

eskiyeni

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ ARAŞTIRMA DERGİSİ

Eskiyeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi
The Anatolian Theological Academy Research Journal

Sayı/Issue 30 Bahar/Spring 2015

Sahibi/Publisher

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ
EĞİTİM ve YAY. LTD. ŞTİ. Adına
Tuncer Namlı

Genel Yayın Yönetmeni

Editing Authority
Gürbüz Deniz

Editör/Editor

İhsan Toker

Yazı İşleri Müdürü

Editorial Manager
Murat Demirkol

ISSN: 1306-6218

Tasarım/Design

FCR Tel: (+90 312.310 08 60)

Baskı/Printed by

Aydan Basım ve Yayımlar Ltd. Şti.
Örnek Sanayi Sitesi Alinteri Bulvarı
364. Sk. No: 4 Ostim/ANKARA
Tel: +90 312. 354 46 27-28

Basım Tarihi/Printing Date

15.05.2015

Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)
Şahıs 30,00 TL
Resmi Kurumlar 40,00 TL
Yurt dışı 30,00 EURO

Hesap No/Account No

Albaraka Ankara Şb. (002)
Hesap No: 2027297
İban: TR54 0020 3000 0202 7297 0000 01

Adres/Address

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk.
No: 14/2 Ulus-Altındağ/ANKARA
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)
Faks: (+90 312.311 47 89)
e-mail: eski-yeni@hotmail.com

Eskiyeni yılda iki kere yayınlanan hakemli bir dergidir/Eskiyeni is a refereed journal and is published biannually.

Yayın Kurulu/Editorial Board

Enver Arpa (DİB), Erdiç Doğru (Gazi Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Haldun Göktaş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hicabi Kır-langıç (Ankara Ü.), Hüseyin Nazlıyıldın (Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan Toker (Ankara Ü.), Mesut Okumuş (Ankara Ü.), Metin Yılmaz (Anadolu İlahiyat Akademisi), Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.), Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Necdet Subaşı (DİB), Şamil Öçal (Kırıkkale Ü.), Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Abbshar Awad (Omdurman İslam Ü.), Abdullah Kahrman (Marmara Ü.), Adnan Arslan (Süleyman Şah Ü.), Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Ü.), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (Bülent Ecevit Ü.), Burhanettin Tatar (Ondokuz Mayıs Ü.), Bünyamin Erul (Ankara Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.), Coşkun Çakır (İstanbul Şehir Ü.), Derya Örs (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu), Ejder Okumuş (Osman Gazi Ü.), Emced Korşe (Ürdün Ü.), Fuat Aydın (Sakarya Ü.), Hacı Musa Bağcı (Dicle Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam Ü.), Hayati Hökelekli (Uludağ Ü.), İlhami Güler (Ankara Ü.), İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Kadir Canatan (Balıkesir Ü.), Kamal Gahalla (Uluslararası Afrika Ü.), M. Yahya Michot (Hartford Seminary Amerika), Mahmut Aydın (Ondokuz Mayıs Ü.), Mehmet Evkuran (Hitit Ü.), Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.), Mevlüt Uyanık (Hitit Ü.), Mohammed Jaber Thalji (Qassim Ü.), Muhammed Rayyan (Ürdün Ü.), Muhammed Tarık Nour (Hartum Ü.), Mustafa Ertürk (Marmara Ü.), Mustafa Köylü (Ondokuz Mayıs Ü.), Mustafa Öztürk (Çukurova Ü.), Mustafa Tekin (İstanbul Ü.), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.), Ramazan Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.), Talip Özdeş (Cumhuriyet Ü.), Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden
From the Editor
5

Araştırma/Research Articles

Mehmet VURAL
İslâm Felsefesinde Modern Temayüller
Modern Tendencies in Islamic Philosophy
7

Tuncer NAMLI
İdealizmden Realizme Esir Hukukunun Değişim Süreçleri
From Ideality to Reality. The Change of Slavery Law in Islam
23

Necmettin PEHLİVAN
Ahmed Şevkî Efendi'nin Risâle fî Âdâbi'l-Münâzara İsimli Eseri ve Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münazara Geleneğindeki Yeri
Ahmad Şavqi b. Abd Allah's Risâla fî Âdâb al-Munâzara and its Place in the Tradition of Adab al-Bahth wa-al-Munazara
41

Fatma ÇAKMAK
Din-Toplum İlişkisi Bağlamında “Dinsel İtibar” Kavramı Üzerine Teorik Bir Değerlendirme
A Theoretical Assessment on the Concept of “Religious Prestige” in the Context of Relationship between Religion and Society
59

Hüseyin Selim KOCABIYIK
Vizyoner Liderlik Işığında Liselerimizde Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Yeterlilik Düzeyi
Quality Level of Religious Culture Courses in High Schools of Turkey from the Visionary Leadership Perspective
71

Tuncer NAMLI

Dil ve Vahiy Tarihine Işık Tutan Çarpıcı Sure Başlıkları: Mukattaa Harfleri
Hurufu Muqatta'a as the Sura Beginnings in the Perspective of the History of Language and Revelation.
85

Mehmet Murat KARAKAYA

Basit ve Mürekkebe Kavramları Açısından İbn Sina'da Tevhid
Tawhid in the Thoughts of Ibn Sina
133

Değerlendirme/Reviews

Yasin R. BAŞARAN

Avicenna on the Soul's Power to Manipulate Material Objects
İbn Sina'nın Ruhun Maddi Nesnelere Üzerindeki Gücü Konusundaki Düşünceleri
145

Abdullah BAŞARAN

Metaphors Between Hermeneutics and Deconstruction: A Textual Analysis of Avicenna's
the Recital of the Bird
*Yorumsama ile Yapıbozumu Arasında Metaforlar: İbn Sina'nın Risaletü't-Tayr'ına İlişkin Bir Me-
tin Çözümlemesi*
159

Çeviri/Translations

Toshihiko IZUTSU

Mîr Dâmâd ve Metafizîği
Mir Damad and His Metaphysics
175

Albert Nasrî NÂDER

Evrende Hareket
On the Movement
185

Deneme/Essays

Gürbüz DENİZ

Güzel ve Çirkin
On the Beauty and the Ugly
197

Kitap Değerlendirme/Book Reviews

Ayşe ÇİL

Habermas'ı Okumak
203

Editörden

From the Editor

Eskiyeini bu sayıyla birlikte otuzuncu sayısına erişmiş bulunuyor. Bu tür niteliksel kaygılarla çıkartılmakta olan bir dergi için bu husus gerçekten mutluluk verici görünmektedir. İster popüler ister akademik olsun, Türkiye’de ve dünyada dergi yayıncılığı meşakkatli ve fedakarlık isteyen bir faaliyeti temsil etmektedir. Derginin kendi kurumsal çerçevesinde taşıdığı ve riayet etmek istediği ilkesel çizgiler, bu meşakkatli dayanılır kılmakta ve gerekli fedakarlıklar konusunda da insanı daha istekli hale getirmektedir. Ancak en büyük faktör, Eskiyeini’nin kamuoyu nazarında eriştiği görülen “sessiz” prestijidir. Bu prestij, kaynağını göze çarpan, ses çıkartan bir tanınırlıktan almamaktadır. Tam aksine baştan itibaren hitap etmek istediği konular ve bu konularda çeşitli katkılar getirmek durumunda olan araştırmacı ve yazarların ciddiye alınmalarının dergiye bir ağırlık katmaları bu yönde etkili olmuş görünmektedir.

İlgi çekici bir noktadır ki, söz konusu “ağırlık” -şimdiki dahil- son beş sayıyı içine alan akademik-hakemli formattaki Eskiyeini ile sınırlı değildir. Otuz sayı boyunca oluşan külliyat boyunca bu özellik berdevam olmuştur. Bu durumun yol açtığı bir takım problemler de yok değildir. Entelektüel bir dil ile entelektüel bir kesime hitap ediyor olmak ister istemez bir öz-sınırlayıcılığı da beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan derginin toplumun tüm kesimlerine hitap etmediği, yine tüm kesimleri tarafından okunmak durumunda olmadığı da bir hakikattir. Bununla birlikte önceki sunuşlarımızda da tekrar tekrar belirttiğimiz üzere, bizim amacımız günün kendisi ile sınırlı kalmak yerine mazi ile atıyı, geçmişi ile geleceği, ya da “eski” ile “yeni”yi bir arada mütalaa edip, çıkması beklenen bereketli sonuçların peşine düşen bir çaba çerçevesinde hareket etmektir. Gelenekçilik ile yetinen ya da modernistlik peşinde koşan bir çabayı temsil etmeyen bu hattı hareket, elbette toplumun bu yöndeki kesitleri nezdinde ilgisizlik, kayıtsızlık, kuşkululuk ve hatta kıskançlık doğurabilir. Yukarıda işaret olunan sessizliğin bir nedeni de bu olabilir. Ancak derginin gerek temsil ettiği kılavuz çizgiler gerekse şimdiki kadar ortaya koyduğu zengin içerik itibarıyla bunun itibarlı bir durumu gizleyemediği de gözlemlenmektedir. İşte Eskiyeini’nin gelenekçiliği temsil etmeyen bir gelenek, modernistliği hedeflemeyen bir güncellenmişlik etrafındaki duyarlılıkları kitleselliğe ve popolarizme taviz vermeyecek bir ölçülü makullüğe götürmektedir. Zaten dergi ehli olarak, Türkiye için de dünya için de ihtiyacı duyulan hususun bu olduğuna sıkı sıkıya inanıyor ve bunu yeri geldiğinde de hep ifade ediyoruz.

Bu sayıda özel bir dosya oluşturmadık. Bilindiği üzere daha önceki iki sayımız “İslam ve Felsefe” üzerine çalışmalar ve yazılara tahsis edilmişti. Bu sayıda da bu konuda çeşitli çalışmalar olmakla birlikte bu çerçeve dışında yazılar bulunmaktadır. Birinci kategoride İbn Sina’nın görüşleri, münazara adabı ve mantık, Mutezile düşüncesi, Mir Damad ve metafizik ile modern İslam düşüncesi ve İslamcılık konusunda araştırma, değerlendirme ve çeviri yazılar yer almaktadır. Klasik İslam ilimlerini ilgilendiren iki önemli yazı da bu sayıda okurlara sunulmaktadır. Bunların birinde İslam’da köleliğin durumu ile ilgili asli ve pratik yönler arasındaki gerilimli ilişkiler ele alınmakta, diğerinde ise Kur’an’daki mukattaa harfleri ile ilgili, İslami gelenek ve Batılı dinler tarihi sınırlandırmalarını aşan bir açıklama çerçevesi getirmeye çalışılmaktadır. Ayrıca Türkiye’de bir itibar kategorisi olarak hacılık ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarının içeriği hususunda tahlil ve öneriler içeren makaleler ile “güzellik ve çirkinlik” konusundaki bir deneme yazısı da bu sayıda yer almaktadır.

Bundan sonraki sayılarımız belirttiğimiz yayın politikası dahilinde devam edecektir. Önümüzdeki sayılarda “teoride ve pratikte ilahiyat” ile “dini hareket ve gruplarda yeni dönüşümler” başlıkları altında yer alacak yazılara yer vermeyi planlıyoruz. Okuyucularımıza ve yazarlarımıza buradan bunu duyurur, özellikle mezkur çerçevelerde olmak üzere farklı türlerde yazılacak yazıları beklediğimizi buradan bildirmek isteriz.

Yeni sayılarımızda görüşmek üzere..

İhsan TOKER

İslâm Felsefesinde Modern Temayüller

Mehmet VURAL*

Öz Klasik İslâm felsefesinin XIII. yüzyıldan sonra çöküşe başladığı genel bir ön kabuldür. Bu yüzyıldan Tanzimat dönemine kadar yapılan çalışmaların eskiyi tekrar ve hâşiyecilik olduğu iddia edilmektedir. Bu dönem hakkında bilgilerimizin şimdilik sınırlı olması, bu tezi doğrular mahiyettedir. İslâm felsefesinin modern temayülleri ise, klasik dönem ile konu, sorunlar ve yöntem bakımından farklılık göstermektedir. Bu çalışmamızda, günümüz İslâm felsefesinin yeni problemlerini ortaya koymayı hedeflemekteyiz.

Anahtar kelimeler: Modernist İslâmcılık, ideoloji, siyaset felsefesi, hermeneutik, gelenekçilik.

Modern Tendencies in Islamic Philosophy

Abstract The demise of classical Islamic thought after the XIII. century is a commonly held presupposition. It is generally alleged that studies done from this century until Tanzimat period have the characteristic of as a merely repetition of past. In fact, our limited knowledge concerning this period affirms this attitude. Still, modern tendencies in Islamic philosophy differ from the classical period in terms of subject, problems and method. In this study, new problems of modern Islamic philosophy are aimed to be presented.

Keywords: Modernist Islamism, ideology, politics, hermeneutics, traditionalism.

* Doç. Dr., YBÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Giriş

İslâm felsefesinin VII. yüzyılda Kindî (796-866) ile başlayıp, Fârâbî (871-950) ve İbn Sînâ (980-1037) gibi zirve isimleri yetiştirdikten sonra, XIII. yüzyılda İbn Rüşd ile sona erdiği çok yaygın bir görüştür. İslâm felsefesinin tartıştığı tümeller sorunu, sudür nazariyesi, mahiyet-varlık ayırımı, din-felsefe uzlaştırma çabaları ve *Tebâfiit* felsefesi gibi konuların Orta Çağ'da kaldığı, günümüz için çok fazla bir anlam ifade etmediği görüşü, oryantalistlerin ve onların etkisinde kalan doğulu düşünürlerin iddiaları arasındadır.

İslâm felsefesini arkaik gören ve onu Orta Çağ düşüncesi ile sınırlayan bu zihniyet, yazılan İslâm felsefesi kitaplarında da kendini göstermektedir. Ele alınan konuların çoğunluğunun Orta Çağ ile sınırlı olması, İslâm felsefesini İbn Rüşd (1126-1198), İbn Haldûn (1332-1406) ya da daha iyimser bir yaklaşımla Molla Sadrâ (1571-1640) ile sonlandırılması bunun en açık tezahürüdür. Henry Corbin (1903-1978) gibi bazı oryantalistler ile Macit Fahri gibi Doğu kökenli İslâm felsefecilerinin, bu felsefeyi günümüze kadar getirme çabaları ise, iyi niyetli olmakla birlikte, belirli bir sığlıkta yetersiz kalmaktadır.

Günümüzde yaşanan sorunlara çözüm arayışında felsefecilerin ve özellikle İslâm felsefecilerin verecekleri yanıt, ortaya atacakları kuram, yeni bir felsefî akım oluşturma çabaları olması gereken ve beklenen bir durumdur.

İslâm dünyası, tarih boyunca Batı dünyasının iki büyük meydan okuması ile karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan ilki, IX. yüzyıldan itibaren başlayan Yunan felsefesi başta olmak üzere Batı düşüncesi ile karşılaşması ve daha sonraki yüzyıllardaki Haçlı Seferleri'dir. Bu dönemde güçlü bir İslâm uygarlığı ile bu saldırılara karşı koymayı başarmış, ancak XIII. yüzyıldan itibaren bu uygarlık canlılığını kaybetmiş ve içine kapanıp durağanlaşmıştır.

İkinci karşı karşıya geliş ise, XIX. yüzyılda askerî ve teknolojik üstünlükle Batı'nın Doğu'yu sömürmek istemesi (emperyalizm) ve bununla ilişkili olarak oryantalistlerin Doğu'yu tanıma amaçlı, daha çok önyargılı şarkiyat çalışmalarıyla olmuştur. Edward Said (1935-2003)'in deyimiyle oryantalizm, emperyalizmin keşif kolu olarak ideolojik bir özellik kazanmıştır. Dolayısıyla İslâm dünyası üzerinde açık bir üstünlük kuran Batı, bunu sömürgecilik, emperyalizm ve Siyonizm gibi araçlar kullanarak başarmıştır.

Modern İslâm düşünürlerinin en çok ilgilendikleri konular, Batı'nın bilim, teknoloji, sanat vb. alanlardaki açık ilerlemesine rağmen, Doğu dünyasının geri kalmasının sebeplerini ve çözüm yollarını bulma şeklindeki temayüller olmuştur. Varsayılan bu radikal çöküş modern tepkiler, önce İslâm felsefesi ve kelâm geleneğinin rasyonel unsurlarını öne çıkarıp, bu iki alanın uzlaşıp, yeni bir form kazanması ile bu tür çağdaş sorunlara çözüm üretilmeye ve Batı'nın hücumlarına karşı konmaya çalışılmıştır.

İslâm dünyasında, Batı karşısında geri kalmışlığına, atalete, inkıtaa karşı eski ihtişamlı günlere dönmeyi arzulayan ilk akım Modernist İslâmcılık olmuştur.¹

1. İslâmcılık Bir İdeoloji midir?

İnsanlık tarihi boyunca ideal bir düzen kurmak için değişik ütopya ve kuramlar ortaya atılmıştır. Platon (MÖ 427-347) ile başlayıp, Thomas More (1478-1535), Francis Bacon (1561-1626), Tommaso Campanelli (1568-1639) ile devam eden ütopya düşüncesinde, insanlığı daha mutlu, huzurlu bir yaşam ortamı oluşturma amacı bulunmaktadır. Ancak ütopyaların insanları tek tipleştireceği, onların özgürlüğünü kısıtlayacağı şeklinde liberal eleştiriler de mevcuttur. Bu anlamda ideoloji ve ütopya ayırımını yapmak önemli olacaktır.

Grekçe *eidos* ve *logos* terimlerinin terkiibinden oluşan ve “düşünceler bilimi” anlamına gelen ideoloji, son iki yüz yıldır siyaset bilimi literatürü oldukça meşgul eden bir kavramdır. Günümüzdeki ideolojilerin çoğu gibi ideoloji kavramı da Fransız Devrimi döneminden kalmadır. Bu terimi ilk defa 1796 yılında Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) “Mémorie sur la Faculté de Penser” isimli tebliğinde kullanmış, daha sonra *Eléments d'idéologie (İdeolojinin Esasları, 1800)* isimli eserinde de geniş bir şekilde incelemiştir. Tracy, ideoloji terimini, yeni bir ampirik düşünceler bilimi olmasının yanı sıra hem radikalizmi hem de entelektüel ve pratik verimsizliği ima eden “yanlış bir bilinç” şeklinde küçük düşürücü bir çağrışım içerisinde kullanmıştır. Bununla birlikte, ideolojiyi sistemli ve kapsamlı bir dünya görüşü, düşünce biçimi ve “siyasal bir doktrin” olarak da tanımlamıştır. Ona göre ideoloji, teorilerin teorisiydi ve düşünceler bilimi olarak ideoloji, diğer bilimlerin önünde gittiği için bilimlerin kraliçesiydi.² Benzer şekilde, Slovenyalı filozof Slavoj Žižek (doğ. 1949) *The Sublime Object of Ideology (İdeolojinin Yüce Nesnesi, 1989)* isimli eserinde ideolojiyi Marx’tan alıntıladığı “Bilmiyorlar, ama yapıyorlar.” cümlesiyle “toplumsal fiiliyat” olarak tanımlamaktadır.

Fransız Devriminden sonra “İdeolojiler Çağı” olarak nitelenen son yüzyıllar, felsefe açısından da zengin bir ortam olmuştur. İdeoloji ve ütopya alanlarında önemli çalışmaları olan sosyolog Mannheim’in ifadesiyle ideoloji, özünde kullananların iktidar ve muhalefet pozisyonlarına göre işlevi/rolü değişen entelektüel bir silahtır. Bu anlamda ideoloji, var olan düzeni sürdürmeye yarayan, iktidar-yönelimli; ütopya ise, yeni bir düzen kurup sürdürmeye yarayan muhalif ve devrimci-yönelimli düşüncedir.³

Her ideolojide iktidarı bir şekilde ele geçirip yönetme ve toplumu dönüştürme amacı vardır. Bunun için kimi zaman muhalefette olmak da önemli olmaktadır. Yine ideolojilerin bir gelecek tasarımı ve amacı (*telos*) söz konusudur. Uygulanacak program ile toplumun gelecekte iyiye ve ideal yönetime yönel-

mesi beklenmektedir. Bu beklenti, sosyalizmde sınıfsız toplum iken; liberalizm de özgür bireyi oluşturmak için, toplumda serbest piyasa ile özgürlük, eşitlik ve adaletin egemen olmasıdır.

Yine Batı ideolojilerinin en temel özelliği, akli ön plana çıkararak, din, gelenek, örf-âdet gibi bilgi kaynaklarını yadsımasıdır. Her ne kadar muhafazakârlık gibi bazı akımlarda da gelenek ve önyargı düşüncesine önem verilse de, genelde diğer ideolojilerde akılçılık egemendir. Bunda Fransız Devrimi ardından, Akıl Çağı olarak da adlandırılan XVIII. yüzyıl Aydınlanma Çağı ve XIX. yüzyıldaki ilerleme düşüncesinin baskın olduğu pozitivist ve materyalist geleneğin etkisi aşikârdır.

İslâm dünyasındaki İslâmcılık, Batı dünyasındaki ideolojilerle büyük bir benzerlik gösterse de, İslâmcılığın belki de Batı ideolojilerinden en temel farkı, kendini nasla sınırlamaya çalışması, yani ilhamını Kur'an ve Sünnet'ten aldığı iddiasıdır. İslâmcılara göre, İslâm genel geçer, akla uygun evrensel bir siyasal teoridir.

İslâmcılığı modernleşme döneminin ürünü modern bir ideoloji olarak gördüğümüz takdirde, geçmişini en fazla 200 yıl kadar eskiye götürebiliriz. Bununla birlikte, her ideolojinin kendini bir asla, uzunca bir geçmişe bağlama düşüncesi, İslâmcılıkta da bulunmaktadır.⁴ Gazzâlî (1058-1111)'nin akide, usûl ve geleneği bulandırdığı iddiasıyla, Yunan felsefesi ve Bâtınîlerle mücadele etmesi ve bu amaçla *Tebâfütü'l-felâsife* ve *İhyâ'* isimli ünlü eserleri kaleme alması ya da İbn Teymiyye (1263-1328)'nin kaynaklara dönerek, İslâmı -Asr-ı saâdet'teki gibi- yaşanan döneme taşıma isteği, Şâh Veliyullah (1703-1762)'ın aktivist sufi hareketi, İslâmcıların geçmişe yaptığı referanslar da dikkat çeker.

Modern yaşamda dinin savunulması olarak da görülebilecek İslâmcılık, İslâmı inanç, düşünce, ahlâk, siyaset, yönetim ve hukuk bakımından yaşama geçirmek, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis etmek, Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtulmak amacına yönelik bir çözüm arayışıdır. Aynı zamanda sömürgeci yayılım sonrasında ortaya çıkan sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik sorunlara çözüm ve yorum denemesidir. Özellikle Hint Alt Kıtası ve Mısır'ın işgaline tepki verilirken İttihad-ı İslâm (Panislamizm) vurgusu ön planda olmuştur.

İslâmcılığın öne çıkan özelliklerinden birisi de, Batı'da yaygın olan pozitivist ve materyalist felsefelere karşı olmak, bu akımların ve oryantalistlerin saldırılarına karşılık vererek İslâmı savunmak olmuştur. Bu konuda birçok eser kaleme alınarak zengin bir literatür oluşturulmuştur. Bunlar arasında Namık Kemal (1840-1888)'in Renan (1823-1892)'a, Afgânî (1838-1897)'nin Hanatoux (1853-1944)'a ve Mehmet Âkif (1873-1936)'in Dozy (1820-1883)'e eleştirisi ilk akla gelenlerdendir.

2. Modernist İslâmcılığın Doğuşu

1860'lı yılların sonunda Avrupa'ya kaçan Osmanlı aydınlarının "İslâmı yeniden yaşama egemen kılma düşüncesi" Modernist İslâmcılığın doğuşu olarak görülebilir. Modernist İslâmcılara göre, İslâm sadece bir inanç değil, bir kimlik hatta bir ideolojidir. Bu ideoloji kitlelere, âlimler ve münevverler vasıtasıyla seferber edilebilir hâle getirilmelidir. Buna göre, Modernist İslâmcılığın temel tezleri şunlardır: (1) İslâm, akla uygun ve modern gelişmelere açık bir dindir. Mottolaşmış ifade ile "Mani-i terakki değildir."⁵ (2) Batı'nın bilim, teknik ve kurumları vb. alınabilir. (3) İslâm, Müslümanlarda siyasal bir kimlik ve şuur oluşturur.

Bu bağlamda Modernist İslâmcılığın ana hedefinin, İslâm dünyasını geri kalmışlıktan, Batı egemenliğinden, taklit, hurafe ve bidatlerden arındırmak olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'e doğrudan dönüşü hedeflemekte, geri kalmışlığın sebebin din de değil, taklit ve gelenekte görmektir. Bu amaçla "Hikmet, müminin yitik malıdır." ilkesinden hareketle Batı felsefesini de önemseyen Modernist İslâmcılar, Avrupa uygarlığının üstünlüğünün temelinde -İbn Rüşd gibi- Müslümanlar bilim adamlarını ve İslâm filozoflarını görmektedir. Bu hassasiyetlere ilaveten, modern bilimsel ve kültürel değerleri içselleştirirken, İslâmî kimliğin nasıl muhafaza edileceği ayrı bir sorun olmuştur.

Bu akımın en önde gelen ismi, şüphesiz ıslahatçı çabalarıyla dikkat çeken Cemâleddin Afgânî'dir. İslah ekolü de denilen Afgânî çizgisi "Müslümanlar neden geri kaldı?" ve "Ataletten ve geri kalmışlıktan nasıl kurtulunur?" gibi sorulara yanıt aramıştır. Afgânî ve ekolünün bu konu ile ilgili en çok referans verdiği ayet "*Siz kendi içinizdekini düzeltmedikçe Allah sizin durumunuzu düzeltmez.*" (Ra'd, 13/11) mealindeki ayettir.

Afgânî, Müslümanları birliğe çağırarak için Paris'te *Urvetü'l-vüskâ* isimli dergiyi 18 sayı çıkarabilmiştir. Çeşitli baskılar nedeniyle kısa süreli bir dergi olan *Urvetü'l-vüskâ*'nın İslâm dünyasındaki etkisi derin olmuştur. İstanbul'da önceleri II. Abdülhamid (1842-1918)'in nezdinde büyük bir itibar ve ilgi gören Afgânî, Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi (1795-1881) ve diğer bazı geleneksel ulemanın kıskançlığı ve suni ihtilafları büyütmesiyle İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır.

Afgânî, Batı dünyasını gezip yakından tanıdıktan sonra, Doğu'daki cehalete ve geri kalmışlığa açıkça savaş açmıştır. O dönemde *Hakikat-i Mezheb-i Neyçirî ve Beyân-ı Hâl-i Neyçirîyân* isimli Neyçiriye'ye (tabiatçılığa) reddiye yazarak, evrimcilığe, pozitivism ve materyalizme karşı İslâm dünyasını uyarmıştır.⁶ Bu eserini kaleme almadan önce, 1879'da Hindistan'ı ziyaret eden Afgânî, burada görüştüğü Seyyid Ahmed Han (1817-1898)'ın tabiatçılık eleştirisinin etkisinde kalmıştır. O, Hindistan'daki Müslümanlara hitaben yaptığı

bir konuşmasında “Sizler temel konuları bırakıp, tâli konularla uğraşıyorsunuz ama fakirliğin kaynağı nedir ve buna nasıl çözüm bulunur vb. konularla ilgilenmiyorsunuz!” diyerek Müslümanları daha önemli gördüğü konulara yönlendirmek istemiştir. Onlara derin, tutarlı ve kuşatıcı düşünce olmadan var olmanın mümkün olmadığını söylemiştir.

Afgânî ayrıca eserlerinde sık sık İslâm dininin uygarlık ve ilerlemeye (terakkiye) yaptığı katkılara vurgu yapmıştır. O, iffet, emanet ve doğruluk ilkeleriyle dinin, hem birey hem de toplum yaşamında önemli hasletler kazandırdığını vurgulamıştır. Bu hasletleri, büyük medenî toplum olmanın da vazgeçilmez ölçü ve kriteri görmüştür. İslâm’ın akılcı özelliğine vurgu yaparak, İslâm’ın diğer dinlerden üstün olduğunu vurgulayan Afgânî, İslâm’ın akliliğini ve kültürel boyutunu modern bir tarzda savunmuştur.⁷

Afgânî’nin İran’da aldığı felsefî eğitimin, Mısır’daki el-Ezher başta olmak üzere eğitim kurumlarında olmaması dikkatini çekmiş, bu amaçla üniversitenin dışında açık/serbest felsefe ağırlıklı dersler vermeye başlamıştır. Derslerinde felsefe ile birlikte ahlâkî ve kelâmî konuları da işlemesi, bağımsızlığa ve özgür düşünceye vurgu yapması geniş bir öğrenci kitlesi tarafından izlenmesine neden olmuştur. Onun derslerine olan ilgini artması, el-Ezher’in geleneksel uleması tarafından hoş karşılanmayıp tepkilere neden olmuştur.

Sonuçta Afgânî’nin başarısı şu şekilde özetlenebilir: (1) Mısır’da giriştiği kadroculuk çalışmaları en önemli başarılarından. O, Abdûh, Kasım Emin, Sa’d Zağlul, Edip İshak vb. ile 1950’lere kadar Mısır’da siyasal ve düşünsel yaşamı etkilemiştir. (2) *Urvetü’l-vüska* dergisi ile İslâm dünyasında ilk defa ittihad-ı İslâm mesajını geniş kitlelere duyurmuştur. (3) İran’da Nâsirüddin Şâh (1848-1896)’a karşı tütün isyanını örgütlemiştir. (4) Çalışmalarında, hem halka hem de yöneticilere -II. Abdülhamid gibi- özgü farklı yöntemler kullanmış ve her iki kesime de ulaşmayı başarmıştır.

Afgânî’nin 1871 yılında Mısır’da Muhammed Abdûh ile tanışması, Modernist İslâmcı çizginin hız kazanmasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Afgânî’nin derslerini takip eden ve en yakın öğrencisi olan Abdûh’un düşüncelerinde Afgânî’nin etkisi açıktır. Onun *Risâletü’l-tevhid* isimli eseri, Mutezilî gelenek içinde değerlendirilebilecek akli temellendirmelere dayanan yeni bir ilm-i kelâm arayışını içerir.⁸ O, “Akıl ve din ilk defa, Allah’ın peygamberine vahyettiği bu kutsal kitapta birlikte uyum içinde olduklar.” diyerek akıl ve dinin çatışma değil, uyum içinde olduğuna vurgu yapmıştır.⁹ Abdûh bu eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini izleyerek, zorunlu varlık, mümkün varlık, müstahil varlık ayırımıyla hareketle, Tanrı’nın varlığını ezellilik, ebedilik, basitlik vb. temellendirmelerle izah etmiştir. Bununla birlikte o, İslâm filozoflarının katı akılcı olmadıklarını; aksine Yunan seleflerine

körü körüne bağlanıp, felsefelerini bu geleneksel temeller üzerine bina etmelerinin yanlış olduğuna da vurgu yapmıştır.

Abdûh ayrıca, vahyin başlıca fonksiyonunun ahlâkî terbiye olduğunu, bunun aksine Kur'an'da bilimsel ve tarihsel sorunlara yanıt aramanın anlamsız olduğunu vurgular. Ona göre, bu tür bilimsel ve tarihsel gibi görülen ayetlerin aslında ahlâkî ve dinsel bir amacı vardır.¹⁰

Abdûh'un Fransız Dışişleri Bakanı Gabriel Hanotaux'ya ve diğer oryantalistlere verdiği yanıtta, İslâm'ın ilk yüzyıllarda uyanışı ve zirvesinin, daha sonraki Abbasîler döneminde, yabancı unsurlar nedeniyle bozulmaya başladığını vurgulayarak, parlaklığın Endülüs yoluyla Batı'yı aydınlatmasında, İslâm'ın müsamahacı ve akılcı yönüne dikkat çeker.

Hanotaux, Hıristiyanlıktaki dünyevî ve ruhî otorite ayırımının; yani Tanrı'ya ait olanla Sezar'a ait olan ayrımı yapmanın Avrupa toplumlarının ilerlemesine; İslâm'da bu ayrımın olmamasının durgunluk ve durağanlığa neden olduğu iddiasındadır. Abdûh'un bu iddiaya verdiği yanıt önemlidir. Ona göre, İslâm'ın dünya görüşünde birlik (tevhid) esastır. Bu birliğin dünyevî ve ruhî olan şeklinde keyfî bir ayrımı asla kabul edilemez. Fıtrat dini olarak İslâm'ın şiarı, Sezar'a ait olanı Sezar'a, Tanrı'ya ait olanı da Tanrı'ya vermek değil, aksine Sezar'ı Tanrı'ya tâbi kılmak ve onu iyi ve kötü fiillerinden sorumlu tutmaktır.¹¹ İslâm ile diğer dinler arasındaki temel fark, İslâm'ın yalnızca belirli ibadetleri yapmakla sınırlı olmayıp, toplumun gereksinimlerini Sezar'a ve geçici yönetim organlarına bırakmamasıdır. Aksine İslâm, idare yönteminde, bireyden aileye, toplumdan diğer milletlere kadar tüm ilişkilerde hak ve sorumlulukları tespit etmiştir.

Abdûh'un öğrencisi Reşid Rıza (1865-1935) da *Urvetü'l-vüska*'nın tamamlayıcısı olarak görülebilecek *Menâr* gazetesinde, İslâm'ın ihyâsına ve ümmetin birliğine vurgu yapmıştır.

Sonuçta Afgânî, Abdûh, Reşid Rıza, Emir Ali vb. ilk dönem Modernist İslâmcılar, Batı düşüncesinin etkisinde kalmakla birlikte, Batı kültürüne karşı bir şüphe ve İslâm'ın yaşam görüşünün üstünlüğüne vurgu yapmışlardır. Afgânî ile başlayan bu modernist hareket, İslâm dünyasında taraftar bulmuş, İslâm ümmetini birleştirmeyi ve geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlayan bu akımı, batılılar Panislamizm ya da İslâmcılık olarak nitelemişlerdir.

Bu bağlamda, Modernist İslâmcılığın temel ilkeleri şöyle özetlenebilir: İslâmî bir bütün olarak yeniden yaşama egemen kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, Batı sömürsünden, zalim yöneticilerden, taklitten ve hurafelerden kurtarmaktır. Dolayısıyla Modernist İslâmcılık, yeni bir uygarlık tasavvuru ile ümmeti birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklek-

tik yönleri ağır basan bilimsel, siyasal ve düşünsel çalışma ve arayışların bütününe içeren bir düşünce ve harekettir.¹²

3. Türkiye’de Modernist İslâmcılık

Türkiye’de Modernist İslâmcılıktan söz edebilmek için Osmanlı’daki çöküşe çözüm arayışlarının olduğu I. Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanı (1856) dönemlerine gitmek gerekmektedir. Diğer akımlarla birlikte Modernist İslâmcılık da bu dönemde kurtuluş ideolojisi olarak taraftar bulmuştur. Özellikle Yeni-Osmanlılar içerisinde tartışılan Modernist İslâmcılık, başlangıçta Batıcılık, Milliyetçilik, Türkçülük gibi akımlarla iç içe olmuştur.

Modernist İslâmcılık, İslâm dünyasında özellikle Osmanlı’daki ıslahat/modernleşme hareketlerinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Batı’nın, hem mücadele edilecek hem de taklit ve takip edilecek iki yönü bulunmaktadır. Bu durum -Janus’un iki yüzü gibi- bir paradoksu da içermektedir.

Modernist İslâmcılığın bu ilk döneminde en fazla tartışılan konuların başında, devlet-millet, hilafet-saltanat ilişkisi ve Müslümanların gayrimüslimlerle eşitliği (*müsavât*) konuları gelmektedir. Bir Müslüman’ın kamusal yaşamda ve hukuken gayrimüslimlerle eşit olup olamayacağı en fazla tartışılan konulardandır. Bu yüzden Tanzimat’la oluşan eşitlik (*müsavât*) düşüncesi, toplumsal huzursuzluklara neden olmuştur. Bu durum, tek tanrıcılığın zirvesi olan İslâmiyeti, diğer dinlerle eşit konuma getirmek şeklinde yorumlanmıştır.¹³

Modernist İslâmcılığın ikinci dönemi, İslâm birliği (ittihad-ı İslâm) söyleminin egemen olduğu II. Meşrutiyet (1870-1908) dönemidir. Bu dönemde Batı’yı örnek almanın ve gayrimüslimleri taklit etmenin hükmü, geri kalmanın en büyük sorumluluğun nerede olduğu, medrese-mektep, bilim-din tartışmaları ve kılık-kıyafet konusu öne çıkmıştır.

Modernist İslâmcılığın üçüncü döneminde ise, modern kurum ve düşüncelerle İslâmı kaynaştırmak ve yeniden yorumlamak düşüncesiyle Namık Kemal, batılı unsurları temizleyerek aslî kaynaklara dönüş düşüncesiyle Ali Suavi (1838-1878), İslâmlaşmayı, inanç, ahlâk ve siyasete ait kuralların tam olarak uygulanması olarak gören Said Halim Paşa (1863-1921) gibi önemli isimlerin öne çıktığı ve düşüncelerinin tartışıldığı dönem (1908-1924)’dir. Bu grup içerisindeki önemli isimler, Cumhuriyet döneminin kurucu ve taşıyıcı kadrosu içinde de -Birinci Meclis’teki İkinci Grup gibi- görev almışlardır.

Bu dönemdeki Modernist İslâmcıların tartıştığı konuların başında, usul-i meşveret (demokrasi), meşrutiyet, anayasal düzen, şura (meclis), tabii hukuk, akıl ve nakil özdeşliği, biat, seçim, *eblu hâl ve’l-akd* (kamuoyu), *intibah* (uyanış), *necat* (kurtuluş), ıslah, tecdit, ihyâ gibi konular gelmektedir. Onlar, çoğu Ba-

tı'ya özgü bu terim ve kavramların İslâm düşüncesinde karşılıkları olduğunu, hatta bu düşünceyi Batı'ya aktaranların Müslümanlar olduğunu iddia etmişlerdir. Kur'an ve Sünnet'in belli bir devlet ve hükümet biçimi ortaya koymadığını, ancak şura ve meşveretin önemli olduğuna vurgu yapılmıştır.

Bu dönemde yaşayan Ziya Paşa (1825-1880)'nın “*Diyâr-ı küfrî gezdüm beldeler kâşâneler gördüm! / Dolaştım mülk-i İslâmî bütün viraneler gördüm.*” sözü İslâm dünyasının Batı'yı algılama ve özeleştirme yapma durumunu en iyi anlatan dizelerdendir. Yine, geleneksel birliğe de sahip bu dönem Modernist İslâmcılar içerisinde Mehmet Âkif'in müstesna bir yeri vardır. O, Afgânî ve ekolünün düşüncelerinin Türkiye'ye aktarılması ve İslâm ümmetinin yeniden eski canlılığına kavuşması için büyük çaba sarf etmiştir. Onun şiirlerinde ana tema “*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilham / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmî*” dizelerindedir. Mehmet Âkif'in çıkardığı *Sırat-ı müstakim* ve daha sonra *Sebilürreşad* dergisi, misyon bakımından *Urvetü'l-vüska*'nın bir tür Türkçe tercümesi gibidir.

Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Modernist İslâmcılık yeni bir şekle dönüşmüştür. Bu dönemde dikkat çeken öge, Modernist İslâmcılığın, muhafazakârlık ve milliyetçilik gibi akımlarla iç içe olduğu bir dönem (1924-1960) olmasıdır.

Modernist İslâmcılığın son evresi olarak görülebilecek dönem ise, entelektüel İslâmcılık dönemi (1960-1980)'dir. Bu dönem, tercüme furçasının yoğun olduğu, özellikle 1970'lerden itibaren Mevdudî (1903-1979), Mâlik b. Nebî (1905-1973), Seyyid Kutup (1906-1966), Ali Şeriatî (1933-1977) ve Said Havva (1935-1989) gibi düşünürlerin eserlerinin tercüme edildiği dönem olmuştur. İslâm tarihini Mısır, Pakistan, İran merkezli okuyan bu yaklaşımda, özgünlükten daha çok ekletisizm göze çarpmaktadır.

Tercümenin uyanış dönemine hazırlık sağlaması ve sürekli bir yürüyüş hâlindeki uygarlığa ivme kazandırdığı dikkate alındığında önemi açıktır.¹⁴ Bağdat'ta 830 yılında Halife Me'mûn (786-833)'un yaptırdığı tercüme merkezi olan Beytül-hikme örneğinde olduğu gibi, güçlü uygarlıkların doğuşunda tercüme faaliyetleri önemli olmuştur. Bunun gibi 1970'li yıllarda ivme kazanan tercüme çalışmaları, sadece Modernist İslâmcılara özgü olmamış, hem sol hem de sağ kesimde ciddi tercüme yapılmıştır.

Bu dönemdeki tartışılan konular arasında, İslâmî yönetim bağlamında darü'l-harp, darü'l-İslâm konusu, Sünnî-Şîî yaklaşması (*takrib-i mezâhib*), Müslümanların diğer inanç kesimleriyle birlikte yaşamaları sorunu öne çıkmıştır. Bu dönemin Modernist İslâmcılığı, geleneksel Müslümanlara (tasavvuf, tarikat, cemaat) mesafeli, bidatla mücadele bağlamında Selefilğe mütemayil bir çizgi izlemiştir. Aslında İslâm dünyasını hâlâ meşgul eden bidat, bidat olmayan ayrımı, darü'l-harp, darü'l-İslâm vb. kavramlar ile yeni bir tarih arayışı, asıl kay-

nağa ve Asr-ı saâdet'e dönüş düşüncesi bu selefi eleştirinin günümüze bir mirasıdır.

Modernist İslâmcılar, tasavvufi hareketlere oldukça soğuk bakmışlardır. Tasavvufun bilim ve teknolojiye karşı mesafeli bir yaklaşım sergileyip; tasavvufi yaşamın insanları sosyal hayattan soyutladığı ve pasifizme yönlendirdiği iddia edilmiştir. Gelenekle irtibatı oldukça zayıf olan, hatta geleneği yadsıyan bu dönemki Modernist İslâmcılıkta, siyasal ve düşünsel muhaliflik ön planda olmuştur. Bununla birlikte ümmetçi, duyarlılığı yüksek, mücadeleci diri bir din anlayışını egemen kılmaya çalışmışlardır.

Sonuçta, Türkiye'deki Modernist İslâmcılık şu şekilde özetlenebilir: Oryantalist saldırılara yanıt verilmeye çalışılmış, Batı'dan yapılan eleştirilere, kabahatin İslâm'da değil, Müslümanlarda olduğuna vurgu yapılmıştır. Çoğunlukla Mısır, Pakistan, İran merkezli tercüme faaliyetleri özgünlüğü engellese, tercüme vasıtasıyla aktivist ve entelektüel bir İslâmcılık oluşmuştur. Yine Osmanlı'nın çöküşünden itibaren çözüm arayışında olan Modernist İslâmcıların merkezi, çok geniş bir entelektüel sınıf barındıran Türkiye, özellikle İstanbul olmuştur.

4. Yeni Bir Modernleşme Hareketi

Modernist İslâmcıların temel tezi, ana kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'e dayanarak, bunların ışığında topyekûn tarihsel miras, bilimsel ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde, İslâm, tarihin toplumsal gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesini doğurduğu problemleri çözmeye, o sürece yön vermeye gücü yeten bir inanç sistemidir.¹⁵

Kutsal metinleri yeniden yorumlama konusunda Fazlur Rahman (1919-1988)'ın önerisi, günümüz İslâm düşüncesi açısından önemlidir. Burada Kur'an ve Sünnet'teki tüm özel durumlar, ahlâkî ilkelere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Fazlur Rahman, kültür ve düşünce tarihi başta olmak üzere, İslâm düşüncesini bir bütün olarak görür ve bir yöndeki bozukluğun diğer yönleri de etkileyeceğini düşünerek, yöntemsel açıdan İslâm düşüncesinin metafizik çerçevesini değiştirmeye çalışır.

Fazlur Rahman'a göre, ilk dönem Modernist İslâmcıların açmazı, onların İslâm'a dönüş tezinin oldukça naif olmasıdır. Örneğin onlar, sünnet ile hadis arasında ayırım yapmadıkları için sünnete dönmekle, kitaplardaki hadislere dönmeyi kastediyorlardı. Oysa ona göre, hadis literatüründeki sünnet, sadece Hz. Peygamber'in sünneti değildir. Bu külliyat ilk nesillerin görüş ve anlayışlarıyla oluşmuştur. Böylece Hz. Peygamber'e dönmek, ilk nesillere, yani tarihsel bir döneme dönmek anlamına geliyordu. O, ilk dönem Modernist İslâmcıların açmazı, onların İslâm'a dönüş tezinin oldukça naif olmasıdır.

lâmcılığına “İslâm’ın inanç ve toplumsal adalet yönünü birleştirmeye çalışmışlarsa da, salt faaliyetçi, tefekkürden yoksun bu programla bunun yaşama aktarmaları mümkün olamazdı.” şeklinde eleştiri getirmektedir.¹⁶

Fazlur Rahman’a göre, Kur’an ve Sünnet’in anlaşılması, Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısını anlamayla yakından ilgilidir. Ayrıca vahyin metafizik boyutu ile toplumsal ve ahlâkî boyutunun birlikte ele alınması gerekir.¹⁷ Ona göre, özel bir toplumsal olay ile ilgili özel bir çözüm şekli tarihselken; çözümün özü ve ilkesi evrensel, ezeli ve ebedidir.

5. Gelenekçi Ekolün Modernist İslâmcılara Eleştirileri

René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998) ve Martin Lings (1909-2005) gibi çoğunluğu İslâmiyet’i sonradan seçen mühtedi Müslümanlardan oluşan Gelenekçi ekol, Modernist İslâmcıların görüşlerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu ekole göre, entelektüel bir hareket olarak Modernist İslâmcılık, modern dönemde ortaya konmuş yeni bir din/İslâm yorumudur. Gelenekçi ekole göre, İslâm’da âlemi açıklama başlangıçta Tanrı-merkezli (*teocentric*) iken; modern dönemde, -Modernist İslâmcıların da benimsediği- insan-merkezli (hümanist) açıklama tarzı tercih edilmiştir. Bu durum, âlem, insan ve eşya başta olmak üzere bütün hakikat arayışında bütüncül bir eksen kaymasına neden olmuştur.

Geleneksel İslâm’da özellikle kelâmî ve felsefî çalışmalarda rakip görülen Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer dinlerdi. Bu dinlere karşı yazılan reddiyeler ile ciddî bir literatür oluşmuştu. Örneğin Câhız (776-868) ve Kindî’nin bu alanda yazdığı ilk reddiyeler ve bunu takip eden reddiye geleneği bilinmektedir. Modernist İslâmcılık akımıyla birlikte rakip olarak dinler değil; ideoloji ve akımlar görülmeye başlanmıştır. Günümüzde ideolojilerin yavaş yavaş dinlerin yerini almaya başlamasıyla birlikte, özellikle pozitivizm, materyalizm, nihilizm, agnostisizm ve evrimcilik en fazla tepki verilen akımlar olmuştur. Bu yüzden Modernist İslâmcılığı, batılı bir düşünce yapısı olan ideoloji ile tanışmasıyla orta çıktığını söyleyebiliriz. Kitleleri hedef alan yeni bir düşünce yapısı ve orijinal/asıl kaynaklara dönüş iddiası da bu ideolojik yönünü doğrulamaktadır.

Modern Batı düşüncesini, yaşam şeklini ve sekülerizmi eleştiri ön planda olan Gelenekçi ekolde, Modernist İslâmcıların geçmiş İslâm tecrübesini, birikimini, geleneğini, klasik kaynakları ihmal ettiği, yok saydığı, hatta tenkitçi ve tasfiyeci bir tutum içinde bulunduğu; bunun yerine modern Batı düşüncesine önem verdiği eleştirisi yapılmaktadır. Ayrıca Modernist İslâmcıların sürekli ihyâ ve ıslahtan bahsetmelerini yanlış bularak, onları çağdaş fantezilerinin etkisinde kalmakla suçlamaktadırlar. Bu durumun yerine, klasik kaynak-

ların günümüz dillerine tercüme edilip okunmasına, İslâm'ın bir ideoloji olmayıp, yaşam biçimi olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Gelenekçi ekole göre, her din aynı hakikati değil, hakikatın farklı yönlerini vurgular ve hepsi birbirini tamamlar. Hakikatın bütün din ve kültürlerde olabileceğini, ancak en mükemmel formunun İslâm'da somutlaştığını söyleyen Gelenekçi ekol, özellikle Fazlur Rahman'ın önerdiği tarihselci okumaya şiddetle karşı çıkarak nassın evrenselliğini vurgulamaktadır.

Gelenekçi ekole göre, İslâm'ın genel prensiplerini, yeni modellere göre yorumlayıp formüle eden modernist tezler, Aydınlanma ürünü olup, ilâhî bir din olan İslâmı dünyevileştirmekte, din özünü kaybedip, Batı'daki benzer ideoloji ve dünya görüşlerinden biri hâline dönüştürmektedir. Bu ekole göre, XIX. yüzyıl terakki felsefesini temel alan Modernist İslâmcılarının bu çabalarının arka planında, yetersizlik ve kendinden şüphe vardır. Yine başka bir eleştiri olarak Modernist İslâmcıların, hem Asr-ı saâdet'e dönme özleminde olmaları hem de modernleşmeci tezleri savunmaları çelişik bir durumdur. Seyyid Hüseyin Nasr (doğ. 1933) gibi gelenekçilere göre, asıl ıslah, ahlâk ve metafizikten değil, gelenekten kopmadadır. Geleneğe dönüş, asla tekerleğin yeniden icadı değildir. Bu yüzden boyun tutulmalarımızı aşılıp, yüzümüzü tekrar hakikate, metafiziğe döndürmemiz gerekmektedir.

Modernist İslâmcılığın bir başka açmazı da “Batı'nın ahlâkını değil, tekniğini alalım!” düşüncesidir. Bu düşünce aslında modernizmin maddî yönlerini kabul edilebilir görürken; ideolojik temellerine eleştiri getirmektedir. Bu bağlamda, Japonya'nın geleneksel kültürünü koruyarak “Batı bilimi / Doğu kültürü” sloganıyla, Batı'nın bilim ve teknolojisini alarak kalkınması, Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmiştir. Buradan hareketle Mehmet Âkif gibi Modernist İslâmcılar içerisinde Batı'nın yaşam tarzını değil, teknoloji ve bilimini alacağımız yerde, cürufunu aldığımız özeleştirisi sıkça yapmıştır. “*Alınız ilmini garbın, alınız sanatını / Veriniz hem de mesainize son süratimizi*” gibi onun şiirlerinde sıkça geçen bu konu, daha sonra Türk muhafazakârlarının da bir ülküsü olmuştur. Ancak Batı'nın tekniğini alarak uygarlığın manevî yönüne dokunmamak, yani teknikte batılı, ruhta doğulu kalmak zihinlerde ve yaşamda bir düalizm yarattığı aşikârdır.

Sonuç

İslâm dünyasında tarihin çeşitli dönemlerinde yaşanan -Haçlı seferleri, Moğol istilası, Kadızâdeler hareketi gibi- kimi olaylar; ya da -Gazzâlî, Dehlevî, İbn Teymiyye, Afgânî gibi- kimi şahsiyetler, toplumda sosyal ve düşünsel anlamda bazı kırılma ya da yeni bir paradigma oluşturmaya neden olmuştur.

Büyük uygarlıkların oluşumu, güçlü bir felsefi birikime sahip olmakla mümkündür. Geçmişe baktığımız zaman bunun birçok örneğini görmemiz mümkündür. İslâm felsefesi, altın çağını yaşadığı VII-XI. yüzyıllar arasında İslâm uygarlığı da maddî ve entelektüel zenginlik bakımından zirveye ulaşmıştır. Aynı durum, Yunan uygarlığı ya da Uzak Doğu uygarlıkları için de söylenebilir.

Günümüzde İslâm felsefesi çalışmaları eski ihtişamında olmamakla birlikte devam etmektedir. Geleneksel tarzda İslâm felsefesi tahsili, İran başta olmak üzere birçok İslâm ülkesinde sürdürülmektedir. Bununla birlikte son iki yüzyıldır, sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda önemli düşünceler de ortaya konmaya başlanmıştır. Bunda geçmiş İslâm uygarlığının birikiminden faydalanmak, ondan ilham almak ve yorumlamak etkili olmuştur.

İslâm felsefesinin modern temayüllerine baktığımızda, İslâm dünyasında birliğin değil, çatışmaların egemen olduğu bu yüzyılda, daha çok siyasetle ilgili kuramların öne çıktığını görmekteyiz. Bu bağlamda entelektüel bir hareket olarak Modernist İslâmcılık ve Gelenekçi ekol, son yıllarda en çok tartışılan akımlar olmuştur. Bunda çöküşten kurtulmak, eski ihtişamlı günlere dönüş düşüncesi etkin olmuştur. Bunun yanı sıra kutsal metinleri daha iyi anlamak için hermeneutik çalışmaları da öne çıkmaktadır. Bu alanda tarihselci yorumuyla Fazlur Rahman'ın, "İslâmî akıl" kavramsallaştırmasından hareketle yapısalcı yaklaşımıyla Muhammed Arkun (1928-2010)'un ve son yıllarda Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943- 2010)'in çabaları dikkat çekicidir.

İslâm felsefesinin modern temayüllerinde Kuzey Afrika çalışmaları dikkat çekicidir. Habâbî (1922-1993) (Fransızca yazdığı eserlerde kullandığı isimle Lahbabî) şahsiyetçilik (*es-sahsânîyye*) ile başlayan felsefi sistem kurma çabasını, 1970'li yıllarda "yarıncılık" (*el-gadiyye*) adıyla devam ettirmiştir. Yine Kuzey Afrikalı bir düşünür olan Câbirî (1936-2010)'nin Meşşâî ve İşrâkî akımlarını eleştirerek, İbn Rüşd temelli akılcı bir felsefi sistem kurma çabası da dikkat çekicidir. Son dönemlerde Hasan Hanefi (doğ. 1935)'nin, felsefesine ideolojik ve siyasal unsurlar katarak, kendine özgü bir düşünce sistemi olan İslâmî Sol'u (*el-Yesârû'l-İslâmî*) sistemleştirme çabası da anılmaya değer bir başka modern temayüldür. O, kutsal kitabın anlaşılmasında fenomenolojik bir yöntem önererek, dinî gerçeklerin tarihsel süreç içerisinde çeşitli şekillerde ele alınabileceğini, bu anlamda beşerî tecrübenin hakikatın tecessümünden ibaret olduğunu ifade eder.

Sonuçta, İslâm felsefesinin modern temayüllerinde, klasik dönemin metafizik ağırlıklı felsefeleri yerine, İslâm-bilim tartışmaları, siyaset felsefesi ve hermeneutik ağırlıklı çalışmalar almıştır. Ancak bu modern temayüllerde, İslâm felsefesini Batı felsefesi ile uzlaştırma ve sentez arayışları dikkat çekmektedir.

Kaynakça

- Abdûh, Muhammed, *Hanoto'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abdûh'un İslâmî Müdafası*, çev. Mehmet Âkif Ersoy, İstanbul: Tevsi-i Tibaat Matbaası, 1913.
- Abdûh, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Afgânî, Cemaleddin, *Debriyyun'a Reddiye: Naturalizm Eleştirisi*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Aydın, Mehmet, *İçe Kritik Bakış*, İstanbul: İyi Adam Yayınları, 1999.
- Bayrakdar, Mehmet, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm*, Ankara: Beyaz Kule Yayınları, Ankara.
- Bilen, Osman, *İslâm Felsefesinin Ana Sorunları*, İzmir: byb., 2001.
- Hanefî, Hasan, "İslâmcılık ve Laiklik", çev. R. Yıldırım, *Kelâm Araştırmaları*, Cilt: II, Sayı: 1, 2004, s. 109-128.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul: Risâle Yayınları, 1986.
- Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: Epos Yayınları, 2002.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Vincent, Andrew, *Modern Political Ideologies* Oxford & Cambridge: Blackwell, 1993.

Notlar

- 1 "İslâmcılık" kavramı, Türkçe literatürde ilk defa Ziya Gökalp (1876-1924)'in 1913 *Türk Yurdu*'ndaki "Üç Cereyan" isimli makalesinde geçmektedir.
- 2 Vincent, Andrew, *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford & Cambridge, 1993, s. 1-2.
- 3 Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002, s. 121.
- 4 İdeolojiler, her ne kadar Fransız Devrimi (1789) sonrasında ortaya çıksa da; bütün ideolojilerde kendini olabildiğince geçmişe bağlayarak güçlü ve otantik gösterme eğilimi bulunmaktadır. Örneğin muhafazakârlık kendini Aristoteles (MÖ 384-322) ve Cicero (MÖ 104-43)'ya bağlar; liberalizm Sofistler'e, sosyalizm ise, geçmişini Platon (MÖ 427-347)'un *Devlet*'ine, Plutarkhos (45-120)'un *Paralel Hayatları*'na, hatta Amos, Hosea ve İsaiah gibi İbrani peygamberlerin öğretilerine kadar götürebilmektedir.
- 5 İslâm dünyasında çokça dillendirilen "İslâm'ın terakkiye/ilerlemeye engel olmadığı" söylemi, dinî metinleri parçacı/eklektik okuma sonucunu doğurmuş, bunun sonucunda İslâm'ın kapitalizm, sosyalizm vb. ideolojilerle eklenilebileceği gibi uç yorumlara gidilebilmiştir.
- 6 Afgânî, *Hakikat-i Mezheb-i Neyçiri ve Beyân-ı Hâl-i Neyçiriyan* adıyla 1881'de Haydarabad'da kaleme aldığı bu eser, önce Farsçaya ardından da *er-Redd ale'd-debriyyün* adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Afgânî, 1892 yılında II. Abdülhamid'e sunmak üzere yanında İstanbul'a getirdiği bu kitabı, Yakupzâde Münir Efendi'ye Türkçeye tercüme ettirmiş ve padişaha takdim etmiştir. Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Afgânî, Cemaleddin, *Debriyyun'a Reddiye: Naturalizm Eleştirisi*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997; Neyçiriye, natüralizmin Hint Alt Kıtasında telaffuz edilmiş şekliyle tabiatçılığı nitelemektedir.
- 7 Afgânî'nin "İslâm akıl dinidir.", "İslâm, uygarlığın en sahil kaynağıdır.", "İslâm, terakkiye mani değildir." düşüncesine çekinceli yaklaşımlar da söz konusudur. Örneğin Albert Hourani (1915-1993)'ye göre, İslâm'ın akılla gelişmediği önermesi, zamanla modern dünyadaki her türlü düşüncenin İslâm içerisinde meşrulaştırılacağı yanılgısına neden olmaktadır. Bu anlamda zımnî bir modernleşirmecilik oluşmaktadır. Hasan Hanefi de, "İslâmcıların kullanmış oldukları 'Hâkimiyet Allah'ındır.', 'Çözüm İslâm'dadır.', 'Tek yol İslâm', 'İslâm şeriatı uygulanmalı-

- dır.’ gibi sloganlar, muhteva bakımından tahlil edildiğinde bunların laiklerin kullandıkları sloganlarla amaçladıkları hususlardan fazla farklı olmadığı görülür.” demektedir. Bk. Hanefi, Hasan, “İslâmcılık ve Laiklik”, çev. R. Yıldırım, *Kelâm Araştırmaları*, Cilt: II, Sayı: 1, 2004, s. 109.
- 8 Abdûh’un dışında klasik kelâmın yetersizliğini düşünüp, yeni bir ilm-i kelâm arayışında olan bir başka âlim de İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946)’dir. Bk. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013. Ayrıca Abdüllatif Harpûti (1842-1916)’nin *Tenkîhü’l-kelem*, Hüseyin el-Cisr (1845-1909)’in *el-Husûnû’l-hamîdiyye*, Muhammed Abduh (1849-1905)’un *Risâletü’l-terbîd*, Şiblî Numânî (1857-1914)’nin *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)’nin *Üss-i İlm-i Akâ’id* isimli eserleri de bu alanda kaleme alınmış önemli çalışmalarlardır.
- 9 Abdûh, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara, 1986, s. 25.
- 10 *A.g.e.*, s. 29.
- 11 Abdûh, Muhammed, *Hanoto’nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abdûh’un İslâmî Müdafası*, çev. Mehmet Âkif Ersoy, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1913, s. 19.
- 12 Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, Cilt: 1, Risâle Yayınları, İstanbul, 1986, s. xv.
- 13 Günümüzde benzer bir çaba “Dinlerarası Diyalog” şeklinde devam etmektedir. Tarihi çok eskilere kadar giden bu tür çabaların amacı, dinler üstü yeni bir din oluşturmaktır. Kişinin kendi inancını paranteze alarak diğer dinlerle diyaloga girmesinin vahim sonuçlar doğuracağı, hatta kelime-i tevhid’den Hz. Muhammed’in isminin çıkarılması teklifine kadar ulaşabileceği şeklinde yorumları içeren ilginç ve önemli bir çalışma için bk. Bayrakdar, Mehmet, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009, s. 109.
- 14 Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 5.
- 15 Aydın, Mehmet, *İçer Kritik Bakış*, İyi Adam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 232.
- 16 Bilen, Osman, *İslâm Felsefesinin Ana Sorunları*, byb., İzmir, 2001, s. 93.
- 17 *A.g.e.*, s. 95.

İdealizmden Realizme Esir Hukukunun Değişim Süreçleri

Tuncer NAMLI*

Öz Bu makalede İslam fıkhnın esirlerle ilgili hükümleri ele alınmaktadır. Öncelikle konunun Kur'an ve sünnette nasıl ele alındığı tespit edilmeye çalışılmış, daha sonraki uygulamaların Kur'an ve sünnet hükümleriyle örtüşüp örtüşmediği gözlemlenmiştir. Genelde fukaha bu konuyu sultanların takdirine havale etmiştir. Fakat konuyla ilgili kanaatlerini ortaya koymaktan ve hatta bazen nasların açık hükümlerini zoraki yorumlara tabi tutmaktan da geri durmamıştır. Erken dönemlerde Kur'an ve sünnetin ahkâmına dayanarak karşı çıkanlar olmuşsa da esirin öldürülmesine veya köleleştirilmesine engel olunamamıştır. Sonuçta esirin öldürülmesi veya köleleştirilmesi en önemli seçenek haline gelmiş ve fidye karşılığı bile salıverilmeleri caiz görülmemiştir. Esirlerin karşılıklı veya karşılıksız salıverilmesini öngören ayet ve onun uygulamasına dönük sünnettteki bütün örnekler mensuh sayılmıştır. Sonraları İbn Hümmam gibi bu anlayışa karşı çıkan bazı muhalif sesler yükselse de buna itibar edilmemiştir.

Anahtar kelimeler: Esir hukuku, haklar, fidye, takas, öldürme, köleleştirme.

From Ideality to Reality. The Change of Slavery Law in Islam.

Abstract This article examines the regulations about slavery in Islamic jurisprudence. This study tries to learn about the slavery in the Koran and sunnah and, if later practices were parallel to the rulings in the Koran and sunnah. It seems that the scholars of Islamic law left this matter to the sultan's degrees. In early times some scholars have opposed to the killing or enslaving of the captives, nevertheless they have failed. As a result the killing or enslaving of the captives became a rule and it was not approved, even releasing by ransom. Though there were some verses and prophetic traditions in Islam, both in theory and the practice, that demanded freeing the slaves in charge or even without any charge, these have considered as nullified. In later times we witness some people such as İbn Humam who raised some objections on the matter, however these also have been ignored. But the modern developments regarding the slavery in the West has affected the Ottoman land, and ironically it meant that the West has instructed to Muslims be outlawed slavery, something which is a doctrine similar to one in the Koran and the tradition of the Prophet Mohammad.

Keywords: slavery law, rights, ransom, exchange of captives, killing of slaves, enslavement.

* İlahiyatçı-Araştırmacı, Anadolu İlahiyat Akademisi, tuncer_namli@hotmail.com

Giriş

Esirler hakkında Kur'an'ın önerdiği en açık hükümler şu ayette yer almaktadır. *“İnkârcularla savaşmak üzere karşı karşıya geldiğiniz zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları etkisiz hale getirdiğiniz zaman sıkaca bağlayın. Daha sonra onları karşılıksız olarak veya fidye karşılığında salıverirsiniz. Savaş tamamen sona erip (düşman) silahlarını bırakıncaya kadar böyle yapmanız gerekir. Allah dilerse onlardan intikamını alırdı. Fakat sizi birbirinizle imtihan etmek istiyor. Allah yolunda savaşıp da öldürülenler var ya Allah onların amellerini boşa çıkarmaz.”* (47/Muhammed 4). Hz. Peygamber'in en yaygın uygulaması da bu ayette yer alan fidye karşılığı veya karşılıksız salıverme şeklindedir.¹ Bedir'den çok sonra gelen bu ayet, esirlerin fidye karşılığı veya karşılıksız salıverilmesini açıkça emrettiği gibi Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkında istişareyle verdiği kararı açık ifadelerle onaylamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav), esirleri serbest bırakması Bedir esirleriyle sınırlı değildir. Bu ayetin inşinden yıllar sonra Taif seferinde alınan Havazin esirlerini istişare sonucu ve de karşılıksız serbest bıraktığını görüyoruz.² Ayrıca Taif seferinden sonra Cüzeym'e gönderilen birliğin komutanı Halid bin Velid'in esirleri öldürmesine çok üzülen ve öfkelenen Hz. Peygamber, esir yakınlarına diyetlerini ödeyerek Allah'tan af dilemiştir.³ Mekkeli müşrikler ele geçirdikleri bazı Müslümanları idam ettikleri halde Allah Rasulu'nün misilleme ile esir katlettiğine dair bir rivayet bilinmemektedir.⁴

Kur'an ve Hz. Peygamber'in açık hükümleri böyle olmasına rağmen ulema sonraki süreçlerde yetkiyi sultanlara havale ederek uluslararası ilişkilerin bir gereği olarak karşılıklılık esasına göre esirlerin öldürülmesi veya köleleştirilmesi seçeneklerine cevaz vermişlerdir. Bu cevazın tartışılabilir olması bir yana zamanla öldürme veya köleleştirmeyi ön plana çıkararak esirlerin salıverilmesi seçeneklerine olumsuz bakmaya başlamışlardır. Buna ek olarak da düşüncelerine engel gördükleri ayetlerin ve sünnetin açık hükümlerinin nesh edildiğini savunmuşlardır. Alimlerin reel politik ve uluslar arası ilişkiler bağlamında yaptığı içtihadlar sonucu verdiği bu kararlar bizce de tartışılabilir görülmektedir. Fakat Kur'an ve sünnete dayandırma adına bir takım ayetler üzerinde yapılan spekülasyon yorumları ve aykırı bir takım rivayetlerin delil getirilmesini tasvip etmek mümkün değildir. Bu nedenle ve öncelikle delil kabul edilen nasları ve yaptıkları yorumları sistemli bir analize tabi tutmak istiyoruz.

1. Esirlerin Öldürülmesi

a. Tefsircilerin Yaklaşımı

Bu konuda en çok öne çıkarılan ve hakkında en çok spekülasyon yapılan delillerden biri 8/Enfal 67-69. ayetlerdir. Bu nedenle biz de incelememize önce bu ayetlerle başlamak istiyoruz. Bir Peygamberin savaşarak galip gelmeden

esir sahibi olmasının yakışık almayacağından söz ederek başlayan, dünyalığı öncelenen azabı gerektireceğinden bahisle devam eden ve ganimetlerin helâllığıyle sonlanan üç ayetin en başında yer alan 67. ayetin esir almaktan söz ettiği, fakat esirlerin nasıl salıverileceğinden bahsetmediği açıktır.

“Bir peygamberin, düşmanın gücünü kırıp da yeryüzünde hükümlerle ele geçirmeden esir alması uygun değildi. Siz dünya malını tercih ediyorsunuz. Oysa Allah sizin için ahireti tercih etmektedir! Allah çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.” (8/Enfal 67). Hasan Basri Çantay ‘ın bu ayeti esir alma anlamında tercüme etmesi,⁵ ayetin geçtiği bağlama ve açık lafızlarına birebir uyduğu için oldukça isabetli bir tercihtir. Fakat 67. ayet bu kadar açık ifadelerle esir almaktan bahsettiği halde genelde esirlerin salıverilmesi bağlamında değerlendirilmiştir.⁶ Ancak bu yaygın iddianın ayetin kendi lafızlarıyla uyum arz etmediği bariz bir şekilde görülmektedir.

Devamındaki ayetlerde de durum aynıdır. *“Allah’ın daha önce belirlenmiş ilkesi olmasaydı, aldıklarınızdan dolayı size büyük bir azap dokunurdu. Helâl olarak elde ettiğiniz ganimetleri afiyetle yiyin ve Allah’a karşı gelmekten sakının. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.”* (68 ve 69. ayetler). Erken dönem tefsircilerinin büyük çoğunluğu, 68. ayette geçen *“aldıklarınızdan dolayı”* ifadesindeki alınan şeyden kastın ganimet ve esir olduğu kanaatindedir ve fidyeyi ganimetin yanına ekleyenlerin sayısı birkaç kişiyi geçmemektedir.⁷ 69. ayette ganimetin helâl olarak yenmesini öğütlemesi de bunu desteklemektedir. Her iki ayetin lafızları dikkate alındığında esir almaktan ve ganimetten söz edildiği, fidyeden hiç söz edilmediği görülmektedir. Dolayısıyla 67. ayetin esir salıvermeyle değil, esir ve ganimet almayla ilgili olduğunu göstermektedir.

Bu durumda esir ve ganimet alma ifadelerinin satır arasına esir salıverme ve fide alma konusunu sıkıştırmak tamamen spekülasyon yorumlara dayanmaktadır. Neticede *“size azap dokunurdu”* uyarısı, esir alma ve ganimet tartışmalarıyla alakalı olduğu halde ayetler, üzerinde yapılan zoraki anlamlandırma girişimiyle esirlerin salıverilmesi bağlamına taşınmaktadır.⁸ Bu öznelci girişimler sonucu ayetlerin bütün içeriği anlaşılabilir hale gelmiştir. Örneğin ayetteki alınan ganimetlerin helal olarak yenmesi öğüdü de ganimetin burada helal kılındığı şeklinde derelendirilmiştir. Oysa surenin ilk bölümleri ganimetin nasıl pay edileceğini halletmişken burada helal kılma hükmünün geldiğini söylemek zoraki bir yorumdan öteye geçmez.⁹ Dolayısıyla verilen mesaj, bazı kişilerin hak ettikleri ganimeti afiyetle yiyip işlerine bakmaları ve savaş arefesinde başlattıkları, sonra da devam ettirdikleri tartışmaları bitirmelerine dönük bir tavsiyedir.

Çünkü ayetlerin açık lafızlarına, siyak ve sibakına bakıldığı zaman bazı sahabilerin düşmanı yenmeden kervana el koyma arzusuna veya düşmanı takip etmeyi bırakıp ganimet peşinde koşmalarına veya paylaşım esnasında

kamu otoritesini hesaba katmayan bir yaklaşım sergilemelerinin doğuracağı sıkıntıya işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle ayetin esir almaktan bahsetmesinin sebebi savaş bittikten sonra bile savaş aleyhtarı bir grubun savaşın başında savundukları kervana el konulması gerektiği düşüncelerini gündemde tutmaları ve özellikle münafıkların kafa karıştırmaya çalışmaları olmalıdır. Çünkü surenin en temel konularından birisi ganimet tartışmalarıdır. Bundan dolayı surenin adı Enfal suresidir. Örneğin 1-28, 41-49. ayetler boyunca söz konusu tartışmalara dönük eleştiriler yer almaktadır. Bilhassa savaşa katılmamış olan münafıklar, yapılan savaşı ve elde edilen zaferi önemsizleştirmek, kervanın kaçırılması nedeniyle ganimet ve çıkar elde edememiş olmalarının hıncını çıkarmak istiyor ve bu tartışmaları gündemde tutuyor olmalıydılar. Çünkü onların sürdürdüğü bu savaş aleyhtarı yaygaraları bertaraf etmek için Allah, 67. ayetin öncesinde müminleri savaşa teşvik etmektedir. 59. ayetle başlayan savaşı teşvik mesajları, bu ayetlerin öncesinde zirve yapmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla bu bağlamsal ilişki, 67-69. ayetlerin savaş aleyhtarlığı yapan ve kervanın elden kaçırılmasını gündemde tutan münafıkların oyunlarını bozmak ve onların ayartmalarına aldanan Müslüman bir kesimi aydınlatmak üzere geldiğine açık bir işarettir.

Ayrıca bu ayetleri esir salıverme ve fidye almayla ilişkilendiren tefsirciler, fidye karşılığı salıverilen esirlerle ilgili 70-72. ayetlerin tavsiyeleri üzerinde de yerterince durmamışlardır. Ayetlerin altına yazdıkları rivayetler, ayetlerin içeriğindeki hassas mesajları ve ince göndermeleri gölgelemiştir. Her şeyden önce 70. ayetle birlikte yeni bir paragraf başlamaktadır ve esirlerin salıverilmesiyle ilgili mesajlar burada verilmektedir: *“Ey Peygamber! Elindeki esirlere şöyle de: “Allah, sizin kalbinizde bir iyilik olduğunu görürse, sizden alınan fidyeden daha iyisini verir ve sizi bağışlar. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir. Eğer (salıverilmelerinden sonra) sana hainlik etmek isterlerse bil ki daha önce Allah’a karşı hainlik etmişlerdi ve Allah onlara karşı size imkân vermişti. Allah, mutlak bilgi ve hikmet sahibidir.”* (8/Enfal 70-71). Görüldüğü üzere bu ayetler, esirlerin salıverilmesine açık bir eleştiri getirmediği gibi, salıverilecek esirlerin tekrar hainlik etme ihtimali konusunda Hz. Peygamberin ve müminlerin kalbindeki kaygıları yatıştırıcı ifadeler kullanmakta ve esirlerin salıverilmesi kararını dolaylı da olsa onaylamaktadır. Ayrıca salıverilecek esirlerin ödeyecekleri fidyeden dolayı kalplerindeki burukluğun giderilmesi yönünde öğüt verilmesini emrederek esirlerin gönlünü kazanma gayesini açıkça ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla buradaki en önemli sorun, esir alma ve ganimet tartışmalarından bahseden 67-69 ayetlerin 70. ayetten itibaren ele alınan fidye olayıyla karıştırılması ve ayetlerdeki uyarıların dönüştürülerek fidye kararına taşınmasıdır. Her şeyden önce şunun bilinmesi gerekir ki esirlere ne yapılacağı konusunu Allah Hz. Peygamber ve arkadaşlarının kararına bırakmışsa, onlar da istişareyle karar vermişlerse ve bu da Neseî’nin belirttiği gibi bir içtihad ise¹¹ bu-

rada yanlış olan ve ilahi azarlamayı gerektiren kötülük olamaz. Eğer bunda bir kötülük olsaydı konunun en başında zikrettiğimiz Muhammed 4. ayet, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının ictihadi kararını daha açık ifadelerle onaylamazdı.¹² Allah, dört yıl sonra onaylayacağı ve hatta tavsiye edeceği bir hükmü 4 yıl önce neden eleştirsin, o hükmü verenleri neden azapla tehdit etsin? Çünkü Bedir'den ve söz konusu ayetlerden çok sonra gelen söz konusu ayet, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının istişarî kararını onayladığı gibi sünnetteki diğer uygulamaları da onaylamaktadır. Söz konusu ettiğimiz her iki surenin ve ilgili ayetlerin inişinden yıllar sonra Taif seferinde alınan 6000 Havazin esirini Hz. Peygamber'in istişare sonucu ve de karşılıksız serbest bırakması,¹³ bu ayetlerle pekişen kanaatlerin bir sonucudur. Ayrıca Taif seferinden sonra Cüzeym'e gönderilen birliğin komutanı Halid bin Velid'in esirleri öldürmesine öfkelenmesi, üzülmeye ve esir yakınlarına diyetlerini ödeyerek Allah'tan af dilemesi¹⁴ de iyice yerleşmiş olan aynı kanaatin bir gereğidir.

Dolayısıyla Hz. Ömer, Sa'd bin Ubade ve Abdullah bin Revaha'nın Bedir esirlerinin öldürülmesi teklifini bu ayetlerin onayladığını, başta Hz. Peygamber olmak üzere fidyeye karşılığı salıverilmelerini savunan çoğunluğun kararını eleştirdiğini ve azap vaat ettiğini dile getiren rivayet¹⁵ bütün ayet ve rivayetlerle yüz seksen derece zıt bir görüntü arz etmektedir. Bu nedenle sahih olma ihtimali de, sünnetteki diğer uygulamalara tercih edilme imkanı da görünmemektedir. Üstelik bu rivayet, H. 150 tarihinde vefat eden Mukatil'in tefsirinde yer almayıp da H. 310 tarihinde Taberî'nin tefsirinde yer alması düşündürücüdür. Eserlerinde yer verenlerin vefat tarihine bakılırsa hadişçilerin kayıtlarına en erken hicretten 2 asır sonra girmiş görünmektedir. Bu da ister istemez ilerleyen tarihî ve siyasî süreçlerde üretildiği ve meşhur olduğu intibamı uyandırmaktadır. Bu durumda söz konusu rivayete dayanan kanaatin Kur'an ve sünnette tutarlı bir dayanağının olduğu söylenemez.

Esirlerin öldürülmesi düşüncesini bu ayetlere ve sünnetteki uygulamalara rağmen savunmak mümkün görünmediği için bu görüşü savunanlar Muhammed 4. ayetin Enfal 67-69. ayetleri neshettiğini gündeme getirmişlerdir. Hatta Enfal suresinin bu ayetlerinin birbirini neshettiğini savunanlar bile olmuştur. Bundan daha da vahim olanı ise seyf ayeti diye meşhur olan Tevbe 5. ayetin de Muhammed suresi 4. ayeti ve hatta daha önce bu konuyla ilgili olarak inmiş olan bütün ayetleri neshettiğini savunmalarıdır.¹⁶ Nesh yanlılarının görüşlerine yer veren Taberî, ayetin nesholmadığını, muhkem olduğunu savunurken, Hamdi Yazır da aynı görüşü paylaşarak Muhammed 4. ayetin de 9/Tevbe 5 ve 8/Enfal 57. ayet gibi seyf ayeti olduğunu dile getirir ve nesh iddiasının tutarsız olduğunu savunur. Çünkü boyunların vurulmasını emreden hüküm bu ayette de yer almaktadır ve nasih kabul ettikleri ayetler gibi savaşta öldürmeyi emretmektedir.¹⁷ Hanefî ulemasından Ebussuud da Zemahşerî gibi Neshi savu-

nurken, İbn Hümam ölüm emrinin savaş durumu için geçerli olduğunu ve esirlerin öldürülmesini kapsamadığını dile getirmiştir.¹⁸

Kureyza oğullarından bahseden ayetin yorumunda da benzeri bir durum söz konusudur. Ayet, “*Kitap ehli olup da müşrik ordulara destek verenleri Allah kalelerinden indirdi ve kalplerine korku saldı. Kimini öldürüyor, kimini esir ediyordunuz.*” (Ahzab 26) demek suretiyle diğer ayetler gibi savaştan bahsetmektedir. Fakat zamanla savaş sonrası bağlamda değerlendirilerek Kureyzaoğulları erkeklerinin esir alındıktan sonra toptan katledildikleri yargısına delil getirilmiştir. Oysa az önce atıfta bulunduğumuz ayetlerde olduğu gibi ayette de önce öldürme, sonra esir alma zikredildiğine göre bir kısmı savaş esnasında öldürülmüş, kalanlar da esir alınmış olmalıdır. Çünkü söz edilen uygulama 47/Muhammed 4. ayetinin açık hükümlerine de Hz. Peygamberin esirlerle ilgili bütün uygulamalarına da ters düşmektedir. Dolayısıyla esir erkeklerin toptan öldürüldüğünden bahseden rivayetler, ulemanın verdiği esir öldürme hükmüne delil bulma çabasının bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Fakat konu irdelendiğinde iddiaların arka planı bu kadar masum görünmemektedir. Çünkü söz konusu rivayetleri ilk defa gündeme getiren II. Asırda İbn İshak (V. 153) olmuştur. İbn İshak da bu bilgileri Yahudi kökenli bazı insanlardan naklettiği için çağdaşı İmam Malik tarafından yalancılıkla ve Deccal olmakla itham edilmiştir. İbn Hacer de İbn İshak’a dayandırılan söz konusu rivayetleri aynı gerekçelerle reddetmiştir.¹⁹ Ayrıca rivayetlerin içeriğine bakıldığında Romalıların Yahudilere uyguladığı Masâda katliamıyla ilgili Yahudi tarihinden uyarlandığı düşünülmektedir. Her iki hikâyedeki ölü sayısıyla ilgili verilen rakamlar bile neredeyse aynıdır.²⁰ Dolayısıyla Sad bin Muaz’ın Kureyza katliamıyla ilgili hükmü Tevrat’tan hareketle verdiği yönündeki yorumları da ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü Tevrat’ta bu tür hükümler bulmak zor değil, fakat böyle bir hüküm hangi gerekçelere dayandırılırsa dayandırılınsın Kur’an ve Hz. Peygamber’in genel geçer hükümleriyle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla o dönem Yahudileri, kendi ecdadını mazlum göstermek, Hz. peygamberi gaddarlıkla itham etmek için böyle hikâyeler uydurmuş olabilirler.

Bazı âlimlerin savaşta ve savaş öncesindeki suçlarına bakılarak bazı esirlerin öldürülmüş olmasını genel anlamda bir esir katlinin cevazına delil getirmeye çalışmaları da oldukça karmaşık görünmektedir ve zamanla gelişen algı değişiminde etkili olmuştur. Örneğin, Mekke’nin fethinde bazı kâfirlere ölüm cezası ilanını buna delil getirmektedirler.²¹ Savaş esirlerinden bazılarının ölüm cezasına çarptırılmasının sebebi sadece savaşmaları ve esir alınmalarından kaynaklanmamaktadır, savaş öncesinde veya esirken işledikleri sair suçlar sebebiyledir.²² Çünkü esirlerin katlinde esas alınan suç sadece savaş veya esaret olsaydı bütün esirlere uygulanır ve toplu katliam olurdu. Esirlerin mukabele bil misil yoluyla öldürülmesine hükmetmek de tutarlı görünmemektedir.

Çünkü Mekkeli müşrikler ele geçirdikleri bazı Müslümanları idam ettikleri halde Allah Rasulü'nün misilleme ile esir katlettiğine dair bir rivayet bilmiyoruz (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 62, 63).

Kaldı ki Kur'an, bırakın esirin öldürülmesini, kendisine iyilik yapılması gereken anne, baba ve akrabaları sayarken, mümin kâfir ayrımı yapmaksızın arada köleleri de zikretmekte,²³ esirlere muamele konusunu mümin yoksullar ve yetimlerle aynı karede değerlendirmektedir.²⁴ Fakat bazı tefsirciler bu ayetin de mensuh olduğunu söylemişlerdir. Ancak elle tutulur bir delilleri yoktur.²⁵

b. Fıkıhçıların Tutumu

Tefsircilerin Hz. Ömer'le ilgili rivayeti öne çıkarmaları, hadisçileri, tarihçileri ve fakihleri de etkilemiş, sonuçta esirlerin salıverilmelerinin geri plana itilmesine, öldürülmelerinin veya köleleştirilmelerinin ön plana çıkarılmasına zemin teşkil etmiştir.²⁶ Tefsir ilminin diğer ilim dallarından önce teşekkül etmesine ve ilk dönem tefsircilerinin söz konusu nesh görüşlerine yer vermesine bakılırsa bu etkinin varlığı hissedilebilir.²⁷ Fakat bütün erken dönem tefsircilerinin bu görüşte olduğunu ve bütün fakihlerin aynı kanaati paylaştıklarını söylemek mümkün değildir. Örneğin sahabeden İbn Ömer, tabiünden Atâ bin ebi Rebah, Hasan-ı Basrî, Said bin Cübeyr, Mücahid ve Muhammed bin Sîrîn gibi müçtehidlere ve Caferî mezhebine göre esirin öldürülmesi caiz değildir.²⁸ Fakat zamanla bu görüşte olanların azaldığını, Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu hükümlerin ikinci plana düştüğünü gözlemek mümkündür.

