

Konu ile yüklem bir bağ ile birbirine bağlanmasıyla meydana gelen önermeye yüklemli önerme denir. “İnsan cevherdir” önermesi gibi.²¹ İbn Hazm, bir konu ve bir yüklemden meydana gelen yüklemli önermelere “isneyniye” (iki bölümlü) adını vermektedir.²² Yüklemli önermenin tanımının yanı sıra nitelikleri üzerinde de duran İbn Hazm’a göre her önerme ya olumlu ya da olumsuzdur. Hem olumlu hem de olumsuz önerme doğru ve yanlış olabilir. Yüklemli önermelerde yüklem ile konu “dır” bağı ile birbirine bağlanıyor ise önerme olumlu, “değildir” bağı ile bir birine bağlanıyor ise önerme olumsuz olur. Olumlu önermelerde konu ile yüklem birbirlerine yaklaştırılırken, olumsuz önermelerde konu ile yüklem olumsuzluk bağı kullanılarak birbirlerinden uzaklaştırılır. “İnsan cevherdir” önermesi olumlu önermeye, “İnsan cevher değildir” önermesi ise olumsuz önermeye örnek verilmektedir. İbn Hazm, bir de “hakiki olumsuz” önerme ifadesi üzerinde durmaktadır. Ona göre hakiki olumsuz, yanlış bir önermeyi olumsuzluk harfiyle inkâr etmektir.²³ “Allah’tan başka ilâh vardır” önermesi yanlış bir önermedir. Böyle yanlış bir önermeyi “Allah’tan başka ilah yoktur” şeklinde inkâr etmek, önermeyi “hakiki olumsuz” hale getirir.²⁴ Bildiğimiz kadarıyla “hakiki olumsuz” önermeler üzerinde ilk önce duran İbn Hazm’dır.

¹⁵ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 18-19; V. Vasıf Mustafa, *age.*, aynı yer.

¹⁶ Bk. İbn Hazm, *age.*, s. 18-19; V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 244-245; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 83.

¹⁷ Hadd-i tam, Hadd-i nakıs; Resm-i tam ve Resm-i nakıs için bk. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 47; Emiroğlu İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 83.

¹⁸ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 38; V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 257.

¹⁹ İbn Hazm *et-Takrib li’Haddi’l-Mantık*, (Beyrut 1959), 81; Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul 1994, s. 28.

²⁰ İbn Hazm *et-Takrib li’Haddi’l-Mantık*, s. 81-82; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 29.

²¹ İbn Hazm *age.*, aynı yer; Bolay, M. Naci, *age.*, aynı yer.

²² İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 84.

²³ İbn Hazm, *age.*, s. 82.

²⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 82-83.

İbn Hazm, nicelik bakımından önermeleri, tekil (mahsusa), belirsiz (muhmele), tümel, tikel (zevat-ı esvar/niceliği belirli) olmak üzere dörde ayırmaktadır.

Tekil önerme, olumlu veya olumsuz biçimde tek bir şahıstan haber veren önermedir. “Amr canlıdır”, “Zeyd çıkmış değildir” önermeleri gibi.

Belirsiz önerme, konusu tümel olduğu halde, nicelik bildiren lafızlardan yoksun yani niceliği belli olmayan önermedir. Eğer önermenin konusu tümel olmazsa, o zaman önerme tikel önerme gibi işlem görür. “İnsan canlıdır” önermesi belirsiz bir önermedir. Çünkü bu önermenin niceliği belli değildir. Ancak “İnsan canlıdır” önermesi ile “Bütün insanlar canlıdır” önermesi arasında fark yoktur. Çünkü “insan” kavramı tümeldir.

Tümel önerme, “bütün”, “her”, “hiçbir” gibi tümellik bildiren ifadelerle kurulan önermelerdir. Mesela, “Bütün insanlar canlıdır” önermesi tümel olumlu; “Hiçbir insan kişneyen değildir” önermesi ise tümel olumsuzdur.

Tikel önerme, “bazı”, “bir kısım” gibi ifadelerle kurulan önermedir. Bu tür önermelerde konunun bütünü değil, sadece kaplamının bir kısmı ele alınır. Örneğin, “Bazı insanlar kâtiptir” önermesi tikel olumlu, “Bazı insanlar taş değildir” önermesi ise tikel olumsuz önermedir.²⁵

İbn Hazm, konu veya yüklem, olumlu ve olumsuz oluşlarına göre de önermeleri ayrıma tabi tutmaktadır. Bu ayrımında en önemli önerme çeşidi “ma’dule” olarak isimlendirilen önermelerdir. İbn Hazm’a göre “ma’dule” bir sıfatı olumsuz kılmaktır. Ancak olumsuzluk harfinin konulacağı yerin iyi tespit edilmesi gerekir.²⁶ Yani olumsuzluk harfinin konuyu değil, yüklemi olumsuz kılması gerekir. Mesela, “Zeyd canlıdır” önermesi, “Zeyd canlı olmayandır” şekline sokularak “canlı” sıfatı olumsuz kılınmış olur.²⁷ Eğer olumsuzluk ifadesi konudan önce kullanılırsa “gayri muhassal” önermeler oluşur. Hem konudan hem de yüklemden önce kullanılırsa “gayri muhassal ve mütegayyir” yani belirsiz ve değişen önermeler meydana gelmiş olur. İbn Hazm’a göre mütekaddimun bu tür önermeler üzerinde durmuştur. Mütekaddimundan bazı âlimler olumsuzluk ifadesinin yük-

lemden önce konulmasına “mütegayyir” yani “değişen” önerme demişlerdir ki İbn Hazm bu tür önermelere biraz önce de ifade edildiği gibi “ma’dule” demeyi tercih etmektedir.²⁸ İbn Hazm’a göre, “konusundan önce olumsuzluk harfi bulunmayan her önermeye, niceliği ve niteliği ne olursa olsun “basite” denir.”²⁹

2.2. Şartlı Önermeler

İbn Hazm, şartlı önermeleri bitişik şartlı ve ayrık şartlı olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

2.2.1. Bitişik Şartlı Önermeler: Bitişik şartlı önerme, bir şeyin, diğer bir şeye gerekli bir şekilde yani şart edatıyla bağlanmasıdır. İbn Hazm’a göre bu tür önermeler, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki kısma ayrılır. Olumlu bitişik şartlı önermeye “Her ne zaman güneş batarsa gece olur” önermesi; olumsuz bitişik şartlı önermeye de, “Her ne zaman güneş doğmazsa gündüz olmaz” ve “Her ne zaman güneş batarsa gündüz olur değildir” önermeleri örnek verilir. Böylece İbn Hazm, gecenin oluşunu güneşin batması, gündüzün olmasını güneşin doğması şartına bağlamaktadır.³⁰

2.2.2. Ayrık Şartlı Önermeler: İbn Hazm, ayrık şartlı önerme yerine “mukassem fasıl” ifadesini kullanmaktadır. Ona göre bu tür önermeler şüphe ifade eden bir lafızla yapılır. “Âlem ya sonradan yaratılmıştır ya da ezeldir” önermesinde olduğu gibi. İbn Hazm, ayrık şartlı önermenin ikiden çok çeşidinin olduğunu ifade eder, fakat bunların isimlerini zikretmez. Ona göre, hataya düşmekten kaçınmak için bu önerme ve çeşitlerine çok dikkat etmek gerekir.³¹ İbn Hazm, her önermenin olumlu veya olumsuz olabileceğini ifade ettiği halde, ayrık şartlı diğer bir ifadeyle “mukassem fasıl” önermenin sadece olumlusuna örnek vermektedir ki o örnek de “Âlem ya hâdistir veya âlem ezeldir” şeklindedir.³²

²⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 84-85.

²⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 98-99.

²⁷ İbn Hazm, *age.*, s. 98.

²⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 98, bk. Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığında Önermeler*, s. 59

²⁹ İbn Hazm, *age.*, s. 98; bk. Bolay, M. Naci, *age.*, s. 60.

³⁰ İbn Hazm, *age.*, s. 83; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 37

³¹ İbn Hazm, *age.*, s. 83; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 38

³² İbn Hazm, *age.*, s. 83; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 44.

2.3. Modal Önergeler

İbn Hazm, modalite kelimesinin karşılığı olarak “unsurlar” (anasır) kelimesini kullanır. Ona göre modal önermeler “zorunlu (vacip), mümkün ve imkânsız (mümteni)” olmak üzere üçe ayrılır. İbn Hazm modal önermeleri varlık sıralarına göre şöyle sıralamaktadır; zorunlu, mümkünden öncedir, çünkü o mevcuttur, var olandır. Mümkün, var olma ihtimali de taşıdığı için zorunludan sonra gelir. İmkânsız ise en sonradır, çünkü ortaya çıkması ve var olması mümkün olmayan şeydir.³³

İbn Hazm, modal önermeleri açıklarken dini ilimlerden özellikle de fıkhıtan da örnekler verir. Hatta modal önerme çeşitlerini İslam fıkhında aldığı şekilleriyle açıklamaya çalışır.

İbn Hazm, modal önermeleri şöyle açıklamaktadır:

2.3.1. Zorunlu: Zorunlu; ortaya çıkması zorunlu olan ve ortaya çıkmış bulunandır. Diğer bir ifadeyle, varlığı zorunlu olan şeydir. “Her sabah güneşin doğması” gibi. İslam fıkhında buna “farz ve lâzım” denir. İbn Hazm’a göre zorunlu ikiye ayrılır. Birincisi, oluşundan önce bilinen ve oluşu zorunlu olandır, “Yarın güneşin doğması” gibi. Diğeri ise zorunlu oluşundan önce nasıl olacağı kestirilemeyen durumdur, “Hastanın sağlığına kavuşması ya da ölmesi” gibi.³⁴

2.3.2. Mümkün: Mümkün, bazen meydana gelen, bazen meydana gelmeyen şeydir; “Yarın yağmurun yağması ya da yağmaması” gibi. İslam fıkhında buna “helal ve mubah” denir.³⁵ İbn Hazm’a göre mümkün üçe ayrılır: Birincisi, “yakın mümkün”dür, Ekim ayında bulutların yoğunlaşması durumunda “yağmur yağmasının mümkün olması” gibi. İkincisi, “uzak mümkün”dür, birçok cesur insanın, daha az sayıda korkak insan karşısında bozguna uğraması gibi. Üçüncüsü ise “hakiki mümkün”dür; bunun her iki tarafı eşittir; “duran insanın oturması veya yürümesi” gibi.³⁶

³³ İbn Hazm, *age.*, s. 86-87.

³⁴ İbn Hazm, *age.*, aynı sayfalar.

³⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 86.

³⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 86; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 97; N. Bolay, “İbni Sinâ Mantığında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbni Hazm Vasıtasıyla İslâm Fıkhına Uygulanışı”, *Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1984, s. 213-214.

İmkânın bu kısımları, fıkhıta sırasıyla; “mübah-müstehab”; “mübah-mekruh”; “mübah-müsavi” şeklinde yer alır.³⁷

İbn Hazm’a göre, “mümkün” lafzı bazen olumluluk bazen olumsuzluk bazen de şüphe ifade eder, “Bu hastanın ölmesi mümkündür” önermesi mümkün olumlu, “Bu hastanın kurtulması imkânsız değildir” önermesi mümkün olumsuz, “Bu hasta ya ölür ya da yaşar” önermesi mümkün şüpheliye örnek verilebilir.³⁸

2.3.3. İmkânsız: İmkânsız, “kendisine ulaşılması mümkün olmayan, kendisine götüren hiçbir yol bulunmayan şeydir, “insanın bir tam gün suyun altında kalması veya bir ay hiç yemeden durması” gibi. İslam fıkhında buna “haram ve mahzur” denir.³⁹

2.4. Önergeler Arası İlişkiler

İbn Hazm, önermeler arası ilişkiler bağlamında karşı-olma, çelişme ve döndürme üzerinde de durmaktadır.

Karşı olma: İbn Hazm, karşı-olma konusunda, sadece karşıtla çelişği ele almaktadır. Ona göre konu ve yüklemi aynı olan iki önerme nicelik bakımından bir, fakat nitelik bakımından farklı ise “nakiz-i hâs” (özel karşıt) yani karşıt önerme olarak isimlendirilir.

Bütün insanlar canlıdır,

Hiçbir insan canlı değildir, önermeleri gibi.⁴⁰

Çelişme: Konu ve yüklemi aynı olan iki önerme hem nitelik hem de nicelik bakımından birbirlerinden farklı iseler bunlara “nakiz-ı âm”, “nefy-i âm” (genel karşıt) yani çelişik önermeler denir.

Bütün insanlar canlıdır,

Bazı insanlar canlı değildir, önermeleri gibi.

³⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 86. Mübah müstehab; işlendiği zaman sevap olan, terk edildiği zaman ise günah olmayan şeydir. “İki rekât nafle namaz kılmak gibi. Mübah mekruh; işlendiği zaman günah olmayan, fakat işlenmemesi, terk edilmesi sevap olan şeydir. “Yatarak yemek yemek” gibi. Mübah müstevi; işlenmesi de terk edilmesi de sevap ve günah olmayan işlerdir. “Elbisenin istenilen renge boyanması” gibi. Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 86.

³⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 86.

³⁹ İbn Hazm, *age.*, aynı yer.

⁴⁰ İbn Hazm, *age.*, s. 92.

İbn Hazm, iki yönden birden yani hem nicelik hem nitelik bakımından farklı olan iki önermenin, aykırılık bakımından, tek yönden farklı olan iki önermeden çok daha kuvvetli olduğunu ifade eder.⁴¹ Böylece İbn Hazm, çelişğin aykırılık bakımından karşıttan daha kuvvetli olduğunu ifade etmektedir.

Döndürme: Döndürme İbn Hazm'a göre bir önermenin olumlu ve olumsuzluğuna, doğru ve yanlışlığına dokunmadan yüklemine konu, konusunu yüklem yapmaktır.⁴² Ona göre, tümel olumlu önermenin döndürmesi tikel olumlu (A-I) olur.

Bütün insanlar canlıdır, önermesinin döndürmesi,

Bazı canlılar insandır, önermesi olur.⁴³

Tikel olumlu önermenin döndürmesi tikel olumlu (I-I) olur.

Bazı kâfirlerin kanı mubahtır, önermesinin döndürmesi

Bazı kanı mubah olanlar kâfirdir, önermesi olur.

Tümel olumsuz önermenin döndürmesi tümel olumsuz (E-E) olur.

Hiçbir insan taş değildir, önermesinin döndürmesi,

Hiçbir taş insan değildir, önermesi olur.⁴⁴

Tikel olumsuz önermenin döndürmesi (O-Yok) olmaz. Çünkü bu önermenin her zaman onaylanma durumu yoktur. Örneğin, imkânsızı olumsuz kılarak, "Bazı insanlar taş değildir" önermesinin döndürmesi, "Bazı taşlar insan değildir" önermesi olur ve her iki önerme de doğru olur.⁴⁵

İbn Hazm, birçok İslam mantıkçısı gibi önermelerin düz döndürmesi üzerinde dururken ters döndürme üzerinde durmamaktadır. Buna karşılık İbn Hazm, pek de klasik kaynaklarda rastlayamadığımız modal önermelerin düz döndürmesini incelemekte ve örneklerini de fıkhıtan/İslam hukukundan seçmektedir.⁴⁶

3. Kıyas (Burhan)

Kıyas, bütün felsefecilerin hatta fıkıhçıların son derece önemseydiği önemli bir konudur. Çünkü "bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri elde etmek" kıyasla mümkündür. Bu nedenle kıyas neredeyse bütün ilimler için vazgeçilmez bir konu olmuştur. İbn Hazm, kıyas konusunu önemseyen önemli İslam âlimlerinden biridir. Ancak İbn Hazm, fıkıhçıların iki şey arasındaki benzerlikten hareketle bir şey hakkındaki hükmü diğeri için geçerli saydıkları kıyası yani analojiyi değil, Aristoteles'in üzerinde durduğu yani "bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere vardığımız" kıyası önemser. İbn Hazm, mantıkta kullandığımız kıyası "burhan", analojiyi ise "kıyas" olarak isimlendirir. Ona göre analoji, "herhangi bir şeye, benzeri başka bir hükümle hükmü gerektiren sebepteki benzerliklerinden veya bazı ortak özelliklere sahip olmalarından dolayı hükmedilmesidir."⁴⁷ İbn Hazm'a göre dini konularda hüküm vermek için hiçbir şekilde analoji kullanılamaz. Analoji, geçersizdir ve geçersizliği Allah katında kesindir. Ona göre Allah sütün, -haram kan ve bağırıktan çıktığı halde- helal olduğunu, bir meyveden -içki haram olduğu halde güzel rızık, sıra ve şerbet elde edildiğini haber veriyor. Böylelikle -kıyasta temel olan- benzer iki şey için aynı hükmün geçerliliği geçersiz hale gelmiş olur.⁴⁸ İbn Hazm, analojiyi savunanları ciddi bir şekilde eleştirerek benzerliklerden hareketle bir hükmün ileri sürülme-yeceğini ifade eder ve bu bağlamda bir takım ayet ve hadislerle yer verir.⁴⁹ Ona göre Nahl/78, Bakara/151 ve Araf/33 ayetleri⁵⁰ analojinin geçersiz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. O, ilgili ayetlerin açıklamalarından sonra şu ifadelerle yer vermektedir: "Allah bilmediğimiz ve bize bildirmediği şeyleri söylememizi haram kıldı. Kıyas denen şeyi Allah'ın emretmediğini ve öğretmediğini biliyoruz. Öyleyse o geçersizdir ve dinde onunla hü-

⁴⁷ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, (çev. İbrahim Aydın), İstanbul 1991, s. 73.

⁴⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 68-69; bk. A. G. Chejne, "İbn Hazm of Cordova on Logic", *Jads*, 104,1984 New Haven, s. 67.

⁴⁹ Bk. İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s. 70-71; *İhkam fi Usûli'l Ahkam*, c. 2, Kahire 1992, s. 504-507; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, s. 118-119.

⁵⁰ Söz konusu ayetlerin meâli şöyledir: "Siz hiçbir şey bilmezken, analarınızın karnından sizi çıkaran O'dur. Siz hiçbir şey bilmezsiniz." (Nahl/78) "Bilmediğinizi size öğreten O'dur." (Bakara/151) "De ki: "Rabbim sadece açık ve gizli fenalıkları, günahı, haksız yere tecavüzü, hakkında hiçbir delil indirmediği şeyi Allah'a ortak koşmanızı, Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır." (Araf/33). Ayrıca İbn Hazm, konu ile ilgili olarak Yusuf/111, Nahl/66-67 ayetlerine de dikkat çekmektedir.

⁴¹ İbn Hazm, *age.*, aynı yer.

⁴² İbn Hazm, *age.*, s. 108; Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığında Önergeler*, s. 115.

⁴³ İbn Hazm, *age.*, s. 109.

⁴⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 110-111

⁴⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 110; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 116.

⁴⁶ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 112.

küm verilemez.”⁵¹ Aslında İbn Hazm’ın incelediği ayetlere bakıldığında bir takım zorlamalarla analoginin geçersizliğini ileri sürdüğü görülür.

İbn Hazm, kıyası savunanların benzerlikten hareketle bir şey hakkında hüküm verdiklerini, bu benzerliğin de bütün özelliklerinde geçerli olduklarını ileri sürdüklerini oysa dünya da bütün özelliklerinde benzer olan iki ayrı şeyin bulunmasının mümkün olmadığını ifade eder.⁵² O, kıyasın yani analoginin geçersizliği hakkında sahabenin de icmasının olduğunu, dolayısıyla hiçbir şekilde kıyas ile bir şey hakkında hüküm verilemeyeceğini ileri sürer.⁵³ Biz burada analogiden daha ziyade İbn Hazm’a göre kıyas, şekil ve çeşitleri üzerinde durmak istiyoruz.

Kıyas İbn Hazm’ın ifadesiyle burhan, öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır. Bir başka ifade ile kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu olarak, bir sonuç çıkarma işlemidir.⁵⁴

İbn Hazm, temelde kıyasları yüklemli (iktirani) ve şartlı olmak üzere ikiye ayırır, şartlı kıyasları da bitişik şartlı ve ayrık şartlı şeklinde ayırma tabi tutar.

3.1. Yüklemli Kıyas

Yüklemli kıyas, sonucu veya çelişği öncüllerde açık bir şekilde ifade edilmeyen kıyasıdır.⁵⁵ İbn Hazm’a göre iki önermenin bir araya getirilmesine “karine” adı verilir. İki önermenin bir araya getirilmesi ile zorunlu olarak üçüncü bir önerme meydana gelir. Bu üçüncü önermeye “sonuç (netice)” denir. Ona göre öncüller ve sonuç Yunanca’da “silcismus”, Arapça’da ise “el-camia” olarak isimlendirilir.

Bütün insanlar canlıdır

Bütün canlılar cevherdir

O halde bütün insanlar cevherdir

⁵¹ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s.72.

⁵² İbn Hazm, *age.*, s. 74.

⁵³ İbn Hazm, *age.*, s. 76.

⁵⁴ el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Mantık*, Lübnan 1980, s. 203; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138; Taylan, Necip, *Mantık Tarihi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 122.

⁵⁵ Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 19.

şeklindeki bir kıyasta ilk iki önerme “öncül (mukaddime)”, bu iki önermeden ortaya çıkan önerme “sonuç”, her üç önermenin bir arada bulunmasına ise “el-caima” yani kıyasın şekli denir.⁵⁶

İbn Hazm, kıyası bilmek için önerme çeşitlerini bilmenin gerekliliğinden dolayı, kıyas şekillerini ele almadan önce “belirli (mahsure)”, “belirsiz (muhteme)”, “tekil (şahsi)” önermeler ve önermelerin döndürülmesi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur. İbn Hazm’ın önermelerin döndürülmesini “kitabü’l-burhan” başlığı altında kıyas şekillerini incelemekten önce ele alması kıyasın ikinci ve üçüncü şekilden döndürme yoluyla birinci şekilden bir kıyasın elde edilmesi ve döndürülmesine ihtiyaç duyulan öncüllerin doğru bir şekilde döndürülmesinin hedeflenmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁷

İbn Hazm’a göre bir önerme, konu ve yüklem olmak üzere en az iki kavramdan meydana gelir, konu “kendisinden haber verilen”, yüklem ise “haberdir”. İki önermenin bir araya getirilmesi ile “kıyas (burhan)” oluşur. Bu iki önermede de tekrar eden bir lafız yani ortak terim olmalıdır. Ayrıca birinde bulunan bir lafız diğerinde bulunmamalıdır. Örneğin, “Bütün insanlar canlıdır”, “Bütün canlılar cevherdir” önermelerinde “canlı” kavramı her iki önermede de tekrar etmektedir. Bu nedenle “ortak terim” olarak isimlendirilir. Birinci öncül “insan” kavramıyla ikinci öncülden, ikinci öncül de “cevher” kavramıyla birinci öncülden ayrılır.⁵⁸ Çünkü önermenin birinde bulunan bir kavram diğerinde bulunmamaktadır.

İbn Hazm’a göre kıyasın şekillerinde orta terim, birinci öncülde yüklem, ikincisinde konu veya her iki öncülde de yüklem ya da her iki öncülde de konu olur. Büyük terimin kendisinde yer aldığı öncül “büyük öncül”, küçük terimin içinde yer aldığı öncül ise “küçük öncül” olarak isimlendirilir. Örneğin,

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar cevherdir

⁵⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 106; bk. A. G. Chejne, *Ibn Hazm*, Chicago 1982, s. 172, “İbn Hazm of Cordova on Logic”, Jads, 104, New Haven 1984, s. 67.

⁵⁷ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 108-112.

⁵⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 108.

öncüllerinde “cevher” terimi büyük terimdir. Çünkü “cevher” terimi hem canlı teriminden hem de insan teriminden daha geneldir. “İnsan” terimi ise cevher teriminden daha dar anlamı olduğu için küçük terimdir.

İbn Hazm kıyasın şartlarına da değinmektedir. Ona göre iki olumsuz, iki tikel ve iki şahsi önermeden sonuç çıkmaz. Ortak terim kesinlikle sonuçta yer almaz. Sonuç öncülerin ihtiva ettiği anlamdan daha dar anlamı olmalıdır. Öncüllerden biri belirsiz diğeri niceleyici (surlu) ise sonuç belirsiz, öncüllerden biri tikel ise sonuç tikel, öncüllerden biri tekil (mahsus) ise sonuç tekil, öncüllerden biri olumsuz ise sonuç olumsuz, öncüllerden biri tikel veya tekil, diğeri olumsuz ise sonuç tikel olumsuz veya tekil olumsuz olur.⁵⁹ İbn Hazm, öncülerden birinin tikel veya tekil oluşuna şu örneği vermektedir:

Hiçbir insan taş değildir.

Zeyd insandır.

O halde Zeyd taş değildir.

Aynı şekilde önermelerden biri zorunlu, diğeri mümkün olursa sonuç sadece mümkün olur. Eğer öncüller birbirine eşit ise sonuç da onlar gibi olur. Yani öncüllerin her ikisi de olumlu ise sonuç olumlu, her ikisi zorunlu ise sonuç zorunlu, her ikisi mümkün ise sonuç mümkün her ikisi de belirsiz ise sonuç belirsiz olur. Ancak her iki öncül, tümel ise sonuç bazen tümel bazen de tikel olabilir.

Bazen iki olumsuz öncülden doğru, iki olumlu (sahih) öncülden de yanlış sonuç çıkabilir. Örneğin,

Hiçbir insan taş değildir.

Hiçbir taş merkep değildir

O halde hiçbir insan merkep değildir, kıyasında öncüllerin her ikisi de olumsuz oldukları halde sonuç doğrudur. Ancak bu tür kıyaslar her zaman doğru sonuç vermediği için kendilerine güvenilirmez.

Zeyd beyazdır.

Bazı beyazlar taştır

O halde Zeyd taştır,

⁵⁹ İbn Hazm, *age.*, s. 113-114; bk. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 113-114; Yaren, Tahir, *age.*, s. 22-24.

kıyasında öncüller doğru olduğu halde sonuç yanlıştır.

İki öncülden biri yanlış ise doğru bir sonuç ortaya çıkar. Örneğin,

Bütün insanlar taştır.

Bütün taşlar cevherdir.

O halde bütün insanlar cevherdir.

Bu kıyasın birinci öncülü yanlıştır. Fakat kıyas düzeninden dolayı sonuç doğrudur.

Tekil önerme ile tikel önermenin hükmü aynıdır. Şöyle ki:

Zeyd konuşandır.

Bazı konuşanlar ölüdür.

O halde Zeyd ölüdür.

Bu sonuç doğrudur, fakat iki tikel, iki tekil, tekil ve tikel öncüllere güvenilmez.⁶⁰

Küçük terim, sonuçta daima “konu, yani kendisinden haber verilen” olarak yer alır, büyük terim ise sonuç önermesinde “yüklem, yani haber” olarak bulunur.⁶¹

Yüklemli Kıyasın Şekilleri

İbn Hazm'a göre yüklemli kıyasın üç şekli vardır. Birinci şekil dört, ikinci şekil dört ve üçüncü şekil altı mod ihtiva eder. Bu modlar sürekli doğru sonuç veren ve bütün problemlerle ilgili kullanılabilen modlardır.⁶² İbn Hazm, kıyas şekillerini incelerken her birisinin modlarını örneklerle ortaya koyar. O, kıyas modlarına sadece mantık ve felsefe ile ilgili değil, kelimeler ve fıkıh ile ilgili örnekler de verir.

İkinci ve üçüncü şekiller irca yolu ile birinci şekle döndürüldükleri için birinci şekil mantıkçılar tarafından daha çok önemsenmiş ve mükemmel şekil olarak kabul edilmiştir. Birinci şekilde ortak terim, öncüllerin birinde konu, diğesinde ise yüklem olur yani her iki öncülde de zikredilen terim öncüllerin birinde kendisinden haber verilen ve nitelenen, diğesinde ise

⁶⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 114-115.

⁶¹ İbn Hazm, *age.*, s. 116.

⁶² İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 113-114; V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 254; bk. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961, s. 147-148.

yüklem ve nitelik şeklinde yer alır. Birinci şeklin büyük önermesi ister olumlu ister olumsuz olsun daima tümeldir, küçük önermesi ise daima olumludur. Bu şeklin dört modu vardır.⁶³ Kıyasın birinci şekline şu örnek verilebilir:

Bütün sarhoş ediciler şaraptır.

Bütün şaraplar haramdır.

O halde bütün sarhoş ediciler haramdır.⁶⁴

Orta terim her iki öncülde de yüklem ise kıyasın ikinci şekli meydana gelir. Bu şeklin iki öncülünden biri olumsuz, büyük önermesi tümel olmalıdır. Birinci şekilde olduğu gibi bu şeklin de dört modu vardır.⁶⁵ Kıyasın bu şekline şu örnek verilebilir:

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir taş canlı değildir.

O halde hiçbir insan taş değildir.⁶⁶

Orta terim, her iki öncülde de konu ise kıyasın üçüncü şekli meydana gelir. Sonucu ise daima tikeldir. Küçük önerme olumlu olmalıdır. Bu şeklin altı modu vardır.⁶⁷ Kıyasın bu şekline de şu örnek verilebilir:

İffetli bir kadına iftira atan her iftiracı fasıktır.

İffetli bir kadına iftira atan her iftiracıya had uygulanır.

O halde bazı fasıklara had uygulanır.⁶⁸

İbn Hazm'a göre bir kıyas, sonucu tümel olumlu olursa tikel olumlu; tikel olumlu olursa tikel olumlu; tümel olumsuz olursa tümel olumsuz olarak döndürülür. Tikel olumsuz döndürülemez. Eğer tümel, doğru olursa tikel de doğru olur, fakat tikel doğru ise tümel doğru olmayabilir. Kıyasın ikinci ve üçüncü şeklinden olan modlardan doğru sonuç elde etmek için döndürme konusunun iyi bilinmesi gerektiğini aksi halde bir takım yanlışların

⁶³ İbn Hazm, *age.*, s. 116-117; bk. Öner, Necati, *age.*, s. 118-119; Yaren, Tahir, *age.*, s. 26-27. Bu şeklin mod ve örnekleri için bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 117, 121-122; Çapak, İbrahim, "İbn Hazm Mantığında Kıyas", *Felsefe Dünyası*, 2006/1, sayı 43, s. 113-114.

⁶⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 121.

⁶⁵ Bk. Öner, Necati, *age.*, s.119-120; Bu şeklin mod ve örnekleri için bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 117-119, 122; Çapak, İbrahim, *agm.*, s. 114-116.

⁶⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 117.

⁶⁷ Öner, Necati, *age.*, s. 121; Bu şeklin mod ve örnekleri için bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 120, 121, 122-123; Çapak, İbrahim, *agm.*, s. 116-119; V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 255.

⁶⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

yapılabileceğine dikkat çeken İbn Hazm, kıyas şekillerinden sadece doğru sonuç verenlere yer verdiğini zikreder.⁶⁹

3.2 Şartlı Kıyaslar

Bu tür kıyaslar yüklemli kıyaslarda olduğu gibi iki öncülde meydana gelirler. Bu öncüllerden biri bitişik şartlı, diğeri ise yüklemi bir önermedir. Yüklemli önerme, şartlı önermenin mukaddem (ön bileşen) veya talisinin (ard bileşen) ya aynen tekrar edilmesinden veya çelişiginden oluşmaktadır. Eğer yüklemli öncülde, şartlı öncülün mukaddemi aynen tekrar edilmiş ise, tali sonuç olarak çıkacaktır. Eğer yüklemli öncül, şartlı öncülün talisinin çelişigi ise, o zaman da sonuç mukaddemin çelişigi olur. Buna göre şartlı kıyasların iki modu vardır. Çünkü ikinci öncül olarak talinin, aynen alınmasından veya mukaddemin çelişiginin alınmasından sonuç çıkmaz.⁷⁰ Bu tür kıyasların öncüllerinden en az biri şartlı bir önermedir. Doğruluğu veya yanlışlığı bağlantılı olduğu diğer hüküm ile ortaya çıkar. Örneğin, "Zina eden evli, baliğ, akıllı fakat dul olursa kırbaçlanır ve recm edilir" şartlı önermesi iki hükümden meydana gelmektedir. "Zina eden, evli, baliğ, akıllı ve duldur" kısmı birinci hükmü, "o kırbaçlanır ve recm edilir" kısmı ise ikinci hükmü oluşturur. Birinci hüküm "mukaddem" ikinci hüküm ise "tali" olarak isimlendirilir. İbn Hazm, mukaddemi "mualaka", taliyi ise "mualaka bih" olarak isimlendirmektedir, aynı zamanda birincisine "müsebbep", ikincisine "sebeb" de demekte, güneşin doğuşunu gündüzün sebebi; dünyanın ay ile güneşin arasına girmesini ay tutulmasının sebebi olarak göstermektedir.⁷¹

3.2.1. Bitişik Şartlı Kıyaslar

Bitişik şartlı kıyaslar iki öncülde meydana gelir. Birinci öncül iki önermeden oluşurken, ikinci öncül birinci öncüldeki iki önermeden birinin olumlu veya olumsuz şeklindedir. Böylece birinci öncüldeki iki önermeden biri

⁶⁹ İbn Hazm, *age.*, s. 123.

⁷⁰ Bk. İbn Hazm, *age.*, s. 125; Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara 2003, s. 94, *Kıyasların Yapısı*, s. 47.

⁷¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 125-126.

veya çelişği sonuç olarak ortaya çıkar.⁷² Yani bitişik şartlı kıyasların ilk öncülü bitişik şartlı önermeden oluşur. Bitişik şartlı önermede bir hüküm diğer hükme bir şart ile bağlı olur. Buna göre bir hükmün doğruluğu da yanlışlığı da diğer hükme bağlıdır. Örneğin, “Eğer zina eden evli, baliğ, akıllı ise kırbaçlanır ve recm edilir” önermesi iki hükümden oluşmaktadır. Birinci hüküm “zina eden kişi evli, baliğ ve akıllıdır” ifadesi, ikinci hüküm ise “o kırbaçlanır ve recm edilir” ifadesidir, bu iki hüküm şart edatı ile birbirlerine bağlanmışlardır. Bu hükümlerden birinin gerçekleşmesi diğerinin gerçekleşmesine bağlıdır. Eğer hükümlerden biri gerçekleşmez ise diğeri de gerçekleşmez. Söz konusu önerme şu şekilde kıyas formuna sokulabilir:

Eğer zina eden evli, baliğ ve akıllı ise kırbaçlanır ve recm edilir (birinci öncül).

Zina eden evli, baliğ ve akıllıdır (ikinci öncül).

O halde zina eden kırbaçlanır ve recm edilir (sonuç).

Şartlı önermenin mukaddem ve talisi birlikte olumsuz, birlikte olumlu veya biri olumlu diğeri olumsuz olabilir.⁷³

Bitişik şartlı kıyaslarda tali istisna edildiğinde zorunlu olarak mukaddem de istisna edilmiş olur.

Eğer Zeyd doktor ise âlimdir

Fakat Zeyd âlim değildir

O halde Zeyd doktor değildir, gibi

Görüldüğü üzere Zeyd'in doktorluğu âlim olmasına bağlı ise ve Zeyd'in âlim olmadığı kabul ediliyorsa onun doktor olmadığı da kabul edilmek durumunda kalınır. Bu kıyasta mukaddem doğru kabul edilirse zorunlu olarak tali de doğru kabul edilmiş olur. Şöyle ki:

Eğer Zeyd doktor ise âlimdir

Zeyd doktordur.

O halde Zeyd âlimdir.

Bu tür kıyaslar da taliyi olduğu gibi ve mukaddemin çelişğini kabul etmek sonuç meydana getirmez. Yani Zeyd'in doktor olmaması âlim olmadığı

ğına delalet etmediği gibi Zeyd'in âlim olması da onun doktor olduğuna delalet etmez.⁷⁴

3.2.2. Ayrık Şartlı Kıyaslar

Büyük öncülü ayrık şartlı önermeden oluşan kıyaslara ayrık şartlı kıyaslar denir. Bu kıyasların birinci önermesi “veya”, “ya..., ya da” bağlaçları ile kurulur. Ayrık şartlı kıyaslarda birinci öncülde yer alan önermelerden biri istisna edilerek sonuca varılır. Buna göre mukaddemi onaylama ve reddetme, taliyi onaylama ve reddetme olmak üzere dört mod karşımıza çıkar. Ayrık şartlı kıyaslarda her bir kısım diğerlerinden farklı ve birbirine zıt olur. Birinci öncülde iki veya daha fazla önermenin olması mümkündür. Örneğin, “Âlem ya hadistir ya da ezeldir”, “Bu şey ya haramdır ya da haram değildir”, “Bu şey ya vaciptir ya da vacip değildir” önermeleri iki hükümden, “Bu şey ya vacip, ya eşit derecede mubah, ya müstehab mubah ya mekruh mubah ya da haramdır”, “Âlem ya kendi kendini var etmiştir ya kendisinin dışındaki şeyler onu var etmiştir ya da bir yaratıcının emri ile var olmuştur” önermeleri ise ikiden fazla hükümden oluşmaktadır.

Eğer birinci öncüldeki hükümler eksik ise, bu eksiklik ya cehaletten ya unutkanlıktan ya da kasıtlı davranmaktan kaynaklanır. Bu durumda ayrık şartlı önermenin kısımları tam olarak zikredilmemiş olur. Örneğin, “Hava ya sıcaktır veya soğuktur” dediğinde havanın ılıman (mu'tedil) olabileceği göz önünde bulundurulmadığında taksim tam olmaz.⁷⁵ Yine “Zeyd ya oturuyor ya da bir yere dayanmaktadır” dediğinde önermenin kısımları tam olmaz. Çünkü Zeyd'in yürümesi de ayakta olması da mümkündür. Ayrık şartlı önermede zikredilmesi gereken bütün kısımlar zikredilmediğinde kesin bir sonuca varılamaz. Kesin bir sonuca varmak için önermenin bütün kısımlarının zikredilmesi gerekir. Şöyle ki:

Âlem ya ezeldir ya da hadistir.

Fakat âlem hadistir.

O halde âlem ezeli değildir.

⁷² Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 168; Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s.172.

⁷³ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 125–126; Çapak, İbrahim, *agm.*, s. 120.

⁷⁴ Bk. İbn Hazm, *eage.*, s. 127-128; Çapak, İbrahim, *age.*, s. 173-174.

⁷⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 129,131; bk. Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 170-171.

Şartlı önermenin kısımlarından biri olumsuzlanıp ispatlandığında zorunlu olarak diğer kısım doğru olur. Örneğin,

Âlem ya ezelidir ya hadistir.

Âlem ezeli değildir.

O halde âlem hadistir.

Şartlı önermenin kısımları ikiden fazla olduğunda onlardan biri doğrulandığında, onun diğerlerine muhalif olduğu ortaya çıkar. Eğer bütün kısımlar olumsuzlanır sadece biri olumsuzlanmaz ise olumsuzlanmayan hakkında kesin bir kanaat oluşur. Örneğin,

Bu tat, ya lezzetsiz ya kötü ya tatlı ya acı ya ekşi ya tuzlu ya da bozuktur.

Fakat acıdır.

O halde lezzetsiz, kötü, tatlı, ekşi, tuzlu, bozuk değildir.

Bu durumda geri kalan bütün kısımlar olumsuzlanır yani ikinci öncül olarak “lezzetsiz, kötü, tatlı, ekşi, tuzlu ve bozuk değildir” dendiğinde acı olduğu ortaya çıkar. Yine, “Bu sayı diğer sayıya ya eşit, ya ondan küçük ya da ondan büyüktür” önermesinde kısımlardan biri onaylandığında diğer ikisi onaylanmamış olur. Yani

Bu sayı diğer sayıya ya eşit ya ondan küçük ya da ondan büyüktür.

Bu sayı diğerine eşittir.

O halde bu sayı diğer sayıdan küçük veya büyük değildir.

Bu sayı diğerinden küçük veya büyük değildir

O halde bu sayı diğer sayıya eşittir.

Eğer

Bu sayı diğer sayıya ya eşit ya ondan küçük ya da ondan büyüktür

Bu sayı diğerine eşit değildir denirse şüpheli bir sonuç ortaya çıkar. Çünkü bu durumda sayının diğer sayıdan küçük de büyük de olması mümkündür.⁷⁶

Sonuç

İbn Hazm, *et-Takrib* adlı eserinde mantık konularını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. O, söz konusu eserde mantık konularını ele alırken Aristoteles'in takip ettiği sıralamayı takip etmektedir. Yani *Kategoriler*'i “Esmâü'l-

Müfred”, *Perihermeneias*'i “Kitabu'l-Ahbar”, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topika ve Sofistik* delileri “Burhan”, *Retoriği* “Belağat” *Poetika*'yı ise “Şiir” başlıkları altında ele almaktadır. Bu durum onun mantık konusunda Aristoteles'i takip ettiğini göstermektedir. İbn Hazm mantığın temel konularının hepsi üzerinde durmaktadır. Temel kavram çeşitlerinin yanı sıra onların niceliklerini de söz konusu etmektedir. Tanım konusunu ele alan İbn Hazm, tanımı sadece hadd ve rems olarak ikiye ayırmakta haddi-tam ve hadd-i nakıs; resm-i tam ve resm-i nakıs ayrımlarına gitmemektedir. Önermeler konusunda önermenin hüküm ifade eden cümlelerden oluştuğuna yer veren İbn Hazm, Aristoteles'in üzerinde durmadığı ancak ilk defa Stoacı mantıkçıların ortaya koyduğunu bildiğimiz bitişik ve ayrık şartlı önermeler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. İbn Hazm, önermeleri işlerken ma'dule ve hakiki olumsuz gibi bazı önerme çeşitlerine de dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Hazm önermelerin karşıtlığı, çelişikliği ve döndürmesi üzerinde durmakta, modal önermelerin döndürmesini örneklerle açıklamaktadır. İbn Hazm'ın modal önermelerin döndürmesini incelemesi dikkat çekicidir. Çünkü birçok mantıkçının modal önermelerin döndürmesi konusunu ele almadığını görmekteyiz.

İbn Hazm, Aristoteles mantığını olduğu gibi kabul etmez. Çünkü o, Aristoteles'in ele almadığı bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslar üzerinde de durur, hem yüklemli kıyas ve modlarına hem de bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslara dini ilimlerden örnekler verir. İbn Hazm, Aristoteles'in kullandığı anlamdaki kıyasa “burhan” der. Kıyas kavramını ise genellikle analogi kavramının yerine kullanır. O, İslami ilimlerde analogi ile hüküm verilmesine ciddi bir şekilde karşı çıkar ve kesinlikle iki şey arasındaki benzerlikten hareketle hüküm verilemeyeceğini vurgular. Çünkü ona göre tıpa tıp benzer olan hiçbir şey yoktur. İbn Hazm, analoginin hüküm konusunda kullanılmasına karşı çıkarken burhan olarak isimlendirdiği kıyasın daha doğrusu kıyas şekillerinden çıkan sonuçların doğru hükümleri elde etmemizi sağladığını ifade eder. O, kıyas konusunu son derece önemsemekte, kesin ya da yüklemli dediğimiz kıyası Aristoteles gibi ele almakta, kıyasın üç şekli üzerinde durmaktadır. İbn Hazm, bazı klasik mantık kitaplarında yer alan ancak Aristoteles'in söz konusu etmediği kıyasın dördüncü şekline değinmemektedir. O, kıyas modlarını örneklendirirken yukarıda ifade

⁷⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 130-131. Benzer örnekler için bk. İbn Hazm, “Risaletü Meratibü'l Ulum” *Resail* içinde (thk. İhsan Reşid Abbas), Mısır Trhz, s.72-73.

edildiği gibi dini ilimlerden özellikle kalam ve fıkhıtan örnekler vermektedir. Kanaatimizce İbn Hazm'ın kıyası işlerken dini ilimlerden örnekler vermesi mantığa karşı var olan ön yargıyı kaldırmak ve mantığın dini ilimlerde de kullanılabileceğini göstermek amacından kaynaklanabilir. Ayrıca İbn Hazm, kıyas konusunu incelerken önerme çeşitlerine ve döndürme konusuna dikkat çeker. Çünkü önermeler olmadan kıyas oluşturamaz. Ona göre doğru sonuç elde etmek için önermelerin çeşitlerini bilmek yeterli değildir. Önermelerin nasıl döndürüldüğünü de bilmek gerekir. Aksi halde kıyas modlarının bazılarında sonuç elde etmek mümkün olmaz.

Kaynakça

- A. G. Chejne, "İbn Hazm of Cordova on Logic", *Jads*, 104, New Haven 1984.
A. G. Chejne, *Ibn Hazm*, Chicago 1982.
Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar* (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1995.
Bingöl, Abdulkuddûs "Endülüs'lü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları" *Felsefe Dünyası*, Sayı 8, (1993)
Bolay, M. Naci "İbni Sina Mantığında Modal Önermeler ve Bu Önermelerin İbni Hazm Vasıtasıyla İslam Fıkhına Uygulanışı" *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1983.
Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul 1994.
Çapak İbrahim, "İbn Hazm Mantığında Kıyas", *Felsefe Dünyası*, 2006/1, sayı 43.
Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.
Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirlik*, Kayseri 1996.
el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Mantık*, Lübnan 1980.
Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.
Fadıl İ. Abdullah, "İbn Hazm'ın Din Hukukuyla İlgili Meselelerde Kıyası Reddedişle İlgili Notlar" (çev. İbrahim Aydın) *Usûl-i Din* içinde, İstanbul 1991.
Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961.
İbn Hazm, "Risaletü Meratibü'l Ulum" *Resail* içinde (thk. İhsan Reşid Abbas), Mısır tsz.
..., "Risaletü'l-Tevfik ala Şari'n-Necat" *Resail* içinde, (thk. İhsan Reşid Abbas), Mısır tsz.
..., et-Takrib li'l Haddil Mantık ve'l Madhal ileyihi, (thk. İhsan Abbas), Beyrut tsz.
..., *İhkam fi Usuli'l Ahkam*, c. 2, Kahire 1992.
..., *Usûl-i Din* (çev. İbrahim Aydın) İstanbul 1991.

- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996.
Porphyrios, *İsagoge* (çev. Betül Çotuksöken) İstanbul 1986.
Rescher, Nicholas *The Development of Arabic Logic*, London 1964.
Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996.
V. Vasıf Mustafa, *İbn Hazm ve Mevkifuhu minel Felsefe ve'l-Mantık ve'l-Ahlak*, Abudabi 2000.
Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara 2003.
Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003.

Delâ'ilu'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine

Nimetullah AKIN*

On the Functionality of Dala'il al-Nubuwwah (Proofs of Prophethood)

Allah the Almighty sent prophets to convey/inform his commandments to the humanity and gave them some proofs to confirm their prophethood. The evidences of prophethood differ from prophet to prophet depending on general circumstances of the period and understanding of the people. For instance Moses was given power of transformation of his rod to serpent in a period when magic was very popular. Similarly, Jesus was given permission to return dead to life in a period when medicine was in demand. The Qur'an was given to the prophet Muhammad as a challenging revelation with its text and contents when the rhetoric was appreciated. Sources inform us that the prophet, beside the Qur'an, produced visible miracles and gave notice of some future events. But, do these miracles, which aim to encourage and comfort the prophet and his companions, have any function in confirmation of the prophethood of Muhammad? This article discusses the functionality of the above-mentioned miracles from the perspective of proof of prophethood of Muhammad.

Key Words: Miracle, Dala'il, Nubuwwah, Ghayb, Signs of Qiyamah, Fitan, Muhammad, Prophethood

Anahtar Kelimeler: Mucize, Delail, Nübüvvet, Gayb, Kıyamet Alametleri, Fiten, Hz. Muhammed, Peygamberlik

İktibas / Citation: Nimetullah Akın, "Delâ'ilu'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine", *Usûl*, 8 (2007/2), 47 - 70.

GİRİŞ

Evreni ve onun içinde bulunan eşyayı yoktan var eden Yüce Allah yaratılışın bir parçası olarak insanları kendisine kulluk etsinler¹ diye yeryüzüne halife kılmış,² daha sonra emir ve yasaklarını bildirmek üzere yine insanlar arasından seçtiği elçiler göndermiştir. Seçilen bu elçiler tarih boyunca

insanları doğru yola ulaştırmak için çaba göstermişler, davetleri bazen hüsnü kabul bazen de inkârla karşılık bulmuştur. Yeri gelmiş kendi davalarının haklılığını ispat etmek için destek aramak durumunda kalmış ve Allah'ın yardımı ile bir takım mucizeler ortaya koyarak muhataplarından bazılarını ikna etmiş ve hak davalarına kazandırmışlar, diğer bir kısmını da inkârlarını ispat sadedinde acze sürüklemişlerdir.

Yüce Allah her Peygambere kendi peygamberliğini kanıtlamaya yardımcı olsun diye bazı işaret ve mucizeler verirken dönemin şartlarını ve muhatap oldukları kitlenin anlayışını, bilgisini ve algısını dikkate almıştır. Sihrin ve sihirbazlığının altın çağını yaşadığı bir dönemde Hz. Musa'yı Firavuna gönderen Yüce Allah, ona asasını yılan şekline sokma kudretini vermiş ve sihrin en üst seviyede olduğu bu dönemde Hz. Musa söz konusu mucizesi ile dönemin en değme sihirbazlarını şaşkın ve aciz bırakarak onların hak yola girmelerini sağlamıştır.³ Hz. Süleyman'ın, Belkıs'ın tahtını bir hayli uzun bir mesafeden göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre içerisinde getirtmesi⁴ de bu neviden bir eylem sayılabilir. Nitekim insanı aciz bırakan bu harikulade eylem Belkıs'ın iman etmesine vesile olmuştur.⁵ Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, saklı eşyaların yerini haber vermesi, hastaları iyileştirmesi⁶ gibi Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen birçok eylem bu mucizeler zincirine eklenebilir.

Her mucize peygamberliği ispat konusuyla sınırlanamayacağı gibi peygamberliği ispat için sunulacak deliller de mucizelerden ibaret değildir. Mucize ve delil ayrımını yapan Ebû Hâtim er-Râzî (277/890) Hz. Peygamber'in mucizelerinin tasnifinde şu ifadeleri kullanır: "Mucizeler hem *mucize* hem *delâ'il* (deliller) olarak isimlendirilir. Mucize olarak isimlendirilir, çünkü bunlar nebiler tarafından ortaya konan ve benzerini meydana getirme konusunda bir başkasını aciz bırakan sebeplerdir. Delâ'il olarak adlandırılması ise peygamberlik davasının doğruluğuna delil oldukları içindir. Ancak bazı sebepler vardır ki *delâ'il* oldukları halde *mucize* olarak isimlendirilemezler, çünkü peygamberliği ispat sadedinde delil olsalar da, meydana gelmelerinde peygamberlerin değil başkalarının rolü vardır. Bir

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD Öğretim Üyesi (Yrd. Doç. Dr.), nakin@comu.edu.tr

¹ Ez-Zâriyât 51, 56

² El-Bakara 2, 30

³ Tâ-hâ 20, 17-22; 56-74

⁴ En-Neml 27, 38-43

⁵ En-Neml 27, 44

⁶ Âl-i 'İmrân 3, 49; el-Mâ'ide 5, 110

peygamberin kendinden sonra gelecek bir peygamberin gelişini haber vermesi ve gelecek olanın peygamberliğine delil olması böyledir. Tevrat, İncil ve diğer kitaplarda Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olarak yer alan ifadeler de bu bağlamda değerlendirilir. Aynı şekilde mesela Bizans Hükümdarı Kısra döneminde sütunların yıkılması gibi evrende cereyan eden olaylar da bu kapsamda yer alır. Sütunların neden yıkıldığını kâhinlere soran Bizans Hükümdarına kâhinler bunun gelecek bir peygamberin, Hz. Muhammed'in ortaya çıkacağına delil olduğunu söylerler. ... Bütün bu tarz olaylara *delâ'il* denir mucize denmez. Çünkü bunların meydana gelmesinde bizzat peygamberin bir rolü yoktur.”⁷

Nübüvveti ispat çabası sadece peygamberlerle sınırlı kalmamış, onların bağlıları da gerek kendi peygamberlerinin ifade ve davranışlarını, haberlerini yorumlayarak ve gerekse daha önceki peygamberlerin kitaplarında yer alan bilgi ve haberlerden yola çıkarak bağlı oldukları nebilerinin nübüvvetini ispat etme çabası içinde olmuşlardır. Bütün semavi dinlerin geleneğinde o dinin mensuplarının tabi oldukları ve yolundan gittikleri peygamberlerinin hak peygamber olduğunu ispat için dayanak arama girişimlerinde buldukları bir gerçektir. Bu delil arama ve sunma girişimi, hedef kitlesi ve amacına göre yön alabilmekte ona göre şekillenebilmektedir. Hıristiyanların Hz. İsa'nın peygamber olduğuna dair Tevrat'ta ve Yahudi dini literatüründe delil aramalarını, ya da Müslümanların Hz. Peygamber'in nübüvvetine kanıt bulma noktasında Tevrat ve İncil'e, daha öz bir ifade ile Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmalarını bu şekilde değerlendirebiliriz. Dolayısıyla her din mensubu kendi peygamberinin otantikliğini hem din içinden hem de din dışından bir takım delillerle destekleme arzusu içinde olmuştur. Aynı arzu biz Müslümanlar için de geçerlidir. Tarih boyunca İslam uleması arasında Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat yönünde birçok girişim ve bu girişim sonucu ortaya çıkmış eserler vardır.⁸

⁷ Ebû Hâtım er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, thk. Şalah Şavî, Encümen-i Felsefe-i İnan, Tahran 1977, s. 193.

⁸ Bu konuyu bilinebildiği kadarıyla ilk defa İbn İshâk ele almış ve *Siyer* isimli eserinde açtığı “A'lâmu'n-nübüvve” başlığı altında Hz. Peygamber'in mucizelerinden kabul ettiği bazı haberlere yer vermiştir. İbn İshâk, *Siyeru İbn İshâk, el-musemmâ bi-kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'âş ve'l-meğâzî*, thk. Muhammed Hamidullâh, Hayra Hizmet Vakfı, Konya 1981, s. 257-264. Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Delâ'ilü'n-nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, c. 9, s. 116.

Bu makalenin yazılmasındaki amaç Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlamak için kullanılan ve klasik literatürde yer alan delillerin, güncellik ve işlevsellik açısından değerlendirilmesidir. Konu işlenirken söz konusu delillerin tasnifinde İslam literatüründe sunulan klasik sınıflandırma esas alınacak ve burada yer alan veriler ışığında değerlendirme yapılacaktır. Ancak sınıflandırma noktasında Ebû Hâtım er-Râzî'nin de işaret ettiği “sadece delâ'il niteliği taşıyan kanıtlar” ve “Hz. Peygamberin bir mucizesi olarak kullanılan deliller” şeklindeki ayırım dikkate alınacaktır. Rivayet ve haberlerin sıhhat açısından değerine gereksinim duyulduğu takdirde işaret edilecek ama amaç onların sahih ya da zayıf olduklarını tespit olmadığından tek tek rivayetlerin sıhhat açısından değeri üzerinde durulmayacaktır. Böyle bir tespit ameliyesi zaten bir makalenin hacmi dışındadır. Burada daha çok Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat aracı olarak kullanılan delillerin gerçekten bir ispat fonksiyonuna sahip olup olmadıkları ve Hz. Peygamber'in kendi nübüvvetini kanıtlama noktasında böyle bir yola başvurup vurmadığı, ondan meydana gelen hissî mucizelerin ve verdiği gaybî haberlerin böyle bir amaç için kullanılıp kullanılmayacakları üzerinde durulacaktır.⁹

1. HZ. PEYGAMBER'İN NÜBÜVRETİNİ İSPAT BAĞLAMINDA ÖNE SÜRÜLEN DELİLLER

İslam literatüründe genel anlamda *delâ'ilü'n-nübüvve*,¹⁰ *me'âlimü'n-nübüvve*,¹¹ *a'lâmu'n-nübüvve*,¹² *ışbâtu'n-nübüvve*¹³ gibi başlıklar altında¹⁴

⁹ Bu makalenin yazımında Erdinç Ahatlı'nın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora tezi olarak hazırladığı ve 1999 yılında sunduğu *Muhaddisler Göre Peygamberlik Delilleri (Delâ'ilü'n-nübüvve)* isimli çalışmasından birçok noktada istifade edilmiştir. Söz konusu çalışma *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* adıyla önce Değişim Yayınları (İstanbul 2002) daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Ankara 2007) tarafından yayınlanmıştır. Bu makalede son baskı esas alınmıştır.

¹⁰ Bu ismi taşıyan kitapların en meşhuru Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaqî'nin (458) eseri olan *Delâ'ilü'n-nübüvveti ve-ma'rifetu ahlâli şâhibu's-şerî'ati*, Thk. 'Abdu'l-mu'î Kal'aci, 7 cilt, Dâru'l-kütübü'l-'ilmiye, Beyrut 1985.

¹¹ Bk. Ca'fer es-Subhânî, *Me'âlimü'n-nübüvveti fî'l-Kur'âni'l-kerim, muhâdarâtu'l-üstâz eş-şeyh ca'fer es-sübhânî, bi-kâlemi ca'fer el-hâdî*, Dâru'l-advâ' Beyrut 1984.

¹² Ebû Hâtım er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, thk. Şalah Şavî, Encümen-i Felsefe-i İnan, Tahran 1977; Kurtubî, *İ'lâmu bi-mâ fî dîni'n-naşârâ mine'l-fesâdi ve'l-evhâmi ve izhâri mahâsini dîni'l-islâmî ve işbâti nübüvveti nebiyyinâ muhammedin 'aleyhisselâm*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakka, Dâru't-turâşî'l-'arabî, Kahire 1950.

Hız. Peygamber'in nübüvvetine kanıt olabilecek bilgileri bir araya getiren eserlere veya eserlerdeki bölümlere baktığımızda genel anlamda şu konulara değindiklerini görmekteyiz: 1. Önceki semavi kitaplarda Hz. Muhammed'in (a.s.) peygamberliğine dair işaretler.¹⁵ 2. Hz. Peygamber'in görevlendirilmesinden önce onun peygamberliğine işaret olarak meydana gelen olaylar.¹⁶ 3. Kur'ân-ı Kerim'in ifade ve içeriğinin mucize olması ve geçmişten ve gelecekte verdiği haberler.¹⁷ 4. Hz. Peygamber'in gösterdiği mucizeler.¹⁸ 5. Hz. Peygamber'in geçmiş ve geleceğe dair verdiği haberler.¹⁹

Hız. Peygamber'in nübüvvetini ispat sadedinde yer verilen delillerin tasnifi, delilin çeşidi, meydana geliş zamanı gibi çok farklı etkenler göz önüne alınarak yapılmıştır. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu makalede Hz. Peygamber'in müdahalesi olup olmadığı merkeze alınarak nübüvvet delilleri, "Hz. Peygamber'in Bir Mucizesi Olma Niteliği Taşımayan Deliller (Delâ'il)" ve "Hz. Peygamber'in Nübüvveti İspat Bağlamında Kullanılan Mucizeleri" şeklinde sınıflandırılacaktır.

1.1. HZ. PEYGAMBER'İN BİR MUCİZESİ OLMA NİTELİĞİ TAŞIMAYAN DELİLLER (DELÂ'İL)

1.1.1. Önceki Semavi Kitaplarda Hz. Peygamber'in Geleceğini Bildiren Haberler

Her din mensubunun kendi peygamberinin izlerini önceki semavi kitaplarda arama çabasına vurgu yaparken şu noktayı da gözden uzak tutmamak önem arz etmektedir. Müslümanların önceki semavi kitaplarda Hz. Peygamber'e dair işaretler aramaya çıkmalarının sebepleri ve dayanakları

¹³ Et-Taberî, İbn Rabben, *ed-Dînu ve'd-devletu fi işbâti nübüvveti'n-nebiyyi 'aleyhisselâm*, Dâru'l-afâki'l-cedide, Beyrut 1982.

¹⁴ Bu konudaki isimlendirmeler için bkz. Yavuz, "Delâ'il", s. 115.

¹⁵ Ebû Hâtım er-Râzî, *A'lâm*, s. 195-198; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 1, s. 373-384; Ebû Nu'aym, *Delâ'ilu'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kâl'acı, Dâru'n-nefâ'is, Beyrut 1991, c.1, s. 39 vd.; Kurtubî, c.3, s. 263-280

¹⁶ Ebû Hâtım er-Râzî, *A'lâm*, s. 199 vd.; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 1. s. 80 vd.

¹⁷ Kurtubî, *İ'lâm*, c.3, s. 323-348.

¹⁸ İbn İshâk, s. 257-264; Beyhâkî, Hz. Peygamber'in mucizelerini onun hayatının akışı içerisinde eserinin değişik bölümlerinde ele almıştır; İbn Hâzım, *Cevâmi'u's-sîre*, s. 7-14; Kurtubî, *İ'lâm*, c.3, s. 348-389.

¹⁹ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c.2, s. 58. Ayrıca krş. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 66-151; 157-225. Yazar burada Nübüvveti ispat delillerini önce oluşum zamanlarını dikkate alarak Peygamberlik öncesi (s. 66-151) ve sonrası (s. 157-225) şeklinde ikiye ayırmış, sonra da bölüm içinde delilleri oluşum yapılarına göre sınıflandırmıştır.

öyle bir elin tersi ile itilip kenara atılacak cinsten değildir. Öncelikle Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli ayetlerde bu konu üzerinde durulduğu ve bununla ilgili bilgiler verildiği bilinen bir gerçektir. El-A'râf Sûresi'nde açık bir şekilde Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de bahsinin geçtiğini bildiren ifadeler yer almakta²⁰ eş-Şaff Sûresi'nde de Hz. İsa'nın Peygamber Aleyhisselâm'ın geleceğini müjdelediğine dair daha net ifadeler kullanılmaktadır.²¹

Bu ve benzeri ayetler Müslümanların Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in işaretlerini arayışlarının temel gerekçelerini oluşturmuş ve Müslümanlar Hz. Peygamber'in Kitab-ı Mukaddes'teki izlerinin peşine düşerek değişik araştırma yöntemleri kullanmak suretiyle ilgili müjde ve işaretleri tespit edebilme çabası içine girmişlerdir. Hatta Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce onun geleceğini Kitab-ı Mukaddes'teki işaretlerden tespit eden bazı kimselerin arayış içinde olduğuna dair haberler siyer kitaplarında yer almaktadır.²²

Rivayetlerden yola çıktığımızda, bu tespit çabasının sahabe dönemi gibi çok erken bir zamanda başladığını ifade etmek mümkün gözükmemektedir.²³ Daha çok 'Abdullâh b. Selâm, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi mühtedilere dayanan haberlerde Hz. Peygamberin sıfatlarından, isimlerin-

²⁰ El-A'râf 8, 157: "Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıko-yar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar."

²¹ Eş-Şaff 61, 6: "Meryem oğlu İsa'da: 'Ey İsrailoğulları! Ben Allah'ın size gönderilmiş elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek olan Ahmed adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim, demişti. Fakat o kendilerine açık deliller getirince, «Bu apaçık bir büyüdür» dediler."

²² Hz. Peygamber'in genç yaşta iken yaptığı Şâm seferinde yol üstündeki Busrâ kasabasında bir Manastırın rahibi olan Bahîra, sorduğu sorularla onun beklenen peygamber olup olmadığını tespit etmeye çalışmıştır. İbn İshâk, s. 53-58; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 2, s. 24-29. Yine İbn İshâk Arapların ümmî oluşundan ve kitaplara muttali olmadıklarından dolayı cennet, cehennem kıyamet v.b. konularda bilgi sahibi bulunmadıklarından bahsederken bu tarz bilgilerden ehl-i kitap vasıtasıyla haberdar olduklarına değinir, ardından da Yahudilerin son peygamberin geleceğini bildiklerine ve onun gelişini beklediklerine dair anekdotlar sunar. İbn İshâk, s. 62-65. Benzer bilgiler için bkz. Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 2, s. 74-82. İran'da iken bir peygamber'in geleceğini ve Medine'ye yerleşeceği haberini alan Selmân-i Fârisî'nin arayış hikâyesi de bu bağlamda ele alınabilir. İbn İshâk, s. 66-72; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 2, s. 82-100.

²³ Hz. Peygamber'in önceki kitaplardaki izleri konusunda Kur'ân-ı Kerim ve hadislerdeki veriler ve yorumları için Bkz. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 91-114.

den ve zuhurundan bahsedilmektedir.²⁴ ‘Abdullâh b. Selâm’a dayandırılan bir rivayette Hz. Peygamber’in Tevrat’ta yer alan sıfatlarından şu şekilde söz edilmektedir: “*Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı ve ümmiler için bir koruyucu olarak gönderdik. Sen benim kulum ve elçimsin. Seni mütevekkil olarak isimlendirdim. Sen sert ve kaba olmayan, çarşı pazarda çığırtkanlık yapmayan ve kötülüğe aynıyla karşılık vermeyip affedensin.*”²⁵. Ka‘b el-Ahbâr’a dayandırılan bir benzer rivayette ise görme, işitme ve konuşma özürü olanları iyileştirmek üzere Allah tarafından Hz. Peygamber’e bir takım anahtarların verildiğinden bahsedilmektedir.²⁶ Vehb b. Münebbih ise Zebur’da Hz. Peygamber’le ilgili şu ifadelerin yer aldığını kaydeder: “*Ey Davud, senden sonra Ahmed ve Muhammed olarak isimlendirilen sadık, efendi, bir peygamber gelecektir. Ben ona asla kızmayacağım ve o da beni asla kızdırmayacaktır.*”²⁷

Önceki ilahi kitaplarda Hz. Peygambere işaret eden ifadeleri tespit çabası sadece ‘Abdullah b. Selâm, Ka‘b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi sahabe dönemi mühtedilerinin bu konudaki ifadelerinin aktarılmasıyla sınırlı bir eylem olarak kalmamıştır. İbn Rabben et-Öaberî gibi nispeten daha geç dönemde yaşayan ve sonradan İslam’ı seçen âlimler de bu konuda hatırı sayılır bir çaba içinde olmuşlardır. İbn Rabben et-Öaberî Kitab-ı Mukaddes’teki yerlerine atıfta bulunarak Hz. İbrahim’e ve hanımı Hz. Hacer’e verilen müjdelerin Hz. Peygamber’e nasıl işaret ettiği ile ilgili yorumlarda bulunur.²⁸ Ayrıca sırasıyla Mezmurlar, İşıya, Mika, Habakkuk, Tsefenya, Zekerya, Yeremya, Hezekiel, Daniel ve Yeni Ahid kitaplarında Hz. Peygamber ile ilgili haberleri aktarır.²⁹ Bu konuya kitabında geniş bir şekilde yer veren Mâverdî de Kitab-ı Mukaddes’in farklı kitaplarından

²⁴ Beyhâkî, *Delâ’ il*, c. 1, s. 373-391.

²⁵ A.g.e., c. 1, s. 376.

²⁶ A.g.e., c. 1, s. 377.

²⁷ A.g.e., c. 1, s. 380.

²⁸ et-Taberî, İbn Rabben, s. 131-134.

²⁹ et-Taberî, İbn Rabben, s. 137-189. Burada konu ile ilgili olarak Fuat Aydın’ın “Ali b. Rabben et-Taberî’nin Kitâbu’d-dîn ve’d-devle Adlı Eseri ve İsbât-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri” (*Usûl*, Temmuz-Aralık 2006, s. 27-56) isimli makalesine işaret etmek yerinde olur.

örneklerle başta Hz. Musa ve Hz. İsa olmak üzere birçok peygamberin Hz. Muhammed’in geleceğini müjdelediğine dair ifadelerle yer vermiştir.³⁰

Çağdaş mühtedilerden Süryani asıllı Abdulahad Dâvud’un bu konudaki hatırı sayılır katkılarına da burada değinmek yerinde olacaktır. Onun *Tevrat ve İncil’e göre Hz. Muhammed* adıyla Türkçeye aktarılan *Muhammed in the Bible* adlı eseri gerek metodolojik çaba gerekse konuya vakıf olma açısından belki alanının en önemli başvuru kaynağı olma özelliğini taşımaktadır. Büyük oranda filolojik tahlillere dayanan eserde yazar Kitab-ı Mukaddes’te geçen *Mispa*,³¹ *Şiloh*,³² *Himda*,³³ *Eudokia*,³⁴ *Periqlytos*,³⁵ gibi İbranice ve Yunanca kelimelerden ve diğer bazı cümle ve tabirlerden yola çıkarak Hz. Peygamber’e ve İslam’a işaret ettiği varsayılan ipuçlarını yakalamaya çalışır.

Kitâb-ı mukaddes’te Hz. Peygamber’e dair ifade ve verileri değerlendiren Ahatlı bu konudaki verilerin Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ispatı bağlamında olumlu bir takım sonuçları olduğundan hareketle şu yargıya varmaktadır: “*Yukarıda Kitâb-ı mukaddes pasajlarından iktibas edilen ve şu veya bu şekilde Hz. Peygamber’in geleceğine işaret eden deliller, Hristiyanların ve Yahûdilerin bugün sahih kabul ettikleri kendi neşirlerinden oluşan Eski ve Yeni Ahid’den getirilmiştir. Bu yüzden hristiyanların muteber saymayıp “apokrif” kabul ettikleri Barnaba İncili gibi eserlerde yer alan Rasûlullah (s.a.) ile ilgili tevîl götürmez açık deliller burada işlenmemiştir.*”³⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de de haber verildiği dikkate alındığında önceki semavi kitaplarda özellikle Tevrat ve İncil’de Hz. Peygamber’in ve onun ümmetinin vasıflarının, işaretlerinin yer aldığına hiç şüphe olmadığı noktasında Ahatlı ile aynı düşünceyi paylaştığımızı belirtelim. Ancak biz bu konuda daha temkinli bir yaklaşım sergilenmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Sorun Kur’ân-ı Kerîm’in kastettiği Tevrat ve İncil’in tayin ve tespitinde ortaya çıkmaktadır. Zira Tevrat ve İncil’in günümüzdeki mevcut nüshala-

³⁰ Bkz. Mâverdî, Ebû’l-Hasen ‘Ali b. Muhammed, *A’lâmu’n-nübüvve*, thk. Muhammed el-Mu‘taşimillâh el-Bağdâdî, Dâru’l-kitâbi’l-‘arabi, Beyrut 1986, s. 197-217.

³¹ Bkz. Dâvud, Abdulahad, *Tevrat ve İncil’e göre Hz. Muhammed*, Çev. Nusret Çam, Nil A.Ş., İzmir 1990, s. 44-60.

³² A.g.e., s. 60-74.

³³ A.g.e., s.22-29.

³⁴ A.g.e., s. 184-199.

³⁵ A.g.e., s. 264-300.

³⁶ Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 113.

rının orijinal olmadığı, hem Müslümanlar hem de söz konusu din müntesipleri tarafından kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in muharref olarak nitelendirdiği Tevrat ve İncil'de söz konusu işaretleri arama ve bulma çabasının ne kadar doğru olduğu noktasında ciddi anlamda imal-i fikir yapmanın gerekliliği de gözden uzak tutulmamalıdır. Kaldı ki söz konusu ifadeler kitaplarda yer aldığı bu günkü şekliyle her türlü yoruma müsait bir görüntü arz etmektedir. Diğer yandan bu ifadelerin Hz. Peygamber'den bahsettiğini varsaymak o ifadelerin tahrif edilememiş otantik olarak muhafaza edilmiş bir Allah kelamı olduğu gerçeğini kabullenmek gibi bir başka sıkıntıyı beraberinde getirmesi muhtemeldir. Semâvî kitaplardaki bilgilerin tamamının tahrif edildiğini iddia etmek durumunda değiliz. Zira Hz. Peygamber “Ehl-i kitabı ne onaylayın ne de yalanlayın”³⁷ buyurarak onların ortaya koyduğu bilgiler içinde hakikatin olabileceği ihtimaline işaret etmektedir. Ancak bu hakikatlerin tespiti mümkün gözükmemektedir. Bu noktada İbn Rabban et-Taberî ve Abdulahad Davud gibi mühtedilerin titiz ve ciddi çabalarıyla elde edilen sonuçlar kesinkes tartışmasız olmamış ve ortaya konan bulgular Müslüman – Ehl-i Kitap Polemiği tartışmalarının dışına çok fazla çıkamamıştır.

1.1.2. Hz. Peygamber'in doğumu esnasında, çocukluğunda ve gençliğinde meydana gelen olağan üstü olaylar

Nübüvvetin ispatı bağlamında kullanılan delillerin ikinci bölümünü Hz. Peygamber'in doğumu ve çocukluğu esnasında meydana gelen olağanüstü bir takım olaylara dair *tabakât*, *delâ'il* ve *siyer-i nebi* kitaplarında yer alan haberler oluşturmaktadır. Bu olağan üstü olayların içerisinde Hz. Peygamber'in zahmetsiz bir doğumla dünyaya gelmesi, doğduğunda yere düşmeyip ellerini yere dayayıp başını semaya doğru dik tutması,³⁸ doğumu sırasında bir nurun doğu ile batı arasını aydınlatması, dünyaya gelmesine alamet olarak bir yıldızın doğuşu, Bizans sarayının 14 şerefesinin yıkılması, İranlıların ibadethanelerinde 1000 yıldan beri hiç sönmeden yanan ateşin sön-

mesi, Sâve gölünün suyunun kuruması³⁹ gibi haberler ön plana çıkmaktadır.⁴⁰

Hz. Peygamber'in doğumu ve çocukluk döneminde meydana gelen olağan üstü olaylar ile Kanonik ve Apokrif literatürde Hz. İsa'nın dünyaya gelişi ve çocukluğu dönemi ile ilgili anlatılan olağan üstü haller arasında ilginç benzerlikler göze çarpmaktadır. El-Beyhâkî'de yer alan bir haberde Osman b. Ebî'l-Âş'ın annesi Hz. Peygamber'in doğduğu gece Âmine'nin evini şu şekilde tasvir etmektedir: “*Evde gözümün görebildiği şey sadece nurdu. Ve ben yıldızların o kadar yaklaştığını gördüm ki neredeyse ‘üzerime düşecekler’ dedim.*”⁴¹ Hz. İsa'nın doğumunu anlatan Yakub İncili'nde de doğum anı şu şekilde verilir: “*Ve Ebe şöyle dedi. ‘Bugün benim ruhum yüceldi. Çünkü gözlerim bir mucizeye şahit oldu, harikalar gördü, İsrail'e mübarek biri doğdu’ dedi. Ve o anda mağaradaki bulut kayboldu ve mağarada gözlerin bakmaya dayanamayacağı bir aydınlık belirdi. Kısa bir süre sonra bu aydınlık çocuk doğuncaya kadar geri çekildi. Çocuk dünyaya geldi ve annesi Meryem'in göğsünü alıp emmeye başladı.*”⁴²

Tabakât ve siyer kitaplarında Hz. Aişe'ye dayandırılan bir rivayette Mekke'de ticaretle uğraşan bir Yahudi Hz. Peygamber'in doğduğu gece Kureyşlilerin de bulunduğu bir ortamda “Ey Kureyş topluluğu! Bu gece içinizde birisinin çocuğu oldu mu?” diye sorar. Orada bulunan topluluk “bilmiyoruz” cevabını verince onlara “Ey Kureyş topluluğu! Size söylediğim şeyleri iyi belleyiniz. Bu gece bu ümmetin son elçisi dünyaya gelmiştir” der. Araştırma sonunda Abdullah'ın bir oğlu olduğu ve adının Muhammed olduğu ortaya çıkar. Daha sonra Hz. Peygamber'i ve onda bulunan nübüvvet mührünü gören Yahudi düşüp bayılır ve uyanınca peygamberliğin İsrailoğullarının elinden çıktığını ifade eder.⁴³

Sahabeden Hâssân b. Şâbit'in çocukluk yıllarında şahit olduğu ve yukarıdaki hikâyeyi destekleyen biri anekdota göre Medine'de Yahudinin biri

³⁹ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c.1, s. 138-142.

⁴⁰ Daha geniş ve derli toplu bilgi için bkz. Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi, Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselâm ve İslâmiyet*, Köksal Yayıncılık, İstanbul 1999, c.1, 25-28.

⁴¹ Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 1, s. 111.

⁴² Schindler, Alfred, (Ed.), “Das Protoevangelium des Jakobus, 19, 2,” *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, Manesse Verlag, Zürich 1998, s. 429.

⁴³ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 1, s. 162; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 1, s. 108-109.

³⁷ Buḥârî, Muḥammed b. İsmâ'îl, *Şahîh*, “İ'tişâm”, 25.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru şâdir, Beyrut 1983, c.1, s. 102; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 1, s. 113.

