

ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2014/1

Sayı (Number): 32

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Talip TÜRCAN

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof.Dr. Bahattin YAMAN
Doç.Dr. Sadık AKDEMİR
Doç.Dr. Nejdett DURAK
Doç.Dr. Hasan Tefvik MARULCU
Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT
Yrd.Doç.Dr. İlhan TOPUZ
Yrd.Doç.Dr. Fatih ÇINAR

Dizgi (Composition)

Halil GÜZEL

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2014

İsteme Adresi (Communication Address)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA
Tlf: 0 246 211 01 51 Fax: 0 246 237 10 58

**BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF
CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2014/1, Sayı: 32
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2014/1, Number:32

Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu
sayısında yer alan makalelerin
danışma ve hakem kurulu üyeliğini
üstlenen aşağıdaki öğretim üyelerine
değerli katkılarından dolayı teşekkür
ederiz.

We are thankful to the scholars listed
below for their invaluable
contributions who have refereed the
articles of this issue in the Suleyman
Demirel University Journal of the
Faculty of Divinity.

- Doç.Dr. Sadık AKDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Abdülgaffar ASLAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Işıl BAYAR BRAVO, Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. İsmail KARA, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Nevin KARABELA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Prof.Dr. Musa KOÇAR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Yasin PİŞGİN, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Hasan SOYİPEK, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Kemal SÖZEN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Süleyman TOPRAK, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Galip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Hasan Tevfik MARULCU

Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde ve Meşîet..... 7
Willpower and Volition in The Context Of Ahl Al-Sunnah Kalam

Fatma Zehra PATTABANOĞLU

Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki
Yeri ve Önemi..... 23
The Place and Importance of Logic and Philosophy Classes at Madrasas in
Ottoman Thought

İbrahim ÇETİNTAŞ

Niyet Kavramı Bağlamında Fiillerin Hakikat Değeri 51
The Truth Value of Deeds in Context With The Intention Concept.....

Hasan SOYİPEK

İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin
Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği 71
Measuring The Quality of Arabic Education and Success of Students in
Preparatory Classes in Faculty of Theologies: A Case Study on Isparta Faculty
of Theology

Erdoğan ATEŞ

Klâsikten Neoklâsiğe Mûsikî Medeniyetimiz..... 89
From Classic to Neo-Classic Periods Our Mûsikî Civilization

Yusuf MACİT

Kaçak Elektrik Olgusu: Dini, Ekonomik ve Psiko-Sosyal Açıdan Yaklaşım...107
The Phenomenon of Illegal Using of Electiricity: Attitude From Religious,
Economical and Psycho-Social Perspectives

Ali Galip GEZGİN

Kur'ân'da “Düşünme” Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir
Değerlendirme (I)133
An Evaluation on Some Concepts Which Mean “To Think” in The Qur'ân

Fahreddin ER-RÂZÎ, Çeviri: Celalettin DİVLEKÇİ	
Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefîn Bakışı.....	175
Muhkam and Mutashabih According to The Salaf By Al Râzî	
İbrahim MEDKÜR, Çeviri: Bünyamin AYDIN, Yunus Emre AKBAY	
Aristo Mantığı ve Arap Grameri.....	189
The Logic of Aristotle and The Grammer of Arabic	
Rabia K. GÜNDOĞDU	
Ahmet Hamdi Akseki'nin Tercümesiyle İbn Sînâ'nın “Ölüm ve Hakikat” Metni	
.....	201
The Text of Avicenna, “Death And Reality” With The Translation of Ahmet Hamdi Akseki	

EHL-İ SÜNNET KELÂMINDA İRÂDE VE MEŞİET

Hasan Tevfik MARULCU*

Özet

Kelâm tarihini en fazla meşgul eden problemlerin başında ilâhî irâde ve insanın özgürlüğü sorunu gelmektedir. Nitekim Cebriye ve Kaderiye başta olmak üzere pek çok Kelâm ekolü, Allah Teâlâ'nın mutlak irâdesi karşısında insanın irâdesi, hidâyeti ve dalâleti gibi konular nedeniyle birbirinden ayrılarak belirginleşmiştir. Günümüzde de insanın irâdesi ile ilgili alanda cebri reddetmek adına, Kur'ân'ın bir takım âyetlerinde bağlamına ters düşen yeni i'rab yaklaşımları ileri sürülerek, şahsî sayılabilecek, bütünlüğe aykırı açıklamalar yapılabilmektedir. Çalışmada önemli bir Kelâm düşünürü olduğu kadar diğer İslâmî ilimlerde de kendisini kanıtlamış Fahreddin Râzî (ö.606/1209)'nin konu ile ilgili görüşleri merkeze alınarak, Mâturîdî ve Mu'tezilî Kelâmcıların yaklaşımlarıyla mukayeseli değerlendirilmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İrâde, Meşîet, Cebr, İ'rab.

WILLPOWER AND VOLITION IN THE CONTEXT OF AHL AL-SUNNAH KALAM

Abstract

The subject that people are more interested at the beginning of the history of Kalam is the willpower and volition of God and the question of man's freedom. Indeed, many schools of Kalam particularly in Determinists groups (Necessitarianism)/al-Cabriyya and Mutazila have been formed by depending on subject of God's will, human will, guidance and misguidance. Nowadays, with the freedom of will of God and the human, suggested that syntactic analysis in some verses in the Quran but these are private and contrary to the integrity of semantic context. In this study, Fakhr al-Din Razi (d.606/1209) centralized whom Ash'ari thinker in theology and also proved itself as well as other Islamic sciences and in this, have been made comparative assessments about Maturidite and Mu'tazila's approaches.

Key Words: Kalam, Willpower, Volition, Necessitarianism, syntax.

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Kelâm ekollerinin bir kişinin hidâyet veya dalâletine ilişkin tartışmaları incelendiğinde, ortaya çıkan problem başlıkları insanda irâde hürriyetinin bulunup bulunmadığı, mevcut olduğu takdirde bu özgürlüğün Allah'ın irâdesi karşısındaki etkinliği, teklîf yani sorumluluğun yeter sebeplerinin neler olduğu şeklinde özetlenebilir. Burada ele alınması öncelik kazanan konu ise irâde sıfatının anlam alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira sistematik olarak âlemin Allah tarafından yaratılıp yönetilmesinin izah edilmesi bağlamında en etkin üç ilâhî vasıf, ilim, kudret ve irâde sıfatlarıdır. Ehl-i sünnet Kelâmcıları, konuyu daha çok mutlak güç sahibi Allah'ın irâde etmesi bağlamında değerlendirirken, Mu'tezile 'adalet' 'vâ'd ve va'id' anlayışları doğrultusunda insanın, kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu iddia etmiş, etkin bir insan irâdesi anlayışını benimsemiştir.

1. İrâde ve Meşîet

İrâde sözlükte “istek, arzu, dilemek, emir, ferman; bir şeyi yapmak veya yapmamak için olan iktidar, güç” anlamında revd kökünden if'âl kalıbında mastardır.¹ Bu açıdan irâde, lafzî tanım olarak meşîet ile tarif edilmiştir. Sözgelimi Cevherî (ö.393/1002) bu iki kelimenin eşanlamlı olduğunu beyan ederek irâdeyi meşîet olarak ifade etmiştir.² Dilci İbn Manzûr (ö.711/1311) “irâde meşîettir” demiştir.³ Nitekim meşîet kelimesi de “dileme, arzulama, matlub, murad, istek” anlamlarında olup irâde ile birbirinin yerine kullanılabilen diğer bir kelimedir.⁴ İbn Manzûr, meşîetin lafzî tanımı için de “meşîet irâdedir” demektedir.⁵ Tehânevî (ö.1158/174) de mutlak irâde ile genel anlamda meşîeti aynı görmüş, Kelâmcıların bu manada iki kavramı birbiriyle tanımladığını ifade etmiştir.⁶ Nitekim dilci Sa'leb (ö.291/904), bir şeyi irâde etmek veya meşîette, muhabbet/sevgi ve razı olmanın şart olmadığına dikkat çekmiştir. Sözgelimi insan razı olmadığı ve sevmediği bir şeyi tercih ettiğinde de Araplar ona “أراد الشيء” “murâd etti” veya “شأه” onu istedi demektedirler.⁷

¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., c.III, s.187.

² Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacü'l-Luga ve Sihahî'l-Arabiyye*, thk., Ahmed Abdülğafur Attar, Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, Beyrut 1987, c.I, s.58.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.III, s.187.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.I, s.103.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.I, s.103.

⁶ Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Haneî, *Mevsuatu Keşşâfi Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem; thk. Ali Dahruc; Arap. çev. ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, c.I, s.1025; c.II, s.1553.

⁷ Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Beyrut ts., c. VIII, s.122.

İrâde ve meşîet mukayesesi ile ilgili dilciler gibi Kelâmcılar da ikisinin aynı olduğu görüşündedir.⁸ Aralarındaki nüansa dair yapılan açıklamalara gelince, irâdenin bir eylemi yapmaya veya yapmamaya yönelik azmetmek anlamına geldiği için meşîetten daha özel olduğu söylenmiş, Allah'a isnad edilen meşîetin icâd ve tekvinle ilişkisinin daha yoğun olduğu ifade edilmiştir.⁹ Zira Fâil-i muhtâr, bir fiili meşîette bulunursa/dilirse yapar dilerse yapmaz. Bu durumda fiilin ortaya çıkmaması irâdesiyedir ancak meşîetiyle değil meşîeti olmadığı için gerçekleşmemiştir.¹⁰ Bu bağlamda Kelâmcılar “قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...” “De ki, ben kendi kendime Allah'ın dilediğinden başka ne bir menfaat elde etmeye, ne de bir zararı önlemeye malik değilim”¹¹ âyetini delil getirerek, Allah'a nispet edilen meşîetin yaratmayla ilgili irâdesi olduğunu beyan etmiş; bununla birlikte “وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلْمًا لِّلْعِبَادِ” “Allah, kulları için bir zulüm istemez”,¹² “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ” “Allah size kolaylık irâde buyuruyor, zorluk irâde buyurmuyor”¹³ mealindeki âyetlerde olduğu üzere O'na nispet edilen irâde'nin yaratmayla ilişkili olmadan da kullanılmasından doalayı meşîetten umum olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁴ Ebû Hilâl el-Askerî (ö.400/1009)'ye göre de irâde sözlükte, azim, kast iken, meşîet ise azmin başlangıç noktasıdır. Ancak dilsel açıdan her iki kelimenin de birbirinin yerine kullanılmasında bir sakınca yoktur.¹⁵ Bununla birlikte o, Mu'tezilî esaslara bağlı kalarak, kulun kendi fiilini yarattığını iddia ettiği için, Allah'a isnad edilen irâdeyi, tercih, azm ve kasd anlamlarında değil, sadece icâd/yaratma anlamında almıştır.¹⁶ Halbuki irâde, talep, ihtiyar ve tercih anlamlarına havi bir mânâ¹⁷ olduğuna göre, bu sıfatın Allah'a isnad edildiğinde sadece icâd ile eşleştirilmesi doğru olmamaktadır. Bu durumda Allah'a isnad edilen irâde ile kastedilenin olayla ilgili münteha/sonuç demekten öteye geçilemez. Zira irâde, en az iki şıktan birini tercih olduğuna göre, her var olanın varlığı bir şık, var olmaması ise diğer şıktır. Yine bu nedenle Ehl-i Sünnet Kelâmcıları ezeli ilmin ma'dumu/mevcut olmayana da kuşattığını söylemişlerdir. Sözelimi henüz mevcut olmayan bir obje hakkında Allah'ın muradı, onu yaratmamasıdır. Bu anlam, Allah için âyette vurgulanan “فَعَالَ لَمَّا يُرِيدُ” “dilediğini yapan”¹⁸ fâil-i muhtâr oluşuna

⁸ Rağıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1961, s.271; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s.1553.

⁹ Rağıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s.271.

¹⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.119-120.

¹¹ el-A'râf 7/188.

¹² el-Mü'min 40/31.

¹³ el-Bakara 2/185.

¹⁴ Rağıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s.271.

¹⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*, thk., Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm, Kahire ts., s.35, 36.

¹⁶ Ebû Hilâl, *Furûk*, s.35, 36.

¹⁷ Ebû'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseyini el-Kefevî, *Külliyât*, thk., Muhammed Mısıri, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, s.62, 73, 74.

¹⁸ Hud 11/107.

daha uygun düşmektedir.¹⁹ Ayrıca söz konusu âyet, Ebû Hilâl'in yaklaşıma göre "icâd ettiğini yapan" anlamına geleceği için âyetin bağlamıyla da çalışmaktadır. Bu duruma dikkat çeken Cürcânî (ö.816/1413)'ye göre irâde, canlı olanda bir fiilin herhangi bir şekilde vuku bulması kadar, bulmaması konusundaki tercihini de ifade eden bir sıfat olarak tanımlanmalıdır. Zira irâde, icâd gibi daima mevcut olanla değil, ma'dumla da doğrudan ilişkilidir.²⁰

İlim, irâde ile ilişkili diğer bir sıfattır.²¹ Azmetmek ve kastetmek ise irâdenin kuvvetlenmiş halidir.²² Kudret, irâdeden etkilenen onunla yön bulan güçtür.²³ Cürcânî'ye göre Kur'ân'da kullanımı açısından meşîet, yok olanın var kılınmasını (icâdu'l-ma'dûm) dilemek kadar, var olanın yok olmasını (i'dâmu'l-mevcûd) isteme ile de ilgilidir. Irâde ise daha çok icâdu'l-ma'dûm ile ilgili kullanıldığı için bu yönüyle daha özeldir. Bununla birlikte Cürcânî de her iki kelimenin umum ve husus yönleri dışında sözlük anlamlarının aynı olduğunu ve Arap dilinde birbirinin yerine kullanılageldiğini ifade etmiştir.²⁴ Ona göre "fâil-i muhtar" için irâde sıfatı zorunlu olarak düşünülmesi gereken bir sıfattır. Aksi durumda ise fâil-i muztâr yani fiilinde mecbur olan bir Tanrı anlayışı ortaya çıkacaktır ki mecbur olan mahkûm olacağı için ilâh olamaz. Bu nedenle Cürcânî, fâil-i muhtar kavramını, "kendisinden fiil vuku bulması veya bulmaması irâdesiyle olan"²⁵ şeklinde tanımlamıştır.

Irâde ve meşîet farkı olarak bazı Mu'tezile Kelâmcıları, Allah'ın meşîeti olmadan insanın irâde ettiğinin gerçekleşebileceğini iddia etmiştir.²⁶ Bu yaklaşımın diğer bir ifadesi, Allah'ın yaratması olmadan kulun kendi fiilini yaratabileceği iddiasıdır. Bununla birlikte söz konusu yaklaşım Kur'ân'ın bütünlüğüne ters düşmesi bakımından Ehl-i Sünnet Kelâmcıları tarafından reddedilmiştir. Sözelimi "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله" "Allah dilemeyince siz dilemezsiniz"²⁷ âyeti, açık bir şekilde insanın irâde kabiliyetinin olduğunu, bununla birlikte Allah'ın meşîetinin bunu önlediğini ifade etmektedir. Nitekim söz konusu âyet "لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ" "içinizden dosdoğru olmayı isteyenler için."²⁸ âyeti nâzil olduğunda, bazı müşriklerin "bu bizim isteğimize bırakılmış" diyerek mukabele etmeleri üzerine

¹⁹ Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s.74.

²⁰ Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s.16.

²¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.77.

²² Cürcânî, *Ta'rifât*, s.150.

²³ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.173.

²⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.216.

²⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.164.

²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîsiyye, Beyrut 2005, s.214, 218, 309, 348; Rağıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s.271.

²⁷ et-Tekvîr 81/29.

²⁸ et-Tekvîr 81/28.

nâzil olmuş, insanın ancak Allah ona dileme yetisi verdiği için isteğe bağlı eylemlerde bulunabildiği ve hâkim meşîetin O'nun dilemesi olduğu ifade edilmiştir.²⁹

Dolayısıyla Kelâmcılar, gerek irâde gerekse meşîet kavramlarını izahta, her iki kelimenin Arapça kök anlamlarını esas almışlar, bu sıfatı “bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme gücü” olarak tanımlayarak bir bakıma “diri olanın eylemini gerçekleştirmedeki özgürlüğü” olarak tanımlamışlardır.³⁰ Çünkü irâde, ihtiyâr ve meşîet (meşîyyet) bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta, iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir. Bu özelliği sebebiyle ilgili sıfat için “sıfât-ı muhassısa” yani alternatiflerden birini belirleyen sıfat nitelemesi yapılmıştır. Hayr kökünden gelen ihtiyâr ise, birden çok davranış şekilleri arasından en hayırlısını, en faydalısını seçme irâdesi ve kararıdır. İrâde daha genel, ihtiyâr ise ona göre özel anlamlıdır. “İstemek, dilemek” mânasında masdar olan ve ayrıca isim olarak da kullanılan meşîet de, Allah'ın irâdesinin mutlak hür, sınırsız ve karşı konulmaz olduğunu ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de her üç kavram da geçer ve hem Allah'a hem de sorumluluk doğuran fiillerini irâdesiyle işlediği için insanlara nisbet edilir.³¹ Ancak Allah'ın irâdesini sınırlayacak, O'nu cebir altına alacak hiçbir şey yok iken, insanın irâdesi sınırlıdır ve insan, irâdesi kadar mesuldür. Bu tasnife göre Kelâmcılar, Allah'ın irâdesine küllî, insanın irâdesine de cüz'î demişlerdir. Başka bir tasnife göre de, Allah tarafından insana verilen irâde niteliğine küllî, bu irâdenin bir olaya taallukuna cüz'î adını vermişlerdir.³² Buradaki fark, “parça, pay, unsur” mânalarına gelen cüz kelimesinden değil, nispet eki getirilmek suretiyle küllînin karşıtı olarak kullanılan cüz'î ifadesinden kaynaklanmaktadır. Zira insandaki küllî irâdeyi yönlendiren ve tahsis eden, cüz'î tasavvurlarıdır.³³

²⁹ Rağıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s.272.

³⁰ Cürçânî, Ta'rîfât, s.16.

³¹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2010, s.157 vd..

³² Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s.158.

³³ Râzî Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1987, c. III, s.62; c.VII, s.350. Sözlükte “bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak” anlamındaki tasavvur, Kelâmda herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinin ilk aşaması için terim olmuştur. Bu anlamıyla tasavvura mefhum da denir. Ancak her tasavvur mahiyeti açısından aynı değildir. Sözelimi zihindeki deney öncesi (apriori) tasavvurlarla deney sonrası (aposteriori) oluşan tasavvurlar arasında fark vardır. Bilgi kavram ve tasarım düzeyinde bulunuyor, olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur adını alır. Mesela güneş, ay, akıl, ruh, insan birer tasavvurdur. Ayrıca dilek, temenni, dua, emir ve tamlama şeklinde sözler de hüküm bildirmedikinden tasavvur düzeyindedir. Tasdik ise en az iki tasavvur ve bunların arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan meydana gelen cümle olup buna kadıyye/önerme de denir. Zihni tasavvura ulaştırılacak öncüllere ‘kavl-i şârih’ tasdiğe götüren önermelere ise ‘huccet’ adı verilir (bkz. Tehânevî, Keşşâf, I/47, 451 vd.; Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2011, c. XL, s.126, 127).

Kelâmcılara göre irâde, kudretten de farklı bir sıfattır. Nitekim sözlükte “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek” mânalarına gelen ve ayrıca isim olarak kullanılan kudret (kadr) Allah'a nisbet edildiğinde “dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın yapabilme gücünü” ifade eder. Kudretin zıttı acziyettir.³⁴

İlim, irâde ve kudret sıfatları bağlamında pek çok kelâmî delil inşa edilmiştir. Sözelimi Allah'ın varlığı ve birliği konusunda aynı zamanda Kur'ânî bir delil olan Burhân-ı temânu' âlemde iki veya daha fazla ilâh bulunması durumunda, ilâhlardan biri bir şeyin olmasını, diğeri ise olmamasını istediğinde, bu durumda üç ihtimal akla gelecektir. Ya her ikisinin irâdesi de vuku bulacak, ya hiç birinin olmayacak veya sadece birinin istediği gerçekleşecektir. Birinci şık iki zıddın birleşmesini, ikincisi her ikisinin de acziyetini gerektirdiğinden imkânsızdır. Üçüncü şıkta ise kendisine özgü hür irâdesi bulunmayan varlık, mutlak hâkim olmadığı için ilâh olamaz.³⁵

2. İlâhî Irâde'nin Nispeti Problemi

Kur'ân'ı Kerim'de Allah'ın irâde ve meşfet sıfatıyla nitelendiğini açıklayan pek çok ifade bulunmaktadır. Bununla birlikte sıfatın anlamı, Allah ile münasebeti, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sözelimi kimi gruplar tarafından irâdenin emretme anlamında mecâz olduğu iddia edilmiş, kimi gruplar da bu sıfatın ilimden mecâz olduğunu benimseyerek âlim ile ilminin, irâde eden ile irâdesinin aynı olduğunu ifade etmiş, Sudûr/Ukûl-u Aşara teorilerini ispata zemin hazırlama gayreti içine girmiştir.³⁶ Yine Mu'tezile'den Câhız (ö.255/86), Ka'bî (ö.319/931) ve Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö.463/1071) de Allah'ın irâde sıfatının ilmi olduğunu savunur.³⁷ Kimisi de irâdenin ezeli olmasından, irâde edilenin de ezeli olmasının gerekeceği endişesiyle, irâdenin, mürid/irâde eden ile değil, murâd/irâde edilen ile birlikteliğini iddia etmiş, hudûsunu savunmuştur.³⁸

Burada Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının yaklaşımı, Allah'ın, zâtıyla kaim ezeli bir irâde sıfatıyla vasıflanması yönündedir. Zira özgür irâdeyesi bulunmayan ilâh değildir. Akıl kadar nakli deliller de, Allah'ın mürid olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân'da irâde, O'nun ilminden, yaratmasından ayrı olarak zatına nispet edilmiştir. İfade bağlamında sözlük anlamından dönülmesini zorunlu kılan bir sebep

³⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s.190.

³⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s.152.

³⁶ Farabî, Ebû Nasr, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Kum ts., s.99; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s.120.

³⁷ Râzî, *Metâlib*, c.III, s.179.

³⁸ İbn Hazm ez-Zahirî, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire ts., c.II, s.134.

bulunmadıkça mecâza gidilemez.³⁹ Ayrıca mecâza gidilmesi için ya anlam veya lafız bakımından mutlaka bir fayda olmalıdır.⁴⁰ Aksi bir durumda kasd-ı mütekellim/konuşanın kastı ıskalanacaktır. Halbuki bir sözün hikmetle ve konuşanın hakîm/hikmetlilik ile nitelenebilmesi, sözün kastedilen manaya göre serdedilmesindedir.⁴¹ Burada irâdenin sözlük anlamından dönülmesini gerekli kılabacak bir unsur yoktur. Allah'ın ilminde olanı yaratması kadar, yaratmaması da irâdesiyedir. İrâdeyi ilim veya yaratma ile aynileştirmek, O'nun fiillerini yaparken mecbur olması anlamına gelir. Ayrıca O'nun zâtî sıfatı hudûs ile nitelenemez. Zira kadimin hâdis mahal/yer olması düşünülemez. Çünkü bu durumda hâdis irâde öncesi mecburiyet gerekecek, hâdis irâde de başka bir muhdis irâdeye ihtiyaç duyacaktır ki bu kısır döngüdür.⁴²

3. İrâdenin Muhabbet ve Rıza İle İlişkisi

İrâdenin sözlük anlamı kast ve tercih olmakla birlikte bağlamdan sevmek ve razı olmak anlamında dilimizde arzulamak şeklinde ifade edilen diğer bir manası, Kelâmcılara göre bağlamdan anlaşılan ikincil anlamlardandır. Sözelimi irâde ve meşîet Allah'a izâfe edilirse, onun hükmetmesi anlamına da gelebilmektedir. Bazen irâde zikredilir ve onunla emir mânâsı kastedilir. Mesela “Senden şunu yapmanı murad ediyorum/istiyorum” sözünde talep anlamının yanı sıra vurgu ve emir anlamı da mevcuttur.⁴³ Bu nedenle bazen irâde zikredilerek, onunla kasd ve talep (teklîf), bazen tekvin/yaratma murad edilebilir. Böylece kavramda kast ve tercihin yanı sıra ifadenin bağlamından anlaşılan isteme, hüküm verme, emretme, talep etme, razı olma ve muhabbet anlamlarının da olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu anlamlar içinde birincil ve ikincil olanların tespiti gerekmektedir. Zira irâdenin birincil kök anlamı kast ve tercihten ibarettir. Diğerleri ise ifadenin kullanıldığı bağlamdan anlaşılan yan anlamlardır. Mu'tezile, irâdenin sözlük anlamının kast ve tercih olduğunu kabul etmesi ile birlikte Allah'a isnad edildiğinde bu sıfat ile muhabbet ve razı olmayı özdeşleştirdiği için irâdeyi bilme veya razı olma anlamını vermişlerdir. Hatta Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1025) “وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الظَّالِمِينَ” “Allah zalimleri sevmez” âyetine “zâlimlerin zulmünü/inkâr ve isyanını irâde etmez” anlamını vermiştir. Ona göre irâdenin şahsa bağlanması ile eyleme nispeti arasında fark edilmelidir. Sözelimi “Zeyd'den razıyım” demek onu murâd ediyorum anlamına gelmez ama “gelmesinden razıyım” demek gelmesini murâd ediyorum anlamına

³⁹ Râzî, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb/et-Tefsîru'l-Kebir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c.I, s.34; c.IV, s.139.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtih*, c.II, s.38.

⁴¹ Râzî, *Mefâtih*, c.XXVI, s.92.

⁴² Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn, *Lümai'l-Edille fî Kavâ'idi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987, s.96; Râzî, *Metâlib*, c.IV, s.78.

⁴³ Câhız, Amr b. Bahr Ebû Osman, *el-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife*, (Resâilu'l-Kelâmiyye içinde), Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 2002, s.18.

gelmektedir. Gerçi söz konusu âyette ifade eyleme değil şahsa/zâlimlere nispet edilmiştir ama Kâdî'ye göre ifadede “zalimlerin zulmünü ...” anlamında mudaf/tamlayan hazfedilmiştir.⁴⁴ Ancak Râzî, kasd ve tercih anlamındaki irâde ile “hayra/iyiye vasil olmayı isteme” anlamındaki muhabbet ve razı olma arasında farklılığın açık olduğuna dikkat çekmiş ve Eş'arî düşünürler tarafından bu görüşün tercih edildiğini belirtmiştir.⁴⁵

Konuyla ilgili Mâturîdî düşünürlerin de Râzî ile benzer açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz. Sözgelimi İmam Mâturîdî (ö.333/944)'ye göre Allah'ın imânını irâde ettiği halde İblisin inkârını ve zalimin zulmünün gerçekleşmesi, mahlûka ait irâdenin hâkim olmasını gerektirecektir. Cebri reddetmek için ileri sürülen bu görüş ise Allah'a zafiyet ve acziyet isnadı demektir. Bu nedenle irâde ve muhabbet kesinlikle birbirinden farklı iki kavramdır.⁴⁶ Ayrıca “Allah'ın dilediği olur” gibi ifadeleri “Allah'ın sevdiği olur” şeklinde te'vîl etmek, görülmemiş ve dilsel olarak duyulmamış bir açıklamadır.⁴⁷ Hâlbuki pek çok âyet Allah'ın irâdesinin hâkim olduğunu ortaya koymuştur. Mesela “وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ” ifadesi tekvîn açısından var olan her şeyin O'nun irâdesiyle olduğunu ifade etmektedir. Yani kul istediği için Allah tarafından yaratılmaktadır. Mâturîdî'ye göre kötünün yaratılması değil, yapılması kötüdür. Zira kötünün yaratılması, seçiminde hür olan insanın iyiye veya kötüye yönelmesi açısından bir kıstastır. Zira cebr altında iyiliğini yapan, iyi, kötülük yapan da kötü olmayıp, övgüye veya yergiye konu olmaz. Övgü ve yergiyi hak etmede kıstas olan kötünün yaratılması ise hikmetli bir iştir. O halde kötülüğün yaratılması hikmetlidir ve kötü değildir.⁴⁸ Yine Mâturîdî'ye göre kişinin inkârcı veya mü'min olmasını sağlayan sebep, Allah'ın hâkim olan irâdesi değil, kişinin kendi özgür seçimidir. İnsan irâdî fiilini istediği için Allah yaratmaktadır.⁴⁹ Ona göre:

وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ، (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)، (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ) gibi âyetlerde geçen Allah'ın, kâfir, zâlim ve fâsiklara hidâyet etmeyeceğine ilişkin âyetlere gelince;

a. Fıskı, zulmü, küfrü isteyende hidayeti yaratmaz;

b. Ezeli ilminde bu kişilerin zulmü isteyeceğini bildiği için onlarda hidayeti yaratmaz;

⁴⁴ Râzî, *Mefââtih*, VIII/65; Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîh*, s.273, 322.

⁴⁵ Râzî, *Mefââtih*, VIII/65.

⁴⁶ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, İskenderiye ts., s.292, 299.

⁴⁷ Mâturîdî, *Tevhîd*, s.295.

⁴⁸ Mâturîdî, *Tevhîd*, s.295 vd..

⁴⁹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s.296.

c. Dünyada inkârı isteyene, âhirette hidayet etmez yani cenneti ile mükafatlandırmaz şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁰

4. Tevlîd ve Kesb

‘Tevlîd’ insanların irâdî/ihtiyârî fiillerinin oluşmasına bağlı olarak Mu'tezile'nin, ‘kesb’ ise Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ileri sürdüğü bir tezdîr. Mu'tezile insanın kendi fiilini yarattığını iddia ettiği için insana ait ihtiyârî fiillerin oluşması sırasında herhangi bir ilâhî müdahale olmaksızın o kişi tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmiştir.⁵¹

Sözlükte “doğurmak, sudur etmek” anlamındaki vilâd (vilâdet) kökünden tefîl kalıbında türemiş olan tevlîd, bir şeyden netice niteliğinde başka bir şey meydana getirme mânâsında masdar veya masdar ismi olarak kullanılmıştır. Terim olarak “kulun, ihtiyârî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmaksızın tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi” şeklinde tanımlanabilir. Bu yolla meydana gelen fiillere de mütevellidât denilir. Meselâ biri tarafından atılan ve başkasına isabet ederek ölümüne sebep olan taş örneğinde, taşın atılması doğrudan (mübâşir) bir fiildir. Taşın hedefe ulaşması ve ölüm neticesinin doğması vasıtalı fiillerdir. Fâil tarafından fırlatılan taşın hedefe ulaşıp netice doğurması tevlîd, bu fiilden meydana gelen sonuç ise mütevelliddir. Dış görünüş itibarıyla tek fiil gibi algılanan bu olayın üç merhalede oluştuğu ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile kelâmcıları söz konusu üç merhaleinin tamamının ilâhî müdahale olmaksızın meydana geldiğini, Cenâb-ı Hakk'ın sorumlu tuttuğu mükellefe bu tür fiilleri kendi başına gerçekleştirme kudret ve irâdesini baştan verdiğini kabul eder. Ehl-i sünnet âlimleri ise konuya ilâhî sıfatların yetkinliği ve işlerliği açısından bakmışlar, bu tür fiillerin her safhasında ilâhî müdahalenin de bulunduğunu ifade etmişlerdir. Aksi takdirde beşer tarafından gerçekleştirilen ve küçümsenmeyecek bir yeküne ulaşan irâdeli fiiller karşısında, Allah'ın kudret, irâde ve dolayısıyla halk sıfatları pasif durumda kalmış olacaktır.⁵² Bu nedenle onlar, aynı zamanda Kur'ânî bir tabir olan kesb teorisini ileri sürmüşlerdir.

Kesb, sözlükte “yapmak, gerçekleştirmek; kazanmak, elde etmek” anlamına gelir ve “ihtiyârî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisi”ni ifade eder. Kur'ân'da kesb, çeşitli kalıplarda kula nisbet edilmiş, herkesin yaptığının karşılığını göreceği ve kimseye zulmedilmeyeceği haber verilmiştir.⁵³ Bu bağlamda kesb, Sünnî Kelâmcılar tarafından insanlara ait irâdî fiiller (ef'âl-i ibâd) dolayısıyla gündeme getirilmiş, Cebriyye kulun fiillere sadece konu teşkil ettiğini söyleyerek onların

⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân/Te'vilatu Ehlî's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c.II, s.243.

⁵¹ Râzî, *Mefâtih*, c.I, s.64.

⁵² Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.534; c.II s.1427; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s.320.

⁵³ el-Bakara 2/285; Âl-i İmrân 3/195; el-Kehf 18/30; Yâsîn 36/54; el-Kamer 54/53; et-Tahrîm 66/7; ez-Zilzâl,99/ 7-8.

meydana gelişinde insanın hiçbir etkisinin bulunmadığını iddia etmesine,⁵⁴ Mutezile'nin de fiili ihtiyar edenin de yapanın da kulun kendisi olduğunu belirtmesine⁵⁵ karşı, bu teori ileri sürülmüştür. Kesb teorisine göre, fiili seçme ve teşebbüste bulunma işi kuldadır. Kul bu irâdesinde özgürdür.

Kesb kavramının kelâmî anlamda ilk olarak Ebû Hanîfe tarafından terimleştirilmiş olduğu belirtilmiştir.⁵⁶ Nitekim o “وَجَمِيعُ أَعْمَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ كَسْبُهُمْ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَاللَّهِ تَعَالَى خَالِقُهَا وَهِيَ كُلُّهَا بِمَشِيئَتِهِ وَعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدْرِهِ” “insanların hareket veya sükûn olsun tüm irâdî fiilleri onların hakiki anlamda kesbi, Allah'ın ise yaratması meşîeti, ilmi, kazası ve kaderi iledir”⁵⁷ demiş, kesbin insana ait olduğunu ve kişinin kesbinde özgürlüğünü ifade etmiştir.

Ebû Hanîfe (ö.150/767)'ye göre insanın, irâdî fiili, Allah yarattığı için vuku bulabilmektedir. Ancak bu fiilin gerçekleşmesinin ön şartı insanın tercihi, isteğidir.⁵⁸ Nitekim konuyla ilgili Ebû Hanîfe ve ona bağlı Mâturîdî Kelâm ekolü başta olmak üzere Selef-i Sâlihîn'in ve hatta Eş'arî Kelâmcılarının konuya yaklaşımlarını hulasa eden bakış açısına göre, Kur'an'ın bütününden anlaşılan açık ve net hükmün “O'nun isteği dışında ne dünya ne de âhirette herhangi bir şeyin vuku bulmayacağıdır.”⁵⁹ Ancak bu durum insanın hidayet veya dalaleti gibi irâdî fiillerinde cebr altında olmasını gerektirmez. Sözelimi hiçbir insan, ne kâfir ne de Müslüman olarak yaratılmamış, kendi hür irâdesiyle tasdîki seçtiği için mü'min, yine kendi hür irâdesi ile inkârı seçtiğinden dolayı kâfir olmuştur.⁶⁰ İnsanın İslam fitratı üzerine yaratılmış olması ise, onun iyi veya kötüyü tercihte nötr olmadığı, her insanın iyiye, doğruya ve inanmaya yatkınlığı anlamına gelmektedir.⁶¹ Nitekim “لَهَا” âyetinde, kişinin lehine olan eylemlerin ‘kesb’ aleyhinde olanların ise ‘iktisâb’ olarak ifade edilmiş olması ‘کسب’ fiilinin ‘اكتسب’ fiiline nispetle yapılması rahat ve daha kolay eylemleri ifade etmesindedir. Her hâlûkârda ortaya çıkan irâdî bir eylemde, fiili yapan/kâsib insan, yaratan ise Allah'tır ve insan istediği, kastettiği, niyet ettiği, azmettiği için fiilini yapabilmektedir.⁶²

⁵⁴ Fahreddin Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikin*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s.68.

⁵⁵ Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn*, s.38.

⁵⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.184.

⁵⁷ Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Beş Eser İçinde), İfav Yayınları, İstanbul 2013, s.64.

⁵⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.73 vd..

⁵⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.72, 73.

⁶⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.72.

⁶¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.72.

⁶² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.73; Rağîb el-İsfehânî, *Müfredât*, s.431.

Kişinin hidayeti veya dalaleti, öncelikle insanın irâde etmesine bağlı olarak şekillenmektedir. Ancak her varlık gibi, insana ait bu iki sıfat, dahi Allah insana dileyebilmeyi verdiği için gerçekleşebilmektedir. Sözelimi; “أَلَمْ يَبْنِ الَّذِينَ آمَنُوا “ ”أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا “ ”İman edenler, kâfirlerden ümit kesip daha anlamadılar mı ki, Allah dileseydi, elbette insanların hepsine toptan hidayet buyururdu” meâlindeki âyet, bu konuda Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının yaklaşımlarını açıkça izah etmektedir. Nitekim Arapçada “لو”, şart edatı olmakla birlikte, diğerlerinden farklı olarak menfiyi müspet, müspeti ise menfiye çeviren bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla “Allah dileyecek olsaydı elbette insanların hepsine hidayet verirdi. Madem hidayeti yaratmadı, demek ki yaratmayı dilemedi” anlamına gelir. Söz konusu âyet, salah-aslah ile ilgili yaklaşımlarında Mu'tezilî düşünceye ters düştüğü için, onlar tarafından ifadede geçen hidâyet kavramına, ilcâ hidayeti/hidayete cebr veya cennet yolunu gösterme⁶³ olarak yeni bir anlam yüklenmiştir.

İnsanın irâdî eylemlerine ilişkin Allah'ın ezelf ilmine gelince, bu bilgi de iki nedenden ötürü cebri gerektirmez:

Birincisi Allah bildiği ve istediği için kul istiyor ve yapıyor değil, kul istediği için Allah yaratıyor olmasındandır. Ancak kul, var olmadan da onun neyi seçeceğini ve isteyeceğini bilmektedir.

İkincisi Ebû Hanîfe'nin de açıkladığı gibi Allah'ın, bir insanın irâdî eylemlerine dair ezelf bilgisi hükmî değil vasfidir. Diğer bir ifadeyle 'ol emrine mukabil tekvînî olarak 'yap', şeklinde kişiye emir değil, yapacak/yapandır anlamında sıfat şeklindedir.⁶⁴ Bu nedenle Ebû Hanîfe'ye tabi Mâturîdî düşünürler, henüz niyet, kast veya eyleme dönüşmemiş insana nispet edilen irâdenin mahlûk olmadığını ifade etmiştir. Râzî'nin açıkladığı üzere Eş'arî düşünürler de insanın irâdesinde sözelimi iyi veya kötünden birini seçmede cebrin kesinlikle olmadığı görüşündedir. Bununla birlikte onlar, insan irâdesinin mahluk olduğu fikrindedir. Zira insana nispet edilen irâde ve meşîet, hâdis insanın sıfatı olduğu için, hâdis olmak zorundadır. Nitekim hâdis mahall/yer olanın hudûsu konusunda tüm Kelâmcılar müttefiktir. Her hâdisin bir muhdisi olması zorunlu olduğuna göre, bu yetinin muhdisi Allah'tır. Bununla birlikte Râzî'ye göre de insan bu yetisini kullanmada hürdür ve o, bu konuda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile Kelâmcılarının ittifak ettiklerini ifade etmiştir.⁶⁵

Mâturîdî düşünürler ise, yukarıdaki hudûs deliline ilişkin, küllî irâdeyi yani insandaki tercih edebilme yetisini yaratılmış olmakla nitelendirmiş olmasına

⁶³ Râzî, *Mefââtih*, XIX/43.

⁶⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, s.72.

⁶⁵ Râzî, *Mefââtih*, c.XXXI, s.69; a.mlf., *Metâlib*, c.IX, s.382.

rağmen, bu yetiyi bir fiili kastetme öncesi yönlendirme anlamına gelen cüz'î irâdenin yaratmaya konu olmadığını söylemeleri, bunu nisbî/itibarî kabul etmelerinden kaynaklanmıştır. Bu bir bakıma siyah ile siyahlık gibidir. Sözelimi nasıl ki siyah, pek çok nesnede var olan bir sıfat ise de, siyahlığın dış dünyada varlığı yoktur. Var olan siyahtır. Siyahlık ise onun bağlamından anlaşılmaktadır. İnsanın bir işi kastetmesinden ve o işe başlamasından önce kendisinde mevcut irâdeye 'külli irâde', bu irâdenin herhangi bir zamanda, belli bir niyete ve fiile taalluk etmesi, yani yönelmesine 'cüz'î irâde' denildiğine göre, insanda yeti olarak mevcut olan ve şey kapsamına giren irâde külli irâdedir. Bunun Mâtürîdî Kelâmcılarına göre de mahlûk olduğunda şüphe yoktur.⁶⁶ Tartışılan konu, bu külli melekenin muayyen bir fiilden önceki cüzîleşmesi ile tahsisidir. Bu işlerden birini yapmaya karar vermesi ile artık o konuda irâdesi cüz'îleşmiş, ona tahsis olmuş olur. Mâtürîdîlere göre, bu tercihi yönlendirme, nisbî olduğu için yaratılmış değildir.

Gerçekten de Mâtürîdî düşünürler cebrin olmadığı ve insanın irâde etmeğinde özgürlüğü bakımından Eş'arî ve Mu'tezilî Kelâmcılarla hemfikirdedirler. Ancak Mâtürîdîler Eş'arîlerden farklı olarak henüz fiile dönüşmeyip varlık alanına çıkmamış insan irâdesinin mahluk olduğunu söyleyemeyiz derler. Nitekim bir şeyin varlığını istemek mânâsı ile varlığın kendisi farklı şeylerdir. Burada Râzî gibi Eş'arî düşünürler ise, istemeyi de bir iş saydıkları için yaratılmışlıkla vasıflamışlardır. Ancak konuyla ilgili Ebû Hanîfeyî takip ettikleri anlaşılan Mâtürîdîlerin daha haklı oldukları anlaşılmaktadır. Zira istemeyi bir isteğe bağlı iş kabul etmek istemeyi istemek anlamına gelecektir. Bu durumda ise teselsül veya cebr veya yaratma gerekir. Teselsül olamaz, çünkü bir şeyi istemeyi istemek de istemenin kendisidir. Yine Cebr gerekmez. Çünkü insanın sorumlu tutulduğu fiilleri, sözelimi bir arabanın sele kapılıp sürüklenmesi gibi işlenmiş değildir. Cüz'î anlamda istemenin yönlendirilmesinin yaratılmış olması da gerekmez, çünkü istek, dış dünyada var olan bir şeyden ziyade, varlıklar arasında bir bağıntıdan, bir ilişkiden ibaret olduğu için nisbîdir. Varlıklar arası ilişki ile varlığın kendisi arasında fark vardır. İlişkiyi kurmak, onun dış dünyada varlığını gerektirmez ki yaratılmış olsun. Hatta kimi zaman bir ilişki, irâdeyle bir fiili yapmamak ve yokluk ile dahi kurulabilmektedir. Sözelimi tereddüt, biri yanlış iki düşünce arasındaki ilişki olup, birinde karar bulunca zihnin diğerine gitmemesi ile gerçekleşir. Burada zihnî olarak eylemi tercih etmemek, dış dünyada varlığı olmayan nisbî bir durumdur. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına göre insanın yapabilirliğini ifade eden külli irâde ittifakla mahlûk sayılırken, onun bir tercihe yöneltmesi Mâtürîdîler tarafından itibarî kabul edilmiştir.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c.I, s.168; Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk., Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425, s.92.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan açıkça anlaşıldığı üzere, gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet Kelâmcıları cebri bir anlayışı açıkça reddetmişler, insanın isteme özgürlüğü ve kesbini ispat etmişlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ısrarla vurguladığı esas nokta, insan irâdesi veya kesbinin, hiçbir zaman tek başına fiilin ortaya çıkması için bağımsız yeter bir sebep olmadığı, Allah, insana dileme verdiği için serbestçe dileyebildiğidir. Nitekim hikmet adı verilen düzenin de, olayların cereyan şeklinde, kulun istek ve irâdesi yanında ilâhî irâdenin de o yönde tecellî etmesiyle meydana geldiği aşikardır. Bu açıdan insandan sâdır olan hikmetli işler, bir bakımdan vehbî, (Allah vergisi) diğer bakımdan ise kesbî (kazanmakla ilgili) sayılmıştır. Kulun irâdesi adî sebep, ilâhî irâde gerçek ve geçerli sebeptir. Önünde ve sonunda ilâhî irâde bulunmadan hiçbir şey meydana gelmez. Kulun irâdesi ise Ehl-i sünnet Kelâmcılarına göre bağlantı kurmaya yarayan bir yoldur. Bundan dolayı hikmetin aslının ilâhî ihsân olup, Allah'ın irâde ve yaratma sıfatları âtil değildir. Hikmet eseri olan şeyler, bir yönüyle bu ihsana, diğer yönüyle insanın kesbine göre gerçekleşmektedir.

Bu bağlamda günümüzde ortaya atılan Ehl-i sünnet düşüncesinin cebri benimsemiş bir tavrının olduğuna dair iddiaların, asılsız ve mesnetsiz olduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet Kelâm söyleminin vurgusu, insan istediği, kastedip azmettiği için Allah'ın yaratmasıyla fiilini yapabildiği, dolayısıyla hâkim irâdenin Kur'ân'ın pek çok âyetinden de anlaşıldığı üzere ilâhî irâde olduğudur. Sözgelimi Râğıb el-İsfehânî konuyla ilgili pek çok âyetten birkaç cüz'î örnek vererek, meşîet fiilinin fâili/öznesi Allah olarak zikredildiğini belirtir. Bu durumda sözde şırf zihnindeki var olan cebri düşünceyi reddedeceğim diye sözgelimi “قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” gibi ifadelerde meşîetin fâilini/öznesini Allah değil de من'e râcî/dönen zamir yapıp insana ait meşîet olarak yorumlamak, zorlamadan ibaret bir te'vilden öteye geçmeyecektir. Ayrıca ifadenin bağlamından mutlak irâde ve kudretin vurgusunun yapıldığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla “De ki: Doğu da, batı da Allah'ındır. O, kimi dilerse onu hidayete erdirir” ifadesini “De ki: Doğu da, batı da Allah'ındır. O, dileyeni hidayete erdirir” şeklinde dileme fiilinin fâilinin/öznesinin insan olacak şekilde i'rab edilmesinin/sentaksının, bağlama aykırı düştüğü açıktır. Cebri reddetmek için âyetin bu şekilde i'rab edilmesine gerek yoktur. Zira cebrin olmadığını ifade eden pek çok âyet zaten mevcuttur. Bu âyetin bağlamından, ilâhî irâdenin hâkimiyetinin vurgusunun yapıldığı ortadadır.

Ayrıca insandan sâdır olan ameller içinde, elinde olmayan mecburi fiilleri de vardır. İnsan, bunların dünyada lezzet ve acı gibi sonuçlarına dayanmaya mecbur olsa da, başlangıçları itibariyle hiç kesb ve irâdeye bağlı olmayan cebri fiilleri nedeniyle, mecburî oldukları için ahiretle ilgili sorumlu değildir. “İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur”⁶⁷ “Herkes kendi kazandığına bağlıdır”⁶⁸ gibi

⁶⁷ en-Necm 53/39.

⁶⁸ et-Tûr 52/21.

âyetlerden anlaşılacağı üzere, insanın sorumlu tutulduğu fiilleri, gayreti ve çalışması ile alakalı bulunan fiilleridir ki hidayeti veya küfrü seçmesi bununla ilgilidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Allah'ın sıfat ve isimlerinin mânâları mecâz değil hakikattirler. Ancak bunlar Allah için kullanıldıklarında mânâlarının, insan için kullandıklarından ayrı olduğunda bütün bilginler fikir birliği içindedirler. Mesela ilim, bir bilgisizliği giderme demek olduğu gibi, irâde de insanda bir arzu ve istekten sonra meydana gelir ve böylece sonradan meydana gelmiş olan bir şeydir. Oysa Allah'ın ilmi ve irâdesi bizim bu niteliklerimizin en yüksek başlangıç noktası olan ve öteden beri var olan sıfatlardır. İlmin gerçek anlamı manevî bir ayırımı gerektiren sıfat, irâdenin gerçek mânâsı da yapılabilecek iki şeyden birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir.

Tarihte olduğu gibi günümüzde de, kimi cebri anlayışı benimsemiş, kimisi ise insan irâdesini hâkim unsur sayarak Kur'ân ayetlerinde zorlama i'rab neticesinde verdikleri meallere yönelmişlerdir. Zaten insan, kuvvet buldukça hep ben, güçsüz düştükçe hep sen veya o deme temayülünde olmuştur. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına göre ortada apaçık görülen gerçek ise, ne mutlak cebr, ne de insanın tamamen hür olmayıp ikisi arasında bulunduğu gerçeğidir. Zira insan, beden ile ruhun, akıl ile kalbin, kabiliyet ile faaliyetin, çaresizlik ile istediğini yapabilmenin bileşkesidir. İnsan, ne kayıtsız şartsız mecburî, ne de kendi başına buyruktur. Nitekim kendi vicdanında düşünen her insan, ne çaresizlik yönünü inkâr edebilecek, ne de mutlak özgür olduğunu söyleyebilecektir. İnsanın kendi kalbi/gönlü yine kendisine delil olmaktadır. Mecburiyete derece ayırmak, serbestliği, serbestliğe konum vermek ise mecburiyetle ilgili alanın varlığını ispat eder. Burada kesb teorisinden ileri sürülme nedeni, insanın çaresizlik yönünün Allah'ın hâkim kuvvetinin şahidi, seçim yönünün ise insana lütfu ve O'nun irâde sıfatının şahidi olarak görülmesidir.

Kelâmda, çalışıp kazanma anlamında kesb veya cüz'î irâde adı verilen bu isteğin gerçekleşmesi, söz konusu istek ile ilâhî yardımın birleştiği andadır. Bu şekilde bizden kimi zaman isteğimizle, kimi zaman ise isteğimiz dışında iki iş meydana gelir ve onun yeri biz olduğumuz için bize isnad edilir. Mesela nefes alan, uyuyan, ölen biz olduğumuz gibi, yiyen, içen, oturup kalkan da biz oluruz. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ifade ettiği, bunlardan isteğe bağlı olanlarının, yakın sebebinin bizzat insan olmakla beraber, tam sebebi olmayıp gerekli yardıma ihtiyacının kabul edilmesidir.

Cebir ve icâb (gerekli kılma), irâdenin ve yaratmanın eseridir. Allah'ın, önceden bir şeyi bilmesi, onu yapması ve yaptırması demek değildir. Zira ne bilen, yapmaya mahkûmdur, ne de bilinen, yapılmaya mecburdur. Bu konuda da Ehl-i Sünnet Kelâmcıları, vicdâna uygun açıklamalarda bulunmuşlardır. Sözgelimi biz,

kendimizde irâdeye bağlanmayan nice bilgiler ve güç bulunduğu halde, fiile dönüştürülmeyen irâdeler buluruz. Bütün bunlar bize gösterir ki bilmek, istemek, güç, yaratma birbirinden farklı sıfatlardır. Bundan dolayı, Allah'ın bilmesi, zorla yaptırması, irâdesi ise yaratması değildir. Dolayısıyla hidayet in gerçekleşme şartı, cüz'î irâdededir. Ömür denilen süre içinde hidayet veya dalaleti seçmek insanın tercihindedir.

KAYNAKÇA

Câhız, Amr b. Bahr Ebû Osman, *el-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife*, (Resâilu'l-Kelâmiyye içinde), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 2002.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacü'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye*, thk., Ahmed Abdülgafur Attar, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.

Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn, *Lümaü'l-Edille fi Kavâ'idü Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.

Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Beş Eser İçinde), İfav Yayınları, İstanbul 2013.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*, thk., Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm, Kahire ts..

Ebû'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseyini el-Kefevî, *Külliyât*, thk., Muhammed Mısrî, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.

Farabî, Ebû Nasr, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Kum ts..

İbn Hazm ez-Zahirî, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire ts..

İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts..

Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîsiyye, Beyrut 2005.

Mahmut Kaya, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2011.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâti'l-Mısrıyye, İskenderiye ts..

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân/Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Ragîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1961.

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1987.

Râzî, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Râzî, Fahreddin, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk., Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî, *Mevsuatu Keşşâfi Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem; thk. Ali Dahruc ; Arap. çev.ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2010.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Beyrut ts..

MEDRESELERDE OKUTULAN MANTIK VE FELSEFE DERSLERİNİN OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDEKİ YERİ ve ÖNEMİ

Yard.Doç.Dr. Fatma Zehra PATTABANOĞLU*

Özet

Bu makale Osmanlı medreselerinde okutulan mantık ve felsefe (hikmet) derslerinin Osmanlı düşüncesine etkilerini konu edinmektedir. Osmanlı düşüncesi İslâm düşünce geleneğinin bir devamı niteliğinde varlığını sürdürürken, medrese ve ulemanın katkılarıyla felsefe-kelâm ve tasavvuf bağlamında eklettik bir düşünceyi tazammun etmiştir. Osmanlı döneminde karşıt düşünceler olmakla birlikte medreselerde akli ilimlerden sayılan mantık ve felsefe derslerinin ilmi ve teknolojik gelişmede olduğu kadar modernleşmede de ne kadar önemli olduğu pek çok âlim tarafından vurgulanmıştır. Nitekim zihni, yanlış düşünmekten korumayı amaç edinen mantık ilmiyle, doğru bilgi peşinde koşup mutluluğa varmayı hedef edinen felsefenin eğitim bakımından önemi inkâr edilemez bir gerçekliktir. Dolayısıyla bu ilimlerin Osmanlı'da kelâmî, tasavvufî, ahlâkî, hukukî, siyasî, edebî ve bilimsel düşünce gibi sayılabilecek pek çok alanda etkileri söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Medrese, Mantık, Felsefe, Osmanlı düşüncesi.

THE PLACE AND IMPORTANCE OF LOGIC AND PHILOSOPHY CLASSES AT MADRASAS IN OTTOMAN THOUGHT

Abstract

This article discusses the effects of logic and philosophy classes at Ottoman Madrasas to the Ottoman thought. While Ottoman thought had been continuing its existence as a follow up of Islamic thought tradition, it had comprised an eclectic thought in the context of philosophy, ilm al-kalam and Sufism with the help of madrasa and ulama. As well as there are opposite thoughts in Ottoman period, it had been emphasized by several scholars that logic and philosophy classes, which were regarded as intellectual disciplines, at madrasas were important not just for scientific and technological developments, but also for modernism. As a matter of fact; it cannot be denied that logic, which aspires to protect mind from thinking wrong, and philosophy, which aims to reach happiness by running after the exact information, have a great importance in terms of education. Thus, these sciences

* Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

have several effects during the Ottoman period in many fields like ilm al-kalam, Sufism, morals, law, politics, literature and science.

Keywords: Madrasa, Logic, Philosophy, Ottoman thought.

Giriş

Terim olarak mantık uygulamada iki anlamlıdır. “Düzgün düşünme” ve “mantıksal düşünme” adları verilen düşünme türünün ve tarzının adıdır. Diğer anlamıyla bu tür ve tarzı konu edinen felsefe disiplinin adıdır.¹ Doğru ve tutarlı düşünme bütün ilimler için geçerli olan temel bir metottur. Bu sebeple ilimlerin sınıflanmasında mantık en başta yer almış hatta ilimlerin ilmi sayılmıştır. Çünkü mantık bilgiye, bilgi de insanın nihaî gayesi olan mutluluğa ulaştıran anahtardır.² Bilgi kuramını ve akletmenin kuralını veren bu ilim, dil-düşünce ve varlıkla ilgili konuları kapsamakla birlikte düşünceleri, anlam arasındaki bağları ve düzeni yöneten ilkeleri inceleyen bir disiplindir. Düşünceler düşünmenin ürünüdür, hem bilimin ve felsefenin hem de günlük hayatın ortak bir malzemesidir; her bilginin birinci derecede başvurduğu anlatım araçlarıdır. Dolayısıyla felsefenin, bilimin, günlük hayatın ortak malı olan düşünceler arasındaki bağların, yine felsefe tarafından ve onun bir dalı olan felsefi mantık tarafından araştırılması gerekir.³

Esasen mantık Aristoteles’in *Organon*’u ile başlamaktadır. Demokritos’un duyular ve bağlantılara ait ilk mantık hareketinden sonra sofistler, diyalektiği sabit ve ortak bir hakikatin olmadığını göstermek için olumsuz anlamda kullanmışlardır. Sokrat, hakikati doğurtma usulünde konuşma ve soruşturmayla kavramları tanımlayarak tikel kavramlardan tümel kavramlara yükselirken, Platon da diyalektiğe pozitif şeklini vermiştir. Fakat Aristo mantığı Platon’un ideaları yerine bireysel cevherden hareket ederek oradan türlere, cinslere yükselerek tümel kavramları elde ederek *Organon*’da düşüncenin kurallarını ve kanıtlama tekniğini kurmuştur. Aristoteles mantığı hem formeldir, şekle aittir bundan dolayı içerikli bir bilim değil âlettir; hem de mantık kanıtlarıyla fizik ve metafizik hakikatler elde edilir.⁴ Dolayısıyla mantık, ahlâk ve metafizik problemleri ile beraber felsefenin bir kısmını teşkil eder. Mantığın felsefeyle münasebetine dair üç görüş bulunmaktadır: Aristotelesçiler için mantık, sadece bir metodoloji, felsefeye giriştir. Realizm taraftarlarına göre mantık, ilke ve normları gerçek üzerine dayandığı için felsefenin esaslı bir kısmıdır. Bu iki anlayışı uzlaştıran Yeni Platonculara göre mantık, aynı zamanda hem felsefeye giriş, hem de felsefenin bir bölümüdür.⁵

¹ Doğan Özlem, *Mantık*, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 1994, s. 27.

² İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *DİA*, c. 28, s. 19.

³ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008, s. 99.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul 2000, s. 21.

⁵ Necip Taylan, *Mantık*, Marifet Yayınları, İstanbul 1988, s. 8, 10-11.

İlimler sınıflamasında aklî ilimlere karşılık gelen felsefe ve hikmet ise, ilkçağlardan itibaren insanlığın düşünme ve akletme yeteneklerini sınavdığı alanlardan birisi olagelmıştır. Thales ile başlatılan, Sokrates, Platon, Aristoteles gibi bilge kişilerle şekillenen felsefe mutlak bilgiye ve mutluluğa ulaşmada vasıta olarak görülmüştür. Nitekim eski Yunanistan'da “hikmet sevgisi (philosophia)”, “bilgelik sevgisi” olarak felsefeyi tanımlayan ilk kişi Pythagoras'dır. Hatta o mütevazı bir tavırla kendisini bir filozof değil “hikmeti arayan kişi”, “bilgelik dostu” olarak tanımlar.⁶ Varlık, bilgi ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı ve tenkitçi yöntemlerle inceleyen ve temellendiren bu ilim⁷ Kindî (ö. 873) tarafından “insanın gücü yettiği ölçüde Yüce Allah'ın fiillerine benzemesi”, “insanın gücü yettiği ölçüde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebebini bilmesi”, “sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti”⁸, olarak tanımlanır. Fârâbî'ye (ö. 950) göre felsefe varlık olarak varlığın bilgisidir.⁹ Ahlâk, siyaset, matematik, doğa ilmi, mantık ve metafiziği felsefî ilimlerden gören İbn Sînâ'ya (ö. 1037) göre metafizik, “varlık olarak varlığın bilgisidir, fiziksel ve matematiksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebini ve ilkelerinin ilkesinin (Yüce Tanrı) incelendiği ilimdir”.¹⁰

İslâm dünyasında felsefî kültürün en önemli bağlantı noktaları medreseler ve tercüme merkezleridir. Medreseler, mensuplarının sahip bulunduğu ilim ve felsefeyi, Rum, İran ve Hind mahsulü akli besleyici bilgileri etrafa yaymışlardır. Tercümelerle Farslar, Rum ve Hind'ten, Süryaniler de hepsinden nakiller yapmışlardır. Süryani dilinden, Yunanca'dan Farsça'dan ve Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme hareketleri hızlanmıştır¹¹. Felsefî düşüncenin alt yapısını teşkil eden tercümeler dönemi, Antik çağın düşünce ve eserlerinin İslâm Dünyasına nakledilmesinde önemli bir role sahiptir. Nitekim fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında Müslümanlar Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle tanışınca kendi hâkimiyetlerini pekiştirmek için onların bilgi birikimini elde ederek güç ve zaaf noktalarını keşfetmenin yanında, kendi düşüncelerini savunma ve İslâm'ın üstünlüğünü kanıtlama durumu hâsıl olmuştur.¹² Bu felsefî ya da aklî düşüncüyü Mutezile ekolü ile başlatan görüşler olmakla beraber ilk filozof Kindî kabul edilir. Dolayısıyla İslâm düşüncesinin yabancı kültürlerle karşılaşmasının sonucu olarak

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, Ankara 2010, s. 3.