Fakihlerin ve mezhep imamlarının görüş ve yaklaşımlarına bakıldığında meşhur dört mezhebin de esirin öldürülmesine veya köleleştirilmesine cevaz verdiğini görüyoruz. Hatta dört mezhebin tamamının yetkiyi devlet başkanına havale etmelerine ek olarak üç mezhebin öldürme, köleleştirme, takas ve serbest bırakma gibi dört seçenekten birini seçme konusunda yönetimi muhayyer bıraktıkları bilinmektedir. Hanefilerin meşhur olan görüşüne göre esirlerin öldürülmesi veya köleleştirilmesi arasında yönetimin muhayyer olduğu, esirlerin fidye karşılığı veya karşılıksız olarak serbest bırakılması ve ülkesine gönderilmesi caiz değildir, hatta esir takasına bile olumlu bakmadıkları bilinmektedir.²⁹ Diğer üç mezheb, esir değişimini ve mal ile takası fidye karşılığı salıvermeye dâhil etmiş, zimmî vatandaşı statüsü vermeyi de karşılıksız salıverme bağlamında değerlendirmişlerdir. Hanefiler de esirin zimmî olarak değerlendirilmesine karşı çıkmamış ama esir takasına veya fidye mukabili veya fidyesiz daru'l-harbe gönderilmelerine olumlu bakmamışlardır.³⁰ Meseleyi esirlerin salıverilmesini yürürlükten kaldırmayla sonuçlanacak şekilde esirlerin öldürülmesi veya köleleştirilmesi arasında muhayyer bırakmayla sı-

nırlamaları,³¹ Kur'an ve sünnetin ideal hükümleriyle açık bir tezat teşkil etmektedir.

Fakat Ebu Hanife'yle ilgili verilen bilgiler kuşkuyla görünmektedir. Örneğin Mücahid ve Ebu Hanife'nin bu görüşte olduğunu dile getiren Zemahşeri, cizye ödemeleri suretiyle zimmî sayılmalarına hükmedenlerin de olduğuna işaret etmektedir. Ebu Hanife'nin esir takasına cevaz verdiğine dair Tahavi'nin isnadını kabul etmeyen Zemahşeri, meşhur olan görüşüne göre Ebu Hanife'nin Müslümanlarla tekrar harbetmeleri kaygısıyla esirlerin serbest bırakılmalarına cevaz vermediğini iddia etmektedir. Zemahşeri'nin verdiği bilgileri doğrulayan Yazır, İmam Muhammed'in bu konuda Ebu Hanife'den farklı düşündüğüne yer vermektedir.³² İmam Şafii'nin öldürme, köleleştirme, esir takası ve karşılıksız serbest bırakma seçeneklerine Hz. Peygamberin fidyersiz ve fide karşılığı salıvermelerini delil getirdiğini nakleden Zemahşeri, Hanefiler gibi bu delillerin tamamının mensuh olduğunu savunmaktadır.³³

2. Esirin Köleleştirilmesi

Kur'an ve Hz. Peygamber, esirin öldürülmesine dair bir emir vermediği gibi köleleştirilmesine dair de bir emir vermemiştir. İslam fıkında da esirin mutlaka köleleştirilmesi gerektiği yönünde bir kural yoktur.³⁴ Tıpkı öldürme gibi köleleştirme hükmü de fıkıhçıların ve siyasi otorite sahiplerinin öteden beri uygulana gelen sosyal ve siyasal bir vakiayı reel politik gereği kabul etmelerinin sonucunda fıkhı dahil olmuştur. Esirin köleleştirilmesi, öldürülmesine göre daha kazançlı görüldüğü için zamanla daha yaygın hale gelmiş ve öne çıkarılmıştır.³⁵ Hatta zamanla esir hukukunun köle hukukuyla karıştırılmasına yol açtığını söylemek bile mümkündür. İslam geldiğinde kölelik, Ortadoğu toplumlarında ve bütün dünyada uygulanıyordu. İslam, köleliği hoş karşılamamıştı ancak bir çırpıda da kaldırmamıştı. Kur'an nüzül süreci içerisinde vadeye yayarak uygulamaya son vermek istemiştir.³⁶ Kölelerin özgürleştirilmesi konusunda Kur'an'ın ilk ayetleri ve belki de ilk temel ilkesi Beled suretinde ortaya konmaktadır.

(1, 2) *Andolsun bu beldeye, senin de içinde yaşadığın şehre. (3, 4) Babaya ve oğula andolsun ki biz insanı acı bir varlık olarak yarattık. (5) Şimdi o, kendisine kimsenin güç yetiremeyeceğini mi sanıyor? (6) Yığınla mal harcadığını söyleyip duruyor. (7) Yoksa kendisini kimsenin görmediğini mi sanıyor? (8, 9) Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi? (10, 11) Evet, biz ona iki yol gösterdik. Ama o sarıp yokuşu geçmeyi göze alamadı. (12) Sarıp yokuşu geçmeyi sen ne bileceksin! (13-16) Bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmak, yanı başındaki bir öksüzü veya çaresiz bir yoksulu katlik gününde doyurmadır. (17) Sonra da iman eden, sabır ve merhamet tavsiye edenlerden olmaktır. (18) İşte o insanlar, hayırlı (meymenetli) kimselerdir. (19) Ayetlerimizi inkâr edenler ise*

hayırsız (meymenetsiz) kimselerdir. (20) Onlar için, kapıları üzerlerine kilitlenmiş bir cehennem ateşi vardır! (Beled 1-20).

Bu ayetler, kişinin hiçbir maddi karşılık beklemeden malını başkalarının (kölelerin) özgürlüğünü sağlamak ve fakirin yoksulluğunu ortadan kaldırmak amacıyla harcamanın soyluluk ve erdem olduğunu dile getirmektedir. Hatta köleliği kaldırmayı ve yoksulu doyurmayı inancın gereği ve ahlak ilkesi, inanç ve ahlakın insan vicdanındaki göstergesi olarak sunmak suretiyle getireceği siyasî ve hukukî hükümlere altyapı oluşturmuştur. Çünkü Kur'an dinî ve ahlâkî bir prensip olarak kölelerin özgürleştirilmesini öngörmüş, siyasî ve hukukî egemenlik imkânı elde edildikçe aşamalı olarak yürürlükten kaldırmaya çalışmıştır.

Örneğin cahiliye döneminde köle ve cariyeler bir eşya gibi alınıp satılırken Kur'an köleleri hürlerle aynı statüye kavuşturmayı hedeflemiştir. Cahiliye geleneklerinin bir uzantısı olarak hür insanlar kölelerle nikâh yapmıyorlardı fakat sahibi oldukları cariyeleri eşleri gibi kullanabiliyorlardı. Hatta cariyelerini fuhuş sektöründe çalıştıranlar bile vardı.³⁷ Kur'an bu cahili gelenegi aşamalı olarak dönüştürmüştür. Önce medeni açıdan köle ile hür kimselerin statüsünü eşitlemiş ve sahiplerinin iznini almak kaydıyla köle ve cariyelerle nikâh yapmayı ahlak ve hukuk sistemine dâhil etmiştir.³⁸ Nikâh, sadece hür erkek ve kadınlar arasında geçerli olan bir uygulama iken hür bir erkeğin köle bir kadınla evlenebilmesine hükmetmiştir.³⁹ Hatta kâfir veya iffetsiz bir hür kadınla evlenmektense mümin ve iffetli bir cariyeye ile evlenmek daha şerefli ve Allah'ın rızasına daha uygun görülmüş, mümin köle de müşrik bir hürden daha değerli kabul edilmiştir.⁴⁰ Kölelikle doğrudan bir alakası olmadığı halde kan diyeti, yemini bozma ve zihar gibi hukukî ve ahlakî suçlara kefarete olarak köle azad etme cezası getirerek köleleri özgürleştirmeyi teşvik etmiş ve hızlandırmıştır.⁴¹ Daha da önemlisi savaş esirlerinin köleleştirilmesine son vererek köleleştirme kapısını kapatmak istemiştir.⁴² Bir kısım muhalefetler olmakla birlikte Hz. Ömer ve onunla aynı kanaatte olanların görüşüne göre mükatebe yoluyla özgür olmak isteyen kölelerle efendilerin anlaşma yapmalarını mecbur tutmuş,⁴³ azad edilen köleyle efendiyi mevali kavramı ve kurumu çerçevesinde kardeş yapmıştır.⁴⁴ Özellikle Hz. Peygamber'in azad edip evlatlık edindiği Zeyd bin Harise ile ilgili ayete bakıldığında "Onlar sizin din kardeşiniz ve mevalinizdir."⁴⁵ düsturu, Hem Hz. Peygamber'e hem sahabe-ye, hem de daha sonra yaşayan ulemaya ilham kaynağı ve bir bakıma mihenk taşı olmuştur.

Hz. Peygamber ve sahabenin esirleri köleleştirip köleleştirmedikleri konusunda farklı bilgiler mevcuttur. Kur'an esirlerin fidye karşılığı veya karşılıksız serbest bırakılmasını öngördüğü için esir takası fıkıhçılar tarafından fidye karşılığı salıverme kategorisinde değerlendirilmiştir. Ancak Hz. Peygamberin esirleri sahabe-ye dağıtması, kontrol ve hizmet mekanizmasının bir gereği

midir, yoksa onlara köle demiş midir, verilen bilgiler bu açıdan kapalı görünmektedir? Çünkü esirleri sahabeye dağıtırken Arap esirlerin köleleştirilmeyeceğine dair açıklaması kuşkulara yol açmaktadır.⁴⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in etnik bir ayırım yaptığını çağrıştıran bu bilgiler onun genel yaklaşımıyla örtüşmemektedir. Üstelik onlara köle dediğine dair bir açıklama yoktur. Bu bilgiler, Hz. Peygamber'in şu sözleriyle birlikte ele alındığında onların köle olarak değerlendirilmesi sonradan gelişen bir algı biçimi olarak değerlendirilebilir. "Kölelere kölem, demeyiniz. Oğlum, kızım diye hitab ediniz." "Âdem'in nesli olan bu insanlar sizin kardeşlerinizdir... Unutmayın ki Allah sizi onların hizmetine tabi kılabılırdı."⁴⁷ Benî Temimden gelen esirlerle ilgili olarak Hz. Aişeye, "Onları azad et, çünkü onlar İsmailin çocuklarıdır."⁴⁸

Çünkü Hz. Peygamberin esir dağıtmasıyla ilgili yukarıdaki bilgileri veren Ebu Ubeyd, Hz. Ebu Bekir'in Arap esirleri köle olarak değerlendirdiğini, fakat Hz. Ömer'in ona muhalefet ederek aynı köleleri özgürleştirdiğini nakletmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla onun savaş esirlerini köleleştirdiğine dair net bilgilere sahip olduğumuz söylenemez. Çünkü esirin mutlaka öldürülmesi veya köle yapılması gerektiğine dair sarıh bir nas yoktur.⁵⁰ Dolayısıyla köleliğin en asli kaynaklarından biri olan esiri köleleştirme düşüncesini de fıkıhçıların köle çocuklarını köle sayma yaklaşımını da,⁵¹ zekat gelirlerinin 1/8'ni köleleri azad etmek için ayrılmasını öngören Kur'an'ın⁵² ve bunu uygulayan Hz. Peygamberin yaklaşım ve prensipleriyle bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü hiçbir dünyevi beklenti olmadan sırf Allah'a yakınlaşmak maksadıyla köleleri azad etmeyi öngören bir dinin masum çocukları köleleştirme geleneğini kabul ettiğini söylemek hem bu dinin genel prensiplerine hem de esir ve kölelerle ilgili temel amaçlarına uymamaktadır. Ayrıca sahabenin uygulamalarına da aykırı bir durum gözlemlenebilmektedir. Çünkü sahabeden bazılarının onlarca, bazılarının yüzlerce, bazılarının binlerce, bazılarının da on binlerce köle azad ettiklerine dair bilgiler mevcuttur.⁵³ Bu bilgileri veren bazı tefsircilerin köleleştirme konusundaki uygulamaları yumuşatmaya çalışırken, esirlerin öldürülebileceğine hükmetmeleri tuhaf görünmektedir.⁵⁴

Fıkıhçıların genel yaklaşımı çerçevesinde köleleştirmenin bu iki olgudan başka bir kaynağı zaten yoktur. İnsanların tutsak edilip zorla köle pazarlarına sürülmesi gibi İslam dışı olgular fıkıhçılar tarafından da reddedilmiştir. Hatta İslamî gelenekte Tevrat hükmüne benzer şekilde yedi yıl hizmet etmiş kölelerin azad edilmesi gibi kısmi bir uygulama da ortaya çıkmıştır.⁵⁵ Kölelere muamele konusunda İslam ümmetinin geçmişi, gündeme getirdiğimiz noktalarda eleştirilebilir olmakla birlikte, birçok Batılı bilim adamının da itiraf ettiği gibi batılıların tarihi kadar kirli değildir. Kölelerin statü ve hayat şartlarının gelişmesinde İslam kültürünün katkısı asla yadsınmaz.⁵⁶ Ancak İslam ulemasının ibadetler gibi bireysel sorumluluk konusunda köleleri diğer Müslümanlardan farklı görmezken hukuki statü ve alım satım bakımından eşya ve-

ya mal statüsünde görmeleri diğer hukuk sistemlerinden çok farklı görünmemektedir.⁵⁷

Örneğin fıkıhçılar ele geçirilen esirin Müslüman olduğu ortaya çıktığında köleleştirilemeyeceğini veya İslam ülkesine kaçan Müslüman bir kölenin kölelikten kurtulmuş olacağını ya da efendisiyle birlikte İslam ülkesinden geçmekte olan Müslüman bir köle tespit edildiğinde satın alınıp özgürleştirilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Fakat bunlara karşın fıkıhçıların köleleştirilmiş bir esirin sonradan Müslüman olmasının âzâd olması için yeterli olmayacağı ve azad olmasını diğer köleler gibi mükâtebe şartına bağlamaları⁵⁸ anlaşılır gibi görünmemektedir. Oysa Kuran'ın öngördüğü zekat fonundan bu giderler karşılanabilirdi.⁵⁹ Bütün mesele zamanla köleliğin İslamî bir kavram ve tabii bir kurum gibi algılanması, dahası fıkıhçılar nezdinde insan özgürlüğünün önemini kaybetmesi, özellikle bir Müslüman'ın İslam ülkesinde köle olmasının nasıl yakıcı bir durum olduğunu fark edemez hale gelmeleridir. İslam'ın kölelere iyi davranılması yönündeki uyarılarının Müslüman halktaki etkisiyle kölelerin durumunun zamanla hizmetçi statüsüne yaklaşması, genel anlamda köleliğin normalleşmesine ve masum bir olgu olarak algılanmasına yol açmış olabilir. Gerek bu durum gerekse efendilerinin evinde kavuşacakları güzel imkânlarla özenerek gelişmemiş toplulukların da zamanla çocuklarını köle olarak satma eğilimine sürüklenmeleri, özelde Müslümanın esaretini de hafıfletmiş görünmektedir. Özellikle Afrika ve Kafkaslardan gelen köle ve cariyelerde görülen bu durum Osmanlı'nın son döneminde tartışmalara sebep olmuştur. Bazı fakihlerin bu tür cariyeler için nikah mecburiyetini gündeme getirmelerine -bir bakıma Kur'an'ın asırlar önce önerdiği yere gelmelerine- neden olmuştur.⁶⁰

Asırlar içinde oluşan bu durum, Müslümanların zihninde kölelik ve cariyeliğin kıyamete kadar geçerli tabii bir meslek, kölelerin ve cariyelerin de doğal bir alt insan türü gibi algılanmasının hem sebebi hem sonucu olarak değerlendirilebilir. Gerçi kölelik İslam toplumlarında doğmamıştır, eski medeniyetlerden tevarüs edilmiş bir olgudur. Üstelik İslam toplumlarındaki uygulanması diğer toplumlardan oldukça farklı olsa da onlardan ciddi anlamda etkilenmiş ve ilelebed yaşatılması gereken tabii bir olgu olarak algılanmasına yol açmıştır. Bu nedenle kaldırılması farklı boyutlarda gerçekleşmiş ve batıdaki kadar sancılı olmamıştır. Köleliğin kaldırılışı Batı'da XVIII. Y.Y.'ın başlarından XIX. Y.Y.'ın başlarına kadar sürerken Osmanlı'da da buna paralel olarak Tanzimat ve Meşrutiyet süreçlerinde gerçekleşmiştir. Ancak Dünya üzerinde fiilen ve hukuken yasaklanmış olmasına ve İslam ülkeleri de bunu onaylamış olmasına rağmen Müslüman halkların zihninde kölelik ve cariyelik olgusu masum bir kavram ve kurum olarak halen yaşamaya ve yaşatılmaya devam etmektedir. Bu gün bir takım dindar akımlar tarafından bu kurumun yaşatılma arzusunun İslamî bir hedef gibi sunulması tarihte yaşanan algıların

ve kavramsal kırılmaların bir sonucudur. Işid vb. akımların söylemlerindeki esir ve cariyelik algısını Cemel vakasında ele geçirilen mağlupları esir, kadınlarını cariyeye kabul edenlerin algı biçiminden ayırmak mümkün değildir. Hz. Ali'nin onlara verdiği direktif bu bakımdan anlamlıdır.⁶¹ Bu tarihsel süreçler analiz edilmeden ve bu süreçlerde harmanlanarak uygulanmış olan İslamî naslar kendi bütünlüğü ve indiğı olgusal bağlam içerisinde değerlendirilmeden sağlıklı yorumlara ulaşmak ve bu güne dair sağlıklı öneriler üretmek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu oluşmuş algılar nasların içeriğini anlamamızdan ziyade, tarih içerisinde yüklenmiş anlamları beraberinde getirmektedir. Bizim okumalarımız, nasların okunması ile naslara yüklenmiş anlamların okunması arasında salınmakta, naslara yüklenen yorumları naslardan çıkan yorumlar şeklinde anlamamıza neden olmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Esirlerin fidye karşılığı veya karşılıksız salıverilmesi Kur'an ve sünnetin açıkça öngördüğü iki seçenektir. Esir takası da bu bağlamda değerlendirilmiştir ve bunda da bir tutarsızlık görünmemektedir.⁶² Ancak esirlerin öldürülmesi ve köleleştirilmesi Kur'an ve sünnetin öngörüsü değildir. Uluslar arası ilişkilerin ve Reel politığın ürettiğı, İslam âlimlerinin ve siyasî otoritelerin de önlerinde hazır buldukları sosyal ve siyasal bir meseledir.⁶³ İslam âlimleri yetkiyi siyasetçilere havale etmişler, fakat siyasî otoriteye hazır malzeme üretmekten geri kalmamışlardır. Sundukları dört seçenekten salıverme ve takası temellendirmekte zorlanmamışlardır, ancak öldürme ve köleleştirme seçeneklerini temellendirmeye çalışırken zorlandıkları ve nasları da zoraki yorumlara tabi tuttıkları görülmektedir.

Gerek naslar alanında, gerekse bu dairenin dışında kalan alanlarda yorum yaparken âlimlerin reel politığı ya da uluslar arası ilişkilerdeki karşılıklılık ilkesini esas almaları yadırganacak bir durum değildir. Çünkü âlimler de içinde yaşadıkları toplumlarla birlikte sosyal ve siyasal bir dünyada yaşıyorlardı. Savaş ve barış ortamlarını yöneten siyasetin dışında kaldıkları dönemlerde bile siyaset kurumuyla iç içe bir hayatı paylaşıyorlardı. Çözüm önerileri getirmeleri onların tabii görevleriydi. Ancak reel politik alanında tam yetki sahibi değillerdi. Üstelik o alanı da siyasetçiler kadar bilmeleri mümkün olmayabilirdi. Üstelik her zaman siyasal erki etkileme şansları da yoktu. Tam tersine siyaset kurumu onları daha çok etkileme veya devre dışı bırakma şansına sahipti. Bu nedenle olmalı ki ilk nesiller döneminde esirin öldürülmesini reddeden âlim sayısı hiç de azımsanmayacak ölçüdedir, fakat sürece ciddi etkileri olmamıştır. Zamanla bu kısık sesler de çıkmaz olmuş ve belli bir evreden sonra esirin öldürülmesi ve köleleştirilmesi diğer iki seçeneğin önüne geçmiştir. Bu noktada reel politığı aşan bir durumdan söz edilebileceğı gibi âlimlerin yetki

alanları dışında söz söylerken gereğinden fazla gayretkeşlikle nasların anlamını zorladıkları da söylenebilir.

Gördüğümüz kadarıyla olay sadece reel politikten veya karşılıklılık ilkesinden ibaret değildir. Toplumların öteden beri uygulaya geldikleri örfleri, alışkanlıkları, menfaatleri söz konusudur. Öncekilerden tevarüs edilen örf ve alışkanlıkların Kur'an ve sünnetin ideal değerleriyle ne ölçüde uyuşup uyuşmayacağı söz konusudur. Ayrıca Kur'an'ın o dönemde yaşayan geleneksel yapıları değiştirmeye ve geliştirmeye dönük önerilerinin olduğunu da unutmamak gerekir. Dolayısıyla reel politiği yönetirken bile öngörülen idealleri bütünüyle kaybetme riski varlığını her an hissettirebilirdi. Nitekim bazı noktalarda bunun ipuçlarını görmek mümkündür. Bu arada belirtmek gerekir ki Kur'an'ın ve onun ilk uygulayıcısı Peygamberin (s) esir öldürmeyi dışlayan ve köleliği peyderpey kaldırmayı hedefleyen prensipleri, reel politik veya siyasal şartlar gereği kısa vadeli olarak uygulanamamış veya uygulanamayacak olabilir. Allah kimseye gücünün üzerinde bir yük yüklemeyiz. Ancak bu durum, söz konusu değerlerin ebediyen nesh edildiği iddiasından veya bir daha devreye sokulamaz olmasından çok farklı bir olgudur. Üstelik Hz. Peygamber de reel politiği gözetmek zorundaydı. Fakat savunduğu değerler reel politığe feda edilemeyecek kadar önemliydi. Bunlar onun gönderiliş gayelerinden bağımsız değildi. Bu konuyla ilgili nasların içerdiği ideal hükümleri reel politik adına siyasî ve hukukî alandan bir defa çıkardığında o alana bir daha geri getiremeyebilirdi. Hatta ondan sonrakiler o nasların hedeflediği idealleri, nasları okurken bile göremeyecek hale gelebilirlerdi. Nitekim Peygamber o ideallerden pek de vazgeçmek istemedi. Fakat ümmetin o ideallerin en azından bir kısmını kaybettiği muhakkak.

Çünkü Mekkeliler ele geçirdikleri Müslüman esirleri katlederken, Hz. Peygamber eline geçirdiği hiçbir esiri öldürmemişti. Savaş suçluları hariç, hiçbir esire ölüm cezası uygulamamıştı. Esir öldüren arkadaşlarına müsamaha göstermemişti. Onların diyetini ödeyip Allah'tan af dilemişti. Çünkü onun adalet algısı misilleme anlamına gelmiyordu. O, bir kavme karşı hissedilen kinin insanı adaletsizliğe sürüklememesi gerektiğini öngören ilahi direktifi göz ardı edemezdi. Fidyeye karşılığı veya karşılıksız salıverilen Bedir esirlerine söylenmesi istenen ilahi teselliler onların gönlüne iman ilmeği atmaya hedeflemişti.⁶⁴ Üstelik Söz konusu ayet, esirlerin fidye karşılığı salıverilmesini savunanların, “Onlar senin akrabalarındır bağışlaman daha yararlı olur.” şeklindeki gerekçeleriyle üst üste oturuyordu. Ayrıca esirlerin geri gelip Müslümanlarla savaşma hainliği sergilemeleri konusunda Müslümanların kalbinde depreşen kaygıları teskin edici güvenceler de veriliyordu.⁶⁵ Fakat zamanla bu güvence unutulmuştu ve ayetin yersiz bulunduğu kaygılar ön plana çıkarak esirlerin öldürülmesinin veya köleleştirilmesinin gerekçesi olmuştu. Fıkıhçıların fetvala-

rına gerekçe olarak dile getirdikleri “Müslümanlarla tekrar savaşılır.” kaygısı⁶⁶ tam da ayetin işaret ettiği ve önemsenmemesini istediği bir gerekçeydi.

Fakat zamanla çok şey değişti. İslam dünyası kendini İslamî nasların ve kavramların henüz kurumlaşmadığı bir evrede, sosyal ve siyasal çalkantıların içerisinde buldu. Nasların ruh bütünlüğü kaybedilirken, tek tek resim kareleri olarak okunmaya ve herkesin istediği ne ise onu söylemeye mahkûm edildi. Nasların gelişigüzel tüketilmesine paralel olarak kavramların anlamı da algılarla birlikte ciddi kırılmalara maruz kaldı. Nasların ideal hedeflerinin yerini günübürlük gerekçeler ve taktikler aldı. Maslahat ilkesiz çıkarıcılığa, maruf fasid örfelere indirgenmeye başladı. Adalet ve hakkaniyetin makamına güç oturtuldu ve her şeyi o belirler oldu. Bütün yetki yöneticilere havale edilirken insanı kazanmayı hedefleyen yüksek idealler kaybedildi. İdealden yoksun realiterlik adına esirin öldürülmesi veya köleleştirilmesi amaç haline geldi. Tefsir, hadis ve fıkıh külliyyatının elele vererek konuyla ilgili bütün nasları seyf (kılıç) ayetiyle nesh etmeleri, geriye seyften (kılıçtan) başka bir şey bırakmadı. Kılıç önce sultanların ve komutanların, son devirde de örgütlerin insafına havale edildi. Günümüz uleması bu külliyyatı bu haliyle korumaya alıp bu çağın insanına rehber olarak sunmaya devam ettiği ve alternatif hiçbir söyleme müsaade etmediği sürece İslam dünyasında terör estiren mevcut algı biçimlerinin sona ermesini ümit etmek boş hayalden öte bir anlam ifade etmemektedir!

Oysa Kur’an ve sünnetin konuyla ilgili ideal hükümleri ve uzun vadeli hedefleri, özelde köle haklarına, genelde insan haklarına ve hatta uluslar arası hukuka ivme kazandıracak potansiyeller taşıdığı halde maalesef görülemedi. Esir azad etmeyi öngören geçici hükümler, fıkıhçılar tarafından tek tek ve kalıcı hükümler gibi değerlendirilirken, köleliliği kökten kaldırmayı hedefleyen temel ilkeler göz ardı edildi. Böylece esirin öldürülmesi veya köleleştirilmesi kalıcı hale getirildi. Kur’an ve sünnetin önerdiği ideal değerler Müslümanların gündeminden çıkmakla kalmadı, 19. Yüzyıla kadar bir daha dünyanın gündemine giremedi. Fakat sonuçta dünyanın gündemine girerken de bizim dünyamıza değil, dünyayı sömürgeleştiren ve sömürdüğü toplumların önemli bir kısmını katleden, bir o kadarını da köleleştiren Batı dünyasının gündemine girdi. Bizim toplumumuz uzun zaman önce kendi dünyasından sürgün ettiği bu ulvi hedef ve gayeleri rakip gördüğü bir medeniyet havzasından 19. Yüzyılın sonlarından itibaren istemeye istemeye almak zorunda kaldı.

O değerler bize yabancıydı, fakat konunun başında zikrettiğimiz ayet ve hadisler hiç de yabancı değildi. “Uluslar arası savaş hukukunda 1899 Lahey Konferansı II. Sözleşmeyle başlayan ve 1949 Cenevre Sözleşmesi, 1974 ve 1977 protokolleriyle son şeklini alan esirler hakkındaki düzenlemeler kağıt üzerinde de olsa oldukça insani prensipler getirmiştir. Özellikle 1949 Cenev-

re Sözleşmesinin konumuzla ilgili şu maddeleri alt alta sıralansa ve baş tarafına yukarıdaki ayetlerin bir listesi verilip sonuna bir İslam aliminin adı yazıl- sa günümüz Müslümanları hiç itiraz etmeden onaylayabilirler: “*Esirler, kendi- lerini yakalayan şahıs veya askeri birliğe değil, onların mensubu olduğu devlete aittir ve kendilerine yapılacak muameleden bu devlet sorumlu tutulur* (md. 12). *Esirin ölümüne sebep olacak veya sağlığını ciddi şekilde tehlikeye sokacak davranışlar yasaktır* (md. 13). *Hangi türden olursa olsun kendilerinden bilgi almak için esirler bedenî veya manevî baskı ve işkenceye tabi tutulamaz* (md. 17). *Savaş esirleri, tabii oldukları devletin ka- nunlarının müsaade ettiği ölçüde bir şeref sözü veya taahhüt karşılığında kısmen veya tamamen serbest bırakılabilirler* (md. 21). *Savaş halinin son bulmasından sonra esirler geciktirilmeden salverilip hazırlanacak bir plan çerçevesinde ülkelerine iade edilir; daba önce kendilerinden alınarak muhafaza edilen para ve değerli eşyalar geri verilir* (md. 118, 119). *Bu sözleşmeyi imzalayan devletler 130. Maddede sayılan kasten öldürme, gayri insani muamele ve eziyet, vücut ve sağlığa yönelik şiddetli elem ve ciddi zarar doğu- racak kasıtlı fiiller... gibi ciddi ihlallerden herhangi birini işleyen veya bunu emreden kimselere uygulanacak etkili cezai müeyyideler için zaruri kanuni düzenlemeyi yapmayı taahhüt eder ve bu ihlallerde bulunanları kendi mahkemelerine sevk etme zorunluluğunu dıyar* (md. 129).”⁶⁷

Uluslararası örgütlerin ve mahkemelerin bu maddelerin uygulanması konu- sunda sergiledikleri ikircikli tutum tabii ki tartışılabilir. Ancak bu metnin kâ- ğıt üzerinde de olsa yazılı bir vesika olarak uluslararası kuruluşlarca taahhüt altına alınması devletlerarası hukuk açısından insanlığın ortak bir kazanımı olarak değerlendirilebilir. Bu metnin uluslararası bir sözleşme olması ve bir takım taahhütler veya yaptırımlar içermesi de ayrıca önemlidir. Fakat konu- muz açısından asıl önemli olan husus, içerdiği hükümler ve hedeflediği maksadlar bakımından Kur’an ve sünnetin öngörülerinden çok da farklı gö- rünmemesidir. Hatta esirlerin salverilmesini, onları elinde bulunduran devle- tin yasalarının müsaade etmesine bağlaması vs. bakımından bu metin, Kur’an ve sünnetin konuyla ilgili hükümlerinin esirlere sağladığı imkânları yakalama noktasında yetersiz kaldığı da söylenebilir. Kanaatimizce uluslara- rası kuruluşların ikircikli ve kimi devletlere toleranslı davranmasının altında yatan nedenlerden biri de metnin barındırdığı bu tür açmazlardır. Ancak unutulmamalı ki uluslararası kuruluşların sergilediği süistimaller, İslam âlim- lerinin inandıkları ve referans kabul ettikleri naslar karşısında sergiledikleri lakayt tutumdan çok da farklı görünmemektedir.

Kaynakça

Ahmed bin Hanbel eş-Şeybanî, *Müsned*, İstanbul, 1992.

Aydın M. Akif ve Muhammed Hamidullah, TDV İslam Ansiklopedisi, “Köle” mad. XXVI, 237- 246.

Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara, 2013.

- Buharî, Muhammed bin İsmail, *el-Camiu's-sabih*, Riyad, 1421/2000.
- Cassas, Ebu Bekir Ahmed bin Ali er-Razî, *Abkamü'l-Kur'an*, Beyrut, 1428/2007.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim*.
- Derzeve, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul, 1995.
- Duman, Zeki, "İslam'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı?" *Erciyes Üm. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2011/1, sayı 12, s. 1-54.
- Ebu Ubeyd, *Kitabü'l-Emval*, Terc. Cemaleddin Saylık, İstanbul, 1981.
- Erul, Bünyamin, *Sababenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2012.
- Hakim, Ebu Abdillâh en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, Beyrut, Tarihsiz.
- İbn Atıye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Veciğ*, Beyrut, 1971
- İbn Hişam, Abdulmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Kahire 1375/1955.
- İbn Kudame, *el-Muğnî*, Kahire,1389/1969.
- Mahmud Esad, *Kitab-ı Nikâh ve Talâk*, İstanbul 1326.
- Mevdudî, Ebul-Alâ el, *Tefhimü'l-Kur'an*, İstanbul, 1991.
- Muhammed bin Hasan eş-Şeybanî, *Kitabu'l-Asl*, Tah. ve terc. Osman Eskicioğlu, Basılmamış eser enfal sitesindedir. 4. cildi bütünüyle mükatebe ve Mevlalık anlaşmasına ayrılmış olup sayfa numarası yer almamaktadır.
- Mukatil, *et-Tefsir*, Mektebetü'ş-Şamile.
- Müslim, bin Haccac en-Neysaburî, *Camiu's-Sabih*, Riyad, 1421/2000.
- Nesefî, *Medarik*, Mecmûatü minet-Tefasir içerisinde, Beyrut, Tarihsiz.
- Nihat Engin, "Osmanlılarda Kölelik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXVI, 246-248.
- Özel, Ahmed, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Esir" maddesi, XI, 382-389.
- Sarmış, İbrahim, *Hz. Muhammedi Doğru Anlamak*, İstanbul, 2013.
- Sarmış, İbrahim, *Rivayet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı*, İst. 2011.
- Taberi, İbn Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vil-i İyî'l-Kur'an*, Beyrut, 1415/1995.
- Tirmizi, Muhammed bin İsa, *Sünen*, Riyad,1421/2000.
- Vatandaş, Celaeddin, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti*, İstanbul, Tarihsiz, 3.basım.
- W. N. Arafat, "Peygamber Hz. Muhammed 900 Yahudi'nin Öldürülmesi Emrini Vermiş miydi?" (JRAS),1976, s. 100-107 den terc. Aydın, Hamit, *Nida Dergisi*, sayı 143, Ağustos-Eylül 2010; "Medine Yahudileri ve Beni Kureyza Hikayesi", *İslamî Araştırmalar*, çev. Öz, Şaban, c. 17, sayı 2, Ankara 2004, s. 139.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1993.
- Zemahşerî, Mahmud bin Ömer Carullah, *el-Keşşaf an Hakaik-ı Çavamızı'l-Tenzil*, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Tarihsiz.

Notlar

- 1 Müslim, Cihad 58; İbn Hişam, *es-Sîre*, I, 641-644, 649-660; Ebu Ubeyd, *Kitabü'l-Emval*, s. 136-151.
- 2 Buharî, Itk 12; İbn Hişam, II, 488-490; Özel, Ahmed, TDV İslam Ansiklopedisi, "Esir" maddesi, XI, 384; Derzeve, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, III, 327.
- 3 Vatandaş, Celaeddin, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, c. 2, s. 245; Sarmış, İbrahim, *Rivayet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı*, s. 121-169.
- 4 Erul, Bünyamin, *Sababenin Sünnet Anlayışı*, s. 62, 63.

- 5 *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim.*
- 6 Mukatıl, *Tefsir*, Enfal 67; Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 56, 57; Tirmizi, *Tefsir*, bab 6; Ahmed, *Müsned*, VI, 3632; Hakim, *Müstedrek*, III, 21.
- 7 Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 58-60.
- 8 Örneğin bkz. Mukatıl, *et-Tefsir*, 67-69. ayetlerin tefsiri; Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 58-63; Müslim, Cihad 58.
- 9 Örneğin bkz. Cassas, *Abkamu'l-Kur'an*, III, 96.
- 10 8/Enfal 65 ve 66. ayetler.
- 11 Nesefî, *Medarik*, III. 68-72.
- 12 47/Muhammed 4.
- 13 İbn Hişam II, 488-490; Mevdudî, *Tefhim*, V, 377; Özel, XI, 384; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, III, 327.
- 14 Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, c. 2, s. 245; Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı*, s. 121-169.
- 15 Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 56, 57; Tirmizi, *Tefsir* 6; Ahmed, *Müsned*, VI, 3632; Hakim, *Müstedrek*, III, 21.
- 16 Mukatıl, *et-Tefsir*, 67-69. ayetlerin tefsiri; Zemahşerî, *Keşşaf*, II, 236, 237, IV, 316, 317; Cassas, *Abkamu'l-Kur'an*, III, 96.
- 17 Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 54; Yazır, *Hak Dini*, VI, 457, 458.
- 18 Yazır, *Hak Dini*, VI, 459.
- 19 Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 328-338.
- 20 W. N. Arafat, "Peygamber Hz. Muhammed 900 Yahudi'nin Öldürülmesi Emrini Vermiş miydi?" (JRAS),1976, s. 100-107 den tercüme, Hamit Aydın, *Nida Dergisi*, sayı 143, Ağustos-Eylül 2010, s. 47-53; "Medine Yahudileri ve Beni Kureyza Hikayesi", *İslamî Araştırmalar*, çev. Şaban Öz, c. 17, sayı 2, Ankara 2004, s. 139; Sarmış, *Hz. Muhammedi Doğru Anlamak*, İst. 2013, s. 94-104).
- 21 Yazır, *Hak Dini*, VI, 455; Mevdudî, *Tefhim*, V, 371.
- 22 Özel, XI, 386.
- 23 4/Nisa 36.
- 24 76/İnsan 8.
- 25 Örneğin bkz. İbn Atıye, *el-Muharrer*, V, 410.
- 26 Örneğin bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyan*; Azimli, s. 259-261.
- 27 Örneğin Mukatıl, *et-Tefsir*. Enfal 67, 68, Muhammed 4. ayelerin tefsiri.
- 28 Yazır, VI, 455-461; Özel, s. 386.
- 29 Zemahşerî, *Keşşaf*, IV, 316, 317; Özel, TDV *İslam Ansiklopedisi* "Esir" mad. XI, 386, 387.
- 30 Yazır, VI, 456; Özel, s. 386, 387.
- 31 Zemahşerî, *Keşşaf*, IV, 316, 317.
- 32 Yazır, VI, 456.
- 33 Zemahşerî, *Keşşaf*, IV, 316, 317.
- 34 İbn Kudame, *el-Muğni*, VI, 112.
- 35 M. Akif Aydın ve M. Hamidullah, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Köle" mad. XXVI, 237-246.
- 36 M. Akif Aydın ve M. Hamidullah, s. 238.
- 37 24/Nur 33; Maverdî, *en-Nüket*, IV, 182; Yazır, *Hak Dini*, V, 386, Mevdudî, *Tefhim*, III, 543, 544.
- 38 Duman, Zeki, "İslam'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı", s. 1-54.
- 39 4/Nisa 25.
- 40 2/Bakara 221.
- 41 4/Nisa 92, 93; 5/Maide 89; 58/Mücadile 3, 4.
- 42 47/Muhammed 4; Duman, aynı yer.
- 43 Aydın ve Hamidullah, s. 242.
- 44 Muhammed bin Hasan eş-Şeybanî, *Kitabu'l-Asl*, Tah. Osman Eskicioğlu, Sayfa no olmayan ve yayımlanmamış olan eserin 4. Cildi tamamen bu konuya ayrılmıştır; bkz. Enfal sitesi.
- 45 33/Ahzab 5.

- 46 Aydın ve Hamidullah, s. 239; Ebu Ubeyd, *Kitabü'l-Emvâl*, 136-152.
47 Buhârî, Itk 16; Aydın ve Hamidullah, s. 241.
48 Buhârî, Itk 13;
49 Aydın ve Hamidullah, s. 239; Ebu Ubeyd, s. 150-151.
50 Yazır, Hak Dini, VI, 460, 461.
51 Aydın ve Hamidullah, s. 239.
52 9/Tevbe 60.
53 Mevdudî, *Tefhim*, III, 542.
54 Yazır, VI, 455-461; Mevdudî Tefhim, 371-378.
55 Aydın ve Hamidullah, s. 237, 242; Çıkış, XXI, 2-6.
56 Aydın ve Hamidullah, s. 245; Nihat Engin, Osmanlılarda Kölelik, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXVI, 246-248.
57 Aydın ve Hamidullah, s. 239.
58 Aydın ve Hamidullah, s. 239, 242, 243.
59 Aydın ve Hamidullah, s. 243.
60 Mahmud Esad, *Kitab-ı Nikâb ve Talâk*, İstanbul 1326, s. 128'dan naklen Aydın ve Hamidullah, s. 243.
61 Özel, s. 387.
62 Ebu Ubeyd, 136-153.
63 Özel, 386, 387; Aydın ve Hamidullah, , s. 238, 239.
64 8/Enfal 70.
65 8/Enfal 71.
66 Özel, s. 387.
67 Özel, s. 388, 389.

Ahmed Şevkî Efendi'nin *Risâle fî Âdâbi'l-Münâzara* İsimli Eseri ve *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara* Gelenegindeki Yeri

Necmettin PEHLİVAN*

Öz Bu makale, İslâm düşüncesine ait olan *âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara* adlı tartışma teorisini Osmanlı müelliflerinden Ahmed Şevki b. Abdullah'ın *Risâle fî âdâbi'l-münâzara* adlı eseri çerçevesinde ele almaktadır. *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara* adlı tartışma yöntemi Osmanlı bilim havzasında en yetkin halini almıştır. Fakat modern zamanlardaki felsefe veya mantık tarihi yazınlarında yeri gözetilmediği gibi günümüzde de hakkında çok az çalışma bulunmaktadır. Makale, hem risalenin tahlili, hem de tenkitli neşri ile Türkçe literatüre bir katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Ahmed Şevki, Âdâb, bahs, münazara, Semerkandî.

Ahmad Shawqî b. Abd Allah's *Risâla fî Âdâb al-Munâzara* and its Place in the Tradition of *Adab al-Bahth wa-al-Munâzara*

Abstract This article deals with the discipline of *âdâb al- bahth wa al-munâzara* (Islamic disputation theory), in the framework of *Risâla fî Âdâb al-Munâzara* by the Ottoman scholar Ahmad Shawqî b. Abd Allah (d. 1809). *Âdâb al- bahth wa al-munâzara*, systematized by Sham al-Dîn al-Samarqandî (d. 1322), was later perfected in Ottoman intellectual circles. However, *âdâb al- bahth* has been to a great extent overlooked in modern studies of Islamic philosophy and logic. This article attempts to make a modest contribution to this much neglected field by editing and analyzing this short treatise of Ahmad Shawqî.

Keywords: Ahmad Shawqî, Âdâb, bahth, münadhara, Samarqandî.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, npehlivan@ankara.edu.tr

Farklı açılardan yardımlarını gördüğüm Ar. Gör. Hadi Ensar Ceylan ve Ar. Gör. Recep G. Göktaş'a teşekkür ederim.

I Aristoteles'in mantığı sistemli bir şekilde ortaya koyduğu eserleri (i) *Kategoriler*, (ii) *Peri Hermenias* (Önermeler), (iii) *I. Analitikler* (*Kıyas*), (iv) *II. Analitikler* (*Burhân*), (v) *Topikler* (*Cedel*), (vi) *Retorika* (*Hitabet*), (vii) *Poetika* (*Şiir*) ve (viii) *Sofistik Elenchi* (*Sofistik Çürütmeler*) külliyyatından oluşmaktadır. Aristoteles eserlerini bu sıraya göre yazmadığı gibi bu külliyyatın hem *Organon* olarak isimlendirilmesi, hem de yukarıdaki gibi sıralanması Aristoteles tarafından yapılmış değildir; bu başarı onun öğrencilerine ve şarihlerine aittir.¹ Aristoteles'in bu külliyyatına *mantık ilmi* haysiyetini verdiren asıl çalışması, ayırım yapmaksızın söylemek gerekirse, "Analitikler", daha özeldir ise sonradan yapılan ayırımla *I. Analitikler*'dir; *Analitikler*'den öncekiler ona hazırlık, ondan sonrakiler ise onun uygulama alanları olarak kabul edilmektedir.² *Analitikler*'i merkeze alan şeyin, mantığın "kurallarına uyulduğunda insanı düşünme ameliyesinde hatadan koruyan alet-i kanuniye"³ vasfının bu eserlerde ortaya çıkmasıdır. Buna göre *Organon* külliyyatındaki her konunun asıl merciinin *Analitikler* olacağı söylenebilir. Burada konumuzla ilgisi bakımından sadece *Topikler-Analitikler* arasındaki ilişkiye kısaca değinmek istiyoruz. W. D. Ross'a göre, Aristoteles *Topikler*'in bir kısmını *kıyas* (*analitik*) keşfinden önce, bir kısmını da *kıyas* keşfinden sonra, ancak onu sistemleştirdiği eseri *Analitikler* kitaplarını yazmadan önce kaleme almıştır. Ona göre, her ne kadar *Topikler*; "her konuyu elde özel bilgiler olmaksızın akıllıca tartışmada" bir fayda temin ediyorsa da *Analitikler*, *Topikler*'i geride bırakmıştır.⁴ Çünkü *Topikler*'de gereklinin yerini olası, ilmin yerini sanı almaktadır ve tartışma da hakikati aramaya ve keşfetmeye yönelik değil, sadece hasmı kuvvetsiz düşürmeye ve itirafa mecbur etmeye yöneliktir.⁵ Bu durum, *Topikler*'i bütünüyle değersizleştiren bir şey değildir. Çünkü düşünen ve düşündüklerini ifade eden varlık olarak insanın her zaman burhâni/kesin bilgiyi elde etmesi, kullanması ve bunu her daim yalnız başına yapması her zaman mümkün olmayabilir. Bu yüzden olsa gerek Aristoteles, *Topikler*'in okuyucuya üç konuda fayda temin ettiğini söylemektedir: insana (i) zihni egzersiz yaptırır, (ii) bir tartışmanın nasıl amacına ulaştırılacağını öğretir ve (iii) felsefi ilimler(in zorluklarını kavrayıp ifade etme)de yardımcı olur.⁶

II Tercüme hareketi başladığında mütercimler *Topikler*'i Arapça'ya *Tûbîkâ* şeklinde transkribe ederek aktarıyorlardı. Fakat Kindî (ö. 866) ve Fârâbî (ö. 950) onu *Kitâbu Mevâzîi'l-Cedel* şeklinde Arapçalaştırdılar. Müslüman filozoflar *cedelân* amacını 'burhâni konuları anlamakta zorlanan felsefe okuyucusuna onları kavratma ve bir tartışmada karşı tarafı susturma/ona galip gelme' şeklinde belirlediler.⁷ *Cedel*'in asıl hareket noktası olan *Topikler*'in nasıl yazıldığı bilgisine vakıf olduklarından dolayı *cedelî delîl* ile *cedelî kıyas* arasında tam-girişimlilik ilişkisi olduğunu kabul ettiler; çünkü *cedelî delîl*, kıyasın yanında istikrayı da kapsamaktadır.⁸ Bu, *Topikler*'i kullanana Aristoteles'in *Analitikler*'de ortaya koyduğu sistemin dışında hareket etme olanağı vermesi anlamına geliyordu. Nitekim her ne kadar "*Cedel* (*Topikler*)" İslâm düşüncesinde kendine mahsus bir yer edinmiş, kelimcülerin ve usul-ı fıkıhçıların da kullandığı bir yöntem olmuş ise de işleyişinin *hakikati ortaya koyma değil de, ne olursa olsun hasmı mağlup etme* şeklinde gerçekleşmesinden dolayı Müslüman bilginlerin farklı bir tartışma yöntemi ortaya koymalarına zemin hazırlamıştır. Müslüman bilginlerin işleyişi ve amacı bakımından

bütünüyle *cedel*den farklı olarak ortaya koyduğu tartışma yöntemi *âdâbu'l-bahs ve'l-münâzâra*'dır. Bu tartışma yöntemini Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî (ö. 1322) *Risâle fî Âdâbi'l-Bahs* adlı çalışması ile sistemleştirmiştir.⁹ Semerkandî'nin *âdâb* yöntemi öylesine kabul gördü ki, bu yöntemden sonra *cedel* adı ile eser neredeyse yazılmadı veya yazılmış ise de *âdâb* gölgesinde kaldı. *Âdâb* yöntemini *cedel*den ayıran nokta, bütünüyle mantık kaidesi üzerine kurulu olması ve tartışmacı taraflardan birinin her ne şekilde olursa olsun diğerine üstün gelmesi üzerine değil, tarafların her ikisine de *savâbu/bakekatü/doğrusu* ortaya çıkarılmasında sorumluk vermesidir.¹⁰ Semerkandî sonrası bu yöntemle ilişkin en önemli eserler Osmanlı ilim havzasında yazıldı.¹¹ Bu çalışmanın ilgi alanı ise ne bütün boyutları *cedel* ile *âdâb* arasında bir karşılaştırma, ne de Osmanlı ilim havzasında bu alanla ilgili yazılmış bütün eserlerdir; ifade edildiği gibi çok zengin bir havzaya sahip olmakla beraber günümüzde hakkında çok az çalışmanın bulunduğu *âdâbu'l-bahs ve'l-münâzâra* adlı bu yeni tartışma yöntemine, bu yöntemin temel hamlelerini gösteren ekteki risalenin değerlendirmesi, tenkitli metni ve tercümesi ile Türkçe literatüre bir katkıda bulunmaktadır.

III Ahmed Şevkî Efendi, geç dönem müelliflerinden olmakla beraber kaynaklarda hayatı hakkında çok kısa bilgi bulunmaktadır. Sadece *Osmanlı Müellifleri*'nde değerli bir bilgin olduğu, künyesinin Ahmed Şevki b. Abdullah olduğu ve 1224/1809 yılında öldüğü hal bilgilerinden sonra *Haşiyetu 'ale'l-Fenârî*¹² ve *Necâtu'l-Musallî*¹³ adlı eserlerinin basılmış, ancak *Risâle fî Âdâbi'l-Münâzâra*¹⁴ ve bu risalesinin şerhinin¹⁵ basılmamış olduğu bilgileri kayıtlıdır.¹⁶ Kütüphanelerimizde bu eserlerin dışında müellife ait (1) *Şerhu Müteallaka fî Halke'l-Ef'âl* (Süleymaniye Kütüphanesi Giresun İl Halk Kütüphanesi: 28 Hk3584/2, Vr.: 8b-40b.)"; (2) *Şerhu'l-Makasid fî Muğlata Cezaru'l-Usum* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi: 37 Hk 1299/12, vr.: 142b-164b.); (3) *Nesayib-i Şevkiyye* (İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu: 34 Ae Şeriyye 610/1, s. 1-19)"; (4) *Risale fî Halli Meseleti'l-Mekûle min Hizaneti'l-Müftiyyîn* (İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu: 34 Ae Şeriyye 610/2, s. 19-20)" adlı eserlerde kayıtlıdır.

IV Ahmed Şevki Efendi'nin risalesi iki açıdan değerlendirilecektir: (i) sûreti, yani tasnifi açısından, (ii) içeriği açısından. Sûreti açısından şunlar söylenebilir: Risale kısa bir mukaddime ile üç temel bölüm halinde düzenlemiştir. Mukaddimedede hamdele ve salveleden sonra *münâzâra*, *mu'allil* ve *sâil* tarif edilmiştir. Birinci bölümde *tasdikler* (*bükümler*), ikinci bölümde *tarifler*, üçüncü bölümde *bölmeler* hakkında yapılan *münâzarada sâihn mu'allihn* iddialarına karşı hamleleri ve *mu'allihn* karşı hamleleri oldukça didaktik bir şekilde ana hatlarıyla verilmiştir. Bu tasnifte dikkat edilmesi gereken iki önemli ayrıntı bulunmaktadır: (1) Müellif, risaleyi *tasdikler* (*bükümler*), *tarifler* ve *bölmeler* şeklinde münâzara alanlarını sarahaten zikretmiş olmakla öğrenenin zihninde net bir yol haritası ortaya koymuştur. Fakat (2) önce *tasdikler*, sonra da *tarifler* ve *bölmeler* şeklindeki tasnifi ise, eserin didaktik özelliğini göz önünde bulundurmakla beraber, isabetli görünmemektedir. Çünkü *âdâb ilmini* sistemleştiren Semerkandî, bu sanatın amacını *savâbu ortaya çıkarma* olarak belirlemiştir¹⁷ ve bizim çıkarımımıza göre, bu sanatta zikredilen amacı

gerçekleştirmek için münazara alanlarının tabii yerlerinde takdim-tehir yapılmalıdır. Semerkandî hem risalede, hem de *Kıstâs*'ta tartışma alanlarını *tarifler* ve *mesail* (tasdikler/hükümler) olarak ifade ettikten sonra sanatın tabii işleyişini de bu sıraya göre kurgulamıştır.¹⁸ Bu da şu anlama gelmektedir: Yukarıda ifade edildiği gibi *âdâb* bütünüyle mantık ana kaidesi üzerine kuruludur. Mantıkta da *tarifler* (*tasavvurlar/kavramlar* kısmının amacı olarak), tabii olarak *tasdikleri/hükümleri* önceler, çünkü tasdikler tahlil edildiğinde tarife teşne kavramlar/tasavvurlar elde edilecektir. Semerkandî'nin hem *Risalede*, hem *Kıstâs*'ta bu tabii sıralamaya özellikle dikkat ettiği görülecektir. Çünkü delilin mahiyetini anlayabilmek için onun en küçük zati parçası olarak *kavrama/tasavvura* kadar bakmak gerekebilecektir. Bu bir yönü. Bir başka açıdan da münazara konusu her ne ise, münazarada *savabı* ortaya çıkarmayı sağlayacak terimlerin öncelikle tam bir tarifi (el-haddu'd-tâmm) yapılmalıdır. Semerkandî risale ve *Kıstâs*'ta, sanatı sistemleştirirken bu durumu uygulamalı olarak göstermiş, sanatın teknik terimlerini tarif etmiştir.¹⁹ Osmanlı müelliflerinden Saçaklızâde (hayatı aşağı yukarı 1665-1773 aralığıdır), Semerkandî'den sonra *âdâb* geleneğine ait en hacimli telif eser olan *Takrîru'l-kavânini'l-mütedavile min 'ilmi'l-münâzara* adlı çalışmasında mantık ilmi gibi *âdâb* sanatını *tasavvular* ve *tasdikler* ikilisi şeklinde inşa etmiştir;²⁰ hatta Karabela'ya göre, delil getirme tasdiklere özgü bir şey olsa bile Saçaklızâde münazarayı bütünüyle *kavramlar/tasavvurlar* merkezli kurgulamış, neredeyse kavramlara indirgemıştır. Çünkü sarîh, yani tam olarak tarif edilmiş kavramlar olmaksızın münazara sanatının gerçekleşmesi imkânsızdır, zira bir delilin nihai amacını belirleyen şey, enniyeye, tanımdır.²¹ Zaten Semerkandî'de böyle bir tartışmanın *âdâb* değil *cedel* ya da *fikir alış-verişi* (*mişâkeret*) olacağını açıkça söylemektedir.²² Dolayısıyla, didaktik bir yapıda olsa bile *âdâb*'ın bu tabii işleyişinde takdim tehir yapmak isabetli görünmemektedir. Fakat hemen ifade etmeli ki, Ahmed Şevki Efendi'ye ait bir yenilik değil, tespitlerimize göre Osmanlı müelliflerinden Hüseyin Şah Çelebi Âmasî (ö. 1512)'ye ait olan bir takdim-tehirdir.²³ Daha sonraki birçok Osmanlı müellifinin risalelerini bu şekilde tasnif ettiğini de söyleyelim.²⁴

V İçeriği bakımından risaleye baktığımızda ise şunları söyleyebiliriz: Yukarıda risalenin hem didaktik tarzda yazıldığını, hem de münazaranın konularında bir takdim-tehir ile kaleme alındığını söylemiştik. Her ne kadar bunun suret/tasnif ile ilgili olduğunu söylesek de bir açıdan da içeriği etkileyen bir yönünün olduğunu söylemek gerekir. Şöyle ki, *âdâb*'ı sistemleştiren Semerkandî'nin münâzaranın *tarifler* ve *mesail* (*tasdikler/hükümler*) olarak iki alanda yapıldığını söylediği zikredilmişti. Semerkandî münâzaranın işleyişinde *tarifleri* tabii olarak öncelemekte ve *tariflere*, *ta'yînu mahallî'n-niẓa'* (= *takrîr* ve *tahrîr*) / *tartışmanın asıl mihverini*, *asıl hareket noktasını belirleme* görevi yüklemektedir ve bu *âdâb* için olmazsa olmaz şarttır.²⁵ *Mesail* (*tasdikler/hükümler*) alanını da kendi içinde iki kısma ayırmıştır: (1) *Mu'allil* delilin tamamını zikretmeden *sâihn* ona karşı yapacağı hamleler ve tabii olarak *mu'allihn* ona karşı vereceği cevaplar. *Sâihn* böyle bir durumdaki hamlesine *men'* ya da senedle beraber desteklenmiş ise *münâkaza* denilir. Yine burada *âdâb ehlince* makbul kabul edilmeyen *gasb* adında bir hamle daha vardır ki, bu, *mu'allil* delilinin bir öncülünü zikreder etmez *sâihn* onu çürütmek

için tam bir delil ortaya koymasındır. Oysa muteber olan *mu'allihîn* delilinin tamamını ortaya koymasını beklemektir. (2) *Mu'allil* delilinin tamamını ortaya koyduktan sonra *sâihîn* ona karşı yapacağı hamleler ve yine tabii olarak *mu'allihîn* ona karşı vereceği cevaplar. Burada da *sırasıyla* *sâihîn* *mu'allile* karşı yapacağı iki temel hamle vardır: (i) *nakez* ve (ii) *mu'âraza*. Ki, asıl *münâzara/âdâb* denilen *savâbi* ortaya çıkarma yöntemi bu kısımda ve özellikle *mu'âraza* hamlesi dolayısıyla ortaya çıkar.²⁶ Risalenin tasdik, tarif ve bölme kısımlarına bu temel hareket noktalarını sarahaten görmek mümkün değildir. Her üç bölümde doğrudan *sâihîn* *mu'allile* karşı yaptığı hamle ve *mu'allihîn* de *sâile* verdiği cevapların sıralanması ile oluşturulmuştur. İlk elde tartışmayı sanki *sâil* başlatıyormuş gibi bir izlenim vermektedir. Oysa diğer tartışmaların aksine, yukarıda Semerkandî dolayısı ile zikrettiğimiz gibi, *münâzarada* tartışmayı *sâil* başlatmaz; ortaya bir tez koyarak *mu'allil* başlatır ve *sâil* de teze/iddiaya göre hamlelerini şekillendirir. Risalede temel hamleleri açıkça görmek mümkün olmakla beraber *münâzaranın* nasıl başladığı, nasıl devam ettiği ve nihayet nasıl bittiği açık değildir. Risalenin didaktik/öğretici bir tarzda yazıldığını söylemiş olmakla beraber kısa ve sıkı bir örgü ile yazılmış metinlerin, gerçekte, konuyu iyi bilenlere hitap ettiğini de ifade edelim; bu yönüyle risalenin bütünüyle müptediler/âdâb ilmine yeni başlayanlar için uygun olduğunu söylemek doğru değildir. Şimdi her bir bölümdeki işleyişe ilişkin bazı açıklamalara geçmek istiyoruz:

VI Ahmed Şevki Efendi tasdikler kısmında *sâihîn* *mu'allile* karşı on hamlesinin olduğunu zikreder ve akabinde de *mu'allihîn* bu on hamleye karşı cevaplarını, ihtiyaç halinde tariflerini de vererek sıralar. Burada *sâihîn* ve *mu'allihîn* hamlelerine, ayrıntılarına girmeksizin, risale özelinde değinmek istiyoruz: Yukarıda da ifade edildiği gibi bu alanda tartışmanın kim tarafından ve nasıl başlatıldığı, devam ettirildiği ve nihayet bitirildiği konusunda herhangi bir ayrıntı verilmemiştir. Âdâbın teknik terminolojisi açısından baktığımızda da Ahmed Şevki Efendi'nin *sâil* ya da *mu'allile* ait herhangi yeni bir hamle belirlediği görülmemektedir. Bunun bir eksiklik olduğunu düşünmüyoruz, çünkü müelliften önce *âdâbın terminolojisinin* yerleştiği söylenebilir. Müellifin zikrettiği *men'*, *nakez* ve *mu'âraza*, *gasb* ve *takdîri mu'âraza* Semerkandî'nin zikrettiği en temel hamlelerdir. Tasdikler kısmındaki hamlelerde bir sıra gözetildiği de söylenemez. Örneğin *sâihîn gasb* hamlesi onuncu sırada zikredilmiştir. Oysa *gasb*, *âdâb ehli* nezdinde makbul bir hamle değildir ve bunun sebebi de, *mu'allil*, ilk defa tezini ortaya koyarken buna müsaade etmeksizin onun söylediği öncül hakkında tam olarak getirilmiş bir delil olmasıdır ve âdâb ehline göre *mu'allihîn* rolünün çalınması anlamına gelir. Dolayısı ile *men'* ile *nakez* arasında zikredilmesi gerekirdi. *Aklî mecâzî men'*, *hazfî mecâzî men'*, *dilsel mecâzî men'* ve *şebîhi nakez'a* gelince, bu hamleler Semerkandî sonrası *âdâb* sanatına dâhil edilmiştir. Çünkü müellifin tasdiklerde birinci hamle olarak zikrettiği *men'*, *âdâb* geleneğinde bütün hamlelerin en genel adı olmakla beraber, *mu'allil* delilinin tamamını ortaya koymadan onun delilinin belirli bir öncülüne karşı *sâil* tarafından yapılan bir hamledir. Oysa bu hamlelerin (*aklî mecâzî men'*, *hazfî mecâzî men'*, *dilsel mecâzî men'*) tariflerine baktığımızda “*matlub*”, yani öncül-lerden gerekli olan “*netice*” hakkında bir delil talebi olduğu görülmektedir; müel-

lif de *akli mecâzî men* ve *hasfî mecâzî men*'in tariflerinde “*delilli matlub hakkında*” ibaresini kullanmaktadır.²⁷ Daha açık bir ifade ile delilli iddia hakkında delil talebidirler. Oysa hakiki *men*, zikrettiğimiz gibi, delilin öncüllerinden belirli biri hakkında delil talebidir.²⁸ (*Hakîki İcmali*) *Nakz*'da âdâb geleneğinde delillerin öncüllerindeki herhangi bir bozukluğa övgüdür; bu sonucun bu öncüllerden çıkmayacağı veya bu öncüllerin bu sonucu vermeyeceği itirazı üzerine kuruludur. Müellifin yedinci hamle olarak zikrettiği *şebîbi nakz*'ı, (*hakîki icmali*) *nakz*'dan ayıran nokta sadece matlub, yani iddia edilen şey üzerine odaklanıp, öncüllerle ilgilenmeksizin bu matlub hakkında delil talep etmektir.²⁹

VII Müellif, tarifler kısmında *sâil* ve *mu'allil* arasındaki karşılıklı hamlelere geçmeden önce tarif türleri hakkındaki önemli bir ayrıntıya, sadece bilgilendirmek üzere, kısaca değinmektedir. O ayrıntı da şudur: Tarifin, (i) lafzî, (ii) tenbîhi, (iii) hakîki ve (iv) ismî olmak üzere dört türünü zikretmesi ve ilk ikisinin Cürcanî'ye göre tasdiklerden, son ikisinin de ittifakla tasavvurlardan kabul edildiğini söylemesidir. Mükerreren zikrettiğimiz gibi, risalenin muhtasarlık kurgusu gereği müellif, bu tarif türlerini de tarif etmemiştir.³⁰ *Sâil* ve *mu'allil* e ait olduğunu söylediği hamleleri anlayabilmek için kısaca tariflerini vermek istiyoruz. Lafzî tarif, manasına delâleti açık olmayan bir lafzın, bu manaya daha açık olarak delâlet eden bir lafızla açıklanmasıdır. Klasik gelenekteki meşhur örneği “aslan”ı birisine tanıtırken kullanılan “gazanfer” lafzının dinleyene kapalı gelmesinden dolayı ondan daha bilindik olan “esed” lafzının ona yüklem/sıfat yapılarak bilinir kılınmasıdır: Örneği; “Gazanfer, esedir.” şeklindedir. Tenbîhi tarif ise, herhangi bir kesb gayreti olmaksızın insandaki mahzun suretin ortaya çıkarılmasıdır ki, bazen *lafzî* tariflerle bir kabul edilir. İkisi arasındaki ince fark ise, lafzî tarifte, örneğin dinleyene “gazanfer” lafzı onda herhangi bir suret oluşturmadığı için “esed” lafzı söylenir; oysa tenbîhi tarifte, “gazanfer” lafzı bir suret imler, ancak bunun sarahate kavuşması için bazı şeylere ihtiyaç duyulur; işte ihtiyaç duyulan şeylerin söylenmesi ile “esed” lafzına gerek kalmaksızın dinleyen “gazanfer” lafzından “aslan”ı anlar. Hatta lafzî ve tenbîhiyi, “hariçte ister mevcut olsun, ister olmasın ortaya çıkmamış bir mahiyetin tasavvurunun ifadesi” şeklinde de tarif ederler.³¹ Bu iki tarif, tasdiklerden kabul edilmişlerdir, zira bir şeyin neliği/o'luğu hakkında bilgi vermez. Çünkü bu ikisinde iş lafza racidir, bir şeyin manasının ayrıntısına değildir.³² *Hakîki* tarif ise mevcut bir şeyin hakikatinin tasavvuru/bilinmesi; *ismî* tarif ise “itibari mahiyetlerin tasavvuru” veya “hariçte varlığı bilinmeyen/bulunmayan mefhumların tasavvuru/bilinmesi” şeklinde tarif edilmektedir.³³ Dolayısı ile bir şeyin manasının ayrıntısı, o şeyin neliği hakkında bilgi verdiği için tasavvurlardan kabul edilmektedirler.³⁴ *Lafzî* ve *tenbîhiyi* tasdiklerden saymakla, bir açıdan istisna etmek üzere, *hakîki* ve *ismî* tarifler için müellifin zikrettiği hamlelerin de *mecâzî* olduğu söylenebilir. Çünkü âdâbın sistemleştiricisi Semerkandî'ye göre *sâil*, tarifler kısmında *mu'allil*den delil talep edemez, sadece tarifin genel ya da özel şartlarının yerine getirilip getirilmediğinin sıhhatine ilişkin bir talepte bulunulabilir.³⁵

VIII Müellif, *bölme* kısmında da *sâihn* üç temel hamlesi ve *mu'allihn* karşı cevaplarını zikretmektedir. Bölmede de her iki tarafa ait hamlelerin *mevâzi* olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bölme, tanımın tamamlayıcısı durumundadır ve tanımla ilgilidir. İkisi arasındaki ince fark; tanımın, daha ziyade tanımlananın içlemi ile ilgili olması, bölmenin ise bölünenin kaplamı ile ilgili olmasıdır.³⁶ Zaten Ahmed Şevkî Efendi'de bölmenin bu haysiyeti dolayısı ile Cürcanî'nin tasavvurlardan, Taftazani'nin ise tasdiklerden kabullerine bir cümle ile değinmekte ve Cürcanî'nin görüşünü benimsemektedir.³⁷

IX Âdâb yöntemi, başta bu sanatı sistemleştiren Semerkandî'nin *Risale fî âdâbi'l-bahs* adlı risalesi üzerine yazılan şerh, haşiye, talik ve hamişler olmak üzere, özellikle, Osmanlı bilim havzasında zikredilen türde ve telif eserlerle kendine özgü bir gelenek oluşturmuştur. Fakat ne yazık ki, bu geleneğin itibarını iade edecek çalışmalar, ülkemiz akademiyasında henüz yapılmamıştır. Yine de son zamanlarda genç araştırmacıların ilgilerini çekmiş görünmektedir. Yukarıda değerlendirmesini, aşağıda da metnini ve tercümesini sunduğumuz küçük risale, her ne kadar terkip ve telif olsa da, ilgisine bir yol haritası olur ve bu alandaki Türkçe literatüre bir katkı sağlar ümidiyle okuyucuya arz edilmiştir. Bağlılarında zikrettiğimiz gibi, risalenin muhtasarlığı, müptediler için olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim müellifin kendisi de risalesini şerh etmiştir.³⁸ Bizde değerlendirmemizi yaparken risalenin muhtasarlığını göz önünde bulundurarak hareket ettik; bütünüyle bir şerh mantığı içinde bir değerlendirmeye girmedik; ilgisine bir *mukaddime*, *bir anahtar* olması için gayret gösterdik.

X Son olarak tenkitli metni ve tercümeyi nasıl oluşturduğumuz hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Tenkitli metni: (1) Ankara Milli Kütüphane: 06 MİL YAZ A 2647/3, Vr.: 62b- 65b. Tenkitli metinde “م” olarak gösterildi. (2) Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6183/3, Vr.:13b-15b. Tenkitli metinde “ح” olarak gösterildi. (3) Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 2149/5, Vr.: 41b-45b koleksiyonlarına göre oluşturduk; tenkitli metinde “ح” olarak gösterildi ve (4) Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6183/4, 16b-29a'daki müellifin kendi şerhi ile de kontrol edildi (Müellifin şerhinin diğer nüshaları da Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi: 19 Hk 229/6, Vr.: 12b-21b ve Kütahya İl Halk Kütüphanesi Zeytinoğlu Tavşanlı İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 43 Ze 281/1, 1b-16b'de bulunmaktadır). Risaledeki bazı muhtasarlıkları da şerhten yaptığımız alıntılarla gidermeye çalıştık. Bu alıntıları ayrıca dipnotta göstermedik; sadece ana metinden “<...>” işaretleri ile ayırdık; “-” işaretini eksik ibare; “«” işaretini de mükerrer ibare için kullandık.

XI Risâle fi Âdâbi'l-Münâzara'nın Tenkitli Metni ve Tercümesi

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا سيد الأولين وعلى آله وصحبه وأمتهم أجمعين.

[٢] وبعد^{٣٩} فيقول العبد الذليل الضعيف المحتاج إلى ربه الغني اللطيف أحمد الشوقي هذه رسالة بينت^{٤٠} فيها وظائف المناظرة في التصديق والتعريف والتقسيم.

[٣] أعلم^{٤١} أن المناظرة هي المدافعة لإظهار الصواب، أعني دفع السائل قول المعلل وبالعكس.

[٤] المعلل من نصب نفسه لإثبات الحكم. والسائل من نصب نفسه لإبطال ذلك الحكم.

فوظيفة السائل في التصديق عشر:

[٥] <الأول> المنع^{٤٢}: وهو طلب الدليل على مقدمة^{٤٣} الدليل^{٤٤-٤٥} مجردا أو مع سند مساو لنقيض الممنوعة أو أخص منه مطلقا. والسند ما يذكر^{٤٦} تقوية [ح ١/١٤/ب] المنع في نفس الأمر أو في زعم المانع.

[٦] - فوظيفة المعلل هنا: [م/٦٢/ب] إثبات الممنوعة بالدليل أو التنبيه وإبطال السند المساوي والانتقال إلى دليل آخر والانتقال من البحث المقصود إلى آخر لغرض وتحرير المقدمة الممنوعة^{٤٧} وهو ارادة معنى غير ظاهر من اللفظ وتحرير المدعى وإبطال المنع وتغيير الممنوعة. قيل هذا مستلزم^{٤٨} [ح ١٣/٢/ب] لقبول المنع من المانع.

[٧] <الثاني> النقض <الإجمالي الحقيقي>^{٤٩}: وهو إبطال الدليل بشاهد الجريان والتخلف أو استلزام فساد آخر. الشاهد ما يدل على فساد الدليل. وقد يطلق على السند.

[٨] - فوظيفة المعلل: المنع وتغيير الدليل <بعضا أو كلاً> والانتقال إلى دليل <آخر> والانتقال إلى بحث <آخر> وتحرير الدليل وتحرير المدعى وتحرير مادة النقض والنقض والمعارضة وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم. والغضب والمطالبة أي مطالبة الدليل على الدليل [ح ١/٤٢/أ] وفي ورودهما قول.

Risâle fî Âdâbi'l-Münâzara Ahmed Şevkî b. Abdullah (ö. 1224/1809)

Bismillahirrahmanirrahîm

- [1] Hamd, 'âlemlerin Rabbine; salât ve selam da öncekilerin reisi efendimize, ailesine arkadaşlarına ve bütün ümmetinedir.
- [2] Sonra; lütuf sahibi, hiçbir şeye muhtaç olmayan Rabbine muhtaç zelîl ve zayıf kul Ahmed Şevkî der ki: Bu risâlede; tasdik, tarif ve bölme hakkında yapılan münâzaranın hamleleri açıklanmıştır.
- [3] Bil ki, münâzara, savâbı ortaya çıkarma(k için sözün/el-kelamın) müdafasıdır, yani *mu'allil(iddia sabibi'n)*in sözü ile *sâil(soru soran)*in def edilmesi veya aksidir.
- [4] Mu'allil, (münâzarada) kendini hükmün ispatına adayan taraftır. Sâil de kendini (mu'allil'in savunduğu) hükmü geçersiz kılmaya adayan taraftır.

Sâilin Tasdik Hakkındaki Tartışmada (Mu'allile Karşı) Yapacağı On Hamlesi Vardır:

- [5] (1) Men': Senedsiz olarak veya men edilenin çelişğine eşit bir sened ile veya mutlak olarak ondan daha özel bir sened ile (mu'allilin ortaya koyduğu) delili hakkında delil istemektir. Sened de nefsü'l-emr'de veya men' edenin iddiasında men'i güçlendirmek için zikredilen şeydir.
- [6] Mu'allil'in (sâil'in men' hamlesine karşı) buradaki görevi; delil veya tenbîh ile men' edileni ispat, eşit senedi geçersiz kılma, başka bir delile geçme, maksat olan bahisten amacı gerçekleştirmek üzere başka bir bahse geçme; men' edilen öncülün tahrîri ki, bu, lafız bakımından açık olmayan mananın ortaya çıkarılmasıdır; iddia edileni tahrîr etme, men'i geçersiz kılma, men' edileni değiştirmedir. Denilmiştir ki: Bu (değiştirme), men' edenin men'inin kabulünü gerektirir.
- [7] (2) (Hakîki İcmâlî) Nakz: (Mu'allilin delilinin) işleyişini ve (mu'allilin verdiği hükmün, delilden) farklılığını veya başka bir bozukluğu gerektirdiğini gösteren şahid ile (mu'allilin) delilini geçersiz kılmaktır. Şahid, (mu'allilin) delilinin bozukluğuna delâlet eden şeydir. Ve (şahid) bazen sened için de kullanılır.
- [8] Mu'allilin, (sâilin nakz hamlesine karşı) vazifesi; men', delili değiştirme, başka bir delile geçme, başka bir bahse geçme, delili tahrîr, iddia edileni tahrîr, nakzın maddesini tahrîr, nakz, hasmın delilini ikame ettiği şeyin (içerik veya suret olarak) hilafına delil ikame etme olan mu'âraza, gasb, delil hakkında delil isteme olan mütâlebe ve (gasb ve mutâlebe) iki(li)sinin ortaya çıkışı hakkındaki söz.

- [٩] <الثالث>: المعارضة^{٥٠}.
- [١٠] - فوظيفة المعلّل: المنع والنقض والمعارضة والغصب والمطالبة وتغيير الدليل والانتقال إلى دليل <آخر> والانتقال إلى بحث <آخر> وتحرير الدليل وتحرير المدعى.
- [١١] <الرابع>: المنع^{٥١} المجاز العقلي^{٥٢}: [م/٦٣/أ] وهو طلب دليل على المطلوب المدلل مريدا مقدمة دليله.
- [١٢] - فوظيفة المعلّل كما في المنع الحقيقي.
- [١٣] <الخامس>: المنع^{٥٣} المجاز الخديفي: وهو طلب دليل على المطلوب المدلل مريدا مقدمة دليله بتقديرها في العبارة.
- [١٤] - فوظيفة المعلّل كما في المنع الحقيقي أيضا.
- [١٥] <السادس>: المنع^{٥٤} المجاز اللغوي: وهو طلب دليل على المطلوب المجرد.
- [١٦] - فوظيفة المعلّل: الإثبات بالدليل أو التنييه أو التحرير أو إبطال السند المساوي وإبطال المنع والانتقال إلى بحث <آخر>.
- [١٧] <السابع>: النقص^{٥٥} الشبهي: وهو إبطال المطلوب المجرد بدليل.
- [١٨] فوظيفة المعلّل: المنع والنقض والمعارضة والتحرير [ح/٤٢/ب] والانتقال إلى بحث <آخر>.
- [١٩] <الثامن>: المعارضة^{٥٦} التقديرية: وهو إبطال المطلوب المجرد بإثبات خلافه وفرض دليل بعينه^{٥٧}.
- [٢٠] - فوظيفة [ح/١٤/٢/أ] المعلّل كما في <النقص> الشبهي.
- [٢١] <التاسع>: ومطالبة^{٥٨} الدليل على الدليل على رأي.
- [٢٢] - فوظيفة المعلّل: إثبات الدليل إما بإقامة الدليل على صحته بجميع المقدمات أو على صحته كل منها أو على مقدمة معينة. فإن سكت فيها والإابل قال ليس الممنوع هذه بل مقدمة اخرى، فقيم^{٥٩} على الاخرى. هكذا إلى أن تنتهي المقدمات. [م/٦٣/ب]
- [٢٣] <العاشر>: والغصب^{٦٠} على رأي أيضا.
- [٢٤] - فوظيفة المعلّل: إثبات المقدمة المغصوبة وتحريرها وتغييرها والانتقال والمنع والنقض والمعارضة.

- [9] (3) Mu'âraza.
- [10] Mu'allilin bunlara karşı vazifesi; men', nakz, mu'âraza, gasb, mutâlebe, delili değiştirme, başka bir delile geçme, başka bir bahse geçme, delili tahrîr etme, iddia edileni tahrîr etmedir.
- [11] (4) Aklî Mecâzi Men': Delilinin (temel dayanağı olan) öncülünü isteyerek delilli matlûb hakkında delil istemektir.
- [12] Mu'allilin bu hamleye karşı vazifesi, hakîki men' de olduğu gibidir.
- [13] (5) Hazfî Mecâzi Men': İbaredeki takdire göre delilinin (temel dayanağı olan) öncülünü (/mebadisini) de isteyerek delilli matlub hakkında delil istemektir.
- [14] Mu'allil, bu hamleye karşı vazifesi, aynı şekilde hakîki men' de olduğu gibidir.
- [15] (6) Dilsel Mecâzi Men': Mücerred/sadece/sırf matlub hakkında delil istemektir.
- [16] Mu'allilin buna karşı vazifesi; delil, tenbîh, tahrîr ile veya eşit senedi ve men'i geçersiz kılarak ve başka bir bahse geçerek ispat etmektir.
- [17] (7) Şebîhi Nakz: Bir delil ile mücerred/sırf matlubu geçersiz kılmadır.
- [18] Mu'allilin bu hamleye karşı vazifesi; men', nakz, mu'âraza, tahrîr ve başka bir bahse geçmedir.
- [19] (8) Takdîri Mu'âraza: Sadece matlûbu, aksini ispat ederek ve (mu'allil'in) delilinin aynı olan bir delil farz ederek iptal etme/çürütmektir.
- [20] Mu'allilin bu hamleye karşı vazifesi, *şebîhi nakz*daki vazifesi gibidir.
- [21] (9) Bir görüşe göre de delil hakkında delil istemektir.
- [22] Mu'allilin buna karşı vazifesi; delili, ya öncüllerinin tamamının geçerliliği, ya onlardan herhangi birinin, ya da belirli birinin geçerliliği hakkında delil getirerek ispat etmektir. Eğer (hasım) onlar hakkında sukut ederse (onları ispatemiş olur), aksi olur (hasım sukut etmez) hatta 'men' edilen bu değildir, belki başka bir öncüdür.' derse sen de başka bir öncülün sıhhati hakkında delil ikame edersin. (Bu ispat hali sâilin) öncülleri bitene kadar devam eder.
- [23] (10) Bir görüşe göre de gasb.
- [24] Mu'allilin buna karşı vazifesi; gasb edilen öncülü ispat, tahrîr ve değiştirme, (başka bir delile veya bahse) geçme, men', nakz ve mu'âraza'dır.

ووظيفة السائل في التعريف ست^{٦١}:

- [٢٥] اعلم أن التعريف على أربعة أقسام: لفظي، وتنبهي، وحقيقي، وإسمي. والأولان من المطالب التصديقية على رأي الشريف، والأخيران من المطالب التصورية وفاقا.
- [٢٦] فوظيفته^{٦٢-٦٣} < أي السائل > [ح ٣/١/أ] عند الأولين < أي اللفظي والتنبهي > ثلث:
- [٢٧] < الأول: > المنع^{٦٤} المجاز اللغوي.
- [٢٨] - فوظيفة المعلل^{٦٥}: إثبات المعرف وتحريره وتجزئته أجزاء التعريف وإبطال السند وإبطال المنع وتغيير أجزاء التعريف والانتقال إلى تعريف آخر والانتقال إلى بحث < آخر >.
- [٢٩] < الثاني: > والنقض^{٦٦} الشبهي^{٦٧}.
- [٣٠] - فوظيفة المعلل: المنع مطلقا والمجاز العقلي والمجاز الخدفي والنقض والمعارضة وتحرير الأجزاء وتغييرها وتحرير المعرف وتحرير مادة النقص والانتقال إلى تعريف < آخر > والانتقال إلى بحث آخر والغصب والمطالبة.
- [٣١] < الثالث: > والمعارضة^{٦٨}.
- [٣٢] - فوظيفة المعلل: المنع والنقض والمعارضة والتحرير والانتقال إلى تعريف آخر والانتقال [م/٦٤/أ] إلى بحث آخر والغصب والمطالبة.
- [٣٣] وعند الأخيرين < أي الحقيقي والاسمي >:
- [٣٤] < الأول: > النقص^{٦٩} [ح ٢/١٤/ب] الإجمالي الحقيقي^{٧٠}.
- [٣٥] - فوظيفة المعلل: المنع الحقيقي والمنع^{٧١} المجاز العقلي والمنع المجاز الخدفي والنقض [ح ٣/١/ب] والمعارضة وتحرير أجزاء التعريف وتغييره وتحرير المعرف وتحرير مادة النقص والانتقال إلى تعريف آخر والغصب والمطالبة^{٧٢} والانتقال إلى بحث آخر.
- [٣٦] < الثاني: > وإذا اعتبر دعاوي الضمنية في هذين الأخيرين، فيتوجه المنع^{٧٣} المجازي اللغوي والمعارضة^{٧٤} التقديرية.
- [٣٧] - فوظيفة المعلل في مقابلة المنع إثبات الدعوى بالدليل وإبطال المنع وإبطال السند والتغيير والتحرير. و < وظيفة المعلل > في المعارضة، المنع مطلقا والنقض والمعارضة والتحرير والتغيير والانتقال إلى تعريف < آخر > والانتقال إلى بحث < آخر > والغصب والمطالبة.

Sâil'in Tarifte (Mu'allile Karşı Yapacağı) Altı Hamlesi Vardır:

- [25] Bil ki, tarif dört kısımdır: Lafzî, tenbîhi, hakîki ve ismîdir. İlk ikisi, (Seyyid) Şerif (Cürcânî'nin görüşüne göre, metâlib-i tasdikiyeden; son ikisi de, ittifak ile metâlib-i tasavvuriyedendir.
- [26] İlk ikisi (yani lafzî ve tenbîhi) hakkında (sâilin) üç hamlesi vardır:
- [27] (1) Dilsel Mecâzi Men'.
- [28] Mu'allilin vazifesi; tarif edileni ispat ve tahrîr, tarifin cüzlerini tahrîr, (eşit) senedi geçersiz kılma, men'i geçersiz kılma, tarifin cüzlerini değiştirme, başka bir tarife geçme ve başka bir bahse geçmedir.
- [29] (2) Şebîhi Nakz.
- [30] Mu'allilin buna karşı vazifesi; mutlak olarak men', akli mecâzi men', hazfî mecâzi men', nakz, mu'âraza, (tarifin) cüzlerini tahrîr ve onları değiştirme, tarif edileni tahrîr, nakzın maddesini tahrîr, başka tarife geçme, başka bahse geçme, gasb ve mütâlebe.
- [31] (3) Mu'âraza.
- [32] Mu'allil'in bunlara karşı vazifesi; men', nakz, mu'âraza, (tarif edilen ve tarifin cüzleri) iki(lisini) tahrîr, (tarifi) değiştirme, başka tarife geçme, başka bahse geçme, gasb ve mütâlebe.
- [33] Son ikisi (yani hakîki ve ismî tarif) hakkında (sâilin) vazifeleri:
- [34] (1) Hakiki İcmâli Nakz.
- [35] Mu'allilin buna karşı vazifesi; hakîki men, akli mecâzi men', hazfî mecâzi men', nakz, mu'âraza, tarifin cüzlerini tahrîr ve onları değiştirme, tarif edileni tahrîr, nakzın maddesini tahrîr, başka tarife geçme, gasb, mütalebe ve başka bir bahse geçme.
- [36] (2) Bu son ikisinde zımnî bir davaya itibar edilirse sâil, dilsel mecâzi men ve takdîri mu'âraza yapar.
- [37] (Sâilin) men'ine karşı mu'allilin vazifesi; delil ile davayı ispat, men'i geçersiz kılma, senedi geçersiz kılma, (tarifi) değiştirme ve (tarif edilen ve tarifin cüzleri) iki(lisini) tahrîr. Mu'allil'in mu'âraza'ya karşı vazifesi; mutlak olarak men', nakz, mu'âraza, (tarif edilen ve tarifin cüzleri) iki(lisini) tahrîr, (tarifi) değiştirme, başka bir tarife geçme, başka bir bahse geçme, gasb, mütâlebedir.