“Ahmed’in dünyaya gelişi sırasında doğacak olan yıldız bu gece doğdu” diye etrafında toplanan Yahudi topluluğuna seslenir.⁴⁴ Benzer bir anlatım Matta İncili’nde yer almaktadır: Kral Hirodes’e gelen müneccimler Yahudilerin kralı olarak doğan kişinin yıldızını gördüklerini bildirirler. Bunun üzerine, Kral Hirodes onlardan yıldızın tam olarak ne zaman gözüktüğüne dair bilgi aldıktan sonra onu bulup ortadan kaldırmaya niyetlenir. Ancak Hz. İsa’nın ve annesi Meryem’in bakımını üzerine alan Yusuf rüya yoluyla uyarılarak Mısır’a kaçmaları sağlanır. Nihayet Hirodes öldükten sonra artık bir tehlike kalmayınca yine Melek vasıtasıyla uyarılan Yusuf Hz. İsa ve Meryem ile birlikte İsrâil diyarına geri dönmüştür.⁴⁵

Apokrif Matta İncili’nde Hz. Meryem oğlu İsa ile birlikte mabede girdiğinde mabetteki putların yüzükoyun yere çakıldığına dair ilginç bir haber yer almaktadır.⁴⁶ Bu haberi Nebhânî’nin aktardığı bir rivayet ile birlikte düşündüğümüzde benzerlikler daha yakından anlaşılacaktır. Habere göre Hz. Peygamber’in doğduğu gece Kâbe’de olan Hz. Peygamber’in dedesi ‘Abdulmuttalib putları yüzükoyun yere kapaklanıp secde eder vaziyette görmüştür.⁴⁷

Yine Siyer kitaplarında Hz. Peygamber’in çocukluk devresinde iken birkaç defa Yahudilerce öldürülmek istendiği, Hıristiyan rahiplerin uzak memleketlerden onu görmeye geldiği ve çocukluk esnasında sütannesinin müşahede ettiği bereket ve benzeri farklılıklar hissettiği şeklinde olağan üstü haller kaydedilmiştir.⁴⁸

Yukarıda karşılaştırmalı olarak sunulan örneklerden de anlaşılacağı üzere İncillerde özellikle de Apokrif nitelikli metinlerde Hz. İsa’nın çocukluk dönemindeki olağan üstü hallere dair aktarılan haberlerin,⁴⁹ içerikteki detay farklılıkları göz önüne almadığımızda, İslam Literatüründe Hz. Peygamber’in doğumu ve çocukluk dönemine dair mucizevî haberlerle benzer işlev ve niteliğe sahip olduğu gözükmemektedir. Bu da söz konusu

⁴⁴ Beyhakî, *Delâ’ il*, c. 1, s. 110.

⁴⁵ Matta İncili, 2, 1-23.

⁴⁶ Schindler, Alfred, (Ed.), “Das Pseudo-Matthäus-Evangelium, 22, 2”, *Apokryphen zum Alten und Neuen Testemant*, ManesseVerlag, Zürich 1998, s. 469.

⁴⁷ Nebhânî, Yûsuf b. İsmâ’ il, *Huccetullahi ‘alâ’l-‘ âlemîn fi mu‘cizâti seyyidi’l-murselin*, el-mektebetü’l-islâmiyye, Diyarbakır ts., s. 232.

⁴⁸ Derli toplu bilgi ve kaynakları için bkz. Köksal, M. Asım, c. 1, s. 38, 45, 49, 62, 63.

⁴⁹ Bkz. Schindler, Alfred, (Ed.), “Das Kindheitsevangelium des Thomas”, *Apokryphen zum Alten und Neuen Testemant*, ManesseVerlag, Zürich 1998, s. 443-455.

haberlerin İslam literatüründe başka kaynaklardan esinlenerek kurgulandığı, uyarlandığı veya İslamileştirilerek adapte edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Aynı şekilde “*bu haberlerin hadis tekniği açısından güvenilir olmadığını söylemek, müteşeddid bir tavır sayılmamalıdır.*”⁵⁰

Bu tür haberlerin bir bütün halinde tarihsel bilgilerle de doğrulanamadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Hz. Peygamber’in Mekke’deki on üç yıllık elçilik döneminde çektiği sıkıntılar ve karşılaştığı mukavemet, onun doğumu ve çocukluğu döneminde meydana gelen olağan üstü olaylarla tezat teşkil etmektedir. Başta dedesi ve yakın ailesinin, en azından belli bir kısmının bu olaylara tanık olduğu düşünülürse, peygamberlik döneminde hayatta olanların bu tanıklıklarını dile getirmemeleri ve daha ötesi amcası Ebû Leheb gibi bir kısmının da aşırı mukavemet göstermesi çok anlamlı gözüküyor. Ayrıca genel tarih literatürü içerisinde o dönemde bu tür olayların yaşandığına dair bir bilgi bulunmaması, İslam literatüründe de genel bir yaygınlık taşımaması ve kenarda köşede kalmış bilgiler olarak karşımıza çıkması bu tür haberlerin doğruluklarını büyük oranda ortadan kaldırmaktadır. Bu bakımdan Hz. Peygamber’in nübüvveti ile dolaylı bir ilişki içinde olan ve doğruluğu birçok açıdan sorgulanan ve neredeyse güvenilmez olarak kabul edilebilecek haberlerle aktarılan bu tür olayların ispat metodolojisi içerisinde değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir.

1.2. HZ. PEYGAMBERİN MUCİZELERİNİN DELÂ’İL BAĞLAMINDA KULLANILMASI

1.2.1. Hz. Peygamber’in nübüvvetinin evrensel delili: Kur’ân-ı Kerîm

Toplumları iyiye, doğruya yönlendirmek ve onların yanlış tavırlarını düzeltmek üzere peygamber gönderen Yüce Allah’ın gönderdiği peygamberlere, diğer insanlardan farklı bir takım olağanüstü davranışlar sergileyebilme gücünü de verdiğine yazının başında değinilmişti. İslam literatüründe genel anlamda mucize adı altında yer alan bu olağan üstü hadiseler bir yandan nübüvveti ispat görevi görürken diğer yandan da peygamber ve bağlılarının moral gücünü ve isteklendirmesini artırma rolünü üstlenmektedir. Roller ve fonksiyonları açısından bakıldığında her mucizenin bir ispat boyutunun olmadığı ve daha önce, er-Râzî’nin de ifade ettiği üzere

⁵⁰ Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 129.

ispat boyutu olan mucizelerin *delâ'il* olarak adlandırıldığı söylenebilir. Bu anlamda mucizeleri amaçlarına göre nübüvveti ispat fonksiyonu olan *hidayet mucizeleri*, teselli ve motivasyonu artıran *yardım mucizeleri* ve inkârcıların yok oluşlarına vesile olan *helak mucizeleri* olmak üzere üç başlık altında toplayan Bulut'un bu sınıflandırması uygun gözükmektedir.⁵¹ Bu tasnif çerçevesinde baktığımızda Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında hidayet mucizeleri olduğu gibi yardım ve teselli konumunda olan mucizeleri de söz konusudur.

Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat noktasında kullanılabilir en güçlü delil hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir.⁵² Bir çok ayette inkârcı muhataplara meydan okuyan Yüce Allah inkârcılardan Kur'ân-ı Kerîm'in, ya da onda yer alan 10 surenin⁵³, hatta bir surenin benzerini ortaya koymalarını talep etmiştir.⁵⁴ Bu meydan okuma karşısında inkârcıların aciz kalacağını ve insanlardan veya cinlerden destekçilerini de yanlarına alsalar buna güç yetiremeyeceklerini⁵⁵ güçlü bir şekilde vurgulamıştır.⁵⁶ Hz. Peygamber dönemi Arapları güzel konuşma ve şiire aşırı derecede önem verir ve bunu bir meydan okuma alanı olarak görürlerdi. Özellikle kabileler arası mücadelelerde, savaşlarda, panayırlarda şairlerin etkinliği ve şiirin itibarı çok fazlaydı. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'in ifade ve içeriğinin meydan okuma alanı olarak seçilmesi ortamın ruhuna da uygun bir durum arz etmektedir. Tıpkı sihrin geliştiği dönemde Hz. Musa'ya verilen ve sihirbazları alt eden âsânın yılanı dönüşmesi mucizesi ve yine Yunan tıbbının geliştiği bir dönemde Hz. İsa'nın hastaları iyileştirme ve ölüleri diriltme konusunda gösterdiği mucizelerin bu bağlamda vurgulanması konuyu anlaşılır kılması

⁵¹ Daha geniş bilgi için bkz. Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2005, c.30, s. 351-352. Bulut aynı konuyu ele aldığı *Kur'ân İşığında Mucize ve Peygamber* (Rağbet Yayınları, İstanbul 2003) isimli kitabında ise amaç açısından mucizeleri dört başlık altında ele almış ve yukarıdaki üç başlığa *ikram mucizeleri* başlığını da eklemiştir. Ancak bu başlığı yardım mucizeleri altında değerlendirmek de mümkündür.

⁵² Tur 52, 33-34

⁵³ Hud 11, 13-14

⁵⁴ Bakara 2, 23-24.

⁵⁵ İsrâ 17, 88.

⁵⁶ Bkz. Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzül-Kur'ân*, thk. 'İmâdüddin Aḥmed Ḥaydar, Mü'essesetü'l-Kütübî's-Şeḫâfiye, Beyrut 1991, s. 40-41; el-Ḥaṭṭâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Aḥmed Ḥâlefullâh, (Ḥaṭṭâbî, Ebû Süleymân / el-Cürċânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhîr b. 'Abdurrahmân, *Şelâsü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân*), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire [t.y.]; s. 19-22

açısından önem taşımaktadır.⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm'in meydan okuma girişiminin ilk muhatapları olan Mekkeli müşrikler genel anlamda bu meydan okuma karşısında aciz kalmışlar ve bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'i bir sihirbazın⁵⁸, bir şairin⁵⁹, cinlerin musallat olduğu bir adamın⁶⁰ sözü ya da eskilerin masalları⁶¹ olarak nitelemişlerdir.⁶² Hz. Peygamber onlara Kur'ân-ı Kerîm dışında bir şey takdim etmediği halde müşriklerin Nebi Aleyhisselâm'ı sihirbaz, kâhin, şair ve cinlerle irtibatlı bir insan olarak nitelemeleri aslında Kur'ân-ı Kerîm'in ifade ve içeriğinin onlara da bir bakıma beşer üstü gözükmesine işaret eder. Kur'ân-ı Kerîm'in hangi açılardan muhataplarını şaşkın ve aciz bıraktığı konusunu ele alan Mâverdi (ö. 450/1058) yaklaşık yirmi alan belirler.⁶³ Kur'ân-ı Kerîm nübüvveti ispat sadedinde muhataplarına meydan okuma konusunda Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm dışındaki mucizelerine açık bir şekilde atıfta bulunmamış ve bu konuda kendisini adeta tekleştirmiştir. Bunu Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin özellikle Mekke döneminde "*İnanmayanlar derler ki 'Bu ne biçim Peygamber? Yemek yiyor, sokaklarda yürüyor. Ona onunla beraber uyarıcı olarak bir melek indirilse yahut kendisine bir hazine verilseydi ya da besleneceği bir bahçesi olsaydı ya'*"⁶⁴ tarzındaki ifadelerle olağan üstü bir durumu talep etmelerine karşın Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamber'in bu talepleri dikkate almamasından da anlamak mümkündür. Kur'ân'da özellikle Mekke'nin ilk dönemlerinde inen birçok ayette Hz. Peygamber'in sihirbaz olarak nitelendirildiği⁶⁵ bir gerçektir. Ancak bu niteleme Kur'ân'ın eşsiz ifadelerinin insanların ruhuna bıraktığı tesirle alakalıdır. Bu tarz talepler karşısında Yüce Allah "*Ona bir melek indirilmeli değil miydi?» dediler. Bir melek indirmiş olsaydık iş bitmiş olurdu da onlara göz bile açtırılmazdı. Biz onu melek kılsaydık, bir insan şeklinde yapardık da, düştükleri şüpheye onları yine düşürmüş olurduk*"⁶⁶ buyurmuştur.

⁵⁷ Bkz. Mâverdi, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed, *A'lâmu'n-nübüvve*, thk. Muhammed el-Mu'taşimillâh el-Bağdâdî, Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut 1986, s. 97.

⁵⁸ El-Ķaşâş 28, 36

⁵⁹ Eş-Şâffat 37, 36

⁶⁰ El-Ĥicr 15, 6

⁶¹ El-Enfâl 8, 31

⁶² Bâkîllânî, *İ'câz*, s. 43-44.

⁶³ Bkz. Mâverdi, *A'lâm*, s. 99-122.

⁶⁴ El-Furċân 25, 7-8.

⁶⁵ Yûnus 10, 2; Şâd 38, 4;

⁶⁶ El-En'âm 6, 8-9.

Hız. Peygamber, elçiliğinin doğruluğu noktasında, müşriklerin talep edebilecekleri en büyük delilin Allah'ın şahadeti olacağını ifade etmiş ve bu şahadetin de Kur'ân-ı Kerim ve orada verilen bilgilerle gerçekleştiğini ifade etmiştir. "Ey Peygamber 'Şahit olarak hangi şey daha büyüktür?' diye sor ve deki 'Allah benimle sizin aranızda şahittir. Bu Kur'ân bana, sizi ve kendisine ulaştığı kimseleri uyarmam için vahyolundu'".⁶⁷ Bu konuda Hız. Peygamber'in şu ifadesini hatırlatmak burada uygun düşecektir. "Her peygambere beşerin kendisine iman edeceği türde bir alamet (âyât) verilmiştir. Bana verilen ise Allah'tan gelen bir vahiydir. Kıyamet günü peygamberler içinde en çok ümmete benim sahip olacağımı umuyorum."⁶⁸ Hız. Peygamber'in bu ifadesi de ispat metodolojisi konusunda önemli bir vurgu içermektedir.

Bütün bunların yanı sıra Yüce Allah gönderdiği vahyin ilahiliğini ve elçisinin doğruluğunu ispat konusunda bizzat Kur'ân-ı Kerim'i merkeze almış ve onunla inanmayan kitlelere meydan okumuştur. İslam literatüründe Kur'ân-ı Kerim'in icaz yönünü ele alan bir hayli eser ve çalışma⁶⁹ bulunduğu için burada detaya girmeden⁷⁰ sadece Hız. Peygamber'in nübüvvetinin bir bakıma Kur'ân-ı Kerim mucizesi üzerine inşa edildiğini vurgulamakla yetinelim.⁷¹

1.2.2. Hız. Peygamber'e nispet edilen mucizelerin nübüvveti ispat ile ilişkisi

Hız. Peygamber'e nispet edilen ve duyularla algılanabilir olma özelliğinden dolayı hissî olarak isimlendirilen mucizeler delâi'l literatürünün en

⁶⁷ El-En'âm 7, 19.

⁶⁸ Müslim, *Şahih*, "İmân", 152, Hadis no: 239.

⁶⁹ Bu konuda bkz. Er-Rummânî, 'Alî b. 'İsa / Hattâbî, Ebû Süleymân / el-Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhîr b. 'Abdurrahmân, *Selâşü resâ'il fi i'câzi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Aḥmed Hâlefullâh, Dârul-ma'ârif, Kahire [t.y.]; el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *I'câzü'l-kur'ân*, thk. 'İmâdüddîn Aḥmed Ḥaydar, Mü'essesetü'l-kütübî's-şekâfiye, Beyrut 1991; en-Nisâbüri, Maḥmûd b. Ebî'l-Ḥasan, *el-I'câzü'l-beyân 'an me'âni'l-kur'ân*, thk. Ḥanîf b. Hasan Kaşımî, Dârul-ğarbi'l-islâmî, Beyrut, 1995; er-Râzi, Ebû 'Abdullâh, Faḥruddîn, *I'câz-ı Kur'ân*, trc. Muallim Naci, Nişan Berberyan Matbaası İstanbul t.y.; er-Râfi'î, Mustafâ Şadık, *I'câzü'l-kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Sa'id 'Uryân, el-Mektebetü't-ticâretî'l-kübrâ, Kahire, 1961; Ḥımsî, Nu'aym, *Fikretü i'câzi'l-kur'ân münzül-bi'seti'n-nebeviyye hattâ aşrınâ'l-hâdır ma'a naḥd ve ta'lik*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1980.

⁷⁰ Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 192-204.

⁷¹ Bkz. Bâkillânî, *I'câz*, s. 31.

önemli bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Başta Ebû Nu'aym ve el-Beyḥâ'î'nin eserleri olmak üzere birçok eserde Hız. Peygamber'in sayısı yüzlerle ifade edilecek oranda olağanüstü hallerine yer verilmiştir. Bunlar içerisinde *Ayin yarılması*,⁷² *İsrâ ve Mirâc*,⁷³ *Bedir savaşında düşman ordusunun yüzüne toprak serpilmesi*⁷⁴ gibi Kur'ân-ı Kerim'in işaret yoluyla da olsa değindiği birkaç olay dışında kalanların tamamı hadislerde yer almış ve sahabenin aktarımıyla bizlere ulaşmıştır. Genel başlıklar altında toplamak gerekirse bu rivayetlerde Hız. peygamber'in hayvanlarla konuşması,⁷⁵ yiyecekleri ve içecekleri bereketlendirmesi⁷⁶, ağaçların onun emrine uyarak yerinden hareket etmesi⁷⁷ ve yaptığı duaların kabul olması⁷⁸ gibi normal insanlarda olmayan olağanüstü hallere yer verildiği gözükcektir. Temel prensip olarak sıhhat durumları tespit edildiği takdirde bu tür olağanüstü hallerin Hız. Peygamber'e nispetinde bir sorun yoktur. Çünkü bir peygamber olarak kendisine Yüce Allah'ın bu tür özellikler vermesi peygamberlik olgusu ile örtüşen bir nitelik arz etmektedir. Ancak bunların meydana geliş şeklinin bir peygamberin konumuna yakışır tarzda olması önemlidir.⁷⁹

⁷² El-Kamer 54, 1-4

⁷³ El-İsrâ 17,1

⁷⁴ El-Enfâl 8, 17

⁷⁵ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c.2, s. 373-387; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 6, 28-48.

⁷⁶ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c.2, s. 405-430; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 6, s. 83-151.

⁷⁷ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c.2, s. 389-399; Beyhâkî, *Delâ'il*, c.6, s. 5-28.

⁷⁸ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c. 2, s. 447-467; Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 6, s. 83-256.

⁷⁹ Kitaplarda aktarılan mucizelerden bir kısmının mitolojik bir karakter taşıdığı ve Hız. peygamber'in peygamberlik fonksiyonuna bir katkı sağlamadığı gibi onun şahsiyeti ile de örtüşmeyen bir yanının olduğu görülmektedir. Câbir b. 'Abdillâh ile Hız. Peygamber arasında geçen şu hadise konuyu açıklama noktasında güzel bir örnek oluşturmaktadır. Buna göre Hız. Peygamber ile hacc yolculuğuna çıkan Câbir b. 'Abdillah, Baṭnu'r-revḥâ denilen yere geldiğinde Hız. Peygamber ona ihtiyacını giderebilmesine imkan verecek şekilde kapalı bir yer bulmasını emreder ancak Câbir bütün aramalarına rağmen her taraf insanlarla dolu olduğu için böyle bir yer bulamaz. Bunun üzerine Hız. Peygamber ona çevrede ağaç veya taş görüp görmediğini sorar. Hız. Câbir'in olumlu cevap vermesi üzerine Hız. Peygamber "O ağaç ve çakıl taşlarına git ve de ki: 'Allah Resulü sizin bir araya gelip bir perde oluşturmanızı emretmektedir.'" Câbir'in bu emri ağaç ve çakıl taşlarına iletmesinden sonra ağaçlar köklerini sökerek taş parçaları ile bir araya gelerek birlikte bir perde oluştururlar ve Hız. Peygamber ihtiyacını giderdikten sonra ağaçlar ve taş parçaları eski yerine döner. (Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c. 2, s. 393-394) Hız. Peygamber'e nispet edilen ve onun olur olmaz her yerde bu tarzda kendi ihtiyacını gidermek üzere ortaya koyduğu söylenen bazı olağan üstü tavırları onun şahsiyeti ile bağdaştırmak ve kabullenmek çok mümkün gözükmemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de başta Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ olmak üzere birçok peygamberin hissi mucizesine yer verildiği⁸⁰ halde Hz. Peygamber'in hissi mucizelerine dair açık bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda özellikle Mekke döneminde, kitle kazanmak ve İslam davetini güçlendirmek anlamında Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına daha çok ihtiyaç duyulduğu bir ortamda bile müşriklerin mucize talepleri kulak ardı edilmiş, hatta hoş karşılanmamış⁸¹ ve daha önceki peygamberlerin mucize getirdiği halde kendi toplumlarının inkâr etmeye devam ettiği vurgulanmıştır.⁸² Bazen de mucize talepleri ile gelen müşrikler “ben de sizin gibi bir insanım” yanıtına muhatap olmuşlardır.⁸³ Hz. Peygamber'in hayatı boyunca ortaya koyduğu ifade edilen olağanüstü hallerin tamamını kabul etmek veya reddetmek gibi bir yaklaşım tarzı yerine onların ne tür bir fonksiyona sahip olduklarını tespit etmek bu bağlamda daha fazla önem kazanmaktadır. Başta delâil kitapları olmak üzere klasik kaynaklarda Hz. Peygamber'e nispet edilen olağanüstü hallerin neredeyse tamamı Müslümanların olduğu ortamda ve müşriklere karşı herhangi bir meydan okuma veya ikna çabasının söz konusu olmadığı bir atmosfer içinde meydana gelmişlerdir. Oysa bir peygamberin mucizesinin ispat bağlamında kullanılabilmesi için onun hem inanmayan kitleye meydan okuyacak tarzda hem de onların talebi sonucu ortaya çıkmış olması ve talebe uygun olarak gerçekleşmesi gerekir.⁸⁴ Üzerinde hala önemli ölçüde tartışmaların bulunduğu *ayın yarılması* mucizesini⁸⁵ bir kenarda tutacak olursak Hz. Peygamber'in bu tarz mucizeleri genel yapısı itibarı ile bir meydan okumayı ya da nübüvveti ispat gibi bir fonksiyonu bünyesinde barındırmamaktadır. Hz. Peygamber'in hissi mucizeleri ya yemeklerin bereketlenmesi ve suların çoğalması gibi olaylarda görüleceği üzere bağlılarına yardım ve onları motive etme amacına yöneliktir veya miraç olayında olduğu üzere bizzat Hz. Peygamber'i teselli etme görevi görmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in

⁸⁰ El-A'râf 7,133; Tâ-hâ, 20, 22-23; en-Nâzi'ât 79, 20, el-Bakara 2, 87, 253; Âl-i-İmrân 3, 46, 49, 50, 5, 110; el-Enbiyâ' 21, 68-69

⁸¹ El-Beyyine 98, 1, 4.

⁸² En-Nisâ 4, 155

⁸³ El-Fuşşilet 41, 6.

⁸⁴ Krş. Bulut, *Mucize*, s. 246-247.

⁸⁵ Tartışmalar için bkz. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 223-229; Bulut, *Mucize*, s. 174-197; Çelebi, İlyas, *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, Kitabevi, İstanbul 1996, s. 152-181.

müşriklerin hissi mucize taleplerine karşı takındığı olumsuz tavır da Hz. Peygamber'in hissi mucizelerinin ispat noktasında fonksiyonel olmadığını destekler mahiyettedir. Bu durum Hz. Peygamber'in hissi mucizelerinin olup olmadığından daha çok onun hissi mucizelerinin peygamberlik kanıtı olarak kullanılmadığı şeklinde algılanabilir. Bu tür mucizelerin bir yürek-lendirme bir isteklendirme amacına bağlı olduğu dolayısıyla tanık olan insanların hedef kitle olarak seçildiği bir durum ortaya çıkmaktadır. Kişiyeye ya da topluma özel bu durumların genelleştirilerek bir ispat metodolojisi içerisinde değerlendirilmesi çok mümkün gözükmemektedir.

1.2.3. Hz. Peygamber'in Geleceğe Dair Verdiği Haberlerin ispat-ı nübüvvet için kullanılması

Gelecekte olacak bir şeyi önceden bilme ve bildirmenin beşer için imkânı ve sınırları İslam literatürünün hemen hemen her alanında ele alınan bir konudur. Mutlak gayb bilgisinin sadece Allah'a mahsus olduğu konusunda herhangi bir görüş ayrılığı olmamakla birlikte Yüce Allah'ın bu bilgi alanının bir kısmını insanlardan seçtiklerine açıp açmadığı ve daha özelde Hz. Peygamber'in gayba dair bilgisi ve bu bilgisinin sadece Kur'ân-ı Kerîm'de geçen gaybî haberlerle sınırlı olup olmadığı konusu tartışıla gelmiştir. Bu konudaki ayetlerin⁸⁶ incelenmesi ve değerlendirilmesi sonucunda Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla gayba dair bilgiler verdiği ve bu bilgilerin sadece Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edilenlerle sınırlı olması gerekmediği görüşü ağırlıklı olarak dile getirilen ve genel kabul gören bir anlayış olduğu söylenebilir.⁸⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e müjde, teselli ve bilgilendirme bağlamında geleceğe dair haber verildiği erbabının malumudur. Burada tafsilatına girmeden İranlılara yenilen Bizans ordusunun kısa bir zaman sonra yapılacak bir savaşta İranlılara galip geleceğinin “*Rumlar en yakın bir yerde yenilgiye uğradı. Ama onlar bu yenilgiden kısa bir süre sonra zafere ulaşacak-*

⁸⁶ Karşılaştırmak için bkz. Lokman 31, 34; Âl-i İmrân 3, 179; el-Cinn 72, 26-27; el-Mâ'ide 5, 109.

⁸⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sâhih-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 102-170.

*lardır*⁸⁸ ifadeleriyle Hz. Peygamber'e bildirilmesini örnek olarak verebiliriz.⁸⁹

Hz. Peygamber'e nispet edilen olağan üstü haller içerisinde en çok tartışılan ve belki de en çok gündem işgal eden bölüm hiç şüphesiz onun ileride meydana gelecek bir takım olaylara işaret ettiği varsayılan ve ağırlıklı olarak Fiten ve Melâhim ile Eşratu's-sâ'a başlıkları altında Hadis literatürü içerisinde yer alan haberlerdir. Beyhakî *Delâ'il*'inde Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat bağlamında onun geleceğe dair haberlerine oldukça geniş şekilde yer verir. Genel başlıklar altında toplayacak olursak haberin şu konuları içerdiğini görmekteyiz:

Hz. Peygamber'in kendinden sonra ümmetin başına kimlerin geçeceğini ve bunlardan hangilerinin halife ve hangilerin hükümdar sayılacağını, ne kadar müddet hükmedeceklerini ve bu yöneticilerden hangilerinin hak veya batıl üzerine olacaklarını bildirmesi.

Hz. Osman dönemi ve sonrasında meydana gelecek kargaşalar ve bu kargaşalarda tarafların durumları hakkında verdiği bilgiler.

Sahabeden bazı kişilerin ölüm zamanlarını, nasıl ve nerede öleceklerine dair bilgiler.

Geleceğe yönelik haberlerin ikinci kısmını ise Kıyamet alametleri olarak nitelendirilen uzak gelecekteki haberler oluşturmaktadır. Bunlar içerisinde Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne inışı, Güneşin batıdan doğuşu, Mehdi'nin gelişi gibi belirli bir olaya dair olanlar olduğu gibi, savaşların artması, depremlerin çoğalması, ahlaksızlığın çoğalması gibi toplumsal felaket ve yozlaşmaya işaret eden haberler de mevcuttur. Burada dikkati çeken bir başka husus da hem Beyhaki'nin hem de Ebû Nu'aym'ın uzak geleceğe dair haberler olan kıyamet alametlerine kitaplarında yer vermemeleri ve ispat-ı nübüvvet bağlamında kullanmamalarıdır. Bir bakıma kendi dönemlerine kadar meydana gelmiş olan gayba dair haberleri değerlendirmiş ve onları şahit tutmuşlar ama henüz gerçekleşmemiş olan olaylar konusunda bir yorum yapmadan zımnen onları bu bağlamda delil olarak kabul etmemişlerdir.

⁸⁸ Er-Rûm 30, 1-4.

⁸⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Ertürk, s. 137-170; Çelebi İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 104-109.

Hz. Peygamber'in Vahy-i gayri metlüvv olarak ifade edilen Kur'ân dışı vahiyle bir takım bilgiler aldığı inkâr olunamayacak kadar açıktır.⁹⁰ Bunlar arasında gaybî bilgilerin yer alması imkân dâhilindedir ve aldığı bizzat Kur'ân-ı Kerim'in dolaylı ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁹¹ "Muhaddisler, Hz. Peygamber'in verdiği gaybî haberleri onun nübüvvetinin delilleri arasında saymışlardır. Nitekim Buhârî'nin, "İslâm'da nübüvvet alâmetleri" adlı bâb başlığıyla "menâkıb kitabı"na aldığı, yaklaşık elli dört hadisten oluşan bu bölümde, tahrîc ettiği hadislerin yarıya yakını onun gaybî haberlerine hasretmesi⁹² bu hususun açık ispatıdır."⁹³

Yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'ân-ı Kerim'de hem geçmişe hem Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme dair bazı gaybî bilgiler yer almıştır. Kur'ân-ı Kerim geçmişte olan bazı olayları aktarırken Hz. Peygamber'in bu olaylara şahit olmadığını ve bu bilgileri ancak vahiy yolu ile bilebileceğini "İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin"⁹⁴ ifadesi ile dile getirmektedir. Hz. Peygamber'in geçmişe dair bazı gaybî bilgileri vahiy yolu ile haber vermesi nübüvveti ispat açısından üzerinde durulacak bir husustur. Nitekim yukarıdaki ayette geçen "ne sen ne de kavmin ifadesi" hitap kitesi olarak müşrikleri hedef seçtiğini de ortaya koymaktadır. Ancak bir başka ayette Allah bu gaybî haberleri niye Hz. Peygamber'e bildirdiğine dair çok açık ve net bir gerekçe bildirmektedir. Hûd Sûresi 120. Ayette yer alan "Önceki peygamberlerin hayatına ilişkin sana anlattığımız her şey senin gönlünü pekiştirmeyi amaçlıyor. Bunlarda senin için gerçek, müminler için de öğüt ve hatırlatma vardır." mealindeki ifadeler Kur'ân-ı Kerim'deki gaybî bilgilerin amacının tamamen Hz. Peygamber'i teselli ve Müminleri yüreklendirme ve onlara öğüt verme olduğunu açık ve net olarak ortaya koymaktadır. Yine Kur'ân-ı Kerim'in "Müminlerin Mescid-i Haram'a mutlaka gireceklerine dair Hz. Peygamber'in rüyasının gerçekleşeceği"⁹⁵, "Rumların birkaç yıl

⁹⁰ Bkz. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 254-258.

⁹¹ Örnek olarak bkz. Tahrîm 66, 1-5. Bu konuda farklı yorum için bkz. Bünyamin Erul, "Bir Alan Taramasının Panoraması, Vahy-i Gayri Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi", *İslâmiyât* III (2000) sayı: 1, s. 161-184.

⁹² Buhârî, "Menâkıb" 25.

⁹³ Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 257.

⁹⁴ Hûd 11, 49.

⁹⁵ El-Fetih 48, 27

sonra İranlılara galip geleceği⁹⁶ şeklinde geleceğe dair verdiği haberleri de bu bağlamda değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bu tür gaybî bilgiler teselli ve isteklendirme amaçlı olup Hz. Peygamberin ve Müminlerin moral gücünü yüksek tutmaya yöneliktir. Dolayısıyla ayetleri bu bağlamın dışına taşıyarak bunları nübüvveti ispat bağlamında kullanmak çok fonksiyonel gözükmemektedir.

Hz. Peygamber'in gerek yakın geleceğe gerekse uzak geleceğe dair bildirdiği haberlerden sıhhati tespit edilenlerinin da benzer bir fonksiyona sahip olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. "Mısır'ın fethini" "Bir kadının Hire'den kalkıp emniyet içerisinde gelip Kâbe'yi tavaf edeceğini"⁹⁷, "Kisra b. Hürmüz'ün ve Kayser'in mülkünün Müslümanların eline geçeceğini"⁹⁸ müjdelemesi gibi haberler gaybî bilgi yoluyla meydana okumaktan daha çok müminleri yüreklendirme amacı taşımaktadır. Nitekim söz konusu Fiten ve Melâhim ile Eşrâtu's-sâ'a literatürü içerisinde yer alan haberler incelendiğinde bunların yüreklendirme sakındırma ve öğüt verme fonksiyonu yüklediği görülecektir. Bunları söz konusu bağlamlarının dışına taşıyarak nübüvveti ispat için kullanmak fonksiyonel yönlerini yitirmelerine sebep olacaktır. Öte yandan bu literatürde yer alan bazı rivayetlerin ifade ve içerik açısından çok net ve açık olmayışı, ümmet içindeki bir takım ihtilafları merkeze alması ve bu ihtilaflarda taraf tutması, izafilik ve polemik yönünün ağır basması, merak uyandırmak ve pratikte bir halkın popülizmini kaşıymaktan öte bir fonksiyon icra etmemesi bu tür haberlerin ispatı nübüvvet bağlamında kullanılacak işaretler olamayacağını güçlendirmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak şunlar ifade edilebilir: Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat bağlamında hem geçmişte hem de günümüzde birçok çaba ve gayretin gösterildiği bir vakiadır. Bu anlamda çok farklı yöntem ve araçlar kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesine göre Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak yeryüzünü şereflendireceği daha önceki semavî kitaplar ve peygamberler tarafından dile getirilmiş ve müjdelenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de

⁹⁶ Er-Rûm, 1-3.

⁹⁷ Buḥârî, "Menâkıb", 22

⁹⁸ Müslim, "Fiten ve eşrâti's-sâ'a", hadis no:75.

verilen bu haber inanç açısından biz Müslümanları bağlar. Ancak bu işaret ve ifadelerin şüpheye yol açmayacak bir kesinlikte tespiti bu gün için bir anlamda zor ve hatta imkânsızdır. Bu yüzden söz konusu kitaplardan bu işaretlerin tespiti ameliyesi sadece polemik ve reddiye literatürüne katkı sağlar ve başka bir açıdan da bu arayış geçmiş semavi kitapların günümüzde var kabul edilen nüshalarının tahriften uzak ve otantik bir yapıya sahip oldukları şeklinde bir kabulü en azından tartışmaya açar. Dolayısıyla yorumu, spekülasyona ve polemige her zaman açık olan bu konuda ortaya konacak her türlü bilgi kesinlik arz etmeyeceği gibi nübüvveti ispat açısından da ciddi rol oynamayacak ve fonksiyonel olmayacaktır.

Hz. Peygamber'in doğumundan Peygamberliğine kadar geçen süre içinde bir takım olay ve işaretlerin meydana geldiğini ifade eden haberler hem tarih açısından hem de ilmen ispatı mümkün olmayan anlatımlardır. Bunların daha önceki peygamberlerle ilgili kendi literatürlerinde anlatılan haberlerle benzerlik arz etmesi akla benzer amaçla uydurulmuş oldukları düşüncesini getirmektedir. Bu yüzden söz konusu haberlerin ispat bağlamında bir değer ifade etmedikleri söylenebilir.

Hz. Peygamber'in Peygamberliği esnasında bir takım olağan üstü hallerinin bulunması hem mümkün hem de peygamberlik kurumunun bir gereğidir. Ancak oluşum tarzlarına ve zamanlarına bakıldığında bu tür olağan üstü hallerin birer hidayet mucizesi değil teselli yardım ve destek amaçlı oldukları söylenebilir. Bir tek istisnası Ayın yarılması hadisesidir. Olayın Kur'ân'ı Kerîm'de anlatım bağlamı bir ispat çerçevesindedir. Ancak burada bu mucizenin meydana gelip gelmediği konusunda uzunca tartışmaların var olduğunu da ifade etmek gerekir.

Hz. Peygamber'in geleceğe yönelik verdiği haberleri iki kısımda ele aldığımızda bunun ikinci kısmı olan Kıyamet alametlerine dair haberlerin nübüvveti ispat bağlamında hemen hemen hiç kullanılmadıklarını görmekteyiz. Birinci kısımda *fiten ve melâhim* çerçevesinde yer alan ve Peygamber sonrası döneme dair bilgi veren haberler ise bu konuda yazılan literatürün sürekli atıfta bulunduğu ve ispat için kullandığı delillerdir. Ancak dikkatle incelendiğinde söz konusu gaybî haberlerin gelecekte haber verme amacından daha çok teselli ve motivasyon rolü oynadıkları görülecektir. Ayrıca bu delillerin yer aldığı hadis metinlerinin değerlendirmesini ayrı ayrı yapıp bunların sıhhat derecesini, vahiy ürünü mü yoksa Hz. Peygamber'in bir

beşer olarak zan ve tahminin bir sonucu mu olduğunu tespit etmek ve bunların hangi bağlamlarda kullanılacağını belirlemek gerekir. Genel bir değerlendirme yapılacak olursa geleceğe yönelik ifadeleri ispat-ı nübüvvet bağlamı içinde ve bu literatür çerçevesinde değerlendirmek sıkıntılı gözükmektedir. Her şeyden evvel sübutlarındaki zannilik, ifadelerin büyük oranda net ve açık olmayışı ümmet içindeki bir takım ihtilafları merkeze alması bunların ispat-ı nübüvvet bağlamında kullanılacak işaretler olamayacağını güçlendirmektedir. Bu haberler Hz. Peygamber'in ileride ümmet içinde meydana gelecek ihtilafların özünde değil saf tutan taraflar arasında yer alması onun bazıları tarafından hadiselerle müdahale ettirildiği izlenimini uyandırmaktadır. Hz. Peygamber'in ümmetinin gelecekteki yapılmasına müdahalesi bir takım gaybî haberler vasıtasıyla değil daha çok ümmetinin hayır ve güzelliklerin yanında, şer ve kötülüklerin karşısında olmak gibi genel bir tavsiye niteliğindedir. Bu konuda kitle ve isimlerin birebir Hz. Peygamber tarafından tayini, tespiti ve tavsiyesi düşünülemez. Oysa onun geleceğe dair haberlerinin bir kısmının bağlamı daha sonraki dönemlerde bazı grup ve fırkaların yanında saf tutulması ve onların taraftarı olunmasını işaret edecek nitelikler taşımaktadır. Bu onun nübüvvet görevinin özüne aykırı bir görünüm arz etmektedir. Sonuç olarak şu iki noktanın altının kalınca çizilmesi önem arz etmektedir.

1. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat bağlamında yukarıda sayılan delillerin belli dönemlerde belli fonksiyonları yerine getirmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak bu gün için baktığımızda bunların günümüz dünyasının anlayışı ve bilgileri ışığında ispat metodolojisi içerisinde fonksiyonel olmaları mümkün gözükmemektedir. Bu anlamda İslam Dini ve onun tebliğcisi Hz. Peygamber'in hak olduğunu ispat bağlamında kullanılacak evrensel delilin Kur'ân-ı Kerîm olduğu söylenebilir. Bu sadece teorik bağlamda tespit edilmiş bir vakıa konumunda değildir. Günümüz dünyasında İslam ümmetinin hem madden hem de ahlaken harap bir halde olmasına rağmen Yusuf İslam (Cat Stevens) ve Wilfried Murad Hoffman gibi Mühtedilerin İslâm'ı seçmelerinde Kur'ân-ı Kerîm'in etkilerini ve izlerini görmek mümkün.

2. Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat anlamında bir başka önemli delil de Hz. Peygamber'in bizzat kendisi, yani yaşam tarzı ve öğretisinin ölçülü ve dengeli olmasıdır. Hz. Muhammed (a.s.)'den önceki peygamber-

lerin olağanüstü birçok mucizesine karşın Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in böyle bir mucizesinden detaylı olarak bahsetmez. Bu yüzden o peygamberliğini ilan edip insanları İslam'a davet ettiğinde Mekke'nin ileri gelenleri ve yabancılar zihinlerinde var olan Peygamber imajından dolayı şaşkınlığa düşüp bu mütevazı insanın peygamber olabileceğini bir türlü kabullenemez ve Hz. Peygamber'den olağanüstü bir tavır beklentisi içine girerler. Onun en büyük mucizesi hayatın içinden bir peygamber olması ve bu mütevazılığı ile içinde yaşadığı toplumu dönüştürmesidir. Başka hiçbir delil olmasa bile kısa süre içerisinde yaşadığı toplumu cehaletin karanlığından alıp ahlakın erdemini nurlu yoluna iletmede gösterdiği başarı onun peygamberliği için yeterli olsa gerektir. Bunu onun yaşadığı topluma bakarak çok daha iyi anlayabiliriz. Allah Rasûlü, insanların birbirini haksız yere öldürdüğü, güçlünün çok rahatça zayıf olanın elinden malını aldığı, ne insanın ne de insanlığın bir değerinin kaldığı böyle bir toplumu, 23 sene gibi kısa bir süre içerisinde ilahi vahyin desteği ile adaletli, hoşgörülü, kul hakkına saygılı, ateşe düşmekten korkarcasına harama uzanmaktan sakınan bir topluma dönüştürdü. Bu dönüşümü başarması onun peygamber oluşuna bir başka çağdaş delil olarak ifade edilebilir.

İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü

Gıyasettin ARSLAN*

The Sciences of The Quran and Interpretation Method in Ibn Khaldun's Muqaddima

Ibn Khaldun is a genius in History, Social philosophy, Civilization and Politic science. Therewithal he mentioned about Interpretation, Hadith, Rethoric, Islamic Mysticism and Theology etc in religious subjects in his book called Muqaddima. He is quite succesful at commentaring verses on social life, economy and civilization. But in this article, while, we are going to deal on his opinion about the Interpretation Method and Quranic Sciences. After evaluating them we are going to try to have a conclusion.

Key Words: Ibn Khaldun, Quran, Arabic Language, Interpretation Method.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Kuran, Arap Dili, Tefsir Usulü.

İktibas / Citation: Gıyasettin Arslan, "İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", *Usûl*, 8 (2007/2), 71 - 108.

Giriş

Kuran'ın anlaşılmasına yardımcı olan ilimler¹ anlamında kullanılan Kuran İlimleri bazı kaynaklarda (Vahiy, Mekki-Medeni ayetler, Sebeb-i Nüzul, Nasih-Mensuh, Kıraat, Muhkem-Müteşabih, Tefsir ve İcaz'ül-Kuran vb.)² ilim dallarına ayrılmıştır. Onun bir alt dalı olarak Tefsir'e göre Kuran ilimleri daha kapsamlı olmaktadır.³ Esasen Tefsir çalışmalarının (İrabu'l-

Kuran, Garibu'l-Kuran ve Mecazu'l-Kuran gibi) ilk konuları da Kuran ilimleri ile ilgilidir.

Tefsir Usulü ise; Kuran'ın manalarının hüküm ve hikmetlerinin kendisiyle anlaşıldığı bir ilimdir. Bu da ancak Sarf, Nahiv, Beyan, Kıraat, Sebeb-i Nüzul ve Nasih-Mensuh gibi ilimlerin yardımıyla olur.⁴ Tefsir Usulü aynı zamanda "Sebeb-i Nüzul, Mekki-Medeni ayetler, Nasih-Mensuh, Kıraat, Muhkem-Müteşabih, Has-Amm, Mutlak-Mukayyed ile Mücmel-Mufassalın bilgisi⁵ demektir. Görüldüğü gibi her iki kavram aynı anlamda kullanılabilmektedir. Ancak biz "Usul" ile Kuran'ın anlaşılmasında (Kuran'ın Kuran'la tefsiri, Sünnetle tefsiri, sahabe kavli ile tefsiri, şiir istişhadi ile tefsir, vb.) sabit geleneksel yöntemleri, "Kuran İlimleri" tamlaması ile de Kuran'ın anlaşılmasına dolaylı olarak katkıda bulunan yukarıdaki bilgi dallarını kast etmekteyiz.

İbn Haldun, Mukaddime'de ilimleri temelde tabî ve vaz'î (naklî) ilimler diye ikiye ayırdıktan sonra naklî ilimlerin başına Kur'an lafızlarının açıklaması demek olan tefsiri koyar: "Önce Kuran'ın lafızlarının açıklanmasına bakılır; işte bu tefsir ilmidir" diyerek tefsirin tanımını ve önemini ortaya koyar. Sonra sahih, şaz ve farklı rivayetlerden bahseden Kıraat ilmini zikreder.⁶

Bir başka açıdan da o, ilimleri "amaç ve araç" ilimler şeklinde kategorize eder. Ona göre Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilimleri ile Tabiiyat ve İlahiyat gibi felsefe ilimleri bizzat amaçtır. İkinci sıradaki Arapça, Matematik ve Mantık gibi ilimler ise amaç ilimlerin aleti konumundadır.⁷

"Arapça, alet ilmidir, bir araçtır, amaç değildir; amaç; Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilmi elde etmektir. Şayet, Arapça kuralları haddinden ve gerektiğinden fazla okutulup söz uzatılırsa amaç ilimleri tahsil etmeye vakit kalmayacaktır. Sonraki âlimlerin nahiv ilminde, mantık ilminde ve hatta fıkıh usulünde yaptıkları buna örnektir. Çünkü bu âlimler, bu ilimlerde söylenenlerin çerçevesini son derece genişletip ayrıntılandırmışlar, me-

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD öğretim üyesi (Doç. Dr.), garslan@firat.edu.tr

¹ Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kuran*, Mısır trs. I, 27; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Darun'n-Nefais, Beyrut 1986, 39.

² Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kuran*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996, 367-381.

³ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, 41.

⁴ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, 40.

⁵ Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran*, Daru İbn Kesir, Dımaşk 1996, II, 1191; Abdullah Şehhate, *Ulumu't Tefsir*, Daru's-Şuruk, Kahire 2001, 9.

⁶ Abdurrahman İbn Haldun, *el-Mukaddime*, Daru't-Tunusiyye, Tunus 1993, 528-529. Yorumlayarak yaptığımız alıntılarda *Mukaddime*'nin Arapça aslını, aynen alıntılarda ise *Mukaddime*'nin İmaj AŞ., Ankara 2004, Halil Kendir tarafından yapılan son derece başarılı tercümesini referans aldık. Dipnotlara ise bu farkı belirgin olarak (ilkini "*el-Mukaddime*" çevirisini ise "*Mukaddime trc.*" şeklinde) yansıttık. Bu vesileyle Halil Kendir beye tebrik ve takdirlerimizi sunmak isteriz.

⁷ *Mukaddime trc*, 788.

selelerini dallandırmışlar ve sonuçta bunları alet ilim olmaktan çıkarıp bizzat amaç ilim haline getirmişlerdir. Bundan dolayı o ilimlerde, bizzat amaç olan ilimlerde hiç de gerek duyulmayan görüşlere ve meselelere yer verilmiştir. Bu ise bir çeşit boş ve faydasız şeylerle meşgul olmak anlamına gelir.”⁸

Bununla birlikte Arapçanın derinlikli ayrıntılarını öğrenmek isteyenlere kapı açık bırakılmalıdır. O bütün öğrencilerin değil fakat Arapçanın derin inceliklerine, geniş detaylarına ilgi duyanların onu ayrıntılı olarak öğrenebileceklerini savunur.⁹

Kuran-ı Kerim’i temelde diğer kitaplardan ayıran önemli iki özellik bulunmaktadır. Biri aidiyet diğeri de geliş şeklidir. Bir başka ifade ile o ilahidir ve vahiy yoluyla alınmıştır. Şu halde Kuran-ı Kerim’i iyi tanımak için her şeyden önce vahyin ne olduğunun bilinmesi lazımdır. Birçok Ulumu’l Kuran kaynağı vahiy olgusuna yer vermek suretiyle Kuran’ın tabiatı hakkında aydınlatıcı olmaya çalışmaktadır; söz gelimi Subhi es-Salih “*zahiretu’l-vahy*” başlığı altında uzun uzadıya bilgi vermektedir.¹⁰ Aynı şekilde el-İtkan vb. klasik kaynaklarda da vahyin geliş şekilleri ile ilgili oldukça detaylı bilgiler yer almaktadır.¹¹ Kanaatimizce bu bilgiler faydadan hali değildir.

Vahiy, sözlükte işaret, risalet, ilham, kelim-ı hafi, başkasına aktarılan şey, kitap,¹² süratli işaret, remz, sürat ve ima¹³ gibi anlamlara gelmektedir. İbn Haldun’a göre de vahyin kelime anlamı “hızlı ve çabuk” olmaktır. O, bu anlamın pratikte meydana gelişini de kelimenin kök manasına uygun olarak açıklar: “Peygamberin (beşeri özelliklerinden soyutlanarak) melekle karşılaşması, ondan vahiy alması ve sonra tekrar beşeri özelliklerine dönüşmesi, diğer taraftan kendisine vahyedilenlerin tamamını anlaması, tek bir lahzada, hatta bir göz kırpmasına yakın bir zamanda gerçekleşiyor. Çünkü bu hal zaman dışıdır. Zaten bu halde iletişimin çok hızlı gerçekleşmesinden

⁸ Mukaddime trc, 789.

⁹ Mukaddime trc, 789.

¹⁰ Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi’l-Kuran*, 22–48.

¹¹ Suyuti, el-İtkan fi Ulumi’l-Kuran, I, 64–84.

¹² Firuzabadi Mecduddin, *el-Kamusu’l-Muhit*, Matbaatu’s-Saade, Mısır, trs, IV, 399; Cemaeddin Muhammed İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1993, XV, 379.

¹³ Rağıb el-İsfehani, *Mufredatu Elfazi’l Kuran*, (tah. Safvan Davudi), Daru’l-Kalem, Dımaşk 2002, 858-860; Firuzabadi, *el-Kamusu’l-Muhit*, 399; İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, XV, 379.

dolayı vahiy olarak isimlendirilmiştir. Çünkü vahyin kelime anlamı hızlı ve çabuk olmaktır.”¹⁴

İbn Haldun, vahiy olgusunun müteşabih olup mahiyet ve hakikatinin bilinemeyeceğini¹⁵ söylemekle beraber, geleneksel vahiy ve tefsir anlayışlarından farklı olarak değişik kimi mülahazalarda da bulunmaktadır. O, vahiy olgusunu açıklamadan önce peygamberlerin bir beşerî, bir de Rabbanî özelliklerinin bulunduğunu ancak Rabbanî yönlerinin beşerî yönlerine ağır bastığını söyler. O, önce varlık kategorileri ve bunların yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru tabii bir tertip içinde sıralandıklarını ve birbirlerinden ayrılamayacak kadar bitişik olduklarını belirtir. Her âlemin son sınırlarında yer alan varlıklar, tabii olarak aşağıdaki veya yukarıda yer alan bir sonraki âlemin varlıklarına (bu varlıkların özelliklerine) geçiş kapasitesine sahiptirler. “Örneğin basit cismani varlıklardan bitkiler âleminin üst sınırında bulunan hurma ve üzümün, hayvanlar âleminin alt sınırında bulunan salyangoz karşısındaki durumu, yine kendisinde zekâ ve idrak özellikleri toplanmış maymunun, düşünce ve akıl sahibi olan insan karşısındaki durumu böyledir. İşte âlemlerin birbirine bitişik olmasının anlamı, her âlemin alt ve üst sınırlarında bulunan varlıkların bir sonraki âlemde bulunan varlıklara geçiş kapasitesidir.”¹⁶

“Beşerî âlemin üzerinde de ruhanî âlem vardır. O âleme ait bizdeki idrak ve irade kuvveti gibi şeyler, bunun bir göstergesidir. Bu âlemin zatlari, saf idrak ve akletmedir. İşte bu melekler âlemidir. Bütün bunlardan, insan nefsinin, insanî özelliklerden soyutlanıp melekliğe geçme kapasitesine sahip olduğu ve fiilen de bir an, bir lahza melekliğe dönüştüğü sonucu çıkıyor. Sonra, melekler âleminde hemcinslerine tebliğ etmekle yükümlü olduğu bilgileri (vahyi) almış olarak insanlığa geri dönüyor. İşte vahyin ve meleklerle konuşmuş olmanın anlamı budur. Bütün peygamberler bu özellikte yaratılmıştır. Onlar bu soyutlanma halinde zorlukla karşılaşırlar.”¹⁷ Fakat zamanla (vahyin devam edışıyle) bu zorluğa alışırlar. Bu yüzden Mekke’de nazil olan sureler kısa, Medine’de nazil olan sureler ise uzundur.”¹⁸

İbn Haldun, bu türler arası geçişin zorluğuna Hz. Ayşe’den gelen ve “Hz. Peygamber, vahiy esnasında en soğuk günde bile terlerdi” rivayetini de delil yapar. İbn Haldun, “meleklerin bilgilerinin insan bilgisi gibi kesbi yani sonradan elde edilmediğini, onların tabii olarak bilgiyle donatıldıkları

¹⁴ Mukaddime trc, 134.

¹⁵ el-Mukaddime, 576; (Mukaddime trc, 661).

¹⁶ el-Mukaddime, 572; (Mukaddime trc, 655).

¹⁷ Mukaddime trc, 656.

¹⁸ Mukaddime trc, 135.

ve bu bilgilerin asla yanlış olmadığı, vehim ve hata içermediğini”¹⁹ de söyler:

“Onların bu durumda sahip oldukları bilgilere herhangi bir yanlışlık, hata ve vehim bu-
laşmaz. Aksine bunlar gözle görülüp şahit olunan bilgiler gibidir. Hatta bu bilgiye sahip
oldukları sırada gayb perdesi ortadan kalktığından ve her şeye açık bir şekilde şahit ol-
duklarından, bu bilgilerin gerçeğe uygunluğu da zatidir. Yani gayet tabii olarak doğru-
dur (beşeri bilgi gibi sonradan elde edilmiş ve şüphe veya hata ihtimali içermez). Pey-
gamberler bu halden (meleklik halinden) beşeriliğe dönerken, elde ettikleri bilgilerin
açıklık ve netliği kaybolmaz. Çünkü onların zeka durumu ve meleklik haline transları
buna izin vermez. Şu ayette de buna işaret edilmektedir: “Ben de sizin gibi bir beşerim
yalnız bana ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyediliyor.” (Fussilet, 6)²⁰

İbn Haldun’un vahyî bilgi kuramında melek bilgisinin doğruluğuna vurgu yapması Kur’an öğretisine uygundur;²¹ çünkü meleklerin bilgisi Allah’ın onlara öğrettiği sınırlı fakat doğru bilgilerdir; Allah tarafından öğretilmiştir. Şu halde şüphe ve hatadan ari kesin doğruların bilgisini, peygamberlerin meleklerden almaları, İbn Haldun’un vahye ait tezlerini teyit etmektedir. Buna benzer görüşler Buhari Şarihi el-Kirmani ve Zerkeşi tarafından da ifade edilmektedir.²²

Burada meleklerden alınan bilgilerin kesin doğru bilgiler olduğunu Kur’an’a onaylatsak bile peygamberlerin vahiy esnasında melekleştiği şeklindeki teoriyi kesin olarak Kur’an’a refere etmek mümkün gözükmemektedir. Zira söz konusu mutasyonun mahiyeti hakkında elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. Yapılan yorumlar ise kişisel kanaatlerdir. Kanaatimize göre Kur’an’ın zahirinden böyle bir anlam çıkarmak zordur. Zira Kur’an, Allah’ın bir beşerle ancak belirli şartlarla konuşabileceğini hatırlatır: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O, yücedir, hakim-

¹⁹ *el-Mukaddime*, 571. O, vahiy bağlamında insanın, zatî olarak cahil olduğunu, ancak sonradan bilgi sahibi olarak âlim olabileceğini söylemektedir. (*Mukaddime*, 574) Bu tezini Alak suresinin ilk ayetleri ile teyit etmektedir. Çünkü insanın en büyük özelliği sonradan bilgi elde etmiş olmasıdır. Onun bu tarz analitik yorumları Kur’an’ın ana temasına uymaktadır. Çünkü “sizi analarınızın karnında bir şey bilmezken yarattı” ayeti ile Alak suresinin ayetleri aynı gerçeğe yani insanın zatî cehaletine işaret etmektedirler.

²⁰ *el-Mukaddime*, 572; (*Mukaddime* trc, 656).

²¹ Bakara, 2/31-32.

²² Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 229; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul 2001, 53. el-Kirmani, *Sahihu'l Buhari bi Şerhi'l-Kirmani*, I, 28'den naklen. Geniş bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yay., İstanbul 1996.

dir.”²³ Bu ayette, peygamber de olsa bir insanın melekleştiğine dair açık bir işaret yoktur. Ayrıca “perde gerisinden konuşmak” veya “bir elçi (melek göndermek) suretiyle konuşmak tabirinden de bir beşerin melekleşmesi anlamı çıkmaz. Bununla beraber, İbn Haldun’un vb.lerinin yorumlarının doğru olamayacağını söylemek de doğru değildir. Çünkü elimizde kesin bir veri ve belge bulunmamaktadır. Burada altı çizilmesi gereken nokta İbn Haldun’un, vahyin, beşeri algı, idrak ve iletişimden tamamen farklı bir keyfiyette olduğuna vurgu yapmasıdır. Kuran İlimleri ve Tefsir Usulü açısından bizi ilgilendiren nokta da budur. Çünkü metafizik âlemlerle iletişimin mahiyeti ve tekniği hakkında net bilgilere sahip değiliz. Bu açıdan vahyi, beşeri idrak ve algıların ötesinde ele almak en doğrusudur. Onu ilham, keşf ve sezgiye benzetsek bile yine de vahyin niteliği ve mahiyeti hakkında kesin ve doğru sonuçlara ulaştığımız söylenemez.

A. MUKADDİME'DE KUR'AN İLİMLERİ

İbn Haldun’a göre Kur’an metni, temel şer’i delil olup mucize bir kitaptır; nakli de mütevatirdir.²⁴ İbn Haldun, “Kur’an İlimleri” ana başlığı altında temelde Kur’an’a ait iki ilmin olduğunu söyler: Kıraat ve Tefsir. Bununla beraber o, muhkem-müteşabih ve nâsih-mensuh gibi Kuran ilimlerine ait konulara da değinir. Bu makalede onun çok önemseyip fazlaca temas ettiği Arap dili ve Belagat gibi ilimler daha çok yer kaplamış, kısmen bahsettiği bağlam ve Ehl-i Kitap kültürü gibi meseleler ise kendine daha az yer bulmuştur. Bir başka ifadeyle makale İbni Haldun’un tefsir anlayışının ehem, mühim ve normal kriterlerine göre şekillenmiştir.

1. Kıraat

Kur’an’ın Hz. Peygambere dayandırılması ve kıraatındaki farklı rivayetler meselesi kıraat ilminin konusunu oluşturur.²⁵ İbn Haldun’a göre Kur’an, mütevatir olarak nakledilmiştir. Ancak sahabe, Hz Peygamberden duyduğu bazı lafızları farklı şekillerde nakletmiştir. Bu farklı rivayetler, zamanla yedi mütevatir rivayetle sınırlanmıştır. Bu yedi kıraat tarzı, çok sayıdaki ravileri arasından en meşhur olanlarına nispet edilerek isimlendirilmiştir. Böylece

²³ Şura, 42/51.

²⁴ *el-Mukaddime*, 551-552.

²⁵ *Mukaddime* trc., 609.

“kıraat-ı sab’a” kıraatin esasları haline gelmiştir. Başka kıraat türleri de nakledilmiş; ancak bunlar, yedi kıraata ilhak edilmişlerdir. Fakat kıraat imamları, rivayet sıhhati açısından onları diğerleri kadar kuvvetli görmemiştir.²⁶ Burada onun, *kıraat-ı aşereyi* değil fakat *kıraat-ı sab’ayı* temel kıraat şekilleri olarak kabul ettiği görülmektedir. O, kıraatin diğer üç çeşidini ise ilhak edilenlerden saymıştır.

İbn Haldun, *kıraat-ı sab’a* konusunda üç yaklaşımdan bahseder. Bu yaklaşımlar şunlardır: 1. Bazıları onların mütevatir olarak gelmiş olduklarını kabul etmez. Çünkü onlara göre, kıraat (lafızların ve harflerin) söyleniş biçimidir ve bu da kayıt altına alınamaz. Ancak onlara göre bu durum, Kur’an’ın tevatür oluşuna zarar vermez. 2. Cumhura göre, kıraatlar mütevatirdir. 3. Bazıları ise, duyarak söyleniş biçimleri bilinmeyeceği için med ve teshil gibi söyleniş biçimlerinin dışındaki hususların mütevatir olduğu görüşündedir. İbn Haldun bu üç görüşten sonuncusunun daha doğru olduğunu ifade eder.²⁷

Onun kıraat alimleri, kıraat şekilleri, kıraat kitapları ve bunların müellifleri hakkında verdiği bilgiler daha çok kendi yaşadığı coğrafyaya yani Kuzey Afrika’ya ait olanlardır. Bu anlamda o, Mücahid, Ebu Amr ed-Dani, Ebu Kasım b. Fiyure gibi kurradan bahseder. İmam Asım, Kisai vb. kurradan bahsetmemesi ise onun Irak’tan diğer bir ifadeyle, Doğu’dan pek haberdar olmadığını gösterir. Zaten Mukaddime’nin değişik yerlerinde “Doğuda ne olup bittiğini bilmiyoruz”²⁸ der.

İbn Haldun, kıraat konusunda Arap dilini esas alır. O, kıraatta, dili bir tarafa bırakarak sahabenin üstünlüğünden hareketle onlara atfedilen imla şekillerinin esas alınması gerektiğini savunanlara karşı çıkar. “Bu konuda sahabenin, yazı sanatında usta olduklarını, yazılarında hata gibi görülen hususların gerçekte böyle olmadığı, aksine her birinin açıklamasının bulunduğu” şeklinde iddialar ileri süren bazı gafillerin bulunduğunu, bunlara iltifat edilmemesi gerektiğini söyleyerek, sahabeye isnat edilse de, yazım hatası varsa onlar hata olarak görülmelidir” der. İbn Haldun, “yazı, sahabe için bir kemal ölçüsü değildir; nitekim Hz. Peygamber de ümmi idi ve bu husus onun için bir kusur değildir” diyerek yazım hatalarının sahabenin

²⁶ el-Mukaddime, 530; (Mukaddime trc., 612)

²⁷ el-Mukaddime, 530; (Mukaddime trc., 612)

²⁸ Mukaddime trc., 791.

üstünlüğüne havale edilerek, bazı kelimelerin vaz’i anlamları dışında yorumlanmasına karşı çıkar. Örneğin bu kimseler,

وَتَقَدَّ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْعَائِبِينَ لِأَعْدَيْتَهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ أَوْ
لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ

“Süleyman, kuşları gözden geçirdikten sonra şöyle dedi: Hüdühüd’ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Ya bana mazeretini gösteren apaçık bir delil getirecek ya da onu şiddetli bir azaba uğratacağım yahut (le ezbehannehu) boğazlayacağım”²⁹ ayetindeki ل “le” edatını “elif” ziyadesiyle لَ “lâ ezbehannehu” şeklinde okuyarak bunun, boğazlama işinin henüz gerçekleşmediğini göstermek için olduğunu iddia ediyorlar.³⁰ İbn Haldun devamla şunları söyler: Mushaf’ta yazı kurallarına aykırı bulunan hususlar da kıraat ilminin alanına girdi ve böylece لَ “la ezbehanne” doğru şekliyle yani لَ “le ezbehanne” olarak yazıldı. Bu konuda eserler yazıldı. Ebu Amr ed-Dani’nin bu konularla ilgili “Kitabu’l Mukni” adlı eseri meşhurdur.³¹

Şu halde İbn Haldun, kıraat konusunda Arap dilinin kural ve ilkelerini esas almakta, dil açısından yanlış olan imla şekillerinin zayıf rivayetlerle sahabeye isnad edilerek doğrulanamayacağı söylemini esas almaktadır ki, kanaatimizce doğru olan da budur. Çünkü Kur’an’ın açık bir Arapça ile nazil olduğu sabittir. Fakat sahabeye atfedilen farklı kıraatlerin sübutu mütevatir olmadığından kesinlik ifade etmemektedir. Dolayısıyla o, kıraatta ölçü olarak Arap dili ile beraber sahih tevatür rivayeti esas almaktadır. Bu da cumhurun³² benimsediği usulün aynısıdır.

İbn Haldun’un “kurra” tanımı da ilginçtir. Ona göre ilk dönemde “kurra”, Kur’an’ı ezberlemiş; nasih ve mensuhu, muhkem ve müteşabihi Hz. Peygamberden veya ondan duyanlardan öğrenmiş olan kimselerdi. İlmin ve dilin gelişmesinden sonra artık bu bilginlere “kurra” yerine “fakih” veya “âlim” denilir oldu.³³

Ona göre, “kurra” teriminin yaygın olarak kabul görmesinin arka planında yatan şey, Arapların ümmi olmalarıdır. Ümmi toplum içinde

²⁹ Nemi, 27/20-21.

³⁰ el-Mukaddime, 531; (Mukaddime trc., 583)

³¹ el-Mukaddime, 531; (Mukaddime trc., 613)

³² İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kuran Tefsirindeki Yeri*, İFAV Yay. İstanbul 1996, 83-90.

³³ el-Mukaddime, 541; (Mukaddime trc., 624)

Kur'an'ı okuyabilen, hükümlerini nakledebilen kimselere tabiatıyla kurra denmiş oldu. Onlar, Kur'an'ın ve sünnetin okuyucularıydılar. Çünkü şer'i hükümleri sadece Kur'an ve onun açıklayıcısı durumunda olan sünnetten öğreniyorlardı.³⁴ Bu tespiti, bir taraftan onun semantik yaptığını bir taraftan da tefsir tarihini ve kıraat alanında meydana gelen önemli kırılma noktalarını iyi bildiğini göstermektedir.

Kur'an, Kureyş lehçesine göre nazil olduğundan onun cem'i meselesinde de bu lehçe esas alınmıştı. Zira bozulmaktan kurtulan aynı zamanda en fasih lehçe idi. İbn Haldun da buna dikkat çeker.³⁵ Bu görüş sonraki araştırmacılar tarafından da desteklenmiştir.³⁶

2. Tefsir

İbn Haldun'a göre tefsir ilmi, Kur'an lafızlarının açıklaması demektir.³⁷ İbn Haldun, tefsir tarihini şöyle özetlemektedir:

"Hz. Peygamberin Kur'anla olan ilişkisi, nâsîh-mensuh, mücmeller, sebep-i nüzuller vb. bilgilerin hepsini bize sahabe nakletmektedir. Onlardan da tabiun nesli alıp bize aktarmışlardır. İslam'ın ilk devirlerinde bu durum böyle devam ede gelmişti. Sonradan bu bilgi ve rivayetler kitaplarda tedvin edilerek müstakil bir ilim haline gelmiştir. Taberi, Vakıdî ve Sealibî gibi müfessirler, eserlerinde bu rivayetlere geniş şekilde yer vermişlerdir."³⁸ "Daha sonra nahiv ve belagat gibi dil ilimleri, bir sanat haline geldi ve bu konuda eserler telif edildi. Araplar, önceleri meleke halinde, kitaplara başvurmadan dili kullanıyorlardı. Fakat sonradan bunlar unutuldu; nahiv ve belagat ancak dil âlimlerinin kitaplarından öğrenilen ilimler haline geldi. Kur'an tefsiri için de bu ilimlere ihtiyaç duyuldu. Çünkü Kur'an, Arap Dili ve belagatına göre nazil olmuştu. Böylece tefsir ikiye ayrıldı: Birincisi; seleften rivayet edilen haberlere dayanan naklî tefsirler. Bu tefsirler, nasih ve mensuh ayetler, sebep-i nüzuller ve ayetlerin maksatları gibi hususların bilinmesi esasına dayanır. Çünkü bütün bu hususlar, ancak sahâbeden ve tabiinden nakledilen haberler sayesinde bilinir. Önceki âlimler bütün bu rivayetleri kitaplarında toplamışlardır. Ancak onların kitapları sağlam-zayıf, doğru-yanlış her türlü rivayeti kapsamaktadır."³⁹

Metodolojik düşünebilen İbn Haldun, rivayet tefsirlerinin bütün olarak öz mahiyetini bir satırla ortaya koyabilmiş ve bu konuda söylenmesi gerekeni diğer usulcüler gibi o da söylemiştir: Tefsirlere her tür rivayet doldu-

³⁴ Mukaddime trc, 798.

³⁵ Mukaddime trc, 816.

³⁶ Mukaddime trc, 816; ayrıca bkz. M.G.S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev., Heyet, İz Yay. İstanbul 1995, I, 95; Mesud Babu, *fi Fıkhil-Luğati'l-Arabiyye*, Dımaşk 1995, 10.

³⁷ Mukaddime trc., 609.

³⁸ Mukaddime trc., 799.

³⁹ Mukaddime trc., 614.

rulunca buna karşı söylenmesi gereken tek şey bunlara karşı dikkatli olunmasıdır. Taberi, İbn Kesir, Sealibi gibi otoritelerin mecmualarındaki her rivayet doğru ve sahih olarak kabul edilmemelidir. Gelenek maalesef buna fazla dikkat etmemiş ve İslam düşüncesi ve buna bağlı olarak kelam, tefsir, tasavvuf ve fıkıh gibi alanlarda tahrifat ve yanlışlar yapılmıştır. Kuran tefsirlerine karışan bu rivayetleri Kur'an'a arz ederek ayıklamak gerekir. Nitekim İbn Haldun'un verdiği bilgilere göre Ebu Muhammed İbn Atiyye, (Kab el Ahbar, Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selam gibi) Yahudi kökenli âlimlere isnad edilerek tefsirlere alınan İsrailiyyat türü rivayetlerin yanlışlarını ayıklayıp doğrularını bir kitapta toplamıştır. Bu kitap Mağrib ve Endülüs halkı arasında meşhurdur. Kurtubi de İbn Atiyye'yi kâtip tutarak aynı nitelikte bir kitap yazmıştır. Bu kitap da doğuda meşhurdur.⁴⁰

İkinci grup tefsirler ise kelimeler, irab, belagat ve değişik üslupların ifade ettikleri manalar, bunlarla hedeflenen amaçlar ve bunların anlam üzerindeki etkilerinin bilinmesi gibi dil esaslarına dayanır. Bu tefsirlerin birinci grup (rivayete dayalı) tefsirlerden bağımsız olduğu durumlar azdır. Çünkü esas olarak tefsirden amaç birinci grup tefsirlerdir. İkinci grup tefsirler ise dilin ve dil ilimlerinin sanat haline gelmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Evet, bazı tefsirlerin genel yapısını ikinci türdeki yaklaşım oluşturur. Dilin özelliklerini esas alan ikinci gruptaki en güzel tefsirlerden biri Zemaşeri'nin "*Keşşaf*" isimli eseridir. İbn Haldun "*Keşşaf*"ın bir tefsir harikası olduğunu belirtmekle beraber itizali düşüncelerinden dolayı dikkatli ve ihtiyatlı okunmasını tavsiye eder.⁴¹

Bu bilgiler ışığında İbni Haldun'un, tefsir tarihi ve türlerini bildik geleneksel çeşitleriyle⁴² ortaya koyduğu, farklı bir açılım getirmediği sonucuna gidebiliriz. Bununla birlikte o rivayet tefsirinin daha önemli olduğunu vurgulamıştır.

İbn Haldun, Harun Reşid döneminden itibaren Kur'an tefsiriyle ilgili eserlerin yazıldığını⁴³ söylemektedir ki, bu bilgi doğru değildir. Çünkü Harun Reşid, hicri 170 (M. 786) yılında halife olmuştur.⁴⁴ Oysa ilk defa

⁴⁰ Mukaddime trc., 615.

⁴¹ Mukaddime trc, 615.

⁴² Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Erkam, Beyrut trs., I, 97, 101.

⁴³ Mukaddime trc, 799.

⁴⁴ Hüseyin b. Muhammed ed-Diyarbakri, *Tarihu'l Hamis*, by., trs., II, 333.

müstakil tefsir yazan Mukatil b. Süleyman hicri 150 yılında vefat etmiştir. Burada ilginç olan İbn Haldun'un bu bilgiyi "İslam âlimlerinin çoğunun acemler olduğu"na dair açtığı bölümde vermesidir. Bilindiği gibi Mukatil de bir acemdir. Bu, bize İbn Haldun'un Doğuyu (Irak), tarihi ve sosyolojik olarak çok iyi bilmediğini göstermektedir.

Bununla beraber onun Doğudan bütünüyle habersiz olduğu da söylenemez; zira onun, Batı ve Endülüs alimlerini bildiği kadar olmasa da, Doğü alimlerinden ve eserlerinden de (Debusi, Pezdevi, Nesefi, Gazali ve Amidi gibi Maveraunnehir, Irak ve Cezire usulcülerinden ve eserlerinden) haberdar olduğu görülmektedir.⁴⁵ Kanaatimizce bu durum onun isabetli yorumları için bir kusur da teşkil etmemektedir.

İbn Haldun'a göre, İslamî ilimlerle uğraşanların çoğu acemdir; o, Sîbeveyh, Zeccac ve Farisî gibi bazılarının adını zikretse de çoğunun adını belirtmez. O, fıkıh usulü âlimlerinin, kalamcı ve müfessirlerin çoğunun da acem olduğunu, ilmin korunması ve tedvin işini de acemlerin yaptığını söyledikten sonra, Hz. Peygambere atfedilen (Buharide de geçen) şu rivayette yer verir: "Eğer ilim gökyüzünde asılı olsaydı yine de Fars halkından bir topluluk onu elde ederdi."⁴⁶ Kanaatimizce onun, bu hadisi kritik etme gereği duymaması, onun için bir eksiklik değildir. Evet medeniyet tarihi bakışıyla İran medeniyeti ve asaleti hakkında böyle bir yargıda bulunulabilir; ancak burada onun hadis uydurmacılığında ırk ve milletlerin övülmesi⁴⁷ ile ilgi rivayetlere muhakkik alim ve usulcülerimizce kuşku ile bakıldığını da bilmesi gerekirdi. Ayrıca Şuubiye hareketinde görüldüğü üzere Arap-Fars çekişmesi, İslam tarihinin⁴⁸ en önemli hadiselerinden biri olduğu halde İbn Haldun, Mukaddime'de Şuubiyeden hiç bahsetmez. Oysa Şuubî hareket⁴⁹ incelendiğinde Arapların Farslar, Farsların Araplar aleyhinde, yine Arapla-

⁴⁵ *Mukaddime* trc, 637.

⁴⁶ *Mukaddime* trc, 799.

⁴⁷ Bkz Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, 137-138; M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1975, 48-49.

⁴⁸ Günümüzde bile birçok cepheden Arap-Fars soğukluğunun devam ede geldiği bilinmektedir. Söz gelimi İran-Irak savaşının sekiz yıl gibi uzun bir süre devam etmesinin tarihi arka planında Arap-Fars sürtüşmesinin tarihsel nedenlerden biri olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

⁴⁹ Ebu Osman Ömer b. Bahr el-Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1993, III, 722; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, trs., I, 71-78; Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, İşaret Yay., İstanbul 1992, 191-213, 240.

rın Arapları, Farsların Farsları öven hadisler uydurduklarını⁵⁰ hatta ayetleri bile yanlış tefsir ettiklerini⁵¹ görürdü. Bize göre İbn Haldun, Irak'ta neler olup bittiğini iyi bilmediği için, bazen yanlış bilgiler vermekte ve bu bilgilerle bağlantılı yorumlarında isabet etmemektedir. Evet, o, Mağrib'i, Kuzey Afrika'yı, Endülüs'ü iyi tanısa da Doğuyu yeterince bilmemektedir. Dolayısıyla bunun gibi hataları da buradan kaynaklanmaktadır.

Onun tefsir anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi açısından mezhebi eğiliminin de bilinmesi önemlidir. Zira İslam Tefsir ekolleri, nasları yorumlarken kendi mezhepçi paradigmalarını esas almışlardır. Onların yorumlarını etkileyen ve yönlendirerek renklendiren temel şey, onların fırkacı doktrinleridir.

İbn Haldun'un selef ve Ehl-i Sünnet taraftarı olduğu bir gerçektir. O, Mutezile, Müşebbihe, Mücessime ve Şia fırkalarının bidatlerinden, yanlış itikat ve yorum yöntemlerinden bahsederek, kendisinin Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu ifade eder.⁵² Bu anlamda o, teolojik yorumculukta Eşari'ye⁵³ sempati duyarken, fikhî/amelî yorumlarda da İmam Malik'e⁵⁴ eğilimli olduğunu gösterir. Nitekim müteşabihat konusunda onun İmam Malik ile İmam Eşari çizgisinin sadık bir izleyicisi olduğu birazdan net olarak görülecektir.