⁷ Mahmut Kaya, “Felsefe”, *DİA*, c. 12, s. 311.

⁸ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.66-67.

⁹ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, s. 14.

¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 2, 4, 7.

¹¹ Y. Kumeyr, *İslam Felsefesi'nin Kaynakları*, çev.: Fahreddin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s.121. Urfa ve Nusaybin Medreseleri, Cündişâpur Medresesi, İskenderiyye Medresesi, Antakya Medresesi, Harran Medresesi, Bağdat Medresesi kültür bağlantılarını sağlayan en önemli medreselerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Y. Kumeyr, *age.*, s. 122-133.

¹² Mahmut Kaya, *agm*, s. 312.

Dehriyye, Tabiatçılık, Meşşâîlik, İhvân-ı Safâ, İşrakîlik ve bağımsız düşünürlerin oluşturduğu çeşitli felsefî ekoller ortaya çıkmıştır.

1. İslâm Düşüncesinde Mantık ve Felsefenin Tarihi Gelişim Süreci

İslâm düşüncesinde mantık ilmine dair çalışmalar Aristoteles'in eserlerinin tercüme edilmesiyle başlamıştır. İslâm mantığının gelişiminde tıp ilmiyle başlayan ve kelâm ilmiyle sona eren bir çizgiden bahsedilebilir¹³. İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî, Aristoteles'in mantık eserlerine dair bazı çalışmalar kaleme almıştır. Henüz bilim ve felsefe geleneği bulunmayan bir toplumda Kindî'nin yalnızca kavramsal bilgiye ilişkin bilmek ile ilgili olarak akıl, makûl, mahsus, küllî, cüz'î lafız ve benzeri kavramlara dair açıklamaları son derece önemlidir. Doğrudan mantıkla ilgili metinleri günümüze ulaşmasa da mantığı kurmada temel yapıyı oluşturan tümeller ve dil ile düşünce ayrımında derin bilgiye sahip olduğu görülür.¹⁴

Tercümeler devrini kapatıp yetkin, tam, kendi felsefî sistemiyle tutarlı ve zengin muhtevalı eserler ortaya koyarak mantığa İslâm kültürünün hüviyetini kazandıran Aristoteles'ten sonra "ikinci muallim" unvanını elde eden Fârâbî olmuştur. Fârâbî'ye göre mantık ilmi bütün halinde aklı düzeltmeye ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makûl şeylerde insanı doğru yola ve gerçek tarafına yöneltmeye yarayan kanunları ve insanı makûllerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir. Bir de yanlış yapan bir kimsenin makûllerde yanlış yapmış olup olmadığından emin olunmazsa onun denemesi için kullanılan kanunları gösterir¹⁵. Ona göre bu ilim nahiv ilmine benzer. Çünkü mantık ilminin akıl ile makûlata nispeti, nahiv ilminin dil ile kelimelere nispeti gibidir. Mantık ilminin makûllere nispeti aruzun şiir vezinlerine nispeti gibi olduğu için, mantık aruz ilmine de benzer. Akıl yanlış yapıp yapmadığından emin olamadığımız makûllerde onları deneme ve sınama âleti olan mantık kanunları birçok cisimleri kontrol etmek için âlet olan terazilere ve ölçülere de benzer. Eğer mantık ilmini bilmezsek gerçeğe varanın doğruluğunu, gerçeğe nasıl vardığını ve hangi yönden vardığını, delillerinin, fikrinin doğruluğunu nasıl icap ettirdiğini kesin olarak nasıl anlayacağımızı bilemeyiz. Dolayısıyla inançlarında ve düşüncelerinde zanlarla yetinmek istemeyen kimseler için mantık zorunludur.¹⁶ Fârâbî'ye göre

¹³ Ahmet Kayacık, "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *Yeni Türkiye*, Ankara 2000, sayı: 33, s. 600. Mantığın tıpla bağlantılı olup doktorların eğitiminde birinci derecede rol almasının sebebi tabiblerin Aristoteles ve mantık şârihleri (Râzî, İbn Sinâ, İbn Meymun gibi) olmasında yatar. Mantık tıbbî araştırmaların öğretim metodundan ayrılmaz bir unsur idi. İskenderiyye Okulu'nda Galinos'un tavsiye ettiği metotta mantık başta geliyordu. Mantık öğretiminin çeşitli dallarında köprü vazifesi yapıyordu. Kayacık, agm., s. 600-601.

¹⁴ Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008, s. 219.

¹⁵ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 67.

¹⁶ Fârâbî, *age*, s. 68-73.

mantık bilimin bir parçası olmayıp özerk bir bilim ve bilimlere giriştir. Doğru bilmeyi öğrettiği için tüm bilimlerden önce öğrenilmesi zorunlu bir bilimdir. Mantık sayma ve ölçme bilimi gibi sûrî bir bilimdir, onun sûriliği tümeller konusunda görülür. Dolayısıyla mantık dilbilim değildir, bir öğrenme, öğretme ve bilme bilimidir.¹⁷

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin bilinmesi tasavvur ve tasdik yönündendir. Mantığın gayesi de tasavvur ve tasdik bilgisi vermektir.¹⁸ Felsefenin amacı ise insanın bilme gücü ölçüsünde bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır. Felsefenin bütün teorik incelemeleri bütün yönlerden içerdiğini düşünenlere göre mantık, hem felsefenin bir parçası hem de diğer parçaları için âlettir.¹⁹ Aristoteles'in kurduğu, Fârâbî'nin geliştirdiği mantığa İbn Sînâ son şeklini verir. Fârâbî gibi o da mantığa öğrenme ve öğretmedeki işlevinden dolayı et-talim, *Organon*'a et-talimü'l-evvel, burhanî kıyas için talimî kıyas adlarını verir. Ona göre tümellerin varlığını araştırmak mantığın değil, metafiziğin konusudur. Mantık en önce gelen bilimdir. Onu önceleyen başka bir bilim yoktur. Yani mantığın mantığı yoktur. Dolayısıyla mantığı öğrenmek kadar uygulamak da zorunludur.²⁰ İbn Sînâ mantığı daha sistemleştirerek âdeti bir 'İslâm mantık geleneği' kurmuştur. *İşârât, Şifâ, Necât, Uyûnü'l-hikme, Mantıku'l-meşrikiyyûn* eserlerinde mantık bölümüyle başlangıç yapmıştır. Bu gelenek her ne kadar Stoacı ve Yeni Eflatuncu süzgeçten geçen Aristoteles ve Porphyrios'un eserlerine dayansa da İslâm düşünürlerinin bu konudaki çabalarının değerini azaltmamıştır. Çünkü kavram incelemesi, beş tümel, önergeler, kıyasın formu ve maddesine dair araştırmalar Arap dilinin özellikleriyle bir İslâm mantığının oluşumunu sağlamıştır.²¹

İbn Sînâ'ya göre felsefenin amacı insanın bilme gücü ölçüsünde bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır. Mantık hem felsefenin bir parçası hem de felsefenin diğer parçaları için bir âlettir.²² Mantık, bilinmeyen bilgisi ulaştırmaları bakımından zikredilen şeyleri ve başka bir bakımdan değil de bu bakımdan ona ilişkin şeyleri incelemektir. Gayesi de zihne tasavvur ve tasdik bilgisi vermektir.²³ İbn Sînâ *İşârât*'ta mantığı şöyle tanımlar: "Mantık insana zihinde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme işlemlerini, bu bilgilerin özelliklerini, bu geçiş işlemlerini düzgün veya düzgün olmayarak meydana getiren sıralama ve yapıların sınıflarını ve bunların sayısını öğreten bir bilimdir.

¹⁷ Ali Durusoy, *age*, s. 39-41.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ/Mantığa Giriş*, çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 11-12.

¹⁹ İbn Sînâ, *age*, s. 5, 8.

²⁰ Durusoy, *age*, s. 152-154.

²¹ Abdulkuddûs Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, IRCICA, İstanbul 2001, s. 64-65.

²² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 5, 8.

²³ İbn Sînâ, *age*, s. 9, 12.

Mantıkçının işi ise, açıklayıcı sözün ilkelerini ve bunlarla tanım ve benzerinin nasıl yapıldığını kanıtın delillerini ve bu ilkelerle kıyas ve benzerinin nasıl yapıldığını, açıklamaktır".²⁴

İbn Sînâ, İsağûcî, kategoriler, yorum üzerine, kıyas, ispat, diyalektik, safsata, retorik ve şiir olmak üzere mantığı dokuz bölümde ele alırken, felsefeyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırmış, Aristoteles geleneğine uygun bir şekilde teorik ilimleri fizik, matematik ve ilâhiyat, pratik felsefeyi ahlâk, ev idaresi ve siyaset olarak taksim etmiştir.²⁵ İbn Sînâ'nın felsefî çabası felsefenin bütün bölümlerini Aristoteles mantığı temelinde kendi içinde tutarlı bir şekilde bir araya getiren bir felsefe sistemi yaratma girişimidir. Kendisinden önceki Arap felsefesinin iki hâkim anlayışını yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni-Eflatuncu ve Fârâbî okulunun, yani Bağdat Meşşâîlerinin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici sistemle büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir.²⁶

Ancak mantığı ciddi anlamda İslâm dünyasında meşrulaştıran ve mantık ilminin önemini vurgulayan Gazzâlî (ö. 1111) olmuştur. O felsefenin bazı kısımlarını özellikle de metafiziği eleştirdiği halde mantığa ve analitik düşünceye büyük saygı gösterir. Mantıkla diğer ilimler arasında sıkı bir ilişkinin var olduğuna dikkat çekmek ister. Dolayısıyla ona göre vezinsiz şiir, irabsız nahiv ilmi olamayacağına gibi mantıkla alâkası olmayan bir ilim de olamaz.²⁷ Ayrıca Gazzâlî, "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez." sözüyle o zamana kadar kabul görmeyen bir ilim dalı olan mantığın İslâmî ilimlerin temeli haline gelmesini sağlamıştır. Böylece Aristoteles'in formel mantığına İslâm âleminde meşruiyet kazandırarak medreselerde okunmasına sebep olmuştur.²⁸ Gerçekten de o Müslümanların üzerinde ittifak edebilecekleri ortak bir metodoloji kriterinin bulunması gerektiğini, eğer böyle bir ölçü bulunmazsa aralarındaki ihtilafın kaldırmanın mümkün olmayacağını böyle bir mi'yarın (ölçü) da mantık olabileceği kanaatindedir.²⁹ Gazzâlî ile usulcüler mantığın özellikle kavram tahlili, delâlet ve tanım konularından son derece yararlanmışlardır. Mantık yalnız felsefecilerin uğraştığı bir alan olmaktan çıkarak, din ilimlerinin ve kelâmın temel kurallarını oluşturan bir ilim olmuştur.³⁰ Nitekim Gazzâlî ile mantık ve felsefeye dair konular kelâm ilminde

²⁴ İbn Sînâ, *İşârât ve't-Tenbîhât*, çev.: Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 2, 4.

²⁵ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev.: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004. s. 34-35.

²⁶ Gutas, *age.*, s. 137-138.

²⁷ İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s.12.

²⁸ Çapak, *age.*, s. 13.

²⁹ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989, s.122.

³⁰ Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", s. 65.

daha fazla ele alınmaya başlayınca kelâmî süreç mütekaddimûn ve müteahhirûn olarak ikiye ayrılmıştır. Daha sonra Fahreddin Râzî (ö. 1209) ile felsefenin kelâm ve felsefe konuları iç içe geçmiş, nihayet İcî'nin (ö. 1355) çalışmalarıyla felsefe ve kelâm konuları artık aynı eserde vücut bulmuştur.

Felsefî ilimleri riyaziyat (matematik), mantık, tabiat, ilâhiyat, siyaset ve ahlâk olmak üzere altı kısımda ele alan Gazzâlî'ye göre felsefecilerin en çok yanıldıkları meseleler ilâhî ilimlerdedir. Gazzâlî, onların mantıkta burhan için kabul ettikleri şartlara lâyıkiyle riayet edemediklerini, bu yüzden aralarında pek çok ihtilafın olduğunu söyler. Ancak ona göre felsefî ilimlerden olan mantıkta ne müspet ne de menfi yönden bir durum söz konusudur. Mantık delillerin kıyaslarını, usulünü, burhanın mukaddimelerinin şartlarını bu mukaddimelerin nasıl tertip edileceğini, hadd-i sahih denilen tariflerin şartlarını, bunun nasıl takip edileceğini, ilmin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğunu tetkik eder. Dolayısıyla inkâr edilmesi gerekmez.³¹ Tümmeller konusunda din bilginleri özellikle kelâmcılar ve hadisçiler ile mantıkçılar arasında ortaya çıkan ihtilaf, mantık ilmine karşı menfi bir tavrın çıkmasına neden olmuş ancak, Gazzâlî'nin mantığı kelâm ilmine dâhil etmesiyle bu durum değişmiştir³². Bütün çabasına rağmen felsefeden uzaklaşamayan Gazzâlî aslında belki bir felsefeyi başka bir felsefe için terketmiş, daha da önemlisi felsefeye dini bir kisve giydirmiştir. Bunun karşısında tabii olarak dinî düşüncenin oluşumunda da felsefenin etkisi söz konusu edilmiştir.³³ Netice itibarıyla Aristoteles mantığı karşısında İslâm mantıkçıları İbn Rüşd gibi Aristoteles mantığını aynen alıp şerh edenler; Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm (ö. 1064), Gazzâlî ve İbn Haldûn (ö. 1406) gibi Aristoteles mantığını kültüre, dile ve dine adapte edenler; İbn Teymiyye (ö. 1328) ve Suyûti (ö. 1505) gibi Aristoteles mantığını reddedip ona muhalefet edenler olmak üzere üç ayrı kategoride yer almışlardır.³⁴

Diğer taraftan aklî ilimleri hikmet ve felsefe ilimleri olarak değerlendiren İbn Haldûn'a göre, bu ilimler bir kavme mahsus olmayıp bütün kavimler arasında müşterektir. Bu ilimler mantık, tabiat, ilâhiyat ve riyaziyat olarak dört kısma ayrılır. İbn Haldûn riyaziyatı da geometri, aritmetik, musiki ve kozmografya olarak taksim eder. Bunlarla birlikte felsefî ilimlerin sayısını yediye çıkarır. Ona göre felsefî ilimlerin başında bulunan mantık, bilinenler vasıtasıyla bilinmesi gereken

³¹ Gazzali, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev.: Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 29-32.

³² Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", s. 65. Aristoteles'in cevher tanımının İslâm akaidi ile telifini imkânsız gören kelâmcıların etkisiyle mantık kitaplarından kategoriler bölümü çıkarılmıştır. Bingöl, agm., s. 66.

³³ Taylan, *age.*, s. 26.

³⁴ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", s. 45. İbn Teymiyye "Mantıkla uğraşan zındıkladır." diyerek mantığa karşı tavrını dile getirmek istemiştir. Mantığa karşı düşmanlık besleyenler hakiki bilgiye ulaşmada mantığın tek başına anahtar olamayacağını vurgulamaya çalışmışlardır. Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi, Dergâh Yayınları*, İstanbul 2009, c. I, s.162.

meseleleri anlamak ve istenildiği vakit zihni yanılmalardan koruyan bir ilimdir.³⁵ İbn Haldûn ilâhiyat bahsinde felsefe ile kelâm ilmini karşılaştırır, Fahreddin Râzî'yle birlikte kelâm ve felsefe konularının birbirine karıştığını nakleder. Ona göre, "hâlbuki bu iki ilim gerek kurucuları gerek konu ve meseleleri bakımından birbirinden başkadır. Bu iki ilmin birbirine karışması deliller ileri sürülürken maksatların aynı olmasından ileri gelmiş ve aynı sebepten dolayı kelâm ilmi güya delil ve hüccetler yaratmak için telif edilmiş gibi görülmüştür, ancak kelâm ilmi bilginlerinin aklı deliller ileri sürmeleri iman umdelerinin doğruluğu farz ve kabul edildikten sonra bidat ehlinin inan ve itirazlarını red ve defetmek içindir. Sonradan kelâmcıların aşırı gidenleri kelâm ve felsefe meselelerini tasavvufla karıştırıp bütün ilimleri birleştirmişlerdir".³⁶

Meşşâî akımda Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd (ö. 1198); İhvân-ı Safâ hareketi; mülhid filozoflar Ravendî (ö. 913) ve Ebû Bekir Zekeriyâ Râzî (ö.925); İslâm mistisizmi ve Meşşâîliğe karşı alınan tavırda Gazzâlî ve İbn Arabî (ö.1240); İshrâkî cereyanında Sühreverdî (ö. 1191) ve İbn Tufeyl (ö. 1185); bağımsız filozof olarak İbn Haldûn ve Ebû Berekât Bağdadî (ö. 1175); kelâm ve felsefeyi mezcedenler Fahreddin Râzî, İcî, Neseffî (ö. 1289), Cürçânî (ö. 1413), Taftazânî (ö. 1350) gibi düşünürler İslâm düşüncesinde felsefî hareketler içinde yer almışlardır.³⁷ Nitekim İslâm'da felsefe deyince yalnız başına felâsife hareketini değil, onun yanında kelâm, tasavvuf ve benzeri, kendini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırmak iddiasında olan her türlü düşünce hareketleri, bu hareketin ürünleri olan Tanrı, evren, insan hakkında ortaya atılan her türlü tutarlı, yöntemli, sistemli görüşleri, bu görüşlerin, tezlerin temsilcileri olan kişileri, bunların ortaya koymuş oldukları eserleri ve faaliyetleri anlaşılır.³⁸

2. Osmanlı Medreselerinde Mantık ve Felsefe Tedrisatı

Selçuklu Türklerinden miras kalan medrese sistemi Osmanlıların yeni unsurlar katmasıyla devam etmiş, fetih politikalarına göre fethedilen yerlerde ilk önce cami ve yanında bir medrese açılması bir gelenek halini almıştır.³⁹ Osmanlı medreseleri devletin kuruluşundan başlayıp 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar inişli çıkışlı bir seyir izlemekle beraber, ülkenin ilim, irfan, kültür, medeniyet ve sosyal hayatına doğrudan doğruya büyük hizmetleri geçmiş bir eğitim kurumudur. Bundan

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadiri Ugan, MEB. Yayınları, İstanbul 1988, c. II, s. 566-568. Mantığın faydası insanın fikri, akli ve iradesi ile erebildiği derecede kâinatın hakikat ve mahiyetini araştırırken, varlıklar ve varlıklara ârız olan halleri incelerken hataları doğrularından ayırabilmesine yardım etmesidir. İbn Haldûn, *age*, c. II, s. 566.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 608.

³⁷ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

³⁸ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 203.

³⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları" *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Gazetecilik Yayınları, İstanbul 1999, s. 234

başka siyasî, askerî, dinî, adlî ve sosyal hayatın gerektirdiği yöneticileri yetiştirmek suretiyle de ülke insanına hizmet etmiş bir müessesedir. Bu bakımdan medrese, Osmanlı devlet ve toplumunun ihtiyaç duyduğu pek çok alandaki uzmanı yetiştirmek suretiyle gerçek görevini yerine getirmiştir.⁴⁰

Osmanlı düşüncesin şekillenmesinde medreselerin payı yadsınamaz. Dolayısıyla bu kurumların müfredatındaki derslerin ve okutulan kitapların incelenmesi öğretimin kalitesi ve seviyesi hakkında bilgilenmeyi sağlarken, dönemin düşünce hayatına dair de ipuçları vermektedir. Ancak konumuz mantık ve felsefe dersleriyle sınırlı olacağından bu çerçevede değerlendirme yapılacaktır. Medreselerdeki mantık ve felsefe derslerinin muhteviyatına geçmeden önce bu kurumların işlevini ve fonksiyonunu anlamada fayda bulunmaktadır.

2.1. Osmanlı'da Medrese Sistemi

Osmanlı ilim zihniyeti Anadolu Selçuklu, dolayısıyla İslâm medeniyetinin bir devamı şeklinde gelişme göstermektedir. Bu zihniyetin oluşumunda önemli etkileri olduğu düşünülen Osmanlı medreselerin teşkilatlanmasını genel hatlarıyla görebilmek için hangi dönemlerde nasıl bir ivme kazandığının tespit edilmesi önem taşımaktadır. Bu sebeple Osmanlı medreseleri, kuruluşundan Sahn-ı Semân medreselerine kadar (1331-1471); 1471'den Süleymaniye medreselerinin kuruluşuna kadar (1471-1557); 1557'den ıslahat dönemine kadar (1557-1913); 1913'den Cumhuriyet dönemine kadar ele alınabilecek süreçlerde değerlendirilebilir.⁴¹

Orhan Gazi ilk Osmanlı medresesini İznik'te kurarak, baş müderrisliğine de tahsilini Mısır'da tamamlayan Dâvûd-i Kayserî'yi (ö. 1351) tayin etmiştir. Tâceddin el-Kürdî, Alâeddin Esved gibi devrin büyük âlimleri bu medresede ders vermişlerdir.⁴² Eğitim seviyesi hakkında kesin bilgiler olmasa da başta Dâvûd-i Kayserî olmak üzere, müderrisliğe tayin edilmiş olan şahısların hayatları ve eserleri, dolayısıyla bilimsel etkinlikleri incelendiğinde, medresenin oldukça yüksek

⁴⁰ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004, s.64.

⁴¹ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 2005, c. I, s. 71-75; Cevat İzgi kuruluşundan Yıldırım Bayezid devrine kadar (1331-1402) olan dönemi ilave etmekte, (1557-1908) tarihlerini değerlendirmeye almaktadır. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, c. I, s. 35-38; İhsan Fazlıoğlu, Osmanlı ilim hayatını, “devletin kuruluşundan Münecimbaşı Ahmed Dede'nin 1702'de ölümüne kadar süren klasik dönem”, “1702'den modern eğitim kurumlarının kurulduğu 1773'e kadar devam eden gerileme ve arayış dönemi” ve “1773'ten itibaren devletin siyasî bir teşkilât olarak ortadan kalktığı 1923'e kadar süren modernleşme dönemi şeklinde taksim etmektedir. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlılar-İlim ve Kültür” *DİA*, c. 33, s. 549.

⁴² İhsanoğlu, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları”, s. 235.

seviyede bir eğitim kurumu olduğu ve o devirde naklî bilimlerin yanında aklî bilimlere de ne kadar önem verildiği anlaşılır.⁴³

Osmanlılarda medrese sıbyan mektebinden sonra orta, lise, yüksekokul ve üniversite eğitimine tekabül eden, İslâmî kimliği sebebiyle sadece Müslümanların devam ettiği bir eğitim kurumu özelliği taşımaktadır.⁴⁴ Osmanlı İmparatorluğunun klasik döneminde bilim ve eğitimin başlıca kaynağı ve en önemli müesseseleri olan medreseler, İslâm geleneği çerçevesinde aynı esaslara bağlı kalmakla beraber, özellikle teşkilat bakımından Osmanlılarda birçok değişikliklere uğramıştır.⁴⁵ Medreseler kuruluşundan 19. yüzyıla kadar ilmî ve fikrî hayatta etkili, devlet ve toplumu belirli seviyelerde yönlendiren bir kurum olarak faaliyet göstermiştir. Bundan dolayı hukukî, idarî ve askerî yapılanmada, vakıf sistemi gibi toplumsal kurumların uygulanmasında devletin zorlandığı yerlerde çözümler üreterek Osmanlı dünya görüşü ve zihniyetinin oluşmasında, devlet-asker-halk ilişkilerinde uzlaştırıcı ortamın sağlanmasında aktif rol oynamıştır. Ayrıca tercüme faaliyetlerinde, kanunnamelerin ve vakfiyelerin hazırlanmasında değişik dinî ve ırkî zümreleri kucaklayan bir anlayışın oluşmasında ulemanın önemli katkıları bulunmaktadır.⁴⁶

Fatih öncesi dini ilimlerin eğitimi yaygın iken, bu medreselerden farklı olarak Fatih zamanında kurulan Semâniye medreseleri vakfiyesinde müderrislerin hem dinî hem de aklî ilimlerde (mantık, felsefe ve matematiği kapsayan) ehil olmaları şart koşulmuştur. Bu durum Süleymaniye medreselerine kadar uzanmaktadır. Fatih medreselerinin kuruluşundan sonra müderrisi 20-25'li (müderrisin aldığı akçe miktarı) Hâşiye-i Tecrîd medreseleri, 30'lu Miftah medreseleri, 40'lı Telvih medreseleri, 50'li Hâriç medreseleri, 50'li Dâhil medreseleri, Sahn medreseleri, Altmışlı medreseler şeklinde paye bakımından derecelendirilmiştir.⁴⁷ Süleymaniye külliyesinin açılmasından sonra medrese rütbelerinin sayısı İbtidâ-ı Haric, Hareket-i Haric, İbtidâ-i Dâhil, Hareket-i Dâhil, Mûsila-i Sahn, Sahn-ı Semân, İbtidâ-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı, Mûsila-i Süleymaniye, Süleymaniye olmak üzere ona çıkmıştır.⁴⁸ Bilimle ilgili kurumlar astronomi sahasında müneccimbaşılık, muvakkithaneler, İstanbul rasathanesi; tıp alanında hekimbaşılık, dârü's-şifalar ve Süleymaniye tıp medresesidir.⁴⁹

⁴³ Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984, s. 7; Ülker Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sayı: 15, Ankara 2004, s. 272.

⁴⁴ Mehmet İpşirli, "Medrese, Osmanlı Dönemi", *DİA*, c. 28, s. 327.

⁴⁵ İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", s. 482.

⁴⁶ İpşirli, agm., s. 332.

⁴⁷ Baltacı, *age.*, s. 121-126.

⁴⁸ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 36-37.

⁴⁹ İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", s. 254-255.

Medrese talebeleri derslere başladıkları tarihten itibaren hangi dersten hangi eserleri okumuşlarsa okudukları eserlerin adlarının da bulunduğu hocalarından bir belge almışlardır. Bununla öğrencilerin daha yüksek bir müderrisin dersine devam ederek medrese derslerini tamamlayıp, ders okutmaya müsaade ve salahiyetle en son bir vesika ile müderrislik veya kadılık yoluna gitmeleri sağlanmıştır. Böylece icazetnameyi veren müderris, icazetnameye kendi ismini yazdıktan sonra kendisi o dersi kimden okuduğunu yani hocasının ve onun hocasının kim olduğunu zincirleme olarak yukarı doğru yazarak, İslâm âlimlerinin en büyüğüne bağlar.⁵⁰ Bu silsile 13. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da hatta İran ve Azerbaycan'daki ilim müesseseleri Fahreddin Râzî'ye kadar gider. Ayrıca tefsir, hadis, kelâm, felsefe, tıp, riyaziye edebiyat vs. aklî ve naklî ilimlerde pek çok eserler veren Râzî'nin icazet silsilesi birkaç vasıta ile birlikte Gazzâlî'ye kadar uzanır.⁵¹

Çeşitli araştırmacılar Osmanlı devletinde medreseleri ilk defa esaslı bir şekilde teşkilatlandırmanın Ali Kuşçu (ö. 1474) veya Mahmud Paşa ya da ikisinin birlikte olduğunu kaydeder. Nitekim Osmanlı medreselerinde ilimler gelişigüzel okutulmayıp belli bir nizam dâhilinde tedris edilmiştir. İlk tedrisat kanunu Fatih Sultan Mehmet devrinde hazırlanmıştır.⁵² Felsefî ilimlere merakı olan padişah Hocazâde (ö. 1487) ve Alaaddin Tûsî'ye (ö. 1482) birer *Tehâfüt* yazmalarını emretmekle kalmamış, *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* derslerinin okutulmasını vakfiyede şart koşmuştur.

2.2. Medreselerdeki Mantık ve Felsefe Literatürü

Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin müfredat programı hakkında en güvenilir kaynağın müderrislerin öğrencilere en düşük payeli (20'li) medreseden en yükseğine (Dârü'l-Hadis-i Süleymaniye) yükselmeleri sırasında her bir mertebeye verdikleri "temessük" denilen belgeler olmasına rağmen günümüze bunlardan herhangi bir nüsha ulaşmamıştır. Tedrisat programı hakkında müstakil bir eser olmamakla birlikte, 1741'de Fransa'nın İstanbul Elçisi Marquis de Villeneuve'nin isteği üzere yazılmış müellifi bilinmeyen *Kevâkib-i Seb'a*, İshak b. Hasan et-Tokadî'nin (ö. 1689) *Nazmu'l-Ulûm*, Saçaklızâde'nin *Tertîbu'l-Ulûm*, Erzurumlu İsmail Hakkî'nin (ö.1780) *Tertîb-i Ulûm*, Taşköprülüzâde'nin (ö.1561) *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, Kâtip Çelebi'nin (ö.1657) *Mizânu'l-Hakk fi İhtiyâri'l-*

⁵⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s. 75.

⁵¹ Uzunçarşılı, *age.*, s. 75-76.

⁵² İzgi, *age.*, s. 62-63. Halaçoğlu'na göre Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethedip Sahn-ı Semân'ı kurduktan sonra veziriazam Mahmud Paşa, Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu'yu ilmiye teşkilatını tanzimle görevlendirmiş diğer yandan Karamanî Mehmed Paşa'ya da bir kanunnâme hazırlatarak, ilmiye mensuplarıyla devlet memurları arasındaki mertebeleri tespit ettirmiştir. Bkz. Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998, s.135.

Ahakk, Bursalı İsmail Hakkı'nın (ö.1725) *Tamâmu'l-Feyz*, Cevdet Paşa'nın (ö.1895) *Tezâkir* adlı eserlerinde ve müelliflerin otobiyografilerinde okuyup okuttukları dersler hakkında verdikleri bilgiler ders programlarına ışık tutması bakımından önemlidir.⁵³

Osmanlılarda ilk devirlerde medreselerde derecelerine göre, çeşitli zamanlarda değişik dersler okutulmuştur. Ancak bu derslerin hangileri olduğu hakkında kesin bir bilgi elde edilememektedir. Buna mukabil diğer İslâm ve Türk devletlerinde okutulmakta veya okutulmuş olan fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, fıkıh usulü türünden dersler (naklî ilimler) ile mantık, belagat, lügat, nahiv, hendese, hesap, heyet (astronomi) ve felsefe gibi derslerin (aklî ilimler) okutulduğu tahmin edilmektedir. Nitekim Orhan Gazi'nin İznik'te tesis ettiği medreseye ilk müderris olarak aklî ilimlerde ihtisas sahibi olan Dâvud-i Kayserî'yi tayin etmesi en azından naklî ilimler yanında aklî ilimlerin de okutulduğunu göstermektedir.⁵⁴

Osmanlı medreselerinde okutulan dersler, “âlet ilimleri (ulûm-i âliye)” denilen mantık, kelâm⁵⁵, belagat, lügat, nahiv, hendese, hesap, heyet, felsefe ve hatta tarih ve coğrafya; “yüce ilimler (ulûm-i ‘âliyye)” denilen tefsir, hadis, hadis usulü, fıkıh, fıkıh usulü ve akâidden oluşan ilimlerdir. Tokadî *Nazmu'l-Ulûm* adlı eserinde ilimlerin haram ve helalliklerini inceleyerek, Ehl-i Sünnet itikadı olmak şartıyla kelâm ilmi öğrenmenin farz-ı ayn olduğunu anlatır ve *Tavâli*, *Fıkh-ı Ekber*, *Makâsıd* ve *Şerh-i Mevâkıf* gibi temel eserlerin isimlerini verir. Felsefe (hikmet) dersleriyle ilgili olarak *İşârât*, *Şifâ* ve *Hikmetü'l-Ayn* gibi kitapların isimlerini zikreder. Bu kitapların atomun bölünebilirliğini kabul etmediklerini, heyûla ve sûret gibi kavramların ispatının zor olduğunu, kıdemin ispatı gibi yirmi bir mesele daha olduğunu, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde, Hocaîde'nin *Tehâfüt* hâşiyesinde⁵⁶ bunları

⁵³ İzgi, *age.*, s. 68-69; Osmanlı medreseleri müfredat programı hakkında her esere göre ayrıntılı bilgi için bkz. İzgi, *age.*, s. 69-110. Ayrıca bkz. Baltacı, *age.*, s. 87-90.

⁵⁴ Halaçoğlu, *age.*, s. 137.

⁵⁵ Uzunçarşılı, kelâm ilmini konusu itibarıyla metafizikle de ilgili olduğu ve aklî delillere başvurduğu için İslâm felsefesi olarak adlandırarak âlet ilimleri arasında göstermektedir. Akâid ilmini ise Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, haşr, cennet, cehennem gibi konuları hak olarak ele almasından dolayı ayrı bir ilim olarak değerlendirerek yüce ilimler arasında saymaktadır. Uzunçarşılı, *age.*, s. 23, 24.

⁵⁶ Osmanlı'da “Tehâfüt geleneği”nin felsefî düşüncenin gelişmesinde çok büyük katkısı vardır. On beşinci yüzyılda Hocaîde'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si ve Alaaddin Tusî'nin *Kitâbu'z-zuhr*'u, 16. yüzyılda Karabağî Mehmet Efendi'nin (ö.1536) *Hocaîde'nin Tehâfütüne Talikatı*, Kazvîni'nin (ö.1503), Nev'î Efendi'nin (ö.1599), Müeyyedzâde Amasyavî'nin *Tehâfütleri*, Mestcizâde Abdullah Efendi'nin (ö.1736) *el-Mesâlik fi'l-hilafiyât beyne'l-müttekellimîn ve'l-hükemâ* adlı eseri bu açıdan önemli eserlerdir. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s. 267; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 29-35, Sözen, “Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu”, *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 14, Isparta 2005, s. 4-5.

incelediklerini nakleder. Mantık ilminin din için lüzumlu olduğunu açıklayarak müctehidlerin bu ilmi bilmemesinin kötü bir zan olacağını, mantık bilmenin övünç kaynağı olduğunu, felsefe ile karışık mantık öğretiminin de haram olmadığını nakleder. Bunlar dışında tecvid, fıkıh, tasavvuf, ahlâk, hadis, tefsir, tıp, lügat ve tevârih, sarf ve nahiv adab, fıkıh usulü, me'ânî, hisâb, hendese, heyet, usturlab, rub', takvim, zîc (düstur ve takvim çıkarma kaideleri), remel, kimya, aruz, muammâ, hatt, karzu'ş-şiiir, inşâ, eş'âr ilimlerinden bahseder.⁵⁷ *Kevâkib-i Seb'â*'da ilimler, faydalı ilimler, ne faydası ne zararı olan ilimler ve zararlı ilimler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Akâid, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, mantık, matematik, astronomi, anatomi ve tıp faydalı bilimler içerisinde sayılırken, şiiir ve edebiyat ne faydalı ne de zararlı bilimlerden addedilmekte, felsefe ise, sihir ve astrolojiyle birlikte zararlı bilimler arasında gösterilmektedir.⁵⁸

İslâm dünyasında mantık, yüksek ilimlerden Kur'an, hadis, fıkıh gibi ilimlere araç olarak okutulmaktayken, Fârâbî ve İbn Sînâ zamanında kesin şeklini aldıktan sonra *Hidâye* şerhleri ile devam eden skolastik felsefe içerisinde yapılmaya başlanır. Bu mantık ilminin esası da Porphyrios'un *İsagoji*'si ile Aristoteles'in *Hermeneias*'ı, *Cathegories*'leri ve *Analytiques*'lerine dayanmaktadır. Onun için Fârâbî'den sonra bütün İslâm medreselerinde bu esasların dışına çıkılmamıştır.⁵⁹ Nitekim Osmanlı'da mantık ve felsefe ilmi diğer birçok alanda olduğu gibi İslâm düşüncesinin mirası olarak Osmanlılara intikal etmiştir. 'Mantık öğretimi caiz midir değil midir?' meselesi çoktan halledildiği için Osmanlı'da Semâniye medreseleri tesis edildiğinde ders programlarına mantık dâhil edilmiştir.⁶⁰ Mantık terimlerinin tercümelerle birlikte Arapçalaşmasından itibaren konuların tertibi, izahı, İslâmî ilimlerin metodolojilerinde bulunduğu tatbik alanına uygun tarzda araştırılmasına kadar pek çok hususta İslâm kültürünün damgası vurulmuştur. Böylece mantık ilmi Osmanlı dönemi öncesinde kurumlaşan eğitim programlarında kendisine yer bulmuştur. Bütün bu gelişmeler İslâm kültürünün ortak mirası olarak Osmanlı dünyasına intikal etmiş ve 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar özde hiçbir değişiklik göstermeden klasik medrese eğitiminde varlığını sürdürmüştür.⁶¹

Osmanlılara intikal eden temel mantık kitaplarında mantık konuları tasavvurat (kavram mantığı) ve tasdikât (hüküm mantığı) olmak üzere iki başlık altında toplanmaktadır. Genel olarak sözlerin incelenmesi ve delâlet bahsi, giriş niteliğinde ele alınırken; tasavvuratın başlangıç ilkelerinde beş külli, maksadı olarak tanım bahsi yer alır. Ardından tasdikât ilkeleri ve önermeler, maksadı olarak kıyas

⁵⁷ İzgi, *age.*, s. 78-79.

⁵⁸ Öktem, *agm.*, s. 280; Cevat İzgi, *age.*, s.68; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s. 175-176.

⁵⁹ Necip Taylan, *Mantık*, s. 79,

⁶⁰ Mehmet Ali Ayni, "Türk Mantıkçıları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, s. 4.

⁶¹ Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", s. 73.

veya burhan gelir. Beş sanat sona bırakılarak klasik mantığın dokuz bölümü farklı bir tertiple sıralanır. Osmanlı döneminden önce bu sistem âdeta klişeleşmiştir.⁶² Osmanlı'nın bütün medreselerinde Aristoteles mantığına dayalı Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine bağlı mantık anlayışı sürdürülürken, Batı'daki mantık gelişmelerinden 19. yüzyılın son çeyreğinde haberdar olunmuş, yeni mantık cereyanları araştırma gayesiyle değil de pedagojik gayelerle ders kitapları niteliğinde ele alındığından Batı'daki faaliyetlere iştirak edilememiştir.⁶³

Osmanlılar karşılaştıkları entelektüel ve pratik problemlerin çözümünü hep İslâm kültür ve biliminde aramışlardır. Dolayısıyla gelişim sürecinde büyük ölçüde medreselerden etkilenen Osmanlı düşüncesinin, İslâm düşüncesinin yelpazesi içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu düşünce aynı zamanda kuruluşundan Cumhuriyet tarihine kadar giden süreçte ele alınan bütün ilmî faaliyetleri de içermektedir.⁶⁴ Lisan ilimlerinde Taftazânî, mantık-kelâm ilimlerinde Seyyid Şerif Cürçânî, hendese ve riyazî ilimlerde Kadızâde'nin adı öne çıkmaktadır.⁶⁵ İslâm medeniyetinde ilmî sürekliliği büyük oranda 13. yüzyıl ve sonrasında yazılan eserler sağlamıştır. Bu eserler yine büyük oranda Fahreddin Râzî tarafından kurulmaya başlanan Nasîruddin Tûsî (ö. 1274), Necmüddin Kazvîni (ö. 1253), Sirâcüddin Urmevî (ö. 1283) ve Kudbüddin Râzî (ö. 1311) tarafından geliştirilen mantıkî-kelâmî terminoloji ile İbn Sînâcı tefekkür anlayışının mantıkî-hikemî kavramlarına dayanmaktadır.⁶⁶

Sahn-ı semân medreselerinin kuruluşundan, Süleymaniye medreselerinin kuruluşuna kadar geçen dönemde Sahn-ı semân medreselerinden farklı olarak, matematik ve tıp medreseleri ile Dârü'l-hadis'e yer verilmiştir. Bu dönem, aynı zamanda, medreselerin gelişme ve yükselme dönemi olmuştur. Süleymaniye medreselerinde, kelâm ve hikmet şubesi içerisinde “İslâm felsefesi tarihi”, “genel felsefe tarihi” ve “mantık” dersleri yer almış ve bu disiplinlerden her birisine birer kürsü tahsis edilmiştir.⁶⁷

⁶² Emiroğlu, “Mantık”, s. 23.

⁶³ Bingöl, agm., s. 67, 73.

⁶⁴ İhsanoğlu, “Osmanlı Bilimine Toplu Bakış”, *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III*, sayı: 33, Ankara 2000, s. 482.

⁶⁵ İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı-Felsefe Bilim Arka Planında Semerkand Matematik ve Astronomi Okulu”, *Divân İlmî Araştırmalar*, c. I, İstanbul 2003, s. 24.

⁶⁶ Fazlıoğlu, agm., s. 62.

⁶⁷ Öktem, agm., s.279. *Kevâkib-i Seb'a*'ya göre, Osmanlı medreselerinde, faydalı bilimlerden olan mantıktan, önce *İsagûcî Risâlesi*, şerh ve haşiyeleri ile birlikte okunur; daha sonra şerhlerinden *Hüsam Kâtî ve Hâşiyesi*, *Muhyiddin Risâlesi*, *Fenârî ve Hâşiyesi*, *Şemsiyye Kitabı*, *Tehzîb*, *Şemsiyye'nin Şerhi*, *Kutbiddin-i Şirâzî Hâşiyeleri Seyyid ve Kara Davud*, *Sadudiddin ve Şerh-i Matâli* okunurdu. Öktem, agm., s. 281; Cevat İzgi, *age.*, s. 235.

Osmanlı medreselerinde okutulan mantık kitaplarının önemli bir kısmı Osmanlı öncesi dönemin son devrelerine aittir. Ebherî'nin (ö.1264) *İsagûcî*'si⁶⁸, Necmeddin el-Kazvî'nin *eş-Şemsiyyesi*, Urmevî'nin *Metâlu'l-Envâr*'ı bunun en güzel örnekleridir⁶⁹. Osmanlı döneminde de Molla Fenarî'nin (ö.1350) *Risâle-i Esiriyye*'si (Ebherî'ye şerh) ile Gelenbevî'nin (ö. 1791) *Burhan*'ı gibi önemli telifler bulunmaktadır. Ayrıca Hızır Bey (ö. 1458), Hocazâde (ö.1487), Hayalî (ö.1470), Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (ö. 1561) ve Yanyalı Es'ad Efendi (ö.1730) mantık konularında çalışmalar yapmışlardır⁷⁰. Bu bilginler aynı zamanda kelâm ve felsefe konularında da çalışmalar yapmışlardır. Bu alanlarda eserler veren ve değerlendirmeler yapan Alaaddin Tûsî, Kemalpaşazâde (ö.1534), Kınalızâde (ö. 1572), Kâtip Çelebi, Ahmet Cevdet Paşa, Gelenbevî gibi düşünürleri de ilâve etmek gerekir. Ancak Osmanlı'da Fahreddin Râzî, mektebine bir tepki olarak ortaya çıkan İbn Teymiyye Mektebi'nin temsilcilerinin mantık ve felsefe ilimlerine olumlu bakmadıkları görülür. Nitekim Birgivî Mehmed Efendi (ö. 1573) ve Kadizâdeliler hareketini başlatan Kadizâde Mehmed Efendi (ö. 1635) aklî ve felsefî ilimlerin tahsiline karşı çıkararak taassubun oluşmasına sebep olmuşlardır.⁷¹

Tanzimat döneminde yenileşmeye çalışılan medrese programlarında mantık yine yer almış ve çeşitli eğitim programlarında okutulmak üzere bilhassa 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, oldukça çok denecek kadar Türkçe mantık kitabı yazılmıştır. Aslında bunların ana kaynağı yine Ebherî'nin *İsagûcî*'sidir. *İsagûcî* ya tercüme edilmiş, ya şerh edilmiş, ya da onun planı ele alınarak yeniden yazılmıştır. Ahmet Cevdet Paşa'nın 1877'de yayınladığı *Mi'yar-ı Sedat*'ı bu serinin en güzel eseridir. Bu eserler arasında az da olsa geleneksel olmayanları da vardır. Avrupada'ki yeni mantık akımlarını da içine alan ilk Türkçe te'lif mantık kitabı, Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat'ın *Mizanu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* adlı eseridir.⁷²

⁶⁸ Ebherî'nin *İsagûcî*'si medreselerde mantık alanında okutulan ilk kitap olması bakımından önemlidir. Muhtasar bir eser olmasına rağmen delâlet, lafızlar, tanım, önermeler, kıyas, burhan gibi içerik bakımından mantığın bütün konularını kapsamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Esîrüddin Ebherî, *İsagûcî*, çev.: Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

⁶⁹ Bingöl, agm.,s. 67.

⁷⁰ Bingöl, agm., s. 67. Aslında Gelenbevî İsmail Efendi bir tarafa bırakılacak olursa, 15. yüzyıldan itibaren Tanzimat'a (1839) kadar Osmanlı dünyasında, şerh ve hâşiyelerin dışında orijinal te'lifler görmek pek mümkün değildir. Nitekim medreselerde 13. yüzyıldan itibaren mantık eğitiminin elif-ba'sı olan Ebherî'nin *İsagoci*'si ve daha ileri seviyede bilgiler veren Semerkandî'nin *Kıtas*'ı ile 18. yüzyılın en önemli te'lifi olarak bilinen Gelenbevî'nin *Burhan*'ının muhtevasına bakıldığında, 18. yüzyıl Türk aydını, mantık konularında ne biliyorsa, 13. yüzyıl Türk aydınının da aynı şeyi bildiği görülecektir. Bingöl, agm., s. 67.

⁷¹ A. Yaşar Ocak, , "Düşünce Hayatı (14.-17.Yüzyıllar)", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, ed. E. İhsanoğlu, Feza Gazetecilik Yayınları, İstanbul 1999, s. 185.

⁷² Bingöl, agm., s. 72.

Süleymaniye medreselerinin kuruluşundan II. Meşrutiyete kadar geçen zaman diliminde ise, 1557'den 1908'e kadar medreseler duraklama, gerileme ve çökme dönemlerini geçirmişlerdir. Bununla birlikte bu dönemde, Tanzimat'tan sonra açılan ve vaiz yetiştirmek üzere kurulmuş bir ihtisas medresesi olan Medresetü'l-Vaizîn'de ise, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, usûl-i fıkıh gibi derslerin yanı sıra, felsefe, mantık, psikoloji, ahlâk, metafizik, felsefe tarihi, İslâm felsefesi dersleri de yer almış, bu dersler Mehmet Ali Aynî tarafından verilmiştir.⁷³

Felsefe derslerinde okutulan *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eser Esîrüddin Mufaddal İbn Ömer el-Ebherî'ye aittir.⁷⁴ Bu eser *Şifâ*, *Necât*, *İşârât* benzeri kitaplardan derlenmek suretiyle aklî ilimlere giriş mahiyetinde yazılan ve Osmanlı medreselerinde temel kaynak olarak okutulan bir kitaptır. *Kadımîr* şerhinin, *Lârî* hâşiyesi ile birlikte okutulduğu bilinmektedir. *Hidâyetü'l-Hikme* mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşmaktadır. Başlangıçta hikmetin tarifi yapılarak amelfî ve nazari hikmet ayırımına gidilerek tabiat bölümü önce üç fenne, onlar da fasıllara ayrılmaktadır. Atom nazariyesi, madde ve sûret, zaman, mekân, hareket, sükûn gibi kavramlardan sonra ikinci fen, felekler konusuna ayrılmıştır. Feleklerin hareketi, ay üstü âlem, oluş ve bozuluş olaylarından sonra üçüncü fende ay altı âlem, dört unsur, yeryüzündeki canlılar hakkında bilgi verilmektedir. İlâhiyat bahsinde ise birinci fende varlıkların kısımları, cüz-küll, birlik-çokluk, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl gibi genel kavramlara yer verilir. İkinci fen Tanrı'nın sıfatları hakkında, üçüncü fen melekler ve ahiret hakkındadır. *Hikmetü'l-ayn* adlı eser Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvîni tarafından kaleme alınmıştır, medreselerde felsefe alanında ikinci önemli eser olarak okutulmuştur. Bu eser de mantık, tabiat ve metafizik bölümlerinden oluşur. *Kitâbu'l-mulahhas fi'l-hey'e*, *Şerhu'l-mulahhas fi'l-hey'e*, *er-Risâletü'l-fethiyye fi'l-hey'e* gibi astronomi ve matematik alanında okutulan kitaplar tabiat (fizik) alanına girdiği için aklî bilimler ve felsefe alanında değerlendirilebilir.⁷⁵

Gazzâlî'den sonraki dönemde Fahreddin Râzî ve İcî gibi müteteklimlerle felsefleşen kelâm ilmi, Osmanlı'nın felsefî düşüncesini yansıtmak bakımından önem taşır. Zira Osmanlı medreselerinde en çok okutulan kelâm eserleri bu müteteklimlerin eserlerine Cürcânî ve Taftazânî'nin yazdığı şerhleridir. Nitekim bu eserlerde felsefe konularının kelâm kitaplarında ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı medreselerinde felsefe etkinliği hikmet derslerinin yanında

⁷³ Öktem, agm., s. 279; Cevat İzgi, *age.*, s. 135.

⁷⁴ Felsefede Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinin 13. yüzyıldaki en başarılı temsilcilerinden olan Ebherî'nin özellikle *Hidâyetü'l-hikme* ve *İsagüci* adlı eserleri medreselerde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine pek çok şerh ve hâşiyeye yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkuddüs Bingöl, "Ebherî", *DİA*, c.10, s. 73-74.

⁷⁵ Yakupoğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, s. 163-191; Kâdî Mîr el-Meybudî, *Şerhu ale'l-Hidâye fi'l-Hikme*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1303; Necmeddin el-Kazvîni Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, thk: Abbas Sadri, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran 2005.

kelâm kitaplarında da devam etmiştir. Nitekim Nasîruddin Tûsî'nin *Tecrîdü'l-kelâm* adlı eserine Şemseddin İsfehânî'nin yazdığı *Şerhu't-Tecrîd* isimli eserine Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Hâşiyetu't-Tecrîd* adıyla yazdığı meşhur haşiyesi o kadar çok okutulmuştur ki, Hâşiyeyi Tecrîd medreseleri ismini ondan almışlardır. İcî'nin *Akâid-i Adudiye* adlı eseri, Celaleddin Devvânî'nin (ö. 1502) şerhiyle birlikte, İcî'nin *Mevâkıf* adlı eseri, Cürçânî'nin⁷⁶ bu metne *Şerhu'l-Mevâkıf* adıyla yazdığı şerhle, Kadı Beyzâvi'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eseri, Şemseddin İsfahânî'nin *Metâliu'l-enzâr* adıyla yazdığı şerhle birlikte okutulmuştur. Taftazânî'nin *Makâsıdu't-tâlibîn* adlı eserine kendi yazdığı *Şerhu'l-akâid* medreselerde çok okunmuştur. Neseffî'nin *Akâidu'n-Neseffîye* adlı eserine, Taftazânî'nin ve Hayalî'nin *Şerh-i Akâid-i Neseffîye* adlı eserleri de medreselerde çok okutulan kitaplardandır.⁷⁷

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn* adlı eserinde, felsefe ve hikmetin Osmanlı'da fetihten sonra daha önem kazandığını, aklî ve naklî ilimlerdeki tahsili ve bilgisiyle kişinin itibarının ölçüldüğünü söyler. Bu devirde felsefe ve dini ilimleri şahsında toplayan Şemseddin el-Fenâri, Kadızâde-i Rûmî, Hocazâde Muslihuddin, Ali Kuşçu, Mîrim Çelebi, Kınalızâde Ali Efendi gibi âlimlerin adlarını zikreder.

⁷⁶ Semerkant matematik-astronomi okulu, Mereğa matematik-astronomi birikimine konulanmış, bu birikimi geliştirmiştir. Mereğa ile Semerkant arasında köprü isim ünlü kelâmcı Cürçânî'dir. Onun hem kelâmî anlayışının tabii, riyazî ve irfanî hikmete imkân tanınması hem de bizzat kendisinin *el-Mulahhas'a*, *et-Tezkire'ye*, *et-Tuhfe'ye*, *Usûlü'l-hendese'ye* önemli şerhler ve haşiyeler yazması 14. ve 15. yüzyıllarda İslâm dünyasında ilmi çalışmaları tetiklemiştir. Fazlıoğlu, "Osmanlı-Felsefe Bilim Arka Planında Semerkand Matematik ve Astronomi Okulu, s. 63, 64. Osmanlı medreselerinde okutulan Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri içeriği bakımından hemen bütün bütün felsefî konuları içermektedir. Bilginin tarifi, kısımları, mantıktaki akıl yürütmeler, kıyas, tanım ve istidlal meselelerine dair mukaddimeler, varlık-yokluk, mahiyet, imkân-zorunluluk, illet-malul, birlik-çokluk gibi metafizik kavramlar, arazlar, cevherler, nefis, akıl, ilâhiyat ve metafizik, nübüvvet, meâd, imamet bahisleri ele alınır. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1997, c. I, III.

⁷⁷ Uzunçarşılı, *age.*, s. 24-27; Yazıcıoğlu, *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, s. 144; Medreselerde akli ve nakli ilimlere dair okutulan kitaplar için bkz. Uzunçarşılı, *age.*, s. 20-31; Taşkoprülüzâde *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye* adlı eserinde mantık ve felsefeye dair kendi döneminde okuduğu kitapları şöyle zikreder: Mantık ilminden *Muhtasarı İsağûcî'yi* Hüsameddin Kâtî şerhiyle, Râzî'nin *Şerhu's-Şemsîyye'sini* Cürçânî'nin haşiyesiyle birlikte, Taftazânî'nin *Şerhu'l-akâid'ini* Molla Hayalinin haşiyesi ile, Mevlanazâde'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eserini Hocazâde'nin haşiyesiyle, Mevlâna Mesut Rûmî'nin *Âdabu'l-bahs'ını*, İsfehânî'nin *Şerhu't-Tavâli* adlı eserini Seyyid Şerif'in haşiyesiyle birlikte, Taftazânî'nin *eş-Şerhu'l-mutavvel li't-telhîs* adlı eserini Seyyid Şerif'in haşiyesi ile, Ali Kuşçu'nun *Kitabu'l-fethiyye'sini*, Seyyid Şerif'in *Şerhu't-Tecrîd* adlı eserini vücûb ve imkân bahsine kadar, Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserini ilahiyat bahsinden nübüvvet bahsine kadar okuduğunu söyler. Daha sonra da müderris olunca *eş-Şerhu'l-Mutavvel*, *Havâşi Şerhi't-Tecrîd*, *Şerhu't-Tecrîd*, *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi okuttuğu kitapları nakleder. Taşkoprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev.: Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 2007, s. 377-379.

Gerileme dönemiyle aklî ilimlerin de bu sürece dâhil olduğunu, şeyhü'l-İslâmlardan birisinin felsefe okumayı yasakladığı için pek azı dışında bu ilimlerin etkisinin azaldığını haber verir. *Mizânu'l Hak* adlı eserinde de Kanunî'ye kadar felsefe ve din ilimlerini uzlaştıran âlimlerin revaçta olduğunu Sultan Fatih'in kanunnâme çıkartıp *Hâşiye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkıf* dersleri okutulması şartını vakfiyesine yazdığını bildirir. Fakat sonra gelenlerin 'Bu dersler felsefiyattır.' diyerek engellediklerini, zaten okutulmakta olan *Hidâye* ve *Ekmel* derslerini programlara koydurarak ilim alanında duraklamaya sebep olduklarını söyleyen Çelebi, ilmiye sınıfındaki bozulmadan dolayı ne felsefiyat, ne *Hidâye* ne de *Ekmel*'in kaldığını, hatta bunları okutacak olanların dahi kökünün neredeyse kurduğunu nakleder.⁷⁸ Ancak eserinin devamında öğrencilerin tıp, felsefe, matematik, derslerini okuduğunu, hatta 1645-1647 yıllarında mantıktan *Fenârî*, *Şerh-i Şemsiyye*, kelâmdan, *Şerh-i Makâsıd*, 1649-1650 yılları arasında hikmetten *Kadîmîr*'i okuttuğunu naklettiğine göre⁷⁹ 16. yüzyıldan sonra Osmanlı'da felsefe derslerinin tamamen ortadan kaldırıldığı anlaşılmamalıdır.⁸⁰ Ayrıca ilmî gerilemeden rahatsız olanların felsefe (hikmet) öğrenmek istediklerini söyleyen Kâtip Çelebi, "yoklama ve ders okutma sırasında kabiliyeti olan öğrencileri, Sokrat'ın Eflatun'u heveslendirdiği gibi 'varlıkların gerçeğini araştıran bilimi' öğrenmeleri için heveslendirdiğini" söyleyerek teşvik ettiğini bildirir.⁸¹

Nitekim 16. yüzyıldan sonraki âlimlerin otobiyografilerinden ve Fransız hükümetinin isteği üzere 1741'de kaleme alınan *Kevâkib-i Seb'a*'nın içeriğinden aklî ilimlerin, sonraki dönemlerde de Osmanlı medreselerinde okutulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 16. yüzyıldan sonra aklî ilimler sahasında yetişmiş birçok

⁷⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Ziünân an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn* haz.: Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, c. I, s. 680; Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, s. 9; Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, s. 38. Kâtip Çelebi Kadızâde'nin tefsir okurken aklî ilimlerle ilgili yerlere geldikçe "Kelâm felsefe fülse değer mi? Ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi? Mantıkiler ölü ise gam değil. Zira onlar ehl-i imandan değil" deyip "Kadı burada felsefilik eylemiş" dediğini naklederek hocasının mantık ve felsefeye olan muhalefetine örnek vermek istemiştir. Ancak kişi "bilmediği nesnenin düşmanıdır" diyen hocasının bu tavrı benimsediğini anlatır. Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak*, s. 124-125.

⁷⁹ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, s. 118-120.

⁸⁰ Hilmi Ziya Ülken'e göre, Molla Fenârî'nin *İlmü'l-mûzan*'ı, Hayâlî'nin muhtelif haşiye ve talikleri sûrî mantığı devam ve inkişaf ettirmiştir. Ancak Kâtip Çelebi bu devirde artık mantığın akıl oyunu haline geldiğini bildirir. Kendi devrindeki insanlar artık felsefe ve riyaziyatta dair konuları atlayarak yalnızca kelâm ve sûrî mantık alanında kalmışlardır. Bunu sebebi Osmanlı Devleti Kanunî'den sonra teokratik bir devlet olmaya başlamıştır. Dolayısıyla ilim gayretleri dinî bir gaye etrafında toplanmıştır. Diğer sebep de Osmanlı Devleti'nin Hindistan yolu bulunduktan sonra Akdeniz'deki diğer tüccar memleketlerle birlikte transit yolu ve iktisadi ehemmiyeti kaybetmesine dünya sıklet merkezinin Atlas denizine geçmesidir. Bu nedenle İbn Sînâ ile mükemmel bir usul halini alan mantık sırf kelime oyunundan ibaret bir tefekkür halini almıştır. Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 176.