- [٣٨] وقد يفهم من كلام الشريف جواز المعارضة بلا إعتبار الدعوى بأن يقول ما ذكرتم من التعريف معارض^{٧٥} بذلك التعريف. وكل تعريف هذا شأنه فباطل^{٧٦}. [ح/٤٤/أ]
- [٣٩] - فوظيفة المعلل منع التعارض بالرسمية أو بغيرها من الأسانيد [م/٦٤/ب] للسابقة.
- وظيفة السائل في التقسيم ثلث:
- [٤٠] <الأول>: المنع^{٧٧} المجاز اللغوي مطلقا.
- [٤١] - فوظيفة المعلل: إثبات^{٧٨} الدعوى وإبطال المنع وإبطال السند وتحرير المقسم وتحرير الأقسام وتغيير التقسيم والانتقال إلى تقسيم <آخر> والانتقال إلى بحث <آخر>.
- [٤٢] <الثاني>: المعارضة^{٧٩} التقديرية.
- [٤٣] فوظيفة المعلل: النقض والمعارضة وتحرير المقسم وتحرير الأقسام وتغيير التقسيم ومنع الصغرى فقط إذا كان التقسيم حقيقيا ومنع الكبرى أيضا إذا كان إعتباريا.
- [٤٤] واعلم [ح/١٥/٢] أن التقسيم من المبادئ التصورية عند السيد الشريف، ومن التصديقية عند سعد الدين. فعلى الأول يعتبر الدعوى الضمنية فيهما دون الثاني بل يتوجهان على التقسيم بدون لاعتبار. [ح/٤٤/ب]
- [٤٥] <الثالث>: والنقض^{٨٠} الشبهى بخصوص الفساد مثل^{٨١} التداخل وعدم الحاصرة.
- [٤٦] فوظيفة المعلل: النقض والمعارضة وتحرير المقسم وتحرير الأقسام وتحرير مادة^{٨٢} النقض وتغيير التقسيم ومنع الصغرى فقط إن كان التقسيم حقيقيا، ومنع الكبرى أيضا إن كان إعتباريا.
- [٤٧] فيكون مجموع [م/٦٥/أ] وظائف^{٨٣} السائل تسعة عشر. منع الله تعالى عنا تسعة عشر^{٨٤}، وحفظنا بفضلله وكرمه من نار سقره، وادخلنا جنة من غير^{٨٥} مناقشة بجرمة خير البشر صلى الله عليه وسلم، الكريم الوهاب العلي الأكبر. أتممت الرسالة بهذا القدر وإن تجد زيادة الحق بالرسالة ولا تأت بالمنوع الثلاثة، إذ لا ندعي^{٨٧} الحصر^{٨٨} في العبارة. والمراد بهذا النيل بالسعادة. انعم الله تعالى علينا بأنواع الكرامة بحمد الله تعالى وحسن توفيقه وصلى الله تعالى على سيدنا خير خلقه وعلى آله وأصحابه. [ح/٤٥/أ] والحمد لله رب العالمين. [م/٦٥/ب] [ح/١٥/٢/ب] [ح/٤٥/١/ب]

- [38] (Seyyid) Şerif (Cürcânî'n)in sözünden anlaşılın şudur: Sizin 'tarif, (bütünüyle) bu tarif(in yakın cinsi ve ayrımı yeniden belirlenerek bu tarif)e karşı getirilmiş(muarız)tir. Bu şekilde (bütünüyle yeniden inşa) olan tarif geçersizdir.' sözlerinizde olduğu gibi bir davaya itibar etmeksizin mu'âraza'nın mümkündür.
- [39] Mu'allilin buna karşı vazifesi; mu'allil kendisine yapılan hamleyi (mu'ârazın tarifinin) resm (kendisinin tarifinin de had) olduğu gerekçesi ile veya bunun dışında daha önceki senedlerden biri ile men' etmesidir.

Sâilin Bölmede Üç Hamlesi Vardır:

- [40] (1) Mutlak Dilsel Mecâzi Men'.
- [41] Mu'allilin buna karşı vazifesi; davayı ispat, men'i geçersiz kılma, senedi geçersiz kılma, bölüneni tahrîr, (bölünenin) kısımları(nı) tahrîr, bölmeyi değiştirme, başka bir bölmeye geçme, başka bir bahse geçme.
- [42] (2) Takdîri Mu'âraza.
- [43] Mu'allilin buna karşı vazifesi; nakz, mu'âraza, bölüneni tahrîr, kısımları tahrîr, bölmeyi değiştirme; bölme hakîki ise sadece küçük öncülü men'; bölme itibari ise büyük öncülü men'dir.
- [44] Bil ki, bölme, Seyyid Şerif (Cürcânî'y)e göre mebâdi-i tasavvuriyedendir. Sa'du'd-Dîn (et-Taftazani'y)e göre ise tasdîkiyedendir. (Mebâdi-i tasavvuriye kabulü olan) birincisine göre, (dilsel mecâzî men' ve takdîrî mu'âraza) iki(li)sinde de örtülü/zımnî bir davaya itibar edilebilir, ancak (mebâdi-i tasdîkiye kabulü) olan ikincisinde itibar edilmez(çünkü bir dava ortaya koyduğu açıktır), aksine (ona) itibar etmeksizin (dilsel mecâzî men' ve takdîrî mu'âraza) iki(li)si bölmeye yönelir(/bölmeyi kullanır).
- [45] (3) Özel bir bozuklukla ilgili şebîhi nakz: Tedahül gibi ve (bölmenin varlığını kısımları ile) sınırlayamama.
- [46] Mu'allilin buna karşı vazifesi; nakz, mu'âraza, bölüneni tahrîr, kısımları tahrîr, nakzın maddesini tahrîr, bölmeyi değiştirme; bölme hakiki ise sadece küçük öncülü men'; bölme itibari ise sadece büyük öncülü men'dir.
- [47] Böylece sâilin vazifelerinin toplamı on dokuz oldu. Her daim cömert (Kerîm), bağısı sınırsız (Vahhâb), en büyük yüceliğin sahibi (el-'Alıyyu'l-Ekber) Allah Te'âlâ bizi on dokuzdan men'etsin, bizi fazlı ve keremi ile yalın ateşten muhafaza etsin; salât ve selâm üzerine olsun beşerin hayırlısının hürmetine münakaşa ateşinden kurtarıp cennete soksun. Her ne kadar bu üçlü taksim dışına çıkmadan daha fazla bilgi bulabilirsen de ben risaleyi bu kadar bilgi vererek tamamladım, çünkü biz, (tarafaların vazifelerine ilişkin) sözün bu kadar olduğunu iddia etmiyoruz. Bununla amacımız mutluluğu elde etmektir. Bize çeşitli ikramlarda bulunan Allah Te'âlâ, hamdi ve güzel yardımı ile ihsanda bulundu. Yarattığının hayırlısı efendimize, ailesine ve arkadaşlarına salat olsun. Hamd, âlemlerin rabbinedir.

Notlar

- 1 İsmail K z, İslam Mantık K llyiatının TeŖekk l , *Felsefe Dünyası*, Sayı: 30, 1999/2, s. 93-96.
- 2 Farabi, *Felsefe  ğreniminden önce Bilinmesi Gereken Konular*, (inde) *İslam Filozoflarından Felsefi Metinler*, ev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 112.
- 3 Bkz. İbn Sînâ, *el-İŖrât ve't-Tenb h t*, Tahkik: Mücteba Zarei, Bustane Kitab: Tahran 1424/1392, s. 39.
- 4 David Ross, *Aristoteles*, ev.: Ahmet Arslan vd., Kabcacı Yayınevi: İstanbul 2002, s. 76/79.
- 5 Arsitoteles, *Organon V*: Topikler, ev.: Hamdi Rağıp Atademir, J. Tricot'un GiriŖi, M. E. B: İstanbul 1996, s. I-II.
- 6 Arist t lis, *Kit bu'l-T bik *, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Kuvveyt-Beyrut 1980, s. 492.
- 7  rneğın bkz: F r b , *Kit bu'l-Cedel*, (*el-mantık İnde'l-F r b  III* inde), Tahkik: Refik el-Acem, Daru'l-MeŖrik: Beyrut 1986, s 27; İbn Sînâ, *Kit bu'Ŗ-Ŗif *: el-Cedel, Tahkik: Ahmed Fuad el-İhv n , Mısır 1965, s. 24; Es ru'd-Din el-Ebher , *KeŖfu'l-Hak ik fi Tabri'i'd-Dek ik*, Tahkik: Hüseyin Sarıoğlu, CantaŖ Yayınları: İstanbul 1998, s. 198.
- 8 İbn Sînâ, *Kit bu'Ŗ-Ŗif *: el-Cedel, s. 25; İbrahim Emiroğlu, "Cedel Nedir?", *D. E.  . İl hiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XII, s. 31.
- 9 Bkz: Ŗemsuddin Muhammed b. EŖref es-Semerikandi, *Ris le fi  d bi'l-Bahs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 1b ; Ŗemsuddin Muhammed b. EŖref es-Semerikandi, *Kıst su'l-Efkar fi Tabkiki'l-Esr r*, Tahkik ve Tercüme: Necmettin Pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu BaŖkanlıđı: İstanbul 2014, s. 500.
- 10 Hüseyin Abdullah b. Muhammed b. Ŗaban, *HaŖiye 'al  Ŗerbi  d bi'l-bahs*, Ankara Üniversitesi İl hiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37338, vr.: 228b.
- 11 Mehmet Kadri Karabela, *The Development od dialectic and argummentation theory in post- classica islamic intellectual history*, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal August 2010, p. 139-140.
- 12 Bu eser; "*HaŖiyetu 'ale'l-Fev idi'l-Fenariyye*" adı ile (1) Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu: 06 M l Yz A 662, 92 sayfa; (2) Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Isparta İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 32 Hk 1913, 114 sayfa olarak kayıtlıdır. (3) Müellif adına Süleymaniye Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 07 Tekeli 470/1, Vr: 1b-114a'da kayıtlı "*HaŖiye 'al  Ŗerbi'l-İs ğ t*" adlı esrinde 1 ve 2'deki eserin aynı olmalıdır.
- 13 Bu eser de; Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi: 22 Sel 1679 numarada kayıtlıdır.
- 14 Risale; (1) Ankara Milli Kütüphane: 06 M L YAZ A 2647/3, Vr.: 62b- 65b; (2) Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6183/3, Vr.:13b-15b; (3) Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 2149/5, Vr.: 41b-45b'de kayıtlıdır.
- 15 Ŗerhte; (1) Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6183/4, 16b-29a; (2) Çorum Hasan PaŖa İl Halk Kütüphanesi: 19 Hk 229/6, Vr.: 12b-21b; (3) Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 43 Ze 281/1, 1b-16b kayıtlıdır.
- 16 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, Hazırlayan: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basım Evi: Ankara 2009, s. 337-338. Maalesef Sicilli Osmanlı (Mehmet Süreyya, Sicilli Osmanlı, Yayına Hazırlayan: Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996) ve zeyilinde (M. Metin Hülagu, Sicilli Osmanlı Zeyli-I-XIX, Ankara 2008), Kamusu'l-A'l m (Ŗemseddin Sami, Kamusu'l-A'l m I-VI, İstanbul 1311.)'da, Tuhfe-i N il  (Mehmet Nail Tuman, Tuhfe-i Nil  I-II, Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yayınları: Ankara 2001)'de, Sefine-i Evliya (Osmanz de Hüseyin Vassaf, Sefine-i Evliya I-V, Haz.: Mehmet AkuŖ-Alı Yılmaz, Kitabevi: İstanbul 2006)'da müellifin hal tercemesi ile ilgili herhangi bir bilgiye, en azından Ŗimdilik, rastlanılmamıŖtır.
- 17 Bkz. Ŗemsuddin Muhammed b. EŖref es-Semerikandi, *Risale fi  d dbi'l-bahs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 1b-2a.
- 18 Bkz. Semerikandi, *Risale fi  d dbi'l-bahs*, vr.: 1b vd. ; Ŗemsuddin Muhammed b. EŖref es-Semerikandi, *Kıst su'l-Efkar fi Tabkiki'l-Esr r*, Tahkik ve Tercüme: Necmettin Pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu BaŖkanlıđıİstanbul 2014, s. 503 vd.

- 19 Bkz. Semerkandî, *Risale fî âdâbi'l-bahs*, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 1b- 2a ; Semerkandî, *Kıstâs*, s. 500 vd.
- 20 Bkz. Saçaklızâde, *Takerîru'l- kavânini'l-mütedavile min 'ilmi'l-münâzara*, Tahkik ve tercüme: Yusuf Türker, Ankara 2005, s. 65 vd.
- 21 Karabela, *The Development of dialectic and argumentation theory*, p. 178-179.
- 22 Semerkandî, *Şerhu'l-Mukaddime*, Konya Bölge Yazma eserler Kütüphanesi Burdur Koleksiyonu: 133, vr.: 118a-b.
- 23 Bkz. Hüseyin Şah Çelebi Âması, *Risâle fî âdâbi'l-münâzara*, Milli Kütüphane Ankara: 06 Hk 1831.
- 24 Örneğin Taşköprüzâde (ö. 1561), Kefevî (ö. 1754) ve Gelenbevi (ö. 1791)'yi ilk elde zikredebiliriz.
- 25 Semerkandî, *Risale fî âdâbi'l-bahs*, vr.: 2b ; Semerkandî, *Kıstâs*, s. 506; *Şerhu'l-mukaddime*: 118b.
- 26 Semerkandî, *Risale fî âdâbi'l-bahs*, vr.: 2b-6a ; Semerkandî, *Kıstâs*, s. 500-514.
- 27 R, p. 11-16.
- 28 Hüseyin el-Antaki, *Şerhu Âdâbi'l-Hüseyniyye*, İstanbul 1323, s. 6.
- 29 R, p. 17.
- 30 R, p. 25.
- 31 Ahmed Rüşdî el-Karaağacı, *Tuhfetu'r-Rüşdî el-Karaağacı fî Şerhi Risaleti İsâğûci*, İstanbul 1252, s. 152.
- 32 Ahmed Rüşdî, *Tuhfetu'r-Rüşdî*, s. 155-156.
- 33 Ahmed Rüşdî, *Tuhfetu'r-Rüşdî*, s. 153-152.
- 34 Ahmed Rüşdî, *Tuhfetu'r-Rüşdî*, s. 155-156.
- 35 Semerkandî, *Kıstâs*, s. 505.
- 36 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 2011, s. 59; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa-Kitabevi 1999, s. 105.
- 37 R, p. 44.
- 38 Bkz. Ahmed Şevki Efendi, *Şerhu Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6183/3, vr. 16b-29a.

٣٩ وبعد:- في [ح ١]

٤٠ مبينت: في [ح ١]

٤١ اعلم:- في [ح ١]

٤٢ المتع:- في [ح ١]

٤٣ مقدمات: في [ح ٢]

٤٤ على مقدمة الدليل:- في [ح ١]

٤٥ الدليل:- في [م]

٤٦ يدل: في [م]

٤٧ المنوعة:-<< في [ح ١]

٤٨ مستلزم:->> في [ح ٢]

٤٩ النقص:- في [ح ١]

٥٠ والمعارضه:- في [ح ١]

٥١ المتع:- في [ح ١]

٥٢ العقل: في [ح ١]

٥٣ المتع:- في [ح ١]

٥٤ المتع:- في [ح ١]

٥٥ النقص:- في [ح ١]

- ٥٦ والمعارضة:- في [ح ١]
 ٥٧ لعينه: في [ح ١، ح ٢]
 ٥٨ ومطالبة:- في [ح ١]
 ٥٩ فتقسيم: في [م]
 ٦٠ والغضب:- في [ح ١]
 ٦١ ست:- في [ح ١]
 ٦٢ فوظيفته: في [ح ٢]
 ٦٣ فوظيفة المعلل:- في [م]
 ٦٤ المنع:- في [ح ١]
 ٦٥ السائل: في [م]
 ٦٦ والنقض:- في [ح ١]
 ٦٧ الشبهى:- في [م]
 ٦٨ والمعارضة:- في [ح ١]
 ٦٩ النقص:-<< في [ح ٢]؛ النقص:- في [ح ١]
 ٧٠ الحقيقي:- في [م]
 ٧١ والمنع: في [ح ٢]
 ٧٢ والمطالبت: في [ح ٢]
 ٧٣ المنع:- في [ح ١]
 ٧٤ والمعارضة:- في [ح ١]
 ٧٥ معارضة: في [ح ١]
 ٧٦ فيطل: في [ح ١، ح ٢، م]
 ٧٧ المنع:- في [ح ١]
 ٧٨ إثباتة: في [ح ٢]
 ٧٩ والمعارضة:- في [ح ١]
 ٨٠ والنقض:- في [ح ١]
 ٨١ ومثل: في [م]
 ٨٢ ماددت: في [ح ٢]
 ٨٣ وضائف: في [م]
 ٨٤ منع الله تعالى عنا تسعة عشر:- في [م]
 ٨٥ نار: في [ح ١]
 ٨٦ الله:- في [ح ٢]
 ٨٧ يدعي: في [م]
 ٨٨ الخصوص: في [م]

Din-Toplum İlişkisi Bağlamında “Dinsel İtibar” Kavramı Üzerine Teorik Bir Değerlendirme

Fatma ÇAKMAK*

Öz Din, sosyal yapıların inşa sürecinden gelişme ve olgunlaşma aşamalarına kadar devam eden her dönemde sahip olduğu etkinliği çeşitli biçimlerde göstermektedir. Dinin yegâne meşrulaştırma mekanizması olarak işlevsel olduğu geleneksel yapılar içerisinde, dinsel imajların veya dinsel tipolojilerin görünür olma ve bu görünürlüğü kategorik bir devamlılık içerisinde temsil ettirme olanakları daha fazladır. Modern toplumlar da ise dini temelli statü kalıplarının saygınlığı farklı parametrelerle oluşmaktadır. Bu çalışmada dinsel itibar kavramsallaştırması çerçevesinde, dinin ve onun toplumsal yapıların inşasında etkili olan temel unsurlarının, farklı zihniyet dünyaları içerisinde nasıl konumlandıkları teorik olarak tartışılmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din, toplum, statü, itibar, sosyal sermaye.

A Theoretical Assessment on the Concept of “Religious Prestige” in the Context of Relationship between Religion and Society

Abstract Religion has been revealed its efficiency in all steps, beginning from the construction process of the social structure to the development stages in various ways. Religious images and religious typologies had more chance to be visible and to make possible this visibility to represent itself in a categorical continousness in the traditional structures in which religion is functional as a unique legitimization mechanism. The prestige of religiously-based status patterns in modern societies have been constructed by different parameters. In this study, it is tried to discuss theoretically how religion and its main elements which are efficient in forming social structures positioned in different mentalities in view of the concept of religious prestige.

Keywords: Religion, society, status, social prestige, social capital.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, sosyoloji84@hotmail.com

Giriş

Dinsel itibar kavramını, birey-din ilişkisi bağlamında kişinin içinde bulunduğu toplumsal yapının dini algılar üzerindeki tasarruflarının da somut biçimler içerisinde değerlendirilebileceği bir “toplumsal yapı-din alanı” kavramsallaştırması olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim geleneksel ve modern nitelikteki toplumsal yapılar içerisinde din algılarının pratik yansımaları ile dinselliğin özgün görünümünün birbirinden farklı hiyerarşiler meydana getirdiği, sosyal sınıflaşmalara ve seçkinler teorisine ilişkin literatürün dikkat çeken konu alanları arasında yer almaktadır. Tarihsel bir laikleşme sürecinden geçeceği varsayılan dini tecrübenin ve dindarlığın kavramlardan kanaatlere uzanan varlığının bireysel tahayyülden toplumsal tasavvurlara ve pratiklere dönüşümleri, dinselliğin imajlara dönük ağırlığının da çözümlenebilir koşullarını meydana getirmiştir. Bireyin ve toplumun sahip olduğu çeşitlilik içerisinde farklı görünüm alması muhtemel olan dindarlık ve dinsellik pratiklerinin, toplumun zihniyet dünyasının belirlenmesinde etkin olan söylemlerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, bu bağlamda bireysel kimliklerin toplumsal kimliklerle özdeş bir tasavvur dünyası meydana getirip getirmediği önemlidir.

Din ve bireyin karşılıklı ilişkisinde; dini referanslarla söylemsel, biçimsel veya davranışsal düzeyde geliştirilen ilgi ve irtibatlar, geleneksel yapılarla modern yapılar arasındaki yaşam tarzı farklılaşmalarındaki sosyal sermaye bileşenlerini dönüştürmekte ve bu ilişkileri kendi biçimselliği içerisinde yeniden üretmektedir. Bu yüzden geleneksel bir toplumda dinselliğin ürettiği toplumsal itibar mekanizmalarını veya modern bir toplumda açığa çıkmış statü kalıplarını ele alırken bu ilişkileri belirleyen temel dinamik olarak toplumsal yapı ve din alanlarının da gelenekselliğin, yerelliğin ve modernliğin yansımaları ekseninde bir kez daha gözden geçirilmesi gerekmektedir. Nitekim bireylerin sahip oldukları dindarlık ölçüleri ve toplumsalın yansıttığı dinsellik görünümleri çevreden ve son kertede çevrenin dini algılar konusunda merkezileştirdiği yapılardan bağımsız olarak işlememektedir. Modern yaşam pratiklerinin gizli veya açık bir takım toplumsal hiyerarşiler ürettiği ve sosyal itibarı bu hiyerarşilerin görünümleri üzerinden birer temsile dönüştürdüğü günümüz koşullarında politik, apoletik, resmi ve sivil itibar biçimleri arasında dinsel itibarın nasıl konumlandığı, ayrıca geleneksel kanaatler ve seküler imajlar arasında ne türden bir dolaşım alanı bulabildiği dikkat çekicidir. Bireyin kendisini ait hissettiği grubun özellikleri ile bu grup içerisinde bireye sunulan sosyal davranış kalıpları gündelik hayat içerisindeki dini tutum ve davranışlarla, bunların meydana getirdiği saygınlık ölçüleri ve itibar fragmanları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Dinsel itibar kavramı da tüm bu ilgi ve ilişkilerle birlikte işlevsel hale gelerek, ayrıca dinin toplumsal bir meşruiyet kaynağı olma konusun-

daki etkililiğini öne çıkaran bir saygınlık ve ayrıcalık kategorisi üreterek dindarlık ve dinsellik arasındaki geçirgenliği somut görünümümlerle ortaya koyan bir kavramsallaştırma biçimidir. İtibarın temsil ve takdiminin bireysel dindarlıktan başlayarak toplumsal kodların dinle ilişkisine uzanan yapısı, statü kalıplarının kabullenilmiş çevreleri ile güncel görünümümleri arasındaki farklılığa işaret eden yönleri de kaçınılmaz olarak yansıtmaktadır.

Statüden İtibara: Dini Dinamiğin “Stereotipleşmesi”

Toplumsal tabakalaşma teorilerinin sosyoloji literatürüne miras bıraktığı terminolojiden bağımsız olmayan dinsel itibar kavramının anahtar çözümlenmeleri Weber’in statü tabakalaşması teorisi çerçevesinde şekillenmektedir. Ancak bu literal bağlantıya rağmen, dinsel itibar kavram nihai noktada temel bileşenlerini özgün bir toplumsal kalıp üzerinden ve sosyal tasavvur biçiminden almaktadır. Latince “standing” (mertebe) sözcüğünden türeyen statü kavramı sosyal bir konuma işaret etmektedir. Sosyolojik tasavvurda ağırlıklı olarak “toplumsal rol” nosyonuyla birleştirilen statü kavramı en genel anlamıyla bir kişinin, ister doğuştan dâhil olduğu sınıfsal nitelik isterse elde ettiği bir sosyal konuma bağlı olsun, toplumsal yapı içerisinde işgal ettiği yer anlamına gelmektedir. Kişinin aynı anda sahip olduğu statülerin toplamı onun toplumdaki konumunu meydana getirmektedir (Kurktan, 1985: 76). Statü kavramının Weber teorisinde de biçimlendirildiği üzere inşa olunduğu temel olgu ise toplumsal tabakalaşma süreçleridir. Bu bağlamdaki statü nitelmesi “etkili bir toplumsal itibar iddiası” şeklindedir (Weber, 2008: 300).

Yaşam tarzı üzerinden pozitif ve negatif ayrıcalıklar üreten tabakalaşma statüsü gelenek, görenek, ortak yaşam düzenlemeleri gibi dışlayıcı bir takım yaşam pratikleriyle ifade edilip korunmaktadır (Marshall, 1999: 679). Bu yönüyle değerlendirildiğinde; sosyal tabakalaşma biçimlerinin muğlak bir görünüm arz ettiği, statü kalıplarının ekonomik temellerle birlikte ağırlıklı olarak “yaşam tarzı” odaklı geliştiği modern toplumlarda da her bireyin bir “statü” katmanı içerisinde olduğu açıktır. Kişinin toplumdaki konumunu tanımlayan beklentiler bütünü olan toplumsal rol kavramıyla ilintilendirildiğinde sosyal statünün rol kavramının durağan yönüne işaret ettiği görülmektedir (Turner, 2001: 11). Buna göre birey, toplumsal konumu itibarıyla bir takım rollerle yükümlü sayılmakta ve bu rolleri üstlendiği oranda bir statünün taşıyıcısı haline gelmektedir. Roller, belirli bir toplum ya da grup içerisinde hüküm süren tipik davranış modelleridir. Bir grup içerisinde benimsenen roller, tam olarak aynı değerde değildir, aksine bunlar çoğu zaman belirli bir güce ve etkiye dayalı olarak statülerle ilişkili, aşamalı bir yapılanma göstermektedirler (Holm, 2004: 153). Tersinden bakıldığında ise bireyin de sahip olduğu statünün bileşenlerine göre biçimlenmiş çeşitli rolleri ürettiği görülmektedir. Her ne kadar

sosyal statü ve sosyal rol kavramları birbirinden ayrıştırılmış gibi görünse de temelde iç içe geçmiş bir anlam örgüsü içerisinde oldukları anlaşılmaktadır.

Weber statü tabakalaşmasını açıklarken aynı statü içerisinde olanların bu anlamda eşitlendiklerini belirtmektedir. Buna göre aynı statü içerisindeki “eşit”ler bu statünün gerektirdiği gibi davranmadıklarında bu eşitlik uzun vadede korunamamakta ve statüden çıkmaya yol açan “statü uyumsuzluğu” denilen noktaya gelmek kaçınılmaz olmaktadır. Diğer taraftan, birey “belirli bir grubun sahip olduğu hayat tarzının taklitçisi olmaktan çıkıp, o grubun kabul edilmiş olan içe dönük eylemlerine uyum göstermeye başladığında” ise statüsünü geliştirmiş sayılmaktadır (Weber, 2008: 300). Dolayısıyla statü olgusu kendi içinde dinamik evrelere bağlı olarak oluşan statik bir durumdur ve toplumda bireyler arasında tüm bu etkileşimler tarafından kuşatılmış olan bir “statü kaygısı”ndan söz etmek mümkündür (Botton, 2010: 37–40). Bu kaygı statü kalıplarının nispeten belirgin olduğu geleneksel toplum yapılarında daha istikrarlıyken, modern toplumlarda manipülasyona açık, etkin bir karakter çizmektedir. Bireyin dışındaki faktörler tarafından belirlenen, karşı davranış örnekleri üzerine temellenen statü kaygısı gündelik hayatta benliğin sunumunda da kendisini açıkça göstermektedir. Goffman’ın ifadesiyle bu durum “iletişim süreçlerindeki temel asimetri”nin de belirleyici ilkelerini meydana getirmektedir. Yani birey, kendi konumunun yalnızca tek bir kanalının farkında iken, şahitler hem bu kanalın hem de ikinci bir kanalın farkındadırlar (Goffman, 2009: 18), dolayısıyla başkalarının onun ve onun yaptıkları hakkındaki düşünceleri statü kaygısının önceleyici unsurlarını belirlemektedir. Bireyin verdiği izlenim ile yaydığı izlenim arasındaki tutarlılık sahip olduğu statüyü sabitleştirmektedir.

Sosyal rol ve sosyal statü kavramları Weber’in terminolojik kullanıma dahil ettiği karizma kavramından da bağımsız değildir. Sadece çevresel faktörlerle değil, karizmatik sayılabilecek unsurlarla da desteklenen statü, toplumsal yapı içerisinde kendisine bir nüfuz alanı açmakta ve ideal tipler meydana getirerek sosyal hafızaya sabitlenmektedir. Karizma kavramını içsel denetimden ayrı düşünmeyen Weber, bu yaklaşımı ile bireyin her durumda toplumun ürünü olarak görülmemesine ilişkin bir değer mekanizmasını da statü teorisine dâhil etmiştir. Buna göre rol ve statülerin toplumsal işlerliğinin sağlıklı bir biçimde sürdürülebilmesi karizmatik donanımların zenginliği ile doğrudan ilişkilidir (Subaşı, 2003: 36). Weber karizmatik donanımların bir kısmının insanın tamamen doğasında barındırdığı Tanrı vergisi bir yetenek olduğunu ve bu tip bir karizmanın sonradan kazanılmadığını söylerken, ikinci tür karizmaya ait donanımların ise olağanüstü araçlarla yapay olarak bir obje ya da insanda üretilebildiğini dile getirmektedir (Weber, 2012: 86). Ancak nihai noktada karizmatik donanıma ait niteliklerin insanda önceden bulunduğunu, ka-

rizma ve statünün birbirini karşılıklı olarak etkilediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu karşılıklı etkileşim, etkinin yönüne ve toplumsal aidiyetlerin baskınlığına göre zaman içerisinde bir rutinleşme ya da berraklaşma eğilimi gösterebilir. Zira statü kavramı temelde toplumsal ve kültürel bir olguya işaret etmektedir.

Genelde, sistematik olarak toplum olmanın en önemli gerek ve göstergelerinden biri şüphesiz o toplumda fonksiyonel nitelikteki sosyal kurallar ve değerlerin varlığıdır. Bu kural ve değerler, kendi terminolojisini meydana getirip, kolektif şuuru kanalize ederek kültürel dinamikleri deruhte eden bir algı ve hassasiyet oluşturmaya muktedirler. Zira bireyde var olan ait olma gereksiniminin, çeşitli sosyal kurumlarca veya değer mekanizmalarınca giderilerek, toplumsal kimliğin (Doruk, 2009: 82) oluşumuna dair bir adaptasyon sürecine dâhil olması gerekmektedir. Statü kavramının bu bağlamdaki gündelik kullanımına bakıldığında kavramlar ve değer yargıları arasında bir iç içe geçmişlik durumunun söz konusu olduğu ve muğlâklığın kavramların kullanım alanlarında da bir geçirgenliğe yol açtığı görülmektedir. Çünkü statü kavramı toplumsal muhayyilede “saygınlık ve şeref” kavramlarıyla özdeşleşerek, statik bir etkiyi dinamik bir baskı ve toplumsal kontrol mekanizması haline getirmektedir. Onur kavramı kişinin toplum içindeki konumundan bağımsız olarak bireye ve kişiliğine ait olarak şekillenirken şeref kavramıyla birlikte birey ve toplum arasında bağ kuran ve köprü oluşturan fonksiyonellikler belirgin hale gelmektedir (Berger vd., 2000: 104-105).

Weber’in statüdeki “eşitleme” saygınlığı olarak tanımladığı *statü onuru* (Weber, 2008: 299) kavramı davranış kodlarının ürettiği itibar ve şeref kümesinin bağlayıcı unsurudur. Şeref duygusu hem bireyin kendi kendine öz değerlendirme yoluyla oluşturduğu, hem de toplumun ona bahsettiği bir kişilik değeridir. Yani şeref kavramının, bireyin kendine bakışından ve gördüğü toplumsal muameleden çıkan bir anlama işaret ettiği söylenebilir. Nitekim kavramın birbirinden farklı tanım ve değerlendirmelerinde görülen ortak nokta; şahsiyete ilişkin, bireysel ve toplumsal bir ilgiye eklemlenmiş özel bir hissiyat ve genel bir söyleme atıfla anlam kazanmış olmasıdır. Şeref ve saygınlık sahibi olmanın beraberinde getirdiği “itibar” rekabetçi, bulanık veya tam olarak tanımlanmamış toplumsal ilişkiler içerisinde dahi insanın ortaya koyduğu bir var oluş pratiğidir ve tüm bireysel niteliklerine rağmen toplumsal bir onaylamadan geçerek görünür hale gelmektedir. Onaylama süreci statüyü tamamlayarak, söz konusu toplumsal yapıya özgü tamamlayıcı unsurları kendinde toplamış olan bireyi “stereotipleştiren” süreçtir. İnsanları birtakım türlere, tiplere bölmekle gelişen zihinsel yapıları ifade eden stereotipler, belli özelliklerin belli insanlarda var sayılması anlamına gelmektedirler. Toplumsal değerlerden bağımsız olmayan onaylanma süreci değerler ile stereotipler ara-

sındaki ilişkiselliğin de göstergesidir (Tezcan, 1977: 107). Toplum içerisinde veya belirli bir grup içerisinde kişilerin davranış örneklerinin, amaçlarının ve diğer sosyo-kültürel özelliklerin önem derecelerini belirlemeye yarayan değerler ile stereotipler birbirini kuvvetli bir bağlılıkla tamamlar. Zira stereotiplerin kaynağı toplumun değerler toplamıdır. Buna göre, bir dinsel itibar sahibini toplumsal bir tipoloji olarak ideal hale getiren ve onda var olması muhtemel nitelikleri toplumun geleneksel normları arasına dâhil eden süreç, gündelik hayatın rutin saygınlık ölçülerini tanzim eden sosyal sermaye ve değer bagajlarından bağımsız olarak ilerlememektedir. İdeal tip, prototip veya tipoloji gibi kavramsallaştırmalardan hareketle anlaşılabilir olan bu süreç gerçek dünyaya ait bir takım öğelerin belli bir mantıksal tutarlılık ekseninde soyut olarak inşa edilmesidir (Weber, 2008: 114). Karşılaştırmalara imkân veren mekanizmanın bir tür “saf örnek” olduğunu söylemek de mümkündür.

Dinsel itibar kavramı statü bileşenlerinin “din” üzerinden formüle edilip tarihsel ve geleneksel atıflarla çözümlenmesidir. Bir statünün meydana getirdiği saygınlık ve itibar etkisi o statünün dini referanslarla inşasından kaynaklanıyorsa bu durumda itibarın dinselliğinden (Subaşı, 2003: 39) söz etmek mümkündür. Berger, dinin sosyal gerçekliğini açıklarken toplumda bazı roller ve kurumlara bahsedilen kozmik anlamdan söz etmektedir. Diğer türlü şartlarda, fert bir role ancak başkaları onu o role özdeşleştirdiği sürece bağlı kalırken, kişilerin bağlı oldukları rollere kozmik bir anlam yüklediğinde fertlerin o rollerle özdeşleşmeleri daha ileri bir boyuta kavuşmaktadır. Böyle bir durumda ferdin o role uyguladığını belirleyen tek şey başkaları değil, onları da aşan bir takım yasallaştırmalardır (Berger, 1993: 71). Dolayısıyla kişinin rolle özdeşleşmesi daha derin ve kararlı bir hal alabilmektedir. Dinin toplumun gündelik yaşam katmanlarındaki görünürlüğü ve toplumsal ilişkilerdeki düzenleyici unsur olarak ağırlık kazanması olarak tanımlanabilecek olan dinselilik kavramı bu bağlamda bir itibar üretme biçimi olarak oldukça güçlüdür. Wach’ın ifadesiyle “yaşayan bir din, tabiatı icabı sosyal münasebetler yaratmak ve gözetmek” (Wach, 1995: 54) zorundadır. Statü toplumsal durum işaret ederken, itibar kavramı bu toplumsal durumun meydana getirdiği saygınlık, inşa ettiği etki ve sosyal alan içerisinde kendisine açtığı nüfuz alanıdır.

İtibarın din aracılığıyla kazanıldığı ve kısmen de olsa kişisel bir karizma ile desteklendiği dinsel itibar, kutsanmış bir imaj olarak toplumsal bağlamda din ve itibar ilişkilerinden beslenmektedir (Subaşı, 2003: 39). Tabakalaşma teorileriyle desteklenen toplumsal statü kavramı sadece sosyal yapının işleyişi içerisinde bir konum işgal etmekle belirlenirken dinsel itibar bununla birlikte bireysel özellik ve çabalarla oluşan tecrübe ve şahsiyetin toplumsal bağlam içerisinde işlevsel hale gelmesi, gündelik hayatın akışı içerisinde aktüel bir görünüme kavuşmasıdır.

Toplumsal yapı, Hâkim Paradigma ve Dinsel İtibar İlişkisi

Dilin yapı ve kullanımının sosyal ortamlarla ilişkisini ele alan sosyolengüistik teori, kavram örgülerinin ve anlam frekanslarının bir topluma özgü zihniyet kalıpları, düşünce ve algı mekanizmalarından bağımsız değerlendirilemeyeceği esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda her kavram genel bir kullanım kaynağından beslenmekle birlikte ait olduğu toplumsal ve kültürel merkeze bağlı olarak yeniden üretilmekte ve anlamlandırılmaktadır. Statü ve itibar bileşenlerinin de sosyal dinamik içerisindeki tek belirleyici faktörü şahsi edinimler ve bu bağlamda şekillenen karizmatik bakiye değildir. Bir toplumsal yapı içerisinde, söz konusu yapının oluşmasına katkı sağlayan tüm unsurlar “itibar” ı şekillendiren sosyal havzanın bütünlüğüne eklenmiş durumdadır. Toplumun genel ahlaki düzeninin temellendiği değer kaynakları, dini inançlar ve sosyal sermayeyi meydana getiren tüm ortak unsurların bir arada bulunduğu matriste statü ve saygınlık alanları da özgün fragmanlarla yeniden güncellenmektedir.

Bourdieu'nun kültür, toplumsal yapı ve eylem arasındaki ilişkileri açıklamak amacıyla geliştirdiği “sosyal sermaye” ve “habitus” kavramsallaştırmaları, farklı toplumlar açısından ağırlık noktaları değişen statü ve itibar dengelerinin hangi düşünsel temellere göre şekillendiğini anlamak açısından önemlidir. Bourdieu'nun toplumsal yapı ve insanın davranışları arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek ve bu ilişkinin ürettiği genel yatınlıkları betimlemek amacıyla geliştirdiği “sosyal sermaye” ve “habitus” kavramları kültür ve eylem irtibatını da netleştirmektedir. Ona göre bireylerin pratikleri hem yapı tarafından belirlenmekte hem de bir yapıyı kurmada etkili olmaktadır. Bourdieu geliştirdiği “ilişkisel yöntem”le statü ve itibar belirleyicisi olan hayat tarzlarını inceleyen farklı sınıfların, grupların birbirine karşıt olan nitelikleri üzerinden hareket etmekte ve toplumsal hayatın maddi ve simgesel boyutları arasındaki ilişkileri incelemektedir. Bu incelemeye göre bir sosyal yapı içerisinde hayatını sürdürmekte olan birey, çeşitli toplumsal, kültürel ve simgesel kaynakları kullanmak suretiyle hem mevcut statüsünü korumaya çalışır ve hem de söz konusu statüsünün düzeyini artırmak için çaba sarf eder. Bourdieu, bireylerin statü düzeylerini koruma ve geliştirme amacıyla kullandıkları kaynakları “sermaye” olarak nitelendirmekte ve bu sermaye kaynaklarını dört kategoriden oluşan bir tasnife tabi tutmaktadır. Bourdieu'ya göre bunlar bir kültüre mensup olan tüm bireylerin paylaştıkları oluşturulmuş yapılardır ve ortak kültürdeki bireyleri benzer anlamlar üzerinde bir araya getiren, iletişim ve toplumsal bütünleştirme gibi işlevleri de üstlenen kodlar olarak “simgesel sistemleri” meydana getirmektedirler (Bourdieu, 2013: 88).

Bireysel ve toplumsal yatınlıkların birbiriyle iç içe geçmiş işleyişini ifade eden “habitus” kavramı ise kişilerin davranışlarını belirleyen sınırlarla şekillenirken aynı zamanda o sınırların biçimlenişini de etkilemektedir. Buna göre

bireysel alışkanlıklar toplumsal habitusların genel çerçevesinden bağımsız bir eylemlilik içerisinde değillerdir ve toplumsal değerlerle, bireysel beklentiler birbiriyle yakından ilişkilidir. Toplumun yapısı ne ise, toplumun oluşturduğu sosyal roller de bu doğrultuda şekillenme eğilimindedirler (Bottomore, 2000: 121). Dolayısıyla bir toplumda “prestij” kaynakları hangi alan üzerinde yoğunlaşmaktaysa, yani toplumsal dinamikleri ve gündelik ilişkileri belirleyen temel değerler ne ise itibar sağlayıcıları da bu çerçevede biçimlenmektedir. Kültürel değerlerin etkili olduğu sosyal çevrelerde kültürel edinimler bir statü ve itibar kaynağı iken ekonomik değerlerin ön planda olduğu bir sosyal ortamda mesleki kazanımlar statü ve itibarın görünür olduğu zemin haline gelmektedir. Benzer biçimde dini değerlerin etkili olduğu bir toplumda saygınlığın esas karakterini belirleyen unsurlar dinselliğe atıf yapan ilişki ve irtibat biçimleridir. Sosyal rollerin temsil biçimlerini de belirleyen değerler, bireylerin eylemlerine ilişkin sınırları belirleyen normları, günlük olaylara bağlı olarak değişen algı biçimleriyle ve bakış açılarını, muhakeme koşullarını ve onay şartlarını meydana getiren ortak zeminleri de kendi ölçütleriyle çizmektedir.

Roller, arkalarında toplum desteği buldukça bireylerde kalıcı hale gelmekte, fakat bu destek zayıfladıkça yani saygınlık ölçütü değıştikçe bahsi geçen rol, statü ve itibar kalıpları da değışmeye veya yozlaşmaya başlamaktadır. Bütün bunlar mevcut toplumu diğerlerinden ayırt eden kabul edilmiş kıymet hükümleri, onun sosyal karakteristiğini belirleyen taşıyıcı vasıflar şeklinde sistemin işleyişinde etkili olan esaslardır. Sosyal kıymet hükümleri, “*Bir toplumda herkes tarafından takdir edilip kabul edilen, davranışlara ve müesseselere belli bir istikamet veren ve yeni nesillere intikal eden değerler*” (Carrier, 1987: 344) şeklinde tanımlanabilir. Kuhn da “paradigma” kavramını tanımlarken benzer şekilde bir toplumda hakim bakış açılarından yansıyan var olma biçimlerine ve beklentilere işaret etmektedir. Nitekim Thomas Kuhn’a göre paradigma “belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin ve tekniklerin bütünü”dür veya bu unsurlardan sadece birini ifade eden “model yahut örnek olarak alınan başarı”yı temsil etmektedir (Kuhn, 2014: 182). Dolayısıyla hakim paradigma kavramı içerisinde varlığını sürdüren bakış açıları bir sosyal yapıya dahil olan bireylerin genel davranış kodlarını belirleyen toplumsal kıymet hükümleri üzerinde de etkili olmaktadır. Bu bağlamda statü ve saygınlık kategorileri ile hem dini hem de kültürel itibarın temsil biçimleri hâkim paradigmanın belirlediği gündelik yaşam koşulları altında somut görünümeler ekseninde yeniden şekil almaktadır.

Dini aktivite ile dini düşünce arasındaki karşılıklı ilişki dinin günlük hayatın pratik ilgilerinde kökleşmiş olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Kişi dinin ağırlık kazandığı belirli bir dünya görüşü içerisinde var olduğunda, o bakış açısının makuliyet kazanmış olduğu bir toplumsal ortam içerisinde de var

olmaktadır (Berger, 1993: 74). Buna göre dinsel aidiyetlerin etkili olduğu toplumlarda dinsel itibar kalıpları meşruyetlerini dinden almakta ve bu çerçevede devam ettirmektedirler. Çünkü sosyal bir fenomen olarak din, insanlara sadece anlamlandırıcı bir düşünce sistemi sunmakla yetinmemekte, bununla birlikte davranışlara yönelik “sosyal roller” de kazandırmaktadır. (Holm, 2004: 153). Bir rolün toplumsal birliktelikten soyutlanmış olması da çok enderdir, nitekim din anlam kazandırıcı bir inanç sistemi ve meşrulaştırıcı bir rol sistemidir. Güngör’ün vurguladığı gibi her devrin insanına başka türlü etki eden, dolayısıyla insanların şahıslarına değil, içinde yaşadıkları zamana bağlı bulunan bir takım kurallar vardır (Güngör, 2010: 32). Kişilerin dinle aralarındaki mesafenin zaman zaman artması zaman zaman azalması din anlayışını doğrudan tayin etmese bile bu anlayışın artıp eksilmesine etki eden bir takım unsurların söz konusu olduğunu göstermektedir. Dinin toplumsal hafızada meydana getirdiğı manevi ve ahlaki norm bütünü dinsel itibarın görünürlüğü içerisinde bir beklentiye dönüşmekte ve gündelik hayatın birbirinden farklı katmanları arasında kendisine yer bulmaktadır. Toplum değiştikçe, o toplumun içinde hayat bulan, anlam kazanan kavramlar ve tipolojiler de değişip dönüştüğü için dinsel itibarın süreç içerisindeki dönüşümünü de özgül bağlamını göz önünde bulundurarak ele almak gerekmektedir. Dinsel itibarın göstergeler aracılığıyla belirli bir nüfuz alanına eriştiğı toplumlarda dinsel itibarın ayrıcalığından yani din-itibar etkileşiminin meydana getirdiğı önderlik, seçkinlik ve saygınlığın kullanımı gibi kalıp ve imaj yansımalarından söz etmek mümkündür (Subaşı, 2003: 40).

Türkiye’nin yakın ve uzak tarihi, toplumsal hayatın din alanıyla kurduğı yakın ilişkinin toplumun belli kesimlerince güçlü bir organik bağa dönüşerek kendine nüfuz alanı açtığı geleneksel bir sermaye ve kültürel bir bakiyeye dayanmaktadır. Dinselliğin ürettiğı düşünce havzasından bağımsız olarak ele alınamayacak tarihi hâsıla dinsel itibarın belli tipolojiler üzerinden görünür hale geldiğı dini bir gerçekliğin de açık göstergesidir. Gelenekle sıkı bir ilişki içerisinde olan dini havsalanın modern Türkiye’deki serüveni dinsel itibarın farklı oluşumlarında etkili olmuş, ancak önleyici veya yönlendirici hale gelen modern etkiye rağmen bu durum toplumda dinin güçlü bir meşrulaştırım kaynağı olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Farklı dini argümanlar üzerinden yansıyan ve yayılan dini meşruyet dinsel itibara da toplumsal bir nüfuz alanı açmakta, ona geniş bir ayrıcalık kazandırmaktadır. Buna göre Türkiye’de dinsel itibar kadrolarının saygınlık ve şeref nosyonuyla ulaştığı toplumsal etkinin sosyal yapının dini değerlerle sıkı sıkıya ilişkili olduğu gelenek ve din bağlamından ayrı düşünölemeyeceğı bir gerçektir. Dinsel görüntünün çeşitliliğı ve zenginliğı, dini referanslı imaj göstergelerinin ve prestij algılarının geleneksel zihniyet yapılarındaki yerini sağlamlaştırmış bu çerçevedeki meşruyeti koşulsuz bir niteliğe büründürmüştür.

Toplumsal yapı ve fertlerin dini inanç ve telakkileri arasındaki karşılıklı etkileşim göz önünde bulundurulduğunda; Türk Müslümanlığı çatısını oluşturan temel realitenin de ülke tarihinin kültürel, dinsel ve siyasal hâsılasından ayrı düşünülmeceği açıktır. Bugünün koşulları altında toplumsal itibarın farklı görünümünün toplumsal denge ve arayışlar açısından hangi tarihsel bakiyenin esaslı yansıması olduğunu açıklayabilmek için toplumun dinselliğine aktüel bir mecrada bakabilmek önemlidir. Genel olarak itibar göstergelerinin Türk sosyal gerçekliğindeki muhtelif biçimlerini değerlendirebilmek kutsal imajların etki vasıtalarını, zihinsel karakteristiklerin dinsel görünümünü Türk Müslümanlığının genel yansımaları eşliğinde açıklamak kaçınılmaz bir metodolojik gerekliliktir. Zira mevcut tipolojilere odaklanmak için belirleyici problem alanı, dindarlığa ilişkin yeri görünümünün modernlikle hangi düzeyde bir nedensellik ilişkisi içerisinde olduğu üzerine de temellenmektedir. Modernleşmenin beraberinde getirdiği değişim talebiyle karşı karşıya kalan din ve dindarlık alanının yeni kodları bu alanın ürettiği itibar mekanizmasının işleyişini de doğrudan etkilemektedir.

Sonuç

Dinin toplumsal yapının inşa ve işleyişinde etkili dinamik bir mekanizma olduğunun gündelik hayat içerisindeki önemli yansımalarından biri olan “dinsel itibar” kavramı, toplumların tarihsel ve kültürel gerçekliği, sosyolojik dengelerin değer kalıplarıyla ilişkisi ile statü, rol ve temsil üçgeninde biçimlenen tipolojik görünümlele doğrudan ilgilidir. Buna göre bir toplumsal yapıda din alanının meşruiyet ve imtiyaz odaklı bir statü kalıbı olarak algılanması ve dinsel itibara kaynaklık eden rol ve temsil ilişkisini stereotipleştiren bir dinamik üretmesi söz konusu itibar kadrolarının toplum üzerindeki etkisini lehte veyaaleyhte olmak üzere etkilemektedir. Bu bağlamda Türkiye’de uzun yıllar boyunca meşruiyetini dinden almış olan imam, hacı, hoca gibi sivil veya resmi statülerin önemli fonksiyonlarından biri olan toplumsal bütünleştirme vasıflarının medya başta olmak üzere bir takım algı üretme mekanizmalarınca aşındırıldığı bir gerçektir. Müslüman kimliği bir statü bileşeni içerisinde temsil eden bu kategorilerin toplumsal itibarlarının olumsuz imajlara eklemelendirilmeye çalışıldığı gerçeği, hem kişisel hem de toplumsal hafızanın sabit kodları arasında yerini almıştır. Sinematografik imajların yaygınlaştığı dönemlerin verili göstergibilim biçimleri arasında kaygan zeminlerin aktörü olarak temsil edilen mahallenin “imam”ı ile Cumhuriyet sonrası Türk ulusal romanın öne çıkarılan heves düşkünü “hoca”sı ekseninde dinsel itibarla ilgili olarak topluma dayatılmış bilincin hasarlarına ilişkin sınırlarının belirlenebilmesi açısından dinsel imajların yaygın biçimlerine nesnel bir perspektiften yeniden bakmak gerekmektedir. Nitekim bu verili bilincin gündelik hayatta dinsel itibarla ilgili toplumsal tiplerin yeniden üretilmesindeki geçici ve kro-

nik etkilerini belirleyebilmek açısından bu yaklaşımın oldukça önemli olduğu söylenebilir. Siyasi ve ideolojik tarihin simgesel şablonlarla sunduğu dinsel prototiplerin halk katındaki gerçek görünümüne ulaşabilmek ve bu görünümü toplumun dinsel dinamikleri ekseninde çözümlemeye çalışarak verili hafızanın inşa biçimlerini anlaşılır kılabilmek de bu kategorilere yeniden bakmayı gerekli hale getiren nedenler arasındadır. Bu bağlamda sekülerleşme tezlerinin toplumun dini hayatına yansımalarına dair yerleşik teorilerini analize tabi tutmak mevcut bakiyeyi genellemeci bir tashih ya da tasnife tabi tutmadan bir birinden ayırıştırarak ele almak konuyu kendi alt cereyanlarına göre okumak önemlidir.

Kaynakça

- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev: Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993.
- Berger, Peter L.& Berger Brigitte, Kellner, Hansfried, “Şeref Kavramının Modasının Geçmişliğine Dair, *Modernleşme ve Bilinç*, 2. baskı, Çev: Cevdet Cerid, İstanbul, Pınar Yayınları, 2000, s.104-105.
- Bottomore, Tom B., *Toplumbilim*, 6. baskı, Çev: Ünsal Oskay, İstanbul, Der Yayınları, 2000.
- Botton, Alain De, *Statü Endişesi*, 5.baskı, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2010.
- Bourdieu, Pierre, *Seçilmiş Metinler*, Çev. Levent Ünsaldı, İstanbul, Heretik Yayıncılık, 2013.
- Carrier, Par Herve, “Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İncelenir?”, Çev: Münir Koştaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, C.29, S.0, s.333-342.
- Doruk Karadoğan, Ece, *Sosyal Sermaye*, İstanbul, Derin Yayınları, 2009.
- Goffman, Erving, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, 4. baskı İstanbul, Ötüken Yayınları, 2010.
- Holm, Nils G., *Din Psikolojisine Giriş*, Çev: Abdülkerim Bahadır, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev: Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2014.
- Kurktan Bilgiseven, Amiran, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, Filiz Yayınevi, 1985.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akinhay, Derya Kömürçü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Subaşı, Necdet, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Ankara, Vadi Yayınları, 2003.
- Tezcan, Mahmut, *Türk Kişiliği ve Kültür- Kişilik İlişkileri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.
- Turner, Bryan S., *Statü*, 2.baskı, Çev: Kemal İnal, Ankara, Ütopya Yayınları, 2001.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günay, İstanbul, İfav. Yayınları, 1995.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, 12.baskı, Çev: Taha Parla, İstanbul, Deniz Yayınları, 2008.
- Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, Çev: Latif Boyacı, İstanbul, Yarın Yayınları 2012.

Vizyoner Liderlik Işığında Liselerimizde Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Yeterlilik Düzeyi

Hüseyin Selim KOCABIYIK*

Öz Bu makale, vizyoner liderlik adı verilen bir liderlik türü ışığında liselerimizde okutulan Din kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin yeterlilik düzeyini analiz etmektedir. Bu makalenin iki temel hareket noktasından biri Hz. Peygamberin vefatından yıllar sonra Emevîlerin, Kur'an'ın mesajlarını özellikle Hz. Peygambere isnat ettikleri uydurma hadislerle Kur'an dışı bir din anlayışını kurumsallaştırdıklarını savunmaktır. İkinci temel hareket noktası, günümüzde liselerimizde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında verilen bilgilerin sadece bir kısmının Kur'an'a dayandığını, büyük çoğunluğunun ise Emevî din anlayışının bir ürünü olduğunu ve bu kitaplar hazırlanırken Kur'an'ın değil Emevî anlayışının temel alınmış olduğunu tartışmaktır.

Anahtar kelimeler: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, Türkiye, Kur'an, Emevi din anlayışı, vizyoner liderlik.

Quality Level of Religious Culture Courses in High Schools of Turkey from the Visionary Leadership Perspective

Abstract This article examines the quality level of religious culture courses in the high schools of Turkey from the visionary leadership perspective. The article suggests two main points, one of which advocates the fact that after the death of the Prophet Mohammad an inauspicious group of people called the Umayyads have prevailed and these people have sought the ways to distort the discourse of the Qur'an mainly by fabricating "Hadith" and also became detrimental to the messages of the Qur'an in different ways. So some information that has been seen in Turkish high schools' religious culture course books are wrong and the correct information provided in these books is lamentably scarce. This study also argues that this is a fatal result of the distortion that has been committed by the Umayyads who are notorious for impairing the religion of the Qoran.

Keywords: Religious culture courses, Turkey, Qoran, visionary leadership, the Umayyads.

* Gazi Üniversitesi Arapça Bölümü Yüksek Lisans öğrencisi, selim.kocabiyik@hotmail.com

Giriş

Bu çalışmada vizyoner liderlik ışığında Türkiye'deki liselerde öğrencilere öğretilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin belli sınırlılıklar dahilindeki yeterlilik düzeyi incelenecektir. Öncelikle vizyoner liderliğin ne olduğu hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra ise lise öğrencilerine ders olarak okutulan bu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarındaki en temel Kur'an dışı bilgiler olarak görülen bir takım kısımlar aktarılacaktır. Bu çalışmamın hacmi yapılan bütün yanlışlıklara değinmeye elverişli olmayacağı için sadece en temel olanlarıyla yetinilecektir.

Liselerimizde öğrencilerimize Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adı altında öğretilen müfredatın büyük kısmının Kur'an'dan onay almadığını görmekteyiz. Üstelik bu bilgiler Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adı altında verilmektedir. Herkesin bildiği gibi liselerde okutulan bu müfredat da Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığının, yapılan bu yanlışlıklar konusunda yeni bir tutum geliştirememesi oldukça şaşırtıcıdır.

Din Bilgisi kitaplarında yer almakta olup, Kur'an'dan onay almadığını düşündüğüm başlıca bilgileri şu şekilde sıralayabiliriz; Hz. Ebu Bekir'in Kur'an'ı toplayan kişi olduğunu söyleyip, o olmasaydı Kur'an'ın kaybolup gidebileceğini iddia etmek, Kadir Gecesinde başka kutsal geceler olduğuna inanmak ve bunun iddiasında bulunmak, ölülerin arkasından takviye etmek amacıyla Kuran okumak, Kader kelimesinin anlamını kaydırmak ve Kuranın bize anlattığı kaderi değil kaderin, Emevîler tarafından müdahale edilip şekillendirilmiş olan anlamını aktarmak, Hz. Peygamberin sadece Kur'an'ın tebliğcisi olduğu gerçeğini göz ardı edip, onun din alanında hükümler koyabileceğini iddia etmek ve son olarak da Haccın sadece Kurban Bayramıyla, dört günle sınırlı olduğunu iddia etmek.

Vizyoner Liderlik

Vizyoner Liderlik, tıpkı transformasyonel liderlik, öğretimsel liderlik ve kültürel liderlik gibi bir liderlik çeşididir. Vizyoner Liderlik üzerine yapılan araştırmalar özellikle 1990'lı yıllarda ivme kazanmıştır. Vehbi Çelik tarafından yazılan *Eğitimsel Liderlik* adlı kitapta Vizyoner Liderlik hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Çelik vizyoner liderliğin ne kadar önemli olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir:

Vizyoner liderin önemi, örgütlerin geleceğine yönelik belirsizlikleri gidermesinde gösterdiği başarıya dayanmaktadır. Örgütlerde meydana gelen hızlı değişim, örgütlerin geleceğe yönelik kararlarını etkilemektedir. Bu hızlı değişim sürecinde örgütleri paylaşılan bir vizyonla geleceğe taşıyan ve

örgütsel körlükten kurtaran vizyoner liderler, geleceğin liderleri olarak görülmektedir.

Vizyoner liderliğin önemi, örgütün geleceğe yönelik bir vizyon geliştirmesinden ileri gelmektedir. Geçmişteki gelişmeler, açıkça belgelendirilmezse, bu durum örgütsel açıdan ciddi bir sorun oluşturur. Vizyoner lider, bu sorunu çözme başarısını gösterir.¹

Çelik'in bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere vizyoner liderlik diğer liderlik türlerinde daha fazla sorumluluk getirmektedir, zira vizyoner lider sıfatını taşıyıcıyla taşıyan bir kişiden beklenen onun ileri görüşlü olup örgütün gelecekte yaşayabileceği sorunları öngörebilmesi ve bunların giderilmesi hususunda çaba sarf etmesidir. Böyle bir görev de asla her insanın kolaylıkla taşıyabileceği bir sorumluluk değildir. Bu nedenle tüm örgütler kendilerine bir vizyoner lider seçmede çok dikkatli olmalıdırlar, zira bu lidere sahip olmaları ya da doğru vizyoner lideri belirleyememe durumu vizyon yokluğuna yol açabilir. Çelik, kitabında Bennis'in vizyon yokluğu ile ilgili söylediği cümleleri şöyle vermektedir:

Vizyon yokluğu örgütsel baş dönmesine yol açar ve örgütü körlüğe götürür. Her zaman oluşturma, örgütsel başarı için zorunludur. Geleceğe yönelik bir bakış açısı olmadığı zaman, her eğilimin önü tıkanır ve yok olur.²

Emevî İslam Anlayışının Dayanakları

Günümüzde liselerimizde okutulan ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından benimsenen şekliyle İslam'ın nereye dayandığının izah edilmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Emevîler döneminde sık sık duyulan isim Muaviye'dir. Emevî din anlayışının kurumsallaşmasında bu ismin çok büyük rol oynadığı bir gerçektir. Ancak elbette ki Muaviye, Emevî din anlayışının bütün özelliklerinden sorumlu değildir. Bu anlayışın, çoğunlukla uydurma hadisler yoluyla olan şekillendirilmesinde başka kişiliklerin de imzası bulunmaktadır.

Kur'an'a yapılan bu kötülüklerin ardından çıkması gereken yegane sonuç, kurtuluş için sadece Kur'an'a sınımsız sarılmaktır, zira kirletilmemiş, saf din orada hala mevcuttur ve sonsuza kadar da mevcut olmaya devam edecektir. Bu konuda, Yüce Allah Zuhruf 43'te insanların kurtuluşuna vesile olacak şu beyanı vermektedir: “Sen sana vahyedilene sınımsız sarıl! Hiç kuşkusuz, sen, dosdoğru bir yol üzerindesin.”

Buna ek olarak, Kur'an, uydurma hadislerin olabileceği gerçeğini açık seçik gözler önüne sermesine rağmen Emevîler bu ayetlerin anlamlarını kaydırarak

üstünü örtmeye çaba göstermişlerdir. Yusuf 111’de Kur’an kendisinin uydurulmuş/iftira edilmiş bir hadis olmadığını söylemektedir. Bu da kendi mesajının daha ileriki zamanlarda uydurma hadislerle karartılabileceğinin en mucizevi beyanıdır. Kur’an bu konuda bir de Lokman 6’yı vermektedir: “İnsanlardan öylesi vardır ki, Allah yolundan bilgisizce saptırmak için hadis eğlencesi satın alır ve onu alay konusu edinir. İşte böylelerine rezil edici bir azap vardır.”

Yukarıda da belirtildiği gibi bu ayetlerin anlamlarının kaydırılması konusunda büyük bir çaba sarf edilmiştir. Bu ayetlerdeki mucizeyi devre dışı bırakmak amacıyla *hadis* diye bahsedilenin sadece söz anlamına geldiği söylenmiştir. Ancak *hadis* kelimesinin etimolojik anlamı zaten söz demektir. Hz. Peygamberin zikrettiği sözlere verilen “hadis-i şerif” kelimesinin anlamı da şerefli sözler demektir. Ama Kur’an “söz” kelimesini kullanmak istediği çoğu yerde “kavl” kelimesini kullanmıştır, *hadis* kelimesini kullandığı zaman ise mucizevî bir şekilde hadis-i şerif anlamındaki manaya da vurgu yapmaktadır. Bu, Kur’an’ın sergilediği en büyük mucizelerden sadece bir tanesidir. Öztürk bu gerçeği bir çalışmasında dile getirmektedir.³

Kur’an’ın Toplanması

Hemen hemen tüm DKAB kitaplarına girmiş Kur’an’a tamamen aykırı olduğunu düşündüğüm bilgilerden biri Kur’an’ın, Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebu Bekir tarafından toplandığını söylemektir. Mehmet Evkuran tarafından yazılan *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9* adlı kitapta Evkuran şu satırları kaydetmektedir:

Peygamberimizden sonra devlet başkanı olan Hz. Ebu Bekir zamanında yapılan savaşlarda Kur’an’ı ezbere bilen sahabilerin çoğu şehit düşmüştür. Bu durum Hz. Ömer başta olmak üzere bazı Müslümanları kaygılandırmıştır. Hz. Ömer Hz. Ebu Bekir’e gelerek hafızların çoğunun şehit düşüğünü, bu durumun, Kur’an’ın asli şeklinin muhafaza edilmesinde sorunlara neden olabileceğini belirtmiştir. Hz. Ebu Bekir’e, Kur’an’ın iki kapak arasında toplanmasını teklif etmiştir. Önceleri bu teklifi kabul etmeyen Halife Ebu Bekir, daha sonra ikna olmuştur.⁴

Herhangi bir insanın Kur’an’ı toplaması ifadesi Kur’an’dan asla ve asla onay alamaz. Yaşar Nuri Öztürk *İslam Nasıl Yozlaştırıldı* adlı kitabında Kur’an’ın Hz. Peygamberden sonra toplandığını söylemenin bid’at olduğunu ifade etmiş ve bu konuda şu satırları kaydetmiştir:⁵

Hz. Peygamber eğer Kur’an’ı toplayıp ona son şeklini vermeden bu âlemden ayrılmışsa, hâşâ, Peygamberlik görevini

yapmamış demektir. Peygamberliğin temel niteliklerinden biri de “hıfz” yani gelen vahiyleri toplama, kollama ve insanlığa bildirme görevidir. Hıfz yeteneği olmayan bir peygamber düşünülemez. (...) Kısacası, Kur’an ayetlerinin sıralamasını (surelerin tertibi serbest kalmak üzere) bugünkü şekline Peygamber ve Cebrail birlikte kavuşturmışlardır. Gerisi bir kopyalama (istinsah) ve ‘kağıt değiştirme’ işidir.

Öztürk’ün bu ifadelerinden de açıkça anlaşılıyor ki Kur’an, Hz. Peygamberin zamanında son şekline ulaşmıştır.

Ancak Öztürk’ün bu satırları, bu tür söylemlerin vahye ne kadar aykırı olduğunu beyan etmekte yetersiz kalmaktadır. Hiçbir şeyi, eksik, hiçbir konuya da parmak basmadan bırakmayan Kur’an, bu tür iddiaları edenlere de mucizevî bir cevap vermektedir: “Onun toplanması ve okunması bizim üzerimize düşer.” (Kıyamet, 17)

Yaklaşık 1400 sene öncesinden verilmiş bu beyan tam anlamıyla bir mucizedir. Kur’an, indirdiği bu ayetle kendisinin toplanmasıyla da bizzat kendi ilgileneceğini, başka bir deyişle Kur’an’ı toplama vazifesinin bizzat kendi işi olduğunu muazzam bir dille anlatmaktadır. Yaşar Nuri Öztürk gibi bir uzmanın burada bu ayeti dikkatinden kaçırmış olması oldukça şaşırtıcıdır. Öztürk’ün yanı sıra Suyutî’nin *el-İtkan fi Ulumi’l Kur’an* adlı kitabında Muhasibî şu sözleri zikretmektedir:⁶

Kur’an’ın kitap haline getirilmesi Peygamberimizden sonra gerçekleştirilmiş (muhtes) bir olay değildir. Peygamberimizin emriyle gerçekleşmiş bulunan yazım işi, parçalar halindeki yazı malzemesinin bir araya getirilip kopyalanmasıdır.

Kutsal Geceler

DKAB kitaplarında yer alan, bid’at olarak gördüğüm hususlardan bir diğeri de kutsal geceler meselesidir. Kur’an, baştan sona anlam üzerinde titizlikle düşünülmüş okuduğunda, onun Kadir gecesini hariç başka bir kutsal gecedeki söz etmediği dikkat çekmektedir. Hz. Peygamberin Sünnetinde de kutsal geceler kutlaması uygulaması bulunmamaktadır. Öztürk *İslam Nasıl Yoğlaştırıldı* adlı eserinde kutsal gecelerin Emevî uydurması olduğunu açıklamaktadır.

Kenan Demirtaş tarafından yazılan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12* adlı ders kitabında Demirtaş, İslam kültüründe recep, şaban ve ramazan ayları ile bu ayların içinde Mevlit Kandili, Regaip Kandili, Miraç Kandili, Beraat Kandili ve Kadir Gecesi, Ramazan ve Kurban Bayramı günleri, şevval ayının altı günü, muharrem ayında aşure günleri ve Cuma gününün faziletli sayıldığını belirtmektedir.⁷

Ancak Demirtaş bunları söylerken kendisini desteklemek amacıyla bir tek ayet bile verememiştir, vermesi de mümkün değildir zaten. Zira yukarıda da zikredildiği üzere Kur'an'da ve Hz. Peygamberin sünnetinde Beraat Kandili, Miraç Kandili ve Regaip Kandili diye bir şey yoktur. Burada açıklanması gereken çok önemli bir nokta da Hz. Peygamberin sünnetinin zaten baştan aşağı Kur'an'dan ibaret olduğudur. Hz. Aişe'den naklen de bu gerçeği ifade eden rivayetler vardır. Bu demek oluyor ki, Kur'an'ın verileri, "falan şey Kur'an'da yoktur ama sünnete vardır" gibi bir ifadeyi asla onaylanmamaktadır. (Hakka 44-46) Böyle bir söylemde bulunmak Hz. Peygamber'i, Kur'an'ın dininden koparıp bambaşka bir dinin kurucusuymuş gibi göstermek olur. Bu konuda aşağıda daha detaylı bilgi verilecektir.

Ölülere Kur'an Okuma

Kur'an-ı Kerim'in mezarlıklara hapsedilmesi, başka bir deyişle dirilere değil ölümlere okunması Emevîlerin ortaya attığı en yıkıcı bid'atlerden biridir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitabı yazarı Kenan Demirtaş bu uydurmayı kitabına dahil etmiştir. Demirtaş bu konuyla ilgili şu satırları kaydetmektedir:⁸

Ölen kişinin arkasından yapılan uygulamalardan biri de Kur'an ve Mevlit okumadır. Kültürümüzde ölen kişinin arkasından Kur'an okunur. Cenazenin defin işlemleri tamamlandıktan sonra kabrin başında Bakara suresinin ilk beş ayeti; Fatıha, Yasin, Mülk, İhlas, Felak, Nas sureleri okunur ve sevabı defnedilen kişinin ruhuna bağışlanarak Allah'tan af dilenir. Eğer Kur'an-ı Kerim hatmedilmişse mezarın başında hatim duası yapılır.

Demirtaş burada yine aynı Kur'an dışılığı sergilemekte ve hiçbir ayete dayanmaksızın kültür diyerek bir Emevî müdahalesini daha din diye lise öğrencilerine aktarmaktadır. Oysa Demirtaş'ın ölümlere okunduğunu söylediği Yasin Suresinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Biz o peygambere şiir öğretmedik. Şiir ona yaraşmaz/layık olamaz. O bir Zikirde/Öğütten ve apaçık bir Kur'an'dan başka bir şey değildir. Diri olanı uyarmak ve sözün, kafirler üzerine hak olması içindir." (Yasin 69-70)

Burada Kur'an mucizevî bir biçimde kullanılabilir bir sürü kelime içinden "diri" kelimesini kullanmayı seçmiştir. Buradan hiç tartışmasız bir şekilde şunu anlıyoruz ki Kur'an, kendisinin dirilere okunmasını isteyen bir kitaptır. Yaşar Nuri Öztürk *Kur'an'daki İslam* adlı kitabında bu gerçeği şu dizelerle ifade etmektedir:⁹

Ölümler için Kur'an okuma, Kur'an'ın tanımadığı bir kavramdır. Bu konuda peygamberimizin bir uygulaması da yoktur. 'Ölümler için Kur'an okumak veya okutmak' tama-

myla sonraki zamanların bir uygulamasıdır. Yalnız şu noktayı unutmamak gerekir: Sebebi, gerekçesi ne olursa olsun Kur'an okumak makbuldür, rahmet vesilesidir. Bilinmesi gereken şudur ki, sebep ve gerekçesi ne olursa olsun, okunan Kur'an'ın faydası ölümlere değil dirileredir. İslam ölümlere arkadan takviye anlayışına tamamen kapalıdır. Her insan, hayatında kendi eliyle ne üretmişse ölümünden sonra sadece onun hayır ve bereketini görür. Birilerinin okuyup bağışlamasıyla yani üfürük yoluyla cennet ve kurtuluş aramak, Kur'an'a göre şirktir. Bu şirke Kur'an'ın araç yapılması ise ayrıca bir bühtandır.

Gerçekten de Öztürk, bu sözleriyle Kur'an'ın son derece önemli bir hayati mesajını aktarmakta ve bu Emevî müdahalesini açık seçik deşifre etmektedir. Buna ek olarak, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın mezarlıklara hapsedilmemesi adına harcadığı çabalar tarihsel kaynaklarla sabittir. Hz. Peygamber, ölümlerin arkasından onlara ne yapılır, sorusuna cevap olarak ölen kişinin adına sadaka vermeyi önermiş asla ve asla falanca sureyi okuyun dememiştir. Fıkhın anıt eserlerinden biri olan *Zadü'l-Mead*'da İbnül Kayyim El Cevziyye ölüye Kur'an okunması konusunda ilgili şunları söylemektedir:¹⁰

Hz. Peygamber, ölü evlerini ziyaret eder, başsağlığı dilerdi. Ama onun, toplanarak ölü evinde, kabir başında veya başka bir yerde ölü için Kur'an okumak diye bir sünneti yoktu. Bütün bunlar sonradan uydurulmuş çirkin bid'atlerdir.

Ölümlere Kur'an okuma meselesiyle ilgili son olarak Neml Suresi 80'deki mucizevî ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Hiç kuşkusuz sen, ölümlere işittiremezsin. Ve eğer arkalarını dönerlerse sağirlara da çağırını duyuramazsın.”

Bu ayette bir kelim harikasıyla karşı karşıyayız. Burada bir yandan kafirler ölümlere benzetilirken bir yandan da bizim ölümlere sesimizi asla duyuramayacağımız beyan edilmektedir. Yani ayetin mecaz anlamı da vardır gerçek anlamı da. Şu unutulmamalıdır ki, Kur'an kendi kendini açıklayan bir kitaptır ve bu ayette de görüldüğü gibi ikili anlamlar ifade etme konusunda şöyle buyurmaktadır: “Allah, hadisın/sözün en güzelini birbirine benzer, ikili manalar ifade eden bir kitap halinde indirmiştir.” (Zümer 23)

Kader Meselesi

Liselerimizde okutulan DKAB kitaplarında yer alan anlamı kaydırılmış terimlerden biri de kaderdir. Nazım Genç tarafından yazılan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11* adlı kitapta kader Yüce Allah'ın sonsuz ilmiyle ezelden ebede kadar olmuş ve olacak her şeyi bilip takdir etmesi olarak tanımlanmaktadır.¹¹

Yüce Allah'ın her şeyi bilmesi tartışılmaz bir gerçektir ama bunun adı kader değildir. Kader kelimesinin etimolojik anlamı “ölçü, miktar"dır.” Kuran, kader kelimesini, evrende yaratılmış hiçbir varlığın tesadüfen yaratılmadığını, her birinin bir ölçüyle, miktarla yaratıldığı gerçeğini ifade etmek için kullanmıştır.¹²

Kur'an'da kader kelimesinin insanların fiilleriyle ilişkilendirildiği, başka bir deyişle alın yazısı anlamında kullanıldığı bir tek ayet bile yoktur. Buna ek olarak Nisa 136. Ayette Yüce Allah iman şartlarını bizzat kendisi vermektedir, yani biz imanın şartlarını ilmihal kitaplarından değil bizzat Kur'an'ın kendisinden öğrenmekteyiz: “Ey iman edenler! Allah'a, onun resulüne, resulüne indirmiş olduğu kitaba, daha önce indirmiş olduğu kitaba inanın. Kim Allah'ı, O'nun meleklerini, kitaplarını, resullerini ve ahiret gününü inkar ederse geri dönüşü olmayan bir dalalete düşmüş olur.” (Nisa 136)

Bu ayette imanın şartları verilmiş, Allah'a, meleklerle, kitaplara, resullere ve ahiret gününe inanmanın öneminden bahsedilmiştir; ancak dikkat edilirse kadere inanmaktan bahsedilmemiştir. Öyleyse kadere inanmak imanın şartları arasına nasıl girdi? Bu sorunun cevabı oldukça basittir, kadere inanmak imanın şartları arasına haber-i vahid ile girmiştir. Haber-i vahid bir kişinin haber vermesiyle demektir ve fıkhıta haber-i vahid, iman konularında asla delil olarak kullanılamaz. İmam Gazalî bu gerçeği *el-Mustasfa* adlı kitabında dile getirmiştir.¹³ Türkiye'de ise bu gerçeği söylemeye ilk cesaret eden kişi Hüseyin Atay'dır. Atay bu gerçeği 1960 yılında yayımladığı “Kur'an'da İman Esasları” adlı doktora tezinde ifade etmiştir. Atay Matüridî kelamcısı Ebu'l Muin en-Neseî tarafından yazılan *Tabsiratu'l Edille* adlı kitabı kaynak göstermektedir. En-Neseî anılan eserde iman şartlarının altı değil beş olduğunu dile getirip yukarıda verdiğimiz Nisa 136'daki şartları saymaktadır. Buna ek olarak Nisa 79 başka bir gerçeğin altını çizmektedir: “İyilikten/güzellikten sana ne isabet ederse Allah'tandır. Kötülükten sana isabet edense kendi nef-sindendir.”

Bu ayetten de anlaşılacağı üzere, bizlere çocukluğumuzdan beri öğretilen “amentü billahi” diye başlayan cümleler Kur'an'dan değildir ve Kur'an'ın verilerine ters düşmektedir zira orada hayrın ve şerrin Allah'tan olduğu söylenmektedir. Kur'an ise şerrin insana isabet etmesinin sorumlusunun Allah değil kendisi olduğunu dile getirmektedir. Yani başına gelen kötülük Allah'ın bilmesinden veya öyle istemesinden dolayı değil, insanın kendi hataları yüzündendir Ama Allah ilmiyle ezeli ve ebedi kuşattığı, başka bir deyişle, her türlü noksanlıktan arınmış olduğu için tabii ki kullarının ne yapacağını, başına neler geleceğini bilir. Bir öğretmen öğrencisinin, derslerdeki gidişatını temel alarak sınavdan kaç alacağını tahmin eder; ancak öğrencinin aldığı not öğretmenin bilmesinden ötürü değil, onun kendi başarısı veya başarısızlığı se-

bebiyledir. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak Kur'an'da birçok ayette Allah'ın, kullarına asla zulmetmediği beyan edilmektedir.¹⁴

Burada ifade edilmesi gereken çok önemli bir husus hastalık, ölüm, fakirlik gibi kavramları Kur'an bir şer, kötülük değil bir imtihan olarak değerlendirmektedir (Bakara 155); bu tür olaylar bir şer yada kötülük değil bir varoluş gerçeğidir.

Kader konusuyla ilgili son olarak, geleneksel ekolün alın yazısı olarak değerlendirdiği bir ayeti ve bu ayetin alın yazısıyla nasıl ilgisi olmadığını açıklamak istiyorum. Emevî İslam anlayışı Hadid 22'yi alın yazısı olarak değerlendirmektedir. Ayeti verelim: “Yeryüzünde ve kendi benliklerinizde meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta mevcut olmasın. Bu, Allah için çok kolaydır.”

Bu ayette Allah, yeryüzünde ve bizim nefislerimizde olan her musibeti yaratmadan önce onu bir yere kaydettiğini, yarattığı hiçbir olguyu bir kitaba kaydetmeksizin oluşturmadığını söylemektedir. Burada Emevî yorumunun dediği gibi “ezelden belirlenmesi” şeklinde hiçbir tabir yoktur. Kur'an'da böyle bir tabir yer almamaktadır. Buna ek olarak, Mustafa İslamoğlu tarafından yazılan *Hasan Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi* adlı kitapta Hasan Basrî, Emevîlerin, bu ayetteki musibet kelimesini küfür ve iman olarak değerlendirdiklerini buradan yola çıkarak da küfürle imanın daha önceden belirlenmiş olduğunu düşündüklerini, ancak bunun doğru olmadığını dile getirmektedir. Basrî bu ayetteki musibet kelimesinin, mallardan, canlardan, meyvelerden eksiltme yoluyla sınanma anlamına geldiğini belirtip ayetin, sadece bu gerçeğin altını çizdiğini, ayrıca da böyle bir sınanmanın olacağından Kur'an'ın, insanları zaten haberdar ettiğini kayda geçirmektedir.¹⁵

“Hüküm Yalnız Allah'ındır.”

DKAB kitaplarında yer alan en tehlikeli ve yıkıcı yanlışlıklardan biri de Hz. Peygamberin Kur'an gibi hükümler koyabileceğini iddia ederek Hz. Peygamberi, üstü kapalı bir şekilde ilahlaştırıp Allah'ın elçisi konumundan Allah'ın ortağı konumuna yükseltmektir. Kur'an'ın bu konuyla ilgili tavrını ortaya koymadan önce 12. Sınıfların Din Bilgisi kitabının yazarı Kenan Demirtaş'ın sözlerini aktarmak istiyorum.

Hz. Muhammed bazı durumlarda Kur'an'da yer almayan konularda, Kur'an'ın özüne uygun hükümler koymuştur. Yüce Allah Kur'an'da helal ve haram konusunda genel ilke ve ölçütlerini belirtmiş ve bu kriterler doğrultusunda Hz. Muhammed de Kur'an'da olmayan hususlarda hükümler getirmiştir. Kur'an'da konulan genel kurallardan biri de Hz. Peygambere itaat etme ve onun getirdiği hükümlere uyma-

dır. Kur’andaki, “... işte o peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar...” ayetinde Peygamberimizin hüküm koyabileceği belirtilmektedir. Örneğin yenilmesi haram olan şeylerden bazıları Kur’an-ı Kerim’de belirtilmiştir. Peygamberimiz ise bu konuda daha ayrıntılı bilgi vermiştir. Kur’an-ı Kerim’de yırtıcı kuşların etinin haram olduğunu belirten bir hüküm yoktur. Peygamberimize hangi hayvanların etinin yenilip yenilemeyeceği sorulduğunda o, “Azı dışı olan her yırtıcı hayvanın ve pençesiyle avlanan her kuşun yenilmesi yasaktır.” buyurarak bu konuda bir hüküm getirmiştir.¹⁶

Öncelikle Demirtaş’ın, “Kur’an’da yer almayan konularda” ifadesi En’am 38’e aykırıdır. İlgili ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Yeryüzünde debelenen hiçbir canlı, iki kanadıyla uçan hiçbir kuş istisna olmamak üzere hepsi sizin gibi ümmetlerdir. Biz bu kitapta hiçbir şeyi atlamadık/hicbir şeyi dahil etmemizlik yapmadık/hicbir şeyi eksik bırakmadık. Sonra onlar Rabbi’nin önünde toplanacaklardır.”