3. Muhkem-Müteşabih

Kuran ilimlerinin başında Muhkem-müteşabih konusu yer almaktadır. İbn Haldun, "Sana Kitab'ı indiren odur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın (esas)ı anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. İşte kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun te'viline yeltenmek için müteşabih ayetlere yapışıp onlarla uğraşır dururlar. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: "Ona inandık. Hepsi Rabbimiz tarafındandır" derler; bu inceliği ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar"⁵⁵ ayeti ile istidlal ederek sahabe ve tabiun âlimlerinin, muhkem ayetleri,

⁵⁰ Ahmed Emin, age., I, 77-78; Mustafa Kılıçlı, age., 191.

⁵¹ Ahmed İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferid*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1999, III, 369.

⁵² *Mukaddime* trc., 645, 648, 279, 281.

⁵³ *Mukaddime* trc., 645.

⁵⁴ *Mukaddime* trc., 294, 664.

⁵⁵ Âl-i İmran, 3/7.

hükümleri açık ve kesin olan ayetler, müteşabihleri ise incelemeye, açıklamaya ve manalarının tashihine ihtiyaç duyulanlar olarak yorumladıklarını söyler:

“Muhkem ayetler, manaları açık olan ayetlerdir. Müteşabih ayetler konusunda ise farklı şeyler söylemişlerdir. Bazıları şöyle demiştir. Müteşabih ayetler başka ayetle veya akılla çakıştığı için neye işaret ettikleri belli olmayan; bu yüzden de incelemeye, açıklamaya ve manalarının tashih edilmesine ihtiyaç duyulan ayetlerdir. Abdullah b. Abbas, bu anlamda şöyle demiştir: Müteşabihe iman edilir; ancak kendisiyle amel edilmez. Mücahid ve İkrime de şöyle demiştir: Hüküm ayetleri ve kıssaların dışında kalanlar müteşabih ayetlerdir. Kadı Ebubekir ve İmamı'l Haremeyn de aynı görüştedir. Sevri, Şa'bi ve selef âlimlerinden bir grup ise: Müteşabih ayetler ne anlama geldiklerinin bilinmesine imkan olmayan ayetlerdir. Kıyamet alametleri, insanların bir gün mutlaka karşılaşmakla uyarıldıkları şeylerin vakitleri ve surelerin başındaki mukattaa harfleri gibi.”⁵⁶

Bu bilgilerden, onun Tefsir Tarihi ve Kuran İlimlerinde İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Sevri, Şabi vb. selef fakih ve müfessirlerine itibar ettiği anlaşılmaktadır. Bu da tefsir tarihi açısından bize Endülüs tefsir kültürünün temel kaynaklarının Irak, Suriye, Hicaz, Maveraunnehir ve Kuzey Afrika gibi kısaca İslam coğrafyasının temel tefsir kaynakları ile aynı olduğunu göstermektedir.

Ona göre, ayette geçen “bunlar (muhkem ayetler) kitabın anasıdır” ifadesinin anlamı, bu tür ayetlerin Kur'an'ın genelini ve büyük bölümünü oluşturduğu, müteşabih ayetlerin ise az olduğu ve muhkem ayetlere döndürülebileceğidir. Sonra müteşabih ayetlere takılıp onları yorumlayanlar veya onlara, Kur'an'ın dili olan Arapça kurallarına göre yüklenilmeyecek manaları yükleyenler yerilmiştir. Bunlar “kalplerinde eğrilik olanlar” şeklinde isimlendirilmişlerdir. Yani bunlar haktan sapmış kâfirler, zındıklar ve bidat ehlinin cahilleridir. Onlar bu fiilleriyle Allah'a ortak koşmak ve müminlerin akıllarını karıştırmak suretiyle fitne çıkarmak veya arzularına göre bidatlerini destekleyecek nitelikte sonuçlar elde etmeyi hedeflerler⁵⁷ şeklindeki beyanıyla müteşabih ayetlerin varlık esprisini hakkında da ayetin anlamını esas alarak vahye olan saygısını belirtmiştir. Esasen en güvenilir tefsir de ayetin bizatihi nass yani zahiri anlamıdır. Yoksa bazı buhran dönemlerinde olduğu gibi, ayetlerin lafzi ve zahiri anlamlarının iptal edilerek kötü birtakım teviller yapmak değildir.

⁵⁶ Mukaddime trc., 659-660.

⁵⁷ Mukaddime trc., 660.

“Sonra Allah bu ayetlerin yorumunu sadece kendisinin bildiğini haber veriyor. “Halbuki onun yorumunu sadece Allah biliyor.” Sonra o ayetlere sadece iman eden (ayrıca onları yorumlama yoluna gitmeyen) ilimde derinleşmiş alimleri övüyor. Alimler, “*ve'r-rasihune fi'l ilmi*” (ilmde derinleşmiş olanlar ise) cümlesinin yeni bir cümle oluşunu, bir önceki cümleye atf edilmesine tercih etmişlerdir. Çünkü bilinmeyen gaybî şeylere iman etmiş olmak övgüye daha layıktır. Eğer buradaki vav'ın atf için olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda bilinen şeylere iman edilmiş olunmaktadır. Çünkü ilimde derinleşmiş alimler bu ayetlerin yorumunu bilecekleri için, artık onlar için bu ayetler gaybî şeyler olmaktan çıkacaktır.”⁵⁸

O, ayetin bütünlüğünü göz önünde bulundurarak ayetin başında vurgulanan hususun gayba iman olması gerçeğinin farkında olarak rüşuh alimlerinin onların gaybî anlamlarına Allah'ın murad ettiği şekilde inanmalarının müteşabih ayetlerin anlamlarının bilinmesinden veya bilinmesi için uğraş verilmesinden daha teslimiyetçi, daha samimi ve tefsir açısından daha tutarlı olacağı kanaatindedir. Bu da onun bir taraftan tefsirde kör taklitten ziyade selef ve halef (cumhur) tefsir otoritelerinin tümüne gayet yerinde olarak saygılı olduğunu, diğer taraftan da selef saygının kendi öz akılcı muhakeme ve mantık kabiliyetinin iptal edilmemesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca o, ayetleri izah edip açıklarken ve bunlardan nihai bir yargıya ulaşmaya çalışırken ayetin bütünlüğünü de esas almaktadır. Bu ise tefsirde son derece önemli bir usul ve yöntemdir

“Ayetteki “hepsi Rabbimizin katındandır” ifadesi de tercih edilen görüşü desteklemektedir. Çünkü bu ifade, bu ayetlerin yorumunun insanlar tarafından bilinmeyeceğine işaret ediyor. Çünkü lafızların sözlük manalarından ancak Arapların o lafızlar için koymuş oldukları manalar anlaşılır. Eğer bu tür ayetlerin verdiği haberler, (lafızların sözlük manalarına göre kendisinden haber verilen için imkânsız görülüyorsa, o zaman bu lafızların işaret ettiği (gerçek) anlamları bilmiyoruz demektir. Bu ayetler de Allah katından geldiğine göre bunların bilgisi ve yorumunu Allaha havale eder, kendimizi bunlarla meşgul etmeyiz. Çünkü bizim için bu imkânsız bir şeydir.”⁵⁹

İbn Haldun, “Allah Teala'nın, Kur'an'da bize zatını tanıtmak için kendi sıfatlarını ve isimlerini, bizimle bağlantılı olan ruhu, vahyi, melekleri, kendisi ile peygamberleri arasındaki araçları, kıyameti, yeniden diriliş gününü de zikrediyor. Ancak bunların vaktini bildirmiyor. Yine Kur'an'da bazı surelerin baş tarafında alfabe harflerinden oluşan ve birbirinden bağımsız kesik olarak okunan bazı harfler (mukattaa harfleri: yasin, elif lam mim gibi) yer alıyor ki, bunlardan, nelerin kastedildiğini anlama imkânı-

⁵⁸ Mukaddime trc., 660.

⁵⁹ Mukaddime trc., 660.

mız yoktur. İşte Kur'an'da yer alan bütün bu hususlar “müteşabih” olarak isimlendirilir.”⁶⁰ Bu ayetlere takılmak ve onun yorumuna dalmak cumhur tarafından da yerilmiştir.

Yalnız onun usulde orijinal ve kendine özgü bazı tespitleri de yok değildir. Bu anlamda farklı olarak o, Kur'an'ın esas itibariyle muhkem olduğunu ancak az sayıda müteşabih ayetlerin de bulunduğunu kabul etmekle beraber müteşabih ayetlerin sayısını çoğaltmak isteyenlere karşı çıkar: Ona göre “kıyamet, kıyamet alametleri, zebanilerin sayısı, ilerde gerçekleşeceği bildirilen şeyler vb. ayetler müteşabih olamaz; çünkü bunlarda anlaşılmayacak veya kapalı ifadeler bulunmamaktadır. Bunlar ileride gerçekleşecek hadiselerin zamanlarıyla ilgili olup kapalı değil; fakat onların vaktini sadece Allah bilir. O, buna “De ki, kıyametin ilmi ancak Allah katındadır”⁶¹ ayetini delil getirir. İbn Haldun, “bunların müteşabih ayetler arasında sayılması şaşılacak bir şeydir” diyerek usulcüler tarafından; hiç alakası olmayan, lafızları ve manaları itibariyle son derece açık ayetlerin bile müteşabihattan addedilmesine hayret etmekte ve öfkelenmektedir.⁶²

Nesh meselesinde olduğu gibi bazıları her karşılaştıkları ayeti müteşabih ayet kategorisine sokmayı marifet saymışlardır. Böyleleri, maa-lesef Kur'an'ın anlaşılmasız, zor ve muamma bir kitap olduğu vehmini bilerek veya bilmeyerek yaymış, onun hakikatleri üzerinde kafa yormaya çalışanlara engel olmuşlardır. Bu da bir başka açıdan Kur'an'ın üzerinde düşünülecek kitap olması gerekirken muattal kalmasına, sadece dokunulamaz, erişilemez bir kutsala dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Tabiatıyla bu da genelde İslam düşüncesinin özelde de tefsir faaliyetlerinin donarak geri kalmasına sebep olmuştur.

Hurûf-u mukattaayı, müteşabihattan kabul eden İbn Haldun'a göre bu harfler, alfabe harfleri olup, (başka hiçbir anlam yüklenmeden, birer alfabe harfleri olarak) sadece kendilerinin kastedilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir” dedikten sonra Zemahşeri'nin, “Bu harflerin (başka anlam yüklenmemiş birer alfabe harfleri olarak) kullanılmasında, Kur'an'ın mucize oluşunun ne kadar ileri boyutlarda oluşuna işaret vardır” şeklindeki yorumunu nakletme ihtiyacı duyar. “Çünkü Kur'an, aynı şekilde insanlar tara-

findan da kullanılan bu harflerden oluşmuştur. Ancak, maddeleri aynı olan Kur'an ile insanların sözleri arasındaki farklılık bunların işaret ettiği manalardadır.”⁶³ İbn Haldun, benimsediği bu yorumu, müteşabihatın bir yorumu olsa da ayetin özüne değil de hikmetine binaen geliştirilen bir izah olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim o, bu harflerle ilgili kesin ve net kanaatini aşağıdaki şekilde ortaya koymaktadır:

“Eğer gerçek olma ihtimalini içinde barındıran bu yorumdan yüz çevrilecek olursa, yapılacak başka yorumların sahih bir rivayete dayanması gerekir. Örneğin Tâ-ha suresinin başındaki “tâ-ha” harflerinin Tahir ve Hadi'ye nida etmekten kısaltma olduğunu (yani ey Tahir (temiz) ve Hadi (kılavuz) olan peygamberin kısaltılmış olduğunu) söyleyenlerin bu iddialarının sahih bir rivayete dayanması gerekir. Ancak bu hususlarda sahih rivayet yoktur. Dolayısıyla bu harfler bu açıdan müteşabihdir.”⁶⁴

Onun nihai kanaatinin bu harflerin müfessirler tarafından bilinemeyeceği ancak Hz. Peygamberden sahih bir rivayet bulunursa kabul edilebileceğidir.

İbn Haldun'a göre zat ve sıfat konusunda selef âlimlerinden sonra çeşitli ihtilaflar görülmüştür. Bunların çoğu da bidat türü tevillerdir. Onun bu konuda, Sahabe ve Tabiun mezhebine uyararak, eksiklik izlenimi veren sıfatların yorumunu Allah'a havale edip, bu sıfatların ne anlama geldiği hakkında konuşmamaktan yana bir yöntem izlemiştir.⁶⁵ Bu, tefsirde selef metodu olarak addedilen müteşabihatın tevil edilmemesi gerektiği şeklindeki usuldür.

Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin de bu ayetleri yorumsuz zahiri anlamlarıyla kabul edip⁶⁶ bu ayetlerin hepsinin Allah kelamı olduğuna iman ettiler, tevil yoluna gitmediler.⁶⁷

Bütün bunlardan anlaşılın, onun, genel olarak tabiat ve sosyal hayatla ilgili rasyonel ve realist tefsirciliğini, Kur'an'ın müteşabih hitabına yansıtmadığıdır. Evet, o, Mukaddime'de çoğu kez akılcı yorumlar yapsa da, müteşabih ayetler hakkında tamamen rivayet tefsirciliğini esas almıştır. Bu tavrı da kanaatimizce doğrudur. Çünkü ilahi metin, anlaşılma açısından akla muhtaçtır; ancak akılla bilinmeyen hususlarda da yapılacak teviller

⁶⁰ Mukaddime trc., 659.

⁶¹ Araf, 7/187.

⁶² Mukaddime trc., 661.

⁶³ Mukaddime trc., 661.

⁶⁴ Mukaddime trc., 661.

⁶⁵ Mukaddime trc., 662.

⁶⁶ Mukaddime trc., 643.

⁶⁷ Mukaddime trc., 644.

kesinlik ifade etmeyeceğinden tevilsiz ve yorumsuz inanmak en doğrusudur.

İbn Haldun, Mücessime, Müşebbihe, Mutezile ve Şia fırkalarının Kur'an okumalarının sağlıklı olmadığına işaret eder; bunların yerine Ehl-i Sünnet ve selef yorumculuğunu benimser. Müteşabih ayetler konusunda özellikle Eşari ve onun çizgisini izleyen (Bakıllani, Ebu'l Meali, Gazali, Razi (İbn Hatib) ve Beydavi gibi) isimleri öne çıkarır.⁶⁸ O, "Buhara'daki Hanefi kelimacılar"⁶⁹ ifadesiyle Maverünnehir'den bahsetse de İmam Maturidi'den hiç bahsetmez.

4. Nesh

Kuran ilimleri içerisinde en fazla tartışılan yazılan ve çizilen bir Kuran bilgisi de bir yorum aracı olarak nâsih mensuh ilmidir. İbn Haldun, neshi imkân ve vukuu açısından caiz görmektedir. Neshin esprisi olarak da "Allah'ın, kullarının yararına olarak onlara kolaylık dilemesidir." Bu yararın Kur'an'da yer aldığını da belirtiyor: "*Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ertelersek), herhalde daha iyisini veya bir benzerini getiririz. Bilmedin mi ki Allah her şeye kadirdir.*"⁷⁰ Onun tefsir usulündeki nesh anlayışına göre, İslam, hem kendinden önceki dinleri nesh etmiştir,⁷¹ hem de Kur'an'ın bazı ayetleri, diğer bazı ayetlerini nesh etmiştir. Buna göre onun nesh anlayışında da geleneksel anlayıştan farklı bir yaklaşım metodu bulunmamaktadır.

Ona göre, nazil olan bazı ayetlerden sonra aynı konuda gelen (müteahher) ayetlerin bir kısmı, önceki (mütekaddem) ayetlerin hükmünü ortadan kaldırıyordu.⁷² Bu durumu da Müslümanlara Hz. Peygamber bildiriyordu. İbn Haldun, buna şu ayetin işaret ettiğini söyler: "*Peygamberler apaçık mucizeler ve kitaplara gönderildiler. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için (li tubeyyine li'n-nas) sana da bu Kur'an'ı indirdik. Umulur ki düşünüp anlarlar.*"⁷³ Şu halde İbn Haldun'a göre, nâsih ve

mensuh ayetler ancak Hz. Peygamberin bildirmesi ile bilinebilir; yani içtihadî değil tevkifidir.

Esasen Kur'an ayetlerinin sübutu ve bize intikali tevatürle olmuştur. Bunun gibi onun herhangi bir ayetinin mensuh addedilebilmesi için ayetin mensuh olduğunu bildiren mütevatir bir haberin (hadis) bulunması gerekir. Tefsirlerde mensuh sayılan ayetlerin hiçbiri hakkında mütevatir bir haber bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'un, neshi tamamen Hz. Peygamberin bildirmesi şartına bağlı kılması, son derece isabetlidir. Buna göre İbn Haldun'un, nesh gibi karmaşık bir problemi tevkifiliğe bağlaması, onun bir taraftan tefsirde sünnet gibi sağlam bir kriteri esas aldığına, diğer taraftan da tefsirde mutlaka aslı ve temeli olan bir usule göre hareket edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Herhangi bir müfessirin, önüne gelen herhangi bir ayeti bir çırpıda mensuh kabul etmesinin önüne geçmek için yapılması gereken en makul şey de budur. Çünkü böyle yapılmadığı takdirde, ayetlerin neye göre? Kime göre? Niçin mensuh? sayıldığı tam bir problem oluşturur. Örneğin kimi tefsirlerde Kafirun suresinin, cihad ayetleriyle mensuh sayıldığı⁷⁴ iddia edilmektedir. Ancak bununla ilgili sahih bir rivayet getirilmemiştir.

İbn Haldun, nesh konusunda da selef ulemasına tabi olmuş bildik kültürün etkisiyle malumu ilam etmiş yeni bir yorum getirmemiştir; belki de tefsir alanında derinlikli araştırma ve incelemelerde bulunma fırsatı olmamıştır. Kanaatimiz o ki, İbn Haldun tarih, tarih felsefesi, sosyoloji, siyaset/devlet felsefesi, medeniyet tarihi ve iktisat gibi alanlara gösterdiği himmet ve gayreti geleneksel tefsir usullerine (eleştirel ve sorgulayıcı bir şekilde) de gösterseydi nesh vb. usul hatalarını daha erken bir dönemde keşfedebilirdi. Fakat o esas olarak tefsir alanı dışında yoğunlaştığından gerçekte Kuran ayetleri arasında neshin olmadığını/olamayacağını, Kuran'ın bundan münezzeh olduğunu fark edememiştir. O da maalesef öncelikle olan itimadından, ayrıca nesh konusunda uzun ve derinlikli inceleme yap(a)madığından sefeli yoruma kayıtsız şartsız uymuş bir başka ifade ile geleneğe tabi olmuştur.

⁶⁸ Mukaddime trc., 647.

⁶⁹ Mukaddime trc., 665.

⁷⁰ Bakara, 2/106, el-Mukaddime, 534.

⁷¹ el-Mukaddime, 529; (Mukaddime trc, 610).

⁷² el-Mukaddime, 532; (Mukaddime trc, 614).

⁷³ Nahl, 16/44.

⁷⁴ Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadreddin Gümüş, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, V, 705.

Oysa aynı İbn Haldun, iktisadi, ictimai ve medeniyetlerle ilgili ayetlerin yorumunda ise geleneksel anlayışların dışına çıkabilmiş, oldukça rasyonel, tabii ve Kur'anî yorumlar yapabilmıştır. Tefsir mecmualarındaki İsrailiyat türü uydurma rivayetlere itibar etmemiş, sağlıklı yorumlar yapmıştır. Bu da onun tarih ve tabiat hakkındaki doğru gözlemleri ile olmuştur. Fakat maa-lesef o aynı dikkati Tefsir Usulü'nün problemlerine göstermemiştir. Esasen ondan böyle bir şey beklemek gibi bir arzunun içinde de değiliz. Zira o, zihni melekesinin odaklandığı alanlarda son derece isabetli ve Kur'an'a, akla uygun bilimsel yorumlar yapmıştı. Şayet o, Tefsir Usulü'nün problemlerine de aynı ölçüde eğilseydi kanaatimizce nesh teorisi ile hiçbir ayetin tilavetinin, lafzının, hükmünün ve anlamının iptal edilemeyeceğini rahatlıkla bulabilirdi.

Günümüzde yapılan araştırma ve tetkikler⁷⁵ Kur'an ayetleri arasında herhangi bir iptalin söz konusu olmadığını/olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Buradan, İbn Haldun'un Tefsir disiplini hakkında ortalama olarak genel bir bilgi sahibi olsa da derinlikli bir kültüre sahip olmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Çünkü o, Tefsir problemleri ile özel olarak ilgilenmemiştir. Bu yargıya hem onun hayatını incelerken, hem de yazdığı kitaplarda Kur'an tefsiri ile ilgili olarak verdiği bilgilerden rahatlıkla anlayabiliriz. Şüphesiz onun tefsir tarihi, usulü ve problemleri ile yakından, birebir ilgilenmemesi onun için bir nakisa değildir. Çünkü o bir müfessir olarak tarih sahnesine çıkmamış; fakat bir medeniyet tarihçisi, toplumların ictimai ve iktisadi kimyaları ile uğraşan bir sosyolog olarak boy göstermiştir. Onun tefsir alanı ile ilgili olarak söyledikleri sadece bir Müslüman sosyolog olarak gördüğü fotoğraf ve kişisel gözlemlerinden ibarettir.

B. MUKADDİME'DE TEFSİR USULÜ

1. Arap Dili

Bilindiği gibi herhangi edebi, tarihi veya dini bir metni anlamının anlamlandırmanın veya açıklamanın en önemli aracı dildir. Bu yüzdendir ki İbn Haldun tefsirde dili olmazsa olmaz bir yöntem olarak görmektedir. İbn Haldun, ısrarla Kur'an'ın Arap diline göre hem de açık bir Arapça (*bi*

lisani'l arabıyyil mübin) ile nazil olduğunu söyler.⁷⁶ O, Arapçayı bilmenin gerekliliğini savunurken temel paradigma olarak Kur'an ve sünnet dilinin Arapça olmasını göz önüne alır. İkinci dereceden de, onları bize nakleden sahabe ve tabiun neslinin aynı dili kullandıklarını dikkate alır. Daha da önemlisi bu ilk nesillerin yaptığı şerh ve kavramlaştırmaların açıklamaları da Arapça olarak yapılmıştır. Dilin Din'deki temel zeminini böyle kuran İbn Haldun, şeri ilimlerin Arapça bilmeden öğrenilemeyeceğini savunur.⁷⁷

O, Müteşabih ayetlere Arap dili ve belagatı kurallarına uygun anlam yüklemeyenlerin yerildiğini⁷⁸ söylerken de tefsir ve yorumda dilin esas olduğunu anlatmak istemiştir. Arapçayı da kategorik olarak ele alan İbn Haldun, nahiv ve lugat ilimlerine dikkat çeker. Ona göre, nahiv lügatten daha önemlidir. İbn Haldun'a göre, Arapların acemlerle karışması sonucu dil melekeleri zayıflayıp kısmen kaybolduğundan, Hz. Ali'nin yönlendirmesiyle Ebu Esved ed-Düeli, nahiv kurallarını derledi. Sonra; Halil b. Ahmed, Sibeveyh, Ebu Ali, Farisi, Zeccac ve daha sonra Kufe ve Basra dilcileri bu işi sistemleştirerek geliştirdiler. Basra ve Kufe dilcilerinin dil ihtilafları, Kur'an irabına da yansımış, ihtilaflar çıkmıştır.⁷⁹ İbn Haldun, konuyu tefsire getirmese de biz onun burada dildeki farklı anlayış ve yorumların Kur'an tefsirine de aynı farklılıklarla bulaşacağını söylemek istediğini tahmin etmekte zorlanmıyoruz. Şüphesiz onun verdiği bu bilgiler Tefsir Tarihi ve Usulü'ne ait tüm kaynaklarımızda bulunmaktadır.

a. Dilde Kıyas

İbn Haldun, tefsirle çok yakından ilgili bir disiplin olan "fıkhul-luğa"ya da işaret etmektedir. Bu konuda eser yazan Sealibi'nin "*Fıkhul-Luğa*"sından bahseder: "Bu kitap, lügatçinin, lafızları Arapların kullandığından farklı şekilde kullanmaması noktasında ölçü alacağı en yetkili eserdir. Arapların kullandıkları tanık olarak gösterilmedikçe kelimelerin ilk konuluş anlamlarını bilmek (ve buna göre kullanmak) yeterli değildir. Bu konuda yapılan yanlışlar, irabda yani nahivde yapılacak yanlışlardan daha

⁷⁵ Bkz. Süleyman Ateş, *Kuran'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, 5-66; Sait Şimşek, *Kuran'da İki Mesele*, Selam Yayınevi, Konya 1987, 121.

⁷⁶ el-Mukaddime, 574.

⁷⁷ Mukaddime trc, 804, 818.

⁷⁸ el-Mukaddime, 575.

⁷⁹ Mukaddime trc., 806.

şiddetli ve fahiştir.”⁸⁰ Onun dile bu tarz yaklaşımı dilde örf ve uygulamayı yani pratik kullanımı esas alan usulcülerle⁸¹ aynıdır. Onlarca da dil, halkın kullandığıdır. Sözlük veya sarf kuralları ile vaz edilen anlamlar değildir. Bu anlayışıyla o, Kufe dil okuluna daha çok yaklaşmaktadır. Kufe dil okulu da kıyasdan çok semiyata yani nesilden nesile aktarılacak gelen Arapçayı esas alıyordu. İbnu'l Hacib, bu gerçeği “*lûgat kıyasla sabit olmaz*”⁸² şeklinde formüle ederek dilde esas olanın sarf ve nahiv kuralları değil; semiyat, meleke ve kullanım olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

İbn Haldun, dil konusunda çok önemli bir şey daha söylemektedir: “Sözlüklerin belirttiği kelime anlamlarını lûgatçiler koymuş değildir; bu anlamları, Araplar vaz' etmişlerdir, onlardan da rivayet yoluyla nakledilegelmiştir; yoksa lûgatçinin icat ettiği anlamlar değildir. Lûgatçinin kelimeye kafasından anlam vermesi imkânsızdır.”⁸³ Dolayısıyla, dilde aslolan halkın kullanımıdır. Bu, tefsirde şu sonuca götürür: Kur'an kelimeleri anlamlandırılırken aşırı serbestlikle kelimelerin anlamları daraltılamaz ve genişletilemez. Bugün tefsir alanında görülen birçok temel problem, ya kelimelerin yüklü oldukları anlamlarını iptal veya onların muhtemel olmadıkları anlamlara hamledilmesidir. Bu her iki durum da tefsirin temel problemidir. İbn Haldun'un tezine göre Arapça kelimeler buna müsait değildir. Araplar onları hangi anlamda kullanıyorlarsa, onları anlama ve tefsir etme durumunda olanların da bu anlamları esas almaları gerekir. Kanaatimizce bu tez doğrudur. Çünkü dile uymak, eşyanın tabiatının gereğidir. Dili (kendimize) uydurmak ise eşyanın tabiatına aykırıdır. Bu, evrensel dilbilimin ısrarla vurguladığı bütün dillerin ortak standartıdır. O, dilde kıyas⁸⁴ yoluyla yeni kelime üretip ona yeni anlamlar yüklemeye karşıdır. O, bu görüşünü dilde kıyas yapmanın doğru bir yöntem olmadığını söyleyerek sağlamlaştırmıştır:

⁸⁰ *Mukaddime* trc., 809. İbn Haldun, daha sonraki dilcilerin ortak anlamlı kelimelerle ilgili eserler telif ettiklerini söyler; bu da tefsirde “*eşbah ve nezair ilmi*”nin önemine işaret etmesinin bir sonucudur. Bunlara İbn Sikkit'in “*el-Elfaz*” ı ile Saleb'in “*el-Fasih*” adlı eserlerini örnek verir. Bkz. *Mukaddime* trc., 809.

⁸¹ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*, Mektebetü'l İslami, Beyrut 1402, I, 57 vd.

⁸² Ebu Amr İbnu'l Hacib, *Muhtasarü'l Munteha*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1993, I, 183.

⁸³ *Mukaddime* trc., 809.

⁸⁴ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinni, *Hasais*, Mektebetü'l İlmiyye, by. trs. I, 275, 366; İbnu'l Hacib, *Muhtasarü'l-Munteha*, I, 183.

“Araplar tarafından belli bir anlamda kullanıldıklarını bilmediğimiz kelimeleri de kıyas yoluyla o anlamlarda kullanamayız. Örneğin mayalandırılıp sarhoş edici hale gelen üzüm suyunu ifade etmek için kullanılan “*hamr*” kelimesi, (yine mayalandırılıp) sarhoş edici hale gelmiş olan “*hurma suyu*” için kullanılamaz. Fıkıh usulünde kıyas mümkün olsa da lûgat ilminde böyle bir kıyas ve ölçüye sahip değiliz. Nitekim âlimlerin çoğunun görüşü de böyledir. Lûgat ilmi, belli bir lafzın belli bir manayı ifade ettiğini ortaya koyar. Yani şu lafız şu mana içindir.”⁸⁵

b. Dil-Devlet İlişkisi

Dinin asli kaynaklarının Arapça olduğunu vurgulayan İbn Haldun, dil-devlet ve dil-iktidar arasında paralel bir ilişki bulunduğunu, ayrıca İslam'ın hâkimiyeti ile Arapçanın diğer İslam milletlerinin dillerini etkileyerek onlara iyice yerleşmesini, sosyolojinin ve filolojinin tabiatının bir sonucu olarak yorumlamaktadır. Bu durumda hâkim dil Arapça, diğer diller ise birer sığıntı gibi kalsa da acem dilleri ile Arapçanın karışımı neticesinde Arapçanın bazı kelimelerinde bir bozulmanın meydana geldiğine⁸⁶ dikkat çeker. Ona göre “şehirlerdeki Arapça, medeni bir Arapça olup badiyedeki bozulmamış Arapçadan biraz farklıdır. O, dil-iktidar ilişkisine örnek verirken de Doğuda Deylemliler, Selçuklular, Batıda ise Zenate ve Berberilerin iktidar olup hâkimiyetlerini her yerde pekiştirince Arap dilinin iyice bozulduğu” görüşündedir:

“Öyle ki eğer Müslümanların, dinin kaynağı olan Kur'an ve sünnete verdikleri önem olmasaydı Arapça neredeyse tamamen ortadan kalkacaktı. Doğuya Müslüman olmayan Tatar ve Moğolların hakim olmasıyla Arapça tamamen bozulmuştur. Irak, Horasan, Fars ülkeleri, Hind ve Sind toprakları, Maveraunnehr, Kuzey ülkeleri ve Rum topraklarında Arapçadan eser kalmamıştır. Arapça ilimleri içinde az miktarda medreselerde öğrenilenlerin ve ezberlenenlerin dışında Arapça üsluplar, sözler ve şiirler kaybolup gitmiştir. Mısır, Şam, Endülüs ve Mağrib'te Mudar Arapçası belirli ölçüde varlığını devam ettirdiyse de Irak ve doğusundaki bölgelerde Arapçadan ne bir eser ne de bir kaynak kalmıştır. Hatta ilim kitapları bile acem dillerinde yazılmıştır.”⁸⁷

Bununla birlikte, Arapçanın tamamen bozulduğu, ilk safiyetinden bir şey kalmadığını iddia eden nahivcilerin de doğru söylemediğini belirterek şunları söyler:

“İdrakleri, meseleleri tam olarak araştırmaktan aciz olan ve her şeyi birbirine karıştıran nahivcilerin “çağımızda (Arapların konuşmalarındaki) belagat ortadan kalkmıştır ve

⁸⁵ *Mukaddime* trc., 810.

⁸⁶ *el-Mukaddime*, 457.

⁸⁷ *el-Mukaddime*, 458.

Arap dili bozulmuştur” şeklindeki iddialarına iltifat etme. Onlar kendi inceleme konuları olan kelimelerin sonundaki yani irab kurallarındaki bozulmaya bakarak bu iddiada bulunuyorlar. Bu, sahip oldukları taassuptan ve kalplerindeki eksiklikten kaynaklanan bir iddiadır. Yoksa biz bugün Arapların sözlerinin çoğunun ilk özelliklerine sahip olduğunu görüyoruz.”⁸⁸

Buna göre o, bazı irab ve lahn kusurlarının genelleştirilerek Arapçanın beyanı ve belagatı itibariyle de top yekun bir bozulmaya maruz kaldığını kabul etmemektedir. Ona göre “Araplar maksatlarını ifade etmede belagat üsluplarından yararlanmakta, hitaplarında, şiir ve nesir üsluplarını kullanmakta, Araplar arasında halen törenlerde ve toplantılarda belagatlı konuşmalar yapan hatipler, dilin bütün üsluplarını kullanarak şiirler söyleyen şairler bulunmaktadır.”⁸⁹ O, bu tezine selim edebi zevk ile bozulmamış dil tabiatını şahit tutmaktadır. Ona göre ortada bozulmuş olan sadece bazı irab yani kelime sonundaki hareketlerdir. İrab ise dilin bütünü değil sadece bir bölümüdür.⁹⁰ Bu da dilde gramatik kullanımdan ziyade toplumsal kullanımın esas olduğu, dilin ancak bir toplumla varolup yaşayabileceği anlamına gelmektedir. Günümüz dilbilimcileri de bu görüşleri paylaşmaktadır.⁹¹

Yalnız onun burada, “gece ile gündüzü takdir eden Allah’tır” sözünü, (ayet meali) Arapçanın bir zamanlar tüm İslam aleminde egemen olup sonra iktidarın acemlere geçmesi sonucu tekrar sönük hale geldiğini anlattığı bölümde de zikretmesi bizde muhtemelen onun, Arapçanın, her yerde kullanıldığı; okula, çarşıya, saraya egemen olduğu devirleri gündüz; acem iktidarların (Deylemliler, Selçuklular, Berberiler) devirlerini ise gece olarak gördüğü hissini uyandırmıştır. Şayet onu doğru anladıysak ve o, bu durumu salt dini hamiyet dili dışında böyle bir söylem içinde ise onun Arap asabiyesi ile malul olduğunu söylemek mümkündür. Biz yine de hüsnü zan ederek onun Arapçayı salt siyaset dili olarak değil fakat din dili olarak arzuladığı şeklinde bir kanaat taşımak isteriz.

⁸⁸ Mukaddime trc., 818.

⁸⁹ Mukaddime trc., 818.

⁹⁰ Mukaddime trc., 818.

⁹¹ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1982, 12.

c. Ana Dili

İbn Haldun, sözü şifahi olarak anlayabilmek için sağlam bir dil melekesine sahip olmanın gerekliliği üzerinde durur. Ve bu durumun ana dil ile doğrudan ilintili olduğunu savunur:

“İlimlerin konularının tamamı, zihni ve hayali manalar olduğundan hepsi hayaldeki tasavvurlardır. İşte kelimeler, vicdanlardaki (zihinlerdeki) söz konusu manaların tercümanıdır. Lafızlar ve kelimeler, vicdanlar arasındaki araçlar ve perdeler, manaların ise irtibatları ve mühürleridir. Onun için kelimelerin işaret ettikleri sözlük manalarını bilmek suretiyle, mutlaka o manaları öğrenmek gerekiyor. Bu ise iyi derecede bir dil melekesini gerektiriyor. Aksi takdirde, ilmi konuları anlamada karşılaşılabilecek zihni zorluğun yanında kelimelerin işaret ettiği manaları elde etmekte zor olur. Eğer, lafızlar ve kelimeler duyulduğunda manalar hemen zihinde belirecek derecede sağlam bir melekeye sahip olunursa manaların ve anlayışın üzerindeki örtü tamamen kalkar veya en azından hafifler. Geriye sadece manaların incelenmesindeki zorluk kalır.⁹² Yazılı bir metni veya ibareyi anlayabilmek için de yazının sembollerini yani şekilleri bilmek gerekir. Sözlü anlatımda kelime ile anlam arasında oluşan perdeler yeni bir perde yani engel daha girmektedir ki, o da yazının şekilleridir. Yani yazıdaki şekiller ile hayaldeki söylenen lafızlar arasındaki perdedir. Çünkü yazılan şekiller, söylenen belirli sözlere işaret ederler. Eğer bu işaretler bilinmezse ibareler de anlaşılabilir. Burada sözlü iletişimdeki mana ile lafız arasındaki anlama güçlüğüne bir unsur daha yani yazı unsuru katılmıştır.”⁹³

Şu halde İbn Haldun’un, anlam, tercüme ve tefsirde ortaya koyduğu bu teoriler, hem sözlü dile, hem de yazılı dile yöneliktir. Ama her hâl-ü kârda dili iyi bilmek bu her iki iletişim (sözlü-yazılı) şekillerinde vazgeçilemeyecek bir olgu olmaktadır ki günümüzde de bu tezler haklılandırılmıştır.⁹⁴

İbn Haldun, tüm bu tezlerini “ana dil”, diğer bir ifadeyle “sağlam bir meleke” teorisi üzerine kurar. Ona göre ana dili Arapça olmayanlar, dil konusunda ve dini ilimleri tahsilde sürekli zorluk çekerler. Ancak çok küçük yaşta Araplarla iç içe büyüyenler hariç.⁹⁵ Onun bu istisnası da aslında onun tezini doğrulamaktadır. Çünkü çok küçük yaşta Arapların içinde kalarak onların dillerini sağlam bir şekilde öğrenerek refleksleştirenler, dilde sağlam bir melekeye zaten sahip olmuşlardır. O, bunun felsefesini uzun uzadıya yapar, ancak bizi ilgilendiren husus Kur’an ve sünnet metinlerinin sağlıklı olarak anlaşılabilmesi için çok küçük yaşta dinî ilim tahsil etmek isteyen çocukların Arapça eğitimi almalarıdır.

⁹² Mukaddime trc., 801.

⁹³ Mukaddime trc., 801.

⁹⁴ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, 12.

⁹⁵ Mukaddime trc., 802-803.

d. Mudar Dili

İbn Haldun'a göre Kur'an'ın dili Mudar Arapçasıdır.⁹⁶ Mudar dili, belagat ve diğer edebi inceliklerde diğer tüm lehçelerden daha ileridir.⁹⁷ Mudar dilini bu kadar önemli kılan şey, Kur'an'ın bu dilde nazil olması ve hadislerin bu dille söylenmiş olmasıdır.⁹⁸ Bu dili, bedevî dil ile örtüştüren İbn Haldun, temelde hep ümrana, medeniyet ve terakkiye vurgu yapsa da, dilde bedeviliği esas alarak dilin bedevi Araplardan öğrenilmesinden yanadır. Çünkü onlar, şehirliler gibi acemlerle, diğer dillerle karışmamış, saf ve doğru Arapçayı konuşmaktadırlar. Bu yönüyle bozulmaktan kurtulan bedevi dil, aynı zamanda nesilden nesile nakledildiği için aslına daha yakındır.⁹⁹ Bu anlamda o aynen şöyle der: “Şehirlerde konuşulan dil, hem eski Mudar dili, hem de çağımızdaki bedevi Arapların dili değildir; bilakis hem Mudar dilinden hem de çağımızdaki bedevi Arapların dilinden uzak olan ayrı bir dildir.¹⁰⁰ Bu görüşleriyle o haklı olarak bozulmamış sahih Arapça'nın öğrenilmesinden yanadır.

e. Dil Öğrenme

Kur'an ve hadis metinlerini anlama konusunda İbn Haldun Mudar diline dikkat çeker; ancak bu dilin iyice öğrenilebilmesi için şu yöntemi tavsiye eder:

“Mudar dilini öğrenmek isteyen yapacağı şey şudur: Önce bu dilin kendi orijinal üsluplarına göre söylenmiş metinleri ezberlemek... Bunlar, Kur'an, sünnet, büyük hatiplerin hitabeleri, şiirler ve diğer metinlerdir. Şiir ve nesir şeklindeki bu metinleri o kadar çok ezberlemeli ki, sanki onların arasında yetişmiş ve bütün bunları onlardan duymuş biri haline gelmelidir. Bundan sonra ezberlemiş olduğu metinlerdeki cümlelerin tertibine ve üsluplara göre, içindeki manaları ifade etmeye geçmelidir. Bu sayede yani metinleri ezberleyip onlardaki üsluplara göre konuşmak ve içindeki anlamları bu üsluplara göre ifade etmek ve çok kullanarak tekrar etmek sayesinde bu melekeyi elde eder.”¹⁰¹

Dili bilmek için nahiv ve diğer kuralları bilmenin yeterli olmadığını savunan İbn Haldun, “gramer, dildeki melekenin kurallarının ve ölçülerinin bilinmesinden ibarettir. Bu ise, dilin nasıl olduğunun bilinmesi olup, dilin

kendisini bilmek değildir. O, dil melekesine sahip olmadan, sadece dilin kurallarını bilen kimsenin durumunu, herhangi bir sanatı teorik olarak bilen ancak onu icra edemeyen kişinin durumuna” benzeterek dilde doğal kullanımın şart olduğunu savunmaktadır. Günümüz bilimsel dil anlayışları ve dilbilimi de¹⁰² bu tezi doğrulamaktadır. Bu tezin doğruluğunun en büyük ispatı devletlerin öğrencileri, teknik ve diplomatik elemanları ciddi olarak öğretmek istedikleri dillerin öğrenimini bizzat onların konuşulduğu ülkelere göndermeleriyle sabit olmuş ve sağlam bir gelenek haline gelmiştir.

Kitabında Arap atasözleri ve şiirlerine bolca yer veren Sibeveyh'den belli bir seviyede dil öğrenenler olmuşsa da, bunların çok az olduğunu söyleyen İbn Haldun'a göre,

“Arapçayı, Arapların sözlerinin ve şiirlerinin yer almadığı, sadece nahiv kurallarının açıklandığı sonraki nahivcilerin kitaplarından öğrenenlerin ise dil melekesinin farkına varmaları çok az görülen bir şeydir. Onlar kendilerinin Arap dilinde belli bir dereceye geldiklerini sanırlar; ama gerçekte Arap diline insanların en uzağı onlardır.”¹⁰³

İbn Haldun, Arapça ilmiyle uğraşp onu gerçekten öğrenebilenlere Endülüslüleri örnek olarak gösterir.

“Çünkü onlar, Arapça ilmini tahsil ederken çok miktarda Arap atasözleri ve şiirleriyle de muhatap olurlar ve terkiplerin özelliklerini öğrenirler. Böylece öğrenciler, Arapça öğrenimi sırasında belli oranda dil melekesi kazanırlar, nefisleri dil öğrenmeye ve onu kabul etmeye hazır hale gelir. Endülüslülerin dışındakiler ise, Arapça ilmini Arapların sözlerindeki terkiplerin özellikleriyle ilgilerini tamamen kesmiş olarak öğrenirler. Söz ve şiirleri sadece onların irabını yapmak veya zihnî açıdan (dil kurallarıyla ilgili) belli bir görüşü tercih etmek için kullanırlar. Yoksa sözün (anlama etkisi olan) yapısı ve terkibi açısından değil. Sonuçta Arapça ilmi, sanki mantık veya cedel kuralları gibi akli kurallara haline gelmiş ve dil melekesinden uzaklaşmış olur. Bu durum, bu ilmi öğrenmiş olanları da, sanki onlar Arap dilini inceleyen kimseler değillermiş gibi, dil melekesinden tamamen uzaklaştırır.”¹⁰⁴ Böyle olmasının tek sebebi, bu kimselerin Arap dilindeki metinleri, onların terkip şekillerini incelememeleri, üsluplarına dikkat etmemeleri ve bu hususta öğrencilere pratik yaptırmamalarıdır. Pratik, dil melekesini elde etmeyi sağlayacak en iyi şeydir. Aslında dil kuralları, sadece dil öğretiminde bir araçtır. Ancak bu kurallarla meşgul olanlar, bu işi gerçek mecrasından çıkarmışlar, onu müstakil bir ilim haline getirmişler ve bunların öğrenimiyle, hedeflenmesi gereken semereden yani dilin kendisini öğrenmekten de uzaklaşmışlardır.”¹⁰⁵

⁹⁶ Mukaddime trc., 823.

⁹⁷ Mukaddime trc., 817.

⁹⁸ Mukaddime trc., 818.

⁹⁹ Mukaddime trc., 820.

¹⁰⁰ Mukaddime trc., 821.

¹⁰¹ Mukaddime trc., 823.

¹⁰² Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev., Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1985, 118; Mahmud Sa'ran, *İlmu'l-Luğa*, Daru Nahdeti'l-Arabiyye, Beyrut trs., 57.

¹⁰³ Mukaddime trc., 825.

¹⁰⁴ Mukaddime trc., 825.

¹⁰⁵ Mukaddime trc., 825.

Sibeveyh, Fârisî ve Zemahşerî'nin acem olmalarına rağmen nasıl dilde otorite olduklarını ise şöyle açıklıyor:

“Çünkü onlar, sadece nesep yönünden acemdir; ancak onların yetişmeleri ve gelişmeleri, Araplar arasında olmuş ve bu yüzden dil noktasında zirveye ulaşmışlardır. Evet, onlar tıpkı Arapların kendi çocukları gibi yetişmişler, her şeyiyle Arapçayı tamamen öğrenmişler ve Arap dilini konuşanların tabii fertlerinden biri haline gelmişlerdir. Onun için bu insanlar nesep yönünden acem olsalar da, dil ve Arapçayı konuşma yönünden acem değillerdir. Çünkü onlar, henüz gelişmekte olan bir çocukken ve bu melekenin şehirlerden kaybolmadığı bir dönemde Arapçayı öğrenmişlerdir. Sonra da kendilerini bu dilin eğitim ve pratiğine kapatmışlar ve zirveye ulaşmışlardır.”¹⁰⁶

f. Etimoloji

Kelime ve kavramların iyice tanınması onların kök yapılarının bilinmesine bağlıdır. Söz gelimi İbn Haldun, *Mekke* kelimesi ile ilgili ufuk açıcı etimolojik tahlilinde şöyle der:

“Yüksekliğinden dolayı Mekke'ye kabe de denir.” “Kabe”, etrafına göre daha yüksek olan yer anlamına gelir. Mekke için kullanılan bir isim de “bekke”dir. Bu hususta o, ünlü dilci Esmâi'nin şu görüşüne yer verir: “Bekke ismi, insanların oraya giderken birbirini sıkıştırıp (*bekke-yebukku*) itmesinden geliyor. Diğer bir ifadeyle “bekke”; insanların izdihâm yapıp birbirini sıkıştırması anlamındadır. İbn Haldun, büyük tefsir otoritesi İmam Mücahid'den de nakilde bulunarak onun şu görüşüne yer verir: “Mekke'nin aslı “bekke” iken “b” harfi, mahrec yakınlığından dolayı (mim)'e ibdal edilmiştir; “*lazıb*” kelimesinin “*lazım*” formuna dönüşmesi gibi.” Burada onun bir fonetik kuralını devreye soktuğu açıktır. Sonra İmam Nehai'nin “Mekke” kelimesi, “b” ile yani “*bekke*” şeklinde telaffuz edilince Beyt/Kabe, “m” harfi ile söylendiğinde ise Mekke beldesi kastedilir” tarzındaki yorumuna yer verir. İmam Zühri'den de “b” harfi ile söylendiğinde tümüyle mescid olarak Kabe, “m” harfi ile söylendiğinde ise “Harem bölgesi” kastedilir” şeklindeki görüşünü nakleder.¹⁰⁷

g. Semantik

Türkçesi “anlam bilim” olan semantik kavramının İbn Haldun'un yorum ve izahlarında esaslı bir şekilde kendine yer bulduğu onun “*feraiz*” ve “*biat*” kavramlarına yaptığı analiz ve değerlendirmelerinden rahatlıkla anlaşılabilir:

“Ebu Hureyre'den rivayete göre *Feraiz*, ilmin üçte biridir ve ilk unutulacak olanıdır.” Bir başka rivayette ise “*feraizin* ilmin yarısı olduğu” bildiriliyor. *Feraiz* âlimlerinin bu hadisi *Feraiz* ilminin üstünlüğüne delil göstermeleri, hadiste geçen “*feraiz*” kelimesini mirasta-

ki farz kılınan haklar (paylar) şeklinde anlamış olmalarıdır. İbn Haldun, bu hadisin bu şekilde anlaşılmasına ve böyle yorumlanmasına karşı çıkarak şöyle der: “Ancak görünen o ki, böyle olması uzak bir ihtimaldir. Burada *Feraiz* ile kastedilen, ibadetler, miras ve diğer konulardaki farzların hepsidir. Hadisi böyle anlamak lazımdır. Çünkü mirastaki farzlar diğer farzlara göre oldukça azdır. Diğer taraftan “*feraiz*” lafzının, mirasla ilgili bir ilme veya mirastaki paylara has kılınması, fakihlerin icadı olarak ilmin ve terminolojinin gelişmesiyle ortaya çıkmış bir durumdur. Yoksa bu kelime, İslam'ın ilk dönemlerinde sözlük manasındaki genel anlamıyla yani kesin olarak yapılması istenen şey ve takdir anlamında kullanılıyordu. Genel anlamıyla da söylediğimiz gibi farzlar kastediliyordu. Zaten bu kelimenin şer'î hakikati de budur. Onun için bu kelimeye ilk dönemlerdeki anlamından başkasını yüklemek gerekmez.”¹⁰⁸

Onun burada yaptığı şey kuşkusuz semantik bir tahlildir. Çünkü semantik, insanların kelimelere ve diğer sembollere nasıl karşılık verdiklerinin incelenmesidir.¹⁰⁹ Kelimelerin ve kavramların zamanla uğradıkları anlam değişimleri semantik alandır. O da, tıpkı Gazali'nin fıkıh¹¹⁰ kavramı için yaptığı semantik analiz gibi, bu (*feraiz*) kelimenin tarihsel süreçte kavram olarak nasıl kullanıldığını ve nasıl anlam değişimine uğradığını anlatmıştır.

Aynı şekilde onun “*biat*”¹¹¹ kavramını analizinde de semantik yönetime dayalı bir izah gayreti içinde olduğu görülmektedir. O, “*biat*” kavramının sözlük ve ilk kullanılış anlamlarını verdikten sonra kendi gününde *biat* kelimesinin (pratikte) hangi anlamlarda ve nasıl icra edildiğini anlatır:

“Bil ki “*biat*”, itaat etmek üzere verilen sözdür. Sanki bir emire (idareciye) *biat* eden kimse, kendisi ve Müslümanların yönetimine ait işlerin görülmesini ona teslim ettiği, bu hususlarda onunla bir çekişmeye girmeyeceği ve hoşlansa da hoşlanmasa da bu konuda kendisine yükleyeceği sorumluluklar konusunda ona itaat edeceği hususunda onunla yaptığı bir ahitleşmedir (sözleşmedir). Bir emire *biat* edip ahit yaptıklarında, yaptıkları bu ahdi kuvvetlendirmek için ellerini de, *biat* ettikleri kişinin eline koyuyorlardı. Bu durum alıcı ve satıcının yaptığına (satış akdinde birbirinin ellerini tutmalarına) benzediğinden, *biat* eden ve *biat* edilen arasındaki bu ahitleşmeye de “*bâ'a*” (satmak- satın almak) kökünden türetilmiş olan, “*biat*” denmiştir. Bu şekilde *biat*in manası (bir sözleşme sırasında) el sıkışmak anlamına dönüşmüştür. Evet, *biat*in sözlük manası ve şer'î ilimlerdeki terim manası budur.”¹¹²

Semantik de “göstergelerle ya da sözcükler ve önermelerle, onların dile getirdiği anlam arasındaki bağıntıyı inceleyen bilgi dalı” şeklinde tarif

¹⁰⁸ *el-Mukaddime*, 550, 631.

¹⁰⁹ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev., Murat Çiftkaya, İnsan Yay. İstanbul 1995, 11.

¹¹⁰ Ebu Hamid el-Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Çağrı Yay., İstanbul 1985, I, 38-39.

¹¹¹ Fetih, 48/18.

¹¹² *Mukaddime* trc., 293.

¹⁰⁶ *Mukaddime* trc., 828.

¹⁰⁷ *el-Mukaddime*, 426. Halife kavramı için bkz. *Mukaddime* trc., 271.

edilmekte değil midir?¹¹³ Biat kavramının etimolojisini böyle ortaya koyduktan sonra onun dinî metinlerdeki kullanımlarına yer verir:

“Biat lafzı Akabe gecesinde Hz. Peygambere biat edilmesi hadisinde ve Kur'an'da bahsedilen “ağaç altında” biat edilmesiyle ilgili ayette¹¹⁴ de geçmektedir. Yine halifelere biat ve biat yeminleri (*eymanu'l bey'at*) de biat lafzının kullanımları arasındadır. Halifeler, sonraki halifeleri vasiyet ediyor ve insanlara da onlara biat edeceklerine dair bütün yeminleri ettirtiyorlardı. İşte insanlara ettirdikleri yeminler “biat yeminleri” olarak isimlendiriliyor ve bu yeminlerde baskı ve zorlama boyutu ağır basıyordu. Bu yüzden İmam Malik, baskıyla yemin ettirilen kişinin yemininin geçerli olmayacağı fetvasını verince idareciler bunu kabullenmemişler, bundan biat yeminlerinin geçersiz olacağını anlamışlar ve bu yüzden İmam Malik işkence ve sıkıntılarla karşılaşmıştır.”¹¹⁵

İbn Haldun'un yukarıdaki tahlil ve değerlendirmeleri ile “nesnel sorunların dilin yanlış kullanılması sonucu oluştuğunu”¹¹⁶ ileri süren semantik okulunun ne kadar haklı olduğunu bir kez daha göstermektedir. İbn Haldun Semantik izahlarını sürdürerek;

“Çağımızda meşhur olan biat şekli ise, hükümdarın önünde toprağı veya hükümdarın elini, ayağını veya eteğini öpmek gibi Kisralara özgü selamlama şeklinde olmaktadır. Bu şekildeki hareketlere, itaat edeceğine dair söz vermek anlamına gelen biat ismi bu hareketlerin içerdiği anlamdan dolayı mecazi olarak verilmiştir. Çünkü bu hareketler, boyun eğmeyi, edepli ve saygılı olmayı ve itaatkâr olmayı içermektedir. Bu şekilde biat edilmesi giderek baskın çıkıp biatin esas şekline dönüşmüş ve biatin asıl şekli olan el sıkışma terk edilmiştir. Çünkü herkesle el sıkışmak hükümdarlığın şanını düşürmek olarak algılandığından ve hükümdarlığı bundan korumak gerektiği düşünüldüğünden çok az sayıdaki hükümdar böyle tevazuluklara yönelmekte ve onlar da tebaasının (halkının) seçkinleri ve meşhur din adamlarıyla bu şekilde (el sıkarak) biatleşmektedir... Böylece biatin manasını anla.”¹¹⁷

h. Belagat

İbn Haldun, belagatın, nahiv ve lugat ilminden sonra ortaya çıktığını, onun dil bilimlerinden bir dal olduğunu, onun lafızlarla, lafızların ifade ettiği veya onlarla kastedilen anlamlarla bağlantılı olduğunu söyledikten sonra, belagatın bilinen görev ve fonksiyonlarını tekrarlar. Bu anlamda o, belagat ilmini üçe ayırır: 1. Sözü, halin gereklerine uygun şekil ve kalıplarda söylenmesini sağlayan belagat. 2. Söylenen söz ile onun gerçek mana-

sının değil, sebep ve gereğinin kastedildiği durumları inceleyen beyan ilmi. 3. Cinas, tevriye, ezdad yani karşılıklı olarak zıt anlamlı kelimelerin zikredilmesi gibi sanatların kullanılarak, sözün süslü olmasını temin eden bedi' ilmi olarak tasnif eder. İbn Haldun, sonraki alimlerin, bu üç ilme birden “beyan ilmi” adını verdiklerini; ancak bunun doğru olmadığını, beyanın yukarıdaki ikinci tür olduğunu söyledikten sonra, bu alanda yapılan çalışmalara değinerek ilk defa belagati sistematize eden kişinin Sekkaki olduğunu ve onun, “*el-Miftah*” adlı eserinde bu işi sistemleştirip tertip ettiğini anlatır. Sonradan bu konuda eser yazan İbn Malik ve Celaleddin el-Kazvini'nin (*el-İzah ve't-Telhis* adlı eserinde) bu eseri (*el-Miftah*) esas olarak özet çıkardığını anlatır.¹¹⁸

Doğu âlimlerinin belagatte Batıdaki İslam alimlerine göre daha ileride olduklarını belirten İbn Haldun, buna tefsirini tamamen belagat sanatı üzerine inşa eden Zemahşeri'nin *el-Keşşaf*'ını örnek verdikten sonra, Mağriblilerin ise belagatte göre daha kolay olan bedi' ilmine yöneldiklerini belirtir.¹¹⁹

İbn Haldun'a göre belagat ilminin temel amacı, Kur'an'ın mucize olduğunu anlamaya yöneliktir. Çünkü Kur'an'ın muciz oluşu hem söylem (mantuk), hem de anlam (mefhum) olarak halin bütün gereklerine tam olarak uygunluğundan kaynaklanır. Bu ise sözün terkinin dizilişinin seçilen üslup ve kelimelerin yerindeligi açısından kemal derecelerinin en yükseğidir.¹²⁰ Bilindiği gibi “mantuk” ve “mefhum” kavramları¹²¹ tefsir usulünün temel unsurlarındandır.

Beşer idrakinin anlamaktan aciz kaldığı mucize işte budur. Bu mucizeyi de ancak Arapçanın edebî ve belağî melesesine sahip olanlar idrak edebilir. İbn Haldun, bu ilme en fazla müfessirlerin muhtaç olduğunu söyledikten sonra, bu hususun, Zemahşeri ortaya çıkıp tefsirini yazana kadar eski müfessirlerin çoğuna kapalı kaldığını belirterek tefsir tarihine tanıklık eder. Ona göre Zemahşeri, tefsirinde Kur'an ayetlerini belagatın kural, ilke ve inceliklerine göre ele alıp açıklamış; böylece onun mucize oluşunun özelliklerinden bazılarını ortaya koymuştur. Fakat maalesef bunları yaparken

¹¹³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi (Altıncı baskı) İstanbul trs., 23.

¹¹⁴ Fetih,48/18.

¹¹⁵ *Mukaddime* trc., 294.

¹¹⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1989, 366.

¹¹⁷ *Mukaddime* trc., 294.

¹¹⁸ *Mukaddime* trc., 812.

¹¹⁹ *Mukaddime* trc., 812.

¹²⁰ *Mukaddime* trc., 813.

¹²¹ Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kuran*, 299-303.

Kur'an'ın belağî özelliklerinden yaptığı iktibaslarla bid'at (Mutezile) inancını da destekleme yoluna gitmiştir.¹²² İbn Haldun, Mutezilenin bidatlerinden kendini koruyabilenlerin, Kur'an'ın mucize oluşunu yakından görebilmek için mutlaka bu tefsiri okumaları gerektiğini söyler.¹²³

Belagatsiz sözü verimsiz araziye benzeten İbn Haldun'a göre, Kur'an'da beyan, bedi ve belagat sanatları herhangi bir zorlama olmaksızın tekellüfsüz olarak bulunmaktadır.¹²⁴ Bunun da İslami dönem şiir ve hitabelerini etkilediği bu yüzden de İslam dönemi şiirleri Cahiliye devri şiirlerinden daha üstündür:

İslami dönemde yaşamış Hassan b. Sabit, Ferezdak, Beşşar (b. Bürd) gibi şairler, Cahiliye devri şairlerinden Nabiğa, Antere, Züheyr ve Tarfa (b. Abd) gibilerden daha üstündür. Bu üstünlüğün temel nedeni, İslami idrak eden şair ve ediplerin, insanların bir benzerini getirmekten aciz oldukları ve belagat derecesi çok yüksek olan Kur'an ve hadisleri dinleme fırsatı bulmalarındır.¹²⁵ “Belagatli konuşanlara göre, belagatten mahrum olan bir ifade, hayvanların çıkardıkları seslerden farksızdır ve en uygunu, böyle bir ifadenin Arapça kabul edilmemesidir. Çünkü Arapça ifade, halin gereklerine uyan ifadedir. Bu anlamdaki belagat, Arapça konuşmanın temeli, tabiatı ve ruhudur.¹²⁶ “Bil ki, belagatçilerin “tabii konuşma” ile kastettikleri, anlatılmak isteneni tam olarak ifade etme noktasında, tabiatı mükemmelliğe ulaşmış (yani belagate uygun olan) sözdür. Çünkü konuşma ve hitap ancak budur. Yoksa bundan kasıt, sadece ses çıkarmak (belagatten mahrum bir şekilde konuşmak) değildir. Bilakis konuşan kimse, “tabii konuşma” ile muhatabına zihnindekileri tam olarak ifade etmek ister.”¹²⁷

Bu mülahazaların ilmi temellerine belagat ile ilgili kaynaklarda rastlamak mümkündür.¹²⁸

Beyan ilmi, meani ilmi¹²⁹ ile kardeş gibidir ve halin gereklerini ifade eder. Çünkü beyan ilmindeki hükümler ve şartlar, cümlelerin halleriyle ilgilidir. Meani ilminin kuralları ise delalet bakımından bizzat cümlelerin halleriyle ilgilidir. Bilindiği gibi lafızlar ve manalar birbirini gerektirir ve birbirine komşudur. O halde meani ve beyan ilmi, belagatin bir parçasıdır ve ifadenin mükemmelliği, bu ikisinin şartlarının ve hükümlerinin yerine

¹²² Mukaddime trc., 813.

¹²³ Mukaddime trc., 813.

¹²⁴ Mukaddime trc., 852.

¹²⁵ Mukaddime trc., 848.

¹²⁶ Mukaddime trc., 850.

¹²⁷ Mukaddime trc., 850.

¹²⁸ Sadeddin et-Taftazani, *el-Mutavvel ala't-Telhis*, Muharrem Efendi Matbaası, Dersaadet 1310, 15 vd.

¹²⁹ Meani: Lafzın hale uygun oluşunu inceleyen disiplin. Bkz. *el-Mutavvel*, 34.

getirilmesiyle sağlanır.¹³⁰ Nitekim Beyan ilmi, “bir anlamı delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından farklı birden çok yolla anlatmayı öğreten ilimdir”¹³¹ şeklinde tarif edilmektedir ki, bu da İbn Haldun'un belagat ilmine olan vukufiyet ve dirayetini gösterir.

Belagatin ihtiyaç duyduğu bir sanat daha vardır; o da bedi' sanatıdır. Bedi'; sözü çeşitli edebi sanatlarla süslemektir.¹³² İbn Haldun bu konuda da sunları söyler:

“Beyan ve meaniye uygun yani halin gereklerine uygun olan ve istediğini tam olarak ifade eden belagatli söz, daha da güzelleşmesi için (bedi' ilminin konusu olan) bir takım sanatlarla süslenir. Sözü secili söylemek, (anlamı) ahenkli kısımlara ayırtmak, lafızları iki anlama gelecek şekilde kullanmak, ancak yakın anlamı değil uzak anlamı kastederek tevriye yapmak, zıt anlamlar ve kelimeler arasında cinas yapmak gibi. Evet, bütün bunlar anlamın tam olarak ifade edilmesinin sonraki hususları olup, sözü parlatıp süsler ve kulağa hoş gelmesini sağlar.”¹³³

İbn Haldun'a göre bu sanat, Kur'an'ın¹³⁴ birçok yerinde mevcuttur.¹³⁵ İbn Haldun'a göre, sanatlar sözün süsüdür ve tıpkı yüzdeki ben gibidir. Bir veya iki tanesi güzelleştirir, ancak çok olması çirkinleştirir.¹³⁶

Öte yandan İbn Haldun'a göre Kur'an, nesirdir. Bununla beraber o ne tam bir seci, ne de tam olarak mürsel (serbest) olarak isimlendirilemez; bilakis onun ayetleri (dil ve edebi) zevke tanıklık eden belirli duraklarda sona erecek şekilde açıklanmıştır. Sonra bir ayette söylenen söz, secili veya kafiyeli olması için, belli bir harfe bağlı kalınmaksızın başka bir ayette tekrar edilir. Yüce Allah'ın şu ayetteki sözünün anlamı budur: “Allah, sözün en güzelini, ayetleri birbirine benzeyen ve tekrar edilen bir kitap olarak indirmiştir.”¹³⁷ Secili olmadığı halde secide aranan hususlara ve kafiyeye de bağlı kalınmadığı için, ayetlerin sonu fasıllar (ayrıntılar) olarak isimlendirilir. Söylediğimiz sebepten dolayı genel olarak Kur'an'ın bütün ayetleri mesani (tekrar edilen) olarak isimlendirilir. Ancak tıpkı (yıldızlar arasındaki üstünlüğünden dolayı) yıldız ismi tek başına Süreyya yıldızına verildiği gibi mesani denilerek de sadece Fatıha suresi kastedilir. Bu yüzden

¹³⁰ Mukaddime trc., 850.

¹³¹ Taftazani, *el-Mutavvel*, 300.

¹³² Taftazani, *el-Mutavvel*, 416.

¹³³ Mukaddime trc., 850.

¹³⁴ Leyl, 92/1-2, 5-6.

¹³⁵ Mukaddime trc., 850.

¹³⁶ Mukaddime trc., 852.

¹³⁷ Zümer, 39/23.

yedi ayetten oluşan Fatiha suresi *es-Seb'ul- Mesani* (tekrarlanan yedi) olarak isimlendirilmiştir. Bu yorumu kabul etmeyen İbn Haldun, Fatiha suresinin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi olarak, “benim söylediklerim ile müfessirlerin söyledikleri (müfessirlere göre Fatiha suresi - namazlarda sürekli okunup tekrar edildiği için- “tekrarlanan yedi” olarak isimlendirildiğini söylüyorlar) karşılaştırıldığında hakkın benim yanımda olduğunu göreceklersiniz”¹³⁸ diyerek Kur'an'ın tümünün *es-Seb'ul- Mesani* olduğunu iddia eder.

Bu kavram, Hicr, 87 ve Zümer, 23. ayetlerinde geçmektedir. Rağıb el-İsfehani'nin naklettiğine göre, bazı âlimler *es-sebu'l mesani*, yedi ayet olan fatiha suresidir, dediler. Kur'an kıssaları tekrar edildiğinden Kur'an'ın bütün surelerine de *es-sebu'l-mesani* diyenler çıkmıştır.¹³⁹ Bu yorumların benzerlerini kaydeden Zemahşeri daha da ileri giderek bu kavramın Kur'an'ın yanı sıra tüm ilahi kitaplar için de kullanılabilceğini¹⁴⁰ belirtir. Taberi, bu kavramla ilgili ağırlıklı olarak onun *es-seb'ut-tival* yani Bakara suresi ile devamında gelen yedi uzun sure olduğu şeklindeki bilinen rivayetleri sıralar; İmam Mücahid'e isnad edilen bir rivayete göre, “Kur'an'ın tümü” anlamına gelebilir.¹⁴¹ F. Razi, tefsirinde bu yaklaşımları cerh ederek reddetse de Kur'an'ın tümü şeklindeki olabirliği (bilgisini) kayda geçmiştir.¹⁴² Görüldüğü gibi Müfessirlerin çoğu bu kavramı Fatiha suresine atfetse de Kur'an'ın tümüne atfedenler de olmuştur. Bu müfessirler de ondan önce yaşamışlardır. Dolayısıyla İbn Haldun'un bu yorumu orijinal değildir.

i. Mecaz

Bir lafzın vazedildiği anlamda kullanılması hakikat, bir sebebe binaen asıl anlamı dışında kullanılmasına da mecaz denir.¹⁴³ Sözü hakiki anlamın-

¹³⁸ Mukaddime trc., 832.

¹³⁹ İsfehani, *Mufredat*, 394.

¹⁴⁰ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Mektebetu'l-Abiykan, Riyad 1998, III, 416.

¹⁴¹ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, tah., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Daru Hecr, Kahire 2001, XVII, 109.

¹⁴² Fahrüddin Muhammed er-Razi, *Tefsiru'l- Fahri'r-Razi*, Daru'l Fikr, Beyrut 1981, XIX, 213.

¹⁴³ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut trs., IV, 447-455; İsfehani, *Mufredat*, 211; Celaleddin Mahmud el-Kazvini, *et-Telhis*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1968, 120; Şerif Ali el-Cürcani, *Kitabu't-Tarifât*, trs., 89;

da kullanmamak demek olan mecazın, Kur'an'da var olup olmadığı kadim bir tefsir problemidir. Ancak usulcülerin çoğu Kur'an'da mecaz ifadeler bulunduğunu kabul ederler.¹⁴⁴ İbn Haldun'un, mecazı, sözün zaruri bir özelliği olarak gördüğü şu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır:

“Cümlelerin, halin gereklerine göre ifade edilmesini, çeşitli manalara işaret edecek şekilde cümlelerin (bir manadan diğerine) intikal ettirilmesindeki maharet takip eder. Çünkü cümle, belli bir manaya işaret eder ve zihin (bir önceki cümlede ifade edilen) mananın zaruri sonucuna veya benzerine geçer. Bu durumda mecaz sanatı kullanılmış olur. Mecaz ise, istiare veya kinaye şeklinde olur. Bu nitelikteki bir geçiş ile düşünce, tıpkı (manaları halin gereklerine göre) ifade etmedeki gibi, hatta daha güçlü bir lezzet duyar. Çünkü bu durumların hepsinde delilden, medlül (delillerin işaret ettiği şeyleri) elde etmiş olur. Bilindiği gibi, bir şeyi elde etmek, lezzetin sebeplerinden biridir.”¹⁴⁵

Bu anlamda o, Mağrib'te ve Doğuda yazılmış temel lügat kitaplarını tanıtır; bunlar arasında Zemahşeri'nin, Arapların mecazi anlamda kullandıkları kelimelerini anlatan “*Esasu'l Belağ*e” adlı eserine de yer verir ve onun kıymetinden bahseder.¹⁴⁶ Bu da tefsirle alakalı bir eserdir. İbn Haldun hakikat ve mecaz polemğinde cumhurdan yana bir tavır takınarak mecazın bir söyleme sanatı olduğunu ve Kuran'da varlığını kabul eder.

j. Şiir

Tefsirde Arap şiirinden yararlanmak sabit bir gelenektir.¹⁴⁷ İbn Haldun'a göre Kur'an, şiir hakkında hiçbir hüküm koymamıştır. Ona göre şiir, Arapların arşivi konumundaydı. Onların ilimleri, haberleri (tarihi) ve hikmetli sözleri hep şiirlerdeydi. Arapların reisleri bu konuda birbirleriyle rekabet ederler; Ukaz panayırında bu işin otoritelerinin önünde durup şiirlerini okurlardı. Hatta iş, şiirlerin hac mekânları olan ve ataları Hz. İbrahim tarafından bina edilen Kâbe duvarlarına asılması (Muallâka-i Seb'a) yarışına girmelerine kadar varmıştı. Fakat İslam'ın ilk günlerinde Araplar bu işlerle ilgilenmediler. Çünkü bir taraftan Din, peygamberlik ve vahiy meseleleriyle meşgul oldular. Diğer taraftan da Kur'an'ın üslubu ve nazmı karşı-

Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran*, tah., Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı, Daru'l Marife, Beyrut 1994, II, 375, 378; Suyuti, *el-İtkan*, 753.

¹⁴⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 375; Suyuti, *el-İtkan*, II, 753; Muhammed eş-Şevkani, *İrşadu'l-Fuhul*, Mektebet Nezar el Baz, Mekke 1997, I, 69-84.

¹⁴⁵ Mukaddime trc., 849-850.

¹⁴⁶ Mukaddime trc., 809.

¹⁴⁷ Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 396; Mesud Bubu, *fi Fikhi'l-Luğati'l-Arabiyye*, 48.

sında dehşete düştükleri için, hem şiir ve hem de nesir konusunda bir müddet sessiz kalıp sustular. Sonra buna alıştılar; her şey, yerli yerine oturdu ve istikrar kazandı. Şiirin haram kılınması veya yasaklanması hakkında vahiy gelmediği gibi, Hz. Peygamber de şiir dinlemiş ve şairleri mükâfatlandırmıştı. Bu yüzden Araplar, şiir konusunda tekrar eski alışkanlıklarına döndüler.¹⁴⁸ Hicri ikinci asrın başlangıcına kadar şiir, hikmet ve belagat özelliğini sürdürürken bu dönemden sonra o artık halife ve sultanlara yaklaşma ve onlardan menfaat elde etme amacıyla okunduğundan şiirin tek amacı bahşiş istemek olmuştur.¹⁴⁹ Şiire genel olarak olumlu bakan İbn Haldun'un kısmi çekinceleri de bulunmaktadır. Bu da şiirin, -özellikle İslam'ın saltanata giden sürecinde- amacından saptırılarak bir bahşiş aracı kılınmasındandır.

2. Kuran'ın Bütünlüğü ve Bağlam

Tefsir Usulü'nün belki de en önemli kuralı Kur'an'ın bütünlüğünün, ayet çerçevesinin ve siyak ve sibakının mutlak surette göz önünde bulundurulmasıdır.¹⁵⁰ İbn Haldun, Hz. Musa zamanında Beni İsrail'in savaşa karşı isteksiz davranmaları bağlamında Maide suresi 22. ve 24. ayetlerini beraberce göz önünde bulundurarak yorumlar yapar. Aynı yerde ayetin siyakından bahseder. Mukaddime'nin birçok yerinde bu kuralı uygular. Bu da onun Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat ettiğini gösterir.¹⁵¹

3. Sünnet

Sünnetin Kur'an'ın en büyük tefsiri ve açıklayıcısı olduğu tefsirin ana kurallarından biridir.¹⁵² İbn Haldun'a göre de sünnet, Kur'an'ın mübeyyini yani açıklayıcısıdır. Hz. Peygamber hayatta iken din ve ahkâm, ona

¹⁴⁸ *Mukaddime* trc., 853.

¹⁴⁹ *Mukaddime* trc., 854.

¹⁵⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, çev., Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1993, 14; Halis Albayrak, *Kuran'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay, İstanbul 1993, 43; Mustafa Ünver, *Kuran'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay. Ankara 1996, 110-127.

¹⁵¹ *el-Mukaddime*, 188.

¹⁵² İbn Abdilber Yusuf en-Nemeri, *Camiu Beyani'l- İlm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., II, 191; İbn Kayyim Şemseddin, *İlamu'l-Muvakkîn*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 225 vd.; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usuli't Tefsir*, Daru'ş-Şam li't-Turas, Beyrut 1988, 63; Suat Yıldırım, *Hz. Peygamberin Tefsiri*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Erzurum 1972, 3-6.

vahyedilen Kur'an'dan öğreniliyordu. O da bu Kur'an'ı kıyas, nazar veya herhangi bir nakle başvurmadan şifahi olarak fiil ve sözleriyle açıklıyordu.¹⁵³

İbn Haldun'u okuyan biri, istisnai durumlar hariç genel olarak onun zayıf veya mevzu hadislerle itibar etmeyeceğini rahatlıkla anlar. Çünkü o, eserinin her tarafında asılsız, uydurma haber ve efsanelerden çok çektiğimizi anlatmaktadır. Bu yüzden o, yorum ve izahlarında "sahih hadis" terimini esaslı bir yöntem ve metodik kavram olarak kullanmaktadır. İbn Haldun, birçok ayetin tefsirinde sahih hadislerden faydalanır. Bu anlamda o, yeryüzünde ilk kurulan evin Kâbe olduğu konusunda sahih bir hadise başvurur: "Hz. Peygambere yeryüzünde ilk kurulan bina sorulduğunda, Hz. Peygamber, "Kâbe" cevabını verdi; ondan sonra hangisi diye sorulunca "Beytu'l-Makdis" cevabını verdi. İkisinin arasındaki zaman süresi sorulduğunda ise "kırk sene" cevabını verdi."¹⁵⁴

Şüphesiz Hz. Peygamberin en fazla tefsirini yaptığı ayet ve kavramlar mücmellerdir. Mücmel, lafzından muradın ne olduğu anlaşılabilen ve başka açıklayıcılara ihtiyaç duyan söz¹⁵⁵ demektir. Mücmel sözde esas olan, lügavî anlam değil dinî anlamdır.¹⁵⁶ Mücmel bir kavram, düşünme sonucu veya aklî yöntemlerle bilinmez. Örneğin salât ve zekât gibi kavramlar mücmeldir.¹⁵⁷ İslam öncesi dönemde Araplar, salât ve zekât kelimelerini kullanıyorlardı ancak onların dinî anlamlarını bilmiyorlardı. Bu kelimelere yeni anlamlar yükleyen Kur'an'ın onlardan muradının namaz ve zekât olduğunu izah eden ise Hz. Peygamberdir. İmam Şafii'ye göre mücmel ayetlerin tefsiri de ancak vahiyle bilinebilir; bu vahiy, ya Kitabın kendisinde veya Hz. Peygamberin sünnetinde bulunur.¹⁵⁸

¹⁵³ *el-Mukaddime*, 551, 798.