⁸¹ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak*, s.10, Sözen, agm., s. 12.

âlim vardır. Bunların bazıları şunlardır: Süleyman el-Felekî (ö.1582), Takıyyüddin er-Râşid (ö.1585), Ali b. Veli Hamza el-Mağribî (ö.1614), Davud el-Antakî (ö. 1599); 17. yüzyılda el-Ermeyünî, Receb b. Hüseyin el-Felekî (ö.1670), er-Rudânî (ö. 1683), Tezkereci Köse İbrahim Efendi (17.yüzyıl sonu), Münecçimek Şekibi Muhammed Efendi (ö.1667), Ebu Bekir ed-Dımeşkî (ö.1692), 18. yüzyılda Rıdvan el-Felekî, Mustafa Zeki el-İstanbulî (ö. 1734), el-Kilerci (ö.1740), Yanyalı Esad Efendi (ö. 1730) ve oğlu Bedreddin Muhammed b. Esad el-Yanyavî (ö. 1733), İbrahim Hakkı Erzurumî (ö.1780), Ramazan el-Hanekî (ö. 1747), Abbas Vesîm Efendi (ö. 1760), Müftizâde Yenişehirli Muhammed Said (ö. 1767), Hasan el-Cebertî (ö 1774), Gelenbevî İsmail Efendi (ö. 1791), Mustafa el-Hayyat el-Vefâî (ö. 1789), Halifezâde İsmail Efendi (ö. 1790), 19. yüzyılda Hüseyin el-Hüsni (ö. 1790), Abdülkerim b. Hüseyin el-Amasî (ö. 1850), Şânizâde Atâullah, Mustafa Behçet Efendi, Hoca İshak Efendi (ö.1834).⁸²

Felsefenin en canlı olduğu devirde riyaziyat da önemli bir ivme kazanmıştır. Hesabın kökleri Hint ve Yunanlılarda olmasına rağmen onu rasyonel ilim haline getiren İbn Türk el-Cilî, Meruzî, İbn Harezmi, el-Birûnî, Nasîrüddin Tûsî, Uluğ Bey, Ali Kuşçu, Mîrim Çelebî gibi Türk bilginler olmuştur.⁸³ Mağrib mektebinde İbn Arabî ve Sadreddin Konevî etkisi bütün Anadolu'da hissedilmiştir. Zıt fikirleri uzlaştırmak temayülü Türk felsefesinin hâkim bir vasfı olduğu için, İbn Arabî felsefesi de Fârâbî ve İbn Sînâ'daki uzlaştırma anlayışını canlandırır. Hatta daha ileriye götürür. Burada birbirinden aykırı olan felsefe cereyanları değil, akıl ve iman, iman, ilim ve din, zahir ve batın, hürriyet ve zaruret de telif edilmiştir. Maşrik mektebini ise Necmeddin Kübra (ö. 1221) ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 1273) temsil eder.⁸⁴

3. Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesine Katkıları

İslâm dünyasında ortaya çıkan düşünce hareketleri kelâm, tasavvuf ve felsefe olmak üzere başlıca üç alanda gelişme göstermiştir. Bunlardan ilk ikisi Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu iman esaslarını ve ahlâk ilkelerini temel aldığı halde felsefe, antik ve Helenistik düşünce mirasını araştırmalarına temel yapmakla birlikte ele aldığı ontolojik, epistemolojik, etik ve teolojik problemleri kendine özgü yöntemlerle yorumladığı için çok farklı sonuçlara ulaşmıştır. Felsefe bir problem etrafında geliştirilen tutarlı, eleştirici ve temellendirici sistematik düşünce şeklinde anlaşılacak olursa kelâmı, nazarî tasavvufu ve fıkıh usulünü de İslâm felsefesi kapsamında mütalaa etmek gerekir.⁸⁵ Ayrıca 19. yüzyıldan önce İslâm dünyasında felsefe denilince genellikle mantık, metafizik, fizik, ahlâk, siyaset, astronomi, matematik, tıp ve kimya gibi bugün önemli bir kısmı felsefe dışında kalan birçok

⁸² Baltacı, *age.*, s. 86.

⁸³ Ülken, *age.*, s. 179-180.

⁸⁴ Hilmi Ziya Ülken, *age.*, s. 238-241, 255, 261.

⁸⁵ Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, c.12, s.312.

disiplini ihtiva eden bir bilimlerin bütünü akla gelmektedir. Aslında bu dönemde felsefe literatürü arasında sayılmayan tarih, coğrafya ve edebiyat gibi ilimler çağdaş İslâm felsefesi incelemelerinin malzemelerini teşkil etmektedir.⁸⁶ O halde mantık ve felsefe derslerinin etkilerini değerlendirirken bu genel çerçevenin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim Osmanlı düşüncesinin gelişim süreci bu eklektik yapının tekâmülüyle paralellik arz etmektedir.

Gerek Osmanlı âlimleri gerekse ondan önceki Anadolu Selçuklu âlimleri çoğu zaman yüksek tahsillerini Suriye, Mısır veya İran ve Orta Asya'daki medreselerde yapmışlardır. Suriye ve Mısır'da dinî ve hukukî ilimlerde tefsir hadis, tarih edebiyat ve kavaide dair olan ilimler İran ve Maverâünnehir medreselerinde ise riyaziye, heyet, kelâm ve felsefeye dair olan ilimler revaçta olduğu için her iki yönden Anadolu'ya gelen âlimler bu suretle yetişerek Anadolu medreselerinde öğretim yapmışlardır. Böylece 14. ve 15. yüzyıllarda Osmanlı'da dinî ve hukukî ilimlerde ayrıca kelâm, matematik, felsefe ve astronomide yüksek değerlerde ilim adamı yetişmiş ve bunlar eserleriyle sonraki asırlarda da şöhretlerini muhafaza etmişlerdir.⁸⁷ Osmanlı ilk dönem bilginlerinin karakteristik niteliği sûfî ve fakîh olmalarıdır. Çok yönlü bilim adamları ise II. Bayezid Devrinde (1389-1402) görülmeye başlamıştır.⁸⁸ Aklî ilimler ve felsefenin önemine binaen Kadızâde-i Rûmî *Şerhu'l Eşkâlî'l-Te'sis* isimli eserinin önsözünde, kâinatın yaratılışını ve sırlarını düşünen filozofların, dinî meselelerde fetva veren fakihlerin, devlet işini yürüten memurların ve yargı işi gören kadıların geometri bilmelerinin gerekliliğine işaret ederken bilimin felsefî, dinî ve dünyevî sahalardaki lüzumunu göstermiştir.⁸⁹ Molla Hüsrev ve Fatih Sultan'ın emriyle matematik âlimi Nasîrüddin Tûsî'nin *Esasü'l-İktibas* adlı eseri Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilip öğrencilere hediye edilmiştir. Bu kitabın mukaddimesinde hikmetin, yani felsefenin bir nimet ve bu nimetin doğruya inanmak, doğru sözü söylemek ve hayrı işlemekten ibaret olduğu ifade edilmektedir.⁹⁰ Gazzâlî'nin fıkîh metodolojisine ait *Mustasfa*'nın başında mantığın fıkîh usulüne şâmil olduğu görülmektedir. Yani fikhî konularda nazar, aklî konularinkinden çok farklı olmayıp, belki şekil bakımından bir farklılık söz konusudur. Bu sebeple mantık aklî olsun fikhî olsun nazarî ilimlerin hepsinde gereklidir. Gazzâlî'nin dediği üzere bu konuları bilmeyenin ilmüne güvenilmez.⁹¹

Osmanlı düşüncesinin oluşum döneminde eserleri ve fikirleriyle bu düşüncenin kuruluşunu hazırlayan şahsiyetlerin çoğunun İbn Sînâ-Gazzâlî ya da Fahreddin Râzî-Nasîreddin Tûsî geleneğinin temsilcileri oldukları görülmektedir.

⁸⁶ Harun Anay, "Felsefe/ Literatür", *DİA*, c.12, s. 320.

⁸⁷ Uzunçarşılı, *age.*, s. 227.

⁸⁸ Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III*, sayı: 33, Ankara 2000, s. 35.

⁸⁹ İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimine Toplu Bakış", s. 484.

⁹⁰ M. Ali Ayni, "Türk Mantıkçıları", s. 344.

⁹¹ Necip Taylan, *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 121.

Bunlardan bir kısmı eserleri ve öğrencileri aracılığıyla bu düşüncenin oluşumuna katkıda bulunmuşlar, bir kısmı da bizzat bu bölgelerde yaşayarak dersler vermek, devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmak ve halkın arasına katılıp onları yetiştirmek suretiyle bu geleneğin teşekkülüne hizmet etmişlerdir.⁹² Sünnî İslâm düşüncesi alanında Fahreddin Râzî'nin, Şîî İslâm düşüncesi sahasında da Nasîruddin Tûsî'nin gerek İbn Sînâ'nın eserlerine yazmış oldukları şerhlerle ve gerekse kendi eserleriyle Meşşâî felsefeyi dinî bilimlerin hemen her alanına yaymaları sebebiyle Aristoteles felsefesinin belli konuları kelâm ilminin temel problemleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla başta Râzî olmak üzere Kadı Beydavî (ö.1292), Adudiddin el-İcî, Sa'deddin Taftazânî, Seyyid Şerif Cürcanî, Celâleddin Devvanî gibi bilginler felsefî terminoloji içinde yeni bir kelâm modeli geliştirmişlerdir.⁹³ Gazzâlî sonrası dönemde, oluşan bu yeni düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerine rastlamakta ve devletin kuruluş döneminin fikrî yapısı üzerinde etkili olmaktadır. Bu anlayış zamanla, Ferîdüddin-i Attar (ö.1233), Sadi-i Şirâzî (ö.1291), Mevlânâ Celâleddin-i Rumî (ö.1273), Yunus Emre (ö.1321), Hacı Bektaş-ı Veli (ö.1337), Hacı Bayram Veli (ö.1430), Molla Cami (ö.1492) gibi düşünürler vasıtasıyla bir hayat felsefesi haline dönüştürülmüştür. Ayrıca Şehabeddin Sühreverdî (ö.1191), Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.1240) ve Sadreddin Konevî (ö.1272) kanalıyla geliştirilmiş bulunan vahdet-i vücûtu anlayış, Osmanlı Devleti'nin yönetim mekanizmalarından medreselerine kadar hemen her alanında hâkim bir konuma gelmiştir.⁹⁴

Osmanlı dönemi düşünürleri birçok selefleri gibi *Tehâfütü'l-felâsife* süzgecinden geçmiştir. Metafizik bir yana bırakılırsa teorik hikmetin matematik ve fizik şubeleri ile pratik hikmetin ahlâk, iktisat ve siyaset şubelerine ilişkin felsefî görüşlerin büyük bir kısmı Osmanlı literatürünün âdeti her köşesine sinmiş ve felsefî öğretilerin tamamı ise çeşitli ortamlarda okunmuş ve okutulmuştur.⁹⁵

⁹² Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", s. 36. Nitekim İbn Sînâ'nın felsefesi özellikle, öğrencisi Behmenyâr b. Merzuban (ö.1267) ile yayılmış, daha sonra öğrencileri vasıtasıyla Nasiruddin Tûsî'ye ulaşmıştır. Tûsî'nin öğrenci silsilesinden olan Necmeddin Katıbî el-Kazvinî ve Kutbeddin Şirâzî, 13. yüzyıldaki fikrî anlamdaki yeni bir oluşumun Şîî İran bölgesi ile Sünnî Memlûk ve Osmanlı sahasına taşınmasında aktif rol oynamışlardır. Karlığa, agm., s. 32-33.

⁹³ Bekir Karlığa, "Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim-Felsefe-Tarih*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1991, sayı:1, s. 290.

⁹⁴ Karlığa, *age.*, s. 291-292. Benzer ifadeler için bk. Uzunçarşılı, *age.*, s. 76-77.

⁹⁵ Remzi Demir, *Osmanlı İmparatorlu Döneminde Türk Felsefesi*, Lotus Yayınları, Ankara 2005, c. I, s. 72. Gazzâlî *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde matematiksel bilimlerin (aritmetik, geometri, astronomi, musiki) dinî yönden herhangi bir sakıncasının olmadığını belirtmesine karşın, bunlarla uğraşan kişilerin matematiksel bilimlerin kesinliğine ve kanıtlarındaki açıklığa hayran kalarak, hâkimlerin bütün ilimlerin güvenilir olmak bakımından matematiksel bilimlere benzediğini düşüneceklerini ve böylece doğru yoldan çıkacaklarını bahane ederek bunları kısıtlaması, Osmanlı düşünürlerini bu tür bilimlere büyük alaka ile yönelmekten ve onları öğretmekten alıkoymamıştır. Bk. Demir, *age.*, s. 72.

Felsefileşmiş kelâm ile tasavvuf kültürünün yoğurduğu Osmanlı düşünce geleneği İbn Sînâ öncesi klasik kelâm yahut felsefe yapma tarzından çok farklı bir seyir izlemiş her büyük medeniyette görüldüğü üzere yeni bir sentez arayışına yönelmiştir. Osmanlı düşünce tarihini genel İslâm düşüncesi mirası içerisinde araştırmaya değer kılan etken de burada yatmaktadır. Zira kelâmdan fıkha, tasavvuftan mantığa kadar Osmanlı düşünce tarihi, İbn Sînâ sonrası İslâm düşüncesinin sergilediği ana eğilimlerin bir buluşma noktası olma özelliğini taşımaktadır.⁹⁶

Fatih döneminde müspet ilimlere alâkanın artmış olmasının yanı sıra asıl felsefî ve ilmî düşünce birinci plana çıkmıştır. Bu bakımdan Fatih devrinde pek çok Latince eser Türkçe'ye çevrildiği gibi özellikle tıp, matematik astronomi dallarında yeni eserler yazılmıştır. Bunların içerisinde Ali Kuşçu İslâm felsefesi, kelâm, matematik ve astronomi ile ilgili eserler kaleme almış, derslerine önemli ilim adamları da katılmıştır. Matematikçi Hoca Sinan Paşa, Tokatlı Molla Lütü, Mirim Çelebi onun talebeleri olmuşlardır. Osmanlı devletinde astronomi bilimini kuran büyük Türk bilgini olarak tarihe geçmiştir.⁹⁷

Hendese, riyazat, coğrafya, tabiat bilimleri bilen ve bilmeyen müftülerin kararlarının çok farklı olacağını örneklerle açıklayan Kâtip Çelebi felsefe ve aklî bilimlerin medreseler için gerekliliğini anlatmaya çalışmıştır. O, aklî siyaseti yüksek felsefenin bir bölümü olarak görmekte hem şer'î hem de aklî siyasetin temelini adâlet olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁸ Eleştirici yaklaşımı, aklî ilimleri desteklemesi felsefeden yana müspet tavır alması, ilimlerin her alanında bilgi sahibi olunması gibi düşünceleriyle o, Batı-Doğu ilimleri arasındaki duvarı yıkmaya çalışan bir düşünür olarak Osmanlı ilim Rönesans'ının müjdecisi olarak görülmelidir.⁹⁹ Kanuni zamanında sadrazamlık yapan Lütü Paşa (ö.1563) *Asafname* adlı eserinde Sadrazamın kindar ve mal düşkünü olmaması ve padişaha uygun tedbirleri çekinmeden söylemesi gerektiğini anlatmaktadır. Nâima da (ö. 1716) devletlerin doğuşu, gelişimi, ortadan kalkışına dair siyaset teorisi geliştirmiş tarih felsefesi ve siyaset felsefesine dair birikimlerini paylaşmıştır.¹⁰⁰ Ahmedî (ö.1413), Muhammed Bican (ö.1455), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1484), Fuzûlî (ö.1556), Nev'î Efendi (ö.1598), Ziya Paşa (ö.1880), Mehmet Akif (ö.1936) gibi pek çok edebiyatçının eserlerinde de felsefî düşüncenin tesirleri görülmektedir.¹⁰¹

⁹⁶ İbrahim Kalın, "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", *Yeni Türkiye*, Ankara 2000, sayı: 33, s. 44, 45.

⁹⁷ Halaçoğlu, *age.*, s. 139.

⁹⁸ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul 1994, s. 108.

⁹⁹ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 134.

¹⁰⁰ Akyüz, *age.*, s.112.

¹⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Bolay, *age.*, s. 125; Demir, *age.*, s. 37-41, 78-86, 95-97.

Mantığı ilmin mi'yarı yapan burhan disiplinidir. Burhanî oluş sebebiyle felsefî ilimler kesin bilgiler verirler. Dolayısıyla burhana dayalı bilginin aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in ilmî tevlinin de imkânını sağladığı düşüncesinde olan İslâm filozofları, muayyen âyetler bakımından felsefî tevlin yalnızca imkânını değil gerekliliğini de savunmuşlardır. Felsefî tevil teorisi, yorumu gerektiren Kur'an ayetlerinin dine özgü bir dille ifade edildiği ve kesinlik arz eden burhanî bilgiyle açıklanabileceği varsayımı üzerine bina edilmiş, böylece felsefeye din ilmi bakımından hermenötik bir fonksiyon yüklenmiştir.¹⁰² Nitekim İbn Sînâ, Fahreddin Râzî gibi felsefî tefsir örneklerini kaleme alan Osmanlı'da temsilciler olmuştur. Bu eserler mantık ve felsefenin Osmanlı düşüncesindeki etkilerine örnek teşkil etmek bakımından önemlidirler. İbn Sînâ'nın İhlâs sûresine yazmış olduğu tefsire Osmanlı'da Celâleddin Devvânî, Ahmed el-Maraşî ed-Debbâğî (ö.1741), Mehmed el-Hâdimî (ö.1762) gibi âlimler hâşiye yazmıştır. Müstakil tefsir kaleme alanlar Fahreddin er-Râzî, Taşköprüzâde Ahmed Efendi, Kemal b. Muhammed el-Lârî (1508'lerde sağ), Mehmed Emin Şirvânî (ö.1627) ve Musa Kazım Efendi (ö.1920)'dir. Tam tefsirler içinde yorum yapan müfessirler ise Hâzin el-Bağdadî (ö. 1341), Burhaneddin el-Bikâî (ö.1480), Nimetullah Nahcivânî (ö.1514), Şeyhzâde Muhyiddin el-Kocavî (ö.1544), Şihabuddin el-Âlûsî (ö. 1854) ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dır (ö.1942).¹⁰³

On ikinci ve 13. yüzyıllarda felsefî bir niteliğe bürünmüş tasavvuf İbn Arabî'nin öğrencisi Sadreddin Konevî'nin öğrencisi silsilesi vasıtasıyla Osmanlı bilim dünyasına taşınmıştır.¹⁰⁴ Vahdet-i vücud anlayışta önemli bir yeri olan Şeyh Bedreddin, Osmanlı mutasavvıflarını derinden etkileyen bir düşündürüdür. Osmanlı tasavvuf düşüncesi felsefî bir nitelik arz ederek 15. yüzyıl Şeyh Bedreddin (ö. 1420) ile başlayan 16. ve 17. yüzyılda Bayramî Melâmileri ile Halvetîliğin bir kolu olan Gülşenilerde görülen materyalist eğilimli düşünceyi temsil etmektedir. Diğer taraftan Mevlevilik, Nakşibendlik içinde yetişen Molla İlahî (ö. 1491), Aziz Mahmud Hüdayî (ö.1628), İsmail Hakkı Bursavî (ö. 1725) gibi mutasavvıflarca yürütülen düşünce Ehl-i Sünnet çerçevesi içinde kalmaya çalışmıştır.¹⁰⁵

¹⁰² İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 220.

¹⁰³ Ahmet Faruk Güney, *İbn Sînâ'dan Elmalî'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 47-131.

¹⁰⁴ İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk", *DİA*, c. 27, s. 523.

¹⁰⁵ Ahmet Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı (14.-17.Yüzyıllar)", s.189. Şeyh Bedreddin *Vâridat* eserleriyle felsefîleşmiş tasavvufu temsil etmektedir. Eserinde Allah, nübüvvet, ahiret, cennet, ceennem, ruh, melek, kâinatın mahiyeti gibi İslâm felsefesi ve kelâmın temel konularında mistik yorumlarla birlikte akılcı filozof tavırlarıyla konulara yaklaşmaktadır. Ona göre Allah ve kâinat özdeştir. Kâinat Allah'ın madde âlemindeki tezahüründen ibarettir; ezelf ve ebedîdir. Ruh denilen şey, insan bedeninin yaşama kabiliyetinden başka bir şey değildir. Cennet ve Ceennem kavramlarından öyle sanıldığı gibi madde âleminde olan şeyler anlaşılmalıdır Melek ise, çeşitli tabiat kuvvelerine verilen bir isimdir. Ocak, "Düşünce Hayatı (14.-17.Yüzyıllar)", s. 190.

On yedinci yüzyıldan itibaren Osmanlı medreselerinin bozulmaya başladığı, müderrisliklerin ve kadılıkların ehil olmayan kişilere rüşvet ve hatırla verildiği söylenmektedir. Bu durum ilmî seviyenin düşmesine ve Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya göre geri kalmasına yol açan etkenler arasında sayılabilir.¹⁰⁶ Nitekim Batı'da mantık 15-19. yüzyıllar arasında önceleri metodoloji sahasında, daha sonra da 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren sembolik mantık adı altında büyük gelişmeler gösterirken Tanzimat'a kadar Osmanlı mantıkçıları bu önemli gelişmeden habersiz kalmışlardır.¹⁰⁷ Ancak devletin diğer müesseseleriyle birlikte ilmiye sınıfının da bozulması siyasî, iktisadî ve sosyal sebeplere dayanmaktadır. Gelibolulu Mustafa Ali Efendi medreselerin bozulma sebeplerini ilme rağbetin azalmasına, mevâlîzâdelerin zuhuru ve kısa zamanda yükselmelerine, iltimasla ilmiye yoluna girilmesine, kadılık ve müderrisliğin rüşvetle verilmesine âlimlerle cahillerin ayırdeilmemesine, telif eserlerin azalmasına, Kâtip Çelebi de aklî ve riyazî ilimlerin kaldırılmasına bağlamaktadır. Birçok Osmanlı düşünürü ise öğrenci sayısının çokluğu, başkaldırmalar, müderrisler arasındaki adil olmayan gelir dağılımı gibi sebepler öne sürmektedir.¹⁰⁸ Osmanlı'nın gerileme dönemindeki bütün olumsuzluklara rağmen Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde modernizm çalışmalarıyla birlikte felsefî düşüncede gelişmenin devam ettiği görülmektedir.

SONUÇ

Medreseler Osmanlı devletinde ilmî ve düşünce hayatını etkileyen en önemli unsurlardandır. Bu müesseseler, devlet ve toplumu belirli seviyelerde yönlendirerek, zamanında önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Dolayısıyla medrese programında yer alan derslerin içeriği ve işlenişi bu açıdan önem arz etmektedir. Nitekim dinî ve aklî ilimler çerçevesinde gerçekleştirilen tedrisat, hem teorik hem de pratik alanda Osmanlı düşüncesinin tekâmülünü sağlamıştır. Bu çerçeveden bakıldığında aklî ilimlerden sayılan mantık ve felsefe dersleri Osmanlı'da İslâm düşüncesinin devamı şeklinde gelişme göstererek, düşüncenin canlılığı için hizmet etmişlerdir. Bu süreçte Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd gibi İslâm düşünürlerinden Fahreddin Râzî, Tûsî, İcî, Ebherî, Kazvinî, Urmevî, Kudbüddin Râzî'yle Osmanlı'ya geçen, Taftazânî, Cürçânî, Hızırbey, Hocasâde, Hayalî, Ali Kuşçu, İbn Kemal, Taşköprülüzâde, Kınalızâde, Kâtip Çelebi, İsmail Gelenbevî gibi düşünürle devam edip gelişen gelenekselleşen bir mantık ve felsefe (-kelâm-tasavvuf) çizgisinden söz etmek mümkündür.

Pratik alanda sosyal hayatın gerektirdiği yöneticileri yetiştirmek suretiyle ülke insanına hizmet etmiş bir müessese olan medreseler, Osmanlı bilim ve

¹⁰⁶ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s.138.

¹⁰⁷ Taylan, *Mantık*, s.79.

¹⁰⁸ Uzunçarşılı, *age.*, s. 67-71; İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları" s. 248.

düşüncesine katkıları minvalinde değer kazanmıştır. Bundan dolayı mantık ve felsefe derslerinin Osmanlı düşüncesinin oluşumundaki rollerini gözardı etmek Osmanlı felsefesini, kelâmını, tasavvufunu, hukukunu, siyasetini, sanatını, edebiyatını hatta tefsirini doğru anlamamak olur. Üstelik Osmanlıda kelâm, fıkıh, tefsir, tasavvuf, ahlâk gibi alanlarda felsefî unsurlar kullanılarak vücuda getirilen pek çok eser mevcuttur. Bu bakımdan mantık derslerinin bütün medrese eğitimi için hazırlayıcı bir unsur, felsefe derslerinin de hakikati anlama yolunda diğer düşüncelerin de olgunlaşmasında etkin bir faktör olduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı düşüncesi dinî, hukukî, siyasî, edebî, ahlâkî, tarihî olmak üzere pek çok alanda felsefî düşüncenin etkisi altında kalmıştır. Her ne kadar pür felsefe etkinliğinden tam anlamıyla söz etmek mümkün olmasa da gerek kelâma dair yazılan eserlerde gerek felsefî risâlelerde veya müstakil eserlerde üst seviyede felsefî tartışmalara yer verildiği görülmektedir. Nitekim Osmanlı düşüncesinde felsefe, kelâm ve tasavvuf iç içe geçmiş bir bütünün parçaları gibi işlev görmüştür. Mantık ve felsefe derslerinin sürekliliği, Tehâfüt geleneğinin devam etmesi, kelâm kitaplarında felsefenin varlığını ikâme ettirmesi gibi etkenlerle tabiat felsefesi, metafizik, bilgi felsefesi, nedensellik gibi konularda felsefe tartışmalarının yapılabilmiş olması, Osmanlı düşüncesinin canlılığını göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla ‘devlet-i ebed müddet’ anlayışı çerçevesinde daha çok pratik kaygıların önem taşıdığı Osmanlı’da, felsefe ve aklı ilimlere ilişkin zaman zaman olumsuz yargılar olmasına rağmen, mantık ve felsefenin Osmanlı düşüncesinin temel unsurlarından sayıldığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- ADIVAR, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.
- AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul 1994.
- ANAY, Harun, “Felsefe/ Literatür”, *DİA*, c.:12, ss.319-330, TDV Yayınları, İstanbul 1995.
- ARSLAN, Ahmet, *İbn Haldûn*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- AYDIN, İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.
- AYNÎ, Mehmet Ali, “Türk Mantıkçıları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1928; “Türk Mantıkçıları”, *Selçuk Ü. Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, sad.: Naim Şahin, sayı: 17, ss. 344-352, Konya 2005.
- BALTACI, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, M.Ü.İ F. Yayınları, c.: I, İstanbul 2005.

- BOLAY, Süleyman Hayri, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.
- BIÇAK, Ayhan, *Türk Düşüncesi*, Dergâh Yayınları, c. I, İstanbul 2009.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs, “Ebherî”, *DİA*, TDV Yayınları, c.:10, ss., 73-74, İstanbul 1994.
- _____, “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, (IRCICA), ss. 63-74, İstanbul 2001.
- BİLGE, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984.
- CEVİZCİ, Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, Ankara 2010.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I-III, Dârü'l-Cil, Beyrut 1997.
- ÇAPAK, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2005.
- DEMİR, Remzi, *Osmanlı İmparatorlu Döneminde Türk Felsefesi*, C. I, Lotus Yayınları, Ankara 2005.
- DURUSOY, Ali, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008.
- EBHERÎ, Esirüddin, *İşagûcî*, çev.: Hüseyin Sarioğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- FAHRÎ, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.
- FÂRÂBÎ, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, MEB. Basımevi, İstanbul 1990.
- EMİROĞLU, İbrahim. “Mantık”, *DİA*, c.: 28, ss. 18-28, TDV Yayınları, Ankara 2003.
- _____, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009.
- FAHRÎ, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.
- FAZLIOĞLU, İhsan, “Osmanlı-Felsefe Bilim Arka Planında Semerkand Matematik ve Astronomi Okulu”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, c. I, ss. 1-66, İstanbul 2003.
- _____, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde Siyasi Metin Olarak Kelâm Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.: I, sayı: 2, ss. 379-398, İstanbul 2003.
- _____, “Osmanlılar-İlim ve Kültür” *DİA*, c.: 33, ss. 548-556, İstanbul 2007.
- GAZZÂLÎ, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev.: Hilmi Güngör, MEB. Basımevi, İstanbul 1990.
- GUTAS, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev.: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- GÜNEY, Ahmet Faruk, *İbn Sînâ'dan Elmalî'ye İhlas Sûresi Felsefi Tefsir Geleneği*, Basılmamış Doktora Tezi (M.Ü. Sosyal Bilimler Ens.), İstanbul 2008.

HALAÇOĞLU, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998.

İBN HALDÛN, *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadiri Ugan, c.: II, MEB. Yayınları, İstanbul 1988.

İBN SÎNÂ, *Metafizik*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

_____, *İşârât ve't-Tenbihât*, çev.: Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005..

_____, *Kitabüş-Şifa/Mantığa Giriş*, çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları” *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Ed. E. İhsanoğlu, Feza Gazetecilik Yayınları, İstanbul 1999.

_____, “Osmanlı Bilimine Toplu Bakış”, *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III*, sayı: 33, ss.481-489, Ankara 2000.

İPŞİRLİ, Mehmet, “Medrese, Osmanlı Dönemi” *DİA*, c.:28, ss. 327-333, TDV Yayınları, İstanbul 2003.

İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (Riyazi İlimler, C. I, Tabii İlimler, C. II), İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

KALIN, İbrahim, “Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu”, *Yeni Türkiye*, sayı: 33, ss. 41-46, Ankara 2000.

KARLIĞA, Bekir, “Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi”, *Bilim-Felsefe-Tarih*, sayı:1, ss. 277-331, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1991.

_____, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III*, sayı: 33, ss. 31-40, Ankara 2000.

KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, haz.: Şerafeddin Yalçınkaya-Rifat Bilge, c.:I, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.

_____, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB. Yayınları, İstanbul 1993.

KÂTİBÎ, Necmeddin el-Kazvîni, *Hikmetü'l-Ayn*, thk: Abbas Sadri, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran 2005.

KAYA, Mahmut, “Felsefe”, *DİA*, c.:12, ss. 312-319, TDV Yayınları, İstanbul 1995.

KAYACIK, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine*, Yeni Türkiye, Ankara 2000.

KAZICI, Ziya, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004.

KİNDÎ, *Felsefî Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

KUMEYR, Y., *İslâm Felsefesi'nin Kaynakları*, çev.: Fahreddin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.

KUTLUER, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

_____, “Hikmetü'l-İşrâk”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, c. 27.

- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008.
- MEYBUDÎ, Kâdî Mîr, *Şerhu ale'l-Hidâye fi'l-Hikme*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1303.
- OCAK, Ahmet Yaşar, “Düşünce Hayatı (14.-17.Yüzyıllar)” *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Ed. E. İhsanoğlu, Feza Gazetecilik Yayınları, İstanbul 1999.
- ÖKTEM, Ülker, Osmanlı Medreselerinde Felsefe, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, sayı: 15, ss. 271-288, Ankara 2004.
- ÖZLEM, Doğan, *Mantık*, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 1994.
- SÖZEN, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- _____, “Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu”, *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 14, ss. 1-23, Isparta 2005.
- TAFTAZÂNÎ, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev.: Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 2007.
- TAYLAN, Necip, *Mantık*, Marifet Yayınları, İstanbul 1988.
- _____, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *Türk Tefekkür Tarihi*, YKY., İstanbul 2007.
- YAZICIOĞLU, M. Sait, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

NİYET KAVRAMI BAĞLAMINDA FİİLLERİN HAKİKAT DEĞERİ

İbrahim ÇETİNTAŞ*

Özet

Bu çalışmamızda niyetin kavramsal içeriği, kaynağı ve bunun fiillerimiz için hakikat değeri taşıyıp taşımadığını ele almaya çalıştık. Bu anlamda kasıt, irade, azim, kararlılık, rağbet ve gayret gibi geniş bir kullanım alanı olduğu anlaşılan niyetin, fiillere göre hem nicel hem de nitel olarak belirli bir önceliği ve önemi olduğu görülmektedir. Yani fiillerin rengi, şekli ve manası niyete göre ortaya çıkmaktadır. Bu noktada niyet ile iyi niyet arasında önemli bir fark meydana gelmektedir ki bu da; niyetin genel, iyi niyetin ise daha özel bir alana işaret ediyor olmasıdır. Buradan hareketle niyetin içkin, iyi niyetin ise aşkın âlemlle bağlantılı olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Buna rağmen iyi niyetin tek başına fiillerin doğruluğu için bir ölçü olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle hakikat değeri taşıyan fiillerin iyi niyetle birlikte, akıl ve özgür bir irade ile desteklenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Niyet, İyi Niyet, Hakikat Değeri, Fiiller, Aşkın, İçkin, Ölçü

THE TRUTH VALUE OF DEEDS IN CONTEXT WITH THE INTENTION CONCEPT

Abstract

In this study, we dwelled on the conceptual content of intention, its source, and whether it can be the truth value of our deeds. In this sense, it's observed that the intention, having a broad field of usage, means in general will, intent, perseverance, determination, desire and effort, has a definite priority and importance compared to deeds both qualitatively and quantitatively. That's to say, the colour, the shape and the meaning of deeds come out according to intention. In this point, an important difference arises between intention and the good intention that the first one indicates to a common field, and the second one to a more specific one. We can infer from that the intention is used for the domain of physical world but the good intention is more likely related to transcendent area. In spite of this, the only good intention may not give a precise measure for the truthness of deeds. For

* Yrd. Doç Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, cetintas68@hotmail.com

this reason, the deeds having the truth value must be at the same time supported by reason and free will as well as good intention.

Key Words: Intention, Good Intention, Truth Value, Deeds, Transcendent, Immanent, Measure

1.Niyet Kavramının Analizi

Niyet kavramının tahliline geçmeden önce, onunla ilgili önbilgi mahiyetinde bir iki hususa işaret etmemiz yerinde olacaktır. Bunlardan birincisi; aksiyolojik ontoloji içerisinde yer alan bu kavramın kullanımının daha ziyade, nâtik nefis dediğimiz insanî varlığa münhasır olmasıdır. İçgüdüsel hareketlerin arkasında da bir takım kasıt veya itici motifler aranabilir; ancak, hiç kimse bu tür davranışları ne inceden inceye sorgulamakta, ne bunlarla ilgili bir niyet arayışına girmekte, ne de bu türden hareketlere herhangi bir müeyyide tatbik edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle fiiller üzerine yapılan bir takım değerlendirmeler failin sahip olduğu akıl ve irade sebebiyle gündeme gelmektedir. Tabiatıyla, olumlu ya da olumsuz anlamda olmak üzere, niyetlerle ilgili ortaya çıkacak muhtemel sorumlulukların vebali de insandaki bu niteliklere yüklenecektir.

Bir diğer nokta ise din, ahlak, sanat, siyaset, sosyoloji ve kültür başta olmak üzere, hangi alanda olursa olsun niyet kavramı, değerler felsefesinde, insanî fiillerin en temel çıkış veya dayanak noktasını oluşturmaktadır. Az sonra detaylandıracağımız gibi, eylemlerin şekli hüviyetlerinin de belirli bir gerçeklik değerinden söz edilebilir; fakat herhangi bir eylemin rengi, şekli veya hakikat değerinin, eylemi ortaya koyan failin niyetinde gizli olduğu unutulmamalıdır. Çünkü burası, her bir eylemin düşünülerek, planlandığı ve icraya konulduğu ilk başlangıç noktasıdır. Tabiatıyla, burası anlaşılmadan herhangi bir fiilin zahirî dili bize, tam olarak onun gerçek hüviyetini açıklamakta yetersiz kalabilir. Bu nedenle eylemin yalın gerçeklik değeri ancak niyetin anlaşılmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu kısa değerlendirmeden sonra niyet kavramının muhtevasına daha yakından bakabiliriz.

İslâm'a göre genel olarak niyet; irade, kasıt, azim, ciddiyet, kararlılık, rağbet, temyiz ve gayret etme gibi anlamlarla ifade edilmektedir.¹ Birbirine yakın manalara gelen bir takım fiillerden yola çıkarak, mantıktaki ifadesiyle, ağıyarını câmi efradını manî tam ve kesin bir tanım yapmak hayli güç görünmektedir. Ancak,

¹ Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed *el-Gazâlî*, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Mârife, Beyrût 1982, IV, 365; Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, Dâru'n-Nehzati'l-Hadîs, Beyrût, trz., 169; Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad.: Ali Aslan Aydın, Nur Dağıtım, Ankara, 1979, 91; Dönmez, İbrahim Kâfi, "Niyet", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2013, cilt: XXXIII, (169-172), 169, 2013: 169; Altıntaş, Hayrani, *İslâm Ahlâkı*, Akçağ Yay., Ankara 1999, 170.

zikrettiğimiz bu kavramların işaret ettiği anlamların ortak noktalarından hareketle niyet kavramının; *özel bir eylemin icrasına yönelik olarak, amaçlı, hedefli, şuurlu ve dinamik bir insanî davranışa tekabül ettiğini* söylemek yanlış olmaz.

Ahlâk ilmi ile uğraşan kimi Müslüman düşünörlere göre niyet kelimesinin, genel olarak iki anlamda kullanıldığı görölmektedir. Bunlardan birisi, belirli bir davranışı yapmayı ya da yapmamayı istemektir. Diğeri ise, fiili yapıp yapmama konusunda belirli bir gaye veya maksadı talep etmektir. Birincisinde daha ziyade fiili, ikincisinde ise ilgili fiile yönelten sebebin öncelenerek bir değerlendirme yapıldığı anlaşılmaktadır. İşte bu ikinci manası ile niyet; bâis, yani sebep ve sâik anlamına gelmektedir. Pratik hayatta bu kavram, her iki manada da kullanılsa bile, esas itibarıyla niyet denilince akla, maksatlı bir fiil ve onu motive eden bilinçli bir sebebin varlığı gelmektedir. Ve burada en başta ifade ettiğimiz gibi hesaplı, planlı ve bilinçli bir eylem söz konusudur. Bu anlamda talep edilen gayenin kendisi bizatihi niyet olmaktadır.²

İslâm düşüncesinde niyet kavramının, birbirine yakın, ancak bazı nüansların farklılaştırdığı muhtelif tanımlarının yapıldığı görölmektedir. Bu bağlamda örneğin Gazâlî'nin, konu üzerinde hatırı sayılır bir zaman ve mesâi harcadığı anlaşılmaktadır. Onun bilhassa *İhyâ'* da, niyetin tanımına ilave olarak, dinî ve ahlâkî boyutlarıyla etraflıca anlaşılmasına yönelik ortaya koyduğu çaba dikkat çekicidir. Gazâlî niyetin tanımıyla ilgili şunları söyler; “*Şüphesizâ ki niyet, nefsin gelecek veya halihazırda, kendi amacına uygun bir şeye karşı yönelimi, meyletmesi ve teveccüh göstermesidir...Nefis ancak kendisi için uygun olup, muvafık düşen, teşvik edici amaç için gerekli şekilde harekete geçer.*”³ Demek ki niyetin oluşması için nefsin kendisine dönük uygun gördüğü bir amacı ve bunun yerine getirilmesine dair bir yönelim veya hareketin olması gerekmektedir. Gazâlî'nin burada, nefis ile muhtemel amaç arasındaki uygunluk ve bunu gerçekleştirmek için ortaya çıkan irade bağlamında bir tanımlama yaptığı görölmektedir.

Ve yine Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*'de, niyet kelimesiyle birlikte, onu tekemmül ettiren kimi kavramların anlamlarıyla birlikte şöyle bir değerlendirme yapar; “*Niyet; amaçların bir kısmını bir kısmından ayırt etmekten ibarettir. Kast'a gelince; istenilen amaç yönünde himmetin toplanmasıdır. Azim; kastın güçlendirilmesi ve gayrete getirilmesidir.*”⁴ Görüleceği gibi buradaki niyet tanımlamasında; ulaşılmak veya elde edilmek istenen asıl amaç ile diğeri arasında bir ayırma gidildiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda sadece belirlenmiş bir amacı gerçekleştirmeye yönelik bir kasıt ve bunu harekete geçiren bir gayretin varlığından söz etmek mümkündür.

² Akseki, 90; Zeydân, Abdülkerim, “İslâm'a Göre Sadece Niyet”, çev., Hasan Güleç, *Diyanet Dergisi*, 1976, cilt: XXV, sayı 4, (216-228), 217.

³ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 374.

⁴ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 169.

İslâm düşüncesinde niyet ile ilgili yapılan diğer bazı tanımlamalarında aşağı yukarı bu doğrultuda olduğu görülmektedir. Buna göre niyet denilince kimi zaman; insanın kendi istek ve iradesiyle belirli bir şuur halinde herhangi bir fiili gerçekleştirmeye yönelmesi,⁵ kimi zaman yine bir fiilin gerçeklik kazanmasından önce bunu yapmaya yönelik ortaya çıkan irade,⁶ bazen de herhangi bir şeyi elde etmek ve ona sahip olmak üzere iradenin o şeye yönelik olarak harekete geçmesi⁷ gibi, birbirine yakın anlamlar kastedilmektedir.

Buna göre niyetin tanımıyla ilgili olarak insan nefsiyle uygunluk halinde olan tanımlı, belirli veya mahsus bir maksadın varlığı, bunun motive ettiği nefiste ortaya çıkan bir istek veya irade ve nefsin bu maksadı gerçekleştirmek üzere harekete geçmesi gibi durumlara işaret eden bazı noktaların altını çizmek gerekir. Esas itibarıyla niyet, insan nefsinin çağırılan amacın kendisi olmaktadır. Çünkü onu harekete geçirip, yapmaya teşvik eden amil, amaçlanan hedefin bizzat kendisi olarak belirlemektedir. Veya amacın, özel bir durumun gerçekleşmesi için insan nefsinin tahrik edip kendine çağırmasıdır.

Kasıtlı olarak tekemmül eden bir fiilde niyet, bilgi ile eylem arasında orta bir yerde bulunmaktadır. Buna göre bilgi eyleme öncülük edip, onun aslı ve şartını oluşturur. Bütün eylemlerden önce bir epistemolojik birikimin varlığı zarurîdir. Aksi halde bilişsel bir arka plan olmadan niyetin teşekkülü veya güç kazanması mümkün değildir. Bu nedenle henüz niyetin menziline girmemiş bu bilişsel süreci, Aristo'nun madde-form metafiziğine paralel olarak, fiilden önceki kuvve halini, işlenmeye hazır herhangi bir madde gibi görmek yanlış olmaz. Çünkü kuvve halindeki bu hazır madde olmadığı sürece, herhangi somut bir sonucun ortaya çıkmasının mümkün olmayacağı gibi, bilgimiz olmadan da maksadımıza uygun bir niyetin varlığı ve devamında, bunun motive ettiği herhangi bir eylemin doğması da mümkün olmayacaktır. Buradan hareketle fiillerin bilgiyle ortaya çıktığını ve adeta onun meyve veya dalları olduğunu söylememiz mümkündür.

Epistemolojiye dayalı fiilleşme sürecinin tamamlanabilmesi için gerekli bilgiye ilave olarak, irade ve kudrete ihtiyaç vardır. Bütün eylemlerin temelini teşkil eden hareket ve sükûn ihtiyarîdir ve bunlar saymış olduğumuz bu insanî niteliklerin varlığını şart koşar. Her insanda, kendi nefsi için uygun gördüğü şeylere karşı yaklaşma veya zararlı gördüğü şeylerden kaçınma eğilimi vardır. Fıtrî olarak var olan bu eğilimin kuvveden fiile çıkmasıyla irade meydana gelir. Ancak kişi, öncelikli olarak bu yaklaşacağı veya kendisinden kaçınacağı şeylerin bilgisine ihtiyaç duyar. Bilgiden sonra ise, nefsin menfaatine uygun yönelimi doğuran irade

⁵ Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, 104.

⁶ Dönmez, 170.

⁷ Altıntaş, 170.

ve bunları realize edebilecek kudrete gereksinim vardır. Sırayla gidecek olursak kişinin irade etmesi için bilgiye, maksada yönelim için iradeye ve bu hedefe varmak için ise kudrete ihtiyacı vardır.⁸

Ancak kimi zaman insan, kendisi için uygun olan şeyleri görse bile bunlara karşı içinde bir istek oluşmadığı için herhangi bir yönelim de ortaya koymayabilir. Pek çok zaman hasta insanlar, kendileri için yiyeceklerin uygun olduğunu bilir; ancak içlerinde bunlara karşı bir istek doğmadığı için bir yönelim de ortaya çıkmayabilir. Bu nedenle Allah, insanın tabiatında, bunlara karşı özel bir ilgi yaratmıştır ki, nefsin yönelim veya kaçınma iradesini doğuran arzuların kodları da burada gizlidir.⁹

Muhtemeldir ki gereksimin ile insan nefsi arasında tabii olarak böyle bir illiyet tesis edilmemiş olsaydı, insanın değer üretme kapasitesinin temelini de oluşturan niyet doğmazdı. Esasen değerler metafiziğinin temelini de oluşturan ve sırasıyla; insanın içindeki eksiklik hali, bunun oluşturduğu dinamik bir şuur ve bunu tamamlama çabası şeklinde gelişen bu süreç, bir yandan içimizdeki istek ve iradenin nasıl meydana geldiğini açıklarken, bir diğer yandan ise aşkın veya içkin, niyetin yöneleceği muhtemel alanlara işaret etmektedir. Buna göre insanî yönelimi ortaya çıkaran motif, sadece şuurun kapalı, içkin alanında kalıyorsa buna “arzu”, ancak onu aşarak daha geniş bir varlık sahasına tekabül ediyorsa buna da “ihtiyaç” denilmektedir. Bu anlamda ihtiyacın, arzudan daha geniş ve hatta onu içerecek bir anlama sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰ O halde, ihtiyaç söz konusu olunca niyetin motivasyon kaynağı aşkın alan, duyuşal gereksinimler durumunda ise yaşadığımız duyuşal âlem olmaktadır. Böylece nefis ile eşya arasındaki özel bir ilişkiyi ifade eden ve niyeti harekete geçiren bu ihtiyaç veya arzunun varlığı, Allah’ın iradesinin bir tasarrufu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dolayısıyla insanın niyetini oluşturan koşulların varlığı tabiidir. Bu yapı üzerinde beliren irade ve istek ile ihtiyaç veya arzuyu doğuran nitelikler arasında bir uygunluk mevcuttur. İçkin veya aşkın, niyetin yöneldiği bu nitel alan ile nefis arasında belirli bir uygunluğun olmadığı yerde, buna karşı bir teveccüh iradesi ve bunu fiilleştirmeye yönelik bir karar da olmayacaktır. Bu bakımdan maksatlı herhangi bir fiil, ilim, irade ve kudretle tamamlanmaktadır. Bu süreçte niyet, ilimden kudrete geçişi sağlayan bir işlev ortaya koymaktadır.

Gazâlî’nin, niyetlerin fiilleşme süreci ile ilgili olarak şöyle bir silsile izlediği görülmektedir; dürtü veya uyarılma, rağbet veya meyil, hüküm, karar, niyet ve fiilin ortaya çıkması. Dürtü ve rağbet durumunda herhangi bir sorumluluk

⁸ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 365.

⁹ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 365.

¹⁰ Ülken, H. Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara trz., 228.

doğmaz; çünkü insanın zihninde her zaman bir imaj uyanabilir ve insanın buna karşı koyması mümkün değildir. Hüküm ise, şuur ve iradeli olduğu zaman sorumluluk doğurur; ancak bazen geliş güzel hükümler de verilebilir ki buradan herhangi bir sonuç ortaya çıkmaz. Süreç niyet safhasına gelerek, irade ve karar hükmüne dönüştüğü zaman sorumluluk da kesinleşmiş demektir ki bu nokta, fiilleşme sürecinin başlangıcıdır.¹¹

2.Niyet-Eylem İlişkisi

Görüldüğü gibi tamamlanmış herhangi bir eylemde, niyet ve fiil olmak üzere iki temel boyut bulunmaktadır. Bunlardan ilki; herhangi bir fiilin hakikat değerini bulmak için yapılan tartışmalarda, bizatihi fiilin yeterli olduğunu, ondaki renk, şekil veya maksadı ifade eden arka planın bilinmesine hiç gerek olmadığını söyler. Bunlara göre önemli olan, fiildeki hayır veya şer niteliğine bakmaksızın, kişinin direkt olarak onu işlemiş olmasıdır. İnsan bu işi, fiilin mahiyetini bilmesede onun şekli varlığından hareketle, belirli bir iradeyle gerçekleştirmiştir. Bu nedenle burada da belirli bir sorumluluk vardır; ancak bu, niyetten ziyade fiilin kendisine yüklenmektedir. Herhangi bir insanın, farkına varmadan iç yüzünü bilmediği bir günah ya da yanlış düşmesini buna örnek olarak verebiliriz. Burada, failin iradesi, ilgili yanlıştan ziyade söz konusu eyleme yönelik olsa da, kişinin bu davranışından dolayı, kasıtlı fiiller kadar olmasa bile, hiç sorumlu olmayacağı anlamına gelmez.¹² Çünkü yapılan herhangi bir işte, görevi kötüye kullanma ile görevi ihmal etme arasında önemli bir fark olsa bile, ikincisinin de tümüyle masum olduğunu söylemek güç görünmektedir.

Ancak durum nasıl olursa olsun, niyet-eylem ilişkisinde kesin ve titiz bir ayırım yapmak gerektiği ortadadır. Çünkü her insan, hayatında zaman zaman unutarak, yanılarak veya başka sebeplerle bazı hatalara düşebilmektedir. Kur'ân, insanın, bu yönüne şu ifadelerle dikkat çeker; “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararındır. (Şöyle dua ediniz): Ey Rabbimiz! Unutur ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma!”¹³ Demek ki, unutmak veya yanılmak insanî bir durumdur ve onun bu özellikleri çerçevesinde ortaya çıkabilecek fiillerden doğan sorumluluk da ona göre olmalıdır. Bu tabii olguyu dikkate almadan, sırf fiilî gerçekliğe bakarak kişiyi cezalandırmanın ne kadar adaletli olacağı tartışma götürür. Buradan hareketle, insanın mahiyetini bilerek, isteyerek ve kastederek yaptığı bir kötülükle, aynı işi iyilik zannıyla ya da bilmeden, yanılarak, unutarak yapması arasında bir farkın

¹¹ Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1989, 148.

¹² Pazarlı, 104.

¹³ Bakara, 2/286.

olması gerektiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Hiç şüphe yok ki bu önemli fark, kişinin sorumluluğuna da aynı oranda yansiyacaktır.

Fiilin hakikat değerini bulmaya yönelik ortaya çıkan eğilimlerden ikincisine göre ise, fiilin hakikat değeri, failin kasıt ve niyetinde aranması gerekmektedir. Bu bağlamda insan nefsinden sadır olan fiilleri; belirli bir kasıt ve karar neticesi ağır ağır ortaya çıkanlar ile kasıtsız ve ani surette ortaya çıkanlar olmak üzere iki kısma ayıran Akseki, sorumluluğun birinci kısım fiillere yönelik olması gerektiğini ifade eder. Ona göre örneğin, biri kaza sonucu, bir diğeri ise kasıtlı olarak herhangi masum bir insanın ölümüne sebep olan iki kişiden birincisi, sadece katil iken, ikincisi hem katil, hem de cani durumuna düşmektedir. Bu nedenle insan, ihtiyarî olarak taammüden, azim ve kasıt ile yaptığı fiillerinden dolayı sorumludur. Sorumluluk ise ancak ihtiyarın varlığına bağlıdır. O halde sevap, günah, mükâfat, ceza fiillerimiz üzerinde değil, fiillerimizi harekete geçiren istidat, maksat ve irade üzerine olmaktadır.¹⁴

İnsan nefsinden doğan fiilleşme sürecinin içeriden dışarıya doğru geliştiği dikkate alınırsa, mahiyet olarak fiilin, kasıt veya maksada tabi olması gerekmektedir. Bu anlamda birinci derecede öneme haiz olan amaç veya sebep, insan nefsinden doğan kasıttır. Meydana gelen fiil ise, ikinci derecede bir öneme sahip olup, bir nedenden ziyade, sonuç hüviyeti taşımaktadır. Tabiatıyla eylemin maksadını ortaya koyan asıl gerçekliğin birinci kısımda bulunması daha makul görünmektedir. Buradan hareketle fiillerin hakikat değerini, görünen fiilden ziyade onu tahrik ederek ortaya çıkmasına sebep olan ve insan nefsinde kuvve halinde bulunan illette aramak daha isabetli olacaktır.¹⁵

Hicret sürecinde vukuu bulan bir olayı, bu vesileyle burada zikretmek yerinde olacaktır. Buna göre, Hz. Peygamber'in arkadaşları, Mekke'den Medine'ye sırf Allah rızası için göç etmelerine karşın içlerinden bir kişi, sevdiği kadına olan muhabbetinden dolayı bu yolculuğa iştirak eder. Burada, bu kişinin hicretini sağlayan motivasyonun kaynağı ne din, ne de Allah rızası olmayıp sadece bir kadın veya kişinin ona olan düşkünlüğüdür. Bu olay üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ömer'den gelen bir rivayete göre şunları söyler; "*Ameller niyetlere göre hesap edilir ve her kişi için yalnız niyet ettiği şey vardır: Kimin hicreti kavuşmak istediği bir dünya nimetine veya evlenmek istediği bir kadına müteveccih ise, onun hicreti, hicret ettiği şeydir.*"¹⁶ Bu bağlamda aynı rivayete gönderme yapan Gazâlî, şöyle bir

¹⁴ Akseki, 91; Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ankara 1985, 266-267.

¹⁵ Akseki, 62.

¹⁶ Buhari, *Bedü'l-Vahy*, 1; Müslim, *İmâret*, 45. Konuyla ilgili ayrıca bkz., Koçyiğit, Talat, "Hareketlerin Ölçüsü Niyetlerdir", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1971, cilt:10, (71-75), 71.

değerlendirme bulunur; “Adamın biri, bir kadınla nikâhlanmak için hicret etti ve bu nedenle kendisine Ümmü Kays muhâciri denildi.”¹⁷

Amel-niyet bağlamında Müslümanların sıklıkla başvurduğu bu örnek olayda da görüleceği gibi, İslâm’a göre kişinin amel veya fiilleri niyete göre değerlendirilmektedir. İnsana sevap kazandıran şey örneğin, fiilî olarak sadaka vermeden ziyade onu bu fiile yönelten saiktir. Niyeti, sadaka veya yardım görünümü altında insanları aldatmak olan kimse, bu fiiliyle sevaptan çok, kalbinde taşıdığı gösteriş veya kötü niyetten dolayı cezaya maruz kalacak veya en azından kendisine bu fiilin herhangi bir hayrı dokunmayacaktır.¹⁸ Bu anlamda Kur’an’daki şu ifadeler dikkat çekicidir; “Onların etleri ve kanları asla Allah’a ulaşmaz. Fakat O’na sizin takvanız (Allah’a karşı gelmekten sakınmanız) ulaşır. Böylece onları sizin hizmetinize verdi ki, size doğru yolu gösterdiğinden dolayı Allah’ı büyük tanıyasınız. İyilik edenleri müjdele!”¹⁹ O halde asıl olanın, görünen fiilden ziyade, bunun arkasında yatan niyet veya maksat olduğu anlaşılmaktadır.

Eğer biz herhangi bir davranışı, sadece onun zahiri üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutacak olursak, burada ciddî yanlışlara düşebiliriz. Bu anlamda şekli niteliği aynı olan herhangi bir fiil, failin niyetine göre birbiriyle hiç ilgisi olmayan mahiyetlere dönüşebilmektedir. Bir önceki örnek üzerinden devam edecek olursak, eğer bu kurban fiili, ayette işaret edildiği gibi, sırf Allah’a yaklaşmak maksadıyla yapılırsa “ibadet”; sadece etinden yararlanmak için yapılırsa “mubah”; sadaka veya yardım niyetiyle yapılırsa, bu iş “sadaka” olmakta veya son olarak, putlara adak niyetiyle yapılırsa bu fiil “haram” bir davranış hüviyeti kazanır.²⁰ Görüldüğü gibi hâdisenin şekli hüviyeti aynı olmasına rağmen, öz veya mahiyet itibarıyla bambaşka manzaralarla karşılaşabilmekteyiz. Tabiatıyla bu farklılığı ortaya çıkaran etken, fiilin arkasındaki niyettir. Ve burada niyet karşısında eylemin, sadece araçsal bir işlevi olduğu anlaşılmaktadır.

Niyetle amel arasında ruh, beden ilişkisine benzer bir ilişkinin varlığı da göze çarpmaktadır. Buna göre, niyet kulluğun sırrı, amellerin özü ve ruhu olarak görülmektedir. Bu durum hem Allah nazarında hem de insanlar arasındaki ilişkiler için geçerlidir.²¹ Ayrıca niyet, amel ilişkisi bağlamında ortaya çıkan durumlar genel olarak dinden ahlâka, siyasetten sosyolojiye, kültürden eğitime kadar insanın yer aldığı hemen her olay ve alan için geçerlidir. Binaenaleyh insanın insanla, insanın çevreyle ve insanın Allah ile olan ilişkilerinde daima niyetin, amel veya fiile göre, sadece nicelik olarak değil, nitelik olarak da bir öncelik ve öneminden bahsetmek yanlış olmaz.

¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 363.

¹⁸ Koçyiğit, 72.

¹⁹ Hacc, 22/37.

²⁰ Zeydân, 219.

²¹ Dönmez, 170.

Niyetin, amel karşısındaki önemini; “*Mü’minin niyeti, amelinden hayırlıdır*”²² biçiminde ifade edilen hadisle destekleyen Gazâlî, böyle bir tercihin nedeni olarak kişinin dinini, bütün maksatlarıyla birlikte başından sonuna kadar mükemmel şekilde bilmesi, bunlar arasında mukayese yaparak, en doğrusunu tercih edebilecek kadar ilmî yeterlilik düzeyine sahip olmasını şart koşar. Yalnızca böyle bir kişi, niyetin amelden daha hayırlı olduğunu kavrayabilir. Ona göre örneğin, ekmeğin meyveden daha önemli olmasının maksadı, birincinin diğerine göre daha asıl ve alternatifsiz oluşurudur. Çünkü hayatı devam ettirmek için, vücudun gıda alması gerekmektedir ve bunu sağlayacak olan şey de öncelikli olarak ekmektir. Aynı bunun gibi niyet de, dinin maksadı açısından daha elzem bir konuma sahiptir.²³ Çünkü ameli, anlamsal olarak var eden, onun şekli görünümünden ziyade içinde taşıdığı ruhtur ki bu da niyetin bizatihi kendisidir. Aksi halde, örneğin namazın içinde taşıdığı niyete dayalı özü çekip aldığımız zaman, geriye sadece bir takım şekli hareketler kalmaktadır. O halde, hem niyet hem de amel, Allah’ın kuldan istedikleri şeylerdendir ve her ikisinin de, hedeflenen amaç için belirli bir katkısı veya etkisinden bahsetmek mümkündür. Ancak niyetin konumu, amelinkinden çok daha üstün ve önceliklidir. Başka bir deyişle hem niyet hem amel, Allah’a kulluk için önemli birer değerdir ve bunlar, insanın ihtiyarına tabiidir ve sıkça vurguladığımız gibi amel karşısında niyetin taşıdığı mevki daha başkadır.²⁴

Ancak bu noktada bir hususun altını çizmek gerekir ki o da işlevsiz, kuru bir niyetin yalnız başına yeterli bir hüküm değeri ifade edip etmeyeceği meselesidir. Örneğin tembellik, korkaklık veya ihmâl gibi muhtelif sebeplerle fiile çıkmayan, sırf kuvve halindeki herhangi bir niyet, tam bir niyet hüviyetinde olmadığı gibi, bunun karşılığında doğacak sorumluluk da buna uygun olacaktır.²⁵ Bu anlamda Kur’ân; “*Mü’minlerden, özür sahibi olmaksızın (evlerinde) oturanlarla cihâd edenler eşit değildir. Allah, canlarıyla, mallarıyla savaşılanları derece itibarıyla oturanlardan çok üstün kıldı. Oturanlar kendilerine yazık etmişlerdir.*”²⁶ demektedir. Demek ki İslâm, fiilleşmiş niyetle, kuvve halindeki niyet arasında bir ayırım yapmaktadır. Binaenaleyh mükâfat veya ceza anlamında elde edilecek karşılık da normal olarak tekemmül etmiş niyetle aynı özgül ağırlığı taşımayacaktır.