Bu ayette de açıkça belirtildiği gibi Kur’an’da dini hükümlerle ilgili eksik bırakılmış, yer almamış hiçbir konu yoktur. Demirtaş gibi aksini iddia etmek En’am 38’den onay alamaz. Yenilip yenilmeyecek etler hakkında da Hac 30 şöyle buyurmaktadır: “İşte böyle! Kim Allah’ın yasaklarına saygılı olursa bu, Rabbi katında kendisi için çok hayırlı olur. Karşınızda okunarak açıklananlar hariç, bütün hayvanlar size helal kılınmıştır. Artık putların pisliğinden, yalan sözden uzak durun.” (Hac 30)

Bu ayet yenilip yenilemeyecek hayvan etleriyle ilgili insanların sorabileceği her türlü soruya açıklık getirip cevap vermektedir. Bunun yanı sıra Demirtaş’ın, Allah’ın, Hz. Peygambere hüküm koyma yetkisi verdiğine delil olarak gösterdiği Araf 157. ayeti En’am 57 ve Kehf 26 ile beraber değerlendirmek gerekir. Öncelikle Yüce Allah o ayette Peygamberine hüküm koyma yetkisi vermemektedir; zira temiz şeyleri helal edip pis şeyleri haram kılan bizzat kendisidir. Ancak Hz. Peygamber bunları insanlara ulaştırmak gibi son derece kutsal bir göreve sahip olduğu için Yüce Allah, o ayette kendisine bir şeref nişanı takmaktadır. Başka bir deyişle onu onurlandırmakta ve şereflelendirmektedir. Kur’an’da bunun başka örnekleri de vardır, örneğin Enbiya 30’da Yüce Allah, “Yer ve gök bitişik idi onları biz ayırdık” buyurmaktadır. Dikkat edilirse burada “*fejetakna*” ayırdık yani “biz” ifadesi kullanılmaktadır. Elbette ki, bu ayetten Allah’la beraber başka ilahların var olduğu gibi bir anlam çıkarılması mümkün değildir. O yüzden bu ayette Yüce Allah, kendisinin emrinde olan melekleri şereflelendirmekte onlara da bir onur vermektedir. Tıpkı Araf 157’de Hz. Peygamber’e verdiği gibi. Konuyla ilgili olarak En’am Suresi 57 de şöyle buyrulmaktadır: “De ki: Ben Rabbimden gelen bir ka-

nıt/delil üzerindeyim. Ve siz onu yalanladınız. Acele istediğiniz şey benim yanımda değildir. Hüküm yalnız ve yalnız Allah'ındır. Hakkı/doğruyu O anlatır. Ayırt edenlerin en hayırlısıdır O.”

Bu ayette bu meseleyle ilgili son derece açıklayıcı ifadeler yer almaktadır. “Hüküm yalnız ve yalnız Allah'ındır” ifadesinden de anlaşılacağı üzere hüküm koyma yetkisi Allah'tan başkasına kapalıdır. Ayrıca Peygamber, onların acele istedikleri şeyin, kendisinin yanında olmadığını söylemektedir. Eğer hüküm koyma yetkisi verilseydi böyle demez, hükmünü söylerdi.

Buna ek olarak Allah, Kehf 26'da da bu konuyla ilgili tavrını çok net bir biçimde ortaya koymaktadır: “De ki: Onların ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. O'nun elindedir göklerin ve yerin gaybı. Ne güzel görendir O, ne güzel işitendir. Onların, O'ndan başka bir dostları da yoktur. Ve O, hükmüne hiç kimseyi ortak etmez.” Buna ilaveten Allah'ın Hz. Peygamber'e bile hüküm koyma kapısını kapattığının en kuvvetli delillerinde biri de Hakka Suresinin son ayetleridir: “Eğer bir takım lafları bizden geliyormuş gibi söyleseydi onun sağ elini mutlaka koparırdık. Sonra onun can damarını mutlaka keserdik.” (Hakka 44-46)

Bu kadar ciddi sonuçlar söz konusuysen Hz. Peygamber Kur'an'ın söylemediği bir şeyi söyleyebilir mi? Ya da Kur'an'ın helal dediğine haram diyebilir mi?

Hac

DKAB kitaplarında yer alan Kur'an'ın ruhuna aykırı olarak gördüğüm bilgilerden bir başkası da Hac konusudur. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10* adlı ders kitabının yazarı Adil Kabakçı Hac ile ilgili şu satırları kaydetmektedir:¹⁷

Hac, İslam'ın beş şartından biridir, Bu ibadet, yılın belirli günlerinde ihrama girerek Kabe'yi tavaf etmek, Arafat'ta vakfe yapmak, Mekke ve çevresinde bulunan bazı kutsal yerleri ziyaret etmek suretiyle yapılır.

Kabakçının burada zikrettiği sözler Bakara Suresinin 197. Ayetiyle çelişmektedir. Yüce Allah bu ayette “Hac bilinen aylardadır” buyurmaktadır. Burada “ay” yerine “aylar” denmiştir, yani çoğuldur. Bilinmesi gereken başka bir husus ise Arapçanın grameriyle ilgili bir noktadır. Arapçada bir cümlede herhangi bir şey çoğul gelmişse o, ikiden fazladır. Zira Arapçada bir nesnenin iki olduğunu ifade etmek için o kelimenin sonuna iki yapma eki getirilir. Örneğin “kalemeyn” iki kalem demektir. Çoğul, yani ikiden fazla “kalemler” yapmamız için “aklam” kelimesini kullanmamız gerekir. Arapçada çoğul, 3 ve fazlası için kullanılır. Bu ayette “aylar” kelimesi iki yapma ekiyle değil çoğul olarak verilmiştir.

Bahsedilen bu aylar da *şuburu'l hac* olarak bilinen Recep, Şaban, Ramazan'dan sonra gelen üç ay Şevval, Zilkade ve Zilhicce'dir. Buna ek olarak Geleneksel ekol, Hac'cın yerine getirilebilmesi için Arafat'ta vakfe'nin Hac'cın şartlarından biri olduğunu ve bunun da Arafe günü yapılması gerektiğini söylemektedir. Bu konuda Öztürk *İslam Nasıl Yoşlaştırıldı* adlı kitabında şunları dile getirmektedir:¹⁸

Arafat'ta vakfe'nin haccın Kur'ansal şartlarından biri olduğu doğrudur ama Kur'an bu vakfenin hangi gün yapılacağına ilişkin bir kayıt koymamıştır. Haccı, anılan üç ayın hangi gününde yaparsanız vakfenizi de o günde yapabilirsiniz. Burada başka bir Kur'an güzelliği daha vardır: Kur'an, haccdan bahseden ayetlerinin birinde (Bakara 198) Arafe mevkiinden söz ederken normal şekli olan Arafe sözcüğünü değil de çoğul şekli olan Arafat sözcüğünü kullanıyor.(...)

“Şunu da akılda tutalım: Arafe, Türkçe'de de kullanıldığı gibi, aynı zamanda, bayrama ön gelen gün demektir. Demek oluyor ki, Bakara 198'deki arafe-arafat deyimi hem bir mekanı hem de bir zamanı ifade etmektedir. Kur'an bu sözcüğün çoğulunu kullanarak hem zaman hem de mekan bakımından bir değil, birçok arafeler olduğunu ve bunların her birinin kullanılmasının mümkün bulunduğunu göstermektedir. Başka bir deyimle, hac yapan her kişinin ve her grubun kendine özgü arafe günü ve Arafe mevki olacaktır. Haccı hangi ayın hangi gününde yaparsanız, Arafe'niz de, Arafe'de vakfeniz de o gün vücut bulur.

Kur'an, üç aylık bir süreden söz ediyor.

Gerçekten de Öztürk'ün bu sözleri Kur'ansal hakikatleri çok sade ve anlaşılır bir biçimde ifade etmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak, Emevîler, dönemlerinde özellikle uydurma hadisler yoluyla Kur'an dışı bir din anlayışı oluşturmuşlardır. Türkiye'de liselerde öğretilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin büyük bir kısmı da Kur'an'ın dinini değil, Emevî din anlayışını yansıtmaktadır. Bunun yanı sıra ülkemizin, bu konuda vizyoner bir lidere sahip olmadığına, ve makalemin başında bahsettiğim “vizyon yokluğu” içinde bocalayıp durduğuna ne yazık ki tanık olmaktadır. Elbette bu durumun düzeltilmesinin çok kolay olmadığını biliyoruz. Ama kanaatim odur ki, düzeltmek adına ilk gayreti, sık sık Kur'an'ı anlayarak okuyarak ve kurtuluşumuz için tek reçetemiz Kur'an'dır diyen yazarların yazdıklarını okuyarak gösterebiliriz.

Kaynakça

- Atay, H., *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara: 1960.
- Çelik, V., *Eğitimsel Liderlik*, 6. bs., Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Demirtaş, K., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, Ankara: Özgün Matbaacılık, 2013.
- Evkuran, M., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9 Ders Kitabı*, Ankara: Ada Matbaacılık, 2013.
- Gazalî, Ebu, H. M., *El-Mustasfa*, Beyrut: İ.M Ramadan Yayınları, tsz.
- Genç, N., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*, İstanbul: Bilnet Matbaacılık: 2013
- İbnül Kayyim, *Zadü'l Mead*, Beyrut: Arnavut Yayınları, 1987.
- İslamoğlu, M., *Hasan Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Kabakçı, A., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10 Ders Kitabı*, İstanbul: Tutku Yayıncılık, 2013.
- Kur'an-ı Kerim
- Öztürk, Y. N., *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, 15. bs., İstanbul: Yeni Boyut, 2008.
- Öztürk, Y. N., *Kur'an'daki İslam*, 42. bs., İstanbul: Yeni Boyut, 2008.
- Öztürk, Y.N., *Kur'an'ı Tanıyor musunuz? O'nu Hiç Okudunuz mu?*, İstanbul: Yeni Boyut, 2013.
- Suyutî, C., *el-İtkan fi Ulumi'l Kur'an*, Beyrut: M.Kassas Yayınları, 1987.

Notlar

- 1 V. Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, 6. bs., Ankara: Pegem Akademi, 2012, s. 165
- 2 V. Çelik, a.g.e., s.166,
- 3 Y.N. Öztürk, *Kur'an'ı Tanıyor musunuz? O'nu Hiç Okudunuz Mu?*. İstanbul: Yeni Boyut, 2013.
- 4 M. Evkuran, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9 Ders Kitabı*. Ankara: Ada Matbaacılık, 2013, s.77.
- 5 Y. N. Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*. 15. bs., İstanbul: Yeni Boyut. 2008, s.270-271.
- 6 C. Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l Kur'an*. Beyrut: M.Kassas Yayınları, 1987, 1/67.
- 7 K. Demirtaş, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*. Ankara: Özgün Matbaacılık, 2013, s.174.
- 8 K. Demirtaş, a.g.e., s.22.
- 9 Öztürk, s.92-93.
- 10 İbnül Kayyim, *Zadü'l Mead*, Beyrut: Arnavut Yayınları, 1987, 1/527.
- 11 N. Genç, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*, İstanbul: Bilnet Matbaacılık: 2013, s.10.
- 12 Bkz. Kamer 49.
- 13 H. M. Gazalî, *El-Mustasfa*, Beyrut: İ.M Ramadan Yayınları, tsz., 1/440-444.
- 14 Bkz. Nahl 33, Enfal 51.
- 15 Akt. M. İslamoğlu, *Hasan Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, s.148.
- 16 Demirtaş, a.g.e., s.55-56.
- 17 A. Kabakçı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10 Ders Kitabı*, İstanbul: Tutku Yayıncılık, 2013, s.41.
- 18 Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s.163-164.

Dil ve Vahiy Tarihine Işık Tutan Çarpıcı Sure Başlıkları: Mukattaa Harfleri

Tuncer NAMLI*

Öz Bu makalede surelerin başında bulunan mukattaa harflerinin anlamı, dil ve tarih perspektifinden okunmaya çalışılmıştır. Öncelikle harflerin Sami alfabelerindeki ortak isimleri ve anlamları ile yer aldıkları Arapça kelime grupları içerisindeki yansımaları karşılaştırılmaya çalışılmıştır. İkinci olarak bu harflerin, başında buldukları surenin ilk ayetleriyle, surenin içerdiği temel konularla ve kıssalarla nasıl bir semantik anlam ilişkisine sahip olduğu gözlenmeye çalışılmıştır. Üçüncü aşamada harflerin kelimelere yansıyan anlam haritaları ile kıssalarda anlatılan tarihsel olaylar karşılaştırılarak mukattaa harflerinin devamında vurgulanan vahiy ve nübüvvetin tarihsel frekansları yakalanmaya çalışılmıştır. Son tahlilde, ilgili Kur'an kıssalarıyla Orta Doğu mitolojileri arasındaki dilsel ve tarihsel paydalar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mukattaa harfleri, harf, anlam ilişkileri, sure başlığı, sure içeriği, kıssalar, vahiy tarihi, dinler tarihi, mitoloji.

Hurufu Muqatta'a as the Sura Beginnings in the Perspective of the History of Language and Revelation.

Abstract In this study it is tried to read the meanings of the hurufu muqatta'a in sura beginnings in the Koran from the perspectives of history and language. We made some comparisons between the common names and meanings of these special letters and the letters in the Semitic Alphabet and paid attention to their relation to the Arabic word groups in which they appears. Later we searched how these letters are in semantic relations with the first verses which they appears, with the main themes in the surah, and with the Koranic stories. Also it is tried to capture the historical position of the revelation and the prophethood pointed out where followed by muqatta'at, by comparison the meanings patterns reflected in the words followed by these letters and historical events narrated in the qasas. Lastly it is tried to grasp the common features in the relevant Koranic stories and the Middle Eastern mythologies, both in linguistic and historical perspectives.

Keywords: Hurufu muqatta'a, letters, meaning, sura names, sura contents, qasas, history of revelation, history of religions, mythology.

* İlahiyatçı-Araştırmacı, Anadolu İlahiyat Akademisi, tuncer_namli@hotmail.com

1. Giriş

Mukattaa harfleri ya da huruf-ı mukattaa (الحروف المقطّعة), harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ile “kesilmiş, ayrılmış” anlamındaki mukattaa kelimesinden meydana gelen bir tamlamadır¹.

Kur’an-ı Kerim’de bazı surelerin başında bulunan harflere öncesi ve sonrasıyla bağlantısı olmadığı ve tek başına isimleriyle okunduğu için mukattaa harfleri denmiştir. 29 surenin başında yer alan on dört harf, iniş sırasına göre ve tekrarlarıyla birlikte şunlardır: Nûn ن (68/Kalem 1), Kâf ق (50/Kâf 1), Sâd ص (38/Sâd 1), Elif Lâm Mîm Sâd المصّ (7/A’raf 1), Yâ Sîn يسّ (36/Yâsin 1), Kâf Hâ Yâ Ayn Sâd كهيعصّ (19/Meryem 1), Tâ Hâ طه (20/Tâhâ 1), Tâ Sîn Mîm طسمّ (26/Şuara 1), Tâ Sîn طسنّ (27/Neml 1), Tâ Sîn Mîm طسمّ (28/Kasas 1), Elif Lâm Râ الرّ (10/Yunus 1), Elif Lâm Râ الرّ (11/Hûd 1), Elif Lâm Râ الرّ (12/Yusuf 1), Elif Lâm Râ الرّ (15/Hicr 1), Elif Lâm Mîm المّ (31/Lokman 1), Hâ Mîm حمّ (40/Mümin 1), Hâ Mîm حمّ (41/Fussilet 1), Hâ Mîm Ayn Sîn Kâf حم عسقّ (42/Şûrâ 1, 2), Hâ Mîm حمّ (43/Zuhuf 1), Hâ Mîm حمّ (44/Duhan 1), Hâ Mîm حمّ (45/Casiye1), Hâ Mîm حمّ (46/Ahkaf 1), Elif Lâm Râ الرّ (14/İbrahim 1), Elif Lâm Mîm المّ (32/Secde 1), Elif Lâm Mîm المّ (30/Rum 1), Elif Lâm Mîm المّ (29/Ankebut 1), Elif Lâm Mîm المّ (2/Bakara 1), Elif Lâm Mîm المّ (3/Âl-i İmran 1), Elif Lâm Mîm Râ المرّ (13/Ra’d 1).

Bugüne kadar bu harflerin anlamı konusunda çok şey söylenmiştir. Anlamının olmadığını düşünenler olduğu gibi anlamlarının olduğuna inanan ve oldukça farklı yorumlar yapanlar çoğunluktadır. Bu harflerin anlamı konusunda kendi ses ve isimleriyle tek tek okunduğunu açıklayan rivayet dışında hadis kaynaklarında ciddi bir bilgi yoktur.² Bu konuda en eski bilgiler İbn Mesud ve İbn Abbas gibi bazı sahabilere ve onlardan sonra gelen (tabii) âlimlere dayandırılmaktadır. Hadisçilere göre bu harflerin Kur’an’ın sırrı olduğu, anlamını Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği gibi bir görüş nakledilmektedir.³ Başta İbn Hazm olmak üzere zahiriler, selefi ekolün mensupları, Ebu Hayyan ve Suyutî gibi sonraki kuşaklardan bazı âlimler de bu kanaati benimsemiştir. Bu âlimlere göre bu harflerin anlamı müteşâbihattan sayılır ve müteşâbihatın tevili de dinen yasaktır.⁴ Anlamaya çalışanların önünü kesmeye çalışan bu kanaat selefe dayandırılmaya çalışılsa da çelişkilerle doludur. Üstelik sonraki dönemlerde müteşâbih kavramı anlamsal dönüşüm geçirdiği için bu yaklaşım kavramsal bir algı kırılmasının ürünüdür. Çünkü Kur’an’ın eleştirdiği tevil beklentisi, inkârcıların gaybî haberlerin sonucunu görme talebidir, Kur’an mesajının anlaşılıp anlaşılmama sorunu değildir.⁵ Üstelik Kur’an lafızlarının anlaşılabilirlik sorunu yoktur, o apaçık mübin bir kitaptır.⁶

Aralarında kelimcilerin da bulunduğu sonraki dönem âlimlerinin çoğu mukattaa harflerinin tefsir edilmesi hususunda neredeyse ittifak etmişlerdir. Örneğin; Ebu Bekir ibnü'l-Arabî Kur'an'ın indiği dönemde mukattaa harflerinin anlamının bilindiği kanaatindedir. Çünkü bu harflerle ilgili ne müşriklerden bir eleştiri ne de Müslümanlardan herhangi bir soru gelmiştir.⁷ Ancak bu görüşte olanlar da bu harflerin ne anlama geldiği konusunda ihtilaf halindedir ve çok farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Biz mevcut görüşleri tekrarlayıp peşin hükümlerle aralarında tercih yapma yerine, harflerin muhtemel anlamları konusunda ayrıntılı analizler yaparak kadim görüşleri yeri geldikçe değerlendirmeye ve sonuçları da ona göre tespit etmeye çalışacağız. Çünkü harflerin gerçek anlamları tespit edilmeden yapılacak her türlü yorum temelsiz kalacaktır. Bunun için çok boyutlu bir kazı çalışmasının yapılması gerektiğine inanıyoruz. Her şeyden önce Sami diller alfabetesinde ve yazı tarihinde harflerin isim, resim ve anlamlarını araştırmak istiyoruz. İkinci bir boyutta Arapça lügatleri tarayarak harflerin kelimelerle anlam ve fonem ilişkileri konusunda gözlem yapmak istiyoruz. Üçüncü boyutta surenin konusal bütünlüğünü, anlatılan kıssaları ve temel vurguları bu bağlamda değerlendirmek istiyoruz. Dördüncü boyutta suredeki konu ve kıssaları imkânlarımız ölçüsünde Orta Doğu mitolojileriyle karşılaştırmayı amaçlıyoruz. Son tahlilde ise dilsel ve tarihsel veriler ışığında harflerin anlamını sure içeriğinde aramayı hedefliyoruz.

Söz konusu harflerin kıssaların yoğun olarak anlatıldığı surelerin başında yer alması ve hemen devamında Kur'an'ın farklı özelliklerine veya vahiy ve nübüvvet gerçeğine dikkat çekilmesi duruşumuzu ve yönümüzü belirlemede ve bizi ister istemez bu yönde sürdürülecek dilsel, tarihsel ve kültürel bir yolculuğun kapısına getirmektedir. Dolayısıyla dil ve lügat çalışmasıyla işe başlamak, surenin indiği dönem ve ortamı göz önünde bulundurmaya ve söz konusu harflerin ve iliştiirildiği cümlelerin başka surelerdeki kullanımlarına göz atmak istiyoruz. Kelimelerin anlam örgüsü ile surenin içeriğini ve özellikle surede örnek olarak anlatılan kıssaları karşılaştırmak istiyoruz. Bu analizi yaparken surelerin iniş sırasını esas alarak harflerin anlam ve fonksiyonlarını tespit etme konusunda basitten karmaşığa doğru bir seyir izlemek istiyoruz.

2. Mukattaa Harflerinin Anlam ve Fonksiyon Analizi

Nûn ن (68/Kalem 1).

Bu ayetin başında bulunan “Nûn” harfi, ilk nazil olan mukattaa harfidir. Nüzul sırasına göre bunu “Kâf ve Sâd” harfleri izlemiştir. Harften sonra gelen “vâv”ı ister yemin, ister atif harfi kabul edelim, her üç harfi de kendilerinden sonraki cümle ile birlikte veya tek başına sure ismi veya başlangıcı (başlığı) kabul eden Şa'bî, Sevrî ve hadisçilerden bir topluluğun görüşü bağlama ve

i'rab kurallarına uygun görünmektedir.⁸ Müsteşrik Morris S. Seale'in mukattaa harflerini surelerin muhtevasını hatırlatmaya yarayan ipuçları ve semboller olarak değerlendirmesi de bu bakımdan anlamlıdır.⁹ "Nûn" harfinin anlamı, devamında gelen ayet ve surenin içeriği ile ilişkisi de bu tercihi desteklemektedir. "*Nûn'u, kalemi ve (onunla) yazanları düşün.*¹⁰ *Sen Rabbinden gelen nimet (vahiy) konusunda cinlerin müdabalesine maruz kalmış değilsin.*"¹¹

"Nûn" harfinin anlamı konusunda sekiz farklı görüş öne sürülmüş ve surede yer alan kelime ve konularla bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. Arapça ile akraba olan Fenike, Arâmî, İbrânî, Akad, Habeşçe gibi diğer Samî dillerdeki anlamlardan da yararlanılmaya çalışılmıştır.¹² Nûn harfinin Fenike, Aramî, İbrânî ve Arapça'da balık anlamına geldiği düşünülmüştür. Mısır alfabesindeki resmi de yılanı benzetilmiştir. Bazı tefsirciler kalemlerle birlikte zikredildiği için hokka anlamı vermiş ve diğer dillerin imkânına atıf yapmışlardır.¹³ Ancak Sibeveyhî ve şair Mütenebbî gibi bazı dilciler bu anlamlandırmayı galat ya da şâz kabul ederken,¹⁴ Zemahşerî de yapılan i'rablandırmaların tutarsızlığından hareketle bu anlamlandırmaları reddetmiştir.¹⁵ Çoğu tefsirci ise bu surenin 48 ve 49. ayetlerinde ilk defa anlatılan Hz. Yunus kıssasıyla "nûn" harfi arasında ilişki kurarak "nûn" harfinin balık anlamına geldiğini söylemiş ve öbür görüşte olanlar gibi diğer Sami dillerde imkân aramıştır. Bu yaklaşım şu şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır: Bu surenin 48 ve 49. ayetlerinde Yunus Peygamber'den "Sahibü'l-hût" (balık sahibi) diye bahsedilirken, 21/Enbiya 87. ayette "Ze'n-nûn" (nûn sahibi) ifadesi kullanılmıştır. Kimi tefsirciler bu benzerlikten hareketle "nûn"un balık anlamına geldiğini söylemiş, ancak Orta Doğu kültüründe yaygın olan ve dünyayı üzerinde taşıdığına inanılan mitolojik balık efsanesiyle ilişkilendirmişlerdir. Fakat Zemahşerî ve Razî bu yaklaşımları reddetmiştir.¹⁶ Ancak harfin Yunancaya "Nû" ismiyle geçmesine¹⁷ ve Anadolu'da halk kültüründe "Nû" diye bir ölçü biriminin bulunmasına bakılırsa tahıl ölçüğü anlamına gelmesi kuvvetli bir ihtimaldir. Kalemlerle ilişki kurarak hokka denmesinin buradan kaynaklanmış olabileceği muhtemeldir. Harfin iki boyutlu resminin yılanı benzetilmesine yol açmış olması da ihtimal dâhilindedir.

Ancak tarih üstü mitolojik yaklaşımlar bir yana hem suredeki kıssa hem de "nûn" harfinin devamındaki kalem ve yazı yani vahiy vurgusu arasında ilişki kurularak tarihsel tespitlerde bulunmak mümkün görünmektedir. Örneğin Tevrat'ın Yunus başlığını taşıyan bölümünde anlatılan kıssada Yunus Peygamber'in (s) gönderildiği hâlde gitmekten kaçındığı, daha sonra dönüp irşad ettiği şehir Ninova'dır.¹⁸ Bu durum, 'nûn' harfinin Ninova, "ze'n-nûn" ifadesinin Ninova'nın sahibi veya hâkimi anlamına gelmesi ihtimaline işaret olabilir. Çünkü 37/Saffât 139-149. ayetlerde anlatılan kıssa ile Tevrat'ın verdiği bilgiler benzerdir ve şehir halkı Yunus Peygamber'e (s) iman edip şehri ona teslim etmektedir. Ayrıca Ninova çivi yazısının geliştiği mekândır ve üstelik

Sümer, Babil gibi Mezopotamya medeniyetlerinde kral tanrı “Enlil” ve insanı topraktan yarattığına inanılan tanrıça “Ninlil” kültleri mevcuttur. Bu durum Ninova isminin dinî hüviyeti kadar söz konusu dinin kültürel yansımalarına da işaret olabilir. Şehir ismi ile tanrı isimlerindeki “En ve Nin” ekleri arasındaki benzerlik karşılıklı bir etkileşime işaret etmektedir. Öte yandan “nûn” harfi bereketli hilalin batı yakası Mısır’da, kâinatın yaratıldığı ilk suların Tanrısı, Nun ve Nunet kültüründe tanrıların isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an kıssalarının hak ve batıl dinler arasındaki ilişkiyi izah şekline göre bu tür tabiat tanrıları genelde ilahî dinin bozulmuş türevleridir. Dolayısıyla Allah’a ait bazı sıfatların Allah’tan ayrı tanrı üretimlerine konu olması ve bu isimle üretilen tanrılar eleştirilirken Allah’a dönüşün mesajları verilmiş olabilir. Ayrıca bu benzetmeden önce anlatılan bahçe sahipleri kıssası da ticaret, kervancılık ve hayvancılıkla uğraşan Mekke’den çok, Bereketli Hilal diye bilinen Mezopotamya-Mısır hattının coğrafya ve kültürüne daha çok uymaktadır. Özellikle bu bölgenin kadim sakinleri olan, tarım ve hayvancılıkla uğraşan Nebati medeniyetine ait bilgilerle ciddi paralellikler söz konusudur. Üstelik surede anlatılan kıssada Allah’ı tesbih etmeyi unutmuş ve bereketin kaynağını başka sebeplerde arayan bir algı tenkit edilmektedir ki bu “nûn” isimli bereket tanrılarının nasıl ortaya çıktığı konusunda bize bir fikir verebilir. Çünkü Nebatiler’de farklı tanrı isimlerinin yanı sıra Allah ismine de rastlanmaktadır.¹⁹ Dolayısıyla Kur’an, mucizevî şekilde bu tarihi geçmişe dikkat çekmiş ve bizleri araştırmaya sevk etmiş olmalıdır. Çünkü sure, müşriklerin vahyi yalanlaması karşısında sabretmeye vurgu yaparken Yunus Peygamber’in (s) mücadelesini örnek vermektedir.

Bu ipuçları bizi sadece din ve kültürün tarihine değil, aynı zamanda dil ve yazının tarihî köklerine de götürmektedir. Çünkü lügatten sunacağımız örnekler, Orta Doğu dil ve kültürünün ortak olduğunu gösterir niteliktedir. Nûn harfine harf ilave edilerek türeyen kelimeler genellikle bozulma anlamı çağrıştırmakta ve geçmişte hak bir dinin ve kültürün nasıl bozulduğunu anımsatan ipuçları vermektedir. Çünkü içinde “nûn” harfi bulunan kelimelerin, özellikle illetli fiillerin birçoğunun anlamı insanın olumsuz durumlarını ve kötü durumlar ifade eden sesleri yansıtmaktadır. Bu gibi olumsuz ve de ortak anlamlara gelen kelimeler büyük bir yekün teşkil ettiği gibi kelimelerin oluşum sürecine de işaret etmektedir.²⁰ Gerçi olumlu anlamda kullanılan kelimeler türetilmiş olsa da çoğunluk olumsuz kelimelerden oluşmaktadır. Örneğin “yerleşmek, vatan edinmek, kanun koymak” gibi medeniyet inşasıyla ilgili kelimelerin varlığı, yerleşik hayata geçişin seyri hakkında ipuçları verdiği gibi²¹ “su dökmek, akıtmak, çamurdan saksı yapmak” anlamlarındaki kelimelerin varlığı da²² yazı aracı kil tabletlerin, su medeniyetindeki ve dolayısıyla tarımdaki gelişmelerin dildeki yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu da ister istemez sembolik anlamlı bir sure başlığı yorumunu akla getirmektedir.

Bu anlam ilişkilerinin izini sırasıyla diğer harflerin anlam dünyasında da sürmek mümkündür.

Kâf ق (50/Kâf 1).

Kâf harfinin dağların doruğu veya dünyayı çevrelediğine inanılan efsanevi Kafdağı anlamına geldiğini söyleyenler olsa da bunlar ilmî bir dayanaktan yoksun halk hikâyeleridir. Bu görüş Yahudi ve İran kaynaklı İsrailiyat türü hurafelere dayanmaktadır.²³ Fakat “kâf” harfinin Allah’ın veya Kur’an’ın ismi olduğu görüşü tartışılabilir olsa da surenin ismi olduğu kesindir.²⁴ Bu harfin “vakafe” kelimesi yerine kullanılan bir kelime olduğunu söyleyen ve cahiliye şiirinden örnek veren görüş harfle kelimenin anlamını aynı karede buluşturan önemli bir örnektir: *قلت لها قفي فقالت قاف ... أي وقفت*. “O’na ‘dur’ dedim, o da ‘durdum’ dedi.” cümlesinde kâfi kelimesi vakaftü (durdum) fiili yerine kullanılmıştır.²⁵ Bu yönüyle “kâf” harfinin surenin içeriğini yansıtan bir isim veya başlangıç (başlık) olma ihtimali oldukça kuvvetlidir.²⁶ Bu görüşü şu kelimelerin sözlük anlamı da desteklemektedir. Vakafe, kaffe, kafâ ve kâfe kelimeleri, sadece ses yönüyle değil, anlam yönüyle de akrabadır ve yapısında “Kâf” harfi bulunan bütün kelimelerin anlamını kapsayacak ölçüde bir anlam zenginliğine sahiptir. Ses ve anlam yönünden kâf harfine ve devamındaki cümlenin içeriğine uyum arzeden kâfe, yakîfu, kıyafetün ve kafâ, yakfi, kafyen kelimeleri iz sürmek ve peş peşe gelmek anlamına gelmektedir.²⁷ Ayrıca soy ilmi diye bilinen İlmü’l-kıyâfe terkiibindeki kıyâfe kelimesi aynı köktendir ve soy anlamına gelmektedir. Kur’an da aynı kelimeyi peygamberlerin peş peşe gönderilmesi anlamında kullanmaktadır.²⁸ Ayrıca bu surenin Murselât suresinden sonra inmesi de tesadüf değildir. Çünkü “Ve’l-Murselâti Urfen” ifadesiyle başladığı için sure bu adı almıştır ve peygamberlerin peş peşe gönderilmesi anlamındadır. Üstelik bu ayette kullanılan örf kelimesi de “kâf” harfi ve kâfe kelimesi gibi süreklilik, peş peşe anlamına gelmektedir.²⁹ Ayrıca her iki kelimenin de “fe” harfiyle bitmesi, “fe” harfinin “kâf” harfinden sadece bir noktayla ayırt edilmesi ve Arap dilinde takibiye edatı olarak kullanılması da anlamsal ilişkinin başka boyutlarına işaret etmektedir.

Üstünlük ve açılım vasıfları nedeniyle huruf-ı isti’lâ’dan sayılan “ق kâf” harfinin³⁰ *وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ* “Soylu, şerefli Kur’an” ifadesinin başında olması da tesadüf değildir. Kur’an’ın önceki vahiylerin devamı ve sonuncusu olduğu ima edilmektedir. Onu yalanlayanlarsa önceki vahiyleri yalanlayıp helak olanların mirasçılarıdır. Bu olgu, Mukattaa harflerinin Kur’an’a vurguyla başlayan ve kıssaların yer aldığı surelerin başında bulunmasını da açıklamaktadır. Bu sure içerisinde Âd, Semûd, Tubba’, Nuh ve Lût’un kavimlerine, Ress ve Eyke halkına ve Firavun’a gönderme yapılması, vahyi ve ahireti yalanlayan o kavimlerin nasıl helak olduğu örnek verilerek Kur’an’ı yalanlayanların tehdit edilmesi ve Hz. Peygamber’e (s) sabır ve metanet telkin edilmesi de bu yaklaşımı destekleyen kanıtlar olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu semantik iliş-

ki, hem kâf harfini Kur'an'ın sıfat ismi olarak değerlendiren görüşü³¹ hem de surenin ismi veya başlangıcı olduğunu kabul eden yaklaşımı³² anlamlı hale getirmektedir. Bu nedenle sure, ilk dönemden itibaren bu adla anılmıştır. Dolayısıyla bu harf, bir isim olmanın ötesinde “Soylu, şerefli Kur'an” ifadesiyle birlikte veya tek başına surenin içeriğini yansıtan anlamlı bir başlangıç (başlık) görüntüsü arz etmektedir.

Sâd ص (38/Sâd 1).

Bu harf, konum ve i'rab bakımından, kendisinden sonra gelen cümle ile ilişkisi ve fonksiyonu yönünden “kâf” harfiyle ciddi benzerlik arz etmektedir.³³ Ayrıca “nûn ve kâf” harfleri gibi sâd ismine de kelime anlamı vermek mümkündür.³⁴ Sadde, sâde, sadâve vasade kelimeleri seslenmek, gürültü koparmak,³⁵ yankı yapmak, yüz çevirmek, karşı çıkmak, kibirli davranmak, kaçmak, dağa çıkmak, avlanmak, kışkırtmak, bir yerde kalmak, yurt edinmek vs. anlamlarına gelmektedir.³⁶ Hatta bu harfin adı Samî dillerde sade, sadai veya tsadik olarak bilinir.³⁷ Daha önce bu kelimelerle “sâd” harfi arasında anlam ilişkisi kuranlar da olmuştur. Örneğin Hasan-ı Basrî ve Süfyan'a göre “sâd” harfinden türeyen müsâdât kelimesi amellerin Kur'an'a arz edilmesi veya ittiba anlamlarına gelmektedir.³⁸ Zemahşerî ise sesleniş ve yankı anlamına gelen sadâ kelimesiyle “sâd” harfinin anlam ortaklığına işaret etmiştir.³⁹

Tespit edilen bu anlam ilişkisi, devamında gelen ve Kur'an'ın şerefine ve içerdiği öğüde vurgu yapan وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ cümlesinin anlamıyla uyum arz etmektedir. İbn Atıye zikir kelimesini kalıcı şeref olarak değerlendirmiştir⁴⁰ ki sâde kelimesinin dağa çıkmak (yükselmek) anlamıyla ve vasade kelimesinin kalıcı olmak ve yerleşmek manasıyla uyumlu görünmektedir. Razî, bu tür tespitleri daha da çoğaltmıştır. Örneğin, suredeki bazı ayetlerin anlamından hareketle yüz çevirmek anlamına gelen sadde fiili ile sâd harfi arasındaki bağlantıya işaret etmiş ve الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ “Kâfirler Allah'ın yolundan yüz çevirdiler”⁴¹ ayetine atıfta bulunmuştur. Kâfirlerin tekebbür ve aykırı duruşu (2. ayet), feryad ettikleri zaman kaçacak vaktin olmayacağı “hîne menâss” (3. ayet) ve cehennemliklerin birbiriyle çekişmesi “tehâsumu ehli'n-nâr” (64. ayet) ifadeleriyle “Sâd” harfinin muhtemel anlamları arasında alaka kurmaya çalışmıştır.⁴² Yine Libya Arapları da bugün bile “es-Sahrau's-Şarkıyye” (Doğu Sahra) tamlaması yerine kelimelerin başında bulunan “sâd sîn” harflerini rumuz olarak tek bir kelime gibi kullanmaktadırlar.

Bu bilgiler de harflerin kelimelerle ilişkisini ortaya koyduğu gibi, Mukattaa harflerinin Kur'an'a vurguyla başlayan ve içerisinde kıssalar yer alan surelerin başında bulunmasını da açıklamaktadır. İlk üç ayet ile 86-88. ayetler arasındaki anlam ortaklığı surenin bütünlüğünü gösterdiği gibi az sonra vereceğimiz bilgiler de surenin öncesi ve sonrasında yer alan surelerle bağlantısını göstermektedir. Hatta 64. ayetin içeriğindeki cehennemliklerin birbiriyle çe-

kişmesi anlamındaki “tehâsumu ehli'n-nâr” deyiminin bundan sonra inen A'raf suresinde daha ayrıntılı olarak ele alınması ve sâd harfinin o surenin başında da bulunması tesadüf olamaz. Hatta bu surenin sonunda değinilen Hz. Âdem kıssasının o surede geniş olarak açıklanması da “sâd” bulunan kelimelerin yerleşme ve kalıcı olma anlamıyla doğrudan ilişkili görünmektedir. Bu suredeki kıssaların anlatılma biçimi, kendisinden önce inen Kamer sureesindeki kıssaların anlatımıyla da benzerlik arz etmektedir. Fakat bu surede önceki sureler gibi Nuh ve Âd kavmine, Firavun'a, Semûd ve Lût kavmine, Eyke Halkına kısa atıflardan sonra farklı bir şekilde Hz. Davut, Süleyman ve Eyup Peygamberlerin (s) mücadelesinden ayrıntılı kesitler aktarılmaktadır. Daha sonra tekrar Hz. İbrahim, İshak, Yakup, İsmail, Elyesa' ve Zilkifl Peygamberlerin (s) mücadelesine kısa atıflar yapılmaktadır. Bu yönüyle sure kendisinden önce ve sonra inen surelerin kıssa anlatımları arasında bir köprü gibi görünmektedir. Daha önceki harfler konusunda söylediğimiz gibi “sâd” harfini de sure ismi ve başlangıcı olarak değerlendiren görüş, bağlama uygunluk arz etmektedir.⁴³ Dolayısıyla “sâd” harfini tek başına veya devamındaki “Vel Kur'ani zi'z-Zikr” والقرآن ذي الزكّر cümlesiyle birlikte başlık olarak değerlendirmek anlamlı görünmektedir.

Elif Lâm Mîm Sâd التَّصَّ (7/A'raf 1).

Burada “sâd” harfinin önüne “elif, lâm, mîm” harfleri gelmiştir. “Sâd” harfini bir önceki bölümde ele aldığımız için burada tekrara gerek görmüyoruz. Ancak diğer üç harfin devamında yer aldığı için aralarında anlamsal bağlantılar kurulabilir. “Elif” harfinin ismi Nebatî, Aramî, Fenike, Süryani, Babil, Asur, Akad vb. Samî dillerde alaf, alef, olaf, elaf, alpu, Yunanca'da alfa olarak adlandırılır.⁴⁴ “Lâm” harfi ise lamed, lamad, lambda olarak isimlendirilir.⁴⁵ “Mîm” harfi mem veya mayim olarak adlandırılır.⁴⁶ “Sâd” ise sade, sadai veya tsadik olarak bilinir.⁴⁷ Akraba dillerdeki bu ortak isimler, harflerin Orta Doğu kültürlerindeki yaygınlığı kadar anlamlarındaki tarihsel derinliğini de yansıtmaktadır. Bu durum aynı zamanda dilin ortak köklerine ve gelişim seyrine de işaret etmektedir. Örneğin bu harflerin mahreçlerindeki kolaylık sıralaması çocuğun dillenirken çıkardığı ses sıralamasıyla paralellik arz etmektedir. Elifin okunuşundan oluşan a ve e sesi boğaz ve ağız boşluğundan hiç zorlanmadan çıkarıldığı için çocuğun kolayca çıkardığı ilk ses olmalıdır. Dilin üst damağın ön tarafına dokunmasıyla ağız boşluğundan çıkan “la” sesi, ikinci sıraya yerleşirken, dudakların birbirine dokundurulması ve ağzın kapatılmasıyla genizden çıkarılan mim veya mem sesi, emme arzusunu yansıtmaktadır.⁴⁸ Çocuğun en yakınında olanlar için kullandığı eb, ümm ve ehi kelimelerinin elifle başlayıp dudak harfleriyle bitmesi veya boğaz boşluğunda tamamlanan “hı” harfiyle tamamlanması da gelişmeye başlayan bilinçle seslerin kolaydan zora doğru sıralanışını göstermektedir. Dolayısıyla dilin üst dişlerin dibine dokundurulmasıyla çıkarılan sâd sesi çocuk için diğer üç harften

daha zordur ve yeteneğin daha da gelişmesine bağlıdır. Bundan dolayı da son sıraya yerleştirilmiş olabilir.

Elif: Firuzabadî'ye göre bazı Arap diltçileri “elif” harfinin “vav, yâ ve hemze” harfleriyle yakın ilişkisinden ve kaynaşmasından dolayı ülfet masdarından türediği görüşündedirler.⁴⁹ Elife fiili bütün türevleriyle birlikte alışmak, tanışmak, sevmek, birleştirmek, ısındırmak, güvenmek, ahid, kefalet, dostluk, (bu üçü illün kelimesinin de anlamıdır), konuşmak, ehli ve evcil olmak, çoğalmak, çoğaltmak ve sayıyı bine tamamlamak anlamlarına gelmektedir. “Ayın” harfinin “hemze”, “kâf” harfinin “fe” harfiyle benzerliği varsayılırsa ‘alaka’ kelimesinin de ‘elife’ fiili ile akrabalığı kurulabilir. İlah ve Allah isimlerinin türediği kök kelime olarak değerlendirilen elehe fiili himaye etmek, elihe fiili ise sığınmak, hasretten sabırsızlanmak, saygı gösterip ilahlaştırmak anlamlarıyla sevgide çokluk ve aşrılığın ifade etmektedir. Bu fiilin anlam dünyası evâ fiilinin de anlam haritasını oluşturmaktadır. Bu fiillerin anlamındaki dinî boyut, biraz sonra ele alacağımız, “lâm” ile başlayan kelimelerle, özellikle de lâhe fiiliyle eş anlamlılık arz etmektedir. Ehele fiili ise alışmak ısınmak, evlenmek, ahabab edinmek, hoş karşılamak, ev halkı anlamlarıyla elife fiiline benzerken, âl kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılabilir.

Aile, akraba ve yakınlar anlamına gelen âl kelimesiyle aynı köke tutunan âle fiili kayıp bir şeyi bulmak, gizlilikleri ortaya çıkarmak (tevil), gözetmek anlamlarına da gelmektedir. Bu fiilin tevil anlamı ile 53. ayet ve onunla anlam ilişkisi olan diğer ayetlerin anlamı arasında anlamsal bağ çok barizdir. Ayetlerin iniş sebebini oluşturan gaybın ortaya çıkması (tevil) tartışmalarıyla ilgi kurmak mümkündür. Bunu “lâm” bulunan kelimelerdeki gizlilik vurgusuyla bağlantılı düşündüğümüzde buradaki mukattaa harfleri ile sure içeriği arasındaki ortaklık daha da netleşmektedir. Ya’nî kelimesiyle ey edatının açıklama ve tefsir anlamında kullanılması da “elif” ile başka bir anlam ortaklığına işaret etmektedir. Enise, enika fiilleri de cana yakın olmak ve hoşlanmak anlamlarına gelirken elâ-ye’lû fiili çalışmak, gücü yetmemek ve nimet anlamlarına gelmektedir. İlâ, ilvün ve ilyün kelimeleri de nimet anlamına gelmektedir ki Kur’an’ın vahye nimet dediğini biliyoruz. Koruma ve himaye anlamındaki velâ, velâyet kelimelerinin nimet anlamındaki elâ fiiliyle ilişkisi kurulabilir. Dayanıklı olmak ve desteklemek anlamındaki âde, eyyede fiili ile birine iyilik etmek, ihsanda bulunmak anlamındaki yedâ fiili arasında da anlam akrabalığı sezilmektedir. “Ecede” fiili de aynı anlamdadır.⁵⁰ Bu fiillerin illetli olması da kelimelerin harf ve hece sayısındaki gelişimleri göstermesi bakımından ayrıca dikkat çekicidir.

Bütün zenginliği ile bu anlam yelpazesi insanın duygu, değer ve bilinç dünyasını ve bilinçlenme sürecini de ifade etmektedir. Bu semantik ilişkiler, bütün kelimelerin harflerden, harflerin de eliften türediğini iddia edenleri haklı çıkaracak bir nitelik arz etmektedir.⁵¹ Çünkü bu ilişkiler, elife fiili ile Âdem is-

mini aynı anlam odağında buluşturmaktadır. Örneğin Âdem/adam kelimesinin de yer aldığı edeme, edime ve edüme fiillerinin türevleriyle birlikte taşıdığı anlam yelpazesi elife fiilinin ve onunla anlamdaş olan bütün kelimelerin anlam sıkalasıyla neredeyse birebir örtüşmektedir. Ayrıca bu semantik ilişkiler, ünlü Arap dil âlimi Halil bin Ahmed’in şu değerlendirmesini de haklı çıkarmaktadır: “Elif harfi, cömertlik vb. birçok haslet ve erdemi şahsında toplamış, eşi az bulunan kimse; zayıf, hor ve hakir görülen adam anlamına gelir.”⁵² Bu görüş isabetli görünmektedir. Çünkü “elif” harfinin yer aldığı kelimelerin anlam haritası sadece alıntıladığımız olumlu kelimelerden oluşmaktan; sözlükte zayıflık, hastalık, bozulma ve kokma anlamı taşıyan çok sayıda “elif” odaklı kelimelerle pozitif ve negatif anlamları birlikte barındıran kelimeler bulunabilmektedir.⁵³ Ayrıca tarih yazmak anlamına gelen erreha ve yeryüzü anlamına gelen erd/arz ile bulutun yere yaklaşması anlamına gelen erida, yerleşmek ve yuva yapmak anlamındaki ekene, yemek anlamındaki ekele fiilleri de elifli fiillerde daha geniş bir eşanlamlılar dizgesi bulunduğunu ve bu harfin neden bu surenin başında yer aldığını açıklamaktadır. Çünkü bu harften sonra kitaba yeminle başlayan surenin anlattığı ilk mesaj insanların yeryüzüne yerleştirilmesi ve oradan çıkarılması (haşir) olayıdır. Anlatılan ilk kıssa da Hz. Âdem kıssasıdır. Bu kıssa üzerinden Âdem (s) ve eşinin ve onların zürriyetlerinin hayat serüveni anlatılarak uzun uzun öğütler verilmektedir.⁵⁴ Ayrıca 189. ayetten itibaren dile getirilen eşler arası ülfet ve çocuk sahibi olma arzusu da elif harfinin anlam dünyasında karşılık bulmaktadır.

Lâm harfi, Aramice ve İbranice’de lamed/lamad, Fenike alfabesinde lamd, Yunanca’da lambda olarak isimlendirilir. Alfabeler Fenike alfabesinden hareketle yayıldığı için “lâm” harfi, dünya alfabelerinin çoğunda 12. sıraya denk gelir. Kelimelerin asli harfi olarak kullanıldığı gibi “nûn, mîm, vav, he ve yâ” harflerine dönüşerek veya “râ, dâd, ayn, fe, kâf, kef ve nûn” gibi bazı harflerin “lâm”a dönüşerek ikincil ve eş anlamlı kelimeler oluşturduğu görülür. Bu harf onlarca farklı işlev görecektir şekilde edat olarak da kullanılır.⁵⁵ Kelimeler içinde meydana gelen bu değişkenlik, “lâm” harfinin kelimelere kattığı anlam zenginliğiyle birlikte aynı anlamda kullanılan kelime çeşitliliğini beraberinde getirmiş, çok sayıda eş anlamlı kelime zenginliğine yol açmıştır. Aşağıda vereceğimiz örneklere bakılırsa aynı anlamda onlarca kelimenin varlığını görmek mümkündür. En kabarıktan listenin dokunmak ve özellikle vurmak anlamına gelen kelimelerden oluşması dikkat çekicidir.⁵⁶ Bu da Hiyeroglif alfabesinde baston veya kamçı şeklinde remzedilen “lâm” harfinin ses tonu ve anlamını girdiği kelimelere taşıdığını göstermektedir. Ancak buna rağmen harfteki yumuşak ses tonununun, tıpkı kamçı esnekliği gibi kelimelerin fonetik ve semantik yapısındaki yumuşaklığı koruduğunu da görüyoruz.⁵⁷ Bir başka gösterge ise yalamak anlamına gelen kelimelerin listesindeki sayının⁵⁸ yeme, içme anlamındaki kelimelerin sayısına⁵⁹ göre hayli fazla olmasıdır. Başka bir gösterge de yapışmak anlamında kullanılan kelimelerin sayısı kadar⁶⁰ bir yere

yerleşmek, ikamet etmek, toplanmak ve çoğalmak anlamında kullanılan kelime sayısının olmasıdır.⁶¹

Kelimelerdeki bu semantik ortaklık toplumların yerleşik hayata geçmesini açıklayacağı gibi gizlilik ve örtünme anlamındaki kelimelerin bundan daha çok olması⁶² da söz konusu toplumların kültür ve medeniyetinin gelişim süreçleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu anlam öbeği surenin 10-32. ayetlerinin içeriği ile birebir örtüşmektedir. Buradaki gizlilik dünyevî anlamda olabileceği gibi sığınma anlamında kullanılan kelimelerin tuttuğu yekûn,⁶³ dinî ve gaybî anlayışın sürekliliğine de bir işaret olabilir. Bu anlam öbeği ise 33-58. ayetlerin ve özellikle 53. ayetin anlam haritasıyla birebir örtüşmektedir. Çünkü parlamak, aşikâr olmak anlamındaki kelimelerin fonetik ve semantik yapısı “lâm” harfinin kelimelere kattığı anlamı gösterdiği gibi “elif” harfiyle ortak olduğu elehe ve lâhe kelimelerinin hem yüceltmek ve ilah edinmek hem de gizli anlamları ortaya çıkarmak anlamıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Üstelik buradaki kelimelerin anlam zenginliği sadece doğal parlaklığı değil, manevi açıdan bir iman ve ilah anlayışını da yansıtmaktadır.⁶⁴ Özellikle “lâm” harfinin başına ve sonuna illet harfi getirilerek oluşturulan velâ kelimesi surenin hem ilk hem de son bölümünde gündeme gelen ve surenin ana konusunu oluşturan velayet konusuyla doğrudan ilişkili görünmektedir. Geciktirmek, hakkını vermemek, ağırlık, zorluk anlamlarındaki kelimelerin listesi de azımsanmayacak kadar kabarıktır ve insanların hayatta karşılaştıkları zorlukları anlattığı kadar ahlak, hukuk ve değer yargıları hakkında da bilgi vermektedir.⁶⁵ Bir başka olgu da, ateş yakmak, alevlenmek, susamak ve bunalım anlamındaki kelimelerin varlığıdır ve bu semantik öbek sadece dünyevi bir algıyı yansıtmaktan ibaret olmayabilir.⁶⁶ Ayrıca konuşma ve lisanla ilgili bazı kelimelerin oluşturduğu dizge ise dil kusurları ve konuşma adabı konusunda ipuçları vermektedir.⁶⁷ Dolayısıyla bu harfin taşıdığı tarihi anlamlar da tıpkı “elif” gibi kelimelerin türeme sürecinde harflerin çoğaltılma seyri ve yönü konusunda ipuçları verirken, surede anlatılan kıssalara dair sembolik göndermeler de barındırmaktadır. Çünkü kıssalardaki bazı ifadeler yukarıda vermeye çalıştığımız semantik yapıları çağrıştırmaktadır.

Mîm harfiyle ilgili veriler de şu ana kadar yaptığımız değerlendirmeleri destekler niteliktedir. Harflerin ses özelliklerinin ve seslendirilme hareketlerinin oluşturduğu kelimelerin anlamlarına yansımalarını araştıran fonetikçiler, “mîm”in ses özelliği ve ağız hareketinin bu harfi içeren fiillerin manalarına dokunma ve görme duyularını ilgilendiren bazı olgular halinde yansıdığını da belirtmişlerdir. “Mîm” harfinin yer aldığı fiil ve mastarlarda “mîm” sesinin verdiği yumuşaklık, incelik ve sıcaklık; seslendirilirken dudakların usulca yumulma hareketinin işaret ettiği emme, bir şeyin içindekini dışarı çıkarma ve toplama, çiğneme ve yeme anlamlarının; yine seslendirmede iki dudağın açılma hareketinin işaret ettiği açılma, genişleme, yayılma manalarının yansı-

diği keşfedilmiştir. Bu tür anlamlarının daha fazla olmasından hareketle insanlık tarihi içinde “mîm” sesinin emme olgusunu simgelemek üzere icat edildiği neticesine varılmıştır.⁶⁸ Dünyanın birçok dilinde emilme organı ile (meme, mamelle, memelon, mama) emziren anne (mamma, maman, mama, meme, mother, mâder, ümm) isminde “mîm” sesi hâkimdir. Bebek ve çocuk dilinde yiyeceğin adı mamadır. Hatta süt emen çocuğun veya emziren annenin süt gelmesi için memeyi ovması ile ilgili fiiller de bu harf çevresinde odaklanır ve sayıları da oldukça kabarıktır.⁶⁹ Anne ve babayı simgeleyen ümm ve ebû (anne baba) sesleri bebeklerin çıkardığı ilk seslerdendir. Çocukların ilk çıkardığı insiyakî seslerin tekrarlaması onların avunma ve mırıldanma sesidir. Birçok hayvan sesini yansıtan kelimeler de bu harfle alakalıdır.⁷⁰ Bu hecelerın tekrarından oluşan ana, baba, aba, abi, ebi, ümmi, vb. kelimeler birbir aynı olmasa da bütün dünya dillerinde ortak seslere sahiptirler.⁷¹

Arapçada “mîm” harfi en çok “be, fe, kaf, lâm, nûn, vav” harfleri olmak üzere, “hemze, te, se, cim, ha, hı, dâl, zâl, râ, ze, sin, şın dâd, tı, ayn, ğayn, he, yâ” harfleriyle değişim ve dönüşüme uğrayarak yapı ve anlamca eşdeğer veya benzer kelimelerin oluşumunda etkili olmuştur.⁷² Değişim, sık kullanımdan az kullanıma ve telaffuz zorluğundan kolayla doğru seyretmiştir. Çoğunlukla “lâm, nûn ve mîm” harfleri birbirlerine dönüştüğü gibi bu harfler “vav, yâ” harflerine de dönüşmüştür.⁷³ Aslında bu iddialar kelime türetme girişimlerinin bu harfler arasındaki idğam ve değişimlerle sınırlı değildir. “Mîm” sesinin yer aldığı kelimelerin “mîm” sesi ve harfinden hareketle oluştuğunu söylemek, bütün kelimelerin tek harfli fillerden türediğini söylemekle eşdeğerdir. Örneğin “mîm” sesinin yanına başka sesler getirerek de kelimeler türetilmiştir. Sadece emme olgusu değil, emilen ve akıcı olan su ve benzeri sıvılar ve sıvıların dalga, akış ve karışma hareketleri de bu harfin bulunduğu kelimelerle ifade edilmektedir. Zaten hiyeroglif alfabesinde bu harfin sembolü sudur. Bazı Sami dillerde harfin adı mây Arapçada ise mâ şeklinde telaffuz edilmektedir. Üstelik insanın düşüncelerindeki karmaşa ve ikilem de aynı öbekte yer almaktadır.⁷⁴ Dahası insanî ilişki, dokunma ve temasla ilgili birçok kelimenin bu ses etrafında odaklandığı görülmektedir.⁷⁵ Hatta insan toplumlarının dericilik yapması, yerleşik hayata geçip medenileşmesi, tarih ve anılarını üretmesiyle ilgili kelime öbekleri de “mîm” sesi etrafında şekillenmiştir.⁷⁶

Bu anlam sıkalası, söz konusu harflerin bu surenin başında yer almasını açıklar niteliktedir. Çünkü bu sure nüzul sırası bakımından kıssaların ilk defa ayrıntılı olarak anlatıldığı suredir. Hz. Âdem’den Hz. Musa’ya kadar ilahî dinlerin yeryüzündeki serüvenini özetlemekte, vahiylerin geliş sürecindeki tartışmalara ışık tutmakta ve peygamberlerin şirk dinlerine karşı verdiği tevhid mücadelesine dikkat çekmektedir. Bilhassa “mîm” harfinin emme fiilinden hareketle gizli nesnelere ortaya çıkarma çağrışımı bu surenin temel vurgularından vahiy, tarihî olgular ve kıyamet gibi metafizik boyut arzeden konulara

denk düşmektedir. Bu harfleri dikkate almadan devamındaki cümlenin iraplanamayacağı kanaatiyle bu iki yapı arasında özne-yüklem ilişkisi kurmaya çalışmaları ve ikisini bir cümle şeklinde sure girişi olarak değerlendirmeleri de dikkat çekicidir.⁷⁷ Bu durumda harflerin mesajı, “Bu sayfalar, bu seslenişler, sana indirilen ilahi bir hitaptır. Düşünmeden gösterilen bu tepkiler, bu muhalefet anlamsızdır, ciddiye almamak gerekir” şeklinde bir metanet çağrısı olabilir. Çünkü ilahî sadâ (sâd), o kafası karışık insanları aydınlık bir dünya görüşüne çağırmaktadır.

Yâ Sîn **يس** (36/Yâsin 1).

Sibeveyh ve Zeccac, bu harfleri şibih cümle formunda ele alarak, “Utlû Yasin” **اتلو ياسين** (Yasin’i oku) şeklinde anlamlandırmış ve surenin ismi olarak değerlendirmişlerdir. Sure başlangıcı (başlığı) olarak değerlendirenler de olmuştur.⁷⁸ Daha önce geçen mukattaa harflerinde olduğu gibi kendisini takip eden “hikmetli Kur’an” ifadesinin de irabını tespit etme sorunu yaşandığı bilinen bir durumdur.⁷⁹

Yâ harfinin Fenike, İbrani ve Aramî alfabelerindeki adı yod’dur, Yunan alfabesine iota diye geçmiştir. Kelimenin anlamı el demektir ve Arapçadaki yed kelimesine denk gelmektedir. Mısır hiyeroglif alfabesinde el resmi ile sembolize edilmiştir.⁸⁰ Arap dilinde “yâ” harfi kelime köklerinin başına en az gelen harftir. Çoğu zaman “elif ve vav” gibi med harfi olarak kullanıldığı ve sesli harf gibi işlev gördüğü gibi kaygan bir rol üstlendiği için başka harflerle de karşılıklı dönüşümlere uğramaktadır. Zaman eki olarak kullanıldığı gibi, müenneslik, müzekkerlik, küçültme, yumuşatma, nispet etme vb. formları belirlemede ek olarak da kullanılır. Kendisinden önceki harflerin harekesine göre bazen “elif’e dönüşür, bazen de fazlalık görülerek düşürülür. Sonuna aldığı “elif” ekiyle birlikte halen en yaygın nidâ edatı olarak kullanılır. Dönüşken yapısı nedeniyle “yâ” fonemi, başta “elif” ve “vav” olmak üzere alfabenin yirmi farklı harfiyle dönüşümlere uğrar.⁸¹ Bu bakımdan “vav, yâ, elif” harfleri farklı anlamda kelimelerin oluşumuna en çok katkı sağlayan üç harftir. Bu aşırı dönüşkenliklerinden dolayı “vav ve yâ” harflerinin bulunduğu kelimelere nakıs (eksik) fiiller denir. Üçünden birinin bulunduğu fiillere ise illetli fiiller denir. Bu durum, kelime türetme konusunda illet harflerinin en aktif görevi üstlendiğini gösterdiği gibi üç harfli köklere ulaşmada illetli fiillerin öncü rolüne de işaret etmektedir.

Yer aldığı kök yapı öbekleri incelendiğinde “yâ” harfinin çağrıştırdığı anlamların yansıması belirgindir. Halil bin Ahmed’e göre Arapça’da yön ve taraf anlamına gelmektedir.⁸² Sağ (yemin), sol (yesar) kelimelerinin bu harfle başlaması bu görüşü desteklemektedir. Yemin sağ (hayırlı, bereketli) yön, yesar (hayırsız, bereketsiz) yön şeklinde de anamlanmaktadır. Arapçada bereketli anlamına gelen menn kelimesiyle antik Mısır’ın güç, iktidar ve bereket tanrı-

sının adının Min olması da dil ve kültürler arasındaki ilişkinin derinliğini ve yaygınlığını göstermektedir. Bu iki yön kelimesinin iki elin olduğu tarafı ifade etmesi yed/el'den hareketle üretildiklerini gösterdiği gibi işaret diliyle el çağırısı veya harfinin nida (sesleniş) sesi olarak kullanılması da anlamdaşlığı ortaya koymaktadır.⁸³ Ayrıca insanın kuvvetli ve savunmalı ön yönünü ifade için “beyne yedeyn” (iki elin arası) terkinin kullanılması, savunmasız ve güçsüz taraf anlamında arka yönün zahr (açıklık) kelimesiyle isimlendirilmesi de yed/el kelimesiyle diğer yönlerin bağlantısını göstermektedir. Yön belirten kelimelerin aynı zamanda hayırlı-hayırsız, verimli-verimsiz, bereketli-bereketsiz, uğurlu-uğursuz, güçlü-güçsüz, gibi anlam boyutlarını içermesi, sağ yönü ifade eden yemin kelimesinin ant anlamıyla müşterek kullanılması, coğrafi, kültürel ve dinî alanları kapsadığını da göstermektedir.⁸⁴

Örnek vermek gerekirse sağ yönü ifade eden yemin kelimesi ve yemene fiilinin verimli, bereketli, uğurlu, güçlü, hayırlı, değerli olmak, yemin etmek gibi kutsallık anlamları taşınması ve hatta yağmur ve bereket taşınmasından dolayı güneyden gelen rüzgara yemenî ve güney yönüne Yemen/cenub denmesi, soğuk ve fırtına getirdiği için kuzeyden gelen rüzgara yesarî, ve o yöne yesar/şimal denmesi bu anlam alanının coğrafya ve atmosfer hareketlerinin isimlendirilmesini bile etkilediğini göstermektedir. Ayrıca yemene ve yesüra fiillerinin anlamlarındaki olumlu birçok anlamın yediye (yed) fiilinin anlamlarıyla ortak olması da ayrı bir akrabalığa dikkat çekmektedir. Ümitsizlik ve kıskınlık anlamında kullanılan yeis kelimesi ile evi harab ve viran etmek anlamındaki yebbebe fiili, su bulunmayan havuz anlamındaki yebâb sıfatı ile ot, arazi vb. şeylerin yaşken kurumması, susmak, sert ve şiddetli davranmak, insanın hayırsız olması, sütün kesilmesi anlamlarına gelen yebise kelimesi, arasındaki ses ve anlam akrabalığı görülmektedir. Bu kelimelerin anlamı ile öksüzlük, yalnızlık, yorgunluk, gevşeklik, üzgünlük anlamlarındaki yetime fiili arasındaki anlamdaşlık bu bakımdan anlamlıdır. Akılsız, fikirsiz, deli, sağır ve sert adam, yalçın kaya, erişilmez dağ, çöl ve yolu kaybetme, yıldızsız gece, sel ve yangın gibi afetler, kükrere anlamlarını taşıyan yehime fiili ile yebise fiilinin bütün anlamları neredeyse aynıdır. Dahası bu kelimelerin anlam dünyası ile sol tarafı ifade eden ve kolaylık, azlık, hafiflik, değersizlik anlamlarını barındıran yesüre fiili arasında da, gizlilik ve saklamak anlamlarıyla cimriliği çağrıştıran serre fiili arasında da ses ve anlam ortaklığı görülmektedir.⁸⁵ Bereket anlamındaki “nûn” harfinin yed anlamındaki harfe eklenmesi sağ el bereket ve cömertliği ifade ederken, kıtlık ve kuraklık anlamındaki sin harfinin eklenmesiyle sol el ve cimriliği sembolize eder olmuş gibi görünmektedir. Bu da “yâ ve sin” harflerini aynı karede buluşturmaktadır.

Ses ve anlamları yakın kelime öbeklerinden biri de yakaza (uyanmak) ve yakîn (apaçık gerçek) kelimeleridir. Çağrı ve uyanma/uyandırma arasında anlam ilişkisi olduğu gibi uyanıklık ile gerçeğin görülmesi arasında da anlam

ilişkisi sezilmektedir. Ayrıca yakaza fiili uykudan uyanmak anlamına geldiği gibi, gafletten uyanmak, dikkatli davranmak (teyakkuz) anlamına da gelmektedir. Uyku ve gafletten uyandırmak için yapılan çağrıyı ifade eden (ikaz gibi) kelimeler de aynı kelimenin türevleridir. Bir bakıma apaçık gerçeklere (yakîn) çağrı anlamına gelmektedir. Bu harflerin sure başlığı olduğunu varsaydığımızda sureyi çağrı suresi şeklinde isimlendirmek bile mümkündür. Senne ve senâ kelimelerinin uyku, yaşlılık anlamları düşünüldüğünde ölüm uykusundan uyanmak ve uyandırmak anlamı da iki harf arasındaki girift ilişkiyi gündeme getirmektedir. Çünkü tefsircilerin “yâ, sîn” harflerinin Tay kabilesi lehçesinde ve Habeşçe’de ey insan anlamında kullanıldığını dile getirmeleri bu anlamı desteklemektedir.⁸⁶

Sîn harfi Aramice’deki “şîn” harfi ile aynı şekle sahiptir. Çoğu Samî alfabelelerinde şekli birbirine benzemektedir. Fenike alfabesinde dış anlamına geldiği gibi⁸⁷ Arapça’da da sinn ve senne kelimeleri dış anlamına gelmektedir. Senne ve senâ kelimelerinin anlamları neredeyse aynıdır. İçerisinde “sîn” harfi bulunan bütün kelimelerin bu iki kelimeyle ve dolayısıyla bu harfle anlam akrabalığı söz konusudur.⁸⁸ Bu harfi ok fırlatmada kullanılan yay resmine benzetiler olsa da bu zayıf bir ihtimaldir. Çünkü sehîm kelimesi ok anlamına gelse de yay kelimesinin bu harfle bir ilgisi bilinmemektedir. “Sîn” harfinin adını Mezopotamya kültüründe ay tanrısı Sin’den veya Mısır-Sina sınırındaki Sin ya da Sun kasabasından aldığı söyleyenler olduğu gibi, Sina dağının da aynı isimle bağlantılı olabileceğine işaret edenler olmuştur.⁸⁹ Sin şehrinde bahsedilmesi o bölgenin yer isimleriyle örtüşmektedir. Çünkü Mısır topraklarını Sina yarımadasından ayıran körfezin doğu yakasındaki büyük vadinin adı Tevrat metinlerinde Sin çölü olarak geçmektedir ve bu çölün doğusunda da Sina dağı yer almaktadır. Sina ismi, bu yaygın kullanımı nedeniyle yarımada da ad olmuştur. Tîn suresinde Kur’an Sina dağlarından bahsederken “sîn” ismini çoğul olarak “Tûr-ı Sînîn” şeklinde kullanmaktadır. Aynı surenin başında yer alan tîn kelimesinin de sîn şeklinde söylenmiş olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Arapça ve diğer Samî dillerde “te ve sîn” harfleri birbirinin yerine kullanılabilir.⁹⁰ Babil şehir planlarında kuzeydoğu kapısının adı Sin kapısıdır ve doğu Torosların ismi eski metinlerde Tûr şeklinde yazılmaktadır. Ayrıca bu adla anılan Medine’de dağ ismi, Kuzey Irak’ta ve güneydoğu Anadolu’da hem dağ hem yerleşim yeri isimleri mevcuttur.⁹¹ Mısır tanrıları arasında yer alan tanrı Aten veya Aton ismiyle “sîn veya tîn” lafızları arasında ilişki kurmaya çalışanlar olmuştur. Aten, IV. Amenhotep veya sonradan aldığı adla Akhenaton (Aton’un hizmetkârı, MÖ 1353- MÖ 1336) zamanında inanılan bir Mısır tanrısıdır. Kısa bir dönem de olsa tek tanrı olarak kabul edilmiştir. Bu tanrının somut bir figürü yoktu. Ancak Aton her ışının ucunda el olan bir Güneş olarak çizilirdi. Duvarlarla çevrili, üstü açık bir tapınakta tapınılırdı. Mısırlı tarihçi *Abmed Osman* tarafından Antik Mısır mitolojisindeki Akhenaten’in annesinin babası olan Yuya’nın Eski

Ahit ve Kur'an'da adı geçen Yusuf (*Joseph*) olduğu iddia edilmiştir.⁹² Aten'in ışınlarının ucunda el resminin oluşu kelimeyi el anlamına gelen “yâ” harfi ile de ilişkilendirebilmektedir. Bu durumda “sîn” harfi Mezopotamya'da Ay, Mısır'da Güneş tanrısını sembolize etmektedir. Dolayısıyla “Ya Sîn” suresinin ay, güneş ve diğer gezegenlerin Allah'ın emrine boyun eğmesiyle ilgili mesajı surenin başındaki harflerin anlamında içkin olarak yer almaktadır. Üstelik “sîn” harfinin Sina ile ilişkilendirilmesi de Yasin suresindeki üç elçi kıssasında anlamını bulmaktadır. Çünkü Mümin suresine adını veren kıssadaki üçüncü elçi bu sureyle bağlantılı gözükmektedir ve onları reddeden Mısırlıların putperestliği eleştirilmektedir. Bu eleştiriler, gök cisimlerine tapan dünyanın bütün putperestliklerine yöneltilmiştir ve dünyanın en yaygın dil ailesi aracılığı ile bütün insanlığa ortak bir çağrıdır. Surenin başında ve sonunda bulunan Kur'an'ın hikmetli çağrısı somut bir âlemde muhatabıyla buluşsa da ahirette gerçekleşecek gizemli bir çağrı (haşr) da söz konusudur. Çünkü sure, baştan sona ölüm ve dirilmeyle ilgili mesajlarla doludur.

Kâf, Hâ, Yâ, Ayn, Sâd كَيْلِصَّ (19/Meryem 1).

Bu surenin ikinci ayetini, haber (yüklem) kabul eden bazı tefsirciler özne takdirinde ihtilaf etmişlerdir. Bir grup tefsirci mübteda (özne) yerine hâzâ (bu) işaret zamiri takdir ederken, bir başka grup birinci ayette geçen mukattaa harflerini ikinci ayetin mübtedası (öznesi) kabul etmişlerdir.⁹³ Bu durum, mukattaa harflerini sure başlangıcı (başlığı) kabul eden Zeyd bin Eslem'in görüşünü destekler niteliktedir. Söz konusu harfleri sure ismi olarak değerlendiren Hz. Ali, Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin görüşleri de Zeyd bin Eslem'in görüşüne yakın durmaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla bir ve ikinci ayetleri tek bir cümle ve surenin başlığı kabul etmek anlamlı gözükmektedir.⁹⁵ Bu harflere verilen kimi anlamlar da bu başlığın anlam ve içeriğini açıklar mahiyettedir. Örneğin “kâf” (ك) harfinin yer aldığı kelimelerin anlamına tesir ettiği görülmektedir.

Kâf (ك) harfi daha önce ele aldığımız harfler gibi başka harflerle dönüşüme uğrayarak aynı anlamda farklı kelimelerin oluşumuna imkân vermektedir. Mesela farklı Arap coğrafyalarında “kâf” harfi ç, c, ts, ks, ş, ve hemze'ye dönüşürken bazı bölgelerde kalın “kâf”, ince “kâf”a dönüşebilmektedir. Ebu't-Tayyib el-Lügavî ve İbn Cinnî'ye göre ince “kâf” harfi, “be, te, se, cim, ha, hı, dal, ra, ze, sin, şın, tı, zı, fe, kâf, lâm, nûn, he, ye” harfleriyle farklı dönüşümlere uğrayabilmektedir.⁹⁶ “Kâf” harfiyle başlayan kelimeler incelendiğinde genel olarak bazı anlam gruplarının varlığı görülecektir. Hiyeroglif alfabelerinde elin iç tarafını gösteren bir resimle sembolize edilmesi, Arapça'da keffe kelimesinin el ve avuç anlamına gelmesi, açma, kapama, dürme, toplama anlamlardaki kelime öbeğinin yoğunluğu, harfin kelimelere temel oluşturmasını gösteren en önemli örneklerden biridir. Dürmek, bükmek, çevrelemek, toplamak, toplanmak, toplum olmak, dizmek ve yazmak gibi anlamları yansıtan

kelime grubu bu anlam odağının önemli bir göstergesidir ve keffe kelimesi bu odağın kök anlamını oluşturmaktadır.⁹⁷ Harften kelimeye geçişin ipuçlarını hem bu örneklerde hem de çeşitli edat, şahıs ve işaret zamirlerinde görmek mümkündür.⁹⁸ Bu edatlardan bazılarıyla diğer “kâf”lı kelimelerin ses ve anlam ortaklığı da bariz bir şekilde görülebilmektedir.⁹⁹ Anlamı ortak birçok kelime grubunun insan hâl ve durumunu bildiren kelimelerden oluşması tesadüf değildir. Örneğin gamlı ve üzüntülü olmak,¹⁰⁰ çekingen ve korkak olmak, geri çekilmek, kaçmak, yere kapanmak ve zelil olmak,¹⁰¹ dolmak, şişmek,¹⁰² bozulmak ve kokmak¹⁰³ gibi insanın içe kapanmasını ve iç dünyasındaki olumsuz hisleri yansıtan anlam gruplarının varlığı ilginç bir göstergedir. İnsanın dış durumunu yansıtan yüksek veya geniş olmak,¹⁰⁴ kararmak,¹⁰⁵ gibi kelime öbekleri ise aynı derecede önemlidir. İnsanın çekingen tavırlarının davranışlarına yansımaları ifade eden saklanmak, gizlenmek, örtmek, gizlemek gibi kelimeler en yoğun anlam öbeğini oluşturduğu gibi, küfür kelimesi de bu anlam öbeğinde yer almaktadır.¹⁰⁶ İtmek, reddetmek,¹⁰⁷ kahır ve galebe çalmak¹⁰⁸ anlamındaki kelime grupları da insanın pasiften aktife doğru gelişen dışa dönük ofansif tavırlarını yansıttığı gibi, el ile güç, kuvvet ile iktidar arasındaki ilişkiyi de göstermektedir. Bu durum bütün kelime grupları arasındaki anlam ortaklığını da açıklamaktadır.

Hâ (ه) harfi de diğerleri gibi sembolik bir anlama sahiptir. İlk dönem alfabelerinde ellerini başı hizasına kaldırmış insan figürüyle sembolize edilmektedir.¹⁰⁹ Arapçadaki illetli hâ'e fiilin yüksek olmak, yücelmek, himmet etmek, övünmek, lebbeyk (emrindeyim) anlamlarında kullanılması sembolik anlamla yakın durmaktadır. Aynı kelimenin keskin ve isabetli fikir, düşünce, tedbir ve zan anlamlarına gelmesi de kafa sembolüyle anlam ilişkisini göstermektedir. Heh ve hâhe kelimelerinin uyarı ve ihtar anlamına gelmesi de hâ'e kelimesinin tedbir anlamıyla ortaklığını göstermektedir. Hem müzekker hem de müennesler için kullanılan üçüncü tekil ve çoğul şahıs ve mülkiyet zamirlerinin (hüve, hiye, ...) merkezinde yer alması ve hüviyet kelimesinin yapısı ve anlamı bu harfin insan resmiyle sembolize edilen anlamsal ilişkisini yansıtmaktadır. Heve'e, heye'e fiilin güzel görünüşlü olmak, bir işe hazırlanmak, arzu etmek, niyetlenmek anlamları da insan sembolüne işaret ettiği gibi, hevâ fiilin yükselmek, dağa çıkmak, ani hareket etmek, düşmek anlamları da hâ'e fiiliyle anlam akrabalığına işaret etmektedir. İstehvâ fiilin bir kimsenin aklını ve şuurunu başından almak anlamında kullanılması da anlam ortaklığının daha derin boyutlarına işaret etmektedir. Hevâ kelimesinin boşluk, derin çukur vs. anlamlarıyla hevve kelimesine ortak olmasıyla, boşluk, hava ve uçarıklık anlamlarıyla havâ ve havvâ kelimeleriyle ortak olması da yapısal ve anlamsal ilişkinin çok boyutluluğunu göstermektedir.¹¹⁰ Çünkü “hâ” harfi, başta mahreci yakın olan “hemze, ha, hı, ayın, ğayın” harfleri olmak üzere birçok harfle değişime girerek farklı kelimelerin oluşmasına temel oluşturmuştur.

İlk ve son harfleri illet harfi olan fiillerin emri hazırlarının tekil, eril kipinde illet harflerinin düşmesi ve kelimenin tek harfe düşmesi ve kelimenin de en az iki harften meydana gelmesinin zorunlu olması sebebiyle sonuna sakin bir hâ harfinin eklenmesi de bu harfin kelime türetmedeki anahtar rollerinden birine işaret etmektedir. Sonu illet harfiyle biten fiillerin emir, meczum muzârileriyle mebnî isim ve harflerde de vakıf hâ'sının getirilmesi de bu fonksiyonun yaygınlığını göstermektedir. Hâ harfinin başka harflerle, özellikle mahreci yakın harflerle dönüşüme girerek pek çok benzer kelime oluşturduğu görülür. Bunlar “hemze, kalın ha ve hı, te, tı, cim, bâ, ayn, ğayn, fâ, kâf ve kâf (ince), lâm, nûn ve yâ” harfleridir.¹¹¹

“Hâ” ile başlayan kelimelere göz atıldığında daha zengin anlam ortaklıkları görmek mümkündür. Üstelik bu harfle başlayan kelime grupları, ses ve anlam ortaklıklarını yansıtanın yanı sıra kelime ve anlam zenginliğinin gelişim seyri hakkında da önemli ipuçları veriyor. Özellikle gel, git, dur, haydi gibi çağrı, uyarı, tenbih, gülmek, fısıldamak, neşelenmek, coşmak gibi tabii ses ve duyguları yansıtan ifadelerde bu ses ve harfin rolü büyüktür.¹¹² Rüzgarın esmesi, suyun akması, kuşun uçuşması gibi tabiatdaki hızlı ve şiddetli hareketleri ifade eden kelime grubunun anlamı da bu insanî edimlere yakın durmaktadır.¹¹³ Buna karşın süt sağmak gibi yumuşak, yavaş ve sürekli hareketleri ifade eden kelimeler grubu da doğal hayatın çok boyutlu anlamını ifade etmektedir.¹¹⁴ Bir müddet gözden kaybolmak, aniden gelmek, söze veya işe hemen başlamak, hızlı hareket etmek, acele etmek gibi refleksif davranışları ifade eden kelime grubu önemli bir yer tutmaktadır.¹¹⁵ İnsanın bilinçli ve akıllı tutumlarını, düşünerek hareket etmesini ifade eden sabırlı olmak, yavaş ve te'enni ile hareket etmek anlamındaki kelimeler dizgesi de buna başka bir boyut katmaktadır.¹¹⁶ Eskimek, yıkılmak, ihtiyarlamak, yorgun ve bitkin düşmek, perişan ve zelil olmak, birini zelil ve perişan etmek, kadrini düşürmek, alay etmek, aşağılamak, helak etmek, gibi olumsuz durum ve davranışları ifade eden kelime grubudur. Üstelik bunlar hem tabii, hem de ahlakî alanın ortak dilini oluşturmaktadır.¹¹⁷ Hatta bir kadının çocuğunu kaybetmesi, yaşlı bir annenin veya babanın son anda çocuğunun doğmasını ifade eden kelimelerin varlığı da surede anlatılan kıssalar bakımından anlamlıdır.¹¹⁸ Bu olumsuz anlam alanını, şaşırarak, aklını kaybetmek, korkudan aklı gitmek, ahmak ve zayıf olmak, sefih ve rezil olmak gibi insanın yaşadığı psikolojik olumsuzlukları ifade eden kelime grubunun izlemesi başka bir dil ve anlam ilişkisini yansıtmaktadır.¹¹⁹ Kafa karışıklığının insan konuşmalarına yansımasının sonucu olarak hızlı veya yavaş konuşmak, bağırarak veya gizli konuşmak, vesvese vermek, fısıldamak, geceleyin gizli yürümek, kekeleyerek vs. gibi davranışları anlatan kelime grubu da azımsanmayacak ölçüdedir.¹²⁰ Gecenin belirli vakitlerini dile getirmede kullanılan deyimsel ifadeler de gizem, duygusallık, tedbir ve kaygılı durumların ifade yoğunluğunu yansıtmaktadır.¹²¹ Uykudan uyanmak, uyanık durmak, çağırarakla ilgili kelimeler de daha derin ve

yüce duyguları yansıtmaktadır.¹²² Bunlar, devamında yer alan ya harfinin anlamıyla ilişkiyi de göstermektedir. Varlığın konumunu, yerleşmesini, konaklamasını, mekânın güzelliğini ifade eden kelime grubu, az da olsa önemli bir yer tutmaktadır.¹²³ Varlığın büyüklüğünü, yükselmesini, uçmasını, yüceliğini, düşmesini ifade eden kelimeler de dinî bir anlama ev sahipliği yapmaktadır.¹²⁴

Ayn (ع) harfine gelince kuzey Samîlerinin icad ettikleri ilk alfabe sistemlerinde küçük bir daire şeklinde sembolize edilmesinden dolayı Samî dillerde “delik veya göz” anlamına gelen “ayn” kelimesiyle adlandırılmıştır. Gırtlaktan gelen boğuk bir “a” sesi vermesine rağmen sessiz harf olarak işlem görmektedir. “Gayn” harfi diğer Samî dillerinden farklı olarak sadece Arapçada “ayn” harfinden farklılaşarak ortaya çıkmıştır ve “ayn” üzerine nokta konmak suretiyle sembolleştirilmiştir. Bundan dolayı “ayn ve gayn” harflerinin dönüşümüyle kullanılan ortak kelimelerin varlığı söz konusu olduğu gibi, mahreci yakın olan ha ve hemzeyle dönüşüme girerek farklı kelimelerin oluşumuna da imkân vermiştir. Dönüşmeyle ilgili örnekler, hangi harflerin önce hangilerinin sonra ortaya çıktığını da göstermektedir.¹²⁵

“Ayn” harfinin ismi ve anlamıyla aynı kökten olan kelimelerin anlamları ortak olduğu gibi “ayn” kelimesi sadece bu sembolün değil, daha birçok nesnenin de ismidir.¹²⁶ Bu kelimeyle aynı köke ve anlama sahip başka isim ve fiiller mevcuttur. “Ayn” harfiyle başlayan kelimeler tarandığında âne, anâ ve anne fiilleriyle fonem ve anlam bakımından ortak oldukları ve hatta kendi aralarında da anlamsal ilişkiler olduğu açıkça görülmektedir.¹²⁷ Ancak bu ilişkiler çoğunlukla eş anlamlılık, bazen de zıt anlamlılık boyutunda tezahür etmektedir ve hepsi de ayn harfinin bulunduğu iki edat üzerinden sınıflandırılabilir. Alâ harf-i cerrinin isti’la, yükseklik anlamı ile âne fiilinin görünürlük ve üstün olma anlamları arasında ortaklık söz konusu olduğu gibi,¹²⁸ an harf-i cerrinin mücavezet, uzaklaşma anlamları ile yüz çevirme anlamındaki anne fiili arasında da anlamsal ilişki söz konusudur.¹²⁹ Dolayısıyla her iki kategori de ayn harfinin anlam dünyasını yansıtmaktadır.