¹⁵⁴ *el-Mukaddime*, 430.

¹⁵⁵ Rağıb, *Mufredat*, 137; Muhammed es-Serahsi, *Usulu's-Serahsi, Daru'l-Marife*, Beyrut 1997, I, 183.

¹⁵⁶ Ebu Hamid el-Gazali, *el-Mustasfa*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1997, II, 35; eş-Şevkani, *İrşadu'l Fuhul*, II, 576.

¹⁵⁷ Cürcani, *Tarifât*, 204, Serahsi, *Usul*, I, 183.

¹⁵⁸ Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risale*, 32.

4. Ehl-i Kitap Kültürü

Gerek fıkhıta, gerekse tefsirde ehli kitap kültüründen yararlanma meselesi de bir hayli problemlidir. Kimi usulcüler ehli kitaptan yararlanmada daireyi geniş tutarken¹⁵⁹ kimileri de bu daireyi oldukça dar kapsamlı tutma eğilimi içinde olmuşlardır. Bu eğilimleri sahabe¹⁶⁰ döneminde bile görmek mümkündür. İbn Haldun ise bu tartışmalı meselede ehli kitap verilerine karşı oldukça müstağni ve soğuk bir tavır içindedir.¹⁶¹ Onun ehli kitap kültürüne tavır almasının arka planında Avrupalı Hıristiyanların Endülüs ve Kuzey Afrika üzerindeki istilacı siyasetleri ile genel olarak İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz yaklaşımları zikredilebilir.

Sonuç

Bu makalede İbn Haldun'a dayanarak aşağıdaki sonuçlara ulaşabiliriz: Tefsirin amacı Kitab'ı anlaşılır kılmak ise bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunmayan her unsur dışlanarak tefsire bir disiplin verilmelidir. Tefsirin en önemli aleti "dil"dir. Dini metinleri anlama ve anlamlandırma da Arap dili doğal hali ile hakem kılınmalıdır. Dile heva yüklenmemeli; tam tersine onun tabiatına uyulmalıdır.

İyi bir müfessir yetiştirmek için araştırmacıyı Arapçanın derin ve bitmez tükenmez ihtilaflı meseleleri ile meşgul etmek isabetli değildir. Kuran'ı doğru tefsir etmek için yıllarca tabiat bilimlerini en ince ayrıntılarına kadar öğretmek de yanlıştır. Burada alet ilimlerinin lüzumsuz olduğu savunulamaz; ancak bu Kitab'ı anlamak için de acele edilmelidir. Esasen bütün ömrünü Sarf, Nahiv veya Fıkıh Usulü ile geçirenin Kuran'ın mesajlarını kapsamlı, bütünlükçü ve sahih olarak algılayabilme şansı da git gide azalacaktır. Zira onun bütün melekeleri ve algıları artık ilgili olduğu alana şartlanmıştır. Söz gelimi o bir dilci ise artık o, ayetin mübtada ile haberini, failini mefulünü, hal, sıfat ve temyizini bulmaya odaklanmıştır. Artık

ondan felsefi, ahlaki, hukuki, sosyal, iktisadi, siyasi ve psikolojik kısaca diğer alanlarla ilgili herhangi bir mana istinbatı, hikmet istidlali, buluş veya yorum beklenmemelidir. Bu, öğrenim ve algı psikolojisi açısından böyledir. Dolayısıyla araştırmacı veya öğrenci zihin, henüz şartlanmış bir robot haline dönüşmeden yüce Kitab'ın anlam dünyası, mesaj ve ilanları ile tanışmalıdır. Bu tanışma ne kadar erken olursa anlamalar da o kadar başarılı ve verimli olacaktır. Böylece zihin Kitab'ı parçacı veya branşçı bir açıdan değil fakat bütünlükçü ve bir üst ufukla okuyabilme imkânına kavuşacaktır. Bu da İbn Haldun'un son derece arzuladığı ve önerdiği realist bir eğitim modelidir. Dolayısıyla bu aynı zamanda Tefsir Usulü'nün de temelidir.

Selef ve geleneksel anlayışa itimadından dolayı İbn Haldun, bilinen tefsir yöntemlerini aynen benimsemiş ve kullanmıştır. Bu konuda yeni ve farklı bir açılımda bulunmamıştır. Bununla birlikte İbn Haldun'un Tefsir Usulü ile ilgili olarak en orijinal tespitleri vahiy, semantik, dil ve müteşabih ayetler konusundadır. Onun vahiy yorumu hakikaten oldukça sahih ve kendine özgüdür. Müteşabih hakkında da haklı olarak mübalağaya karşı çıkmış nesh meselesinde olduğu gibi kimi müfessirlerin anlamada zorlandıkları bazı ayetleri hemen müteşabih addetmelerini sıcak karşılamamış; aksine sayıyı asgari ve makul seviyeye indirme çabası içinde olmuştur. Nesh konusunda da kendisinden beklenen orijinalliyi gösterememiş, selef fehm ve idraki ile yetinmiştir. Bu, onun tefsir problemleri ile doğrudan ve yoğun olarak ilgilenmediğini göstermektedir. Onun bütün tespitleri salt kişisel gözlemleriyle çektiği fotoğraftan ibarettir. Bununla beraber bazı (kabe, biat gibi) temel kavramları anlamlandırırken kendinden önce veya çağdaşı hatta kendinden sonraki birçok araştırmacının görmezden geldiği mükemmel bir yöntem olan semantik metodu gayet başarılı olarak kullanabilmiştir.

Sonuç olarak kanaatimizce İbn Haldun, Mukaddime'de genel olarak sosyal hayat, tarih felsefesi, iktisat ve medeniyetle ilgili ayetleri yorumlarken yakaladığı özgünlük ve orijinalliyi Tefsir Usulü'nde gösterememiştir. Bununla birlikte gerek eski devirlerde gerekse günümüzde pek çok Tefsir araştırmacısının içine düştüğü hatalara düşmemiş, bulaştıkları bidat ve hurafelerden de kendini korumasını bilmiş, bu anlamda pek çok kişi ve müelliften daha otantik bir yol tutabilmiştir.

¹⁵⁹ Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, (İmam Azam'ın Beş Eseri) çev., Mustafa Öz, İstanbul 1992, 12. Şafii, *er-Risale*, 398; Serahsi, *Usul*, II, 99-100.

¹⁶⁰ Zehebi *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, I, 61.

¹⁶¹ *el-Mukaddime*, 529. Aynı endişeleri bir diğer Endülüslü alim Muhyiddin İbnu'l Arabi'de de görüyoruz. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, İbnu'l-Arabi, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 493; Ethem Cebecioğlu, "İbnu'l Arabi'nin Hayatı ve Eserleri" *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2008, Yıl, 9, S.21, s. 15; Mustafa Kara, "İbn Arabi-İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2008, Yıl, 9, S. 21, s. 29.

İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler

Süleyman AKKUŞ*

Ibn Khaldun's approach to Islamic Theology and his critics to it

The aim of this study is to present Ibn Khaldun's approach to Islamic theology and to evaluate his critics to it. For this reason, on the basis of his classical work the *al-Muqaddimah*, this article aims to determine Ibn Haldun's views regarding Islamic theology. Then, Ibn Khaldun's thoughts on Islamic theology are evaluated critically.

Key Words: Islamic Theology, Umran, Science. Classification of sciences.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Umran, İlim, İlimler tasnifi.

İktibas / Citation: Süleyman Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", *Usûl*, 8 (2007/2), 109 - 138.

Giriş

Tarihçi, sosyolog, filozof ve devlet adamı olarak bilinen İbn Haldûn (ö. 808/1406) ilimler ve ilimler tasnifi konularında da değerlendirmelerde bulunmuş çok yönlü bir bilim adamıdır. Biz bu makalemizde onun ilimler tasnifi ve toplum konusundaki görüşlerini genel hatlarıyla ele alıp kelâm ilmi ve ona yönelttiği eleştiriler üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi inanç esasları gelişen toplum şartlarıyla farklı kültürlerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu doğrultuda İslâm inançlarını savunmayı hedefleyen kelâm ilmi de bu gelişmelere paralel farklı tavırlar ortaya koymuştur. Bu, toplumsal değişimin tabii bir sonucudur.

İbn Haldûn'a göre insan tabiatı gereği medenidir.¹ Yaşadığı toplumdan etkilenir. Bir anlamda toplumun aynasıdır. Doğuştan getirdiği bazı kabili-

yetleri dışında bilgi ve ahlâkını yansıtan bir yönünden söz edilemez. O, düşünebilme özelliğiyle diğer canlılardan ayrılmıştır. İnsandaki fikir melekesi, hissin ötesindeki formlar üzerinde tasarrufta bulunmak; analiz ve sentez faaliyetinde bulunmasıdır. Nitekim "Allah size kulak, göz ve kalp vermiştir"² âyetindeki *efide* (kalpler) kelimesinin anlamı da budur. Bu fikrin üç muhtelif derecesi vardır. Birincisi doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayıran temyiz aklı, ikincisi insanın kendi cinsleriyle olan irtibatında, onları sevk ve idarede ihtiyaç duyduğu tecrübî akıl, üçüncüsü ise pratikle ilgisi olmayan ilim ya da zan meydana getiren nazarî akıldır.³

İnsanın günlük hayatındaki eylemleri bir plana göredir. Bu eylemin belirli kademeleri vardır. Yapmak istediğimiz bir eylemi öncelikle zihnimize oluşturur, bu plana göre hayata geçiririz. Bunlar arasında sebep netice yönünden bir sıralama ve bağ da söz konusudur. İnsan temelde diğer canlı varlıklardan eylemlerindeki intizamla ayrılır. Zira insan dışındaki diğer canlıların eylemlerinde bir intizam yoktur. Örneğin hayvanlarda insanlardaki gibi bir irade bulunmaz, onların idrakleri hisleriyle gerçekleşir. Evrende anlamlı olan duyu ve idrakler belirli bir düzenle birbirine bağlanabilir. Burada İbn Haldûn insanla diğer canlılar arasındaki irtibatı açıklamaya çalışır. Muhtemelen âlemdaki bu düzen sayesinde diğer canlı varlıklar insanın emrine verilmiştir. Ona göre Allahın yeryüzünde bir halife yaratacağı bu buyurmasının⁴ nedeni de budur.

İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran düşünebilme yeteneği, sebep-netice arasındaki bağın güçlülüğü, insanın da güçlülüğünü gösterir. Bu düşünce yeteneği başka diğer özellikleri de desteklemektedir. İnsan fikren yetkin bir varlık olmakla birlikte, irade ettiği tüm ihtiyaçlarını tek başına gideremez. Bu nedenle başkalarına muhtaçtır. Bu nedenle onun topluma ihtiyaç duymasının iki nedeni vardır. Birincisi, geçimini sağlaması ve ekonomik ihtiyaçlarını giderme zorunluluğu hissetmesidir. Bu ise paylaşımı, iş bölümünü gerektirir. Çünkü her insan ihtiyaç duyulan bütün zanaatları/sanatları öğrenemez. İnsanların geçimlerini sağlamak için bir arada

¹ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvahid Vâfi, Kahire tsz., I, 337, III, 1012.

² Mülk 62/23.

³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1012-1015.

⁴ Bakara 2/30.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ABD öğretim üyesi (Yrd. Doç. Dr.), sakkus@sakarya.edu.tr

yaşamalarının nedeni budur. İkincisi ise barınmak ve korunmak zorunda olmasıdır. Çünkü insanlar köyler ve şehirler kurarlar. Bu yerleşim birimlerinin korunması için askerî düzeyde örgütsel güce, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir kanuna ve kanun koycuya ihtiyaç vardır.

İbn Haldûn'a göre insanları hayvanlardan ayıran en önemli farklardan biri de insanların sanat ve ilim yeteneklerine sahip olmasıdır. Diğer canlı varlıklardan fikir ve fiziki gücü temsil eden yönüyle farklıdır. Bu yönüyle tehlikelere karşı kendini savunmaya çalışır. Bunun için dayanışmaya ihtiyaç duyar. Dayanışma bir arada yaşama kültürünü ve kurallarını beraberinde getirir. İbn Haldûn, "İnsanın ihtiyaçlarını tek başına elde etmeye gücü yetmez" diyerek sosyal hayatı bir zaruret olarak görür. Ona göre toplum, fertlerden oluşan, dayanışma, işbirliği ve inançlar ile dış etkiler gibi kendine özgü şartları ve biçimlendirici ilkeleri bulunan zorunlu bir varlıktır. Dünya, ancak toplum ile bayındır bir hale gelebilir.⁵ Bunun temel nedeni insanın toplum tarafından kendisine şekil verebilmesini sağlayan yetenek ve özelliklere sahip olmasıdır. Bu yeteneklerin başta geleni insan davranışının esnekliğidir.⁶

Tabiatın bağlı bulunduğu fizikî kuralları olduğu gibi toplumsal yapının da kendine özgü sosyal kanunları vardır. Tabiat kanunlarında art arda gelen bir olaylar silsilesi söz konusudur. Bunların her biri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmıştır. Müşahede edilen olaylar zincirindeki sıra, kelâmcıların ifade ettiği âdetten ibarettir.⁷ Bu anlamda sosyal olaylar arasında da bir sebepler ilişkisinden bahsedilebilir. Her ne kadar zorunluluk fikri anlamında olmasa da bu, tarihî ve beşerî olayların genel ruhuna hitab eden olaylar arasındaki genel geçer kuralları dikkate alan *umran* fikridir. Bu temel düşünce İbn Haldûn'u, *umran*'ı bir sistem haline getirmeye sevk etmiştir. Bu fikrin esası, olaylar arasındaki bağlantıların sisteme dâhil edilmesidir. *Umran* ilmi altında yapmak istediği aslında bellidir. Tarihi olaylar nasıl değerlendirilmelidir? Tüm tarihi rivayetler bilgi ifade etmesi bakımından aynen alınmalı ve değerlendirilmeli midir? İbn Haldûn'un

umran'dan amaçladığı, tarihî konularda doğru ve gerçek olan toplumsal olayların, yalan ve asılsız olan haber ve rivayetlerden arındırılması, ayıklanması, hurafelerden arınmış bir tarih oluşumunun sağlanmasıdır. Bir rivayet ve haberin, şimdiki sosyal hayatta gerçekleşmesi imkânsızsa, geçmiş şartlarda da imkânsızlığına hükmedilmelidir. Bu nedenle yapılması gereken geçmiş olayları tanımlayan, tarih ve onun malzemeleri çok iyi irdelenmeli, analizleri yapılmalı, daha sağlıklı bir yapıya kavuşturulmalıdır.⁸ Zira tarih, medeniyet, beşeriyet ve kültür birbirlerinden soyutlanamazlar. Örneğin insanın içinde yetiştiği kültürü onun gelenekleriyle iç içe varlığını sürdürür. Kültürün bu anlamdaki sürekliliği, insanın gruptan öğrenebilmesi yeteneğine dayanır. İnsanın belirli bir tarzda hareket edebilmesinin nedeni, belirli bir kültür geleneği içinde doğmuş ve yetişmiş olmasıdır. Kültürel gelenekler insanın hareket ve tavırlarını belirlemektedir.⁹

İbn Haldûn'un bu medeniyet merkezli dönüşüm projesinin temel dinamikleri arasında toplumsal değişim yatmaktadır. Beklide en çok söz ettiği hususlardan biri farklı kelimelerle ifade ettiği değişimdir. Bu değişim belirli fertlere, nesnelere özgü değildir. Evrendeki her şey sürekli bir değişim içindedir. Bu nasıl olmaktadır? Bir başka ifadeyle değişimin iyi ya da kötü olması, insanların hayrına mı yoksa şerrine midir? Hem İbn Haldûn ve hem de başkalarını göz önünde bulundurduğumuzda sorunun tek bir cevabının olmadığı görülür. Ancak bu konuda en ilkel toplumlardan en medeni toplumlara varıncaya kadar iyimser ve kötümser düşüncelere rastlamak mümkündür. Her dönemin şartları dikkate alındığında kendi içinde artı ve eksileri olabilir. İbn Haldûn merkezli düşündüğümüzde toplumsal değişim kaçınılmazdır. İnsanın doğması, büyümesi, yaşlanması, ölmesi gibi toplumların da doğup, gelişip, zirveye çıkarak yavaş yavaş dağılıp yok olması bir yasadır. Bu *umran*'ın doğasına özgü, tarihi olayların sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak gerçekleşir.¹⁰

⁵ Zeki Aslantürk- M. Tayfun Amman, *Sosyoloji* İstanbul 2001, 118.

⁶ Suphi Dönmezer, *Toplumbilim*, İstanbul 1994, s. 52.

⁷ Harry Austryn Wolfson, "İbn Haldûn'a Göre Allah'ın Sıfatları ve Kader", çev. Süleyman toprak, SÜİFD, Konya 1986, Sayı, 2, s. 215.

⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 33.

⁹ Suphi Dönmezer, *a.g.e.*, s. 100.

¹⁰ Atilla Arkan, "İbn Haldûn'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sakarya, 2006/1, Sayı, 12, s. 20.

1. İlim ve İlimler Tasnifi

Disiplinler tarafından ilim ve ilimlerin tasnifi farklı şekillerde yapılmaktadır. Bunun temel nedeni bağlı bulunduğu ortamdır. İslâm diniyle ilgili ilimler alanında ilim kavramı, özellikle iki temel kaynak; Kur'an ve Sünnet esas alınarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede Kur'an'da ilim kelimesi daha ziyade ilâhî bilgi anlamında kullanılmakta, bu ilahi bilgi hakkındaki insanın bilme melekesi çeşitli şekillerde vurgulanmaktadır. İslâm medeniyetinde farklı zaman dilimlerinde değişik kültürlerle karşı karşıya gelme, bilinenlerin bir merkeze göre tasnif edilmesini doğurmuştur. Bu tasnif her ilim dalının sahasını, sınırlarını, konularını belirleme, dini olup olmama temelinde kendi içinde bir taksime tabi tutulma ihtiyacını doğurmuştur. Bunun en bariz göstergesi tarihi gelişmelerle ilimlerin öncelikle dinî ilimler ve felsefi ilimler olarak tasnif edilmesidir. Bu ayırım, din-felsefe ilişkileri probleminin sürekli canlı tutulmasının yanı sıra birinin diğerine oranla öncelikli olarak değerlendirilmesi problemini de beraberinde getirmiştir. Ancak ilimlerin tasnif edilmesindeki temel yaklaşımlar sadece bu yönüyle teolojik veya metodolojik olmamıştır. Konuları yönüyle birbirlerinden ayrı olmaları ontolojik açıdan da tasnif edilmeleri fikrini doğurmuştur.¹¹ Ancak İslâm felsefesi geleneği içerisinde Kindî, Fârâbî, İbn Sîna'nın ortaya koyduğu ilimler tasnifinin hareket noktası amaç ve konusuna göre olmakla birlikte İslâm'ın belirgin olduğu anlayış zemininde kaynağına göre yapılan bir tasnifin esas alındığı görülür. Böyle bir yaklaşımın insanın günlük hayatını tanımlayan bilgilerin kaynağının akıl ya da vahiy olmasıyla ilintili olması bir tarafa, dinin belirleyici olması, dini bilginin taksim edildiği ilimler bloğunun, diğer ilimlere karşı daha ön planda olmasını sağlamıştır. Bunun yanında Aristo'nun ilimleri temelde nazarî ve amelî olarak tasnifi, akla dayanan ve tek tip bir ilim anlayışı olarak kabul edilmiştir. İslam düşüncesi ve ilimler tarihinde Aristocu ilimler şemasını bütünüyle kabul eden, İslâmî ilimleri bu şemaya dahil eden anlayışlar olmuştur. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) ilimler tasnifiyle ilgili eserleri günümüze ulaşmamışsa da yazdığı bir esere dayanarak ilimler tasnifinde riyazî ilimleri dörde ayırdığını görmekteyiz. Buna göre riyazî ilimler; hesap

ilmi, telif ilimi, geometri ve nücûm ilimlerine ayrılmaktadır.¹² İlk ilimler tasnifi olarak kabul edilen Farâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* adlı eseri ise Aristocu şema temel alınarak İslami ilimlerin uyarlanmış bir tasnif çalışması intibahını vermektedir.¹³ Eserde ilimlerin en genel anlamıyla beş bölüm halinde nazari ve amelî ilimler olarak değerlendirildiği, fıkıhla kelâm ilimlerinin amelî ilimlere dahil edildiği görülmektedir.¹⁴ Onu izleyen dönemde İbn Sîna'nın da konuya yaklaşımı aynı olmakla birlikte kelâm ilmine ayrıca yer verilmemiştir. Onun metafiziği Aristoteles metafiziği ve Yeni Plâtoncu öğelerle kelâmın birleşimidir.¹⁵ Kelâm ilminin konuları arasında yer alan ilahiyat, nübüvvet, âhiretle ilgili konular metafiziğin alt bir dalı olarak değerlendirilen ilahiyat/teoloji içerisinde ele alınmıştır. Bu yaklaşım Gazzâlî sonrası felsefi kelâm olarak adlandırılan bir yaklaşımdır. Bu ise bir yönüyle aklî ilimler içerisinde değerlendirilen felsefenin, dinî ilimler tasnifinde, hatta Farâbî'nin amelî ilimlere dahil ettiği İbn Sîna'nın dini ilimlerle eşit konumda değerlendirdiği kelâm ilminin, birbirine karıştırıldığı bir durumdur. İbn Haldûn'un tenkit konusu yaptığı da budur.

İbn Haldûn öncesi ilimler tasnifi konusunda Hârizmî (ö. 385/995) ilimleri şer'î/dinî ilimler, Grekler ve öteki uluslardan alınmış yabancı ilimler olarak tasnif etmekte, fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir ve ahbârî dinî ilimlerden saymaktadır. Onun temel İslâm ilimleri altında fıkıh ve kelâmın yanında tefsir ve hadis ilimlerine yer vermemesi ise dikkat çekicidir.¹⁶

Konuyla ilgili bir diğer örneği de İhvân-ı Safâ'yı verebiliriz. Bu grup ilimleri, riyazî ilimler, mantık ilimleri, tabii ilimler ve ilâhiyat ilimleri olarak taksim etmektedir. Bu ilimlerden ilâhiyat ilimleri başlığı altında

¹² İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1983, s. 105-106.

¹³ Murtaza Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Naklî İlimler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 15, 2006, s. 5.

¹⁴ Farâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1990, s. 54.

¹⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995, s. 130.

¹⁶ Konuyla ilgili olarak bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 48-52; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad, Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 217-218.

¹¹ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, 2001, s. 91.

kelâm ilminin ulûhiyet, nübüvvet gibi temel konularına yer verilmekte, kelâm ilminden ayrıca söz edilmemektedir.¹⁷

İbn Haldûn öncesi ilimler tasnifi konusunda örnek verilmesi gereken bir önemli şahsiyet de Gazzâlî'dir. Zira onun düşüncelerinin, sadece İbn Haldûn üzerine değil İslâmî ilimler alanında bütün ilim dallarında etkisi görülmüş ve hala günümüzde de devam etmektedir. İslâmî ilimlerde mütekaddimîn ve müteahhirîn ayırımının ağırlıklı olarak Gazzâlî'yle başlatılması bunun bir göstergesidir. Onun farklı kitaplarında, hareket noktasına göre ilimler tasnifi konusunda değişik değerlendirmeleri olmakla birlikte en temel tasnifinin aklı ilimler ve dinî ilimler olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸ Bir diğer husus olarak kelâm ilmini zamana ve konumuna göre farz-ı kifâye görmesi ve hatta halkın kelâm ilmine uzak tutulmasının sağlanması düşüncesi, İbn Haldûn dahil sonrası için etkili olan bir yaklaşımdır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin eserlerindeki farklı yaklaşımını, dönemsel bakış açılarındaki tutum değişikliğini, şartlara ve duruma göre hareket ettiğini söyleyebiliriz. “Beni tatmin etmeyen kelâm ilminin başkalarını da tatmin edemeyeceğini iddia edemem” demesi bunun en güzel örneğidir.¹⁹ Nitekim Gazzâlî “Sen insanları Allah yoluna hikmetle, güzel ve makul öğütlerle dâvet et, gerektiği zaman da onlarla en güzel tarzda mücadele et”²⁰ âyetinde emredildiği gibi çağrıda bulunanların üç grup olduğuna vurguda bulunarak, her şeyin yerli yerine konulması gerektiğini belirtir.²¹

İbn Haldûn klasik felsefe geleneği içinde yer alan Müslüman bir düşüncüdür. Bu tavrını ilim anlayışı ve ilimleri tasnifinde de sürdürür. Her şeyden önce ilim, İbn Haldûn'a göre bir melekedir, bilgiler yığını değildir. İnsan yaşadığı toplumla etkileşim halindedir. Bu hayatla ilgili bilgisi toplumsal şartların değişmesiyle değişmektedir. Onun bu yaklaşımı kelâm ilmini, “insana dini kuranın açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri

¹⁷ Ârif Tamir, *Resâilü ihvan-ı safâ*, (mukaddime), Beyrut 1990, s. 35.

¹⁸ Gazzâlî'nin ilimler tasnifinin değerlendirilmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Murteza Bedir, a.g.m., s. 222-223.

¹⁹ Bk. Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i 'tikâd*, Kahire ts., s. 7; *el-Münkizu mine'd-dalâl*, çev. Ahmed Davudoğlu vd, İstanbul, 1970, s. 24; *İhyau ulûmiddîn*, Beyrut 1997, I, 23. Ayrıca Gazzâlî'nin kelâm ilmiyle ilgili görüşlerinin ayrıntılı değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, (Kelâm İlmindeki Yeri), *DİA*, III, 505-507.

²⁰ Nahl 16/125.

²¹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm*, Beyrut, 1986, s. 140.

muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz ile yanlışlığını göstermek iktidarını kazandıran bir meleke” olarak tanımlayan Fârâbî'nin düşüncesiyle benzerdir. Bir şeyi diğerlerinden ayırt etme melekesi, bir ilim disiplininin alanını bilme haline gelmektedir.²²

Bilgiyi anlamada öncelikle insan evren ilişkilerine bakılmalıdır. Doğru bir vicdanî kanaatle baktığımızda üç âlemin varlığına şahit olmaktadır. Bilgilerimiz de bu üç âlem hakkında düşüncelerimizden ibarettir. Birincisi “his âlemi” dediğimiz algılar âlemidir. Bu âlemi hayvanlarla ortak olduğumuz duyu organlarıyla biliriz. İkinci âlem, beşerî âlemdir. Burada insanlara özgü düşünce yer alır. Bununla da insanî nefsimizi biliriz. İnsanî özelliğimizi ilmî idrakimizle bilmekteyiz. Üçüncüsü de ruhlar ve melekler âlemidir. Bu âlemde farklı yapılarda olmalarına rağmen, bizdeki eserleriyle bilinip idrak edilen varlıklar bulunmaktadır. Bu âlemle ilgili bilgilerimiz genel bilgilerdir. Filozoflar mantıkla ilgili eserlerindeki açıklamalarında kesin delilleri şart koşarlar. Kesin delille ispat edilmenin şartı ise, ispat edilenlerin, açık olmasıdır. Oysa ruhanî varlıkların mahiyetleri meçhuldür ve onlar hakkında bilgi sahibi olacağımız tek kaynak iman esaslarının açıkladığı ve sağlamlaştırdığı şeriatlardan öğrendiklerimizdir.²³ İbn Haldûn, insan bilgisinin sınırlılığı çerçevesinde şeriata duyulan ihtiyacı belirlerken aynı zamanda nasıl bir özelliğe sahip olduğunu; bilinen şeylerin formlarının, insanların zatlarından sonra meydana geldiğini belirtir. Bu nedenle insan bilgisi tümüyle sonradan kazanılmış bir bilgidir. İnsan bilinenlerin formlarına sahip oldukça, yavaş yavaş gelişir ve bu, ölümle kendi formuna ve maddesine bürünüp tamamlanana kadar devam eder. Bu özellikleriyle insan tabiatı gereği bilgisizdir. Ancak kazanımı ve buna ilişkin teknikleri itibarıyla bilgilidir.²⁴

İbn Haldûn'un bu yaklaşımlarını âlem tasavvurunu göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Sınırlı olan varlıkla ilgili bilgi için öncelikle varlık kategorilerinde olduğu gibi bilgiyle ilgili kategorilere gidilmesi gerekir. Dışımızdaki evren bilgisine bu şekilde ulaşabiliriz. Dinlerin bize aktardığı ilahî bilgi bu anlamda inanan bir varlığı gündeme getirecektir.

²² Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1990, s. 133.

²³ İbn Haldûn, a.g.e., III, 1013-1014.

²⁴ İbn Haldûn, a.g.e., III, 1017, 1018.

İnsan öncelikle sınırlı bir varlık olduğunu idrak etmelidir. Böylelikle, duyu organlarıyla anlaşılabilen bir alan ötesindeki evren ve oradaki varlıklar hakkında bilgi sahibi olabilir. İnsanın sınırlı bir varlık olmasıyla bilgilerindeki eksiklikler peygamberlerin bilgileriyle giderilecektir. Bu temel düşüncesi basit ve mürekkep âlemlerdeki bütün varlıkların yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru tabii bir tertip içinde sıralanmaları tezine dayanır. Buna göre varlık kategorileri, madde, bitki hayvan, insan ve meleklerden ibarettir. Bunların her biri bir âlemi oluşturur. Buradan İbn Haldûn varlık katmanlarında insanın yer aldığı beşerî âlemlerle bu âlemin üzerinde yer alan ruhânî âlem arasında irtibatı sağlamada peygamberlerin aracılık yapmalarına dikkat çekmektedir. Peygamberler, melekler âleminde hemcinslerine tebliğ etmekle yükümlü olduğu vahyi almış olarak insanlığa geri dönmektedir. Bu konuda söylenmesi gereken delil Kur'an'ın "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana, tanrınızın bir tek Tanrı olduğu vah yediliyor. O'na doğrulun (O'na yönelerek işlerinizi düzeltin), O'ndan mağfiret dileyin."²⁵ âyetidir.²⁶

Bu genel bilgilerden de anlaşılacağı gibi, İbn Haldûn ilimleri İslâm geleceğine uygun olarak tabii/aklî ilimler ve naklî ilimler olmak üzere iki ana başlıkta toplamaktadır. Onun, ilimler tasnifinde, aklî ve dinî ilimleri birbirinden ayırmasının nedeni; bu iki ilim grubunu gerek kaynakları, konu ve sorunları, gerekse yapıları, amaçları ve gelişme çizgileri bakımından birbirinden tamamen farklı görmesidir.²⁷ Tabii ilimlerden kastedilen ilimler felsefi ilimlerdir. Felsefi ilimler insanların düşünceleriyle geliştirdikleri, bir sonuca vardıkları ilimlerdir. İnsan, fikriyle bunlara vakıf olabilir. Beşerî idrak vasıtaları ile konularını, problemlerini, burhan şekillerini ve öğretim metotlarını anlayabilir.²⁸ İbn Haldûn'a göre naklî ilimler naslara dayanır. Bu ilimlerde, ferî olan meseleleri, aslî olanlarına ilhak etmenin dışında akıl için bir mecal yoktur. Bu ilimlerdeki furuatı, usûle ilhak etmenin sebebi de ard arda gelen ve çağlar boyu sürüp giden cüzî hadiselerin, mücerred vaz yolu ile, küllî nitelikte olan nakle doğrudan dahil olmamasından ileri

gelmektedir. Bundan dolayı, bir çeşit kıyas yolu ile fer'î asla, (cüz'ü küll'e) ilhak etmeye ihtiyaç hâsıl olmuştur.²⁹ İbn Haldûn'un sözünü ettiği bu durum, kıyası kabul edenlerin delil olarak ileri sürdükleri temel gerekçelerden biridir. Zira Kitap ve Sünnetin nassları mutlaka sınırlıdır. Ancak hayat-taki hadiseler ise sınırsızdır. Sınırlı olan, sınırsız olanı kapsayamaz. Bundan dolayı nassların ihtiva ettiği yahut işaret ettiği veya nasslardan çıkarılması mümkün olan illet ve manaları nazarı dikkate alarak, hakkında nass bulunan hükmü, hükmün illetinin bulunduğu her hadiseye uygulamak gerekir. Böylece daha önceden meydana gelmemiş ve hükmü hakkında nass bulunmayan tüm yeni hadiseler hakkında cevap verilebilecektir³⁰ Gelişen şartlarda olayların sürekli değişebilmesi, yeni ortaya çıkan cüz'î meselelerin nakledilen küllî meselelerde yer almaması cüzî meselelerin küllî meselelere kıyas edilmesini doğurmuştur. Ancak yapılan bu kıyasın da, nakledilen haberdeki sabit bir hükme dayanması gerekir. Dolayısıyla onun kaynağı da nakil olmuş olur. Kıyasın yapılmasını emreden nakildir. Nakil olmasa kıyas da olmayacaktır. Zira kıyas yeni bir hüküm koymaz, nakilde var olan hükmü ortaya çıkarır. Bu nedenle bu kıyas aklî değil, naklîdir. Başka bir deyişle İbn Haldûn'a göre aklın, naklî ilimlerde kullanımında söz konusu olan sadece mantıkî bir çıkarsama aracı olarak kullanılmasıdır, yeni bir hüküm koyması değildir.³¹ Aklın işlevi nakilde mevcut olan bir hükmü yeni şartlar doğrultusunda kıyas metoduyla ortaya çıkarmaktır. Naklî ilimlerde aklın kullanılmasının nedeni; *umran'ın* gelişmesi sonucunda insanların ihtiyaçlarına dinin cevap vermesidir. Çünkü *umran'ın* gelişmesi sonucunda insanların ihtiyaçları ve problemleri artar, bu ihtiyaçları karşılamak için dinî ilimler oluşur. Bu ilim dalları naslardan, toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak yeni çözümler üretir. Bu nedenle naklî ilimler bu yolla halkın istifadesini kolaylaştırır. İlimlerin, İslâm uygarlığının gelişmesinden sonra ortaya çıkmasının sebebi de *umran'ın* gelişmesidir.³²

²⁵ Fussilet 41/6.

²⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1018.

²⁷ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1987, s. 408.

²⁸ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul 1991, s. 294.

²⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1018.

³⁰ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 223; Abdülvahhâp, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmü Usûli'l-fikh)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1985, s. 239.

³¹ Arslan, *a.g.e.*, s. 407-408.

³² İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1027-1028.

Naklî ilimlerin temel kaynağı Kitap ve Sünnettir. Bu ilimler Kitap ve Sünnet'in daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu nedenle naklî ilimlerden tefsir, kıraat, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, kelâm ilimleri öğrenilmelidir. Sözü edilen ilimler İslâm ümmetine özgü ilimlerdir. Diğer milletlerde benzeri ilim dalları bulunmakla birlikte bu ilim dalları diğerlerinden farklıdır. Üstelik bunun temel nedeni İslâm şeriatının diğer şeriatların hükmünü nesh etmesidir. Naklî ilimler İslâm toplumlarında sonraları oldukça revaç bulmuş, her bir ilim dalında kendine özgü terminojiler, metotlar gelişmiş ve bu sahanın seçkin temsilcileri çıkmıştır. Bu konuda söylenmesi gereken önemli nokta *umranın* gerilemesiyle ilim ve öğretim sisteminin de kesintiye uğramasıdır.³³

Aklî ilimler konusunda ise söylenmesi gereken onların herhangi bir topluma özgü olmadığıdır. Bütün toplumlarda bu ilimlere yönelen, onlar üzerinde araştırma ve incelemeler yapanlar bulunmaktadır. *Umran* ve medeniyet yönünden gelişen toplumlarda aklî ilimler de gelişmiştir. Bu ise iktidar ve güce bağlıdır. Bir anlamda asabiyet bağı güçlü olan toplumların *umran* ve medeniyetleri de gelişmiştir. Bu ilimlerin Müslüman toplumlarda gelişmesi ve öğrenilmesinin belirli nedenleri bulunmaktadır. Her şeyden önce İslâm'ın doğuşunda Müslümanların hayat tarzları oldukça sade ve basittir. Zamanla fetihlerle İslâm'ın yayılması farklı kültür ve geleneklerle karşılaşma, Müslümanların gayrimüslimlerden aklî ilimleri öğrenmeleri bu temel nedenler arasındadır. Üstelik insanın tabiatında mevcut merak ve öğrenme arzusu da bunu doğuran nedenler arasındadır.³⁴

2. Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Eleştirileri

Sözlük itibarıyla itaat ve karşılık anlamında din, ıstılahta akıl sahiplerini, peygamberlerin bildirdiği hakikatleri benimsemeye çağıran ilahi buyrukların tümüdür. İlahî buyruklar, usûlü'd-dîn ve furûu'd-dîn olmak üzere iki ana temelden oluşmuştur. Usûlü'd-dîn, itikâdî konuları, furûu'd-dîn ise amelî hükümleri içermektedir. Her iki alanda değerlendirilebilecek ahlâkî

konular ise, genel bir yapıya sahiptir.³⁵ Bilindiği gibi din, insanların bireysel ve toplumsal hayatlarına yönelik kuralları içerir. Buna göre itikâd ve ahlâk, bireysel hükümler şeklinde kabul edilebilir. Bununla birlikte bazı ahlâkî değerler, toplumsal yargı olarak benimsendiği için, sosyal hukuk dolayısıyla furûu'd-dîn bağlamında da ele alınabilir.

İslâm dininin akaid esasları amentüde altı noktada hülâsa edilmiş, âlimler tarafından bazen üçe indirgenmiş ve bunlara usûl-i selâse olarak adlandırılmıştır. Allah'a iman, nübüvvete müessesine iman ve ahirete iman olan bu üç esas ikinci bir irca amelîyesiyle tek asılda hülâsa edilebileceğine kanaat getirilmiştir. Bu da "aslu'l-usûl" olan ulûhiyet olarak belirlenmiştir. Bu bire indirgeme düşüncesinin dayanağı diğer iman esaslarının "ulûhiyyet" esasına dayanmış olmasıdır. İlk dönemlerde ilm-i tevhd ve sıfat olarak isimlendirilen Selefîyenin akaidi "Allah'ın zatı, sıfatları ve bilhassa birliğinden bahsetmeyi esas almıştır. Bununla birlikte kelâm ilminin geçirdiği tarihi süreçte İslâm akaidinin üç asıl konusu tanımlara yansımış, kelâm konuları ulûhiyet nübüvvet ve semiyat sıralamasıyla ele alınır olmuştur. Tanımlarda bu üç esasın birbiri dahilinde kabul edilmesinin yanında dönemlere ve şartlara göre açıkça üç esas da zikredilmiştir. Son dönem kelâmcılarından Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) tanımı bunun en iyi örneğidir. O kelâm ilmini; Allah teâlâ hazretlerinin zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait meselelerden, mebd ve mead itibarıyla varlıkların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilim,³⁶ olarak tanımlayarak, tanımında bu üç asla yer vermiştir.³⁷

Bu tanım öncesinde İbn Haldûn'a kadar kelâm ilminin bir takım evreler geçirdiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Tarihî gelişim sürecinde farklı faktörler nedeniyle isimleri, tanımı, konusu ve gayesi dönemseller farklılıklar göstermiştir. Nitekim kelâm ilkelerinin ve bu ilkeleri savunacak yardımcı unsurların asra göre değişiklik gösterebileceği bu ilim mensupla-

³⁵ Geniş bilgi için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 11 vd.; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 2001, s. 79 vd.

³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, İstanbul 1972, s. 5.

³⁷ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id: İslâm Akâidi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, 93, 100; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (nşr. Muhammed Abdurrahman), Beyrut 2003, s. 266; Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulû-mi'd-dîn* (nşr. Muhammed Ali Beyzavî), Beyrut 2002, II, 20-21.

³³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1027, 1028.

³⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1119.

rınca genel bir prensip olarak kabul edilmiştir.³⁸ Klasik dönemde, kelâm ilminin en belirgin özelliği, Aristo mantığının İslâm'a yabancı görülüp ondan uzak durulmasıdır. Bunun yerine rey ve içtihadı dayalı "usûl" ilminde kullanılan metotlar tercih edilmiştir.³⁹

Bu çerçevede mütekaddimîn âlimleri, hakikate ulaşmak için bir takım metotlar geliştirmişler ve bunlara itikâdî esaslar kadar büyük önem atfetmişlerdir. Özellikle Bâkîllânî, Eş'arîliği yeniden gözden geçirerek bu mezhebi akli ve nazarî esaslarla güçlendirerek akılcı bir kelâm sistemi kurmuştur.⁴⁰ Nazar ve delillere temel teşkil eden akli öncüller oluşturmuş, iman esaslarını bunlar üzerine bina etmiştir. Bu esasları, akideyi korumak ve savunmak için temel olarak kabul etmiş, daha da önemlisi, geliştirmiş olduğu prensipleri kendilerine itikâd edilmesinin zorunlu olması bakımından imanî akidelere tabi kılmıştır.⁴¹ Atom nazariyesi ve in'ikâs-ı edille gibi akli delilleri⁴² bu kaidelere ve esaslara istinat ettirdiği kabul edilmiştir. Bunun neticesi olarak o, iman esaslarıyla ilgili delillerin yahut dayandığı öncüllerin iman esaslarının kendileriyle aynı mevkie sahip olduğu ve bu sebeple onlara karşı bir saldırının iman esaslarına karşı bir saldırı olduğu sonucuna varmıştır.⁴³

V/XI. yüzyıl, kelâm tarihinde önemli bir dönem noktası olmuş, bu yüzyıldan itibaren kelâm ilminin terminolojisi ve metodunda bir farklılık meydana gelmiştir.⁴⁴ Mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının son temsilcisi

³⁸ Mehmet Kubat, "Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, İzmir 2000, s. 179.

³⁹ Mütekaddimîn döneminde kullanılan istidlâl metotlarıyla ilgili olarak geniş bilgi için bz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, nşr. İmaduddin Ahmed Haydar, s. 31-33; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Kahire ts., s. 10; Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, s. 35 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelâm'a Giriş*, s. 76-77; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ diraseti ilmi'l-kelâm*, Kahire 1991, s. 173 vd.; M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul 2008, s. 19.

⁴⁰ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992, 87.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1996, s. 252.

⁴² Mütekaddimîn âlimlerinin hakikate ulaşmak için kullanmış olduğu diğer akli deliller arasında, "nazar ve istidlâl", "kıyâsü'l-gayb ale's-şâhid", "kıyâsü't-temsîl", "telazüm" ve "ilzam" en yaygın olanlarıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve k-tişâfü'l-menâhici'l-ilm fi'l-âlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1984, s. 132-140.

⁴³ Wolfson, *a.g.e.*, s. 29-30.

⁴⁴ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 19.

olan Cüveynî (ö. 478/1085) akıl ile bilinebilen sıfat-ı ilahiyeyi ispat, nakil ile bilinebilen sıfatları te'vil ederek,⁴⁵ nasları akli yorumlara tabi tutmuştur. Daha önceden tevil edilmeyen *istiva* ve *yedullah* gibi Kur'an ve hadiste geçen müteşâbih ifadeleri te'vil etmiş, bu sebeple sünnet kelâma te'vili dahil eden ilk kişi kabul edilmiştir.⁴⁶ Cüveynî ile başlayan bu süreç mantık ilminin kelâm ilminde genel kabul görmesine zemin hazırlamıştır. Cüveynî ile birlikte mütekaddimîn kelâmcılar dönemi sona ermiş, öğrencisi Gazzâlî ile müteahhirîn devri başlamıştır.

Gazzâlî ile İslâm düşüncesinde mantık ilmi meşru hale gelerek, hem bidatçı mezheplere hem de filozoflara karşı inanç esaslarını savunmada bu ilme özel bir önem atfedilmiştir. Gazzâlî mantığı bir alet kabul ederek, mantık bilmeyenin ilmine itimat edilemeyeceğini, belirtmiştir. O, kelâmın kaide ve esaslarında bir takım değişiklikler ve düzenlemeler yapmıştır.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) açtığı çığır kendisinden sonra inkişaf etmiş, felsefe ile kelâmın, kelâm eserlerinde bir araya gelmesi memzuç bir tarzı doğurmuştur.⁴⁷ Nitekim Gazzâlî ile başlayan bu süreç Şehristânî (ö. 548/1153) Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233) ve Kadı Beyzavî (ö. 691/1291) gibi kelâmcılarla ileri bir düzeye ulaşmıştır. Bunun ifadesi olarak zikredilen âlimlerin kelâm ile ilgili eserlerine bakıldığında akla ve akli delillere geniş yer verdikleri, ağırlıklı olarak felsefi izahları kullandıkları görülür. Kelâm ilminin geçirdiği merhalelerden biri olan cem ve tahkik devrinde ise Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 793/1390), Cürçânî (ö. 816/1413) ile felsefe ile mezcedilmiş kelâm metodu daha sistematik bir şekilde devam ettirilmiştir.⁴⁸

Kelâmın metodunda görülen bu değişimler, bu ilimle uğraşan İslâm bilginlerinin daima tarih boyunca ortaya çıkan ve ihtiyaçlara göre hareket ettiklerini, her dönemde İslâm dünyasını etkisi altına alan veya bu özelliği gösteren yeni cereyanlara ayak uydurmak ve onlara karşı savunmak ve açıklamak için metotlarında değişiklik yaptıklarını gösterir.⁴⁹

⁴⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 27.

⁴⁶ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2004, s. 409.

⁴⁷ Topaloğlu, *a.g.e.*, 32.

⁴⁸ Özervarlı, *a.g.e.*, 23.

⁴⁹ Mehmet Kubat, *a.g.m.*, 179 vd.

Kelâm ilminin tarihi süreç içerisinde kaydettiği inkişafa bağlı olarak metodunda meydana gelen bu gelişmeler konularında da görülür. Mütakaddimîn döneminde Kelâm ilmi, İslâm inançlarının anlaşılması ve korunması için bir vesile olarak görülmüş, ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret gibi kelâmî bahisler reddiye tarzında ve savunmacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu savunmalarda dönemin siyasi, sosyal ve kültürel etkileri görülür. Bu çerçevede; klasik kelâmda ulûhiyet bahsinin yoğun bir şekilde tartışılan konusu Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri meselesi olmuştur. Bu konuya geniş yer verilmesinin nedeni, İslâm'daki ulûhiyet anlayışının Mecûsilik, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin tanrı anlayışlarındaki farkını ortaya koymaktır. Nübüvveti inkâr eden Berâhime ve Sümeniyye'ye karşı nübüvvet, Dehrîler'e karşı da âhiret konuları temellendirilmeye çalışılmıştır.⁵⁰

Felsefe ile ilişki sonucu kelâm ilminin konusu daha da genişlemiş önceki kelâmcıların söz etmedikleri birçok konu ele alınmıştır. Gazzâlî ile birlikte kelâmın konusu “mevcûd” olması itibariyle bütün varlıklar” olmuştur.⁵¹ Gazzâlî'den itibaren, mantığın yoğun bir şekilde kabulüyle kelâmın konusu oldukça genişlemiş, mevcûdâtla birlikte yokluk (adem) da ele alınan konulara dahil edilmiştir. Buna göre kelâmın konusunu “malûm” teşkil etmiştir.⁵²

Öte yandan kelâm ilminin gayesine göre yapılan tanımında da farklılıklar görülür. Yapılan bu tanımlar arasında diğerlerine oranla şöhret bularak yaygınlık kazanan tanım Adudiddin el-Îcî'ye (ö. 756/1355) aittir: Buna göre kelâm ilmi, kesin deliller kullanmak ve rakiplerin kuşku ve itirazlarını gidermek amacıyla dini asılları ispata güç kazandıran bir ilimdir.⁵³

⁵⁰ İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları”, *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, İzmir 2000, s. 98.

⁵¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 8.

⁵² Taşköprizâde, *Miftâhü's-saâde*, Kahire 1968, II, 597-598. Kelâmın konusu için ileri sürülen tarifler arasında Seyyid Şerif Cürcânî'nin Kelâm tarifi sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmış ve daha sonraki tanımlara öncülük etmiştir. Ona göre Kelâm, “Allah Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, mebde' ve me'âd (başlangıç ve sonuç) itibariyle yaratıkların (mümkînâtın) hallerinden İslâm kanununa göre bahseden bir ilimdir.” Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 266; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321, I, 23 vd. Kelâm ilminin konusuna göre yapılan diğer tarifler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân 'Umeyra, Beyrut 1998, I, 163, 167 vd.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzaf İlm-i Kelâm*, s. 6-8.

⁵³ Adudiddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-Kelâm*, Beyrut, ty., 7.

Teftâzânî ise kelâm ilmini kısaca “Kesin delillerle dini akideleri bilmedir” diye tanımlamıştır.⁵⁴ Bu tanımlar, kelâm ilminin savunmacı bir disiplin olduğu anlayışından hareketle yapılmıştır. Bununla birlikte kelâmın sadece İslâm dışı görüş ve itirazlara karşı müdafaa edici bir yapısı olmadığı, mümini aydınlatıcı bir özelliğe sahip bulunduğu tezi de vurgulanmıştır. Kelâm ilminin konusunda meydana gelen değişikliklere rağmen bu ilmin gayesinde fazla bir farklılaşma olmamıştır. Zira konu zaman ve şartlara paralel olarak yenilenmek zorunda olmakla birlikte, gaye sabittir. Bu gaye “iman konularını körü körüne taklit etmekten kurtularak onların hakikatini kavramak suretiyle doğru inanç ve isabetli davranışların yolunu gösterme”, “dünya ve âhiret mutluluğunu elde etmeyi sağlama”, “inananlara rehberlik etme”, “İslâm'ı eleştirenlerin karşı delil ve itirazlarını geçersiz kılma”, “inkârcıları susturma” ve “diğer İslâmî ilimlere kaynaklık etme” şeklinde özetlenebilir.⁵⁵

İbn Haldûn'un görüşlerini kelâmdaki bu gelişmeler ışığında daha iyi inceleyebiliriz. O, her şeyden önce kelâm ilminin tanımında gayeyi esas almıştır. Naklî ilimlerden saydığı kelâm ilmini, akli delillerle inanç esaslarını savunmayı ve selefîn yolunu benimseyerek Ehl-i sünnetin görüşünden ayrılan bidatçileri reddeden, bir ilim olarak tanımlamıştır.⁵⁶ Aslında ona göre imanî konuların akli delillerle savunulmasına dinin ihtiyacı yoktur. Akli delillerle iman konularını savunmak sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Özellikle *umranın* gelişmesiyle birlikte kelâmcılar, akidelerini savunmak için felsefeye ve diğer dinlere karşı doğal ve zorunlu olarak akli deliller kullanmışlardır.

Bu ifadelerle o, kelâm ilmini İslâm dininin saf akidesini savunmak için bir araç olarak görmekte, bu ilmi niçin “kelâm” denildiğinin de cevaplarını aramaya çalışmaktadır. Bu çerçevede göze batan en bariz özellik konuların savunulmasında muhatabın ileri sürdüğü temel argümanlar doğrultusunda bir takım delillerin ortaya konulması, tartışmaların yapılmasıdır. Bu tartışmalar ise amelle ilgisi olmayan soyut bir kelâmdan, sözden ibarettir.

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 163.

⁵⁵ Emine Yarımbaş, “Kelâm İlminin Tanımı Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2: 1 (2004), 78.

⁵⁶ Krş. Zebidî, *a.g.e.*, I, 105, 289.

Tartışmaya ve münazaraya en uygun ve elverişli olması bakımından, bu konuların fazlasıyla söze ihtiyaç hissetmesi, bu ilme, kelâm ilmi denilmesine yol açmıştır. Başkalarının da dile getirdiği işte bu gerekçe, kelâm ilminin bu adla adlandırılmasının nedenidir. İbn Haldûn'a göre "kelâm ilmi"ne bu ismin verilmesinin nedenlerinden biri de Allah'ın kelâm sıfatını ispat etmek için yapılan tartışmalardır. Yani başlangıçta tartışmalar daha çok sıfatlar üzerine ve özellikle de kelâm sıfatı üzerinde yoğunlaşması, bu ilme kelâm adı verilmesini sağlamıştır.⁵⁷ İbn Haldûn'un dile getirdiği bu iki gerekçe aynı zamanda kelâmın doğuşunu da hazırlayan iki temel nedendir.⁵⁸ Onun bu yaklaşımı konuyla ilgili eserlerde⁵⁹ tekrarlanmakta birlikte "kelâm" isminin verilmesini, konuları yönüyle ve özellikle Allah'ın zatı hakkında düşünme gibi bazı meselelerde söz/kelâm söylemeyi yasaklayan bir takım kitapların derlenmiş olduğuna bağlayan müellifler de olmuştur⁶⁰. Aslında bu düşünce temel inanç konularının ele alınmasındaki izlenen metotla bağlantılıdır. Zira her ne kadar yaygın olarak bir ilim dalının ismi olarak kullanılmakla birlikte "kelâm" inanç esaslarının ele alınış biçimini, metodunu belirleyen bir husustur. Zira inanç konularının dönemsel ağırlıklarından söz edilmekle birlikte temelde insanla birlikte inanç esaslarının sabitliği söz konusudur. Bunun yanı sıra mutezileyle birlikte inanç konularının ağırlıklı olarak kelâm metodundan bahsedilmesi benimsenen bir olgudur. Ancak bu metodun/kelâm metodunun inanç konularını aktarmada, benimsetmede ya da savunmada yeterli olup olmadığı ise ayrıca ele alınması gereken bir husustur. Diğer taraftan kelâm metoduyla yazılan eserlerin dışında inanç esaslarıyla ilgili yazılan edebiyatın inanç esaslarına katkısı olmadığı da ileri sürülemez. Kelâm metodunun bağlı bulunduğu ve şu an için yaygın kullanımın ifadesi olan "kelâm ilmi"nin bir ilim dalı olarak bu isimle anılması ve kapsayıcılığı ise tarihi zaman dilimlerinde ve şu an yaşadığımız yeniden inşa sürecinde de tartışılmaktadır.⁶¹ Bununla

⁵⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1080.

⁵⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Trc. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 27.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Kahire ts., s. 179.

⁶⁰ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ diraseti'l-ilmi'l-kelâm*, Kahire 1991, s. 28.

⁶¹ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *a.g.e.*, s. 25-33; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara 2008, s. 64 vd.

birlikte metotların ve ele alış tarzlarının değişkenliğiyle birlikte inanç esaslarının insan için kalıcılığı ise esastır.

İbn Haldûn'a göre kelâmcılar, filozofların inanç esaslarına aykırı olarak öne sürdükleri iddialarına verdikleri cevapları da kelâmın konuları arasına katmışlardır. Onlar filozoflar ile bidatçileri görüşleri nedeniyle hasımları arasında kabul etmişlerdir.

Kelâm konularında öncelikle söz edilmesi gereken Ehl-i sünnet kelâmının temsilcisi Eş'arî ve izleyenlerin kelâma katkılarıdır. Daha sonra Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) katkıları, mezhepteki öncülüğü ve metodolojisi önemli bir yer tutar. Ona göre Bâkılânî deliller ve görüşlerin üzerine bina edildiği aklî öncüller oluşturmuştur. Onun temel iddialarından birisi "Bir şeyi ispat eden delil bâtil ve çürük olursa, ispat ettiği sonuç da (medlûl, netice) bâtil olur." Bâkılânî, bu kuralları, inanılması zorunlu inanç esasları haline getirmiştir. Onun ortaya koyduğu sistemle, dinî ve teorik ilimlerin en güzeli olan kelâm ilminin bu aklî delilleri toplum tarafından iyice anlaşılmasını sağlamıştır.⁶² İbn Haldûn bunu, toplumun basit ve sade bir zihin yapısına sahip olmasına bağlar. Ayrıca akıl yürütmeye ve buna göre deliller ileri sürecek mantık ilmi ümmet arasında henüz oluşmamıştır. Üstelik mantık, dinî inançlarla uzak olan felsefî bağlantısı nedeniyle kelâmcılar tarafından terk edilmiştir.⁶³

İbn Haldûn mantık ilmini değerlendirmede bu ilmin diğer aklî ilimlerden ayrıldığını, yalnızca delillerin değerlendirilmesinde kullanılan bir ölçü ve kanun haline getirildiğini belirtir. Ölçü olarak kabul edilen mantık ilmiyle felsefî deliller değerlendirilebileceği gibi başka deliller de değerlendirilebilir. Bâkılânî sonrasında mantık ölçülerine göre kelâm ilmindeki eskilerin koyduğu öncüller gözden geçirilmiş ve pek çoğuna karşı çıkmıştır. Eskilerin görüşleri mantık kurallarına göre yeniden yorumlanmıştır. Bu

⁶² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Trc. Burhan Köroğlu, İstanbul 2000, 321; Wolfson, *a.g.e.*, 29-30.

⁶³ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, 373.

doğrultuda ona göre, Bâkılânî'nin *in'ikas-ı edille* görüşü kabul edilmemiştir.⁶⁴

Sözlükte yansıtma anlamına gelen *in'ikas* terim olarak, illetin yokluğunun, hükmün yokluğunu gerektirmesi demektir ve bu mesele illetin yokluğuna rağmen hükmün varlığı meselesi olarak da bilinir. Meselenin özünde tutarlı olma şartı aranır. Örneğin sarhoşluk illeti hangi içerde mevcut değilse, o içecek hakkında haramlık hükmü de söz konusu olmayacaktır. Genellikle fıkıh usulcileri arasında yaygın olarak kullanılan bu istidlal hakkında, *in'ikâsı şart görmeyenler, şart görenler ve şart olmasını içinde bulunduğu şartlara göre değerlendiren olmak üzere üç görüş bulunmaktadır.* Bu konuda çoğunluğun görüşü *in'ikâsın şart görülmediğidir.* Ebû İshak İsferyânî'ye (ö. 418/1027) göre mutlak olarak şart olduğu kabul edilmiş, Cüveynî ve Gazzâlî, konuyu ayrıntılı olarak ele almakla meselenin kendi içindeki durumuna bakılması gerektiği, kanaatini benimsemişlerdir. Bazı müelliflere göre ise *in'ikâsı şart koşanlar bazı şâfiiler ve bazı mütezililerdir ve bunun nedeni de şer'î illetin bilgi değeri hariç her hususta aklî illet gibi olması gerektiği, düşüncesidir.*⁶⁵ Mesele İbn Haldûn tarafından "kelâm" bölümünde Bâkılânî'nin Eş'arî metodunu yeniden düzenleyen, nazar ve delillere temel teşkil eden aklî mukaddemeleri ve esasları tesis eden olarak takdim edilir. "Cevher-i ferd vardır", "Araz arazla kaim olmaz", "Araz iki zamanda bâki olmaz" bunlardan bazılarıdır. İtikâd edilmesi zorunlu görülen bu mukaddemeler, imanî kaidelere tabi kılınmıştır.⁶⁶ *el-Mukaddime*'nin bir başka bölümünde de (Mantık İlminin Red ve Kabulüne Dair), Ebû Hasan (Eş'arî), Kadî Ebû Bekir (Bâkılânî) ve Ebû İshak (İsferyânî)'nin, "İtikâdî konularda *in'ikas* vardır." görüşünde oldukları zikredilir. İbn Haldûn Bâkılânî'nin bu görüşünü, "Deliller, akideler mesabesinde. Onun için delileri cerh ve iptal etmek akideleri cerh ve tatil etmek demektir. Zira akideler bu deliller üzerine bina kılınmıştır." gerekçesiyle açıklar.

⁶⁴ Delillerin geçerliliğini kaybetmesiyle, o delillerle ulaşılmak istenen inanç esaslarının zedelenmeyeceğini düşünen Gazzâlî, Bâkılânî tarafından savunulan bu hükmü ortadan kaldırmış, böylece delillere yüklenen bu özel kıymet azalmıştır.

⁶⁵ Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 166.

⁶⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III,

maktadır.⁶⁷ Nitekim bu görüş İbn Haldûn'a dayanarak kelâm tarihinde yaygın bir şekilde Bâkılânî'ye nispet edilen bir görüş olmuştur.⁶⁸ Eş'arî'nin ortaya koyduğu kelâm anlayışını tamamlayan, kelâm delillerinin dayandığı bir takım prensipleri, metodu, kelâm ilmi için tamamlayıcı olsa da İslâm filozoflarınca çok önem verilen mantık ilmine aykırı olması gerekçesiyle kabul görmemiştir. Ayrıca *in'ikâs-ı edille* anlayışı da tutarlı bulunmamıştır.⁶⁹

Yaygın bir şekilde Bâkılânî üzerinden *in'ikâs-ı edille* delilinin bu haliyle mütekaddimîn dönemi kelâmının bir özelliği olması düşüncesi çok tutarlı gözükmemektedir. Temel sorulardan birisi belki de şudur: Bu düşüncede dile getirilen *delilin butlanıyla medlülün de butlanının lazım gelmesi* düşüncesinin bu haliyle hangi zeminde kabul edildiğinin araştırılması gerektirir. İbn Haldûnün aktardığı gibi gerçekten böyle bir düşünce mütekaddimîn dönemi ve özellikle Bâkılânî için söz konusuysa bu düşüncenin Gazzâlî tarafından yanlışlanan ve delilin butlanıyla medlülün butlanının gerekmeceği temel düşüncesinin gerekçesi olarak ileri sürülen, "Delilin geçersiz olmasıyla, o delil ile kanıtlananın (medlülün) varlığı yok sayılmaz. Belki onun varlığını kanıtlayacak başka bir delil bulunabilir; birisi çıkar o gün için kimsenin bilmediği bir delil ile onun varlığını ispatlayabilir", şeklinde ileri sürülen gerekçenin, Bâkılânî ve mütekaddimîn döneminde bu delili kullananlarca bilinmediğini ileri sürmek pek makul gözükmemektedir. İbn Haldûn'un aktardığı biçimiyle meselenin anlaşılması ve vuzuha kavuşturulması gereken bir yönünün olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da delil ve medlül arasındaki ilişkilerin İbn Haldûn'un dile getirdiği gibi salt otoriteye dayalı bir kanıtlama değil tamamen mantıki ve epistemolojik bir tanımlama olarak anlaşılması gerektiğidir. Delilin geçersizliğiyle yapılmak istenen medlülün ontik varlığının geçersiz kılınması hedeflenmemektedir. Burada butlanı kabul edilen medlül hakkındaki bir yargının olumsuz kılınmasıdır. Konuyla ilgili genel yaklaşımlarda Gazzâlî öncesi ve

⁶⁷ İbn Haldûn *a.g.e.*, III,

⁶⁸ Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 50; Bekir Topaloğlu, *Kelâma Giriş*, s. 27, 76; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 36-37; *Kelâm tarihi*, Konya 1998, s. 122.; Cihat Tunç, *Kelâm İlminin Tarihçesi ve İlk Kelâm Okulları*, Kayseri 2001, s. 47-48.

⁶⁹ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 25-26.

Bâkılânînin dahil olduğu mütekaddimîn döneminin mantıki yapısının eleştirilmesinin temel gerekçesi, gerek Aristo gerekse İslam filozoflarının mantık konusunda yazdıkları eserlerde yanlışlık üzerinde dururken, fasit nazarın özellikle müteahhirin kelâmcıların belirttiği gibi hem içerik hem de biçim olarak ele alınması, ilk dönemde içerik ve forma yönelik detaylı bir açıklamaya rastlamanın pek mümkün gözükmediğiyle açıklanabilir. Ancak böyle bir yaklaşım keskin çizgilerle tarihin belirli bir dönemini diğerinden ayırarak yargılama hakkını doğurmamaktadır. Üstelik İbn Haldûn gibi bir tarih felsefecisinin bakışıyla sosyal olayların hemen gözlemlenebilen bir süreçle yol almadığını söylemek çok daha sağlıklı bir değerlendirmedir. Öyleyse Bâkılânînin benimsediği iddia edilen bu delil ile medlül arasındaki ilişkiyi illet-malul arasındaki ilişki gibi görmemek, in'ikas teriminin mantıki kullanımına bakmak gerekir. Bu anlamda ilk dönemdeki kullanımıyla genel mantıki kullanımı arasında bir fark yoktur. Ayrıca İbn Haldûn'un dile getirdiği delilin butlanından medlülün de butlanının gerekli olması hükmünde yer alan butlan terimini epistemolojik anlamında bir kullanıma sahip olduğu da dikkate alınmalıdır.⁷⁰

Üstelik *in'ikâs-i edille* metodu bu haliyle kabul gören bir delil değil, kelâmcıların şüphe edip eleştirdiği, delillerden biridir. Örneğin Cüveynî'ye göre Allah'ın varlığının ispatına dair ileri sürülebilecek bir delilin geçersizliği, doğrudan Allahın varlığının nefyedilmesine değil, Allah hakkında verilen bir iddianın geçersizliği için bir delil teşkil edebilir. Bir başka ifadeyle Allah'ın varlığına dair insanî bir çabanın ürünü olarak ortaya konulan isbat-ı vacib girişiminin, bir başka insanî çaba sonucu geçersiz kılınmasıyla, ispatlanmaya çalışılan aşkın varlığın nefyini gerektirmez. Burada yok sayılan insani bir çabaya dayalı olarak, medlül hakkında verilen hükümdür, medlülün bizzat kendisi değildir. Cüveynî'nin ifadesiyle delilin yokluğu, yokluğun kanıtı olamaz. Zira nefy ile adem aynı değildir. Nitekim müteahhirin dönemi kelâmcılarından Âmidî' de bunu eleştirenlerdendir. Örneğin hâdisler bir yaratıcının varlığına delildir. Hâdislerin olmadığını takdir etsek, her ne kadar kendisine işaret eden bir delil olmaksızın varlığı

⁷⁰ Hilmi Demir, "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimîn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, s. 29, s. 96.

bilinmezse de bu düşünce kendi zatında bir yaratıcının butlanını gerektirmez. Çünkü bu medlülle ilgili birçok delilin bulunmasına engel bir durum yoktur. Eğer delillerden birinin butlanı durumunda medlülün de butlanı gerekseydi, geri kalan diğer delillere bağlı olarak medlülün varlığına işaret edilmesi söz konusu olmayacaktı ve delillerin sürekli olmaması nedeniyle bir takım deliller ortaya çıkmış olacaktı. Bu kesin olmayan, farklı bir durumdur.⁷¹ Âmidî bazı meselelerde Mu'tezilenin bu metodu örnek aldığına işaret etmektedir.⁷² Onun bu düşüncesi, bu metodun geçersizliğinin sebepleri konusunda bakış açısını ortaya koymakla birlikte *in'ikâs-i edille*'nin gerekliliğine dair görüşün temelde fikhî olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca bize, Mu'tezilenin bu delâletten etkilendiğini de göstermektedir. Bunu doğrulayan, bazılarının bizim hakkımızda caiz olan ilimle âlim olmamızın Allah hakkında caiz olamayacağı ve bu nedenle bu hususun Allah için düşünülmeceğini gerekli görmeleridir. Bunun anlamı ise delilin yokluğuyla medlülün de yokluğudur.⁷³

Bâkılânî'nin çağdaşı olan Kadî Abdülcebâr, ikinci ilahın varlığına dair delilin yokluğuyla Allah'ın birliğine istidlalde bulunanları tenkit etmektedir. Bu konuda Kadî Abdülcebâr, "ispatına delil olmayanın nefyinin gerekmediği... nefyine dair delilin elde edilmesiyle nefyinin gerekeceği" görüşüne tutunarak,⁷⁴ *Şerhu'l- usûli'l-hamse*'de bu metodu benimseyenlerden birisinin Ebu'l-kasım el-Belhî⁷⁵ olduğunu açıklamıştır. Bunun anlamı bu düşüncenin yaklaşık, Bâkılânî'den yüz yıl önce kelâm çevrelerinde mevcut olduğudur.⁷⁶

Öyleyse İbn Haldûn tarafından Bâkılânî'ye nispet edilen ve yaygın olarak bilinen in'ikas-ı edille fikrinin bu haliyle, Âmidî'nin bu delilin fikhî bir delil olduğuna dair görüşü de dikkate alınarak, kelâma ya da özellikle Eş'arî kelâmına nakledenin Bâkılânî olduğunu kastetmiş olabileceğini düşünmek, daha doğru gözükmektedir.⁷⁷ Ayrıca delil ve medlül ilişkisinin ilk dönem

⁷¹ Bk. Neşşâr, *Menahicü'l-bahs inde müfekkiriñil-İslâm*, Kahire 1965. s. 103. vd.

⁷² Bk.Âmidî; *a.g.e.*, I, 32; Krş. Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l- usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, s. 185-220.

⁷³ Hasan Mahmûd eş-Şafîi, *a.g.e.*, s. 185-186.

⁷⁴ Kadî Abdülcebâr, *el-Mu'ni*, Kahire, ts, IV, 342.

⁷⁵ Bk. Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l- usûli'l-hamse*, s. 200.

⁷⁶ Bk. Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1317, I, 97.

⁷⁷ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 466; Muhammed Abduh, *Risaletü't-tevhid*, s. 18, 29.

kelâmcılarınca illet-malul ilişkisinden farklı kurulduğunu gösteren bulguları da dikkate alarak⁷⁸ bu metodun bilinen haliyle ilk dönem kelâmcılarına ve Bakıllânî'ye nispet edilmesinin tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûnun Bâkıllânî'yle ilgili olarak Eş'arî'nin kelâm ilmini çeki düzen vermesi, delillerin ve görüşlerin, üzerine bina edildiği akli öncüller koyması yanında, delilin butlanıyla medlülün de butlanının gerekli görülmesi düşüncesinin ona izafe edilmesi üstelik, bu hususların inanılması gereken inanç esasları olarak algılanmasının izafe edilmesi, bir çoklarınınca aynen aktararak bir postulat hükmünde kabul görmüştür. İnançla ilgili temel konular (mebadi) olmamakla birlikte araç konumunda (vesali) olan bu konuların olmazsa olmaz iman esaslarıymış gibi anlaşılması İbn Haldûn üzerinden genel bir hatanın oluşmasını doğurmuştur. İzmirli İsmail Hakkı Bâkıllânî'nin kelâm tarihindeki önemine dair açıklamalarında İbn Haldûn'a dayanmış isim vermeksizin onun görüşlerini aynen tekrarlamıştır. Bu cümleden olarak oluşturulan öncüllerin inkâr edilmesinin delilleri inkâr, delilleri inkârın da iman esaslarını inkârı gerektireceği hükmünü vererek, bunun böyle olmasının sonucu olarak kelâmcıların metodlarına son derece bağlı oldukları hükmüne varmıştır.⁷⁹ Bunun tabii bir sonucu olarak mantık ilminin kabul edilmediği, zira mantık ilminin kabul edilmesi inanç esaslarının iptal edilmesi anlamına geleceği, tarzında bir anlayışla mantık karşıtlığının kabul edilmesi benimsetilmiştir. Oysa bu yorumlar mütekadimîn kelâmcılarınca konuyla ilgili sarih ifadeleriyle çelişmektedirler. Nitekim Cüveynî, *Kitabü't-Telhis*'ta akli delillerde in'ikasın şart olmadığını ve bu konuda ittifak bulunduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸⁰

İbn Haldûn'un gözlemiyle gelişen kelâm çizgisinde iki önemli husus göze çarpmaktadır. Birincisi, kelâm konularının felsefe konularıyla iç içe girmesi ve filozofların tezlerine karşı ileri sürülen reddiyelerden oluşan yeni bir kelâmın ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise bunun bir uzantısı olarak filozofların bidatçiler gibi görülerek onlara cephe alınmasıdır. Nitekim akli ilimlerin benimsenmesi, mantık kurallarıyla açıklamalarda bulunma, filo-

zofların inanç konularında yaptığı açıklamalara verilen cevaplar da sonraları kelâmın konularına dâhil edilmiştir. Filozoflar da kelâmcılar tarafından inanç esasları konusunda rakip kabul edilmişlerdir. Bunun nedeni filozofların iman esaslarına aykırı düşüncelere sahip olmalarıdır.⁸¹ Daha sonra gelenler felsefeye gereğinden fazla dalmışlar benzerlikten dolayı her iki ilmin meselelerini birbirine karıştırmışlardır.⁸²

İbn Haldûn'a göre Mütekadimîn âlimlerinin akılla temellendirilen bir tabiat felsefesinden hareketle itikat konularını savunmaları yanlış olduğu gibi Müteahhirîn kelâmcılarınca da ilahiyat ve felsefe konularıyla imanı temellendirmeleri de yanlıştır. Ona göre kelâmî kıyas, sadece bilinen inanç konularını ispat etmek için değil şerh etmek için de kullanılmalıdır. Zira inanç konularını sanki bilinmiyormuş gibi, akli delillerle malum hale getirmek filozofların metodlarıdır. Kelâmcıların filozofların metodlarını kullanmaları inanç gereği imkânsızdır. Çünkü her ikisinin varlığa bakışı farklıdır. Kelâmcılar genellikle varlıklar ve varlıkların halleri ile yaratıcının varlığını ve sıfatlarını ispatlamaya çalışırlar. Filozofların incelediği tabiat da bu varlıkların bir parçasını oluşturur. Ancak filozofun tabiata bakışı farklıdır. Filozof tabiata ve cisimlere; hareket edişi ve etmeyişi açısından bakar. Kelâmcı ise; onun fâile, yaratıcıya işaret edişini esas alır.⁸³ Dolayısıyla ona göre aklın, kelâmda kullanılabileceği tek alan, iman konularını dini yönden doğru farz ettikten sonra, akli delillerle ehl-i bidat'a karşı savunmaktır. Bu da, konuların selef itikadına göre ele alınmasıyla mümkündür. İbn Haldûn'un zikrettiğimiz şekilde kelâm ve felsefeyi konu, gaye ve görevleri bakımından birbirinden ayırması her iki ilim dalının kendi kimliklerini bulmasını hedeflediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İbn Haldûn'a göre kelâm sonraki dönemlerinde farklı düşünce grupları ve özellikle felsefecilerle karşı karşıya kalmaları sonucu sadeliğini yitirmiştir.⁸⁴

⁸¹ Wolfson, *a.g.e.*, 31.

⁸² Câbirî, *Arap - İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Trc. Burhan Köroğlu vdğ., İstanbul 2000, s. 312.

⁸³ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 321.

⁸⁴ Kelâm ilmine yönelik eleştiriler için bkz. Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevre*, Beyrut 1409/1988, I, 127-128; M. Muhammed Hasaneyn, "Nazârâtü'n-nakdiyye fi 'ilmi'kelâm", *Havliyye Külliyyeti's-şeria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, Devha 1992, sy. 10, s. 229-330.

⁷⁸ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı*, (Ank. Ü. Sosyal bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora tezi), Ankara 2001, s. 113.

⁷⁹ Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 50.