Kuvve halindeki niyetle, fiilleşmiş niyet arasındaki farka Hz. Peygamber de şu sözleriyle dikkat çeker: “*Şüphesiz Allah, iyilikleri de kötülükleri de yazmıştır. Sonra bunları açıklamıştır. Kim bir iyilik yapmaya niyet eder de bunu yapmazsa,*

²² Taberânî, *Süleymân bin Ahmed bin Eyyüb bin Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî, Mu’cemü’l-Kebîr*, I-XI, thk.: Abdü’l-Mecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Temiye, Kahire 1994, 185.

²³ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 366-367.

²⁴ Dönmez, 170.

²⁵ Altıntaş, 175.

²⁶ Nisâ, 4/95.

Allah kendi katında ona tam bir iyilik sevabı yazar. Kim bir iyilik yapmaya niyet eder ve bunu yaparsa, Allah onun sevabını on katından yüz katına kadar ve daha çok misline varıncaya kadar yazar. Kim bir kötülük yapmayı ister ve bunu yapmazsa, Allah ona tam bir iyilik sevabı yazar. Eğer kötülük yapmaya niyet eder ve yaparsa Allah ona bir kötülüğün günahını yazar.”²⁷

Hadiste ifade edilen “niyet”ten maksat, bir şeyi yapmayı tercih etmek veya istemektir ki bu açık bir azmetmedir. Eğer azim iyiliği yapma veya kötülükten kaçınma yönünde ise buradan her halükârda bir hayır doğar. İyiliği istemek ise bunu yapmaya sebeptir. Hayrın sebebi de hayır olmaktadır.²⁸

Burada dikkat çekici diğer bir husus ise, kuvve halinde de olsa iyilikle kötülük değerini üretme kapasitesi olan niyet arasında çok önemli bir ayırımın yapılmış olmasıdır. Gerçeklik kazansın yada kazanmasın her türlü iyilik ödüllendirilirken, yalnızca gerçeklik alanına çıkmış kötülüğe kendisiyle orantılı bir müeyyide uygulanmaktadır. Bununla birlikte fiilleşmemiş kötülükten vazgeçmek de iyilik olarak görülmekte ve ödüllendirilmektedir. Bunun da insanları iyiliğe sevk etme yönünde önemli bir teşvik olduğu söylenebilir.

3.Hakikatin Kaynağı Olarak İyi Niyet

Şimdiye kadar genel olarak niyetin ne olduğu, hangi süreçlerle fiilleştiği ve bunun eylem karşısındaki mevkiini araştırdık. Ancak bu noktaya kadar yapmaya çalıştığımız şey genel olarak onu anlayıp, analiz etmek ve amel/fiil, niyet bağlamında asıl hakikatin nerede aranması gerektiğine dikkat çekmekti. Şu ana kadar niyet kavramının başına “iyi” veya “kötü” vasıflarını ekleyerek, “iyi niyet” veya “kötü niyet” gibi, niyetin rengi ve şeklini ifade eden terkipleri özel bir konu olarak ele almadık. Bu noktadan sonra iyi niyetin ne olduğu, kaynağı ve insanî fiiller için kesin hakikat değeri olup olamayacağı üzerinde duracağız.

Yukarıda niyeti kısaca, *kalbin uygun gördüğü şeye karşı yönelimi* şeklinde ifade etmiştik. Burada uygun görülen şey, kalbi teşvik edip harekete geçiren sebepti. Hatta insanı harekete geçiren bu saik veya sebebin aşkın veya içkin olabileceğini, birinci durumda buna “ihtiyaç”, ikinci durumda ise “arzu” dememiz gerektiğini belirtmiştik. Tam da bu anlamda Gazâlî, nefsi harekete geçiren sebeplerin çok çeşitli olduğunu söyler. Ona göre, insanı herhangi bir işi yapmaya sevk eden sebep bazen bir, bazen de birden fazla olabilir. Örneğin bir yırtıcı hayvanın saldırısına uğramış herhangi bir kişi, bunu her gördüğünde kaçma yönünde rağbet göstermektedir. Kişiyi kaçma yönünde teşvik eden amil, bu hayvanın varlığıdır. Burada adamın niyeti sadece bu hayvandan kaçmaktır; onu bu

²⁷ Buharî, Rikâk, 31; Müslim, İman 206; Gazâlî, *Ihyâ*, IV, 368.

²⁸ Zeydân, 223.

hareketi yapmaya sevk eden başka bir saik yoktur. Bunun gibi, bir tek sebebin harekete geçirdiği bu tür niyetlere “*hâlis*” adı verilmektedir. Teşvik edici amaca izafetle ortaya konan amele ise “*ihlâs*” denmektedir. Bunun anlamı da niyete etki eden başka iştirakler ve karışımların olmadığıdır. İnsanı harekete geçiren sebep birden fazla olursa, bu da bir tür müşareket veya ortaklık anlamına gelir ki, bu da tek sebebin dışına çıkmak, *ihlâstan* uzaklaşmak demektir.²⁹

Elbette burada ifade etmeye çalıştığımız ihlâs, özel bir hedef belirlemeksizin, içkin veya aşkın âlemin motive ettiği herhangi bir amacın icrasına yönelen niyetin saflık veya katışıksızlığına işaret etmektedir. Bu manadaki ihlâsta, niyeti harekete geçiren kaynak tek olup onun dışında teşvik edici başka herhangi bir iştirak söz konusu değildir. Burada niyetin amacı, pekâlâ sadece başkalarının görmesinin arzulandığı bir iyilik veya ibadet anlamında sırf riya da olabilir. Bu anlamda amaçlanan hedef farklı bile olsa, harekete geçiren amilin iştiraktan uzaklık veya teklîği anlamında niyetin mahiyetinde herhangi bir fark gözükmemektedir ki ihlâs ile kastedilen de budur.³⁰

Burada bizi asıl ilgilendiren *ihlâs*, nefsi harekete geçiren kaynak olarak bir yandan bunun içkin âlemden ziyade aşkın olandan beslenmesi, diğer yandan ise onun teklîği veya yegâneliğidir. Burada insanın ibadetleri veya ahlâkî eylemlerinde teşvik eden kuvvet, sadece Allah’ın rızası olmaktadır. Onun dışındaki her şey riya hükmündedir.³¹ Bu anlamda bir tek teşvik edici veya harekete geçircinin ortaya çıkardığı dinî veya ahlâkî her türlü fiili, bu ihlâs veya samimiyetin içerisinde değerlendirmek mümkündür. O halde, insan davranışlarının teşvik edici kaynağı sadece Allah ise buna iyi niyet denmektedir. Buna göre iyi niyet; öyle bir haldir ki bu noktada irade her türlü iç ve dış bütün uyarı ve arzuların yüz çevirip emrin geldiği kaynağa yönelir. Orada insan kendinden ve dünyadan sıyrılarak en saf ve en yüksek ideale bağlanır ki bu da Allah’tır. Bütün kutsal emirler insana, davranışlarında daima bir ideale yönelmesini söylemektedir.³²

Buna göre, iyi niyetin kaynağının Allah rızası olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda insan eylemlerinin hareket kaynağıyla Allah’ın iradesi arasında bir paralellik veya ittifakın varlığı kendini göstermektedir. Buradan hareketle Gazâlî’nin verdiği bazı misaller üzerinden gidecek olursak, beden için oruç tutmak, serinlemek için abdest almak, toplum içinde mevki kazanmak için ilim öğrenmek, ev kirasından kurtulmak için camide itikâfa girmek, karşılık bekleyerek yapılan hasta ziyaretleri veya cenaze merasimleri gibi eylemlerin temel teşvik edici gücü Allah rızası olmadığı için ihlâstan uzaklaşma anlamına gelmektedir ki bu,

²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 365.

³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 379.

³¹ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 379.

³² Pazarlı, 106.

İslâm'a göre kötü niyettir.³³ Çünkü burada yapılan fiillerde işin özü saptırılarak, hakikate giden yoldan bambaşka bir yola girilmektedir. Oysa olması gereken, fiillerin teşvik edici gücünün, harici bir faktörden ziyade bizatihi Allah'ın iradesi olmalıydı. Bu anlamda hakikatten yüz çevirmek veya ona giden yolları tıkamak, iyi niyetten bir sapmak olarak değerlendirilebilir.

Burada yeri gelmişken ifade edelim ki bir insan için hakikate giden yol veya gerçeğin dili o kadar da belirsiz değildir. İnsanların pek çoğu, ortaya koydukları fiillerin doğruluk değeri hakkında şu veya bu şekilde bilgi sahibidirler. Gerçeği karartmak veya tümüyle üstünü örtmek anlamında yapılan yanlış veya kötülüklerin en azından büyük bir kısmı bilerek ve kastederek işlenmektedir ki asıl sorumluluk da buradadır. İslâm'a göre, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bilmeyerek veya unutarak yapılan yanlışların doğuracağı sorumlulukla art niyetle, bilerek, azmederek işlenen fiillerinki aynı olmayacaktır. Bu anlamda hakikatin karartılması veya tümüyle ortadan kaldırılmasını adaletten bir sapma olarak gören Kur'ân, inananları şu ifadelerle uyarmaktadır; *“Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”*³⁴ Görüleceği üzere, insanın niyetini teşvik eden yegâne kaynağın Allah'ın muvafakati olması gerektiği sarıh bir şekilde ifade edilmektedir. Bunun dışında insanın kendisi de dâhil olmak üzere hiçbir faktörün etkin olmaması istenmektedir. Bu anlamda hakikati ezmeye veya yok etmeye yönelik her türlü niyet veya eylem zımnen bir zulüm olarak görülmektedir. İşte bunun gibi dinî, ahlâkî, siyasî veya kültürel her tür fiilin hareket noktası, Allah'ın hoşnutluğu olursa burada bir ihlâs, samimiyet veya iyi niyetten söz etmek mümkün olacaktır. Bu tür niyetlerle ortaya çıkan fiiller ahlâkî fiillerdir ve büyük ölçüde kesin bir hakikat değeri de taşır. Burada, “büyük ölçüde” dememizin sebebi, ileride de üzerinde duracağımız gibi, insanın iyi niyetle hareket etmesinin de her zaman için kesin bir hakikat değeri taşıyabileceği ihtimalini göz önüne bulduğumuzdan dolayıdır.

Batı dünyasında iyi niyetin kaynak ve mahiyetini ortaya koymaya yönelik Kant'ın hatırı sayılır bir emek harcadığı görülmektedir. Bu anlamda ona göre de, insanî fiillerin temel ilkesi iyi niyettir. İnsan için iyi niyetten başka iyi bir şey yoktur. Dünyada yegâne ve mutlak bir değer vardır ki o da iyi niyettir. *“Kesinlikle*

³³ Gazâlî, *İhyâ*, IV, 379.

³⁴ Nisâ, 4/135.

dünya ve hatta onun dışında bile, iyi niyetten başka koşulsuz iyi sayılabilecek herhangi bir şey düşünmek mümkün değildir.”³⁵

İnsanın anlayış, yargı gücü, aklî kapasite, kararlılık, cesaret gibi pek çok yetenekleri vardır. Bu nitelikler insan için iyidir ve herkes bunlara sahip olmayı arzu da eder. Ancak, bunların kullanımıyla ilgili iyi niyetin, en az bu vasıfların kendisi kadar önemli olduğunu ifade eden Kant sözlerine şöyle devam eder; *“Tabiatın bu bağışlarını kullanacak olan niyet ve onun karakter olarak nitelenen özel yapısı iyi değilse, bunlar son derece zararlı ve kötü olabilir. Talihin verdiği bağışlarda da durum aynıdır. Güç, zenginlik, onur, hatta sağlık ve mutluluk adı altında herhangi birinin koşullarından duyduğu memnuniyet ve her türlü refah, evrensel bir amaç ve eylemin tam bir ilkesi ve ayrıca bunların zihin üzerindeki tesirini düzelten bir iyi niyetin olmadığı yerde, bütün bunlar insanı cesarete sürükler ve hatta sık sık kibirlenmesine yol açar.”³⁶*

Benzer şekilde ağır başlılık, ölçülü olma, kendine hâkimiyet veya soğukkanlı eylemler hem iyidir hem de insanın iç dünyasını da inşa ederek onun karakterini belirler. *“Fakat iyi niyet ilkesinin olmadığı yerde bütün bunlar son derece tehlikeli bir hal alabilir.”³⁷* Bu itibarla iyi niyet, insanî fiillerin ahlâkî akreditasyonunun temel bir ölçüsü haline gelmektedir. Çok çeşitli niteliklere sahip olan bir insan, eğer bunları iyi niyetle kullanırsa, kendisi büyük bir erdem kazanır ve insanlık için de yarar sağlar; ancak kötü niyetle kullanılırsa bütün bunlar başkaları için birer tehdit unsuru haline dönüşebilir.

Kant’a göre iyi niyet, tamamıyla kendiliğindedir ve başka bir şey için bir araç değildir. İnsanî eylemlerin başarıya ulaşip ulaşmamasından ziyade iyi niyetli olması esastır ki ahlâk bunun üzerine kurulur. Saadet, para, şöhret, servet, güzellik gibi insanî nitelikler bizatihi, kendisi amaç olan iyi niyetin olmadığı yerde herhangi bir ahlâkî değer hükmü taşımaz. O, İslâmî bir söyleyişle, ne herhangi bir menfaati temin, ne de bir mefseleti defetmek için iyi olmayıp kendi başına “iyi”dir. Bununla ilgili Kant tam olarak şunları söyler; *“İyi niyet, icra ettiği tesir veya başardığı herhangi bir şeyden dolayı ve hatta herhangi özel bir amaca ulaşmak için değil, yalnız niyet olarak kendi başına iyidir. O, hiçbir mukayese yapmaksızın kendi başına ele alındığı zaman, herhangi bir eğilim ve hatta tercih edebileceğin bütün eğilimlerin toplamının lehine olabilecek bir şeyle kıyaslanamayacak kadar yüksek bir değere sahiptir.”³⁸*

³⁵ Kant, İ., *Ground Work for the Metaphysics of Morals*, İng. çev.: Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London, 2002, 9.

³⁶ Kant, *Ground Work*, 9.

³⁷ Kant, *Ground Work*, 10.

³⁸ Kant, *Ground Work*, 10. Ayrıca bkz., Ülken, H. Ziya, *Ahlâk*, Ülken Yay., İstanbul 2001, 68; Kuçuradi, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2010, 85-86.

Burada Kant'ın, iyi niyete ontik bir hüviyet kazandırdığı görülmektedir. Pekâlâ onun, yüksek bir hakikat değeri atfettiği bu iyi niyet nereden gelmektedir? Ona göre insanın asıl aradığı, kendisi için yaratıldığı şey, itkilerin sağlamış olduğu mutluluk değildir. Hatta bunu akıl da sağlayamaz; ancak akıl onu diğer canlılardan ayırıştırarak fenomenler dünyasının üstüne çıkarır ve ona itibar kazandırır. İnsana bu vesileyle başka bir dünyadan, numen dünyadan gelen sesi işittirir ki bu ahlak yasası veya kategorik imperatiftir. İnsanın yapısı gereği, asıl amacı mutluluk olamayacağına göre, geriye ödev bilinci kalmaktadır. İşte, yegâne değer olan iyi niyet ödevden gelmektedir.³⁹

Kant'a göre arzu veya itkilerimizin tümüyle devre dışı bırakıldığı akıl veya ahlâk dünyasında, ahlâk ile mutluluğun birleştiği bir âlemin varlığını düşünmemiz mantık dışı değildir. Ancak bu salt teorik olarak düşünüldüğü zaman ahlâklılıkla mutluluğun birleşmesine dair düşünce sadece bir ideden öteye geçemez. Bunun gerçekleşmesi için her insanın ahlâkî olarak üzerine düşeni yapması, başka bir ifadeyle; aklî varlıkların ortaya koydukları bütün fiillerin diğer bütün iradeleri ihtiva eden, en şümulü mutlak bir iradeden çıkıyormuş gibi işlenmesi gerekmektedir. Ahlâkî olarak birbirine bağlı bir erdem toplumu veya "Tanrı Sitesi"nin kurulabilmesi ancak Tanrı'nın inayetiyle mümkün olabilir. Bu nedenle saf pratik aklın ilkeleri bizi, Tanrı ve Âhiret postullarını kabul etmeye zorlar. O halde Tanrı ve şu anda görmesek de var olduğunu ümit ettiğimiz bir dünyanın varlığını kabul etmeden ahlâkın görkemli ideleri, belli bir amaç veya aksiyonun kaynağı olmaktan ziyade, sadece övgü ve takdirin kuru birer objesi olabilirler.⁴⁰

Bu itibarla Tanrı'nın varlığı ve Âhiret inancı, ahlâkî fiilleri anlamlı hale getiren zorunlu birer ön koşul olarak karşımıza çıkmaktadır. Aksi halde iyi davranışlara yönelim ve kötü olanlarından uzaklaşmak için ortaya konan çaba motivasyonunu kaybedecektir. İşte iyi niyet, Tanrı ve Ahiret inancıyla temellendirilen ve kökeni numen âlemine kadar uzanan ahlâk yasası veya akıl dünyasına ait ödev duygusundan gelmektedir. Buna göre ahlâk yasasının temeliyle iyi niyet'in temeli aynı noktada buluşmaktadır.

Buradan hareketle, diğer bütün eylemlerimizde olduğu gibi, ahlâkî fiillerimize de değer katan şeyin iyi niyet olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda iyi niyete sahip olmak demek, ödevin bilincinin ne olduğunu bilmek ve bu istikamette hareket etmek demektir. Böylece Kant, gerek dünya ve gerekse onun dışında kendi

³⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, 406-407; Akarsu, Bedia, *Değişen Dünya Değişen Değerler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2006, 204-205.

⁴⁰ Kant, İ., *The Critique of Pure Reason*, İng. çev.: J. M. D. Meiklejohn, The Pennsylvania State University 2010, 454; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2012, 95; Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, 36.

başına, sınırsız, mutlak değeri olan şeyin yalnızca iyi niyet olduğunu söyler ve iyi niyet en yüksek ahlâkî ilke olarak ortaya koyar.⁴¹

Esasen Kant, Hıristiyan kültüründe yetişmiş olmasına rağmen ahlâkî tutum ve bu arada bunu temellendiren iyi niyet konusunda İslâm dini ile belirgin bir benzerlik içerisindedir. İslâm ahlâkının temelinde iyi niyet olduğu gibi, Kant'ta da aynı durum söz konusudur. Yine İslâm ahlâkî ödevin bireysel ve ailevî çıkar veya hakikatin üzerini örten bunlara benzer korku, kaygı yada herhangi bir menfaatin temini gibi saiklerle değil, gerçeğin tecelli etmesini sağlayan Allah'ın rızasını kazanmak için yapılması gerektiğini ifade eder. Benzer şekilde Kant ahlâkî da, ödevde maddî çıkar, haz, lezzet veya bunlara benzer dünyevî maksatları kabul etmez. Esasen ödevi, Allah'ın emri olduğu için yapmakla, ödev için yapmak arasında herhangi bir fark yoktur.⁴²

Bu anlamda Gazalî, iyi niyetin kaynağını Allah'ın rızası olarak ele almaktaydı. Kant'a göre de benzer şekilde iyi niyet, Tanrı ve Ahiret İnancı'nın bir postulat olarak temele alındığı, kökü numen âleme uzanan ödev duygusundan gelmekteydi. Buna göre her iki çizgide de, son tahlilde iyi niyetin varıp dayandığı nihai nokta Allah veya Tanrı olmaktadır. Aynı bu iki görüşü de karşılayacak şekilde iyi niyetle ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunur; “*Hüsn-i niyet, deha gibi verilmez, onun talim ve kaide ile münasebeti yoktur. Bunun için bir kimse vazîfeye müteallik mücerret düsturları hiç bilmediği halde tamamen namuskâr olabilir.*”⁴³

İyi niyetin kaynağıyla ilgili yapılan tartışmaya baktığımız zaman burada genel olarak niyete göre bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Buna göre niyet, genel olarak iyi ve kötü fiillerin ortaya çıktığı dünyevî veya içkin âleme ait iken iyi niyetin ise, kesin olarak kötülüğün yer almadığı *Mutlak İyi*'nin varlık alanı olan müteal, aşkın ve Kant'ın ifadesiyle numen âleme ait bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak iyi niyet bu alanla ilişkili olsa ve buradan beslense bile eylemler için bir hakikat değeri taşıyıp taşımayacağı meselesi diğer bir tartışma konusu olmaktadır.

4.Hakikatin Ölçüsü Olarak İyi Niyet

Bütün bu açıklamalardan sonra iyi niyetin kesin bir hakikat değeri ifade edip edemeyeceği meselesine gelince, şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Bir yandan iyi niyet, temeli Allah veya aşkın âleme dayandığı, insanın

⁴¹ Vural, Mehmet, “İslâm Ahlâkî ve Modern Ahlâk Felsefesine Eleştirel Bir Bakış”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed.: Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yay., Ankara 2013, 363-364.

⁴² Vural, 371-372.

⁴³ Aynı, M. Ali, *Ahlâk Dersleri*, haz.: İ. Dervişoğlu-E. H. Yiğit, Büyüyenay Yay., İstanbul 2013, 26.

hakikatle arasındaki engeli kaldıran bir işlev ortaya koyduğu ve hatta Kant'ın ifadesiyle, varlığın en yüksek değeri olduğu gibi sebeplerle kesin bir doğruluk ölçüsü verir. Çünkü ihlâs ve samimiyetle hareket eden bir insandan sadır olan fiiller iyi niyetli fiillerdir ve bu anlamda gerçeği ifade etmede önemli bir hakikat değeri taşır. Ancak kimi zaman insanların, tümüyle iyi niyetli olarak ciddi yanlışlıklar içerisine girebildikleri de gözlenmektedir. Bu bağlamda örneğin, herhangi bir insan hastane, okul veya camii gibi hayır kurumları yaptırmak için iyi niyetle hırsızlık yapsa, ilgili kişinin burada taşıdığı niyetin mahiyeti, yaptığı kötü işi haklı çıkarmaz.⁴⁴

Buradan hareketle yukarıda ifade ettiğimiz gibi niyet kavramını, muhtemel bir maksadın teşvik edici gücü şeklinde anladığımız zaman, aslında bu noktada yapılan yanlışlığın sadece fiillerle sınırlı kalmadığı, aksine niyeti de içine aldığı söyleyebiliriz. Çünkü burada niyeti harekete geçmeye motive eden eylemin kendisi problemlidir ve her ne sebeple olursa olsun buradaki sorunlu durum, bu çağrıya uyan niyeti de içine almaktadır. Dolayısıyla yalnız fiiller değil, niyetin kendisinin de, en baştan itibaren ahlâken kabul edilebilir bir durumda olmadığı anlaşılacaktır.

Esasen bir önceki örnek olayda görüldüğü gibi, kişinin içine düşmüş olduğu yanlış tetikleyen niyetin mahiyetini bilmesi, ilgili yanlıştan dönmesi için önemli bir fırsat olarak düşünülebilir. Ve bu tür durumlarda insanların zaman zaman niyetlerinden rücu ettikleri de görülmektedir. Ancak bir de, bu durumun hiç farkında olmayan, tamamıyla iyi niyetle, inanarak, kötülükler üreten çevreler var ki, bu nokta daha sıkıntılı bir problemin varlığına işaret etmektedir. Örneğin, İslâm dünyası da dâhil olmak üzere, fanatik bazı insan veya grupların, başka din mensuplarına yaptıkları şöyle dursun, kendi dindaşlarına karşı bile sergiledikleri davranış ve hatta giriştikleri kısımları kendilerince iyi niyetle işlendiklerini, en azından kendi söylemlerinden anlayabiliyoruz. O kadar ki, bu tür insanların yaptıkları eylemleri farz, vacip veya sevap gibi dinî hükümlere bağlayarak, kanaatlerini Kur'ân veya Sünnet'e dayandırdıkları görülmektedir. Bu çevrelerin, yaptıkları işleri iyi niyetle icra ettiklerini ifade etmeleri, kendi dünyalarında anlamlı olabilir; ancak meseleye dışarıdan, daha yansız ve rasyonel bir gözle bakıldığı zaman bu tür fiillerin, Müslümanların temel hakikat değeri olarak gördükleri, ne din ne de akıl ile bağdaşır bir yanının olmadığı anlaşılacaktır.

İslâm düşüncesinde geniş tartışmalara da sebep olan din-akıl ilişkisini müzakere etmek, bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır; ancak ifade etmek gerekir ki, dinî veya ahlâkî herhangi bir fiilin inşası ve icrasında tek başına iyi niyetle oluşturulan dinsel söylem de, kendi başına yeterli bir ölçü olmayabilir. Bu nedenle her türlü fiil için akıl, olmazsa olmaz bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu arada yeri gelmişken ifade edelim; Abbasî halifesi Me'mun,

⁴⁴ Pazarlı, 105.

hakikatin ölçü veya ölçülerinin ne olması gerektiği ile ilgili olarak Aristo ile aralarında geçen bir rüyadan bahseder. İbn Nedîm, ilgili rüyayı şu şekilde nakleder;

Me'mun rüyasında; hafif kızılımsı, beyaz tenli, çatık kaşlı, saçları dökük, gözleri ela, güzel görünümlü, kürsüsünün üzerine oturmuş bir adam görür. Me'mun şunları söyler: Heybetinden onun iki eli arasındaymış gibi ezildim ve ona "Sen kimsin?" dedim. O, "Ben Aristo'yum" dedi. Buna sevindim ve dedim ki; "Ey hakîm, sana soru sorabilir miyim?". O da; "Sor" dedi. Ona; "Güzel nedir?" dedim. O da; "Akıl bakımından güzel olandır" dedi. "Sonra?" dedim. O da; "Şeriat bakımından güzel olan" dedi. "Ya sonra" deyince, o da; "Cemiyet bakımından güzel olan" dedi. Ben "Peki ya sonra" deyince, o; "Bundan sonrası yok" dedi.⁴⁵

Buradaki "güzel" kavramını sadece estetik değer in ifadesi gibi anlamaktan ziyade, etik değer in ifadesi olan "iyi" veya epistemolojik değer in ifadesi olan "doğru" olarak anlamak gerekmektedir. O halde doğru, iyi veya güzelin ölçüsü, sırasıyla akıl, din ve cemiyet olmaktadır. Bu örnekte, aklın diğer öğeler karşısında öne çekildiği görülmektedir ki, kanaatimizce bu doğru bir yaklaşımdır. Çünkü akli devre dışı bırakarak, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, çeşitli yorumlar üzerinden algılar oluşturulmak suretiyle ve fevkalâde iyi niyetle din olgusunun, pek çok zaman yapılan yanlışların birer aracı haline getirildiği gözlerden uzak tutulmamalıdır. Esasen, din içerisinde kesin hüküm değeri taşıyan bazı reel olgular hariç tutulacak olursa, dinî hakikati önceleyerek hareket ettiklerini söyleyen çevrelerin de son tahlilde bu kanaat veya karara belirli bir akılla ulaştıkları, dikkat çekici bir ironi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fiillerin tam bir hakikat değeri ifade etmesi için kimi zaman akıl da tek başına yeterli gelmeyebilir. Eğer herhangi bir fiil, gerek oluşum gerekse icra aşamasında, ihlâs, samimiyet veya iyi niyetten yoksun ise bu fiilin gerçekten dinî veya ahlâkî bir fiil olduğundan emin olamayız. Bu bakımdan akıl da iyi niyetle desteklenmelidir.

O halde, bir yandan bireysel akıl ve iradeden yoksun iyi niyetle ortaya konan eylemler, velev ki dine dayandırılmış olsa bile tek başına kesin bir hakikat değeri ifade edemeyebileceği gibi, diğer yandan ise, iyi niyetin olmadığı, akılla üretilen fiiller de, kendisinden katıyetle emin olabileceğimiz doğru fiiller olmayabilir. Aksine iyi niyetten yoksun bu tür fiiller, Kant'ın ifade ettiği gibi, diğer insanlar için belirli bir tehdit oluşturabilir. Bu bakımdan kesin hakikat değeri taşıyan bir davranış veya eylemin, iyi niyet ve aklın işbirliği içerisinde beraberce inşa ettikleri bir sürecin sonunda ortaya çıktığını söylemememiz mümkün

⁴⁵ İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk.: Rıza Teceddüd, Tahran 1971, 303-304.

gözükmektedir. Çalışmanın en başında ifade ettiğimiz gibi, fiillerdeki sorumluluk da zaten insanın akıl ve irade sahibi olmasından doğmaktadır. Bu anlamda işlevsel olmayan bir nitelikten dolayı, karşılığı olmayan bir sorumluluk ihdas edip bunu insanın sırtına yüklemek hakkaniyete de uymaz.

Sonuç

Geldiğimiz noktada niyet kavramının, insan nefsinin kendisi için uygun gördüğü bir uyarıcıya karşı maksatlı, hedefli ve şuurlu yönelimi olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Burada teveccüh gösterilen gayenin bizzat kendisi niyet olmaktadır. O halde herhangi bir niyette, insan nefsiyle uyumlu bir amacın varlığı, bunu teşvik eden bir irade veya kasıt ve nefsin bunu gerçekleştirmek üzere harekete geçmesi gibi bir süreç göze çarpmaktadır.

Değerlendirmeye matuf dinî veya ahlâkî bütün davranışların, niyet ve fiil olmak üzere iki temel boyutu mevcuttur. Burada hakikate taalluk eden asıl miyar veya ölçü, fiilden ziyade niyette aranmalıdır. Çünkü fiilin, kasıt veya maksada tâbi olması gerekmektedir. Bu anlamda birinci derecede öneme haiz etken, bu amacı doğuran sebeptir ki bu da, insan nefsinde doğan kasıttır. Meydana gelen fiil ise, ikinci derecede bir öneme sahip olup bir nedenden ziyade, sonuç hüviyetindedir. Tabiatıyla eylemin ifade ettiği hakikat değeri, birinci kısımda bulunmaktadır. Bu itibarla, her türlü eylemin gerçek yüzünü ortaya koyan ölçü, fiillerin şekli hüviyetinden çok, bunları tahrik ederek ortaya çıkmasına sebep olan illette aramak daha isabetli görünmektedir.

Biz niyeti, genel olarak nefsin uygun gördüğü herhangi bir teşvik ediciye karşı gösterdiği bir yönelim olarak ifade etmeyi tercih ediyoruz. Bu anlamda eğer insanı, teşvik eden kaynak bir tek ise burada, niyet ile illet arasında bir teklik, saflık veya katışıksızlık göze çarpar ki bu, ihlâs veya samimiyet olarak değerlendirilebilir. O halde, insan davranışlarının teşvik edici kaynağı sadece Allah ise buna iyi niyet denmektedir. Buna göre iyi niyet; öyle bir haldir ki bu noktada irade her türlü iç ve dış bütün uyarı ve arzulardan yüz çevirip, yönünü emrin geldiği kaynağa yönelir. Orada insan kendinden ve dünyadan sıyrılarak en saf ve en yüksek ideale bağlanır ki bu da Allah'tır. Bu noktada Kant'ın, temeli numen âlemine uzanan ahlâk yasasına dayalı ödev bilincinden gelen iyi niyetin kaynağı ile İslâm'ın, sırf Allah'ın rızasına bağlı iyi niyeti arasında aşkınlık bakımından önemli bir paralelliğin varlığı göze çarpmaktadır.

Bu anlamda kökü aşkın âleme uzanan iyi niyete dayalı oluşan fiiller, genel olarak doğru, iyi veya güzel fiillerdir. Zira bu tür fiiller, Allah veya Tanrı'nın mevcudiyeti dikkate alınarak ortaya konmaktadır. Öyleyse, genel olarak niyetin işlevsel olduğu alan, iyi ve kötü fiillerin de meydana geldiği içkin âlem iken, iyi niyetin ise aşkın, ilahî veya numen âlem alanıyla ilgili olduğu ve oradan beslendiği

anlaşılmaktadır. Kaynağı ve işlevi bakımından niyet ile iyi niyet arasındaki bu ayrım dikkat çekicidir.

Ancak, iyi niyet böylesi sağlam bir zemine dayandırılrsa da her zaman geçerli olabilecek katî bir hüküm değeri taşıyamayabileceği de göz ardı edilmemelidir. Çünkü zaman zaman bir kısım insanların Allah'ın rızası ve Hz. Peygamberin sünnetini de işin içine katarak, tamamıyla iyi niyetli olarak ciddî yanlışlara düşebildikleri de göz ardı edilmemelidir. O halde iyi niyetin bireysel akıl ve irade ile kontrol edilmesi veya desteklenmesi gerekmektedir.

Bütün bu açıklamalardan hareketle, iyi niyetin hakikati ifade edip etmeyeceği bağlamında son söz olarak şunu söyleyebiliriz; ne akıl ve iradenin olmadığı iyi niyet, ne de iyi niyetten yoksun akıl, gerçeği ifade etmede tek başlarına yeterli gelmeyebilirler. Bu itibarla kesin hakikat değeri taşıyan bir davranış veya eylemin, iyi niyet ve aklın işbirliği içerisinde, müştereken ürettikleri bir sürecin sonunda meydana geldiğini ifade etmek mümkün gözükmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Akarsu**, Bedia, *Değişen Dünya Değişen Değerler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2006.
- Akseki**, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, Nur Dağıtım, Ankara 1979.
- Altıntaş**, Hayrani, *İslâm Ahlâkı*, Akçağ Yay., Ankara 1999.
- Aydın**, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2012.
-, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.
- Aynî**, M. Ali, *Ahlâk Dersleri*, haz., İ. Dervişoğlu-E. H. Yiğit, Büyüyenay Yay., İstanbul 2013.
- Cebeci**, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ankara 1985.
- Çağrıci**, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1989.
- Dönmez**, İbrahim Kâfi, (2013), "Niyet", DİA, 2013, cilt XXXIII, 169-172, 2013.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Mârifet, Beyrût 1982.
-, *Ravzatü't-Tâlibîn*, Dâru'n-Nehzati'l-Hadîs, Beyrût trz.
- Gökberk**, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- İbn Nedîm**, İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk., Rıza Teceddüd, Tahran 1971.

- Kant**, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, İng. çev.: J. M. D. Meiklejohn, The Pennsylvania State University, USA 2010.
....., *Ground Work for the Metaphysics of Morals*, İng. çev.: Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London 2002.
- Koçyiğit**, Talat, “Hareketlerin Ölçüsü Niyetlerdir”, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 1971, cilt X, 71-75.
- Kuçuradi**, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2010.
- Pazarlı**, Osman, *İslâmda Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Taberânî**, Süleymân bin Ahmed bin Eyyûb bin Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, I-XI, thk., Abdü'l-Mecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Temiye, Kahire 1994.
- Ülken**, H. Ziya, *Ahlâk*, Ülken Yay., İstanbul 2001.
....., *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara trz.
- Vural**, Mehmet, “İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefesine Eleştirel Bir Bakış”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed.: Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yay., Ankara 2013, 357-386.
- Zeydân**, Abdülkerim, “İslâm’a Göre Sadece Niyet”, çev.: Hasan Güleç, *Diyanet Dergisi*, 1976, cilt: XXV, sayı 4, 216-228.

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ HAZIRLIK SINIFLARINDA YÜRÜTÜLEN ARAPÇA ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN ÖĞRENCİ BAŞARILARININ TESPİT EDİLMESİ: ISPARTA İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ

Hasan SOYİPEK*

Özet

Bu araştırma, 2012–2013 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Isparta İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık programına devam eden öğrenciler üzerinde yapılmıştır. Fakültede yürütülen Arapça öğretiminin yeterliliğini belirlemek amacıyla yapılan bu çalışmada, öğrencilerin; basit yoldan iletişim kurabilmelerinin, bilinen konularda sorulara cevap verebilmelerinin ve kısa-basit metinleri okuyup anlayabilmelerinin düzeyi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça öğretimi, Başarı, Metot.

MEASURING THE QUALITY OF ARABIC EDUCATION AND SUCCESS OF STUDENTS IN PREPARATORY CLASSES IN FACULTY OF THEOLOGIES: A CASE STUDY ON ISPARTA FACULTY OF THEOLOGY

Abstract

This study was carried out in the second year students of Theology Faculty of the Süleyman Demirel university in Isparta in 2012/2013 academic year. It was aimed to determine the sufficiency of the Arabic language instruction at the Faculty. It proved that the students reached to level of Arabic language and they can able to ask and answer the question in basic matters and can read and understand the simple and easy texts in Arabic.

Key Words: Arabic Language Teaching, Success, Method

Problem

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler sonucu küçülen Dünya coğrafyasında iletişim imkanlarının artması ve farklı insanlarla ilişkilerin kurulması, farklı yabancı dillerin öğrenilmesini zorunlu hâle getirmiştir.¹ Çünkü dil, kültürün vazgeçilmez

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam bilimleri ABD, Arap Dili ve Belagati.

¹ Doğan, Candemir, *Arapça Öğrenim Öğretim Kılavuzu*, Kahire 2008, s. 6.

taşıyıcısı, insan benliğinin, duygu ve düşüncesinin ayrılmaz bir parçası olduğu kadar kültürün vazgeçilmez bir taşıyıcısıdır.² Bu nedenle dil öğrenme ve öğretme zorunluluğu dün olduğu gibi bugün de önemini ve güncelliğini korumaktadır. Kaldı ki uluslararası ilişkilerin yoğunluk kazanması ve iletişimdeki gelişmeler yabancı dil bilmenin önemini daha da arttırmış ve arttıracaktır. Öyle ki günümüzde çeşitli hizmet alanlarında iki ya da daha çok yabancı dil bilme önkoşul olmuştur. Bu nedenle bugün yabancı dil bilmenin öneminden öte, yabancı dilin nasıl daha iyi öğretileceği tartışılmaktadır.³

Yaşamın her alanında olduğu gibi, yabancı dil öğreniminde de bireyin başarısız olmasına yol açan nedenler; bireyin kendisinden, çevreden ve dil öğreticisinden kaynaklanan nedenler olarak sınıflandırılabilir.⁴ Macar araştırmacı Nikolov tarafından yapılan yabancı dil öğreniminde başarısız olan öğrencilere yönelik araştırmada, öğrencilerin başarısızlık nedeni olarak öğretici'nin sınıf içi uygulamaları gösterilmektedir. İsrâil'li öğrencilerin Arapça öğrenmedeki başarıları ile ilgili yapılan araştırmada ise; öğretim programının kalitesi, öğrenci başarısını etkileyen en önemli etken olarak saptanmıştır.⁵

Diller içerisinde İngilizce öğretimi, Türkiye'de hemen hemen çoğu öğretim kurumlarında yapılırken, Arapça öğretimi; orta öğretimde İmam-Hatip liselerinde, yükseköğretim kurumlarında ise İlahiyat Fakülteleri, Filoloji Fakültelerinin Arap Dili Bölümlerinde ve bazı üniversitelerin Fen-Edebiyat Fakülteleri, Arap Dili ve Edebiyatı bölümlerinde yürütülmektedir. Ayrıca Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi bünyesinde bulunan Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalında yapılmaktadır.⁶

Söz konusu öğretim kurumları arasında yer alan İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretimi; program, öğretim yöntem ve teknikleri gibi öğrenim süreci ve öğretim unsurları itibarıyla çeşitli denemeler gerçekleştirmiş olup arayışlar hâlâ devam etmektedir. İlahiyat Fakültelerinin tarihî süreçleri incelendiğinde, Arapça

² Kırkılıç, Ahmet-Şahin, Abdullah, "Temel Dil Becerilerinin Gelişmesinde Eğitim Teknolojisinin Kullanımı", *Dil Bilim, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi*, 38. İcanas, 10-15. 2007, Ankara 2011, II, 993.

³ Yaşar, Şefik, *Yabancı Dilde Okuma Becerilerinin Geliştirilmesinde Küçük Gruplarla Öğretim Yönteminin Etkililiği*, Eskişehir 1993, s. 2. Ayrıca Bkz. Soyupek, Hasan, İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Isparta 2003, sayı X, s. 77, 78.

⁴ Şahin, Yusuf, "Yabancı Dil Öğretiminde Öğrenci Başarısını Olumsuz Yönde Etkileyen Unsurlar", *Erciyes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü TSA*, Yıl: 13, Nisan 2009, s. 152.

⁵ Şahin, a.g.e., s. 152.

⁶ Özdemir, Abdurrahman, a.g.m., s. 2, 3.

dersinin programdaki ders saatinde olduğu gibi dersin yürütülmesinde de aynı şekilde iniş çıkışlar yaşandığı görülecektir.⁷

1998/1999 eğitim-öğretim yılına kadar Arapça öğretimi bir süre hazırlık sınıflarında yoğun bir şekilde yürütülmüş, ancak bu öğretim yılından itibaren hazırlık sınıfları kaldırılmıştır.⁸ Hiç şüphesiz yaşanan bu dalgalanmalar Arapça öğretimini olumsuz etkilemiş⁹ ve günümüze kadar İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminde istenilen başarı gerçekleştirilememiştir. Hazırlık programı uygulamasının kalkması ve yeni programda Arapça dersinin kredi saatinin azaltılmasının başarısızlığa neden olduğu çeşitli platformlarda gündeme getirilmiştir.¹⁰

1998/1999 yılından itibaren kaldırılan hazırlık programının önemi fark edildiği için başvuruya ve belli kriterleri gerçekleştirmeye bağlı olarak 2009/2010 eğitim-öğretim yılından itibaren bazı İlahiyat Fakültelerinde zorunlu olarak Arapça hazırlık programı takip edilmeye başlanmıştır. Bazı fakültelerde farklılık göstermekle birlikte hazırlık sınıflarında ortalama haftada 24 kredi/saat okutulmaktadır.¹¹ 2013/2014 öğretim yılından itibaren de bir kaç dışında bütün İlahiyat Fakültelerinde Arapça hazırlık programı zorunlu hale getirilmiştir. Söz konusu öğretim yılı itibarıyla İlahiyat Fakültelerinin sayısı da 86'ya ulaşmıştır.¹²

⁷ Bkz. Soyupek, Hasan, İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Isparta 2003, sayı X, s. 78, 79.

⁸ Ayhan, Halis, "İlahiyat Fakültesi" *Din Eğitimi Araştırmaları*, İstanbul 1999, s. 264; Cebeci, Suat, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı: 6, s. 231.

⁹ Hazırlık sınıfı kaldırıldıktan sonraki süreçte Arapça dersinin kaç saat okutulduğu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Soyupek, Hasan, İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Isparta 2003, sayı X, s. 78, 79.)

¹⁰ Soyupek, Hasan, *a.g.m.*, s. 79. İlahiyat Fakülteleri ve Arapça öğretiminin yapıldığı yüksek öğretim kurumları arasındaki koordinasyonun de Arapça öğretimindeki verimin düşmesinde etkili olmaktadır. Örneğin ortak bir program dahilinde hazırlanan el-Arabiyyetu li'l Hayât ve el-Arabiyyetu li'n-Nâşiîn adlı seri eserlerin birisi bir fakültede takip edilirken, diğeri başka bir fakülte de takip edilmemektedir. Dolayısıyla birbirini tamamlayan bu kitapların bir kısmının alınıp bir kısmının bırakılması gibi hatalı bir uygulama ortaya çıkmaktadır. (Civelek, Yakup, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2, Aralık 1998, s. 251.)

¹¹ Soysaldı, *a.g.m.*, s. 249, 250.

¹² Soysaldı, *a.g.m.*, s. 248.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2011 yılı itibariyle zorunlu İngilizce hazırlık programından Arapça hazırlık programına geçilmiş, öğretim kadrosu da Arap asıllı hocalarla takviye edilmiştir. Bu gelişmeler doğrultusunda fakülteadaki Arapça öğretiminin hangi düzeyde olduğunu, belirlenen hedeflere ne düzeyde ulaşıldığını öğrencilerin görüş ve önerilerine dayalı olarak tespit etmeyi amaçlayan bir araştırma yapmayı hedefledik. Bu araştırma sonucunda elde edilen bulguların Arapça öğretimine bir katkı sağlayacağını ve bu alanda yapılacak yeni araştırmalar için kaynak teşkil edeceğini düşünmekteyiz.

Amaç

Bu araştırmanın amacı, Arapça hazırlık programını takip eden öğrencilerin görüşleri doğrultusunda, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça öğretiminin başarı durumunu belirlemektir. Ayrıca öğrencilerin başarı düzeylerini ölçmek ve elde edilen bulguların sonraki dönemler için değerlendirilmesini yapmak araştırmanın hedeflerindedir.

Yöntem

Araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Tespit edilen amaçların gerçekleştirilmesi için şu iki yol takip edilmiştir:

Öğrencilere yönelik anketler geliştirilmiş ve tatbik edilmiştir.
Elde edilen bulgular değerlendirilerek, öneriler geliştirilmiştir.

Sınırları

Bu araştırma, kapsadığı alan ve yararlandığı verilerle ilgili olarak, 2012/2013 öğretim yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileri ile sınırlıdır.

Veri Toplama

Araştırmanın verileri Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrenciler için hazırlanan bir anket ile toplanmıştır. Ankette kişisel bilgi, Arapça öğretim programı ve öğrenci başarılarını ölçmeye yer verilmiştir.

Anketin Uygulanması

Ankete 15 Mayıs'da başlanmış ve iki hafta içerisinde tamamlanmıştır. Anket 210 öğrenci üzerinde uygulanmış, kâğıdı verilmiş, bunlardan 204'ü cevaplandırılarak iade edilmiştir. Daha sonra anketin değerlendirilmesi ve düzenlenen cetveller üzerine dökümleri yapılarak sonuçlar çizelgelere geçirilmiştir.

Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Anket aracılığıyla toplanan veriler, bilgisayara aktarılmış ve "SPSS FOR WINDOWS" paket programı ile çözümlenmiştir. Verilerin çözümlenmesinde frekans ve yüzde kullanılmış ve elde edilen bulgular aşağıdaki tablolarda yorumlarıyla birlikte verilmiştir.

Öğrencilerin Kişisel Özelliklerine Ait Bulgular

Tablo I: Öğrencilerin Cinsiyetleri

Cinsiyet	F	%
Bayan	144	70,6
Bay	60	29,4
Toplam	204	100,0

Araştırmaya katılan toplam 204 öğrenciden 144'i bayan, 60'ı ise erkektir. Yüzdesine bakıldığında % 70'i kız ve % 29, 4'ü ise erkektir.

Arapça Programı ve Uygulamalara İlişkin Bulgular

Tablo 2: Arapça Öğretimin Planlanması ve Programı

Cevaplar	F	%
Çok kötü	12	5,9
Kötü	35	17,2
Orta	108	52,9
İyi	41	20,1
Çok iyi	8	3,9

Tablo 2 de görüldüğü gibi Öğrencilere, "*Arapça öğretiminin planlanması ve programı hakkında*" şeklinde yöneltilen soruya Arapça öğretiminin planlanması ve programı hakkında iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 41 (% 20,1), çok iyi diyen öğrenci sayısı 8 (% 3,9), orta olduğunu belirtenlerin sayısı ise 108 (% 52,9) dır. Bunları diğer tercih sebepleri takip etmiştir. Cevapların dağılımı esas alındığında, fakültede takip edilen Arapça öğretiminin plan ve programının orta düzeyde olduğu söylenebilir. Fakülte'deki Arapça öğretiminde uygulanan planlama ve programın yeniden gözden geçirilip, daha iyi düzeye getirilmesi gerekir.

Arapça Eğitim Yöntemi ve Tekniğinin Uygunluğu

Tablo 3: Arapça Öğretim Yöntemi ve Tekniğinin, Konunun Anlaşılabilmesi Açısından uygunluğu

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	1	0,5
Çok kötü	12	5,9
Kötü	40	19,6
Orta	93	45,6
İyi	51	25,6
Çok iyi	7	3,4

Tablo 3 de öğrencilere, "*Arapça öğretim ve tekniğinin, konunun anlaşılabilmesi açısından uygunluğu*" şeklinde yöneltilen soruya Arapça öğretim ve tekniğinin, konunun anlaşılabilmesi açısından uygunluk durumuna, iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 51 (% 25,6), çok iyi şeklinde belirtenlerin sayısı 7 (% 3,4) ve orta diyenlerin sayısı ise (93 45,6) dır. Bu soruya verilen cevapların yüzdeler dağılımına bakıldığında, öğrencilerin % 45,6'sı Arapça öğretim yöntemi ve tekniğinin konunun anlaşılmasına uygunluğunun orta düzeyde olduğunu düşündükleri görülür.

Öğrencilerin Arapça Bilgi Düzeyini Belirlemeye Yönelik Bulgular Kendisi Aile ve Yakın Çevresi ile İlgili Konuşulanları Anlayabilme Durumu

Tablo 4: Benimle, ailemle ve yakın çevremle ilgili konuşmaları yavaş ve net konuşulduğunda anlayabilirim

Cevaplar	F	%
Çok kötü	1	0,5
Kötü	10	4,9
Orta	71	34,8
İyi	99	48,5
Çok iyi	23	11,3
Toplam	204	100,0

Tablo 4 de "*Benimle, ailemle ve yakın çevremle ilgili konuşmaları yavaş ve net konuşulduğunda anlayabilirim*" şeklinde yöneltilen soruya benimle, ailemle ve yakın çevremle ilgili konuşmaları yavaş ve net konuşulduğunda anlayabilme durumuna iyi diyen öğrenci sayısı 99 (% 48,5), çok iyi şeklinde cevap verenlerin sayısı 23 (% 11,3) ve orta olarak cevap verenlerin sayısı ise 71 (% 34,8)'dir. Bu

bulgular dikkate alındığında, öğrencilerin; "yavaş ve net konuşulduğunda anlayabilme yeteneği iyi" diyenlerin oranı ise % 59,8'dir. Elde edilen bu bulgular esas alındığında, kendisi, aile ve yakın çevresi ilgili konuşanları yavaş ve net konuşulduğunda anlayabilmenin iyi düzeyde olduğu söylenebilir. Bu da gerçekleştirilen öğretimin öğrencilerin başarısına katkısı olduğunu göstermektedir. Bunu Fakültenin tarihinde Arapça öğretimi adına bir başarı olarak görüyoruz.

Katalog Gibi Yazılı Metinlerdeki Bildik Ad ve Basit Cümleleri Anlayabilme Durumu

Tablo 5: Katalog, duyuru ya da afiş gibi yazılı metinlerdeki bildik adları, sözcükleri ve basit cümleleri anlayabilme Durumu

Cevaplar	F	%
Çok kötü	1	,5
Kötü	9	4,4
Orta	72	35,3
İyi	91	44,6
Çok iyi	31	15,2
Toplam	204	100,2

Tablo 5 de görüldüğü gibi yöneltilen soruya okuduğu bildik ad, sözcük ve basit metni anlayabilme durumuna, iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 91 (% 44,6), çok iyi şeklinde belirtenlerin sayısı 31 (% 15,2), orta şeklinde değerlendirenlerin sayısı ise 72 (% 35,3) dir. Bunları diğer tercih sebepleri takip etmiştir. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerin basit yazılı metinleri anlayabilme düzeylerinin genelde iyi durumda olduğu söylenebilir. Ancak karmaşık metinleri anlama düzeyleri ayrıca incelenecektir. Elde edilen bulgular, fakültede takip edilen öğretim programının ve uygulanan yöntem ve tekniklerin 'metni anlama' veya "okuduğunu anlama" açısından olumlu olduğunu göstermektedir. Cevapların dağılımında hazırlık programını takip eden öğrencilerin çoğunun İmam Hatip Lisesi mezunu olmalarının etkisinin olduğu söylenebilir.

Karşısındaki Kişile Yavaş ve Basit Yoldan İletişim Kurabilme

Tablo 6: Karşısındaki kişile yavaş ve basit yoldan iletişim kurabilirim

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	1	,5
Çok kötü	1	,5
Kötü	15	7,4

Orta	71	34,8
İyi	82	40,2
Çok iyi	34	16,7

Tabloda 6 da görüldüğü gibi öğrencilerin karşılarındaki kişiyle yavaş konuşma ve basit cümlelerle iletişim kurabilme seviyelerini belirlemek için, "*Karşımdaki kişiyle yavaş ve basit yoldan iletişim kurabilirim*" şeklinde yöneltilen soruya iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 82 (% 40,2)'dir. Çok iyi olarak cevap veren sayısı 34 (% 16,7) ve orta diyen öğrenci sayısı ise 71 (% 34,8) dir. Elde edilen bulgular, öğrencilerden % 56,9'u, karşılarındaki kişiyle yavaş ve basit yoldan iletişim kurabilme seviyelerinin iyi olduğunu ifade etmektedir. Bu bulgu, fakülte'deki Arapça öğretiminde pratik konuşmaya önem verildiğini göstermektedir.

Bilinen Konularda Basit Sorular Sorabilme ve Cevap Verebilme Durumu

Tablo 7: Bildik konularda basit sorular sorabilme ve cevap verebilme Durumu

Cevaplar	F	%
Çok kötü	1	,5
Kötü	7	3,4
Orta	57	27,9
İyi	94	46,1
Çok iyi	45	22,1
Toplam	204	100,0

Tabloda 7 de görüldüğü gibi öğrencilerin soru sorabilme ve cevap verebilme durumlarını tespit edebilmek için öğrencilere; "*Bildik konularda basit sorular sorulabilir ve cevap verebilirim*" şeklinde yöneltilen soruya bilinen konularda basit sorular sorabilir ve cevap verebilirim konusunda iyi diyen öğrenci sayısı ise 94 (% 46,1), çok iyi şeklinde belirtenlerin sayısı 45 (% 22,1) ve orta diyenlerin sayısı 57 (% 27,9)'dir. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerden % 68,2'sinin bildik konularda basit sorular sorabilme ve cevap verebilmelerinin iyi düzeyde olduğu söylenebilir.

Tablo 8: Kısa ve basit metinleri okuyup anlayabilme durumu

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	1	,5
Çok kötü	3	1,5

İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği

Kötü	10	4,9
Orta	53	26,0
İyi	91	44,6
Çok iyi	46	22,5
Toplam	204	100,0

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi öğrencilere metinleri anlayabilmeleri konusunda "*Kısa ve basit metinleri okuyup anlayabilirim*" şeklinde yöneltilen soruya kısa ve basit metinleri okuyup anlayabilme durumuna iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 91 (% 44,6), çok iyi diyenlerin sayısı 46 (% 22,5) ve orta olarak cevap verenlerin sayısı 53 (% 26,0)'dır. Elde edilen bulgular esas alındığında; kısa ve basit metinleri okuyup anlayabilmede öğrencilerin % 67,1'nin iyi düzeyde olduğu söylenebilir.

Tablo 9: Bilinen Konularda Bilgi Alışverişini Gerektiren Basit Ve Alışılmış Şekilde İletişim Kurabilme Durumu

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	1	,5
Çok kötü	2	1,0
Kötü	25	12,3
Orta	92	45,1
İyi	61	29,9
Çok iyi	23	11,3
Toplam	204	100,0

Tablo 9 de görüldüğü gibi öğrencilerin bilinen konularda iletişim kurabilme seviyelerini belirlemek için "*Bildik konularda bilgi alışverişini gerektiren basit ve alışılmış şekilde iletişim kurabilirim*" şeklinde yöneltilen soruya bildik konularda bilgi alışverişini gerektiren basit ve alışılmış şekilde iletişim kurabilme durumuna iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 61 (% 29,9)'dir. Çok iyi diyenlerin sayısı 23 (% 11,3), orta diyenlerin sayısı 92 (% 45,1)'dir. Cevapların dağılımı esas alındığında, bildik konularda bilgi alışverişini gerektiren basit ve alışılmış şekilde iletişim kurabilmede öğrencilerin % 41,2'nin iyi ve % 45,1'nin orta düzeyde olduğu söylenebilir.

Basit Bir Dille Yaşam Koşulları Gibi Konuları Anlatmak İçin Cümleler Kurabilme Durumu

Tablo 10: Basit bir dille ailemi, yaşam koşullarımı, anlatmak için cümleler kullanabilme Durumu

Cevaplar	F	%
Çok kötü	5	2,5
Kötü	16	7,8
Orta	73	35,8
İyi	84	41,2
Çok iyi	26	12,7
Toplam	204	100,0

Tablo 10 da görüldüğü gibi öğrencilere cümleler kullanabilme konusunda "*basit bir dille ailemi, yaşam koşullarımı, eğitim geçmişimi anlatmak için cümleler kullanabilirim*" sorusu sorulmuştur. Yöneltilen soruya basit bir dille ailemi, yaşam koşullarımı, eğitim geçmişimi anlatmak için cümleler kullanabilirim durumuna iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 84 (% 41,2) çok iyi bilenlerin sayısı 26 (% 12,7) ve orta bilenlerin sayısı 73 (% 35,8)'dir. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerden % 53,9'unun iyi olduğu söylenebilir. Sonuç itibarıyla öğrencilerin yarısından fazlasının bu konuda iyi olduğunu göstermektedir.

Bildik ya da İlgi Alanına Giren Konular Hakkında Bir Metin Yazabilme Durumu

Tablo 11: Bildik Ya Da İlgi Alanına Giren Konularla İlgili Bir Metin Yazabilme Durumu

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	1	,5
Çok kötü	10	4,9
Kötü	38	18,6
Orta	91	44,6
İyi	49	24,0
Çok iyi	15	7,4
Toplam	204	100,0

Tabloda 11de görüldüğü gibi metin yazabilme konusunda öğrencilere, "*bildik ya da ilgi alanına giren konularla ilgili bir metin yazabilirim*" şeklinde yöneltilen soruya bildik ya da ilgi alanına giren konularla ilgili bir metin yazabilme konusunda iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 49 (% 24,0)'dır. Çok iyi diyenlerin sayısı 15 (% 7,4) ve orta diyenlerin sayısı 91 % 44,6'dır. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerin bu alandaki başarısının orta düzeyde olduğu söylenebilir.

Kişisel ya da Günlük Konularda Hazırlık Yapmadan Konuşmalara Katılabilme Durumu

Tablo 12: Kişisel Ya Da Günlük Konularda Hazırlık Yapmadan Konuşmalara Katılabilme Durumu

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	1	,5
Çok kötü	14	6,9
Kötü	63	30,9
Orta	86	42,2
İyi	36	17,6
Çok iyi	4	2,0
Toplam	204	100,0

Tablo 12 de öğrencilerin konuşmalara katılabilme durumlarını tespit etmek için; "*Kişisel ya da günlük konularda hazırlık yapmadan konuşmalara katılabilirim*" şeklinde yöneltilen soruya kişisel ya da günlük konularda hazırlık yapmadan konuşmalara katılabilme hakkında, iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 36, (% 17,6)'dır. Çok iyi diyenlerin sayısı 4 (% 2,0) ve orta diyenlerin sayısı 86 (% 42,2)'dir. Elde edilen bulgular, öğrencilerin bu alandaki başarısının ortaya yakın olduğunu belirtmektedir.