Özetle söylemek gerekirse “kâf, hâ, yâ, ayn, sâd” harfleri tek başına surenin muhtevasını yansıtan genel bir başlık olabilir. “Rabbinin Zekerîyya’ya verdiği rahmetin anısıdır!” cümlesiyle başlayan kıssa da bu içeriğin ilk bölümü kabul edilebilir. “Kâf” ile Zekerîyya (s), “hâ” ile Meryem (s), “yâ” ile Yahya (s), “ayn” ile İsa (s) Sâd ile Muhammed’in (s) kast edildiğini dile getiren görüş olaya bir adım yaklaşmıştır.¹³⁰ Ancak harflerin anlam dünyasını bu isimlerle sınırlamak mümkün görünmemektedir. Çünkü surede birçok Peygamberden bahsedilmektedir. Surenin başındaki harflerin kelimelere sirayet eden anlam zenginliğini daha ilk ayetinden itibaren Zekerîyya (s) ve diğer Peygamberlerin anılarını, örnek hikâyelerini anlatan satırların arasında hissetmek mümkündür. Sureye ve hatta başında bulunan harflerin anlam dünyasına daldığımızda

Hız. İsmâil, İshak, Musa, İsa, Yahya peygamberlerin ve Hız. Meryem'in dñn-
yaya gelişleri ve çocukluklarında yaşadıkları, anne ve babalarının başlarına ge-
lenler, örneğın Hız. İbrahim, Yakup, Zekerıyya ve onların eşlerinin ve İm-
ran'ın karısının yaşadıkları duygular, çektikleri çileler, öksüz ve yetim pey-
gambere ve onun yakınında bulunanlara çok şey anlatmış olmalıydı. Bu su-
rede değınilen Yahya, İsa, Musa, İsmâil ve İshak'ın (s) ve dolayısıyla öksüz
Muhammed'in (s) dñnyaya geliş öyküleri gözlerinizde canlanabilir. Anneleri-
nin yaşadıkları duyguları o kelimelerde yakalayıp sizin de gözleriniz aydınla-
nabilir ya da hüzne boğulabilirsiniz. Kelimeler arasında gezinirken yaşlılıkta
çocuk sahibi olmak, biricik evladını kaybedip çocuksuz kalmak anlamlarına
gelen kelimelere rastlayabilir, hatta Hız. Musa'nın geceleyn gördüğü bir ateş-
le Tur'a yönelmesini canlandıran bir kelimeyle de tanışabilirsiniz.¹³¹ Peygam-
berlerin, asi kavimlerinin laf anlamaz, inkârcı, alaycı ve saldırgan tavırları kar-
şısında içlerine kapanıp hüzne gömülmelerini, gönlünden geçen içli duygula-
rın yanık kokusunu hissedebilir, yaratana yakarışlarının sıcak ve samimi ses-
lerini duyabilir, gözlerinden yanaklarına süzülen yaşların buğusunu gözleri-
nizde hissedebilirsiniz. Söz anlamazlara yapılan hakikat çağrısının duvara
çarpması ile Allah'a yönelen yardım çağrısının çaresizliği arasında gidip gelen
duyguların renk ve vurgu farklarındaki ince çizgileri bile görebilirsiniz. "Kâf"
harfinde küfür ve zulmün karşısındaki kapanmışlığı, "hâ" harfinde yutkun-
manın boğukluğunu hissetmeniz, "yâ" harfinde ilahî, peygamberî çağrının
sesini duymamız, ayn harfinde Allah'a yönelip yücelmeyle yan çizip yere gö-
mülmenin ayırımına varmanız, "sâd" harfinde ilahî sadânın yankısıyla uyan-
manız mümkündür.¹³² Hız. Peygamber'e (s), "Elin kurusun, bizi bunun için
mi çağırдың?" diyen cümle başka peygamberlere de söylenmiş midir bilmiyo-
ruz ama bu kıssaların bu mahzun zata anlatılmasında ve surenin başına bu
harflerin yerleştirilmesinde derin hikmetler olduğı kesin. Arapçayı ana dil
olarak bilen ve Kur'an'ı şürsel bir incellekle dinleyen bilinçli ve duyarlı her
kalp sahibi bundan daha fazlasını sezinleyebilir.

Tâ Hâ طه (20/Tâhâ 1).

Çoğı tefsircinin bu iki harfi kelime kabul ederek Samî dil ailesinin Nebatî,
Süryanî, Ukkî ve Habeşî lehçelerinde "yâ racül" (ey adam) anlamına geldiğini
dile getirerek eski şüirlerden örnekler vermesi, "tâ"nın nida edatı olduğı ve
"yâ"ya dönüştüğünü söylemesi anlam arayışları konusunda önemli ipuçları
vermektedir.¹³³ Bu harflerin kıssaların anlatıldığı surelerin başında yer alma-
sından ve devamında Kur'an'a vurgu yapılmasından hareketle sure başlangıcı
kabul edenlerin bu harflerin bazı kelime veya cümlelerin yerine rumuz olarak
kullanıldığını söylemeleri de, iki yaklaşımı aynı karede buluşturmakta ve an-
lamı sure içeriğinde arama girişimine ipucu oluşturmaktadır.¹³⁴ Ancak burada
mukattaa harflerinden sonra gelen ifadenin bu harflere haber olma imkânı

gözükmediği için¹³⁵ bu iki harfin tek başına sure başlangıcı sayılması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Harflerin sureye isim olması ve kelimelerin anlamındaki tâ harfinin yansımaları da bu görüşü desteklemektedir.

Tâ harfinin Fenike, İbranî ve Ârâmîce’de adı tet’tir. Arapçaya “tâ”, Yunancaya theta şeklinde geçmiştir. Arapça’daki ince “tâ” harfinin karşılığı ise tav ve tau’dur. Bunun tersi bir benzerlikten de söz edilebilmektedir. Hiyeroglif alfabesindeki şekli iki yolun kesiştiği bir kavşak veya artı işareti şeklinde resmedilmiştir. Zamanla gelişerek üst uzantısını kaybederek mevcut “T” şeklini almış, fakat küçük harf yazılımlarında şeklini korumuştur. Arapça’da “tâ” harfi, anlamları büyük oranda ortak olan iki ayrı harfe dönüşmüş, ince seslilere karşılık “te”, kalın seslilere karşılık “tı” harfi kullanılmıştır. Kalın sesli “tâ” harfi, alt istikametteki uzantısını kaybetmiş bir artı işaretine yakın görünmektedir. İnce “tâ” harfi ise ev resmi şeklinde gösterilen “be veya bet” harfinden dönüşen iki noktalı bir şekille gösterilmiştir. “Tâ” (tı) harfi, başta “te” olmak üzere “cim, ha, dâl, zâl, şın, sâd, ze, zı, gayn, fe, kaf, kâf, lâm, mîm, vav” harfleriyle dönüşüme girerek eş anlamlı kelimelerin doğmasına imkân vermiştir.¹³⁶

“Tâ” harfi özellikle illetli fiillerle bir araya gelerek anlamdaş kelimelerin doğmasına zemin teşkil etmiştir. Bunların bir kısmı hareket bildiren fiillerden oluşurken bir kısmı harfin sesindeki sertlikten dolayı vurma, kırma ve şiddet sesleri ifade eden kelimelerden oluşmuştur.¹³⁷ Önemli ve asli kısmı gidip gelme anlamındaki fiiller oluşturmaktadır.¹³⁸ Bu fiillerin anlamı tarandıgında Tur dağından Tuvâ vadisine, Tih çölünden yolunu şaşırılmaya, tarık kelimesinden gidip gelmeye ve denizde açılan yola varıncaya kadar birçok kelimenin varlığı ve anlam haritası, “tâ” harfinin surenin içeriğini yansıttığını gösterecektir. Bu tür göndermelere işaret eden tefsircilerin görüşleri anlamlı görünmektedir.¹³⁹ İster kalın “tı ve ha” harfleriyle isterse ince “te ve he” harfleriyle yazılsın çöl ve çölde yolu şaşırılmak anlamında kullanılan tâha, yetihu fiilini bu bağlamda değerlendirmek,¹⁴⁰ “he” harfini hidayet kelimesinin baş harfi anlamında yorumlayan görüşle birlikte ele alınırsa daha da anlamlı hale gelebilir.¹⁴¹ Bu da Musa kıssası örneğinde risalet ve tebliğ mücadelesinin uzun ince bir yolda yürümek gibi değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatmakta “Biz sana Kur’an’ı, insanlara baskı yapasın ve sıkıntıya giresin diye indirmedik, Allah’tan korkanlara öğüt veresin diye indirdik.” cümlesiyle uyumlu görünmektedir. Bu ilişki, “tâ hâ” harflerinin “Ayağını yere vur, sağlam bas, yani dirençli ol!” anlamında Arapça emir olduğunu söyleyenlerin yorumlarına yakın durmaktadır.¹⁴² Aralarında yer alan Vakıa suresini saymazsak Tâhâ surelerinden sonra inen Şuarâ, Neml ve Kasas Surelerinin başındaki “tâ sîn mîm” harfleri de bu yorum çerçevesinde değerlendirilebilir.

Tâ Sîn Mîm طسّم (26/Şuara 1).

Tâhâ Suresi 1. ayetteki tâ harfiyle, 36/Yasin suresi 1. ayetteki sin harfiyle ve 7/A'raf suresi 1. ayetteki "mîm" harfiyle ilgili söylenenler burada da geçerlidir. Bu harfleri sure başlığı sayanlar anlam olarak da bütün surenin içeriğini kapsadığına işaret etmişlerdir. Devamında gelen ve apaçık kitabın ayetleri olarak işaret edilenlerin bu harfler ve dolayısıyla bu surenin bütünü olduğu söylenmiştir.¹⁴³ Söz konusu harflerle devamındaki cümle arasında kurulan bu i'rab ve anlam ilişkisi, isabetli görünmektedir ve mukattaa harflerinin anlamının olmadığı yönündeki yorumları boşa çıkarmaktadır. Ayrıca Hz. Ali'ye isnad edilen şu görüş, söz konusu yorumları destekler niteliktedir: "*Tî harfinden kasıt Tur-i Sina, sîn harfinden kasıt İskenderiye, mîm harfinden kasıt Mekte'dir.*"¹⁴⁴ Bizce kıssalarda adı geçmeyen İskenderiye yorumu, eleştiriye açık görünmektedir. Dolayısıyla "tı ve sîn" harflerinin birlikte Tur-i Sina olması ya da "sîn" harfinin Kudüs, selam, Süleyman vs. olması bundan daha güçlü ihtimallerdir.¹⁴⁵ Ya da sure başlığı yorumları çerçevesinde "mîm" harfi, Mekte kadar Hz. Musa ve Hz. Muhammed isimlerini de sembolize etme imkânına sahiptir. Dolayısıyla bu harflerin ilgili kelimelerle anlam ilişkisini ve ilgili surelerin içeriğindeki tarihi kıssalarla irtibatını kurmak ve tarihsel verilerin izini sürmek daha isabetli olacaktır.¹⁴⁶

Ta Sin طس (27/Neml 1)¹⁴⁷

Tâ Sîn Mîm طسّم (28/Kasas 1)¹⁴⁸

Elif Lâm Râ الر (10/Yunus 1)

Bu harflerden sonra gelen cümlenin başında yer alan işaret zamiri hem bu harflerde anlatılmak istenen anlamlara hem de kitabın ayetlerine (içeriğine) dikkat çekmektedir.¹⁴⁹ Âlimler, 11/Hûd 1. ayetteki mukattaa harfinden sonra gelen cümlenin mübtada ve haberini tespit etmede ihtilaf etmiş ve cümlenin başına hâzâ gibi bir işaret ismi veya hüve gibi bir zamir takdir edileceğini öngörmüşlerdir.¹⁵⁰ Hatta mukattaa harflerini cümlenin birincil ögesi (mübtada) kabul edenler bile olmuştur.¹⁵¹ Bu yaklaşım abartılı bulunsa bile mukattaa harflerinin, tek başına veya devamındaki cümleyle birlikte dikkat çekici bir sure başlığı olarak değerlendirilmesine engel değildir. Ayrıca Muaz'dan gelen bir rivayette^{12/Yusuf 1.} ayetteki harflerle yabancıların lisanından sakıt olan altı harfin açıklandığına işaret edilmesi, çok erken dönemde harflerin tarihîyle ve diğer Samî dillerdeki fonksiyonları ile ilgili bir arayışın varlığını göstermektedir.¹⁵² Dolayısıyla bu harflerin anlamı tespit edilmeden bu tür irap sorunlarının ve devamındaki ayetlerin somut sonuçlarının çözülmesi zor görünmektedir.

"Elif ve lâm" harflerinin anlamı için 7/Araf 1. ayete bakılabilir. "Râ" harfinin anlamı konusunda diğer Samî dillerdeki isimleri bir takım ipuçları ver-

mektedir. Örneğin “râ” harfinin ismi Fenike dilinde Ros, Aramice’de Res, İbranice’de Reş’tir. Arapçaya “râ”, Yunancaya Rho olarak geçmiştir. Zikredilen dillerde bu kelimelerin hepsi de baş (ra’s) anlamındadır. Hiyeroglif alfabesinde de göğüs kısmından kesilen ve sol tarafından görülen bir insan başı resmiyle sembolize edilmiştir. Alfabelerde aldığı şekiller incelendiğinde baş resminin çizgileştirilmiş şekilleri görülebilmektedir. Ayrıca taşıdığı sesteki titreşim ve tekrar hissi harfin yer aldığı kelimelerin anlamına da yansımıştır. Sakin “nûn ve lâm”dan sonra geldiğinde o harflere dönüştüğü gibi başta bu iki harf olmak üzere “ze, mîm, vav, yâ, ayn ve cim” harfleriyle değişime girerek eş anlamlı kelimelerin türemesine imkân vermiştir.¹⁵³

Harfin baş anlamına gelmesinin ve söylenişindeki titreşim ve sürekliliğin yer aldığı kelimelerdeki yansımaları görmek mümkündür. Çünkü ra’s kelimesi, sadece insan başı anlamına gelmekle kalmayıp her şeyin ucu, önü, yukarısı, zirvesi gibi yaygın bir anlam yelpazesi oluşturmakta ve birçok deyimsele ifadeye temel teşkil etmektedir.¹⁵⁴ Özellikle illetli fiillere kaynaklık ettiği gibi yer aldığı diğer fiillere ve türemiş isimlere de ses ve anlamı yansımıştır. Yükseklik, yücelik (riyaset ve rububiyet رياسة , ربوبية), görme ve düşünme (râyet ve ru’yet رؤية , راية), koruma ve kollama (riayet ve rahmet رحمة , رعاية), korku ve ümit (ra’d ve recâ رعى , رعد), titreme sarsıntı, hayır ve bereket (rahbe ve rabve روبة , رحبة), seslenme, iletme ve haber nakli (risalet رسالة), yerleşme ve helâk olma (rassa رص) anlamlarının kaynaştığı görülür. Bir başka ifadeyle doğa, dil, duygu, düşünce, inanç, ahlak, kültür ve medeniyet gibi anlam alanlarının aynı karede bulunduğu bir anlam örgüsü varlığını hissettirmektedir.¹⁵⁵

“Râ” harfiyle başlayan ra’ebe رآب , râbe راب ve rayb ريب gibi illet harfi bulunan kelimelerin anlamına bakıldığında şüphe ve tereddüt anlamı öne çıkmaktadır. Harfin tarih içinde aldığı şekillerle soru işareti olarak ortaya çıkan sembol arasındaki benzerlik de dikkat çekicidir. Bundan önce inen 17/İsra 110. ayette tartışılan Rahman ismini göz önünde bulundurursak “râ” harfinin Rahman ismini ya da “Ben sizin Rabbinizim, benden başka Rab yok.” cümlesini sembolize ettiğini söyleyen yaklaşımlar bu anlam haritasına katkıda bulunabilmektedir.¹⁵⁶ Kur’an tarafından haber verilen fakat yaşadığı tarih ve yer henüz tespit edilememiş olan Ress halkı kıssası bu bakımdan anlamlıdır.¹⁵⁷ Bu ismin metruk bir yerleşim yeri anlamına gelmesi bile harf ve kelimenin anlam dünyasıyla tarihi verileri aynı fotoğraf karesinde buluşturmaktadır.¹⁵⁸ Öte yandan Sinâ yarımadasının doğu yakasında ve bugün Ürdün sınırları içerisinde yer alan Petra (Betra) harabelerinin ismi de bu açıdan ilginçtir. Açılımı beyt-râ olan bu isim Râ’nın evi anlamına gelmektedir. İbranicede bet kelimesi, Arapça’daki “be” harfinin ismine denk düşmektedir ve ev anlamına gelmektedir. Bu da Arapça beyt بيت kelimesinin karşılığıdır. Râ ise o bölgede (Ürdün) yaşamış kadim kavimlerden bazılarının tanrı isimlerinden birisidir.

Kur'an'a göre şirk dinlerinin tevhid dininin bozulması yoluyla ortaya çıktığı düşünülürse Allah ile kendi aralarında aracı olmasını düşündükleri tanrıları ihdas ederken Allah'ın bazı sıfat ve yetkilerini onlara nispet ettikleri anlaşılacaktır. Bu olgu Allah'a ait sıfatları putlara verirken bazı isimleri de onlara takmalarını akla getirmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın bu harfleri ilahi vahyin kökenini ortaya koyma ifadeleriyle başlayan, tevhit ve şirk tartışmalarının çok yoğun olarak geçtiği ve geçmiş kavimlerin kıssalarının örnek olarak anlatıldığı surelerin başında zikretmesi tesadüf değildir. Bu durum bazı tefsircilerin Kur'an'daki mukattaa harflerinin eski medeniyetlere atıfta bulunduğu ve Allah'ın sıfatlarına işaret ettiği yönünde verdiği kısmi bilgileri de anlamlı hale getirmektedir. Bu harflerle ilgili kelimelerin anlam setini ilgili surelerin içeriğinde aramak, dil, kültür ve medeniyet tarihi içerisinde izlerini sürmek bizi aradığımız sonuçlara ulaştırabilir.

Elif Lâm Râ الرَّ (11/Hûd 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 10/Yunus 1. ayet

Elif Lâm Râ الرَّ (12/Yusuf 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 10/Yunus 1. ayet

Elif Lâm Râ الرَّ (15/Hicr 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 10/Yunus Suresi 1. ayet.

Elif Lâm Mîm اَلْم (31/Lokman 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 7/Araf Suresi 1. ayet.

Hâ Mîm حَمْ (40/Mümin 1).

“Hâ, mîm” harfleriyle başlayan sureler peşpeşe inmiştir. Resmî tertip mushafında da bu sıra korunmuştur. “Mîm” harfinin anlamı için 7/Araf 1. ayete bakılabilir. Hâ harfine gelince Süryanî ve İbranî alfabelerinde aynı harfle gösterilir ve beşinci harftir. Bundan dolayı 5. gezegen Merih'in sembolü olarak kullanılmıştır. Minâ-Sebâ alfabelerinde “hâ ve hı” harfleri kullanılır fakat “hı” harfi yanına iliştirilen çengel şeklindeki bir işaretle belirlenir. Akadçada bu iki harf hece işaretleriyle ayrılır. Arapçada üç ayrı “hâ” vardır ve noktasız “h'a” harfi bunlardan birisidir. “Cim ve hı” harfleri noktalarıyla bu harften ayrılır. “Hâ” harfi, boğaz boşluğundan sürtünmesiz çıkan ince “he” harfi ile gırtlaklı titreştirerek çıkan sürtünmeli “hı” sesi arasında hafif sürtünmeli yumuşak bir fonem olarak çıkar. Diğer Samî dillerde “hâ” harfinin ortak adı het'tir, Arapçaya “hâ” ismiyle geçmiştir. “Hâ” harfi çoğunlukla boğaz harfleri olmak üzere “hı, he, cim, gayn, kâf, fâ, dâl, râ, lâ, mîm, sâ, sîn, şîn, dâd, tı, vâv, yâ” harfleriyle değişime girerek benzer kelimelerin oluşmasına imkan vermiştir.¹⁵⁹

Arap dilinde bu harfin diğer dillerdeki adını çağrıştıran kelimeler bulmak mümkündür. Ancak bunun izlerini “hâ ve hı” harflerinin paralelinde aramak gerekir. Örneğin duvar veya bahçeyi çevreleyen çit anlamına gelen Sami dil-

lerdeki het ismi Arapça'da duvar anlamına gelen kelime hatta fiildir. Çizmek veya temel kazmak anlamlarına gelmektedir. Hatâ (yürümek, duvar veya sınırı atlayıp geçmek, hadde tecavüz etmek), hâta iki şeyi yan yana bitiştirip dikmek, hızlıca geçip gitmek), hata'e (taşmak veya yanlış yola sapmak, hata, günah işlemek) fiilleri ortak bir anlamda buluşmaktadır. Noktasız "hâ" harfiyle başlayan kelimeler de bu anlamda ortaktır. Hatâ, hafede hâte, hatâ, hatte ve hathate (bir şeyi şiddetle hareket ettirmek), hathata (işinde çabuk olmak), hâta=hatta (kuşatmak, çevrelemek, himaye etmek, korumak, gözetmek, duvar, set yapmak, bir düşüncüyü bütünüyle kavramak ve ihtiyatlı hareket etmek), hayye (bir kabile ve çevrede yaşamak), hale, havle (hal durum, değişim, çevre). "Hâ ve hı" harflerinin çevrelemek ve ihata etmek anlamı başta olmak üzere bütün anlamları bu harflerin yer aldığı diğer kelimelere bir şekilde yansımıştır.¹⁶⁰ Ancak bu sarma, kuşatmayla ilgili kelimelerin anlamı tek yanlı değildir. Himaye, şiddet ve azabı da içermektedir. Hamme fiili sıcak dost ve ısınma anlamıyla hamâ fiilinin sarma ve himaye anlamına¹⁶¹ ortak olurken hame'e fiilinin gazap, öfke ve azap anlamıyla da ortaktır.¹⁶²

Bu nedenle bu surelerin başında yer alan "hâ ve mîm" harflerini hamme kelimesinin kısaltması olarak değerlendirip 10/Yunus 2. ayetle bağlantı kurarak anlamlandırılanlar vardır. Bu kanaatte olanlar, (humme) kelimesinin hükmetmek anlamını tercih ederek "İş kesinleşti ve kitabın indirilmesi gerçekleşti." veya yaklaşmak anlamını tercih ederek "Allah'ın kâfirlere azap etmesi, müminlere yardım etmesi yaklaştı." şeklinde yorumlamışlardır.¹⁶³ Ortaya çıkmak, gerçekleşmek, kararın kesinleşmesi anlamlarına gelen kelimelerin varlığı ve anlam örgüsü¹⁶⁴ bu yorumu desteklediği gibi, bu harflerle başlayan diğer surelerde de yankısını hissettirmektedir. Çünkü hamîm kelimesi kullanılarak vaad edilen azabın hançereye (gırtlığa) dayanması ve o azaba düşen kâfirlere samimi bir dostunun (hamîm), koruyucusunun olmayacağı vurgulanmaktadır. Ya da Allah'ın halk خلق, ihya احياء, hafız حافظ, halîm حلیم, hakîm حكيم ve muhîm محيط sıfatları, her şeye hükümler oluşu ve kâfirlere çepeçevre kuşatması ifade edilirken, baskı ve kuşatma altında yaşayan müminlere yardım ve vaad edilmektedir.

Hâ Mîm حَم (41/Fussilet). Bu harflerin anlamı için bkz. 40/Mü'min 1. ayet.

Hâ Mîm, Ayn Sîn Kâf حَم عَسَق (42/Şûrâ 1, 2). "Hâ ve mîm" harflerinin anlamı için bkz. 40/Mü'min 1. ayet. "Ayn, sîn, kâf" harfleri daha önce kullanılmış, ancak bu formda ilk defa geçmektedir. "Ayn" harfinin anlamı için 19/Meryem 1; "sîn" harfinin anlamı için 36/Yasin 1; "kâf" harfinin anlamı için de 50/Kâf 1. ayete bakılabilir.

Hâ Mîm حَم (43/Zuhruf 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 40/Mü'min 1. ayet.

Hâ Mîm حَم (44/Duhan 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 40/Mü'min 1. ayet.

Hâ Mîm حُم (45/Casiye1). Bu harflerin anlamı için bkz. 40/Mü'min 1. ayet.

Hâ Mîm حُم (46/Ahkaf 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 40/Mü'min 1. ayet.

Elif Lâm Râ الرَّ (14/İbrahim 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 10/Yunus 1. ayet.

Elif Lâm Mîm الْم (32/Secde 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 7/Araf 1. ayet.

Elif Lâm Mîm الْم (30/Rum 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 7/Araf 1. ayet.

Elif Lâm Mîm الْم (29/Ankebut 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 7/Araf 1. ayet.

Elif Lâm Mîm الْم (2/Bakara 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 7/Araf 1. ayet.

Elif Lâm Mîm الْم (3/Âl-i İmran 1). Bu harflerin anlamı için bkz. 7/Araf 1. ayet.

Elif Lâm Mîm Râ المر (13/Ra'd 1). “Elif, lâ, mîm” harflerinin anlamı için bkz. 7/Araf 1. ayet ve ilgili dipnot; “râ” harfinin anlamı için bkz. 10/Yunus 1. ayet.

3. Sonuç

Bu harflerin hikmetli kitabın surelerinin başında yer alması ve bazen onlara isim olması, daha derin ve veciz anlamlarının olmasını gerektirir. Anlam ve icazın numunesi sayılan ve hayatı anlamlandıran bir kitabın surelerinin başına anlamsız harfler yerleştirildiğini düşünmek ciddi bir çelişkidir. Surelerin başında bulunup sure ismi veya başlangıcı olmaları, anlamlı sure başlıkları olmalarını ciddi olarak düşündürmektedir. Mevcut veriler değerlendirildiğinde dilin kökleri sayılan harflerin sadece kelimeleri meydana getirmeye yarayan anlamsız bir materyal yığını olmadıkları, canlı bir organizmayı meydana getiren hücreler gibi kendi anlamlarıyla bir bütüne anlam verdikleri görülmektedir. Edatları, isimleri, fiilleri ve hatta cümleleri meydana getirirken parçadan bütüne dil yapılarının her karesine anlamlarını taşıdıkları görülmektedir. Bunun nedeni her insani ürün gibi dilin de basitten karmaşığa doğru gelişmiş olmasıdır. Çünkü bunun aksini söylemek, en basit ifade aracını oluşturamamış insanın sıfırdan karmaşık bir dil ve anlam sistemi geliştirdiğini söylemekle eşdeğer olacaktır.

Çünkü harf şekillerinin sembolik olması anlamsız oldukları anlamına gelmediği gibi harflerin isimleri ve resimleri arasında da anlam ortaklıkları söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle harf isimleri ile aynı köke sahip kelimeler aynı anlama sahiptirler ve tek harfliden çok harfli kelimeye geçişin en canlı örneklerini oluşturmaktadırlar. Yani çok sesli kelime yapıları, tek sesli kelime

yapılarını bünyesinde taşımaktadırlar. Harflerin ortaya çıkış sürecindeki resimleri ve isimleri ile kelimelerin kök anlamları arasındaki akrabalık ilişkisi somut göstergelerdir. Bu kök yapıların aynı harf taşıyan diğer kelimelerdeki anlam ve fonem yansımaları da tezimizi doğrulayan zengin kanıtlardandır. Gerçi kelimelerin harflerden, harflerin de “elif”ten doğduğunu söyleyen genellemeler vardı ama tek harfli fiillerden üç harfliye nasıl ulaşıldığı sorusu sorulmamıştı veya bir sistem dâhilinde denenmemişti. Dolayısıyla tek harften iki ve üç harfe nasıl geçilmiş ve nereden başlanmıştı? Bu soru bizim çıkış noktamızı da belirliyordu. Ayrıca iki harfli fiillere en yakın gözükten üç harfli fiillerden tek harfli fiillere doğru seyreden bir yol izlemek daha tutarlı görünüyordu. Bu da kalkış noktası olarak iki harf ile üç harf arasında gidip gelen illetli fiillerin, özellikle konumuzu ilgilendiren mukattaa harflerinin esas alınmasını zorunlu kılıyordu.

Fiillerin sahih ve illetli diye ikiye ayrılması önemli bir ipucuydu. Örneğin illetli fiiller sahih fiillere göre üç harf ayrımını tam olarak yansıtmadıkları için illetli fiiller olarak adlandırılmaktadırlar. Bu da onların iki harfli ile üç harfli arası bir konumda görülmeleri anlamına gelmektedir. Bazı fiil çekimlerinde i’lal kaideleri gereği meydana gelen harf kayıplarının varlığı ve bunların görmezden gelinmesi kuralların dildeki yapıya dar geldiğini göstermektedir. Buna ilave olarak illetli fiillerin anlam haritasının, neredeyse harf yönünden ortak oldukları bütün fiillerin anlamını içerecek kadar zengin olmasıdır. Bu durum bizi ister istemez üç harfli fiillerin illetli fiillerle başladığını ve dolayısıyla iki harfli kaynaklarını da düşünmeye sevk etmektedir. Bunu destekleyen net bir gösterge de genellikle kelimelerin harf ortaklığı arttıkça anlam ortaklıklarının da artmasıdır. Ayrıca datların harf ile kelime arası bir yapı arz etmeleri de bunun en önemli göstergelerinden birisidir. Bunların harf olarak değerlendirilmesi, tıpkı illetli fiillerin bazı kiplerde tek harfe düşse bile kelime sayılması gibi görece bir durumu ele vermektedir. Bu durumda hece harfleri veya onların sembolize ettiği tek heceli sesler, çok heceli veya çok harfli kelimelerin türetildiği tek sesli ilk kelimeler olma ihtimalini akla getirmektedir.

Sonuç itibarıyla eğer çok sesli ve çok harfli kelimeler az sesli ve az harfli kelimelerden türediye, onlar da tek sesli ve tek heceli harflerden türemiş olablirdi. Dolayısıyla bu harflerin yerini zamanla kelimelere bıraktığını gösterir. Bu da demektir ki kelimelerin taşıdığı anlamları bunun kadar ayrıntılı olmasa bile harfler taşıyordu. Yani harfler en basit anlamlı en basit kelimelerdi. Anlam zenginleştikçe karmaşık hale geldi ve kelimelerin yapısının geliştirilmesini zorunlu kıldı. Dolayısıyla ses ve anlam bakımından kelimelerin genetik kodlarını oluşturan harflerin, bir bakıma kendi eserleri olan kelimelerin veya anlam setinin yerine rumuz veya sembol olarak kullanılmasından daha doğal bir durum olamazdı. Kaldı ki bugün bu kısaltmalar ve harf sembolizmi eskiye göre daha yaygın bir kullanım arz etmektedir. Dolayısıyla mukattaa harfle-

ri, taşıdığı veya çağrıştırdığı anlamlar yoluyla bizi din ve kültürün tarihine götürürken dilin tarihî köklerine de götürmektedir. Ya da dilin tarihi köklerine götürürken din ve kültürün tarihine de götürmektedir. Çünkü dil kültürün taşıyıcı formlarından bir tanesidir. Ayrıca Kur'an, dini Allah, insan ve doğa temeli üzerine oturtmaktadır. Dil, bu çok boyutlu varlık alanını anlamlandırmamıza, bağlarını kurmamıza ve aktarmamıza yardımcı olan en önemli ortak öğedir.

Tarihsel süreçler incelendiğinde bu ortaklıklar daha ayrıntılı bir şekilde tespit edilebilir. Yunus Peygamberden zen-Nûn diye bahsedilmesi bu konunun Kur'an'daki ilk ve en bariz örneğini, bizim için de ilk ipucunu oluşturmaktadır. Arap şairin "ğıftü" yerine "kâfi" demesiyle arap gramercilerinin vekâ yakî fiilin emir kipinde "ğı" demeleri arasında harf sayısı bakımından da anlamlılık bakımından da çok fark yoktur. Hatta kelime sayılmayan ve harf ismi olarak değerlendirilen kâfi kelimesi, "ğı" kelimesine göre daha çok hece sayısına sahiptir. Bu durumda mukattaa harflerinin sembolik anlamlarını surelerin içeriğindeki kelimeler ve olaylar dizgesinde aramak en anlamlı yöntem olarak gözükmektedir. Bu da dilin ve dinin tarihindeki yolculuk serüvenimizin daha uzun süre devam etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Özellikle dil ve tarih araştırmaları ve bu tür teorik araştırmaların kazılarla desteklenmesi kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü biz bu çalışmada sorunu bütünüyle çözdüğümüz iddiasında değiliz. Biz burada bizden sonra araştırma yapacak bilim adamlarına yeni bir bakış açısı sunabilmenin telaşıyla derli toplu bilgiler devşirmeye çalıştık.

Kelimeler üzerinde yapılan tarama sonucunda elde edilen anlam öbekleri, surelerin dil ve içeriği ile karşılaştırıldığı zaman sure başında yer alan harflerin anlamları aydınlanmaya başlamakta ve sure içeriğinin sembolik bir dille ifade edilmek üzere oraya yerleştirildikleri anlaşılmaktadır. Yani anlamlı sure başlığı oldukları açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla bu harflerin taşıdığı sembolik mesajları surelerin temel konu ve kavramlarında, örnek olarak anlatılan kıssaların satır aralarında ve ilgili dönemlerin tarihsel verilerinde aramak gerekmektedir. Bu harflerden birisi kaç tane surede yer alıyorsa o surelerin içeriğini bu gözle okumak gerekiyor. Dahası Kur'an'ın dilini, tarihini, anlattığı konuları ve örnek olarak aktardığı kıssaların yaşandığı dil, kültür ve medeniyetleri, bilhassa dinler tarihi açısından daha geniş perspektiflerle yeniden okumamız gerektiğini kavramış bulunuyoruz. Ayrıca Kur'an'da anlatılan kıssaların çoğunun, Arap dili ve alfabesiyle akraba olan Samî dil ailesinin ve alfabelerinin yaşadığı coğrafyaya ait olduğunu da göz önünde bulundurarak karşılaştırmalı dil çalışmaları yapmak da zorunlu görünmektedir. Ancak yer ve zaman darlığı nedeniyle biz sadece ansiklopedilerdeki harf maddelerini ve Arapça sözlüklerdeki bu harflerle ilgili kelimeleri taramakla, mukattaa harflerinin ilk geçtiği sureyi esas alarak yorumlamakla ve suredeki kıssalarla ilgisini gördüğü-

müz Orta Doğu dil ve mitolojilerinden tezimizi ispatlayacak bazı örnekler vermekle yetindik.

Fakat şu kadarını söylemeliyiz ki harflerin anlamları ve kelime grupları arasında yaptığımız bu kısa gezinti bile bize çok önemli anlam demetleri ve bir takım ipuçları yakalama, en azından daha önce yapılan tespitleri yeni bir sistem dâhilinde yeniden değerlendirme imkânı sağlamıştır. Örneğin mukattaa harflerini bazı kelimelerin yerine kullanılan rumuz,¹⁶⁵ sure ismi veya başlangıcı kabul eden¹⁶⁶ ve hatta bizim arayışımıza da ipucu oluşturan görüşler bu sayede açıklığa kavuşmuş ve bu harfleri mucize¹⁶⁷ ya da dikkat çekme aracı¹⁶⁸ kabul eden yaklaşımlar anlamlı hale gelmiştir. Ayrıca bu yaklaşımın dilin felsefesi ve sistematigi içerisinde yer almayan bazı iddiaların anlamsızlığını da ortaya koyduğunu sanıyoruz. Örneğin bu harflerin anlamının olmadığını, varsa da sır olduğunu söyleyen¹⁶⁹ bilinemezci ve dolayısıyla teslimiyetçi tutumları veya hiçbir dilsel ve tarihsel temele dayanmayan tutarsız görüşleri,¹⁷⁰ aziz kitabın harflerini büyüsel, teosofik hezeyanların parçası haline getiren Batını ve Hurufi yorumları¹⁷¹ tefsir ciddiyetiyle bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bu çalışmanın ilahiyat ve özellikle tefsir çalışmalarının geleceği konusunda da bazı imkânlar sunabileceğini umuyoruz. Billhassa Kur'an tarihi çalışmalarına ve Kur'an kıssalarının tarihte izini sürmesi gereken dinler tarihi çalışmalarına duyulan ihtiyacı hissettirme ve motive etme bağlamında kısmen de olsa rol oynayacağını umuyoruz. Özellikle tefsirle doğrudan ilgisi olan Arap dilinin yapısını ve anlam dünyasını tanıma ve özellikle harf ile kelimeler arasındaki semantik ilişkileri araştırma noktasında yol gösterici olmasını umuyoruz.

Bugüne kadar bu anlam dünyasına yabancılaşmışsak bunun sebebi genelde ilk tefsir yazarlarının çoğunlukla rivayetçi Mevalîden, Orta Çağ ulemasının ufku dar, lafızcı ve parçacı mukallitlerden oluşmasından kaynaklanmış olabilir. Günümüzde ise ya eskiyi tekrar eden iktibasçı yaklaşımlardan ya da sistem ve yöntemden yoksun marjinal teorilerden öte bir teori üretilememesidir. Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından bu harflerle ilgili bir sorunun gelmemesi veya inkârcıları tarafından bir itirazın yükselmemesi başka türlü izah edilemez. Bu nedendir ki uzun asırlar boyunca bu harflerin anlamı konusunda söz söylemek, kitabın dünyasına yabancılaşan Hurûfilere kalmıştır. Genç araştırmacılarımız bilmeli ki bu iş, kitabın anlam ve lafızlarının Allah tarafından gönderildiğini unutup harflerin ve yazının Allah tarafından gönderildiğini sanan ve onları kutsayan cahillere bırakılamayacak kadar önemlidir.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Nebatiler” mad. XXXII, 257, 258.
 Aksu, Hüsamettin, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Hurufilik” mad. XVIII, 408-412
 Âlûsî, Şihabeddin Mahmud (H. 1270), *Rubu'l-Maanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî*.

- Arslan, A. Turan, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Elif” mad. II, 35.
- Arslan, A. Turan, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Lâm” mad. XXVII, 92.
- Bozhüyük, Mehmet Emin, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “HuruF” mad. VIII, 397-400
- Darimî, Abdullah ibn Abdurrahman el-Dârimî es-Semerkandî (H 181–255), *Sünen*. Demirci, Kürşat, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Kafdağı” mad. XXIV, 144, 145.
- Duman, Zeki, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Huruf-ı Mukattaa” mad. XVIII, 401, 402.
- Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Hâ” mad. XIV, 336, 337.
- Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Tâ” mad. XXXIX, 281-283.
- Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Yâ” mad. XLIII, 169.
- Durmuş, İsmail, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Râ” mad. c. XXXIV, s. 371.
- Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Mîm” mad. XXX, 87.
- Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Nûn” mad. XXXIII, 242, 243.
- Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Sâd” mad. XXXV, 370, 371.
- Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Sâd” mad. XXXV, 370.
- Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Sîn” mad. XXXVII, 220.
- Durmuş, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Ha” mad. XIV, 333-338,
- Ebu Hayyan el-Endülüsî, V. H. 745, *Tefsiru'l-Babri'l Mubtâ*.
- Izz (Abdulaziz) bin Abdisselam (H. 660), *Tefsir'u-İbn Abdisselam (en-Nüket muhtasar ve şerhi)*.
- İbn Atıyye, Gazi Ebu Muhammed Abdülhak bin Galib bin Atıyye el-Endülüsi, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, 1971.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Kesir ed-Dimeşki (H. 774), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, 1969.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*.
- İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, XIII.
- Kılıç, Hulusi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Ayn” mad. IV, 255.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh, Muhammed bin Ahmed el-Ensarî el Kurtubî (H. 671), *el-Cami'li-Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2002.
- Matüridî, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el Matüridî es-Semerkandî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, Beyrut, 2004.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Âli bin Muhammed bin Habib el-Maverdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyân*, Beyrut, 1971.
- Mevdudî, Ebu'l-âlâ, *Tefhimü'l-Kur'an*, İstanbul, 1991.
- Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1993.
- Mukatil bin Süleyman, *Tefsir-i Kebir*;
- Mütercim Asım Efendi, *Kamusu'l-Mubtâ Tercümesi*, Terc. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul 2013.
- Razî, Fahreddin, *Mefatihu'l-Gayb*, Terc. Heyet, İstanbul, 2002.
- Salebî, Ebu İshak Ahmed bin Muhammed bin en-Nisaburî, *el-Keşf ve'l-Beyan*.
- Sarı, M. Ali, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “KâP” mad. XX, 142.
- Sealibî, Abdurrahman bin Muhammed (H. 875), *el-Cevabiru'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'an*.
- Sinanoglu, Mustafa, *TDV. İslam Ansiklopedisi*. “Sînâ” mad. XXXVII, 221.
- Suyutî, Abdurrahman bin Ebi Bekir Celaleddin (H. 911), *ed-Dürri'l Mensür*.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir, *Camiu'l-Beyan an Tevili Ayati'l-Kur'an*, Beyrut, 1995.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed bin İsa es-Sülemî, *el-Cami' el Muhtasar min es-Sünen*, Riyad, 2000.
- Yuya's titles included “Overseer of the Cattle of Amun and Min (Lord of Akhmin)”, “Bearer of the Ring of the King of Lower Egypt”, “Mouth of the King of Upper Egypt”, and “The Holy Father of the Lord of the Two Lands”, among others. For more see: Osman, A. (1987). *Stranger in the Valley of the Kings: solving the mystery of an ancient Egyptian mummy*. San Francisco: Harper & Row. pp.29-30 (Vikipedi, Antik Mısır Tânnları).
- Zebidî, Muhıbbüddin Muhammed Murtaza el-Vasıtî, *Tâcü'l-Arus, min Cevabiri'l-Kamus*, Beyrut, 1994.
- el-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud bin Ömer bin Ahmed, *el-Keşşaf an Hakaik-i Gavamidi'l-Tenzil*, Beyrut, tarihsiz.

Notlar

- 1 Duman, Zeki, TDV *İslam Ansiklopedisi*, “Huruf-ı Mukattaa” mad. XVIII, 401.
- 2 Darimî, Fedailü'l-Kur'an 1; Tirmizî, Fedailü'l-Kur'an 16.
- 3 Kurtubî, *el-Cami*, I, 115, 116.
- 4 Duman, age. XVIII, 401, 402.
- 5 İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, XIII, 275; ayrıca bkz. Tuncer Namlı, “Kur'an'ın Ayet Kavramı Çerçevesinde Mucize Tasavvurumuz”, *XI. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 2009, s. 125-139.
- 6 İbn Atıyye, *el-Muharrer*, I, 96.
- 7 Duman, age. XVIII, 402.
- 8 İbn Atıyye, *el-Muharrer*; Ebu Hayyan, *el-Babr*; Kurtubî, *el-Cami*, I, 115.
- 9 Duman, age. XVIII, 406.
- 10 Mücahid'e göre burada kalemle yazılanlar zıkr, yani vahiy, yazanlar da meleklerdir (Taberî, *Cami'l-Beyan*).
- 11 68/Kalem 1, 2.
- 12 Taberî, *Cami'l-Beyan*; Ebu Hayyan, *el-Babr*.
- 13 Durmuş, İsmail, TDV *İslam Ansiklopedisi*, “Nûn” mad. XXXIII, 242, 243.
- 14 Zebidî, *Tâc*, “Nûn” mad.
- 15 *Keşşaf*, 68/Kalem 1. ayetin tefsiri.
- 16 *Keşşaf*; *Mefatihü'l-Gayb*, ilgili ayetin tefsirleri.
- 17 Durmuş, age. XXXIII, 242, 243.
- 18 Âlûsî, *Ruhü'l-Maanî*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*, ilgili ayetlerin tefsirleri.
- 19 Ağırakça, Muhammed, TDV *İslam Ansiklopedisi*, “Nebatiler” mad. XXXII, 257, 258.
- 20 Ağırakça, Muhammed, aynı yer. Ayrıca lügatlerden seçtiğimiz bozulmak, hastalanmak, eksilmek, yumuşamak, gevşemek, aciz ve zayıf olmak, sallanarak yürümek, kirlenmek, kötü kokmak, eskimek, yaşlanmak, boyun eğmek, esir olmak, ağlamak, inlemek, gizlenmek, ürkemek, yok olmak, ölmek, afete uğramak, engellenmek, vazgeçmek anlamlarına gelen şu kelimeler grubu bunu kanıtlar niteliktedir: Ne'ete نأت (inlemek), ne'ne'e نأنا (zayıf, tutarsız, gevşek olmak), ne'ese نأس (ağır yürümek, uzaklaşmak), ne'eye نأى (uzaklaşmak), nebâ نبى (isabet etmemek, kararsız olmak, ayrılmak, peygamberlik etmek), netene نتن (kötü kokmak), senne سنن (su bozulmak, kokmak), necise نجس (pis, murdar olmak) nehâ نهي (yönelmek), nahnaha نحنح (öksürmek, kem küm etmek), nehase=nehâse = نحس = نحس = نحي (yönelmek), nesiyе (unutma) vehâse وحش (ürkmek, kaçmak), nâ'e ناء (ağır gelmek, uzaklaşmak), nâbe ناب (zorlanmak, dönme), nûbe نوبة (musibet), nûne نونة (küçük, çukur), nâta ناط (şişmek, ağırlaşmak, asmak), nâsa ناص (geri durmak, kaçmak, batmak), nâ'a ناء (eğilmek, salınmak, susamak), rane'e رانأ (sallanmak, ses çıkarmak) ranne رن (ses çıkarmak), ranâ رنى (dalmak, gafil olmak, inlemek), râne ران (zor, sıkıntılı, şiddetli olmak, çukura düşmek, ölmek), nâme نام (uyumak, ölmek, sönmek, sakin olmak), vesene وسن (uyuklamak, dalgın olmak), vedene ودن (kısalmak, yumuşamak, ıslanmak), venâ ونى (aciz kalmak, vaz geçmek), vehene وهن (zayıf düşmek, gevşemek), vâle=veyl وال=ويل (ilenmek, yakınmak, rezil olmak), senne سنن (kasık ve atın topuk kılırları, hastalığın artması), cenne=kenne جن=كنن (gizli, kapalı olmak), hanne حن (üzülmek, ağlamak), zenne زن (üşüme, burnu akma, mecalsiz olma), zenne زن (sarkık olmak, kötü zan ve töhmette bulunmak) sanne صنن (bozulmak, kokmak, susmak, kızmak), dane دان (cimrilik etme), tanne طنن (tınlamak, ölmek), zanne ظنن (zannetme, töhmette bulunma), anne عن (yüz çevirmek, engellemek, aciz kalmak), anâ عنى (boyun eğmek), âne عنان (yardım etmek), ganne فنن (vızıldamak), gâne غان (susamak, içi bulanmak, unutmak), fenne فنن (süslemek, aldatmak, yormak), fenâ فنى (bitmek, yok olmak), menne منن (başa kakma, zayıflatma, ölümüne sebep olma), nennün ننن (zayıf saç), nâe ناء (çiğ, ham, zayıf), henne هنن (ağlamak, inlemek), hâne هان (kolay, yumuşak, adi olmak), zenâ زنى (zina etmek, iffetsiz olmak)...
- 21 Nebe'e نبا (çıkmaq, çıkagelmek, yükselmek, haber vermek), netece نتج (çıkarmak, doğurmak), nesâ نسى (sözü yaymak), neccha نجح (başarmak), necâ نجى (arınmak, kurtulmak, fisildamak),

- nevvne نون (nun harfi yazmak, tenvinlemek), nâle نال (almak, vermek, bağışlamak), vecede وجد (bulmak, ulaşmak, sahip olmak), vatana وطن (yerleşmek, vatan edinmek), vesene وسن (ikamet etmek, malı çoğaltmak), nâsa ناص (davranmak, çalışmak, harekete geçmek), ve'âne وعن (sağlam, sert yere sığınmak), vekene وكن (yerleşmek, yuvaya girmek), benâ بنى (bina yapmak, kurmak vs.), benne بنّ (yerleşip kalmak, ayrılmamak), bâne بان (ayrılmak, göçmek, kızı evlendirmek), tennur تنور (tandır, ocak), tene'e=teneha=tenne = تَنّ = تنح = تتأ = تتاح (ikamet etmek), senâ سنّى (katlamak, gizlemek) sebete سبت (sabit olmak), sevâ, سوى (ikamet etmek), sâbe (konaklamak, korunmak, barınmak, sığınmak), denne دن (ikamet etmek), tinnün تَنّ (eş, benzer), kanne كَنّ (temel atma, araştırma, değnek vurma, kanun koyma, kul edinme, baş eğme, susma, köle olma, dağın tepesi yükseği...), senne سَنّ (kanun koymak) senâ سنّى (yükselmek, parlamak, bir yıllık süre iş yapmak, anlaşmak), şene'e شَنّا (kin, küsmek), nevâ نوى (kasdetmek, kourumak, uzaklaşmak), yakine يَاقِن (gerçek ortaya çıkmak, sabit olmak)...
- 22 Senâ سنّى (katlamak, bükme, ip eğirmek), hanâ حنى (ip eğirmek, yay yapmak, kabuğu soy-
mak, kadın çocuğuna bağlı olmak), hanâ حنى (hane, ev, işyeri edinmek), denne دن (küp, çanak,
çömlek yapmak, ikamet etmek), denâ دنى (yaklaşmak, evlenmek, akraba olmak), dane دان (dü-
zenlemek) dâne/deyene دان/دين (din edinmek, hesaplaşmak, borç alıp vermek), senne سَنّ (bi-
lemek, cilalamak, mızrağa demir uçtarmak, fırçalamak, tebasına güzel bakmak, kanun koy-
mak, sözü güzel söylemek, izah etmek tasvir ve medh etmek, düğümü, sorunu çözmek, su
dökmek, eskimek, yaşlanmak, adet edinmek, yol edinmek ve işlek hale getirmek), senâ
سنّى (parlamak, yücelmek, kuyudan su çekmek, kuyu, baraj, set yapmak), nehera, نهر (su kaz-
mak, suya erişmek, çok su akmak), nehele نهل (sulamak), vedene ودن (deriyi ıslatmak), nara,
نارى (aydın ve ışık olmak, çiçek açmak, güzel olmak) nâra/nevera نار/نير (çizgi çekmek, nakış
yapmak, süslemek, parlatmak), nevvne نون (divit ucu takmak, kılıcın ağzını bileyip keskinleş-
tirmek) nevâ نوى (tohum ekme) vetene وتن (bir yerde kalmak, sürekli olmak, su sürekli ak-
mak, kanal açmak), tane تان (çamur yapmak, çamurla sıvamak), ğanâ غان (zengin olmak, mamur
olmak, evlenmek, güzel olmak, ikamet etmek, dirlik sürmek, faydalanmak, şîr ve şarkı söyle-
mek), fenne فنّ (süslemek), feyne فین (zaman, saat), kana'a قنع (zırh ve kalkan yapmak, kana-
atkar olmak), kanâ قنى (mal kazanmak, kanaatkar olmak), kanne, كَنّ (yerleşmek, kanun koy-
mak, düzenlemek, ip bükme, şişe yapmak), kâne/kayene كان / كين (demircilik yapmak, dağ-
lık olanı toplamak, kap kacağı tamir etmek, süslemek, çengi çalgı çalılıp oynamak), kenne
كَنّ (saklamak, gizlemek, ateş ocağı yapmak), levvene لَوّن (renklendirmek, farklılaştırıp ayırt et-
mek), menâ منى (arzu etmek, ideal edinmek), vezene وزن (ölçmek, tartmak, ölçülü ve dengeli
olmak, yapmak)...
- 23 İbn Kesir, *Tefsir*; Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, 50/Kâf 1. ayetin tefsiri; Demirci, Kürşat, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Kafdağı” mad. XXIV, 144, 145.
- 24 Mukatil, *et-Tefsir*; Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 50/Kâf 1. ayetin tefsiri.
- 25 Maverdî, *en-Nüket*, 50/Kâf 1. ayetin tefsiri.
- 26 Zemahşeri, *Keşşaf*, 38/Sad 1. ayetin tefsiri.
- 27 Zebidî, *Tâc*.
- 28 2/Bakara 87; 57/Hadid 27; 5/Maide 46.
- 29 77/Murselât 1.
- 30 Sarı, Mehmet Ali, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Kâf” mad. XXIV, 142.
- 31 Taberî, *Camiu'l-Beyan*; Maverdî, *en-Nüket*, 50/Kâf 1. ayetin tefsiri.
- 32 Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, 38/Sâd 1. ayetin tefsiri.
- 33 Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, 38/Sad 1. ayetin tefsiri.
- 34 Zemahşeri, *Keşşaf*; Matürîdî, *Te'vilât*, 38/Sad 1. ayetin tefsiri.
- 35 43/Zuhruf 57.
- 36 Zebidî, *Tâc*; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*.
- 37 Durmuş, İsmail, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Sâd” mad. XXXV, 370, 371.
- 38 Taberî, *Camiu'l-Beyan*; Maverdî, *en-Nüket*, 38/Sâd 1. ayetin tefsiri.
- 39 *Keşşaf*, 38/Sâd 1. ayetin tefsiri.

- 40 *El-Muharrer*, 38/Sâd 1. ayetin tefsiri.
 41 16/Nahl 88.
 42 Razi, *Mejatihu'l-Gayb*, 38/Sâd 1. ayetin tefsiri.
 43 Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; Razi, *Mejatihu'l-Gayb*, 38/Sâd 1. ayetin tefsiri.
 44 Arslan, A. Turan, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Elif” mad. II, 35.
 45 Arslan, age. “Lâm” mad. XXVII, 92.
 46 Durmuş, age. “Mîm” mad. XXX, 87.
 47 Durmuş, age. “Sâd” mad. XXXV, 370.
 48 Durmuş, age. XXX, 87
 49 Arslan, age. “Elif” mad. XI, 35
 50 Kelimelerin anlamı için bkz. Zebidî, *Tâc*; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*.
 51 Arslan, age. “Elif” mad. XI, 35.
 52 Arslan, age. XI, 35.
 53 Örneğin “esere” أسر fiili izinden gitmek, ikram etmek, etkilemek, iz bırakmak, anlamlarına gelmektedir. “Esefe” أسف fiili “esere”nin anlamlarını büyük oranda barındırmaktadır. “Ese-se” آمن fiili de evi düzene koymak anlamına gelirken “etâ” أتى fiili gelmek ve uğramaktan tutun, cinsel ilişkiye kadar birçok beşerî ilişkiyi ifade etmektedir. “Ehaze أخذ fiili etâ أتى fiili kadar çok anlamlıdır ve zıtlıklar barındırır. En masum eylemi ifade eden “almak” anlamından tutun da birçok olumsuz anlam barındırır. “Eribe” أرب fiilinin içeriği de benzeri bir ikilem barındırır. Hatta “erace” أرح fiili gibi iki şeyi karıştırmak anlamına gelen fiiller bile mevcuttur. “Esi-me” أثم günah işlemek, “âbe” أب dönmek, tevbe etmek, “ebâ” أبى yüz çevirmek, “ecüne” أجن su bozulmak, kokmak; “ehha” آح, “öksürük, hastalık, susuzluk; “ehine” أحن kin, nefret ve düşmanlık beslemek, “edira” أدر “edele” أدل “ezâ” أذى fiileri hasta olmak, yaralanmak, bozulmak, ekşimek, sıkıntı, “erra, errase ve erraşe” أزش, أرس, أز, ateş veya harbi tutuşturmak, ateşli hastalık, cinsel ilişki, “erida” أرد cin çarpması ve kafayı oynatmak, bulut ağırlaşıp yere yaklaşmak, yara azmak, “erame ve ezele” أزل أرم kökünü kazımak, kuraklık ve kıtlık “efeke” أفك yalan söylemek, “efe” أفك yıldız batmak, “efene” أفن akılsız olmak, “ekke” ألك gün çok sıcak olması, göğüs daralması ve ahlaki kötü olmak, “esâ” أسى hüznün, “effe” أفت sıkıntından of/of çekmek, “elle, enete, eneha ve enne” أن, أنت, أئ, gamla inlemek vs... Bütünüyle negatif anlamlar içeren bu kelimelere karşın eş anlamlı ve zıt anlamlı olanlar da vardır. “Ecera” أجر ücret ve kira, “ecile ve eccle” أجل, أجل, hapsedmek, gecikmek, vaade ve mühlet vermek anlamlarına gelirken, “ehhara” أحر fiili de “eccele” أجل fiiliyle neredeyse eş anlamlıdır. “Edübe” أدب uslu, nazik, zarif ve terbiyeli olmak, “edde” أدّ işin zor, ağır müşkil olması, akıl dışı çirkin iş, felaket anlamlarındadır...
 54 7/Araf 10-58 ayetler.
 55 Arslan, age. “Lâm” mad. XXVII, 92
 56 Leata لأط (bastonla vurmak), lebeha ليح (vurmak, öldürmek, sövmek), lebeta لبط (birini yere vurmak), lete’e لتأ (birini itmek, cinsel temasta bulunmak), lehabe لحب (kılıçla vurmak, tesir etmek, iz bırakmak), lehace لبح (vurmak, yapışmak), lahha لَح (yapışmak, sürtmek), lahata لاحت (itmek), lahame لحم (yapıştırmak, etine vurmak), lahha لَح (vurmak), ledese لدس (eliyle vurmak, taş atmak, yalamak), ledeme لدم (tokat vurmak), lata’e لطأ (yapışmak, vurmak), letaha لاتا (tokat vurmak, yere yıkmak), lataha لطح (bulaşmak, kirlenmek), latase لطس (tokat vurmak), latame لطم (yüze tokat vurmak, yapıştırmak), leace لبع (dövmek, acıtmak), lefe’e لفأ (bastonla vurmak), legaha لقا (hurmaya aşu vurmak), legaze لقا (yumruklamak), lagata لقت (yama), legâ لقي (atmak) leke’e لكا (kamçı ile vurmak), lekese لكس (kamçı ile vurmak), lekcha لكح (eliyle vurmak), lekede لكد (eliyle vurmak, itmek), lekeze لكز (yumrukla vurmak), lekeşe لكش (eliyle vurmak), lekke لكك (vurmak), lekeme لكم (yumrukla vurmak), leme’e لمأ (eli ile vurmak, gizlice çalmak), lemese لمس (dokunmak), lemaga لمق (göze tokat vurmak), leheze لهز (mızrakla göğsüne vurmak), leheta لهط (tokat vurmak)...

- 57 Leyene لين (yumuşak davranmak), leblebe لبلب (dişi yavrusuna şefkat göstermek, yalamak), lebuga لُبُّغَا (uygun, zarif olmak), letafe لطف (kibar, nazik davranmak), leabe لعب (oynamak), leheve لهو (hoşlanmak, oynamak), lealle لعل (rica), lebene لبن (süt sağlamak, emmek, içirmek, vurmak, kerpiç kesmek, eğlenip kalmak), lebe'e لبأ (memeden ağız sağlamak), ledüne لَدُنْ (yumuşak ve güzel ahlaklı olmak), lefega لفق (arayı düzeltip yumuşatmak), levvene لَوْن (boyamak, renklendirmek) ...
- 58 Leaze لعز (yalamak), leiga لعق (yalamak), lata'a لَطع (yapışmak), lecene لعن (yalamak), veleğa وعل (yalamak), vela'a وعل (bir şeye düşkün olmak), lahise لَحْس (yalamak, otlamak), lahıke لَحِكَة (balı yalamak), (lezibe لزب (yapışmak), leziga لَزِق (yapışmak), lesse لَس (yalamak) lesaga لسق (yapışmak), letae لَطأ (yapışmak), leta'a لَطع (içmek, yalamak), la'aze لعز (yalamak), laiga لعق (yalamak), lağafe لغف (kabı yalamak), lemaza لَمَط (yalanmak, diliyle tatmak), lehese لهس (yorgunluktan dilini çıkarmak) ...
- 59 Lâfe لآف (iştahla ot yemek), lâke لآك (çiğnemek, gevelemek), lemece لَمَج (emmek), lehime لهم (içmek, yutmak), ilham إلهام (yutturmak, kalbe ilka ve ilham).
- 60 Lahha لَح (yapışmak), lehace لَحَج (yapışmak, ayrılmamak), lezebe لزب (yapışmak), lezece لَزَج (yapışmak), leziye لَزِي (yapışmak, ayrılmamak), lezube لَزْب (çamur özlü, sıva yapışkan olmak), lezze لَز (tutturmak, yapıştırmak), leziga لَزِق (yapışmak, yapıştırmak), lezime لَزِم (sabit olmak, ayrılmamak), lesega لَسَق (yapışmak, yapıştırmak), lesibe لسب (yapışmak, yılan, akrep sokmak), letame لَطَم (yapıştırmak), lesağa لَسِق (yapışmak), letâ لَطِي (yere yapışmak), lekide لَكِد (kir yapışmak), lekia لَكِع (kir, pas yapışmak), levise لَوَس (sarmak, yapıştırmak), lâta لآط (yapışmak, sıvamak), leyeta لَيَط (sevgi kalbe yapışmak), lâga لآق (sığınmak, yapışmak) ...
- 61 Lebbe لَب (ikamet etmek), lebise لبس (eğlenip durmak), lebide لَبِد (ikamet etmek), lezibe لزب (ikamet etmek) lesse لَس (ikamet etmek), leslese لَسَلَس (ikamet etmek), lahıme لَحْم (saplanıp kalmak), lekiye لَكِي (saplanmak, ikamet etmek), lemme لَم (toplanmak, yerleşmek, kalmak), lemleme لَمَلَم (toplamak, toplanmak), lewise لَيس (eve girip ayrılmamak) ...
- 62 Lebesse لبس (elbise giymek, örtmek, karıştırmak), el-leylü اللیل (gece örtmek), elâle الال (geceye girmek, gece çok karanlık olmak), lehade لحد (ölüyü gömmek), lehafe لَحْف (örtü örtmek, elbise giydirmek, yalamak), lessa لَص (kapıyı kapamak, bitişirmek, hırsızlık yapmak), latta لَط (kapıyı kapamak, örtmek), lağaze لغز (gizli kapaklı konuşmak), leffe لَف (dürmek, bükmek, bitişik olmak), lefefe لَفَف (elbiseye bürünmek), lefeme لَفَم (ağza yaşmak, buruna burunsalık vurmak), leme'e لَمأ (el vurmak, gizlice çalmak), lemiye لَمِي (bürümek, kaplamak), lâse لاس (başa sarık sarmak, örtmek), lâze لاز (saklanmak, kaplamak, bitişik olmak), lâhe لآه (saklanmak, örtünmek, yüksek olmak) ...
- 63 Lece'e لَجأ (sığınmak, güvenmek), elehe ألح (sığınmak, koruma ve himaye etmek), latâ لَطِي (sevmek, yapışmak), lâte لات (haberi saklamak), lâse لاس (bağlanmak, sığınmak), lâze لاز (sığınma, gizlenme) ...
- 64 Le'e'e لآلأ (şimşek parlamak, ateş tutuşmak, ışmak), lehabe لَحْب (yolda yürümek, iz bırakmak, yolu açmak), la'la'a لَلع (şimşek parlamak), lemaha لَمَح (parlamak, işaret etmek, işaret ve ima etmek), lama'a لَمع (şimşek parlamak, iletmek, işaret etmek), lâha لآح (şimşek parlamak, zahir olmak yıldız doğmak, ışık vermek), lâhe لآه (serap parlamak) ...
- 65 Elle آل (inlemek, yüksek sesle dua etmek, berrak olmak) illün إلل (ahd, yakınlık, komşuluk, tanrılık), leâ لعی (kötü ahlaklı olmak), la'ata لعط (birinin hakkını tehir edip oyalamak), lausa لؤس (güçlük çıkarmak, zorlaştırmak), leane لعن (kovmak, beddua etmek, eziyet etmek, lânet etmek), leğa لعی (hükmü kaldırmak) lefâ لعی (hakkını eksik vermek), lehede لهد (zorlamak, zulmetmek), lâte/levete لات/لوت (haberi saklamak, hakkını eksik vermek), lewise لوث (kirletmek, karıştırmak), lâme لام (kınama), levâ لوی (borcunu ödemeyip hakkı inkar etmek), lâte/leyete لات/لایت (haberi saklamak, hakkını eksik vermek) ...
- 66 Lezâ لَزأ (ateş tutuşmak), lehebe لهب (ateş alevlenmek), lehese لهس (susuzluktan dilini çıkarmak), lehefe لَهف (alevlenmek, ah etmek, yanıp yakılmak), lâbe لآب (susuz dolaşmak), lâha لآح (susamak), lâ'a لآع (üzüntü ve tasadan yanmak, hasta olmak) ...

- 67 Lesene لسن (dilini kullanmak, söz söylemek, çekiştirmek, elçi göndermek), lağata لغط (karışık sesler çıkarmak, şamata yapmak), lağıye لقي (boş konuşmak, saçmalamak batıl söz söylemek, iptal etmek), lakkane لققن (sözü hemen anlamak, birine bir şey öğretmek, telkin), lekine لکن (dilde peltek ve kekeme olmak), lemeze لمز (üstü kapalı, alaycı konuşmak), lehâ لحي (oyalamak), lâme لام (kınamak, azarlamak)...
- 68 Emmek, sıyırmak, somurmak ovalamak: Mahha, mahâ محى (kabuk, et, ilik sıyırmak), mehase=mehaşe محش (deriyi soyamak), mehasa محص (ayırarak), mehada محض (halis kılmak), mahha=maḥmaḥa مخ=مخممخ (kemikten ilik sıyırmak), merase مرس (çocuk parmağını emmek), merade مرد (çocuk memeyi emip yumuşatmak), meraze=merasa مرز=مرس (çocuk memeyi parmaklarıyla sıkamak), merâ, mezera مزى، مری (süt versin diye memeyi okşamak), mezze مز (emmek, sormak), meseke مسك (tutmak, bırakmamak), mesâ/meseye مسى/مسي (dokunmak süt için memeyi sıkamak), meşşe مشش (emmek, sağlamak), masara مصر (memeyi sağlamak, bir yeri şehir yapmak), massa مصن (emmek, yavaş içmek), masmasa ممصص (yalamak), madağa مضغ (çiğnemek), mease معس (ovmak), meade معد (mideye vurmak, çekmek), meğade مغد (emmek), meka'a مكع (şiddetle emmek), mekke مكك (emmek), mekale مكل (memeden süt emmek), makâ مقى (şiddetle emmek), mekke=mekmeke مكك=مكك (iliği emmek), melece ملح (ağız ucuyla emmek), meleha ملح (emzirmek), melea ملع (yavru deveyi emmek), meleka=mehece ملق=مق (çocuk anneyi emmek)...
- 69 Silmek ve ovalamak, sürmek, dokunmak: Messe مسن (dokunmak), mehha مخ (iz silinmek), mehada محض (çalkalamak), meraha مرخ (bedene bir şey sürmek), meraze مرز (dokunmak), mezega مزق (dokunmak, silmek), meseha مسح (silmek), messe مس (dokunmak, hastalık, ihtiyarlık gelmek), meseye مسى (dokunmak, hastalık zebun etmek), meğase مغس (eliyle dürtmek, yoklamak), mâsa ماصص (ovalamak)...
- 70 Şu ses öbekleri anlam öbeklerini de yansıtmaktadır: Me'me'e مامأ (koyun, ceylan melemek), me'e'e=me'â ماء (kedi miyavlamak), ma'â مأي (miyavlamak), mâe ماء (kedi miyavlamak), mağâ مغأ (kedi miyavlamak), mehhe مة (deveyi yavaş sürmek), meh مة (bırak, vaz geç)...
- 71 İsmail Durmuş, age. "Mîm" mad. XXX, 87, 88.
- 72 Örneğin eski Arap dilcilerine göre "erbi-ermî, , bahr-mahr, Mekke-bekke" kelimelerinde mim be'ye dönüşürken, "ğayn-ğaym, nedâ-medâ" kelimelerinde nûn mîm'e, "evşâc-emşâc, fûh-fem" kelimelerinde vav mîm'e, "cefese-cemese, kefeha-kemeha" fiillerinde fe mîm'e, "kays-meys, katar-matar" kelimelerinde kâf mîm'e, "cezele-cezeme, letaha-metaha" fillerinde lâm mîm'e dönüşmüştür (Durmuş, age. XXX, 88).
- 73 Durmuş, age. XXX, 88.
- 74 Su, dalgalanma, taşma, salınma: Mâhe/mevehe/meyche ميه/موه/ميه (su belirtdi, su içirmek), el-mâü=el-mâhü الماء=الماء (su), mâse ماس (yumuşak) mâce, mâra maün مار، ماء (su dalgalandı), mâde, mâse, mâşe ماش، ماس، ماء (salınmak, dalgalanmak), mâ'a ماء (su akmak), merece مرع (çalkanmak), meraha مرخ (sevîñte taşkınlık), mese'e مسأ (laübali olmak), meşece, meşera, mekere مكر، مشر، مشج، مشر (hile yapmak), mâşe/meyşe ماش/ميش (karıştırmak, haberin bir kısmını saklamak), mâne مان (yalan söylemek), mesmese مسمس (işî karıştırmak), mecene ve mece'a مجن مجن (utanmaz olmak)...
- 75 Germek, uzatmak, çoğaltmak, toplamak ve yüze ulaşmak: Me'â، معى (çekip uzatmak, çoğaltmak, sayıyı yüze tamamlamak), mette, meteha, metera متر، متح، متح (germek uzatmak), metene متن (uzatmak), mete'a متع (uzamak, artmak), metâ متى (uzatmak), mehane مخن (uzun olmak, kuyudan su çıkarmak), medde مد (yaymak, döşemek, nehrin suyu akmak, kabarmak), mesede مسد (ipi bükme, yola devam etmek), meşâ مشى (yürümek, söz taşımak), medâ مضى (geçmek, gitmek), matta=matale=matâ=mağata مطط=مطى (germek, uzatıp sündürmek), mele'e ملأ (doldurmak, yayı germek) melle مل (uzamak millete mensup olmak), melâ ملی (koşmak, uzatmak), mehede مهد (yaymak, döşemek), mehele مهل (süreyi uzatmak, mühlet vermek), mâta، ماط (uzak olmak, uzaklaştırmak) mâle، مال (sevmek, sapmak, salınmak, eğmek, uzatmak, ulamak) mâte مات (ölmek)...

Vurmak: Me'ene مأن (göbeğe vurmak), meteha=meteha متح=متح (vurmak), metene متن (sırtına kamçı vurmak), mehane محن (vurmak, sınamak, denemek) meraze مرز (el ile vurmak), meşene=mesa'a مصع=مشن (kamçı kılıç vs ile vurmak, derisini sıyırmak), metaha=metaha متح=متح (el ile vurmak) meade معد (midesine vurmak), mease معس (saldırmak, şiddetle vurmak), meğase مغث (hafifçe vurmak), meğase مغس (dürtmek), meğara مفر (aniden vurmak), mekara مكر (boynuna vurmak), mekata مكط (yere vurmak, boynunu kırmak), meleze ملذ (mızrakla vurmak), meleka ملق (baston veya kamçıyla vurmak)...

Birlikte olmak, toplanmak, cinsel ilişkiye girmek: “Ma'a مع (beraber olmak) “جمع (toplamak, cinsel ilişkide bulunmak), متر (cinsel ilişkide bulunmak), مخ (ağızından suyu püskürtmek), مجمع (laübali davranmak), مجح (soyul şerefli davranmak), محج (suyu çalkalamak, cima etmek, yalan söylemek), مجن (laübali, utanmaz olmak), mera'e/mer'ü مرأ/ مرء (erkek olmak cima etmek), مرأة (kadın), mezâ مزى (kadınla oynaşmak), meleke ملك (hamuru ovmak, sahip, kral olmak, kadınla evlenmek), mehere مهر (deve yavrulamak, kadına mehir tayin etmek), meace, meace, ملج (şalınmak, taşmak, cinsel ilişkide bulunmak, yavru ağızıyla memeyi aramak) menâ منى (cinsel boşalma)...

- 76 Yerleşmek, kuvvetli olmak, tutmak: “Metüne مثن (kuvvetli olmak, çadır kurmak, sağlam yapmak), medere مدر (evde oturmak, çadırdan eve geçmek), medene مدن (şehirli olmak), mezâ مزى (kibirli olmak, övmek), meseke مسك (kuvvetle tutmak, yakalamak), Massara مصر (bir yer) şehir yapmak), mekese مكس (durup eğlenmek), mekese مكس (vergi koymak, zulmetmek), mekede مك (bir yerde ikamet etmek), mekene مكن (yerleşmek, saygın olmak), mele'e ملأ (güçlü, zengin olmak), meleke ملك (malik, egemen olmak) mehede مهد (kazanmak)...

Benzemek, örnek olmak: Mesele, مثل (darb-ı mesel söylemek, hikaye anlatmak, heykel yapmak...).

Kil yolmak, tüy dökmek, taramak: Merata مرط meşeta, مشط meşe'a مشع meşeğa مشع meira معر mağase مغس meleta ملط mene'e منأ ...

Bağışlamak, vermek: Meneha منح (bir şey bağışlamak), menea منع (vermemek), menne من (iyilik yapmak, zayıflatmak), menâ منى (destek verip başarıya erdirmek), mete'a متع (faydalanmak, faydalandırmak)...

- 77 Bkz. Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihul-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*, 7 A'raf 1. ayetin tefsiri.

- 78 İbn Atıye, *el-Muharrer*; Salebî, *el-Kesf*, 36/Yasin 1. ayetin tefsiri.

- 79 Bkz. 68 Kalem 1; 50 Kâf 1; 38/Sâd 1; 7 A'raf 1.

- 80 Durmuş, *age*, “Yâ” mad. XLIII, 169.

- 81 Durmuş, *age*, XLIII, 169, 170.

- 82 Durmuş, *age*, XLIII, 169.

- 83 Çağrı anlamına gelen sadece yâ edatı değildir, aynı anlamı ifade eden sesdeş ve anlamdaş başka kelimeler de vardır. Örneğin, toplanmaları için insanları, durmaları için develeri çağırma ve bir kuşun ötmesi anlamında ye'ye'أيأء fiili kullanıldığı gibi, yâ edatı yerine yâ heyâ ve türevlerinin kullanılması da bu manada değerlendirilebilir. Ya'ara يءر fiili de koyun ve keçi gibi hayvanların bağırması anlamına gelmektedir.

- 84 Zebidî, *Tâc*; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*.

- 85 Zebidî, *Tâc*; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*.

- 86 Zebidî, *Tâc*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; Salebî, *el-Kesf*, 36/Yasin 1. ayetin tefsiri.

- 87 Durmuş, *age*, “Sîn” mad. XXXVII, 220.

- 88 Sin harfinin adıyla akraba görülen “sinn ve senne” سنّ kelimelerinin anlam zenginliğinin başta “senâ” سنى olmak üzere sin bulunan kelimelerle fonetik ve semantik ilişkisini gösteren bir anlam öbeği sunmak istiyoruz. “Senne” kelimesinin türevleriyle birlikte anlam listesinde yer alanmanalarve o manaya ortak olanArapça kelimeleri (parantez içinde) yazmaya çalışacağız: Bıçak bilemek (semeta سبط), bileği taşı, bilenmiş bıçak, iki ağızlı balta, taşı cilalamak (sehara سحر), gümüşü altınla cilalamak, aldatmak, sözü süslemek (sebeke, sece'a, serice سبك), mızrağa demir geçirmek, sivirtmek mızrakla dürtmek, doğrultmak (semmeha سَمْح) diş, dişle-

- ⁹² Yuya's titles included "Overseer of the Cattle of Amun and Min (Lord of Akhmin)", "Bearer of the Ring of the King of Lower Egypt", "Mouth of the King of Upper Egypt", and "The Holy Father of the Lord of the Two Lands", among others. For more see: Osman, A. (1987). *Stranger in the Valley of the Kings: solving the mystery of an ancient Egyptian mummy*. San Francisco: Harper & Row. pp.29-30 (Vikipedi, Antik Mısır Tanrıları).
- ⁹³ İbn Atıye, *el-Muharrer*; Sa'lebî, *el-Keşf*; Sealibî, *el-Cevahir*, 19/Meryem 1. ayetin tefsiri.
- ⁹⁴ Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; Sa'lebî, *el-Keşf*, 19/Meryem 1. ayetin tefsiri.
- ⁹⁵ Bk. 7/Araf 1; 36/Yasin 1 ve ilgili dipnotlar.
- ⁹⁶ Sarı, M. Ali, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, "KâP" mad. XX, 142.
- ⁹⁷ Toplanmak, topluluk, toplamak, yummak, yönelmek: Ke'ke'e كَاكَا, inkebbe انكبب, kübbetün كِبَّة, ketede كَتَد, ketene كَتَن, kesebe كَسَب, kesele كَسَل, keseme كَسَم, keddese كَدَس, kerese كَرَس (istif etmek) kirsü كَرَس =kürsa'ا كَرَسَع (topluluk), tekerreşe تَكَرَّش, kerasa كَرَسَا (biriktirmek, karıştırmak), kera'a كَرَع (sulamak, en uzak yer, Cevzâ burcunun son yıldızı), kerfe'e كَرْفَا, kezibe كَزِبَة ve kezzе كَز (büzülme, buruşmak), kezime كَزِمَة (ağzını yummak, susmak) kezime كَظِم (öfkeyi yutmak), kesebe كَسَب = keseme كَسَم = keşede كَشَد (toplamak, biriktirmek, külfetle kazanmak), kessa كَسَا (kavim tuplanmak, buruşmak, korkudan büzülüp titremek,) (el-kesisatü الكسيسة (topluluk, cemaat), keale كَعَل (yapışmak), keame كَعَم (bir şeyin veya kişinin ağzını bağlamak), kefe'e كَفَا (meyletmek, yönelmek, eşit olmak, ödül vermek), kerîşe كَرِشَة (buruşturmak), kefete كَفَت, kefe كَف (toplamak, kumaşı katlamak, dikmek, avuçlamak, avuç, çukur yer, göz çukuru, terazi gözü, bir şeyin ucu kenarı, iki şeyin temas ettiği yer, ufuk), keff-ü Meryem كَفَت مَرِيَم (Meryem ana bitkisi) kefele كَفَل (taahhüt, kefil olmak, üstlenmek, birine bakıp gözetmek), ketebe كَتَب (eklemek, dizmek, bükme, katlamak, dikmek, ağzını bağlamak, yazmak, akdetmek, vasiyet, yükümlülük), kele'e كَلَا (gözetmek, kollamak, korumak, veresiye ve kaparolu alım satım), kelete كَلَت (toplamak, bağlamak), keledе كَلَد = keleze كَلَز (yığmak), keldâni كَلْدَانِي (Kaldeli), kemtera كَمْتَر, kenea كَنَع (toplanmak) kâra كَار (sarık sarmak, dürmek, bohça yapmak) kâfe كَاف (dürmek, başörtüsü bağlamak)...
- ⁹⁸ Zamir, işaret ismi ve edat: Ke ك, ki ك, kümâ كُمْ, küm كُمْ, zâke ذَاك, zalike ذَاك, ke ك (teşbih), kemâ كَمَا, ke'enne كَأَنَّ, ke'eyin كَأَيِّ, keza كَذَا, küllün كُلُّ, küllemâ كُلَّمَا, kilâ كِلَا, kem كَم, key كِي, keyfe كَيْف.
- ⁹⁹ Olmak, oluşmak, parçaları birleştirerek oluşturmak: Kâne كَان, kevn كَوْن, mekân مَكَان (hal, istikbal ve geçmiş zamanın hikâyesi), key كِي (sebeplik için) kâde كَاد (menetmek) kâde كَاد (hile yapmak, tuzak kurmak), kâfe كَاف, keyyefe كَيْف (şekil almak, hal, durum, mizaç, arzu), keyene كَيْن / كَان (korkak olmak, alçak ve zelil olmak).
- ¹⁰⁰ Gam üzüntü, zorluk: Keibe كَيْب, ke'ede كَاد, kebede كَبَد, kedera كَدَر, kerabe كَرَب, kerese كَرَس, kesefe كَسَف, kemedede كَمَد...
- ¹⁰¹ Geri gitmek, çekilmek, toparlanmak, acele etmek, çekip gitmek, kaçmak: Ke'ke'e كَاكَا, kebeha كَبِح (hayvanın gemini çekmek), firen yapmak, kete'a كَتَع (çekip gitme, kaçma), inkelele انكَلَل kerra كَرَّ, kerker kerker, kerâ كَرَى (dönmek, tekrarlamak, anaför), kerame كَرَم, tekerrame تَكَرَّم (kendine yakışmayandan kaçınmak), kesefe كَسَف (Güneş ve Ay tutulması), keşkeşe كَشَكَش = kessa كَسَا (korkup kaçmak, büzülüp titremek), ka'a كَع (korkmak), (itmek), ka'ka'a كَعَكَع (reddetmek ve çevirmek), ke'â كَعَى (korkak, aciz ve mağlup olmak), kefe'e كَفَا = kefete كَفَت (vaz geçmek, çekilmek), kefeha كَفَح (gemi çekmek), keffe كَفَّ (engellemek), kefkefe كَفَكَف = tekefkefe تَكَفَكَف (geri durmak, engellemek), kelese كَلَس (korkup kaçmak), kelle كَلَّ (yorulmak, körelmek, nesebi kesik olmak), kemeha كَمَح, kehedе كَهَد (yorulmak), keheme كَهَم ve keheye كَهِي (korku ve ihtiyarlardan oturup kalmak, gözün ve kılıcın körelmesi), kehhe كَهَّ (ihtiyarlamak) kâde كَاد (ihtiyarlardan titremek, korkmak, tereddüd, nerdeyse yapayazmak), kâe كَاء (korkmak, çekinmek), kâsa كَاس (korkak, aciz, cimri, olmak) -Yavaş ve te'enni ile davranmak yavaş ve sık adımla yürümek: Ke'eye كَأَيِّ, ketefe كَتَف, ketete كَتَكَت, ketele كَتَل, ketâ كَتَى, kerbesه كَرَبَس, kerbeşe كَرِبَش, kete'a كَتَع (iletme, alp götürmek) kefâ كَفَى (yetmek, yetinmek, yetiştirmek), kemtera كَمْتَر, kemüşه كَمَش (hızlı atılan acele),

- keme'a كَمَع (yavaş yürümek), kehmesa كهَمَس (savruk yürümek), kâse كاس (sekerek yürümek, geri dönmek, akıllı ve zeki olmak), kâ'a كَاع (aciz olmak), kâle كَال (ölçmek, tartmak, mukayese etmek, ölçek, korkak olmak, savaşta geride durmak) keyene كَيْن (korkak olmak, alçak ve zelil olmak)...
- Yere kapanmak, yıkmak: Kebbe كَب=senne سَن, kebkebe كِبِكِب, kebene كِبِن, kebâ كِبَا, kerteha كِرْتَح, kerdese كِرْدَس, inkerese اِنْكِرْس, kesâ كَسَى (düşmek)...
- ¹⁰² Dolmak, Şişmek: El-kerişü الكَرِشُ=kezze كَزْ (mide, işkembe dolmak, büyük karın), kezabe كَظَب (şişmek)=kezza كَظ=, kezkeza كَزْكَظ, ke'abe كَعَب (kabarmak, büyümek), kezâ كَذَا, keira كَعِر, kelseme كَلْسَم (dolgun olmak), kemtera كَمْتَر, kemüle كَمْل (tamam olmak) kenebe كَنَب (dolmak...) ...
- ¹⁰³ -Gür ve sık olmak, kaynamak, taşmak: Kese'e كَسَا, kesse كَسَن, kerabe كَرَب (yaklaşmak), kerfe'e كِرْفَا, kemsera كَمْسَر, kâse كَاس...
-Bozulmak, kokma, yalan, hurafe, : Kebese كِبِس, ketene كَتَن (kirlenme), kehasa كَحَس, kezibe كَذِب (yalan), keraze كَرَز, kerafe كَرَف (koklamak, bozulmak), kerihe كِرِه (bozulmak, çirkinleşmek) kesele كَسِل (tembellik), kesâ كَسَى (düşmek), kefise كَفِس (eğri olmak) keleha كَلْح (yüzü ekşiterek sırtmak), kenete كَنَت (kokmak) kehibe كِهَب (bozulmak) keh keh كه كه (gülme sesi), kâhe كَاه (bozulmak, kokmak) el-keyyihü الكَيِّه (beceriksiz, maharetsiz)...
- ¹⁰⁴ Büyük, yüksek ve geniş olmak: kebeha كَبْح, kebûra كَبِر, kebese كَبَس, ektera كَبْت, ketefe كَتَف, keseme كَسَم, kerese كَرَس (takdis etmek), kerame كَرَم (aziz ve kıymetli, saygın, şerefli, bereketli, münbit, cömert olmak, kendine yakışmayanlardan kaçınmak), kesâ كَسَى (şerefli), ke'abe كَعَب, (yükseklik, doluluk ve dört köşe olmak), kevkebe كَوَكَب (parlamak, uzun ve yüksek olmak, kavme efendi olmak, çok ve parlak olan şeyler), kemüle كَمْل (tamam olmak), kennera كَنَر (iri, ablak olmak), kevime كَوِم (büyük iri olmak)...
- ¹⁰⁵ Kararmak: Kebede كَبَد, kebâ كَبَى, kedira كَدِر, kerrevus كَرَّوَس (siyah adam), kerkebe كَرَكَب, kelese كَلْس, kemese كَمَس (yüzü ekşitme), doldurmak, kâbe كَاب (küpten su içmek), kâze كَاَز (bardakla su içmek, daldırmak), keyyete كَيَّت (kabı doldurmak, ambalaj yapmak), keyte كَيْت (şöyle şöyle, doldurma kelime) kâsa كَاص (cimri, obur, şişman olmak)...
- ¹⁰⁶ Gizli, kapalı olmak, gizlemek, örtmek, sarmak: Kebbe كَبَب, kebede كَبَد (kara, ciğer ve karın, büyüklüğü, kebûra كَبِر), kebese كَبَس, kebi كَبَى, kette كَتَّ (kulağa fısıldamak=vahy وحي), ekkete اَكَّت (işitmek), keteme كَتَم, keseme كَسَم, keraze كَرَز (mağaraya sığınmak), ekrese اَكْرَس (oğlakları kulübeğe sokmak), kezime كَزِم (ağzını yummak, susmak) kezime كَظَم (öfkeyi yutmak, hapsetmek), kirsaf كِرْسَاف (göz dumanlanması) keseve كَسَو, keseye كَسَى (elbise giymek, örtünmek), keşeta كَشَط=keşefe كَشَف=kefaha كَفَح (yüzünü örten şeyi açmak), kehha كَحْح (arınmak, halis olmak), kessa كَصَّ (yavaşça seslenmek), keame كَعَم (bir şeyin veya kişinin ağzını bağlamak), kefaha كَفَح (örtüyü açmak), kefera كَفَر (herhangi bir şeyi bürümek, nimeti örtmek, birinin hakkını inkar etmek, kaçınmak, birine kafirlik, isnad etmek, küfre zorlamak, köye dönmek) kafir كَافِر (inanmayan, karanlık, deniz, büyük nehir veya vadi, kara bulut, bitki, çiftçi, kuşanmış kişi, çiçek tomucuğu kapsülü, kılıfı, insandan hali yer), keffaret كَفَّارَة, günahları örten sadaka vs. kefise كَفِيسَة (sargı, kundak takımı), kefene كَفَن (sarmak, gece kararmak, bulutlar yığılmak), kelese كَلْس (üzerine çullanmak), ke'le'a كَلْع (yapışmak, toplanıp ahdetmek, and içmek, cesur olmak), iktelle اِكْتَلَّ (çevrelemek) küllün كَلَّ (hepsi, herkes), küllemâ كَلَّمَا (her ne zaman) kelime كَلِم (birine söz söylemek, konuşma, yaralama), keme'e كَمَا (uzak gidip kendini kaybettirmek), kem'etü كَمَات (mantar), kemtera كَمْتَر, kemkeme كَمَكَم (gizlemek, kem küm etmek), kemme كَم, kemene كَمَن kemiye كَمِي (gizlemek, gizlenmek), kemihe كَمِه, (göz kör veya dumanlı olmak, görememek), kenibe كَنَب (zarfa koymak), kenede كَنَد (nimete nankörlük, küfür), keneze كَنَز, künuz كَنُوز (malı gömmek), kenese كَنَس, kenise كَنَس (gizlenmek, yuvaya girmek, kilise, mabed), kenefe كَنَف (korumak, korunaklı yer yapmak) keleşe كَشَش (bükmek), kene'a كَنَع (büzülme, yemin etmek, mütevazı olmak, alçak veya sapkın olmak), ken'anî كَنَعَانِي (kenan oğulları), kenne كَنَن (gizleme, gizlenme) kânûn كَانُون (ateş ocağı), kanun'il-evvel vessani كَانُونُ الْاَوَّلِ وَالثَّانِي (aralık, ocak ayları), kenihe كَنِه (hakikatini, özünü anlamak) kenâ كَنِى (üstü kapalı

konuşmak, kinayeli söz söylemek, bir şeyi söyleyip başka şeyi hatırlatmak), kenîye كني (künye takmak), iktefehe اكتفه (mağaraya, sığınmağa girmek), kehene كهن (kahinlik etmek) el-kevbetü الكوبة (kaybolan şeye özlem duymak), kevvze كوز (önlük örtmek), kâra كار (sarık sarmak, dürmek, bohça yapmak), kevâ كوى (delik açmak, dar bir yere sokulup büzülme) kâde كاد (hile yapmak, gizlice tuzak kurmak)...