⁸⁰ Taha Hakan Alp, "İzmirli'nin 'Yeni İlm-i kelâm'ı ile 'Üniversite Kelâmı' bağlamında İnikas-ı Edille Meselesi", www.darulhikme.org.tr 17(05.03.2009)

İbn Haldûn'a göre müteahhirinin, felsefeyi kelâm ilmi ile aşırı ölçüde karıştırmaları ve benzerliklerinden hareketle iki ilmin mevzularının bir sanılması müteahhirin kelâmcılarını yanıltmıştır. Oysa kelâm ilminin konusu, dini bakımından tasdik edilmesi gereken hususların, akli delillerle istidlal edilmesi itibariyle imanî akidelerdir. Kelâmın konusu sadece savunma amacıyla dini akidelere muhalif düşen şeylerin akli delillerle reddedilmesidir. Nitekim sonraki döneme ait kelâmcıların izlediği metot tamamıyla felsefeyle kelâmın birbirine karıştığı bir metottur. Kadı Beydâvî'nin (ö.685/1287) *et-Tevâliu'l-envâr* isimli eseri bunun örneğidir.⁸⁵ İbn Haldûn'a göre istidlal metotlarında derinleşmek isteyen ve farklı mezheplerin görüşlerinde bilgi sahibi olmak isteyenler için bu türde yazılmış eserler faydalıdır. Kelâm ilminde inanç esaslarının selefin usûlü içinde incelenmesi ise önceki kelâmcıların eserlerinde yer alır.⁸⁶

İbn Haldûn'un yöntem yönünden temel eleştirisi, kelâmcıların metotlarını inanç konularında yetersiz görmesidir. Bunun en temel örneği Allah'ı bilme konusundaki metotlarıdır. İbn Haldûn'a göre başta iman olmak üzere inanç esasları vicdan ve kalbe dayalıdır. Akılla Allah'ı idrak mümkün değildir. Öyleyse kelâmın eserden müessire gitme çabasının bir anlamı yoktur. İnanç konusunda insanın bilgi sahibi olmasıyla bu bilgiyle vasıflanması arasındaki temel fark bilinmektedir. İnsanın çaresiz durumda olan birisi hakkında merhamet duygusundan bahsetmesi başka, ona fiili olarak yardım etmesi başkadır. Bu anlamda kelâm ilmi inanç esasları konusunda söz söylemenin ötesine gidememektedir.⁸⁷

İbn Haldûn, dinî ilimlerde aklın kullanılmasını yadırgamamaktadır. Fakat kelâmdaki kıyasla, fıkhıdaki kullanılan kıyası birbirinden ayırmaktadır. Çünkü fıkhıta kıyas bilinen bir hükümden bilinmeyen bir hükmü çıkarma amacındayken, kelâmda bilinen bir durumu savunmak için akli kıyasa ihtiyaç vardır. Kelâmın alanına giren imanî bahislerde bilinmeyen bir

⁸⁵ Eser üzerine pek çok şerhler yapılmıştır. Bunlardan en meşhur olanı Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) şerhidir. Ayrıca S. Şerif Cürcanî ve diğer bazı bilginlerin bu şerhe yazdığı haşiyeleri vardır. Felsefi konulara fazlaca yer verildiği görülen Kadı Beyzavî'nin bu eserindeki amacı kelâmın ana konuları ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyâtı ispatla aklın kavrayışına sunmaktır. Bk. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1998, s. 243-244.

⁸⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1083.

⁸⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1072.

hüküm yoktur, varsa da akılla bilinecek bir yapıda değildir. Çünkü dinin temeli imana dayanır, din ise şâri tarafından belirlenir ve imanî konular ancak vahiyle bilinir. Bu nedenle kelâm dinde yeni bir esas koyamaz ve sadece var olan esasları savunur ve bunları yaymaya çalışır.⁸⁸

Bu eleştiri İbn Haldûn'un tecrübeye dayalı düşüncesi dikkate alındığında yerindedir. Kelâm yeni bir inanç esasını ortaya koymaz. Nakli ön plana alır, naklin benimsediği esasları muhatabının anlayacağı üslupla aktarır. Kesin tavrını ortaya koyar.⁸⁹ Bilindiği gibi kelâm ilminin kullandığı iki terim bu noktada anahtar rol oynamaktadır. Bunlar temel prensipler dediğimiz "mebâdî" ve araçlar dediğimiz "vesâil" kavramlarıdır. Temel prensipler değişmemekle birlikte araçlar zamanla değişebilmektedir.⁹⁰ İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi Gazzâlî (ö.505/1111) öncesi ve sonrası dönemde bu anlamda değişmeler olmuştur. Onun Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) örneklerini felsefi kelâma dâhil etmemesi, Kadı Beydâvî ve sonrasını felsefi kelâm olarak değerlendirmesi kısmen vakiya uygundur.

Bu konuda onun müteşâbih âyetlerle ilgili görüşleri de inançla ilgili görüşlerini anlama bakımından önemlidir. İbn Haldûn genel anlamda tezine sadık kalarak Kur'an'daki müteşâbihlerle ilgili âyeti⁹¹ "Müteşâbihin te'vilini ve yorumunu Allah'tan başka hiçbir kimse bilemez" tarzındaki yorumlarda selefin tutumu ve diğer farklı grupların bu konudaki görüşlerini dile getirmiştir.⁹² Ona göre müteşâbih âyetler farklı idrak seviyelerine göre anlaşılmalıdır. Kelâmcıların, "Allah idrak ve his organlarında zarurî bir ilim yaratır, idrak edilme niteliğine sahip olan her hangi bir şey bununla idrak edilir" görüşünü zikrederek kendisinin de izah etmek istediği görüşün bu olduğunu belirtir. Nitekim Gazzâlî de dâhil olmak üzere sonraki kelâmcıların nasları tevil ettikleri bilinen bir gerçektir. Hatta bu anlamda tevilin Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'yle başladığı bilinmektedir. İbn Haldûn'un kendisi de Cüveynî'nin kitaplarına atıfta bulunmaktadır. İbn Haldûn

⁸⁸ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 21.

⁸⁹ Câbirî, *a.g.e.*, s. 319.

⁹⁰ Geniş bilgi için bk. Topaloğlu, *a.g.e.*, 51; Şaban Ali Düzgün, "Çağdaş Teolojide Yöntem Sorunu: Entelektüel İspattan Bireysel Tecrübeye", s. 2, (*Kelâm İlminde Metodoloji Problemi*, 27-28 Eylül 2003) (İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları Dizisi-3).

⁹¹ Âl-i İmran, 3/5/

⁹² İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 1084 vd.

tarafından *el-Mukaddime*'ye sonradan eklediği tahmin edilen "Kitap ve Sünnet'teki Müteşâbih ifadelerin açıklığa kavuşturulması ve bu nedenle itikatta ortaya çıkan Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at mezhepleri hakkında" adlı bölümde Eş'arî çizgisine, haberi sıfatlar konusunda selefin tutumunun ötesinde tevili benimseyen anlayışa daha yakın durmaktadır.⁹³

Bedevî toplumlardaki saf, bozulmamış inançların reel hayatın değişen şartlarıyla bozulmuş olduğu bir gerçektir. Bu ifadeler çerçevesinde söylenmesi gereken, farklı kültürlerdeki problemlerle karşılaşma, zihinlerdeki soruların giderilmesi yeni metodolojik arayışlara gidilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bedevî/köy yaşamı ile hadarî/şehir yaşamı arasında temel farklılıklar düşünceye de yansımıştır. Bedevî/köy yaşamı daha dengeli, daha sağlam ve daha huzurlu bir yaşamdır. Toplumsal dayanışmanın temel kuralları olan duyarlılık, karşılıklı yardımlaşma, imece usulü iş görme bu toplumlarda daha fazladır. Bu sade yaşam inançlarda da tezahür etmektedir. Yerleşik hayat tarzındaki toplumsal yaşam ise daha bireyci, menfaate dayalı bir ilişkiler bütünüdür. Sadelikten daha karmaşık bir hale gelen bu yaşantı akidenin de saflığını yitirerek savunmacı bir yapıya bürünmesi; akidenin kelâmileşmesini doğurmuştur.

Bu anlamda İbn Haldûn sonraki kelâmcıların yaptıklarına "taabbüd bi'l-elfaz", yani ibarelere, metinlere ve lafızlara tapma, adını vermekte, ilmin bunun ötesinde olduğunu söylemekte, aslında böyle bir kelâm ilminin, yani Adudiddin İcî tarzındaki kelâmın okunması ve okutulmasına artık ihtiyaç kalmadığını ifade etmektedir.⁹⁴ Onun daha çok karşı çıktığı kelâmın felsefe ile senteze girip kazandığı yeni formdur. Bu ise ona göre kelâm adına yozlaşmadır. Aynı eleştirileri aslında felsefe ve tasavvuf için de yapmaktadır.⁹⁵ Hâlbuki bu durum kendisinin inşa ettiği ümran ilminin perspektifiyle bakıldığında bedevilikten hadarîliğe geçmenin doğal bir sonucu kabul edilmelidir. Şehirde oluşan zihinsel gelişmeyi ve entelektüel donanımı, hâkim paradigmayı içermeyen bir kelâm ve tasavvufun şehirli kesimlerde

⁹³ Wolfson, *a.g.e.*, 8-9.

⁹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (Giriş kısmı), İstanbul 1988, I, 77-78.

⁹⁵ Geniş bilgi için bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 294; Zehra Yılmaz, *İbn Haldûn'un Tasavvufa ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2006, s. 32-43.

varlığını devam ettirmesi mümkün gözükmemektedir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf arasındaki bu etkileşimin ümranın halleri olarak düşünülmesi gerekir.⁹⁶

Üstelik kelâm ilmi açısından müteahhirin dönemi olarak dile getirilen ve temel özelliği felsefi kelâm olarak sunulan ve hatta felsefe konularının kelâmıda yer aldığı eleştirileri, Selçuklu ve Osmanlı medeniyeti örneklerinde olduğu gibi toplumların en zirvede oldukları dönemlerde yaşanan tecrübeyle ilgili olduğu dikkate alınmalıdır. Bilindiği gibi özellikle İslâm düşüncesinin Osmanlı örneği kelâm, tasavvuf ve felsefe üçlüsüyle bütünlüğe ulaşmış bir yapıdır. Bir Osmanlı âliminin eserinde bu üç disiplinin harmanlandığı olağan bir durumdur. Zira Fârâbî'nin medenî olmanın gereği gördüğü toplumlar tabii ihtiyaçları gereği iyi yönetimler altında şehirleri oluşturmakta, bütün fertler, kendi ihtisasları olan işleri yapmakla bir bütünlük içinde hayatlarını idame ettirmektedirler. Bu ise yalnızca belirli bir alanı değil tüm ihtiyaçların medenî bir şehir hayatında gerçek kimliğini bulacağını ifade eder. Ayrıca İbn Haldûn'un vahye dayalı idrakin aklî idraklerden daha kapsamlı olduğu gerçeği bize bir gerçeği daha hatırlatmaktadır. İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet bizi sürekli bir şekilde düşünmeye teşvik etmektedir. Düşünmenin en temel dayanağı ise düşünceye konu olan alanlarda bilmeye talip olmaktır. Bu anlamda İslâm düşüncesinin ana ekseni insan, evren ve Allah merkezli bilmedir. Bu ise ilahi mesajın âyetleri olan kâinatın bir nizam ölçüsünde nasıl bir işlerlik kazandığının bilinmesini teşvik eden bir bilmedir. İnsana yapılan bu davet ise, insanın doğru bilgiye ulaşma ve düşünme yeteneği esas alınarak yapılmaktadır. Böylelikle kozmik varlığın araştırılması, Kur'an'ın hakikati için tehdit etmenin ötesinde, evrenin anlaşılması yolunda bir özgüveni, böyle bir araştırmanın esasen her türlü hakikate karşı direnenler için tehdit teşkil edeceği yolunda da bir meydan okumayı ima etmektedir. Bu durumda insan, kâinat ve Allah eksenli bir sistemin sırlarının keşfedilmesi, insanın temel yeteneği olan aklî düşüncenin işlerlik kazandığı bir yapıyla mümkündür. Ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer husus, İbn Haldûn'un konuları ve metotları bakımından felsefeyle kelâmın iç içe girmesini eleştirmesi, bu düşüncenin içinde yer aldığı bir medeniyet olgusu içinde karşılıklı

⁹⁶ Atilla Arkan, "İbn Haldûn'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi", s. 21.

tedahüllerle, yardımlarla birbirine çok yakın olduklarıyla ele alınmalıdır. Ancak bu durum İslâm düşüncesinin üç disiplininin; kelâm tasavvuf ve felsefenin kendileri olarak kalma gerçeğini de değiştirmemektedir.⁹⁷

İbn Haldûn'un eleştirdiği Adudiddîn İci tarzı kelâm, içinde bulunduğu medeniyetle değerlendirilmelidir. Zirve bir medeniyet gerçeği onu kaim kılan düşünceyle mümkündür. Bu da bedevî bir hayat tarzının değil, şehirde oluşan zihinsel gelişim, entelektüel donanım ve hâkim paradigmayla mümkündür. Kelâm ilminin farklı disiplinlerden yararlanarak toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesi, İslâm'ın bütün kurumlarıyla oluşturduğu bir medeniyet bünyesinde; İslâm inançlarını hem içe yönelik ve hem de dışa yönelik bir şekilde müdafaa etmesi, inanç esaslarının gerektiği ölçüde bilinmesine yardımcı olması kadar doğal bir şey olamaz.⁹⁸ Kendisine daha fazla ihtiyaç hissedilecek böyle bir kelâmın, içinde bulunacağı şartlarda yeni metotlar geliştirip, eski metotları kullanılmaz olarak öngörmesi de onun adına bir noksanlık olarak düşünülmemelidir. Kelâmın doğduğu dönemlerin pratik sorunlarına cevap arama ihtiyacından hareketle bir savunma sanatı olarak çıkması, bir sosyal bilim olarak konusu ve metodunu içinde bulunduğu şartlardan, tarihsel olgulardan alması bunun haklılığını gösteren unsurlardır.⁹⁹ Dolayısıyla toplumsal değişimlerle birlikte bir takım evirilmelerin olması doğaldır. Bu onun canlılığını sürdürmesi için gereklidir. Bu ise entelektüel şehirli kesimlerde varlığını sürdüren böylesine bir kelâmın mesajını daha rahat sunma imkânı anlamına gelecektir. Nitekim konusu ve gayesi gözetilerek, "Kelâm, İslâm dininin iman esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip akli yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandırılan bir ilimdir." tarzındaki tanımı, muhtevayı gözeterek belirli açılımları dikkate alarak yapılmış yeni bir tanımlamadır. Bu tanımda genel bir yaklaşımla "iman esasları" ifadesi kullanılmış, iman esaslarının yaygın kullanımlarında yer alan üç esastan ibaret olmadığı vurgulanmıştır. "Davranışlarla ilgili temel ilkeleri" de

⁹⁷ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul 2001, s. 18.

⁹⁸ Galip Türcan, "Kelâmın Meşruiyeti Sorunu", (*Marife*, yıl 5, sayı 3, Konya 2005, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), s. 191.

⁹⁹ İlham Güler, *Kelâm'da Bilgi Problemi* (Sempozyum Bildirileri, Değerlendirme Oturumu), Bursa 2003, s. 269.

naslardan hareketle belirlemeyi hedefleyerek, insanlar arası ilişkiler de dinin esası olup olmamaları yönüyle kelâm ilminin konusuna dahil edilmiş, dolayısıyla imanın oluşumu ve sağlamlaşmasında göz ardı edilemeyecek bir yeri bulunan davranış ilkeleri iman esasları konusuna yükseltilmiştir. "Davranışlar"la, Müslüman olmanın gerektirdiği fiil ve hareketler kastedilmiş ve bunların ahlâkî ve hukukî boyutlara kadar uzanan geniş bir yelpazeye yayıldığı kabul edilmiştir. Bu bağlamda fıkıh ve ahlâkın inanca yönelik temel ilkelerinin belirlenmesini sağlayan sistemin kelâm ilmi tarafından ele alınması gerektiği ifade edilerek¹⁰⁰ kelâm ilminin günümüz insanına ne tür bir katkı ve açılım sağlaması gerektiği ifade edilmiştir. Bunun, yaygın kelâm metodunun yer aldığı bir ilim tanımlamasının ötesinde, eksiklikleri ve ismi aynı kalmakla birlikte gayesi ve konusu yönünden daha kapsayıcı bir tanımlama olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Son olarak şunu dile getirebiliriz: İbn Haldûn'a göre kelâm ilmi İslâmî ilimler içinde yer alan naklî bir ilimdir. Nasları akılla ispatlamaya çalışır, savunmacıdır. Ancak kelâmın bu yapısı bir vicdan ve gönül işi olan inanç esasları bakımından yeterli değildir. Öğrenilmesi toplumda bazıları için yeterli olabilecek bir ilim dalıdır. Bu, Gazzâlî'nin de benimsediği görüştür. Ona göre kendi dönemi için kelâmın işlevi sona ermiştir. Onun bu görüşte olmasını belirleyen neden, yaşadığı toplumdaki medeniyet ve ilim düzeyinin gerilemiş olmasıdır. Nitekim o, yaşadığı bölgedeki umranın gerilemesine karşılık doğu toplumlarında ilim ve medeniyet seviyesinin ileri düzeyde; imrenilecek bir durumda olduğunu, vakıf müessesesi gibi bazı kurumların bunu desteklediğini belirtmektedir. Bu ise, medeniyet ve ilim düzeyinin geliştiği toplumlarda, şartların oluştuğu ortamlarda akli düşünceye önem veren ilimlerin yeniden gelişeceği anlamına gelmektedir. Kelâm ilmi de bunlardan birisidir.

¹⁰⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceleri*, İstanbul 2004, s. 5-6.

İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler

Ferruh KAHRAMAN*

The Concept of Sin in Islamic Theology

This article is composed of three parts. At the introduction the concept of sin and it's several meanings are analysed. It's also investigated that what other religions say about sin. At the first part, having given general information about sin in Islamic Theology, we concentrated on sin in the context of Holy Quran's writings. And then, we focus on writings of Sunnah and Commentaries. At the second part, the information about sin in accordance with Islamic Theology is given. It's also given general information about the views of Müslim sects on sin, about major sin (kabîre) and minor sin (sağîre) are mentioned. Because Islamic Theology gives prime importance to the notion of sin in context of "belief" and "disbelief" (mü'min-kafir). In the third section, the factors leading the person included or excluded to commit sin are dealt with. In the last section confession ways are dealt with according to Islamic faith.

Key Words: İslamic creed, sin, major sin, minor sin.

Anahtar Kelimeler: İslâm inancı, Günah, büyük günah, küçük günah.

İktibas / Citation: Ferruh Kahraman, "İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler", *Usûl*, 8 (2007/2), 139 - 168.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de ahsen-i takvim üzere, Tekvînde Tanrı benzeyişinde yaratıldığı bildirilen insan, iyi ve güzeli arzuladığı, dert, sıkıntı ve meşakkatlerden kaçındığı halde neden hata ve olumsuzluklara düşüp günah işleyebiliyor? İnsanı günaha sevkeden olgu nedir? Günah ilk önce ne zaman işlenmiştir? Ve bu günahın kişiye ve nesline herhangi bir tesiri olmuş mudur? Bir insanın günah işlemeyen hayatını sürdürebilmesi mümkün

müdür? vb. sorular tarih boyunca insanlar tarafından hep sorgulanmış ve bunlara cevaplar aranmıştır.

Geçmişten günümüze yaşanmış bütün dinlere bakıldığında günahla ilgili geniş bir terminoloji ve literatürün olduğu görülmektedir. Bütün dinler günah anlayışında, kutsala karşı işlenmesi, ilâhî emirlerin ihlali, beşerî ve tabii düzenin bozulması konusunda ortak görüşe sahiptirler. Ancak günahın tanımı, kaynağı, çeşitleri ve insan üzerindeki etkileri konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Yahûdilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semâvi dinlerde ilk günah, insanlığın atası Hz. Âdem tarafından işlenmiştir. Ancak bu dinler, ortak inancın mahiyeti konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Yahûdilikte Tanrı sûretinde ve mükemmel bir şekilde yaratıldığı bildirilen insan, ilk günahı işleyerek Aden cennetindeki yerini kaybetmiş, mevcut sıkıntılı ve meşakkatli dünya hayatına maruz kalmıştır. Hz. Âdem, günah işlemesiyle, nesline kötü örnek olmuş ve onun nesli günah işlemeye meyilli hale gelmiştir.¹

Hıristiyanlıkta ise Hz. Âdem'in işlediği ilk günah sadece kendisini etkilememiş bunun yanında atası olduğu bütün insanlığı da derinden etkisi altına almıştır. Bu etki, Tanrı oğlu Mesih'in çarmıhta can vermesine kadar devam etmiştir. Bu inanışa göre, Hz. İsa'nın yaptığı bu fedakarlık sayesinde insanlık, Hz. Âdem'in işlediği aslı günahattan temizlenmiş ve insanlığın kurtuluşu sağlanmıştır.²

İslâmiyet de kendisinden önceki ilâhî dinler gibi Hz. Âdem'in işlediği ilk günahı kabul etmiş fakat bu günahın ezeli bir planın parçası olduğunu, daha sonra ise Hz. Âdem'in tövbesi sebebiyle affedildiğini kabul etmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse İslâm'a göre insan tabiatı gereği günah işlemeye meyilli olup onun günah işlemesi an meselesidir. Ancak bu günah ferdi olup sadece kişinin kendisini bağlamaktadır.

Günah ile doğrudan alakalı literatür; Hâfız (Şemseddin) Zehebî'nin *Kitâbü'l-Kebâir*'i, Heytemî'nin, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*'i, Ebu'l-

¹ Tekvin 2/16, 17.

² S. J. Mc Kenna, "Pelagius and Pelagianism", *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America, Washington 2003, XI, 58-60; Harman, "agm", XIV, 281; Kılıç, *age*, s., 89.

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı doktora öğrencisi.

Berekât es-Sivâsî'nin, *Şerhu risâleti's-sağâir ve'l-kebâir li Ibn Nuceym*'i³, Cihat Tunç'un, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi" adlı makalesi, Yaşar Nuri Öztürk'ün *İslâm'da Büyük Günahlar*, Sadık Kılıç'ın, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Adil Bebek'in *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, Ferruh Kahraman'ın *İslâm Kelâmı ve Hıristiyan Teolojisine Göre Günah* adlı kitapları ile Bebek'in *DİA*'ya yazmış olduğu "Günah" ve "Kebîre" maddelerinden oluşmaktadır.

I. İSLÂM İNANCINDA GÜNAH

Günah, kutsal ve tabiat üstü varlıklarla alakalı dinî bir kavramdır. Beşerî düzen ve kanunların çiğnenmesi suç kabul edilirken, kutsal ve tabiat üstü varlıklara karşı işlenen hata ve aşırılıklar günah olarak isimlendirilmektedir.⁴ Günah, tarihin her döneminde ve bütün dinlerde bulunmakla beraber; günahın mahiyeti, kısaca belirtildiği üzere, dinlerin ulûhiyet mefhumuna ve insanların bu ulûhiyetle olan irtibatlarına göre değişmektedir.⁵

Farsça bir kelime olan ve suç anlamına gelen "günah"ın etimolojisi, kutsala karşı işlenen hata, kusur ve aşırılıkları karşılayan dinî bir kavrama işaret eder. Günahın Arapça'da birçok karşılığı olmakla birlikte "zenb", "vizr", "hûb", "isyan", "hıyânet" ve "ism" kelimeleri Türk dilindeki günahla yakın anlamda kullanılmaktadır.⁶ "Zenz", kök itibarıyla bazı canlıların kuyruğu, herhangi bir şeyde geri kalanlar ve düşkün olanlar, "vizr" kelimesi dağda bir sığınak ve yük anlamına gelirken⁷ daha sonra günah anlamında kullanılmışlardır,⁸ Kur'an'da bir defa geçen "hûb" kelimesi günah,⁹ "isyan", itaatten çıkmak ve itaat etmemek,¹⁰ "hıyânet" ahit ve emanetlere gereken hassasiyeti göstermemek¹¹, "ism" ise insanı hayır ve sevaptan alıkoyan,

³ Bu eseri Ahmet Nedim Serinsu tahkik etmiş, Süleyman Akkuş da *Büyük ve Küçük Günahlar* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir.

⁴ Ömer Faruk Harman, "Günah", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 278.

⁵ Harman, "agm", XIV, 279.

⁶ Adil Bebek, "Günah", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 282.

⁷ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut h.502, s., 181.

⁸ el-İsfehânî, *age*, s., 521.

⁹ en-Nisâ 4/ 2.

¹⁰ el-İsfehânî, *age*, s., 337.

¹¹ el-İsfehânî, *age*, s., 163.

mani olan fiiller anlamlarında kullanılırken¹² bütün bunlar daha sonra günaha isim olmuşlardır. Yine günah anlamında "seyyie", "münker", "fisk", "şıkak", "habis", "şekavet", "cürm" ve "rics" kelimeleri de kullanılmaktadır.¹³

Kur'an-ı Kerim'de günahı değişik açılardan ele alan bir çok kelime bulunmaktadır. En başta günah, Allah'a karşı işlenen çok büyük cinayet¹⁴ ondan sonra da kişinin ferdi ve ictimai hayatını derinden yaralayan bir olay olarak sunulmaktadır.¹⁵ İyi akıbetin yani dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıran sevabın karşısı olarak kullanılan günah, Allah'ın emirlerinin yerine getirilmemesi ve nehiyelerinin irtikab edilmesi, bazen kulun çevresine karşı bazen de kendi haklarına karşı işlediği zulümler şeklinde de ifade edilmektedir. Günah ferdin kendi fitratının bozulmasına sebep olduğu gibi, toplumların yoldan çıkması ve onların helak olmasına da sebep olmaktadır. Yine günah, ahlâkî ve ictimai boyutu bakımından kulun haddini bilmemesi, toplumların kötülükte aşırıya gitmeleri ve en sonunda da Allah'ı inkar edip yeryüzünde bozgunculüğün hüküm sürmesi manalarına gelmektedir.

Diğer yandan İslâm'ın sunumunda günah, derûni ve kalbî bir yapıdan kaynaklanır. Günahın derûni ve kalbî bir hal oluşuna dair Kur'an-ı Kerim ve hadislerde pekçok deliller vardır. Mesela, Kur'an-ı Kerim'in sunduğu günah, kalbî yani insanın şuur fonksiyonuna katılan, duygularında belli bir yeri işgal eden insanî bir vakıa olarak ele alınır. Bu cümleden olarak günah için *ebâ*¹⁶, (kaçındı) *enkere*¹⁷, (inkar etti) *teammede*¹⁸, (kasteddi) *sağâ*¹⁹, (meyletti) *kasa*²⁰, (kalbin katılaştı) *râne*, *râbe*²¹, (kalpleri şek ve şüphe

¹² el-İsfehânî, *age*, s., 10-11..

¹³ Geniş bilgi için bak. Yaşar Nuri Öztürk, *İslâm'da Büyük Günahlar*, Hürriyet Ofset, İstanbul 1991, 22-50.

¹⁴ Lukmân 31/ 13.

¹⁵ el-Bakara 2/ 217.

¹⁶ el-Bakara 2/ 24, 282; 15/ 31; el-İsrâ 17/ 89-99; Tâhâ 20/ 56, 116; el-Furkân 25/ 50.

¹⁷ Yûsuf 12/ 58; en-Nahl 16/ 22.

¹⁸ en-Nisâ 4/ 93; el-Mâide 5/ 95; Yûsuf 12/ 58.

¹⁹ el-En'am 6/ 13; el-Mülk 66/ 4.

²⁰ el-Bakara 2/ 74; el-Mâide 5/ 13; el-En'am 6/ 43; el-Hacc 22/ 53; ez-Zümer 39/ 22; el-Hadid 57/ 16.

²¹ et-Tevbe 9/ 45, 110; el-Hadid 57/ 14.

içerisinde oldu) *merâ*²² (tereddüt etti) ve *zebzebe*²³ (bocaladı) kavramları kullanılmıştır.

Bir hadiste ise “Resulullah’a iyilik ve gûnahtan sorulduğunda şöyle buyurmuşlardır: İyilik, ahlâkın güzel olması, gûnah ise, kalbi tırmalayıp insanların da muttali olmasından hoşlanmadığın şeydir.”²⁴ Bir başka hadis’te ise Resulullah Vâbisa’ya hitaben: “İyilik ve gûnahtan sormaya gelmiş-tin değil mi? Vâbisa “evet,” der. Resulullah parmaklarını bir araya toplar, onlarla göğsüne üç defa vurur ve şöyle der: Nefsine danış, kalbine danış ey Vâbisa! İyilik, nefsinin kendisine ısındığı ve kalbinin itminan duyduğu; gûnah ise nefsinin tırmalayan ve göğsünde tereddüte yol açan şeydir”.²⁵

Bu ve benzer hadislerden anlaşıldığı üzere gûnah, kalbe ızdırap veren, gönlü daraltan bir şeydir. Diğer bir ifadeyle gûnah kişinin başkalarının bilmesini istemediği şeydir. Yapılan fiil insanî değerlere yakışmadığı, insanın saygınlık ve değerini düşürdüğü için kişi bunun başkaları tarafından bilinmesini istememektedir. Gûnahın iman ile bağlantısı ise, “Kişi kötülük yapar da bu ona rahatsızlık verirse işte o, mümindir”²⁶ hadisinde çok belîğ bir şekilde ifade edilmiştir. Çünkü imanda Allah’a inandıktan sonra bunun gereklerini de yerine getirmeyi istemektedir. Kişi gûnah işlemekle Allah’ın emir ve nehiyelerini ihlal ettiği için kendi içerisinde bir tutarsızlık ve çelişkiye düşmekte bu da onun ruh, kalp ve gönül dünyasını olumsuz etkilemektedir.

İslâm’da gûnah ve hata birbirinden ayrılmıştır. Bir kişinin bu kötü fiilleri, istek, irade ve arzu sonucu şuurlu olarak işlemesi gûnah, kişinin şuuru, inancı ve arzusu olmadan istemeyerek yapması da hata olarak isimlendirilmektedir. Hata, ya yetersiz bilgidir ya da yapılan yanlış bir seçimden kaynaklanmaktadır. Bundan hareketle her gûnah hatadır fakat her hata gûnah değildir denilebilir. Onun için Kur’ân-ı Kerîm’de hata ile gûnah ayrı ayrı ele alınmıştır. Mesela, Ahzâb suresinin (33) 5. âyetinde yanlışlıkla

²² el-Bakara 2/ 147; Âli İmrân 3/ 60; Hûd 11/ 17, 109.

²³ en-Nisâ 4/ 143.

²⁴ Müslim, Birr, 5; Tirmîzî, “Zühûd,” 52; Ahmed b. Hanbel, IV, 182, 227; V, 251, 252, 256.

²⁵ Dârimî, Buyû, 2.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, IV, 12.

yapılmış kötü bir fiilin gûnah olmayacağı ifade edilir.²⁷ Diğer yandan Kur’ân’da kişinin doğru olduğunu zannederek yemin etmesinden ve yanlış yere adam öldürmesinden mesul tutulmayacağı bildirilmektedir.²⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de sehiv ve hatanın zıddı ise “teammud” dür. Teammud, niyetle kastetmek, bir şeye azmetmek demektir. Yani, gûnah bilinçli ve şuurlu bir şekilde işlenen bir davranıştır.²⁹ Bu konuda Hz. Peygamber’in, “Herkes niyet ettiği vardır; unutanın ve hata yapanın ise niyeti yoktur”³⁰ hadisi Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir ve teyit eder. Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber, “Muhakkak ki Allah ümmetimin hatasından, unutmasından ve yapmaya zorlandıkları gûnahları bağışlamıştır”³¹ buyurmuştur.

İslâm’da gûnahın tanımı, çeşitleri ve kişiyi dinden çıkarıp çıkarmayacağı konularında Kelâmda çok büyük tartışmalar olmuştur. Ve bu konuda neredeyse bütün Kelâm fırkaları kendi doktrinlerini oluşturmuşlardır. Kelâmcılar tarafından gûnah meselesi daha çok kebâir-sağâir ve mü’min-kafir bağlamında ele alındığı için bu çalışmanın gûnah çeşitleri de bu minval üzerinden olacaktır.

II. GÜNAH ÇEŞİTLERİ

1. Kebîre (Büyük Gûnah)

Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, gûnahların büyük ve küçük olmak üzere tartışılması Kur’ân-ı Kerîm’in ifadelerinden kaynaklanmaktadır. Şûrâ suresinde, “Onlar büyük gûnahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlar, öfkelendikleri zaman bağışlayanlardır”³² buyurulmaktadır. Bir başka âyette ise, “Onlar ufak tefek kusurların dışında, büyük gûnahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir”³³ şeklinde gûnahın büyükleri ve ufak tefek kusurlardan bahsedilmiştir. İslâm kelâmcıları işte bu ayetlerden yola çıkarak gûnahın büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayırmışlar.

²⁷ Bir başka ayette de hata her ne kadar gûnah olmasa da Allah Kur’ân-ı Kerîm’de kullarından hata ile yapılan bir suçtan bile af dilenmesini emretmektedir. Bak. el-Bakara 2/ 286.

²⁸ Âli İmrân 2/ 225;.

²⁹ en-Nisâ 4/ 93

³⁰ Buhârî, “Bed-u’l -vahy,” 1.

³¹ İbn Mâce, “Talâk,” 16.

³² eş-Şûrâ 42/ 37.

³³ en-Necm 53/ 32.

Mütekellimler mezkur âyetlerde geçen “kebâir”, “kebâira’l-ism”, “fahiş” (ç.fevâhiş) ve “zünûb” kelimelerinin büyük günahlara; “seyyie” (ç.seyyiât), “lemem” gibi kelimelerin de küçük günahlara işaret ettiğini belirtmişlerdir.³⁴ Yine konuyla alakalı olarak Nisâ suresinde, “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışında günahları dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür*”³⁵ âyetinde, sadece şirk büyük günah olarak belirtilmiştir.³⁶ Fakat Cemel Vak’ası ve Sıffin Savaşı gibi olaylarda müminlerin birbirleri ile savaşmaları ve bunun sonucunda öldüren ile öldürülenin ahirette durumlarının ne olacağı gibi konular üzerinde büyük tartışmalar meydana gelmiş, bu münakaşalar büyük günahın bir mi birden fazla mı olduğu tartışmasını gündeme getirmiş ve İslâm tarihinde bu konu hakkında geniş bir literatür oluşmuştur.

Sözlükte “kibr, kiber” kökünden türeyen “kebîre”; “büyüklenmek, büyük günah işlemek,³⁷ “maddî veya mânevî bakımdan büyük olmak”³⁸ anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda “Büyük günah” manasında kullanılan “kebîre”nin, farklı tanımlarının ortak noktaları dikkate alındığında; “dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî ve uhrevî ceza öngörülen davranışlar bütünü” şeklinde tanımlanabilir.³⁹ Bunun dışında kalan kötü davranışlara ise sağire (küçük günah) denir. Ancak ısrarla işlenen küçük günahların büyük günahlara dönüşeceği telakkisi de genelde kabul görmüştür.⁴⁰

Hâfız Zehebî (ö.748/1348)’ye göre kebâir; onu işleyen hakkında vaîd varid olan ve haddi (dayak, kısas vb...) gerektiren dinî yasaklamalardır.⁴¹ Bir başka tanımda ise, haram olduğu hakkında nass varid olan, Allah’ın nehyettiklerini işleme, kendi zatındaki illetten dolayı yasak ve haram olan

şeyler (Kur’an’da ölü eti, hıncır, yetim malını yemek, savaş meydanından kaçmak vb...) olarak tarif edilmektedir.⁴²

İslam kaynaklarında kebâirin sayısı konusunda kesin bir rakam verilmemiştir. Kur’ân-ı Kerim’de, “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışında günahları dilediği kimseler için bağışlar*”⁴³ âyeti ile bir tane olduğuna imada bulunulurken, bir başka âyette, “*Eğer siz yasaklan (günah)ların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız*”⁴⁴ ifadesiyle günahın sayısının birden fazla olduğuna işaret edilmiştir. Birden fazla olduğu ifade edilen bu günahların neler olduğu konusunda, âyetlerde net bir ifade bulamayan mütekellimler, hadislere müracaat etmişlerdir. Kaynak olarak gösterilen hadislerden biri Abdullah b. Mesud’dan (ö.32/652) şu şekilde nakledilmiştir: “Adamın biri bir zaman Resule sordu; Ya Resulallah! Allah katında en büyük günah nedir? Nebi cevap verdi: “Seni yaratandan başkasına kulluk etmen”. Adam yine sordu: “Sonra?” Hz. Peygamber cevap verdi: “Yiyeceğine ortak olur korkusuyla çocuğunu öldürmen.” Adam yine sordu: “Peki sonra?” Nebi şunu dedi: “Komşunun karısı ile cima etmen”⁴⁵ şeklinde üç⁴⁶; bir başka hadiste “şirk, büyü, haksız yere katl, yetim malı yemek, tefecilik, savaş meydanından kaçmak, masum kadına iftira”⁴⁷ şeklinde yedi olarak sayılmıştır.

İbn Mesud kebâirin dört, Abdullah b. Ömer (ö.73/692) yedi, Abdullah b. Amr (ö.63/683) da bu yedi büyük günaha ana-babaya itaatsizlik ve Mescid-i Harâm yasaklarını ihlal etmeyi de ekleyerek dokuz tane olduğunu söylemiştir.⁴⁸ Hâfız (Şemseddin) Zehebî (ö.748/1348) ve İsmail Hakkı Bursevî ise (ö.1137/1725) büyük günahların yetmiş tane olduğunu söyle-

³⁴ Mâtürîdî, *age*, s., 468, 469; Adil Bebek, *age*, s., 90,100

³⁵ en-Nisâ 4/ 116.

³⁶ en-Nisâ 4/ 116.

³⁷ İbn Manzûr, *age*, V, 125-131.

³⁸ el-İsfehânî, *age*, s., 420-423; Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 163.

³⁹ el-İsfehânî, *age*, s., 420-423; Bebek, “agm”, XXV, 163.

⁴⁰ el-İsfehânî, *age*, s., 420-423; Bebek, “agm”, XXV, 163.

⁴¹ Zehebî, Hâfız, *Kitâbü’l-Kebâir*, Dâru’t-Türas, Medine 1986, s., 18,19.

⁴² Heytemî, *ez-Zevâcîr an İktirâfî’l-kebâir*, (çev. Ahmet Serdaroğlu, Lütfi Şentürk), Kayhan Yayınları, İstanbul 1986, s., 3-6. Cihat Tunç, “Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi”, *Ankara ÜİFD*, Ankara 1978, XXIII, 325-342.

⁴³ en-Nisâ 4 /116

⁴⁴ en-Nisâ 4/ 31

⁴⁵ Müslim, “İman,” 141.

⁴⁶ Yine bununla bağlantılı olarak başka bir hadiste de Şirk, Ana-babaya itaatsizlik ve yalan yere şahitlik olmak üzere üç büyük günah zikredilmiştir. Bak. Buhârî, “Edeb” 6; Müslim, “İman,” 38; Tirmîzî “Tefsîr” 5.

⁴⁷ Buhârî, “Vesâyâ” 23; Müslim, “İman,” 144; Ebû Dâvûd “Vesâyâ” 10.

⁴⁸ Ebû Dâvûd “Vesâyâ” 10; Sadık Kılıç, *Kur’an’da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984, s., 325.

mişler ve görüşlerini İbn Abbas'a dayandırmışlardır. Zehebî, eserinde şirkten başlayarak günah sayısını yetmişe kadar çıkarmıştır. Büyük ve Küçük Günahlarla ilgili müstakil bir eser üzerine şerh yazan es-Sivasî, onlarca büyük ve küçük günahların olduğunu ifade ederken⁴⁹ İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1567) de değişik başlıklar altında dört yüz atmış yedi büyük günah saymıştır.⁵⁰

Ebû Hanîfe (ö.150/767) 'ye göre ise, en büyük günah küfürdür. Bunun dışında kalan diğer tüm günahları aralarında derecelendirmeye tabi tutmuştur. Mesela harama bakmakla adam öldürme, günah bağlamında eşit değildir.⁵¹ Bir insan Allah ve Resulünü ve onlardan geleni kalp ile tasdik, dil ile ikrar ettikten sonra zina, hırsızlık, zulüm, içki gibi Allah'ın nehyettiklerini ve namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekat vermek gibi Allah'ın emrettiklerini inkar etmediği; işlediği haramı helal saymadığı sürece hiç kimsenin küfrüne hükmedilmeyeceğini; böyle bir kişinin ancak günahkar bir mümin sayılacağını belirtmiştir.⁵² Bu görüşünden dolayı Ebû Hanîfe Mürcî olarak isimlendirilmiştir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936) ise, Ebû Hanîfe çizgisinde kalarak “zina, hırsızlık, içki gibi bir günahı işleyeni tekfir etmeyiz ancak bu haramı, helal kabul edip dinin esaslarıyla oynuyorsa o zaman tekfir ederiz” demiştir.⁵³ Günah işleyen kimsenin “el-menzile beyne'l-menziyeteyn” hükmünde olamayacağını, katil fiilini işleyene katil, fısık işleyene de fasık denildiği gibi, iman edip de günah işlese de iman eden kimseye mümin denileceğini söylemiştir.⁵⁴

Mâtürîdî (ö.333/944) de günahların küçük ve büyük olarak ayrılması gerektiğini söylemiştir.⁵⁵ Allah ve Resulü tarafından dünyada cezası ve

⁴⁹ Bak. Ebu'l-Berekât es-Sivasî, *Büyük ve Küçük Günahlar*, (çev. Süleyman Akkuş), Gündem Ofset Matbaacılık, Adapazarı 2009, s., 28-140.

⁵⁰ Heytemî, *age*, s., 2-10.

⁵¹ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, (çev. Mustafa Öz), Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, s., 22; Bebek, *age*, s., 165-167.

⁵² Ebû Hanîfe, *age*, s., 16-17.

⁵³ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s., 244.

⁵⁴ Eş'arî, *el-Lumâ fi'r-red alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bid'â*, el-Hey'etü'l-âmmie li's-Şuûn, Kahire 1975, s., 75.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2004, IV, 610, 611; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003, s., 468.

ahirette azabı bildirilmemiş olan ve Kur'ân-ı Kerîm'de “lemem”⁵⁶ kelimesiyle ifade edilen günahları, küçük günahlar olarak tarif etmiş, nakli olarak Allah ve Resulünün cezasını ve azabını bildirmiş olduğu, akli olarak da çok çirkin ve olumsuzluk anlamı çağrıştıran işler olan “kebîre” ve “fâhişe”yi de büyük günahlar olarak tanımlamıştır. Gereğesini nakli olarak Allah ve Resulünün cezasını ve azabını bildirmiş olması, akli olarak da çok çirkin ve olumsuzluk anlamını çağrıştıran işler olması olarak gösterir. Nisâ suresi 116. âyetinde bildirildiği üzere, küfür ve şirk dışındaki bütün günahları, bunlara nazaran izafi olarak küçük günah kabul etmiştir.⁵⁷

Günahkarın cezalandırılıp cezalandırılmayacağı konusunda ise Mâtürîdî, küfürde Allah'ın rahmetinden ümidi kesme olduğu için, kâfirin ebedî cehennemle azaplandırılacağını bildirmiştir. Diğer büyük ve küçük günahların hepsinde ise, kişinin Allah'ı tasdik etmesi ve Allah'tan affedilmeyi ummasıyla, kişiyi iman dairesinden çıkarmadığına ve akibetinin ebedî cehennem olmadığına işaret etmiştir.⁵⁸ Büyük günah işleyen bir kimse tövbe etmemiş, dünyevî bir ceza görmemiş, af ve mağfirette bulunmamış ise onun cehennemde cezasını çektikten sonra cennete gidebileceğini de belirtmiştir.⁵⁹ Çünkü Mâtürîdî küfür ve şirk dışındaki büyük günahlarda imanın sürdüğünü/devam ettiğini ifade etmiştir.⁶⁰ Büyük günahları işleyenlerin dinden çıkmayacağını, böyle olursa imanlı tek bir kişinin bile kalmayacağını, insanın fitraten nisyanla malul olduğunu, başta enbiya, ulema, asfiya, ve evliya olmak üzere yeryüzünde gelmiş geçmiş bütün insanların da hatalarının olduğuna dikkat çekmiştir.⁶¹

Yine büyük bir kelâm alimi olan Sâbûnî (ö.580/1184), İslâm alimlerinin küçük ve büyük günah tariflerini verdikten sonra, Mâtürîdî'nin izlediği yolu takip etmiş, sevaplarda olduğu gibi günahlarda da büyük küçük ayrımının bulunduğunu⁶² ve izafi olduğunu, en büyük günahın küfür olduğunu, bundan daha büyük günahın olmadığını söylemiştir. Bunun dışında-

⁵⁶ eş-Şurâ 42/ 37; en-Necm 53/ 32.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, I, 502, 503; Bebek, *age*, s., 148-150.

⁵⁸ Mâtürîdî, *age*, s., 432.

⁵⁹ Bebek, *age*, s., 104.

⁶⁰ Mâtürîdî, *age*, s., 432,433.

⁶¹ Mâtürîdî, *age*, s., 424, 425; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, I, 502, 503.

⁶² el-Kehf 18/ 49.

ki günahları küçük kabul etmiş, buna delil olarak da Nisâ Suresin 48. ve 116. âyetlerini göstermiştir. Kebâir'in çoğul sigasında söylenmesini de hitap edilen insanların çoğul olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.⁶³

Sâbûnî, küfür ve şirk sahibinin affedilmesinin aklen mümkün olmadığını, “İyiliğin karşılığı yalnız iyiliktir”⁶⁴ ve “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükafatı Allah’a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez”⁶⁵ âyetlerinde belirtildiği üzere, küfür ve şirk sahibinin affedilmesinin Allah’ın hikmetine ters düştüğünü, diğer günahların ise affedilebileceğini söylemiştir. Çünkü kâfir, kendi günahının yerinde ve doğru olduğuna inanır ve zaten bu nedenle af ve mağfiret dilemez. Böyle kişilerin affi caiz olmayıp, devamlı bir azabı gerektirir, çünkü küfür, devamlı bir inanış halidir⁶⁶ demıştır.

İmam Muhammed Pezdevî (ö. 493/1099) de büyük günah işleyenler hakkında kelâm ekollerinin görüşlerini belirttikten sonra bunların izahını yapmış ve Matürîdî kelâm ekolünün görüşlerinin isabetli olduğunu belirtmiştir.⁶⁷

İslâm dini üzerine yaptığı araştırmalarla meşhur olan Japon âlimi Izutsu da, kebîreyi Nisâ suresi 116. âyetiyle paralel olarak değerlendirmeye çalışmış, konuyu “sadece şirk mi büyük günah, bunun dışında büyük günahlar da var mı?” sorularıyla ele almış ve İslâm kelâm ekollerinin ortaya koyduğu değişik görüşleri irdelemiştir.⁶⁸

1.1 İslâm Kelâmında Kebîre Tartışmaları

Kendilerinin Hz. Ali (ö.40/661) ve Hz. Muaviye’ye (ö.60/680) tabi olmadıklarını ve bunların dışında müstakil bir gurup olduklarını söyleyen

⁶³ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, (çev. Bekir Topaloğlu) Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000, s.,166,167.

⁶⁴ er-Rahmân 55/ 60.

⁶⁵ eş-Şûrâ 42/ 40.

⁶⁶ Sâbûnî, *age*, s.,166,167.

⁶⁷ Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1980, s., 187- 202. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Dağtım, Konya 2001, s., 134-138, Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s., 70.

⁶⁸ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Salahaddin Ayaz), Pınar Yayınları 2000, s., 49.

Hâricîler, Sıffin savaşında anlaşmazlıkların sadece Kur’an’la giderilmesini, onun hakem kabul edilmesini istemişler, bunu kabul etmeyen herkesin kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. Önceleri siyasî bir gurup olan Hâricîler, günahla ilgili bu kelâmî görüşlerinden dolayı İtikâdî bir mezhebe dönüşmüşlerdir. Hakem olayındaki tahkim meselesini şirkle bağlantılı olarak ele alan Hâricîler, Hz. Ali ve Hz. Muaviye’ye tabi olanların hepsinin dinden çıktığını ve kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. Aslında Hâricîlerin böyle davranmalarının esas sebebi; onların imanı hakikatı, bilmek ve amel etmek şeklinde tanımlamalarından kaynaklanmıştır.⁶⁹ Büyük günah işlemeyi dinden çıkmak olarak yorumlayan Hâricîler, bu bağlamda Hz. Osman, Hz. Ali, Talha (ö.36/665), Zübeyr (ö.73/692), ve Hz. Aişe’yi (ö.59/678) de tekfir etmişlerdir.⁷⁰

Hâricî düşüncesinde “iman” kavramından ziyade “küfür” ve “kâfir” kavramları üzerinde durulmuştur. Bununla bağlantılı olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁷¹ Hâricîlerin büyük günah işleyenleri kâfir olarak kabul ettiği görüşü çok yaygın⁷² olmasına rağmen, Hâricî Necdet (ö.73/692), “işlediği günah, kebîre de olsa, sağîre de olsa onda ısrar eden müşrik, büyük günah işleyip onda ısrar etmeyen ise müslümandır”⁷³ görüşünü benimsemiştir. İbâdiye’nin bir kısmı ise günaha ısrar etmeyi “küfür”, ısrar edeni de “kâfir” olarak isimlendirmişlerdir.⁷⁴ Havâric fırkalarından Acâridiye’ye göre de; Allah’ı bilmemek, namazı terketmek küfür kabul edilmiştir.⁷⁵

Yine Hâricîler, küçük büyük her günah, haksız yere alınan bir hardal tanesi yahut başka birini memnun etmek için söylenen bir yalanın bile Allah’a karşı şirk olduğunu, bu eylemleri yapan her kişinin de kâfir, müşrik olup ebediyen cehennemde kalacağını söylemişler, ancak Bedir savaşına

⁶⁹ Eş’arî, *Makâlât*, (neş. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s., 86, 87; Bağdâdî, *el-Fark Beyn’el-Firâk*, Mektebetü’l- asriyye, Beyrut, 1990, s., 73; Şehristânî, *el Milel ve’n-nihal*, (thk. Emir Ali Mehna- Ali Hasan), Dâru’l-ma’rife, Beyrut, 2001, I, 132, 133.

⁷⁰ Şehristânî, *age*, I, 140; Fahreddin er-Râzî, *İtikâdatü firâk-ı müslimîn ve’l-müşrikîn*, Mektebetü’l-külliyatı’l-Ezher, Kahire, 1978, s.,51; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s., 272.

⁷¹ Mâtürîdî, *age*, s., 417-430; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul, 2000, s., 21.

⁷² Bağdâdî, *age*, s., 73, 74; Şehristânî, *age*, I,133; Eş’arî, *age*, s.,86, 87.

⁷³ Eş’arî, *age*, s., 86, 87, 90-92; Bağdâdî *age*, s., 89; Şehristânî, *age*, I, 142, 143.

⁷⁴ Eş’arî, *age*, s., 102, 103-108; Mâtürîdî, *age*, s., 421-423.

⁷⁵ Eş’arî, *age*, s.,100, 101; Bağdâdî, *age*, s., 93, 94.

katılmış böyle birisinin cennete gidebileceğini ifade etmişlerdir.⁷⁶ Sufriyye'ye işlendiğinde haddi gerektiren bir günahı işleyen kişi dinden çıkarır fakat küfre sokmaz, haddi gerektirmeyen bir günah ise küfre sokar⁷⁷ görüşünü benimsemişlerdir.

Mâtürîdî, Hâricilerin Kur'ân-ı Kerîm'deki birtakım âyetleri delil göstererek, "büyük küçük ayırt etmeden günah işleyen herkesin ebedî cehennemlik olduğu" görüşünü, bazı peygamberlerin de zellelerinin olduğunu hatırlatarak eleştirmiştir. Hâricilerin küçük günahları işleyenleri kâfir ve müşrik olarak nitelendirilmelerinin havf ve reca arasındaki dengeyi bozduğunu ve böylece insanın Allah'ın rahmetinden ve O'nun affediciliğinden ümit kestiğini söyleyerek tenkit etmiştir.⁷⁸

Mu'tezile ekolü, "kebîre" nin tanımında Mâtürîdî, Eş'arî ve Hâricî ekolünden farklı bir yorum getirmiş, kebîreyi, günahkarın günahının sevabından fazla olması; sağîreyi de sevabının günahından çok olması şeklinde tanımlanmışlardır.⁷⁹ Kebâir ve kebâiri işleyenler hakkında Mu'tezile, küfürün mahiyetini, insanın ebedî cezaya çarptırılması ve ebedî olarak cehennemde kalmasını intaç veren hal, şeklinde tarif etmişlerdir.⁸⁰ Günahı, böylece büyük ve küçük günah olarak tasnif etmişler,⁸¹ nasıl bilineceği konusunda değişik görüşler serdetmişlerdir. Mu'tezile ekolünün iki dev şahsiyeti Kâdî Abdulcebbâr (ö.414/1025) ve Ali el-Cübbâi (ö.333/916), günahın büyük veya küçük oluşunun naklen bilineceğini savunurken, yine Mu'tezilî, Ebu Haşim (ö.321/933) ise aklen bilinebileceğini söylemiştir.⁸²

Kitâbü't-Tevhîd'inde Mu'tezile'nin görüşleri hakkında geniş bilgi veren Mâtürîdî, Mu'tezile'nin Hâriciler gibi imanı amellerle irtibatlandığını onlardan farklı olarak büyük günah işleyenlere küfür vasfını vermediklerini belirtmiş ve kebîre işleyenlere fâsık dediklerini ifade etmiştir. Ancak

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Faslü fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, Beyrut 1999, III, 127.

⁷⁷ İbn Hazm, *age*, III, 126; Bağdâdî, *age*, s., 91; Şehristânî, *age*, I, 159; Eş'arî, *age*, s., 101.

⁷⁸ Mâtürîdî, *age*, 424, 425; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, DİB Yay., Ankara 1990, II, 421-430.

⁷⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *age*, s., 632; Muhammed Ebû Zehra, *İslamda İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler*, (çev. Sibgatullah Kaya), Şura Yayınları, İstanbul 1993, s., 135-164.

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, Vezâretü's-Sekâfe, Kahire 1962-1969, XIV, 301.

⁸¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (nşr. Abdulkarîm Osman), Kahire 1966, s., 632.

⁸² Kâdî Abdulcebbâr, *age*, s., 632.

Mâtürîdî, Nûr suresi (24) 31. ve Tahrîm suresi (66) 8. âyetlerini delil göstererek, Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerin "fâsık" olduğuna dair görüşüne mukabil, imanın devam ettiğini ispatlamaya çalışmıştır.⁸³

Mu'tezile'nin öncülerinden Kâdî Abdulcebbâr, Allah'ın büyük ve küçük şeklinde günahları bir tasnife tabi tutmasının uygun olmadığını, eğer böyle olsaydı insanların küçük diyerek, bir takım günahları işlemekte beis görmeyeceklerini belirtmiştir.⁸⁴

Eş'arî ise *Makâlât*'ında Mu'tezile'ye nisbet edilen büyük küçük günah tanımını onların beş esasına dayandırarak yapmış bunu ve "Mu'tezile'ye göre hakkında vaîd olan her itaatsizlik büyük günah, vaîdi olmayan itaatsizlikler ise küçük günahdır" şeklinde ifade etmiştir.⁸⁵

Mu'tezile alimleri "günah işleyen kimseler cehennemde ebedî olarak kalacaktır" görüşünde mutabık kalırlarken Mâtürîdî, Mutezilîler'in bu görüşleriyle Allah'ın rahmetini nehyettiklerini belirtmiş ve bu konudaki görüşlerinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. "*Allah'ın âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkar edenler, işte onlar rahmetimden ümitlerini kesmişlerdir. İşte onlar için elem dolu bir azap vardır*"⁸⁶ ve "*Kim, kendisine doğru yol besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, müminlerin yolundan başkasına uyarırsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir!*"⁸⁷ âyetleriyle kendi düşüncesini delillendirmişlerdir.⁸⁸

Mürcie mezhebi büyük günah işleyen hakkındaki hükmün ahirette belli olacağını düşünmüşler ve son kararın Allah'a ait olduğunu bildirmişlerdir. Mürcie, nasıl ki taatler kafire bir fayda vermiyorsa masiyetlerde imana zarar vermez demişlerdir.⁸⁹

⁸³ Mâtürîdî, *age*, s., 428-432; Bağdâdî, *age*, s., 117-121; Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s., 297.

⁸⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, XIV, 336.

⁸⁵ Eş'arî, *age*, s., 270, 271; Bakillânî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1987, s., 284-294

⁸⁶ el-Ankebût 29/ 23.

⁸⁷ en-Nisâ 4/ 115.

⁸⁸ Eş'arî, *age*, s., 272, 274; Mâtürîdî, *age*, s., 433-436; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve felsefesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara 1964, s.,144; Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri, ve İslâm Düşüncesine Katkıları," *Marife*, III, 2003, s., 27-54.

⁸⁹ Bağdâdî *age*, s., 202; Şehristânî, *age*, I, 162.

Mürcie alimleri bu tartışmalar bağlamında, “amel imandan bir cüz müdür, değil midir” savlarıyla en tartışmalı konulardan birini ortaya atmışlardır. Mürcie'nin ilklerinden olan Cehm b. Safvan (ö. 128/745), amelin tümünün anlamsız olduğunu, asıl olanın niyet ve düşünce olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Mürcie'nin diğer bir kolu olan Kerrâmîlere göre ise iman, dil ile söylemek yahut yapmaktır. Bunun dışında hiçbir şey imanın teşkil edici bir ögesi olamaz. Kişi açıkça küfür beyanında bulunsa, hatta putlara tapsa ve Ehl-i kitap'tan olsa bile, kalben sağlam bir iç itikada sahipse, mümindir.⁹¹

Mürcie'nin Yûnusiyye, Gassâniyye ve Sevbâniyye kolları, imanı, Allah ve Resulünü bilmek, bunun yanında bunları dil ile ikrar etmek ve kalp ile benimsemek, Allah ve Rasulüne benzemeye çalışmak, onlara tazimde bulunmak ve amel etmek şeklinde tanımlamış, imanın azalıp artmayacağını iddia etmişlerdir.⁹² Mürcie'nin önde gelenlerinden Bişr el-Merîsî (ö. 218/732) ise, imanın “kalp ve lisan ile tasdikten ibâret olduğunu, küfrün ise inkar etmek, güneş, ay ve put gibi şeylere tapmak” olduğunu söylemiştir.⁹³ Yine Mürcie'den Muhammed b. Şebib (ö.319/931) ve onun yolundan gidenler ise imanı, Allah'ın bir ve benzersiz olduğunu, Peygamberin Allah katından getirdiklerini bilip ve bunları ikrar etmekten ibâret olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁴ Küfrü ise Allah'ı bilmemek, O'na boyun eğmemek, bir olduğunu kabul etmemek, kalple sevmemek, yalanlamak, inkar etmek, Resulünü hafife almak ve haramları helal saymak şeklinde tanımlamışlardır.⁹⁵

Mürcie günahın karşılığının cehennem olacağını savunmuş ve “Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer”⁹⁶ âyetini delil göstermiştir.

⁹⁰ Eş'arî, *age*, s., 132-133; Bağdâdî, *age*, s., 202, Şehristânî, *age*, I, 162-164 ; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 421-430; İzutsu, *age*, s., 191.

⁹¹ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyat, Ankara 2000, s., 17,18; İzutsu, *age*, s., 191.

⁹² Eş'arî, *age*, s., 132-133; Bağdâdî, *age*, s., 202-204, Şehristânî, *age*, I, 162, 164.

⁹³ Eş'arî, *age*, s., 140-141; Bağdâdî, *age*, s., 204-205; Şehristânî, *age*, I, 167.

⁹⁴ Eş'arî, *age*, s., 137-138; Bağdâdî, *age*, s., 205-206; Şehristânî, *age*, I, 167, 168.

⁹⁵ Eş'arî, *age*, s., 137, 138.

⁹⁶ el-Leyl 92/ 14-16; Adil Bebek, *age*, s., 150.

2. Sağire (Küçük Günah)

Kur'an-ı Kerim'de kebâir lafzının hemen akabinde kullanılan “lemem ve seyyie”⁹⁷ kavramlarını tefsir ve kelâm âlimleri tarafından küçük günahlar olarak yorumlamışlardır.⁹⁸ Hâriciler, büyük küçük hiçbir günah ayrımı yapmaksızın, günah işleyen herkesin kâfir olup ebedî azaba düçar olacağını ileri sürmüşlerdir.⁹⁹ Mu'tezile ise küçük günahları, kişinin sevabının günahlarından fazla olması şeklinde tanımlamış,¹⁰⁰ Mâtürîdî, küçük günahları, Allah ve Resulü tarafından dünyada cezası, ahirette ise azabı belirtilmeyen günahlar olarak tanımlamıştır.¹⁰¹

Küçük günahlar konusunda herhangi bir sayı zikretmeyen İslâm âlimleri Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisleri bu konuda delil olarak zikrederler. Bir hadiste Hz. Peygamber, “Ey Aişe, göze önemsiz gibi görünen günahlardan sakın! Çünkü bu günahlar için Allah tarafından gönderilmiş bir görevli vardır”¹⁰² buyurmuştur. Bir başka rivayette ise, “ Küçük günahlar insanda bir araya gelince onu helak eder. Tıpkı çöl bir arazide bulunup da yanına kavmin işçileri gelen şu adamın hali gibi: O adam ve diğerleri çalı çırpı taşıyıp üst üste yığarlar ve bir yığın meydana getirirler. Derken yığını ateşe verirler ve (küçük küçük olan ama bir araya gelince kocaman bir yığın olan bu çalı çırpının ateşiyle) o çölde bulunan bütün canlıları yok ederler” buyurmuştur.¹⁰³ Öyle anlaşılıyor ki hadislerde küçük günahların insan tabiatında oluşturduğu etkiler üzerinde durulmuştur. Çünkü, önemsiz görünmeleri sebebiyle küçük günahların işlenmesi insanlarda bir tabiat halini alır ve zamanla insanları daha kötülerini işlemeye sevk eder.¹⁰⁴

Harama bakmak, lanet etmek, bir müslüman kimseyi incitmek, evleri gözetlemek, üç günden fazla küs durmak, çok gülmek, erkeğin ipek elbise giymesi, kibirle yürümek, fasıklarla oturmak ve avret yerlerini açmak gibi küçük günahlarda¹⁰⁵ ısrar ve devam, insanı giderek günahı önemsememeye

⁹⁷ en-Necm 53/ 32.

⁹⁸ Bebek, *age*, s., 99.

⁹⁹ Mâtürîdî, *age*, s., 421-423.

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Usûli'l-hamse*, s., 632.

¹⁰¹ Bebek, *age*, s., 99, 100.

¹⁰² İbn Mâce, “Zühd,” 29.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I, 402.

¹⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Tahran ts., XXX, 94,95.

¹⁰⁵ İbn Nüceym, *Büyük ve Küçük Günahlar*, s., 91-128.

götürür ve zamanla günah işlemek alışkanlık halini alır.¹⁰⁶ Bu sebeptir ki küçük günahlardan haz duymak, Allah'ın mühlet vermesi sonucu karşılığında herhangi bir ceza görmemek ve günahı işleyip bunu başkalarına anlatıp onları günaha teşvik etmek aşırı bir suç kabul edilmiştir.¹⁰⁷

III. KİŞİYİ GÜNAH İŞLEMeye SEVKEDEN FAKTÖRLER

1. Kişiyi Günah İşlemeye Götüren Dahili Faktörler

1.1 Nefs-i Emmâre

Nefs kelimesi Arapça'da can, kan, ruh,¹⁰⁸ su, ceset, hare, bir şeyin kendisi, azamet,¹⁰⁹ kendi, benlik¹¹⁰, kötü istek, kötülüğe meyil, insandaki maddi mânevî şeylere meyil anlamlarına gelmektedir.¹¹¹ Kur'an-ı Kerim'de değişik manalarda kullanılan nefis kelimesi, beşerî varlığın hem kendisine¹¹² hem de insanın kötü meyil ve arzularına işaret eder¹¹³ ki, bizi ilgilendiren yönü de burasıdır. Nefis, terim olarak pekçok anlamda kullanılmakla beraber, burada nefsin mertebelerinden sadece insanı günaha sevkeden nefis-i emmâre ve hevâ ele alınacaktır.

İnsandaki şehvet, gazap gibi arzu ve temayülleri gösteren nefis-i emmâre, bilhassa tasavvuf ilminin ana konuları arasındadır.¹¹⁴ Kur'an-ı Kerim, bu nefse itimat edilmeyeceğini açıkça dile getirir. Yûsuf kıssasında: “*Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğe emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayan çok merhamet edendir*”¹¹⁵ mealindeki âyetinde Yüce Allah, Hz. Yusuf'un dilinden, nefis-i emmâre üzerinde durmuş ve ona itimat edilemeyeceğini açıkça belirtmiştir.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, İstanbul, 1974, IV, 58-60.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *age*, IV, 58-60.

¹⁰⁸el-İsfehânî, *age*, s., 501; İbn Manzûr, *age*, VI, 234.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *age*, VI, 234,

¹¹⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s., 50.

¹¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 10, 11.

¹¹² Âl-i İmrân 3/ 54; Yûsuf 12/ 54; ez-Zâriyât 51/ 21

¹¹³el-En'âm 6/ 93; Kâf 50/ 16

¹¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 10, 11.

¹¹⁵ Yûsuf 12/ 53.

Âyetlerde geçen nefis-i emmâreye bakıldığında nefis-i emmârenin insana dâima vesvese verdiği,¹¹⁶ nitekim Hz. Peygamber'in bir hadisinde “*Senin en azgın düşmanın iki böğrün arasındaki nefisindir*”¹¹⁷ diye müminleri uyardığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf ilminde ise nefsin kötülüklerinden kurtulmak için birtakım temrinler geliştirilmiştir. Pek çok özelliğe sahip olan nefsin zayıflık, cimrilik, şehvete düşkünlük ve cehalet gibi unsurları bütün insanlar üzerinde oldukça etkindir. Bu bağlamda nefis, insana dünyaya ait bazı işleri güzel gösterir.¹¹⁸ Hak ve hakikat apaçık ortadayken, insan bunlara riayet etmektense, nefsinin kendisine hoş gösterdiği şeyleri tercih eder.¹¹⁹ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de nefsin aşırı istek ve hırsından korunmaların felaha erecekleri de ifade edilir.¹²⁰

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre ise nefis, dikkat çeken bir özellik olarak kendini daima beğenir, kendine tapar, şımarık, gururlu ve kibirlidir. Mayasının toprak olması sebebiyle zayıf, çamurdan olması sebebiyle cimri ve balçıktan olmasıyla şehvetli, pişmiş topraktan olduğu için de çok cahildir.¹²¹ Nefs-i emmâre mertebesinde ise nefis, günah ve kötülük işlemeye hevesli olup ibadet ve hayırlı işlerden de ısrarla kaçır. Hile, desise, kurnazlık ve hainlikler vasıtasıyla insanı günah işlemeye sevkeder. Dolayısıyla nefsin bu tuzaklarından korunmak için onu kontrol altında tutmak gerekmektedir. Bunun da yolu ise uslandırıcı açlık, sabır ve riyazettir. Çünkü bir insanın çok yeyip içmesi, nefis kontrolünün sağlanamaması ve sabırsızlık onu daha da harekete geçirir.¹²²

Diğer yandan nefis-i emmâre, nefsin bir diğer farklı mertebesi olan “Rabbânî latife” ile daima bir çekişme içerisindedir. Hayvanî nefis diğer nefisleri alt edip kişi üzerinde hakimiyet kurmak için daima uğraşır. Tasavvufî terminolojiyle belirtmek gerekirse latif bir cisim olan nefis-i emmâre atardamarlar vasıtasıyla vücudun her tarafında dolaşır. Bu nefis aynı za-

¹¹⁶ Kâf 50/ 16.

¹¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 11.

¹¹⁸ Tâhâ 20/ 96.

¹¹⁹ en-Necm 53/ 23; Mâtürîdî, *age*, s., 130; Ramazan Biçer, “Mâtürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşeri Zaaflar Ve Tezahürleri,” *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2004, VIII/I, 45.

¹²⁰ et-Teğâbün 64/ 16.

¹²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût'u'l-kulûb*, (çev. Muharrem Tan), İz Yay., İstanbul 1999, s., 296.

¹²² Süleyman Uludağ, “Nefis” *DİA*, İsam Yay., İstanbul 2006, XXXII, 527.

manda insanî nefsin bineği, taşıyıcısı, kötü his ve davranışların da kaynağıdır. Bir insan bu hayvanî nefsi kontrol altında tuttuğu müddetçe iyilik ve güzelliklere yakın olurken, kontrol altında tutamadığı zaman da kötülüklerle düşmektedir. Dolayısıyla hayvanî nefis, kişiyi pekçok olumsuzluklara düşürürken insanî nefis ise insanı arındırır ve yükseltir. Hayvanî nefis(nefs-i emmâre) devamlı kötülüğü emrederken, buna karşılık insanî nefis ise bunun yaptıklarını kınar.¹²³

1.2 Hevâ

Kur'an-ı Kerim'in üzerinde durduğu ve kendisine uyulmasını tasvip etmediği diğer bir fenomen de "hevâ" dır. Hevâ, Kur'an'da içinde yer aldığı âyetlerin tamamında nefsin tüm kötü istek ve arzularının ifadesi olarak sunulmuş; iki yerde Allah'tan gelen ilmi, yani Kur'an-ı Kerim ve onun düsturlarını benimsememe, Resulullah'a ittiba etmeme ve kişinin kendi görüş ve düşüncelerine göre hareket etmesi anlamında kullanılmıştır.¹²⁴ Ayrıca muhtelif âyetlerde Allah'ın âyetlerini yalanlayıp kendi düşüncelerini ortaya koyma, ahirete inanmama ve Allah'a şirk koşmanın kaynağı¹²⁵, keyfe göre hareket etme¹²⁶, dünyayı ebedî imiş gibi zannedip sonsuz bir hayat arzusuyla yaşama,¹²⁷ ilâhî emirler geldiği halde şeytanın insanoğlunu bunlardan uzak tutmaya çalışması,¹²⁸ haksız hüküm vererek zulmetme,¹²⁹ hakkı terk edip sahte ilahlara tabi olma arzusu vb.¹³⁰ olarak ifade edilen hevâ, en olumsuz tezahürü içinde, insanın kendisini Rab yerine koyup salt kendi istek ve arzularına göre hareket etmesidir.¹³¹

Hevânın en kötüsü, kişinin şahsî istek ve arzularını kendisine ilâh olarak seçmesidir.¹³² Bu konuyla ilgili olarak bir hadiste "Allah katında günahların

en büyüğü, şu gök kubbe altında kendisine tâbi olunan hevâdır"¹³³ denilmiştir. Dolayısıyla burada hevâ insanın mabudu haline gelmektedir. Çünkü insanın, Allah'ın istek ve iradesine göre davranması gerekirken içinde putlaştırdığı kendi istek ve arzularına göre hareket etmekte ve bu nedenledir ki hevâ şiddetle kınanmaktadır.

1.3. Dünya Hayatı'nın Ebediliği Düşüncesi

Bu hayatın ebedî olduğu düşüncesi, Kur'anî öğretinin temel ögesi olan "ahiret inancı"nın tam karşısında yer almaktadır. Bir insanın ahireti bırakıp da bu kısacık dünya hayatına perestiş etmesi, kişinin tercihini zaman ve mekan olarak yanlış yerde kullanması olarak da ifade edilebilir. İnsanın bu seçimi, hayatın asıl safhası olan ahiret hayatını düşünmemesi,¹³⁴ bazı güzelliklere kanıp bu dünyayı tercih etmesi, ebedî kalacağı zannına kapılıp öteyi hiç aklına getirmemesi¹³⁵ bir bakıma insanın burada yaşadığı zevk ve güzelliklerin peşine takılıp bu halin devamlılığını istemesi yönünde olmuştur. Bu dünyada ebedî olarak yaşama ümidiyle onu ahirete tercih eden¹³⁶ insan, böylesi durumlarda bazen yılanın derisini atması gibi, dini bir tarafa atıp sadece dünyaya iltifat etmektedir.¹³⁷

Kur'an-ı Kerim'de para pul biriktirip "saydıkça saymaktadır" diyerek bu malın kendisini ebediyete, ölümsüzlüğe kavuşturacağına inananlardan bahsedilir.¹³⁸ Böyle bu durum insanı, aynı zamanda bencil, katı, merhametsiz ve aşırı tüketim sahibi yapar,¹³⁹ Âd kavminden bahsedilirken Hüd Peygamber'in onları Hakk'a ve hidayete çağırmasından, onca ümit ve heyecanlara rağmen büyük yapıların ve abidelerin onları ölümsüz ve ebedî kılamayacağından söz edilir.¹⁴⁰

¹²³ Uludağ, "agm", XXXII, 527.

¹²⁴ el-Bakara 2/ 145; er-Rûm 30/ 29; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s., 16; Kılıç, *age*, s., 254.

¹²⁵ el-En'âm 6/ 150; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1997, IX, 78.

¹²⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *age*, III, 542.

¹²⁷ el-A'râf 7/ 176.

¹²⁸ el-En'âm 6/ 71.

¹²⁹ Sâd 38/ 26.

¹³⁰ en-Necm 53/ 23.

¹³¹ Kılıç, *age*, s., 264.

¹³² el-Câsiye 45/ 23.

¹³³ İbn Kayyım, el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, (nşr. Muhammed Hamid Fâkî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut h. 751, II, 148; Kılıç, *age*, s., 254.

¹³⁴ el-En'âm 6/ 29; Kılıç, *age*, s., 259.

¹³⁵ el-Bakara 2/ 95,96.

¹³⁶ el-Mürselât 77/ 176.

¹³⁷ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an'il-Kerim*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1967, VII, 319- 321; Kılıç, *age*, s., 259.

¹³⁸ el-Hümeze 104/ 3; Âlûsî, *age*, XXX, 414, 415.

¹³⁹ Fazlur Rahman, *age*, s., 79.

¹⁴⁰ eş-Suarâ 26/ 129; Kurtûbî, *age*, III, 124.

Gerçekten de ötelere müteveccih olarak yaratılan, fani ve mümkün varlık olan, ahirette ebedî kalacağı duygusunu bir nüve olarak bu dünyada taşıyan insan için ebedî yaşama isteği çok tabii ve cazip bir gerçektir. Nitekim Kur'an'ın ifadesiyle Hz. Âdem ve Hz. Havvâ da şeytanın kışkırtmasına kapılarak ebedî bir hayata sahip olacakları, meleklerin muttasıf olduğu sıfatlarla vasıflanacakları düşüncesiyle yasak ağacın meyvesinden yemiştirler.¹⁴¹ Bu nokteden dolayı Tâhâ suresinde o ağaçtan “ebedî hayat ağacı” ve “sonsuz mülk” olarak bahsedilmiştir.¹⁴² İşte insan basiretsiz olursa uzak geleceğini göremez ve yakın geleceği içeren dünyaya yatırımlar yapar, dünya hayatındaki yaşamını kendi heveslerine göre şekillendirir. Dünya yurduna ebedî kalacakmışçasına yatırım yapar. Bu yatırımları yaparken de Allah'ın emir ve yasaklarını göz ardı eder ve sonunda günaha girer.

1.4. İnsanın Hassas Psikolojik ve Biyolojik Yapıda Olması

İnsanı günaha sevk eden dahilî faktörlerden biri de onun hassas bir psikolojik ve biyolojik yapıda oluşudur. Onda görülen günah zafiyetinin kaynağı ise tamamen kendi tabii durumundan kaynaklanmaktadır.¹⁴³

Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde insanın pek zayıf karakterde yaratıldığı,¹⁴⁴ dünyalık zevklerden tat ve lezzet duyacağı ve özellikle kadınlara (cinsel) karşı zaafı ısrarla vurgulanmaktadır. “Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar, ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi...”¹⁴⁵ derken, insanın zaaf duyduğu şeyler sıralanmıştır. Kur'an bu zaafiyeti sürekli ve farklı şekillerde ele almaktadır. İnsanın gururu, ümitsizliği ve şevkinin kırılması hep bu zaafiyetten kaynaklanmaktadır.¹⁴⁶ Ayrıca insanın mahiyetindeki dayanıksızlığı, zaafiyeti ve zihin darlığını anlatmak için “cıvık çamur” (lâzib) ibâresi kullanılmış ve yaptıklarının neticelerini hesap etmede çok aceleci¹⁴⁷ ve telaşlı olduğu belirtilerek beşerin acüliyet yanına dikkat çekilmiştir. Söz konusu âyette Arapça'daki

“faül” vezninden ism-i fail olan “acül” kelimesi kullanılmıştır ki, bu kelime dil bilgisi açısından mübalâğa ifade etmektedir. Yani insanın potansiyelinde aceleciliğin mevcudiyeti ve onun çok sabırsız olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla insan peşin olan şeyleri arzu eder¹⁴⁸. Bu nedenle vakti ve zamanı gelmeyen nimetlere hemen ulaşmayı hatta ahiret nimetlerini bile dünyadayken tatmayı ister. Bir başka âyette; “İnsan hayra dua eder gibi şerre dua eder. İnsan çok acelecidir”¹⁴⁹ buyurulmakta ve bazen onun, iyiyi kötüyü birbirinden ayıramayacak kadar sabırsız davrandığı; bu aceleciliğinden dolayı da kimi zaman dünyayı ahirete tercih ettiği vurgulanmaktadır.¹⁵⁰

Ancak insanın aceleciliğini değişmez bir vasıf olarak anlamamak gerekir. Zira Yüce Allah, nefsini yüceltmemeyi, nefisle mücadele etmeyi, insanın mahiyetindeki benlik, şehvet, öfke, inat ve hırs gibi boşlukların terbiye ile ebediliğe ve uhreviliğe dönüştürülmesini salık vermektedir.¹⁵¹ Bu emre de en güzel peygamberler ve onlara ittiba edenler uymuşlardır.¹⁵²

Meâric suresinde (70/9-21) “Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır....” mealindeki ayette geçen “helû” sözcüğü insanın sabırsızlığına ve hırslı oluşuna, işaret etmektedir. Şüphesiz insandaki bu durum Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir. Ve insanın bu durumu değiştirmesi mümkün değildir. Ancak buradaki temel ruh halinin değişmemesine karşın, onu kontrol altında tutmak insanın seçimi dahilindedir.¹⁵³ İnsan, başına bir musibet geldiğinde karamsarlık içine düşer, ümitsiz olur ve sızlanmaya başlar. Eğer felaha ulaşır sıhhati de yerindeyse hayırdan uzaklaşır, cimrileşir, başkalarını düşünmez, umursamaz olur. O zaman yalnız başına mutlu yaşamayı tercih eder, kendi gücünün kendisi için yeterli olduğunu zanneder.¹⁵⁴ Hatta bu ruh yapısının etkisiyle yaratıcısına karşı apaçık bir düşman bile kesilen insan¹⁵⁵ aciz ve zayıf düştüğünde ise iki

¹⁴¹ el-A'râf 7/ 20.