Deneyim ve İzlenimleri Betimleyen Kişisel Mektuplar Yazabilme Durumu

Tablo 13: Deneyim ve izlenimlerimi betimleyen kişisel mektuplar yazabilme Durumu

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	2	1,0
Çok kötü	12	5,9
Kötü	82	40,2
Orta	87	42,6
İyi	20	9,8
Çok iyi	1	,5
Toplam	204	100,0

Tabloda 13 de görüldüğü gibi kişisel mektuplar yazabilme seviyelerini belirleyebilmek için öğrencilere, "*Deneyim ve izlenimlerimi betimleyen kişisel mektuplar yazabilirim*" şeklinde yöneltilen soruya deneyim ve izlenimlerimi betimleyen kişisel mektuplar yazabilme durumuna iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 20 (% 9,8), çok iyi diyenlerin sayısı 1 (% ,5) ve orta diyenlerin sayısı ise 87

(% 42,6)'dir. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerin bu alanda ortaya yakın oldukları söylenebilir.

Arapça Ders Kitapları Hakkındaki Düşünce

Tablo 14: Arapça ders kitaplarının hakkında ne düşünüyorsunuz?

Cevaplar	F	%
Fikrim yok		1,0
Çok kötü	21	10,3
Kötü	37	18,1
Orta	73	35,8
İyi	51	25,0
Çok iyi	20	9,8
Toplam	204	100,0

Yukarıdaki tablo 14 de Arapça ders kitaplarının durumunu belirlemek için öğrencilere, "*Arapça ders kitapları hakkında ne düşünüyorsunuz*" şeklinde yöneltilen soruya Arapça ders kitapları hakkında iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 51 (% 25,0), çok iyi diyenlerin sayısı 20 (% 9,8) ve orta diyenlerin sayısı 73 (% 35,8)'dir. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerin kitaplar hakkındaki kanaatlarının orta düzeyde olduğu söylenebilir. Öğrencilerin bu olumsuz görüşlerinin nedeninin geçen öğretim yılı ağırlık olarak takip edilen "*Arapçaya Giriş*" adlı kitabın metinleri ile ilgili olması muhtemeldir. Çünkü zikri geçen kitabın metinleri öğrencilerin seviyesine uygun olmadığı gibi ilgi çekici de değildir.

el-Kırâatü'l-Müeyyessara Kitabının İşlenişi Hakkındaki Düşünce

Tablo 15: el-Kırâatü'l-Müeyyessara kitabının işlenişi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Cevaplar	F	%
Çok kötü	14	6,9
Kötü	28	13,7
Orta	56	27,5
İyi	73	35,8
Çok iyi	33	16,2
Toplam	204	100,0

Tabloya 15 de öğrencilere "*el-Kırâatü'l-Müeyyessara kitabının işlenişi hakkında ne düşünüyorsunuz*" şeklinde yöneltilen soruya el-Kırâatü'l-Müeyyessara

kitabının işlenişi hakkında iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 73 (% 36,8), çok iyi diyenler 33 (% 16,2) ve orta diyenlerin sayısı ise 56 (% 27,5)'dir. Elde edilen bulgulara göre, öğrencilerden % 52,0'si okutulan kıraat kitabının işlenişinin iyi olduğunu belirtmişlerdir.

el-Kavâidü'l –Müeyssera Kitabının İşlenişi Hakkında ki Düşünce

Tablo 16: el-Kavaidü'l-Müeyssera kitabının işlenişi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	1	0,5
Çok kötü	10	4,9
Kötü	26	12,7
Orta	53	26,0
İyi	63	39,0
Çok iyi	51	25,0
Toplam	204	100,0

Yukarıdaki tablo 16 da görüldüğü üzere öğrencilere, "*el-Kavaidül-Müeyssera kitabının işlenişi hakkında ne düşünüyorsunuz*" şeklinde yöneltilen soruya iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 63 (% 39,0), çok iyi diyenlerin sayısı 51 (% 25,0) ve orta diyenlerin sayısı ise 53 (% 26,0)'dir. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerden % 61'i kavâid kitabının işlenişinin iyi olduğunu belirtmişlerdir.

Yazılı ve Sözlü Anlatım Dersinde Takip Edilen Metot ve İşlenişi Hakkındaki Düşünce

Tablo 17: Yazılı ve sözlü anlatım dersinde takip edilen metot ve işlenişi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	4	2,0
Çok kötü	36	17,6
Kötü	57	27,9
Orta	62	30,4
İyi	38	18,6
Çok iyi	7	3,4
Toplam	204	100,0

Yukarıdaki dağılımda da görüldüğü gibi öğrencilere, "yazılı ve sözlü anlatım dersinde takip edilen metot ve işlenişi hakkında ne düşünüyorsunuz"? şeklinde yöneltilen soruya yazılı ve sözlü anlatım dersinde takip edilen metot ve işlenişi hakkında iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 38 (% 18,6), çok iyi diyenlerin sayısı 7 (% 3,4) ve orta diyenlerin sayısı ise 62 % 30,4'dir. Elde edilen bulgular, öğrencilerin yazılı ve sözlü anlatım dersinde takip edilen metot ve işlenişini iyi bulmadıklarını göstermektedir.

Sarf Dersinin Verimliliği Hakkındaki Düşünce

Tablo 17: Sarf dersinin verimliliği hakkında ne düşünüyorsunuz?

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	6	2,9
Çok kötü	32	15,7
Kötü	37	18,1
Orta	46	22,5
İyi	51	25,0
Çok iyi	32	15,7
Toplam	204	100,0

Tabloda 18 de görüldüğü gibi öğrencilere "sarf dersinin verimliliği hakkında ne düşünüyorsunuz" şeklinde yöneltilen soruya iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 51 (% 25,0), çok iyi diyenlerin sayısı 32 (% 15,7) ve orta diyenlerin sayısı ise 46 (% 22,5)'dir. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerin sarf dersinin verimliliği hakkında ki düşüncelerinin orta düzeye yakın olduğu söylenebilir.

Arapça'ya Yeterli İlgı Gösterme

Tablo 18: Arapça'ya yeterli ilgi gösteriyor musunuz?

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	1	,5
Çok Kötü	11	5,4
Kötü	25	12,3
Orta	71	34,8
İyi	74	36,3
Çok iyi	22	10,8
Toplam	204	100,0

Tablo 19 da görüldüğü gibi öğrencilere, "Arapça'ya yeterli ilgi gösteriyormusunuz"? şeklinde yöneltilen sorulara iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 74 (% 36,3), çok iyi diyenlerin sayısı 22 (% 10,8) ve orta diyenlerin sayısı ise 71 % 34,8'dir. Elde edilen bulgulara göre öğrencilerden % 50'si Arapçaya ilgi gösterdiklerini ifade etmektedir. Bu da hazırlık sınıflarının diğer yarısının motivasyonunun eksik olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap Hocalardan İstifade Etme Ölçüsü

Tablo 20: Arap hocalardan ne ölçüde istifade ediyorsunuz?

Cevaplar	F	%
Fikrim yok	2	1,0
Çok kötü	22	10,8
Kötü	26	12,8
Orta	92	45,3
İyi	38	18,7
Çok iyi	23	11,3
Toplam	203	100,0

Yukarıda ki tablo 20 de görüldüğü gibi öğrencilere, "Arap hocalardan ne ölçüde istifade ediyorsunuz"? şeklinde yöneltilen soruya iyi olarak cevap veren öğrenci sayısı 38 (% 18,7), çok iyi diyenlerin sayısı 23 (% 11,3) ve orta diyen öğrenci sayısı ise 92 (% 45,3)'dir. Cevapların dağılımı esas alındığında, öğrencilerin Arap hocalardan istifade etmelerinin orta düzeyde olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Hazırlık sınıflarında Arapça öğretimine ilişkin öğrenci görüşlerini tespite yönelik çalışmada ulaşılan sonuçlar maddeler halinde şöyledir:

Arapça öğretiminin plan ve programının orta düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.

Arapça eğitim yöntemi ve tekniğinin konunun anlaşılması açısından orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Kendisi, ailesi ve yakın çevresi ile ilgili konuşulanları anlayabilmenin iyi düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.

Katalog gibi yazılı metinlerdeki bilinen ad ve basit cümleleri öğrencilerin anlayabildikleri tespit edilmiştir.

Karşısındaki kişiyle yavaş ve basit yoldan iletişim kurabilmenin iyi olduğu ortaya çıkmıştır.

Bilinen konularda basit sorular sorulduğunda, cevap verebilmenin iyi düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Kısa ve basit metinleri okuyup anlayabilmenin iyi düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.

Bilinen konularda bilgi alışverişini gerektiren basit ve alışılmış şekilde iletişim kurabilmenin orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Kısa ve basit metinleri okuyup anlayabilmenin iyi düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.

Basit bir dille yaşam koşulları gibi konuları anlatmak için cümleler kurabilmenin orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Bildik ya da ilgi alanına giren konularla ilgili bir metin yazabilmenin orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Kişisel ya da günlük konularda hazırlık yapmadan konuşmalara katılabilmenin ortaya yakın olduğu ortaya çıkmıştır.

Deneyim ve izlenimleri betimleyen kişisel mektuplar yazabilmenin ortaya yakın olduğu tespit edilmiştir.

el-Kavâidül –Müeyssera ve el-Kırâatü'l Müeyssera kitaplarının işlenişinin iyi olduğu ortaya çıkmıştır.

Yazılı ve sözlü anlatım dersinde takip edilen metodu iyi bulmadıkları tespit edilmiştir.

Sarf dersinin verimliliğinin ortaya yakın olduğu görüşü ortaya çıkmıştır.

Arapçaya yeterli ilgi göstermenin % 50 olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuç istenilen düzeyde olmasa da daha önce 2002/2003 yılında Isparta İlahiyat Fakültesinde yaptığımız ankette Arapça'ya ilgi göstermiyorum diyenin oranı % 70.5 olarak tespit edilmiş idi. On yıl öncesi ile karşılaştırma yapıldığında 2013 yılında yaptığımız anket sonucu Arapça öğretimi adına gelişmenin çok da kötü olmadığı ortaya çıkmıştır. Ancak bize göre ilginin istenilen düzeyde olmamasının sebebi; öğrencilerin orta öğretimde özellikle de İlahiyat Fakültelerinde Arapça'ya karşı ilgi ve sevgi konusunda yeterli desteği alamamalarıdır.

Yine bu çalışmamızda Arap hocalardan istifade etmenin orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilere yöneltilen açık uçlu sorularda Arap hocaların kitaba bağlı kalarak pratik konuşmaya fazla yer vermedikleri tespit edilmiştir. Ayrıca açık uçlu sorulara verilen cevapta öğrenciler, Arap asıllı hocaların kitaba bağlı kalmadan daha fazla konuşmalarını ve konuşmalarını istemektedirler.

ÖNERİLER

Genel olarak Arapça öğretiminde dikkat alınması gereken önerilerimizi bu çalışmanın ortaya koyduğu bulgular ışığında şu şekilde sıralayabiliriz:

Arapça öğretiminin plan ve programına önem verilmeli.

Öğrencilere fakülte ve Arapça sevdirmeli.

Kitabı bitirme hedeflenerek, ders süratli olarak işlenmemeli.

Konular işlenirken öğrencilerin anlaması dikkate alınmalı.
Derslere şartlar el verdiği ölçüde alanın hocaları girmeli.
Arap hocalar, kitaba çok fazla bağlı kalmadan pratik konuşmaya ağırlık vermeli.
Öğrencileri yönlendirecek ve motivasyonlarını artıracak bir psikolojik rehberlik birimi kurulmalı.

KAYNAKÇA

- Ayhan, Halis, "İlahiyat Fakültesi" *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı 6, İstanbul 1999, s. 255–268.
- Cebeci, Suat, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Özel sayı, Ankara 1999, s. 227–235.
- Cebeci, Suat, "Dil Öğretimi ve Arapça Dersleri", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı 8, 9, Ankara.
- Civelek, Yakup, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2, Aralık 1998, s. 225–283.
- Çelebi, Muharrem, *Arapça'ya Giriş*, İzmir 1988, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları.
- Davudoğlu, Ahmet, "Arapça Öğrenimi Üzerine Bir Soruşturma", *Mavera* 79, s. 14–15.
- Doğan, Candemir, *Arapça Öğrenim Öğretim Kılavuzu*, Kahire 2008.
- Gömleksiz, Mehmet Nuri, "Üniversitelerde Yürütülen Yabancı Dil Derslerine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Fırat Üniversitesi Örneği)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 12, sayı 1, Elazığ 2002, s. 143–158.
- Hazer, Dursun, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002, s. 273–293.
- Karaca, Mahmut, *Türkiye'de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretim (İlahiyat Fakülteleri Örneği)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2000.
- Kırkkılıç, Ahmet-Şahin, Abdullah, "Temel Dil Becerilerinin Gelişmesinde Eğitim Teknolojisinin Kullanımı", 38. *Icanas*, 10–15. 2007, Ankara 2011, s. 993.
- Korukçu, Adem-Acuner, H. Yusuf, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme kaygısı- Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17: 2 (2012), s. 191–211.
- "Muasır Dünyada ve Türkiye de Arapça Öğretimi", <http://www.imam-hatip-ogretmeni.com>, Erişim Tarihi, 01.10.2013.
- Özdemir, Abdurrahman, "İlahiyat Fakülteleri Ölçeğinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi ve Problemleri Sempozyumu*, 21 Haziran 2000 Samsun, s. 353, 354.

Soysaldı, Mehmet, "Türkiye deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları" *Ekev Akademi Dergisi*, yıl, 14, say, 45 (Gündüz 2010) , s. 247–279.

Soyupek, Hasan, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2003, sayı X, s. 77–95.

Şahin, Yusuf, "Yabancı Dil Öğretiminde Öğrenci Başarısını Olumsuz Yönde Etkileyen Unsurlar", *Erciyes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü TSA*, Yıl: 13, Nisan 2009, s. 152–158.

Yaşar, Şefik, *Yabancı Dilde Okuma Becerilerinin Geliştirilmesinde Küçük Gruplarla Öğretim Yönteminin Etkililiği*, Eskişehir 1993.

KLÂSİKTE NEOKLÂSİĞE MÛSİKÎ MEDENİYETİMİZ

Erdoğan ATEŞ*

Özet

Türklerin bilinen en eski tarihinden günümüze uzanan Türk Mûsikîsi, Türklerin İslâm Dinini kabulünden sonra dînî mesajları da bünyesine katarak yeni bir anlayış içine girmiştir. X yüzyıldan itibaren de ilk yazılı kaynaklarını ve eserlerini oluşturmaya başlayarak sistemli bir yapıya kavuşmaya başlamıştır. Özellikle divan şiirinin ortaya çıkması mûsikîmizi de etkilemiş, bu şiirlerin şarkılara güfte olmaya başlamasıyla klâsik formda eserler bestelenir olmuştur. Yaklaşık beş asır süren bu dönem büyük ustaların yetişmesine de zemin hazırlamıştır. Mûsikî tarihimiz Hacı Arif Bey'e kadar klâsik dönemin devam ettiğini ve daha sonra neo klâsik dönemin başladığını ifade eder. Artık bu dönemdeki eserler daha romantik ve fantastik türdendir. Şarkı formunun ağır bastığı bu anlayışın günümüze kadar uzandığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Mûsikî, Klâsik, Neo Klâsik, Bestekâr, Tür (Form)

FROM CLASSIC TO NEO-CLASSIC PERIODS OUR MÛSİKÎ CIVILIZATION

Abstract

From the earliest history of Turks until our day, Turkish Musiki has reached into another realm by taking Islamic messages too into itself alongside many other cultural facts. Moreover, it has gradually flourished into a systematic structure since 10th century since they started using written sources. Especially the appearance of Divan poem, a type of poem in Turkish literature, has paved the way for Musiki and with the usage of these poems as lyrics in songs, pieces which were in the shape of classical style structure were started to be produced at that time. This period, which took around 5 centuries, was a preparation for masters of Musiki. According to our Musiki history, classical period continued until Hacı Arif Bey, but later it has been followed by Neo-Classical period. In the latter period musical products have gained more romantic and fantastic character. It could be fair to conclude that this approach in which singing and song forms are more dominant, has reached up to our present day.

* Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatlar ABD Öğretim Görevlisi.

Key Words: Musiki, Music, Classic, Neo-classic, Form and Composer.

Giriş

İnsan hayatının hemen her safhasında yer alan müzik, *bazı duygu ve düşünceleri düzenli ve ahenkli seslerle, ifade etme sanatı* olarak tanımlanabilir. Kültürel hayatın vazgeçilmez bir parçası olan müziği, tarihi derinliği itibarıyla insanoğlunun bilinen en eski dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Dolayısıyla müzik, geçmişten günümüze pek çok düşünürü, bilim ve sanat adamını meşgul etmiş, konu üzerinde geniş araştırmalar yapılmıştır.

Müzik de dil ve din gibi bir kimlik göstergesidir. Nasıl ki her milletin kendini ifade etmede kullandığı bir dili, kültürüne kaynaklık eden bir dini varsa, duygu ve düşüncelerini, duygusal kimliğini, ses dünyası içinde biçimlendiren bir de müziği vardır. Bu ortak zevk ve melodiler dünyası, milli yapıyı kuvvetlendiren ve milli bütünleşmede rolü olan önemli dayanaklardır.

Bugün insan hayatında önemli bir yere sahip olan mûsikî, varlığını çok eski çağlardan beri devam ettirmektedir. Hatta müziğin varlığını insanoğlunun varlığı ile beraber düşünmek daha doğru olur. Çünkü ilkel insan daha konuşmayı öğrenmeden önce bazı seslerle ve ritmik hareketlerle anlaşmaya çalışmıştır. Yanı sıra da dîni bir anlayış olarak ilkel insanın hayatında yer alan mûsikî, vazgeçilmez bir vasıta olarak varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir.

Bilinen en eski tarihten günümüze gelene kadar Türklerin de hayatında mûsikî sürekli varlığını sürdürmüştür. İslâm'dan önceki dönemlerde Türkler mûsikîyi günlük hayatlarının bir parçası saymışlar, savaştan barışa her sahada mûsikiden istifade etmişlerdir. Özellikle o dönemlerde mûsikî Türklerin dîni inançlarının vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Ozan, Bahşi, Kam gibi isimlerle anılan din adamları, dîni törenleri idare etmiş, âhenkle ses ve raksı sürekli ön planda tutmuştur. Söz, ahenk ve raks bir arada yürütülmüş, okunan şiir ve manzum parçalar pipa, kopuz gibi enstrümanlarla mûsikîli olarak terennüm edilmiştir. Ayrıca seferde Çin Seddi'ni aşan Türklerin beraberinde davula benzer mûsikî aletlerini taşıdıkları, Göktürklerin ve Uygurların askeri mızıkaya sahip oldukları bilinmektedir.¹ Yanı sıra, bugün mûsikimize yerleşmiş ve kullandığımız bazı enstrümanlar, ses kalıpları gibi pek çok değer o devirlerinden günümüze taşındığı bilinmektedir. Dolayısıyla mûsikimizin bilinen en eski şekli, askeri planda, pipa, kopuz gibi sazlarda, din adamlarının âyinlerinde icra ettikleri nağmelerde yaşayarak gelmiştir.

¹ İ. Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri, Kudüm Velveleleri*, Ötüken Yay. İstanbul 1990, s.17

Hun Türklerinde müzik önemli bir değer olarak karşımıza çıkar. Atilla sanata ve müziğe çok önem veren bir hakan idi. Ordusunda saz şairleri ve müzikaşları vardı. Verdiği ziyafetlerde müzisyenler onun kahramanlıklarını, başarılarını anlatan ezgileri kopuz eşliğinde söylerdi. Saz şairlerinin şöenlerde ve *toy* denilen düğünlerde söyledikleri ezgilere sözel açıdan *koşuk* da denilirdi.²

Ayrıca davulun da Türk Kültür Tarihi'nde önemli bir yeri vardır. Devletin bayrağı ya da sancağı ile birlikte değerlendirilen bir bağımsızlık sembolü olmuş, daha sonraları devletin egemenlik sembolü haline gelmiş, Hunların askeri anlayışı içinde büyük önem kazanmıştır. Davulun yanında adlarını bilemediğimiz üflemeli çalgılarla birlikte bir takım oluşturulmuştur. Belirli günlerde, savaşıra giderken müzik yapan bu çalgı takımının yaptığı seslendirmeye “*nevbet vurma*” denilmiş, daha sonra yüz yıllar boyu önemli bir gelenek olarak devam eden bir kültürün oluşmasını hazırlamıştır.³

Bizanslı tarihçi Menandros “*Historia de Abaris*” (Avar Tarihi) adlı eserinde, Hunlar ile Avarların en çok sevdikleri çalgının (Almanların sonradan “*Türkische Trommel*” adıyla orkestra ve operaya da sokacakları) **Tümrük** yani davul olduğunu, bütün gece bu çalgı eşliğinde halka oyunları oynadıklarını yazmıştır. Hunlu karısı olmuş bir Çin prensi, çağının en parlak kadın şairi olma yetkisi ile gurbet acısını dile getirdiği bir mektup – şiirinde, Hun danslarını şöyle anlatmıştır:

“*Davulu Her Gece Durmaz Döverler
Taa Güneşler Doğana Dek Dönerler*”⁴

Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip olan Dede Korkut'un o dönem mûsikîsi ile iç içe olduğu belirtilmektedir. Almaata (Kazakistan) da Prf. Dr. Şakir İbrayev, hazırladığı bir ansiklopedi için Dede Korkut'un on kadar bestesinin notasını yayınlacağını açıklamıştır. Türkiye'de de Dede Korkut'a ait ilk ve tek nota yayını 1931 yılında M. R.Gazmihal tarafından milli mecmuada yayınlanmıştır. Ayrıca Dede Korkut'un Kopuz çaldığı da bilinmektedir.⁵

Türklerin Orta Asya'dan başlattıkları göçle birlikte mûsikî anlayışları da batıya taşınmıştır. Türk Mûsikîsinin Anadolu'ya Kopuz'un sapında sistemleşmiş olarak geldiğini söylemek doğru bir tespit olur. Nitekim daha sonra kültürümüze kopuzdan pek farklı olmayan «bağlama» yerleşmiştir. Bugün, kullanılmakta olan bağlamanın perde taksimatı kopuzunkinden pek farklı değildir. Dolayısıyla

² Onur Akdoğu, “*Türk Müziği Tarihi*”, Ulusal Müzikoloji Dergisi, Selen Yayıncılık, Mart 1999, sayı.3, s.3

³ **A g m**, s.3

⁴ Cinuçen Tanrıkorur, “*Türk Sazlarının ve Saz Mûsikîsinin Tarih içindeki Gelişmesi*” Türk Gençliğinin Müzik Eğitimi (Sempozyum)Türk Kadınları Kültür Derneği Yay. Ankara 1985 s.134.

⁵ E.Ruhi Üngör, “*1300 Yılında Dede Korkut*” Mûsikî Mecmuası, Sayı 467, s.3

Folklorik Halk Müziği ve Klasik Türk Müziği temelde aynı kaynaktan beslenmiştir. Daha sonra mûsikî ilminin tekâmülü ile birlikte kendi içerisinde dallara ayrılması tabiidir.⁶

Klâsikten Neoklâsiğe Türk Mûsikîsi

İslâm'dan önceki dönemde, dînî hayat içerisinde önemli bir vasıta olarak kullanılan mûsikî, İslâm'dan sonraki dönemde de dînî hayatın önemli bir ifadesi olmuştur. Mûsikîden din lehine istifade etmenin gayretleri dînî ve kültürel hayatımıza ayrı bir güzellik kazandırmış, ibadetler ve dînî törenler daha anlamlı hale gelmiştir. Allah'ı zikir, peygamber sevgisi, önemli gün ve geceler gibi daha pek çok İslâmî değeri kendisine konu edinen mûsikî, yepyeni bir yapıya kavuşarak dînî mûsikî adıyla hayatımızdaki yerini almıştır. Dolayısıyla mûsikîmizde, İslâm dininin kabulüyle kazanılan değerlerle birlikte önemli bir belirginlik ortaya çıkmaya başlamış dînî temalı eserler ağırlık kazanmıştır. İslâm'dan önceki dönemde görülen askeri mûsikî, İslâm'ın kabulünden sonra cihat, şehitlik, gazilik gibi kavramları bünyesine katarak yeni bir boyut kazanmış ve Mehter Mûsikîsi olarak varlığını devam ettirmiştir.

Müslümanlar tarafından mûsikî ile ilgili ilk yazılı kaynaklardan kabul edilmesi ve kendisinden sonra gelecek kişilere ışık tutması bakımından el-Kindî (öl.873) nin yaptığı çalışmalar önemlidir. Kûfe doğumlu olan Kindî'nin ailesi Güney Arabistan'ın Kinde bölgesi hükümdarı idi.⁷ Kindî' yaklaşık bir düzine eserinden dört tanesini mûsikîye ayırmış, müziği sadece bir bilim, dinleyene bir eğlence olarak değil, doktora bir reçete olarak vermiştir. Kendisinden sonra pek çok bilim adamı Kindî'yi izlemiştir.⁸ Kindî'nin mûsikî üzerine yaptığı bu çalışmalardan bir kısmının orijinal nüshaları (British Museum, Or.2361, fol.160–163) Britiş Müze'de bulunarak günümüze aktarılmıştır.⁹

Artık mûsikî ilmi, Müslüman bilim adamlarının çalışma alanına girerek konu ile ilgili önemli eserler ortaya konulmaya başlanmıştır. Bu dönemde müzik üzerine yazılan ve belgelenebilen ilk teorik eser Fârâbî (870–950)'ye aittir. Fârâbî'nin bir müzik nazariyatçısı olarak ortaya koyduğu «Kitab'ül Mûsikî el-Kebir» adlı eseri doğu mûsikî nazariyatına dair en önemli eser kabul edilmektedir.¹⁰

⁶ Özkan, *a.g.e.*, s.20

⁷ Kindî, *Felsefî Risaleler*, (Çev. Mahmut Kaya), İz. Yay. İstanbul 1994, s. IX vd.

⁸ M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay, İstanbul 1991, III/347 s.365.

⁹ Bkz. Dr.Youssef Shawkî Al-Kindî's Essay on Composition, National Library Press, Cairo 1996.

¹⁰ M.M.Şerif, *a.g.e.*, s.366

Farabî'den sonra onu takip eden **İbn-i Sina (980–1037)** döneminin iyi bir felsefecisi, tıp bilgini ve nazariyecisidir. Türk tıbbının pîri olarak kabul edilen İbn-i Sina bütün dünyaca meşhur olan «*Kitabü'ş-Şifa*» adlı eserinde mûsikî nazariyatına, mûsikî ile tedavi ve mûsikî aletlerine geniş bir yer ayırmıştır. Ayrıca «*Kitabü'n-Necat*» ile «*Danış-Name*» adlı eserlerinde mûsikîden bahsetmektedir.¹¹ İbn-i Sina'nın bir diğer eseri “*Cevâmiu'l-İlmi'l-Mûsikî*” de bir fasıl tamamen mûsikîye ayrılmış ve mûsikîyi bir ilim dalı olarak kabul ettiği gibi, bir sanat dalı olduğuna da işaret etmiştir.¹² İbn-i Sînâ'nın kısa risaleleri ile birlikte toplam 250 eseri günümüze gelmiştir. İbn-i Sînâ eserlerinde bir nevi Fârâbî'nin müzik sistemini devam ettirmiş, Fârâbî'nin özetle açıklamış olduğu düşünceleri kabul edip tatbik etmiş, bunları daha da genişleterek kendi sistematiği içerisinde inceleyerek geliştirmiş ve iddialı birer teori haline getirmiştir.¹³

Ayrıca bu dönemde görülmeye başlayan önemli hususlardan biri de şiirlerin mûsikînin söz kaynağını oluşturmasıdır. Şiirler, ilâhi, nefes, türkû gibi formlarda melodili olarak okunmaya başlanmıştır. Bu eserlerin çoğu günümüze kadar ulaşmıştır. Özellikle tasavvufî mesajları içeren bu eserlerde, dînî etkinin mûsikîde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. XII yüzyıldan itibaren Klasik Türk Mûsikîsi denilen form, Halk Mûsikîsi üzerinde gelişmeye başlayarak bu türden yeni eserlerin bestelenmeye başladığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. XIII yüzyılda Türk Mûsikîsi üzerinde ciddi çalışmaların ve eserlerin ortaya çıktığını da görmek mümkündür.

Dönemin en önemli şahsiyeti **Hoca Safiyuddîn Urmevî (1224–1294)** nin tam adı Safiyuddîn Abdülmü'min b.Yusuf b.Fâhırî'l-Urmevî'dir.¹⁴ Safiyuddîn Türk Mûsikîsi bilgisinin kurucusu olarak tanımlanır. Mûsikî ile ilgili en önemli eserleri «*Risâletü'ş-Şerefiye*» ve «*Kitabü'l-Edvar*»dır.¹⁵ Müziğin bazı problemlerini ele alan ve sistemli bir biçimde çözümlenmeye çalışan ilk eser Safiyuddîn'in «*Şerefiyesi*»dir. Bunun Türk Mûsikîsi sahasında bugüne kadar yazılmış en mükemmel eser olarak görülmesi haklı olmasa bile bu alanda bir geleneği başlattığı kesindir.¹⁶ Ayrıca Safiyuddîn bize öncelikle Türk Mûsikîsi dizisini hediye etmiştir. Bugün kullandığımız bir sekizlide 24 eşit olmayan aralık sisteminin esasıdır. Bu dizi Safiyuddîn'den önce görülmez. Onun icadı değilse de onun sistemleştirdiği dizidir.¹⁷ Bunların yanı sıra da Hoca Safiyuddîn “*Nüzhe*” ve “*Muğni*” ismini verdiği

¹¹ Zekâi Kaplan, *Dînî Mûsikî Dersleri*, MEB Yay. İstanbul 1991 s. 283

¹² Yalçın Çetinkaya, *Ihvan-ı Safa'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yay. İstanbul 1995, s.65

¹³ Konu ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz: **İbn-i Sînâ** (Çev: Ahmet Hakkı Turabi) Mûsikî, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. IV-V.8

¹⁴ Öztuna Yılmaz, *Abdülkâdir Merâği*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1988, s.39

¹⁵ Urmevî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bakınız, a.g.e. s.46; Ayrıca Onur Akdoğu *Türk Mûsikîsi Bibliyografyası*, s.6 v.d.

¹⁶ Behar Cem, *Kalsik Mûsikîsi Üzerine Denemeler*, Bağlam Yay., İstanbul 1987, s.85

¹⁷ Öztuna, Abdülkâdir *Merâği*, s.51

iki müzik aleti icat etmiş, çağında dillerden düşmeyen yüz otuz civarında bestesinden sadece zamanımıza *Kitabü'l-Edvar*'ın sonundaki savt ulaşmıştır.¹⁸

Sahasında üstün bir mûsikî anlayışına sahip olduğu bilinen Safiyuddin Urmevî, daha sonra bu sahada eserler vermiş **Abdullah Sayrafî, Celâleddin Feyzullah el-Ubeydî, Tabîb Fahreddin Muhammed Hancedî, Lütfullah Semerkandî, Amasyalı Ahmedoğlu Şükrullah...** Gibi mûsikî bilginlerini etkilemiş ve onlara yol göstermiştir.¹⁹

Hoca Safiyuddîn Urmevî ile aynı dönemde yaşayan ve ünlü "*Dürret'ül-Tâc*" adlı eseri ile bilinen **Kutbeddîn-i Şirâzi (1236–1310)** bu dönemin ünlü mûsikî bilginlerindedir.

Safiyuddîn Urmevi'den sonra mûsikî tarihimizin en büyük üstatlarından kabul edilip «Hoca» lakabıyla anılan **Abdülkâdir Merâgi (1351–1435)** XV. asra damgasını vuran bir şahsiyettir. Merâgi Türkiye ve Osmanlı toplumu dışında yaşamış, o dönem Türk dünyasının büyük kültür merkezleri olan Tebriz, Bağdat, Semerkant ve Herât gibi şehirlerde şöhret kazanmıştır. Mûsikî şöhreti bestekâr, hanende, udî ve mûsikî bilgini olarak dört sahada devam etmiştir. Ayrıca, dînî mûsikîde ve Kur'ân tilâvetinde de adından söz ettirmiştir. Dört yaşında Kur'ân okumaya başlamış, sekiz yaşında hafız olmuştur.²⁰

XV. Asırdan eserleri günümüze gelebilmiş bestekârlar kronolojik sırayla **Abdülkâdir Merâgi, Aydınlı Halvetî, Şeyhi Ömer Ruşen-i Gülşenî, Emir Ali Şir Nevaî, Sultan Hüseyin Baykara, II. Sultan Beyazıd ve Gulam Şadi** sayılabilir.²¹

Bu dönemde mûsikîmiz açısından, önemli bir başlangıcın ifadesi olarak Hz. Mevlânâ ve Ondan sonra devam eden Mevlevîlik tarikatı, vurgulanması gereken bir konudur. Mevlevîlerde zikir, mûsikî ve sema' ile ifade edildiği içindir ki, bu anlayış mûsikîmize yepyeni bir boyut kazandırmış ve mûsikîmiz zengin bir yapıya ilk adımını atmıştır. Bugün «*Mevlevî Âyinleri*» diye adlandırdığımız orijinal bir form ortaya çıkmış ve Mevlevîler saz eşliğinde bu âyinlerin icrasıyla sema' yapmaya başlamışlardır. Âyinleri icrâ eden Mutrib heyetinde yer alacak okuyucu ve sâzendelerin yetiştirilmesine büyük ehemmiyet vermişlerdir. Bu yüzden Mevlevîler arasında pek çok mûsikîşinas ve bestekâr yetişmiştir.²² Mevlevîhanelerin yüzyıllar

¹⁸ M. Nuri Uygun, *Safiyuddîn Abdülmü'min Urmevî ve Kitâb'ül-Edvarı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.1999, s.33.

¹⁹ *A.g.e.*, s.44.

²⁰ Öztuna, *Abdülkadir Merâgi* s.5 v.d.

²¹ Öztuna Yılmaz, *Türk Tarihinden Yapraklar*, Ötüken Yay. İstanbul 1983, s.285

²² Tura Yalçın, *Türk Mûsikîsinin Meseleleri*, Pan Yay, İstanbul 1988, s.33

boyunca adeta birer «konservatuar» görevini yapmış oldukları sık sık söylenir. Osmanlının her döneminde mûsikînin üretim, öğretim ve yayılışında önemli roller üstlendiği inkâr edilemez.

XVI. Asırda Osmanlı Devletinin güçlü bir yapıya sahip olduğunu ve fetihlerin genişlediği dikkatlerden kaçmaz. Bilim ve teknolojinin tekâmülüyle birlikte sanat da verimli bir gelişme devresine girmiştir. Osmanlı İmparatorluğunun sınırlarının genişlemesi ve İstanbul'un fethiyle, Bursa, Edirne, İstanbul gibi şehirler bir bilim, kültür, sanat merkezi haline gelmiştir. Çok verimli çalışmalar yapıldığı ve önemli şahsiyetlerin yetiştiği görülür. Bu tespitleri mûsikî açısından da yapmak mümkündür. Sanatkârlara devletin sahip çıkması, tekkelerde mûsikîli zikirlerin yapılması, özellikle de Mevlevî dergâhlarının hızla teşkilatlanıp, faaliyet göstermesi mûsikîmizin ve diğer sanat dallarının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.

XVI. Asır bestekârlarımızın hemen hepsi Osmanlı toplumundadır. Bu isimlerden bazılarını şöyle özetleyebiliriz. Yavuz'un ağabeyi ve aynı zamanda mûsikî bilgini olan **Şehzade Sultan Korkut**, Kanunî'nin oğlu şehzade Mehmet'in mehter başı **Nefirî Behram Ağa**, Yavuz'un nedimi ve şeyhülislam Hoca Saadettin Efendi'nin babası **Hasan Can Çelebi**, **Kemençeci Şah Kulu**, asıl adını bilmediğimiz **Emir-i Hac Tamburi**, **Hacı Kasım** ve **Kırım hanı II. Gazi Giray'dır**.²³ Özellikle şair, hattat ve bestekâr olarak ün yapan **Gazi Giray Han (1554–1608)**in saz eserlerindeki ustalığı takdire şayandır. İyi de bir saz icrası olan bestekâr Gazi Giray Han birçok güfteli eserler bestelemişse de zamanımıza gelmemiştir. Yine bu dönemde yaşayan ve dînî mûsikîye önemli hizmetleri olan **Aziz Mahmut Hüdâyî (1541–1628)** zikredilmesi gereken önemli bir şahsiyettir. Bestelediği ilâhi ve tevşihlerin çoğu günümüze kadar ulaşmış ve hâlâ zevkle icra edilip dinlenmektedir. «Celvetiyye» tarikatının kurucusu olan Aziz Mahmut Hüdâyî'nin *Divan-ı İlâhiyat*, *Necâtü'l-Garîk fi'l Cem'i Ve't-tefrik*, *Tarikatname*, *Mektubat*, *Nesaih ve Mevaiz*, *Miraciye* olmak üzere altı Türkçe eseri tespit edilmiştir. Özellikle *Divan-ı İlâhiyat* adlı eserinde 255 kadar ilâhi, diğer rubaî ve kıtalar mevcuttur.²⁴ Dînî Mûsikî sahasında önemli eserler vermiş olan **Hatip Zakiri Hasan Efendi (1550–1623)** bu dönemin en parlak bestekârlarındandır. Cami hatipliğinde bulunduğu ve tekkelerde zakirlik yaptığı için "*Hatip Zakiri*" diye anılmıştır. İlahî, Temcid, Tespih, Tevşih gibi eserlerinin pek çoğu zamanımıza ulaşmıştır. Dr. Suphi Ezgi, Tekbir ve Salât-ı Ümmiye'nin de bestelerini bu zata izafe etmişse de bu görüş mûsikî âleminde pek rağbet görmemiştir. Bayatî makamında Bayram ve Cuma Salâsı, Hüseyinî makamında Cenaze Salâsı, Irak

²³ *Age*, s.286

²⁴ *D.İ.A.* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), Aziz Mahmud Hüdâî Maddesi, IV/340.

makamındaki Na't ve Temcid'i ile Nühüft makamındaki Mersiye-i İmam Hüseyin zamanımıza ulaşan eserleridir.²⁵

Ayrıca XVII. yüzyıl içinde yaşayan **Küçük Mustafa Efendi (?-1684)**, saz eserlerinde **Benli Hasan Ağa (1607-1662)**, sözlü eserlerde **Âmâ Kadri Çelebi (?-1650)**, **Nâme Ahmet Çelebi (1605-1687)** bu dönemin önemli bestekârlarıdır. Bu yüzyılın en büyük bestekârlarından kabul edilen diğer bir isim de **Hafız Post (1630-1694)** dur. Mûsikîmizin büyüklerinden olarak gösterilen İtrî'ye hocalık yapması, onun Türk Mûsikîsi tarihindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca, Türk Mûsikîsine nota yazımı noktasında önemli hizmetler veren ve ilk defa batı mûsikîsi notaları ile Türk Müziği eserlerinin pek çoğunu kaleme alan **Ali Ufkî Bey (1610-1675)** dir. Mûsikî nazariyatçısı ve bestekâr olarak hizmetler veren bu zat, özellikle "*Mecmûa-i Saz-ü Söz*" adlı eseriyle şöhret bulmuş bu eserinde birçok saz ve söz eserini toparlamıştır.

Bu arada Osmanlı İmparatorluğu'nun gücü ve ihtişamı sanata da yansımıştır. İstanbul'un başkent olmasından sonra kültür sanat faaliyetlerinin önemli gelişmeler kaydettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Tarikatların zenginliği ve tekkeler büyük hizmet içerisinde olmuşlar, özellikle Mevlevî tekkeleri mûsikîmizin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Pek çok mûsikîşinas bu teşkilatlardan yetişmiştir. Devletin de bu müesseseleri desteklemesiyle Türk sanatına yeni ufukların açılması sağlanmış, mimariden mûsikîye, hat sanatından edebiyata kadar pek çok alanda büyük şahsiyetler yetişmiş, ölümsüz eserler ortaya konulmuştur. İstanbul dışında kalan, Bursa, Edirne, Diyarbakır gibi illerde de geniş faaliyet ortamları oluşmuş, mûsikînin halk tarafından rağbet ve destek görmesi, saray tarafından teşviki bu sanatın gelişmesinde büyük rol oynamıştır.

XVII-XVIII. Yüzyılların en parlak ismi **Buhûrî-zade Mustafa İtrî (1640-1712)**dir. Aynı zamanda şâir olan, Divan yazdığı bilinen ancak bugün divanı elimizde mevcut olmayan besteci, şiirlerinde "*İtrî*" takma adını (mahlasını) kullanmıştır.²⁶ Yaşadığı devirde sarayda büyük iltifatlar görmüş ve görev almıştır. Pek çok talebe yetiştirmiş 1000'den fazla eser bestelemiştir. Yalnız din dışı eserlerinden 347'sinin güftesi tespit edilmiştir. Zamanımıza notaları ulaşmış eserlerinin sayısı 42'dir. Eserlerinin 10'u dînî, 4'ü saz eseri, 28'i din dışı güfteli eserlerdir. En ünlüleri Segâh, Tekbir, Salât-ı Ümmiye, Segâh Âyin-i Şerif, Rast Na't, Nevâ Kâr, Segah Yürük Semai. Bugün bütün İslam âleminde okunan Segâh Tekbir ve Salât-ı Ümmiye Dînî Mûsikîde bestelenmiş en muhteşem eserler olarak kabul edilir.²⁷ Ayrıca bu devirde dînî mûsikîde de güzel kalıcı ve pek çoğu

²⁵ Nuri Özcan, *M.Ü. İlâhiyat Fak. Ders Notları*

²⁶ Rüştü Şardağ, *Mustafa İtrî Efendi*, Ank.1992,s.19

²⁷ *Y.T.A.* (Yeni Türk Ansiklopedisi), 4/1362.

günümüze ulaşan eserler verilmiştir. **Derviş Ali Şiruganî (1673–1714)**, **Çolak-zâde Şeyh Mustafa (-1757)** akla gelen ilk isimlerdendir.

Dönemin güçlü bestekârlarından biri de **Seyyid Nuh (?-1714)** tur. Mûsikî tarihimize Ney sazının üstadı anlamına gelen “*Kutb-ı Nâyî*” (*Ney sazının yıldızı*) **Osman Dede (1652–1730)** adından bahsedilmesi gereken bir şahsiyettir. Bir şaheser olan “*Miraciye*”si eserlerinin en sanatlısıdır. Miraciye 122 beyittir. Güfte de kendisine aittir. Miraciyeden başka 4 Mevlevî âyini, 10 peşrev, 12 saz semaîsi, 1 yürük semaîsi günümüze kadar gelmiştir.²⁸ Yine bu dönemde yetişen **Kantemiroğlu (1673–1727)**'nun asıl adı Dimitrie Cantemir'dir. Çocukluğunda İstanbul'a gelmiş Enderun'da iyi bir müzik eğitimi alarak yetişmiştir.

Bu dönemde Türk Mûsikîsi'nin çok parlak bir yükselişe geçtiğini söylemek isabetli olacaktır. Döneme adını yazdıran önemli isimlerden bazılarında kısaca şu şekilde bahsedebiliriz. Günümüze on dört eseri gelmiş **Yahya Nazım (1650–1727)**, “*Atrabü'l âsâr fi tezkire-i urefai'l-edvar*” adlı eserin yazarı **Şeyhülislâm Mehmet Es'ad Efendi (1685–1753)**. Ayrıca **Kara İsmail Ağa (1674–1724)** diye bilinen İsmail Ağa, dönemin parlak bestekârlarındandır.

Lâle Devri diye tanımlanan (1718–1730) tarihleri arasında Osmanlı Devletinde gözle görülebilecek bazı değişiklikler meydana gelmeye başlar. Özellikle estetik anlayış hemen hemen her sahada çok ince bir yapıya bürünmüştür. Bahçe süslemeciliğin yanı sıra "Lâle" bitkisi yetiştirmek bir tutku haline dönüşmüş, binden fazla lâle türü elde edilmiş, lâle soğanı ticareti yapan lâle kuyumcuları bile açılmıştır.²⁹ Böyle bir estetik ortamın mûsikî ile bütünleşmesi de gayet tabiidir. Bu dönem Türk Mûsikîsi açısından fevkalâde başarılı ve verimli bir dönemdir. **III. Ahmet (1673–1736)** bu dönemde Osmanlı Devleti'nin başında bulunmuş, mûsikîmiz açısından parlak bir dönem olmuştur. Mûsikî ve diğer sanat dallarına gerekli himaye gösterilmiştir. Takiben **I. Mahmut** döneminde de (1730–1754) aynı teşvik ve iltifatlar devam etmiştir. Padişah I. Mahmut kendisi de iyi bir bestekârdır.

Bu dönemde zarif, samimi, içli ve akıcı eserler vermiş olması bakımından Ebu **Bekir Ağa (1685–1759)**, lâle devrinin önemli bestekârlarındandır. **Tanburî Mustafa Çavuş (-1745)**, **Tab'i Mustafa Efendi (1705–1770)**, **Kara İsmail Ağa (1764–1724)**, **Enfi Hasan Ağa (1670–1729)**, **Dilhayat Kalfa (1710–1770)** gibi isimler bu devirde adından bahsedilmesi gereken önemli bestekârlardandır.³⁰ Yine bu dönemin önemli isimlerinden olan **Tanburî İshak (?-1745)** Sultan III. Selim'e tanbur hocalığı yapmıştır.

²⁸ Y.T.A. 7/2812.

²⁹ Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, Ötüken Yay, İstanbul 1999, s.132

³⁰ Kaplan a g e s.286

Ancak Osmanlı İmparatorluğu bu dönemlerde ciddi sıkıntılarla karşılaşmaya başlamış, iktidarı ele geçirme kavgaları cihan imparatorluğunun otoritesini sarsmış, eski ihtişamını kaybetmiştir. Yanı sıra Avrupa'dan esen değişim rüzgârı Osmanlı'yı da etkisi altına almış, devlet içinde ve entelektüeller arasında reform, yeniden yapılanma gibi sesler yükselmeye başlamıştır. Devlet içinde gözlenen istikrarsızlığın genel anlamda sanata da yansıdığı gözlerden kaçmamaktadır. Osmanlı aydınlarının batı tarzı zevkin gerekliliğini savunmasını o dönem Osmanlı toplumunun gündelik hayatında da görmek mümkündür. Lâle devrinden itibaren başlayan değişimler mimariden iç döşemeye kadar yansımış klasik sedirin yerini koltuklar masa, sandalye konsol gibi aksesuarlar alarak, piyanolar evin başköşesine yerleştirilmiştir.³¹ Her ne kadar batı kültürünün izleri bu dönemde kendini gösterse de Türk Müsîkîsi'nin en verimli dönemi bu dönem olmuştur.

XVIII. yüzyılın son on beş yılıyla birlikte başlayan **III. Selim (1761–1808)** dönemi müsikîmiz açısından fevkalâde başarılıdır. Kendiside iyi bir müsikîşinas ve bestekâr olan III. Selim, müsikîmizde nota yazısı kullanılmamasından ve eserlerin kaybolması endişesinden dolayı, devrin ünlü şahsiyetlerinden olan **Nasır Abdülbâki Dede (1765–1821)** ve **Ermeni Hamparsum (1768–1839)**'a bir nota sistemi oluşturmalarını emretmiştir. Hamparsum notası ile pek çok eser yazılarak büyük bir kayıp engellenmiştir. Abdülbâki Dede'nin nota sistemi ise rağbet görmemiştir. Ancak Abdülbâki Dede iki adet Mevlevî âyini bestelemiş, beş makam ve bir usul meydana getirmiştir. Müsikî nazariyatı sahasında ise te'lif eserlerle tanınmış, III. Selim'in teşvikiyle yazdığı "*Tedrik'u Tahkik*" adlı eserinde 136 makam ve 21 usul anlatmıştır. Kendisinin bulduğu nota sisteminin de izah edildiği ve bu nota ile yazılmış dört eserinin bulunduğu "*Tahririyye*" adlı eserini de III. Selim'e takdim etmiştir.

Sultan III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde yaşayan tambur ustası **Numan Ağa (1750–1834)**. Türk Müsîkîsi repertuarına son derece sanatlı ve orijinal eserler kazandıran ve Rum asıllı olan **Zaharya (?-1740)** kilise müziği ile de ilgilenmiştir. Günümüze on beş civarında bestesi gelen Zaharya, vefatına yakın Müslüman olarak Mir Cemâl adını almıştır.

Günümüze 27 eseri gelen **Hacı Sadullah Ağa (-1801)**, "*Şevk-i Tarab*" Mevlevî âyininin bestekârı **Ali Nutkî Dede (1762–1804)**, **Küçük Mehmet Ağa (-1800)** devrin önemli isimlerindendir. Bu yüzyılda Evcara, Şevkefza, Sultanîyegâh, Neveser gibi yeni makamlar da bulunmuştur.

III. Selim döneminin sonlarına yetişen ve müsikîmizin üstatlarından kabul edilen **Hamamîzade İsmail Dede Efendi (1788–1846)** Türk Müsîkîsi tarihinin en

³¹ Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, Ötüken Yay, İstanbul 1997, s.37.

önde gelen isimlerinden biridir. Mûsikî temellerini Yenikapı Mevlevîhanesi'nde alan Dede, burada “çile”sini de doldurarak resmen “Dede” lik unvanını almıştır.³² Mûsikîdeki üstün başarısı, güzel icrası kısa zamanda Dede’yi büyük şöhrete erdirmişdir. Ömrünün sonuna kadar Mevlevîhane ve saray ile ilişkilerini koparmamış, Enderun’da hocalık yapmıştır. Son haccında Mekke’de salgın kolera hastalığına yakalanarak vefat etmiştir. Hz. Hatice validemizin ayakucuna defnedilmiştir. (29 Kasım 1846)³³ Onun mûsikîmize yaptığı en büyük hizmetlerden biri de şudur: Son hac yolculuğuna çıkarken ona yakın talebeleri Dellâl-zâde İsmail Efendi ile Mutaf-zâde Ahmet Efendi refakat etmiş ve uzun hac yolculuğu sırasında mûsikîmizin en muhteşem eseri kabul edilen “Mîrâciye” yi öğrencilerine meşk etmiştir. Böylece kaybolmaya yüz tutan bu eserin iki öğrencisi vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Dede Efendi hiçbir bestekâr ile karşılaştırılmayan “nev-i şahsına münhasır” denilebilecek orijinallikte dînî-lâ dînî hemen her formda eser veren bir bestekârdır.³⁴

Bu dönemden yine **Numan Ağa (1750–1834)**, **Şâkir Ağa (1779–1840)** **Ahmet Ağa (1790–1835)**, **Eyyubî Mehmet Bey (1804–1850)**, **Rıfat Bey (1820–1888)** ve **Haşım Bey (1815–1869)** sayılabilir. Çok güzel peşrev ve saz semaîleri besteleyen ve günümüze 38 eseri gelen **Neyzen Yusuf Paşa (1821–1884)**, Şedaraban Mevlevî âyini, 23 saz eseri ve diğer formlarda üç eseri günümüze gelen **Neyzen Salih Dede (1818–1888)** dönemin önemli bestekârlarıdır.

İsmail Dede Efendi’nin uzun zamandan beri çok arzuladığı hacca gitmeden önce “*artık bu oyunun tadı kalmadı*” dediği rivayet edilmektedir. Aslında bu söz bir devrin kapandığını, bir zevkin sona erdiğini ilandan başka bir şey değildir. Her ne kadar Mızıkayı Hümâyûn bünyesinde “*Fasl-ı Atık*” ve “*Fasl-ı Cedîd*” olmak üzere iki kısımdan oluşan bir Türk Mûsikîsi bölümü oluşturulmuşsa da artık ikinci sınıf bir mûsikî olarak görülmektedir.³⁵ Nitekim onun semaî usulünde bestelediği rast şarkısı “*Yine Bir Gülñihal*” bunun açık bir ifadesidir. Dede bu yönüyle “*Neoklâsik*” anlayışın da habercisi olmuştur.

Mûsikîdeki bu değişim sürecini şöyle özetlemek mümkündür: “*Osmanlı mûsikîsi, dîvân şiirinde ve Osmanlı mîmârîsinde gözlenen değişikliklere benzer bir şekilde XIX. Yüzyılın sonlarına doğru “klâsik” diye nitelenen yapısından*

³² Mevlevîlikte “Çile” doldurmanın süresi 1001 gündür. Bu süre çileye giren dergâhın şeyhinin takdirine göre kısaltılabilir, uzatılamaz. İsmail’in çile süresi 10 aydır. Şeyh Ali Nutkî Dede’nin bu müddeti büyük bir sanatkâr olacağına şüphe etmediği delikanlıyı bezdirmemenin yanında, sarayın ve padişahın derviş namzedi ile ilgilenmeye başlaması üzerine kısalttığı anlaşılır. Bkz: Yılmaz. Öztuna - *Dede Efendi*, Kültür Bak. Yay. İst.1987,s.5

³³ Öztuna, *Dede Efendi*, s.26.

³⁴ A.g.e. s.109

³⁵ Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yay. İstanbul, 1989 s.206

büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Besteciler Kâr, beste, nakış semâi gibi büyük beste şekillerini bir kenara bırakarak daha önceki müzik anlayışında en hafif beste şekli olan “şarkı” türüne yönelmeye başlamışlardır. Müzikte kendine özgü bir “romantizm” yaratan daha doğru anlatımla daha duygusal temaları, daha içten, sade duyguları işleme ihtiyacının duyulduğu bir dönemde güftenin anlamı, dahası güftenin bestenin icrası sırasında anlaşılabilmesi önem kazanmıştır.”³⁶

Sultan III. Selim’in 1807 yılında öldürülmesiyle müzikimiz önemli bir hâmisini kaybetmiştir. Daha sonra II. Mahmut dönemi başlar ki bu dönemin en önemli olayı 1826’da “*Yeniçeri Ocağı*”yla birlikte “*Mehterhane*”nin de lağvedilmesidir. Mehterhane’den sonra yerine “*Mızıka-ı Hümayûn*”un kurulmasıyla batı müziği resmen Osmanlı toplumuna girmiştir. Aslında kendisi de iyi bir bestekâr olan ve yirmi beş civarında eseri tespit edilen Sultan II. Mahmut (1785–1839), batı müziğine kapıları açan padişah’tır. Ayrıca Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusu için bestelediği marş ile ilk Türk marş bestekârı olarak tarihe geçmiştir.

Sultan Abdülmecit’in tahta geçmesiyle işin çehresi iyice değişmiş, kendisinin batı müziğine duyduğu hayranlıktan dolayı “*Mızıka-ı Hümayûn*” dairesinde bu yüzden “*Alafranga Müzik*” günden güne hızla rağbet bulmuştur.³⁷

Bu dönemlerin müzik yapılarını anlatması bakımından şu örnek hayli çarpıcıdır:

Sultan Abdülaziz Mısır (1864) ve Avrupa (1867) seyahatlerinden sonra batı müziğiyle ilgilenme zaruretini duymuş, hatta beste yapmaya bile kalkmıştır. Operaya merak salmış, Beyoğlu’ndaki Naum Operası temsillerine bina yanına kadar devam etmiştir. Bu operada temsiller veren bir İtalyan opera topluluğunun şefi Guoletti Paşa, padişah tarafından beğenilerek saray mızıkasına kaymakam (Yarbay) rütbesinde alınmıştır.³⁸

Böyle bir ortamın oluşmasıyla Klâsik Müzik Üslûbu Dede Efendi’den sonra **Şakir Ağa (1779–1840)**, **Dellâl-zâde İsmail Efendi (1797–1869)** ve **Zekâi Dede Efendi (1825–1897)** ile devrini tamamlamıştır denilmesi yanlış olmayacaktır.

Artık Türk Müzikî’sinde Neo-Klâsik veya Romantizm dönemi diye adlandırılan bir devrin içine girilir ki eskisi gibi uzun güfteli, sanatlı, büyük formlarda bestelenen eserler yerini yavaş yavaş fantezi üslûpla yapılan şarkılara bırakır. Bestelenen eserlerde dünyevî duyguların daha ön plana çıktığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Şarkıların yanı sıra, Türk Müziği bestekârlarının Halk Müziği

³⁶ Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Müzik*, Pan Yay, İstanbul 1994, s.41.

³⁷ *A g e*, s.206

³⁸ Ethem Üngör, *Türk Marşları*, Türk Kültürünü Araştırma Enst. Ank.1966, s.35–36

üslûbunda, Anadolu ve Rumeli Türküleri diye bilinen türde eserler ortaya koymaya başladıkları da göze çarpar. Dînî Mûsikîde de Mevlevî âyini, durak, gibi formlarda eserlerden ziyade, küçük formda ilahîlere ağırlık verildiği, Camî Mûsikîsi diye bilinen formdaki eserlerin icra edilmemekten ve yeni icracıların yetişmemesinden dolayı da eski önemini kaybetmeye başladığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Türk Mûsikîsi tarihinde Romantizm döneminin adından en çok bahsedilen ismi bestekâr **Hacı Arif Bey (1831–1885)** dir. İcradaki üslûbu ve sesinin güzelliği ile dikkat çeken Hacı Arif Bey, genç yaşta saray Mızıkâ-ı Hümayûna alınmış ve ölene kadar saraydan ayrılmamıştır. İyi bir “*Kanun*” sanatçısı olan Hacı Arif Bey, “*Kürdili Hicazkâr*” makamını ve “*Müsemmen*” usulünü bulmuştur. Pek çok eser besteleyen Hacı Arif Bey’in, 44 ayrı makamdan 385 eseri günümüze ulaşmıştır. Eserlerinden 10 tanesi ilahîsidir.³⁹ Şarkı formunun en önemli bestekârı kabul edilen Hacı Arif Bey’in eserlerinde sağlam ve sanatlı bir üslup dikkat çeker.