¹⁰⁷ Reddetmek, itmek, ötelemek, tehir etmek, engellemek: Kebete كبت kebele كبل, keseme كسم, kehha كح, kedira كدر (dağılmak), kedese كدس, kedeşe كدش, kede'a كدع, kedâ كدى, kerade كرد, kerîye كرى (artmak, eksilmek, uzamak, tehir ve kiralamak, uyumak, uyanık kalmak,) kesse كس (reddetmek) kese'a كسع (vurup kovmak), kesame كسم (kovmak), kedale كضل (itmek), ka'ka'a ككع (reddetmek ve çevirmek), kefe'e كفا (tard etmek, vaz geçirmek), kehera كهر (surat asıp kovmak), kehele كهل (sakalına kır düşmek, ihtiyarlamak, güleç ve cömert olmak)...

¹⁰⁸ Kahır, galebe, şiddet, zor olmak, sağlam olmak, zelil etmek, hapsetmek, kıtlık: Ke'esa كعس, kebele كبل (esiri bağlamak), ketele كتل (hapsetmek, öldürmek), kehale كحل, kede'e كدا, kedeha كدح, kedde كد, kedeşe كدش, kezze كز, kerase كرس (binayı sağlam yapmak, temel atmak, kürsü yapmak), kirsü كرس (taht, yurt, çadır, kerpiç), kürsî كرسى (kürsü) kernefe كرنف (vurmak), ekrahe أكره, kescha كسع=keşeha كشح (silip süpürmek, kıtlık olmak, dağıtmak), kesede (iş kesat olmak), kesera ve kesse (kırılmak, zarar etmek) كسكس kesese (ufalamak), keşe'e كشا (kavurup kurutmak), keşeha كشح (kabuğu soymak), kezeme كزم=keşeme كشم, keşâ كشى (burnu veya kuyruğu koparma, kökünden kesmek), keame كعم (bişeyin veya kişinin ağızını bağlamak), kebele كلب (köpek kudurmak, bağlamak), kellefe كلف (yük yüklemek, görev vermek), kâha كاح = kâha كاخ (galip gelmek)....

¹⁰⁹ Durmuş, age. "Hâ" maddesi, XIV, 336.

¹¹⁰ Bu kelimelerin anlamı için bkz. İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*; Zebidi, *Tâc*.

¹¹¹ Bunlara ait örnekler için bkz. Durmuş, age. "Hâ" mad.XIV, 336, 337.

¹¹² "He'he'e" هاها (kakhaha ile gülmek, deveyi kovmak), hebese هبص (neşelenmek, çok gülmek), hebbe هب (bir şeyi şevkle, neşeyle yapmak, başlamak, uyanmak, yıldız doğmak), hedera هدر (böğürmek, gülmek, kökremek, kaynamak, taşmak, kan boşa akmak, kanını mubah saymak), hedhede هدهد (çocuğu uyutmak için sallamak), herhera هرهر (ses çıkarmak, kökremek, koyunları suya çağırarak, gülünmeyecek şeye gülüp alay etmek), heze'e هزا (gülüp alay etmek), hezze هز (sallamak, titremek, tahrik etmek, tencere kaynamak, ses çıkarmak, neşelenmek, coşmak, orgazm hali, zelzele), heziga هزق (gülmek neşelenmek), hezheze هزهز (bir şeyi tekrar tekrar oynatıp sökmek), hesse هس (kendi kendine konuşma, sözüz gizleme, susması için azarlama), hüs هس (sus emri), heshese هسيس (gizli ses çıkarmak, gizli konuşmak, kendi kendine konuşma, vesvese, geceleyin yürümek, ayak sesi), heşşe هشش (gülmek neşelenmek, coşmak, açılmak, yumuşamak), heşheşe هشيش (kımıldatıp hareket ettirmek, kocasına muhabbet gösterip onun yanında olmaktan haz almak), hessasa هصص=heshesa هصهص (gözlerini parıltmak), heffe هفف (hafif olmak, dokunmak, özlemek, parlamak, gülmek), hefhefe هففه (bir şeyi hareket ettirmek), hefâ هفى (sevinip coşmak, uçmak), heke'a هكع (sakin, rahat olmak), hekkeme هكم (şarkı söylemek), hel هل (soru edatı, mi mi), helle هل (yeni ay görünmek, ay başlamak, işe başlamak, çocuk doğunca ağlamak, sevinmek, gülmek, parlamak, haykırmak, tehlil okumak, kaş kavışli ve ince olmak), hellâ هلا (teşvik edatı), el-hüllâ الهلى (gamdan sonra gelen sevinç) el-helletü الهلة (yağmur), helime هلم (yapışmak, götürmek), helümme هلم (gel anlamında emir), helhele هلهله (atı azarlamak, bir şeyden rücu etmek), hemmeme هم (ninni söylemek), hemheme همهم (yavaş konuşmak, mırıldanmak, hırıldamak, ninni söylemek), hene'e هنا (yemek güzel olmak yaramak, hoşlanmak, sevinmek, kutlamak), heneffe هنتف (fütursuzca gülmek), henne هن (ağlamak, arzu ve iştiyakla inlemek), hünâ هنا (burası, burada anlamında işaret ismi), hech=hâhe هه = هاه (bir şeyi hatırlatma, tehdit, uyarı), hâhe هاه (gülme sesi), hâne هان (yumuşak, kolay olmak), hevâ هوى (hoşuna gitmek, arzu etmek), hevâ هوى (düşmek, yükselmek, uçmak, süratle inmek, gitmek, dağa çıkmak, kulak çınlamak, el sunmak, havalandırmak, mizah yapmak, uçuruma yuvarlanmak), tehvehe تهوه (ah edip sızlanmak, çukur olmak), el-

- hâvî الهايوي (elif harfi), hâ'e هاء (güzel görünüşlü olmak, arzu etmek), heyye'e هَيَّا (hazırlamak, kolaylaştırmak, düzenlemek, hey'tini oluşturmak), heyte هَيْت (gel diye çağırarak), hâme هام (sevmek, aşık olmak), hâhe هَاه (tehdit etme, gülme ve esneme sesini ifade eder), hîhi hîhi هِيه هِيه (kovma, defetme) heyhâte هَيْهَات (çok uzak), heyâ هِيَا (çağırma anlamında nida), heysi هَيْس (haydi diye teşvik etmek), heyyi هِي (çabuk ol), heyyâ هِيَا هِيَا (haydi çabuk ol), mâ heyyânü hâzâ هَيَّانُ هَذَا؟ (bunun işi ne?), heyyü'bnü beyyü هِي ابْنِ بَيْ بَيْيُ (babası belirsiz çocuk için kullanılır)...
- 113 Rüzgâr, esmek: Hebâ هَبِي, el-hebâü الهبَاء (rüzgar esmek, tozlamak, tozutmak, toz, toprak) el-hâbî الهَابِي (mezar toprağı), hebbe هَبَّ (rüzgar esmek), ehebbe اهْبَّ (Allah rüzgarı fazlalaştırmak), el-hebarî الهَبَارِي (tozlu topraklı rüzgar), el-hitru الهِتْر (afet felaket), herife هَرْف =harife هَرْف (rüzgar sürüp götürmek), hezife هَزْف=ezife اَزْف (rüzgar bir şeyi savurup sürüklemek), teheşşeme تَهَشَّم (rüzgar ağacı kırmak), hâce هَاج (tozlamak, dalgalanmak, kızmak, hiddetlenmek, şiddetlenmek), hâfe هَاف (lodos esmek)...
- 114 Sağmak, toplamak, birikmek, biriktirmek: Memeyi sağmak, hedebe هَدَب (memeyi sağmak, meyveleri toplamak), heşeme هَشَم (deveyi sağmak), hetafe هَطَف (süt sağmak, sütün sesi duyulmak), malı biriktirmek, toplanıp birikmek, biriken topluluk: hebeşe هَبِش=heceme هَجَم, heceşe هَجَش (özlem, toplanma, arayı bozma, kıyam, kalkışma)...
- 115 Bir müddet gözden kaybolmak, aniden gelmek: Hebbe هَبَّ (çabuk ve süratli), hebrecce هَبْرَج (çabuk ve yavaş, düzensiz yürüyüş), hebisa هَبِص (acele yürümek), hebe'a هَبْع (aptal aptal yürümek) hebele هَبِل, hebhebe هَبِب (sürat yapmak), hetâ هَتَى (gelmek getirmek), hetene هَتْن, heshese هَشَس (yağmur aniden yağmak), heceme هَجَم (ansızın saldırmak, kovmak, evi yıkmak), hedece هَدَج (acele etmek deve yavrusunu özlemek), hedefe هَدَف (yönelmek, hedef almak, atmak), heze'e هَزَا, hezebe هَزَب, hezze هَزَّ, hezrame هَزْرَم, hezâ هَزَى (çabucak kesmek, hızlı konuşmak), hezefe هَزَف (sürat yapmak), hezleme هَزْلَم (adımları sık atmak), herbe'a هَرْب (hırsız çabuk yürümek, davranmak), hercele هَرْجَل (düzensiz yürümek, davranmak), heri'a هَرْع =seri'a هَرْع=herife هَرْف (çabuk yürümek, akmak, acele etmek), hezrafe هَزْرَف=hezraga هَزْرَق (çabuk davranmak), heze'a هَزْع (çabuk, hızlı davranmak, sarsılmak, kırılmak), tehezze'e تَهَزَّ=teabbese تَهَبَس (çirkin suratlı olmak), hetale هَطَل (ağır ağır gelmek), hetlese هَتَلَس (hervele yürümek), hefâ هَفَّ (çabuk gitmek, uçmak, sürmek), tehekkale تَهَكَّل (ağır yürümek), hekka هَقَّ (korkup kaçmak), hegife هَقْف (iştahsız olmak), hegife هَقْف=hegime هَقْم (açlıktan acele ve şiddetli yemek), hekheka هَقَّ هَقَّ (hızlı gidip atı yormak, girişken, atılğan olmak), heke'a هَكَّ (sabırsızlık ve telaş) helebe هَلَب (gök peşpeşe yağmur yağdırmak, at sürekli koşmak), helete هَلْت (soymak, bir yerden bir yere göçmek), heli'a هَلْع (sabırsızlık, telaş etmek, hızlı olmak, korkmak), hellâ هَلَّا (teşvik edatı) hemedede هَمْد (hızlı gitmek, birden başlamak, sakinleşmek), hemeze هَمْز (süratli yürümek, güzel yürürmek), hemera هَمْر (suyu çok çok dökmek), hemme هَمَّ (azmetmek, gayretli olmak), ehnefe أَهْنَف (sürat yapmak), heyyeha هَيْح (teşvik etmek), hâ'a هَاع (hırslı olmak, usanmak, süratle şerre atılmak, sabırsız ve telaşlı olmak)...
- 116 Hecîfe هَجِيف=acefe أَجْف (iştahı varken açığı gözeterek yememek, hastanın bakımına kendini adanmak, beğenmediği duruma tahammül etmek), hedde هَدَّ, tehâdde تَهَدَّد, el-hedâdü الهِدَادُ (birbirini izleyerek, soruşturarak bir yere gitmek, yumuşak ve teenni ile davranmak), hedâ هَدَى (doğru yola gitmek, göstermek, aramak, bulmak, hedefe ulaştırmak, gerdeğe koymak, hediye/gelin vermek), hezebe هَزَب (kesmek, ıslah etmek, süslemek), heşeme هَشَم (sabrederek çalışmak, hürmet ve ikram etmek, yumuşak dağ), hedame هَدَم (dayanmak, katlanmak, sevmek, mide hazımlı olmak), heke'a هَكَّ (sabırsızlık ve telaş etmek), helhele هَلْهَل (atı azarlamak, bir şeyden rücu etmek, te'ennî ile davranmak), hennede هَنْد (hakaret karşısında susmak), hendeze هَنْدَز =hendese هَنْدَس=hendeme هَنْدَم (plan yapmak, çizmek), hâvede هَاوَد (düşmanlığı bırakmak, barışmak), hâne هَان (te'ennî ile hareket etmek)...
- 117 Hebbe هَبَّ, hebete هَبْت (hezimete uğramak, zelil olmak/etmek, kadrini düşürmek), hebeze هَبَز (aniden helak olmak), hebeke هَبِك (ahmak olmak, batağa batmak), heti'e هَتَا (ihtiyarlık veya

hastalıktan beli bükülmek), heteke هتک, heteme هتم (vurup kırmak), hecene هجن=ihtecene اهتجن (bülüğa ermeden evlendirmek, ayıplı kusurlu hale getirmek, yaşı küçük, taze, değerli olmak), hecâ هجى (sövmek, şürlü hicvedip kötölemek, harfleri isimleriyle söylemek), hede'e هدا (sakin olmak, konaklamak, uyutmak, kamburlamak eğilmek) hedebe هذب=el-hedbilü الهدبل (dal, saçak, püskül sarkmak, ağır, aciz kimse, arslan), hedece هذج (titreyerek yürümek), hedde هذ (duvar gürültüyle yıkılmak, zayıflamak, kocamak, korkutmak, tehdid etmek), hedefe هذف (tembel ve aciz olmak), el-hedlü الهدل (sarkık), hedeme هدم (binayı yıkmak), el-hidmü الهدم (yaşlı adam), el-hidmelü الهدمل (eski, yaşlı, yırtık, kuru), heze'e هزا (helak olmak/etmek), hera'e هرا (soğuk veya sıcak insanı helak edecek kadar şiddetli olmak), herase هرس (kırmak, ezmek, ufalamak), herase هرش (kötü davranmak, tahrik ve kıskırtma), herisa هرص (uyuz olmak), herika هرق (suyu dökmek kanı akıtmak), herime هرم (ihtiyarlamak, eskimek), el-herimü الهريم el-hürmanü الهرمان (yaşlı, akıl, can, tecrübe), el-heremü-ehram أهرام الهرم (piramit), el-hirmetü الهرمة (ihtiyar adamın veya kadının son çocuğu), hermese هرمس (çirkin, asık surat olmak) hermele هرمل (yaşlı olmak), hezera هزر (vurmak, yere çalmak, kovmak, gülmek, vergi vermek, aldatmak, pahalı satmak), hezele هزل (zayıf ve zebun olmak), hezeme هزم (yenmek, bozguna uğratmak, birinin hakkını yemek, öldürmek, kuyu kazmak, hızla hareket edip ses çıkarmak), heşeme هشم (bir şeyi kırmak, ufalamak), el-heşimü الهشيم (kuru, ufalanmış ot, dermansız adam), hesira هصر (dali eğip bükme, kırmak), hessa هس (çiğneyip kırmak), hesame هصم (kırmak), hesâ هصى (yaşlanmak), hedda هض (kırıp ufaltmak), hedame هضم (kırmak, saldırmak, sindirmek, hakkını gasp etmek, hetara هطر (köpeği dövmek, dilenci zengine boyun bükme, kuyu yıkılmak, zelil olmak), heka'a هقع (dağlamak, men etmek, korkudan rengi atmak, aşağılık ve zelil olmak), tehakkame تهكم (düşmanı kahretmek, derin denizin gürültüsü) hekkede هكك (alacaklı borçluyu sıkıştırmak), hekke هكك (vurmak, bitkin düşürmek, ezmek, kuyu çökmek, sarhoş olmak, saçmalamak), hekkeme هكم (gök çok yağmur yağdırmak, kibirlenmek, öfkelenmek, pişman olmak, kuyu çökmek, hafife alıp alay edip eğlenmek), tehakkene تهكن (kaybettiğine yanmak), helese هلس (verem gibi hastalıkların zayıf düşürmesi, hezeye konuşmak), heleke هلك (helak olmak/etmek ölmek, çabalamak, ihtirasla yönelmek, kıtlık olmak), heme'e همأ (elbiseyi eskitmek), hemede همد (ateşin alevi sönmek, ölmek, elbise eskimek, yıpranmak, bitki çürüme, kurumak), hemera همرأ (binayı yıkmak), hemeze همة (atı mahmuzlamak, kırmak, sıkıştırmak, yere çarpmak), hemese همس (avını kırmak, parçalamak), hemeşe همش (ısırmak), hemeta همط (zulmetmek, gasbetmek, acele etmek, sövmek), heme'a همع=hemeğa همغ (başına vurmak, yarmak, gözden yaş akmak), hemeke همك (teşvik etmek), hemele همل (başına vurmak, yarmak, gözden yaş boşanmak, salıvermek, ihmal etmek, kendi haline terk etmek), hemme همم (gamlı olmak, ihtiyar olmak), hemâ همى (göz yaş akıtmak, su akmak, şaşkın dolaşmak), hene'a هنع (boyun eğmek), heneka هنق (kalp sıkıntısına uğramak), hâra هار (sevk, kıskırtma, birbirine düşürmek, binayı yıkmak, yere yıkmak, saldırmak, helak olmak), hevise هوس =hâşe هاش=hâ'a هاع (insanlar fesada uğramak), hâne هان (zelil olmak, küçümsemek), hâbe هاب (korkup kaçmak), hâde هاد, heyyede هيد (hareket ettirmek, ıslah etmek, tasalandırmak), hâşe هاش=hâda هاض (kuş terslemek), hâfe هاف=heymân هيمن (şiddetli susuzluk, lodos esmek), hâle هال (dökmek, dökülmek, heyelân olmak), heyûlâ هيولا (zerre, şekilsiz ilk madde)...

118 Çocuğunu kaybetmek, aklını yitirmek, ihtiyar birinin son çocuğu olmak: Hebile هبل (annesi oğlunu kaybetmek, aklını yitirmek), el-hebeyyü الهبي (sabi çocuk), hevâ هوى (anne çocuğunu kaybetmek), el-hirmetü الهرمة (ihtiyar adamın veya kadının son çocuğu)...

119 Şaşırtıp aklını almak, korkudan aklı gitmek, ahmak ve zayıf olmak: Hebeta هبت, el-hebyağü الهبيغ (ahmak uykucu, fahişe kadın), hebile هبل (aklı yitirmek), el-hiblağü الهبلاق (ba-yağı, piç), el-hebennkü/etü الهبنك/الهبنكة (zayıf, ahmak erkek ve kadın), hetera هتر (cahil, ahmak olmak, bunamak, yalanlamak), hecce هج=ihtecce اهتج (evi yıkmak, göz içeri göçük olmak, kimseye danışmayıp görüşünde sabit olmak), heccâcü/etü هجج/هججة (saplantı, dar ve uzun vadi), hecese هجس (aniden kalbe gelen düşünce, vesvese, fışıldama duyulup anlaşılmanın gizli ses), heceme هجم (yıkım, saldırı), hechâc هجج (ahmak, aklı kıt, yaşlı kimse), heceme هجم

=heciye هجي (göz içeri batmak, göçük olmak), el-hicrasü ve el-hecra'u الهجرع (yırtıcı hayvan, alçak ve ahmak adam), el-hiddân الهدان (korkak, zayıf, ahmak), hedene هدن (sakin, korkak ve ahmak olmak) heddene هدن (öldürmek, söz verip aldatmak, çocuğu avutmak, gömmek) = defene دفن (düşmanı razı edip sulh yapmak, sükunet, gevşeme, mütareke, barış yapmak) herabe هرب (korkmak, kaçmak, ihtiyarlamak), herace هرج=merace مرج (kargaşa ve fitneye düşürmek, kafa karışıklığı, aptallık, baygınlık), hey'ara هيعر (kadın hafif meşrep olmak), hefete هفت (şaşırmak, ağzına geleni söylemek, ahmaklık etmek), el-hiklisü الهكلس (kötü ahlaklı kişi, tilki), hekira هكر (şaşmak, hayret etmek, uykuya dalmak), heke'a هكع (sabırsızlık ve telaş etmek, korkmak, ahmaklık etmek), helese هلس (hezeyan konuşmak, aklını kaybetmek), hemeze همزة (şeytan çarpması, vesvese), hemeka همق (ahmak olmak), henibe هنب (ahmak olmak), el-hevbü الهوب (ahmak, çenesi düşük), hevce هوج (ahmak olmak), hâvede هارد (cinlerle konuşmak), hâfe هاف=havfe خوف=hâle هال (korkmak, korkutmak), tehevvehe تهوه (korkak, ahmak olma), hevâ هوى (şeytan aklını almak), hâta هاط (fitne, kargaşa), hâga هاق (ahmak olmak), hâme هام (aşık olmak, kara sevdaya tutulmak)...

- 120 Konuşma şekilleri: Hette هتت, el-hitru الهطر (anlamsız söz), hetefe هتف (çağırarak, bağırarak, uzaktan, görünmeden konuşmak, tlf.), hetmera هتمر (çok konuşmak) hetmele هتمل (gizli konuşmak), hethete هتهت, hızlı konuşma kekeleme) hetene هتن (yağmur bir durup bir yağmak), hece'e هجأ (ihtiyacı artmak veya geçmek), hedece هدج (ses kesik çıkmak), heze'e هزأ, hezebe هزب, hezze هز, hezrame هزرم, hezâ هزى (çabucak kesmek, hızlı konuşmak, saçmalamak, hezeyan), hezheze هز هز (önyargı), herra هز (köpek hırlamak, havlamak), herata هراط saf-sata yapmak, kötü konuşmak), hermeze هزمز (gevelemek, arkadaşımdan gizli konuşmak), hernefe هرنف (fersiz konuşmak, ağlamak), hezice هزج (name ile güzel şarkı mırıldanmak), hezele هزل (şaka yapmak, akıl dışı konuşmak, ciddi olmamak), hedabe هضب (söze, lakırdıya dalmak), hedale هضل (çok konuşmak), hekâ هكى, (herze ve hezeyan konuşmak, gönül meftun olduğu şeyin peşinden gitmek), helese هلس (hezeyan konuşmak, sözü yavaş ve gizli konuşmak), hemete همت (sözü, gülmeyi gizlemek) ehmece اهمج (birbirine karıştırmak, gizlemek), hemera همر (çok söz söylemek), hemmâr همار =hemmaz هماز (boşboğaz, sözle arkadan çekiştirilen), heveze همز (arkadan çekiştiren, vesvese vermek), hemese همس (sesi ve eşyayı gizlemek, vesvese vermek, gece ayak sesini gizlemek, fısıldamak), hemeşe همشه (çok konuşmak), hemheme همهمه (yavaş konuşmak, mırıldanmak, hırlıdamak, ninni söylemek), henbesa هنبسا (gizli gülmek), heneça هنع (sesi kısarak sevişmek, flört etmek), heyneمة هينمة (gizli konuşmak, dua etmek), el-hevbü الهوب (ahmak, çenesi düşük), hâde هاد (gizlice konuşmak, sözü güzel söylemek yavaş yürümek), hâda هاض (hastalık nüksetmek, kemiği tekrar kırmak), hâta هاط (gürültü şamata yapmak), هدر (böğürmek, gülmek, kükremek, kaynamak, taşmak, kan boşakmak, kanını mübah saymak)...

- 121 Geceden bir vakit: El-hibbetü الهبة (seher vakti), el-het'etü الهتنة gecenin sonu), el-hitru الهتر (gecenin ilk bölümü), el-hetkü الهتك (gecenin yarısı), el-hityü الهتي (geceden bir bölüm), hecede هجد (gece uyumak, uyutmak, uykuda bulmak), teheccede تهجد (namaz vs için uyanık kalmak), hecera هجر (öğle sıcaklığında yola gitmek), el-hecmetü الهجمة (gecenin başlangıcı), el-ihticamü الاهتجام (gecenin sonu), el-hed'ü الهد (gecenin ilk üçte biri), el-hevâdü الهواد (gecenin başlangıcı), el-hâzilü الهازل (gecenin ortası), herş هرش (zaman zor geçmek şiddetli olmak), hevveمة هوم (uyumak), et -tehväü التهواء (gecenin bir saati), el-hiru الهير (gecenin yarısından azı)...

- 122 Uykudan uyanmak, uyandırmak: Hebbe هب , hebhe ههب , nebehe , nebbe هكك , hekkele هكل =heykele هيكل (iri cüsseli olmak, kibirlenmek, yüksek, muazzam bina, Yahudi havrası, putlârın bulunduğu bina, heykel, iskelet, kilisede kurban takdim yeri, mihrab)...

- 123 Hebera هبر , el-hibru الهبر (hevbece هويج , el-hevbecetü الهويجة (yüksek, düz ve oturaklı yer, derenin bittiği yer, kazılan su çukuru), hebta هبت (bir beldeye girmek, inmek, konmak, fiyat düşmek, eksilmek), hecera هجر (ilişkiyi kesmek, küsmek, terk etmek, uzaklaşmak, göçmek), hede'e هدأ (sakin olmak, konaklamak, uyutmak,) hedefe هدف (yönelmek, hedef almak, at-

- mak), hemedede **حمد** (ikamet etmek), hemeşe **همش** (toplamak, kavim birbirine kaynaşmak), el-hâmetü **الهامة** (reis, başkan, kabirlerde gece yaşayan bir kuş, baykuş), el-heyyaru **الهيّار** (düz ova), hâta **هاط** (işe yön vermek, düzenlemek)...
- 124 Hebbe **هَب**, Hebeze **هَبز**, hebera **هَبِر**, hebele **هَبِل** (büyük, koruyucu olmak, hükmetmek), hübel **هَبِل** (hübel putu), hetale **هَطَل** (peyderpey iri taneli yağmur yağmak) hâ'e **هَاء** (zatında yücelik olmak, sevinmek,), hevi'e **هَوِي** (himmet eylemek, övünmek), hâ'e **هَاء**, heviye **هَوِي** = lebbeyk, (emrindeyim), hâde **هَاد** (hidayete ermek, dalaletten kurtulmak), heymu'llah **هَيْمُ اللّٰه** Allah'a yemin olsun), heymene **هَيْمَنَة** (hükümü ve kontrolü altına almak, koruyucu ve gözetici olmak, kuş kanatları altına almak, amin demek), Müheymin **مُهَيِّمِن** (aynı anlamda Allah'ın sıfat ismi). hevâ **هَوِي** (hoşuna gitmek, arzu etmek), hevâ **هَوِي** (düşmek, yükselmek, uçmak, süratle inmek, gitmek, dağa çıkmak, kulak çınlamak, el sunmak, havalandırmak, uçuşuma yuvarlanmak), hâ'e **هَاء** (güzel görünüşlü olmak, arzu etmek), heyye'e **هَيَّا** (hazırlamak, kolaylaştırmak, düzenlemek, hey'tini oluşturmak), heyte **هَيْت** (gel diye çağırma)...
- 125 Kılıç, Hulusi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Ayn" mad. IV, 255.
- 126 Öncelikle ayn **عَيْن** kelimesi hem göz, hem pınar (göze), kaynağıp akan su, hem bir türün gözdesi, iyisi, kıymetlisi, bir topluluğun öncüsü, gözcü ve gözetleyicisi, hem de bir şeyin zahir, açık ve göz önünde olanı, dolayısıyla mekân, ufukta yer kaplayan eşya, kişinin kendisi, zatu, peşin para, malın elden teslimi anlamlarına gelmektedir.
- 127 Ayn **عَيْن** kelimesiyle aynı köke sahip âne **عَان** fiili dikkatle bakma, gözetleme, casusluk yapma, birine haber getirme, dikkatli veya kötü gözle bakma, kaynağın suyunun çoğalması, akması, kuyucunun suya ulaşması, gözün güzel ve iri olması, bir şeyi tayin etme, atama, ağacın çiçek (göz) açması, inciye delik (göz) açma, açığa çıkma, tulum vb. şeyin delinmesi veya deliğin kapatılması ve içine su doldurulması, gözlem yapma, muayene etme, ilgilenme, önem verme, inceleme, şerefli olma, birini amir olarak atama, bir şeyin gözde ve iyisini alma, vaade tayin ederek veresiye alış veriş yapma vs. anlamlarına gelir. Âne **عَان** (görme, açık ve zahir olmak), alene **عَلَن** (görünür olma) arada **عَرَض** (gösterme) ard **عَرَض** (yeryüzü) arad **عَرَض** (dünya malı) anân **عَنَان** (ufuk, âfâk), alime **عَلِم**, arafe **عَرَف** akale **عَقَل** (bilme, anlama), ayn **عَيْن** (eşya, var olan, görülen) âlem **عَالَم** (görülen evren) alem **عَلِم** (gösterge) a'raf **أَعْرَاف**, arş **عَرْش** (yüksek yer) arace **عَرَج**, mirac **مِرَاج** (yükselme, belirgin olma) amme **عَمَّة** (umumilik), âne **عَان** (yardım etme), isteâne **اسْتَعَانَ** (yardım isteme, sığınma, göz dikme) abede **عَبَد** (kul olma, edinme) asame **عَاب**, âbe **عَر**, arra **عَر**, abe **عَاب**, atebe **عَتَبَة** (ayıp, utanma, yüzüne bakamama), âne **عَان**, abbe **عَبَّ** (suyun kaynağından çıkması, akması), asara **عَصَرَ** (bir şeyin suyunu çıkarma), arabe **عَرَب** (su ve dilin saflaşması ve insanın hareketli, konar göçer olması, Arap topluma mensup, tanıdık olması), acem **عَجَم** (yabancı olması), ayyene **عَيْن**, arabe **عَرَب** ve abera **عَبَر** (açıklama), anâ **عَانِي** ve anne **عَان** (mektuba unvan yazma), ayn **عَيْن** (ölçü birimi, nakit) âra **عَار**, ya'uru **يَعُور** (ölçek ve ayarlar), âle **عَال** (eksik ölçme), ayn **عَيْن** (insan gözü, gözdesi, terazi gözü, kefes) anâ **عَانِي** ya'nî (önem verme meşgul olma), âne **عَان** = âme (bir şeyi arzulu ve dikkatli yapma), azibe **عَزَب** (susuzluk çekme ve leziz olma), asâ **عَصِي**, aşeka **عَشَق** ve aşera **عَشَر** (beklenti, sevgi, muhabbet), âne **عَان** ayyene **عَيْن** (belirleme), adde **عَدَّ** (sayma), ahhede **عَهَّد**, ehade **أَخَذَ**, vahhade **وَحَدَّ** (birleme), ahide **أَحَد**, akale **عَقَل**, akade **عَقَد**, akabe **عَقَب** (belirleme, bağlama ve bağlanma), atafe **عَتَف**, letafe **لَطَف** ve atâ **عَتَى** (ilgi, şefkat gösterme, iyilik etme), âle **عَال** (geçimini üslenme), (âne **عَان**) amera (koruyup kollama), elif ve ayn ile dönüşümlü kullanılan âle **عَال** ve âse **عَاس** (aile, geçim) amera **عَمَر** (yaşama, ikamet, imar), araş **عَرَش** (ev yapma), amede **عَمَد** (eve direk vurma, destekleme, çocuğu vaftiz etme), amile **عَمَل** (çalışma), araka **عَرَق** (terleme), anâ **عَانِي** (esir olma, göz altına alınma), anişe **عَنْش** (hayvanı bağlama), aleta **عَلَط** (boynuna asılma), allega **عَلَّقَ** ve galega **غَلَقَ** (kapatıp kilitleme), alefe **عَلَفَ**, adefe **عَدَفَ** (yemleme), alle **عَلَّ**, aleze **عَلَزَ** ve alese **عَلَسَ** (hasta olma), alece **عَلَجَ** (tedavi etme, ilaç verme)...
- 128 Yükselme anlamıyla Âne **عَان** fiiline ortak olan alâ **عَالِي** fiili ve türevlerinin alâ **عَالِي** harf-i cerrinin yükseklik ve bir şeyin üst tarafını (استعلى) ifade etmesi örtüşmektedir. Anne **عَان** fiili-

- nin gözü bir tarafa çevirme, alıkoyma, menetme anlamları ile anede fiili ve türevlerinin sapma, reddetme ve inatlaşma anlamları ortaktır ve an عَنْ harf-i cerriyle örtüşmektedir. Âne ve ان عان ve ayn عين, alâ على, azıme عظم, azze عَز, aleme علم, ilim علم (yükselme, kibirlenme, yukarı çıkma, şerefli olmak), anâ عنى ve alâ على (mektuba adres yazma), aleme علم (alem, işaret, belirti), alle عِل (illet, delil iz), avn عون (yaşının ortasında olma), azm عظم (yolun ortasında olma) adele عدل (ortada dengede olma), azıme عظم, azime عزم, asime عسم (gayretli ve kararlı olma), acele عجل, acera عجر (çabuk ve hızlı davranma) anlamları arasındaki akrabalık ayrıca önemli göstergelerdir.
- 129 Anede عند, amâ عمى, amişe عمش (gözden yaş akması, kör basiretsiz olma, sapma), amehe عمه, âce عاج, asefe عسف (yolunu şaşırma, sapma), adâ عدى, atâ عطى (kibirli, haddi aşma) asera عسر (zor olma, zorlaştırma), anete عنت (kötülük etme), azera عزر (özür dileme), acefe عفف, azibe عذب, arane عرن, asefe عسف (uzaklaşma ve kaybolma), arâ عرى (zor zamanda terk edip yalnız bırakma) affe عفف, afâ عفا, (terk etme, vazgeçme iffetli olma) kelimeleri an عن harf-i cerri ve anne عَن fiilinin açılımı gibidirler. Azele عزل (azletme, görevden alma) fiili de âne و ان و اyyene عَيْن (tayin ve atama) fiilinin zıt anlamlısıdır.
- 130 Hamdi Yazır, *Hak Dini*.
- 131 Zebidî, Tâc, aşâ-ya'sû عشى يعيش, fiili.
- 132 Bkz. 38/Sâd 1. ayet ve ilgili dipnot.
- 133 Zemahşerî, *Keşşaf*; Taberî, *Camî'u'l-Beyan*; Razî, *Mefatihu'l-Gayb*.
- 134 Maverdî, *en-Nüket*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*.
- 135 İbn Atıye, *el-Muharrer*.
- 136 Durmuş, age. "Tâ" mad. XXXIX, 281-283.
- 137 Tanne طَنْ, tantane طنطن, dekka دق zil ve çingırak sesi, takka تق takırtı sesi, tabtabe طبطب su veya ayak sesi gibi bir kelime grubu da vurma, kırma ve şiddet seslerinin yansımalarına örnek verilebilir. Bu sert sesler öbeğinin zıt yönünde bir uzantı oluşturan ve insanın vücut ve duyu hareketlerini yansıtan fiiller de vardır: Örneğin ta'ta'e طأطأ (baş eğmek) tâ'a طاء (boyun eğmek, yumuşamak ve itaat etmek) tâbe طاب ve tabbe طَب (hoş ve nazik davranmak), itr عطر (keskin koku)...
- 138 Örneğin tâ'e طاء (ayrılmak, uzaklaşmak, gidip gelmek), târa طار (uçmak, dönmek, yol yürümek, sürmek, uzamak, yayılmak), tahha طَح (atmak, yaymak, sürüp götürmek), tâfe طاف (etrafında dönmek dolaşmak), tâle طال (uzamak), tafika طفق ve talea طلع (bir yere/şeye ulaşmak), tamea طمع ve talebe طلب (bir şeye ulaşma arzusu, istek), tavâ طوى (ayrılmak, geçip gitmek, me-safe kat etmek, uzağı yaklaştırmak), Tuvâ طوى (Sinâ'da bir vadi ismi) tâha طاح ve tahâ طحى (yolu şaşırma, dolaşma, uzak olmak, helak olmak), tamâ طمى (uzayıp yükselmek), taraha طرح (atmak), tarade طرد (uzaklaştırmak, kovmak), taleka طلق (ayrılmak, boşanmak), tagâ طغى (çoşmak, taşmak ve haddi aşmak), ta'ane طعن, (geceleyin uzağa gitmek, ayıplamak), taraga طرغ (yola gitmek, yol yapmak, düzlemek, kapıyı çalmak)...
- 139 Sa'lebî, *el-Keşf*; İbn Atıye, *el-Muharrer*.
- 140 İnce hâ harfinin anlamıyla ilgili olarak 19/Meryem suresi 1. ayetin açıklamasına bakılabilir.
- 141 Maverdî, *en-Nüket*.
- 142 Zemahşerî, *Keşşaf*; İbn Kesir, *Tefsir*.
- 143 İbn Atıye, *el-Muharrer*, 26/Şuara 1; Maverdî, *en-Nüket*, 27/Neml 1. ayetin tefsiri.
- 144 Sa'lebî, *el-Keşf*, 26/Şuarâ 1. ayetin tefsiri.
- 145 Maverdî, *en-Nüket*; İzz bin Abdisselam, *et-Tefsir*, 26/Şuarâ 1. ayetin tefsiri.
- 146 Sin harfinin anlamı içi Yasin, mim harfinin anlamı için 7/A'raf 1. ayetlere bkz.
- 147 Sin harfinin anlamı içi 36/Yasin 1. ayete bkz.
- 148 Sin harfinin anlamı içi 36/Yasin, mim harfinin anlamı için 7/A'raf 1. ayetlere bkz.
- 149 Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Muharrer*.
- 150 Razî, *Mefatihu'l-Gayb*, 11/Hûd 1. ayetin tefsiri.
- 151 İbn Atıye, *el-Muharrer*, 11/Hûd 1. ayetin tefsiri.
- 152 Maverdî, *en-Nüket ve'l-Ujûn*; Sa'lebî, *el-Keşf Sıyutî, ed Dürrü'l Mensür*, 12/Yusuf 1. Ayetin tefsiri.

- 153 Durmuş, *age*. “Râ” mad. c. XXXIV, s. 371.
- 154 Râ harfi anlamına gelen er-Râû الرءاء kelimesi, deniz köpüğü ve zirve anlamına da gelmektedir. Ra’s رأس kelimesi baş anlamına geldiği gibi her şeyin yukarısı, baş tarafı, ucu, zirvesi, akıl, şeref, kıymet, anlamlarına ve hatta râis رئيس veya riâs رئاس kelimeleri gibi hâkim, vali, kılıç kabzası, bir işin başı, burun, sermaye vs. anlamlarına da gelmektedir.
- 155 Ra’ese رأس fiili başına dokunmak, kafası büyük olmak, başı ağrımak, reis, başbuğ olmak veya birini başkan yapmak, değerli ve şerefli olmak, birinin başını yere eğmek anlamlarına gelmektedir. Şu fiiller bu anlamlarla ortak oldukları gibi alanı da giderek genişletmektedir. Rayese ريس , ra’ese رأس (kibirli olmak ve salınarak yürümek), râ’a راع (yükseklik yücelik, bereketlenmek, artmak, fazlaşmak, beri öte hareket etmek, görünüp kaybolmak, süslenmek). Aynı kökten er-rî’u الريع (yüksek yer, dağ, yüksekten inen akıntı, kule ve manastır hücre), ray’ân ريعان (her şeyin evveli, ucu efdal olanı), ra’s رأس (baş), râye راي ve rayyâ راي (bayrak yapmak, yüksek ve görünür yere sancak dikmek), râyet راية (bayrak, gerdanlık, insanların görmesi için dikilen her türlü nesne), rabbe ربّ Rab ربّ (yüksek ve efendi olmak+ sahip olmak, yetiştirmek, büyütüp beslemek, rızıklandırmak, hayır ve bereket vermek), ra’efe رائف Rauf رائف, rahime رحم Rahim رحيم (gözetme koruma, acıma), (ra’afe, râhe راع رافع (salınmak, dalgalanmak), rayyeh رايه (bir şeyi genişletmek, yaymak, tereddüt ve kararsızlık), raffa راف رافه (dalgalanmak, salınmak titremek) ra’â راي ve ra’ra’e رارأ filleri yüksek ve görünür olmak), ra’â راي duyularla görmek, göstermek, gösteriş yapmak, tefekkürle kalple görmek ve akıl ile idrak etmek), ra’ra’e رارأ (görmek, bakmak ve gözü hareket ettirmek, gözün, şimşegün, bulutun, serabın parlaması, gök gürültüsü)... (Bunlar yükseklik, görünürlük, süreklilik demektir ve râ harfinin tekrar yoluyla zırlatılmasını andırır.), rafe’a رافع (yükselmek, kaldırmak), a’rafe اعرف (yükselmek, anlamak), rave’e راءه (acele karar vermemeyi sonunu düşünmek), râbe راب (şüphe ve tereddüt), ra’ade راعد, ra’dede رعد, Râde راد, ra’d رعد (korku, tehdit, titreme, isteme) rabe’a ربيع (sevinc, müjde, mutluluk, bereket, esirgeme ve şefkat), rabi’ ربيع (bulut, bahar), Ra’ese رءس, râse راس (reis olmak, görünmek), rasse راس, rassa رصن (yerleşmek, yapıştırmak, haberi yaymak), ravâ روى ve rasele رسل (haber iletmek)... Anlaşılan o ki sesin yayılması, haberin yayılmasına ev sahipliği yapmaktadır.
- 156 Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; Sa’lebî, *el-Keşf*
- 157 Bkz. 50/Kaf 12; 25/Furkan 38.
- 158 Bkz. Ra’ese رءس fiilinin anlamlarıyla ilgili dipnot.
- 159 Durmuş, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, “Hâ” mad. XIV, 333-338,
- 160 Özellikle hadde حد ve halese حلس=hatta حظ (sınır, engel koymak), kelimesi de hâle حال ve hâme حوى fiilleri de bir şeyin etrafında dönmek anlamında bu fiillerle anlamdaştır. Havâ حوى fiilide bir şeyi içine alma, toplama ve kuşatma anlamıyla havuz anlamındaki hâda حاض fiiliyle eş anlamlıdır.
- 161 Habese حبس, hasara حصر, hazara حظر, hasane حصن ve haffe حف = hâta حاط (sarma, kuşatma), haraze حرز, harase حرس, hafaza حفظ ve hamâ حمى yahmî يحمي himaye حماية hadane حاضن (koruma ve saklama) hameze حمز, hamese حمس, havese حوس (kahramanlık), hasebe حسب, hasibe حسب (saymak ve soylu olmak), haleme حلم ve tehammele تحمّل (yumuşaklık, ihtiyatlı olmak, sorumluluk almak) hazıra حزر ve hamma حمّ (korumaya alma anlamından başlayan uyandırma, sakındırma ve korkutma), hacebe حجب, hacera حجر, haceze حجز, hacâ حجي, haseme حسم, harume حرم hazale حظل (sınırlama, engel olma ve tasarruftan men, hacr, haram, yasak), Hicaz حجاز, Haram حرام ve Hicir حجر (Kâbe ve çevresiyle ilgili isimler), habbe حبة, hâsine حارسa, harasa حراس, harâ حرى, hadibe حذب, hasira حسر, halâ حلى, hanne حنّ, hanâ حنى (tatlı, sevimli, güzel olmak, sevmek, düşkün olmak, özlem ve üzüntü duymak), hamide حمد (övme)...
- 162 Hasara حصر ve hâsara حاصر, haffe حفّ, hâsa حاص, hâda حاض fiilleri hâta حاط kelimesiyle anlamdaş görünmektedir. Ancak hâbe حاب, hâde حاد, hâra حار, hasera حسر, hâfe حاف harafe حرف , hanefe حنف, hâda حاض, hâle حال hâne حان, hame’e حامأ fiilleri ihata إحاط anlamıyla birlikte

yoldan sapmak, eğilmek, dönmek ve zulmetmek anlamlarına da gelmektedir. Hadega حذق ve ahdega أحذق hakade حذق, hadde حذ (keskinlik ve öfke), haşera حشر (toplamak, sürmek), harabe حرب, hatabe حطب, haraşe حرش, haraka حرق, harake حرك, hamme حم (tahrik, tahriş ve şiddet)

¹⁶³ Maverdî, *en-Nüket*; Sealibî, *el-Cevahir*.

¹⁶⁴ Habâ حبی, hateme حتم, hadese حدث, hazara حزر, hasade حصد, hakka حق, halle حل, hakeme حک kelimelerinin anlam örgüsü ortaktır ve hamme حم kelimesinin anlamıyla akrabadır.

¹⁶⁵ Bu harfleri belli kelimelerin anahtarı veya kısaltması olduğu iddia edenler de olmuş, hangi kelimelerin kısaltması olduğu konusunda İbn Abbas ve diğer âlimlerden çok farklı rivayetler gelmiştir. Ancak Şevkânî'nin de belirttiği gibi Hz. Peygamber'den herhangi bir bilginin gelmemesi, sahabeye dayandırılan isnatların kısıtlı ve çelişkili, tabiinden gelen bilgilerinse daha da karmaşık olması ve ayrıca önerilen manaların Arap dilinde yaygın olmaması gibi nedenlerle bu bilgiler tutarlı bir sisteme oturtulamamaktadır (Duman, age. VIII, 401, 403, 404).

¹⁶⁶ Âlimlerin çoğu bu harfleri surelerin ismi kabul etmiştir (Zemahşerî Keşşaf, I, 19-31). Zeyd bin Eslem, Halil bin Ahmed, Sibeveyhî ve Hasan-ı Basrî bu görüştedir (Taberî, *Camî'u'l-Beyan*, I, 206; Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, II, 8-11; Duman, VIII, 402). Harfleri devamındaki cümleyle birlikte sure başlangıcı kabul eden görüş bu iddiayı tutarlı hale getirebilir. Katâde ve Mücahid'e nispetle Kur'an'ın ismi olduğu da söylenmiştir. Fakat bu harflerin hemen devamında Kur'an'a ayrıca yemin edildiği için tutarlı görülmemiştir (Duman, age. VIII, 402).

¹⁶⁷ Arap edebiyatçılarına meydan okuma ve Kur'an'ın mucize olduğunu ortaya koyma amacıyla nazil olduğunu savunanlar da olmuştur. Taberî bu görüşü selef ulemasından gelmediği ve sonradan ortaya atılmış bir düşünce olduğu gerekçesiyle, Şevkânî ise bedî ve beyan açısından gizli ve kapalı işaretlerin geçerli olmadığı gerekçesiyle reddetmiştir. Fakat son dönemde en fazla kabul gören de bu görüş olmuştur (Duman, age. VIII, 402, 403).

¹⁶⁸ Bu harflerin Kur'an'a dikkat çekmek ve muhatabı dinlemeye sevk etmek için zikredildiğini söyleyenler de vardır. Ancak bu harfler dikkat çekmek için zikredilmişse dikkat harfin kendisine değil, başında bulunduğu surenin içeriğine yoğunlaşmış olmalıdır. Aksi halde bu harfin orada bulunuşu sorgulanaacaktır ki mevcut kaynaklarda böyle bir tartışmaya rastlamıyoruz (Duman, age. VIII, 402, 403).

¹⁶⁹ Kurtubî, *el-Cami'*, I, 115, 116. Bkz. Duman, age. XVIII, 401, 402.

¹⁷⁰ Bazılarına göre ise bu harfler birer yemindir (Duman, age. VIII, 403). Ancak harfe yemin ediliyorsa yemin harfin neresindedir? Eğer harfin kendisi yeminse neye yemin edilmektedir, bu soru cevapsız kalmaktadır? Bazıları da bu harflerin sureleri birbirinden ayırmak için kullanıldığı kanaatindeydi. Ancak Taberî ve İbn Kesir bunu anlamsız bularak reddetmişlerdir. Çünkü her surenin başında bu harflerden yoktur ve sureleri ayırmak için besmele yeterlidir (Duman, age. VIII, 402).

¹⁷¹ Huruf-ı mukattaaı cefr veya ebced hesabı ile yorumlayanlar da olmuştur. Zayıf bir rivayete göre Yahudiler "Elif, Lâ, mim" harflerinden hareketle İslam ümmetinin ömrünü hesap etmeye kalkışmışlar, bu olay üzerine müteşabihat konusundaki ayet gelmiştir. İbn Kesir söz konusu rivayeti batıl kabul etmiştir. Ebced hesabını Mukattaa harflerine ilk uygulayan da Mukatil bin Süleyman'dır (Duman, age. VIII, 403). Harflerin büyüsel gücüne inanma bütün Orta Doğu uygarlıklarında vardı. Yahudiler bunu Grek kültüründen almışlar, daha sonra Hıristiyan ve İslam kültürlerine de geçmiştir. Başta Pisagorculuk olmak üzere Grek filozoflarının eserlerinden hareketle İslam âleminde huruf ilmine dair kitaplar, hatta tefsir kitapları bile yazılmıştır. Bunlar da esas aldıkları o kaynaklar kadar apokrif (Bozhüyük, Mehmet Emin, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Huruf" mad. VIII, 397-400). Bu felsefede harfler ve rakamlar büyüsel şifrelerdi ve bunların sırları kelimelere, kelimelerinki kâinata yayılmıştı. Bu düşünce Batını kökenli cefr geleneğini doğurmuş, her bilge kişinin özellikle mutasavvıfların ulaşacağı gaybdan haber verme tekniğine dönüşmüş, "İlmü'l-huruf" adı altında bir akım doğmuştur. Tefsircilerin bu akıl dışı

Basit ve Mürekkebe Kavramları Açısından İbn Sina'da Tevhid

Mehmet Murat KARAKAYA*

Öz Vahye ve nübüvve dayalı Din'in en temel kavramı Tevhid, Din'in bütün anlam alanlarına ve insanın zihin dünyasına yön vermektedir. Tevhidi esas almayan hiçbir düşünce-nin, fikriyatın Din temelinde bir karşılığı yoktur. Bu nedenle İslam alimleri ve mütefekkir-leri Tevhid'i en başat kavram olarak düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bir İslam filozofu olan İbn Sina da oluşturduğu felsefeyi, Zat-ı Mutlak ve Vacibu'l Vücut Allah Teala'nın birliğini esas alan Tevhid düşüncesi üzerine bina etmiş; Tevhide gölge düşü-recek bütün fikriyatlara karşı çıkarak, Allah Teala'nın zatına yönelik şirk unsurlarını orta-dan kaldırmaya yönelik bir mücadele vermiştir. Bu çerçevede, İbn Sina'nın felsefi argüman ve kavramlarla ortaya koymaya çalıştığı ve "genel kavramların ilkinin, yani varlık ve *birliğin* bilgisi, en üstün bilinenlerin en üstününe yani *Yüce Allah'a* ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün bilgi, *Allah'ı bilmenin* bilgisi, diye tanımladığı" Felsefe-i Ulâ içerisinde Tevhid esa-sından yola çıkarak amaçladığı şey, Zat'a yönelik dolaylı şirk anlayışlarını önlemek, Vacibu'l Vücut'u bu tür yaklaşımlardan tenzih etmektir, denebilir. İbn Sina, külliyatının değişik yer-lerinde Tevhid anlayışına yer verdiği gibi özellikle 'Risalet-ü' Arşiy'e'de' ve 'İhlas Suresi Tefsirinde' bu hususa özel olarak dikkat çekmiştir.

Anahtar kelimeler: Tevhid, zorunlu varlık, mümkün varlık, mahiyet, ilahi basitlik, ilahi sıfatlar.

Tawhid in the Thoughts of Ibn Sina

Abstract Tawhid (The Oneness of Allah) the religion's main concept which is based on revelation and prophethood influences all the fields of the religion's meaning and human's world of mind. Any thought or idea which isn't predicated on Tawhid doesn't have any compensation on the basis of the religion. For this reason, Islam Scholars and Intellectuals put the Tawhid to the center of thought system as the main concept. Ibn Sina, an Islam Philosopher, has founded his philosophy on Tawhid which is predicated on The Absolute Being and Necessary Existent Allah Teala and he struggled for putting away the elements of shirk (Polytheism) which is against the heart of the God by objecting all the thoughts casting shadow on Tawhid. In this context, it may be told that the thing that Ibn Sina tries to express by philosophical arguments and concepts and aims by setting off from the Tawhid foundation which is within the First Philosophy that Ibn Sina defines as the first of general concepts, the knowledge about the God and reasons after the God is to prevent Shirk understanding and consider Necessary Existent to be free of such approaches. Ibn Sina as mentioning Tawhid understandings in varios positions of his corpus, he especially drew attention to this question in Risala al Arsiyya and commentary of Ikhlas Sura

Keywords: Tawhid, necessary being, possible being essence, divine simplicity, divine attributes.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, memurka@hotmail.com

Giriş

Vahye ve nübüvvete dayalı Din'in en temel kavramı Tevhid, Din'in bütün anlam alanlarına ve insanın zihin dünyasına yön vermektedir. Tevhidi esas almayan hiçbir düşüncenin, fikriyatın Din temelinde bir karşılığı yoktur. Bu nedenle İslam alimleri ve mütefekkirleri -Tevhid'den sapmaya yönelik birbirlerini itham eden birçok karşı fikir ortaya koysalar da- Tevhid'i en başat kavram olarak düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bir İslam filozofu olan İbn Sina da oluşturduğu felsefeyi Zat-ı Mutlak ve Vacibu'l Vücut Allah Teala'nın birliğini esas alan Tevhid düşüncesi üzerine bina etmiş; Tevhide gölge düşürecek bütün fikriyatlara karşı çıkarak Allah Teala'nın zatına yönelik şirk unsurlarını ortadan kaldırmaya yönelik bir mücadele vermiştir.

Tevhid-şirk anlayışında doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki tür şirk anlayışından bahsedilebilir. Birinci türe giren şirk anlayışı, Vacibu'l Vücut'un karşısına, O'na ulaşma vesilesi kılınan aracı varlıklar ihdas ederek, Zat'ın dışında kalan diğer başka varlıklara yücelik ve uluhiyet vasfı vermekten ibarettir. Bu ortak koşmaya kaba şirk anlayışı da denilebilir ki, zahirde bütün yönleriyle bunun şirk olduğu aşıkardır.

Dolaylı şirk anlayışı ise, Vacibu'l Vücut'u tek ve bir kabul etmekle birlikte, inanan kişinin Zat'a yönelik düşüncelerinde belki de çoğu zaman farkına varmadığı veya farkına varmış olsa bile farklı argümanlarla bu gizli şirkten vazgeçmediği ortak koşma anlayışdır ki İbn Sina'nın felsefi argüman ve kavramlarla ortaya koymaya çalıştığı ve “genel kavramların ilkinin, yani varlık ve *birliğin* bilgisi, en üstün bilinenlerin en üstününe yani *Yüce Allah'a* ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün bilgi, *Allah'ı bilmenin* bilgisi, diye tanımladığı” Felsefe-i Ülä içerisinde tevhid esasından yola çıkarak amaçladığı şey, Zat'a yönelik bu dolaylı şirk anlayışlarını önlemek; Vacibu'l Vücut'u bu tür yaklaşımlardan tenzih etmektir, denebilir.¹ İbn Sina, külliyatının değişik yerlerinde tevhid anlayışına yer verdiği gibi özellikle 'Risalet-ü' Arşıyye' ve 'İhlas Suresi Tefsirinde' bu hususa özel olarak dikkat çekmiştir.

'Hüve' ve 'Basit' Kavramları Açısından Tevhid

Başta vurgulamak gerekir ki, Tanrı'nın Zat'ına yönelik ifade, kelime ve kavramların anlam alanları O'nu anlatmaya yetersizdir. Ancak O'nun Zat'ına yönelik ifade ve anlatımlar zorunlu olarak insana ait dil düzlemi içerisinde olacaktır. O'nu en iyi şekilde ifade edecek kelime ve kavramlar, O'nun dışındaki varlıkların yani mahlukatın zatına, eylemlerine ve özelliklerine karşılık gelse bile, bu isim, kelime ve kavramları yine O'na özgü anlam alanları içinde, O'nu anlatmaya yönelik olan çağrışımlarla anlamının dışında başka bir

yöntem ve yaklaşım yoktur. Örneğin “hüve” zamiri insan düzeyinde bütün eril kişilere işaret etse de bu zamir Tanrı'nın Zat'ına yönelik olarak kullanıldığında sözkonusu anlamının dışında daha özel bir Varlık'a yine özel anlamıyla işaret etmektedir.

Bu manada İhlas Suresinde Allah Teala'nın varlığına işaret eden “O” zamiri yani mutlak hüve; hüviyet ve taayyün açısından varlığı lizatihi olup, ‘kendi zatından başka hiçbir şeye muhtaç olmayan’ anlamını ifade etmektedir. Başka bir tabirle, İhlas suresinde geçen hüve'nin mercii, hüve'nin delalet eylediği ve “hüve/o” ile işaret olunan Zat, kendisi için bir merci ve mebde tasavvur edilemeyen, varlığında mutlak ve müstakil Vacibu'l-Vücut, Mebde-i Evvel'dir.² O, bütün neseb ve intisablardan beridir.³ Bu manada zamir, Zat'a delalet etme bakımından has isimlerden daha kuvvetlidir. Çünkü has isimler sıfatlara gereksinim duyarken, zamirlerin sıfatlara gereksinimi yoktur. O halde Zat'ı ifade etmede hüve lafzından daha mükemmel bir lafız olmadığı söylenebilir.⁴ İbn Sina'nın İhlas Suresi tefsirinde hüve lafzıyla beyan ettiği nükte ve ince manalar Akseki'ye göre şöyle özetlenebilir:

1. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyet, lizatihidir.
2. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyet, Vacibu'l Vücut'dur.
3. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyetin vücudu mahiyetinin aynıdır.
4. Hüve ile işaret olunan hüviyetin her yönden basit ve tek olması ve bundan dolayı hadd-i tam ve hadd-i nakıs ile de tarifinin/tanımının imkansız olmasıdır ki⁵ İbn Sina'nın, gerek metafiziğinin gerekse ontolojisinin temelinde Vacibu'l-Vücut Tanrı ile O'nun basitliği ve vahdaniyeti bulunmaktadır.⁶

Yine Ehad lafzı, mahiyet-i ilahiye'nin her açıdan vahid olduğuna, yani mahiyetin yapıcı unsurlarını teşkil eden cins ve fasl gibi gibi manevi kesreti; madde ve suret gibi maddi kesreti olmadığına işaret eder. ‘Vahid’ lafzının sayısal bir’e vurgusunun daha baskın olması ve Teolojik Bir’i çağrıştırmasının daha zayıf olması hasebiyle Allah Teala'nın Bir’liğini vurgulamada ‘Ehad’ kelimesi ‘vahid’ lafzına tercih edilmiştir. Çünkü Allah Teala, besat-ı sırfa (Salt Basit) olup bütün aded, terkib ve bunların lazımı olan cismaniyetten âridir. Bütün aded, terkib ve bunları lazımı olan cismaniyetten beri olma hususiyetleri vahid kelimesine göre Ehad lafzıyla daha belirgin bir şekilde karşılanmaktadır. Zira Ehad ve Vahid kavramları kendi içerisinde derecelendirmeye tabi tutulduğunda, Allah Teala'nın Zat'ını ifade etmede Ehad lafzı vahid lafzından daha önemli ve keskin bir anlam alanına sahiptir. Tefsir ulemesından Ezheri de, Allah'tan başka hiçbir varlık, ‘Ehad’ olarak tavsif edilemez demiştir.⁷ Bunların dışında Zat'a yönelik bütün kavramların “mahza” ve “mutlak”

kavramlarıyla ifade edilmesi, vurgunun te'kid edilmesi ve işaret edilen varlığın yüce bir varlık olması hasebiyledir.

“Basit” kavramı da Yüce Allah’ın şirk ile nitelenebilecek bütün unsurlardan hali olduğunu ifade eden bir kavramdır ki İslam Felsefesinde Tevhid kavramının derinlemesine incelenmesi bizi “Basit” kavramına götürmektedir. Yaratıcı’nın, İlk İlke’nin, İlk Neden’in vasfı ve en önemli özelliği olan Basit, hüviyeti kendinden olmak, zatını oluşturan akli ve hissi cüzlerden yani mukavvim unsurlardan uzak olmaktır.⁸ Bu mefhum, yaratılmışlardan hareketle, kendisine nisbet edilecek her türlü olumlu veya olumsuz izafelerin ve kendisi hakkında kullanılacak dilin gerçekte Tanrı’ya ilişkin hiç bir şey söyleyemediğinin metafiziksel bir ifadesidir.⁹ Bu da yaratılmışların yani mümkünatın özelliği olan ve asla basit olarak kaim olmaları mümkün olmayan; madde ve suretleri olması hasebiyle ancak mürekkebin unsurlarla açıklanabilecek mevcudatın özelliklerinden hali olmaktır ki, Zat’ı akledilir olan el Evvel, Kayyum’dur; ilgi, irtibat ve Zat’a ek olabilecek bütün hususiyetlerden berîdir.¹⁰

Tanrı’yı negatif ideoloji bağlamında ele alan bu yaklaşımda, Tanrı’yı her türlü mürekkeblikten âri kılma ilkesi, Tanrı’nın metafiziksel, mantıksal ve dilsel hiç bir cüzden oluşmadığı iddiası üzerine kuruludur. Vacibu’l-Vücut bi-zatihi olan Tanrı’nın, en temel ve en ayırıcı vasfı olan Basitliğini O’nun Birliği bağlamında tanımlayan İbn Sina, Bir olmağı, zatının niceliksel anlamda Basit olmasının yanı sıra, özsel olarak O’nun her türlü mürekkeblikten âri olması olarak anlar.¹¹ Buna göre, mutlak anlamda Basit, sadece Tanrı’dır. Bunun anlamı, İlk Aklın özünün kendinde var olması, diğer akılların ise, kendi cevherleri itibariyle İlk’in vasıtasıyla var olduklarını bilmeleridir. İlk ilke, varlığın en Basitidir, İlk İlke’den sonra gelen varlıklar ise İlk İlke nedeniyle var oldukları için maluldürler; malul olmağıları hasebiyle de bileşiklerdir. Ancak basitlikleri, İlk İlkeye yakın olmağıları açısından da farklılık arz etmektedir. Bu nedenle mesela, ikinci ilke üçüncüden daha basittir.

Varlıklarda neden ve nedenli’nin anlamı, bu varlıklarda nedenli’de görülen kuvve halinde *çokluğun* bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, İlk’ten, -kendinde olması mümkün olmayan- nedenliler yani bileşik varlıklar ortaya çıkar. Nedenliler de akli varlıklardan maddi varlıklara kadar giden bir varlık süreci içerisinde sıralanmaktadır. Maddi varlıklar bütünüyle basitlikten uzaktırlar. Dolayısıyla İlk İlke’den uzaklaştıkça basitlikten de o ölçüde uzaklaşılacaktır. Basitliği bu şekilde izah ettikten sonra, bileşikliğin de öncesiz olmasının mümkün olmadığını, çünkü bileşiğin kendi parçalarının varlığının bir koşulu olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla parçalar, bileşiğin nedeni olmadığı gibi, ‘birşey kendi kendisinin nedeni olmadıkça kendisinin nedeni olamayacağı’ ilkesinden hareketle bileşiğin de ‘kendinde-neden’ olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre bileşikler ‘kendinde-neden’ değilse onların kendilerini yokluktan varlığa çıkararak bir Fail-Neden’in varlığı kesinlik kazanmaktadır.¹²

Şimdi, Vacibu'l Vücut'un Basitliği, bütün mürekkebe/bileşik olmak durumlarından hali olmasını gerekli kıldığına göre, basit olmak konusunda mürekkebe olmayı çağrıştıran hususların açıklığa kavuşması sadedinde, mahiyet-vücut, zorunlu-mümkün, zat-sıfat, cins-fasil ve cisim olmaklık konuları ele alınacaktır.

a) Mahiyet-Vücut Ayrımı Açısından Mürekkebe

Kendisinden önce belirgin bir şekilde vurgulanmayan ve doktriner çerçevesi itibariyle kendisine özgü kılabileceğimiz varlık-mahiyet ayrımı, İbn Sina felekesinde Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki farkı ortaya koymada önemli bir ayrımdır. Buna göre mahiyet, “ma hüve (o nedir)” sorusunun cevabını veren kavramdır. Şeyin mahiyetinin kendisiyle talep edildiği “ma hüve” sorusuyla bazen şeyin zatının mahiyeti talep edilir bazen de onunla kullanılan ismin mefhumunun mahiyeti talep edilir. Bu nedenle mahiyet zihni bir kavramdır. Mesela, “insanın mahiyeti insanlıktır” ifadesinde olduğu gibi. İbn Sina'nın varlık ve mahiyet ayrımı, esasında yaratan ile yaratılanın arasını ayırmak içindir. Buna göre İbn Sina, iki varlık ortaya koymaktadır. Biri, mahiyeti varlığının aynı olandır ki bu Tanrı'dır (el Evvel); O'nun varlığından ayrı bir mahiyeti yoktur; O'nun hakikati, hüviyeti varlığının kendisidir. Diğer, mahiyeti varlığından ayrı olandır ki, Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar böyledir; onların varlıklarından ayrı bir de mahiyetleri vardır. İlki “Bizatihi Zorunlu Varlık”, ikincisi “bizatihi mümkün varlık”tır. Dolayısıyla bu ayrım, Tanrı ve onun dışındaki varlıkları net bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³ Bu açıdan değerlendirildiğinde, Zorunlu Varlık mümkün varlıkla ortak olamaz. Çünkü onun dışında kalan her bir şeyin mahiyeti, varlığın imkanını gerektirir. Zorunlu Varlık'a gelince, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin parçasıdır.¹⁴

İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık'ın hakikati kendi varlığıdır, onun varlığı üzerinde hiçbir surette herhangi bir ziyadeliğe olamaz. Zira ziyadeliğe, ancak mahiyeti olan varlıklarda olur. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın mahiyetinden bahsedilemez. Zira mahiyet bir terkidir ve suret ve madde söz konusu terkinin kendisidir.¹⁵ Ancak illa ki Zorunlu Varlığın mahiyetinden bahsedilmek isteniyorsa o zaman buna *mahiyeti varlığının aynı olan varlık* denilir. Niçin İlk Varlık'ın mahiyeti yoktur? Sorusuna İbn Sina, “Zorunlu Varlık'ın kendisinde terkid (birleşme) bulunan bir sıfatı olması mümkün değildir.” şeklinde cevap verir. Böylece O'nun, mahiyetin hakikatinden başka Varlık özelliği bulunacak ve bu özellik, O'nun Zorunlu Varlık olmasını gerekli kılacaktır. Bu nedenle, Zorunlu Varlık'ın, varlığının gereklisi olacak bir mahiyetinin olması imkansızdır. Eğer ‘hakikati’ ve ‘varlığı’ diye iki şey olursa ve varlığı mahiyetsiz zorunlu değilse ve yalnız mahiyetle ilgili olarak zorunluluk kazanıyorsa, o

zaman zorunlu varlık, zorunlu varlık olduğu halde ancak başka biri olmadan var olamıyor demektir ve bu durumda zorunlu varlık olduğu halde zorunlu olmaması gerekir.¹⁶ Bu manada, mahiyet ile varlık arasındaki ayrım, İbn Sina'nın Tanrı'nın varlığına dair delili açısından oldukça önemlidir. Çünkü Tanrı dışındaki her şey, mahiyetini varlığıyla birleştirecek (terkib) bir şeye ihtiyaç duyar.¹⁷

Sonuç olarak, basitlik doktrininin Tanrı'nın Mutlak Basitliğini temellendirmeye yönelik geliştirdiği temel yaklaşım, mahiyet ile varlığın özdeş olduğu ve mahiyetin varlıktan ayrı ve farklı bir gerçekliğinin olmadığıdır.¹⁸ Özetle İbn Sina felsefesinde, mahiyet-vücut ayrımı açısından Vacibu'l Vücut'da mahiyet zatın aynıdır. Mümkün varlıklarda ise varlık, mahiyetten ayrıdır.

b) Zorunlu ve Mümkün Açısından Mürakkebe

İbn Sina, Zorunlu Varlık'ın tekliği hususunda iki vacip varlığın var olmasının mümkün olmamasını imtiyaz, ilinti ve öz kavramlarını irdeleyerek açıklamaktadır. Buna göre, eğer iki vacib (zorunlu) olsaydı var olmalarının vucubu (zorunluluğu) ikisi arasında ortak olurdu. Bu da zorunlu olarak o ikisinden birinin diğersinden imtiyazını gerektirirdi. Öyleyse, o ikisinden her biri iki şeyden oluşur. Bu ise, birleşimi/terkibi gerektirir. Bundan dolayı da zorunlu değil mümkün varlık olmuş olurlar. Oysa iddia edilen, her ikisinin de zorunlu olmasıdır. Bu ise farz edilene aykırıdır.¹⁹ Zorunlu Varlığın ilintisel ve özsel olma niteliklerden uzak olması gerekir. Çünkü ilintisel olan, bir şeyin mahiyeti gerçekleştikten sonra ona ilintili olandır. Özsel ise, bir şeyin özünü meydana getiren, birini diğersinden ayırt eden özelliktir. Bu bağlamda şayet birinin, onunla diğersinden ayırt edilebildiği özsel bir özelliği var ise o takdirde bunların her ikisi de bileşiktir. Bileşik olanın ise, bir sebebi olduğuna göre ikisi de zorunlu varlık olamaz.²⁰ Dolayısıyla bir zorunlu varlık'ın diğersin bir zorunlu varlığa denk olması ve biri diğersinin illeti olmaksızın varlığının zorunlu olması mümkün değildir.²¹

İbn Sina'nın "Her birinin varlığı özü gereği zorunlu (vücut) olan iki varlığın olması caiz değildir." değerlendirmesinin mahiyet ve taayyün açısından Hocazade'ye göre anlamı, varlığı zorunlu olanın tabiatının özünün kendinde ortaya çıkıp çıkmamasıyla ilgilidir. Ona göre, Zorunlu Varlık'ın özü, taayyününü/aşıkâr olmasını gerektirirse bu durumda özü, zatına munhasır olur. Eğer bu tabiat, özünün taayyününü gerektirmezse, varlığı zorunlu olan, taayyününde başkasına muhtaç olur. Zorunlu varlık varlığı itibariyle özünde taayyün etmemiş; taayyününde başkasına muhtaç olmuş ise, bu durumda varlığı zorunlu farz edilen şeyin varlığı zorunlu olmaz; mümkün olur. Böylece iki zorunlu (vacib) varlığın olması imkan dahilinde değildir."²² Yine iki zorunlu

varlık bir arada düşünülduğünde, zorunlu varlıkların bir şeyde iştirak halinde diğer bir şeyde ise farklı uygulamada bulunma ihtimalleri her zaman var olacaktır. Böylece bu iki zorunlu varlık, varlık olarak zorunlu olmakla birlikte mahiyetlerinde iştirak halinde olacaklarından taayyünlerinde de farklı olacaklardır. Bu durumda her biri, bir mahiyet ve taayyün açısından mürekkebe olacaktır.²³ Dolayısıyla hiçbir zaman iki zorunlu varlığın bir arada bulunması mümkün değildir. Zorunlu Varlık Bir'dir, O da Allah Teala'dır.

Mümkün açısından ise; her mümkün mürekkebtir. Mümkün demek, ne varlığı ne de yokluğu, zatının muktezası olmayandır; hüviyeti başkasından olandır. Zatına nazaran varlığı da yokluğu da düşünülebilir. Böyle olan bir şey var olursa, ancak bir sebep ve bir illet'le mevcut olur. Varlığı illete bağlı olduğu gibi yokluğu da yine kendisinden hariç bir illete bağlıdır.²⁴ Bunun anlamı hem varlığa gelmesi hem varlığını devam ettirmesi açısından kendisinden başka bir illet ve sebebe muhtaç olmasıdır. Buna göre, bir illet ve malul silsilesi olarak gördüğümüz bütün kainat, heyet-i mecmuasıyla bir maluldür, dolayısıyla bunların varlıktaki karşılığı imkandır, mümkündür. Dolayısıyla mümkünatın Vacibu'l-Vücut bir illete dayanması zaruridir. O halde, varlığı Lizatıhi Vacib bir mebde olmadıkça alemin varlığı muhal ve mümtenidir.²⁵

Varlığı zatı gereği zorunlu olanın varlığı, bütün yönlerden zorunlu olmalı ve zorunluluk, varlığın yetkinliği anlamına gelmelidir. Buna göre, yetkinliğin nihai noktası, zihinlerimizin ontik yapısına verili bir şekilde işlenmiş bir şekilde, teklifi ve tevhidi istilzam etmekte, böylece bu zirve kemal noktası; ikiliği, şirki, çokluğu ya da teslisi zihnimizin kabul etme imkanını ortadan kaldırmakta, dahası menetmektedir.²⁶

c) Zat ve Sıfat Açısından Mürekkebe

İbn Sina, 'sıfatlar' konusuna karşı çıkmamakta, zatında çokluk olmamak, birliği bozmamak ve O'na hiçbir sebep atfetmemek şartıyla bütün sıfatların O'na izafe edilebileceğini söylemektedir.²⁷ Ayrıca, İbn Sina zat ve sıfat açısından bir ayırım yapmaz. Dolayısıyla sıfatlar da zorunludur.

İbn Sina sıfatların hepsini ilim sıfatında görür ve ilim sıfatını da Allah'ın zatına zait olarak görmez, onu zatının aynı olarak kabul eder.²⁸ Sıfatlarında bir olmasının anlamı sıfatlarının herhangi birinde onun nazirinin ve benzerinin olmaması demektir. Şayet, sıfatları kendi üzerimize hamlettiğimiz anlamda Allah Teala üzerinde de hamledersek, o zaman bunlar O'nun "hudus"u sonucuna götürür ve O'nun Tanrı olması işlevsiz hale gelir.²⁹ Bu sebeple, Allah teala'nın sıfatlarının herhangi birinde kendisine benzeyen bir naziri yoktur. Eğer bir benzeri olursa bu vasıfta benzeriyle ortak olmuş olur. Eğer böyle olursa, ortak oldukları ve birbirinden ayrıldıkları şeyde mürekkebe olurlar.

Yukarıda geçtiği üzere terkiib *mümkün* olmayı gerektirir; mümkün olmak ise, zatı bakımından vacip olanın varlığına aykırıdır. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarında da bir olması zorunludur³⁰ Bu temel ilkeye bağlı olarak, Tanrı'nın zatı ve Tanrı'ya atfedilen tüm sıfatlar birbirleriyle özdeştir.

İbn Sina'ya göre, Allah'ın sıfatları Zat'ına ek (zaid) değildir. Çünkü ek olsaydı sıfatlar zata nispetle bilkuvve olur, zat da bu sıfatların sebebi olurdu. Zira bu durumda zat, sıfatlardan önce olur ve dolayısıyla biri diğerini dışlayan ve cisimlerde bulunan etken ve edilgen özelliklerine sahip olmuş olurdu. Yine 'O'nun sıfatı, zatına bir ilave değil, zatının oluşumuna dahildir. "Zat'ının varlığı bu sıfatlar olmadan düşünülemez." denilirse, zat bileşik/mürekkebe olmuş olur ve Zat'ının birliği bozulur.³¹

d) Cins ve Fasil Açısından Mürekkep

Cins ve fasıl, herhangi bir varlığın tanımı için gerekli olan iki akli cüz ve iki asli unsurdur. Örneğin, cins ve fasılın toplamının meydana getirdiği insan için, cins olan hayvan ile fasıl olan "konuşan" nitelikleri, insanın mahiyetinin haricinde olan şeyler değildir, iki nitelik bizzat insanın asli unsurudur.³² Bu bağlamda cins, çok sayıdaki farklı tür için onların *mahiyetlerine* yönelik "o nedir" sorusu sorulduğunda cevap teşkil eden kavramdır. Buna göre cins olan canlı kavramı, insan ve diğer canlı türlerini ifade eden tümel bir kavramdır. Fasil ise, türler arasındaki ayrımı ve farklılıkları ortaya koymaya yönelik olarak, cins altındaki tür veya türler hakkında sorulan "hangisi" sorusunun cevabını veren kavramdır. İnsan türü açısından ele alındığında, onu diğer varlık türlerinden ayıran "düşünen/bilen" olmasıdır ve bu, tümel manada insanın fasıldır.³³

İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık'ın tanımı yapılamaz. Çünkü tanımın en temel özelliği *mahiyete* delalet etmesi, cins ve fasıldan oluşmasıdır.³⁴ Zorunlu Varlık'ın mahiyeti olmadığına göre, O'nun cinsi de yoktur. Cins "o nedir?" sorusunun cevabında söylenen cevap olduğuna göre, Zorunlu Varlık'ın cinsi şudur dendiğinde o zaman Zorunlu Varlık'ın varlığı, başkalarının da iştirak ettiği bir tümel kavram çerçevesinde ifade edilmiş olur. Bu ise, mümkün değildir. Çünkü cins, cins ve fasıldan oluşmuş ve bir mahiyete sahip varlığın parçasıdır; bir başka deyişle cins, özünde parçadır, cüzdür ve ziyadedir. Oysa O'nun varlığını bir cüze bölmek ve varlığına bir ziyadede bulunmak imkansızdır. Çünkü burada, hem cüz hem ziyade, O'ndan başka olan şeylerdir. Cüz veya ziyade olan bir şeyle O'nu tanımlamak kendisinden başka şey ile tanımlamak anlamına; yani O'nun bileşik (mürekkebe) bir varlık olduğu anlamına gelmektedir ki, bu da muhaldir.

Bizatihi Zorunlu Varlık'ın bir cinsinin olduğu varsayılırsa, onu aynı cinsle ait öteki türlerden ayırmamız için bir faslının olması da gerekecektir; oysa Bizatihi Zorunlu Varlık'ın bu anlamda faslı olamaz. Yok eğer cinsi zorunlu, türü zorunlu olmayan bir varlıktan söz ediyorsak, bu da Zorunlu Varlık'ın zorunlu olmayan varlıkla kaim olduğu anlamına gelir ki, bu, kendi içinde çelişkilidir. Şu hade İlk'in cinsi yoktur. Cinsi olmayınca faslı da yoktur. Çünkü cinsi olmayanın faslı da olmaz.

Cins ve fasıldan oluşan bileşik/mürekkebe varlıkların tanımı yapıldığına göre, bu demektir ki, İlk'in tanımı da yoktur. Zira bir şeyin tanımının yapabilmesi ancak bileşik varlıklar alanında mümkün olmaktadır. O tek'tir, İlk'tir, Bizatihi Zorunlu Varlık'tır ve diğer niteliklerin Kendisinden olumsuzlanması şartıyla O Mutlak Varlık'tır; ne dengi ne zıddı vardır.³⁵

e) Cisim Açısından Mürekkebe

Varlığı duyulur cisme taalluk eden her şey ve duyulur her hacimsel varlık, nicelik olarak birbirine benzer parçalara; kavram olarak da suret ve heyuyalaya bölünür. Doğaları gereği bölünebilen ve parçaları olan şey, parçalarına ihtiyacı sebebiyle zorunlu olamaz. Ayrıca, cismin, cisim olarak tahakkuku ve bizim onu cisim olarak bilmemiz için sonlu olmaya muhtaç değildir. Aksine sonluluk, cismin işleni ve gereğidir. Bundan dolayı cisim tasavvur edildiğinde cismin sonluluğunun tasavvuruna ihtiyaç duyulmaz.³⁶ Yine maddeye muhtaç olmak, cisimliliğin ve bütün maddede bulunanların zati nedeniyedir. Bir başka deyişle, cisimliliğin maddeye muhtaç olması, bir işleniyle birlikte cisimlilik olması bakımından değil, bizzat cisimlilik olması bakımındandır. O halde cisimlerin, madde ve suretten müteşekkil olduğu açıklık kazanmıştır. Bu durumda Tanrı cisim olamaz.³⁷ Cisimlerin madde ve suretten teşekkül etmesi ve her maddi şeyin mahiyetinin, hüviyetinin aynı olmaması, onların mürekkebe olmalarına işarettir. Mürekkebe ise doğaları gereği bölünür. Cisimlerin bileşik olma özelliği dolayısıyla onun önce yok iken daha sonra oluştuğunda şüphe olmadığına göre, her cisimsel oluşun *bozulur* özelliği vardır.³⁸

İbn Sina'dan yola çıkarak, cisimselliği olumsuzlayan "*lemyelid*, yani ondan başkası meydana gelmemiştir." ayetini yorumlayan Fahrettin-i Razi, tevellüd kavramına vurgu yapar ve kavramın, 'kendisinden bir parçanın ayrılması, daha sonra büyümeye ve gelişmeye tabi olması sonunda zat ve hakikat bakımından ayrıldığı parçanın müsavisi olması' yönünde anlamı olması hasebiyle bunun Vacibu'l Vücut için muhal olduğunu söyler. Çünkü parçanın ayrılması ancak varlığın mürekkebe olması durumunda olur. Mürekkebe ise Ehad ve Samed olamaz. Zorunlu Varlığın Ehad ve Samed olduğu sabit olunca, ondan başka bir şeyin tevellüdü de men edilmiş olur.³⁹

Sonuç

Mahiyet ve hüviyeti kendinden olan Allah Teala'nın zatına yönelik, dil sınırları içerisinde söylenebilecek en uygun ifadenin "O, O'dur." cümlesi olduğunu bizlere açıklayan İbn Sina, 'Vacibül Vücut-Mümkün ve Varlık-Mahiyet' kavramları ekseninde temellendirmiş olduğu felsefesini -hacim olarak küçük fakat anlam olarak çok yoğun manalar içeren İhlas Suresi tefsiri ve Risaletü'l Arşıyye risalelerinde görüldüğü üzere- İslam'ın temel doktrini olan Tevhid eksenini etrafında şekillenen paradigma çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında, İbn Sina metafiziği salt felsefi bir faaliyet olmaktan ziyade, bizzat İslam dininin temel kavramları etrafında şekillenmiştir.