¹⁴² Tâhâ 20/ 120; Kılıç, *age*, s., 261, 262.

¹⁴³ Mâtürîdî, *age*, s., 130. Ayrıca bkz. Ramazan Biçer, “agm” VIII, I, 49.

¹⁴⁴ en-Nisâ 4/ 28.

¹⁴⁵ Âli İmrân 3/ 14; Kurtûbî, *age*, V, 149.

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *age*, s., 63, 80.

¹⁴⁷ el-Enbiyâ 21/ 37; Âlûsî, *age*, XVI, 72, 73.

¹⁴⁸ el-Kiyâme 75/20, 21.

¹⁴⁹ el-İsrâ 17/ 11.

¹⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *age*, s., 61, 62.

¹⁵¹ Râzî, *age*, XXX, 128, 129.

¹⁵² Kılıç, *age*, s., 268.

¹⁵³ Râzî, *age*, XXX, 129; Elmalılı Hamdi Yazır, *age*, VIII, 339.

¹⁵⁴ Râzî, *age*, XXX, 128; Fazlur Rahman, *age*, s., 62.

¹⁵⁵ en-Nahl 16/ 4.

büklüm olur ve uzun uzun dualar yapar.¹⁵⁶ Bazen zayıf yapısının gereği olarak ümidini ve gücünü yitirir.¹⁵⁷ Allah'ın rahmetine erdiği kimi zaman O'nun âyetleriyle alay eder,¹⁵⁸ Rabbine karşı nankörlük yapar¹⁵⁹ şımarır, haddi aşar¹⁶⁰ bazen dünya malına güvenerek kıyamet gününün varlığını dahi inkar edebilir.¹⁶¹

İnsanın zayıf ruh halini anlatan diğer bir kelime de Kur'ân'da geçen "mütrafin" dir.¹⁶² Varlık içinde yüzmek anlamına gelen bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın nimetlerinin insanı şımartması, tuğyana ve azgınlığa düşürmesi anlamında kullanılmış ve böyle insanların sıfatı olarak gösterilmiştir.¹⁶³ Çünkü nimet içerisinde yaşayan insan, barış, refah ve güç elde etmeye çalışırken bu durumlarda Allah'ı unuttur ve pekçok sapıklık, ahlakî hastalıklar, bozulma ve çöküş süreciyle karşı karşıya kalır.¹⁶⁴

2. Kişiyi Günah İşlemeye Götüren Hariç Faktörler

2.1. Dünya Hayatının Cazibesi ve Dünyanın İmtihan Yeri Olması

Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen insanın kemale ermesine mani olarak sayılan saiklerden bir tanesi de kişinin kendisini dünya hayatının güzelliklerine kaptırması ve maddî-mânevî duygularını dünya sevgisi hesabına kullanmasıdır. Kur'ân, insanı daima kul olma şuurunda tutmak için dünya ve ahiret tezini beraber işlemiştir.¹⁶⁵

Dünya hayatı, ahiret hayatı ile mukayese edildiğinde geçici bir vasıta; İbn Abbas'ın ifadesiyle bir yolcunun azığı gibidir.¹⁶⁶ Azık ibâresiyle dünya hayatının ahiret hayatı karşısında çok geçici ve basit olduğu belirtilmiştir. İnsanlar için çok değerli görülen mallar ve evlatlar ancak bu dünya hayatının süsüdür. Salih amellerin ise Allah katında sevap ve gaye için daha

¹⁵⁶ el-A'râf 7/ 94,95,138; Yûnus 10/ 12; en-Nahl 16/ 53; el-İsrâ 17/ 66,67; el-Ankebût 29/ 65,66; er-Rûm 30/ 33; ez-Zümer 39/ 8; Fussilet 41/ 51.

¹⁵⁷ Fussilet 41/ 49.

¹⁵⁸ Yûnus 10/ 21.

¹⁵⁹ en-Nahl 16/ 112; el-İsrâ 17/ 67; eş-Şûrâ 42/ 48.

¹⁶⁰ el-Kasas 28/ 58; er-Rûm 30/ 36; es-Sebe' 34/ 15-19.

¹⁶¹ Fussilet 41/ 51; Âlûsî, *age*, XXV, 6-8; Kılıç, *age*, s., 269; Fazlur Rahman, *age*, s., 63.

¹⁶² el-İsrâ 17/ 16.

¹⁶³ Kılıç, *age*, s., 270.

¹⁶⁴ Fazlur Rahman, *age*, s., 103.

¹⁶⁵ el-Kasas 28/ 77.

¹⁶⁶ Kurtübî, *age*, IX, 314.

hayırlı olduğu bildirilmektedir.¹⁶⁷ Allah'ın mükafat ve rızası en güzel mutluluktur.¹⁶⁸ Sürekli yenilenen nimetlerle mücezzeh olan bu dünya hayatı hakikatte geçicidir; Rabbinin indinde bulunan ahiret hayatı ise Allah'ın yasaklarından çekinenler, sakınanlar ve ahirete müteveccih yaşayanlar içindir.¹⁶⁹

Konuyla alakalı olarak Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de "Mallar ve oğullar dünya hayatının süsüdür"¹⁷⁰ diye bildirirken, başka bir ayette "Bilin ki mallarınız ve çoluk çocuğunuz birer deneme aracıdır. Allah katında ise büyük bir mükafat vardır".¹⁷¹ Dolayısıyla bir kişinin malları ve evlatları sırf bir fitne ve imtihandır. Kişiyi kendine meftun edip, başını günahlara ve belalara sokar.¹⁷² Yine konuyla alakalı olarak Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de, "...Mallarınız ve çocuklarınız ancak birer imtihandır. Allah katında ise büyük mükafat vardır"¹⁷³ diye buyrulmuştur. Ayetlerde zikredildiği gibi insanın en yakın olan eşleri ve evlatları tarafından başının belalara girebileceği ifade edilmektedir.¹⁷⁴ Onun için dünyaya dünyalık cihetiyle bakılması tavsiye edilmiş ve ona aşırı ilgi duymak yerilmiştir.

Bunun yanında Hz. Peygamber'in Abdullah b. Mesud'dan rivayet edilen bir hadiste anlatıldığına göre "Hz. Peygamber, bir hasırın üzerine uzanmıştı. Kalktığına gördük ki, hasır cildinde izler yapmış. Dedim ki; Ya Rasulallah, anam babam sana feda olsun, ne olur bize izin versen de bu hasırın üzerine seni onun sertliğinden koruyacak bir şey sersek. Bunun üzerine Resulallah şöyle buyurdular: "Benim dünya ile ne alakam var? Dünya karşısında benim durumum bir ağacın altına uzanıp biraz dinlendikten sonra orayı terk eden bir yolcununki gibidir".¹⁷⁵ Böylece ahiret hayatının dünya hayatından daha üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Duhâ

¹⁶⁷ el-Kehf 18/ 46.

¹⁶⁸ el-Kasas 28/ 65.

¹⁶⁹ Bu konuda âyetler için bkz. ez-Zuhuruf 43/ 34, 35.

¹⁷⁰ el-İsrâ 18/46.

¹⁷¹ el-Enfâl 8/28.

¹⁷² Elmalılı, *age*, IV, 221.

¹⁷³ et-Teğâbün 64/ 14, 15.

¹⁷⁴ Elmalılı, *age*, VIII, 94, 95.

¹⁷⁵ İbn Mâce, "Zühd," 3.

sucesinde yer alan “*Muhakkak ki ahiret senin için dünyadan daha hayırlıdır*”¹⁷⁶ ayeti Allah Resulünü tasdik eder mahiyettedir.

Başka bir hadiste de, “...eğer Allah katında dünyanın değeri bir sivrisineğin kanadına eş olsaydı, kâfire oradan bir damla su bile içirmezdi”¹⁷⁷ buyrulurken, dünyanın Allah indindeki değeri ifade edilmiştir.

Bir âyette de dünya hayatı, dünyalık cihetiyle geçici bir heves üzerine kurulu oyuna benzetilmiştir. “*Dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlencedir.*”¹⁷⁸ Hayatı bu şeylere hasretmekse, inançsızların ve iki yüzlülerin tavrıdır. Çünkü müminin ömrü ahirete yönelik iyi amellerle dolu olduğu için, onun yaşama amacı oyun ve eğlence olamaz.¹⁷⁹

Dünya hayatının ne kadar kısa ve gelip geçici olduğu ise, “...dünya hayatı bir yağmurun haline benzer ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur”¹⁸⁰ ayetiyle ifade edilmiştir.

Âl-i İmrân ve Hadîd surelerinde çoklukla övünme ve gururlanmanın aldatıcı bir meta olduğu,¹⁸¹ dünyanın kâfirleri aldattığı,¹⁸² ahiret gününe inanmayarak dünya hayatıyla yetinenlerin sonununda cehennem olduğu bildirilmiştir. Buna karşı insanlar “*Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın*”¹⁸³ âyetiyle uyarılmaktadır.

2.2. Şeytanın Tahrikleri

İnsanın günaha düşmesinin sebeplerinden biri de şeytandır.¹⁸⁴ İblis’in şeytan olarak adlandırılması, Hz. Âdem’e secde etmeyi reddettikten sonra cennetten kovulması ve lanetlenmesiyle başlar.¹⁸⁵ Şeytan ölümün olmaya-

¹⁷⁶ ed-Duhâ 93/ 4.

¹⁷⁷ İbn Mâce, “Zühd,” 3.

¹⁷⁸ el-En’âm 6/ 32, 70; el-A’râf 7/ 51.

¹⁷⁹ Kurtûbî, *age*, VI/ 415.

¹⁸⁰ el-Hadîd 57/ 20.

¹⁸¹ Âl-i İmrân 3/ 185; Hadîd 57/20.

¹⁸² el-En’âm 6/ 70; el-A’râf 7/ 50,51; İbrâhim 14/ 3; es-Secde 45/ 35.

¹⁸³ Lukmân 31/ 33.

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *age*, s., 15.

¹⁸⁵ el-A’râf 7/ 11-13; el-Hicr 15/ 33, 34; el-İsrâ 17/ 61; Sâd 38/ 78; Fazlur Rahman, *age*, s., 51.

cağı ba’s gününe kadar Allah’tan mühlet istemiş,¹⁸⁶ sura ilk üfürüleceği kıyametin kopma vaktine kadar kendisine mühlet verilmiştir. Bu dileği yerine geldikten sonra bu süre zarfında insanları istila edeceği,¹⁸⁷ insana karşı bir güç olacağı ve onu doğal yolu olan doğru yoldan kötü yollara saptıracağı,¹⁸⁸ belli bir kısmını peşine takıp azdıracağı, insanı yaratılış gayesinden farklı mecraya sürükleyeceği,¹⁸⁹ insanlara sağından solundan, önünden ve arkasından yaklaşip onları delaletle düşüreceği,¹⁹⁰ ancak ihlusa erdirilmiş kullar şaşkırtmayacağı bildirilmiştir.¹⁹¹ Çünkü inananlar ve irade sahibi insanlar, bu desiselerle karşı koyabilecek bir güçtedir ve şeytanın gücü onlara yetmez.¹⁹²

Şeytanın faaliyeti temel olarak bir kimseyi şaşkırtmak ve geçici olarak onun basiretini bulandırmaktır. Onun için hiçbir insan şeytanın dokunmasından tamamen emin olmamakla birlikte her an teyakuzda ve şeytana karşı uyanık olunmak zorundadır.¹⁹³ Şeytanın pençeleri aslında tek başına güçlü değildir. Şeytanı güçlü yapan şey insanın irade zayıflığı, ahlâkî cesaretinin olmayışı ve gereken takvanın bulunmayışıdır.¹⁹⁴ Şeytan çoğunlukla bu işi; bâtılı, çirkini, haramı vb. şeyleri hoş göstermek¹⁹⁵ ve bazen de açıkça kışkırtmak ve tahrik etmek sûretiyle yapmaktadır.¹⁹⁶ Bunları yaparken de dünyanın zinetinden güç almaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de şeytanın iğvasını ifade eden kelimeler; “hemezât”, “hutuvât”, “vesvâs” ve “hannâs”tır. Hemazât, açıkça şeytana nispet edilmiş olup iyilik yerine kötülük yapmaya ve bu yöndeki vesvese ve fısıltılara işaret eder.¹⁹⁷ Hutuvât ise adımlar anlamına gelmekle birlikte şeytanın kötü fiillerini, izini, kısacası şeytanın yolunu takip etmek anlamında kullanılmış-

¹⁸⁶ el-A’râf 7/ 14; Sâd 38/ 79.

¹⁸⁷ el-İsrâ 17/ 62.

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, *age*, s., 51.

¹⁸⁹ en-Nisâ 4/ 118,119; Ramazan, Biçer, “agm”, 45.

¹⁹⁰ el-A’râf 7/ 16,17; Fazlur Rahman, *age*, s., 52.

¹⁹¹ el-Hicr 15/ 40; Sâd 38/ 83.

¹⁹² Fazlur Rahman, *age*, s., 52.

¹⁹³ el-Hicr 14/41; en-Nahl 16/99; Fazlur Rahman, *age*, s., 191.

¹⁹⁴ Fazlur Rahman, *age*, s., 191.

¹⁹⁵ el-En’âm 6/ 43; el-Hicr 15/ 39; en-Neml 27/ 24; el-Ankebût 29/ 38.

¹⁹⁶ Meryem 19/ 83.

¹⁹⁷ el-Mü’minün 23/ 97.

tır.¹⁹⁸ Şeytanın insanın kalbine koyduğu önemsiz ve faydasız şeyler vardır ki bunlara da “vesvese” denir. Vesvese lügatte, yavaş fısıltı, fiskos etmek, gizli ve kısık sesle konuşmak¹⁹⁹, şeytanî fısıltı, avcı ve köpeklerin av için yavaş ve sessiz hareketleri²⁰⁰ anlamlarına gelmektedir. Vesvâs kelimesi “lam” harfi-ri ceriyle şeytan için isim olarak kullanılmaktadır. Çünkü şeytanın işi sanatı ve vazifesi inanları sinsice azdırmasıdır.²⁰¹ Ebû Hayyân da “el-vesvâs”ın şeytanın ismi olduğunu, bununla beraber insanın içindeki birtakım kuruntu ve nefsin kötü arzularına da vesvese denildiğini söylemiştir.²⁰² Şeytan için kullanılan bir diğer sıfat da “hannâs”dır. Hannâs, hunus eden yani Allah’ı anmaktan uzak duran kimse demektir. Adı geçen kelime için Ebû Hayyân, “izi üzere geri dönen ve zaman zaman gizli hareket edendir” manasını vermiştir.²⁰³ Elmalılı sinsi,²⁰⁴ Zemahşerî de geri kalma olarak tefsir etmişlerdir.²⁰⁵

İmam Gazzâlî, şeytanın vesveseler vasıtasıyla kalbe musallat olmasından bahsetmiş,²⁰⁶ “şeytan”ı meleğin; “vesvese”yi ilhamın; “hızlan”ı da tevfinin karşısına koyarak bu ikili duruma, “*Her şeyden çift çift yarattık*”²⁰⁷ âyetini delil olarak göstermiştir. Ona göre bütün varlıklar birbirleriyle ilişkili ikili bir yapıya sahiptir. İnsanın kalbi melek ile şeytan arasında daima çekiştirilir durur. Kalb, kuvve-i sheviyye ve gazabiyye’nin arzularına uyduğu zaman şeytanın tesirine girer; aksine arzu ve hevesleriyle mücadele eder meleklerin ahlakıyla ahlaklanırsa işte o zaman kalbi, meleklerin karargahı olur.²⁰⁸

İnsanın, şeytan ile melek arasında kalışı Hz. Peygamber’in; “Kalpte iki his vardır: birisi melekten olup hayır ile va’de bulunma, Hakk’ı tasdik etmedir. Kim bunu hissederse, onun Allah’tan olduğunu bilsin ve Allah’a hamd etsin. İkincisi düşmandan olup şer va’adlerde bulunma, Hakk’ı

¹⁹⁸ el-Bakara 2/ 168, 208; el-En’âm 6/142; en-Nûr 24/ 21.

¹⁹⁹ el-İsfehânî, *age*, s., 522.

²⁰⁰ Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü’l-muhît*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1987, s.,748.

²⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, Mustafa’l-babeyî’l-halebî, Mısır 1966, IV, 302.

²⁰² Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, Dâru’l-fikr, Beyrut 1983, VIII, 532.

²⁰³ Ebû Hayyân, *age*, VIII, 532.

²⁰⁴ Elmalılı, *age*, X, 178, 188.

²⁰⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 302, 303.

²⁰⁶ Gazzâlî, *age*, III, 33.

²⁰⁷ *ez-Zâriyât* 51/ 49.

²⁰⁸ Gazzâlî, *age*, II, 32-34.

tekzip etme ve hayırdan nehyetmedir. Bu hissi de kim duyarsa şeytandan Allah’a sığınsın”²⁰⁹ anlamındaki hadis buna işaret etmektedir.

Hiz. Âdem’in şahsında Allah’a secde etmekten ictinab eden şeytan, kalp tefekkürü, niyet ve düşünce üzerinde farklı tesirlere sahiptir. Nitekim bir hadiste “şeytan insanın içinde kendi öz kanı gibi dolaşır”²¹⁰ buyrulmuştur. Bu hadisi, Gazzâlî, *İhyâ*’da, “Şeytanın hakimiyeti insanın kanına ve etine nüfuz etmiş, insanın kalbini dört bir taraftan kuşatmıştır”²¹¹ şeklinde yorumlamıştır. Şeytanın bu tasallutunun bütün insanlara şamil olduğu Kur’ân-ı Kerîm’de bildirilmiştir.²¹² Ancak şeytanın bu tasallutuna rağmen Allah’ın “seçkin kullarına” hiçbir nüfuzu olmayacaktır.²¹³

İslâm inancında gûnahtan korunma ve arınma yolları ise dünyada ve ahirette olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Gûnahtan dünyada kurtulma yollarını, başta istiâze olmak üzere kişinin kendisini daima murakabe altında tutması, kişinin tövbe etmesi, meleklerin duası ve günahların Allah tarafından örtülmesi oluştururken ahirette kurtulma yollarını ise Allah’ın affı, şefaât ve günahların cezasını çekme oluşturmaktadır.

SONUÇ

Dinler, insanlara dünyada huzurlu ve mutlu bir hayatın yolunu gösterirken, ahirette de kurtuluş vaad etmektedirler. Genel anlamda din iki yapıdan oluşmuştur. Bunlar inanç konularından oluşan “usûlu’d-dîn” ile pratik kısmını teşkil eden “furûu’d-dîn”dir. Kelam ilminin ana konularını oluşturan usûlu’d-din içerisinde “günah” kavramı önemli bir yer teşkil eder. Daha çok iman-amel ilişkisinin bir ürünü olan günah, insanın olumsuz yönünü ifade etmekte ve bütün dinlerde yer almaktadır.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet, beşer olarak ilk günahı Hz. Âdem’in işlediğini kabul etse de bunun mahiyeti ve yorumlanması konusunda aralarında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Yahûdilikte Hz. Âdem, ilk günahı işleyerek Aden cennetindeki yerini kaybetmiş, mevcut sıkıntılı

²⁰⁹ Tirmizî, “Tefsîr,” 2/ 35.

²¹⁰ Müslim, “Selâm,” 23-25.

²¹¹ Gazzâlî, *age*, III, 33.

²¹² el-Hacc 22/ 52

²¹³ el-Hicr 15/42; İsrâ 17/65.

ve meşakkatli dünya hayatına maruz kalmıştır. Hz. Âdem, günah işlemesiyle, nesline kötü örnek olmuş ve onun nesli günah işlemeye meyilli hale gelmiştir. Hıristiyanlıkta ise bu ilk günah, sadece Hz. Âdem’le sınırlı kalmamış, atası olduğu bütün insan nesline de sirayet etmiştir.

İslâmiyet de ilk günahın varlığını ve Hz. Âdem tarafından işlediğini onaylamış, bunun sadece Hz. Âdem’i etkilediğini ifade etmiş, ancak tövbesi sonucu onun affedildiğini belirtmiştir. Hz. Âdem’in çocuklarına gelince, onlar zaten bu dünyaya tertemiz olarak geldikleri gibi daha sonra vukua gelen her hangi bir kirlilikten dolayı da, sorumlulukları kendilerine aittir. Çünkü İslâm’a göre hiçbir nefis diğersinin günahını yüklenemez, zira buna göre sorumlulukta ferdîyet esastır

Diğer yandan İslâm Kelâmında günah daha çok kebâir ve sağâir şeklinde ele alınmıştır. Bunda, Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle birlikte ortaya çıkan kargaşalıklar ve halife seçimi etrafında cereyan eden savaşlar büyük rol oynamıştır. Çünkü Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasında cereyan eden savaşlarda ölen ve öldürenlerin hepsi Müslümandır. Siffin savaşında tarafların tahkim hadisesini Allah’ın kitabına göre gerçekleştirmemiş olduğunu savunan Hâricîler bu bağlamda kendilerinin bu gruplardan ayrıldıklarını öne sürüp her iki grubun da kafir olduğunu öne sürmüştür. Mürcie ise Hâricî görüşün tam karşısında yer almış, imandan sonra işlenen herhangi bir günahın imana zarar vermeyeceğini söyleyip tarafların her birini mümin dairesinde kabul etmiştir. Mu’tezile ise mürtekibi’l-kebire’ye farklı bir yorum getirmiş, onlar el-menzile beyne’l-menzileyn yani mümin ile kafir arasında bir konumda olduğu ileri sürmüştür. Ehl-i sünnet ise iman, “kalp ile tasdik ve dil ile ikrar” şeklinde tanımını yapmış ve şirkin dışında bütün günahların kişiyi bu dünyada had cezası ve ve ahirette de azaba maruz bıraksa da imandan çıkarmacağını ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında İslâm Kelâmında kişiyi günah işlemeye sevkeden faktörler dahili ve haricî olmak üzere ikiye ayrılırken gûnahtan arınma yolları da dünyada ve ahirette olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Kısaca ifade edilmesi gerekirse Ehl-i Sünnet itikadına göre günahlar büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İkiye ayrılan bu günahların büyüklüğü konusunda ulema ihtilaf etmişlerdir. Bazı alimler Kur’ân’da büyük günah olarak sadece şirkin bahdedilmesinden dolayı günahın bir

olduğunu söylerlerken, bazıları Kur’ân’ın yanında hadisleri de delil göstererek üç, yedi ve okuz olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda müstakil eser kaleme alan müellifler ise onlarca hatta yüzlerce büyük günahın olduğunu eserlerinde belirtmişlerdir. İslâm kelâm ve literatüründe ise kebâir denilince akla hemen yedi büyük günah gelmektedir.

Büyük günahların sayısının Kur’ân ve Sünnette böyle müphem bırakılmasının sebep ve hikmeti kişilerin her türlü günah ve şüpheli şeylerden uzak durması içindir. Eğer kebâir’in adedi açıklansa idi kebâirden uzak durulur seğâirin affedileceği bilindiği için çokça işlenirdi. Onun için Allah kebâirin nelerden olduğunu bildirmede ki insanlar işlediği her günahı kebâirden zannetsin ve bu konuda çok titiz davranınsınlar. Şu halde kebâirin açıkça ifade edilmemesi kulların masivadan uzak tutulması için büyük bir lütuftur.

“İstihsan” Ne Değildir?

Ahmet YAMAN*

Özellikle Hanefî usul eserlerinde anlatıldığı biçimiyle istihsanın, baskın gerekçelere bağlı kalarak standart hükmün dışına çıkmayı ve meseleyi hakkaniyet esasları çerçevesinde çözümlenmeyi disipline eden bir yöntem olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında istihsanın bir hafî kıyas olduğu, ya da bir kıyastan başka bir kıyasa udûl olduğu, gözden geçirilmesi gereken bir tanımlamadır. İstihsan aslında bunu aşan ve kıyas temeline bağlı olmayan bir çözümlenme biçimidir. Zira hafî de olsa celî de olsa kıyasda, adına illet denen bir müessir vasıf vardır ve bu vasıf hükmün varlığını ya da yokluğunu gerektirir. Hafî kıyas diye isimlendirilen ve istihsanın bir türü olarak anlatılan hüküm çıkarma yönteminde de esasen bir illet vardır; ne var ki bu illet, çözümü aranan meselenin çok da tahlilî olmayan ilk bakışta-ki benzerlerinde bulunmayan yani onların sahip olduğu illetten farklı bir illettir. Dolayısıyla hüküm de, o zahiren benzeri olduğu meselelerin hükümünden farklı olacaktır.

Literatürde bahis konusu edilen ve etrafında büyük atışmalar yapılan istihsan, bu hafî kıyas çözümlenmesi değildir. İlet odaklı bir çıkarım olduğu için bunun zaten kıyas kapsamında değerlendirilip tartışma dışı tutulması, usûl eserlerinde bu tipe verilen örneklerin istihsan karşıtlarınca eleştirilmemesi de istihsana eklenen bu türün, gerçek istihsan olmadığını göstermektedir.

Aynı şekilde genel hatlarıyla bakıldığında kıyas olarak ifade edilen genel kuralın çözüm alanına girmekle birlikte, hakkında kanun koyucunun özel bir beyanı/düzenlemesi olduğundan dolayı daha farklı bir çözüme ulaşma

işlemine de istihsan denmesinin doğru olmadığı düşüncesindeyim. Binaenaleyh “nas istihsanı” veya “sünnet/eser istihsanı” denen içeriğin gerçek anlamda istihsan olmadığı kanaatindeyim. Çünkü istihsan, müctehidin udûlüdür, yani yerleşik genel kuralın, bir başka deyişle kıyasın dışına çıkmasıdır. Oysa burada müctehid değil, şârî udûl etmektedir. Kanun koyucunun kendi takdiri olduğu içindir ki, buna kimse itiraz etmemektedir. Müstenedi nas olan icmaya dayanan istihsan (istihsanü’l-icma) da aynı değerlendirmeye tâbidir.

Hanefilerin istihsanın gerekçeleri (vechü’l-istihsan) konusunda ayrıntıya inerek nas/eser ve icma istihsanından bahsetmeleri, kanaatimce, istihsan denen yöntemin aslında şârî tarafından da benimsenip uygulandığını gösterip ona şârî üzerinden bir meşruiyet kazandırma kaygısından kaynaklanmakta ve böylece ona yöneltilen hücumları savma amacını taşımaktadır.

Öyleyse nedir gerçek istihsan?

Çok kabaca istihsan, yerleşik genel kurala yani kıyasa göre hükme bağlanması halinde hukuk düzeninin istemediği katılıkları ve adaletsizlikleri doğuracak bir sorunun, örf ve maslahat gibi gerekçelerle değerlendirilip kanun koyucunun hedefleri doğrultusunda hakkaniyet esaslarına göre çözümlenmesidir. Şöyle ki:

Ortada yeni karşılaştığımız bir sorun vardır; bu sorun hakkında tafsîlî bir nas çözümlenmesi yoktur; müctehid hüküm verirken bu sorunu içine katabileceği bir kategori, daha teknik terimiyle bir kıyas arar; hüküm üzerindeki müessir vasıfıyla, sebep ve sonuçlarıyla aynı düzlemde bir kıyas imkanı bulursa onu uygular ve çözüme ulaşır. Fakat genel hatlarıyla benzeri kategoriye dâhil ettiği takdirde hiç de hakkaniyete sığmayan bir sonuç elde edeceğini fark ederse, bu durumda, o kategorinin dışına çıkar ve meseleyi örf, maslahat, ihtiyaç ya da ihtiyat gibi gerekçelere bağlayarak adil bir biçimde çözer. İşte bütün bu ameliye, *istihsan* adını taşımaktadır.

Hüküm çıkarma kaynak ve yöntemleri arasında başlangıçta müstakil olarak ele alınmayan örf, istislah vb. fer’î istidlal yolları, görüldüğü üzere istihsan teriminin içinde mütalaa edilmiştir. Neredeyse her mezhep imamında örnekleri görülen “uhibbu”, “estahsinü”, “yenbağî”, “ehabbü ileyye”

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD Öğretim Üyesi (Prof. Dr.), yamanahmet@hotmail.com

gibi kalıplarla başlayan normlar, başlangıç itibariyle işbu yöntemi ifade eder gibidir.

Söylediklerime birkaç örnekle açıklık getirmeye çalışayım:

Kanun koyucu, kocasının ölümünü takiben vefat iddeti bekleyen bir kadının makyaj yapmasını ve süslenmesini yasaklamıştır. Gözlere sürme çekmek de makyaj kategorisindedir ve yasaktır. Fakat gözlerinde rahtsızlık bulunan ve bunun tedavisi için sürme çekmek zorunda kalan bir kadının durumuyla ilgili tafsilî yani doğrudan bir düzenleme yoktur. Acaba bu kadın da vefat iddeti süresince tedaviye ara verecek ve sürme kullanmayacak mıdır? Vefat iddeti beklemek ortak özelliğini esas (makisün aleyh) alıp meseleye kıyas yöntemi ile “evet kullanamaz” cevabını vermek bir çözümdür. Hatta şekil itibariyle de kusursuz gibidir. Ama bu cevap, hükümden beklenen amaç, bireyin âcil ihtiyacı ve hakkaniyetle uyumlu bir çözüm değildir. İşte bu uyumsuzluğu gören müctehid, mezkûr kategoriden udûl eder ve tedavi amacıyla sürme kullanmak zorunda kalan kadına farklı bir hüküm verir.

“Teterrus” örneği de istihsanın mahiyetini kavramaya yardımcı olabilir. Suçsuz bir müslümanı öldürmek, genel hüküm itibariyle haramdır ve çok büyük bir günahdır. Fetih suresinin 25. ayeti, farkında olmadan Müslümanlar da zarar görür ve öldürülebilir endişesiyle içlerinde Müslümanların da bulunduğu bir şehre savaşa girmeyi çok ağır bulmuş ve bunun caiz olmadığı yönünde bir genel kural/kıyas koymuştur. Buradan hareketle şu olaya çözüm bulmaya çalışalım:

Düşman, yeryüzündeki Müslümanların sığındığı bir şehri kuşatsa, Müslüman esirleri de canlı kalkan olarak (teterrus) kullansa; şehirdeki Müslümanların erzakı ile suyu tükense ve hayatta kalmak için düşman kuşatmasını yarmaktan başka seçenek kalmasa, acaba canlı kalkan olarak kullanılan Müslümanlara isabet edeceğini bile bile düşmana ateş edilir ve yarma harekâtına girişilebilir mi? Genel kuralı uygulasak cevabımız “hayır”dır. Fakat bu cevap, bir adım sonra, hem kalkan olarak kullanılan hem de şehirde muhasara altında bulunan Müslümanların bütünüyle ölmesini sonuçlayacak bir hüküm olacaktır. Bunun yanında şehirdeki çoğunluğu kurtarmak ve dolayısıyla Kanun Koyucu'nun “ölümleri azaltmak” maks-

dını gözetip “evet” cevabını vermek, daha az sayıda müslümanın ölümünü göze alıp çoğunluğu kurtarmak hedefiyle daha uyumlu olacaktır. İşte bu “evet” cevabını verdiren yöntem istihсандır.

Hız.Peygamber'in teşrî siyasetinde de bu yöntemin izlerini bulmak mümkündür. Mesela bir genel kural olarak o, mevcut olmayan şeyin satımını yasaklamışken, ihtiyaç sâikiyle örf haline gelmiş selem/selef akdine onay vermiştir. Söz konusu selem yumuşatması, insanların genel olarak benimsedikleri işlemlerin, kurallarını sağlam tesbit etmek kaydıyla genel hükümlerin dışında değerlendirilebileceği ilhamını vermektedir. Bu değerlendirmeyi yaparken hemen "nassın zâhirine ters düşmemek" diye bir ön şart koşmanın anlamlı olmayacağı açıktır. Çünkü böyle bir vasatta önemli olan, nassın ilgili olduğu hukuk alanının genel tabiatı ve Kanun Koyucu'nun bu nas ile hedeflediği sonucu birlikte düşünerek hakkaniyete bağlı çözüme ulaşmaktır. Bu yol, son derece dikkat isteyen, istihsan karşıtlarının diliyle "telezzüz" riski taşıyan ve müctehidi Kanun Koyucu gibi yetkilendiren bir yoldur; ne var ki, Kanun Koyucu'nun muradı ile akl-ı selim sahibi toplumların ihtiyaçlarını da bir noktada buluşturmak mecburiyeti bulunmaktadır.

Bu noktada istihsan uygulamaları ve örnekleri ile ilgili bazı problemlere de kısaca temas etmek istiyorum:

Fıkıh literatüründe yer bulan birçok istihsan uygulaması, aslında ya bu yönetime gelmeden önce, deliller hiyerarşisindeki daha üst bir delil ile çözümlenebildiği için ya da genel kuralın/kıyasın başlangıçta kusurlu veya yanlış tesbit edilmesi dolayısıyla istihsan kapsamında değerlendirilmesi bakımından tartışmaya açık bir özellik taşımaktadır. Mesela Irak'ın fethinden sonra Hz.Ömer'in Sevad arazisini ganimet kapsamında görmeyişi ve gazilere dağıtmayı onun istihsanı ile izah edilmektedir; oysa böyle bir uygulama öncelikle Hz.Peygamber'in (s.a) Hayber arazisine uyguladığı rejimle temellendirilmelidir. Aynı şekilde onun, kıtlık döneminde hırsızlık haddini uygulamaması da bir istihsan değil; suçun unsurları oluşmadığı için unsurları tam olarak oluşmamış bir suça kıyas uygulamasıdır.

Fukahanın istihsan uygulamalarının önemli bir kesimi de, az önce dile getirdiğim gibi, başlangıçta yanlış tesbit edilmiş olan genel kuralın zamanla

karşılaşılan ihtiyaçlara mukavemeti kırıldıkça gündeme gelmiştir. Söz gelimi Hanefiler, rivayet tekniği açısından son derece zayıf bir hadise dayanarak şartlı alışverişin yasak olduğu yönünde bir genel kural tesbit etmişlerdir. Zaman içerisinde birçok şart, pazar örfü haline gelince de bu kuralı istihsanen esnetmişler ve örf haline gelen şartlar koşularak yapılan akitlerin, kuralın istisnası olarak geçerli olacağı hükmünü vermişlerdir. Aynı şekilde süreklilik niteliğini kaybetmemesi için vakfın ancak gayrimenkuller üzerinde tesis edilebileceği şeklinde kusurlu bir genel kural tesbit edilmiş; zamanla ihtiyaca binaen yerleşik hale gelen menkul vakfı da istihsanen onaylanmıştır.

İşte ilkenin çok sağlam ve kuşatıcı olmaması veya esas alınan rivayetin sahih olmaması, daha sonraları özellikle örf baskısıyla yapılmak zorunda kalınan istisnaları istihsan yöntemine bağlama formülünü doğurmuş, bu da müstahsen hükümlerin ve istisnaların çoğalmasına sebep olmuştur.

Bazen de tam tersi bir görünümle, konuyu kendisine bağlayacağımız bir nas ve buna bağlı bir ilke/kıyas varken, belli sebeplerle bu nassın devreye alınmaması da meseleyi istihsanın çözüm alanına itmiştir. Mesela kulleteyn hadisi ile üç özelliğinden birisi değişmedikçe suyun necis olmayacağını beyan eden hadis devreye alınmayınca kuyuların ve belli orandaki durgun suların hükmü istihsana havale edilmiştir. Keza vadeli satım akdinde satıcının rehin alabilmesi, müdâyene ayetlerine göre yani nassa ve bundan elde edilecek ilkeye göre tecviz edilebilecekken, Allah'ın kitabında bulunmayan her şartın bâtil olacağı ilkesini koyan hadisin maslahat istihsanı ile esnetilmesi yoluyla tecvîz edilmiştir.

Burada son olarak istihsanın, bireysel ictehad yeterliliğini yer yer aşan ve toplu ustalık gerektiren bir yöntem olduğunu belirtmek isterim. Çünkü istihsanla sonuç itibariyle, hukuku hukuk yapan ve ona kimlik kazandıran yerleşik kurallardan ve Fıkhın ana kaynağını teşkil eden naslardan istisna yapılmakta; bunlarla hukukun ruhu ve Şâriin maksadı tevhid edilmeye çalışılmaktadır. Bu işlem eğer, ortak akılla ve kurul sorumluluğuyla yapılmazsa bireysel hataları telafi sıkıntısı başgösterecek, dolayısıyla "men istahsene fekad şere'a" diyenleri de ikna edecek çözümlere ulaşmak kolay olmayacaktır...

Çirkinî Güzelleştirme ve Güzeli Çirkinleştirme: Klasik Arap Literatüründe Paradoks

Geert Jan van GELDER* (çev. Ömer KARA**)

Eflatun'un *Phaedrus*'u^[1], başka konular yanında belâğat hakkındadır. Sokrat, Phaedrus'la bir diyalogunda, belâğat sanatının, doğrunun değil, en güvenilir olanın sunumundan veya büyük şeylerin küçük ve kıymetsiz şeylerin de önemli olarak betimlenmesinden ibaret olduğunu öne sürmektedir.¹ O, iki söylevinde daha yüksek retorikğin modellerini kendince üretmektedir. İlk söylevinde, Phaedrus tarafından beğenilen Lysias'ın^[2] benzer bir hitabetine galip gelmek için aşkı olumsuz bir şey olarak tasvîr etmektedir. Fakat ikincisinde, daha etkili bir hitabetle aşkı övmektedir. Bir başka Platonik diyalog olan *Lesser Hippias*'ta^[3] Sokrat, kurnaz bir yalancı olmanın, bir anlamda, bir şey söyleme; hatta gerçeği söyleme kapasitesine sahip olmamaktan daha aşağı olmadığını veya belki ondan daha iyi olduğunu - ikna etmekten daha çok şaşırtmak için- tartışmaya kalkışmaktadır. *Rhetoric* adlı eserinde metaforların ve epitetlerin (övücü veya yeric sözlerin) gücünden söz ederken Aristo, kişinin olumlu veya olumsuz olma isteğine bağlı olarak 'isteme'nin 'dua etme' veya 'yakarma'; aktörlerin 'artist' veya "Dionysus'un^[4] beleşçileri" olarak isimlendirilebileceğine işaret etmektedir.

* Oxford Üniversitesi Öğretim Üyesi.

** YYÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD Öğretim Üyesi, (Doç. Dr.), omerkara-erzurumi@hotmail.com

[1] Phaedrus, Eflatun'un Mektuplarında geçen hayali bir kahramandır; aynı zamanda bu kahramanın yer verildiği bir risalesinin ismidir. Çev.

¹ **Phaedrus**, 267a, 272e-273a.

[2] Eski Yunan hatib ve retorikçi yazarı. Çev.

[3] Eflatunun Eudicus, Socrates ve Hippias'la diyaloglarını içeren eseri. Çev.

[4] Eski Yunan ve Roma mitolojilerinde Bacchus olarak da bilinen Dionysus, çallı şarap tanrısıdır. Zeus ile Semele'nin oğludur. Çev.

Aristo devamla şöyle demektedir: Korsanlar, kendilerini 'tedarikçi' olarak isimlendirmektedirler. Orestes^[5] ise, babasının intikamcısı veya annesinin katili olarak isimlendirilebilir.²

Bugünün İngilizcesinde *rhetoric* veya *rhetorical* kelimeleri, büyük oranda olumsuz çağrışımlar kazanmıştır. Çünkü *rhetoric*, bir kişinin hedeflerine uygun olarak şeyleri iyi veya kötü olarak sunması için kullanılır; hatta sık sık kötüye kullanılır/suistimal edilir. En uç şekliyle, normalde iyi ve güzel olarak değerlendirilen şeyler, kötü veya çirkin veya aksine kötü ve çirkin olarak değerlendirilen şeyler ise iyi veya güzel olarak tasvîr edilebilir. Klasik Retorikte bu tipler, *paradoxa* veya *adoxoxa* olarak isimlendirilmektedir. Buradan hareketle '*adoxography*' terimi, İngilizce'de normalde övgüye layık olmayan şahıslar veya nesnelere hakkında yazılan methiyeler için icat edilmiştir ki, bu, retorik eğitim sırasındaki egzersizler ve sanatsal yapıtlar için; hatta daha yoğun olarak latifeler için gözde bir ihtiyaçtır.³ *Adoxography* terimi revaç bulmadığı için, *paradox* kelimesi, bu makalede bir ifadenin kendisiyle çelişmesi ('Bu ifade, bir yalandır') veya çelişir gibi görünmesi şeklinde kabul gören yaygın anlamıyla değil, bu anlamıyla (yani iyinin kötü; kötünün ise iyi algılanması) ilgili fenomen için kullanılacaktır. Geleneksel olarak ciddi bilim adamları, bunu dikkate alınacak kadar değerli saymazlar. Küçümseyici/alaycı mülahazalarına ('Belki biz de, zihin jimnastiğinin bu formunu ilk icad eden parlak kafanın kim olduğunu asla bilmeyeceğiz') rağmen, Arthur Stanley Pease 'aşıkara saçmalık salgını' olarak algıladığı şey hakkında yazarken, en azından konuya, '*modern denemenin orijinleri üzerine uzman olan şahıslar tarafından ciddi bir değer atfedildiği*' sonucuna varmaktadır.⁴

Burada ben, ilgili fenomenin Arap Belâğat Tarihinde nasıl geçtiğini; nasıl değerlendirildiğini tartışacağım. Şiir, Belâğat, Üslup/Stilistik ve Edebî Eleştiri türlerinin karışımını karşılayan 'Rhetoric', sıklıkla *İlmü'l-Belâğa* (etkili ve güzel söz söyleme ilmi) terimi altında sınıflandırılmıştır. "Ulaş-

[5] Agamemnon ile Klytemenestra'nın oğlu. Babasını öldüren annesi ile sevgilisinden intikam almış kişi. Çev.

² Aristotle, **Rhetoric**, 1405a-b. çev. W. Rhys Roberts, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton NJ 1995), 2240-1.

³ Bkz. Arthur Stanley Pease, "**Things without honour**", *Classical Philology*, 21 (1926), 27-42.

⁴ Pease, "**Things without honour**", 29, 42.

mak” anlamındaki “*beleğ*” fiiliyle aynı kökten olan *Belâğat*, ötekilerine ulaşma veya açıklama sanatıdır. Yunan ve Romenlerde rhetoric, her şeyin ötesinde hukuk mahkemelerinde uygulanabileceği düşünülmüştür. Bununla birlikte Araplara göre ise, belâğat, hukûkî uygulamalardaki baskınlıktan daha ileri düzeyde üstünlüğü ifade eden estetik ve etik yönleri sahiptir: etkili söz söyleme sanatı, aşık ve çoğunlukla faydalı olmakla birlikte, her şeyin ötesinde güzeldir.

EDEBİYAT ve ELEŞTİRİDE PARADOKS

Bir şeyi veya bir kimseyi farklı, uyumsuz ve çelişkili yollarla sunma kabiliyeti, kendi içerisinde bir şeyin iyi veya kötü olarak sunulabilmesine imkân tanır. Sadece ahlakçılar ve teologlar, bunu hoş karşılamamaktadır. *Şeytânın Aldatması (Telbisü İblîs)* adlı eserinde İbn Cevzî (ö. 597/1200), “aldatma”yı ‘yalanın gerçek formunda sunulması’ şeklinde tanımlamaktadır.⁵ Belâğatın gücü, şeyleri aksine çevirebiliyorsa, bu, aynı şeyi yapabilen aptallık ve sarhoşluğa benzer: ‘*Bana bir içki dök. Böylece bende kötü görünen şeylerin iyi olduğunu görebileceksin (...hattâ terânî hasenen indî kabîhû)*’⁶ Mamafih Klasik Arap edebiyatında bu fenomen, belâğatı ve edebiyatı ayıplamak için değil, aksine belâğatın harikulade, neredeyse büyüleyici gücünün bir örneği olarak sık sık kullanılmaktadır. İyi bir şâir veya yazar, istediği şekilde bir şeyin olumlu veya olumsuz yönlerini düşünebilir. Bunun meşhur bir örneği, Harîrî’nin (ö. 516/1122) *Makâmât*’ında altın dinarın önce övülüp sonra iki şiirde yerildiği şekilde geçmektedir.⁷ Ama Arap Edebiyatı bundan daha eski örnekleri sunmaktadır. Ünlü şâir Lebîd, İslâm öncesi dönemlerde bir çocuk olarak, zararsız küçük bir bitki üzerine yazdığı hicvî bir düzyazı ile buyruk/komuta üretmek suretiyle kabilesinin adamlarını kabiliyetlerine inandırabilmişti.⁸ Kuşkusuz o, olmasını istediği şekilde onu övmüştü; ama halkı o anda bir hicivciye ihtiyaç duyuyorlardı. Geçici olarak İslâma giren Gassânîlerin son hükümdarı Cebele b. Eyham’ın isteğiyle, Hassân b. Sâbit’in içki içmeyi yeren iki mısralık bir hicviye yazdığı; eski dinine dönünce Cebele’nin tekrar Hassân’dan içkiyi övmesini istediği

⁵ *et-Telbis izhâru’l-bâtıl fi sûreti’l-hakk*: İbn Cevzî, *Telbisü İblîs*, Beyrut, 1994, 36.

⁶ Ebu Nuvâs, *Divân*, ed. Ewald Wagner, Wiesbaden-Cairo 1958-), I, 144, tah. Ahmed Abdulmecid Gazâlî, (yeni basım, Beyrut, 1984, 434.

⁷ Şerîşî, *Şerhu Makâmâtî’l-Harîrî*, yeni basım, Beyrut 1979, I, 69-75.

⁸ Ebu’l-Ferec İsfahânî, *el-Eğâni*, Kahire, 1927-74, XV, 364.

rivayet edilmektedir.⁹ Hayranlıkla iktibas edilen bir rivayette, meşhur mutezile teologu Nazzâm (ö. 235/840), gençken büyük filolog Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından imtihan edilmiştir. Halîl’in isteği üzerine, Nazzâm, cam bir kadeh ve hurma ağacını önce erdemleriyle övmüş, peşine de olumsuz yönleriyle yermiştir; her iki durumda da latif kafiyeli nesir kullanmıştır.¹⁰ Alim, belîğ yazar, çevirmen ve Fars soyunun devlet memuru Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), sonraki bir yazarın ifade ettiği gibi, ‘belâğattaki yeteneğini göstermek için’ cimriliği öven, cömertliği yeren bir risale yazmıştır.¹¹ Aristo, çok önceleri söylediği gibi, insanlar, ‘zeki olduklarını göstermek için parodoksal sonuçlar üretmek isterler.’¹² Yericî şiiriyle ün salmış olan şâir Cerîr’in (ö. 111/729) oğlu Bilâl, babasına ‘Benu Lece’nin dışında, hakaret etmediğin hiçbir kabile yok.’ deyince, Cerîr şöyle cevap vermiştir: ‘Oğlum! Bu, kıymetini düşürecek asil bir özellik; yıkılacak bir yapı bulamadığımdan dolaydır.’ Bir yorumcu şöyle izah eder: Şiir, takdire şayan bir özelliği kötüye, kötülüğü övgüye dönüştürebilir.¹³ İbnü’r-Rûmî (ö. 283/896), nükteli bir sözünde, örneğin balı, hem ‘arının salyası’ (salya Arap Lirik Şiirinde son derece olumlu çağrışımlara sahiptir); hem de ‘eşekarısının kusmuğu’ olarak tavsif ederek belâğatın büyüsunü tasvîr etmektedir.¹⁴ Bir başka şiirinde, cüzzamlının kine benzeyen beneklerine; kararsızlığına ve benzerliğine işaret ederek; yine tırnak törpüleyicisine işaretle; güzellik

⁹ İbn Düreyd, *Ta’lik min Emâli İbn Düreyd*, tah. Seyyid Mustafa Senusi, Küveyt, 1984, 111; Hasan b. Sabit, *Divân*, tah. Seyyid Hasan Hasaneyn, Kahire, 1983, 373.

¹⁰ Seyyid Mürtezâ, *el-Emâli*, Kahire, 1954, I, 189. Krş. Merzubânî, *Nûru’l-Kabes*, Wiesbaden, 1964, 69; Hamdûnî, *et-Tezkire*, Beyrut, 1996, V, 152; Meydânî, *Mecme’u’l-Emsâl*, Beyrut, 1988, II, 413-6; Şerîşî, *Şerhu Makâmâtî’l-Harîrî*, II, 130-1; İbn Ma’sûm, *Envâru’r-Rebî*, Kerbelâ, 1968-9, II, 19-20.

¹¹ Husrî, *Zehru’l-Âdâb*, Beyrut, 1972, 888. Ayrıca bkz. Câhız, *el-Buhâlâ*, Kahire, ts., 9-16 (çev. R. B. Serjeant, *The Book of Misers* [Reading, 1997], 8-14); İbn Abdî Rabbih, *el-İkdu’l-Ferîd*, Kahire, 1948-53, VI, 200-4. Muhtemeldir ki, Sehl b. Harun, aynı zamanda Arap karıştı duygularını açığa vurmak istemiştir: Araplar ve Arap taraftarı yazarlar cimriliği tipik bir şekilde Arabi olmayan bir özellik olarak değerlendirmektedirler.

¹² *Nicomachean Ethics*, 7 (1146a), çev. W. D. Ross and J. O. Urmson, Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, 1810.

¹³ İbn Abdî Rabbih, *İkd*, V, 328.

¹⁴ *Divân*, tah. Hüseyin Nassar, Kahire, 1973-81, III, 1144; İbn Esir, *el-Meseli’s-Sâir*, Kahire, 1959-); II, 123-4; Tenâsî, *Nazmü’d-Durr*, tah. Nuri Sudan, Beyrut-Wiesbaden, 1980, 154; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, Beyrut, 1968-1972, I, 33 (İbn Hallikan, olayı anonim olarak verir.)

numunesi olmasıyla alay eder: Bu, onun methiye şiir türünün açıkça altını kazdığını bir şiirdir.¹⁵

Herkes tarafından kabul edileceği gibi, bu tür çok-yönlü belâğat, herkes tarafından beğenilmeyebilir. İbn Reşîk, hocası Abdülkerîm en-Neşhelî'den iktibasla, Ğaylân b. Haraşa (1./7. asır) hakkındaki bir hikayeyi rivayet etmektedir. Basra valisi Abdullah b. Âmir, şehrin her tarafına uzanan bir kanalı çok faydalı olmakla övdüğünde, Ğaylan şu yorumu yapar: 'Kesinlikle! Çocuklar nasıl yüzüleceğini onda öğrenir, içme suyu ondan elde edilir, [atıklar vb. için] ondan su taşınır; geçimleri onunla sağlanır!' Daha sonra, bir sonraki vali Ziyâd aynı kanalı yerince, Ğaylân bu seferde onu destekler: 'Kesinlikle! Ondan dolayı evler rutubetlenir; çocuklar onun içine düşerler; ondan dolayı bir çok sivrisinek mevcuttur.' Abdülkerîm'e göre, bu tür belâğat, riyâkârlık ve dalkavukluk kokmakla yerilmektedir. İbn Reşîk ise bu görüşe karşı çıkmaktadır: Bir zaman diliminde bir şeyin iyi yönlerini; başka bir zaman diliminde de kötü yönlerini vurgulamada bir beis yoktur.¹⁶ Ona göre, Ğaylan'ın belâğatının olumsuz yönü, nesirde ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır; çünkü şiirde bu tür aykırılıklar, kolayca kabul görmektedir:

Bir şâir iki *kasîde* veya şiirinde, bir şeyi iyi olarak tasvîr ettikten sonra onu yermek suretiyle kendisiyle çeliştiğinde, onun övgüsü ve yergisi çok iyi yapılmış olsa da, bir kişi onu eleştirebilir veya kınayabilir. Gerçekte, benim görüşüme göre, bu, söz konusu şâirin tesir derecesini ve kabiliyetini gösterir.¹⁷

¹⁵ *Dîvân*, I, 135. Ayla alay etme, popüler bir konudur. Ayrıca bkz. Câhız, *Resâil*, Kahire, 1979, III, 90-1 = *et-Terbi' ve't-Tedvir*, ed. Ch. Pellat, Dımeşk, 1955, 63-4, Fransızcaya çev. M. Adad, *Arabica*, 14, 1967, 174-5; İbn Mu'tezz, *Dîvân*, ed. B. Lewin, İstanbul, 1945-50, IV, 102; Cürçânî, *Esrârü'l-Belâğa*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1954, 320-1; Şerîşî, *Şerhu'l-Makâmât*, IV, 86; Se'âlibî, *Tetimmatü'l-Yetime*, Beyrut, 1983, 10-11; Safadî, *el-Vâfi*, Wiesbaden, 1962-), IX, 138; İşbihî, *el-Mustatraf*, Kahire, 1952, II, 4; Cürçânî, *el-Müntehab min Kinâyâti'l-Üdebâ*, Haydarabad, 1983, 184-6. ('Aykırılıklar'a ayrılmış bir bölümde, 'ifade gücüyle ve motiflerin kendi [mutat] formülasyonunu ters yüz ederek şeylerin kendi [normal] özelliklerinin dışında şeylerle tasvîr edilmesi' şeklinde laf kalabalığıyla kayıt altına alınmıştır. Miskeveyh, ahlak eseri *Tehzibü'l-Ahlak*'da (Beyrut, 1985, 168-9) ondan, 'aya kızan ve çok meşhur bir şiirde ayı hicveden zamanımızın ahmak şahsı' olarak söz etmektedir.

¹⁶ İbn Reşîk, *el-Umde* (Kahire, 1955), I, 248.

¹⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, ed. S.A. Bonebakker, (Leiden 1956), 4.

Söz konusu konuyla ilgili en önemli şahsiyet, Arap edebiyat tarihinde çok iyi tanınan el-Câhızdır (ö. 255/868 veya 869). Bu konuyu ilk tartışan kişi değildir: Onun bizzat kendisi, 'bâtılı hakk formunda tasvîr eden' (*tasviru'l-bâtıl fi sureti'l-hakk*) belâğat unsurlarının biri olarak bu türü listeye kaydeden şâir ve nedim (padişah şâiri) Külsüm b. Amr el-Attabî'den (ö. 208 veya 220/823 veya 835) iktibaslarda bulunur.¹⁸ Bu formülasyon (bâtılın hak suretinde tasvîri), kuşkusuz konumuzun sadece bir yarısıdır. Kayıp taraf, 10. asrın başlarına ait bir çalışmada iktibas edilen aynı sözün anonim bir versiyonunda geçmektedir:

Bir şiir uzmanına soruldu: En iyi şâir kimdir? O da şöyle cevap verdi: Latif bir motifle ve zekasıyla bâtili, hak formunda; hakkı da bâtil formunda sunabilen kimsedir. Böylece o, çok güzel şeyleri çirkinleştirir; çok çirkin şeyleri de güzelleştirir.¹⁹

Bu "tam" versiyonun 9. asırdan daha önce tarihlenmesi ihtimal dahilindedir. Çünkü bunun bir versiyonu, Ebû Hilâl el-Askerî'den (ö. 400/1010 sonrası) iktibas edilmekte; İbnü'l-Mukaffâ'ya (ö. yaklaşık 137/755) atfedilmektedir.²⁰ Yukarıda iktibas edilen pasajda ileri sürülen bir tarafta 'hak' ve 'güzel'; diğer tarafta ise 'bâtıl' ve 'çirkin' denklemleri hakkında aşağıda daha başka şeyler söylenebilir. Attâbî'nin çağdaşı olan büyük filolog Asmai'ye de benzer şekilde "en iyi şâir" hakkında sorulmuş, o da, şahsın beklediği şekilde bir isimle değil; bir çerçeveye cevap vermiştir: 'O, temel bir konsepti alıp, sonra sözü ondan başka büyük bir şeye çeviren kişidir (*men ye'tî ile'l-*

¹⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Kahire, 1968), I, 113, 220. Ayrıca bkz. Râğib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ*, (Bulak 1287), I, 42; Ebû Tâhir Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî, *Kânûnu'l-Belâğa*, *Resâilü'l-Büleğâ* içinde (ed. Muhammed Kurd Ali), Kahire, 1954), 427.

¹⁹ ... *ellezi yusavviru'l-bâtıl fi sureti'l-hakk ve'l-hakk fi sureti'l-bâtıl bi lutfi manâhu ve rikkati (dikkati diye de okunabilir?) fitnatihî fe yukabbihu'l-hasan ellezi lâ ehsen minhu ve yuhassinu'l-kabih la akbehe minh: İbn Abd Rabbih, İkd, V, 335-6. Krş. İbn Reşîk, Umde, I, 247 ('Abdülkerîm'in kitabından iktibasla' yani el-Mümti' fi Sanâ'ati's-Şi'r adlı eserin yazarı, hocası en-Neşhelî'den iktibasla; ki bu, yayınlanmış baskıda Beyrut, 1983 bulunmamaktadır.*

²⁰ *Dîvânü'l-Me'ânî*, (Kahire ts.), II, 88-9: *el-Belâğa keşfu ma uğmize mine'l-hakk ve tasviru'l-hakk fi sureti'l-bâtıl ve'l-bâtıl fi sureti'l-hakk*. Askerî, bu tanıımı onaylamakta ve bunu bir tür hile (ihtiyal) ve buna ihtiyaç duyan 'hayali hile' (tahyil veya tahayyül (?) de okunabilir) olarak açıklamaktadır. *Kitâbü's-Sinâ'ateyn* inde (Kahire, 1971, 59) daha kısa ve daha 'olumsuz' versiyonu, İbnü'l-Mukaffâ'ya nispet edilmiştir: *el-Belâğa, keşfü mâ ğamude mine'l-hakk ve tasviru'l-hakk fi sureti'l-bâtıl*.

ma'nâ'l-hasîs fe yec'aluh bi lafzihi kebîren) veya büyük bir (konsepti) alıp sonra sözlerini başka bir temel konseptte döndüren kişidir.²¹

İktibas edilen pasajların bir çoğunda, bu fenomenle özdeşleştirilen şey herşeyden önce şiirdir. Aynı şey, Nizâmî Arûdî (fl. 1156) tarafından kaleme alınan Farsça Chahâr maqâlade şiir hakkındaki aşağıdaki sözlerle başlangıç yapılan bölümde bulunmaktadır:

Şiir, şâirin kendisi vasıtasıyla imgesel önermelerini düzenlediği ve sonuçlarını uyarladığı bir sanattır. Bunun sonucunda o kişi, küçük şeyleri büyük; büyük şeyleri de küçük yapabilir veya iyiyi kötü kılığında; kötüyü iyi kılığında gösterebilir.²²

Şiirin paradoks için en açık bir araç olması, tuhaf karşılanacak bir şey değildir. Geleneksel olarak şeyler, bir dereceye kadar dokunulmaz bir şekilde, nesirde söylenemez veya söylenmezken, şiirde söylenebilmektedir. Şâirler, içki içer; zina eder; yasak olan heteroseksüel ve homoseksüel ilişkilerde bulunur; eşitleriymiş gibi prenslere hitab eder veya değişik üstünlüklerle övünür; Kur'ân'da geçtiği şekliyle 'yapmadıkları şeyi söyler' şekilde kendilerini tasvîr ederler. Ayrıca, şiir; paradoks, abartı ve şiirsel yalan sahalarında baskın olsa da, *belâğat* konusunda uzman kişiler, bu açıdan şiir ile düzyazı arasında köklü bir ayırım yapmazlar. Düzyazı ve şiirdeki belâğata adanmış bir eser olan *Kitabü's-Sinâ'ateyn*'de (*İki Sanat Kitabı*), Ebû Hilâl el-Askerî, bunun 'gerçek' dünyayla ilişkisi kesik, sadece önemsiz zihni bir jimnastik meselesi olmadığını açıklamaktadır:

Güzel olmayan bir şeyi güzelleştirmek (*tahsîn mâ leyse bi hasen*) veya sahil olmayanı sahilileştirmek (*tahsîn mâ leyse bi sahih*) için, bir kısım hile

²¹ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdüş-Şi'r*, (Bağdad, 1979; Askerî, *Sinâ'ateyn*, (Kahire, 1971), 395; el-Hâtîmî, *Hilyetü'l-Muhâdara*, (Bağdad, 1979), I, 156; Hafâcî, *Sirru'l-Fesâhe* (Kahire, 1932), 148; İbn Reşîk, *Umde*, II, 57; İbn Ebi'l-İsbâ', *Tahrîrî't-Tahbîr* (Kahire, 1383), 233; Muzaffer el-Hüseynî, *Nadratü'l-İğrîz* (Dimeşk, 1976), 131; İbn Hücce el-Hamevî, *Hizânetü'l-Edeb* (Kahire 1291), 289. Zıtlıkların ilişkili paradoksal/çelişkili bileşimini gösteren bir çok belâğat 'tanımı' mevcuttur: 'uzun olanı kısaltma' (İbn Reşîk, *Umde*, I, 245, bu ibarenin, kısalık ve genişlikle ilgili olduğu görülmektedir.); [belîğ] uzağı yakın yapan [veya yapmacıklaştıran] ve yakını uzaklaştıran [veya aşikar yapan]; muğlak olanı açık yapan; açık olanı muğlaklaştıran kişidir. (a.e, a.y); 'Şâirler, hitabın prensleridir. Onlar, yakın olanı uzaklaştırır; uzak olanı ise yakınlaştırırlar (Zemahşerî, *Rebiü'l-Ebrâr*, [Bağdad, 1976-82], IV, 259-60. Bu söz, Halîl b. Ahmed'e nispet edilmektedir.)

²² *Chahâr Maqâla*, tah. Abdülvehhab el-Kazvîni (London, 1927), 30. Edward G. Browne, (çev.), *Chahâr Maqâla: The Four Discourses* (London, 1921), 42. 'İyi' (*nekû*) ve 'kötü' (*zîst*), 'güzel' ve 'çirkin' ile de karşılanabilmektedir.

ve düzenbazlık türlerine (*darb mine'l-ihyâl ve't-tahayyül*)²³; bir kısım bahanelere, tarizlere ve mazeretlere başvurmak gerekir. Bütün bunlar, işaret edilen mekanı gizlemek; hedef alınan makamı saklamak içindir. Bir *kâtibin* bu tür şeylere en çok ihtiyaç duyduğu zaman, bir yenilgiden mazeret beyan etmesi; düzen/kaidelerde değişikliğe ihtiyaç duyması veya düşük bir menzileden yüksek bir menzileye çıkması; hak ettiği bir menzileden aşağı bir menzileye inmesi vb. gibi durumlardır. Belâğat rütbelerinin en yükseği, kötülünen bir şey, övülecek düzeye; övülen bir şey, de kötülenecek düzeye çıkıncaya kadar savunmaktır.²⁴

Retorik ve şiir üzerine yazılan eserlerde, başarılı bir şiir veya nesir yazarının bu temel kabiliyeti, farklı terimlerle ele alınmıştır. Bunlar, basit bir şekilde, ama laf kalabalığıyla *tahsînü'l-kabîh ve takbîhü'l-hasen* 'çirkinin güzelleştirme ve güzeli çirkinleştirme' şeklinde isimlendirilebilir.²⁵ Askerî, literal olarak 'inceliğe/letafete başvurma' gibi bir anlamına gelen *talattuf* terimini kullanır. Özel bölümde²⁶ bu kavramın çerçevesini "güzel bir anlamı (el-ma'nâ'l-hasen), bayağılaştırıncaya (*hattâ tuhaccinehu*); bayağı bir anlamı da güzelleştirinceye kadar ince ayar verme" şeklinde çizmektedir. Askerî tarafından icat edilen *talattuf* terimi, sonraki yazarlar tarafından benimsenmemiştir.²⁷ Birkaç jenerasyon sonrasında İbn Reşîk, ilgili fenomen için onu bütünüyle karşılamayan; ama ilişkili olan *teğâyür* kavramını öne sürmüştür.²⁸ *Talattuf* teriminden daha meşhur olan bu terim, "zıtlığı"

²³ Veya *tahyil* diye okunabilir, yukarıda geçtiği gibi (dipnot 20).

²⁴ Askerî, *Sinâ'ateyn*, 59.

²⁵ Se'âlibî, *Tahsînü't-Takbîh ve Takbîhu'l-Hasen*, tah. Şâkir el-Âşûr, (Bağdad, 1981); Tenâsî, *Nazmü'd-Dürr*, 147-54. İfadenin her iki kısmı, sırası değiştirilmiş şekliyle şu eserde geçmektedir: İbn Abd Rabbih, *Ikd*, V, 335-8.

²⁶ Askerî, *Sinâ'ateyn*, 445-50. Krş. George J. Kanazi, *Studies in the Kitâb as-Sinâ'atayn*, (Leiden, 1989), 181-3.

²⁷ Üsâme b. Munkiz'in eserinde *talattuf* diye isimlendirilen sanat, (Üsâme b. Munkiz, *el-Bedî*, Kahire, 1960, 284-5), Askerî'nin *talattuf*uyla hiçbir ilişkisi yoktur. Askerî, muhtemelen terimi İbn Kuteybe'den almış olmalıdır (bkz. dipnot 55).

²⁸ İbn Reşîk, *Umde*, II, 100-4. Ondan önce, Ali b. Abdülaziz el-Kadî el-Cürcânî (ö. 392/1001), bu konuyu "intihâl ve istikraz/ yabancı dilden kelime alma" şekillerini tartışırken ele almaktadır. Bkz. Cürcânî, *el-Vesâte*, Kahire, ts., 206-8. O, 'kalb/kelimelerin yerlerini değiştirme yoluyla intihâl' (*sarak ala vechi'l-kalb*) ve "çelişki (isim fiil olan münakada'yla ilişkili terimlerle) terimlerini kullanmaktadır. Bkz. G. E. Von Grunebaum, *Kritik und Dichtkunst* (Wiesbaden 1955), 110. İbn Reşîk'ten sonra *teğâyür*, Bedî konusunda yazılmış bir çok eserde ele alınmıştır. Bkz. İbn Ebi'l-İsbâ', *Tahrîr*, 277-89; Halebî, *Hüsnü't-Teveşül ilâ Sinâ'ati't-Terassül* (Kahire, 1315), 103; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, (Kahire 1923-), VII, 145-6; İbn Hücce, *Hizâne*, 128-37; İbn Ma'sûm, *Envârü'r-Rebî*' fi

karşılacaktır: Şekil, varlığı ima eder veya var gibi olmak, farklılığı veya ötekini (*ğayr*) anımsatır. İbn Reşîk, *teğâyürü* şu şekilde tasvîr eder:

İki görüşün, anlamda birbirine zıt olması (*yetezâddu*); sonra bu zıt anlamlarıyla yerleşmesi (*hattâ yetekâvemâ*), sonra da her iki anlamın da sahih olmasıdır. Bu sanat, şâirlerin [sanatsal] çokyönlülüğünün (*iftinân*); sanat hünerlerinin ve düşünce derinliklerinin bir parçasıdır.

O, *teğâyüre*, aralarındaki ilişkinin şiir ve gerçeklik arasında bir ilişki olarak değil, bir şiirin veya beytin iki veya daha az zıt mısraları arasında bulunduğu metinlerarası bir fenomen olarak muamele etmektedir. Bunlardan biri, çoğunluğun göreneksel ve geleneksel görüşünü temsil ederken, diğeri ise bunu reddetmektedir. Onun tasvîrleri arasında, tabiat olarak alicenab olması hasebiyle cömertliğin kendisine kolay geldiği bir kişiyi öven Mütenebbî'nin mısraları yer almaktadır. Bu mısralar, tabiat olarak cömert olmayan ve hatırı sayılır bir çaba sonucunda cömert olan birisi olduğundan dolayı bir kişinin cömertliğini öven Ebû Temmâm'ın (ö. 231/845) mısralarıyla tezat teşkil etmektedir: 'Biz biliyoruz ki, cömert (veya asil) kişi, kendi tarafında büyük çaba göstermekle (*bi şıkkı'n-nefs*) ancak (gerçek anlamda) cömert olabilmektedir.'²⁹ Her iki görüşün de savunulabileceği doğrudur ama Ebû Temmâm'ın imalı paradoks olması açısından daha orjinaldir: Fitrî ahlakî bir eksikliği ifade ederken bir kişiyi övmektedir. Açıktır ki, "çirkinini güzelleştiren" kişi (daha eski bir şâir olan) Ebû Temmâm'dır; Mütenebbî ise, her ne kadar İbn Reşîk, onun Ebû Temmâm'a reaksiyon gösteren şahış olduğunu ima ediyor gözükse de, normu temsil etmektedir. Sonuncunun (Mütenebbî'nin) beyti, sonraki eleştirilerden kaçmayan özgür irade meselesi dahil, çeşitli ahlakî ve dînî imalara sahiptir. Hitabet ve Uslup sanatları hakkında yazılmış bir eserin sahibi olan İbn Ebi'l-Isbâ' (ö.

654/1256), *teğâyür* ile ilgili bölümünde bu beyti naklettiğinde, mutezili arkaplanına ilişkin uzun bir pasajı buna eklemektedir.³⁰

Ebu Temmâm, bu tür paradoksları sevmektedir. Onun genç çağdaşı İbnü'r-Rûmî 'tabiatının aksine cömert olma' motifinde onu izlemekte; iki uç arasındaki bir vasatı tefrik etmektedir. İbrahim b. Mudebbir için yazdığı kısa bir methiyesinde o, kaderin karşısındaki özgür irade meselesini sarıh bir şekilde ayrıntılarıyla açıklamaktadır:

Sen, cömertliğe karşı fitrî bir eğilimle yaratılmamışsın; bu yüzden takdir edilmiş bir cömertlikle, cömertliği bulmaya ihtiyaç duymalısın;

Fakat sen iyi işleri iyi iş olarak değerlendiriyorsun, o iyi işler hatırına; bu yüzden sen, gönüllü bir cömertliği cömertçe harcıyorsun.

Bir kısım insanlar vardır; bir tüccar gibi verirler; bir kısım insanlar da vardır; yağmur bulutları gibi fitratının zoruyla verirler.

Lakin sen, bu ikisinin arasındasın; tam da ortasında...³¹

İbnü'r-Rûmî, zıtlıktan kısmen hoşlanmaktadır.³² Örneğin onun, gülleri sevmediği; sever gibi gözüktüğü veya başka türlü davrandığı bilinmektedir: Onun gülü dışkı yapan katırın makatına/kıçına benzettiği bir mısrası, kötü ünüyle meşhurdur.³³ Diğer şiirlerinde o, *hikdi* (kin, garez),³⁴ hasedi,³⁵ yalnızlığı,³⁶ kurşunî saçı³⁷ övmüş; öte yandan yukarıda gösterildiği gibi, ayı ise yermiştir. Şâirleri bu tür şiir yapmaya iten şeyin ne olduğunu tam olarak asla bilemeyeceğiz. Örneğin İbnü'r-Rûmî'nin durumunda, bir hiciv ve taşlama ustası olunca, açıklamalar da, kuşkusuz orijinal ve aykırı olma isteğinin önemli bir parçası durumuna gelmektedir: yıkıcılığın zarif bir formu. Orijinalitenin kolay bir formu, her şeyin ötesinde, asla ciddi bir şekilde problem teşkil etmeyen bir görüşün aykırılığıdır; sadece onun için

³⁰ İbn Ebi'l-Isbâ', *Tahrîr*, 281-4.

³¹ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, III, 1118 (ayrıca, bazı değişikliklerle, uzunca bir şiirde, aynı eser, 995-6).

³² Bkz. G. J. van Gelder, "The Terrified Traveller: İbn Rûmî's Anti-Rahîl", *Journal of Arabic Literature*, 27 (1996), 37-48.

³³ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1452; Askerî, *Sinâ'ateyn*, 447; Se'âlibi, *Tahsîn*, 113; Ebû Nasr el-Makdîsi, *el-Letâif ve'z-Zerâif*, (Kahire, 1324), 92; Tenâsi, *Nazmü'd-Dürr*, 149; Nevâci, *Halbetü'l-Kumeyt* (Kahire, 1938), 244; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, (Kahire, 1387), II, 406; İbn Ma'sûm, *Envârü'r-Rebi'*, III, 19; vb.

³⁴ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1032, 1379-82; zıddı 928.

³⁵ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 778.

³⁶ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1038.

³⁷ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1585-6.

Envâi'l-Bedi', II, 371-92; III, 5-31 (terimi, *muğâyere* şeklinde isimlendirmiştir); Abdülğani Nablûsî, *Nefehâtü'l-Ezhâr*, (Bulak 1299), 99-105. En son çalışmasında bu konuya yoğunlaşan Pierre Cachia, (*The Arch Rhetorician or Schemer's Skimmer* (Wiesbaden 1998), ilgili terimi "deviation/tahrîf" ile karşılamıştır (İngilizce bölüm, 129).

²⁹ İbn Reşîk, *Umde*, II, 101. Krş. İbn Ebi'l-Isbâ', *Tahrîr*, 281; Mahmud b. Süleyman el-Halebi, *Hüsnü't-Teveşşül* (Kahire, 1315), 103; Nüveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, VII, 145. Ayrıca bkz. el-Mütenebbî, *Divân*, ed. F. Dieterici (Berlin 1861), 765 (43-44. beyitler); Ebû Temmâm, *Divân*, tah. Muhammed Abduh Azzâm, (Kahire 1976), III, 227 (27-9. beyitler).

dikkat çeken bir ifade bulunmak durumundadır. Yıkıcılık, birinin yargılayacağı kadarıyla bir zerafettir. Eğer orada mevcut değilse, bu durumda o, her şeyin ötesinde ‘gerçek’ dünya için bir ideoloji olmaktan çok edebî bir fenomen olarak vardır. Dahası, ‘latife/şaka’ olarak sınıflandırılmak suretiyle çabukça etkisiz hale getirilir; zararsız yapılıdır. Bu durum, bir dizi hakim ciddi tematik bölümlerin sonrasında, latife beyitlerini ve şaka şiirlerini ihtiva eden kısa birkaç bölümle sona eren Ebû Temmâm’ın İslâm-öncesi ve ilk dönem İslâm şiirlerinin ünlü antolojisi olan *Hamâse*’de gözlemlenebilir.³⁸ *Tahsînü’l-takbîh*’in (çirkinin güzelleştirilmesi) örnekleri de bulunabilir. Bir şâir, cesaretsizliğinden dolayı hiç kahraman olmamasıyla kendisini temize çıkarabilir. Makul bir formda sunulunca, korkaklık ‘güzelleştirilebilir’:

Kumandan der (ama söylediğ şey, güzel bir öğüt değildir):

‘İleri!’, Savaşın en şiddetli halinde iken,

Lakin sana itaat edersem, bana kalacak bir hayatım olmayacak,

Ve bu baştan sonra başka bir başa sahip olmayacağım.³⁹

Neşeli bir beyitten sonra bu bölümündeki iki çift diğer hicivle, şâir misafirperverliğe sahip olmadıklarını övmektedir ki, bir Arab ortamında bu, sadece şaka formu olabilir.