Dînî Mûsikîde **Eyyubî Hoca Hafız Zekâî Dede Efendi (1825–1897)** devrin en parlak bestekârıdır. Ayrıca önemli saz eserlerinin bestekârı olan ve bugün bile büyük beğeni ile icra edilen Nihavent peşrevinin bestecisi **Tamburi Büyük Osman Bey (1816–1885)**, Neoklasik üslûbu benimseyen ve “*Aşık Bestekâr*” olarak bilinen **Tamburi Ali Efendi (1836–1890)**, özellikle Suz-i Dil makamında muhteşem eserler bestelemiştir.⁴⁰ Bu dönem içerisinde **Mahmut Celâleddin Paşa (1839–1899)**, **Nikagos Ağa (1830–1890)**, **Hacı Faik Bey (1831–1891)**, **Medenî Aziz Efendi (1842–1895)** gibi daha pek çok ismi zikretmek mümkündür. Bu dönemin en parlak isimlerinden biri de **Hüseyn Fahrettin Dede (1854–1911)** dir. Zekâî Dede’den mûsikî öğrenmiştir. Ney virtüözü, bestekâr, hanende, zâkir ve tamburîdir. Fahrettin Dede, Türk Mûsikîsi ilminin kaybolmakta olduğunu ve kulaktan öğrenilen bir sanat haline geldiğini tespit ederek, talebeleri, Rauf Yekta, Saadettin Arel, Suphi Ezgi ve A.Avni Konuk’u bu alanda çalışmaya teşvik etmiştir. Böylece bugünkü Türk Mûsikîsi ilminin sistemleşmesinde önemli rol oynamıştır.⁴¹

Şevki Bey (1860–1891), Hacı Arif Bey’in açtığı yoldan devam etmiş, Hacı Arif Bey’den sonra en büyük şarkı bestekârı olarak gösterilmiştir. Lavta çalardı. Tamamı şarkı olan eserlerindeki ritim uyumu, usul değişikliği ve özellikle geçkiler yönünden her bestekâra nasip olmayacak bir biçimde geliştirmiştir. Kısacık ömrüne 1000’den fazla eserin bestelenmesini sığdırmış, ancak bestekârlığını irticalen yaptığı için notaya alınıp günümüze gelen eseri 277 tane olmuştur. Eserlerinin 200 kadarı Uşşak makamındadır. Sadece Uşşak makamından birbirinden ayrı bu kadar eser bestelemek ancak müstesna bir kabiliyet işidir. Makam ve usul geçkisi zenginliği bakımından hocası Hacı Arif Bey’den farklıdır. Üslup Mahzun, sitemkâr

³⁹ Yılmaz Öztuna, *Hacı Arif Bey*, Kültür Bak. Yay. Ank.1986,s.85

⁴⁰ *DİA*.2/390

⁴¹ *Y.T.A.* 3/874 – 875

lirik samimi ifadelerden oluşur. Maalesef rint-meşrep yaşadığı ömrünü çok genç yaşında tamamlamış ve 31 yaşında vefat etmiştir.⁴²

Bu devrin mûsikîşinaslarını elbette bunlarla sınırlamak mümkün değildir. Ayrıca, **Karşıyakalı Hüsamettin Bey, Latif Ağa, Kazasker Mustafa İzzet, Nevres Paşa, kemençeci Nikoloki, Neyzen Osman Bey, Sadık Ağa, Sultan Abdülaziz, Neyzen Salim Bey, Neyzen Aziz Dede Enderunî Ali Bey Tophaneli Mehmet Sabri Bey, Neyzen Rıza Bey, Hafız Yusuf Efendi, Tamburî Cemil Bey** gibi daha pek çok isim zikretmek mümkündür.

Müziğin bir sanat dalı olması gerektiğini ve bunun sonucu da seslerin, makamların neden-sonuç ilişkilerini derinlemesine araştırmayı, o ana kadar yazılmış edvarları (Mûsikî Kitapları) inceleyerek başlatan ilk kişiler ise Türk Mûsikîsi'ne asırlar boyu kaynak görevi görmüş ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren saraydan dışlanmaya başlayan bu sanat dalının kişilerine yine kucak açmış olan Mevlevîhanelerden, Galata Mevlevîhanesi Şeyhi **Ataullah Dede Efendi (1842–1910)**, Yenikapı Mevlevîhanesi Şeyhi **Mahmut Celâlettin Dede Efendi (1849–1908)** ve Bahariye Mevlevîhanesi Şeyhi **Hüseyin Fahrettin Dede Efendi (1854–1911)** olmuştur. Bu kişiler yaptıkları çalışma ve araştırmaları maalesef yazılı hale getirememişler ama tüm bilgi birikimlerini ve bulgularını öğrencileri **Rauf Yekta (1871–1935)**, **Dr. Suphi Ezgi (1869–1962)** ve **Hüseyin Saadettin Arel (1880–1955)**'e aktarmışlardır. Bu aşamada yapılan çalışmalar ile Türk Mûsikîsi bugünkü sistemli halini almıştır.⁴³

Türk Mûsikîsi adına sadece alaturka mûsikî tasnif ve tespit heyeti kurulmuş, bu heyete Rauf Yekta Bey başkanlık etmiştir. Bu heyetin üstün gayretleri neticesinde Türk Mûsikîsinde pek çok eser kayıt altına alınarak kaybolup gitmesine engel olunmuştur. Rauf Yekta Bey başkanlığındaki bu heyette Hâfız Ahmet Efendi (Irsoy) ve İsmail Hakkı Bey de görev almıştır. Kısa bir süre sonra vefat eden İsmail Hakkı Bey'in yerine, Ali Rıfat Çağatay getirilmiş, birkaç yıl sonra da Dr. Suphi Ezgi ve Mesut Cemil Bey'lerde heyete katılmıştır.⁴⁴ Ayrıca yine bu dönemde yapılan en başarılı çalışmalardan biri de mûsikî nazariyatımızın oluşturulması ile ilgilidir. H.Saadettin Arel, Dr. Suphi Ezgi Rauf Yekta bey gibi isimler gelenekten gelen nazariyat çalışmalarını daha da genişleterek (bugün çok eleştirilse bile) *Arel-Ezgi-Uzdilek* sistemini oluşturmuşlardır. Daha sonra yazılan mûsikî ile ilgili kitap ve yayınlar önemli yer tutar.

XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren resmî desteğini yitiren ve âdeta kendi haline bırakılan Türk mûsikîsi, dönemin pek çok batı yanlısı aydını tarafından

⁴² M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, M E B Yay. İstanbul 2000, I/614

⁴³ H.Saadettin Arel, (Haz. Onur Akdoğu) *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Derleri*, Ank.1993, s.XII

⁴⁴ Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, Ötügen Yay. İstanbul 1997, s. 52.

da hırpalanmış ve faaliyet sahası kısıtlanmıştır. Mûsikî eğitimi için önemli iki kurum Mehterâne ve Enderûn'un kapatılmasından sonra 1913'de loncalar, 1925'te de Mevlevîhânelerle birlikte diğer tekkeler kapatılınca halkı mûsikî konusunda eğiten, besleyen, şuurlandıran en önemli arterler de kesilmiştir.⁴⁵

Kapatılan bu teşkilatların yanı sıra, Türk Mûsikîsinin eğitim-öğretim ve yayım sahasında da yasaklanması ayrı bir inceleme konusudur. 9 Aralık 1916 yılında çıkan “*Mûsikî Encümeni ve Darü'l-Elhan Talimatnamesi*” ile maarif nezareti Türk Mûsikîsine yeni bir dinamizm kazandırmak istemiştir. Mûsikî Encümeni geniş yetkili bir ilim-sanat kurulu, Darü'l-Elhan ise Türk ve batı müzikleri ile tiyatro bölümlerinden oluşan bir müzik okulu gibi çalışıyordu. 1923 yılında Mûsikî Encümeni kaldırılmış ve Darü'l-Elhan'da İstanbul Belediyesine bağlanmıştır. 14 Eylül 1924 yılında yapılan açılış töreninde Müdür Musa Süreyya Bey, Darü'l-Elhan'ın amaçların batı müziği ilkeleri doğrultusunda bir eğitim vermek olduğunu açıklamış, daha sonra da 9 Aralık 1926'da, maarif vekâletinin İstanbul Belediyesine yazdığı bir yazıyla Darü'l-Elhan'dan Türk Mûsikîsi bölümünün kaldırıldığını açıklayarak devlet artık Türk Mûsikîsi devrinin kapandığını ilân etmiştir. Çok geçmeden Riyaset-i Cumhur ince saz heyeti de aynı âkibete uğramıştır.⁴⁶ Darü'l-Elhan'da Şark mûsikîsi öğretiminin yasaklanması, Şark ve Garp mûsikîsi münakaşalarına da hükümetçe müdahale edilerek terazinin kefesi Garp mûsikîsi tarafına ağır basmıştı. Bu karardan sonra Şark mûsikîsi Darü'l-Elhan'dan tamamı ile çıkarılmış olduğu gibi, okul programlarından da uzaklaştırılmıştır.⁴⁷

XX. Asrın ilerleyen yıllarında Türk Mûsikîsi açısından ciddi faaliyetlerin başladığı görülür. Anadolu'nun hemen hemen her ilinde açılan mûsikî cemiyetleri başta olmak üzere, Türk Mûsikîsi Konservatuarları, Devlet Koroları ve Kültür Merkezi faaliyetleri ile bir ivme yakalayan mûsikîmiz, buralarda yapılan eğitim ve diğer çalışmalar neticesinde pek çok mûsikî severe hizmet vermeye başlamıştır. Bu çalışmalar neticesinde birçok bilim adamı ve sanatçı yetişmiş, yaklaşık yüz elli yıldır devam eden mûsikîmizdeki durgunluk yerini bir çıkış ve dinamizm sürecine bırakmıştır.

Son dönemde yapılan eserler genellikle şarkı formunda bestelenmiş ve bu dönem içerisinde pek çok şarkı bestekârı yetişmiştir. **Suphi Ziya Özbekkan (1887–1966)**, **Şerif Muhittin Targan (1892–1967)**, **Saadettin Kaynak (1895–1961)**, **Zeki Arif Ataergin (1896–1964)**, **Yesâri Âsım Arsoy (1896–1992)**, **Şerif İçli (1899–1956)**, **Münir Nurettin Selçuk (1899–1981)**, **Cevdet Çağla (1900–1988)**,

⁴⁵ Cinuçen Tanrıkorur, “*Türkiye’de Türk Müziği Eğitimi, Konservatuarlar ve Korolar*” Dergâh, Sayı 57, Kasım 1994, s.12.

⁴⁶ Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, s.213.

⁴⁷ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Kültür Yay. Eser Mat. İstanbul 1977, c. V, s. 1824.

Selâhattin Pınar (1902–1960), İsmail Baha Sürelsan (1912–1998), Bekir Sıtkı Sezgin (1936–1996), Cinuçen Tanrıkorur (1938-2000), gibi daha pek çok ismi saymak mümkündür.

SONUÇ

Türk musikisinin ilk yazılı çalışmaları X.yüzyılda Farâbî ile başlamış, daha sonra İbn-i Sînâ, Hoca Safiyuddin Urmevî ve Abdülkâdir Meragî gibi şahısların yaptığı çalışmalarla sistemli bir şekil oluşmaya başlamıştır. Ayrıca XIII-XIV Yüzyıllarda özellikle Mevlevîliğin mûsikîye gösterdiği ilgi, ayrıca tasavvufî hayatın dinamizmi bu alanda önemli isimlerin yetişmesine zemin hazırlamış, Türk Mûsikîsi bir gelişim sürecine girmiştir.

XV-XVI Yüzyıllarda Farsçanın da etkisi ile divan şiirinin gelişimi ve bu formda yazılan şiirler bestekârlarımıza önemli ölçüde kaynaklık ederek şaheser diyebileceğimiz eserlerin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Bu süreç içerisinde klâsik kültüre adını yazdıran eserler ve bestekârlar ortaya çıkmıştır. XVII-XVIII yüzyıllarda ise zirveyi yakalayan Türk Mûsikîsi klâsik üslubun en muhteşem dönemini yaşamıştır.

Bu arada Avrupada başlayan reform hareketlerinin Osmanlı toplumunu etkilemeye başlaması gündelik hayatla birlikte mûsikîde de kendini göstermiştir. Mehteranenin kapatılması ile birlikte, devletin batı müziğine destek çıkmaya başlaması dikkatlerden kaçmamış, Türk Mûsikîsi kan kaybetmeye başlamıştır. Bestelenen eserler klâsik üslubun dışında fantezi formda ve eğlence mûsikîsi anlayışına uygun olduğu için klâsik üslup yerini yavaş yavaş neo klâsik bir anlayışa terk etmeye başlamıştır. Bu anlayış o günden bu güne hâlâ devam etmektedir.

Cumhuriyetle birlikte yapılan bazı tasnif, tertip, repertuar çalışmaları dikkat çekse de Türk Mûsikîsi eski ihtişamının çok gerisinde kalmış, yasaklı dönemler yaşamış, eğitim sisteminin dışında tutulmuş ve gerici, ikinci sınıf bir sanat gibi görülmeye başlanmıştır. Türk Mûsikîsine resmi destek olmadığı için çalışmalar amatör topluluklar, dernekler düzeyinde sürdürülmüş ve bu mûsikî yaşatılmaya çalışılmıştır. Özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında kurulan *Dârü'l Mûsikî-i Osmânî*, *Dârü'ttalîm-i Mûsikî*, *Üsküdar Mûsikî Cemiyeti*, gibi mûsikî cemiyetleri bu mûsikînin varlığını sürdürmesinde önemli rol oynamıştır.

Son dönemde ise Konservatuarlarının açılması, amatör derneklerin çoğalması ve özel bazı çalışmaların artmasıyla birlikte Türk Mûsikîsi bir toparlanma süreci içerisine girmiştir. Ümidimiz, bu mûsikînin tekrar eski itibarına kavuşarak, hak ettiği saygın yerini alması ve kültür hayatımıza muhteşem eserlerin tekrardan sunulmasıdır.

KAYNAKÇA

- Behar Cem, **Kalsik Mûsikîsi Üzerine Denemeler**, Bağlam Yay., İstanbul 1987.
- Beşir Ayvazoğlu, **Geleneğin Direnişi**, Ötüken Yay, İstanbul 1997.
- Beşir Ayvazoğlu, **Güller Kitabı**, Ötüken Yay, İstanbul 1999, s.132
- Beşir Ayvazoğlu, **İslâm Estetiği ve İnsan**, Çağ Yay. İstanbul, 1989.
- Bülent Aksoy, **Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Mûsikî**, Pan Yay, İstanbul 1994..
- Cinuçen Tanrıkorur, **“Türk Sazlarının ve Saz Mûsikîsinin Tarih içindeki Gelişmesi”** Türk Gençliğinin Müzik Eğitimi (Sempozyum)Türk Kadınları Kültür Derneği Yay. Ankara 1985.
- Cinuçen Tanrıkorur, **“Türkiye’de Türk Müziği Eğitimi, Konservatuarlar ve Korolar”** Dergâh, Sayı 57, Kasım 1994.
- Dr.Youssef Shawkî Al-Kınd’s Essay on Composition, National Library Press, Cairo 1996.
- D.İ.A.** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- E.Ruhi Üngör, **“1300 Yılında Dede Korkut”** Mûsikî Mecmuası, Sayı 467.
- Ethem Üngör, **Türk Marşları**, Türk Kültürünü Araştırma Enst. Ank.1966.
- H.Saadettin Arel, (Haz. Onur Akdoğu)**Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri**, Ank.1993.
- İbn-i Sînâ** (Çev: Ahmet Hakkı Turabi) Mûsikî, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İ. Hakkı Özkan, **Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri, Kudüm Velveleleri**, Ötüken Yay. İstanbul 1990.
- Onur Akdoğu, **“Türk Müziği Tarihi”**, Ulusal Müzikoloji Dergisi, Selen Yayıncılık, Mart 1999, sayı.3.
- Kindi, **Felsefî Risaleler**, (Çev. Mahmut Kaya), İz. Yay. İstanbul 1994
- M.M. Şerif, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yay, İstanbul 1991, III.
- M. Nuri Uygun, **Safîyuddîn Abdülmü’min Urmevî ve Kitâb’ül-Edvarı**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.1999,
- Nuri Özcan, **M.Ü. İlâhiyat Fak. Ders Notları**
- Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, Eser Kültür Yay. Eser Mat. İstanbul 1977, c. V.
- Onur Akdoğu **Türk Mûsikîsi Bibliyografyası**, s.6 v.d.
- Öztuna Yılmaz, **Abdülkâdir Merâği**, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1988.
- Rüştü Şardağ, **Mustafa İtrî Efendi**, Ank.1992.
- Tura Yalçın, **Türk Mûsikîsinin Meseleleri**, Pan Yay, İstanbul 1988.
- Yalçın Çetinkaya, **Ihvan-ı Safa’da Müzik Düşüncesi**, İnsan Yay. İstanbul 1995.

- Y.T.A.* (Yeni Türk Ansiklopedisi), 4/1362.
Yılmaz Öztuna - *Dede Efendi*, Kültür Bak. Yay. İst.1987.
Yılmaz Öztuna, *Hacı Arif Bey*, Kültür Bak. Yay. Ank.1986.
M. Nazmi Özalp, *Türk Müsikîsi Tarihi*, M E B Yay. İstanbul 2000.
Zekâî Kaplan, *Dînî Müsikî Dersleri*, MEB Yay. İstanbul 1991.

KAÇAK ELEKTRİK OLGUSU: DİNİ, EKONOMİK VE PSİKO-SOSYAL AÇIDAN YAKLAŞIM

Yusuf MACİT*

Özet

Dini, ekonomik ve psiko-sosyal açıdan kaçak elektrik olgusuna yaklaşımın araştırıldığı bu çalışmada özellikle lise (genel ve imam-hatip) öğrencilerinden oluşan 669 kişilik örneklem grubuna kapalı ve açık uçlu sorulardan oluşan bir anket uygulanmıştır. Hem nicel hem de nitel çalışmaların gerektirdiği araç ve yöntemler kullanılarak elde edilen bulgular değerlendirilmiş, sonuç olarak elektrik hırsızlığı yapan bireylerde bilgi eksikliği, dini inancın zayıflığı, kişisel çıkarlara uygun davranma, dini, siyasi ve ekonomik manipülasyonlar ve özentinin etkili olduğu görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Kaçak Elektrik, Din, Ekonomi, Psiko-Sosyal Yaklaşım

THE PHENOMENON OF ILLEGAL USING OF ELECTRICITY: ATTITUDE FROM RELIGIOUS, ECONOMICAL AND PSYCHO-SOCIAL PERSPECTIVES

Abstract

In this research, the attitude to the phenomenon of illegal using of electricity was investigated from religious, economical and psycho-social perspectives. A survey which includes open-ended and close-ended questions is implemented to the sample of 669 people whose are majority from high school (general high school and religious vocational high school). The findings were evaluated by using instruments required by both qualitative and quantitative methods. In conclusion, lack of information, weakness of religious belief, acting according to personal interest, religious, political and economical manipulations and affection were found to be effective on the individuals who illegally using of electricity.

Key Words: Illegal using of electricity, Religious, Economy, Psycho-Social Approach

* Yrd. Doç. Dr. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

Araştırmanın Konusu ve Problem

Ekonomik ve sosyal hayattaki yeri tartışılmaz olan elektrik enerjisi, kullanım alanlarının sürekli artmasıyla günlük yaşamın vazgeçilmezleri arasında yer almıştır. Hayati önem arz eden bu enerji üretim ve tüketim süreçleri açısından da önemlidir. Özellikle elektriğin üretiminde ve piyasaya arzında değişik problemlerle karşılaşmaktadır ki bunlardan biri de araştırmamıza konu olan “kaçak elektrik” olgusudur. Alınan önlemlere rağmen hemen hemen her ilimizde kaçak elektrik kullanılıyor olması hem ülke ekonomisine zarar vermekte hem de sosyal barışı olumsuz etkilemektedir. Ülkemizde 2011 yılında % 25,09 oranında olan kayıp-kaçak miktarı 2012 yılında % 25,64 olarak gerçekleşmiştir. (Sayıştay Raporu, 2013: 57) Bu oran bazı illerde % 70’lerin üzerine çıkarken bazı illerde de % 1-2 seviyesinde kalmıştır. (İmrek, 2012: 3) Buradan hareketle bazı bölgelerde halkın çoğunun tükettiği elektriğin ücretini tamamen ve zamanında ödemediğini söyleyebiliriz. Buna karşılık bir kısım tüketiciler ise kısmen ya da tamamen ödemeyerek hırsız konumuna düşmekte, ödemedikleri ücretler ise ilgili kurumlar tarafından “kayıp-kaçak bedeli” adı altında ücretini ödeyen bireylerin faturalarına ek maliyet olarak yansıtılmaktadır. Böylece bir kısım insanlar ekstra ödeme yapmak zorunda bırakılırken bir diğer kısmı da “kul hakkı”, “büyük günah”, “günah” ve “haram” gibi ifadelerle dile getirilen ve bir Müslüman için söz konusu olmaması gereken tutum ve davranışlara, yani elektrik hırsızlığı durumuna düşmektedirler. Şüphesiz bu durum kullandığı elektriğin ücretini tamamen ödeyenleri rahatsız edeceği gibi hiç ödemeyen veya eksik ödeme yapanları da rahatsız edecektir. Özellikle yapılan bir hatanın, işlenen bir kusurun -şayet sağduyu tamamen yitirilmemişse- bireylerin psikolojisini olumsuz olarak etkileyeceği açıktır.¹

Dini açıdan bireylerin böyle olumsuz bir durumla karşı karşıya kalmaları bir tarafa, ekonomik ve psiko-sosyal açıdan önemli bir sorun olan elektrik hırsızlığının bazı bölgelerde ulaştığı boyutu elektrik sayaçlarını okuyup faturalandıran görevlilerden birinin şu sözü gözler önüne sermektedir: “Kaçak kullanmayan çok nadir, bu cadde boyunca ilk defa bu evde saate dokunulmadığını gördüm.” Katılımcı öğrencilerden birinin “Bir evde elektrik umursanmadan çok tüketiliyorken ücret az ödeniyorsa o evde kaçak kullanıldığı aşikârdır; bazıları az ödemek için az kullanırken, kaçakçılar da az ödedikleri veya hiç ödemedikleri için çok kullanırlar.” şeklindeki tespiti de dikkat çekicidir. Daha önceleri kamu malı olarak sunulan bu hizmet son yıllarda özelleştirme ile değişik şirketlere bırakıldı.

¹ Olumsuz tutum ve davranışların rahatsızlık sebebi olabileceğine yönelik Hz. Peygamberin bir açıklaması “... Günah, kalbini tırmalayıp duran ve insanların bilmesini istemediğin şeydir.” (Müslim, Birr 14, 15) şeklindedir.

Şimdi ise şirketler abonelerine sattıkları elektriğin ücretini mevcut borçlarıyla birlikte tahsil etme çabasındadırlar. Bir kısım insanların bu isteğe karşı çıkması zaman zaman toplumsal gerginliklere de sebep olabilmektedir. Zira bazıları kaçak tüketim alışkanlıklarını sürdürmeye kararlı gibi gözükmektedirler.² İşte kaçak elektrik olgusunda temel problem olarak dini, ekonomik ve psiko-sosyal motivlerden söz ederken:

- 1-Müslüman bir bireyin elektrik hırsızlığını dini açıdan nasıl değerlendirdiği,
 - a-“Günahtır” diyorsa kendini hangi dini gerekçelerle rahatlattığı,
 - b-“Günah” saymıyorsa bunun bilişsel sebeplerinin neler olduğu,
- 2-Dini ve ekonomik gerekçelere nasıl atıfta bulunduğu,
- 3-İnsanların bilişsel yapılarının hangi motivlerle kaçak kullanıma hazır hale geldiği,
- 4-Kaçak kullanan ve kullanmayan bireylerin psikolojisi gibi alt problemler bağlamında araştırma konumuz ele alınacaktır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

İnanan insanların kuru bir inançla yetinemeyeceği açıktır. Zira dinî duygular ve düşünceler inancının eyleme dönüşmesini ister. İnanan inancını ibadetlere, dinî ve ahlâkî davranışlara yansıtarak Allah ile canlı bir iletişime girer. Bu bağlamda ibadetler gibi helâl ve haram ya da hayır ve şer kapsamına giren bütün dinî ve ahlâkî davranışlar din psikolojisinin araştırma konuları arasında yer alır. (Yavuz, 1982: 103) Nitekim din psikolojisi yaptığı araştırmalar ve ulaştığı sonuçlar itibariyle dini hayatın her alanında önünü net görmek isteyenlere yol gösteren bir fener, bir rehber gibidir. İşte burada elektrik hırsızlığına yönelişteki dini duygu ve düşünceleri motive eden dinamikleri, ekonomik ve psiko-sosyal etkileri tespit etmek önem arz etmektedir ve bu araştırmayla ülkemizin kronik problemlerinden “kaçak elektrik” olgusunun katılımcıların bakış açılarıyla değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışmadan elde edilen sonuçların hem bireyler hem de kurumlar tarafından dikkate alınıp değerlendirilebilir olması araştırmayı önemli kılmaktadır. Ayrıca bu çalışmanın “kaçak” algısını çözümlenmeye yardımcı olacağı ve bu yöndeki olumsuz tutum ve davranışların değiştirilebilmesine pozitif katkıda bulunacağı açıktır. Diğer taraftan bu çalışma genel anlamda eğitim ve bilim

² Bu satırlar kaleme alınırken bir dağıtım bölgesinde 190 bin konutun elektriğinin kesileceği kamuoyuna yansımıştı. Haberde Elektrik Perakende Satış Anonim Şirketlerinden birinin özelleşme sonrası borcu bulunan abonelere yönelik birçok kez yinelediği faiz affı kampanyasını son olarak 31 Aralık 2013 tarihine kadar uzattığı, buna rağmen bir kısım abonelerin borçlarını ödememekte direndiği ve elektriği kesilecek abone sayısının birkaç kez yapılan kampanyalar sonucu ancak 217 binden 190 bine indiği belirtilmiştir. <http://www.haberler.com/borclu-abonenin-elektriginin-kesilmesine-baslandi-5514365-haberi/>, Erişim tarihi, 08.01.2014

dünyasına özelde ise din psikolojisi bilim dalına ele alınan konu hakkında bakış açısı sağlayacaktır.

Sayıltı ve Sınırlılıklar

Araştırmamızda yer alan sorular ve bunlara verilen cevaplar araştırmanın amacını gerçekleştirebilecek yeterliliğe sahiptir.

Araştırma yapılan bölgelerde kaçak tüketim olduğu varsayılmıştır.

Katılımcıların büyük bir çoğunluğunun kaçak elektrik olgusunu olumsuz bir davranış olarak kabul ettikleri varsayılmıştır.

Duygu ve düşüncelerini iyi ifade edebilecekleri varsayımından hareketle lise son sınıf öğrencileri tercih edilmiştir.

Araştırmamız, çalışmamıza katkı sağlayan bireylerin değerlendirmeleriyle, yapıldığı zaman dilimi ve bölgelerle sınırlıdır.

Yöntem

Araştırma Modeli

Kaçak elektrik olgusunun dini, ekonomik ve psiko-sosyal yönlerinin katılımcıların görüş ve düşünceleri açısından belirlenmesinin hedeflendiği bu çalışma nicel ve nitel desenlerin birlikte kullanıldığı (eş zamanlı) karma model bir araştırmadır. Bilindiği gibi karma modelde aynı olguyla ilgili nicel ve nitel paradigmalara göre veriler toplanır, analiz edilip yorumlanır. Bu çalışmamızda sadece nicel verilerin kullanılmasının katılımcıların öznel dünyasını keşfetmede yeterli olamayacağı düşüncesiyle çoklu kapalı uçlu nicel özellikli sorularla beraber keşfetme, açıklama ve bilgileri doğrulama amacıyla açık uçlu nitel özellikli sorulardan oluşan anket kullanılmıştır. (Karma model için bakınız: Balcı, 2009: 49).

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Ceylanpınar, Doğubayazıt, Kağızman ilçeleriyle Iğdır ve Karaman illeri İmam-Hatip (İHL) ve Genel Lise (GL) son sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Bilindiği gibi “evren, araştırma sonuçlarının genellenmek istendiği elemanlar bütünüdür” (Karasar, 2012: 109). Örneklem gelince araştırmaya katılan öğrenciler eğitim aldıkları liseler içinden olasılıklı örneklem yöntemlerinden “Küme Örneklem” yöntemiyle seçilmiştir. Küme örneklem “evrendeki bütün kümelerin tek tek (bütün elemanlarıyla birlikte) eşit seçilme şansına sahip oldukları durumda yapılan örnekleme” denir (Karasar, 2012: 114). Çalışmamızda örneklem olarak konunun özelliğine binaen elektrik hırsızlığı yapan bireyler bire bir muhatap alınmamış, yerine göre bu ailelerin bir bireyi, yakınlarından, komşularından biri veya en azından aynı sosyal çevrede yaşayanlar seçilmiştir. Araştırma sürecinde

daha çok katılımcıya ulaşılmışken bunlardan sadece 669 katılımcının formu değerlendirilmeye alınmış, veri değeri olmayanlar elenmiştir.

Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak araştırmanın amacına uygun hazırlanan anket kullanılmıştır. İlk kısımda yer alan olgusal sorular katılımcı öğrencilerin cinsiyet, il, eğitim yeri, yerleşim yeri, ailesinin gelir düzeyi, babasının eğitimi ve mesleğine ilişkin bilgileri belirlemek içindir. Ardından katılımcı öğrencilerin kaçak elektrik olgusuna yönelik dini, ekonomik ve psiko-sosyal açıdan yaklaşımlarının tespitini amaçlayan çoklu kapalı ve açık uçlu sorulara yer verilmiştir. Bilindiği gibi nicel verilere içerik sağlamada nitel veri toplama araçları önemli potansiyeldir. Bunun için araştırma sorularının hazırlık aşamasında sözlü-yazılı mülakatlar yapılmış, elde edilen verilerin analizinden hareketle oluşturulan ve ön uygulamalarda olumlu sonuçlar alınan soruların amaca hizmet edeceği varsayılarak ankete konulmuştur. Ayrıca literatürde “farklı veri kaynakları, farklı veri toplama ve analiz yöntemleri kullanarak araştırma sonuçlarının inandırıcılığını artırmaya yönelik çabalar bütünü” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 94) şeklinde tanımlanan ve araştırmada geçerlilik ve güvenilirliğin sağlanmasında önemli strateji olan “çeşitleme” yönteminden de faydalanılmıştır. Bu amaçla katılımcı öğrencilerden toplanan veriler doğrultusunda bölgede değişik yerlerde yaşayan, kaçak elektrik olgusunun dini, ekonomik ve psiko-sosyal nedenleri konusunda gözlem ve görüşlerini bizimle paylaşan ve araştırmamızda uzman olarak tanımladığımız bireylerle de mülakatlar yapılarak veri toplanmıştır. Veri toplama aracı olarak kullanılan kapalı uçlu sorulara bulgular kısmında değinildiğinden burada sadece açık uçlu sorulara yer verilecektir. Bu sorular şunlardır:

- Sizce kaçak elektrik kullananlar bu işi dini açıdan nasıl değerlendirmektedir?
- Sizce bir kimseyi kaçak elektrik kullanmaya iten-yönelten sebepler nelerdir?
- Sizce insanlar kaçak elektrik kullanmaya nasıl ve kimler tarafından hazır hale getiriliyor?
- Sizce kaçak elektrik kullananlar kullanmayanların psikolojisini nasıl etkilemektedir?
- Sizce kaçak kullanmayanların kullananlara bakışı nasıldır?
- Sizce kaçak kullananlar psikolojik olarak kendilerini nasıl rahatlatmaktadırlar?
- Ekleme istediğiniz başka bir husus var mıdır?

Verilerin Analizi

Bu araştırma, çalışmanın yapıldığı bölgelerdeki genel lise ve İmam-Hatip liseleri öğrencilerinin bakış açılarını, duyum ve gözlemlerini yani fenomenolojik

yaklaşım ve ifadelerindeki psikolojik temaların analizine dayanan betimleyici bir çalışmadır. Hiç şüphesiz katılımcıların biliş, duygu ve davranışları üzerinde içinde yaşadıkları toplumsal yapı oldukça etkilidir. Fromm'un (2001: 21), toplumsal kişilik olarak tanımladığı ve aralarında eğitim sistemi, din, edebiyat, müzik, espriler, görenekler ve ailelerin çocuk yetiştirme yöntemlerini saydığı etkileşim unsurlarına bireylerin yaşadıkları aile çevrelerini, komşuluklarını, arkadaş gruplarını ve daha geniş sosyal, dini ve siyasi çevreleri de ilave etmek mümkündür.

Araştırmadan elde edilen nicel veriler, bilgisayarda SPSS 20 programında analiz edilmiştir. Öncelikle katılımcıların araştırma sorularına ilişkin cevapların dağılımı tespit edilmiş ve her bir kategoriyle ilgili frekans ve yüzdeler bulunarak tabloleştirilmiştir. Diğer taraftan katılımcıların açık uçlu sorulara verdikleri cevaplar, nitel veriler birebir okunarak sınıflandırılmış, elde edilen kategorik veriler analiz edilmiş, sayısal değerlere dönüştürülmüş ve sonuçlar araştırmada “yorum kategorileri” başlığı altında tablolar halinde gösterilmiştir. Yine araştırmada öğrenci ve uzmanların konuya yönelik somut anlatımlarından seçilen örnek cümlelere yer verilmiştir.

Sonuçta hem nicel hem de nitel çalışmaların gerektirdiği araç ve yöntemler kullanılarak elde edilen veriler araştırmanın problemleri dikkate alınarak betimlenmiş ve ardından da betimlenen verilerin yakından incelenebilmesi ve temalara ulaşılabilmesi için içerik analizi yapılmıştır.

Tanımlar

Kaçak Elektrik

Kaçak elektriği, *kamu veya bir kısım özel kuruluşların en yakın noktalara kadar taşıdıkları elektriğe ihtiyaç duyan bireylerin bu enerjiyi özellikle yasa dışı değişik (çalma) yöntemleriyle ele geçirip kullanmaları, buna karşılık dini, ahlaki, vicdani ve hukuki bir gereklilik olmasına rağmen ücretini ödemeyerek “hırsız” durumuna düşmeleri şeklinde anlayabiliriz. Çalışmamızda bu olgu hem “kaçak elektrik”, hem de “elektrik hırsızlığı” olarak ifade edilmiştir.*

Kayıp-Kaçak Bedeli

Kayıp-kaçak bedeli elektrik sisteminde ortaya çıkan teknik ve teknik olmayan kaybın maliyetinin kayıp-kaçak hedefi oranları ölçüsünde karşılanabilmesi amacıyla belirlenen ve tüm elektrik tüketicileri tarafından ödenen bir bedeldir.³ Bu

³ <http://www.epdk.gov.tr/index.php/epdk-sss-menu?id=212>, Erişim tarihi, 19.07.2013. Bu konuya şu somut örneği verebiliriz: 2012/08 dönemine ait kent-mesken grubundaki bir tüketici kullandığı elektriğin bedeli olarak toplamda 94.46 TL ödemiş, ancak bunun 7.77 TL'lik kısmı, yaklaşık % 8.23 gibi bir oran K/K (kayıp-kaçak kullanım) bedeli olarak

tanımdan da anlaşılabilir gibi kaçak elektrik kullanımıyla oluşan enerji kaybının maliyeti, ücretini ödeyen tüketicilere ek bir maliyet olarak yüklenmekte, ayrıca kamu, faturaların içeriğinden de anlaşılacağı gibi değişik vergiler ödenmeyerek kaçak kullanan elektrik hırsızları tarafından zarara uğratılmaktadır.

Türk Ceza Kanunu'nda malvarlığına karşı işlenen "hırsızlık suçları" düzenlenmesinde 141/1'de "Zilyedinin rızası olmadan başkasına ait taşınır bir malı, kendisine veya başkasına bir yarar sağlamak maksadıyla..." ve 141/2'de "Ekonomik bir değer taşıyan her türlü enerji de, taşınır mal sayılır." hükümleri yer almaktadır. 142/1/f'ye göre ise "Elektrik enerjisi hakkında; İşlenmesi hâlinde, iki yıldan beş yıla kadar hapis cezasına hükmolunur." Maddesiyle kaçak elektrik olgusu "hırsızlık" olarak değerlendirilmekte ve cezası belirtilmektedir.⁴ Buna göre kaçak elektrik kullanımına "hırsızlık" suçu kapsamında iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası öngörülmektedir.

Günah

Günah, kutsalla ilgili emir ve yasakların yerine getirilmemesi veya yasakların çiğnenmesiyle ortaya çıkan ve dinî, ahlâkî ve vicdanî açıdan sorumluluk gerektiren bir olgudur. (Harman, 1996: 278) İslami literatürde genişçe ele alınan günah kavramı ve araştırmamızın verileri açısından baktığımızda elektrik hırsızlığı olgusunun "günah", "büyük günah", "haram", "kul hakkı" ve "kamu hakkı" gibi ifadelerle tanımlandığı görülebilir. Araştırmamızda bu ifadelere de yer verilmiş ama her birisi günah kavramı kapsamında değerlendirilmiştir.

Bilindiği gibi İslâm'a göre, kul hakkı ve toplumsal barışın ihlâli küfür dışında Allah'a karşı işlenen günahlardan daha ağırdır. Diğer taraftan olumsuz tutum ve davranışlarıyla başkalarını etkilemekte olan bireyler, bireysel günahları yanında etkiledikleri kişilerin işledikleri günahlardan da birlikte sorumlu olurlar. Nitekim Kur'ân'da (Sebe' 34/31-33) güç ve imkân sahibi olanların saptırdıkları zayıf karakterli kimselerle birlikte azap görecekleri belirtilir. (Bebek, 1996: 283)

ücretlendirilmiştir. Bu da tükettiği elektriğin ücretini ödeyen örnekteki bireyin bir yılda yaklaşık olarak 93.24 TL fazladan ödemesi demektir ve önemli bir hak kaybı problemidir.

⁴ <http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html>, Erişim tarihi, 04.01.2014.

Bulgular**Araştırmanın bağımsız değişkenleri:****Tablo 1: Katılımcıların Cinsiyet ve Eğitim Yeri Bilgileri**

Değişkenler	Kategoriler	f	%
Cinsiyeti	-Bayan	298	44.5
	-Erkek	371	55.5
Eğitim Yeri	-Genel Lise (GL)	341	51.0
	-İmam-Hatip Lisesi(İHL)	328	49.0

Tablo 1’de ankete katılan öğrencilerin cinsiyet dağılımı ve eğitim aldıkları lise bilgileri verilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin eğitim aldıkları liselere göre sayı olarak birbirine yakın oldukları görülmektedir.

Tablo 2: Katılımcıların Yerleşim Yeri Bilgileri

Değişkenler	Kategoriler	F	%
Yerleşim Yeri	-İl	218	32.6
	-İlçe	253	37.8
	-Köy	193	28.8

Yerleşim yerlerine göre araştırmaya katılan öğrencilerin ailelerinin büyük bir oranda (% 70.4) il/ilçe merkezlerinde ikamet ettikleri görülmektedir.

Genel olarak araştırmalarda katılımcıların ikamet yerleri sorulmaktadır. Bu çalışmada ise ikamet yerinin köy veya il/ilçe merkezi şeklindeki ayrımı araştırmanın içeriği açısından önem arz etmektedir. Zira bu araştırmada bir bakıma “suç” unsuru taşıyan “adli” bir olgunun incelendiği dikkate alınırsa böyle bir suçun işlenebilmesinde mekân unsuru olarak denetlenebilirliğin zorluğu sebebiyle köylerin daha elverişli olabileceği düşünülebilir.

Tablo 3: Katılımcıların Ailelerinin Gelir Durumu ile Babalarının Eğitim ve Meslek Durumu Bilgileri

Değişkenler	Kategoriler	F	%
Gelir Durumu	-İyi	227	33.9
	-Orta	360	53.8
	-Zayıf	82	12.3
Babanın Eğitimi	-İlköğretim	459	68.6
	-Lise	116	17.3
	-Üniversite	56	8.4
	-Okur-yazar değil	38	5.7
Babanın Mesleği	-İşçi	111	16.6
	-Memur	105	15.7
	-Serbest	224	33.5
	-Çiftçi	175	26.2
	-İşsiz	30	4.4
	-Cevapsız	24	3.6

Araştırmamızda aile bireylerinden sadece babaların meslekleri sorulmuş; aile içinden az da olsa anne ve çocuk çalışanların olacağı ancak onların aile bütçesine katkısının veriler üzerinde önemli bir etkiye sahip olmayacağı varsayılmıştır. Babaların mesleği sorusunu cevapsız bırakanlarla işsiz olarak tanımlayanların 54 (% 8) kişi olduğu, buna karşılık katılımcı babalarının büyük çoğunluğunun (% 92) aktif çalışma hayatında olduğu anlaşılmaktadır. Gelir düzeyinin % 87.7 oranıyla orta ve üstü olarak tanımlanmasına bakılırsa, bu sonucun çalışma hayatında aktif (mesleği) olan % 92'lik orana oldukça yakın olduğu görülmektedir. Diğer bir ifade ile gelir düzeyleri babaların aktif çalışmalarıyla yakından ilgilidir denebilir. Diğer bir ilişkinin eğitim düzeyi ile ilgili olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira % 94.3'lük bir orana karşılık okur-yazar olmayan babaların oranı % 5.7'de kalmıştır.

Dini Motivler

Bireylerin tutum ve davranışlarında hiç kuşkusuz psikolojik bir olgu olarak dini değerlerin, dini bilgi, duygu, düşünce ve dindarlık düzeylerinin önemli bir etkisi vardır. Bu açıdan bir Müslüman için asla düşünülmemesi gereken “kul hakkı”, “haram”, “büyük günah” ve “günah” gibi ifadelerle dile getirilen elektrik hırsızlığı konusunun dini-bilişsel yapısının ne olduğu araştırmamızda ele alınan problemlerden biridir. Bunun için katılımcı öğrencilere kaçak elektrik kullanmayı dini açıdan nasıl değerlendirdikleri sorulmuş, bakış açıları Tablo 4’de gösterilmiştir.

Tablo 4: Dini Açıdan Kaçak Elektrik

Kategoriler	F	%
-Büyük günah	564	84.3
-Küçük günah	62	9.3
-Günah değil	22	3.3
-Cevapsız	21	3.1
-Toplam	669	100

Katılımcılar kaçak elektrik kullanımını % 84.3 gibi bir oranla büyük günah olarak değerlendirmişlerdir. Araştırmaya katılan öğrencilerin 341'i (% 51.0) GL, 328'i (% 49.0) ise İHL öğrencisidir. Burada kaçak elektrik kullanmanın “büyük günah” olduğuna dair değerlendirmenin genelde dini eğitimin de verildiği İHL öğrencilerinden geldiği düşünülebilir. Ancak elde edilen bulgular durumun böyle olmadığını göstermektedir. Nitekim her iki veriyi yani “eğitim yeri” (İHL – GL) değişkeni ile “kaçak elektrik tüketiminin dini yönü” değişkenini birlikte analiz ettiğimizde kay kare testi⁵ sonuçlarına göre ($p>0.054$) aralarındaki ilişkinin anlamlı olmadığı anlaşılmıştır.

Kaçak elektrik tüketiminin olumsuz bir davranış olduğu varsayımından hareketle katılımcı öğrencilere, kaçak kullanmanın yanlış bir davranış olup olmadığına nasıl karar verdikleri ile ilgili bakış açıları sorulmuş ve cevap kategorileri Tablo 5’de frekansları ve yüzdelik oranlarıyla birlikte gösterilmiştir.

Tablo 5: Kaçak Kullanıma Karar Verme

Kategoriler	F	%
-Ölçüm dinimdir; dinime göre karar veririm	250	37.4
-Vicdanımın sesini dinleyerek karar veririm	205	30.6
-Topluma zarar verdiğini düşünerek karar veririm	103	15.4
-Kanunlara uygun olup olmadığına bakarak karar veririm	101	15.1
-Cevapsız	10	1.4
-Toplam	669	100

Yukarıdaki sonuçlar kaçak kullanmaya karar vermede 455 (% 68) katılımcının dini ve vicdani kanaatlerini 204 (% 30.6) katılımcının ise topluma zararını ve kanunlara uygun olup olmadığını dikkate aldığını göstermektedir. Kaçak kullanmaya yönelişte dini motivlerle ilgili olarak açık uçlu soruların analizinden Tablo 6’da yer alan yorum kategorileri elde edilmiştir.

⁵ [$X^2_{(3)} = 7.663, p > 0.05$]

Tablo 6: Kaçak Elektrikte Dini Motivler

Yorum Kategorileri	F	%
Kul hakkıdır	150	71.8
Allah affeder	21	10.1
Günah değildir	13	6.2
Kul hakkı ama fakir olduğum için kullanabilirim	12	5.7
Herkes kullanırken benim kullanmam günah olmaz	7	3.3
Devletin malı helaldir	6	2.9
Toplam	214	100

Tablo 6 incelendiğinde katılımcılardan (N 669) ancak 214 kişinin bu soruya yorum yaptığı ve bunlardan 59'unun bir şekilde (*günah olmadığı, olsa bile Allah'ın affedeceği düşüncesiyle veya fakirlik gerekçesiyle*) kaçak kullanıma onay verdiği, buna karşılık 150 (% 71.8) katılımcının kaçak elektrik kullanmayı dinen doğru bulmadığı, "kul hakkıdır" ifadelerinden anlaşılmıştır.

Burada kaçak olgusunda dini motivlerle ilgili bulgulara ek olarak katılımcı öğrencilerin ve uzman bireylerin yorumlarından seçilen örnek cümlelere yer verilecektir. Öncelikle kaçak kullanıma olumlu ve olumsuz yaklaşımlar gibi farklı kategorik çerçevede yer verilecek olan söz konusu ifadeler elektrik hırsızlığının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

A-Kaçak Kullanımın Günah Olmadığı Düşüncesi

Katılımcı öğrencilerin bakış açılarıyla elektrik hırsızlığının günah olmadığını düşünerek kaçak kullananlar, "*Devletin malı bize günah değil.*"; "*Kul hakkı değildir; devlet bunu vatandaşa sağlamakla mükelleftir.*"; "*Türkiye'de adalet yok denecek kadar az, fakirler zenginlerin kölesi, bu durumda kaçak kullanım fakirler için vaciptir.*"; "*Karnını doyurmakta zorlanan bir kimse elektrik faturasını nasıl ödesin, bütün suçları onların üstüne atmamak gerekir.*" demektedirler.

Uzmanların yorumlarına göre kaçak elektrik kullananlar, "*Dini açıdan kul hakkı olduğunu düşünmüyorlar. Kul hakkı olarak görseler bile başka çareleri olmadığını düşünüyorlar.*"; "*Devlet şeriat devleti olmadığı için devletin malı kul hakkı ve haram değildir.*" "*Kesinlikle haram değildir, bu zaten bizim hakkımızdır, biz daha önce haksızlığa uğramıştık şimdi de hakkımızı alıyoruz.*"; "*Eğer kişi fakirse, iş bulamıyorsa ya da çalışacak durumda değilse yani sakat ve özürlü kimseler kaçak kullanmak durumundaysa bunlar mazur görülebilir. Zaruri durumlarda bazen haramlar helal olabiliyor.*" düşüncesini taşımaktadırlar.

B-Kaçak Kullanımı Günah Kabul Edip Yine de Kullananlar

Katılımcı öğrencilerin bakış açısıyla elektrik hırsızlığını günah kabul eden ama yine de kaçak kullananlar, *“Haramdır ama bu Allah ile benim aramdadır, Allah affedicidir, beni affeder.”*; *“Kul hakkıdır ama fakir olduğumdan kaçak kullanıyorum.”*; *“Maddi gücüm yetmiyor, ileride tövbe ederim, Allah da beni affeder.”* şeklinde düşünmektedirler.

Uzmanların yorumuna göre ise, *“Yüzde yüz kul hakkıdır ama fakirim bu yüzden kullanıyorum. Ayrıca Allah’ın rahmeti geniştir, affeder.”* diye düşünmektedir. Yine kendilerinden görüş aldığımız uzmanlardan biri, *“Kaçak kullanan çok kimseler gördüm, hatta bunlar hayatlarında-zannedersen- namazı hiç kaçırmış değiller. Ama onlara sorunca maddi imkânsızlık deyip işin içinden sıyrılıyorlar. Bence bunlar işin özünü, vahametini anlamış değiller.”* yorumuyla kaçak kullanmanın haram olduğunu kabul etseler de birçok insanın ekonomik gerekçelerle kaçığa yöneldiğini ifade etmiştir.

C-Kaçak Kullanıma Günah, Kul Hakkı Olarak Bakanlar

Kaçak elektrik kullanmanın günah olduğunu düşünenler katılımcı öğrencilerin bakış açısıyla *“Haramdır, kul hakkına girer.”*; *“Kaçak kullananın herkesten teker teker helallik dilemesi gerekir.”*; *“Allah kendi hakkını affeder ama kul hakkını affetmez.”* demektedirler. Görüşlerine başvurduğumuz uzmanlardan bazıları *“Haram olduğuna inananlar kaçak kullanmıyorlar.”*; *“Helal haram duygusunu kaybeden bir insan bu işe daha kolay yöneliyor.”* yorumunda bulunmuşlardır.

Ekonomik Motivler

Kaçak elektrik tüketimine gerekçe olarak öne sürülen ekonomik motivlerin süreçteki etkisi de merak edilmiş ve katılımcılara *“Sizce bir kimse kullandığı elektriğin faturasını neden ödemez de kaçakçı durumuna düşer?”* sorusu yöneltilmiştir. Sorunun cevap kategorileri ve aldıkları değerler Tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7: Kaçakçılarının Elektrik Ücretlerini Ödememe Sebepleri

Kategoriler	F	%
-Çaresizlikten yani gelir düzeyi düşük olduğundan	253	37.8
-Bilgisizlik, bilinçsizlik ve eğitimsizliğinden	189	28.3
-İman zayıflığından ve dinden uzaklaşıldığından	144	21.5
-Devletin kendisine hizmet götürmediğini düşündüğünden	49	7.3
-Dini inancından hareketle “kullandığım elektriğin parasını devlete ödemem gerekmez” diye düşündüğünden	25	3.7
-Cevapsız	9	1.3
-Toplam	669	100

Elektrik ücretini ödememe sebepleri arasında dini, siyasi ve sosyal nedenler bulunmakla birlikte elektrik hırsızlığına yönelen unsurların başında bireylerin “çaresiz” oluşu % 37,8 gibi bir oranla başta gelmektedir. Kaçağa yönelişte “çaresizlik” vurgusu, Tablo 8’deki açık uçlu soruların analizinde de görülmektedir.

Tablo 8: Kaçak Kullanımda Ekonomik Motivler

Yorum Kategorileri	F	%
1 Fakirim	224	61.9
2 Devlet zam yapmasaydı	34	9.4
3 Devlet vatandaşa hakkını tam vermiyor	33	9.1
4 İşim, düzenli gelirim yok	26	7.2
5 Fatura yüksek geliyor	20	5.5
6 Devlete vergi veriyorum	18	5.0
7 Devlet vatandaşa bakmakla yükümlüdür	5	1.4
8 Devlet bize haksızlık yapıyor	2	.6
Toplam	362	100

Tablo 8’de görüldüğü gibi (N 669) 362 katılımcının yorumu analiz edilmiş ve bunlardan 224 katılımcının(% 61,9) kaçağa yönelişte fakirliğin etkili olduğunu varsaydıkları ortaya çıkmıştır. Diğer gerekçelerden “işim, düzenli gelirim yok” kategorisini de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Açık uçlu sorulardan elde edilen nitel verilerde, kaçak elektrik kullanmayı ekonomik motivlere dayandıran bireyler, katılımcı öğrencilerin yorumlarına göre, “*Ekonomik durumum iyi değil.*”; “*İşim yok, düzenli gelirim yok; para kazanamıyorum, fakirim.*”; “*Fatura çok yüksek geliyor.*”; “*Elektriğe vereceğim parayla eve yiyecek alırım.*” düşüncesindedirler.

Uzmanların yorumlarına göre ise kaçak elektrik kullanmayı ekonomik

gerekçelere dayandıranlar, “*Fakir olduğum için kullanıyorum, devletin bana bakması lazım.*” düşüncesindedirler. Ayrıca “*Elektrik devlete ait bir mal olarak görüldüğü için kaçak kullanmada mahzur görülüyor.*” demektedirler.

Psiko-Sosyal Motivler

Bireylerin kaçak elektriğe yönelmelerinde dini ve ekonomik motivler gibi psiko-sosyal motivlerin de etkisi araştırılmıştır. Bu konuda katılımcılara kaçak kullanmayanların yaşadıkları psikolojik durumla ilgili olarak “Kaçak elektrik kullanan bir kimsenin bu tutum ve davranışı ‘insan psikolojisini’ nasıl etkiler?” sorusu yöneltilmiştir. Bulgular Tablo 9’da yer almaktadır.

Tablo 9: Kaçak Kullanmayanların Psikolojisi

Kategoriler	F	%
-Kaçak elektrik kullananlar başkalarını da etkiliyorlar ve bu insanlar “ falan kullanıyor, biz niye kullanmayacaktık ” diyorlar	217	32.4
-Başkalarının kullandığı kaçak elektrik ücretinin bizim faturamıza yansıtılması psikolojimizi bozuyor	151	22.6
-Başkalarının kaçak elektrik kullanması bizi de kaçak kullanmaya teşvik ediyor ama haram-günah olduğu için kullanmıyoruz	103	15.4
-Biz zorlanarak da olsa elektrik borcumuzu öderken başkalarının imkânı olduğu halde ödememesi zorumuza gidiyor	182	27.2
-Cevapsız	16	2.4
-Toplam	669	100

Tablo 9 değerlendirildiğinde katılımcıların bakış açılarından ilk kategorinin % 32.4 gibi bir oranla tercih edildiği⁶ anlaşılmaktadır. Bu ve diğer kategorilerdeki bulgulardan hareketle elektrik hırsızlığının kaçak kullanmayan bireyler üzerinde ciddi etki bıraktığı ve onları önemli ölçüde rahatsız ettiği açıkça görülmektedir.

Tablo 10’da ise katılımcıların açık uçlu sorulara yaptıkları yorumların analizinden elde edilen bulgular yer almaktadır.

⁶ Burada da sanki çoğunluğun kaçak elektrik kullandığı gibi bir izlenim alınabilir. Aslında bu oranın resmi açıklamalarla örtüştüğü de söylenebilir. Nitekim girişte değindiğimiz gibi kaçak oranı bazı illerde % 1-2 seviyesinde iken bazı illerde % 70 seviyesine çıkmaktadır ki bu ortalama olarak bakıldığında % 32.4 olarak elde edilen bulguya yakın bir değerdir.

Tablo 10: Kaçak Kullanımda Psiko-Sosyal Motivler

Yorum Kategorileri	F	%
Herkes kullanıyor; ben neden kullanmayayım?	154	73.3
Herkes kullanıyor; bir şey olmuyor ki bana olsun?	21	10.4
Eğitimsizlikten	20	9.6
Denetimsizlikten	10	4.8
Doğudakiler ödemiyor, biz niye ödeyelim	4	1.9
Toplam	209	100

Kategorilerin ilk ikisinde “Herkes kullanıyor;...” yaklaşımının % 83.7 gibi yüksek bir oranla öne çıkması dikkat çekicidir. Konuyla ilgili nitel değerlendirmelere gelince katılımcı öğrencilerin yorumlarından kullanıcıların, “Herkes kullanıyor; ben neden kullanmayayım.”; “Herkes kullanıyor; bir ben mi yakalanacağım, hem kimseye bir şey olmuyor ki bana olsun.” görüşlerine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca öğrenciler, “Kaçak tüketimde bulunanlar tüketmeyenlerde özentiye sebep oluyor; çevresinden etkilenenler için de kaçak kullanmak artık sıradan bir şey gibi geliyor.”; “Zenginlerin kaçak kullanımı fakirleri de kaçağa yönlendiriyor.”; “Kaçak kullanan ailenin çocuğu ailesinin yaptığı her bir şeyi doğru zannediyor, sonradan kendisi de kaçak kullanıyor.”; “Bazıları iyi bir şey yapıyorlarmış gibi insanları kaçak kullanmaya teşvik ediyorlar, bu da insanların bilinçaltına yerleşiyor ve onların da kaçağa yönelmesine sebep oluyor.” ifadeleriyle bakış açılarını ortaya koymuşlardır.

Uzmanlar kaçak elektrik kullananların, “Devlet vatandaşa hakkını tam olarak vermiyor; vatandaş olarak zor durumda olduğumuz için kullanıyoruz.”; “Ben kaçak kullanmasam da kullananın parasını benden alacaklar zaten; o zaman niye kullanmayayım.” düşüncelerine yer vermektedirler. Ayrıca uzmanlar, “Herkes kullanıyor, ben kullanmışım çok mu” felsefesiyle kimsenin kendisini suçlamadığı görüşünü dile getirmişlerdir. Yine uzmanlara göre, “Devlete karşı kin ve nefret duyan bazı gruplar kendi taraftarlarını rahatça kaçak kullanıma yönlendiriyorlar.”; “Konumlarını kaybetme korkusu sebebiyle eğitilmiş kişiler arasında kaçak elektrik kullanımı çok da yaygın değildir. Bununla birlikte eğitilmiş olanlardan bazıları devlete karşı tepki olarak bunu yapıyor.”; “Ev kadınları kaçak kullanımda komşularını ve akrabalarını örnek alırken erkekler dini veya siyasi propagandaların etkisiyle kaçağa yöneliyorlar.”; “Kaçak kullanım yaygınlaştıkça en inançlı insan bile zihni bir değişime uğrayarak bu işe yönelebiliyor.”; “Muhtarlar, imam ve Tedaş çalışanları görevlerini tam yapmıyor ve ihmalkâr davranıyorlar. Bu görevlilerin çoğu elektriği kaçak kullandıkları için başkasını da uyaramıyorlar.” diye vicdanlarını susturmaktadırlar.

Elektrik hırsızlarına yönelik tepkiler de araştırılan temalar arasındadır. Bu durum açık uçlu soruların analizinden elde edilen bulgulara (Tablo 11) göre kaçak kullanmayanların psikolojisini yansıtmaması açısından önemlidir.

Tablo 11: Kaçak Kullananlara Yönelik Tepkiler-1

Yorum Kategorileri	F	%
Ahiret hayatını düşünen kaçak kullanmaz	125	53.3
Allah korkusu olan kaçak kullanmaz	28	11.7
Dini-imanı tam olan kaçak kullanmaz	22	9.2
Bütün insanların hakkına giriyorlar	17	7.5
Kaçak kullananlarda vicdan yok	12	4.7
Kaçak kullananlar cezalandırılmalı	10	4.1
Kaçak kullananlar kendilerini kandırıyor	9	3.7
Kaçak kullananlar hoş görülmeli	7	2.9
Kaçak kullananlar hayır yapıp sevap kazanmalı	7	2.9
Toplam	237	100

Tablo 11'deki yorum kategorileri kaçak kullanmayanların elektrik hırsızlarına yönelik tepkilerini ortaya koyarken yaşadıkları psikolojiyi de yansıtmakta ve kaçakçıya tepkinin büyük olduğunu göstermektedir. Ahiret hayatını düşünmemenin, Allah'tan korkmamanın, dini imanı tam olmamanın, hak yemenin ve vicdansızlık vurgusunun ön plana çıktığı ifadeler toplumumuzda her zaman ve her yerde, her olumsuzlukta dile gelen ifadeler değildir. Bu yaklaşım tepkinin ciddiyetini yansıtmaktadır. Yine frekans itibarıyla önemsiz olsalar da son iki kategoride yer alan yorumların farklılığı dikkat çekmektedir. Özellikle son kategoride kaçak elektrik kullanımı gibi günah ve yasal olmayan bir davranış içinde olanların bu vebalden kurtulabilmeleri için meşru telafi yollarından başka hayır yapıp sevap kazanmalarını önerdikleri görülmektedir.

Araştırmamızda Tablo 12'de yer alan "Bir kimsenin kaçak kullandığını bilerseniz ne yaparsınız?" sorusu ve cevap kategorileri aldığı değerleriyle hem kaçak kullananlara yönelik tepkiyi hem de kaçak kullanmayanların psikolojisini yansıtmaması açısından önemlidir.

Tablo 12: Kaçak Kullananlara Yönelik Tepkiler-2

Kategoriler	F	%
-“Bu yaptığın yanlış” diye sözlü olarak uyarırım	301	45.0
-Şikâyet ederim	183	27.4
-Zamana ve duruma göre tavır alırım	91	13.6
-Karışmamayı tercih ederim	89	13.3
-Cevapsız	5	.7
-Toplam	669	100

Tablo 12’de de görüldüğü gibi ilk iki kategorideki 484 (% 72,4) katılımcının temsil ettiği verilerden kaçak elektrik kullanmanın doğru ve yasal bir iş olmadığını özellikle vurgulandığı ve olaya tepkisiz kalınmayacağı anlaşılmaktadır. Tepki olayını farklı bir boyutuyla ortaya koyan “Sizce kaçak elektriği önlemek için neler yapılmalıdır?” sorusu da katılımcı öğrencilerin bakış açılarını tespit için araştırmamızda yer almıştır.