İbn Sina Felsefesinde literal olarak ve teolojik açıdan Tevhid-şirk ekseninde bir diyalektiğe rastlanmasa da, bu felsefede temel amaç; Tanrı ve O'nun dışındaki varlıklar arasındaki ayrımı kesin çizgilerle belirlemek, Tevhid akidesini *varlık-mahiyet*, *zorununlu-mümkün*, *illet-malül*, *zat-sıfat*, *cins-fasl* gibi ayrımlar üzerinden netleştirmek ve nihayetinde Tanrı'nın bir ve tek olduğunu bütün yönleriyle ortaya koymaktır, denilebilir. Bu minvalde *mahiyet*, *mümkün*, *malül*, *cins* ve *fasl* özellikleri taşıyan her varlık mürekkebi varlık olduğuna göre, geriye Tanrı'nın apaçık *Basitliğinden* başka bir şey kalmayacaktır.

Kaynakça

Az, Mehmet Ata, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2013.

Bircan, Hasan Hüseyin, *İbn Sina'da Tanrı-Evren İlişkisi*, Van, 2010.

Cevzici, Ahmet, "Basit Maddesi", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999.

Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, Ankara, 2009, s. 133.

Fahrettin er Razi, Tefsir-i Kebir, (Çev. Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, C. Sadık Doğru), Ankara, 1988, c. 23.

Güney, Ahmet Faruk, "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme ve Şerh", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı. Ekim 2011.

Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Gelenegi*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2008.

İbnManzur, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, trs. c. 3.

İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 1995.

Terkan, Fehruallah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara, 2007.

İbn Rüşd, *Tebahütü't Tebahüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul, 1998.

İbn Sina, *İlahiyat'ı Şifa Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011.

....., *Kitabu'n Necat*, Beyrut, 1982.

....., *el İşarat ve't Tenbihat*, (Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul, 2001.

....., *Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011.

-, *Kitabu'ş-Şifa Oluş ve Bozuluş* (Çev. Muammer İskenderoğlu), İstanbul, 2008.
-, “Er Risaletü'l Arşıyye fi Hakiki't Tevhid ve İsbati'n Nübüvve” Felsefe Metinleri (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2007.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002.
- Macit, Muhittin, *İbn Sinada Metafizik ve Meşşai Gelenek*, İstanbul, 2012.
- Maraş, İbrahim, “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı” Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, c. 10, sayı 30.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sina Metafizikçi Kaynakları ve Gelişimi*, (Çev. İbrahim Halil Üçer), İstanbul, 2010

Notlar

- 1 İbn Sina, *İlahiyat'ı Şifa Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011, s. 26.
- 2 Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003, s. 244 (İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiri, Mesut Okumuş'un *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, adlı eserininin 243-251. sayfaları arasında yer almaktadır. Makalede bu çeviriden yararlanılacaktır.)
- 3 İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, trs. c. 3, s. 401.
- 4 İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 1995, s. 95.
- 5 Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Gelenegi*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2008, s. 282. s. 334
- 6 Az, Mehmet Ata, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2013, s. 41; İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 245, 247
- 7 Güney, *age.*, s. 108; Maraş, İbrahim, “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı” Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, c. 10, sy. 30, s. 42; Maraş Fahrettin er Razi, *Tefsir-i Kebir*, (Çev. Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, C. Sadık Doğru), Ankara, 1988, c. 23, s. 560.
- 8 Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uçlaşmazlığı Üzerine*, Ankara, 2007, s. 137; Güney, *age.*, s. 148; Cevizci, Ahmet, “Basit Maddesi”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 102.
- 9 Az, *age.*, s. 14.
- 10 İbn Sina, *Kitabu'n Necat*, Beyrut, 1982, s. 264; İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, (Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul, 2001, s. 131
- 11 Az, *age.*, s. 46, 52
- 12 İbn Rüşd, *Tehafütü't Tehafüt (Tutarırlığın Tutarırlığı)*, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul, 1998, s. 461-462
- 13 Bircan, Hasan Hüseyin, *İbn Sina'da Tanrı-Evren İlişkisi*, Van, 2010, s. 64, 72, 73.
- 14 İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, s. 131; İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 249.
- 15 İbn Sina, *Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011, s. 197; İbn Sina, “Er Risaletü'l Arşıyye fi Hakiki't Tevhid ve İsbati'n Nübüvve”, Felsefe Metinleri (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2007, s. 309
- 16 Bircan, *age.*, s. 81
- 17 Wisnovsky, Robert, *İbn Sina Metafizikçi Kaynakları ve Gelişimi*, (Çev. İbrahim Halil Üçer), İstanbul, 2010, s. 325.
- 18 Az, *age.*, s. 14.
- 19 Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, Ankara, 2009, s. 133.
- 20 İbn Sina, *Risaletü'l Arşıyye*, s. 308
- 21 İbn Sina, *Metafizik*, s. 46.
- 22 Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 129, 130.
- 23 Deniz, *age.*, s. 132.

- 24 İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 244;
- 25 Güney, *age.*, s. 284 İbn Sina; *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 244
- 26 Macit, Muhittin, *İbn Sinada Metafizik ve Meşşai Geleneği*, İstanbul, 2012, s. 212
- 27 İbn Sina, *Risaleü'l Arşıyye*, s. 313
- 28 Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 136 (265. Dipnot)
- 29 İbn Arabi, *age.*, s. 120
- 30 Güney, *age.*, s. 133
- 31 İbn Sina, *Risaleü'l Arşıyye*, s. 311
- 32 Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 144
- 33 Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002, s. 119, 120
- 34 İbn Sina, *Metafizik*, s. 92, 283; İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, s. 133, 197.
- 35 İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 248; Bircan, *age.*, s. 171; İbn Sina, *Metafizik*, s. 92; İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, s. 132.
- 36 İbn Sina, *Metafizik*, s. 63; İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, s. 131.
- 37 Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 161; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 138.
- 38 İbn Sina, *Kitabü Ş-şifa Oluş ve Bozuluş* (Çev. Muammer İskenderoğlu), İstanbul, 2008, s. 3; İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 249.
- 39 Güney, *age.*, s. 84, 300; Razi, *Tefsir-i Kebir*, c. 23, s. 568, 569.

Avicenna on the Soul's Power to Manipulate Material Objects

Yasin R. BAŞARAN*

In his article on the foundations of Ficino's ideas on magic¹, James Hankins observes that, where Ficino justifies non-material causation in the universe, he is heavily indebted to Avicenna. As Hankins also points out, this Avicennan idea clearly violates the Aristotelian maxim that 'physical causation requires contact'. Because Avicenna holds the view that the soul is neither a physical entity nor simply the form of body, Avicenna's consent to the soul to manipulate material objects means assignment of the soul to perform actions upon physical nature. According to Hankins, this consent resorts to a vertical connectivity between physical objects and the human soul. However, we do not see in Hankins's argument how this connection can occur according to Avicenna and on what grounds Avicenna lets the soul cause changes on material objects. How does this non-material causation take place? Is this an arbitrary claim? Does Avicenna presuppose this power of the soul in order to be able to advance further arguments? If the answer to this last question is in the negative, what is the basis of this assertion and what warrants Avicenna had in mind when asserting this?

In the present paper, I will explore the status of the soul in Avicenna's metaphysical system in order to find out what, according to him, enables the human soul to manipulate material objects. For this end, first, I suggest to put Avicenna's theory of the soul in the metaphysical context in which it functions. Determining place of the soul and its functions in the whole cosmological system of Avicenna will allow me to decide whether Avicenna takes this power of the soul for granted.

* Indiana University Bloomington, yasinramazan@gmail.com

The cosmological system structured by Avicenna, also known as emanation, is Neo-Platonic in origin. According to this theory, everything in this universe -be it material or immaterial- is interconnected. Yes, it is not surprising in such an interconnected universe that soul has interactions with material objects, but it does not have to be the way soul is the controlling element while the matter is the controlled one. To know exactly the nature of this relation of the soul to matter, we need to explore how Avicenna sees the soul and what qualities and characteristics he assigns to it. Therefore, secondly, I will seek grounds in Avicenna's cosmology on which Aristotle's requirement of physical contact is violated and the soul gains ruling power over bodies.

To this, I identify contributions of three modern scholars of Islamic philosophy: that of Dimitri Gutas (and Hankins), of Lenn Evan Goodman, and of Theresa-Anne Druart. Even though none of their articles is mainly directed to answer my questions, their points of views on the problems related to the theory of the soul complement each other and help me develop a further explanation towards Avicenna's stand on the issue. In this respect, I agree with Hankins and Gutas on the high connectivity of the universe and with Goodman on the substantiality of the soul. I also find two different kinds of causation introduced and explained in Druart's article very helpful. However, in order to explain the soul's power to act upon material objects, it is necessary to extend their contributions with Avicenna's discussion of "On the Secrets of Signs" taking place in one of his latest books, Remarks and Admonitions. Therefore, my final task will be testing Avicenna's theory of unusual actions against the background of his own cosmological system and against his theory of soul. By this way, I will be able to show Avicenna's position on the soul's manipulation of matter without requiring physical contact.

Reproduction of the Higher Intellects

For Hankins, following Gutas, the main reason of this non-material causation is the correspondence between intellection and the higher intellects. According to this account, the soul is not only the core of the metaphysical system of Avicenna, but it also has special powers within the emanation system. Gutas's recent article "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul" ² is quite helpful to understand how this argument works. Gutas stresses that, according to Avicenna, the rational soul is a substance itself. Even though soul and body come into being simultaneously, they are completely separable and abstracted from each other. Once the body helps

the soul get individuated from the lowest celestial intellect, called the Agent intellect, soul takes over.

Then we need to ask why the soul still needs body after generation. Why does not it get rid of the body as soon as it gains its individuation? Avicenna explains this by introducing two functions of the rational soul, one theoretical, another practical. The former is to perceive the universals while the latter is to make rational choices and to produce motivations to act. These dual functions of the rational soul establish human's relations with both celestial and terrestrial worlds. The first function of the soul is made possible by means of intellection (hitting upon the middle term – syllogism), a process in which the human soul reproduces in itself the structure of reality reflected from the intelligibles. The second function of the soul is to govern body. Nevertheless, to do the former, human soul has to advance from the level of pure potentiality (what Avicenna calls material intellect) to the level of ability to acquire higher intelligibles (what he calls acquired intellect). Therefore, body is needed even after the generation of the individual soul to get to the higher levels. As long as the soul needs intellection, it will be needing survival of the body. By managing and coordinating the body, soul will enable itself to receive intelligibles. In this account, the body becomes an instrument for the soul's practical functionality in the material world. Hence, the second function is no less indispensable for the rational soul than the first function is.

What is important in this account is the emphasis on the material object's obedience to the rational soul. Because it is ontologically subordinate to celestial intellects, the body has no difficulty to obey the rational soul's orders as long as the soul reproduces in itself the structure of the higher intellects. Therefore, what enables the soul to act upon the body is this reproduction.

This argument of Gutas-Hankins is useful in terms of extracting the structural background of the soul's privileged status in the cosmos, but it leaves open the issue of connection between soul and matter. By excluding the discussion of the nature of soul's actions on bodies, the argument falls short to explain how this reproduction interrupts natural causation and goes beyond the ordinary flow of events. In other words, 'the correspondence between thinking and the higher intellects' does not suffice to answer our question even though it shows the direction.

However, there is still a useful hint in their account for our discussion. Gutas and Hankins -though briefly- mention a kind of prophetic power, which Gutas calls 'the motive power'. This power, which is based in the free will, enables prophets to perform wonders and miracles. Both Gutas and

Hankins are content with considering this power of the prophets as part of Avicenna's attempt to rationalize prophecy. By this brief account, they think such 'supernatural' phenomena would infiltrate into the Avicennan universe through decent means. But neither goes on to elaborate the way this motive power produces effects on matter.

For our discussion, however, this point deserves further treatment because we know that this 'motive' power is not exclusive to prophets. Avicenna does not give privilege to prophetic soul over others in terms of their ontological statuses. The motive power used by the prophets is essentially one of many powers of any human soul. Although prophet's power differs 'in quantity and manner'³ from powers of other people, it is still attainable by others through soul and body training. Therefore, just like prophets, anyone can activate this power of their souls and can attain non-material causal capacity over other bodies.

From Gutas we know that Avicenna counts the following under the same category: influence of the moon on the ebb and flow of the tides, the effects of the evil eye, the magic, and the motive powers of the prophets. Since all these 'extraordinary' events refer to the soul's powers⁴, it is safe to suggest that Avicenna does not see any act on matter out of the soul's capacity. In other words, he releases the soul from boundaries of natural causation. The moon did not seem him to have any causal relation with the sea but there were tides. Evil eye would cause harm on someone without any physical contact. The magic is performed by violating ordinary flow of events. If all of these are in the reach of the soul, it is capable of stepping out of the natural causation and acts on the matter without physical contact.

This suggestion is supported by Gutas's another point in the same article. He observes that for Avicenna the goal of all intellection activity, intuition, is never automatic⁵. The process of intellection requires necessarily agent's efforts. A corollary of this observation is that the rational soul operates vertically, in contrast to horizontal operations of material beings. In other words, the soul's operations are different from that of bodies because it is acting out of the material existence. Therefore, as long as the soul proceeds towards the higher intellects, bonds of material causation will ease.

On the grounds that matter is obedient to the rational soul as in the case of prophetic actions and that the soul can actively come to contact with the higher intellects as it intuitively, Avicenna points to an ontological difference between matter and the soul.

Free Will

To discover the nature of this ontological difference, we can proceed to the second article “A Note on Avicenna’s Theory of the Substantiality of the Soul”⁶ and learn from Goodman that according to Avicenna, the soul is purely a substance and its relation to body is not of a function but of a principle.

Goodman examines Avicenna’s definition of substance ‘A thing is a substance if and only if it exists in no other thing as an accident in a substrate’ and arrives at the conclusion that, by this definition, Avicenna frees the question of substantiality from all the problems of mind-body dualism. For Avicenna, we know the soul not from what it is but from what it does and when we examine its actions we will see that – whether separable from body or not - the soul lives and acts as a substance. Goodman bases his argument on the peculiar actions of humans. According to the argument, since we cannot ascribe any voluntary action, creativity, and self-consciousness to any material object, existence of these human actions demands for a reason. For Goodman, this reason is the rational soul. Since the origin of the voluntary and creative actions, of changing mental states, and of self-consciousness of humans is the soul, not the body, Goodman concludes that the soul operates as a substance.

By discussing soul’s actions and the lack of such actions of material objects, Goodman not only establishes the rational soul’s substantiality, but also allows us to see the extent to which the soul is free from material causation. If these actions originate from an immaterial substance, then the power of this substance could not be limited by bonds of material existence. Thus, as the soul is a substance and as it is ontologically superior to matter, it is no surprise it can perform actions on it.

The main theme in his argument, which underlines the substantiality of the soul and soul’s production of voluntary actions, help differentiate the relation of the soul to material objects from the relation of a matter to another matter. According to his observation on Avicenna’s writings on the soul, Goodman argues that material objects are subject to the strict rules of natural causation but soul has a special kind of relation to the bodies, a relation we may call free will. The soul can step out of the strict rules of nature. It is unbound in terms of natural causation. Therefore Goodman’s argument is helpful to see the privileged status of the human soul within the universe. With this contribution, we understand that substantiality of the soul suffices to explain its governance over the body.

Nevertheless by bringing these peculiar actions of the soul to light Goodman’s account offers only a partial clarity to the issue. In the article,

Goodman is unwilling to deal with the question of the mind-body connection. Hence he does not clarify how the soul manipulates matter. And we still need more explanation for ‘more’ peculiar actions of the soul, those affecting the bodies other than the one to which the soul is attached.

Yet, following Goodman’s explorations on substantiality of the soul and its exemption from material causation, we can say that by means of free will, the soul is able to move or to change other bodies as it does the body to which it is attached. Through body and soul training, one’s soul can control not only his body but also other bodies. In other words, since the soul has capacity to choose freely and since the free will can cause motion of the body, it is not implausible to think the soul as gaining ability to perform actions on other bodies when it transcends the boundaries of the attached body. Just like higher intellects, it simply have effects on lower ontological existents. The density of the power of free will, therefore, determines how far one’s soul can go beyond material causation and how powerful it can influence matter without physical contact.

Accidental Attachment

Finally, Druart’s article on “The Human Soul’s Individuation and Its Survival after the Body’s Death”⁷ makes another important contribution to our discussion. While seeking where the individuation of the human soul starts in Avicenna’s philosophy, she notes that Avicenna thinks that the body is only needed for individuation of the human soul. That is to say, the human soul cannot be generated without temporal origination (that is attachment to a body). However, once it is generated, it does not need the body to survive. For Druart, Avicenna argues this on the ground that body and soul have a strong connection, but it is not so strong that soul’s activities would depend on body. Being conscious of its body and causing it to act, soul’s position is of governing.

For the same token, body cannot survive after the soul leaves because, unlike the soul, body is bound by temporality. In other words, body and soul are simultaneously originated but this simultaneous origination does not bring never-ending association. As body corrupts due to the conditions set by temporality, soul will leave it behind. As Druart observes, the soul’s survival after death without needing body indicates Avicenna’s conviction that the causal connection between soul and body is accidental, not essential. Furthermore, this accidental causation is required until the soul reaches its first perfection (or entelechy), which is the earliest point the soul is able to contact with the higher intellects. Then we can conclude that “the body is not an integral feature of the human being but simply a vehicle and

an instrument the usefulness of which is limited to the first stage of development.⁸⁶

Since the relationship between body and soul is accidental and soul is released from bonds of material causation after the first perfection, the idea of a soul operating on other material beings is no surprise. Despite its relation to the body is a privileged one, it is not impossible for soul to act upon other bodies.

Another point Druart notes in her article, is that the causation for Avicenna is of vital importance and there is more than one kind of causation in the universe. After drawing a clear distinction between coming into existence (*wujud*) and origination (*buduth*), Avicenna holds the view that natural causation (or causes of motion) would suffice for origination while ontological causation (or causes of existence) is required for something to exist. Therefore, according to Avicenna, natural agents, those which produce motion, can only cause accidentally. That is to say that this kind of causation necessarily involves physical contact. But we have seen that soul is not a physical entity, then its rule over the body requires another kind of causation. This is of the second kind; ontological causation. 'As in the case of God with respect to the world', ontological causation does not involve in motion in ordinary sense. Instead, it is the principle and giver of the existence. As in the case of soul, it is the principle of the body's existence as a living subject. Nevertheless, Avicenna acknowledges that the true nature of their relationship remains unknown to us.

On the other hand, we know that the relation between soul and body is accidental and we also know that the body's subordination to soul is essential. Therefore, in Avicenna's view, the soul does not need to touch the body in order to cause the latter's motion. This is because, first, the former is not material, second, soul's operation does not take place on the same ontological level as material causation does. If we are right in our earlier account that soul and body are ontologically different and soul is the governor for body, then the motion of any body caused by soul does not entail any physical contact. Therefore, we can infer that the soul's ontological precedence over material objects reserves a higher status for the soul, in which it has potency to control not only human body but also other material beings.

Because the soul is not subject to material causation, its actions are not bound by any body, including the one the soul is attached. Even though the soul's relation to its fellow body is very intimate in comparison to its relations to other bodies, it is ontologically no different action for a soul to manipulate the body with which it is intimately attached and to manipulate

other bodies. In other words, it is capable of transcending the body and act upon other material objects.

To summarize what we learn from discussions of Gutas, Goodman, and Druart: because of the ontological setting, body is the instrument for soul in order the latter to reproduce the structure of the higher intellects in itself. The soul is active in the sense it receives intuitive knowledge from the higher intellects by means of syllogisms. It is active again in the sense it gains powers, one of which is motive power, through body and soul training. By its theoretical activity, it is connected to the higher intellects, while by the practical activity, it can act upon the body without physical contact. What enables this soul to perform these actions and many other is free will. After the first perfection, which refers to the first encounter with the higher intelligibles, soul is no longer bound by restrictions of physical nature by exercising free will. As it is inherently able to produce causes of existence (ontological causes), the higher intellect it contacts, the more it gains power over the material beings. That is to say, it steps out of the natural causation as it practices free will to reproduce the structure of higher intellects. After understanding the metaphysical context in which the soul operates and the place of the soul within it, we can start analyzing Avicenna's direct account on the issue.

Three Principles

Against this metaphysical background we should restate our main question: How does the soul, a substance which is ontologically superior to body but at the same time accidentally attached to it, manage to manipulate objects without physical contact?

To answer this question, I suggest reading his direct explanation on the matter while keeping in mind what we learn from discussions above about Avicenna's position. The tenth book of his *Remarks and Admonitions*, one of his latest works, is devoted to 'Secrets of Signs'. It mainly deals with reasons behind what is called today 'supernatural events'. Particularly, in the chapter thirty of this book, he clearly expresses the reasons of this kind of unusual phenomena. After discussing highlights from the entire book, I will delve into this particular chapter.

Avicenna opens the book with an advice: "If you learn that a knower⁹ has refrained for an unusual interval from receiving the little food he has, graciously assent and consider this among the well-known principles of nature.¹⁰" And throughout the tenth book he repeatedly states that the kind of things that are not familiar to most people should not be immediately

ruled out. For him, if one examines them closely, he will see that they depend on 'natural' (*tabii*) rules. Avicenna does not consider them as suspensions of nature, but rather they follow 'the principles of nature'. He says that people's tendency to deny them merely stems from these events' being 'unusual'. Nevertheless, if you have wisdom you should "relegate such a thing to the region of possibility as long as you are not driven away from that by firm evidence"¹¹.

As is clear here, Avicenna thinks, strictly speaking, everything is natural, but some natural phenomena can be considered extraordinary or unusual due to their rare occurrence. This means that it is not the human's own powers that enable him to manipulate matter. It is the structure of the universe – in its full sense - allowing some people to act upon material beings without physical contact.

The second overarching theme of this book is that whatever done is in the universe, be it usual or unusual, it is done through power (*quwwa*) of the soul (*nafs*) to have dispositions. Dispositions of any one of the vegetative, animal, or rational souls vary in density from human to human. The density of a disposition depends on one's temperaments, which can be given either primordially, or eventually realized, or acquired through the intensity of the soul's intelligence¹². In the former case, one finds this temperament embedded in his nature. He has choice to do good and become a sage or like a prophet, or to do evil and become a magician. But in the latter two cases, the powerful temperament is achieved through purification of the soul or through act of intellection. One uses his free will towards taking control of all his dispositional powers as far as his temperament allows¹³. Therefore, regardless of the temperament's origination, the disposition to act upon the material beings both usual and unusual ways reflects the extent to which one acts by free will, as in the case of any other disposition. If one was able to take full control of dispositions of his vegetative, animal, or rational soul, that is when one practices his free will without any restrictions, there would not have been anything out of his power.

Closely related to this point, Avicenna several times stresses that the relationship is between the active intellects and the recipient human intellect. It is the higher intellects which imprint knowledge of the intelligible world on the human soul. Whatever exists in universal form in the intelligible world can be received as a particular by those humans who prepare themselves and remove obstacles.¹⁴ However, it is important to notice here that it is not totally up to one side's decision to establish the contact. The celestial intellects could influence only those human souls which are capable and ready for reception. Therefore, this connection is the

product of “the active superior powers together with the passive inferior ones”¹⁵.

In short, what Avicenna draws here is a universe in which souls can attain the knowledge of the intelligibles thanks to soul’s dispositions to contact with the higher intellects. As for our question, how soul canalizes its powers so that it is able to manipulate matter, chapter thirty promises straight answers when it is read under the light of our discussions above. It is worth quoting in full:

Extraordinary things proceed to the realm of nature due to three principles. The first is the above-mentioned psychical dispositions. The second is the properties of terrestrial bodies, such as the property of the magnet to attract iron by means of a force that belongs to the magnet. And the third is the relation between the celestial powers and the mixtures of terrestrial bodies that are specifically disposed to a certain position or between these powers and the powers of terrestrial souls that are specifically equipped with celestial states - whether active or passive- that result in the occurrence of extraordinary effects. Magic is of the first kind. Prodigies, miracles worked by saints,¹⁶ and incantations are of the second kind. Finally, talismans are of the third kind.¹⁷

The three principles that Avicenna identifies in this chapter allow us to draw connections between the metaphysical context, that I have been trying to establish, and the way the soul acts upon the material objects without physical contact. In fact, the three principles indicate three categories of unusual events, so I will analyze the chapter’s argument in three categories.

(1) Some unusual phenomena are made possible by psychical dispositions. One’s primordial or acquired temperament is so powerful that he can employ his dispositions to step out of material causality. Avicenna writes:

... do not deny that these souls extend their proper powers to the powers of other souls on which they act, especially if the former souls have sharpened their fixed habit by means of subjugating their bodily powers which belong to them. Thus, they subjugate a desire, an anger, or a fear of other souls.¹⁸

Therefore, those who can extend their dispositional powers over other souls will influence the latter as easy as they influence their own. That is to say, weaker souls submit the wills of the powerful souls. In this respect, for instance, a magician, who has a powerful temperament, can create in someone’s animal soul an image of an approaching snake approaching. However, what happens in this category is not limited in the weaker soul’s imaginative faculty. It may have effects on the material objects. As in the case of evil eye, Avicenna asserts:

The principle of this act is an admiring state of the soul, and, due to its character, it affects the object of admiration by weakening it. This is thought to be far-fetched only by one who assumes that what affects bodies is either in contact with them, dispatches to them a part of itself, or exerts its character on them through an intermediary...

Then, as all bodies are subordinate to souls, by affecting another's soul, the powerful soul may cause physical changes in the bodies of weaker souls. By this way, the powerful soul does not need any of the three physical contacts mentioned in the quotation above to influence matter.

... one who reflects on that whose principles we have already presented will seek the removal of this condition from the rank of consideration.¹⁹

Miracles and prodigies worked by saints are also examples of this category. As our discussion revealed, by means of motive power, people like prophets, also saints and magicians, are able to contact with the souls of other bodies and produce tides, evil eye, and magic. For there is no problem with a soul's action on the attached body, when a weaker soul is taken under control of a powerful soul, the body of the weaker will obey the powerful soul without any difficulty.

Here, as we notice, souls act like the higher intellects in the sense that powerful one influencing the weaker. We also see how free will is in effect in all these acts. And again, it is obvious here how the powerful soul releases itself from the accidental relation to the body and acts outside of it.

(2) Some unusual phenomena on the other hand are possible due to the properties of material beings. Avicenna's example is very clear. As magnets attract pieces of iron, there are certain bodily powers that affect other bodies. He refrains from calling this influence 'material' because there was no cause and effect relationship between them known to his day. He calls it the power of attraction, which is referring to a powerful body's power of the attracting suitable other bodies.

(3) Finally, some other unusual phenomena occur because of the relationships between celestial powers, terrestrial bodies, and terrestrial souls. If one can set the higher intellects in motion in certain ways, he will be able to make changes over terrestrial bodies as well as terrestrial souls. As we have seen, a human soul can contact with the higher intellects by means of cogitation (hitting upon the middle term) or by directly receiving as in the case of the prophets²⁰. Because they know the nature and its ways of functioning, they can cause changes on material beings without difficulty. Talismans, Avicenna gives as example, work this way. Therefore, in the case of this category of unusual events, the agent is the human in the sense he initiates the procedure. But in fact the action is made by the celestial

powers. In other words, here it is the higher intellects and their bodies who manipulate material objects.

There are three points we should highlight after reading Avicenna's own account within the context we established earlier. When talking about this category of events, we need to underline the reproduction of the structure of celestial intellects by the human soul. The universal system, namely cosmology, is being reprinted in the human soul, so that the soul acquires the power to act on matter. Second, it is important to note that free will plays an indispensable role in the process. We cannot imagine such an activity without devising free will. Finally, we observe that accidental restrictions of the body do not apply to the soul in such a high level of intellection.

In conclusion, Avicenna's position on the subject is based on three interrelated postulates: the supremacy of knowledge, human's privileged status in the universe, and the emanation system. As our discussions on reproduction and intuition suggest, only through knowledge human soul can attain the power to act in the universe in a way no other thing can. As we have seen in our discussions on free will and perfection, humans have a special place in the universe thanks to their capacities of knowing and choosing. Finally, this is only possible in a universe which is structured as emanating from the Highest Intellect down to earth. Therefore, all these three principles govern Avicenna's consent to the soul to manipulate material objects.

All things considered, Avicenna's grant to non-material causation is far from being arbitrary. Nor, it is taken for granted. By acknowledging the special place of the soul in the emanating universe and granting it extraordinary capacities, Avicennan cosmology coherently enables the soul to act upon material beings without any physical contact.

Bibliography

Druart, Thérèse-Anne. "The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul." *Arabic Sciences and Philosophy* 10, no. 2 (2000): 259–273.

Goodman, Lenn Evan. "A Note on Avicenna's Theory of the Substantiality of the Soul." *Philosophical Forum (Boston)* 1 (June 1, 1969): 547–554.

Gutas, Dimitri. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul." *The Muslim World* 102, no. 3–4 (October 2012): 417–425.

Hankins, James. "Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul" (2007). <http://dash.harvard.edu/handle/1/3223908>.

Inati, Shams. *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions: Part Four*. 1st ed. Kegan Paul International, 1996.

Marmura, Michael E. "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy." *Journal of Near Eastern Studies* 22, no. 1 (January 1, 1963): 49–56.

Notes

- 1 James Hankins, "Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul" (2007), <http://dash.harvard.edu/handle/1/3223908>.
- 2 Dimitri Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul," *The Muslim World* 102, no. 3–4 (October 2012): 417–425.
- 3 Michael E. Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy," *Journal of Near Eastern Studies* 22, no. 1 (January 1, 1963): 49–56.
- 4 Gutas, "Avicenna." 422
- 5 *Ibid.* 421
- 6 Lenn Evan Goodman, "A Note on Avicenna's Theory of the Substantiality of the Soul," *Philosophical Forum (Boston)* 1 (June 1, 1969): 547–554.
- 7 Thérèse-Anne Druart, "The Human Soul's Individuation and Its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul," *Arabic Sciences and Philosophy* 10, no. 2 (2000): 259–273.
- 8 *Ibid.* 262
- 9 The word Avicenna uses here and the whole tenth book is "'*arif*". Unlike the word "'*alim*", which refers generally to scholastic knowledge, it has connotations of sagacity and wisdom.
- 10 Shams Inati, *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions: Part Four*, 1st ed. (Kegan Paul International, 1996). 92
- 11 *Ibid.* 107
- 12 *Ibid.* 105
- 13 *Ibid.* 104–105
- 14 *Ibid.* 96
- 15 *Ibid.* 107
- 16 Inati puts prodigies and miracles in the second kind. However, the word order in the Arabic text may be read either way; they can be of the first kind. I opt for reading them as examples of the first kind, because on chapter twenty eight Avicenna stresses the equal levels of the prophetic actions and the acts of magicians, the first one is glorious, the second is wicked. Also, Turkish translation of the book supports my reading.
- 17 Inati, *Ibn Sina and Mysticism*. 106
- 18 *Ibid.* 105
- 19 *Ibid.* 106
- 20 Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy." 51

Metaphors Between Hermeneutics and Deconstruction: A Textual Analysis of Avicenna's *the Recital of the Bird*

Abdullah BAŞARAN*

I. Introduction

The Recital of The Bird is one of the allegorical treatises of Muslim philosopher Avicenna (also known Ibn Sīnā). As much as this short epistle is vital to unravel Avicenna's ontological hierarchy between the God and the universe and his cosmological view, it has a great influence on many Islamic philosophers and scholars. Moreover, with the other two spectacular recitals, *Hayy ibn Yaqzan* and *Salaman and Absal*, *the Recital of the Bird* constitutes the core figures and ideas of later philosopher Ibn Tufayl's philosophical novel, *Hayy ibn Yaqzan*.

In the second place, the recital has importance for being one of the very first examples of allegories in philosophy.¹ In this respect, Avicenna uses metaphorical language in this work in order to expound his philosophical views on being. However, regrettably, many scholars and commentators of Avicenna has regarded the work as just a representation of his classical doctrine of emanation which he explains in his magnum opus *al-Shifa'*. According to this reductive view, which similarly we are able to see in Western philosophers, metaphors in fact signify nothing new. They are some adornments and stylistic figures in language. Contrary to this, thanks to the works of Paul Ricoeur, Gadamer and Derrida, metaphors has begun to be counted as the most significant way to discourse.

* Stony Brook University, SUNY Department of Philosophy Master's Degree Student
abdullahbasaran@stonybrook.edu

The other issue, which deserves to be mentioned, is that this reductive attitude of Avicenna's commentators also avoids the uniqueness of *the Recital of the Bird* per se. In the case that it is seen just a representation of previous thoughts of Avicenna, the difference, or the uniqueness, or even the event-ness of the recital faces the risk of fading away. It is "one" of Avicenna's works, not a by-product.

In this essay, I will concentrate upon how metaphors unveil different aspects of being with the very help of deconstruction, hermeneutics and phenomenology and how we can read Avicenna's use of metaphor in *the Recital of the Bird*. In order to do this, I will first touch on Avicenna's cosmological view, and then summarize the recital. Finally, I shall go through the analysis of the recital by using the twist, as deconstruction and hermeneutics did, in the concept of metaphor.

II. Avicenna's Cosmology

To comprehend the nature of *the Recital of the Bird*, we should gain a better understanding of his cosmological view because of the fact that most readings and interpretations of Avicenna's recitals mainly tie the stories with the doctrine of emanation and celestial spheres. From this point of view, his recitals are representations of the Avicennan cosmos. Even though many commentators and scholars of Avicenna share this kind of reading with some differences, I think some vital points in these works have been rather peculiarly overlooked. We will discuss this oversight later.

According to Avicenna's ontology, existence is of two kinds "the Necessary Existent" (*wajib al-wujud*) and "the Contingent Existent" (*mumkin al-wujud*). While the Necessary Existent is the only unconditional existence, the rest of the existents, i.e., the cosmos, owe their existences to the Necessary one, i.e., the God. It is the One, eternal, and the ultimate cause of all things. Avicenna's maneuver is quite compelling: He gives primacy to the God ontologically, not temporally.² In lieu of the arbitrariness of temporal creation in which Islamic theology's arguments, Avicenna offers a new kind of doctrine of emanation. In addition, unlike Plotinus' "The One", Avicenna's the Necessary Existent is not in very close relationship with the cosmos. The first mover, in Avicenna's ontology, is the First Intelligence, not the One himself, as opposed to Plotinus' version. As a result, we can propound that Avicenna differentiates the God and the universe in very strict terms.

In the second place, the universe is also divided into two main categories: the supralunar region which is the abstract immaterial substances of the extraterrestrial or celestial spheres and the sublunar region, the material bodies

of the terrestrial world. While the former contains the nine spheres and the ten Intelligences emanated (*sudur*) from the Necessary Existent with their souls,³ the latter comprises of the four elements, minerals, plants, animals, and humankind. The Active Intellect (*al-'Aql al-Fa'al*), apart from its proceedings, is the intermediary intellect between celestial spheres and the sublunary world. It orders the generation and corruption (*al-kawn w-al-fasad*), contacts and contents the human rational soul.⁴ Here, in Avicennan cosmology, appears another vital move differently from the Neo-Platonist doctrine. Avicenna, as much as he regards the Necessary Existent as the ultimate cause of the emanation to the First Intellect in which the Neo-Platonist doctrine, conceives the God is also the ultimate cause of all the other celestial spheres. "Each of these spheres, according to Ibn Sina, is governed by an intelligence and a soul, which are respectively the remote cause and proximate principle of their motion."⁵ The God, to Avicenna, is both having a different kind of existence (necessary) and existing causally in celestial spheres which are intermediary between the God and the terrestrial beings.

Herewith Avicennan cosmos, which is closely connected with the graduated ontological hierarchy, can be described as a chart in this way:⁶

The Necessary Existent

First of Universal Intelligence (*al-'Aql al-Awwal*) - Heaven of Heavens

Second Intelligence - Heaven of the Zodiac

Third Intelligence - Sphere of Saturn

Fourth Intelligence - Sphere of Mars

Fifth Intelligence - Sphere of Mars

Sixth Intelligence - Sphere of the Sun

Seventh Intelligence - Sphere of Venus

Eighth Intelligence - Sphere of Mercury

Ninth Intelligence - Sphere of the Moon

Tenth (Active) Intelligence (*al-'Aql al-Fa'al*) - The World of Generation and Corruption

The Four Elements

Mineral

Plants

Animals

Humankind

It can be noticed that following Aristotle's *Physics* and the *Ptolemaic* model of the universe, Avicenna structures a geocentric model allowing all spheres to position according to the Earth. This is so because whilst the celestial spheres move circularly in a perfect condition, earth must be motionless.⁷ Motion in earth, thus, is within itself. All fundamental changes take place in earth such as locomotion, alteration, growth and diminution, generation and corruption.⁸ However, due to the fact that these changes are not able to arrive at the level of circular movement, they leave a negative impact on humankind. With the help of the Active Intellect, man, instead of admitting the position on which he live, is supposed to make his soul ascended mentally towards to celestial beings. To say Gutas' words, "this is a compelling theoretical construct reflecting an integrated vision of the universe and man's position in it, and it is rendered all the more powerful on account of its thorough rationalism, the cornerstone of Avicenna's philosophy."⁹

III. Avicenna's Visionary Recitals and *the Recital of the Bird*

In this section, I would like to treat Avicenna's short allegorical recitals. These three epistles (*risala*), which might be regarded interconnected, are *The Recital of Hayy ibn Yaqzan*, *that of the Bird*, and *that of Salaman and Absal*, respectively.

The former, *Hayy ibn Yaqzan*,¹⁰ unlike the well-known version of Ibn Tufayl, is a visionary story about the function of the Active Intellect for many scholars. In the story, an elderly sage, Hayy ibn Yaqzan (Alive, The Son of Awake) preaches to the narrator about the nature of the universe by illustrating the kingdoms he visited. Here while the sage is symbolized as the Active Intellect, the narrator is the human rational soul. The sage wisely tells his eternal journey to nine kingdoms (the metaphor of celestial spheres) and what he knows about them. The second epistle, *the Recital of the Bird*,¹¹ is a story of the narrator's journey into the the almighty mountains. In short, the narrator personalized as a bird tells that his emancipation from traps (the human rational soul), that the journey from one mount to another (celestial spheres), that he met the King (the God), and that he returned with the King's messenger (the Active Intellect). As it is, *the Recital of the Bird* overtly seems full of metaphors and symbols in the terms of expounding Avicenna's cosmological view. Finally, *Salaman and Absal*,¹² is a story of the friendship of two royal brothers and of a forbidden love between Salaman's wife and Absal. In this context, Avicenna symbolizes man's psychological struggle: While Salaman is the human soul, or the thinking soul, Absal in turn is "[the] degree of progress in mystical gnosis." Unlike the other two

recitals elucidating the extraterrestrial part of the universe, *Salaman and Absal* is, so to speak, the complementary treatise with regards to explaining terrestrial area, i.e., the human intellect.

Let us now give a detailed summary of *the Recital of the Bird* in detail.

Just before the narrator begins telling the recital, he moans about that he has not found anybody who listens to what he has to say. Then, he mentions a group of people “united by the same divine kinship”, namely, brothers of Truth. He gives some metonymic¹³ and sophisticated advice to these people: “Retire as the hedgehog retires”, “Strip yourselves of your skins as the snake casts his”, “Take poison, that you may remain alive. Love death, that you may still live.” After the prologue, Avicenna commences the recital.

The narrator, who is a bird flying together with the covey, is trapped by hunters. No matter how they try to escape their meshes, they cannot do it. With this despair, everyone gets used to living in pain. One day he sees a group of birds escaping their traps, but their cords still be seen tied to their feet. He asks them how to be freed from their nets. Although they at first hesitate to tell because of the fear of hunters' ruses, then they decide to help him to escape. When he wants them to open his cords, they answer in this way: “Were it in our power, we should have begun by removing those that encumber our own feet.” He arises from the cage and flies with the others. By avoiding beauties and other hunters' traps, they arrive at the peak of a mountain and see eight other summits. Then they pass six more peaks one after the other and finally come to the seventh mount. In order not to be exhausted completely, they decide to have a rest there. They are enraptured by the beauty on which lies. Green gardens, beautiful palaces, charming pavilions, fruit trees, streams of living water. The birds, however, start off again for the eight mount and see there ineffable and indescribable things. Men who live on the mount utter to them that there exists a city beyond that mountain in which the King resides, and that they can complain about injustice and suffering issues. Herewith the birds fly to the city in order to see the King. They meet the King and recite the entire story and their complaints to him. The King responses: “None can unbind the bond that fetters your feet save those who tied it.” Instead, he sends a messenger to help them in order for removing their cords. Avicenna ends up reciting in a very mysterious manner: “And now, we are on the road, we are journeying in company with the King's Messenger.”

Finally, Avicenna, in the final part of the treatise, moans about people once more, people who regard metaphors as real beings: “The worst kind of

discourse is this chatter with which people are so liberal without any occasion!”

IV. Metaphor in Between Hermeneutics and Deconstruction

A metaphor, as is commonly used in daily language, is simply a figure of speech denoting an object or an idea is used in place of another literally unrelated object or idea to suggest a comparison or an analogy between both. On the other hand, etymologically, the metaphor, which comes from the Greek *μεταφορά*, means “carrying over” or “transfer”, that from the roots, *μετα* (beyond, further or between), and *φορά* (to carry, to transfer or to bear).¹⁴ In this way, metaphors are mostly conceived as a transference. In his book *Rhetoric*, Aristotle defines the metaphor as “the recourse to a name of another type, or the transferring to one object of a name belonging to another.”¹⁵

Similarly, the Arabic word used for metaphor, *isti'arah* (استعارة), also derives from the word “ariyah” which means “the gratuitous loan of some object.”¹⁶ Arabic scholar, intellectual and litterateur al-Jahiz designates *isti'arah* “as calling one thing by the name of something else because of a similarity between two terms based on their contiguity and resemblance.”¹⁷ Following al-Jahiz, another scholar and also philologist Tha'alibi construes the transference of meaning in *isti'arah* in respect to mental imagery.¹⁸ We will touch on this relationship between metaphors and imageries later.

It is the fact that after the misreadings of Aristotle, metaphor has gained a negative meaning in such a way that it is a kind of representation. In this regard, metaphors are nothing but adornment in language. Accordingly, in this point of view, since metaphors are regarded as just a mere substitution, they are believed to produce nothing new. Yet its reputation was re-established by the French philosopher Paul Ricoeur. In his book *The Rule of Metaphor*, he handles prominent views about metaphors from Aristotle to the present, and advances a new theory of the metaphors.

One of the views he discusses is Derrida's critique of Aristotle in his long essay, “White Mythology.”¹⁹ Derrida claims that Aristotle regards metaphor as just a transference with or without noticing the differences between two words, whereas Gadamer²⁰ and Ricoeur²¹ give Aristotle credit for his interest in the power of poetic expression. Ricoeur says, “the definition of metaphor by Aristotle —as a transportation of an alien name (or word)— is not cancelled by a theory which lays the stress on the contextual action which creates the shift of meaning in the word.”²²

Here, instead of strictly illustrating the differences between hermeneutics and deconstruction separately, I would prefer linking concepts and building a bridge between them.²³

To begin with, in his book *The Rhythm of Thought*, Jessica Wiskus finely condenses what metaphor is with the help of Maurice Merleau-Ponty's phenomenology:

The metaphor, in language, works in a way similar to rhythm in music; it can be said to reside not within the signification of a single word, but within the hollow or relief formed by two or more words in relation (or formed by the relationship between one word and its own history). And through the metaphor, as though rhythm and as though the dialectic, there is the recovery of the unsaid and the recasting of something that is known and recognizable as having the potential to encompass, in fact to adopt as essential to its nature, what is new, different, and other than itself. The metaphor, discloses the lacuna -the noncoincidence- as generative. This is the work, one could say, of all creative language.²⁴

Following the lead of Wiskus' passage, we can briefly analyze Derrida's deconstructive twist in the status of metaphor. Contrary to the idea that metaphor is a sort of transference between two words -even in Aristotle, Derrida asserts, metaphor is structured not just by a single signification, or opposition.²⁵ Rather, since Derrida applies a more embodied and performative approach to language, he allows the structuralist theory on the differential nature of meaning to revitalize the network of association in metaphors.²⁶ The characteristic of the metaphor, thus, is that it is entangled or interlaced rather than an exchange in meaning.²⁷ It is *différance* that prevents us to unify the signifier and the (alleged) signified in a reductive way.²⁸ In this sense, Jean-François Lyotard says that "discourse [as a text] itself actualizes meaning."²⁹ This deconstruction of meaning in relation to signs reveals itself to a new philosophical line is comprised of an intricate but refreshing network of meanings.³⁰

Lyotard assumes this entangled characteristic of the metaphor as enigmatic. In his monumental book, *Discourse, Figure*, the definition of metaphor is a figure built as a bridge between two words. This figure incommensurably compares one signification of a word with the other.³¹ However, the comparison does not exist in the terms, but in the mind. Hence Lyotard says that the metaphor is "a non-signified comparison."³² This leads us to the key concept of the Lyotard's work: Signs in discourse are always thick in the meaning of not wholly graspable.³³ In virtue of the metaphorical

language is a kind of discourse, its signs are also “endowed with an enigmatic thickness.”³⁴

On the other hand, Gadamer and Ricoeur do not acknowledge Aristotle’s narrower perspective on metaphor. On the contrary, Aristotle remarks the dynamic changing meaning and signification. In Ricoeur’s reading of Aristotle, metaphor is a metamorphosis from one tradition to another and more than a substitution or a reduplication.³⁵ Hence metaphors are, rather than just ornaments or stylistic figures in language, not only reorganizations of the worlds of two different words, but also discoveries of new potential meanings in a broader sense.³⁶

Like the other types of discourse, a metaphor too is an interpretation of the real just because being that can be grasped is language. If we suppose that we discourse within a literal horizon, the metaphor paves a new way to another meaning, horizon, or being. In this context, according to Gadamer, the metaphor brings together these two different horizons and then ends up changing in meaning of one of the two words.³⁷

It must be noted that by following Saussurean distinction between *langue* and *parole*,³⁸ Ricoeur posits that the discourse is the event of language.³⁹ The metaphor as discourse allows the shift from the literal meaning to the figurative one. This new meaning, namely, “the semantic innovation”⁴⁰ makes sense only in the sentence and the context.⁴¹ If we here cite the intertwined dialectical unity of the event, meaning and the discourse: “If all discourse is actualized as an event, all discourse is understood as meaning.”⁴²

Moreover, the prominent feature of the metaphor is that it is polysemic. However much has been said about a metaphor, there are always more ways in which it can be construed. There is no final or finite meaning, rather, always more to discover new meanings. Here Ricoeur designates this polysemy as “the surplus of meaning.”⁴³

Now we can move here one step further, from the idea of the network of meanings in deconstruction and the intersection of two horizons in hermeneutics to the key concept of the area of metaphor: Imagination.

In his article on Gadamer’s idea of metaphor, Ben Vedder pinpoints the crucial position of imagination in the use of metaphor:

Imagination makes possible to transform the everyday and familiar meanings into new and possible perspectives... By the process of metaphorizing in language, the beings about which something is suggested by an author and his text appear in a new

light. An understanding of the possible world revealed by the poetic imagination also makes possible a new understanding of ourselves as being-in-the-world.⁴⁴

Imagination as an act of imagining an imagined object, in fact, reconcile these intricate and opposed meanings by establishing a new semantic horizon composed of content, imaginal margin and the image.⁴⁵ This creativity and productivity in language demonstrates itself in the verbal and nonverbal images and the literal and the figurative meanings.⁴⁶ For instance, in the metaphor “tree is life”, the verbal “is”, at the same time, states “is not”. We have already known that tree is not life literally. However, we construe “is” as figuratively “is not.” Here the process of understanding-as engenders the being-as. What emerges in the metaphor at this ontological level is undoubtedly the possibility of imagination and freedom of mind.⁴⁷

V. Textual Analysis of *the Recital of the Bird*

Hitherto we have summarized Avicenna's cosmological view over the doctrine of emanation (sudur) and celestial spheres (falak) and over the story in which Avicenna recites metaphorically. Then we have analyzed what the metaphor literally is and how hermeneutics and deconstruction have twisted it into a broader meaning. Finally, I shall concentrate my remarks on Avicenna's recital one more time, but following the contributions of phenomenology, deconstruction, and hermeneutics.

For one thing, as I said above, many commentators of Avicenna's recital link the story with his doctrine of emanation. These interpretations submit that Avicenna's recital is simply metaphorical narrative of the Avicennan cosmos, and that all metaphors which Avicenna uses are representation of cosmological objects. In this context, the bird is the human rational soul, mountains are celestial spheres, the King is God, and the King's messenger is the Active Intellect (*al-'Aql al-Fa'al*).

However, what the Avicennan tradition has avoided so far is the uniqueness, or the difference of the recital. In fact, metaphors used in the recital produces nothing new for Avicenna's philosophy for this consideration. This reduction prevents us to see how differently Avicenna builds his thought in his works. In other words, whereas Avicenna establishes two different horizons -one is literal in which his magnum opus *al-Shifa'*, the other is metaphorical in which *the Recital of the Bird*-, his commentators make both overlapped by putting the metaphorical recital into the literal expression. By doing this, regrettably, the difference of the

recital is lost. As a result, *the Recital of the Bird* is an irreducibly “different” version of Avicenna’s cosmology in terms of both using metaphorical language and of being ultimately Avicenna’s one of the works per se. Furthermore, *the Recital of the Bird* and the other two recitals are the very first examples of Islamic allegories. This strong language and style has influenced to many Islamic philosophers and scholars such as Ibn Tufayl, Suhrawardi, Rumi, and Attar.

In the second place, metaphors unearth new approaches to Being. As much as the doctrine of emanation is an interpretation of Being -over the Aristotelian and Neo-Platonist models-, the recital is an exegesis of the cosmology and even of the human rational soul and its relationship with the universe and the God. The polysemy of the recital has allowed the commentators to interpret the recital so differently. While some argue the recital is the representation of the emanation, some consider it -by referring to inauthentic Avicenna’s recital *Mi’raj-Namah* (the Celestial Ascent)- as another version of Prophet Muhammad’s spiritual Night Journey (*Mi’raj*) to the celestial universe. For the allegorical story, however, the signs expecting to be deciphered⁴⁸ are always thick, entangled and interlaced. It can never be said that it is over the process of interpretation.

Another issue here is that Avicenna does mention spheres, souls, or Muhammad’s journey neither in prologue nor in epilogue of the recital. This attitude also approves that Avicenna does not deter his readers from different exegeses. In order to liberate the text from the author’s indisputable authority, according to French philosopher Roland Barthes, the text must be separated from its creator.⁴⁹ In short, the author must be dead in order that the text survives. That Avicenna does not tie the story with any philosophical thought of himself undoubtedly makes the recital still alive for any interpretation.

Third, each metaphor is an act of imagination allowing us to establish two semantic horizons by using “is” and “is not” at the same time.⁵⁰ Within this creative activity, while we read the story, we attempt to link together the metaphors used with the references and meanings of them.⁵¹ There have to be some references and meanings in imagination because of the very fact that “we ascertain nothing that we did not know beforehand in some respect.”⁵² Avicenna, by establishing his allegorical scenario, interprets a different version of being rather than creates a new being. To illustrate this new version, in *the Recital of the Bird*, the bird is the bird and is not at the same time. It is bird because it is presented as a bird. Also, since the story is an allegorical one, it is not a bird because there must be something more

than the existence of the bird. As long as the King, who has gardens, orchards, servants, and messengers, is the God, who does ontologically possess nothing in the universe, he is not the God at the same time. Finally, the King's messenger is messenger accompanying the birds to help them. On the other hand, he is the Active Intellect, the Tenth sphere bringing into connection to the sublunar world, the Holy Spirit (al-Ruh al-Quds), or the Gabriel (Jibril) according to different approaches.

Last, Avicenna's each work is an example of interpretation of Being. More precisely, in case of regarding Avicenna's doctrine of emanation, *al-Shifa'*, the recitals of *Hayy ibn Yaqzan*, of *the Bird*, and of *Salaman and Absal*, all are already exegeses of Being. That is to say that each one is rather different with regards to treatment of the subject. Accordingly, each one makes the doctrine expanded in its meaning. In order to illustrate this expansion, let me here give some distinctions between them. For example, in *the Recital of the Bird*, Avicenna makes the bird tell the story. As an imperfect being, who gets trapped by the hunters, the bird, or the human rational soul, says they are "still" on the road in company with the King's messenger. Contrary to this, in *Hayy ibn Yaqzan*, the wiseman, i.e., the Active Intellect tells the story of his journey to the nine kingdoms ruled by justice and wisdom. The journey is completely over. Then, in spite of the fact that the King is an indescribable being for the human perception in both recitals, there are extra curtains to arrive at the King's oratory in *the Recital of the Bird*. In addition, Avicenna interestingly describes the Third Intellect, the Sphere of Saturn, only in this recital. The birds stop over there for a while and then keep going. As far as I am concerned, Avicenna's emphasis on the Sphere of Saturn is arbitrary just because birds are the main character in the story. Birds are getting exhausted. That makes sense only in this event and this context, noting more.⁵³ Finally, as Avicenna never mentions the East or the West in *the Recital of the Bird*, the journey of Hayy ibn Yaqzan is towards the East. In the latter, whereas the East is the source of light, the West is in turn the source of darkness. Frankly speaking, since some scholars like Henri Corbin are obsessed with Avicenna's Eastern philosophy, they tend to read "the East" in which the recitals as a symbolic, esoteric, and also mystical figure.⁵⁴ The book, which they mostly ground on, *al-Hikma al-Mashriqiyya* (The Eastern Philosophy) is one of the first works of Avicenna. However, as Dimitri Gutas maintains, the book comprises of isagoge, Aristotelian logic, metaphysics, and physics.⁵⁵ Regarding the title of the work, "we have no concrete evidence about the precise title of the book from Avicenna himself and his immediate disciples."⁵⁶ In this regard, Corbin's argument that Avicenna established an Eastern philosophy including some Eastern

symbolism and mysticism is kind of overinterpretation. In my opinion, in his work *Avicenna and the Visionary Recital*, Corbin construes whatever he wants to see in Avicenna's philosophy.

VI. Conclusion

From what has been discussed above, it can be suggested that Avicenna's *the Recital of the Bird*, in respect of an allegorical work, is not a simple representation of his earlier thoughts, but an intermediary between two semantic horizons, which are literal and figurative. As it is, the recital can never be read in reference to each object in the doctrine of emanation. I strongly believe that Avicenna, as an Aristotelian philosopher, does not use metaphors for just ornaments nor for the substitution of two words. Rather, they too are exegeses of being. What is more, in the sense that metaphors include both logos and muthos, they are mainly untranslatable, thick, perplexed, entangled and interlaced discourses. We, the readers, are supposed to attempt to decipher these hieroglyphs by discovering new meanings in order to make the dormant potential of beings awaken. After all, the only way in order to accomplish this is the power of imagination allowing us to see the fusion of horizons.

Bibliography

- Arif, Syamsuddin. "The Universe as a System: Ibn Sīnā's Cosmology Revisited." *Islam & Science* 7, no. 2 (2009): pp. 127-145. Accessed November 14, 2013. https://www.academia.edu/2385702/The_Universe_as_a_System_Ibn_Sinas_Cosmology_Revisited.
- Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. Translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977.
- Casey, Edward S. *Imagining: A Phenomenological Study*, 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- Cazeaux, Clive. *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*. London: Routledge, 2009.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated by Willard Ropes Trask. Princeton NJ: Princeton Univ. Press, 1990.
- Deleuze, Gilles. *Proust and Signs: The Complete Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Translated by Alan Bass, and Henri Ronse. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Derrida, Jacques. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy." Translated by F.C.T. Moore. *New Literary History* 6, no. 1 (1974): pp. 5-74.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis, Minn: Univ. of Minnesota Press, 2008.

- Eco, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington, Ind: Indiana University Press, 1986.
- Encyclopedia Britannica."Ariyah (Islamic Law)."Accessed November 25, 2013.<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/34804/ariyah>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer, and Donald G. Marshall. London & New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul." *The Muslim World* 102, no. 3/4 (2012): 417-425. Accessed November 14, 2013. doi: 10.1111/j.1478-1913.2012.01413.x.
- Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy." *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1 (2002): pp. 5-25.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission" *Arabic Sciences and Philosophy* 10, no. 2 (2000): pp. 159-180.
- Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā) With a Translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to Heaven*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Kemal, Salim. "Aesthetics" In *History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr, and Oliver Leaman. London: Routledge, 1996, pp. 969-978.
- "Literary Terms and Definitions."Accessed November 25, 2013. http://web.cn.edu/kwheeler/lit_terms_A.html.
- Liotard, Jean-François. *Discourse, Figure*. Minneapolis Minn: University of Minnesota Press, 2011.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 179.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān Al-Ṣafaʿ, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Boulder: Shambhala, 1978.
- Pellauer, David. *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2007.
- Readings, Bill. *Introducing Lyotard: Art and Politics*. London: Routledge, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Tex: Texas Christian Univ. Press, 1976.
- Ricoeur, Paul. "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics." *New Literary History* 6, no. 1 (1974): pp. 95-110.
- de Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally, Albert Sechehaye, and And Albert Riedlinger. Translated by Wade Baskin. LaSalle, Ill: Open Court, 1986.
- Silverman, Hugh J. *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1994.
- Theodorou, Stephanie. "Rethinking the Relation Between Mythos and Logos: Paul Ricoeur's Conception of Lexis as Metaphor." *Dialogue & Universalism* 15, no. 3/4 (2005): 129-136.
- Vedder, Ben. "On the Meaning of Metaphor in Gadamer's Hermeneutics." *Research In Phenomenology* 32, no. 1 (2002): 196-209.
- Wikipedia, the free encyclopedia. "Metaphor."Accessed November 21, 2013.<http://en.wikipedia.org/wiki/Metaphor>.
- Wiskus, Jessica. *The Rhythm of Thought: Art, Literature, and Music After Merleau-Ponty*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- Wood, David. *Philosophy at the Limit*. London: Unwin Hyman, 1990.
- Worsley, Richard. "Narratives and Lively Metaphors: Hermeneutics as a Way of Listening." *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 11, no. 4 (2012): 304-320.

Notes

- 1 As a literary method, an allegory is simply a literary, visual, or musical story or a recital built with extended metaphors. In allegory, characters or events represent or symbolize ideas or concepts. Allegory comes from the Greek word *ἀλληγορία* which means “veiled language, figurative, or speaking otherwise.” In turn, the act of what we construe metaphorical meanings in a story or a recital is called as allegoresis. An allegory typically contains symbols or metaphorical figures that “creates a coherent meaning beyond that of the literal level of interpretation.” (“Literary Terms and Definitions.” Accessed November 25, 2013. http://web.cn.edu/kwheeler/lit_terms_A.html.)
- 2 McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 179.
- 3 McGinnis, *Avicenna*, 203-204.
- 4 Gutas, Dimitri. “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul.” *The Muslim World* 102, no. 3/4 (2012): 418-419. Accessed November 14, 2013. doi: 10.1111/j.1478-1913.2012.01413.x.
- 5 Arif, Syamsuddin. “The Universe as a System: Ibn Sīnā’s Cosmology Revisited.” *Islam & Science* 7, no. 2 (2009): 128. Accessed November 14, 2013. https://www.academia.edu/2385702/The_Universe_as_a_System_Ibn_Sinas_Cosmology_Revisited; This idea can be read with al-Farabi’s notion that God is the remote cause of all things.
- 6 Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān Al-Safā’, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Boulder: Shambhala, 1978, 202-204; The chart is cited from Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā) With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad’s Ascent to Heaven*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, 38.
- 7 Arif, “The Universe as a System”, 129-130.
- 8 Arif, “The Universe as a System”, 145.
- 9 Gutas, “Avicenna”, 425.
- 10 Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated by Willard Ropes Trask. Princeton N.J: Princeton Univ. Press, 1990, 137-150.
- 11 Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 186-192.
- 12 Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 224-226.
- 13 Metonymy is in brief a substitution of two objects or concepts associated in meaning. (Eco, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington, Ind: Indiana University Press, 1986, 90.) To give an example, whereas “burning fire” can be employed in lieu of “love” for metaphor, “pen” can express “author” for metonymy. That is, “we can make metaphors because we have a series of signs which are ‘equivalent’”; on the contrary, in metonymy, one sign is associated with another because it is part of it. (Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis, Minn: Univ. of Minnesota Press, 2008, 86.)
- 14 Wikipedia, the free encyclopedia. “Metaphor.” Accessed November 21, 2013. <http://en.wikipedia.org/wiki/Metaphor>.
- 15 Eco, “Semiotics and the Philosophy of Language”, 91.
- 16 Encyclopedia Britannica. “Ariyah (Islamic Law).” Accessed November 25, 2013. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/34804/ariyah>.
- 17 Kemal, Salim. “Aesthetics” In *History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr, and Oliver Leaman. London: Routledge, 1996, 969.
- 18 Kemal, “Aesthetics”, 969.
- 19 Derrida, Jacques. “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy.” Translated by F.C.T. Moore. *New Literary History* 6, no. 1 (1974): pp. 5-74.
- 20 Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer, and Donald G. Marshall. London & New York: Bloomsbury Academic, 2013, 448-449.
- 21 Ricoeur, Paul. “Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics.” *New Literary History* 6, no. 1 (1974): pp. 95-110; *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Tex: Texas Christian Univ. Press, 1976, 47-48.

- 22 Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", 96.
- 23 For the metaphor of "the bridge", see. Silverman, Hugh J. *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1994, 238.
- 24 Wiskus, Jessica. *The Rhythm of Thought: Art, Literature, and Music After Merleau-Ponty*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013, 10.
- 25 Wood, David. *Philosophy at the Limit*. London: Unwin Hyman, 1990, 39; Also see. Lyotard, Jean-François. *Discourse, Figure*. Minneapolis Minn: University of Minnesota Press, 2011, 74. Lyotard states here "difference is not opposition."
- 26 Cazeaux, Clive. *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*. London: Routledge, 2009, 177.
- 27 Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*, 178.
- 28 Derrida, Jacques. *Positions*. Translated by Alan Bass, and Henri Ronse. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 26-29.
- 29 Lyotard, *Discourse, Figure*, 100; Conversely, for "texts as discourse" see. Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", 98-99.
- 30 Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy From Kant to Derrida*, 177.
- 31 Readings, Bill. *Introducing Lyotard: Art and Politics*. London: Routledge, 1991, 25; "There is, first, an incommensurability within metaphor that displaces any attempt to understand metaphor as a vehicle of the communication of concepts, the site of cognitive understanding of signification.
- 32 Lyotard, *Discourse, Figure*, 284; Readings, *Introducing Lyotard: Art and Politics*, 25.
- 33 Lyotard, *Discourse, Figure*, 9, 83, 101.
- 34 Lyotard, *Discourse, Figure*, 284.
- 35 Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 42; "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", 101; Vedder, Ben. "On the Meaning of Metaphor in Gadamer's Hermeneutics." *Research In Phenomenology* 32, no. 196 (2002), 197.
- 36 Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", 99; *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 52; Vedder, "On the Meaning of Metaphor", 207, 198.
- 37 Theodorou, Stephanie. "Rethinking the Relation Between Mythos and Logos: Paul Ricoeur's Conception of Lexis as Metaphor." *Dialogue & Universalism* 15, no. 3/4 (2005): 133; Vedder, "On the Meaning of Metaphor", 199, 201.
- 38 de Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally, Albert Sechehaye, and And Albert Riedlinger. Translated by Wade Baskin. LaSalle, Ill: Open Court, 1986.
- 39 Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 9, 11; "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", 103; Pellauer, David. *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2007, 67.
- 40 Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", 103.
- 41 Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics", 99; Due to the fact that the new meaning makes sense only in the context, the metaphor is not translatable, (Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 52.)
- 42 Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 12, 73.
- 43 Ricoeur, *Interpretation Theory Discourse and the Surplus of Meaning*, 45; Worsley, Richard. "Narratives and Lively Metaphors: Hermeneutics as a Way of Listening." *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 11, no. 4 (2012): 309, 311, 317; Theodorou, "Rethinking the Relation Between Mythos and Logos", 130.
- 44 Vedder, "On the Meaning of Metaphor", 203.
- 45 Casey, Edward S. *Imagining: A Phenomenological Study*, 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press, 2000, 49, 57; Vedder, "On the Meaning of Metaphor", 202
- 46 Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 46; Vedder, "On the Meaning of Metaphor", 203, 206; Here it can be reminded that "metaphor (isti'arah)" is a mental imagery as Tha'alibi employs. (Kemal, "Aesthetics", 969.)
- 47 Casey, *Imagining: A Phenomenological Study*, 231; Vedder, "On the Meaning of Metaphor", 206.

- ⁴⁸ Deleuze, Gilles. *Proust and Signs: The Complete Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, 92; Ricoeur uses “the resolution of enigma” in this context. (Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 52.)
- ⁴⁹ Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. Translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977, 147.
- ⁵⁰ Worsley, “Narratives and Lively Metaphors”, 308
- ⁵¹ Ricoeur, “Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics”, 100, 105.
- ⁵² Casey, *Imagining: A Phenomenological Study*, 16; Ricoeur, “Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics”, 110.
- ⁵³ Ricoeur, “Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics”, 99.
- ⁵⁴ Gutas, Dimitri. “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1 (2002), 16-19.
- ⁵⁵ Gutas, Dimitri. “Avicenna’s Eastern (“Oriental”) Philosophy: Nature, Contents, Transmission” *Arabic Sciences and Philosophy* 10, no. 2 (2000): pp. 159-180.
- ⁵⁶ Gutas, “Avicenna’s Eastern (“Oriental”) Philosophy”, 166.

Mîr Dâmâd ve Metafiziği*

Toshihiko IZUTSU

Çev. M. Nesim DORU**

I

Daha çok Mîr Dâmâd olarak bilinen Muhammed Bâkır Dâmâd (ö. 1631), İslam felsefesi tarihinde Safevî döneminin (16-18 yy) en önemli şahsiyetlerinden biridir. Kendisiyle tanındığı Üçüncü Muallim (*el-Mu'allimu's-Sâlis*) ünvanı,—İlk Muallim tartışmasız Aristoteles ve ikinci muallim Fârâbî'dir—, Şii İran'ın felsefi dünyasında sahip olduğu tartışmasız büyük şöhretini kanıtlamaktadır. Bu, her şeyden daha çok onun hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında nasıl yüksek derecede bir İslam filozofu olduğunu göstermektedir. Aradan geçen zaman içinde, prestiji gözde öğrencisi Molla Sadra (1571/2-1640)'nın parlak zekası/dehası tarafından gölgede bırakılmışsa da, onun felsefi irfanının ışığı İran'da bugüne kadar binlerce entelektüel zihni aydınlatmaya devam etmiştir. Bununla beraber, çeşitli nedenlerden ötürü bu ışık, geçmişte ülkesindeki nispeten dar olan on iki imam Şiiliğinin sınırlarının ötesinde hemen hemen parlamamıştı.

* Bu makale, Mehdi Muhakkik tarafından neşredilen Mîr Dâmâd'ın *Kabasât* adlı eserinin girişinde yayınlanmıştır. Bkz: T. Izutsu, "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", (Mîr Dâmâd, *Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s.1-14. Makalenin çevrilmesinde fikirlerinden ve katkılarından dolayı Dicle Üniv. İlahyat Fak. Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ali Akay'a teşekkür ederim (çev).

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Doğrusu son zamanlarda Batı'daki oryantalistlerin "İslam Kültüründe Safevi Rönesans'ı" hakkında konuşmaya başladıklarını ve felsefe uzmanlarının spesifik çalışmalarında ciddiyetle ana şahsiyeti Molla Sadra olan "İslam felsefesinde İsfahan Okulu" nun¹ ortaya çıkışını ve gelişimini tartıştıklarını duyuyoruz. Batıdaki Doğu ile ilgili çalışmaların genel durumu öyledir ki, İslam düşüncesine ilgi duyan biri, Molla Sadra'nın önemini görmezden gelemez. Zaten o, İslam felsefesi tarihinde yerini kesin bir biçimde sağlamlaştırmıştır. Molla Sadra'nın saygın hocası Mîr Dâmâd'ın -ki bir zamanlar şiiliğin en büyük filozoflarından biri ve emsalsiz bir felsefi zihin olarak etkili olmuştu-, Molla Sadra ile karşılaştırıldığında onun hala unutulmuşluğun karanlığında olduğu söylenebilir. Bununla beraber gerçek şudur: bu okulun gelişim tarihinde Mîr Dâmâd'ın konumu tam olarak belirlenmeden hiç kimse genelde İsfahan okulunun özelde Molla Sadra'nın felsefi mesajının gerçek anlamını düzgün bir biçimde anlayamaz. Ayrıca, tüm tarihsel değerlendirmeler bir yana, Mîr Dâmâd'ın alışılmadık bir biçimde ilgi çekici olan düşüncesi, Doğu felsefesi ile ilgilenen herkesin dikkatini hak ediyor.

İslam kültüründe işlenmiş Felsefe (Mantık'tan başlayan ve Metafizik ile doruğa ulaşan bütün dallarında), Teoloji, Tabiat ilmi, Matematik, Hukuk, Fıkıh Usulü, Hadis ve Kur'an Tefsiri gibi bütün geleneksel ilimlerde ittifakla bir otorite olarak kabul edilen Mîr Dâmâd, çok yönlü bir düşünürdü. Diyalektiğin katı rasyonel yolu ile dikkat çeken bir filozof olmanın yanı sıra coşkun tecrübeleri² aracılığıyla arketip semboller dünyasının sırlarını iyi bilen bir sûfi idi. Fakat onun gerçek orijinalliği, en belirgin biçimde metafizik düşüncelerinin yapısında ortaya çıkar. Bu çalışma yani *Kabasât*, Mîr Dâmâd'ın metafizikte tam olarak şaheseridir (*opus magnum*).

II

Biraz önce söylenenlerden doğal olarak tahmin edildiği gibi Mîr Dâmâd'ın temel felsefesi, rasyonel düşünce ve mistik tecrübelerin bir tür uyumlu kombinizasyonuna dayanır. Onun felsefesi, en doğru biçimde, şu anlamda "gnostik" olarak nitelendirilecektir: mistik tecrübe, yeni kavram ve fikirleri doğuran rasyonel düşüncenin işlevini teşvik ederken zihindeki entelektüel aktivite, mistik düşüncenin tecrübesine doğru imkan hazırlar. Bu yüzden onun felsefi düşünce yapısında rasyonel düşünce ve mistik sezgi arasında çok açık bir benzerlik vardır.

O, rasyonel düşüncede, İbn Sina geleneğinin skolâstik bir filozofuydu. O, İbn Sinacı bir skolâstik olmakla esasında Aristocu bir filozoftu, şu var ki onun Aristoculuğu, -bütün Müslüman Meşşâilerde genel bir kural olduğu gibi- bariz bir şekilde Yeni Plâtonculukla boyanmıştı (bu hususta *Aristoteles Teolojisi* adlı eserin onun için Aristoteles'in otantik bir eseri olduğunu hatırlat-

malıyız). Hatta “Üçüncü Öğretmen” olarak, İslam skolâstik geleneğinde Aristoteles’in tipik bir varisiydi. Öte yandan o bir sûfi olarak Sühreverdî’nin halefi olan bir işrakî idi. Sonuç olarak, bir İslam filozofu olarak Mîr Dâmâd’ın kişiliğinde İbn Sina’nın salt skolâstik duruşu ile Sühreverdî’nin sûfi sezgiciliğinin özel bir birleşimini görürüz.

Yüzeysel olarak ele alındığında *Kabasât*’ın, skolâstik düşünceye özgü titiz bir mantıksal düşünce ve soyut düşünce olduğu görülebilir. Üstelik bu, Dâmâd’ın kuru ve muğlak üslubunda açıklanmıştır. Fakat bu kuru düşüncenin dış yüzeyinin altında, olağanüstü beceri ile ele aldığı soyut kavramlar perdesiyle, tamamen farklı bir kaynaktan gelen kaynaşmış görüşlerin varlığını ve bir mistiğin yaşayan tecrübesini fark ederiz. Bu çerçevede Mîr Dâmâd; İbn Arabî ve Sühreverdî tarafından tasavvur edilen felsefenin temel ilkesinin mükemmel bir somut örneğidir. Yani, Safevi döneminin önde gelen filozoflarının çoğu tarafından yaygın olarak paylaşılan bir özellik olarak, bir düşünürün hakikate dair akli felsefi analizleri ve derin düşünceyle elde edilen ruhsal olgunluk elele vererek devam eder.

III

Kabasât kitabı, orijinal fikirlerle doludur. Fakat burası onları ayrıntılarıyla ele alacağımız yer değildir. Burada Mîr Dâmâd felsefesini en bariz yolla tanıtan iki ana konuyu kısaca tartışmakla yetineceğim. Bunlardan biri ona özgü zaman görüşü, yani zaman kavramı açısından tasavvur ettiği âlemin metafizik yapısıdır. Gerçekte Mîr Dâmâd bu konu etrafında ortaya koyduğu orijinallik sebebiyle, bütün İslam felsefesi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Diğeri ise, mahiyet ve varlık arasındaki ilişki problemi bakımından yaklaşımı, yani “mahiyetin asil gerçekliği” (*asaletu’l-mahîye*) olarak bilinen konu hakkındaki konumudur. Bu ikinci problem en gözde öğrencisi Mollâ Sadrâ’nın -ki, o tamamen ona karşıdır- yaklaşımından dolayı yani “varlığın asil gerçekliği” (*asaletu’l-vücûd*) konusundaki konumundan dolayı özel bir ilgidir.

IV

“Zaman” telakkisi bakımından Mîr Dâmâd, âlemin ontolojik oluşumunda üç farklı boyutu tartışır: 1. *Sermed*, “zamansızlık” veya sonsuzluk boyutu, 2. *Debr*, “zaman üstülük” ya da varoluş zaman üstü boyutu, 3. Zaman “vakit” ya da empirik varlıkların zamansal boyutu. Burada öncelikli olarak, onun düşüncesinin bu bölümünün üzerini kesif bir muğlak havanın kuşattığı kabul edilmelidir. Bu kısma nüfuz etmek oldukça zordur. Bu muğlaklığı ortadan kaldırmanın bir ilk adımı olarak, sonuçta aynı üçlü taksimi elde edeceğimiz iki farklı bakış açısını birbirinden ayırmayı önereceğim. Doğrusu bizzat Mîr

Dâmâd'ın kendisinin bu terimleri açık bir şekilde ifade etmediğini düşünüyorum. Bu bakış açılardan birinden bakıldığında *sermed*, *debr* ve *zaman*, her biri diğer ikisini dışarıda bırakan belli bir varlık türüne ait ontolojik bir alanı temsil eder.

Sermed, yani zamansızlık, saf varlığın (mutlak veya teolojik olarak Tanrı) metafizik boyutudur. Bu, sadece mutlak varlık için ayrılmış ontolojik bir alandır. Başka hiçbir bir varlık, bu alanda var olamaz. Bu sebeple mutlak varlığın dışında kalan maddi veya maddi olmayan, müşahede edilen veya etmeyen bütün varlıklar, bu metafizik boyut anlamında aslında yokturlar. Mutlak varlığın dışında kalan varlıkların bu yokluğu -'adem sermedî- (yani sermed boyutunda olmayan), bu varlıkların asıl doğasının içine örülmüştür. Bu anlamda (Mutlak'ın dışında kalan) her şey, "var olmayan tarafından öncelenen" olup buradaki "öncelenmek/önce gelmek", tamamen zamansal olmayan anlamındadır.

Debr, yani zaman-üstü, maddi olmayan bütün varlıkların metafizik boyutudur. Bu ezeli sabit akılların kendi özel yerlerini buldukları boyuttur, bunlar farklı düşünce okullarına ve felsefe geleneklerine göre değişik isimler alırlar. Mesela, "Plâtoncu İdealar", "Ezeli Arketipler" (İbn Arabî'de *A'yan-ı Sâbite*), "Türlerin Efendisi" (Sühreverdi'de *Rabbu'n-Nev'*) ve "Melekler" gibi. Zaman üstü olan *debr*, mutlak zamansızlık ile zaman boyutları arasında ezeli bir aracıdır. Aslında süresizliğe sahip değildir ve varlığın farklı öğelere bölünmesine izin vermez. Akıllar veya melekler, bu alanda vardırlar fakat *sermed* anlamında var değildirler.

Zaman ise, bütün zamansal (*zamanîyyât*) yani zamanda var olan varlıkların fiziki boyutudur. Bu varlıkların hepsi değişkendir. Değişken (*mütegayyirât*) varlıklar, zamanın doğrusal çizgisi boyunca akıp giderler (*seyyâlât*). Zaman boyutu, tecrübi varlığımızı orada bildiğimiz dünyadır. Burada bulunan her şeyin, kelimenin tam anlamıyla sadece bu boyut anlamında var olduğu söylenebilir. *Debr* ve *sermed* anlamında ise aslında yokturlar. *Zaman* ve *debr* arasındaki farklılık açısından şunu da ilave edebiliriz, Mîr Dâmâd'a göre *zaman* boyutunun varlıkları "zamanda" (*fi'z-zemân*) var olurlar. Oysa *debr* boyutuna ait varlıkların "zamanla beraber" (*Ma'a'z-zemân*) var oldukları söylenir.³

Hülasa; *sermed*, *debr* ve *zaman* olan üçlü ayırımın ontolojik görünümü, varlıkların belirli bir türünün varlığı için özel olarak ayrılmış muayyen bir ontolojik mekân olarak tasavvur edilmiştir. Fakat Mîr Dâmâd aynı üçlü ayırımı başka bir açıdan da değerlendirmektedir. Bu çerçevede *sermed*, *debr* ve *zaman*, varlığın üç statik boyutunu temsil etmek yerine varlıkların birbiriyle olan farklı bir dinamik ilişkiyi ifade eder.

Sermed, şu anda ele aldığımız statik bakış açısına göre, sadece mutlak varlıkların metafizik boyutudur. Mutlak; saf varlıktır, tam olarak sözü edilemeyen, belirsiz ve bölünmeyendir. Ancak diğer taraftan, kendi içinde tanımın belli

başlı temel çizgilerini içerir ki, onlar somut belirlemeler formunda sonsuz sayıda yönelimler içinde evrilebilen ve gelişebilen gizli potansiyellere sahiptirler. Bu metafizik konum, dini terminolojide özel sıfatları tarafından nitelenen İlahi Öz olarak ifade edilir. Bunun ışığında bakıldığında Tanrı (mutlak) ve İlahi sıfatlar (gizli tanımlar) arasında tutmak için dinamik bir ilişki bulunur. Tanrı, kendini bu zati sıfatlarla dış dünyada ortaya koyarken sıfatlar değişik yollarla Tanrı'yı belirler. Bu, *sermed* olarak adlandırılan Mutlak ve zati sıfatlar arasındaki karşılıklı ilişkidir. Burada *sermed*, mutlak olanın saf varlık olarak varolduğu ontolojik bir boyut değildir. Bu, Mutlak ve onun zati sıfatları arasındaki dinamik ilişkidir, ikisi de değişmeksizin sabittir. Bunun “zaman” bakış açısına göre yapılmış bir gözlem olduğunu belirtmeliyiz. Bununla beraber paradoksal olarak “zaman” imgesi hemen yok edilmelidir.

“Zaman” bakış açısına göre Mutlak olan ile sıfatları arasındaki ilişkiye bu şekilde yaklaştığımızda, onun mutlak olarak süresiz ve zamansız olduğunu görürüz. Çünkü bu, bütünüyle *ezeli* ve *ezeli* arasında olan zorunlu bir ilişkidir. Bu açıdan ilişkinin iki terimi arasında bir farklılık yoktur.

Aynı “zamansal” bakış açısına göre *debr*, ezeli olarak değişmeyen ve sabit arketipler arasındaki ilişkidir. Statik ve ontolojik bakış açısından onların *debr* boyutunda var olduğu söylenir, hatta empirik dünyada değişen varlıkların bile bu boyutta var oldukları kabul edilir. Bu ilişki, bir tarafı açıkça zamansal olsa da, zamansal değildir. Bu, zaman üstü bir ilişkidir.

Benzer bir şekilde aynı sistemde, *zaman*, empirik yani zamansal olarak var olan varlıkların ontolojik olmayan bir boyutu olarak tasavvur edilmiştir. Fakat zaman doğru çizgisi boyunca ikisi de Aristotelesçi *quando* (zaman) kategorisi altına giren *prius* (önce) ve *posterius* (sonra) anlamında var olan iki varlık arasındaki bir ilişki olarak tasavvur edilmiştir.

Zamansal olmayan, zaman üstü ve zamansal ilişkileri içinde Mîr Dâmâd için felsefi olarak en önemli olanı, zaman üstü olanıdır. *Âlemin kidedimini* savunan İslam filozoflarına karşı o; daimi, Tanrı ile beraber ezeli ve bu yüzden mutlak olarak “başlangıcı” olmayan bir şeyin ezeli olduğu görüşüne karşı, âlemin yaratıldığı tezini kabul etmiştir. Zamanın sonsuza kadar giden varlığının anlamından dolayı Mîr Dâmâd, âlemin zamansal değil ama zamanüstü bir başlangıcının olduğunu düşünmüştür. Bu, tabiri caizse, âlemin varlığının yokluk tarafından öncelendiğini söylemekten başka bir şey değildir.

Filozofların âlemin kidedimi tezlerini üzerine inşa ettikleri teorik temel şöyledir: Tanrı yaratıcıdır ve âlem O'nun yaratmasıdır. Tanrı'nın yaratıcılığı zorunlu olarak mükemmel olmak durumunda olduğu için, burada Tanrı'nın varlığı ve O'nun mükemmel yaratıcılığının eseri olan âlem arasında zaman açısından herhangi bir uyumsuzluğun olmasına imkan yoktur. Aksi halde, Yaratıcının yaratıcılığının olmadığı başlangıcı olmayan bir geçmişte bir zaman dilimini

düşünürüz ki, bu durum, onun yaratıcılığının mükemmel olduğu varsayımıyla çelişecektir. Skolâstik felsefenin teknik terimleri ile söylenecek olursa, aynı düşünce şöyle de ifade edilebilir: Mükemmel bir sebebin varlığı ile – burada “mükemmel”, bir sebep olarak sürekli fiilde bulunmaya hazır anlamındadır– onun eseri olan varlık arasında herhangi zamansal bir çelişki düşünmek mümkün değildir. Bir anahtar tutan elin hareketi anahtarın hareketinin tam sebebidir. El hareket ettiği zaman anahtar da hareket eder, bu açıdan burada aralarında bir uyumsuzluk yoktur. Bundan dolayı illet *ab aeterno* (sonsuz) ezeli ise, aynı şekilde ma'lûl de *ab aeterno* (sonsuz) ezeli olmalıdır.

Bununla birlikte filozoflar açısından bile, illet ve ma'lûl'ün (Tanrı ve yaratılmış âlem) müşterek ezeliliği, ikisi arasında herhangi bir anlamda zıtlığın olmadığını göstermemektedir. El ve anahtar bir ve aynı zamanda hareket etse bile, ontolojik “mertebeleri” bakımından elin hareketi (yani illet) anahtarın hareketinden (yani ma'lûl) öncedir. Aynı şekilde Tanrı'nın varlığı âlemin varlığından ‘zaman’ bakımından olmasa da ‘meretebe’ bakımından önce gelir.