Bununla birlikte, Ebû Temmâm, İbnü’r-Rûmî ve diğer bir çok büyük şâire göre, ‘güzelleştirme veya çirkinleştirme’ kuralı, aynı zamanda herşeyin ötesinde bir tür espi ve zıtlıklar için bir tutkudur. Dilin imkânları ve -sözün özü- şiirin tahayyülü çerçevesinde bir cümbüştür; şenliktir. Büyük edebiyat eleştirmeni Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471-1078), *Esrârü’l-Belâğa* (*Belâğatın Sırları*) adlı eserinde şiirin büyüğü konusundaki lirik bir patlama esnasında şöyle demektedir:

Putlar (*asnâm*) meselesini; bunların tapıcılarını nasıl büyülediklerini ve onlara nasıl hürmet ettiklerini bilirsin. İşte bu, ürettiği imgelerdeki; şekillendirdiği eşsiz icatlardaki; zihinlerde kendisiyle cansız ve sessizin; diri ve konuşan biçiminde tahayyül edildiği; dilsiz ölümlerin, açıklayan, izah eden, beyan eden fasîh konumuna getirildiği; yokun ve kaybın, var ve görünen

³⁸ Örneğin bkz. Geert Jan van Gelder, “Against Women, and Other Pleantries: The Last Chapter of Ebû Tammâm’s *Hamâsa*”, *Journal of Arabic Literature*, 16 (1985), 61-72.

³⁹ Merzûkî, *Şerhu’l-Hamâse*, (Kahire, 1967-72), 1839.

kılındığı manalardaki şiirin gücüdür. *Temsîl* (metafor temelli analogi) başlığında bu konuyu genişçe sunmuştum. Şiirle, aşağılık olan, yüksek merteye kazanır; belirsiz olan, şeref kazanır. Tersine, şereflinin şerefi zayıflar; yüce ve izzet sahibinin izzeti ve yüceliği azalır. Faziletini rezilete çevirir, onu kötü yapar. Güzelliğin yüzünü tırmalar; onu bozar. Şüpheyi otoriter hüccete; hücceti de şüpheyeye dönüştürür. Düşük malzemededen harikulade ve kıymetli icatlar meydana getirir. Cevherleri ters yüz eder; tabii özellikleri değiştirir. Böylece sen onunla kimyanın doğru bir ilim olduğunu; iksirin iddiasının açık olduğunu görürsün... Bu yüzden şâir şöyle der:

Şiir, dumansız bir ateştir,

Kafiyelerin latif büyüğü vardır.

Her türlü övgüyü hak eden misk,

Hicvedilirse leşe dönüşür.

Nice ağır ve kıymetli şeyler vardır ki,

Hafif harfler bunları savurup atar.⁴⁰

Bir kimse, şiirin gücünün kafirlerin putlarının gücüyle mukayese edildiği ve onun gücünün bozmaya yettiğinin vurgulandığı bu pasajın, şiiri ahlaksız ve yasak sanat olarak kınayan bir risalenin parçasını teşkil ettiğini tahayyül edebilir. Tam aksine, Abdülkâhir el-Cürcânî’nin bizzat kendisi, bunların ‘olumsuz’ ve dahası şüpheli güçlerini vurgulayarak şiiri överken, *tahsînü’l-kabîh*’in bir formunu uyguluyor gibidir. Şiirin sadık bir savunusu olması hasebiyle, diğer önemli eseri *Delâilü’l-İcâz’a* ([*Kur’ân’ın Eşsizliğinin Kanıtları*]) bir şiir savunusuyla başlamıştır.⁴¹ Çağdaşı İbn Reşîk, aynı şekilde şiirin meziyetleri (*fedâil*) arasında, her ne kadar şiir düşmanları

⁴⁰ Cürcânî, *Esrârü’l-Belâğa*, 317-8. Krş. Hellmut Ritter (çev.), *Die Geheimnisse der wortkunst (asrâr al-balâğa) des Abdalqâhir al-Curcânî* (Wiesbaden 1959), 369-70. (İbn Sukkere’ye ait olan) beyitler, Se’âlibî’de de geçmektedir. Se’âlibî, *Yetîmetü’d-Dehr* (Kahire, 1947), III, 15; İbn Hallikan, *Vefeyât*, IV, 412; Safadî, *Vâfi*, III, 309. Tabiatıyla, tahsînü’l-kabîh ve takbîhü’l-Hasen prensibiyle şiirde gerçek ve yalan konusu arasında sıkı bir bağ vardır. Bu konu, mamafih, çoğunlukla bir hitap sanatı olarak abartma veya mübalağanın (mübalağa, gıluv, iğrak, ifrat) tartışıldığı bağlamda ele alınmaktadır. Bkz. Renate Jacobi, “Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie”, *Der Islam*, 49 (1972), 85-99; J. C. Bürgel, “Die beste Dichtung ist die lügenreichste”, *Oriens*, 23-4 (1974), 7-102.

⁴¹ Tah. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire, 1984), 11-28.

tarafından kolayca bir kusura dönüştürülse de, yalanın şiirde güzel bir şey sayıldığı gerçeğini saymaktadır.⁴²

Büyük oranda Abdülkâhir el-Cürçânî'nin eserlerine dayanan ortaçağ klasik ve skolastik *İlmü'l-Belâğa*'da, tasvîrin fonksiyonu tartışılırken, 'süsleme, güzelleştirme' anlamındaki *tezyîn* terimi ile 'çirkinleştirme, şeklini bozma' anlamındaki *teşvîh* terimi kullanılmaktadır.⁴³ Yine pratik ve uygulamalı eleştirinin bir meselesi olan bu süsleme ve güzelleştirmenin potansiyel ahlaksız gücü, ahlak dışlandığı için *İlmü'l-Belâğa*'da yok sayılmıştır. Ne skolastik *İlmü'l-Belâğa*, ne de Hitabet sanatlarının gittikçe uzayan bir listesiyle daha 'edebî' olan *İlmü'l-Bedî* ekolünün, *teğâyür* olarak terimleşen benzer bir fenomenden farklı olarak *tahsînü'l-kabîhi* ve tersini (*takbîhü'l-hasen*) bu terim altına aldığını eklememiz gerekir. Daha fazla kelimeli bir terim, Tenâsî'nin şiir hakkındaki eserinde olduğu gibi, sadece seyrek geçmektedir.⁴⁴ Tenâsî (ö. 899/1494), *tahsînü'l-kabîh* ve *takbîhü'l-hasen*i uygulama kabiliyetinin, şiirin ' faydalı yönleri'nden (fevâid) biri olduğunu düşünmektedir. Onun tarafından tasvîr edilen bildik konular arasında korkaklığın ve cimriliğin methi ve güllerin alabildiğine hicvi vardır. Beyit içinde beyti kınayan bir şâirin sarih paradoksundaki ilginçlik, aşağıdaki hicviyede görülebilir:

Sanma ki, şiirin bir meziyeti veya fazileti vardır:

Şiir, ateşten bir gömlek/ çetin bir sıkıntı ve cinnetten başka bir şey değildir.

Sövgü, bir iftira; mersiye ise bir feryattır,⁴⁵

Yergi, bir kin; methiye ise bir yoksulluktur.⁴⁶

Tenâsî, şiirin bilgelik içerdiği konusundaki Peygamberin meşhur özdeyişini iktibas ederek çarçabuk tezada düşmektedir.

Yukarıda söylendiği gibi, bir 'tür' olarak *tahsîn* ve *takbîh*'in ve aynı şeyin hem övülmesi hem de yerilmesiyle ilişkili konunun gerçek kurucusu olarak değerlendirilebilecek şahıs, Câhızdır. O, bu teknikleri büyük ölçüde pratiğe

⁴² İbn Reşik, *Umde*, I, 22.

⁴³ Sekkâki, *Miftâhü'l-Ulûm*, (Beyrut 1983), 341, 345; *Şürûhu't-Telhis* (Kahire, 1317-43), III, 402-6; Bedrüddin İbn Malik, *Misbâh*, (Kahire, 1341), 57; vb.

⁴⁴ Bkz. Yukarıdaki 25. dipnot.

⁴⁵ *Niyâhe*, çok meşhur bir hadiste, peygamber tarafından yasaklanmıştır. Örneğin bkz. T. Fahd, *'Niyâha'*, *Encyclopaedia of Islam*, New Ed.

⁴⁶ Tenâsî, *Nazmu'd-Durr*, 148-9. Şâir Nasirüddin el-Cudhamî kimliği ortaya konmamıştır.

aktardığı bir çok yazı ve risale kaleme almıştır. Öyle ki o, konuşmanın susmaya üstünlüğünü iddia ettiği; sonra da bunun tersini tartıştığı bir *risâle* kaleme almıştır. Öteki risalelerinde, başkalarının çelişkili sözlerini iktibas etmektedir: gençlerin aşıklarına karşılık kızların aşıkları; karnın sırta üstünlüğü veya tam tersi; cinselliği konu edinen önceki bir denemesi gibi veya *buhlun/ cimriliğin* lehinde veya veya aleyhinde hakkındaki sözler. Siyahın beyaza üstünlüğü konusundaki bir risalesi,⁴⁷ yaygın bir şekilde çirkin sayılan bir şeyi güzelleştirmenin başka bir örneğidir ve daha başka örnekler, bedenî kusurlarla ilgili monografisi *el-Bursân*'da bulunabilir⁴⁸ ki, bu eserde, cüzzamlılığ, körlüğü, topallığı övmenin veya bu eksikliklerden dolayı kendini övmenin; ayrıca (çiftleşmenin bir sonucu olan) bodurluğu bir asillik alameti (!) olarak övmenin yanında savaştan firarın olumlu bir şey olarak sunulduğu bir arasöz/istitrat bulunmaktadır.⁴⁹ Tüm bu çalışmalar, bir dereceye kadar, önemsizdir; ama daha ciddi anlamda aynı prensip, onun ana kitabı *el-Heyevân*'ının (*Yaşayan Varlıklar*) temelini oluşturmaktadır. Bu eserinde, kendisinden önceki Augustine gibi,⁵⁰ ama daha genişçe, Allah'ın takdirinin yaratıkları içerisinde en düşük yaratıklarında görüldüğünü tartışmaktadır. Bu umûmî paradoks, çalışmanın başından sonuna kadarki ana mecralarından biri olup bir çok bölümde çok detaylı bir şekilde örneklendirilmiştir. Çoğunlukla hayvanları konu edinmesine rağmen, insan tabiatı tamamen dışlanmamıştır. Bu yüzden, bir kişi 'Hristiyanların, Yahudilerin ve Zerdüştilerin ahlaksız ve önemsiz kişiler olarak övülmesi üzerine" başlıklı bir istitratı (ara konuyu) bulabilmektedir.⁵¹ Monografisinin girişinde, cimrilerle ilgili olarak, *Lesser Hippias*'daki şakacı Sokrates gibi, yalanı doğru seviyesine; doğruyu da yalan seviyesine getirmek için

⁴⁷ Câhız, *Resâil*, I, 173-226; T. Hâlidî (ed.-çev.), "The Boast of the Blacks over the Whites", *Islamic Quarterly*, 25 (1981) 3-51.

⁴⁸ Tam şekliyle: *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hülân* ('Cüzzamlılık, Topallık, Körlük ve Şaşılık') Beyrut, 1981.

⁴⁹ Câhız, *Bursân*, 10-5.

⁵⁰ *De Civitate Dei*, XXII, 24. 644: 'İlahi yaratma, sadece insanda değil, aynı zamanda en küçük sinekte de o kadar büyük ve harikulade bir şeydir ki, gözlemleyen kişiyi doğruya ulaştırır; aklını hayrete düşürür; yaratıcısını şükretmeye sebep olur.'; XXII, 24.648. 'Bunlar, en azından hacim açısından en harikulade yaratıklardır. Çünkü biz, balinaların hantal gövdesinden tarafından yapılandan daha çok karınca ve balarısının başarıları bizi hayrete düşürmektedir. (Pease, "Things without honour", 33'den iktibas edilmiştir).

⁵¹ Câhız, *el-Heyevân*, (Kahire, 1965), V, 157-61: *Babün fi medihi'n-nasâra ve'l-yehûd ve'l-mecûs ve'l-enzel ve's-şikâri'n-nâss*.

bazı yerlerde yalanı sıdk olarak güzelleştirmek (*tahsînü'l-kabîh*); başka yerlerde de doğruyu çirkinleştirmek (*takbîhü's-sıdk*) için argümanlar sunan; insanların faziletlerini ihmal ederek; eksiklerini söyleyerek yalana zülm ettiklerini; faziletlerini zikrederek ve zararlarını da ihmal ederek sıdkı kayırdıklarını iddia eden Cehcah isimli belli-belirsiz birine referans yapmaktadır.⁵²

Hâcirî ve Serjeant'ın dediği gibi, burada Yunan sofistlerinin yankılarını işitir gibi oluyoruz.⁵³ Câhız, unutmamanın (nisyan) birçok şeyde hatırlamaktan üstün olduğu; geri zekalılığın genelde zekilikten daha faydalı olduğu; budala hayvanların hayatının; akıllılardan daha güzel olduğu görüşüne sahip olan Sahsa isimli öteki gibi karanlık karakter ile devam etmektedir.⁵⁴

Câhız'ın en son zikredilen iddiasının kanıtı, zeki bir erkek veya kadından farklı olarak, bir hayvanın kısa süre içerisinde semizleşmesidir.

Ciddi teolojik ve ideolojik konuları ele alırken, Câhız'ın ciddiyet ile şakayı ustaca kaynaştırma alışkanlığı, herkesin tadabileceği bir şey değildir. Çok meşhur bir pasajda, İbn Kuteybe, Câhız'ın 'bir şeyi ve onun zıddını tartışabilecek derecede, küçük şeyleri büyük veya büyük şeyleri de küçük yapabilecek ince vasıtaları kullanan yazarların en güçlüsü olduğuna' işaret ederek onun fikir ve üslûbunu eleştirmektedir.⁵⁵ Bağlamın açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bu, övüldüğü anlamına gelmemektedir. Arab edebiyatı ve edebî eleştiri tarihinde, bu tür retorik hileler, normalde kınanmak yerine hayranlıkla karşılanıyorsa, bu, edebiyat eleştirmenlerinin, ideoloji üzerine hakim olan edebî gösteriş ve eğlencenin bu formlarıyla daha çok ilgilenmelerinden kaynaklanmaktadır. Kalem ve kılıç arasında⁵⁶ veya gül ile nergis arasında yapılan⁵⁷ tartışma örneklerinde olduğu gibi, 'edebî tartışma'

⁵² Câhız, **Buhâla**, 4. Krş. R. B. Serjeant'ın **The Book of Misers** çevirisi, 4.

⁵³ Câhız, **Buhâla**, 257-8; **The Book of Misers** 4 ve krş. 227.

⁵⁴ Câhız, **Buhâla**, 4-5 (ve Sahsa hakkında bkz. 258-9; çev. Serjeant, 4.

⁵⁵ *Ve eşeddühüm telattufen li ta'zîmi's-sağîr hatta ya'zume ve taşğîru'l-azîm hatta yaşğure ve yebluğu bihi'l-iktidâr ilâ en ya'mile's-şeye ve nakîzah*. İbn Kuteybe, **Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis**, (Kahire, 1326), 71. Krş. G. Lecomte, **Le traité des divergences du hadîd d'Ibn Qutayba** (Dimeşk, 1962), 65; C. Pellat, "al-Ġâhîz jugé par la postérité", *Arabica*, 27 (1980), 15.

⁵⁶ Bkz. G. J. van Gelder, "The conceit of Pen and Sword: On a Arabic Literary Debate", *Journal of Semitic Studies*, 32 (1987), 329-60.

⁵⁷ Bkz. W. Heinrichs, "Rose versus Narcissus: Observations on an Arabic Literary Debate", *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East* içinde, G. J. Reinink ve H. L. J. Vanstiphout (ed.), (Leuven 1991), 19-98.

(*el-münâzaretü'l-edebîyye*) türü, üzerinde konuştuğumuz konudur. Bu tür,⁵⁸ *tahsîn* ve *takbîh* için zengin sahipsiz/gizli bir hazinedir.

Câhız'dan sonraki birkaç jenerasyon tarafından hemen hemen aynı içerik ve aynı başlıklarla iki kitap yazılmıştır. Bunlardan biri, *el-Mehâsin ve'l-Mesâvî*'dir (*İyi ve Kötü Şeyler* [Özellikler]) ve meşhur Beyhakî tarafından kaleme alınmıştır. Diğeri ise *el-Mehâsin ve'l-Ezdađ* dır (*İyi Şeyler ve Zıtları*) ve bilinmeyen bir müellif tarafından yazılmıştır; ama alışkanlık eseri Câhız'a nisbet edilmektedir. Bu ikisi, eğlence eserleridir; ama mevcut konumuzla çok az ilişkilidir; çünkü bunların içinde bir şey veya özellik, önce iyi /güzel; sonra da kötü/ çirkin olarak tasvîr edilmemektedir. Konuların çoğunda, anekdotlar, darb-ı meseller ve şiirler vasıtasıyla, zıddı yerildikten sonra bir özelliğin veya bir konseptin / mananın övgüsü ele alınmaktadır: Paradoks unsuru, mevcut değildir. Bu ise ötekilerden daha okunabilir bir çeşit olmasına rağmen, bu eserleri herşeyden önce ahlak risalesi yapmaktadır. Övgü ile yerginin yanyana gelmesi yöntemi, antoloji özelliği taşıyan bir çok eserde ortak özelliktir.⁵⁹

Ahlakî ve paradoksal olmayan anlamda güzelleştirme ve çirkinleştirme, Aristocu şiirinde, İbn Sinâ'ya (Avicenna, ö. 428/1037) göre, şiirin fonksiyonları arasında yer almaktadır. O, şiirin temel görevinin, iyiyi iyi; kötüyü kötü olarak sunması olduğunu kabul etmektedir.⁶⁰ Beklenin aksine, *tahsîn*

⁵⁸ Bu tür hakkında özellikle bkz. Ewald Wagner, "Die arabische Rangstreitichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte", *Abhandlungen der Akad. der Wiss. und Lit. Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl., Jhrg.* 1962, nr. 8, 435-76.

⁵⁹ Bkz. "Mehâsin ve Mesâvî", *Encyclopaedia of Islam*, yeni basım, (vol. V. 1986, 1123-6.). Yazar İbrahim Gériès (İbrahim Jiryis), bu tür üzerinde bir monografi yayınlamıştır: **Un genre littéraire arabe: al mahâsin wa'l-mesâvî**, (Paris 1977).

⁶⁰ İbn Sinâ, **Fennü's-Şî'r**, Aristo'nun Fennü's-Şî'r'i içinde, tah. Abdurrahman Bedevi, (Kahire, 1953), 169-70. İsmail b. M. Dahiyat, **Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle: A Critical Study with an Annotated Translation of the Text** (Leiden, 1974), 74-5. Ayrıca krş. G. J. van Gelder, **The Bad and Ugly: Attitudes towards invective poetry (hica') in Classical Arabic Literature** (Leiden 1988), 97-8; W. Heinrichs, **Arabische Dichtung und griechische Poetik**, (Beyrut-Wiesbaden, 1969), 161; Hâzîm el-Kartâcannî (ö. 684/1285), İbn Sinâ'nın bakış açısını desteklemektedir, **Minhâcül-Buleğâ**, (Tunus, 1966), 72-75; Heinrichs, **Arabische Dichtung**, 187-91, 98 vd, 22 vd. O, bir şiir normalde *tahsînü'l-hasen ve takbîhü'l-kabîhle* ilgilendir, der (**Minhâc**, 73). Mamafih, bazen takbîhü'l-hasen ve tahsînü'l-kabihe niyetlenir; sonra da yalanları (ekavil kazibe) kullanmaya mecbur kalır (72). Bununla birlikte, Hâzîm, bir kişinin daha yakın olması durumunda gerçek hakkında görüşmesinin mümkün olacağını; çünkü iyi olan her şeyde kötü olarak tasvîr edilebilecek şeylerin; veya tersine kötü olan her şeyde de iyi olarak tasvîr edilecek şeylerin bulunabileceğini sözlerine eklemektedir (73).

ve *takbîh* terimlerinin, her ne kadar temelsiz yalanlarla ilgileniyor olsa da, Aristo'nun *Sophistics*'inin Arapça şerhlerinde geçmediğini kaydetmek faydalı olacaktır. Aristo, örneğin, kabul gören bir umumî görüş ('şerefli yoksulluk içinde yaşamak, şerefsiz zenginlik içinde yaşamaktan daha iyidir.') ile gizli kişisel arzu (bunun tam tersi: yani şerefsiz zenginlik içinde yaşamak, şerefli yoksulluk içinde yaşamaktan daha iyidir) arasındaki çelişkileri tartışmaktadır; böylece zeki bir hatip, rakibini paradoksa düşürerek aldatılabilir.⁶¹ İbn Sînâ ve İbn Rüşd, şerhlerinde bu ve benzeri pasaları ele alırken, *takbîh*'e yakın olan; ama zıddı *tahsîn*'le veya eşanlamlısıyla bir çift oluşturmayan *teşnî*' ('iğrençleştirme')⁶² terimini kullanmıştır. Ancak güzeli çirkinleştirme ve tersinin edebî toposuyla hiçbir ilinti kurmamıştır.

Çağdaşı İbn Sînâ'dan farklı olarak, Arap eleştiri geleneğinin merkezinde yer alan diğer bir kişi, Aristo'nun bilgi ve felsefesinden etkilenmemiş; tipik bir edebiyat adamı olan Se'âlibî'dir (350-429/961-1038). Çok sayıdaki antolojisi arasında, mütevazî hacimli üç antolojisi, Beyhaki'nin ve Câhız'ın (yanlışlıkla kendisine nispet edilen) eserlerinde baskın olduğu şekilde olmasa da, *mehâsin ve mesâvî* prensibine göre tanzim edilmiştir. Çünkü bu üç eserden ikisi, bir veya aynı şeyin övülmesi ve yerilmesine adanmış;⁶³ (bir anlamda, öteki ikisinden bir tür seçme olan) üçüncüsünde ise geleneksel olarak 'iyi' olan şey, kötü olarak; veya tersi 'kötü' olan şey ise iyi olarak temsil edilmiştir. [Muhtevaya] uygun bir şekilde, bu antoloji, *Çirkinin Güzelleştirilmesi ve Güzelin Çirkinleştirilmesi (Tahsînü'l-takbîh ve takbîhü'l-hasen)* olarak isimlendirilmiştir.⁶⁴ Açıktır ki, bu eserleriyle Se'âlibî'nin bilecek etik veya ideolojik baltaları yoktur ve o, sadece edebiyat sanatıyla

ilgilenmektedir. Ona göre, paradoks fenomeni, herşeyin ötesinde bir latife formu ve nükteli edebiyat ahmaklığı/ sapıklığıdır. Buna rağmen, o, yerine göre, didaktik (öğretici) ve paraneetik (takdir edici-iknacı) kullanımla pratiğe aktarılabilir. Şöyle ki, bir kişi, kötü bir kâhine bir düğüm vererek ve onu münasip bir şekilde tefsir ederek, ona bir üstünlük kazandırabilir: Yahyâ el-Bermekî'nin yüzüğü parçalandığında (bir bağın kopması, özgürleşme anlamına gelir); veya Tâhir b. Hüseyin'in dirhemleri elbisesinin yeninden düştüğünde, (düşmanlarının darmadağın olacağı kehanetinde bulunur) bu olgu meydana gelmiştir.⁶⁵ Ayrıca bir çok insana göre, bazı durumlarda, ölümün güzelleştirilmesinde bir teselli vardır.⁶⁶ *Tahsînü'l-kabîh*'in çok açık faydalı bir türü, -ki buna Selalibi bir bölüm ayırmıştır.⁶⁷ *hüsnu't-ta'bîr*'dir: 'idrar' için 'su'yun; 'hezimet/ bozgun' (*hezimet*) için 'geri çekilme'nin (*inhîyâz*) kullanılması; ve benzerleri. Bununla beraber *hüsnu't-ta'bîr*, burada kullanıldığı 'geçerli görüşe karşı çıkma' anlamıyla bir paradoks değildir.⁶⁸

ETİK, ESTETİK ve PRAGMATİK

Burada verildiği şekilde Se'âlibî'nin çevirisi, eksik olduğu için yanlış yola sevk edebilir. Detaylı bir şekilde ilgili antolojisiyi tasvir etmeden önce, *tahsîn* ve *takbîh*; ayrıca bunların kendilerinden türediği *hasen* ve *kabîh* kelimeleri üzerinde biraz durmak gerekecektir. Çok iyi bilindiği üzere, *hasen* ve *kabîh*, estetik anlamı ('güzel/çirkin') yanında kuvvetli etik unsur ('iyi/kötü') anlamına sahiptir. Gerçekte, bu iki anlamdan hangisinin 'orijinal' olduğunu söylemek imkânsızdır. 'İyi' ve 'kötü' kavramları, kendi içlerinde müphemdir; çünkü bunlar, sadece etiğe değil, aynı zamanda pragmatığa işaret etmektedirler: Etik iyi ile pragmatik doğru ve iyi arasında fark vardır. Tüm bu üç yön, *hasen* kelimesinde mevcuttur; aynı şey, *hasen*'in sahip olduğu estetik çağrışımlarından daha kuvvetli çağrışımlara sahip olan ve daha çok edebî ve terbiyeli davranışlarla ilgili olan *cemîl* kelimesi için de geçerlidir. Bir kişi Kur'an'ın *sabrun cemîlün* 'sabretmek,

Hâzîm, Câhız'ın (bulunamayan) bir sözünü aktarmaktadır: "Çift tarafı ve çift yönü olmayan hiçbir şey yoktur: Biri onu övdüğünde, iyi tarafını söylemiş olur; yerdüğünde ise kötü tarafını söylemiş olur. (74; Heinrichs, *Arabische Dichtung*, 188. Ayrıca krş. *Minhâc*, 138; Hafâcî, *Sirru'l-Fesâhe*, 228).

⁶¹ Aristo, *Sophistical Refutations* (çev. W. A. Pickard- Cambridge), 172b-173a; Aristo, *The Complete Works*, ed. Jonathan Barnes, I, 293.

⁶² Örneğin bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, viii: *es-Safsata*, tah. Ahmed Fuad el-Ahvânî (kahire, 1958), 64; İbn Rüşd, *Telhisü's-Safsata*, tah. Muhammed Salim Salim, (Kahire, 1973), 93.

⁶³ *el-Letâif ve'z-Zerâif fi'l-Ezdâd ve el-Yevâkit fi Ba'di'l-Mevâkit*, Se'âlibî'nin genç muasırı olan Ebû Nasr el-Makdisî tarafından tek bir eserde toplanmış; *el-Letâif ve'z-Zerâif* (Kahire, 1324) olarak isimlendirilmiştir.

⁶⁴ Tah. Şâkir el-Âşûr, (Bağdad 1981). Baskı, kötü değildir; ama şahısların alfabetik indeksinin yararlılığı, (125-38) sayfa numaraları da konulursa daha fazlalaşacaktır.

⁶⁵ *Tahsînü'l-Kabîh*, 32-4.

⁶⁶ *Tahsînü'l-Kabîh*, 72-5.

⁶⁷ *Tahsînü'l-Kabîh*, 35-7.

⁶⁸ Hüsnu't-ta'bîr için bkz. Cürçânî, *Muntahab*, (yukarıdaki 15. dipnot). Câhız, Bursân'da hüsnu't-ta'bîri tartışırken, (74-5), her bir hüsnu't-ta'bîrin gücünü kaybetmeye meylettigine ve sonuçta yasak bir kelime olmaya yüz tuttuğuna işaret etmektedir.

çekicidir.’ (12:18, 83. Krş. 0/5) ifadesi veya İmriü’l-Kays’ın *Mu’allaka*’daki *tecemmelî* ‘terbiyeni takın’ ve *ecmilî* ‘edebinle yap’ emirleri üzerinde düşünebilir.⁶⁹ Saygın bir sözlük olan *Kâmûsu’l-Muhît*’te şunları okuyoruz: ‘cemâl, hüsün (gibidir); ama cemâl, ahlakî ve psikolojik anlamda *hüsn*’dür (*el-cemâl: el-hüsün fi’l-hulk ve’l-halk*)’.

Kuşkusuz, bu yönleri birbirine karıştırmak yanlıştır. Yazık ki, dünya literatüründe, iyinin, güzel veya faydalı ile; kötünün de çirkin veya faydasız ile uyuşturularak karşılanması, çok yaygındır. Arap dili, bu kavramların içinden çıkılmayacak şekilde birbiriyle ilişkili olması konusunda asla tek dil değildir: Eflatun’un, *Greater Hippias* olarak bilinen diyaloguna Yunanca *tò kalón* kelimesini tahsis etmiş olmasına referans göstermek yeterli olacaktır. ‘Karışıklık’, kuşkusuz edebiyat ve dildeki evrensel olgulardan biridir. Gerçekten biyolojik gelişimimize paralel olarak gelişen insan düşüncesinde, en azından başlangıç itibarıyla, estetik ve etik; pragmatikten ikincil bir konumdadır. Teologlar, filologlar, yorumcular ve filozoflar, ‘iyi’ ile ‘kötü’nün farklı yönleri arasındaki ilişkileri kapsamlı bir şekilde tartışmışlardır; ama ben burada bunun üzerinde durmayacağım.⁷⁰ Gerçekte etik, estetik ve pragmatik yönlere eklenecek başka boyut vardır ki, bunlar mantıkî ve epistemolojik boyuttur. Çünkü biz, bazılarının *tahsînü’l-kabîh ve takbîhü’l-hasen*’i yalanı (*bâtıl*) gerçek (*hakk*); gerçeği de yalan formuna sokma şeklinde tanımladıklarını görüyoruz. Bir kişiyi bunda Eflatun’nun güzel (beautiful), iyi (good) ve gerçek (true) üçlüsünü (veya farklı bir dizilişle, Shakespeare’in 105. sonesindeki ‘güzel (faire), nazik (kinde) ve gerçek (true) üçlüsünü’ görmek cezbedebilir. Bununla beraber, hak ve bîtil terimlerinin kullanımı böyle bir eşitlik anlamına gelmez: Gerçek veya gerçektir, tasvîr edilen şeyleri değil; onlar hakkında konuşulan önerileri yalanlar.

Arap Edebiyat eleştirmenleri, bu meseleleri çok açık bir şekilde nadiren tartışırlar. Kudâme b. Cafer’in (ö. 320/932’den sonra) zamanından ileriye doğru, methiye ve hicviye türü şiirlerde bir kişinin insanları sadece görü-

⁶⁹ Şiirin bir çok redaksiyonunda, sırasıyla 5. ve 19. beyitler. İlk beytin, Allan Jones, *Early Arabic Poetry, II: Select Odes* (Reading, 1996), 57’de olduğu gibi, “Biraz sabırlı ol” şeklinde çevrilebileceğini düşünmüyorum.

⁷⁰ Örneğin bkz. Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, (Kahire, 1353), 216-9; Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî’l-Funûn*, (Kalkuta, 1862), 384-6; A. K. Renihart, “*Tahsîn wa-takbîh*”, *The Encyclopaedia of Islam*, yeni basım, (vo. X, Leiden, 1998. Bu madde, edebî veya estetik meseleleri değil; fakat sadece etik meseleleri ele almaktadır (‘amellerin ahlakî değerinin kaynakları üzerindeki ihtilaf çok veciz bir şekilde işaret eden bir ibare’).

nüşlerinden dolayı değil; aynı zamanda ahlakî ve aklî özelliklerinden dolayı da övdüğü veya yerdiği bir âdet bulunmaktadır.⁷¹ Bu âdetin Arap Edebiyatının tüm dönemlerinde büyük oranda ihlal edilmesi, şaşırtıcı değildir. 7./13. asırda, Hâzım el-Kartâcannî, Kudâme’nin övgü ve yergi ile ilgili görüşlerini tasfiye eder. *Tahsîn ve takbîh*’e köklü şiirsel teknikler olarak yaklaşmasında, “güzelleştirme” ile “çirkinleştirme”nin sürekli bir şekilde din, zeka, erdem (*murû’ê*) veya şehvet (*şehve*, dünyevî arzu) şeklindeki dört yönden biriyle ilişkili olduğunu benimser.⁷² Bu analiz, etik ve estetik ikileminden daha az basittir ve Hâzım, *hasen ve kabîhin* tartışmasında zerafet/letafetten oldukça uzaktır; ama detayları ihmal etmeyeceğim; çünkü o, *tahsîn ve takbîhin* paradoksal ve gelenek-karşıtı kullanımlarına özel bir ilgi duymamaktadır.

Yukarıdaki tüm izahatlardan anlaşılacağı üzere, *tahsîn ve takbîh* terimleri, muğlak veya farklı yorumlara açıktır. Başka anlamlara da sahip olmaları, bütünüyle onların ‘köken’inden ve leksik muhtevasından değil; ‘siğa/kalıp’ veya morfolojisinden kaynaklanmaktadır. Arapça ikinci fiil formu (sülasi mezidler), çoğunlukla geçişlilik (müteaddi) fonksiyonuna sahiptir: ‘X’e bir şey yapmak’ Bununla birlikte aynı kalıbın diğer bir fonksiyonu da, açıklayıcı veya bildirici olmasıdır: ‘bir şey söylemek; belirtmek; veya ‘onun X olduğunu söylemek, belirtmek’. Bu iki fonksiyonun (ki bu, ‘magnify’ ve ‘demonise’ kelimeleri gibi sonu ‘ify’ veya ‘ise’ ile biten bir çok İngilizce fiilinde de görülmektedir.) sürekli bir şekilde kesişmeyeceği açıktır: Tarafsız olarak konuştuğunda, bir kimseyi yalancı diye çağırarak onu yalancı yapmaz. Aynı şekilde yaşayan bir dilin pragmatikleri ile katı/kuralcı mantığı arasında, -çoğunlukla üzüntü veren- bir çatışma vardır ki, bu farklılık, düzenli bir şekilde gözardı edilmiştir. *Tahsîn*, bu durumda bir şeyi güzel/iyi yapma veya onu güzel/iyi olarak temsil etme anlamlarına gelir. Edebî ortamda bir kişi, bilinçli olarak veya olmayarak bu muğlaklıktan faydalanabilir.

Siyah veya beyaz hakkında düşünmek, iyi ve kötü kategorilerini iki kutba ayırmak, insan zihnine, -Arapça da dahil-, dile işlenmiştir/aşılmıştır. Sadece birkaç örnekle yetineceğimiz ‘siyah/beyaz’; ‘sol/sağ’ ve ‘eğri/doğru’

⁷¹ Bkz. Van Gelder, *The Bad and The Ugly*, 64-74 and ve öteki bir çok yerde.

⁷² Kartâcannî, *Minhâc*, 106-7. Krş. Heinrichs, *Arabishe Dichtung*, 161, 233-4; Bürgel, “*Die beste Dichtung*”, 79-80.

çiftlerinden ikinci elemana, her zaman birincisinden daha pozitif çağrışımlar yüklenmiştir. Tekrar edelim ki, bunu çok açık bir şekilde gören ilk Arap yazar, Câhız'dır. Siyahların beyazlara üstünlüğü üzerine yazdığı risalesi, kısmen şaka/espri olabilir ama altı çizilen mesaj, bütünüyle siyah ve beyaz hakkında düşünmenin kınanmasıdır. Beden eksiklikleri hakkındaki eserinde, “mesele doğrulukta ve eğrilikte değil, fayda ve menfaattedir; herşeyin ötesinde, bir çok çarpık ve eğri şey vardır ki düzeltilir ve doğrultulursa bu durumda zararlı olacak ve noksanlaştıracaklardır.” şeklinde işaret ettiğinde, doğruluk ve eğrilik kavramları ile ilgili olarak aynı şeyi yapmaktadır.⁷³

Onun örnekleri arasında kaburga kemiği, gerdanlıklar, yeni aylar, kalburlar, kancalar, ok uçları, boynuzlar, gagalar, pençeler ve fildişleri de vardır.

SE'ÂLIBİ'NİN TAHSİNÜ'L-KABÎH ve TAKBÎHÜ'L-HASEN'İ

Se'âlibî'nin bu küçük antolojik monografisi, çok kısa bölümlerden oluşan bir seriden meydana getirilmiştir; daha çok düzensiz ve heterojen/çokturlü soyut manalar / kavramlar ve özellikler dizesine tahsis edilmiştir. Herhangi bir sistematik tarzın veya mükemmel analiz beklenmediği ve belli sırasının olmamasının bir kusur sayılmayacağı tipik bir edebiyat (*edeb*) örneğidir. Yazar (Se'âlibî), kendi rolünü derleme olarak sınırlamakta; çok nadiren ‘bunun en güzel örneklerinden biri,...’ gibi değerlendirmeler altında eleştirel görüş beyan etmektedir. Kısa önsözü, sadece, Se'âlibî'nin bu eserini niçin yazdığına dair yalın ipuçlarını vermektedir. ‘Farklı arzuları kendi mahabbetinde birleştirdiği ve değişik görüşleri kendi sevgisinde bir araya getirdiği’ (*ceme'a'l-ehvâe'l-müteferrika alâ mahabbetih ve ellefe'l-ârâe'l-müşettete fi meveddetih*) için Allah'ın övüldüğü şeklindeki metnin kendisiyle başladığı hamdele kısmı, ilgili konuya üstü kapalı değinmektedir. Sonra yazar, bu iki (retorik tekniğin/ *tahsîn-takbîh*'in), mükemmelliğin zirvesinde olmasından ve kendisinden önce hiç kimsenin benzer bir kitap yazmadığına –gerçekten de öyle gözüküyor-, inanmasından dolayı, belâgatçıların (nesir müelliflerinin) ve şâirlerin *tahsînü'l-kabîh ve takbîhü'l-hasen* ile ilgili dikkat çeken meselelerini bir araya getirdiğini söylemektedir.⁷⁴ Başlığıyla uyumlu bir şekilde, söz konusu kitap, iki ana bölüme ayrıl-

mıştır. Bu makalenin bir Ek'i farklı kısa altbölümlerin başlıklarını verecektir.

Bütünüyle uygunsuz olmayacak şekilde, metin, paradoks içinde bir paradoksla başlamaktadır. Çünkü tartıştığı en ilk konu, *tahsînü'l-müte'allim ve't-ta'lim*'dir (öğreten ile öğretmenin güzelleştirilmesi). *İlm*'in (öğrenim/bilginin), genelde İslâm medeniyeti; özelde ise *edebiyat* eserleri göz önüne alındığında en önemli şeyler arasında yer aldığı doğrudur (Bundan dolayı da, bu metinde bilgi ve öğrenme teması, uygun bir şekilde ikinci bölümle başlamaktadır). Bununla birlikte *mu'allim* (öğretmen) ve özellikle ‘erkek öğretmen’ kelimesi, en azından Câhız döneminde, olumsuz çağrışımlarla doludur ki, Câhız'ın *Fi'l-Mu'allimîn* adlı risalesinde onları övgüsü, *tahsînü'l-kabîh*'in bir türünü örneklemektedir.⁷⁵ İlgili terim, çocuk öğreticilerine tahsis edilmiş ve muallim, bilgisiz, komik ve acınacak kişi olarak tasvir edilmiştir. Birinin hocaları hakkında çok saygılı bir şekilde konuşulduğunda ise *şeyh* (ç. *şüyûh*) kelimesi genellikle tercih edilmiştir. Se'âlibî tarafından verilen ilk iktibas, mesleğine bir muallim olarak başlamasından dolayı azarlanan ünlü alim Ebû Zeyd el-Belhî'ye (ö. 322/934) aittir. Se'âlibî, Kur'ân'da bir çok yerde Allah'ın ve elçisinin bir muallim olarak tasvir edilmesine işaret ederek bu eleştiriyi kolayca reddetmiştir.

İyi veya güzel olarak tasvir edilen öteki konular, şunlardır: kötü kehanet, yalan, yüzsüzlük, günah, yoksulluk, borç, hapis, yalan yere yemin, *rakîb* (sevgililerin toplantılarında casusluk yapan kişi), *sekîl* (‘ağır kişi’ yani sıkıcı), *tufaylî* veya asalak, kin, körlük, yalnızlık, cimrilik, *lâ* kelimesi (‘hayır’ veya ‘değil’), ayaktakımı, gürûh, ahmaklık, can sıkıntısı, *hâcib* (insanları ziyaretten engelleyen mabeyinci veya kapıcı) bürosu, görevden azledilme ve işten çıkarılma, ayrılma, korkaklık ve firar, kız evlat, delikanlının yanığında sakal çıkması, siyah renk, gri/kurşunî saç, hastalık ve ölüm.

Bu konuların ve söz konusu kişiliklerin çoğu, Arap edebiyatında çok meşhurdur. Modern okuyucular, ‘kız çocukları’nın bu kapsama alınmasının arkasında yatan tavra itiraz edebilirler; ancak Araplar, bundan dolayı hemen hemen hiç hayrete düşmezler. Siyah renkle ilgili pasaj, çoğunlukla sadece zenci insanlar hakkındadır. Onların övülmesi, siyahların beyazlara üstünlüğü konusuna odaklanan (kendisi kısmen Afrika kökenli olan)

⁷³ Câhız, *Bursân*, 167; krş. 222.

⁷⁴ Se'âlibî, *Tahsîn*, 27-8.

⁷⁵ Câhız, *Resâil*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire, 1964-79), III, 27-51.

Câhız'ın bir risalesiyle başlayan⁷⁶ ve paradoks olarak algılanan gözde bir uygulamadır. Çekici zenci kızlar üzerine yazılan bir çok şiir de, paradoks kullanmaktadır.⁷⁷

Bir paradoks olarak sunulan delikanlıların sakallarının övülmesi, Arap aşk şiirine aşına olmayanların anlaması için biraz açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. M.S. 9. asır sonrası Arap dili aşk şiiri, baskın bir şekilde homoseksüel ve paderastiktir (oğlancıdır): yanakta tüylerin ortaya çıkması, normal şartlarda işin bitirilmesine delalet etmektedir. Bu, gerçekten Arap şehvî beyitlerindeki en yaygın konulardan biridir.⁷⁸ Se'âlibî'nin antolojisinde bu konu, her biri iki mısralık iki hicviyede verilmiştir. Ebu'l-Ferec İbn Hindû, erkek çocuğun, (aşk şiirlerinde sık sık geçtiği gibi) bir ceylan olduğu; ceylanın ise kıymetli siyah bir öz olan misk ürettiği için, bu koyu kusurun, gerçekte güzelliğe işaret ettiğini kabul etmektedir. Müellifin kendisine ait olan ikinci bir vecize, gül gibi pembemsi bir yanaktaki diken gibi sakalların, sulu meyvelerin veya güllerin dikenleri gibi değerlendirildiğini kabul etmektedir.⁷⁹

Güzelleştirmenin retorik teknikleri, şiir mantığı (gelişik sakal hicviyelerindeki gibi), şaka ve pragmatik bir karışımını kullanmaktadır. Kız çocukları, övülmektedir; gerçekte bunun sebebi, onların hastalıktan korunmuşları; ölüye matem tuttıkları ve başka hiçkimsenin yapamadığı şekilde teselli verdikleri içindir.⁸⁰ Daha az ciddi bir şekilde, onların erkek evlatlara üstünlüğü, yeryüzü, dünya, sema, ruh, hayat gibi Arapça kelimelerin hepsinin müennes olması gerçeği veya Kur'an ayetinin (Q 42:49) Allah, "dilediğine dişiler verir; dilediğine de erkekler verir." demesi, böylece de kızlara öncelik vermesi tarafından 'ispat edilmektedir.'⁸¹ Aşağı sınıflar, bir dereceye kadar alaycı bir şekilde, övülmüştür. Çünkü bunlar, bir ateşi söndürürler; boğulan bir kimseyi kurtarırlar veya duvardaki veya kanaldaki bir deliği

⁷⁶ Bkz. Yukarıdaki 47. dipnot.

⁷⁷ Bkz. Manfred Ullman, *Der Neger in der Bildersprache der arabischen Dichter* (Wiesbaden 1998).

⁷⁸ Bkz. Thomas Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts: Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Gazal* (Wiesbaden 1998) 181-3, 255-80.

⁷⁹ *Tahsîn*, 63-4.

⁸⁰ *Tahsîn*, 61.

⁸¹ *Tahsîn*, 62-3.

onarırlar.⁸² Yalan söyleme, pragmatik olarak savunulmuştur: Beyaz yalanlar, bir barışı sağlamada yardımcı olabilirler. Hatta Peygamberin kendisi, savaşta hile yapmaya izin vermiştir. Se'âlibî, 'en iyi şiir, en çok yalanlı olanıdır.' vecizesini iktibas etmeyi unutmaz.⁸³ Olumsuzluk edatı lâ, övgü için tahsis edilmiştir. Çünkü İslâm inancı bununla başlamaktadır: *La ilahe illallah* (Allah'tan başka ilah yoktur.) Yine çünkü, daha az ciddi bir şekilde anonim bir hicviyede, lâ, 'benden başka kimseye aşık olacak mısınız?' sorusuna yüksek dozajlı tatminkar bir cevap olabilmektedir.⁸⁴

Dînî ve dünyevî benzer bir karışım, ölüm konusuna odaklanan bir bölüm tarafından sunulmaktadır.⁸⁵ Ölümün iyi bir şey olduğu Kur'an metinleri (Q 28/60: '[Size verilen şeyler, şu anki hayatın bir zevki ve süsüdür], fakat Allah'ın katında olan şey, daha iyi ve daha kalıcıdır.') ve peygamberin hadisleri ('Ölüm herkes için bir rahatlaktır/sükundur.') ve isimsiz bir filozofun sözü ('Bir insan, sadece öldüğünde mükemmel bir insandır. Çünkü insan, konuşabilen bir canlı olarak tanımlanmıştır; ve o, ölümlüdür.') vasıtasıyla sunulmaktadır. Anonim bir vecize, şöyle demektedir: 'Dindar bir şahıs öldüğünde, istirahataya kavuşur (*isterâhe*); bir günahkar öldüğünde ise, o günahtan kurtulur (*üsturihe minhu*).' Şâir İbn Lenkak, "Ölen kişi, haklı olarak tebrik edilmelidir" cümlesiyle biten bir hicviyesinde kötü zamanlardan şikayet eder.

Burada kötü veya çirkin olarak temsil edilen iyi şeylerin listesi, aynı şekilde heterojendir/türdeştir ve önceki listeden daha uzundur. Akıl veya zeka, bilgi, iyi davranışlar, bilgelik, kitap, güzel yazan el, kalem: Tüm bunlar, kendilerine sahip olmanın bu dünyada zenginlik ve mutluluğu garanti edemeyeceği gerekçesiyle kınanmışlardır. Tam aksine,

bu dünyada sevimlilik, cahiller içindir;

onun acılığı ise akılla donatılmış olanlar içindir.⁸⁶

Kuşkusuz bu, Arap edebiyatında sıradan bir şeydir; ve biricik şey değildir. Edebiyat (*edeb*) ile ilgili bölümünde, Câhız, büyük olasılıkla dil ve edebiyat disiplinlerini kınayan (*menhûl* /taklîl/uydurma olduğu bildirilen –

⁸² *Tahsîn*, 54.

⁸³ *Tahsîn*, 38.

⁸⁴ *Tahsîn*, 53.

⁸⁵ *Tahsîn*, 72-5.

⁸⁶ İbn Mu'tez, *Tahsîn*, 77; *Divân*, tah. Muhammed Bedî' Şerif, (Kahire, 1977-8), II, 414.

ki bu muhtemeldir-, metnin şu versiyonunu) iktibas etmiştir: Nahiv (gramer), çirkin bir icattır; şiir, süslü yalanlara dayanır; arûz, *müstafalün mefulü* gibi karmaşık sözleriyle faydasız çirkin-sesli türedi bir ilimdir; luğatlar (leksikografi), kaba ve itici kelimeleri araştırır.⁸⁷ Bir çok bilgili kişi tarafından gelen ve toplanan bu şikayetlerin, her ne kadar bu argümanlardan en azından bir kısmı, dinsel ve öteki bilimlerin şifâhî nakline karşı yazılmış kitaplar üzerindeki münaşaka gibi ciddi tartışmalara gönderme yapıyorsa da, bütünüyle ciddiye alınmadığı açıktır. Şâfiî hukukçu İbn Ebî Hureyre'nin (ö. 345/956), kafiyeli bir düzyasında, şöyle dediği nakledilmektedir: *Edebiyatı* kitaplardan alanların, okumaları yanlıştır;⁸⁸ hukuku kitaplardan öğrenenlerin hukûkî kategorileri yanlıştır; münecimliği (astroloji) kitaplardan uygulayanların verdikleri tarihler yanlıştır; tıbbî kitaplardan öğrenenlerin, hastaları ölüdür.⁸⁹

Vezir olmak ve genel olarak yönetimle ilişkili olmak, kınanan öteki konulardır. Dînî literatürde bu konu, gerçekten çok ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Yöneticilerle ilişki içerisinde olmanın tehlikelerine karşı uyarıcı bir çok pasaj bulunmaktadır. Se'âlibî tarafından bir araya getirilen bu bölümdeki şiirler ve anekdotlar, herhangi bir çarpıcı paradoksalite seviyesini sürdürme konusunda çok anlamlı görünmektedir. Çok kısa iki bölüm, eklenmiş, oldukça garip bir şekilde 'postane genel müdürü olma'ya (*amelü'l-berîd*) ve 'tecrübeler'e (*tecârib*) tahsis edilmiştir. İlki, casusluktan nefret eden sevimli bir kişinin durumunu ele almaktadır ki, o şimdilerde istihbaratın başı yapılmış; ceylan bir kurda dönüşmüş veya kardeş, Büyük Kardeş olmuştur.

Bilgi ve bilgelik, kazançlı olmadığı için kınanmış olsa da, zenginlik ve varlıklı olma, paradoksal açıdan aşağıdaki pasajlarda kınanmıştır. Tutarsızlık/çelişiklik de, bir antolojide tıpkı bunun gibi değerlendirilmiştir. Bu kısa bölümlerin daha ciddi ve etik tonu, hemencecik öğüt (*nasîha*), tedbirlilik (*te'ennî*), sabır (*sabr*), hoşgörü (*hilm*), cesaret (*şecâ'a*), iffet (*hayâ'*), riyazetle nefesine sahip olma (*zühd*), cömertlik (*cûd*) ve (gözü) doyunluk/ kanaatkârlık (*kanâ'a*) gibi konseptlerin daha çok paradoksal ve ahlakdışı yergileriyle sekteye uğratılmıştır. Bu soyut anlamlar serisi, binaları ('peygamber,

tuğla üstüne tuğla koymadan, bu dünyadan göçmüştür.'). Özellikle hamamları, leh ve aleyhinde ateşli tartışmalara sebep olan –en alt düzeyde Şeytân'ın evi veya dünya cenneti olarak kınayan kısa bölümlerle kesintiye uğratılmıştır. Bunun kitabın bu bölümüne eklenmesi, yazarın banyoları (*hammâm*) genellikle iyi şey olarak kabul ettiğini ima etmektedir. Bir kişi, bu bölümleri, antolojide bunun peşine gelen ve Se'âlibî'nin işaret ettiği gibi, tam etimolojisi 'kayıp' anlamını öneren mülklerin (*ziyâ'*) karşısına yerleştirilen müstakil bir bölüm ile ilişkilendirebilir.

Genç, arkadaşlar, erkek çocuklar (kitabın ilk yarısında kız çocuklarla ilgili bölümün mukabili), köleler, hadımlar, bunların hepsi, eleştiri ve kınama nesnesidir. İlaveten köleler ve hadımlar, kuşkusuz olmak anlamında değil, aksine sahip olmak anlamında iyi şeylerdir. Somut cansız şeylerin bir dizisi, peşi sıra gelir: yağmur, (normalde övülmüş ve lütuf/nimet olarak isimlendirilmiştir); gül, nergis, menekşe; kafur, gül suyu, buhur/tütsü; ay. Sonraki bölümler, içki ve müziği kınamaktadır. Dünyevî lezzetin bu kaynaklarının, dînî söylemde genellikle kınanmasına karşın, öz itibarıyla iyi ve güzel olarak değerlendirilmesi, *edebiyatın* 'dünyevî' (secular) türü için tipik bir özelliktir. Se'âlibî tarafından bir araya getirilen kınamalar, tipik bir şekilde, etik-dînî ve pratik düşüncelerin bir karışımını göstermektedir: İçki, kişinin dinini ve sağlığını yok eder. Müzik, zinaya teşvik eden bir büyü gibi işlev görür veya kişiyi aşırı heyecanlandırır; sonra o kişi, özgür olur; sonra fakir, sonra üzgün, sonra hasta olur; en nihayetinde ölür. Antoloji, Allah'a karşı olmadıkça; sadece riyâkârlık ve dalkavukluktan ibaret olan; bütünüyle rüşvet ve minnettarlığa varan hediye vermeyi kınayan bölümlerle biter.

Se'âlibî'nin *Tahsîn*'i gibi bir eser, bütünüyle bir edebî zevk kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bu, tabii ki, onun amaçlı fonksiyonlarından sadece biridir. Çünkü o, aynı zamanda yardımcı bir öğretici olarak; yani ihtiyaç duyulduğu her yerde ezberlenecek veya taklit edilecek örnekler, sadece edebî meclislerde ve zümrelerde nazik sohbetler için değil; aynı zamanda ciddi gayeler için de latifeli/şakacı uygulama olarak hizmet verebilir. Bunları incelemek, zihni keskinleştirir; birinci yünden daha ötelede değerlendirilebilen -neredeyse- herşeyi öğretir. Hatta bir şahsın dünyanın kusurlarını kabullenmesine yardım eder. Bu tavrın en tipik örneği, Müslüman kaynaklarda Mesih'e atfedilen bir anekdottur. Onun öğrencileri, ölü bir köpek

⁸⁷ **Tahsîn**, 81. Sözde Câhız'a ait bilimlerle ilgili pasajın tercümesi için bkz. EK II.

⁸⁸ Hatalı ayırıcı noktalar (tashif) sûretiyle.

⁸⁹ **Tahsîn**, 82.

görür; onlardan biri, “ne kadar berbat kokuyor” deyince, İsa şöyle cevap verir: ‘Dişleri ne kadar da beyaz!’⁹⁰

İyi çirkinleştirme ve kötüyü güzelleştirme tekniği, yıkıcı hedeflere dönüşebilmektedir veya boş safsatalar uğruna kullanılabilir. Fakat bundan daha sık bir şekilde, kurulu düzenin veya en azından umumun sözde rızasıyla kurulacak olan düzenin ahlakçıları tarafından kullanılmaktadır. Vaizler ve zahidlerin, *zemmü’l-dünyâ*⁹¹ teması için ‘dünyevî veya maddî hayatın yerilmesi’ şeklinde bir tercihleri bulunmaktadır. Ve bu, *takbîhü’l-hasen*’in büyük bir bölümünü teşkil etmektedir. Ali b. Ebî Tâlib’e nispet edilen bir pasaj, Gazâlî tarafından iktibas edilmektedir.⁹² Ayrıca da sonraki önemli bir eserde, anonim olarak, nakledilmektedir:⁹³

Dünyevî hayat (*ed-dünyâ*), yedi şeyden oluşmaktadır: Yeme, içme, giyme, koklama, çiftleşme, işitme ve görme. Yenilenecek en asil şey, böceklerin tükrüğü olan⁹⁴ baldır.⁹⁵ En hoş içecek, insanlar, köpekler ve domuzlar tarafından içilen sudur. En iyi elbise, tırtılın tükrüğü olan ipektir. Çiftleşmenin en saygın şekli, kadınlarla yapılandır; bu, vakıada birinin tenasül uzvunun (*mebâl*) diğerine girmesi şeklinde gerçekleşir. En asil koku, ceylan’ın kanı olan misktir. İşitme ve görme ise dilsiz hayvanlarla ortak olarak sahip olduğun şeydir.

⁹⁰ Câhız, **Heyevân**, II, 163. Âmilî’nin **Mihlât** (Beyrut, 1985), s. 579’da, köpek, bir domuz olmaktadır. Nizâmî’nin Farsça detaylı şerhi vasıtasıyla, söz konusu anekdot, Goethe tarafından şiirleştirilmiştir. Geothe, *Westöstlicher Divân*, tah. H. J. Weitz, (Frankfurt A. M. 1981), 166. Bunun Yeni Ahitte hiçbir temeli yoktur; ama örneğin Luka 6:45’e benzerdir: ‘İyi insan, kalbinin iyilik haznesinden; kötü insan da içindeki kötülük haznesinden kötülük çıkarır. Çünkü insanın ağız, yüreğinden taşanı söyler.’ (Krş. Matta, 12:35).

⁹¹ Örneğin bkz. Gazâlî, **İhyâü Ulûmi’l-Din**, (Kahire ts.), III, 201-30 (III. Bölümün 6. Kitâbı); İbn Kuteybe, **Uyûnu’l-Ahbâr**, (Kahire 1925-30), II, 327-32; İbn Abd Rabbih, **İkd**, III, 172-7; Râğıb el-İsfahânî, **Muhâdarâtü’l-Üdebâ**, (Bulak 1287), II, 217-25; Kazvînî, **Müfidü’l-Ulûm ve Mübidü’l-Hümûm**, (Beyrut, 1985), 193-206 (*hakikatü’l-dünyâ ve âfâtühâ*); Se’âlibî/ Makdisî, **el-Letâif ve’z-Zerâif**, 5-7; Se’âlibî, **et-Temsil ve’l-Muhâdara**, (ys., 1983), 249-51; Zemahşerî, **Rebiü’l-Ebrâr**, I, 41-98; Şerîşî, **Şerhu Makâmâtü’l-Harîrî**, II, 213-5; İbşihî, **Mustatraf**, II, 309-16.

⁹² **İhyâ**, III, 210-1.

⁹³ Kazvînî, **Müfidü’l-Ulûm**, 205-6 (Bu versiyon, burada tercüme edilmiştir).

⁹⁴ *Lu’abü’z-Zübâb*: *Lu’ab* kelimesi, *rik* ve *rudâb* kelimelerinin olumlu çağrışımlarından hiçbirine sahip değildir. Krş. Yukarıdaki 14. dipnot.

⁹⁵ Kur’ân ve Peygamber tarafından tavsiye edilmektedir.

Benzer bir şekilde, İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200), ‘saf ve hoşlanılmayan yönlerle karışmamış bir zevk yoktur’u bir taraftan tartışırken, diğer taraftan evlilik, çocuk sahibi olma, çocukları veya cariyeleri sevme, para ve boş vakit dahil bu dünyanın ana lezzetlerini listelemektedir.⁹⁶ Bir çok zahidâne şiirleriyle Ebu’l-Atâhiye (ö. 210/825) veya çapkın-kötümser Ebu’l-Alâ el-Me’arrî gibi şâirlerin bütün eserlerinin büyük bir kısmı, güzel ve hoşun çirkinleştirilmesinden ibarettir. Dünyayı kötü olarak sunan bir dindardan, bununla çelişen Ali b. Ebi Talib’in bir hutbesinin, eleştirmen İbn Ebi’l-İsbâ’ın işaret ettiği gibi, yeri geldiğinde, *teğâyür li nefsihi* (kendiyle tezat teşkil etme) örneği olarak değerlendirilebildiğini işitmek, son derece normaldir. Ali şöyle sorar: ‘Dünyayı niçin kınıyorsunuz?’ ‘O sizi hiç yanıltmış mı? Sizi hiç ayarttı mı? Atalarımızın öldürüldüğü yerler veya annelerinizin dünyada gömüldüğü mevkiler onda değil mi?’ Dünya, bütün sıkıntılarına rağmen, gerçekte sürekli ölümü hatırlatan bir sembol (*momento mori*) olarak ahlakî açıdan faydalı bir şeydir diye tartışmasına devam eder.⁹⁷

Se’âlibî’nin küçük eseri, oldukça acıip karışımlar eseridir. Toplanan materyallerin taksimi, zoraki ve yavandır; düzen açısından önemsiz bir sistematiği vardır; derinlemesine düşünme veya teorik kurgu mevcut değildir. Çalışmanın bir değeri varsa, bu, edebî paradoksun, -bir dereceye kadar paradoksal olarak yazılmış olmasından dolayı-, önemli marjinal fenomen olmasından dolayıdır. Marjinaldir; çünkü paradoks, sadece genel anlamda az çok kabul gören normlar ve değerler sistemine dayanarak var olabilmektedir. Şükran duası, yaygın görüş veya beklentiden başka, genel beklentiye karşı duran bir de *para-doxos* vardır; ama bu *doxa*’yı yıkmak veya harab etmek için değil; zihni keskinleştirmek içindir. Şeyler, zıtlarıyla bilinir ve değer kazanırlar: *Zıddâni lemmâ setücmî’â hesunâ/ ve’z-ziddü yuzhiru hüsnühâ’z-zidd* (iki zıd bir araya geldiğinde, güzel olurlar: zıtlar, biri ötekinin güzelliğini izhar eder).⁹⁸

⁹⁶ İbnü’l-Cevzî, **Saydü’l-Hâtir**, (Beyrut, ts.), 477-8.

⁹⁷ İbn Ebi’l-İsbâ’, **Tahrîr**, 277-9. Aynı hutbe, hutbelerinin ve sözlerinin bir meşhur mecmuası olan **Nehcü’l-Belâğa** (‘Belâğatın Yolu’), tah. Muhammed Abduh (Kahire, ts.), II, 167-68’de bulunmaktadır. İbn Abdilhadîd, **Şerhu Nehci’l-Belâğa**, tah. Hüseyin el-A’lemî (Beyrut 1995), V, 242-3. Ayrıca bkz. İbn Ma’sûm, **Envâr**, II, 371-4).

⁹⁸ İbn Sinân el-Hafâcî, **Sırru’l-Fesâhe**, 61.

EK 1

Ebü Mansûr /es-Se'âlibî (350-429/961-1038), *Tahsinü'l-Kabih ve Takbîhü'l-Hasen*, tah. Şakir el-Âşur, Bağdad, 1401/1981, (162 sayfa). Eser, şunları içermektedir:

I. Zikrû'l-Mehâsin
 Tahsinü'l-müte'allim ve't-ta'lim
 Tahsinü mâ yutatayyeru minh
 Tahsinü'l-mekâbih bi'l-kinâyât
 Tahsinü'l-kezib
 Tahsinü'l-ism vet-terhîs fi'z-zünûb
 Tahsinü'l-fakr
 Tahsinü'd-deyn
 Tahsinü'l-habs
 Tahsinü'l-eymâni'l-kâzibe
 Tahsinü emri'r-rakîb
 Tahsinü emri's-sakîl
 Tahsinü emri't-tufeylî
 Tahsinü'l-Hıkd
 Tahsinü'l-a'mâ
 Tahsinü'l-Vahde
 Tahsinü'l-buhl
 Tahsinü kavli "lâ"
 Tahsinü emri'l-ğavğa ve's-sefel
 Tahsinü'l-beleh
 Tahsinü'l-melâl
 Tahsinü'l-hicâb
 Tahsinü'l-azl
 Tahsinü'l-firâk
 Tahsinü'l-cübn ve'l-firâr
 Tahsinü emri'l-benât
 Tahsinü'l-iltihâi'l-ğulâm
 Tahsinü sevâdi'l-levn
 Tahsinü'ş-şeyb
 Tahsinü'l-maraz
 Tahsinü'l-mevt
 II. Zikrû'l-mekâbih
 Takbîhü'l-ilm
 Takbîhü'l-edeb
 Takbîhü'l-kütüb ve'd-defâtir
 Takbîhü'l-hatt ve'l-kalem
 Takbîhü'l-vizâre
 Takbîhü ameli's-sultân ve hidmetih
 Takbîhü ameli'l-berîd

Takbîhü't-tecârüb
 Takbîhü'z-zeheb
 Takbîhü'l-ğînâ ve'l-mâl
 Takbîhü'l-meşûra
 Takbîhü't-te'ennî
 Takbîhü's-sabr
 Takbîhü'l-hilm
 Takbîhü'ş-şecâ'a
 Takbîhü'l-hayâ
 Takbîhü'z-zühd
 Takbîhü'l-cûd
 Takbîhü'l-kanâ'a
 Takbîhü'd-dûr ve'l-ebniye
 Takbîhü'l-hemmâm
 Takbîhü'ş-şebâb
 Takbîhü'l-asdikâ ve'l-ihvân
 Takbîhü'l-veled
 Takbîhü'l-memâlik
 Takbîhü'l-hısyân
 Takbîhü'd-diyâ'
 Takbîhü'l-matar
 Takbîhü'l-verd
 Takbîhü'n-nergis
 Takbîhü'l-benefsec
 Takbîhü'l-kâfur ve mâü'l-verd ve'l-buhûr
 Takbîhü'l-kamer
 Takbîhü'ş-şarâb
 Takbîhü'l-ğînâ ve's-semâ'
 Takbîhü'l-hediyye
 Takbîhü'ş-şükr illa lillâh azze ve celle

EK 2

Science and Learning Condemned: Translated from al-Tha'âlibî, (Yerilen İlim ve Öğrenim: Se'âlibî'den Tercüme), Tahsîn, 79-81.⁹⁹

Câhız'a nispet edilen metinlerden biri, ilimlerin zemmi konusunda olup, gerçekte yalnızlıkla ona isnat edilmiş; uydurulup onun ağzından konuşulan, bir soruya verdiği cevaplardır.

- Kur'ân hakkında ne dersin?
- Gencin icrası, körün güvenidir. Bir kimse ondan bir zenginlik kazanmaz; dünyevî bir menfaat elde edemez.¹⁰⁰
- Hadis hakkında ne dersin?
- Prensipleri tutarsız; sonuçları yetersizdir. O,(?) ile ilgilidir ve şanssızlık aracıdır.¹⁰¹
- Fıkıh hakkında ne dersin?
- Keyfi ve kaprisli bir şekilde başkalarından alınıp benimsenen görüşlerdir. Detay kısımları anlaşılmaz; esas kısmı ise tutarsızdır.¹⁰²

⁹⁹ Arapça metinde, bir çok yerde şüpheli ve açık hatalar mevcuttur. Bazen daha iyi bir okuma, bir çok farklılıklarla ve *zemm* ile *methi* birleştirerek vermekle beraber temelde aynı metni veren şu eserde söz konusudur. Charles Pellat, 'Lu'ba adabiyaya mansube ila l-Jahiz', *el-Meşrik*, 50 (1956), 70-8. Herbir 'ilmin' olumlu ve olumsuz tasvirleri, yanyana verilmiştir; ama Kur'ân, Fıkıh ve kelam meselesinde, olumsuz tasvirler; şiirde ise olumlu tasvir eksiktir. Pellat'ın tahkiki, ayrıca, şu pasajları ihtiva etmektedir: *el-hisâb*'in (aritmetik, muhasebe), *al-ahbâr ve'n-nevâdir*'in (haberler ve anekdotlar), *al-kîmiya*'nın (kimya), *en-neseb*'in (şecere ilmi), -tuhaf bir şekilde bir 'ilim' veya öğrenim dalı olarak sunulan; muhtemelen de Askerî bir meslek anlamına gelen- *eş-şecâ'a ve'l-ikdâm*'in (cesurluk ve yüreklilik), *es-sinâ*'nın (sanat) ve *et-ticâre*'nin (ticaret) zemmi. Metnin bir versiyonu da, Ebû Nasr Ahmed el-Makdisî'nin, Se'âlibî tarafından yazılan iki çalışmanın bir bileşimi olan *el-Letâif ve'z-Zerâif*, bu ikisinden biri, *el-Letâif ve'z-Zerâif fi'l-Ezdâd* (Kahire, 1324), 20-1'de geçmektedir. Bu eserde, ilgili eser, sahte/taklit olduğuna işaret edilmeksizin, Câhız'a nisbet edilmiştir. Ayrıca bkz. İbrahim Geris, *Un genre littéraire arabe*, 120-5.

¹⁰⁰ 'Körün güveni': Çünkü Kur'ân hafızları, çoğunlukla kördür. Birinin "kör"ü bir metafor şeklinde alarak, istihzai bir yorum çıkarması, birilerini hayrete düşürebilir.

¹⁰¹ *Hemmuhu medar ve âluhu muharef*. Muharef (bahtsız, yoksul, muhtaç) için örneğin bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, HRF md. *Hemmuhu ve âluhu* yerine biri, paralel metinlere göre, *himmetu ve âletü* şeklinde okuyabilir. *Medar*, muammadır; DRR kökünden türemiştir; öteki kadar tam anlam vermez. *Letâif*'in metni, *himmetü za'if*, ve *âletü musinn* (tutkusu zayıf ['zayıf' sayılan kişileri hadisçiler olarak ima eder], aletin modası geçmiş).

¹⁰² *Celîlühu lâ yettefik*: çok açık değil. *Letâif*'in metni şöyledir: *yu'tekadü bi'l-ârâ' ve yütekalledü bi'l-ehvâ dekîkuhu lâ yulhak ve celîlühu la yunfak ve hüve min ulümi'l-medâbir ve'l-muhayyeri't-tedâbir*.

- Spekülatif teoloji (kelam) hakkında ne dersin?
- Zihni tüketir; birinin içsel düşüncelerini yıpratır. Onu uygulayan kişi, kafir olarak isimlendirilmeye maruz kalır. O, sefillerin ilimlerinden biridir.¹⁰³
- Felsefe hakkında ne dersin?
- Tercüme edilen kelimelerdir; zanna dayanan bir ilimdir. Kapsamı çok geniş, faydası ise azdır. Onu uygulayan kişi, sultanların zulmünden ve avamın düşmanlığından korkmak durumundadır.¹⁰⁴
- Tıp hakkında ne dersin?
- Analogik muhakeme ile uydurulmuş, zanna, tahmine ve kuruntuya dayalı aceleci görüşlerdir. Ne biri bununla gerçeğe ulaşabilir, ne de bu güvenilir sayılabilir.
- Falcılık (astroloji) hakkında ne dersin?¹⁰⁵
- Doğruluğun onunla birlikte gelmesi zordur; hata ise sık sık vuku bulur. Bütünüyle tahmine dayanır ve lanetli bir şeytân işidir. Bahtsız bir şahsın (?) uğraşdır; onu uygulayan ise yoksulur.¹⁰⁶

Rüya ta'biri hakkında ne dersin?

Zannlar ve varsayımlardır. Bunun için kesin bir kanıt ve delil yoktur. Zayıf akıllının ilmi; kör adamın emtiası/mahdır.

Edeb'in (bilgelik, iyi davranışlar ve insani nitelikler) çirkinleştirilmesi¹⁰⁷

Eskiden şöyle denirdi: ürünsüz para, verimli edebden daha iyidir; iyi avcı köpeği, tembel bir aslandan daha iyidir. Ve yine şöyle denirdi: *Edeb* bolsa, onun iyiliği kıttır; onun iyiliği kıtsa, zararı boldur. Biri şöyle demiştir: *edeb*, bilgin bir kişinin kaçamayacağı bir uğraştır. Bir başkası şöyle demiştir: Bilge kişinin *edeb* mesleğine yakalanmaması mümkün müdür? Halil b. Ahmed şöyle demiştir (bu söz, ayrıca Hamdûni ve başkalarına nispet edilmektedir).¹⁰⁸

¹⁰³ *Tefkîr* (derin düşünme)yi biri elbette *tefkîr* (kafir olarak isimlendirilme) şeklinde okuyabilir. (Professor Gerald Hawting ve Dr. Christopher Melchert'e bu ve benzer paralelliklere işaret etmelerinden dolayı minnettarım). *Letâif*'in metni ise şöyledir: *mütefâvitü'l-usûl kalilü'l-mahsûl; himmetü münâzirin mutemallik, ve âletü mihzârin mütemeşdik* (usulleri farklı; faydası az; tufeyli/dalkavuk münazaracının hırsı; geveze lafazanın aleti).

¹⁰⁴ Pellat'ın metnine benziyor: *kelâmün be'îdün medâh, kalilün cedvâh, mahûfun alâ sâhibihi min satvetil mülûk ve adâveti'l-avâmm*. *Letâif*'in metni ise şöyledir: *kelâmün mütercem, ve ilmün muraccem, be'îdün medâh, kalilün cedvâh, mehûfun alâ sâhibihi satvetü'l-mülûk ve adâvetü'l-âmm*

¹⁰⁵ Veya 'astronomi', ne var ki peşinden gelen ifadeler astrolojiye işaret etmektedir.

¹⁰⁶ Pellat'ın metni daha iyidir: *Hadsün ve tercim; savâbuhu asîr, ve galatuhu kesîr, hîrfatu mahdûd ve sinâ'atü mahrûm*. Mahdûd'un (bahtsız) anlamı, Dozy ve Lane'nin sözlüklerinde verilmiştir. *Letâif*'in metni ise şöyledir: *hadsün ve tercim, ve keşfun ve tencim, savâbühü asîr, ve galatuhu kesîr, hîrfatu mecdûd, ve sinâ'atü gayri mahdûd*.

¹⁰⁷ Câhız'a nisbet edilmeyen ve 'edeb'in çirkinleştirilmesini' konu edinen bu pasaj, metni kesintiye uğratmaktadır.

¹⁰⁸ *Letâif* 25 (Hamdûni veya Halil b. Ahmed'e nispet edilmektedir); Câhız, *Resâil*, III, 26 (anonim); İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 124 (anonim); Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-*

Edebimden beni memnun eden bir harf artırmak istediğimde,
Sadece altında kötü şahs/bahtsızlık bulunan harfi artırdım.¹⁰⁹
Sanatının uzmanlığında öne geçen kimse,
Onun içinde dönüp durdukça, o manalardan mahrum olur.

Ebu bekir el-Horazmi, bu mısraları bir başkasından bana inşad etmiştir: ¹¹⁰

Bahtiyar olmak istiyorsan,
Ve ipek giymek istiyorsan
Kuhistandan; desenli kumaş,
Yemenden; ve Sus'tan;
Veya güçlü olmak istiyorsan,
O zaman Nebati kaba adam ol.
Lakin mahrumiyet seni memnun ederse,
Nefret edilen bir şahıs olursun.
Sağlam bir bilge olmak istiyorsan,
Bunun için de nahivci ol.

Aşağıdaki pasaj, insanî özelliklerin (*âdâb*) çirkinleştirilmesi üzerine olup Câhız'a nispet edilmektedir –ancak ona nispeti hatalıdır-¹¹¹ daha önceki ilimlerin yerilmesine benzemektedir. Câhız'a şöyle sorulmuştur:

- Nahiv hakkında ne dersin?
- Uydurma bir ilimdir; yeni icat edilmiş kıyaslardır; kulağa ağır gelir; çok az zevk verir. Zavallı bir adamın bilimi; bir okul mualliminin sanatıdır.¹¹²
- Şiir hakkında ne dersin?

Ezdâd, (Beyrut, 1970), 422 (*'âher, ve kîle innehu li'l-Halil b. Ahmed*); Ebû Hilâl el-Askerî, **Divânü'l-Me'âni**, II, 246 (anonim); Husrî, **Zehru'l-Âdâb**, 556 (Huraymî'ye nispet edilmektedir). İkinci mısra, Amidi'nin eserinde geçmektedir: Âmidî, **el-İbâne an serikati'l-Mütenebbî**, (Kahire, 1969), 91. Başka kaynaklar için bkz. R. Weipert, "**Al-Halil ibn Ahmad –a Poet?**", *Oriens* 35 (1996), 83-4.

¹⁰⁹ Zemaşeri'nin **Esâsü'l-Belâğâ**'sının hrf maddesinde; ve Câhız'ın **Resâil**'inde ikinci harf, harf diye seslendirilmiştir ki, bu kelime, bir çok bitkiye işaret etmesi yanında hirman anlamına gelmektedir. **Esas**'ta aynı zamanda *edreketu hirfatu'l-edebe* sözü de mevcuttur. Bkz. Di'bil, **Divân**, tah. Duceyli, (Beyrut, 1972), 113: *edreketni hirfatu'l-edebe ve mâ min harfin illâ ve hüve makrûnun bir huruf*. Öteki eserlerde, yani İbn Kuteybe, Beyhakî ve Husrî'de her ikisinde harf olarak geçmektedir.

¹¹⁰ **Letâif**, 25 (Ebu'l-Hasan el-Mîmşâdî'ye nisbet edilmektedir).

¹¹¹ Bu kelimeler, tüm yazmalarda aynı değildir.

¹¹² Pellat'da eksiktir. **Letâif**'te şöyle geçmektedir: *ilmün muhtara' ve kıyâsun muhteda'; sekilün ale'l-esmâ', kalilü'l-irtifâ' ve'l-intifâ', ilmü mu'dim, we sinâ'atü mu'allim*.