Tablo 13: Kaçak Kullanımı Önleme

Kategoriler	F	%
-Kaçağa imkân vermeyen bir sistem kullanılmalı	229	34.2
-Kul hakkı vurgulanmalı, gönüllere Allah korkusu yerleştirilmeli	208	31.1
-Sık sık denetimler yapılmalı	154	23.0
-Kaçak kullananlar cezalandırılmalı	72	10.8
-Cevapsız	6	.9
-Toplam	669	100

Tablo 13’de elektrik hırsızlığının doğru bir davranış olmadığı, dolayısıyla önlem olarak engelleyici bir sistemin kullanılması veya gönüllere Allah korkusunun yerleştirilmesi istendiği görülmektedir. Denetim ve ceza uygulamasını teklif eden katılımcılarla birlikte kaçak kullanımın hoş olmayan, tepki toplayan bir davranış olarak algılandığı ortaya çıkmaktadır.

Katılımcı öğrencilerin “Bizler çok sıkışık olduğumuz halde para denkleştirip öderken, çevremizdeki bazı insanların paraları olduğu halde ödememeleri canımı sıkıyor, hakkımı yediklerini düşündüğümünden kendimi çok kötü hissediyorum.”; “Ben öderken başkasının ödememesi beni ister istemez etkiliyor, bir de devlet buna göz yumuyor.”; “Birinin kaçak kullanıp diğerinin kullanmaması insanı kandırılmış hissine kaplıyor.”; “Hiç kullanmadığım elektriğin parasını ödeyince benim o param ha çalındı ha gasp edildi, ne fark eder.” şeklindeki

değerlendirme ve bakış açılarından elektrik hırsızlarına yönelik tepkileri ve kaçak kullanmayan bireylerin yaşadıkları psikolojiyi görebilmekteyiz.

Araştırma konumuza katkı veren uzmanlar, “*Komşum ayda 10 lira verirken 100 lira verecek olmam beni rahatsız ediyor.*”; “*Kaçak kullanımdan ortaya çıkan açıklar sonuçta yine bize yansıtılıyor ve hakkımız yeniyor.*” yorumlarıyla kaçak kullanmayanların psikolojisine değinmişlerdir. Bir uzman katılımcı da bir esnaftan (kasap) verdiği “*Faturam 1200 TL geldi, eğer kaçak kullansaydım en azından aradaki farkı etin fiyatına yansıtırdım. Ama bunu yapanlarla rekabet edemiyorum kaçak kullanmadığımdan.*” örneğiyle kaçak kullanmayan bir bireyin psikolojisine ve yaşadığı mağduriyete ve aynı zamanda içine düştüğü ikileme dikkat çekmiştir.

Kaçak Kullananların Psikolojisi

Dini, ahlaki, vicdani ve kanuni açıdan elektrik hırsızlığının sorumluluk gerektiren bir durum ve olumsuz bir davranış olduğuna değinilmiş ve bunun “günah”, “büyük günah”, “haram”, “kul hakkı” ve “kamu hakkı” gibi ifadelerle tanımlandığı belirtilmişti. Bu ifadeler bir bakıma sorumluluğun psiko-sosyal boyutuna da işaret etmektedir. Zira bu tür eylemler bireyler tarafından örneklenmekte, üretilmekte ve hatta toplumsal bir problem haline gelebilmektedir. İşte burada kaçak kullanan bireylerin psikolojisi ile ilgili bulgulara yer vermeden önce katılımcı öğrencilerin bakış açılarıyla “Kişinin kullandığı elektriğin faturasını ödememesi sizce nasıl bir durumdur?” sorusunun cevapları üzerinde durulacak (Tablo 14) ve ardından da kaçak kullanıcının yaşadığı psikolojik sürecin cevabı aranacaktır.

Tablo 14: Kaçakçının Ücretini Ödememe Durumu

Kategoriler	F	%
Borcunu başkalarına ödetmesi kul hakkıdır, haramdır	441	65.9
Kanunlarca suçtur; çirkin, kötü bir davranıştır	184	27.5
Haram değil, devletin yaptığı zammın karşılığıdır	19	2.8
Devlet malı olduğu için günah değildir	19	2.8
Cevapsız	6	.9
Toplam	669	100

Bireyin kişisel borcunu ödemeyip kayıp-kaçak bedeli adı altında başkalarına ödetmesi, 625 (% 93,4) gibi büyük bir oranla “kul hakkı”, “haram”, “kanunlarca suç”, “çirkin ve kötü bir davranış” olarak tanımlanmaktadır. Bu bulgulardan hareketle elektrik hırsızlığının “doğru, dine uygun ve yasal” bir davranış olmadığı özellikle vurgulanmaktadır. İşte burada merak edilen bir konu da “Elektriği kaçak kullanıp ücretini ödemeyen bireylerin yaşadığı psikolojik

durumdur”. Bu sorunun kategorileri ve katılımcıların tercihleri Tablo 15’de yer almaktadır:

Tablo 15: Kaçak Kullananların Psikolojisi

Kategoriler	F	%
-Kaçak elektrik kullananlar sürekli “yakalanırım” korkusu içinde yaşıyorlardır	326	48.7
-Kaçak kullananlar “yaptıklarım bir gün bir şekilde ortaya çıkar da cezalandırılırım” diye stres içinde yaşıyorlardır	200	29.9
-Kaçak kullandığımı insanlar bilse, “beni kınar ve dışlarlar” diye endişe ediyordur	73	10.9
-Diğer	70	10.5
-Toplam	669	100

Tablo 15’deki verilerden kaçak kullanan bireylerin hiç de rahat olmadıkları, korku ve stres içinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Zira katılımcıların bakış açısıyla “yaptıklarım bir gün bir şekilde açığa çıkar da cezalanırım” diye endişelenenlerle “yakalanırım” korkusuyla yaşayanların sayısı 526 (% 78,6) gibi önemli bir orandadır.

Tablo 15’de 70 (% 10,5) katılımcının “diğer” şikkını tercih ettiği gözlenmektedir. Aslında bu şıkta katılımcılardan kendi kişisel düşüncelerini ek bir kategori gibi yazmaları istenmiş, ancak yapılan değerlendirme sonunda çok az görüş beyan edildiği, belirtilen düşüncelerin de veri değeri itibariyle yetersiz olduğu gözlenmiştir.

Diğer taraftan öğrencilerin “*Hep tedirgindir, korku içinde kullanıyordur.*”; “*Kaçak kullanan sürekli panik içindedir, ama sonradan alışınca kimseye bir şey olmuyor, bana da hiçbir şey olmaz diye paniklemeden kurtuluyordur.*”; “*Vicdanen hiçbir zaman rahat değildir, daima bunalımdadır.*” şeklindeki bakış açılarından kimi kaçak kullananların rahat olmadıkları anlaşılmaktadır. Yine “*Bedava sirke baldan tatlıdır.*”; “*Devlette para deniz yemeyen k...*”; “*Devletten ne koparırsam kardır; nasıl olsa o bir yerlerden yine alır.*”; “*Nasıl olsa kontrol yok, gören yok, kimse bilmiyor, beni bulup yakalamaları da imkânsız.*”; “*Şimdiye kadar kim yakalanmış ki ben yakalanayım da cezalandırılayım.*” gibi öğrenci yorumlarından bir kısım elektrik hırsızlarının psikolojisini okumak mümkündür.

Genel Değerlendirme

Bu çalışma kapsamında toplanan verilerinin analizinden elde edilen bulguları genel olarak şöyle değerlendirmek mümkündür:

Bulgularda yasalarca “hırsızlık” suçu sayılan “kaçak elektrik” olgusu dikkat çekici bir oranla “büyük günah” (% 84.3) olarak nitelendirilmiştir. Bu hususu katılımcılar günah, büyük günah, haram, kul hakkı ve kamu hakkı gibi sözlerle de dile getirmişlerdir. Elektrik hırsızlığının olumsuz bir davranış olduğu kanısına varmada (Tablo 5)dini ölçüler (% 37.4) ve vicdanın sesi (% 30.6) etkili olmuştur. Ayrıca topluma zararı (% 15.5) ve yasalara uygunsuzluğu (% 15.1) da olumsuz bir davranış olarak algılanmasının sebepleri arasında yer almaktadır. Yukarıda geçtiği gibi elektrik hırsızlığını tanımlamada “büyük günah” söyleminin dikkate değer bir şekilde (% 84.3) tercih edilmiş olması ve (% 9.3) oranıyla da “küçük günah” değerlendirmesi olaya doğru bir bakış açısıyla yaklaşıldığını gösterir.⁷ Aslında din “mensupları için davranış kuralları koyar, davranış kalıpları üretir ve yaşanan olaylara ilişkin açıklamalar yapar. Din bir anlamda davranış için güdü işlevi görür.” (Kayıklık, 2011: 204) Bulgulardan hareketle de dinin bu fonksiyonunu gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu sonuç aynı zamanda bu çalışmanın katılımcılarının büyük bir çoğunluğunun kaçak elektrik olgusunu olumsuz bir davranış olarak kabul ettikleri varsayımını desteklemektedir.

Elektrik hırsızlığının dini açıdan nasıl algılandığı noktasından sonra ele alınması gereken bir diğer husus da bireylerin elektrik hırsızlığına nasıl motive olabildikleri konusudur. Bulgulara göre (Tablo 11) kaçığa yönelişin motivasyonları arasında işlenen günahın hesabının ahirette verileceği inancının yetersizliği ve cehennemde cezalandırılma endişesinin hissedilmeyişi (% 53.3), Allah korkusu duygusunun eksikliği (% 11.7) ve iman zayıflığı (% 9.2) gibi özellikler sayılmıştır. Bilindiği gibi İslam ahiret hayatını ve ölüm düşüncesini dini bir motivasyon olarak kullanmaktadır (Karaca, 2011: 222) ve “ahiret inancı (...) Müslüman’ın sorumluluk duygusunu geliştiren ve güçlendiren bir fonksiyon icra etmektedir.” (Şentürk, 2010: 40) Hökelekli’ye (2010: 77) göre de “Dini inanç ve değerler, ibadet ve uygulamalar, bireyleri suç işlemekten alıkoyan, özdenetim gücünü artırıcı bir etkiye sahiptir”. Bu etkilerin eksikliğinin ise elektrik hırsızlığı veya benzeri olumsuz tutum ve davranışlara sebep olabileceği açıktır. Nitekim söz konusu ettiğimiz sonuçlar, bireylerin imanlarındaki zaafın böyle olumsuz bir davranıştan alıkoymadaki yetersizliğini ortaya koymaktadır. O halde bir Müslüman, Allah’a ve ahiret gününe inandığı ve sonuçta bu inancının onu olumsuz tutum ve davranışlardan alıkoyması

⁷ Bu yaklaşımı dini eğitim alan katılımcıların mevcudiyetine bağlamamak gerekir. Zira bu iki lise türü öğrencilerinin kaçak olgusuna dini açıdan yaklaşımları arasındaki fark (0.054) anlamlı gözükmemektedir ve bizce bu, uygulamanın yapıldığı bölgelerdeki insanların geleneksel dindarlık tipiyle ilgili olabilir. Dindarlık konusunda ayrıntılı bilgi için (Kayıklık, 2011: 224-229)’a bakılabilir.

gerektiği halde neden hala böyle bir günahı işlemeye devam etmektedir? Birey hangi bilişsel motivelerle kaçak kullanmaya hazır hale gelmektedir? İşte bu soruların cevabını katılımcıların (Devlet şeriat devleti olmadığı için malı haram değildir. Devletin malı günah değildir. Kul hakkı değildir; devlet bunu vatandaşa sağlamakla mükelleftir. Eğer kişi fakirse, böyle zaruri durumlarda haramlar helal olabilir.) şeklindeki dini yorum ve argümanlarında bulabiliriz. Yine elektrik hırsızlığının günah olmadığını, velev günah olsa bile Allah'ın affedeceğini düşündükleri bulgularda geçmişti. Bu düşüncedeki bireylerin kendilerini Allah'ın affi ile aldattıkları⁸ ve bu algıyı sorumsuzluklarına bahane yaptıkları yani çalabilmek için kılıf buldukları anlaşılmaktadır. Bu durum kaçak kullananların savunma mekanizmalarına sarıldıklarını gösterir. Çünkü elektrik hırsızlığı suçlamasıyla hakarete maruz kalabilecek bir “insan kendini küçük görerek yaşayamaz.” (Baymur, 1985: 94) Kayıklık'a (2011: 206-207) göre:

Birey inandığı değere ters bir davranışta bulunduğu zaman kendisini rahatsız eden bir çelişki yaşar. Bu çelişkiden kurtulmanın yolu ya davranışı değiştirmek ya da bilgiyi değiştirmektir. Bilgi manevi alana yönelik olduğundan, bilgiyi üreten insanın kendisi olmadığı için onu değiştirmesi çok zor olabilir. Geriye kalan diğer seçenek ise davranışı değiştirmektir. Davranış alışkanlık halini almış ve insana haz verir hale gelmişse onu değiştirmek de kolay olmayacaktır. Bu koşullarda zihinsel olarak rahatsız olan birey, muhtemelen rahatsızlıktan kurtulmak için ya bilgi dünyasındaki dinsel kuralları bilinç alanından uzaklaştırarak rahatlamaya çalışacak ya da savunma mekanizmalarından yararlanacaktır.

Bilindiği gibi savunma mekanizmaları “kişiyi kaygıdan, suçluluk duygularından, bilinçsiz içruhsal çatışmalardan, bastırılan kabul edilemez bilinçdışı dürtülerinden ve egonun karşı karşıya gelebileceği diğer tehditlerden koruyan ve genellikle bilinçsiz olan otomatik savunma tepkileridir.” (Budak, 2009: 632) Nitekim kaçak kullananların Tablo 15'e göre sürekli “yakalanırım” (% 48.7) korkusuyla, “yaptıklarım bir gün ortaya çıkar da cezalandırılırım” (% 29.9) stresiyle, kaçak kullandığımı insanlar bilse, “beni kınar ve dışlarlar” (% 10.9) endişesiyle yaşadıkları anlaşılmaktadır. Böyle bir bireyin tüyü bitmedik yetimin hakkını, kamu malını yiyen, kul hakkı çiğneyen, kaçakçı veya hırsız gibi yüz kızartıcı olumsuz nitelermelerden benliğini korumak, vicdanını susturmak, cezaların tehdidinden kurtulmak ve toplumsal baskılarla baş edebilmek için savunma mekanizmalarıyla telafi yolunu seçmesi doğaldır.

⁸ “Haram olsa bile Allah affeder” algısı bilişsel bir eksiklik kadar toplum değerlerinden uzaklaşmış olmayı da ortaya koymaktadır. Zira Allah'ın bir kula ait hakkı üzerine almadığı, hak sahipleri aralarında anlaşıp helalleşmedikleri sürece de söz konusu kul hakkını af etmeyeceği bilinen bir husustur. (Konuyla ilgili bir hadis için bakınız: Buharî, Mezâlim, 10; Rikâk, 48).

Diğer taraftan elektrik hırsızlığı yapan bireylerin yaşadıkları korkuyu, endişe ve stresi telafi amacıyla başkalarına yansıtmaya gayret ettikleri görülmüştür. Bu noktada birey eğer devletin dinsiz olduğuna, acımasızlığına ya da hakkını gasp ettiğine kendisini inandırmışsa ona göre elektrik ücretini ödemiyeceği onun anormal tutum ve davranışlarından, olumsuz kişilik özelliklerinden kaynaklanmamaktadır. O sadece devlet neye layık, neyi hak etmişse öyle davranmaktadır. (Yansıma için bkz.: Atkinson&Hilgard, 2012: 462) Bu duruma katılımcıların gözlemlerinden hareketle (Devletin yaptığı zammın karşılığıdır, devlet vatandaşa bakmakla yükümlüdür, devlet vatandaşa hakkını tam vermiyor) şeklindeki söylemleri örnek olarak verebiliriz. Bu düşüncedeki bir birey artık dinin, ahlakın, vicdanının ve toplumun baskısıyla baş etmiş olacaktır. Zira suçlu devlettir.

Davranışlara mantıklı ya da toplumsal olarak makbul görülen güdüler atfetmek (rasyonalizasyon) ve gerçeği kabul etmenin vereceği acıya katlanılamayacağı için inkar (Bkz.: Atkinson&Hilgard, 2012: 461-462) gibi bazı savunma mekanizmalarını da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bulgularda yer alan (Günah değildir. Tek haram yiyen ben miyim? Haram olsa bile Allah affeder. Herkes kullanırken benim kullanmam günah olmaz. Kul hakkı ama fakir olduğum için kullanabilirim) şeklindeki söylemler de bu durumu teyit etmekte ve elektrik hırsızlığı eylemi için savunma mekanizmaları olarak rasyonalizasyon ve inkârın dini argümanlarla kullanıldığını göstermektedir.

Burada savunucu tutumların dışında üzerinde durulması gereken bir diğer konu da suçluluk psikolojisidir. Bilindiği gibi suç sosyolojik, psikolojik, hukuki, kriminolojik dini ve ahlaki niteliği olan bir kavramdır. (Peker, 1990: 93) Dolayısıyla suç, topluma zararlı kabul edilmesi açısından sosyolojik, bireysel bir davranış ve tepki olması açısından psikolojik, dini ve ahlaki kurallara aykırı olması açısından da dini ve ahlaki niteliklerle ilgili bir kavramdır. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Certel, 2009: 19) “Psikolojik bir gerçeklik olan suçluluk duygusu, insanların büyük çoğunluğunun tecrübe ettiği evrensel insani bir olaydır. (...) din ona yeni bir boyut, Allah huzurunda hata olan günah boyutunu” (Hökelekli, 2008: 103-104) ilave etmiştir. Suçluluk veya günahkârlık bağlamında elektrik hırsızlığını düşündüğümüzde onun hem yasalarca hem de dince suç sayılacağı açıktır. Ancak burada bilinmesi gereken bir husus daha var ki o da bir bireyin başkaları tarafından suçlu olarak kabul edilmesinin başka, aynı bireyin olumsuz davranışlarından ötürü pişmanlık duygusu yaşayarak kendini suçlu saymasının başka şeyler olduğudur.⁹ Nitekim yukarıda da değinildiği gibi elektrik hırsızlığı yapan bireylerin sürekli

⁹ Eğer yapılan şeyin yanlışlığına ilişkin yargı, yani kişide ihlale konu olan norm içselleştirilmişse suçluluk duygusundan bahsedebiliriz. Pişmanlık eşliğinde gelişen bu duygu, kişinin kendi kendine istemsizce verdiği bir cezadır. Bir yasayı, ahlaki normu, vb. çiğneyen ve sadece yakalanması halinde maruz kalacağı adli veya toplumsal ceza korkusuyla pişmanlık duyan kişide suçluluk duygusundan bahsedilemez. (Budak, 2009: 679)

yakalanıp cezalandırılma korkusu, kınanma ve dışlanma endişesi taşıyor olmaları bu bireylerin suçluluk duygusu hissettiklerini göstermez. Zira bu veriler, bireylerin sadece yakalanmaları veya deşifre olmaları halinde maruz kalacakları adli veya toplumsal ceza korkusuyla pişmanlık duyduklarını göstermektedir ki bu bir bakıma suç işleyenlerde vicdan gelişiminin yeterli olmadığını dolayısıyla bu bireyler için gerçek anlamda suçluluk duygusundan bahsedilemeyeceğini gösterir.

Kaçak elektrik kullananların tutum ve davranışları kaçak kullanmayanların üzerinde nasıl bir etki bırakmaktadır? Diğer bir ifade ile elektrik hırsızlığı yapmayanlar neler hissediyorlar? Bu konudaki bulgular kaçak kullanmayan bireylerin ciddi şekilde etkilendiklerini ve rahatsız olduklarını göstermektedir. Bu husus Tablo 9'da yer alan başkalarının kullandığı elektriğin ücretinin faturamıza yansıtılması psikolojimizi bozuyor, (% 22.6) biz öderken başkalarının ödememesi zorumuza gidiyor, (% 27.2) kaçak kullanım bizi de kaçak kullanmaya teşvik ediyor ama haram-günah olduğu için kullanmıyoruz (% 15.4) gibi tercihlerde açıkça görülmektedir.

Tablo 7'de insanların hırsızlığa yönelişinde çaresizlik vurgusu (% 37.8) ardından da bilinçsizlik (% 28.3) ve dinden uzaklaşılma (% 21.5) kategorileri, Tablo 8'de ise fakirlik (% 61.9), zamlar-elektriğin pahalılığı (% 14.9) ve işsizlik (% 7.2) gibi ekonomik nedenler yer almıştı. Aslında bireyin elinin emeği ve alınının teri ile kazandığını tüketmesi ahlaki bir erdemdir. Ne var ki -katılımcıların gözlemlerinden de anlaşılacağı gibi- her şeyi devletten bekleme düşüncesiyle, bedavacılık, açgözlülük ve tatminsizlik duygularıyla değer yitimi yaşandığı anlaşılmaktadır. Elektrik hırsızlığını motive eden bu duygu ve düşünceler yanında geçmişe oranla elektrikle çalışan araç ve gereçlerin çoğalması ve böylece tüketim ihtiyacının da katlanarak artması az ödedikleri veya hiç ödemedikleri için sorumsuzca tüketen elektrik hırsızlarını daha fazla kaçağa yöneltmiştir.

Ekonomik nedenler kadar siyasi eğilimler de elektrik hırsızlığını motive edici olmuştur. Katılımcıların gözlemlerinden de anlaşılacağı gibi devlet düşmanlığı ve devlete zarar verme isteği, “devlet hakkımızı yedi”, “devlet bize baksın, zaten devlete vergi veriyoruz” gibi düşünceler bunlardan bazılarıdır. Araştırmaya bölgeden katkı veren uzmanların yorumlarına göre devlete karşı kin ve nefret duyan bazı gruplar kendi taraftarlarını rahatça kaçak kullanıma yönlendirmektedirler. Aslında burada bireylerin tükettikleri elektriğin ücretini ödememekle elde ettiklerini varsaydıkları ekonomik çıkarlarından farklı ve alakasız bir duygudan söz edilebilir. (Yücel, 2004: 3) Siyasi eğilimlerin motive ettiği bu duygu bireyler için “bir ilke ya da inanç adına değil, öfkesi, incinmiş gururu ve düş kırıklığı” (Fromm, 2001: 10) adına olabilir. Nitekim ev hanımlarının komşularını ve akrabalarını örnek aldıkları, erkeklerin ise dini veya siyasi propagandaların etkisiyle kaçağa motive oldukları şeklindeki yorumlara değinilmişti. Öyle anlaşılıyor ki, kaçak elektrik kullanan bir bireyin kaçak fenomenine yaklaşımı içinde hissettiği bilişsel ve duygusal

pozisyonla ilgilidir. Yani elektrik hırsızlığının dini, vicdani, ahlaki veya hukuki anlamda normal veya anormal bir davranış oluşunu belirleyen “suç” olgusu değil suçlunun kendisidir; gerçekte doğru bir şey olmasa da onun yaptığı hırsızlık davranışı onun için hem doğru hem de anlamlıdır. (Yücel, 2004: 24)

Bireylerin elektrik hırsızlığına yönelmesinde eğitimsizlik, bilinçsizlik, yürütülmekte olan siyasi propaganda ve dini manipülasyonlar kadar özenti de etkilidir. Bu araştırmada görüşlerini aldığımız uzmanlardan birinin “Kaçak kullanım yaygınlaştıkça en inançlı insan bile zihni bir değişime uğrayarak bu işe yönelebiliyor.” yorumu çok anlamlıdır. Nitekim Tablo 9’a göre bir kısım insanların başkaları kullanırken biz niye kullanmayalım (% 32.4) düşünceleri ile yine Tablo 10’da yer alan “Herkes kullanıyor; ben neden kullanmayayım?” (% 73.3) “Herkes kullanıyor; bir şey olmuyor ki bana olsun?” (% 10.4) kategorileri, bireylerde çevreden etkilenme, geçmişten günümüze ailesinden nasıl görmüşse benzerini taklit etme ve sosyal öğrenme¹⁰ süreçlerini hatırlatmaktadır. Nitekim katılımcılardan bazıları kaçak kullanan ailelerin çocuklarının ailelerinin yaptığı her bir şeyi doğru zannettiklerinden ileride kendilerinin de kaçak kullandıklarını, dolayısıyla kaçak tüketimin özenti ve modellemeye sebep olduğunu, çevresinden etkilenen bu kimselere de kaçak kullanmanın artık sıradan bir şey gibi geldiğini ifade etmişlerdir.

Sonuç ve Öneriler

Sonuç

Kaçak elektrik tüketimini konu edindiğimiz bu araştırmamızda vardığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

1- Allah korkusunun eksikliği gibi temelde iman zayıflığı olarak nitelenebilecek durumlar kaçığa yönelişte etkilidir.

2-Elektrik hırsızlığına yönelen bireylerde işlenen günahın hesabının ahirette verileceği inancı zayıftır.

3-Ahiret inancı Müslüman’ın sorumluluk duygusunu geliştiren ve güçlendiren bir fonksiyon icra etmektedir.

4-Elektrik hırsızlığı yapan bireyler yansıtma, rasyonalizasyon ve inkâr gibi savunma mekanizmalarıyla yaşadıkları olumsuzlukları telafi etme ve bireysel çıkarlarına dini kılıf uydurma gayretindedirler.

5-Her şeyi devletten bekleme düşüncesi, bedavacılık ve tatminsizlik toplumda değer yitimi yaşandığını göstermektedir.

6-Geçmişe oranla elektrik tüketim ihtiyacının artmasına paralel olarak elektrik hırsızlığı da artmıştır.

¹⁰ Sosyal öğrenme sadece yaşayarak değil gözleyerek ya da duyarak bir pekiştirecek olmadan da model alarak öğrenmeyi ifade eder. (Bkz.: Sayar&Diñç, 2008: 45)

7-Ekonomik nedenler kadar siyasi eğilimler de elektrik hırsızlığına yönelişte etkili olmuş, devlete karşı kin ve nefret duyan bazı gruplar kendi taraftarlarını rahatça kaçak kullanıma yönlendirmişlerdir.

8-Bireylerin elektrik hırsızlığına motive oluşunda eğitimsizlik, bilinçsizlik, siyasi propagandalar ve dini yönlendirmeler etkilidir.

9-Elektrik hırsızlığının dini, vicdani, ahlaki veya hukuki anlamda normal veya anormal bir davranış oluşunu belirleyen “suç” olgusu değil suçlunun kendisidir; doğru bir şey olmasa da hırsızın yaptığı hırsızlık davranışı kendisince doğru ve anlamlıdır.

10-Bireyler özentile, taklit ve modelleyerek öğrenmeyle kaçağa yönelmektedirler. Özellikle gençler geçmişten günümüze ailelerinden gördüklerini aynen uygulamaktadırlar.

11-Elektrik hırsızları kınanma, dışlanma, yakalanma ve cezalandırılma duygusuyla yaşamaktadırlar.

12-Elektrik hırsızlığı kaçak kullanmayan bireyleri ciddi bir şekilde etkilemekte ve rahatsız etmektedir.

13-Kaçak kullanım yaygınlaştıkça inançlı insanlarda da bilişsel değişim olmakta ve bu insanlar da kaçağa yönelmektedirler.

14-Kaçak kullanım sorumsuzluk ve israfa sebep olmaktadır.

Öneriler

Araştırmaların birçoğunda olduğu gibi kapsam ve sınırları belli olan bu çalışma daha farklı açılardan da yapılabilir. Örneğin, kaçak elektrik konusunda:

1-Elektrik hırsızlığı yaptığı için elektriği kesilen veya değişik cezai müeyyide uygulanan bireylerin örneklem olarak alınacağı bir çalışma yapılabilir.

2-Farklı demografik özelliklere sahip örneklerle bir çalışma yapılabilir.

3-Din eğitiminin esas alındığı ve din eğitimi alan ve almayan örneklerin karşılaştırıldığı bir çalışma yapılabilir.

KAYNAKÇA

Atkinson ve Hilgard, (2012). *Psikolojiye Giriş*, Çev.: Öncül, Ö. Ferhatoğlu, D. Ankara: Arkadaş Yayınları.

Balcı, A. (2011). *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (9. Baskı), Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Baymur, F. (1985). *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Bebek, A. (1996). *Günah, DİA*, XIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Budak, S. (2009). *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Certel, H. (2009). *Suçlularda Dine Dönüş*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Eren, H. (Ed) (1998). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.
- Erich Fromm, E. (2001). *İtaatsizlik Üzerine*, Çev.: Sayın, A. İstanbul: Kariyer Yayıncılık.
- Erişim tarihi, 08.01.2014, <http://www.haberler.com/borclu-abonenin-elektriginin-kesilmesine-baslandi-5514365-haberi/>
- Erişim tarihi, 19.07.2013, <http://www.epdk.gov.tr/index.php/epdk-sss-menu?id=212>
- Harman, Ö. F. (1996). *Günah, DİA*, XIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (2008). *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- İmrek, M. (2012). Elektrikte Kayıp Kaçak Bedeli, İstanbul: Erişim tarihi, 19.07.13, www.tuketiciler.org.
- Karaca, F. (2011). *Din Psikolojisi*, Trabzon.
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (24. Basım), Ankara: Nobel Yayınları.
- Kayıklık, H. (2011). *Din Psikolojisi*, Adana: Karahan Kitapevi.
- Peker, H. (1990). Suçlularda Dini Davranışlar, *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Samsun, 93-123
- Sayar, K. Dinç, M. (2008). *Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Sayıştay Başkanlığı. (2013) *Türkiye Elektrik Dağıtım A.Ş. ile ilgili 2012 Yılı Sayıştay Raporu*, Ankara: Sayıştay Başkanlığı
- Şentürk, H. (2010). *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tören, M. Y. (2004). *Adalet Psikolojisi*, Ankara.
- Yavuz, K. (1982). Din Psikolojisinin Araştırma Alanları, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, Erzurum, 87-108
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Nitel Araştırma Yöntemleri* (8. Baskı), Ankara: Seçkin Yayıncılık.

KUR'ÂN'DA “DÜŞÜNME” ANLAMINA GELEN BAZI KELİMELER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (I)

Ali Galip GEZGİN*

Özet

Kur'ân-ı Kerîm'de “düşünme” anlamında çok sayıda kelime geçmektedir. Bu kelimelerden bazıları şunlardır: “تفكر/tefekür”, “عقل/akl-تعقل/te'akkul”, “ذكر/zikr”, “تذكر/tezekür”, “تدبر /tedebbür”, “تأمل/te'emmül”, “نظر/nazar”, “اعتبار/i'tibar”, “عبرة/ibret”, “بصيرة/basîret” ve “روية/reviyye.”

Bu çalışmada önce “düşünme” kavramının ne anlama geldiğini kısaca açıklayacağız. Daha sonra Kur'ân'da, “düşünme”nin “*semantik/kavram alanı*”na giren bu kelimeler hakkında özet bilgiler vereceğiz. Ayrıca söz konusu kelimelerin aralarındaki ince anlam ayrımlarını ortaya koymaya çalışacağız. “Düşünme” ile “Anlama” kavramları birbirinden farklı kavramlar olmasına rağmen; Kur'ân'da geçen “düşünme” anlamındaki kelimeler, “anlama” mânâsında; “anlama” mânâsındaki kelimeler de “düşünme” mânâsında Türkçe'ye çevrilmektedir. Bu yüzden kavram kargaşası meydana gelmektedir. Dolayısıyla bu kavram kargaşasını, bir nebze de olsa önleyebilmek için, zikri geçen kelimeler arasındaki ince anlam ayrımlarının bilinmesi lâzımdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Düşünme, Semantik Alan, Eşanlamlılık, Çeviri

AN EVALUATION ON SOME CONCEPTS WHICH MEAN “TO THINK” IN THE QUR'ÂN

Abstract

Many words have been appear in the Holy Qur'ân means of “*thinking, thought*”. Some of these words are “تفكر/ *thinking, cogitation*”, “عقل/understanding”, “تذكر/ *remembrance, recollection*”, “تدبر / *reflection*”, “نظر/to *perceive with the eyes*”, “اعتبار/ *consideration*”, “بصيرة/ *discernment*”.

Firstly, we'll give brief informations with regard to these words that appears in the semantic field of “*thinking*” in the Holy Qur'ân. Besides we'll explain mean of the concept of “*thinking*” briefly. Then, we'll endeavor to present nuances between each other of aforementioned words. Although “*Thinking*” and

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsîr Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

“*Understanding*” concepts are different from each other; they are translated Turkish in the mean of “*Thinking*” words that mean “*Understanding*” and in the mean of “*Understanding*” words that mean “*Thinking*” in the Holy Qur’ân. For this reason, conceptual confusion occurs. Consequently to prevent conceptual confusion, let it be known nuances between each other of aforementioned words.

Key Words: Holy Qur’ân, Thinking, Semantic Field, Synonymousness, Translation

Kur’ân, insanı derin bir şekilde düşünmeye, düşünme sonucunda gerekli ders ve ibreti alıp; ona göre davranmaya davet eden mûciz ve mu’ciz bir kitaptır. Zira son İlâhî Vahiy’de insanlar; Allâh’ın mahlûkâtı, evreni, gökleri, yeryüzünü, geceyi ve gündüzü, rüzgârları ve denizlerde giden gemileri, yörüngesinde giden ay ve güneşi, yıldızları, yağmur bulutlarını ve burada saymakla bitiremeyeceğimiz daha birçok eşsiz âyet ve alâmetleri düşünmeye, teşvik edilmektedir. Kur’ân’da beyan edilen kıssaların sonunda geçmiş kavimlerin başına gelenlerden ibret alınması gerektiği; tarihte daha önce yaşanmış olaylarla Kur’ân’ın nüzûlü sırasında yaşanmakta olaylar arasında bağlantı kurularak, aynı hataların tekrerrür etmemesi için dersler çıkarılması gibi hususlar sürekli vurgulanmaktadır. Bütün bunların yanı sıra, insanlar arası ilişkilere dâir çok sayıda âyette düşünceli, bilinçli, sorumluluk şuuru içinde hareket edilmesi, eşlerin birbirlerini, çocukların ebeveynlerini, zenginlerin fakirleri, güçlü olanların zayıfları düşünmeleri, hiç kimseyi hor ve hakir görmemeleri, yardıma muhtaç kimselere gereken hassasiyeti göstermeleri beyan edilmektedir. Allâh’ın yarattığı mahlûkatına karşı şefkat ve merhametle davranılması, bencil olunmaması, diğergâm olunması, kendileri için istenilenlerin, başkaları için de istenilmesi önerilmektedir. Konuya bütüncül olarak bakıldığında Kur’ân-ı Kerîm’de, insanın başiboş yaratılmadığı, kendisinin emrine verilen varlıklar ile bu varlıkların yaşadığı dünyanın belli bir gayeye matuf olarak yaratıldığı hatırlatılmakta; göz, kulak, akıl, kalp vb. gibi Yaratıcı tarafından verilen ve insanın düşünmesine yardım eden nimetlerin de farkında olunması gerektiği buyurulmaktadır.

Kur’ân’da “düşünme”yi ifade etmek üzere zikredilen ve bizim de çalışma konumuzu teşkil eden kelimelerin, özellikle fiil formlarının¹, Kur’ân’da yer alıyor

¹ Fahrüddîn Râzî(ö.606/1209), “düşünme” ve “anlama” mânâsına gelen kelimeleri, “ilim” kelimesinin müradiflerini sayarken zikretmektedir. O’nun ele aldığı kelimelerden bazıları Kur’ân’da da geçmektedir. Bahse konu kelimeler şunlardır: 1) İdrâk, 2) Şuur, 3) Tasavvur, 4)Hıfz, 5) Tezekkür/Hatırlamak, 6) Zikr, 7) Ma’rifet, 8) Fehm, 9) Fıkh, 10) ‘Akl/Akletmek, 11) Dirâyet, 12) Hikmet, 13) İlme’l-Yakîn, Ayne’l-Yakîn, Hakka’l-Yakîn, 14) Zihn, 15) Fikir, 16) Hads/Sezgi, 17) Zekâ, 18) Fıtnat, 19) Hâtır, 20) Vehm, 21) Zann, 22) Hayâl, 23) Bedâhet, 24) Evveliyyât, 25) Reviyye (Uzunca bir tefekkürden sonra meydana gelen bilgidir.), 26) Kiyâset (Nefsin daha faydalısını bulup çıkarabilmesidir.) 27) Tecrübe, 28) Re’y, 29) Firâset. Bilgi için bkz. Fâhru’d-Dîn Râzî (ö.606/1209), *Mefâtihu’l-Gayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*,(I-XXXII+Fihrist), Beyrut 1401/1981, c.II, ss.222-226. Ebu’l-Bekâ da, ilme ulaşmanın mertebelerini sıralarken, önce “şu’ûr”u zikretmiş, akabinde “idrâk”, daha sonra

olması bile, Allâh'ın, bizlerden "düşünme"yi, Kur'ânî ifadeleriyle, "te'akkul", "tefekür", "tezekkür" ve "tedebbür"ü bilfiil icra ederek yaşamamızı irâde buyurduğunun önemli bir göstergesidir. Dolayısıyla Kur'an'da, zihni ve akli durağanlıktan çıkıp, aktif hale gelmemiz, i'mâl-i fikr eylememiz, dinamik bir ruh halinde olmamız önerilmektedir. İbn Rüşd (ö.595/1198)'ün de belirttiği gibi, Kur'an, diğer bir deyişle "*şeriat*", insanları; bütün varlıkları akılla incelemeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olmaya çağırmıştır. Bunun böyle olduğu, Kur'an'ın birçok âyetinde beyan edilmiştir.²

Kur'an-ı Kerim'de, insanlar tefekkür etsinler diye temsiller getirildiği ve Allâh'a karşı derin bir saygı şuuru içinde bulunanların, düşünüp anlayanların âlimler olduğu³; bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığı ve ancak aklını kullananların ibret aldığı⁴ beyan edilmektedir. Allâh'ın su indirmek suretiyle her türlü meyvelerden bitirdiği, bunların düşünen bir topluluk için ibret olduğu⁵; aynı şekilde geceyi ve gündüzü, güneş, ay ve yıldızları insanların hizmetine vermesi nedeniyle aklını kullanan bir toplum için ibretlerin bulunduğu⁶ zikredilmektedir. Ayrıca yeryüzünde çeşitli renk ve biçimlerde Allâh'ın yarattığı şeylerin de insanlığın hizmetine verildiği, dolayısıyla öğüt alan bir toplum için bütün bu zikredilen hususlarda ibretler/derslerin varlığı⁷ bildirilmektedir.

Dikkat edilirse bütün bu âyetlerde "tefekür", "tezekkür", "te'akkul", "tedebbür" kelimeleri geçmektedir. Bu kelimeler ilk bakışta müteradif/eşanlamlı gibi görünseler de⁸, kanâatimize göre, eşanlamlı kelimeler değildir. Dolayısıyla bahse konu kelimelerden birini, diğerinin yerine kullanamayız. Esasen, dillerde, sinonim/eşanlamlı kelime olup olmadığı konusu ihtilâfıdır.⁹ Bir kelimenin gerçek

sırasıyla şu kelimeleri belirtmiştir: "hıfz", "tezekkür", "zıkr", "fehm", "fikh", "dirâyet", "yakîn", "zihn", "fıkr", "hads", "zekâ", "fitnat", "keys", "re'y", "tebeyyun", "istibsâr", "ihâta", "zann", "akl". Bilgi için bkz. Ebu'l-Bekâ Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ Huseynî, (ö.1262/1845), *el-Kulliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (Tahk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısri), Muessesetu'r-Risale, 2.Baskı, Beyrut 1413/1993, s.66-67.

² İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö.595/1198), *Kitâbu Fasli'l-Makâl ve Takrîru Mâ Beyne's-Şeriatî ve'l-Hikmetî mine'l-İttisâl*, Dâru'l-Maşrık, 4. Baskı, Beyrut 1986, s.28.

³ Ankebût 29/43.

⁴ Zümer 39/9.

⁵ Nahl 16/11.

⁶ Nahl 16/12.

⁷ Nahl 16/13.

⁸ İmam Gazzâlî; "*Tedebbür, tefekkür ve te'emmül; lâfızları farklı fakat mânâları bir olan müteradif/eşanlamlı kelimelerdir*" demektedir. Bilgi için bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (I-IV), Matbaatu Mustafa Bâbî Halebî, Mısır 1359/1939, c.IV, s.412-413.

⁹ Bu ihtilâflarla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Alvânî, Mustafa, "Arap Dilinde Teradüf (Eş Anlamlılık)", (Çev. Galip Yavuz), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Sivas, 1996, ss. 231-236.

anlamda sinonimi olduğunu savunanlara¹⁰ mukabil; Ebû Hilâl Askerî (ö.395-400 ?/1005-1009?) gibi, “gerçek anlamda sinonim olmadığı” görüşünü ileri sürenler de vardır.¹¹ Aynı şekilde Batılı anlambilim uzmanlarından Frank Robert Palmer da hakiki mânâda eşanlamlı kelimenin olmadığını savunmaktadır.¹²

Ebû Hilâl Askerî’ye göre dili vaz’ eden Allâh, her bir kelimeyi yerli yerine koymuştur. Yararsız bir şey zikretmemiştir. Eğer birinci kelime ile beraber ikinci ve üçüncü bir kelime konmuşsa kullanım yerindedir. Çünkü her isim çeşitli alanlar için kullanılır. Bir dilde iki ayrı isim farklı anlamlardan ve asıllardan biri için kullanılıyorsa, şüphesiz biri diğerinin gerektirdiği anlamın aksini taşıyordur. Aksi halde ikinci kelime fazlalıktır.¹³ Hâlbuki Kur’ân bu tür fazlalıklardan ve lüzumsuz ibarelerden münezzehtir. Nitekim müfessir İbn Atıyye (ö. 542/1148); “*Kur’ân’dan bir lâfız çıkarılacak olursa bütün Arap lisanı alt üst edilse bile, onun yerini tutabilecek tek kelime bulunamaz.*”¹⁴ demektedir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’de, zikri geçen her bir kelime, yerli yerince kullanılmıştır ve Kur’ân’da, herhangi bir gayeye müstenid olmaksızın, boşuna zikredilen tek bir kelime dahi yoktur. Her bir kelimenin geçtiği siyâka/bağlama göre kazandığı ince anlam ayrımları söz konusudur. Bu yüzden Kur’ân’da geçen bir kelime Türkçe’ye çevrilirken bu ince farklara dikkat edilerek çevrilmeli, Türk okuyucusuna bahse konu farklar vurgulanmalıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bu kelimelerin her biri, özgün akademik çalışmalara¹⁵ konu olabilecek nitelikte ve derinliktedir. Ancak biz, çalışmamızın

¹⁰ Kelimelerde Teradüf/Eşanlamlılık olduğunu savunanların başında İbn Cinnî (ö.392/1001) gelmektedir. Görüşleri için bkz. Alvânî, a.g.m., s.232-233.

¹¹ Ebû Hilâl Askerî (ö.395?/1005?), *el-Furûk fi’l-Luğa, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde*, 3. Baskı, Beyrut 1979, s. 13.

¹² Palmer, Frank Robert, *Semantics*, Cambridge University Press, Second Edition Cambridge 1981, s. 88. Palmer, bu çalışmasında, gerçek anlamda sinonimin bulunmamasının sebeplerini maddeler hâlinde ayrıntılı olarak açıklamaktadır.

¹³ Ebû Hilâl Askerî, *a.g.e.*, s. 13.

¹⁴ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdu’l-Hak b. Ğâlib (ö.543/1148), *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsiri’l-Kitâbi’l-‘Azîz (I-V+Fihrist)*, (Tahk. Abdu’s-Selâm Abdu’s-Şâfi Muhammed), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1422/2001, c.I, s.52; Jeffery, Arthur tarafından neşredilen *Mukaddimetân fi Ulûmi’l-Kur’ân ve Huma Mukaddimetu Kitabu’l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atıyye*, Kahire 1954, s.279; Zerkeşî, Bedrud’din Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân (I-IV)*, (Tahk. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Cemâl Hamdi Zehebî, İbrahim Abdullah), Darûl-Ma’rife, 2.Baskı, Beyrut 1410/1994, c. II, s. 229.

¹⁵ Meselâ “Basîret” hakkında, Celal Kırca’nın danışmanlığında hazırlanan bir yüksek lisans tezi için bkz. Büyükbâş, İkbâl, “*Kur’an-ı Kerim’de Basîret Kavramı*”, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2012 (129 s.); Ayrıca “Tefekkür” hakkında, Abdurrahman Elmalı’nın danışmanlığında hazırlanmış bir doktora tezi için bkz. Akgün, İbrahim, *Kur’ân’da Tefekkür*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Urfa 2000 (251s.)

hacmini gereğinden fazla aşmamak adına, önce "düşünme" kavramının ne anlama geldiğini kısaca açıklayacağız. Daha sonra Kur'ân'da, "düşünme"nin "*semantik/kavram alanı*"¹⁶na giren kelimelerden bazıları hakkında -olabildiğince- özet bilgiler vererek, aralarındaki ince anlam ayrımlarını ortaya koymaya çalışacağız. Zira bu nüanslar bilinmeden, bahse konu kelimelerin doğru anlamlarını tesbit etmek oldukça zordur.

Genellikle söz konusu kelimelerle ilgili olarak doğrudan ya da dolaylı olarak yapılan çalışmalarda, kavram kargaşasının yaşandığı bir gerçektir. "Düşünme" ile "Anlama" kavramları birbirinden farklı kavramlar olmasına rağmen, cümle içinde kullanımlarda, özellikle Kur'ân'da geçen söz konusu kelimelerin çevirilerinde, "düşünme" anlamındaki kelimeler, "anlama" mânâsında; "anlama" mânâsındaki kelimeler de kimi zaman "düşünme" mânâsında çevrilmekte, aralarında bir iltibas ve tedâhül meydana gelmektedir. Kur'ân'ın, özellikle Türkçe meâllerinde bu husus belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir.¹⁷ Dolayısıyla bu kavram kargaşasını, bir nebze de olsa önleyebilmek adına, zikri geçen kelimeler arasındaki ince anlam ayrımlarının bilinmesine, bundan sonra yapılacak meâllerde aynı hataların yinelenmemesine katkıda bulunmaya gayret edeceğiz.¹⁸ Kısaca söylemek gerekirse, Kur'ân'ın "düşünme"ye dâir fiillerinin anatomisini, panoramik olarak gözler önüne sermeye çalışacağız.

1. "Düşünme" Nedir?

¹⁶ "*Semantik Alan/Kavram Alanı*": Kelimeler veya kavramlar arasında çok sıkı bir anlam örgüsü vardır. Kelimeleri söz konusu bu anlam örgüsü içerisinde analiz etmek gerektiği için, birbirinden bağımsız olarak ele almanın, doğru anlamın elde edilmesinde bir faydası yoktur. İşte "*kavram alanı*" veya "*semantik alan*" ifadesiyle kastedilen şey, kelimeleri, tıpkı mozaik bir yüzeyde olduğu gibi, aynı düzlem üzerinde birbirini sınırlandıran ve de tamamlayan parçacıklara benzer şekilde değerlendirmektir. Bu alan içindeki her kavramın değeri, ancak kaplamış olduğu yerle belli olmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (I-III), AKDITYK; TDKY: 439/3, 2.Baskı, Ankara 1995, c.III, s.485-494; "*Semantik Alan*" hakkında ayrıca bkz. Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allâh ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trz, s.35-46; Izutsu'ya göre, çeşitli kelimelerin ilişkilerinden doğan ve birbirinden bağımsız olmayan bölgelere "*semantik alanlar*" denir. Semantik Alan ve odak kelime (focus word) ilişkisine dâir bilgi için bkz. Gezgin, Ali Galip, *Tefsîrde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002, ss.130-132; Aynı müellif, *Kur'ân'da Sevgi*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, s.29.

¹⁷ Çalışmamız Türkçe meâllerin eleştirisi olmadığı için, söz konusu meâllere burada yer vermeyeceğiz. Zira dikkatli her meâl okuyucusu, yukarıda bahsettiğimiz ve makale konumuzu teşkil eden kelimelerin Türkçe çevirilerini inceleyip bir karşılaştırma yaptığı takdirde, bu hususu açık bir şekilde görecektir.

¹⁸ Okumakta olduğunuz bu çalışmamızdan sonra; "Kur'ân'da 'Anlama'ya Dâir Kelimeler Üzerine" bir değerlendirmenin yapıldığı, diğer bir çalışmamız yayımlanma aşamasındadır. Dolayısıyla her iki çalışmamızı dikkatle okuyanlar, gerek "*düşünme*" ve gerekse "*anlama*"ya dâir kelimeler arasındaki ince ayrımları daha net görebileceklerdir.

Batı dillerinden İngilizce’de “ *thinking, thought*”; Almanca’da ‘*denken*’; Fransızca’da ‘*pensée*’; Yunanca’da ‘*noein, dianoia*’; Latince’de ‘*cogitare, cogitatio*’¹⁹ şeklinde ifade edilen “düşünme”nin; Arapçada- aralarında ince anlam farkları bulunan- “تفكر/tefekür”, “فكر /fıkr”, “عقل/te’akkul”, “ذکر/zıkr”, “تذكر/tezekkür” “تدبر /tedebbür”, “تأمل/te’emmül”, “نظر/nazar”, “اعتبار/i’tibar, عبرة/ibret”, “بصيرة/basîret” ve “روية/reviyye” gibi kelimelerle ifade edilmektedir.

“*Düşünme*”, Türkçe sözlüklerde şöyle tanımlanmaktadır: “Aklından geçirmek, göz önüne getirmek; bir sonuca varmak amacıyla bilgileri incelemek, karşılaştırmak ve aradaki ilgilerden yararlanarak düşünce üretmek, zihinsel yetiler oluşturmak, muhakeme etmek; zihniyle arayıp bulmak; bir şeye karşı ilgili ve titiz davranmak; akıl etmek, ne olabileceğini önceden kestirmek; tasarlamak; tasalanmak, kaygılanmak; farz etmektir.”²⁰

Felsefe sözlüğünde “*düşünme*” şu şekilde tarif edilmektedir:

“*Geniş anlamda Aristoteles’in öne sürdüğü biçimiyle, insanı hayvandan ayıran belirgin öznelilik; duyum ve izlenimlerden, tasarımlardan ayrı olarak ‘us’un/akıl’ın²¹ bağımsız ve kendine has fiilidir. Ayrıca mukayeseler yapma, ayırma, birleştirme, bağlantıları ve biçimleri kavrama kabiliyetidir. Akılın yaptığı bu eyleminin ürünü ise düşüncedir. Düşünceler, ancak düşünmenin yaratıcılığı içinde gerçekleşirler. Düşünmenin belli bir biçim almasıyla düşünce oluşur; bu da ancak dil yoluyla olur. Düşüncenin dille sıkı bir bağılılığı vardır. Düşünceler, kelimelerle ifade edilemiyorsa, düşünme biçim almamış, düşünce olmamış demektir. Düşünme gerçek nesnelere yöneliyorsa somut düşünme; ideal nesnelere yöneliyorsa soyut düşünme adı verilir.”²²*

Düşünme, bir diğer tanıma göre; “kişinin öğrenme süreci içinde kazandığı kavramlar, kullandığı imgeler, düşünce ve hareketler, sözcük ve terimler gibi simgeler aracılığıyla gerçekleştirilen zihinsel faaliyet; çıkarsama, akılyürütme, anımsama, kuşku duyma, isteme, hissetme, anlama, kavrama gibi, bilinçli bir biçimde gerçekleştirdiğimiz zihinsel faaliyetlerin herhangi biri; karşılaştırmalar yapma, analiz, sentez, bağlantı kurma ve kavram gibi işlemlerden oluşan zihinsel süreç”²³tir.

¹⁹ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, TDKY, AÜB, Ankara 1979, s.62.

²⁰ Türk Dil Kurumu, *Büyük Sözlük* (<http://www.tdk.gov.tr>) (22.05.2014); Ayrıca bkz. *Türkçe Sözlük* (I-II), TDKY, TTKB, 7. Baskı, Ankara 1983, c.I, s.347; İşler, Emrullah, Özay, İbrahim, *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük*, Fecr Yayınları, Ankara 2011, s.366.

²¹ Bedia Akarsu, “akıl” kelimesi yerine “us” kelimesini kullanmaktadır.

²² Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.62.

²³ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2000, s.297.

Bahse konu zihinsel faaliyet, iki farklı şekilde ve gaye ile ortaya çıkmaktadır: 1) İnsan; varlıkları, var ve vakıa olan ile var olmak durumundakinin bilgisine ulaşmak amacıyla; 2) Ne yapıp yapmayacağı konusunda bir karara varmak amacıyla da düşünebilir. Bu iki düşünme şeklinden birincisine *ilmî temâşâ* veya *tefekkiür*, ikincisine ise *düşünüp tartma* adı verilir. Birincisi bir sonuçla tamamlanır ve kendisini eylemle ifade eder. Yine birinci türden düşünmede söz konusu olan akilyürütme teorik, buna karşılık ikincisinde söz konusu olan akilyürütme pratik bir nitelik arzeder.²⁴

Şu halde, "**düşünme**", "*zihn*"in, "*akl*"ın ve Kur'an'da beyan edildiği şekliyle "kalb"²⁵in gözle görülmeyen, görülmediği halde var olan, bireyin öznel olarak yaşadığı soyut bir eylemdir. Ayrıca İslâmî terminolojinin temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'in, çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere, çeşitli kelimelerle ifade ettiği ve çok sayıda âyette teşvikte bulunduğu "düşünme" eylemi, aynı zamanda İslâm kültür tarihindeki entelektüel geleneklere hayat veren insânî bir çabadır.²⁶

Kur'an-ı Kerim'de, "Düşünme" anlamına gelen kelimeleri, iki ana grup halinde incelemenin daha sıhhatli olacağını düşündük. Bunlar, "**Doğrudan Düşünme Anlamına Gelen Kelimeler**" ve "**Dolaylı Olarak Düşünme Anlamına Gelen Kelimeler**"dir.

2. Kur'an'da, Doğrudan "Düşünme" Anlamına Gelen Kelimeler

Kur'an'da, doğrudan düşünme anlamına gelen kelimelerin başında, kanâatimize göre "عقل/ 'Akl'"-"تعقل/Te'akkul" gelmektedir. Zira "Te'akkul", Kur'an'da "düşünme" olgusunun odağındaki bir kelimedir. Ayrıca "tefekkiür", "tedebbür", "tezekkür" gibi diğer "düşünme" anlamına gelen kelimelerle aynı semantik alanda ve bir bakıma bütün bu kelimelerin âdeta lokomotif konumundadır. Bu yüzden önce bu kelimenin ne anlama geldiğini görmemiz yarar vardır.

2.1. "عقل/ 'Akl'"-"تعقل/Te'akkul"

²⁴ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s.297'de (Tokatlı, A., *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1973'e atfen).

²⁵ En'âm 6/25; A'râf 7/179; Tevbe 9/87; İsrâ 17/45-46; Hac 22/46; Kâf 50/37.

²⁶ Kutluer, İlhan, "Düşünme", *DİA*, c.X, s.53.

Kur'ân-ı Kerîm'de isim olarak geçmeyen “عقل / ‘Akl” kelimesi²⁷, İngilizce’de “*intelligence, intellect, sense, reason, sentience, understanding, insight, discernment*”²⁸ gibi kelimelerle karşılanmaktadır. Latince “*intellectus*” olan bu kelime Grekçe “*selectus*”tan gelmez. Kaşgarlı Mahmud’un “*Divânu Lügat’it-Türk*” isimli eserinde akıl kelimesi, Oğuzca, hayır ile şerri ayırt ediş anlamında “**us**” kelimesiyle ifade edilmiştir.²⁹ Şu halde “*uslu*” kelimesinin mânâsı “akıllı” demektir.³⁰

Bir felsefe ve mantık terimi olarak akıl ise; “*Varlığın hakikatini idrâk eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç.*”³¹ diye tanımlanmaktadır. Akıl, sadece meleke değil, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl prensiplerinin bütün işlevlerini belirleyen bir terimdir. İnsanın bütün çabalarında doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyâsî ve estetik değerleri belirlemede en önemli role sahiptir.³²

Ebu'l-Bekâ (ö.1262/1845)’nın tanımına göre “تعقل/Te’akkul” kelimesi ise, “*Maddeden şekillerin soyutlanarak, herhangi bir şeyin idrâki/algılanması*”dır.³³ “تعقل/Te’akkul” aynı zamanda, “*teorik ve pratik meseleler üzerinde düşünmek*” anlamında kullanılmaktadır. Buna göre akıllı kişi, tutarlı bir şekilde düşünen ve tutkulara karşı kendisini kontrol edebilen kimsedir. ‘Ma’kul’ ise ‘*akılla kavranan şey*’ demektir. İsim olarak akıl, kalp ile aynı anlama gelir ve insanı, düşünemeyen canlılardan farklı kılan temyiz gücünü ifade eder. Bir şeyi akletmek onu anlamaktır. Bir kimsenin akleden bir kalbi olduğundan söz edilirse bundan onun anlayışının

²⁷ Kur'ân'da “‘Akl” kelimesinin isim şeklinde değil de fiil halinde geçmesinin hikmeti, O'nun, insanları en tabii yoldan yani akıl ve muhakeme yolundan saadete ulaştırmayı hedeflemiş olmasıdır. Bilgi için bkz. Çetin, Mustafa, *Tefsîrde Dirâyet Metodu*, Kevser Yayını, İzmir 1997, s.23.

²⁸ Merriam-Webster, *Webster's Third New International Dictionary of The English Language Unabridged*, a Merriam-Webster Editor in Chief Philip Babcock Gove, Ph. D. and The Merriam-Webster Editorial Staff G. and C Merriam Company Publishers, Springfield, Massachusetts, U.S.A. 1961, s.1174; Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by J. Milton Cowan), Third Edition, Spoken Language Service, Inc., Ithaca, New York 1976, s.630.

²⁹ Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügat’it-Türk*, (çev. Besim Atalay), TDKY 521, TTKB, Ankara 1985, c.I, s.36, 286.

³⁰ Keklik, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İÜEFY No: 3484, İstanbul 1987, s.192.

³¹ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, c.II, s.238.

³² Bolay, S.H., “Akıl”, a.y.

³³ Ebu'l-Bekâ Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ Huseynî (ö.1262/1845), *el-Kulliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (Tahk. Adnân Dervîş, Muhammed Mısıri), Muessesetu'r-Risale, 2.Baskı, Beyrut 1413/1993.

yerinde olduğu sonucu çıkar. Dil bilginleri akıl ile kalbi (fuâd) özdeş saymışlar ve kalb kelimesinin geçtiği deyimlerde bu kelimeyi akıl olarak anlamakta tereddüt etmemişlerdir.”³⁴

“عقل/‘Akl” kelimesi, Arapça “‘A-Ka-Le/عقل” kökünden müştaktır. Sözlükte mastar olarak, “yakalamak, menetmek, alıkoymak, tutmak, engellemek, idrâk etmek, عقل البعير بالبعال / ‘Aklul-be’îri bi’l-‘ikâli/deveyi ipte bağlamak (kösteklemek), cezbetmek, nefsin arzularını bağlayan yükümlülük”³⁵ anlamlarına gelen bu kelimenin esas mânâsı, “bağlamak ve engel olmak”tır.