Ayrıca, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin ontolojik analizi, tüm yaratılmışların çoklu doğası ile ilgili önemli bir gerçeği ortaya çıkarmaktadır. Yani onlar bizzatihi ontolojik olarak “hiçbir şey”dirler ve varlıkları tamamen sebeplerinin eylemine bağlıdır. Bu, İslam felsefesinde, kökeni İbn Sînâ'ya kadar giden temel düşüncelerden biridir. İbn Sînâ'ya göre empirik dünyada var olan her şey, esas itibarıyla yoktur. Şayet varsa, kendi kendine değil sebebinden dolayı vardır. Böylece bu dünyadaki her şeyin yokluğunun, tabiatı gereği sadece sebepten dolayı varolan varlığını öncelendiği söylenmelidir. Bu anlamda her şeyin varlığı, yoklukla öncelenen “öz” ile olmaktadır. Bu, “zati hudûs” (*budûs-i zâtî*) olarak bilinen şeydir.

Bu düşünce, Mîr Dâmâd'ın ortaya koyduğu meşhur tezi olan “zaman üstü hudûs” (*budûs-i debrî*) görüşüne zıttır. O, empirik dünyanın sıradan bir hâdis varlık olmadığını ileri sürer. Çünkü onun varlığı zati yokluğun bu çeşidi tarafından öncelenmiştir. Bu da tüm “ma'lûl” şeylerin kavramsal yapısı anlamında insan aklınca varsayılan bir yokluk türüdür. Hatta bu, yokluğun tamamen farklı bir türü olan “gerçek yokluk” (*adem-i sarîb*) tarafından öncelenmesinden dolayıdır. Empirik dünyadaki her şeyin varlığı, ontolojik olarak “gerçek” yokluk –zâtî'den ya da salt kavramsal olandan ayrı olarak– tarafından öncelenmiştir ve fiili olarak var olan zaman (*zaman*) boyutunda değil, zaman üstü (*debr*) boyutundadır. Burada söz konusu edilen yokluk, ne “zâtî” ne de “zamansal”dır, O, “zaman üstü”dür.

Zaman üstü yokluk, bir şeyin *debr* boyutundaki gerçek yokluğudur. Çünkü bizzat *debr*, yukarıda gördüğümüz gibi, yapısında bir uzamaya/temdite sahip değildir. Zaman üstü yokluk da böyle olup, akıp giden bir şey değildir. Bununla birlikte o, fiili varlıkla zıt bir ilişki içinde olma anlamında ontolojik ola-

rak gerçektir. Yukarıda gördüğümüz gibi o, fiili varlığıyla uyumlu bir şeyin zati yokluğundan temelde farklıdır. Zaman üstü yokluk, sadece zihin derin düşünceye daldığı zaman duyduğumuz bir sezgi üzerinden kavranabilir, bunun için Mîr Dâmâd, empirik (yani sezgisel olmayan) bilincin, zamansal gelişim çizgisi dışında somut herhangi bir şey gösteremeyeceğini söyler. Normal şartlar altında bilincimizin, mutlak surette zamansal uzama olmaksızın, yokluğu kavraması büsbütün imkânsızdır.

Zaman (*zaman*) boyutu, birbirini *prius* (önce) ve *posterius* (sonra)'ta takip eden zamansal varlıkların özel mahallidir. Bu boyutta “varlık”, “değişim”dir, yani denilebilir ki, varlıklar sürekli değişimlerle var olurlar. Bir varlık görünür, diğeri kaybolur. Ortaya çıkan yeni varlık zorunlu olarak zamansal yokluk tarafından öncelenir. Fakat daha önce Mîr Dâmâd'ın düşüncesi hakkında söylenenlerin ışığında, bu varlıklardan her birinin varlığı aynı zamanda başka bir boyutta yani zaman üstü boyutta yokluğun tamamen farklı bir türü tarafından öncelenir. Zamansal varlıkların görülemeyen zamansal üstü yokluğunun altında yatan temel düşünce, belki en iyi şu şekilde anlaşılabilir:

Kendi özüyle sürekli değişen, bir an durmaksızın sürekli akıp giden her şeyin, kelimenin tam anlamıyla “var olduğu” söylenemez. O varlıklar, tabiri caizse mevcut değildir. Yalnız zaman boyutunda vardır, çünkü fiili olarak orada vardır. Varlığın daha yüksek boyutunda mevcut değildir. Varlığın daha yüksek boyutu bizzat zaman boyutunun içinde oluşur. Bu daha yüksek boyut, zaman boyutunda olan bir şeyin orada olmadığı *dehr*'dir, Zaman üstü boyutta gerçekte var olmayan şey, kendini zaman boyutunda mevcut olana şeye dönüştürür. Bu zaman üstü yaratma süreci, an be an sonsuzca tekrarlanır. Zamansal boyuttaki nesnelere varlığı, bu anlamda, zaman üstü yokluk tarafından öncelenir.⁴

V

Burada kısaca tartışmak istediğim Mîr Dâmâd düşüncesinin ana konularından ikincisi, “varlığın asil gerçekliği” ne (*vücûd*) karşı olarak “mahiyetin asil gerçekliği” (*mâhiyet*) konusudur. İslam ontolojisinde birbirine karşıt bu iki konumu doğru anlamak için, bu özel bağlamda “varlık” ve “mahiyet”in ikisinin de salt kavramsal doğa olduklarını aklımızda tutmamız gerekir. Yani onlar, aklın, zihin dünyasının dışında bulunan empirik nesnelere çıkardığı kavramlardır. Her empirik nesne zihnimiz tarafından kavramsal olarak analiz edilmediği sürece, tüm içeriği ile birlikte bir bütün olup mahiyeti ve varlığı arasında gerçek bir ayırım yoktur. Örneğin, burada basitçe duran bir çiçek, empirik bir hakikat olarak gerçek (ya da fenomenal) somutluğunu ortaya koyar. Harici dünyada var olan bir nesne olduğunu gözlemleyerek, zihnimiz onu iki farklı kavramsal unsur içinde analiz eder:

1. Bizim için fiili olarak var olan bir şey –mantık önermesi olarak “X, var olandır” veya “X, vardır” şeklinde ifade edilir.

2. X’in bir çiçek olması , “X, bir çiçektir” önermesi ile ifade edilir.

Birinci önerme, çiçeğin “varlığı” ile ilgiliyken, ikinci önerme çiçeğin “mahiyeti” yani “varlık” tarafından nitelenen X’in çiçek olmağı ile ilgilidir. Böylece zihinde, “bir çiçek olarak var olan” X kavramı oluşturulur. Bu formda çiçek, iki kavramsal unsurdan oluşmuş bir bileşimdir: varlık ve mahiyet.

Kavramsal bileşim, böylece, zihin dünyasının dışında hayat bulan bir varlık olarak, tek ve basit (yani bileşik olmayan) bir varlığın zihindeki yansımasıdır. Şimdi problem şudur: iki kavramsal öge olan varlık ve mahiyetin hangisi doğrudan X’in gerçek realitesini yansıtır? “mahiyetin asil gerçekliğini” savunanlar -Mîr Dâmâd onlardan biridir-, onun mahiyet olduğunu söylerler. Başka bir ifadeyle, X’i var eden iki kavramsal unsur olan varlık ve mahiyetten sadece ikincisi dış dünyada bir mütekabiliyete sahiptir. Örneğin kavramsal olarak, “bir çiçeğin varlığı” hakkında konuşma hakkımız var. Fakat zihin dışı dünyada ona gerçekten tekabül eden bir şey yoktur. Fakat bir çiçeğin mahiyeti empirik hakikat konumundadır. Mahiyet, hakikattir. Varlık ise, dış dünyada gerçek karşılığı olmayan soyut bir kavramdır. Varlık, zihnin kavramsal analizler boyutunda mahiyeti nitelediği bir arazdır ve bu nitelik zihin dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Gerçekte varlık olarak isimlendirilen şey, sadece zihinde aksettirilen mahiyetin gerçekliğidir.

Bu düşünce, İslam felsefesi tarihinde açık ifadelerle ilk defa Şeyhü’l-İşrak Sühreverdi tarafından dile getirilmiştir. Mîr Dâmâd, bu konuda Sühreverdi’nin sadık bir takipçisiydi. Ayrıntılara girmeksizin basit bir şekilde dikkat çekeceğim şey şudur: “mahiyetin asil gerçekliği”, ezeli arketiplerin sezgisel algısına dayanan felsefi bir duruş, eşyanın mahiyetini duyuyüstü idrak eden gnostik bir tecrübedir. Bu, Plâtonculuktur. Bu, sadece Plâtoncu olarak doğan bir zihin için felsefi bir gerçekliğe sahiptir.

“Varlığın asil gerçekliği” görüşü, bir tür mistik sezgiye de dayanır. Ancak bu tecrübe Plâtoncu idealizmden tamamen farklı bir doğadır. Plâtoncu idealar, varlıkların ebedi statik “özleridir”. Onlar, -eğer hiç sezilmezlerse- düşünce durumunda sezgi ile kavranırlar. Orada kognitif bilinç, mutlak huzur ve sü-kûnet içerisinde sürdürülür.

Buna karşılık “varlığın asil gerçekliği” tezinin altında yatan kognitif tecrübe, dinamik bir hakikatin dinamik bir sezgisidir. Buradaki sezgi, kişinin tüm kozmik hayatı dolduran yaratıcı güç ile doğrudan temas kurması ve onun külli akışına bütünüyle kapılmış olması anlamına gelmektedir. Bütün varlık âlemine yayılan ezeli yaratıcı gücün bu dinamik hareketi, daha doğru bir ifadeyle, hareketi tek bir lahza bile durmaksızın an be an tüm varlık dünyasını

mütemadiyen meydana getirmeye devam eden şey, tam olarak “varlık” diye isimlendirilen şeydir. Bu anlamda varlık, sayısız farklı nesnelere dönüşse bile dinamik bir kozmik güçtür. Fakat mütemadiyen ezelden ezeliye doğru kendi içinde hep aynı kalır.

Bu şekilde anlaşılan ve sezilen varlık, “varlığın asil gerçekliği”ni tek hakikat olarak benimseyen kimseler içindir. Kendi dışındakini yaratmak için asla durmayan bir gerçeklik ve onlarla kendini izhar ettiği bir hakikat olan çok çeşitli ve renkli nesnelere, varlığın ancak fenomenal formlarıdır. Bu, felsefi terminolojide mahiyet (*mahiye, mahiya*) olarak adlandırılan fenomenal formlardır. Bir mahiyet, zihnin yani aklın kavramsallaştırma fonksiyonunun bir ürünüdür. Kendi kendine gerçekliği olmayan hakikatin bu fenomenal formları, akıl tarafından somut varlıkların içinde meydana getirilir. Doğrusu mahiyetler, “varlık” olan tek gerçekliğin ilineksel modifikasyonlarından başka bir şey değildir. Örneğin biz genelde sanki özel bir mahiyet (çiçek olmaklık) kalıcı bir varlıkmuş ve bu kalıcı varlık “var olanın-mevcudun” özel bir sıfatı varsayılarak tecrübenin empirik boyutunda kendi kendine gerçeklik kazanıyormuş gibi, “bir çiçek vardır” deriz. Bununla beraber “varlığın asil gerçekliği” tezini kabul edenlerin hepsinin görüşünde, “bir çiçek vardır” gibi bir cümle kurmak ve böyle bir yolla onu anlamak, kabaca gerçekliğin yapısını bozmaktır. Gerçekliğin bozulmamış bir resmi için şöyle demek daha doğru olur -dilin yaygın kullanımına aykırı olarak-: “varlık, bir çiçeğin ilineksel formunda kendi kendine vardır” ya da daha öz bir ifadeyle: “varlık bir çiçek olarak vardır”.

Böylece, bizim varlık ve mahiyetin ontolojik gerçekliği ve gerçek dışılığı hakkında başlangıçta sorduğumuz ilk soruya (bu iki kavramsal unsurdan hangisi zihin dışı dünyada gerçekliğe tekabül etmektedir?), “varlığın asil gerçekliği”ni savunan düşünürler şöyle cevap vermişlerdir: *asil* olan, “zihin dışı hakikat”tır ve mahiyet, “sadece zihinde gerçekliğe sahip” olan *itibari* bir şeydir.

Mîr Dâmâd’ın meşhur bir öğrencisi olarak Molla Sadrâ’nın, gençliğinde “mahiyetin temel gerçekliği” tezini savunurken hocasını açık bir biçimde takip ettiğine ve daha sonra karşıt tezin ateşli bir taraftarı olduğuna işaret etmek çok ilginçtir. Aşağıdaki pasajda⁵ kendisinden aktarıldığına göre bu, onun için felsefi olduğu kadar mistik bir dönüşümdü. “*İlk gençlik yıllarımda Allah bana hidayet verip tecellisini görmeme izin verene kadar varlığın sadece zihni bir düşünce olduğu, mahiyetin ise zihnin dışı olarak gerçek olduğu görüşünün ateşli bir savunucusu idim. Ansızın manevi gözüm açıldı ve bütün açıklığıyla doğru olanın filozofların genelde savundukları şeyin karşıtı olduğunu gördüm. Beni sezgi ışığıyla temelsiz düşüncenin karanlılığından çıkararak ve sağlam bir biçimde bu dünyada ve âbirette asla değişmeyecek görüş üzere sabit kılan Allah’a hamd olsun. Sonuç olarak (şu anda savunduğum görüş), nesnelere ferdi varlıkları temel gerçeklerdir, mahiyetler de varlığın kokusunu asla almamış “sabit arketipler” (A’yan-ı Sâbite)’dir. Ferdî varlıklar hiçbir şeydirler, ancak mutlak*

olarak kendi kendine yeten varlık olan Hakiki Nur tarafından saçılan ışığın hüzmeleridirler. Ferdileşmiş formlarda olan Mutlak Varlık, bir kısım zati özellikler ve makul sıfatlarla nitelenir. Bu özellik ve niteliklerin her biri, genellikle mahiyet olarak bilinir.”

Böylece öğrenci, Molla Sadra, öğretmen, Mîr Dâmâd'ın görüşüne tamamen aykırı bir görüşü desteklemiştir. O zamandan beri bu karşıtlık, İran İslam metafiziği tarihini etkilemeye devam etmiş, her zaman ve her yerde filozofları iki kampa bölmüştür. Bugün sorun, hala çözülmemiş bir şekilde durmaktadır.

Notlar

- 1 İsfahan Okulu ve Mîr Dâmâd'ın İran'da Safevi dönemi felsefe tarihindeki yeri için bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, "The School of Isfahan", M.M.Sharif, ed.: *A History of Muslim Philosophy*, vol.2, Wiesbaden, 1963 içinde, ss. 904-932
- 2 Mîr Dâmâd'ın konumu hakkında bkz: Henry Corbin, "Confessions extatiques de Mîr Dâmâd", *En Islam Iranien*, vol. IV, Paris, 1972 içinde, ss. 9-53
- 3 Mîr Dâmâd'ın bu düşüncesi İbn Sina'nın *Ta'likât* adlı eserinde açıkça yer almıştır.
- 4 Başlangıçta söylediğim gibi gizli bir muğlaklık, Mîr Damâd tarafından tasarılan *Hudûs-i Debrî* düşüncesinin tümünü sarmalamaktadır. Bu açık olsa da; bu düşünce, onun metafiziğinin temel taşıdır. Burada önerdiğim şey, sadece onun hakkında geçici bir yorumdur. Bu problemle ilgili en önemli metinlerden bir kısmı, *Anthologie des Philosophes Iraniens (Muntehabati ez Asarê Hukemayê İran)*, Tahran-Paris, 1972, ss.4-40'ta Seyyid Celaleddin Aştıyani tarafından Mîr Dâmâd'ın çeşitli eserlerinden seçilmiş ve uygun bir şekilde bir araya getirilmiştir. Bununla beraber Profesör Aştıyani, kesin bir biçimde *hudûs-i debrî* kavramına karşı negatif bir tutum alır. Bu görüşte, Mîr Dâmâd tarafından bu kavramla ilgili sunulan bütün karmaşık kanıtlara rağmen *hudûs-i debrî*, filozofların *hudûs-i zâti* dedikleri kavrama indirgenir.
- 5 Molla Sadrâ, *El-Meşâ'ir*, ed. Henry Corbin, Tahran-Paris, 1965, s.35

Evrende Hareket*

Albert Nasrî NÂDER

Çev. Hasan TÜRKMEN**

Mu'tezile mezhebinde yaratma, yokluktan varlığa geçiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere fani varlıkların bir kısım özellikleri vardır.¹ Fakat hareket, evrenin nitelediği en önemli sıfattır. Bu sıfat, varlıktan mı kazanılmıştır yoksa yok olan şeylerin bir gereği midir?

1. Cisimler Yaratıldığında Hareketli midir?

Bir kısım Mu'tezile bir taraftan cismin diğer taraftan da hareket ve sükûnun arasını ayırarak şunu söylerler: Muhakkak Allah'ın cismi yarattığı anda cisim ne hareketli ne de sakindi. Ancak cisme hareketin hulul etmesiyle cisim hareket eder ve sükûnun ona hulul etmesiyle de sakin olur. Bu, Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat'ın görüşüdür.² Bu da hareket ve sükûnun var olan şeyden kazanılmış olduğu anlamına gelir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Muammer b. Abbad es-Sülemi, Bişr b. Mu'temir ve Ebu Ali el-Cübbai gibi diğer bir kısım Mu'tezile ise, cismin Allah'ın yarattığı anda sakin olduğunu ifade ederler.³ Onlar bu ifadeleriyle şunu kastetmektedirler: Hareket, yokluk anında yok olan şeylerin bir gereği değildir; aksine varlıktan kazanılmıştır ve yok olan şeyler sükûn durumundadır. Bu hususta İbrahim en-Nazzam'ın görüşü esas itibariyle diğer Mu'tezililerin görüşünden farklı değildir. O, her var olan şeyin hareketli olduğunu ve tüm cisimlerin sözde sakin, aslında ise hareketli olduğunu belirtir.⁴ Ona göre cisim, var olan şeydir. Burada Nazzam, hareketi, hareket-i nakl (mekanik/intikal hareketi) ve hareket-i i'timad (dayanma hareketi)⁵ olmak üzere ikiye ayırır. O, cisimlerin Allah'ın yarattığı anda dayanma hareketi ile hareketli olduğunu ileri sürer.⁶ Onun bu sözünden şu anlaşılmaktadır: Kuşkusuz hareket varlığa bağlıdır ve yokluk sıfatlarından bir sıfat değildir. Aksine yok olanın hareketi varlıktan kazanır.

* Albert Nasrî Nâder'in, Felsefetu'l-Mu'tezile, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekafiyye, İskenderiyye, 1951 isimli eserinin "Tevhid" İsimli Birinci Cüzün İkinci Babının s. 186-204 içerisinde yer alan "Hareket" isimli Dördüncü Faslından çeviri yapılmıştır.

** Dr., Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, hasantu@csb.gov.tr

Mu'tezililer'in tamamı, hareketin yok olanların sıfatlarından biri olmadığı; aksine onun yok olanların var olduğunda kazandığı bir sıfat olduğu hususunda görüş birliği halindedirler.

2. Hareket ve Sükûnun Tanımı

Ebu'l-Huzeyl, hareketler ile sükûnun ve oluşlar ile birbirlerine dokunan şeylerin moleküllerin arasını ayırarak şunu dile getirir: Kuşkusuz cismin hareketi, birinci mekândan ikinci mekâna intikaldir. Bilindiği üzere aynı şekilde hareket, ikinci mekânda birinci oluştur.⁷ Sükûn ise, cismin bir yerde peş peşe iki zaman beklemesidir.⁸ Her hareket, iki zaman ve iki mekân gerektirir; sükûn ise, bir mekân ve iki zaman gerektirir. Ona göre hareket, ya intikal ya da oluştur; sükûn ise, tek bir mekânda sabit kalmaktadır.

Ebu'l-Huzeyl'in "hareket, ikinci mekânda oluştur" şeklindeki tanımı, Nazzam'ın "hareket, herhangi bir değişikliğin başlangıcıdır" ve sükûn da "cismin, bir yerde iki vakit kalmasıdır; yani orada iki vakit hareket etmesidir"¹⁰ şeklindeki sözüne zemin hazırlamıştır. Aynı şekilde Ebu'l-Huzeyl'in bu tanımı, Nazzam'ın "hareket ve sükûn, oluşlardır"¹¹ sözüne de zemin hazırlamıştır. Nitekim Cübbai'ye göre hareket, "yok oluş" anlamındadır. Dolayısıyla hareket, "intikal" anlamında değildir.¹² Ebu'l-Huzeyl, Nazzam ve Cübbai, hareketi, ikinci mekânda oluş olarak benimserler. Muammer ise, sükûnun, "oluş" olduğunu ifade eder.¹³

Bu tanımlardan açığa çıkan şudur ki, şüphesiz Mu'tezile'ye göre hareket, sadece nakil hareketi değildir; aynı zamanda Aristoteles'in kastettiği anlamda bir oluştur. Aristoteles'e göre oluş, en alt cevherin en üst cevhere dönüşümüdür. Zira oluş, cevherin bulunduğu yerden en yüksek kemale ulaştığında ortaya çıkar. Bir başka deyişle oluş, bir şeyin değişiminin ikinci durumunda ortaya çıkar. Bu yüzden Ebu'l-Huzeyl, hareketin ikinci mekânda olduğunu belirtir. Nazzam'a göre hareketin ya da oluşun başladığı birinci mekân, sükûn halidir; ama aynı zamanda hareketin dayandığı bir haldir. Bu yüzden o, sükûnun bir itimad hareketi olduğunu söylemiştir. Muammer, sükûnun "oluş" olduğunu söylediğinde, bu söz, Ebu'l-Huzeyl'in, "hareket, ikinci mekândadır, yani hareketli cismin ulaştığı ve bulunduğu yerdedir" sözünden aslında pek farklı değildir. Nazzam ise, bu duruma "dayanma hareketi" ismini vermektedir.

Mu'tezile, "hareketi geçiş değil oluştur" diye tanımladığında, burada karşımıza çıkan şudur: Niçin onlar hareketi, bir şeyin ortaya çıktığı ikinci mekânda var olduğunu söylemişlerdir? Oysa onlardan bir kısmı hareketi, birinci mekân ile ikinci mekân arasında bir yerde bulunduğunu söylemişlerdir. Bısr b. Mu'temir'in dediği gibi yaratma esnasında "şey" bu ara mekândan geçer.

3. Hareketin Yeri

Her hareketin bir başlangıç noktası vardır ki, biz buna “birinci mekân” deriz ve yine bir bitiş noktası vardır ki, buna da “ikinci mekân” deriz. Yine bu iki nokta arasında hareketin uğradığı ve devam ettiği üçüncü bir mekân vardır. Biz, Mu'tezile'nin “yok olan şeyler sakindir, hareket ise varlık ile kazanılmıştır” sözüne dönecek olursak, onların hareketin yerini iki farklı noktada sınırlandıklarını görürüz. Sözgelimi Ebu'l-Huzeyl, Ebu Ali el-Cübbai ve oğlu Ebu Haşim el-Cübbai, hareketin ikinci mekânda bulunan cisimde meydana geldiğini belirtirler. Zira hareket, ikinci mekânda ilk oluşur.¹⁴ Ayrıca Ebu'l-Huzeyl buna şunu ilave eder: Hareketin iki mekânı ve iki zamanı olması gerekir. Sükûnun ise, iki zamanı olması gerekir. Burada Ebu'l-Huzeyl'in bu sözü şu şekilde yorumlanabilir: Yok olan şeyler sükûn halindedir; hareket ise, sükûn halinde başlamaz. Aksine hareket, varlık halinde başlar (ortaya çıkar). Varlık da yok olan şeylerin bir halden başka bir hale geçiş hareketidir. Fakat cisim, yaratılma anında hareketli değildir; aksine hareket kabiliyetine sahiptir. Halbuki o, yokluk halinde hareket kabiliyetine sahip değildir.

Cismin, varlığı anında bulunduğu sükûn hali, imkânı içerisinde eylemde bulunmayı barındıran bir hareket konumudur. Ebu'l-Huzeyl'in, “hareket, ikinci mekânda bulunur” sözü, bu şekilde yorumlanmaktadır. Zira varlıktan önce sükûn vardır ve sükûnun varlığında cisim sakindir. Fakat hareket cisimde, bu (sükûn) mekânında toplanır. Hareketin onun imkânı dâhilinde bulunduğu açıktır.

Kuşkusuz Ebu'l-Huzeyl'in hareket hakkındaki bu görüşü, Nazzam'ın “sükûnu, dayanma hareketi” olarak tanımladığı sözüne zemin hazırlamıştır. Ebu'l-Huzeyl, hareketi sükûnun yeri olan ikinci mekânda dondurmıştır. Nazzam da bu sükûne, dayanma hareketi ismini vermiş ve şöyle demiştir: Eğer cisim bir yerden başka bir yere hareket ederse, hareket ikincisinde değil de birincisinde meydana gelir ve bu da cismin oluşu gerektiren dayanmalarıdır. İkinci mekândaki oluş, cismin ikinci mekândaki hareketi demektir.¹⁵ Burada Nazzam, sükûne herkes tarafından bilinen anlamı vermiyor. Zira bizim sükûn olarak isimlendirdiğimiz şeye Nazzam, dayanma hareketi ismini vermektedir ve bu hareketi de intikal hareketinden ayırmaktadır.

Bişr b. Mu'temir'in hareketin mekânını tanımlamak için tecrübeye başvurduğu anlaşılıyor. O diyor ki, hareket ne birinci ne de ikinci mekânda meydana gelir; ancak cisim, hareket ile birinciden ikinciye geçer.¹⁶ O halde hareket birinci ve ikinci mekân arasında bulunur. Başka bir deyişle hareket, uğradığı ve devam ettiği üçüncü mekânda bulunur. Bunun nedeni ise, cisim birinci mekânda hala sakindir; sükûn ise hareketin zıttıdır. Hareket sakin olan cisme hulul edince, artık bu cisim birinci durumda değildir. Zira hareket ve sükûnun aynı anda tek yerde bulunmaları muhaldir. Daha sonra cisim hareket et-

tikçe hareketin sonu olan ikinci mekâna henüz ulaşmamış demektir. Öyleyse hareket birinci ve ikinci mekân arasında var olan bir mekânda bulunur. Cisim hareketten ayrılan geometrik bir nokta mesabesinde. Cisim harekete başladığında, daha önce sakin olarak bulunduğu yeri terk eder.¹⁷

Mahallî hareket hususuna gelince, bu hareket cismin değişik kısımlarında bulunur. Zira cisim, yerini değiştirmemiştir. Bu da cismin kısımlarının kendi içindeki yerlerini değiştirmesini engellemez. Bîşr'in hareket hakkındaki sözü, Hayyat'ın "cisim, hareketin hululü ile harekete geçer ve sükûnun hululü ile sakin olur"¹⁸ iddiasından farklı değildir. Burada Hayyat'ın bu sözünden anlaşılan o ki, Hayyat, bir yönden cisimle hareket ve sükûnun, diğer yönden ise hareketle sükûnun arasını tamamen ayırmaktadır. Oysa bunlar peş peşe cisme hulul eden arazlardır. Zira hareket, henüz sakin olmayan cisme hulul eder; sükûn ise, henüz hareket etmeyen cisme hulul eder. Böylece Bîşr ve Hayyat'ın görüşü, hareketi ikinci mekânda yani hareketin bitiş noktasında donuklaştıran (işlevsiz kılan) Ebu'l-Huzeyl'in görüşünden bütünüyle farklı olmaktadır. Ayrıca sükûnu, dayanma hareketi olarak gören Nazzam'ın görüşünden de farklıdır. Bunun nedeni, Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam'ın hareketle ilgili görüşlerini yokluktan varlığa geçiş fikrine dayandırmalarıdır. Hâlbuki Bîşr ve Hayyat görüşlerini tecrübe ile gözlemediğimiz şeyler üzerine bina ederler.

4. Hareket Cisme Nasıl Hulul Eder?

Mu'tezililerin, cisimlerin sayısı ve bu sayı hakkındaki görüşleri farklı olduğu halde onlar, cisimleri bölünme kabul etmeyen cüzlerden oluştuğunu nasıl söyleyebiliyor olduğunu, bu babın üçüncü faslında açıklamıştık. Burada ise, hareketin cismin tamamına mı ya da bir kısmına mı hulul ettiğini inceleyeceğiz.

Ebu'l-Huzeyl, birçok cüzden oluşan cismin hareketinin, o cismin bir kısmına hulul eden bir hareketle mümkün olduğunu söylemektedir. Zira cismin tüm cüzleri oluşta birbirleriyle dayanışma içindedir. Dolayısıyla cismin tamamı hareket edinceye kadar onun bir kısmına hululü yeterlidir. Cismin cüzleri arasındaki dayanışma gereği hareket, hareket eden cüzlerden doğrudan hareket ettirenin etkisinde olmaksızın diğer cüzlere intikal eder.

Fakat Ebu Ali el-Cübbai, cisim hareket ettiğinde hareket edenin cüzleri sayısınca her cüzde bir hareket olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹ Bilinen o ki, Cübbai, parçalanma kabul etmeyen cüzün bir kısım niteliklerini kabul etmektedir.²⁰ Oysa Ebu'l-Huzeyl ve geri kalan diğer Mu'tezililer birbirine dokunuş sıfatı hariç olmak üzere cüzü her sıfattan soyutlamıştır. Birbirine dokunuş ise, cismin oluşması için cüzün diğer cüzlerle bir araya geldiği sıfattır. Cübbai, Ebu'l-Huzeyl ve diğer Mu'tezililer, cismin tanımını ve cüz hakkındaki görüşlerini koruyorlar. Hareketle ilgili her şeyi, cüz hakkındaki görüşle-

rine bağıyorlar. Yalnız Ebu'l-Huzeyl'e göre hareket, cismin cüzlerinden birisine hulul eder ve böylece cisim hareketli hale gelir. Bu da cismin tüm cüzlerinin temas etmesi sayesinde gerçekleşir.

5. İki Hareketin Aynı Anda Tek Cüze Hulul Etmesi Caiz midir?

Ebu'l-Huzeyl, iki hareketin tek cüze hululü caiz olmadığını söylerken; Cübbai ise, bunu caiz görüyor ve şöyle diyor: İki kişi bir taşı attığında, taşın her bir cüzüne iki hareket hulul eder. Başka bir söyleyişle her taş atanın hareketi, diğerinin hareketine ilave edilir ve böylece aynı cüzde iki hareket meydana gelir. Ancak Ebu'l-Huzeyl'e göre, aslında bu iki hareket iki faile ayrılan tek hareketten ibarettir.²¹ Fakat hareketin şiddeti farklıdır. Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl'in görüşüne göre cisme hulul eden hareket, tek bir harekettir. Cübbai'ye göre ise, hareketin şiddeti konusunda bu harekete ilaveten başka bir hareket vardır. Yani bir cisme hulul etmiş ve birinciden ikinciye yığılmış birçok hareket vardır. Şayet birçok hareket değişik yönlerden ya da birbirine karşı olan iki yönden tek cisme hulul ederse, bu hareketler tek hareket olarak mı yoksa pek çok hareket olarak mı görmek mümkündür?

Bu konuda Ebu'l-Huzeyl şöyle demektedir: Hareket cismin cüzlerinin tamamında tektir. Sözelimi, iki kişinin iki zıt yöne bir taşı ittiğini varsayalım. Eğer burada iki hareketin gücü eşitse taş yerinde kalır. Zira birinci kişiden meydana gelen hareket, cismin bir cüzüne hulul etmiştir. Bu da iki hareket tek bir noktada durup birbirlerine denk oldukları takdirde ikinci kişinin taşı itmesinden dolayı diğer cüze hulul eden harekete eşittir. Böylece cismin her bir cüzüne sadece tek bir hareket hulul etmiştir. Ancak taş iki yönden birine meylettğinde, bu durum hareketlerden birinin diğerini devre dışı bıraktığına delalet eder. Yani hareketlerden biri cismin en zayıf olan cüzüne hulul eder. Dolayısıyla cisme sadece tek bir hareket hulul etmiş olur. Ebu'l-Huzeyl'in bu hususta ulaştığı sonuç budur.

Cübbai'nin görüşü Ebu'l-Huzeyl'in görüşünden farklıdır. Cübbai'ye göre birinci durumda (taşın itilme olayında) taşın sabit kalması söz konusudur. Burada güçte eşit olan ve peş peşe gelen iki hareket aynı anda taşın tüm cüzlerine hulul etmiş olup, cismin içinde iki hareketin gücü denkliği gereğince bu cisim, hareket etmemiş yani sabit kalmıştır. İkinci duruma gelince, yani taşın itenlerden birinin yönüne meyletmesi durumunda, yeni bir hareket cismin tüm cüzlerine hulul etmiştir. Bu cüzlerde ötekenden daha az güçte başka bir hareket vardır ve bu hareket, yeni hareketin karşı yönündedir. Cübbai, her iki durumda aynı anda bir cisme iki hareketin hulul etmiş olduğunu söylemektedir. Cübbai'den önce İskafî, iki rengin bir cüze hulul edeceğine cevaz vermesi gibi, iki hareketin bir cüze hululünün de caiz olduğunu söylemekte-

dir.²² İskafî ve Cübbai'nin görüşüne göre hareket gücü, bir mekânda bir hareket üzerine başka bir hareketin yığılmasından ibarettir.

Daha sonra Ebu'l-Huzeyl, zaman ile hareket arasında bağlantı kurarak hareketin zaman içinde bölündüğünü ve dolayısıyla şimdiki zamanda var olan şeyin başka bir zamanda var olandan farklı olduğunu dile getirmektedir.²³ O, hareketi, akan şey olarak görmektedir. Zira hareket değişmese ve zamanla birlikte yenilenmese, yığılma meydana gelir ve tek cisimde aynı anda pek çok hareket meydana gelmiş olur. Bu da Ebu'l-Huzeyl'in hareket görüşüyle çelişir.

Ebu'l-Huzeyl, hareketin cisim içerisinde bölünmesini mümkün görmektedir. Başka bir söylemle hareketin, cisimlerin muhtelif cüzlerine hulul etmiş olması ve zamana nispetle bölünmesi gerekir. Zira hareket, zamanın en küçük birimlerinin (anların) yenilenmesiyle bölünür. Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl, hareketi sürekli bir akım olarak görmemekte, aksine kesik kesik olan bir akım olarak görmektedir. Cübbai ise, hareketteki bu bölünmeyi kabul etmemektedir.

6. Bütün Hareketler Sonludur

Hareket, varlık ile cismin kazandığı bir arazdır. Arazlar daimi olmadığına göre, hareketlerin de sonsuz olması mümkün değildir. Her hareketin akıbeti sükündür. Bu durum, Ebu'l-Huzeyl'i şu şekilde düşünmeye itmektedir: Ebedi olanların hareketleri kesilir ve onlar, sönük bir sükûne dönüşürler. Bu sükûnde cennet ehli için lezzetler bir araya getirilir; cehennem ehli için ise, acılar bir araya getirilir.²⁴ Çünkü sükûn hali kesinlikle hareketin yerine geçer ve sükûn da artık değişiklik söz konusu değildir. Aksine mutlak anlamda sabitlik söz konusudur.

Mu'tezile'nin tümü "muhakkak hareketler arazlardır" dediklerinde, onların bu sözünden şu sonuç çıkar: Bütün hareketlerin sonu sükündür yani sabit durumlardır. Bu da ebedi olan cennet ve cehennem ehlinin varacağı durumdur.

Aristoteles'in Etkisi:

Aristoteles "Tabiat" adlı kitabında gök cisimlerin hareketi hariç tabii hareketlerin tamamı yeryüzünün unsurlarının ve bunların bileşimlerinin intikalinden ve doğal olarak bir sınıra ulaşan ve orada sükûna kavuşan bitki ve hayvanların dönüşüm ve gelişimlerinden ibarettir. Evet, Aristo, oluş ve bozuluş âlemi olan Ay altındaki bu âlem'de hareketin son bulacağını söylemektedir. Mu'tezile ise, Aristoteles'in yaptığı gibi evreni ay altı ve ay üstü olmak üzere iki kısma ayırmamaktadır. Aksine âlemin tamamını hareketli bir mahlûk olarak kabul etmektedir. Onların görüşüne göre hareketin başlangıcı var ise, kesinlikle sonu da vardır.

7. Hareket Sükûnu mu Doğurur Yoksa Sükûn mu Hareketi Doğurur?

Cübbai, sükûnun bir şey doğurmasının caiz olmadığını, hareketin ise hem hareketi hem de sükûnu doğurduğunu ifade eder. O, taşın havada (yükselişi) durduğunda taşın (aşağıya) meyletmesini doğuran gizli hareketler olduğunu iddia eder. Yine gerilen kirişli yayda tel koptuğunda telde kopmayı doğuran gizli hareketler vardır. Yıkılmış duvarda da çöküşü doğuran gizli bir hareket vardır.²⁵ Duran taştaki ve çöküşten önce duvardaki sükûn, hareketten doğmuştur. Aynı zamanda sükûn dönüş/devir sırasında taşın meyli, yayın telinin kopması ve duvarın yıkılması kabilinden bir hareket doğurur. Sanki sükûn, hareketlerin bir araya gelmesidir. Bu da bi'l-kuvve olan harekettir.²⁶ Kendisinden önce hiçbir hareket bulunmayan sükûn hiçbir şeyi doğurmaz. Sözgelemi duvar, bir araya gelen hareketler vasıtasıyla yapılmıştır ve bu hareketler başka hareketleri meydana getirebileceği gibi, sükûna da meydana getirir.

Bu söz, Bişr b. Mu'temir'in şu sözüne yakındır: Hareketin sükûnu, sükûnun da hareketi doğurması caizdir. Aynı zamanda hareket hareketi, sükûn da sükûnu doğurur.²⁷ Yine bu söz, Ebu'l-Huzeyl'in hareketi "hareket edenin ikinci mekânda bulunuşuna indirgeyen görüşüne yakındır. Ayrıca bu söz, Nazzam'ın "sükûn, yaslanma (sürtünme) hareketidir" görüşüne de yakındır.

Fakat Bağdat Mu'tezilesi, sükûnun hareketi, hareketin de sükûnu doğurmasını kabul etmemektedir.²⁸ Bilinmemektedir ki, Bağdat Mu'tezilesinin kurucusu Bişr b. Mu'temir, i'tizal görüşünü yani Mu'tezili anlayışı Basra okulundan yani Huzeyliye ve Nazzamiyye'den almıştır. Basra Mutezilesinden olan Cübbai ise, hareket ve sükûnu "oluş" olarak tanımlamıştır. Burada Bağdat Mu'tezilesinin bu tanımı kabul etmemesinin nedeni, meseleyi tabii cihetinden incelemekten ziyade ahlakî ve metafizik cihetinden incelemeleridir. Şayet onlar, "hareketin sükûnu doğuracağını ve sükûnun de hareketi doğuracağını" kabul etselerdi, şu şekilde söylemek zorunda kalırlardı: Her zıt zıttını doğurur. Onlar aynı zamanda bu kuralı ahlak konusunda da tatbik ederek şu şekilde demek zorunda kalırlardı: İsyân itaati doğurur.²⁹ Bu cümlemin sonunda Eş'ari'nin burada Bağdat Mu'tezilesinden aktardığı kısmın önemli bir anlamı vardır. Ancak Bağdat Mu'tezilesi, isyanın itaati, itaatın de isyanı doğuracağı hususunu kabul etmemekte ve bu hususta şunu ifade etmektedir: Kuşkusuz isyan, itaat ve masiyet olmayan şeyi doğurur ama itaati doğurmaz.³⁰

Basra Mu'tezilesinin bu meseleyi sadece tabiat yönünden ele aldığını, Bağdat Mu'tezilesinin ise bu araştırmasında metafizik uygulamaları amaçladığını görüyoruz. Dolayısıyla araştırmanın neticesinin Basra Mu'tezilesinin görüşüne aykırı olduğu görünmektedir. Muammer ve Cübbai, Ebu'l-Huzeyl'in "hareket, hareket edenin ikinci mekânında yoğunlaşmaktadır" sözünden etkilenerek kendi bakış açılarına göre hareket ve sükûnu, iki oluşum olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda onlar, Nazzam'ın "sükûn, dayanma hareketidir" şeklindeki

tanımlamasından da etkilenmişlerdir. Öbür taraftan Bağdat Mu'tezilesinin, "hareket ve sükûn birbirlerinden ayrı olan iki durumdur ve onların birbirlerini doğurması mümkün değildir" şeklindeki sözlerini görüyoruz.

Biz, Basra Mu'tezilesinin hareket ve sükûn da güç dengesi ki, bu denge sayesinde cismin sabit kalacağı şeklinde (evet, henüz olgunlaşmamış olan) bir düşünce gözlemliyoruz. Ayrıca bu Mu'tezili okulda, herhangi bir cisim üzerindeki güç sonucu meydana gelen her türlü etkinin yok olması olan mutlak sükûnu gözlemliyoruz. Bize göre herhangi bir kuvvetin etkisi dışında kalan bir cisim bulunmamaktadır. Bizim, cismin sükûnu olarak isimlendirdiğimiz şey, gerçekte cismi kuşatan ve ona etki eden çeşitli kuvvetler arasındaki denge durumudur. Bu denge bozulduğunda, cisim hareket eder. Bu durum, cansız olan cisimlere aittir. Bize göre buradan hareketle Nazzam'ın "sükûn, itimad hareketidir" sözü ile Cübbai ve Muammer'in "hareket ve sükûn iki oluşturmaktadır. Kuşkusuz hareketlerin dengesinden sükûn meydana gelmektedir ve onların dengesinin bozulmasından da hareket meydana gelmektedir" sözlerinin anlamı açıklığa kavuşmaktadır. Canlılara gelince, onlarda hareket bir oluşturmaktadır. Başka bir deyişle cismin içinde bulunduğu halden daha iyi hale dönüşmesidir. Oluş ise, cismin içinde bulunduğu halden daha aşağı duruma dönüşmesi anlamına gelen bozuluşun aksidir.

8. Tafra

Nazzam, "parçası olmayan hiçbir parça yoktur" dediğinde ve zihinde bölünemeyen ve kalpte yarısı düşünülemez parçanın (varlığını) imkânsız³¹ gördüğünde, harekete özgü aşağıdaki şu problem ortaya çıkmaktadır: "Sınırsız olan mesafelerin kat edilmesi nasıl mümkündür?" Zira Nazzam'a göre cisimler sonsuza dek bölünebilir. O, bu problemi kendince şu şekilde çözmektedir: Bir kısım mesafeler hareketle, diğer kısımları da tafra (sıçrama) ile kat edilir. Bu, bir cismin ikinci mekâna uğramadan birinci mekândan üçüncü mekâna geçmesi anlamına gelir.³² Böylelikle Nazzam, "tafra" görüşünü ilk kullanan kişi olmuştur.

Tafra Sözü'nün Kaynağı:

Bağdadi, Nazzam'ın bu görüşü dinsiz filozoflardan aldığını dile getirmektedir.³³ Fakat Hayyat, onun bu görüşü başka bir kaynak olan Mâneviyye'den (Maniheizm) aldığını açıklayarak şunu söylemektedir: Kuşkusuz Mâneviyye, nur ile zulmetin birbirinden farklı iki şey olduğunu ve her ikisinin de ülkelere sonsuz olduğunu ileri sürmektedir. Sonra onlar göre "Humame" (Zulmetin ruhu), kendi sonsuz ülkelerini kat ederek nurun ülkesine geçmiştir. Başka bir deyişle o, sonsuz olan ülkesini kat etmiş ve ülkesine geçmiştir. Bir

taraftan “bu geçişin ispatlanması nasıl mümkündür?” sorusu ortada durmaktadır. Diğer taraftan Nazzam, ruh, evreni kat eder ve sonsuz olan bir ülkeye yükselir demektedir. Bu ise, sonlu yerden sonsuza geçiş anlamına gelmektedir. Daha sonra evrende sonlu olan tüm cüzlerin sonsuza dek bölünmesi mümkündür. O halde en yükseğe çıkması için ruhun bu sonsuz cüzleri kat etmesini nasıl ispat edebiliriz?³⁴

Hayyat bizim için meseleyi sadece tabiat açısından değil, aynı zamanda metafizik ve yaratılış açısından da ele almaktadır. Bu noktada Nazzam, Mâneviyye’ye şu şekilde itirazda bulunmaktadır: Şayet zulmet ve nur bazı yönlerden sonsuz ise, o zaman her yönden sonsuz olmaları gerekir. Zira bir yönden sonsuz olan tüm yönlerden de sonsuz olmalıdır. Bu durumda “Humame”nin zulmetten nura geçişi nasıl ispat edilebilir? Bu, normal bir hareket vasıtasıyla yapılamaz. Yani bir cüzden diğer bir cüze geçiş şeklinde mümkün değildir. Çünkü bu durumda, nur ve zulmetin yönleri sonlu olur. Mademki hareket yalnızca bir mekânın bir noktasından başka bir noktaya geçişten ibaretse, o takdirde tüm gökyüzünün sonlu olması ve bölünme kabul etmeyen sabit cüzlerden oluşması gerekir.

Fakat Nazzam, sonsuza dek bölünmeyen hiçbir cüzün bulunmadığını belirtmektedir. Şu halde bir noktadan başka bir noktaya ve zulmet ülkesinden nur ülkesine geçişi ispat etmek nasıl mümkün olabilir? O, bu sorunu “Tafra” görüşüyle çözmüştür. Benzer şekilde onun bu çözümünün, ruhun bir âlemden başka bir âleme geçişine de uygun olduğunu anlıyoruz. Nitekim Nazzam, ruh bizim âlemimizden başka bir âleme sıçrar demektedir.

Zorluk:

Fakat burada bir soru var: Sınırlı ve sona eren cisimlerin sonsuza dek bölünen cüzlerden oluştuğunu nasıl ispat edebiliriz? Başka bir deyişle sonlu olan nasıl sonsuz olur? Burada Nazzam şu sonuca varmaktadır: Vehmin sonsuza dek bölmediği hiçbir cüz yoktur. Fakat cüz, sonsuzlukla başlamadı; aksine hissi bir gerçek olarak cisimlerle başladı. Zira o, sonlu olanla başlıyor ve sonsuzluğa ulaşıyor. İşte Nazzam’ın bu sözü, kendisini “Tafra” görüşünü ileri sürmeye mecbur etmiştir.

9. Tafra İle İlgili Bazı Örnekler

Şehristani bize tafra ile ilgili bir kısım örnekler sunmaktadır. O, bu örneklerle Nazzam’ın görüşünü açıklama gayretine girerek ilk olarak şu örneği vermektedir: Kaya üzerindeki bir karınca bir taraftan başka bir tarafa yürümeye mecbur edildiğinde, bu karınca sınırsız mesafeyi kat etmiş olur. Bu durumda sonlu olan bir şey sonsuz olan mesafeyi nasıl kat eder? Nazzam’a göre karın-

ca, sonsuz mesafenin bir kısmını yürüyerek diğer bir kısmını da tafra ile kat etmektedir.³⁵

Burada Nazzam'ın, sonlu ve sonsuz ile ilgili sözünde kapalı bir nokta vardır. Çünkü o, kimi zaman mesafenin sonlu ve sınırlı olduğunu, kimi zaman da onun sonsuz olduğunu ve sonsuza dek bölünme imkânına sahip olduğunu söylemektedir. Onun bu sözüne göre her cisim sonsuza dek bölünme imkânına sahiptir. O halde sonlu olan tam olarak nerede bulunur? Evet, kuşkusuz Nazzam somut cisimlerle konuya başlamaktadır. Ona göre somut cisimler zihinde sonsuza dek bölünmeye kâbilidir. Onun bu sözüne göre karınca, sınırlı ve sonlu bir kısım noktaları yürüyerek kat etmekte; sonsuz olan mesafeleri ise tafra ile kat etmektedir. Burada Nazzam, (zihindeki) sonsuz olan boşluğu kat etmeyi ispat için “tafra” görüşüne başvurmaktadır.

İkinci örneğe gelince, üzerinde asılı bir kova olan 50 arşın (3400 cm) uzunluğunda kuyunun ortasına uzatılmış bir tahtanın üzerinde yine 50 arşın uzunluğunda bir halat ve halatın üzerinde de ipi çekmek için makara bulunmaktadır. Bu makaranın ipi çekmesiyle kova, tek bir zamanda 100 arşın (6800 cm) kat ederek kuyunun başına ulaşıyor. Bu mesafeyi kat etmenin bir kısmı sıçrama ile yapılıyor. Burada sıçrama ile yürüme arasındaki fark, zamanın hızı ve yavaşlığına bağlıdır.³⁶ Dolayısıyla Nazzam, 50 arşın uzunluğundaki halat vasıtasıyla 100 arşın mesafeye yükseleceğine ilişkin bir delil ortaya koyma uğraşındadır. Şu halde o, bununla şu sonuca varmaktadır: Kova, normal hareketle 50 arşın, sıçramayla da ikinci 50 arşını kat etmektedir. Oysa gerçekte her biri 50 arşın uzunluğunda iki halat bulunmaktadır.

Eşarî, tafra konusuna ilişkin başka bir örnek vermektedir. Topaç ile ilgili verilen bu örnekte, topacın üst tarafı alt tarafına nazaran daha fazla hareket eder. Topacın (ipin dolandığı) çentikli kısmı, alt tarafı ve ekseninden daha çok mesafe kat etmektedir. Zira topacın üst tarafı, önceden tahmin edilmeyen şeylere temas etmektedir.³⁷ Hâlbuki topacın orta tarafının, alt tarafından ve ekseninden daha geniş olduğu görünmektedir. Bu yüzden topacın üst tarafının hareketi, alt tarafının ve ekseninin hareketinden daha çok mesafe kat etmektedir. Ancak topacın tümünde tek bir hareket vardır.

10. Hareketin Hızı

Şehristanî, Nazzam'ın tafra teorisine şu şekilde yorum getirmektedir: Yürüme ile sıçrama arasındaki fark, zamanın hızı ve yavaşlığına bağlıdır. Şurası bilinmektedir ki, hareket, zaman ve mekânla ilişkilidir. Zamanın birimi ise andır. Tafra ise, hareket eden şeyin genellikle kendisi için kararlaştırılan zamanın en az diliminde bir yerden başka bir yere uğramasıdır. Biz mekânın her bir noktasına zamandan bir an tahsis edersek –ki hareket eden o noktayı

bu an içinde kat eder- o zaman sıçramanın anlamı, hareket edenin zamanın iki anında birinci noktadan üçüncü ya da onuncu noktaya uğraması (geçmesi) demektir. Böylece üç ya da on anda geçmesi gereken mesafeyi, sadece iki anda geçmiş olur. Elbette Aristoteles'in zaman, mekân ve hareket arasında bir bağ kurmak ve her hareket için belirli bir mekânda bir an tahsis etmek ile ilgili söylediği söze ters düşer. Fakat Nazzam, cüzün sonsuza dek bölünebileceğini düşündüğü için tafra teorisine başvurur.

Ebu'l-Hüzeyl, Nazzam'ın tafra teorisini reddetmekte ve hareketi, hareket edenin mekânın tüm noktalarından peş peşe geçişi olarak görerek şunu söylemektedir: Muhakkak her harekette sükûn ve hareket hızlılığının vakitleri bulunur. Dolayısıyla hareketin hızı, sükûn vakitlerinin uzun ya da kısalığına göre değişir. Ebu'l-Hüzeyl bu hususa ilişkin şu sözünü örnek verir: At, yürürken ve hızlı koşarken ayağını kaldırıp indirdiğinde gizli duraklamalar olur. Bunun için iki attan biri diğerine göre daha yavaştır. Benzer şekilde taş yuvarlanırken gizli duraklamalar olur. Bu yüzden bir taşın hareketi kendisiyle birlikte yuvarlanmış daha ağır olan diğer taşın hareketinden daha yavaştır.³⁸ Burada Ebu'l-Hüzeyl, cismin iniş hareketini süreklilik anlamında görmemektedir. Aksine ona göre, her hareket sanki mekânın tüm noktalarını peş peşe kat etmiş ve her nokta arasında sükûn anları mevcuttur. Yine bu anların kısalığı ya da uzunluğunun farklı oluşu, hareket edenin hızının da farklı oluşu anlamına gelir. Hareket ile ilgili Ebu'l-Hüzeyl'in bu bakış açısı, cisimlerin bölünmeyen cüzlerden oluştuğu teorisine uygun düşmektedir. Bu da Nazzam'ın cisim hakkındaki görüşüne taban tabana zıttır.

Bu açıklamalardan açığa çıkan şudur ki, Mu'tezile'nin hareket hakkındaki teorileri, onların cisimler hakkındaki teorileriyle bağlantılıdır. Her kim cisimlerin bölünmeyen cüzlerden oluştuğunu düşünürse, o zaman hareket, hareket edenin peş peşe bir noktadan diğer bir noktaya geçişidir. Diğer taraftan her kim parçalanmayan cüz yoktur derse -bu, Nazzam'ın görüşüdür- o takdirde sonsuza dek parçalanabilen cüzlerin mesafe kat etmesini açıklamak için tafra teorisine başvurma zorunluluğu doğar. Ancak cisimlerin ve hareketin meydana gelişindeki bu görüş farklılıkları, Mu'tezile nazarında tevhid esasına zarar vermez. Her Mu'tezilî kendi görüşüne nasıl uygun düşüyorsa, tabiat ile ilgili meselelerin tümünü irdelene hakkına sahiptir. Yine beş temel esastan uzaklaşmadığı sürece, o kişi hâlâ Mu'tezile mezhebine mensuptur.

Fakat Mu'tezile düşmanları, Mu'tezile'ye karşı esas itibariyle silah olarak görülmeyen meselelerin çelişkiden pay çıkararak şunu dile getirdiler: Mu'tezile'nin bir kısmı diğerlerini küfürle itham ediyor. Oysa gerçekte ne küfürle suçlama ne de küfre düşen vardır. Sadece fer'i meseleler hakkında görüş ayrılığı söz konusudur.

Notlar

- 1 Yokluk (Adem) konusunu işleyen İkinci Babın Birinci Faslına bakınız.
- 2 el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyin, Kitabı'l-İntisar, s. 113.
- 3 el-Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, Kitabı Usulî'd-Din, s. 50; el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makalatu'l-İslamiyyin, s. 325.
- 4 el-Eş'ari, Makalat, s. 324.
- 5 Bu hareketin anlamına "Hareket ve Sükûnun Tanımı" isimli "2" numaralı alt başlığa bakınız.
- 6 el-Eş'ari, Makalat, s. 324.
- 7 el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 144.
- 8 el-Eş'ari, Makalat, s. 355.
- 9 eş-Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 62.
- 10 el-Eş'ari, Makalat, s. 324.
- 11 el-Eş'ari, a.g.e., s. 355.
- 12 el-Eş'ari, a.g.e., s. 355.
- 13 Aristoteles, Oluş ve Yok oluş Kitabı.
- 14 el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 144; el-Eş'ari, Makalat, s. 354.
- 15 el-Eş'ari, Makalat, s. 354.
- 16 el-Eş'ari, a.g.e., s. 355; el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 144; İsfereyini, et-Tabsır fi'd-Din, s. 45.
- 17 el-Hayyat, Kitabı'l-İntisar, s. 114-115.
- 18 el-Hayyat, a.g.e., s. 115.
- 19 el-Eş'ari, Makalat, s. 319.
- 20 Bu Babın Üçüncü Faslın "Bölünmeyi Kabul Etmeyen Cüz Ya da Zerre" isimli 4 Numaralı Başlığın "Atom İçin Bazı Sıfatlar Kabul Edenlerin Sözü" isimli 2 Numaralı Alt Başlığa bakınız.
- 21 el-Eş'ari, Makalat, s. 319.
- 22 el-Eş'ari, a.g.e., s. 320.
- 23 el-Eş'ari, a.g.e., s. 319; el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 112.
- 24 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 58.
- 25 el-Eş'ari, Makalat, s. 413.
- 26 Bu lafız için Aristocuların kastettiği mana.
- 27 el-Eş'ari, Makalat, s. 413.
- 28 el-Eş'ari, a.g.e., s. 413.
- 29 el-Eş'ari, a.g.e., s. 413.
- 30 el-Eş'ari, a.g.e., s. 413.
- 31 el-Hayyat, Kitabı'l-İntisar, s. 33, 55; Üçüncü Faslın "Cüz Hakkında Nazzam'ın Görüşü" isimli "6" numaralı başlığa bakınız.
- 32 el-Eş'ari, Makalat, s. 321; el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 122-123; eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 63; İbn Murtaza, Ahmed, Zikru'l-Mu'tezile, s. 29.
- 33 el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 113; Üçüncü Faslın "Cüz Hakkında Nazzam'ın Görüşü" isimli "6" numaralı başlığa bakınız.
- 34 el-Hayyat, Kitabı'l-İntisar, s. 33, 35.
- 35 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 63.
- 36 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 63.
- 37 el-Eş'ari, Makalat, s. 321.
- 38 el-Eş'ari, Makalat, s. 322.

Güzel ve Çirkin

Gürbüz DENİZ*

a. Güzel

Güzel nedir? Güzellik tanımlanabilir mi? Bu tür sorulara yıllar önce çok net cevap verirdim. Misaller ve şekillerle bile bu sorulara mutlaka bir cevabım bulunurdu. Ancak yıllar geçtikçe zihnimde bu sorulara vereceğim cevaplar netliğini kaybetmeğe başladı. Hatta zaman zaman güzel ve güzellik var mıdır diye kuşkuya bile düştüm. Hamd olsun ki, şimdilik, en azından bana göre, benim için bir güzel tasavvuru ve bir güzellik hissedışı hâlâ var ve bu giderek de güçlenmekte.

Gençken ve mahiyetim genç bir hal üzere iken çok güzeller gördüm, birçoğunun tasavvuru gönlümde ve zihnimde yıllarca yaşadı. Fakat zamanla güzelin formu hakkında kuşkuya düştüm. Öyle ki, güzelden daha güzel, daha güzelden daha güzeller gördükçe güzel hakkında zihnim ve gönlüm çok çelişkiler yaşadı. O zaman güzel nedir? Sorusunun cevabını aramaya başladım ve kendimce aşağıda açıklanan cevapları buldum.

Güzel; ilk önce bir formu, bir sûreti temsil eder. Ona muhatap olan, onu mutlaka bir tasavvur veya bir ihata içine alır. Bu tasavvur veya ihata, bizdeki bireysel olan “tabî veya fitrî güzellik form”una uydukça heyecanlarımız artar ve çoğunlukla da haz duyarız.

Güzellik formu; hemen hemen her insanda farklı ayrıntı ve girintilere sahiptir. İnsanların ittifak ettikleri güzellik formu, genellikle, ortak payda gibi görünse de çoğunlukla bunlar dışarıdan dayatılan veya reklamı yapılan formlardır. Dün güzel gördüğüm gözlüğü bugün güzel görmüyorsam ya benim niteliğimde bir değişiklik olmuştur ya da çağımın güzellik formuna kendimi kapırmışımdır. Bu aşamada güzellik için bunun dışında bir açıklama yok gibi.

Bir güzellik formu, tabî ve mütekamil olarak var mıdır? Bu soruya evet demek caiz, ancak bu forma tecrübe ile sınır getirmek-kendi bireysel tecrübeleme dayanarak- mümkün görünmemektedir. Enteresan bir durumdur ki, birey olarak kendimde, sürekli bir gelişim halinde olan bir form güzelliği ve

* Doç. Dr., An. Ün. İlahiyat F. İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, gurbuzdeniz2002@yahoo.com

çirkinliği ile her daim muhatap olabiliyorum. Hem dıştan dayatmalar ve hem de kendi derûnumda sürekli bu gelgitleri yaşadığıma göre en azından bana göre, yani bireye göre; sabit bir güzellik suretinin olmadığını şu an kabul etmek zorunda kalıyorum. Bununla beraber dışarıdan gelen güzellik formları mevcut olmakla beraber, benim kendi kendime, ulu orta, eklektik tarzda zihnimde güzellik formları da oluşmaktadır. Bu sebeple güzellik formu; varoluşsal bir tecrübe taşıdığı gibi özellikle ontik bir öze dayanmaktadır. İnsan sahip olduğu güzellik idrakini ve tasavvurunu geliştirdikçe, varoluşsal güzellik formu, ontik özü yakalamaya sürekli meyyal hale gelmektedir. Öyle anlaşıyor ki, her insan, kapasitesi nispetinde güzellik formu üretebiliyor. Sanatçı ile sanatçı kabiliyeti taşımayan her hangi bir insan arasındaki fark, bu kapasite farklılığı sebebiyle belirginleşmektedir.

Güzellikte ontik özün sınırı, birey olarak beni yani insan tekini aşmaktadır. Bu sebeple de bu öze ilahî tezahür demektediriz. Çünkü sürekli peşinde olduğum ama her zaman başka bir üst formla ortaya çıkan güzellik sınırı beni aşmakta ve sınırsız doğru beni kendine çekmektedir. İlahî olan bu tezahür; yalnızca bireysel olan varoluşsal tecrübemle, bende tecrübe konusu olabilmektedir.

Şimdi biraz önce sorduğumuz, “güzellik formu var mıdır?” sorusuna cevap verebiliriz: Tecrübe ile ulaştığımız bir güzellik formu var ve fakat bu form başka formlara nispetle ya olumlu veya olumsuz yönde değer kazanmaktadır. Çoğunlukla değer kaybı veya kazanımı “güzellik” hissinin ve aklının gelişmesi ile doğru orantılı olarak zuhur etmektedir. Anlıyoruz ki; güzel olan sûret, başlangıçta, çaktırmadan; ama gittikçe güzellik inancının ve aklının egemenliği altında gelgitler yaşamaktadır. O zaman güzelliği nasıl anlamalıyız?

Güzellik; önce bir duygu, sonra bir aklediş ve nihaî olarak bir inancın adıdır. Kudemamız, her şeyin güzellik dolayısı ile var olduğunu kulağımıza fısıldamıştır. Güzellik duygusu olmasaydı-taş gibi demeyeceğim çünkü onun da bir hissedışı var-var olmazdık. Bütün kâinatın ve özellikle de insanın varlık sebebi; güzellik hissi, güzellik aklı ve güzellik inancı sebebiyledir.

Güzel formu, güzellikten izin almadan hiçbirimizin varoluş dünyasına adım atamaz/atamıyor. Eğer bizde güzellik hissedışı tabii olarak yoksa onu kendi kendimize var etme nasibimiz ne yazık ki yoktur. Böylece anlıyoruz ki, güzel formu yani varoluş; güzellik duygusu ise ontolojik temelli olarak kendilerini bize tanıtmaktadırlar. Bu tanımda her bir birey kişisel yetenekleri, elde etmiş olduğu eğitim, içinde bulunduğu tarih anlayışı ve içinde yaşadığı zamana göre farklılıklar taşımaktadır.

Güzellik, insan denen varlığın diğer adıdır. Çünkü insandan başka bu varlık dünyasında insan gibi bir güzellik hissine sahip başka bir varlık yoktur. İnsan

nedir? dediğimizde Aristoteles gibi; “o, düşünen canlıdır” demekteyiz. İbn Sina anlayışında insan, “hem düşünen canlı ve hem de ölen varlıktır. Hatta insanın ölümü kendisinin kemâlidir.” Peki bir sanatçı için insan nedir? Dediğimizde elbette onun tanımında “güzellik” yer almaktadır. Ona göre; “insan, düşünen ve özellikle de güzeli düşünebilen canlı varlıktır”. Böylece güzel ve güzellik halinin kendisinde öyle veya böyle zuhur ettiği varlık, bu ayırt edici özelliği dolayısı ile insan olmaya hak kazanmaktadır.

Güzellik bir yerden bir yere koşup gitmek, bir vitrinden diğerine göz gezdirmek değildir. Güzellik ilahî varlığın hüsnünün bizdeki sonsuz tecellisidir. Bu tecelli kimi zaman aşk da demekteyiz. Bu tecelli, hislerimizin tabii yetkinliği ve bu yetkinliğin failliği nispetinde bizde his olarak en yüksek seviyede ortaya çıkmaktadır.

Hissî güzellik, çoğu zaman varlık; varlık işaretlerini sûrî sûret (güzel) ile bizde kendisini örneklendirir. İnsanların büyük çoğunluğu (avam) bu aşamayı güzelliğin zirvesi sanmaktadır. Ancak bu durum yetkin akla sahip olanlar için süreklilik arz etmez. Bu sebeple güzellik aklı, güzellik hissini tecrübelerle ve özsel akledişle aşarakkâpımızı tıklar. Böylece güzellik hissindeki bütün güzeller tek bir güzel haline gelirler. Bu güzellik formu içinde kaybolduğumuzda ve aynı zamanda da onu akli olarak anlamlandırdığımızda güzellik hissi değer kaybına uğrar. Çünkü güzellik hissinde güzel formunun bulunmasından dolayı güzelden günele olan seferlerimiz bizi güzel ve güzellik hakkında önce kuşkuya sonra da düşünceye sevk eder. Böylece düşüncede aklın güzelliği veya güzellemesi ortaya çıkar.

Aklî güzellik; her güzel formun soyut ve muhayyel tasavvurunun, kendi kendine teması ve aklın gücü nispetinde bütün noksanlıkları gidermeye çalışan akli çıkarsamalardır. Sanki Platon’un güzellik idesi metafizik olarak tecrübe ediliyormuş gibi bir düşünce serüveninin içine düşmek, güzellik aklının en önemli özelliği olmaktadır. Bu aşamada bizde, tecrübeden çok bilgi ile süslenmiş güzellik tasavvurlarının akliliği bulunmaktadır. Bu akli güzellik tasavvur ve anlayışları insana haz verseler de tecrübî güzellikten kopuk oldukları için zamanla bıkkınlık vermeye başlamaktadırlar. Hissî güzellik ve akli güzellik düzeylerinin bazı eksiklikleri bizi topyekün kuşatacak bir güzellik serüvenine doğru sürükler ki, işte bu güzellik, güzellik inancı/güzellik imanıdır.

Güzellik imanı, “bir inanç tarzıyla” kendi güzelliğini kendisine bağlar. Eğer bütün güzellik formlarına bir insanın birbirinden farklı inancı olursa bu durum bir birey olarak insan tekininin kapasitesini aştığı için o insan şizofrenleşebilir. Ancak bir güzellik inancı üzerinden diğer güzellik inançlarına yer açmak, bir inanç üzerinde olan güzelliği evrensel düzeye çıkarma imkânı doğabilir.

Form olarak çok güzel bir varlık; aklî ve imanî güzel noktasında hiç ilgi çekmeyebilir. Hatta aklî ve imanî güzellik anlayışına sahip olanlar ondan nefret eder onu çirkin de görebilirler. Hani “diken gibi batıyor” diyoruz ya, öyle bir şey.

Güzellik imanî; hissî güzellik ve aklî güzellik tecrübesini ve birikimlerini yaşamadan var olmak istediğinde, çok kaba, kırıncı ve çirkin hallere düşmektedir. Bu sebeple güzel ve güzellik, ancak tedrici olarak insanın kendisini keşfi ile ortaya çıkmalıdır. Güzellik imanî; topyekun bir varlık ve varoluş halidir. Hissine ve aklına egemen olamamış bir iman, inandırıcı olmadığı gibi seven de değildir. Yine böyle bir iman zevk vermediği için iman da sayılmaz.

Güzellik imanî; varlığa bütün ceplerinden sirayet etmiş olan ilahî hüsnü görme, anlama, anlamlandırma ve kabul etme aşamasıdır. Bu aşama, sürekli şuur halinde bulundurulmaya çalışılmalıdır. Bu şuur hali, güzelliğin üç aşamasını birbirine karıştırmadan, şuur halinin gizemini bireysel olarak yaşama uğraşısıdır. Güzellik hissî, güzellik aklî ve güzellik imanî aşama aşama bir insanda meydana geldiğinde o insan aşk ve erdem ahlakına sahip olabileme nasibine ulaşabilir. Bu hal ile muttasıf kimseler güzel insanlardır.

b. Çirkin

Çirkin; lügatlarda güzelin zıddı olarak tanımlanıp konumlandırılmaktadır. Bu durumda, çirkin hangi güzelin zıddıdır? sorusu doğal olarak akla gelmektedir. Tanımından da anlaşılacağı üzere çirkinin zatına münhasır bir tanımı yoktur. Çünkü çirkin, güzele nispetle ifadeye veya bilgiye dahil edilmiş bir kavramdır.

Çirkin; kişiden kişiye, coğrafyadan coğrafyaya, kültürden kültüre değişiklik arz eden bir kavramdır. Yani çirkin dediğimiz şeye veya varlığa her ne kadar duyudan hareketle ad veriyorsak da, herkesin müttefik olduğu bir çirkin ve çirkinlik tanımı yoktur. Çünkü varlık, varlık olması hali ile güzel ve iyidir. Varlıkta tabii olan güzellik, yine varlıkla ilişkili olarak ifade edilen çirkinliği evrensel düzlemde yok hükmüne sokmaktadır. Çirkinin tarihle, coğrafyayla, medeniyet tezahürü ile kültürel anlayışla ilgisi bulunduğu gibi her bir kimsenin kendi bireysel hali ve ahvaliyle de ilişkisi bulunmaktadır.

Güzellikte olduğu gibi çirkin tanımlamaları ve kabulleri de zamana, tarihe, yere ve konuma göre bize, bir şekilde, dayatılan algılamalardır. Çin’de çirkin, Amerika’da çirkin Türkiye’de çirkin kabulleri; coğrafî olarak, kültürel olarak ve varlığın iklim etkisi altındaki ekseninde şekillenmektedir.

Çirkinlikte İnsan söz konusu edildiğinde, özellikle o insanın yaşı, yaşam tarzı, beslenmesi ve mesleği dolayısıyla belli değerlendirmelere tabi tutuluyor olduğunun hatırdan çıkarılmaması gerekmektedir.

Çirkinlik bir ölçüyle ölçülebilir mi? Böyle bir sorunun geometrik olarak doğruluk payı olmakla beraber yine bu husustaki yargının değeri, değerlendirmeyi yapanın izafiliğine dayanacaktır.

Çirkinlik varlık formundan çıkan/çıkarılabilen bir husus değildir. Çirkinlik; çoğunlukla beğenmek veya beğenmemekten neş'et eden kişisel değerlendirmelerin sonucudur. Beğeni veya beğenmeme ise bir haldir, değişmez yasaları olan bir tanımlama alanı değildir. Bu durumda çirkin diye ifade edilen her hüküm indîdir yani kişiseldir. Bu indîlik, o kimsenin kendisine ve çevresine hangi gözle baktığının kriterini bize gösterir. Karamsar bakış; her şeyi kötü ve çirkin görür. Dengeli bakış; bazı şeyleri güzel bazı şeyleri çirkin görür ki bu bakış açısı realisttir. Çirkin duygusunun zıddı ile eşyaya bakan kimse ise iyimser bakış açısı ile varlığa bakar ki her şeyde ve her yerde bir güzellik görür.

Bir şey zıddı ile tanımlanıyorsa veya bilgiye konu ediliyorsa ya o şey yoktur veya varlığı zatından olmayıp başkası sebebiyle varlığı kabul edilendir. Ki buna araz denmektedir.

Çirkinin arazlığı, çirkinliğin bir varlığa sirayet etmesinden ziyade, dışarıda olan birinin değerlendirme ve kararı doğrultusunda kimlik kazanmasıdır. Böyle bir zeminde değerlendirmelerde bulunduğumuzda, çirkinin bizatihi zatta veya cevherde bile araz olmadığı, sonuç olarak da çirkin denen bir varlığın bulunmadığı sonucuna ulaşabilmekteyiz. Tıpkı “yokluk, kötülüktür” hükmünde olduğu gibi. Çünkü çirkinlik ontik olarak varlığa değil yokluğa veya varlıktaki noksanlığı işaret eder. Bununla beraber yine de kendisine çirkin dediğimiz şeyler bulunmaktadır. Bunları nasıl değerlendirebiliriz?

Çirkinlik, varlığın olumsuz konumda veya durumlarda bulunma halidir. Bu ise arızî kötülükte olduğu gibi ilişkisel durumdan kaynaklanan kötülük manasını tazammun etmektedir. Örneğin birisinin birisine haksız yere tokat atması ontik değil ilişkisel kötü manasına geldiği gibi, düzgün ve düzenli yapılmış bir duvarın içine yontulmamış herhangi bir taşın konulması ise yontulmamış taşın çirkinliğini değil, bulunduğu konum itibari ile uygunsuzluğunu ifade eder. Halbuki bu yontulmamış taş, kendisi gibi yontulmamış taşlar arasında hiçbir zaman çirkin konumunda değildir. Öyleyse çirkin; bir varlığın cevherine ait bir arızaya değil, bir varlığın bulunmuş olduğu konuma nispetle çirkin diye değerlendirilmektedir. Bir şeyin kendisine özgü bir konumu bir başkasını kanun düzeyinde ilgilendirmiyorsa o şey, özsel ve arazsal değil konumsal olarak çirkindir. Yine çirkin çirkin dedirten bir başka sebep de bir şeye çirkin diyen zihnin şahsına münhasır olarak bir şeyi zihninde tasarlayıp konumlandırmasıdır.

Bir şeyin çirkinliği ile o şeyin varlık durumundaki bütünsel noksanlığı arasında da fark bulunmaktadır. Bir odun, insan olmadığı için insan gibi çirkin de

değildir. Bir insan göze veya ele sahip olmadığı için de çirkin olamaz. Her ne kadar dışarıdakinin görme alışkanlığını bu hal bozsa da buna çirkin demek doğru olmaz. Çünkü ortada çirkinliği ifade eden bir varlık bulunmamaktadır. Burada çirkin, bir varlığın tamlık ve noksanlığına göre yapılmaktadır.

Var olan her şey, tabîi haliyle güzeli ve iyiyi ifade eder. Çünkü insan tabiatı, tabîi halinde var olan bir şeye çirkin dememektedir. Çirkinlik tanımı veya değerlendirmesi; çoğunlukla bu değerlendirmeyi yapanın alışkanlıklarına bağlı bulunmaktadır. Önce bir güzel ve çirkin formuna zihin formatlanmakta ve daha sonra da bu formata uymayan her şeye çirkin denilmektedir

Şunu da ifade edelim ki güzel görelidir, güzellik ise sınırsız forma sahiptir. Güzel ve çirkin dediğimiz her form ise nispi kapsamda bulunmaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmelerimiz doğrultusunda anlaşılacağı üzere sınırsız bir güzellik formu bulunduğu halde sınırsız bir çirkinlik formu bulunmamaktadır. Bu sebeple “eşyada asıl olan ibahattır” denilmiştir.

Güzel mi çirkine, yoksa çirkin mi güzele izafettir? diye soracak olursak; kesinlikle çirkin güzele izafettir. Güzelliğin güzelliği kendinden daha güzele veya kendinden daha az güzele nispetledir. Güzelin kendisinden daha az olan güzeli, kimi zaman ve çoğu zaman çirkin diye isimlendirilmektedir. Halbuki esasta o şey de güzeldir. Çünkü bir güzele, en güzelden az güzel olmasından dolayı çirkin diye isim veriliyorsa bu durumda, “ her şey tabiatı icabı güzeldir” dememiz tabîi bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu durumda; “varlığın oluş için üzerine aldığı bütün sûretler güzeldir” dememiz mümkün hale gelmektedir. Buna ilaveten güzellik veya çirkinlik değerlendirmeleri eğer forma göre yapılıyorsa, bilinmelidir ki, hem kalemin ve hem de kalemlığın formu soyuttur. Soyut olan bir şeyin ise çirkin olması, o soyut şey ile ilgili tasavvura sahip olan kimsenin mahiyeti/derûnu ile ilgilidir. İç dünyası kendisi ile ve eşya ile uyumlu olan kimse için çirkin diye bir şey yoktur. Eğer bir kimsenin derûnu, yani zihni ve kalbi birbiriyle barışık değilse o kimsenin güzeli de çirkin de çirkindir. Bu tür insanların güzel ve çirkin değerlendirmeleri elbette vardır. Ancak onların güzellik ve çirkinlik değerlendirmeleri fikrî/aklî olmayıp, şehvî ve gadabîdir. Şehvî ve gadabî bütün değerlendirmeler kişiye özgü istek, arzu ve egemenlik gibi kişisel kabul ve redlerin sonuçlarıdır.

Hız. Peygamber’in bir leşte; leşteki dişlerin güzelliğini görmenin önemine işaret etmesi çok kıymetlidir. “Nasil bakıyorsan öyle görürsün” özdeyişinin anlamı da budur. Yunus; “yaratılanı severim Yaratan’dan ötürü” derken bütün yaratılanları güzel görmüştür. Çünkü insan, güzel gördüğünü sever. Sevgi ise varlığın meydana getirilmesindeki temel gayedir.

Habermas'ı Okumak

Taner Timur, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, 278 Sayfa.

Taner Timur, Jürgen Habermas'ın kişiliğini ve ortaya koyduğu çalışmasını tahlile tabi tuttuğu kitapta oldukça iyi bir okuma yaptığını bize göstermektedir.

Kamusal alan kavramını derinliğine ele alan Habermas, burjuva kamusal alanının oluşumunu “rasyonel iletişim”in sosyolojik temeli olarak görmektedir. “Filozofla entelektüel, birbirine ters düşmemelidir.” (s. 21.) Akıl yürütmenin kamusal kullanımı, önce salonlarda ve kahvelerde daha sonra burjuva kamusal alanı ile siyasal iktidar arasında aracı olacaktı. Bu yerlerde özel kişiler arasında “ortak kurumsal kriterler” oluşmuştu. Bunların ilki, hiyerarşik yapının önemsizliğiydi. İkincisi de laikleşmedir.

Habermas'ın çözümlemesinin özgünlüğü, geniş bir sivil toplum tabanı üstünde yükselen, özerk ve sınıflar arası işbirliğine dayanan bir kamu alanı fikrindedir. Doğal hukuka özgü “status naturalis” anlayışı bağlamında genel, soyut ve eşit bir insan kavramı bu şekilde ortaya çıkmıştır. Fransa'da devrim yasaları bu soyut ve eşit insanın evrensel haklarını yasalaştırmıştır.

Habermas, “ideal konuşma ve tartışma koşullarının ve iletişimci aklın” filozofudur. İletişimsel eylem, yaşam dünyası, öznelar arası, onun en önemli kavramlarıdır.

Müzakereci demokrasi kavramı, bütün bu kavramların alt başlık olarak ele alındığı bir zemine oturmaktadır. Bu kavram, onun çeşitli toplulukların ortak bir zeminde buluşmasını sağlayan en önemli kavramdır.

Habermas, tüm düşünce hayatını pozitivism ve bunları temellendiren “araçsal akıl” tekelciliğine yönelttiği eleştiriler bağlamında şekillendirmiştir. “Pozitivizm, içsel düşüncenin inkarıdır.” Edim bilimleri olarak adlandırdığı sosyoloji, ekonomi ve siyaset bilimi, çıkar ilişkileri ve kanun arayıcı olmak yanında, eleştirel bir espriyle, içsel düşünce yöntemiyle, değişmez toplumsal kanunların dışında, donmuş görünen, fakat ilke olarak değişebilir sosyal ilişkilerin temelindeki karmaşık bilinç mekanizmalarını da ortaya koyabiliyor ve böylece ideolojik yapıların eleştirisinde rol oynayabiliyorlar.

Habermas’a göre, içsel düşünce özgürleştirici bir bilgi çıkarımı temsil ediyor. Özgürleştirici bilişsel çıkar, düşüncenin düşünce olarak devamını hedeflemektedir. Habermas’ın iletişim kuramı, kitle iletişim araçlarındaki otorite potansiyeline karşı özgürleştirme potansiyelini de açığa çıkarmaktadır.

Habermas, ileri kapitalist toplumlardaki yeni kutuplaşmayı merkez ve periferi sembolizmi ile ifade ediyor. Yeni orta sınıflar, genç nesiller, nitelikli eğitimden geçmiş kimseler gibi karma gruplardan meydana gelen periferi, iktisadi büyümeyi başlıca eleştiri konusu olarak kabul ediyor. Periferik güçlerin temsil ettiği yeni politikanın gündeminde yaşam kalitesi, hukuki eşitlik, kişilik oluşumu, katılım, insan hakları gibi maddeler bulunuyor. Çağdaş protesto potansiyellerinin ülkelere göre değişeceğini söyleyen düşünür, Federal Almanya’da yeni politikanın programını “nükleer silahsızlanma ve barış hareketi, ekoloji, alternatif hareket, sivil vatandaşlık girişimi, azınlıklar sorunu, dini entegrizm, kadın hareketi, yardımlaşma sorunları, okul eleştirisi vb. gibi maddelerin işgal ettiğini belirtmektedir. Alternatif hareket, yaşam dünyasının içinden çıkmaktadır.

Yaşam dünyasını rasyonelleşme sürecinin kolonizasyon baskıları altında, cinsiyet, deri rengi, yaş grubu, komşuluk ilişkileri gibi kriterler çerçevesinde “karşıkurum” işlevi gören ve toplum bilim araştırmalarına konu olan cemaat yapıları oluşturuyor.

Habermas’ın iletişim kuramında ileri kapitalist toplumlarda yeni çatışmalar sistemle yaşam dünyasının birleşme noktalarında ortaya çıkmaktadır.

Taner Timur, Habermas’ı bir filozof ve tarihçi ayrıca sosyolog olarak değerlendirmektedir.

Habermas, Marx’ın bazı fikirlerini eleştirmektedir. Toplumsal sistem mevzu bahis olunca dile gelen altyapı-üstyapı ilişkilerine farklı bir boyut kazandırmaktadır. “Toplumsal gelişmenin motoru, Marx’ın iddiasının aksine, üretim güçleri değil, uzlaşma normlarına dayanan üretim ilişkileridir.”

Habermas'a göre kolektif ve bireysel bilinç yapılarını "dilin oluşturduğu özneler arası süreçler" sağlamaktadır. Habermas'ta toplumsal edimler çoğulcu bir yapı içinde, dil, emek ve iktidarın ortak hareketi bağlamında tasavvur edilmektedir. Habermas, Gadamer'in gelenek vurgusuna karşı çıkmaktadır.

Habermas, ahlaki evrenselliğin şu öğeleri içerdiğini belirtmektedir: 1- Yaşam tarzımızı başka yaşam tarzlarının meşru taleplerini dikkate alarak göreselleştirmek; 2- Başkalarına ve ötekilere, onların kendilerine özgü taraflarını ve anlaşılmazlıklarını yadsımadan, kendi haklarımızı aynen tanımak; 3- Kimsenin kendi kimliğini evrenselleştirme ve ondan sapanı dışlama gibi bir iddiada bulunmaması ve hoşgörü alanlarının bugünkünden sonsuz derecede daha geniş tutulması. Bu geniş kapsamlı tanımlama, düşünürün radikal demokrasi anlayışını ortaya koymaktadır ve kültürel özgüllükleri (çok kültürlülüğü) içermektedir.

Taner Timur, Habermas'ın tarihi maddecilikten kopamadığını iddia etse de, bence Habermas, pozitivist eleştirisi ve pratik ahlaki alana vurgusuyla daha çok bilge bir filozof olma yolunda görünmektedir. Fakat yine de Habermas'ın çok yönlü çalışmasını vurgulama noktasında Timur'un çalışması övgüye değerdir. Habermas'ın eserleri, bize toplumda yapabileceklerimizle ilgili yol göstermeye devam etmektedir.

Ayşe ÇİL

Eskiyei Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

Notes for Contributors

Eskiyei Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

Eskiyei Dergisinde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çeviri yazılar yayınlanır.

Eskiyei Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayın organına verilmemiş olma şartı aranır. Yayınlanacak yazılarda araştırma ve yayın etiği kurallarına uygunluk esas alınmaktadır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 8.000, tanıtım türü yazılar için 1.500 kelimedir.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tabloları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında Eskiyei Dergisinin web sayfasında yer alan *Makaleler İçin Referans Kuralları* esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayın kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayın kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eski-yeni@hotmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

Eskiyei Dergisi'nde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlansın ya da yayınlanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.