- Alçak bir adamın silahı; süslü yalanlarını üzerine inşa ettiği Bedevi arapların [süprün-tüsü?]¹¹³dür.¹¹⁴
- Aruz hakkında ne dersin?
- Klasik dönem sonrası¹¹⁵ bir bilim; bilgeliğin yavan şekli. Hiçbir fayda ve yarar sağlamayan, "mustaf'alun" ve "mef'ulun"¹¹⁶ ile beyni yoran bilinmeyen kelimelerdir.
- Nadir kelimeler (nevâdir) hakkında ne dersin?
- Kaba bir hitabet, tiksindirici bir ilim. Kulağa hoş gelmez; insanın tabiatına ağır gelir. Uygulayıcıları, sıradan insanlara karşı kinle doludur; düşük sınıflara karşı önyargılıdır.¹¹⁷
- Hat/ Yazı hakkında ne dersin?¹¹⁸
- Semeresi az; yardımı kıttır. Sağlıksız kişilerin¹¹⁹ (?) sanatı; kırtasiyecinin aletidir.¹²⁰

¹¹³ Metinde bir eksiklik var. Krş. Bir sonraki dipnot.

¹¹⁴ Pellat: *silâhu beziyy, ve âletü deniyy, fudûlu'l-e'ârib mebniiyyün ale'z-zuhrufi'l-ekâzib*. **Letâif**'de eksiklik bulunmaktadır.

¹¹⁵ Müvelled: aynı zamanda 'arapça olmayan', 'melez' anlamına gelmektedir.

¹¹⁶ Şiir vezninin teorisi ve pratiğinde kullanılan işlevsiz kelimelere işaret etmektedir.

¹¹⁷ Pellat: *kelâmün vahşiiyyün, ve mezhebün bedeviyyün; temuccuhu'l-esmâ', ve sâhibuhu mensûbun ile's-sudâ'; mağmûmun bi bağdâi's-siflât ve tahamüli'l-âmmeh*. **Letâif**'de eksiklik bulunmaktadır.

¹¹⁸ Metinde *hazz* geçmektedir; *el-hatt* için yanlışlıkla kullanılmıştır.

¹¹⁹ *Mahrûf* için bkz. mümkünse, krş. Dozy, **Supplément: harafa'l-mizaja 'déranger la santé'**. Alternatif olarak, *muhârefîn* (talihsiz, yoksul) eşanlamlısı da olabilir.

¹²⁰ Pellat: *kalilü'r-redd yesîru'r-rifd; sinâ'atü muharrir, ve edâtü muzevvik*. Kafiye kurtarmak için, Pellat, *muharririn muharrir* şeklinde okunmasını teklif etmektedir. **Letâif: kalilü'r-redd, yesîrü'r-rifd, sinâ'atü muvarrik, ve bidâ'atü muzavvik**.

Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımı

H. Mehmet Günay, Nun Yayınları, İstanbul 2008, 168 Sayfa.

*Ravza CİHAN**

Batıl ve fasit kavramları, İslam hukuku metodolojisinde vad`i hükümler başlığı altında ele alınan ve mükelleflerin fiilleri için, şer`an gerekli olan rükun ve şartların var olup olmamasına göre yapılan bir nitelemeyi ifade etmektedir. Gayrı sahih fiiller için kullanılan fasit-batıl terimleri, ibadet konularında bir fark gözetilmeksizin kullanılırken muamelat konularında, diğer mezheplerin aksine, Hanefiler tarafından akitlerin rükun ve şartları göz önünde bulundurarak farklı durumları belirtmek için kullanılmaktadır. H. Mehmet Günay tarafından kaleme alınan “Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımı” adlı eser de, Hanefilerin evlenme akdinde batıl-fasit ayırımının muhtevasını, aidiyetini ve neticelerini bütün yönleriyle ele alan kıymetli bir çalışmadır.

Eser genel olarak önsöz, giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin önsözünde (s. 7-8) aile hukuku konularında diğer hukuk alanlarına kıyasen akademik ilginin daha fazla yoğunlaştığı, bu nedenle de aile ve evlenme konuları ile ilgili nitelikli ve önemli pek çok çalışmanın bulunduğu belirtilmektedir. Hanefi mezhebinin ortaya koyup geliştirdiği butlan-fesat teorisinin karmaşık ve çok yönlü bir konu olması sebebiyle meselelerin farklı boyutlarının değerlendirilmeden bu konuda belli bir kanaate ulaşılamayacağı zikredilmektedir. Ayrıca güncelliğini ve önemini koruyan bu mevzuunun temellendirilmesi konusundaki eksikliklerin ve yanlışlıkların yeni araştırmalarda da mevcut olmasının yazarın bu alandaki çalışmalarını bir kitap olarak sunmada etkili olduğu ve bu eserin aile hukuku alanındaki geniş literatüre özgün bir katkı olması için hazırlandığı ifade edilmektedir.

“Konunun Sunumu” başlıklı giriş bölümünde (s. 9-13) Hanefilerin akitlerin ve hukukî muamelelerin hükümsüzlüğü konusunda ortaya koydukları fesat-butlan teorisinin, fıkıh meselelerinde imkânlar çerçevesinde mantıkî bir tutarlılık sağlanması amacına yönelik olarak aile hukuku da dâhil olmak üzere fıkıhın bütün alanlarında uygulanmasını tercih etmeleri sebebiyle, fıkıhın kavranılması en zor konularından biri olduğu belirtilmektedir. Bu teorinin borçlar hukuku alanında tutarlı ve genelgeçer normlarının var olup bunların iyi bir incelemeyle belirlene-

bilmesine karşın aile hukukunda, evlenme akdinin hem kuruluşu hem de hukukî sonuçları itibariyle borçlar hukukundaki akitlerden farklılık arz etmesi nedeniyle, bu tespitlerin kolay bir şekilde yapılamayacağı ifade edilmektedir. Bu konu ele alınırken evlenme akdi için kullanılan batıl ve fasit kavramlarının borçlar hukukunda gündeme gelen batıl ve fasit ifadelerinden farklı değerlendirilmesi, bu kavramların aile hukukuna dair konularda hangi durum ve bağlamlarda kullanıldığı tespit edilmesi ve bu meseleye ilişkin, batıl-fasit ayırımının olup olmadığı, varsa kime ait olup hangi durumlarda geçerli olduğu gibi pek çok tartışmanın mevcut olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğinin altı çizilmektedir. Eserde bu karmaşık ve çok boyutlu konunun, evlenme akdinin kuruluşu ve sonuçları üzerinde önemli etkileri olması sebebiyle “evlenme engelleri” merkezinde, aile hukuku konusu olan hükümsüzlük teorisi ve ceza hukuku konusu olan şüphe doktrini bağlamlarında ele alındığı ve konunun niteliği gereği çalışmanın Hanefi mezhebi ile sınırlı tutulduğu belirtilmektedir. Son olarak eserin bölümleri ve bu bölümlerde ele alınan konulardan kısaca bahsedilerek giriş bölümü noktalanmaktadır.

“Hükümsüzlük Teorisi Açısından Evlenme Engelleri” başlıklı birici bölümde (s. 15-52) ilk olarak Hanefilere ve diğer mezheplere göre genel akit teorisinden bahsedilmekte ve Hanefiler ile diğer mezheplerin bu konudaki yaklaşımları mukayeseli olarak sunulmaktadır. Hanefilerin genel akit anlayışının evlenme akdi konusunda da geçerli olup olmadığı sorusu gündeme getirilerek Hanefi mezhebine göre evlenme akdinin rükunları ve şartları zikredilmekte ve konunun merkezi olarak belirlenen “evlenme engelleri”nin “şart” olarak konumu belirlenmeye çalışılmaktadır. Daha sonra bu meselenin evlenme akdinde fasit-batıl ayırımının var olup olmaması ile doğrudan ilişkili olması sebebiyle, bu noktada evlenme akdinde fesat-butlan ayırımının çağdaş literatürde nasıl ele alındığı konusuna yer verilmektedir. Hanefilerin evlenme akdindeki bu ayırımına dair farklı görüşler zikredilmekte ve bu görüşler, eksik yanlarını dile getirilerek değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmenin akabinde evlenme akdinin şartları bağlamında “evlenme engelleri”nin bulunmaması şartının hangi grup şartlar arasında yer aldığı konusunda farklı yaklaşımlara yer verilmekte, bu yaklaşımlar tutarlı, geçerli, mesnedli olmaları bakımından değerlendirilmekte ve bu değerlendirmeler örneklerle açıklanmaktadır. Bu izahlardan sonra zikredilen konudaki farklı yaklaşımların temel bir nedeni olması bakımından batıl-fasit ayırımının aidiyeti konusu ele alınmaktadır. Evlenme akdinde fasit-batıl ayırımının Ebu Hanife, İmameyn, Hanefi mezhebi tarafından kabul edilip edilmediği, furu` meselelerden örnekler sunularak tartışılmaktadır.

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

Batıl-fasit ayırımının aidiyeti konusundaki farklı değerlendirmelerinin sebebi olarak bu akitlerin hem isimlendirilmesi hem de sonuçları konusunda klasik kaynaklarda farklı ifadelerin yer alması öne sürülmekte ve bu konudaki belirsizliğin giderilip meselenin daha net bir şekilde ele alınabilmesi için gayri sahih evlenmeler yokluk anlamında batıl, teknik anlamda fasit, dar ve teknik anlamda batıl olmak üzere üç çeşide ayrılmaktadır. Eserin sonraki bölümlerinde de bu üçlü tasnif kullanılmaktadır.

Kavramsal çerçeve izah edildikten sonra bu konuda varılacak neticenin, karşılaştırmanın hangi kavramlar arasında yapılacağına göre değişeceği belirtilerek batıl-fasit ayırımının aidiyeti meselesi bu kavramlar ışığından tekrar gözden geçirilmektedir. Meselenin daha net bir şekilde ortaya konulmasından sonra Hanefi mezhebindeki genel akit anlayışının evlenme akdi ile uygunluğu konusu bir kez daha, evlenme akdinin şartlarına ilişkin öngörülen genellemelerin isabetli olup olmayacağı sorusu ile, gündeme getirilmekte ve evlenme akdinin hem hususiyetler hem de fasit-batıl ayırımı noktasında sahip olduğu farklı neticeler sebebiyle diğer akitlerde akdin batıl ve fasit olmasını gerektiren hukuki düzenlemeye aykırılık şekillerinin aynı şekilde evlenme akdine tatbik edilemeyeceği, bu nedenle de evlenme akdinde şartları ve neticeleri konusunda genellemeler yapmanın isabetli olamayacağı vurgulanmaktadır. Bu nokta örnekler ile somutlaştırılmakta ve açıklamalar mukabil görüşlere de yer verilerek zenginleştirilmektedir.

Bu bölümde son olarak konunun klasik literatürdeki bilgiler ışığında temellendirilmesine değinilmektedir. Öncelikle fasit-batıl kavramlarının klasik kaynaklarda nasıl kullanıldığı belirtilmekte ve fasit ile batılın anlam farklılıklarının belirlenmesindeki güçlük, kavramların klasik kaynaklarda teknik bir ayırım gözetilmeden kullanılmış olması ile ilişkilendirilmektedir. Bu izahlardan sonra zikredilen bilgiler ışığında yazarın, konuyu akitten hareketle akdin sonuçlarına varılması ve ilgili meselelerin Ebu Hanife ile İmameyn'in akit anlayışlarına göre ayrı ayrı değerlendirilmesi şeklinde bir yöntemi takip edeceği belirtilmektedir. Bu yöntemin ehemmiyetli ve isabetli oluşu örnekler üzerinde izah edilerek birinci bölüm sonlanmaktadır. Bu şekilde eserde incelenen konunun teorik boyutu büyük ölçüde ortaya konulmuş olmaktadır.

“Şüphe Doktrini Açısından Evlenme Engelleri” başlığını taşıyan ikinci bölümde (s. 53-64) öncelikli olarak şüphe kavramı tanımlanmakta ve hüküm açısından farklı şüphe çeşitleri açıklanmaktadır. Özellikle üçüncü bölümde konu ile ilgili örneklem tahlillerinde sıklıkla zikredilecek olan mahal şüphesi, iştibah şüphesi ve

akit şüphesi genel çerçevesi ile sunulmaktadır. Her şüphe çeşidi için genel kabuller zikredildikten sonra Ebu Hanife ile İmameyn'in yaklaşımları ayrı ayrı ele alınmakta ve bu yaklaşımlar örnekler üzerinde izah edilmektedir.

“Örnekleme Tahlilleri: Butlan-Fesat Teorisi Bağlamında Tipik Evlenme Şekilleri” üst başlıklı üçüncü bölüm (s. 65-96) eserin ilk iki bölümünde aktarılmaya çalışılan yoğun ve teorik bilgilerin pratikteki yansımalarının ele alındığı bir muhtevaya sahip olmaktadır. Bu bölümde sahih evlenme, şahitsiz evlenme, süreli evlenme (muvakkat nikâh ve mut`a nikâhı), iki akraba ile ve beşinci hanımla evlenme (cem`), mahrem kadınla evlenme, başkasıyla evli olan ve başkasından iddet bekleyen kadınla evlenme ve müslümanın gayri müslimle evlenmesi konuları ayrı ayrı ve ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmektedir. Zikredilen örnekler, farklı alanlardaki bakış açılarının birbiriyle uyumunu test edilmesi ve meselelerin bütünüyle ele alınması amacına yönelik olarak hem hükümsüzlük teorisi hem de şüphe doktrini bağlamında tahlil edilmektedir. Bununla birlikte eserin ilk iki bölümde de vurgulandığı üzere her evlenme örneği hem Ebu Hanife'nin hem de İmameyn'in yaklaşımlarına göre ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Ayrıca örnek olarak ele alınan evlenme çeşitlerinde, doğrudan evlenme engelleri ile ilgili olmayan ancak butlan-fesat ayırımının anlaşılmasında önemli rollere sahip evlenme şekillerine de yer verilmektedir (ör. muvakkat nikâh ve mut`a nikâhı). Örneklerin değerlendirilmesinde, tahlil edilen evlenmenin keyfiyetine, fasit-batıl ayırımının temelini oluşturan evlenme akdinin şartlarına, Ebu Hanife ile İmameyn'in yaklaşımlarına ve bu yaklaşımların dayanaklarına, yazarın klasik kaynaklara referansla ortaya koyduğu kendi tercihlerine ve meselelerin neticelerine yer verme şeklinde bir yol izlenmektedir. İncelenen evlenme çeşitlerinin değerlendirmelerinde yazar tarafından isabetli bulunmayan yaklaşımlara da yer verilmekte ve bu yaklaşımların eksik yönleri belirtilmektedir. Bu şekilde, zikredilen meselelerin dakik ve bütüncül bir şekilde ele alınmasının gerekliliği ve ehemmiyeti vurgulanmaktadır.

“M. Ahmet Zerkâ'nın Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımına İlişkin Görüşleri Ve Bunların Değerlendirmesi” başlıklı dördüncü bölümde (s. 97-124) ilk olarak, İslam aile hukuku ile özel olarak ilgilenen ve yazarın, önemli fikhî meselelerdeki tespit ve yorumlarının dikkate alınması gerektiğini düşündüğü Suriyeli âlim Mustafa Ahmet ez-Zerkâ'nın “Evlenme Akdini Fasit Ve Batıl Şeklinde Ayırmanın Yanlılığı...” başlığını taşıyan makalesindeki değerlendirmelerine yer verilmektedir. Yazarın aktarımlarına göre Zerkâ'nın makalesinde evlenme akdinde batıl-fasit ayırımının olmadığına, evlenme akdinde zikredilen bu ayırımın fikhin en problemlisi

konularından biri olduğuna, Hanefilerin -kendisine göre- her akitte geçerli olmayan fesat teorisine, bu teorinin evlenme akdindeki yansımalarına ve son olarak müellifin tatbikatta da benimsenmesi gerektiğini düşündüğü yeni bir yöntem önerisine değinilmektedir.

Makale çerçevesinde Zerkâ'nın konu ile ilgili görüşleri zikredildikten sonra "Bu Görüşlerin Değerlendirmesi" başlığında öncelikli olarak Zerkâ'nın yalnızca konunun problemleri yönlerini ortaya koymakla yetinmeyip problemleri noktaların çözümüne ilişkin somut öneriler sunması makalenin ehemmiyetini ortaya koyan bir husus olarak nitelendirilmektedir. Zerkâ'nın meseleye evlenme akdinin hem mahiyet hem de neticeler açısından diğer akitlerden farklı olması nedeniyle diğer akitlerde geçerli olan teorilerin aynı şekilde evlenme akdine tatbik edilemeyeceği düşüncesi, evlenme akdinde batıl-fasit ayrımı konusundaki belirsizliğin, bu kavramların klasik kaynaklarda teknik bir ayırımı tâbi tutulmaksızın kullanılmış olmasına dair tespiti ve evlenme akdindeki batıl-fasit ayrımının "şüphe" kavramı ile ilişkilendirilerek değerlendirilmesi yazarın çalışmada isabetli olarak nitelediği hususları teşkil etmektedir. Bunlarla birlikte şüphe eksenli bir bakış açısının hâkimiyeti nedeniyle evlenme akdindeki fasit-batıl ayrımının belirleyici noktası olan evlenme engellerine değinilmemiş ve bu ayrımın akit teorisi bakımından ele alınmamış olması, meselenin hem sunumu hem temellendirilmesi hem de elde edilecek neticeleri açısından olumsuz bir duruma sebebiyet vereceğinden, çalışmanın kendi içerisinde tutarlı olma niteliğini menfi yönde etkileyen noktalar olarak zikredilmektedir. Zerkâ'ya ait makalede ele alınan konunun işleyiş biçimi ile ilgili değerlendirmelerden sonra müellifin görüş ve öneriler ile ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. Çok yönlü olduğu sık sık vurgulanan evlenme akdindeki batıl-fasit ayrımı, makalede dar bir çerçevede ele alındığından aynı niteliklere ve neticelere sahip olmayan evlenme şekilleri aynı kategoride değerlendirilmekte ve bu durum klasik kaynaklarda mesele ile ilgili verilerin yanlış yorumlanmasına neden olmaktadır. Yazarın bu konudaki değerlendirmeleri, Zerkâ'nın meseleyi isabetli bir şekilde ele almadığını ortaya koyan örneklerle somutlaştırılmaktadır.

"Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımına İlişkin Analitik Bir Çözümleme Denemesi" başlığını taşıyan beşinci bölümün (s. 125-155) amacının evlenme akdinde batıl-fasit ayrımı ile ilgili daha bütüncül bir bakış açısının elde edilmesi olduğu belirtilmektedir. Bu gaye ile ilk olarak bu meselenin çok yönlü ve karmaşık olmasının nedenleri izah edilmektedir. Bundan sonra klasik kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında hususî olarak somut örnekler açıklanmaktadır. Sekiz maddede ele

alınan gayrı sahih evlenme örnekleri; nitelikleri, değerlendirildikleri kategoriler ve neticeleri bakımından tek tek incelenmekte, Ebu Hanife ve İmameyn'in yaklaşımları ayrı ayrı zikredilmektedir. Üçüncü bölümle birlikte değerlendirildiğinde bu bölümde tekrarların yer aldığı gözlemlense de verilen örneklerin daha iyi anlaşılması konusunda açıklamalara duyulan ihtiyaç düşünüldüğünde bu tekrarların gereksiz olmadığı anlaşılmaktadır. Daha sonra batıl ve fasit terimlerinin ayırt edici akitsele özellikleri ve hükümleri bir kez daha topluca sıralanmaktadır. Bu sıralamada yazarın birinci bölümde ortaya koyduğu ve diğer bölümlerde de kullandığı kavramsal çerçeveden farklı olarak gayrı sahih evlenmeler; dar ve teknik anlamda fasit, teknik anlamda fasit, dar ve teknik anlamda batıl, yokluk anlamında batıl olmak üzere dört kategoriye ayrılmaktadır. İlk bölümde zikredilen ayırımı bir kategorinin eklenmesi ile ikinci bir tasnifin elde edilip yeni tasnifin evlenme örnekleri üzerinde tatbikine yer verilmemesi sebebiyle eserin ilk üç bölümü ile son bölümü arasında tutarsızlığın olduğu düşüncesi gündeme getirilebilirse de ilk tasnife eklenen "teknik anlamda fasit" kategorisinde yalnızca "başkasıyla evli olan ve başkasından iddet bekleyen kadınlara evlenme" örneğinin değerlendirilmesi ve bu evlenmenin "dar ve teknik anlamda fasit" kategorisinde ele alınması durumunda neticeleri itibariyle problem teşkil edecek bir duruma sebebiyet vermemesi nedeniyle her iki tasnifin de evlenme örnekleri ile birlikte değerlendirildiğinde isabetli olduğu görülmektedir. Detaylı tahlillerden sonra konunun genel noktaları zikredilerek bu bölüm sonlandırılmaktadır.

Eserde ele alınan konuların genel bir değerlendirilmesinin sunulduğu sonuç bölümünde (s. 157-164) çalışma boyunca öne çıkan bazı tespit ve değerlendirmelere ana hatlarıyla yer verilmektedir. Evlenme akdinde fasit ve batıl ayrımı meselesinde, klasik kaynaklarda bu kavramların teknik bir ayırım gözetilmeden kullanılmış olması ve bu meselenin dar bir perspektiften bakılarak ele alınması nedeniyle farklılığın hangi kavramlar arasında söz konusu olduğunun net bir şekilde belirlenmemiş olmasının, söz konusu ayırımın Ebu Hanife'ye mi, İmameyn'e mi ait olduğu tartışmalarını gündeme getirdiği ancak belirtildiği üzere gayrı sahih evlenme örnekleri zikredilen kategorilerde değerlendirildiğinde ve hem akit teorisi hem de şüphe doktrini bağlamında ele alındığında ayırımın çok net bir şekilde hem Ebu Hanife tarafından hem de İmameyn tarafından göz önünde bulundurulduğunun anlaşılacağı belirtilmektedir.

İslam hukukunun teknik ve karmaşık bir konusunu ele alan bu eser, gerek meselenin bütüncül, sistematik ve tutarlı bir şekilde ele alınması gerekse değerlendir-

melerde dikkate alınan kriterler yönünden önem arz etmektedir. Meselenin yalnızca teorik boyutunun ortaya konulması ile yetinilmeyip teorik bilgiler ışığında örneklerin tahlillerine de yer verilmesi konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Eser son derece kompleks bir konuyu bütün boyutları ile ele alıp kendi içerisinde tutarlı bir sistemle meseleyi izah etmesi ve isabetli neticelere ulaşması nedeniyle alanında özgün ve güzide bir çalışma olma niteliği kazanmaktadır.

Yeryüzü Bizim Gökler Kuşlarıdır (Çağdaş Suriye Edebiyatı'ndan Öyküler)

Zekeriyâ Tâmir, Arapça aslından çeviren: Ahmet Bostancı, Nun
Yayıncılık, İstanbul 2008

Kübra BİLGİN*

Yüzyıllardır toplumların gündeminde olan edebiyat gelişip değişerek bu günlere geldi. Sarayda ağırlanan şairler yerlerini modern dönem edebiyatçılarına bırakmış oldu böylece. Şimdilerde şiir, roman, deneme, öykü gibi değişik kulvarlarda da koşturan kalem erbabı global bir dünyada ürünlerini vermeye devam ediyor. Amerika'daki bir edebi oluşum Türkiye'yi çok yakından etkileyip yeni bir dalgayı peşinden sürükleyebiliyor. Şüphesiz modern Türk edebiyatındaki etkilerin büyük çoğunluğu batı kaynaklı. Oysa edebiyat kervansarayının bir de doğu kapısı var. Cemil Meriç'in "eşiğinde olduğu dünyadan" aldığımız ilhamlar bizim için de yeni soluklar taşıyabilir. Çünkü edebiyat, bünyesindeki "deruni ahenk"le -ister bugüne ister geçmişe ait olsun- kendisinden sonra var olacak olanların bir dibacesi gibidir. Gözler bugünlerde Ortadoğu edebiyatına biraz daha fazla çevrilmiş durumda. Çeşitli mahfillerde yapılan şiir festivallerinde, edebi buluşmalarda Arap ülkelerinden gelen şairleri, yazarları görmek mümkün. Necip Mahfûz, Nizar Kabbâni, Mahmud Derviş, Adonis Türk okurunun daha çok aşınası olduğu isimler. Oysa dünyada kendine hatırı sayılı bir yer edinmiş daha başka isimler de var. İşte bunlardan biri olan, eserleri Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Almanca, İspanyolca ve Sırpça'ya çevrilen Zekeriyâ Tâmir'in hikayelerinin yeni bir çevirisi daha Türkçe'de. Ahmet Bostancı'nın tercüme ettiği bu eser, müellifin daha önce yazdığı "Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriyâ Tâmir Edebi Kişiliği ve Hikayeciliği" adlı eserini tamamlar mahiyettedir. İlk kitapla okura etraflıca tanıtılan ve yazın dünyası

incelenen Tâmir, bu öykü seçkisiyle onun edebi dünyasına nüfuz etmemize vesile olmuştur. Tabir-i diğerle bu kitapla öykü kendini "hikaye" etmeye başlamıştır.

Tâmir'i ilk defa tanıyan okurların, hikayelerini okuyacakları yazarı daha iyi anlamaları için mütercim, kitaba kısa bir biyografi ve üslup incelemesiyle başlamayı tercih etmiştir. Zekeriyâ Tâmir "Ben öyküye kolay kolay yok olmayacak bir aşkla tutkunum. Onun kökleri damarlarımda dolaşmaktadır" derken bize sanatına ne ölçüde bağlı olduğunu ve bu soluğun eskilerden başladığını işaret eder gibidir. Evet o, yazmaya genel anlamda elli yıllarda başlamıştır. Sartre, Kafka, Camus etkisi zamanla kendini özgün bir üsluba bırakmış, nehir siyasi yönetimlerin baskıcı gölgesinde yatağını bulmuştur. Çevirmenin, "Tamir'in öyküleri genel ve evrensel özelliklidir. Herhangi bir mekanı ve insanı ifade etmesi mümkündür. Bir başka dile çevrilmiş olsa bir şey değişmez, Suriyeli veya Arap kimliği anlaşılmaz" ifadesine katılmakla beraber Borges'in "Ben aya gidip bir hikaye yazacak olsam o yine Arjantinli olurdu" dediği gibi evrensel olanın yerel olana sınımsız bağlı olduğunu belirtmek istiyoruz. Zira Zekeriyâ Tâmir'in edebi anlayışının şekillenmesinde içinden çıktığı toplumun payı oldukça büyüktür. Öykülerindeki "açlık, hastalık, ahlaksızlık, siyasi baskılar, zulüm, faili meçhul cinayetler, masum insanların hapsedilmesi" gibi temalar şüphesiz yazarın içinde bulunduğu cemiyetin halinden esinlenmesinin bir sonucudur. Girişte Tâmir'in öykülerini üç bölümde ele alıp, onun hangi döneminde ne tür akımlarla eser verdiği üzerinde duran mütercim, çevirdiği hikayelerin hangi döneme tekabül ettiğini söyleseydi hikayelerin içeriğiyle dönemler arasında daha net bağlantılar kurulabilirdi diyebiliriz.

Kitap da Tâmir'in otuz tane öyküsü çevrilmiş bulunmaktadır. Varoluşçuluğun sancuları içindeki "Şamlı bir Adam"ın hikayesi, bir gencin dünyasının işsizlik ve buhran dolu günlerini yansıtır. Melankoli hallerini kahramanın dilinden anlatan yazarın etkileyiciliği yakalamış olduğunu söyleyebiliriz. Tarihi bir şahsiyetin perdesi altında yönetimin zulmüne ironik bir bakış, yargısız infaz ve düşüncelere vurulan kelepçe: "Suç" Bu öykü sathındaki kuşatıcılığı oldukça yansıtır. Kitaba ismini veren "Yeryüzü Bizim Gökler Kuşlarıdır" hikayesi yeniliğe karşı çıkışa bir reddiye olarak da okunabilir. Bizim tarihimizde rasathaneyi, devleti tehdit eden bir unsur olarak gören zihniyet, burada düşmana karşı kullanılmak üzere uçak icat eden mucidin başına üşüşüyor. Hem de ilginç bir gerekçeyle: Yeryüzü bizim gökler kuşlarıdır! Kapalı bir toplum olan Suriye'nin yanlış ahlak anlayışının sonucunda ortaya çıkan töre/namus cinayetleri ise "Siyah Saçın Ölümü" hikaye-

* SAÜ İlahiyat Fakültesi 3. sınıf öğrencisi.

sinde karşımıza çıkmaktadır. Buradaki “siyah saç” bize göre ne olursa olsun her şeyi örten, yaraları içerden kaynaklayan bir kadın prototipini sembolize etmektedir.

Bürokrasiye ve hakim yönetime ironiyle harmanlanmış bir dille yöneltilen ciddi itirazları “Köpek” adlı öyküde bariz bir biçimde görebiliriz. Bu hikayenin “Yeni Kral, Televizyon Röportajı” gibi on müstakil bölümde yazılmış ve üstelik bunun kısa hikayede uygulanır olmasının dikkat çekici olduğunu söyleyebiliriz. Cahiliye şairlerinden Antera’nın temsili kahraman olduğu “Petrolcu Antera” öyküsü kapital ekonomiye yollanmış zehir zemberek bir eleştiri mektubunu hatırlatıyor. Bu hikayenin son kısmı darbelerin ne kadar evrensel (!) olduğunu gösteriyor: “Antera, bütün dünyaya onun emirlerine göre hareket eden generallerin hakim olduğunu hayal etti.” “Soyan Soyulan, Örumceğin Entrikaları, Susanlar” gibi kısa (oldukça kısa) hikayeleri ise anlatacağını ifade edip aynı zamanda edebi bir seviye yakalaması bakımından oldukça ilginç bulduğumuzu ifade etmeliyiz.

“Boyalı medya” tabirinin artık kavramlarımız arasına girdiğini söyleyebiliriz. İşte Zekeriyâ Tâmir’in hikayesindeki basın: “Nevâf bir müddet düşündü. Sonra da yazı işleri müdürüne sordu: “Peki makalemi bu düşünceleriniz doğrultusunda değiştirdiğinizde ondan geriye ne kalacak?” Yazı işleri müdürü cevap verdi: “Siyah büyük puntolarla yazılmış ismin ve bir de makalenin yayınlanmasından sonra alacağın ödül”. Bizdeki algıya ne kadar da benziyor değil mi?!

İçinde yetiştiği toplumun kültür kodlarını taşıyan ve öykülerinde zaman zaman ayet, hadis ve halk tabirlerinden alıntılar yapan Zekeriyâ Tâmir, sol fikirlerinin de etkisiyle yanlış İslami algıyı –bazen acımasız genellemede bulunarak- eleştirmiştir. “Uzun siyah sakallı adam” imajı onun hikayelerinde ham softayı sembolize ettiği gibi “kara çarşaf” da geri kalmış ezilmiş kadının ifadesidir.

Bu kitapla öykülerini biraz daha yakından tanıdığımız Zekeriyâ Tâmir öyle görülüyor ki pek çok dile çevrilmeye devam edecek. Zaman zaman edebi seviye günlük meseleler uğruna feda edilmiş olsa dahi, bu öyküler günümüz Arap yazını tanımak isteyen birisi için yabana atılmayacak cinsten. Arap Edebiyatı üzerine uzmanlık yapanların modern Türk ve dünya edebiyatlarına karşı artıracakları vukufiyet ve günümüz edebiyatında behre sahibi olanların da Arapçaya hakimiyetleri nisbetinde bu ilginin daha da artacağından kuşkumuz yoktur.

Felsefenin Açılımı: Kuramsal Yapılardan Yapı-Çözümüne

Erkut Sezgin, Cem Yayınevi, İstanbul, 2005, 168 s.

*Kübra KARAKAHYA**

Erkut Sezgin tarafından “Felsefenin Açılımı: Kuramsal Yapılardan Yapı-Çözümüne” adıyla Cem yayınevi tarafından yayınlanan eser üç bölümden oluşmaktadır. Yazar bu eseri Batı Felsefesinin İyonya’daki başlangıcından günümüze, insan zihnine/bilgi öznesine ve gerçekliğe değin metafiziksel/varlıkbilimsel varsayımlarına zemin olan temel paradigmalarını, onları kök saldırdığı düşünme alışkanlıklarından söken ya da çözüdüren yapı-çözümseleştirimleriyle karşıtlığı içinde tanıtmak amacıyla yazdığını belirtmektedir.

Yazar felsefenin tarihsel gelişimini ve bu gelişim sırasında bilgi kavramının her dönemde nasıl anlaşıldığına, her dönemdeki anlayış farklılıklarına nelerin sebep olduğuna değinmektedir. Bu felsefi açılımını bilgi felsefesi alanında öze indirgeyerek eseri felsefe öğrenme isteği içerisinde bulunan kimselere, sorgulama sürecine katılan adımı başlatmak, sürecin içinde yol almaya gönüllü okurun felsefeye ilk adımlarını atmasına yardımcı olmak gayesi ile kaleme alındığını açıklayarak eserin okur kitlesi de belirtilmiş olmaktadır.

Üç bölüm ve elli iki alt başlıktan oluşan kitabın birinci bölümü “Doğa Felsefeleri ve Varlıkbilimsel (Ontolojik/Metafizik) Varsayımları” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm on dokuz alt başlık kapsamaktadır. Felsefe ve Bilimin tanımlarına genel olarak yer verildikten sonra Milet Okulu ve Heraklitios, Pythagoras, Parmenides, Platon, Aristo gibi birçok filozofun doğa ile ilgili görüşleri ele alınıyor. Filozofların düşünceleri ile kültürel, inançsal varsayımları arasındaki bağlantı ortaya konmaya çalışılıyor. İlk dönem filozoflarından sonra Descartes’ e kadar gelen tarihsel süreç içerisinde felsefenin ve bilginin farklı kuramsal temellerinin işlenmesi ile birinci bölüm sona eriyor.

İkinci bölüm “Bilgi Kuramlarının Varsayımlarına Kavramsal Çözümleyici Yaklaşım: Kavramların Mantıksal Bağlamı; Uygulama/Öğrenilme Koşullarıyla Varsayımların Karşılaştırılması” başlığını taşımakta ve on sekiz alt başlıktan meydana gelmektedir. Felsefenin tarihsel yolculuğuna ortaçağ aydınlanma filozoflarının görüşlerine yer vererek eserini devam ettiren Sezgin bu bölümde özne-nesne-bilgi-bilginin oluşumu-dil ve mantık düşüncelerine filozoflar üzerinden değinmektedir.

* Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. İslam Felsefesi Anabilim Dalı Y. Lisans Öğrencisi

Filozofların bilginin daha doğrusu doğru, yanılmaz bilginin kaynağını arayışları ve bununla ilgili farklı görüşleri dikkat çekmektedir. Filozofların bir kısmı gerçek bilginin öznen kaynaklandığını diğer bir kısmı ise nesneden kaynaklandığını savunmaktadır. Kant gibi bazıları da işin içerisine zaman ve mekan kavramlarını da katmaktadır. Yazar bu görüşlere değinirken nedenlerini de açıklamaktadır.

Üçüncü bölüm “Yapı-Çözümleyici Felsefenin Görüş Ufku: Hayat Dünya” başlığı altında sunulmakta ve on beş alt başlıktan oluşmaktadır. Başlangıçta da belirttiğimiz gibi felsefe açılımını tarihsel olarak ele alan yazar kitabın son bölümünde yeniçağ ve günümüz felsefe anlayışını ele almaktadır. Ancak bu bölümde kuramları oluşturan kavramların yapılarına inmektedir. Düşünceyi etkileyen kavramların dilsel çözümlemelerine örneklerle yer vererek okurun anlamakta zorlanmaya başladığı kısmı akıcı hale getirmeye çalışmıştır. Ön kabulleri ele alan yazar, bunlardan kurtulmadıkça asıl felsefeden söz etmenin mümkün olmadığından bahsediyor. Felsefe düşüncemizi sorgulanmamış ön kabullerle başlatmanın felsefeye aykırı olduğunu anlatmaya çalışıyor.

Yazar eseri felsefeye adım atma gayretinde olan kimselere yardım etmek amacı ile yazdığını belirtirken eserin dilindeki felsefi ağırlığı daha anlaşılır kılmayı nendense geri plana atmış gibi görünüyor. Özet olarak sunduğu felsefe tarihini kavramların anlaşılma gücü içinde tamamlamaya çalışmaktadır. Bu açıdan eser felsefeye aşına olanların daha rahat anlayacağı bir üslupla, felsefenin içerisinde olmayanların yani felsefeye merak salanların ise zihinlerini biraz yoracak tarzda kaleme alınmış. Ancak eser bilginin kaynağı olarak her filozofun farklı düşüncesinin sebeplerine inmek açısından, insanların da düşüncelerinin temellerini oluşturan ön kabulleri ele alışı yönünden okunabilecek bir yapıdır. Bu tarihsel seyrin akışını bilmek önümüzü görmek açısından ehemmiyet arz etmektedir ki eseri geçmişe kapı aralayan bir giriş olarak görebiliriz.

İbn Arabî’de Sembolizm

Tahir Uluç, İnsan Yayınları, 2007, 327 s.

*Adnan CENGİZ**

Bir hayat boyu süren mistik ve entelektüel çabaların ürünlerini diğer insanlarla paylaşmakta oldukça cömert davranan İbn Arabî, anlaşılması en güç velilerden

biridir. Bunun sebeplerinden en önemlisi eserlerinde erbâbının anlaması için birçok sembol kullanmış olmasındandır.

İbn Arabî’nin düşüncesi ile kullandığı sembolik dil arasındaki ilişki göz önünde bulundurmadan, onun fikirleri tam olarak anlaşılabilir ve açıklanamaz.

İbn Arabî’de sembolizm başlığını taşıyan eser, araştırmacının Fusûsü’l-Hikem’i referans alınarak hazırladığı doktora çalışmasının gözden geçirilmiş hali.

Bu çalışmada, İbn Arabî’nin felsefesi açıklanırken en sık biçimde müracaat ettiği üç sembol üzerinde durulur. Bunlar; Ayna, harf ve ışıktır.

Birçok sufi gibi İbn Arabî de yaşadığı halleri ifadede dilin yetersizliği sorununu aşmak için sembolik dil kullanmıştır. Ancak kendi dönemindeki sufiler, hatta müritleri için bile eserlerini ve fikirlerini anlama zorluğu kendini göstermiş ve bu durum günümüze kadar ulaşmıştır.

Yaşanan halin kişiye münhasır olması ve İbn Arabî’nin özellikle vahdet-i vücûd düşüncesini tek bir esrinde sistemli bir şekilde değil de dağınık, kısa işaretlerle ve çoğu kez de kendi mistik felsefesini taşıyacak tarzda sembollerle açıklaması, bu düşüncenin anlaşılması zorluklarının nedenleri arasındadır. Bu zorluğa yazarda dikkat çekmekte ve İbn Arabî’nin düşüncesi ile dili arasındaki güçlü bağ, dolayısıyla da sembollerle hakikatler arasındaki ayrılmaz ilişkiye değinmektedir. Bu bağlamda İbn Arabî düşüncesini anlamada onun kullandığı sembollerini tespit etmek ve anlamlarını ortaya çıkarmak önem arz etmektedir.

Şeyh-i ekber’in düşünce sisteminin anlaşılmasına katkıda bulunmak üzere yazar, İbn Arabî’nin en sık müracaat ettiği ayna, harf ve ışık sembollerini ele alıp incelemektedir.

Araştırmacı özellikle mistisizmin etimolojik yapısına, din ve İslam tasavvufuyla ilişkisine, sufinin şahsına özel bir hal olan mistik tecrübenin genel karakteristiğine, bunun sembollerle ifadesine sembolün işaret, alegori ve meteforla ilişkisine genel olarak değinmiştir. Ardından dini sembolizm, İbn Arabî’nin eserlerine yansıyan mistik şahsiyet, İbn Arabî’yi diğer sufilerden ayıran sembolik ifadeler ve nasıl bir dil stratejisi takip ettiği gibi konulara temas etmiştir. İbn Arabî tarafından adı konmasa da onun tarafından sistemleştirilen vahdet-i vücûd düşüncesinin var oluş felsefesiyle ilişkisi de bu kısımda yer alan konulardandır.

Birinci bölüm’de İbn Arabî’nin düşünce sisteminde Tanrı-âlem ilişkisi ve bununla bağlantılı olarak berzah, hayal, amâ (bulut) kavramları, insan-ı kâmil, kulun

* Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. İslam Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi

fiillerinin nisbeti, kalp gibi konuları aktarmada tercih ettiği ayna sembolizmine yer verilmiştir.

Ayna, Tanrı-âlem ilişkisinde hakikat ile sûret arasındaki ilişkiyi en güzel ifade eden sembollerden biridir. Aynadaki görüntü, tam olarak şahıstan başka da değildir. Dolayısıyla görüntü, şahıs olmasa da şahıstan ayrı ve müstakil bir varlık da değildir. Benzer biçimde âlem, Tanrı özdeş değildir ve fakat tanrı'dan müstakil bir var oluşa da sahip değildir.

İkinci bölümde, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde sıkça kullandığı bir diğer sembol olan harf konusuna değinilmiştir. Tanrı'nın zâtında potansiyel olarak bulunan isim ve sıfatların çokluk âlemine zuhuru, ilâhi nefes ve neticesinde amâ sembolüyle anlatılmaya çalışılmıştır.

Harfler ve kelimeler, amâdan sonraki aşamada ortaya çıkmaktadır. Harflerin sıfatları ve var oluş karşılıkları, yaratma ve konuşma, alfabetik harfler, varlık mertebeleri bu bölümün konuları arsında yer almaktadır. Özellikle kelimelerde bil kuvve var olan ve tevhid-i sembolize eden bir rakamının, hem şekilsel, hem de çokluk içerisindeki tekliği, rakamların nüzul ve tekrar bir'e uruc'u rakamlara ve harflere yansıtılarak güzelce resmedilmiş.

Üçüncü bölümde İbn Arabî'nin varlık felsefesi, Tanrı-âlem ilişkisi, sudur nazariyesi, mümkünlerin statüsü bilgi felsefesi, ruh ve nefis konularını aktarmada kullandığı ışık sembolüne değinilmiştir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde varlık ve yokluk iki zıt kategoridir. İbn Arabî, bu ontoloji tasarımını ışık sembolüyle açıklar. Varoluş ışık, mutlak yokluk ise karanlıktır. Mümkün varlık konumundaki âyân-ı sâbite ise gölgedir. Zira gölge tam olarak ne ışık ne de karanlıktır. Diğer yandan kendisinde hem ışık ve hem de karanlığı bulundurur. Bunlar dış âlemde var olan eşyanın, Allah'ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değillerdir. Bir başka ifadeyle bunlar Allah'ın ilminde sabit olan yoklardır. Âyân-ı sabitenin dış âleme nazaran varlığı yoktur. Kendilerine aitmiş gibi görünen varlıklar aslında Hakk'ın zuhur etmiş varlığıdır; gerçek değil gölge varlıktır. Âlem, Tanrı'dan zuhur etmiş olmasına rağmen, mahiyet itibarıyla Tanrı ile aynı değildir. Mümkün varlıklar önce yok iken sonradan Tanrı'dan sadır olmuştur; fakat bu sudur, parçanın bütünden ayrılığı gibi bir var oluş değildir. Zira öyle olacak olsa, eşya varlıktan varlığa çıkmış ve böylece ezelde kendisiyle kaim bir varlığa sahip olmuş olması gerekir. Varlıkların ışık sembolüyle

anlatımı ve şeylerin varlık alanına geçmesi, Tanrı ile diğer varlıkların mutlak vücûd bakımından ilişki biçimleri konularında da yararlanılmıştır.

Netice itibarıyla, İbn Arabî'nin doğru anlaşılması yönünde giriştiği çabası ve büyük emek mahsulü olduğu her halinden belli olan bu çalışmasından dolayı yazarı kutlamak gerek, ayrıca bundan sonraki baskılarda İbn Arabî'nin kullandığı diğer sembolleri de kapsayacak şekilde genişletilmesinin İbn Arabî'nin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı, mümkünse bir indeks konularak araştırmacıların ve meraklıların işini kolaylaştıracağını düşünmekteyim.

İslâm Düşüncesi

Muhammed İkbâl, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat yay, 2008, 228 s.

*Adnan CENGİZ**

Çağımızın en büyük Müslüman düşünürlerinden olan İkbâl, çağdaş bir İslâm düşüncesinin yeniden inşası konusunda öncü çalışmalara imza attı. Düşünce kitaplarının yanı sıra şiir sanatında gerçekleştirdiği büyük atılımla İslâm medeniyetinin yaşadığı zihni buhranın, gelenekten beslenerek nasıl aşılabileceğini gösterdi. Kendisinden sonraki düşünürleri derinden etkiledi. Kuşkusuz İslâm entelektüel geleneğinin gereği gibi anlaşılması ve tanınması büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle tanıtımını yapacağımız eser İkbâl'in, çeşitli mecralarda yayımlanan makalelerinden derlenerek oluşturulan ve İslâm düşüncesinin temel meselelerini özlü bir şekilde özetleyen ve tartışan bir niteliye sahiptir. İslâm medeniyetinin büyük bir kriz yaşadığı bir zaman diliminde yazılan bu metinler, hem İslâm medeniyetinin fikri bunalımının nasıl aşılabileceğine, hem de İslâm'ın çağımıza neler söyleyebileceğine dair özgün ve ufuk açıcı öneriler sunmaktadır. Bu çalışma sunuş, dört ana kısım, on beş bölüm ve indeksten oluşmaktadır.

Birinci bölüm İslâm'da Siyasi Düşünce başlığı ile verilmektedir. İkbâl, İslâmî siyasi düşüncenin arka planını İslâm öncesi Arabistan toplumundan başlatarak kat edilen sureci tahlil etmekte hilâfet dönemine gelindiğinde yönetim şeklini seçilmiş monarşi olarak adlandırmaktadır. Sonra ki dönemler de ana kütleden ayrılan gruplardan Şîa'nın siyaset teorisini, ilâhi olarak nitelendirmekte bunun kökenini

* SAÜ Sosyal Bilimler Enst. İslâm Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi

de İslâm-öncesi İran düşünce geleneği ile harmonize edilmiş sisteme bağlamaktadır.

İkinci bölüm İlâhî Hükümranlık Hakkı başlığı ile verilmekte olup, bu bölümde İktbal, ilâhî hükümranlık hakkının ne demek olduğunu ortaya koymaya çalışıyor ve şöyle devam ediyor: İlâhî hükümranlık hakkı veya iddiası, bütün maddî ya da psikolojik payandaların ve sahneleme işlerinin üstünde bir iddia olmak zorundadır. Bu hakkı hakkıyla tahakkuk ettirebilmek için, altınlara da, kasaturalara da ihtiyaç duyulmamalıdır. Ayrıca diğer insanlarda bir kutsanmışlık duygusu uyanırmak için bir takım psikolojik oyunlara da başvurulmamalıdır. Orduya, hazineye, hapishaneye ve polise ihtiyaç duymadan tahakkuk ettirilebilecek bir hak olması ilâhî hükümranlık hakkı. Yukarıda belirtilen özelliklere sahip tek liderin Yüce Peygamberimiz olduğu gerçeğini dillendiriyor ve şu hakikatleri ifade ediyor; O yetim bir çocuktan ve bütün yozlaşmış, çürümüş, yozlaştırıcı ve çürütücü güçlerin her taraftan çözümlerine, patır patır dökülmelerine imkân tanıyan esaslı bir mücadeleye, bir var oluş iddiasına tek başına baş koymuştu O, İnsanları sindirmek, bastırmak, kendisine boyun eğdirmek için herhangi bir orduya sahip olmak yerine, tam tersine, kendi üzerine gelen, kendisine karşı savaşan bir orduyla karşı karşıyaydı. Hicaz yöresindeki, Arabistan yarımadasındaki bütün bir millet, O'nun kökünü kazımak için seferber olmuştu. Ama yine de, hükümranlığı altına girenler de bu insanlar olmuştu sonunda. İnsanlar hükmetme İlâhî hükümranlık hakkı bütün manasıyla tastamam bu idi işte diyerek hakikati haykıran İktbal'in, bu makalesiyle hem özü hem de derinliği açısından özgün bir metin ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Üçüncü bölümü yazarımız Ahlâkî ve Siyasî Bir İdeal Olarak İslâm başlığı ile vermekte olup, bu bölümde İktbal, çeşitli inanç sistemlerinin ahlâkî değerlerini ve siyasi bakış açılarını tartışmaktadır. Makalesinin sonunda İslâm'ın tek ve parçalanamaz bir bütün olduğunu, İslâm'da etrafı kalın duvarlarla örülmüş, dinî kast sistemi oluşturan mezhepçilik taassubunun ve ayrılıklara yol açacak, parçalanmalara neden olacak asabiyetin İslami bir anlayış olamayacağını ifade etmekte.

Dördüncü bölüm Derunî Hayat Terkibi başlığı ile verilmekte. Bu bölümde derunî hayat terkininin ancak hayatı bütün yönlerliye ihata edecek, bir sentez gerçekleştirecek bağımsız bir bütün olarak insanın yeniden keşfiyle mümkün olacağını belirtmektedir.

Beşinci bölüm Müslüman Cemaati başlığı ile verilip, bu cemaatle kastedilenin sosyolojik cemaat örneği olduğu bu yönüyle Müslüman cemaatin diğer topluluk-

lardan ayrıldığını, zira bunun millilik idrakiyle mümkün olduğunu dolayısıyla bunun ulusal dil birliği, ulusal bir ülke birliği ya da ekonomik çıkarların özdeşliği anlamına gelmediği, millilikten maksadın dinilik olduğu gerçeği ortaya konulmaktadır.

Altıncı bölüm Müslüman Demokrasi başlığını taşımaktadır. İktbal bu bölümde İslâm demokrasisinin çeşitli menfaatlerin örtüşmesiyle doğmadığını saptamaktadır. İslâm demokrasisi, her insanın, gizli gücün bir merkezi olduğu ve bu inancın sunduğu imkânların da, belli bir şahsiyet tipinin inşa edilip geliştirilmesiyle harekete geçirilebileceği varsayımına dayanan manevi bir ilke olduğunu ve pleb temelli bir malzmeden, İslâm, en asil hayat ve kudret sahibi insan tipini çıkarmayı başardığını ifade etmektedir.

Yedinci bölüm Doğu'da kadının Konumu başlığını taşımaktadır. Bu bölümde İslâm'da kadın hakları Hıristiyan batı dünyasıyla mukayese edilmekte ve burada kadının kadınsılık özelliğinin yok edildiği gerçeği vurgulanmakta, buna karşın İslâm'da ki mahrem anlayışıyla kadının kutsandığı çünkü kutsal yerlere mahrem denildiği bunda kadını gizem ve gizli hale getirdiği, tabiattaki bütün yaratıcı güçlerin bu özelliğe sahip olduğu belirtilmektedir.

Sekizinci bölümde Müslüman İlim Adamlarına Daha Derin Bir Araştırma Çağrısı şeklindeki başlık yer almaktadır. İktbal, İslam kültürünün bütün Asya kültürleri içerisinde en genç kültür olmasına karşın, bu alanda yapılan çalışmaların genelde sathî ve yetersiz oluşu İslâm kültürünün yeterince tanınmamasını sağlamaktadır. Bunun için hem Batı hem de İslam kültürünü bilen yetişmiş İslam kültür tarihçilerine ihtiyaç var. Bu araştırmacıların kültürümüzün gerçek ruhunu gün ışığına çıkarabilmeleri için felsefe, sanat ve özel bilimlere ilgi duymaları gerekir.

Dokuzuncu bölüm Cismanî Diriliş başlığını taşımaktadır. Düşünür bu bölümde dirilişin cismanî olacağını ilmi ve dinî delillerle ispatlamaya çalışıyor.

Onuncu bölüm İslâm ve Mistisizm mevzuunda kaleme alınmış. İktbal, konunun girişinde Helenistik-Pers mistisizmini eleştiriyor. Bu vadinin sularıyla beslenen bir İslâm'ın kendi kendisini mistifiye(çürüme ve çözülme) etmesi anlamına geldiğini ifade ediyor. Bölümü Müslümanların bu vadilerden uzak durması gerektiğini belirterek tamamlıyor.

On birinci bölüm Mutlak Birlik Doktrini başlığını taşıyor. Yazar, bu bölümde bir bakıma bir önceki makalenin devamı babından mistisizmi tahlil etmeye devam

ediyor. Bu bölümde ki yaklaşımı ile yazarın mistisizm hakkındaki zihin bulanıklığı kendini gösteriyor. İktbal'in kanaatine göre, mistisizm olarak adlandırılan şey, esas itibarıyla bir tahkikat sistemidir; aklın teori olarak anladığı şeyi, ben'in hakikat olarak idrak ettiği manevi bir sistemdir. Dolayısıyla mistisizm akıldan daha yüksek bir standarda hitap eder. Makalenin devamında Muhyiddin ibn Arabî'den derinden etkilendiği müşahede edilen Abdulkadir Geylânî'nin İnsan-ı kâmil adlı meşhur esrini tahlil eder ve bu bölümü eserin düşünce dünyasına etkilerini ifade ederek tamamlar.

On ikinci bölüm McTaggart'ın Felsefesi başlığını taşıyor. Bölümün başlangıcında McTaggart'ın felsefi metodu ortaya konulmaktadır. McTaggart, Mutlak olana diyalektik yöntemiyle ulaşır ama Mutlak'ta durmaz. Ona göre, Mutlak, kendisini somut egolara ayırıştırır. Kâinat, bir yanlısıma değildir; yalnızca Mutlak'ın yüklemeleri ya da sıfatları olarak görülemeyecek olan bir gerçek benlikler sistemidir. İktbal İngiliz düşünürü değerlendirirken aralarında geçen fikir teatisini de aktarır. Son olarak düşünür için şu tespitte bulunur; Spinoza, Leibnitz için ne anlam ifade ediyor idiyse, Hegel de için aynı şeyi ifade ediyor.

On üçüncü bölüm Lisânü'l-Âsârül'l-Ekber'de hegelciliğin İzleri başlığı ile verilmektedir. Yazar Ekber'in şu ifadelerinin yansımasını Hegel'in felsefesinde görüyor. "Tabiat'taki güçlerin sonsuz çatışması, şairlerin ve düşünürlerin müşahedesinden kaçamayacak kadar hissedilebilirdir"

On dördüncü bölüm Nietzsche ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî başlığını taşımaktadır. Nietzsche ile Mevlânâ, zıt düşünce kutuplarına ait düşünürlerdir. Ancak düşünce tarihinde, özel ilgi merkezini oluşturan şey, buluşma ve ayrışma noktalarıdır. Bu iki zıt düşünür arasında mevcut olan büyük entelektüel mesafeye rağmen, bu iki muazzam düşünürün, kendi düşüncelerinin hayat üzerindeki pratik yansımaları konusunda birbirleriyle tam bir ittifak hâlinde olduklarını görüyoruz. İktbal bu tesbitte iki farklı dünyanın düşünürlerinin ortak yönlerini ortaya koymaktadır.

On beşinci bölüm Peygamberimizin Arap Şiiri Eleştirisi başlığı ile verilmektedir. Yazar, bu bölümde peygamberimizin İmru'l-Kays'ın şiirlerine yaptığı eleştiriye değerlendirir. Şairin şiirlerinin, iradeden ziyade muhayyileye seslendiğini; genel olarak okuyucunun zihni üzerinde narkoz etkisi yaptığını, gevşemiş hissiyatlar ve cinsel aşk manzaraları içerdiğini dolayısıyla peygamberimizin eleştirisinin şiire değil, şiirin içeriğine yönelik olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Muhammed İktbal'in, makalelerinden derlenerek oluşturulan bu eser, İslam düşüncesinin temel meselelerini, özlü bir şekilde özetleyip tartışıyor. Ayrıca, düşünce dünyasının ufuklarında gezindiren, birçok önemli şahsiyetin düşünce sisteminin merkez kavramlarını, anlaşılır ifadelerle okuyucuya sunuyor.

Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi

Hasan Çiçek, Dergah Yayınları 2008, 301 s.

Ahmet CESUR*

HASAN ÇİÇEK imzalı kitap, Ankara Üniversitesi Felsefe Tarihi alanında bir doktora çalışması. Bu çalışma Önsöz, Giriş, Üç ana bölüm ve Sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Kitabın birinci bölümü "Siyaset ve Siyaset Felsefesi", ikinci bölümü "Karl Jaspers ve Felsefesi", üçüncü bölümü ise "Karl Jaspers'e Göre Siyaset ve Siyasal Kurumlar" başlıklarını taşımaktadır.

Kitap **Önsözünde**, Jaspers'in, "felsefe yolda olmaktır" özdeyişi temele alınmıştır. Bu özdeyişin kendi hayatına anlam kazandığını yazar özellikle belirtiyor. Çünkü tıpla başladığı mesleki hayatında, psikiyatriden psikolojiye, psikolojiden felsefeye yaptığı geçişler anlatılarak bu temellendirilmiş oluyor. Jaspers'in, geleneksel felsefenin didaktik tarzının öncelediği bilimsel anlayışı öne çıkaran veya meşrulaştıran yaklaşımı yeterli bulmadığı, felsefenin öğretilmeyeceği aksine her kişinin kendinden kendi insan olma durumundan yola çıkılarak yapılması gerektiği ifadelerine yer verilerek birinci bölüme geçiliyor.

Birinci bölümde siyaset kavramının tanımından yola çıkılmıştır. Politika en geniş anlamıyla "devleti ilgilendiren her şey" olarak tanımlanıyor. Siyaset felsefesinin, kabaca, pratik siyaset etkinliğinin dayandığı varsayımlar hakkında kuramsal bir soruşturma olduğu ifade ediliyor. Siyaset felsefesinin, siyaseti olması gerekene göre konumladığı ve olması gerekene göre düşündüğü belirtiliyor. Siyaset felsefesinin, insanın pratik yaşamını, devleti, devletin kökenini, devlet-birey ilişkilerini, iktidar ve onun meşruiyetini sorgulayan, olması gerekenler konusunda standartlar belirlemeye çalışan kurumsal ve normatif bir çaba olduğu vurgulanıyor.

Ayrıca yazar burada Siyaset felsefesinin, siyasal düşünceden ayrılması gerektiğini belirtiyor. Politik düşüncenin, birlikte yaşamının olduğu günden beri var olduğu notu da düşülmüş. Devamında siyaset felsefesinin ne olduğunu ve ne

* Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Enst. İslam Felsefesi yüksek Lisans Öğrencisi

olmadığını açıklayan yazar şu ifadelerle yer veriyor: “Hâlbuki siyaset felsefesi, belli bir dönemden itibaren söz konusudur. Siyaset felsefesi insan zihninin bir ürünü olarak siyasi bir düşüncedir. Bu anlamda her siyaset felsefesi bir siyasi düşüncedir, ama her siyasi düşünce bir siyaset felsefesi değildir” yazarın burada siyaset felsefesinin siyasal düşünceden farkı ortaya koyduğu görülmektedir. Bu başlığın sonunda siyaset felsefesi yazarlarının siyaset felsefelerini çeşitli açılardan sınıflandırdıkları böylece tek bir siyaset felsefesinden söz edilemeyeceği sonucuna varılıyor.

Siyaset felsefesinin problemleri derken bu başlık altında bütün problemlerin irdelediğinden, insanların siyasal yaşamından kaynaklanan bütün sorunların felsefesini yaptığı belirtilerek üzerinde en çok durulan sorunlara değiniliyor. Siyaset tarihinin tarih boyunca en kapsamlı konuları olarak, Devlet, devletin menşei ve görevleri, Kim yönetecek? Nasıl Yönetilecek? Egemenliğin kaynağı, Birey Devlet ilişkisi gösterilerek bölüm sonlandırılıyor.

İkinci bölüm’e yazar, Jaspers’in hayatıyla başlamaktadır. Jaspers’in hayatında yeri olan üç önemli insandan söz edilirken. Kendi ifadesiyle: “Ben başarıyı kendi soylulukları içinde sevdiğim insanlara borçluyum” dediği insanlar, Ernst Mayer, Gertrud Mayer ve Max Weber olarak ifade edilmiş.

Bölümde ayrıca Hitler’in iktidar olduğu 1933 sonrasının Jaspers’in hayatında zorlu bir dönem olduğu dile getirilmiş. Naziler döneminde oldukça sıkıntılı günler geçiren Jaspers. Nazilerden kurtuluşu şöyle ifade etmektedir, “Nazi devletini parçalayan müttefikler aracılığıyla Naziler yenilgiye uğratıldı ve Almanların kurtuluş sağlandı” Almanya’nın Nazilerden kurtuluşu Jaspers’in özgürlüğüne tekrar kavuşması anlamına gelir. Bundan sonra hayat Jaspers için normalleşir.

Jaspers’in hayatı boyunca birçok düşünürden etkilendiği belirtilirken, Kant’ı bunların başında zikredilmektedir. Ayrıca en çok etkilendikleri arasında Kierkegaard ve Nietzsche bulunduğu da ifade ediliyor.

Jaspers ve Egzistansiyalizm başlığı altında Jaspers’in, egzistansiyalizm yerine “egzistans felsefesi” terimini ısrarla kullandığı anlatılmaktadır. Ona göre bu kavram kendi felsefesini daha iyi ifade eder. İnsani yaşantıyı felsefenin asıl konusu olarak ele alan, bu konuda geleneksel felsefeyi eksik ve hatalı bulan egzistansiyalist felsefedir. Jaspers’in Egzistans felsefesini insan üzerine tekrar düşünme ve insan olmanın felsefesidir şeklinde tanımladığını görüyoruz.

Jaspers’in Felsefesi varoluş felsefesi olarak adlandırılmaktadır. Bu alanı üç sacayağı üzerine kurar. Felsefi Dünya Yönetimi, Varoluşun Aydınlanması ve Metafi-

zik. **Dünya’yı** içinde oturduğumuz eve güvenli, sağlıklı bir ömür geçirmemizi sağlayan ev gibi bakar. Dünya da insan ve nesnelere için varoluşun zemini. Jaspers, dünyanın sonsuz olduğunu, ama dünyadaki nesnelere hakkındaki bilgimizin sonlu olabileceğini belirtir. Bu, insanın bilgisinin sınırlı olduğunu ilandırır. Jaspers, insanın hiçbir zaman “bir hayvan türü olarak” düşünülmemeyeceğini ve insanın soylu bir varlık olduğunu hararetle savunur. Jaspers, insanın, bilim tarafından incelenen yanını “dasein” olarak adlandırır. Jaspers düşüncesine göre insan kendisini daseinin içinde aşmak istemektedir. Çünkü insan asla tatmin olmaz, bir yerde durmaz, yoluna devam eder. O her zaman yolda olan bir yolcudur. İnsanın aradığını bulduktan sonra tekrar yoluna devam ettiğini vurgular.

Varoluşu inceleyen alanın adı Jaspers’te “Varoluş Aydınlanması” olarak açıklanır. Jaspers, Varoluş aydınlanmasını insanın kendi özgürlüğüne davet edilmesi olarak tanımlar. Felsefe yapmak ile varoluş aydınlanması terimini eşanlamlı kullanır.

Jaspers, İnsanın “sınır durumlar”la karşılaşmasının kendisi hakkında düşünmesini sağladığını belirtiyor. Zaman zaman farklı sınır durumları olabilir. Bu sınır durumları, ölüm, acı çekme, mücadele etme, suç ve tesadüf olarak belirtilmektedir. Jaspers’e göre **özgürlük** ancak Tanrı’dan dolayı söz konusudur. Bunun sebebini, insanların hiçbir zaman kendi kendisine yeter olmayışı olarak açıklıyor. **İletişim**, hoşgörünün yolunu açan birliktelik, özgürlük, sevgi, sadakat, güven olarak açıklanmaktadır. **Tarihsel bilinç**, açıklanırken İnsanın varoluşsal hakikate bunun tarihsel olduğu bilinciyle ulaşabileceği vurgulanmaktadır.

Aşknlık, konusunda Jaspers; dünyanın dışında bir kaynağımız olduğunu belirtiyor. Burada yazar Mevlana’ya bir atıf yaparak. “sen su değilsin, toprak değilsin, başka bir şeysin sen / Balçık dünyadan dışarıdasın, yolculuktasın sen. Beyitini örnek gösteriyor, sonra devamla “sanki aynı zamanda tabiatın ve tarihin dışından gelmişizdir ve kökenimiz oradadır” sözünü örnek gösteriyor. Jaspers’in insanın Tanrı’ya dönük O’nunla bağlantılı bir varlık olduğunu ısrarla dile getirdiği yine bu bölümde dile getirilmektedir.

Jaspers felsefeye özgü inanç ilkelerini şöyle belirtmektedir: Tanrı vardır, insan sonludur ve yetersizdir, insan ancak Tanrı dolayısıyla yaşamını sürdürür. Nesnel gerçekliğin Tanrı ile varoluş arasında geçici bir varlığı vardır. Jaspers Tanrının kanıtlanması ile ilgili olarak da şunları söylemektedir: Kanıtlar ve onların çürütülmesi yalnız şunu gösterir, Kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil de evrende gelişigüzel bir nesne olur. Ona göre de inananlar kanıtlarından dolayı inanmazlar. Bilakis bu

kanıtlar, kanıtı ileri sürenlerin Allah'ın varlığı hakkındaki inançlarını aklileştirme çabasıdır.

Üçüncü bölüm, Siyaset ve siyasal kurumlar ana başlığı ile ele alınmaktadır. Bu bölüm, Siyaset, Toplum, Devlet, İnsanlığın Geleceği alt bölümlerine ayrılmış bulunmaktadır.

Siyaset başlığında Jaspers'in, varoluşu özgürlükle, özgürlüğü de iletişimle temellendirerek, kişinin de ancak başkalarıyla iletişim kurarak kendisi olabileceğini ileri sürdüğü belirtilmektedir. Ama bunların olması ve bireyin kişiliğini bulması için, gerekli olan en temel unsurun ise politik özgürlük olduğunu ve tarihteki büyük düşünürlerin bu nedenle siyasetle ilgilendiğini belirterek siyaseti zorunlu gördüğünü ortaya koymaktadır. Siyasete ilgi duymanın, siyaset felsefesi yapmanın gerekliliğine, kendinden önceki filozofları da kanıt olarak göstermektedir.

Filozof, insanın mevcut durumunun ve geleceğinin de siyaset tarafından belirleneceğini, "bütün geleceğimiz politik ve pedagojik faaliyetlere bağlıdır" şeklinde dile getiriyor. Siyaset başlığı, siyasi suç, siyaset ve felsefe, siyaset ve ahlak alt başlıklarında ele alınmış. Siyasi suç başlığında Jaspers İkinci Dünya savaşında ve ondan önce Hitler'in egemenliğine giden yolda Alman halkının politik sorumluluklarını yerine getirmeyerek suç işlediklerini iddia ediyor. Siyaset ve felsefe başlığı altında, birey bilincini geliştirme, onu özgürleştirme görevini felsefeye yüklüyor. Siyasette felsefe ne işe yarar? Sorusuna Jaspers, o en azından insana kendini aldatmamayı öğretir; dünyadaki uyuşukluğu sarsar, ama bu felaketi kaçınılmaz telakki eden düşüncesizliği de önler, çünkü ne olacaksa, bizim yüzümüzden olacaktır. Şeklinde cevap vermektedir. Ona göre, felsefe, insanın "suç"tan kurtulmasını sağlayacak değişim için de siyasete katkı sağlayabilecek bir etkinliktir. Çünkü düşünüş tarzını değiştirebilecek olan sadece odur. Böylece felsefe siyasi dönüşümün de aracı olmaktadır. Siyaset ve ahlak konusuna değinirken, siyaset ile ahlak arasında bir ayırım olmadığını vurguluyor. Yazar burada siyaseti ahlaktan ayırmayan siyaset filozofları geleneğine Jaspers'in de dahil edilebileceğini belirtmektedir.

Toplum, insanın varoluşunu güven altına alabilmesinin şartlarından biri olarak görülmekte olup, insanın içinde yaşayacağı bu toplum, niteliklerine göre iki farklı kavramla ifade edilmektedir. Bu kavramlardan birisi yığın, diğeri akıllı topluluk olarak belirtiliyor.

Devlet başlığı ele alınırken, insanın her varlıktan daha güçlü olmasının aynı zamanda daha iyi olduğu anlamına gelmediği, bilakis onun tahripkar oluşunu

ifade ettiği belirtiliyor. O halde insanın dizginlenmesi için bazı kuralların olması elzemdir. Birey yalnız başına olmayıp bir bütünün üyesi olduğuna göre, bu bütünlükle insanın bağlantısını iki otoritenin kurduğu vurgulanıyor. Bunlardan birisinin "din" diğerrinin "devlet" olduğu öne çıkarılıyor. Jaspers'in siyaset anlayışında devlet, insanın temel bir gereksinimi olarak karşımıza çıkıyor. Jaspers'e göre devlet meşru güç kullanma tekeline sahip yasa ve kurallara göre barışçı bir tarzda icraat yapan, toplumun düzenini sağlayan otorite olarak belirtiliyor. Devleti yönetme şekilleri olarak, Totolitarizm ve Demokrasi ana başlıkları kullanılmış. Bu ana başlıkların ilkinde, faşizm ve sosyalizm incelenmiş. İkincisinde, demokrasi ve eğitim, siyasi özgürlük, siyasi partiler, kamuoyu alt başlıkları altında konu genişletilmiş.

Jaspers yöneticilerin görev ve sorumluluklarına değinirken, yöneticileri iyi devlet adamı ve kötü devlet adamı biçiminde sınıflandırır. Yöneticilik işlevlerini yerine getiren iyi, bu işlevlerini yerine getirmeyen kötüdür. Jaspers'e göre halkını insan olma soyluluğuna yükselten devlet adamı büyük devlet adamı olarak görülmektedir.

Jaspers, **insanlığın geleceğini** sorgular ve kâh olumlu kâh olumsuz cevaplarla konuyu açar. Dünya barışına doğru mu yürüyoruz? Bu barış devletler için özgürlük olarak gerçekleşecek mi? Gibi soruların olumlu cevaplanmasının dünyada sürdürülebilir bir barışa bağlı olduğunu belirtiyor. Jaspers insanlığın geleceğinin insan soyluluğuna yakışır ve istenen düzeyde olmasını barış şartına bağlıyor.

Sonuç olarak, Hasan Çiçeğin bu eserinde felsefenin temel alanlarından birisi olan siyaset felsefesinin sorunlarının genel hatlarıyla incelenmiş olduğunu görüyoruz. Eserde Jaspers'in varoluş felsefesi temele alınarak onun siyasetinin ne olduğu açıklanmaktadır. Hitler döneminde ki sıkıntıları ve bu dönemdeki karşı duruşu vurgulanarak Jaspers'in insanlık tarihindeki yeri ön plana çıkartılmıştır. Bu bağlamda Jaspers'in demokrasiye katkılarının altı çizilmiş olmaktadır. Karl Jaspers'in eserlerinden sadece üçünün Türkçeye çevrildiğini düşünürsek, filozof hakkında yapılan bu çalışmanın önemini daha iyi anlayabiliriz.

Usûl 2007 Yılı Yazı İndeksi

- ✦ ADSOY, Şerefettin, Bayram Ali Çetinkaya, Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, sy. 7. s. 195-197.
- ✦ ADSOY, Şerefettin, Fatih Toktaş, İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, sy. 7. s. 202-204.
- ✦ AKIN, Nimetullah, Delâ'ilü'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine, sy. 8. , s. 47-70.
- ✦ AKKUŞ, Süleyman, İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler, sy. 8., s. 109-138.
- ✦ ARSLAN, Gıyasettin, İbni Haldun'un Mukaddimesi'nde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü, sy. 8., s. 71-108.
- ✦ AYDEMİR, Halis, The Reliability Coefficient (H) Of Mûsâ B. Anas B. Mâlik: An Application For The Theory Of Hadith Transmission System Based On Probability Calculations, sy. 7. s. 61-106.
- ✦ AYGÜN, Abdullah, Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme, sy. 7. s., 157-168.
- ✦ BİLGİN, Kübra, Ahmet Bostancı, Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriya Tâmir (Edebi Kişiliği& Hikâyeciliği), sy. 7. s. 205-210.
- ✦ BİLGİN, Kübra, Zekeriyâ Tâmir, Yeryüzü Bizim Gökler Kuşlarıdır (Çağdaş Suriye Edebiyatı'ndan Öyküler) (Çev. Ahmet Bostancı), sy. 8., s. 215-217.
- ✦ BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları, sy. 7. s. 107-136.
- ✦ CENGİZ, Adnan, Muhammed İkbâl, İslâm Düşüncesi, (Çev. Yusuf Kaplan), sy. 8., s. 222-226.
- ✦ CENGİZ, Adnan, Tahir Uluç, İbn Arabî'de Sembolizm, sy. 8., s. 219-222.
- ✦ CESUR, Ahmet, Hasan Çiçek, Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi, sy. 8., s. 226-230.
- ✦ CİHAN, Ravza, H. Mehmet Günay, Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımı, sy. 8., s. 209-215.

- ✦ ÇAPAK, İbrahim, İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı, sy. 8. , s. 23-46.
- ✦ GELDER, Geert Jan van, Çirkinî Güzelleştirme ve Güzeli Çirkinleştirme: Klasik Arap Literatüründe Paradoks (Çev. Ömer KARA), sy. 8., s. 175-208.
- ✦ GÜNEY, Adem, Ahmet Erkol, İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi, sy. 7. s. 190-195.
- ✦ GÜNEY, Adem, Mehmet Vural, Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, sy. 7. s. 197-202.
- ✦ KAHRAMAN, Hüseyin, Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü, sy. 7. s. 7-34.
- ✦ KAHRAMAN, Ferruh, İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler, sy. 8., s. 139-168.
- ✦ KAHVECİ, İhsan, Murat Sülün, Kur'an Kılavuzu, sy. 7. s. 210-212.
- ✦ KARADAŞ, Cağfer, İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim-, sy. 8. s. 7-22.
- ✦ KARAKAHYA, Kübra, Erkut Sezgin, Felsefenin Açılımı: Kuramsal Yapılardan Yapı-Çözümüne, sy. 8., s. 218-219.
- ✦ KAYNAR, Nilgün, Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?, sy. 7. s. 187-190.
- ✦ KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, Çeşitli İslam Merkezlerine Gönderilen Mushaf- lar ve Müslümanların Kur'an'a Verdikleri Önem, (Çev. Muhittin Akgül) sy. 7. s. 169-186.
- ✦ PAÇACI, İbrahim, Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslâm Dini Açısından Değerlendirilmesi, sy. 7. s. 35-60.
- ✦ TOKER, İhsan, Kadınların Peygamber Algısı Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed, sy. 7. s. 137-156.
- ✦ YAMAN, Ahmet "İstihsan" Ne Değildir?, sy. 8., s. 169-173.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelemlerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercümelemler ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Dergide makalesi yayımlanan yazara telif ücreti ödenir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansması önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDER OĞLU, Atilla ARKAN),
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

TEMSİLCİLER

ADANA Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. ADANA ozturkm@cu.edu.tr	İZMİR Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 Hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
ANKARA Ahmet ÜNSAL Ankara Üniv. İlahiyat Fak. ANKARA unsal@divinity.ankara.edu.tr	KAHRAMANMARAŞ İzzet Dargın Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ izzetsargin@yahoo.com
BURSA M. Salih KUMAŞ Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 10 66 msalihkumas@hotmail.com	KAYSERİ Davut İLTAŞ Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
ÇANAKKALE Tevhid AYENGİN Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE tayengin@hotmail.com	KONYA Necmeddin GÜNEY Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram/KONYA (555) 388 49 64 (332) 323 82 50/218 necmguney@gmail.com
ÇORUM Kâşif Hamdi OKUR Gazi Üniv. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	MALATYA Saffet SANC AKLI İnönü Üniv. İlahiyat Fakültesi, Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
DİYARBAKIR Mehmet BİLEN Dicle Üniv. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@hotmail.com	RİZE H. Ahmet ÖZDEMİR Karadeniz Teknik Üniv. İlahiyat Fak. RİZE haozdemir@hotmail.com
ELAZIĞ Cevdet KILIÇ Fırat Üniv. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	SAMSUN Nihat DALGIN Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. SAMSUN ndalgin@omu.edu.tr
ERZURUM Abdülvahab ÖZSOY Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. ERZURUM abdulvahabozsoy@hotmail.com	SİVAS Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebekm@hotmail.com
İSPARTA Bilal GÖKKİR Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fak. İSPARTA bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr	ŞANLIURFA İbrahim Hakkı İNAL Harran Üniv. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkinal@hotmail.com
İSTANBUL Muhammed ABAY Marmara Üniv. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 512 m_abay@hotmail.com	VAN Abdullah E. ÇİMEN Yüzüncüyıl Üniv. İlahiyat Fak. VAN emincimen@hotmail.com
İSTANBUL Necmettin GÖKKİR İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İSTANBUL (212) 551 88 28 ngokkir@hotmail.com	