Râğıb İsfahânî (ö.502/1108), “عقل/‘Akl” kelimesinin asıl anlamının, “tutmak ve sınımsıkı kavramak, bağlamak” anlamına geldiğini ispat sadedinde; “عقل البعير بالبعال / ‘Aklul-be’îri bi’l-‘ikâli/deveyi ipte bağlamak (kösteklemek), عقل الدواء / ‘Aklul-devâ’/ İlacın mideyi tutması/ishali engellemesi’, عقلت المرأة شعرها / ‘Akaleti’l-mer’etu şa’rahâ/Kadın saçını bağladı.’, عقل لسانه / ‘Akale lisânehu/Dilini tuttu, engelledi.”³⁶ cümlelerini misal vermektedir. Râğıb İsfahânî’ye göre akıl, ilmi kabul etmeye hazır olan güçtür. Zira bu güç ile insanın elde ettiği ilme “akıl” denir.³⁷

Ebû Hilâl Askerî’ye göre “ ‘akl”, “kabâihi/kabihlikleri, çirkinlikleri engelleyen ilk ilimdir. Engelleme yeteneği en güçlü olan kişi, en akıllı olandır. Bazı dilbilimciler göre, “‘Akl”, “sahibini kötülüğe karışmaktan alıkoyar.” “‘Akl” kelimesi, devesini bağlayan ve azgınlık yapmasını engelleyen birine söylenen “عقل

³⁴ Kutluer, İ., “Düşünme”, s.53.

³⁵ Ferâhidî, Halil b. Ahmed (ö.175/791), *Kitâbu’l-‘Ayn* (I-VIII), (Tahk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Sâmraî), Beyrut 1409/1988, c.I, s.159; Hâris Muhâsibî (ö.243/857), *Kitâbu Maiyyeti’l- ‘Akl ve Ma’nâhu ve İhtilâfu’n-Nâs fihî*, “el- ‘Akl ve Fehmu’l-Kur’ân” içinde, (Çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul 2003, s.149; İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed Hasen, (ö.321/1001), *Kitabu Cemhereti’l-Luga* (I-III), (Tahk. Remzî Munîr Ba’lebekkî), Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1.Baskı, Beyrut 1408/1987, c.II, s.939; İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya (ö.395/1004), *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga* (I-VI), (Tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1399/1979, c.IV, s.69-71; Râğıb İsfahânî (ö.502/1108), *Mufredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, (Tahk. Safvân, Adnân Dâvûdî), 1. Baskı, Dâru’l-Kalem, Dımaşk, ed-Dâru’ş-Şâmiyye, Beyrut 1412/1992, s.578; Zemahşerî, Cârullah Ebi’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer (ö.538/1143), *Esâsu’l-Belâğâ*, (I-II), (Tahk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1419/1998, c.I, s.670-671; İbn Manzûr, Cemalu’d-dîn Muhammed b. Mukerrim (ö.711/1311), *Lisanu’l-Arab* (I-XV), Daru’l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1414/1994, c.XI, s. 458-461; Curcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (ö.816/1413), *Kitabu’t-Ta’rifât*, (Tahk. Abdulmun’im Hufnâ), Daru’l-İrşâd, Kahire 1412/1991, s.174.

³⁶ Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.578. Benzer misaller için ayrıca bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.XI, s.459-461.

³⁷ Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.578; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.XI, s.459-461.

البعير / 'akale'l-ba'ire/devenin ön ayağını çaprazlama arka ayağı ile köstekledi' sözünden alınmıştır.³⁸

Hız. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Efendimiz'in Hadîs-i Şerîfleri'nde geçen " 'akl" kelimesi, "deveyi veya başka bir şeyi **bağlamak**, zaptetmek, diyet vermek" gibi kelime anlamları yanında, "hatırda tutmak, anlamak ve bilmek" gibi terim anlamlarını da ifade eder.³⁹ Meselâ şu hadîs-i şerîfte "ع-ق-ل/ 'A-Ka-Le" kökü, " (deveyi) kösteklemek, bağlamak" anlamında geçmektedir: " قال / Enes b. Mâlik'ten rivâyet edildiğine göre, bir adam, Peygamber Efendimize; 'Ey Allâh'ın Elçisi, (devemi) **bağlayıp da mı** (Allâh'a) tevekkül edeyim yoksa serbest bırakıpta mı (Allâh'a) tevekkül edeyim?' diye sorunca, Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Efendimiz; '(Deveni) **bağla** ve (daha sonra) tevekkül et!' buyurdu."⁴⁰

"عقل/ 'Akl" kelimesinin esas anlamı olan "**bağlamak**"tan maksat, "birbirine uygun iki nesne veya iki kavram arasında **bağlantı kurmaktır**. Meselâ kalem ve yazmak terimleri arasında uygun bir bağlantı/ilişki vardır. Bu suretle kalem yazıyor önermesi, her zamanki gözlem ve deneylerimizce doğrulanmaktadır. Şu halde felsefe açısından akıl, birbirine uygun nesnelere arasında **bağlantı kurmaktır**."⁴¹ İşte Kur'ân'da anlatılan kıssalar, onu okuyanlara, önceki kavimlerin başlarına gelenleri anlatarak, onları tekrar hatırlatmakta, insanın hafızasını, bilincini, akıl ve şuurunu taptaze ve diri tutmak suretiyle, geçmiş ile günümüz arasında **bağ kurarak**, aynı yanlışlara **engel olabilmemesini**, onları yinelememesini vurgulamaktadır. İşte bu bilinci sağlayan melekenin adı akıldır.

Kelimenin esas kök anlamı "**bağ kurmak, engel olmak**" olmasına rağmen, geleneksel tefsîrlerde yaptığımız taramada, Kur'ân'da 49 yerde geçen⁴² "te'akkul" kelimesinin bahse konu kök anlamına göre tefsîr edenler olduğu gibi, tefsîrin yazıldığı günkü şartlarda anlaşılan anlamıyla tefsîr edildiğini de gördük. Meselâ Beğavî (ö.516/1122), "افلا تعقلون"⁴³ ibaresinde geçen "te'akkul", kelimesini kök anlamıyla irtibatlandırarak tefsîr edenlerdendir. Beğavî'ye göre bu kelime, kök anlamı itibarıyla "devenin ürküp kaçmasını engelleyen bağ"dan alınmadır. Aynen bunun gibi akıl da sahibini küfr ve inkârdan **engeller, alıkor**.⁴⁴

³⁸ Ebû Hilâl Askerî, a.g.e., s.75-76.

³⁹ Bolay, S.H., "Akıl", *DİA*, c.II, s.239.

⁴⁰ Bilgi için bkz. Tirmizî, Kıyamet 60, 2517 numaralı rivâyet (c.IV, s.668).

⁴¹ Keklik, N., *Felsefenin İlkeleri*, s.192.

⁴² Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trz., ss.468-469.

⁴³ Bakara 2/44.

⁴⁴ Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd (ö.516/1122), *Tefsîru'l-Beğavî, (Meâlimu't-Tenzîl)* (I-VIII) (Tahk. Muhammed Abdullah Nemr, Osman Cum'a Himyeriyye, Suleyman Muslim Hırş), Dâru't-Tayyibe, 1. Baskı, Riyad 1409/1989, c.I, s.88.

İbn Atıyye, "افلا تعقلون" âyetini, söz konusu kelimenin kök anlamından hareketle tefsir etmekte, "akl" kelimesinin, "kişiyi yanlış yapmaktan **engelleyen idrâk**" anlamına geldiğini bununda, Arapça "عقال البعير"den alınma; yani, devenin sağa sola gitmesini **engelleyen ayak bağı** demek olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Kurtubî (ö.671/1272) de aynı şekilde, "افلا تعقلون" ibaresini, kök anlamına göre tefsir etmekte, "عقل" kelimesinin "المنع/engellemek, **mânî olmak**" anlamına geldiğini, devenin sağa sola gitmesini engellediği için "عقال البعير" denildiğini, bu kelimenin deve kösteği anlamından geldiğini belirtmektedir. "عقل" kelimesi "الدية/diyet" anlamına da gelir. Çünkü diyet, cinayeti işleyen tarafından, maktûlün velisine, sahibine verilir. Zira "diyet", cânînin, maktûlün yakınları tarafından öldürülmesini **engellediği** için ona "akl" denilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla, "te'akkul" kelimesinin kök anlamına göre yapılan tefsirlerde, kişinin batıl yollara sapmasını engelleyen meleke olması hasebiyle; "aklınızı yani yanlış yapmanızı engelleyen bu melekedenizi hâlâ kullanmıyor musunuz?" diye tefsir edilmektedir.

"Te'akkul" ibaresini, yukarıda zikredilen kök anlamı dışında tefsir edenlerden Taberî (ö.310/922); zikri geçen "افلا تعقلون" ibaresini, genellikle "افلا تفقهون" /Derinlemesine, inceden inceye düşünüp, anlamıyor musunuz?"⁴⁷ diye tefsir ederken, Zemahşerî (ö.538/1143) ve Ebu'l-Berekât Nesefî (ö.710/1310), aynı ibareyi "افلا تفطنون" /Zekice düşünerek anlamıyor musunuz?"⁴⁸ diye yorumlamaktadırlar.

Zemahşerî; "لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُعْقِلُونَ"⁴⁹ ibaresini tefsir ederken, akıl sahiplerinin Allâh'ın yarattığı bütün bu hususlara, düşünenler, **akıllarının gözleriyle** bakıyorlar

⁴⁵ İbn Atıyye, *a.g.e.*, c.I, s.137.

⁴⁶ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1272), *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (I-XXIV), (Tahk. Abdullah b. Abdilmuhsin Türkî), Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1427/2006, c.II, s.63.

⁴⁷ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)* (I-XXVI+Fihrist), (Tahk. Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin Türkî), Dâru Hicr, Kahire 1424/2003, c.I, s.617; c.II, s.63, 151; c.V, s.483.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.I, s.260; Ebu'l-Berekât Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Tefsîru'n-Nesefî)* (I-III), (Tahk. Yûsuf Ali Bedîvî), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Baskı, Beyrut 1419/1998, c.I, s.85; Aynı yorumlar için ayrıca bkz. Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl* (I-XVII), (Te'lif: Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, Mısır 1376/1957, c.II, s.118. Kâsımî, tefsirinde bu ibareyi "افلا يفهمون" şeklinde de tefsir etmektedir. Bkz. Kâsımî, *a.g.e.*, c.VIII, s.2971.

⁴⁹ Bakara 2/164. âyetin metni ve meâli şu şekildedir: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنَ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" /*Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allâh'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer*

ve ibret alıyorlar. Çünkü âyette zikredilen bütün bu hususlarda, Allâh'ın kudretinin büyüklüğüne ve eşsizliğine dâir deliller vardır. Nitekim Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Efendimiz; “هذه الآية فمج بها” / *Bu âyeti okuyup da tefekkür etmeyen ve ibret almayana yazıklar olsun!*⁵⁰ buyurmuştur.⁵¹ Hadîs metninde geçen “فمج بها”⁵² ifadesini Zemahşerî; “ولم يتفكر فيها ولم يعنبر بها” / (Âyette anlatılan hususları) *tefekkür etmediler, onlarla ibret almadılar*” diye açıklamaktadır.⁵³

Dikkat edilirse kelimenin kök anlamı göz ardı edilerek yapılan tefsîrlerde ise kelime, “düşünme ve anlama” mânâsına gelen diğer kelimelerin müradifi imiş gibi tefsîr edilmekte; kelimenin içinde bulunan ince anlam farkı okuyucuya aksettirilmemektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, insanların kendilerine verilen akıl nimetini kullanmaları, “te’akkul” edip, önceki olaylarla şu anda yaşananlar arasında bağ kurmak suretiyle yanlışlık yapmaya engel olmaları sürekli vurgulanan bir husustur. Böyle yapmayan, yani “te’akkul” etmeyenler ise şöyle tehdit edilmektedir:

“*Allâh'ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. Allâh, azabı/pisliği akıllarını kullanmayanlara/bağ kuramayanlara verir.*”⁵⁴

Bu âyette dikkat edilmesi gereken husus, çevirisi, “pislik ve azap” olarak verilen “الرِّجْسَ / *er-Rics*” kelimesi; “kokuşmak, kokmak, bozulmak, küfür, nifak, put, azâb”⁵⁵, “her türlü kötü davranış, pislik, azâb, ikâb ve gadaba götüren her türlü amel, şer, haram ve la’net”⁵⁶ gibi anlamlara gelmektedir.

arasındaki emre âmâde buluları evirip çevirmesinde elbette aklını kullanarak düşünen bir topluluk için deliller/ibretler vardır.”

⁵⁰ Zemahşerî'nin naklettiği bu rivayet hakkında, *el-Keşşâf* tefsîrinde geçen hadisleri tahrîc eden Zeylaî, “*Cidden ğarıptır*” demektedir. Bu rivayetin geçtiği diğer bir yer için bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, c.II, s.504. Ebu'l-Berekât Nesefî, *Medârik*, c.I, s.148. Bu tefsîrde, Deylemî'nin *Musnedu'l-Firdevs*'inde, 7158 numarada rivayet ettiği kaydı vardır.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.I, s.353.

⁵² “مج” fiili Arapçada “*Bir şeyi yararsız diye atmak; bir şeyi ihrac etmek, taretmek*” anlamına gelmektedir. Bilgi için bkz. İbn Fâris, *a.g.e.*, c.V, s.268; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, c.II, s.194.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.I, s.353; Benzer tefsîrler için ayrıca bkz. Ebu'l-Berekât Nesefî, *Medârik*, c.I, s.148.

⁵⁴ Yûnus 10/100. Muhammed Esed, bu âyet-i kerîme'yi bir önceki Yûnus 10/99. âyetle birlikte şu şekilde çevirmiştir: “[*İşte bunun gibi*] Rabb'in eğer öyle olmasını dileseydi, yeryüzünde yaşayan herkes topluca iman ederdi: Durum bu iken, insanları inanıncaya kadar zorlayabileceğini mi sanıyorsun, hem de, hiç kimsenin Allâh'ın izni olmadıkça asla iman edemeyeceği ve aklını kullanmayanlara alçaltıcı, bayağılaştırıcı [inançsız]lığı musallat edenin O olduğu (gerçeği) ortadayken”. Bkz. Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'ân*, Dâr Al-Andalus, Gibraltar 1993, s.308.

⁵⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim Dineverî (ö.276/889), *Te'vilu Muşkili'l-Kur'ân*, (Şârih: Seyyîd Ahmed Sakr), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3.Baskı, Beyrut, trz., s.471;

Kur'an'da "te'akkul" edenlerin yani akıllarını çalıştırarak düşünen ve öncekilerin hatalarından ders çıkaranların cehennem azâbından kurtulacakları şu âyetle beyan edilmiştir:

“*Eğer biz dinleseydik veya aklıyle geçmişle bağ kurarak ibret alsaydık* alevli cehennem halkı içinde olmazdık” dediler.”⁵⁷

“A-Ka-Le” kökünün bir türevi, şu âyet-i kerîme’de mâzî fiil formunda geçmektedir:

“*اَتَقَطُّمُوعُونَ اَنْ يُؤْمِنُوْا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهُ مِنْۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَهُمْ لَا يُعْلَمُوْنَ* /Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden bir takımı, Allâh'ın kelâmını dinler, *iyice düşünüp anladıktan/bağ kurduktan* sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.”⁵⁸

Diğer birçok âyette ise bu kökün türevleri, muzârî fiil formunda Kur'an'da yer aldığını görmekteyiz. Meselâ;

“*اَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ* /Siz Kitabı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına mı iyiliği emrediyorsunuz? (Yaptığınız çirkinliği) *anlamıyor musunuz/bağ kurmuyor musunuz?*”

“*تَعْقِلُوْنَ*” *akledesiniz/bağ kurasınız* diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”⁵⁹ âyetlerinde geçtiği gibi.

Bu âyetler dikkatle incelendiğinde görülecektir ki, âyet metinlerinde yer alan “akletme”, “geçmişte yaşananlar” ile “şu anda yaşananlar” arasında *bağ kurmak suretiyle*, öncekilerin düştükleri hataya düşmemek, aynı yanlışların yinelenmesine *engel olmakla* ilgilidir. Bir bakıma te'akkul edenler ya da akıllarını kullanan insanlar, akıllarını kullanmayanlara nisbetle daha doğru hareket etmektedirler. Te'akkul etmek, aynı zamanda böyle kimselerin yanlış yapmalarına engel olmaktadır. Tıpkı devenin sağa sola gitmesine engel olan ayaklarını çaprazlama bağlayan köstek gibi.

Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c.XII, s.300; İbn Atıyye, *a.g.e.*, c.III, s.145; Beydâvî, *a.g.e.*, c.I, s.447.

⁵⁶ Râğîb İsfahânî, *a.g.e.*, s.342; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.VI, s.94-95; Fîrûzâbâdî Meccuddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (I-IV), 2. Baskı, Mısır 1371/1952, c.II, s.227;(Aynı müellif), *Besâir Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (I-VI), (Tahk. Muhammed Ali Neccâr, el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut, trz., c.III, s.37; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s.465, 479.

⁵⁷ Mülk, 67/10.

⁵⁸ Bakara 2/75.

⁵⁹ Yusuf, 12/2.

Elmalılı'nın da belirttiği üzere, akıl yürütmek, nedenlere, nedenlerin meydana getirdiği şeylere, eser ile eseri meydan getiren şeyler arasındaki bağıntıya, yani "illiyet kanunu" denilen; sebebi sonuca **bağlayan** kanunu ve ona bağlı olan gerekli ilgileri idrâk ederek, eserden müessire veya müessirden esere, ya da bir müessirin iki eserinin birinden diğerine geçmektir. Mantık denilen bu geçiş sayesinde duyu organlarıyla hissedilen bir eserden, hissedilmeyen müessir anlaşılır. Meselâ duyulan bir hışırtı sesinden, görülmeyen bir hayvanın varlığının anlaşılması gibi. Yine görülen bir bal arısından, görülmediği halde balın akla gelmesi gibi. Hissedilen bir eserden, ilgisi olan başka bir eser de anlaşılır. Neticede, hissedilenden, elle tutulup gözle görülenden hareketle, hissedilemeye, gözle görülemeyene intikal edilmesini/**bağ kurulmasını** sağlayan veya hissedilemeyen bir anlamı bizzat ve açıkça keşfeden idrâk vasıtasına akıl denir.⁶⁰

Şu halde diyebiliriz ki, Kur'ân siyâkında "تعقل/te'akkul"; olaylarla ilkeler arasında derinliğine **bağ kurmayı** sağlayan, böylece insanın yanlış yapmasını **engelleyen** melekenin adıdır. Dolayısıyla, "te'akkul" kelimesini, sadece "düşünmek" ve "akletmek" diye Türkçe'ye çevirmek yeterli olmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle; "أَفَلَا تَعْقِلُونَ" ibaresini, "(Şu anda yaşananlar ile geçmiş arasında) **bağ kurmuyor musunuz?**" veya "Hâlâ, (geçmiş ile günümüz arasında) **bağ kurarak, yanlışlıklara engel olmuyor musunuz?**" şeklinde kelimenin kökünde mündemiç olan esas anlamını yansıtan, olabildiğince eşdeğerli çevirilerinin yapılması daha uygun olacaktır. Ayrıca "te'akkul" kelimesinin geçtiği yerlerde, bahse konu kelimeyi "tedebbür" ve "tezekkür" ile açıklamak, söz konusu kelimeler arasında hiç anlam farkı yokmuş gibi, bunları birbirlerinin yerine kullanmak da doğru değildir.

2.2. "فكر/Fikr" ve "تفكر/Tefekkür"

Kur'ân'da "düşünme" anlamına gelen önemli bir kelime de "تفكر/Tefekkür"⁶¹dür. İngilizce "*thinking, cogitation, meditation, reflection*"⁶² kelimeleriyle ifade edilen "tefekür" kelimesi; "ف-ك-ر /Fe-Ke-Ra" kökünden, "tefe'ul" kalıbında türetilmiş mastardır. Cevherî (ö.393/1002), "تفكر /tefekür" kelimesine "تأمل/te'emmül"⁶³ yani "**derinlemesine düşünmek**" anlamını vermektedir. İbn Fâris (ö.395/1004), "فكر /fikr"i, "Bir şey konusunda kalbin **tereddüdü**/gidip gelmesi, kesin bir karara varamaması", "tefekür"ü ise, "Bir

⁶⁰ Elmalılı, *a.g.e.*, c.I, s.566-567.

⁶¹ Ferâhidî, *a.g.e.*, c.V, s.358; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö.370/980), *Tehzîbu'l-Luğa* (I-XIV), (Tahk. Ali Hasen Hilâlî), Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kâhire 1964, c.X, s.203; Cevherî, İsmâil b. Hammad (ö.393/1002), *es-Sihah Tâcu'l-Luga ve Sihahu'l-'Arabiyye* (I-VI), (Tahk. Ahmed Abdulğafûr Attar), Dâru'l-'İlm, 4.Baskı, Beyrut 1404/1984, c.II, s.783; İbn Fâris, *a.g.e.*, c.IV, s.446; Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.643; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.V, s.65; Firûzâbâdî, *Kâmûs*, c.II, s.115; *Besâir*, c.IV, s.212; Wehr, H., *a.g.e.*, s.725.

⁶² Wehr, H., *a.g.e.*, s.725.

⁶³ Cevherî, *a.g.e.*, c.II, s.783.

kimsenin, herhangi bir konuda kalbinin tereddüt etmesi"⁶⁴ diye açıklamaktadır. İbn Fâris'in "**tereddudu'l-kalb**" tamlamasıyla; kesinlik kazanmamış ve süreci devam eden zihnî ameliyeyi kastetmiş olabileceğini düşünmekteyiz.

Râğıb İsfahânî'ye göre, ham bilgiden ilme varma kuvvetine "fikr", bu kuvvetin cevelânına/faaliyetine de "tefekür" adı verilir. "Tefekür", hayvanlar için söz konusu olmayıp, sadece insanlara mahsus bir eylemdir. Bu da sadece kalpte bir sûreti/şekli meydana gelebilen şeyler için kullanılır.⁶⁵ Diğer bir tanıma göre "fikr", "*bilinen bir şeyle bilinmeyi anlamak için aklın aktif halde çalışmasıdır.*" Böylece fikir üretmesidir.⁶⁶

İbn Manzûr (ö.711/1311) ise "fikr" kelimesini; "*Herhangi bir şey hakkında zihni çalıştırmaktır*"⁶⁷ diye; "tefekür" kelimesini de "*Te'emmül/derin düşünmek, taşınmak*" şeklinde kısaca tanımlamaktadır.⁶⁸

Seyyid Şerîf Curcânî (ö.816/1413), "tefekür"ü; "*İstenilen şeye ulaşmak için, eşyanın anlamları hususunda kalbin tasarrufudur.*" diye tanımlamakta ve "tefekür"ün; "*Kalbin, onunla iyiyi ve kötüyü, faydalarını ve zararlarını görebildiği lâmbası*" olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Cürcânî'ye göre "Fikr"; "*Bilinmeyene ulaşmak için bilinen işlerin tertibine*"⁷⁰ denir. "Fikr kökünden türeyen 'tefekür' de 'nazar' ile aynı anlamdadır. Buna göre nazar ve tefekür '*bir işin âkibeti konusunda derin düşünmek*'⁷¹ anlamına gelir.

"Fikr" kelimesiyle ilgili uzun açıklamalarda bulunan Tehânevî (ö.1158/1745)'ye göre "Fikr", zihnin hareket etmesidir. Fikr, ma'kulattır. Mahsûsatta değildir. Yani, akledilebilen şeylerde fikr olur. Hissedilebilen şeylerde olmaz. Hissedilebilen ve vehmedilen şeylerde tahayyül kullanılır. Fikr, mücerred zihnin hareketinden ibaret değildir. Kastetmek, niyet etmek, amaçlamak gerekir. Söz gelimi uykuda zihnin hareketi vardır ama bu fikr olarak isimlendirilmez. İleride üzerinde duracağımız "nazar" ise, fikre göre daha özeldir. "Fikr" de, derece derece yükselme söz konusudur.⁷²

⁶⁴ İbn Fâris, *a.g.e.*, c.IV, s.446.

⁶⁵ Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.643.

⁶⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.V, s.65; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.II, s.115; *Besâir*, c.IV, s.212.

⁶⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.V, s.65.

⁶⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.V, s.65.

⁶⁹ Curcânî, *a.g.e.*, s.71.

⁷⁰ Curcânî, *a.g.e.*, s.191.

⁷¹ Kutluer, İ., "Düşünme", s.53.

⁷² Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed (ö.1158/1745), *Keşşâfu Istulâhâti'l-Funûn* (I-IV), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1418/1998, c.III, s.430-434.

Fıkr, genellikle mânâlar için; tefekkür, maddî ve maddî olmayan bütün hususlar için kullanılmaktadır.⁷³ Fıkr kelimesi Kur'ân'da; “إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ / *O düşündü taşındı/fikretti, ölçtü biçti. فَكَّرَ كَيْفَ قَدَّرَ / Kahrolası ne kötü ölçtü biçti.*”⁷⁴ +şeklinde ve hem Kur'ân'ın kendisi hem de anlamları hakkında vârid olmuştur.

“فك-ر / Fe-Ke-Ra” kökünden müştak kelimeler, Kur'ân-ı Kerîm'de 18 yerde geçmektedir.⁷⁵ Bütün bu âyetler incelendiğinde görülecektir ki, “Tefekkür”, “Allâh'ın birer âyeti, birer kelimesi olan kâinattaki nesnelere, hâdiseler, oluşlar, kısaca şeyler üzerinde akıl yorup, bir fıkr edinerek hakikate varma eylemidir.”⁷⁶ Elmalılı'nın da belirttiği gibi, selîm bir kalbe sahip olmayanların tefekkürleri sağlıklı olmayabilir; her tefekkür eden doğru tefekkürde bulunamadığı gibi, her “fıkr”e de doğru nazarıyla bakılamaz.⁷⁷

Bazı ediplere göre, “فك-ر/fıkr” kelimesi; “فك-ر/ferk/ovmak”⁷⁸ kelimesindeki “ر/Ra” ile “ك/Kef” harflerinin yer değiştirilerek dönüştürülmesiyle meydana gelmiş bir kelimedir. Zira “fıkr” ve “tefekkür”; “bir şeyi ovmak, kabuğunu yok edip hakikate ermek” anlamındaki “فك-ر /ferk”ten gelmiştir.⁷⁹ Diğer bir deyişle, tefekkür kelimesi, doğrudan “فك-ر / Fe-Ke-Ra” kökünden gelse bile, kelime; “kabuğu açmak ve içe doğru hareket etmek” anlamını bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim Kur'ân'da da “tefekkür”ün, Allâh'ın kelimeleri, bütün nesnelere, hâdiseler ve oluşlar üzerinde akıl yorup bir sonuca varmak, ibret almak, bu nesne, hâdiseler ve oluşların kabuğunun örttüğü, altlarında gizlenen gerçeğe ulaşmaya çalışmak anlamında kullanılmaktadır.⁸⁰ Nitekim şu âyette bu husus belirgin bir şekilde görülmektedir:

أَبَوْدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ
وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ
*/Herhangi biriniz ister mi ki, içerisinde her türlü meyveye sahip bulunduğu, içinden ırmaklar akan, hurma ve üzüm ağaçlarından oluşan bir bahçesi olsun; himayeye muhtaç çocukları varken ihtiyarlık gelip kendisine çatsın; derken bağı ateşli bir kasırga vursun da orası yanversin? Allâh, derin düşüncesiniz diye âyetlerini böyle açıklıyor.*⁸¹

⁷³ Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.643.

⁷⁴ Muddessir 74/18-19.

⁷⁵ Bakara 2/219, 266; Âl-i İmrân 3/191; En'âm 6/50; A'râf 7/184, 176; Yûnus 10/24; Ra'd 13/3; Nahl 16/11, 44, 69; Rûm 30/8, 21; Zümer 39/42; Câsiye 45/13; Haşr 59/21; Sebe 34/46; Muddessir 74/18.

⁷⁶ Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İzmir 1999, s.413.

⁷⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, c.VII, s.4636.

⁷⁸ Ezherî, *a.g.e.*, c.X, s.203; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.X, s.473.[فك-ر عن لبه كالجوز]. */Ceviz gibi bir şeyin kabuğunu özünden ayırmaya kadar ovalamak*]; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.III, s.324.

⁷⁹ Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.643.

⁸⁰ Ünal, A., *a.g.e.*, s.412; Akgün, İbrahim, “Kur'ân Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, Nisan 2013, s.57.

⁸¹ Bakara 2/266.

Dikkat edilirse, âyette bir misal verilmekte, bir benzetmede bulunmaktadır. Allâh'ın verdiği bol nimetlerden infakta bulunmayanların ummadıkları ve en muhtaç oldukları anda bu nimetlerin ellerinden gidiverceği belirtilmekte, bir önceki âyette⁸² ise, infakın nimetleri nasıl artıracığından bahsedilirken, bir sonraki âyette⁸³ de infak emredilmektedir. İşte olmuş veya olması mümkün, hattâ sürekli görmekte olduğumuz böyle olaylar karşısında **derin düşünerek** sonuca varmak, burada verilen misale göre Allâh'ın verdiklerinden infakta bulunmanın gereğini kavrayarak bir sonuca varmak "tefekür", varılan sonuç ise "fıkır" dir.⁸⁴

Zikri geçen âyetin sonundaki "لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ" ibaresini, Taberî; "Allâh'ın beyan ettiği hususları akıllarınızla düşünmeniz, o âyetlerde zikredilenleri tedebbür etmeniz/sonuçlarını düşünmeniz ve Allâh'ın bu hususta beyan ettiği delillerden ibret almanız, bunun sonucunda da gereğince amel ve Allâh'a itaat etmeniz için (dir)"⁸⁵ diye yorumlamaktadır. Taberî, "tefekür" kelimesinin geçtiği ibareleri genellikle "ibret almak suretiyle Allâh'a itaat etmek, akılla tedebbür etmek/işlerin sonucunu düşünmek"⁸⁶ şeklinde yorumlamakta, bir mânâda "tefekür" kelimesinin diğer kelimelerle eşanlamlı olduğu intibaini uyandırmaktadır. Ancak çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere, bahse konu kelimeler arasında önemli denilebilecek anlam farklılıkları bulunmaktadır.

Zemahşerî (ö.538/1143), "tefekür" kelimesini, "tedebbür", "fehm", "idrâk" kelimeleriyle açıklamakta ve Allâh'ın kevnî âyetleri üzerinde tefekür etmenin önemi üzerinde durmakta, konuyla ilgili Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Efendimiz'e isnad edilen bazı rivayetlere yer vermektedir. O'nun naklettiği bir rivayete göre Peygamber Efendimiz; "Tefekür gibi bir ibadet yoktur." buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber'den nakledildiğine göre; "Bir adam yatağına uzanmış vaziyette iken başını kaldırarak yıldızlara ve gökyüzüne bakarak; 'Şahâdet ederim ki sen Rab'sın ve Hâlık'sın/Yaratıcısın. Allâhım beni bağışla.' deyince, Allâh o kuluna nazar etti ve onu bağışladı." Zemahşerî'nin tesbitlerine göre tefekür gafleti giderir ve tıpkı suyun, ekini bitirmesi gibi kalbte haşyetin meydana gelmesine vesile olur. Tefekür kalbin bir amelidir.⁸⁷

⁸² Bakara 2/265.

⁸³ Bakara 2/267.

⁸⁴ Ünal, A., a.g.e., a.y.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c.IV, s.693.

⁸⁶ Taberî, tefsirinde, "tefekür" kelimesini; geçtiği yerlerde, genellikle "i'tibar", "nazar", "fahs", "tezekkür", "tedebbür" kelimelerini kullanarak tefsir etmektedir. Bilgi için bkz. Taberî, a.g.e., c.X, s.598, 602; c. XII, s.151; c. XIII, s.415; c.XIV, s.183; c.XX, s.216; c.XXI, s.79.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.I, s.676-677; Benzer bilgiler için ayrıca bkz. Beğavî, a.g.e., c.II, s.152.

İbn Atıyye; tefsîrinde “tefekür” kelimesini “nazar” ve “te’emmül” kelimeleriyle tefsîr etmektedir.⁸⁸ İbn Atıyye’ye göre Allâh’ın Zât’ı hakkında düşünen/mütefekür kimse, güneşe gözle bakan gibidir. Çünkü Allâh hiçbir şeyin benzeri değildir. Tefekkür ve zihnin inbisâtı/genişlemesi ancak Allâh’ın mahlûkatı ve âhiret korkusu hakkında olduğu takdirde mümkündür.⁸⁹

İbnu’l-Cevzî (ö.597/1200), daha önce bizim de İbn Fâris’ten naklettiğimiz tanıımı vermekte yani “tefekür”ün, “*kalbin tereddüdü/yani bir şey hakkında kesin yargıya varmadan, o şey üzerinde zihnin, kalbin gidip gelmesi*” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁹⁰ İbnu’l-Cevzî tefsîrinde “وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ”⁹¹ ibaresini, “يعتبرون” şeklinde yorumladığı da görülmektedir.⁹²

Fahrüddîn Râzî’ye göre “tefekür”, mânâyı kalple aramaktır. Çünkü kalbin düşünmesi, “nazar”, “te’akkul”, “te’emmül” ve “tedebbür” olarak isimlendirilir. Göz ile görmek, bir şeyin görülüp bilinmesi için bir durumdur. Nasıl ki görülecek şeyi görmek amacıyla, gözbebeğini görülecek şeye doğru çevirme gibi bir başlangıç gerekiyorsa, kalb ile görmenin (basîret) de -ki bu da ilim ve yakîn diye isimlendirilir- bir şeyin bilinip anlaşılması da belli bir hal olup, bunun o bilinme ve anlaşılmayı sağlayabilmek için aklın gözbebeğini, çevrede olup bitene çevirme gibi bir başlangıcı vardır. İşte buna “aklın nazarı/bakışı ve fikri/düşünmesi” denir. Şu halde âyette geçen “أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا/Onlar (derinlemesine) düşünmediler mi?”⁹³ ibaresi, eşyayı olduğu gibi, tam, mükemmel ve doğru olarak bilip tanımak için, te’emmülü, tedebbürü ve iyice derin düşünmeyi öneren bir emirdir.⁹⁴

Kurtubî de “tefekür” kelimesiyle ilgili olarak İbnu’l-Cevzî’nin tefsîrine benzer açıklamalar yapmakta, tefekkür etmenin önemine dâir muhtelif rivayetleri uzun uzadıya nakletmektedir.⁹⁵ Kurtubî’nin naklettiği bir rivayete göre “tefekür”, kişinin iyiliklerini ve kötülüklerini gördüğü bir aynadır.⁹⁶

Elmalılı’ya göre bütün ilimlerin, fenlerin ve insanın elde edebileceği her şeyin, dönüp dolaşacağı yer olan “illiyet/nedensellik” kanununu güzelce anlayıp

⁸⁸ İbn Atıyye, *a.g.e.*, c.II, s.294.

⁸⁹ İbn Atıyye, *a.g.e.*, c.I, s.555.

⁹⁰ Ebu’l-Ferac İbnu’l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahmân Ali b. Muhammed (ö.597/1200), *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr* (I-IX), el-Mektebetü’l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut 1404/1984, c.I, s.527.

⁹¹ Nahl 16/44.

⁹² Ebu’l-Ferac İbnu’l-Cevzî, *a.g.e.*, c.IV, s.450.

⁹³ A’râf 7/184.

⁹⁴ Fahrüddîn Râzî, *a.g.e.*, c.XV, s.79.

⁹⁵ Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, s.471-473.

⁹⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, s.472.

uygulama sayesinde akıl, bu âyetlerden, Allâh'ın varlığını, birliğini ve geniş rahmetini zaruri olarak anlar, keşfeder. Bu yollardan birinde veya hepsinde seyreden aklın da başlıca iki çeşit yürüyüşü vardır: Birincisi, ağır, derece derece ve zamana bağlı olan inceden inceye düşünme seyridir ki buna "**fikir**" denir. İkincisi ise bir anda, bir hamlede arzuya ulaşılacak derecede hızlı olan ânî seyirdir ki, buna da "**hads**, tahmin, zan" denir.⁹⁷ Diğer bir deyişle, tasavvur edilen mânâ veya hayal üzerinde **derin ve etraflı düşünmeye** "tefekkür", tefekkür neticesinde kalbde veya dimağda meydana gelen "**eser/sûret**"e de "fıkr" denir.⁹⁸

Şu halde "fıkr" kelimesi, sadece kalpte bir sûreti meydana gelebilen şeyler için kullanılır. Bundan dolayı şöyle rivayet edilmiştir: "تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله" / *Allâh'ın nimetlerini derin düşününüz fakat Allâh'ın zâtını düşünmeyiniz.*⁹⁹ Çünkü Yüce Allâh herhangi bir şekilde nitelendirilmekten münezzehtir. Allâh Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

أَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ / *Onlar, kendi nefisleri(nin yaratılış incelikleri) hakkında hiç derin düşünmediler mi? Hem Allâh, gökler ile yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak ve hikmete uygun olarak ve belirli bir süre için yaratmıştır. Şüphesiz insanların birçoğu Rablerine kavuşacaklarını inkâr ediyorlar.*¹⁰⁰

Gazzâlî (ö.505/1111), "*İhyâ*"sının "*el-Munciyât*" bölümünde "tefekkür"e uzunca yer vermekte¹⁰¹, "tefekkür"ün faziletine dâir bilgiler verdikten sonra, Kur'an'ın beyan ettiği Allâh'ın yarattığı mahlûkâtı, onların eşsiz güzellikleri ve hayret verici olayları üzerinde derin düşünmenin/tefekkür etmenin gerektiğine dâir rivayetleri de nakletmektedir.¹⁰² Yine Gazzâlî'nin naklettiği bir rivayette "تفكر ساعة" / *Bir saatlik tefekkür, altmış senelik ibadetten daha hayırlıdır.*¹⁰³ buyurulmaktadır. Gazzâlî'ye göre "fıkr"ın anlamı, üçüncü ma'rifeti

⁹⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, c.I, s.568-569.

⁹⁸ Ünal, A., *a.g.e.*, s.411.

⁹⁹ Zeynüddîn 'Irâkî (ö.806/1403)'nin tesbitlerine göre, Ebû Nu'aym, *Hilye*'de *Merfû* olarak, İbn Abbâs(ö.68/687)'tan, 'تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فانكم لن تقدروا قدره' / *Allâh'ın yaratıkları üzerinde derin düşününüz ama Allâh'ın zâtı hakkında düşünmeyiniz. Zira siz O'nun kadrini takdir edemez, O'nu anlamaya güç yetirmezsiniz.* şeklinde zayıf bir isnadla rivâyet etmiştir. 'Irâkî'ye göre rivâyetin senedinde yer alan Vâziğ b. Nâfi metrûktur. Bilgi için bkz. 'Irâkî, Zeynüddîn Ebu'l-Fadl, Abdurrahmân b. Huseyn (ö.806/1403), *el-Muğni an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, (Gazzâlî, *İhyâ*'sının zeylinde), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1358/1939, c.IV, s.410.

¹⁰⁰ Rûm 30/8.

¹⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c.IV, ss.409-432.

¹⁰² Gazzâlî, *İhyâ*, c.IV, s.411.

¹⁰³ Bu rivâyetin geçtiği yerler için bkz. İbn Atıyye, *a.g.e.*, c.I, s.555; Fahrüddîn Râzî, *a.g.e.*, c.II, s.205; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, s.472; Bursevî, İsmâil Hakkî (ö.1137/1724), *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*

elde etmek için, kalpte iki ma'rifeti bir arada bulundurmadır. Bunun misali; âhiretin daha hayırlı ve daha tercihe lâyık olduğunu bilmesine rağmen dünyaya meyledip onu âhirete tercih edenin iki yolu vardır: Bunlardan birincisi, âhiretin dünyadan hayırlı olduğunu başkalarından duymak suretiyle işin içine nüfûz etmeden onları tasdik, onlara meyletmek ve onların sözlerine güvenmek suretiyle âhireti tercihi icabettiren davranışlarda bulunmaktır ki, buna ma'rifet değil, taklit derler. İkincisi ise, bâkî olanı fânî üzerine tercih etmenin daha hayırlı; âhiretin ise bâkî olduğunu bilmektir. İşte bu iki ma'rifetten üçüncü bir ma'rifet doğar. O da âhireti tercihin daha hayırlı olmasını bilmektir. Demek ki son ma'rifet, ancak ilk iki ma'rifet sayesinde elde edilir. Son ma'rifete ulaşabilmek için ilk iki ma'rifeti kalbde hazırlamağa da *tefekür* adı verilir.¹⁰⁴

İsmâil Hakkı Bursevî (ö.1137/1724)'ye göre tefekür; “İstenilen şeylere ulaşmak için eşyânın/var olan şeylerin mânâları üzerinde kalbin tasarrufu”¹⁰⁵dur. Tezekür olmaksızın da tefekür olabilir. Çünkü Kur'an'da genellikle “اولوالآب” ibaresi olmadan “tezekür” kelimesi zikredilmemektedir.¹⁰⁶ Dolayısıyla “tefekür” ile “tezekür” anlam itibarıyla birbirine çok benzemelerine rağmen aralarında böyle bir ince fark söz konusudur.

Bütün bu açıklamalardan çıkardığımız sonuç; Kur'an'da geçen “tefekür”; ön yargısız bir şekilde bir şey üzerinde derinlemesine ve ayrıntılı düşünme faaliyetidir. Akli ve zihni, düşünülen şey üzerinde en ince detayına varıncaya kadar yormaktır. Akli yormadan, zihni ameliye gerçekleştirilmeden tefekür faaliyeti gerçekleşmemektedir. “Tefekür” kelimesi, Kur'an'da geçen ve düşünme anlamına gelen “te'akkul”, “tezekür”, “tedebbür” gibi diğer kelimelerle kesiştiği noktalar bulunmakla birlikte, böylesine ince anlam ayırımına sahip bir kelimedir. “Tefekür”, bir bakıma, “te'akkul”, “tezekür” ve “tedebbürü” de içine alan, derinlikli ve ayrıntılı düşünmenin adıdır. İşte bundan dolayı, Kur'an'da “يَتَفَكَّرُونَ” diye geçen ibarelerin, “Derinlemesine düşünürler” ya da “(en ince ayrıntısına varıncaya kadar) derin düşünürler” şeklinde kavramsal olarak çevirileri yapılmalıdır. Çalışmamızın başından beri dikkatleri çektiğimiz üzere, bütün bu kelimeler, aralarında -aynı renkler arasında görülen ton farkı gibi-anlam açısından tabir-i câizse anlam tonları

(I-X), (Neşr. Halil Eser), Mektebetu Eser, İstanbul 1389, c.V, s.16 (Bursevî tefsîrinde ibarenin sonu “سبعين سنة” şeklindedir.); Gazzâlî, *İhya*, c.IV, s.409'da bu rivayet şöyle geçmektedir: “تفكر ساعة خير من عبادة سنة / Tefekuru sâatin hayrun min 'ibâdeti senetin/Bir saatlik tefekür bir senenin ibadetinden daha hayırlıdır.” Bilgi için bkz. 'Irakî, *el-Muğni*, c.IV, s.409-410; Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed Kârî (ö.1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdâ'a*, (Tahk. Muhammed b. Lutfi Sabbâğ), 2. Baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s.175.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *İhya*, c.IV, s.412-413.

¹⁰⁵ Bursevî, İ.H., *a.g.e.*, c.IV, s.340; c. V, s.16, 38; c.VII, s.20; c.VIII, s.25 [والتفكر تصرف القلب في معاني [الاثنياء لدرک المطلوب

¹⁰⁶ Bursevî, İ. H., *a.g.e.*, c.VII, s.20.

ve vurguları söz konusudur. Önemli olan bu farkların okuyucuya hissettirebilmesidir.

Kur'ân siyâkında geçen ve bilhassa Kur'ân'ın kendisi ve onun âyetleri üzerinde düşünme bağlamında yer alan "tedebbür" de, anlamının gereği gibi Türk okuyucusuna yansıtılmadığı kelimelerden birisidir. Şimdi de bu kelime üzerinde duralım.

2.3. "تدبر/Tedebbür"

Kur'ân'da "düşünme" anlamının ortak paydasında yer alan diğer önemli bir kelime "تدبر/tedebbür"¹⁰⁷dür. İngilizce'de "reflection, thinking, meditation, consideration, contemplation"¹⁰⁸ kelimeleriyle ifade edilen "tedebbür" kelimesinin türediği "د-ب-ر/De-Be-Ra" kökü, "ön tarafın zıddı arka taraf, sırt"¹⁰⁹ anlamını taşımaktadır. Nitekim "sırt, arka" anlamında şu âyette geçmektedir: "وَمَنْ يُؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ /Tekerar savaşmak için bir tarafa çekilmek ya da başka bir birliğe katılmak (gibi bir amaç) dışında, kim böyle bir günde onlara **sırt çevirip** kaçarsa, muhakkak Allâh'ın gazabına uğramış demektir. Onun yeri de cehennemdir. O ne kötü yerdir!"¹¹⁰

"د-ب-ر/De-Be-Ra" kökünden türeyen kelimeler Kur'ân'da 44 yerde geçmektedir.¹¹¹ Dâmegânî (ö.478/1085)'ye göre¹¹², "د-ب-ر/De-Be-Ra" kökünün Kur'ân'da geçen anlamları¹¹³ içinde; "**Tedebbür/Bir şeyin sonucunu düşünmek** ve Tefekkür etmek" mânâsı şu âyetlerde görülmektedir:

¹⁰⁷ Ferâhidî, *a.g.e.*, c.VIII, s.31-33; Ezherî, *a.g.e.*, c.XIV, s.113; Cevherî, *a.g.e.*, c.II, s.655; İbn Fâris, *a.g.e.*, c.II, s.324; Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.306-307; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.IV, s.273; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.II, s.28; *Besâir*, c.II, s.588; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s.287; Wehr, H., *a.g.e.*, s.271.

¹⁰⁸ Wehr, H., *a.g.e.*, s.271.

¹⁰⁹ İbn Dureyd, *a.g.e.*, c.I, s.296; İbn Fâris, *a.g.e.*, c.II, s.324; Rağıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.306.

¹¹⁰ Enfâl 8/16.

¹¹¹ Abdülbâkî, M. F., *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s.252-253.

¹¹² Dâmegânî, Hasen b. Muhammed (ö.478/1085), *Kâmûsu'l-Kur'ân (İslâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm)*, (Tahk. Abdulazîz Seyyidu'l-Ehl), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, Beyrut 1983, s.171-172.

¹¹³ Dâmegânî'nin tesbitlerine göre "De-Be-Ra" kökünün türevleri Kur'ân'da şu anlamlarda geçmektedir: 1. "Sırt, arka taraf" anlamında Enfâl 8/15; Yûsuf 12/27; 2. "Batıl dinler" anlamında Muhammed 47/25 ve İsrâ 17/46; 3. "Bir şeyin ardından gelen" anlamında Kâf 50/40; Tûr 52/49; 4. "Gitti" anlamında Muddessir 74/33; 5. "Dabirhem" Yani "onların asılları, geçmişleri, mâzileri, kökleri" anlamında En'âm 6/45; Hicr 15/66. âyetlerinde geçmektedir.

“أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا”/ *Hâlâ Kur’ân (da beyân edilen hususların sonuçlarının) ’ı düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allâh’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*”¹¹⁴

“أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا”/ *Onlar Kur’ân (da beyân edilen hususların sonuçlarının) ’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?*”¹¹⁵

Dâmegânî’nin tesbitlerinde görebildiğimiz ortak nokta “د-ب-ر/De-Be-Ra” kökünün, “**arka, sırt, bir şeyin kökü, aslı, geçmiş, sonu**” gibi anlamlara geldiğidir. Nitekim “د-ب-ر/De-Be-Ra” kökünün türevi olan “تَدَبَّرَ/Tedebbür”, “tefekkür/te’emmül/düşünmek”¹¹⁶, özellikle “**Bir işin sonunu düşünmek**, bir işin sonucunu göz önüne almak suretiyle, o işe dâir önlemler almak, tefekkür ve te’emmül etmek, izini sürmek, bir şeyin sadece dış görünen yüzüne değil, görünmeyen arka planında yatan sebepler hakkında düşünmek”¹¹⁷, “bir şeyin üzerinde düşünmek, bir şeyin hakikatini, **sonunu** düşünüp, taşınmak ve o şeyin inceliklerini iyice anlamak”¹¹⁸ anlamına gelen bir kelimedir. “تَدَبَّرَ/Tedebbür” kelimesi de bu anlamdadır. Zira “tedbîr”, “**işlerin sonunu düşünmek**”¹¹⁹ suretiyle önlem almaktır. Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Efendimiz’in; “لا خَيْرَ فِي عِبَادَةِ لَا.../...İlimsiz ibadette, anlayışsız ilimde ve **tedebbürsüz/sonuçlarını düşünmeksizin** (Kur’ân) kırâatinde/okunmasında hayır yoktur.”¹²⁰ hadîsinde de “tedebbür” kelimesi geçmektedir. Hadîsin siyâkından da; “tedebbür”ün, “tefekkür” ve “peşi sıra gitmek, işlerin sonunu düşünmek” anlamını yansıttığı görülmektedir.¹²¹ Bu rivayete benzer diğer bir rivayette ise şöyle buyurulmaktadır:

“أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةِ لَيْسَ فِيهَا تَفَقُّهُ، وَلَا خَيْرَ فِي فَهْمِهِ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُُّمٌ، وَلَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةِ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ.”/...*Dikkat edin! Tefakkuhsuz/derin anlayışsız yapılan ibadette, tefehhümü/anlayışı bulunmayan fıkhıta/ilimde, tedebbürsüz/sonunu düşünmeksizin (Kur’ân) kırâatinde hayır yoktur.*”¹²² Dikkat edilirse, bu rivayette de, “تَفَقُّهُ/tefakkuh”, “تَفَهُُّمٌ/tefehüm” ve “تَدَبُّرٌ/tedebbür” kelimeleri peş peşe geçmektedir.

¹¹⁴ Nisâ’ 4/82.

¹¹⁵ Muhammed 47/24.

¹¹⁶ Ezherî, a.g.e., c.XIV, s.113; Cevherî, a.g.e., c.II, s.655; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.II, s. 588.

¹¹⁷ Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğâ*, c. I, s.278; Curcânî, *Ta’rîfât*, s. 63; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.II, s. 588; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Matbaası, 4. Ofset Baskı, Ankara 1980, s.1261.

¹¹⁸ İbn Manzûr, a.g.e., c.IV, s. 273.

¹¹⁹ Rağîb İsfahânî, a.g.e., s.307.

¹²⁰ Dârimî, Mukaddime 29 (c.I, s.76, Hadîs No:303-304).

¹²¹ Bilgiz, Musa, “Kur’ân’da Bilgi ve Düşünce Üretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 3, İstanbul 2012, s.73.

¹²² Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş’as Sicistânî (ö.275/888), *Kitabu’z-Zuhd, Rivâyetu İbni’l-Arabî*, Dâru’l-Mişkâtî’n-Neşr ve’t-Tevzî’, (Tahk. Ebû Temîm Yâsîn b. İbrahim b. Muhammed, Ebû Bilal Güneym b. Abbâs b. Güneym), *Ahbâru Ali b. Ebî Tâlib ve Zuhdihî*, 1. Baskı, Kahire 1993, s. 115, Hadîs No:111.

Şayet söz konusu kelimeler eşanlamlı/müteradif kelimeler olsalardı bunların ayrı ayrı zikredilmelerine gerek kalmadan sadece biriyle yetinilebilirdi. Dolayısıyla, söz konusu kelimeler arasında ince anlam ayrımları bulunduğu için, geçtikleri siyâka göre mânâları da farklı olmaktadır.

Ebû Hilâl Askerî'ye göre "tedebbür", kalbin *sonuçlar* hakkında akıl yürütmesi iken, "tefekkür" ise kalbin deliller hakkında akıl yürütmesidir.¹²³ Ebu'l-Bekâ'ya göre, "tedebbür"; "Nazar/düşünme vasıtasıyla, kalbin, deliller konusundaki tasarrufudur."¹²⁴

Fahrüddîn Râzî, "tedbîr" ve "tedebbür"le ilgili olarak şu yorumları yapmaktadır: "Tedbîr ve tedebbür, işlerin *netice ve âkibetleri* hakkında düşünmekten ve tefekkür etmekten ibarettir. Fasîh bir ifadede 'لو استقبلت من امرى ما استقبلت / Lev istaqbaltu min emrî me'stedbertu' denir. Yani, '*şayet işin başında, sonunun böyle olduğunu bilseydim...*' demektir."¹²⁵

Tedebbür "*bir işin sonucunu başından hesap etmek*"¹²⁶ anlamına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de "tedebbür" kelimesi, "يَتَدَبَّرُونَ" şeklinde iki yerde¹²⁷; "يَتَدَبَّرُوا" formunda ise iki yerde¹²⁸ geçmektedir. Meselâ;

"أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا" / *Hâlâ Kur'ân (da beyân edilen hususların sonuçlarının) 'i düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allâh'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*"¹²⁹

Taberî, Dahhâk (ö.106/723)'in, bu âyette geçen "Tedebbür"ü, "bir iş hakkında düşünmek" diye yorumladığını nakletmektedir.¹³⁰

Bahse konu âyetin tefsirinde Mâtürîdî (ö.333/944), "tedebbür"den maksadın, Allâh'ın âyetlerini, "te'emmül/derinlemesine düşünmek" suretiyle idrâk olduğunu; tedebbürden sadece hukemâ/filozofların ve Ehl-i Basar'ın payının bulunduğunu, avam tabakasının tedebbürden bir nasiplerinin olmadığını zikretmektedir. Mâtürîdî'ye göre, avam, havassa ittiba etmekle mükelleftir. Havass'ın anladıklarına, avam olanların iktida etmeleri/ uymaları gerekir.¹³¹

¹²³ Ebû Hilâl Askerî, *a.g.e.*, s.67.

¹²⁴ Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s.287.

¹²⁵ Fahrüddîn Râzî, *a.g.e.*, c.X, s.202.

¹²⁶ Kutluer, İ., "Düşünme", s.53.

¹²⁷ Nisâ' 4/82; Muhammed 47/24.

¹²⁸ Mu'minûn 23/68; Sâd 38/ 29.

¹²⁹ Nisâ' 4/82.

¹³⁰ Taberî, *a.g.e.*, c.VII, s.252.

¹³¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö.333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân* (I-XVII+Fihrist), (Tahk. Ahmed Vanlıoğlu ve Arkadaşları, İlmî Kontrol. Bekir Topaloğlu), Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005-2011, c.III, s.351-352. Mâtürîdî, "tedebbür" kelimesinin Kur'ân'da geçtiği diğer yerlerde, "tefekkür, te'emmül, idrâk etmek" şeklinde yorumladığı da

Aynı âyette geçen “tedebbür” kelimesini; “*işlerin sonuçları üzerinde düşünmek* ve *şeylerin yorumları(nı yapmak)*/النظر في اعقاب الأمور وتأويلات الأشياء/” diye tefsir eden İbn Atıyye’ye göre, bu âyette, “tedebbür” ile kastedilen; “nazara/düşünmeye ve istidlâle/delil getirmeye dâir bir emir”dir.¹³² Tedebbür, bir işin sonucunu düşünerek önceden tedbir almaktır.¹³³

Kurtubî, “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ” âyetinde geçen “tedebbür”ü, “يتفهمون” diye “*tefehüm* (etmiyorlar mı? Anlamıyorlar mı?)” kelimesiyle tefsir etmektedir.¹³⁴ Tefsirinin bir başka yerinde aynı ibareyi; “*Bu âyette*¹³⁵ *‘tedebbür’ün zikredilmesi; nazar ve istidlâle dâir bir delildir. Aynı zamanda taklide yer bulunmadığının ve ‘kıyas’ın isbatının da delilidir.*” şeklinde açıklamaktadır.¹³⁶ Kurtubî’ye göre “tedebbür”den kasıt, Kur’ân’ın mânâlarının bilinmesinin vâcib olmasıdır. Bununla birlikte, “tedebbür”ün emredilmesinin hikmeti şudur: Kur’ân’ı tertîl üzere, ağır ağır okumanın, onu hızlı okumaktan daha faziletli olduğudur. Zira tedebbürsüz hızlı Kur’ân okumak, sahih değildir. Kur’ân âyetlerini tedebbürden murad, aynı zamanda onlara kayıtsız şartsız ittiba etmektir.¹³⁷

Dikkat edilirse Kurtubî, kelimeyi düşünmekten daha çok “anlama” bağlamında değerlendirmiş buna göre tefsir etmiştir. Fakat Kurtubî tefsirinde, kelimenin kökündeki, “*bir şeyin sonucunu düşünmek*” anlamına, görebildiğimiz kadarıyla, yer verilmemektedir.

Beydâvî (ö.685/1286), yukarıdaki âyette geçen “tedebbür”ü; “*Onlar âyetlerin mânâları üzerinde te’emmül ederler ve içinde mündemiç olan anlamlar hakkında derinlemesine tefekkür ederler/يتبصرون ما فيه*” diye tefsir etmekte ve “tedebbür”ün esas anlamının bir şeyin *sonunu düşünmek* olduğunu belirtmektedir.¹³⁸

Ebu’l-Berekât Nesefî, “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ” âyetindeki “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ” ibaresini “*Onlar Kur’ân’ın anlamlarını ve lâfızlarını düşünmüyorlar mı*”¹³⁹ diye “*te’emmül*” kelimesini kullanarak tefsir ettikten sonra “tedebbür”

görülmektedir. Dikkat edilirse söz konusu tefsirde de, “tedebbür” kelimesinin içinde bulunan ince anlam farkı beyan edilmemektedir. Bkz. Mâturîdî, *a.g.e.*, c.X, s.46, c.XII, s.244, c. XIII, s.408.

¹³² İbn Atıyye, *a.g.e.*, c.II, s.83.

¹³³ İbn Atıyye, *a.g.e.*, c.III, s.292.

¹³⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XIX s.275.

¹³⁵ Nisâ’ 4/82.

¹³⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, c.VI, s.477.

¹³⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XVIII, s.189.

¹³⁸ Beydâvî, *a.g.e.*, c.I, s.227.

¹³⁹ Nesefî, Ebu’l-Berekât, *a.g.e.*, c.I, s.378.

kelimesini şöyle açıklamaktadır: "Tedebbür, **işlerin sonunu te'emmül ve nazar etmek/ düşünmek ve o işin sonuçlarını yorumlamaktır**. Tedebbür kelimesi önceleri bu anlamda kullanılmakta iken daha sonraları her türlü "düşünme/te'emmül" için kullanılır oldu. Tefekkür ise kalbin, deliller hakkında nazar/düşünme vasıtasıyla yaptığı bir tasarrufudur. Dolayısıyla bu âyet; 'Kur'an, ancak Hz. Rasûlullâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ve ma'sûm imamın tefsîriyle anlaşılabilir' diye zanneden Râfîzilere bir cevap niteliği taşımaktadır. Ayrıca, bu âyet kıyas yapmanın sıhhatin

e ve taklit etmenin ise batıl olduğuna bir delil teşkil etmektedir."¹⁴⁰

İbn Kesîr (ö.774/1372), Allâh'ın kullarına Kur'an'ı iyice düşünmelerini emrettiğini ve O'nun belağat içeren lafızlarını ve muhkem mânâlarını uygun düşmeyecek şekilde yorumlamaktan men ettiğini ifade ediyor.¹⁴¹

İsmail Hakkı Bursevî, âyette geçen "tedebbür" kelimesini, kök anlamı doğrultusunda tefsîr etmekte; "*işlerin arka planına ve sonuçlarına bakmak/işlerin sonuçları üzerinde nazar/düşünmekten ibarettir.*"¹⁴² şeklinde açıklamakta ve âyetten murâdın ise; "*Kur'an-ı Kerim'in içindeki öğütleri ve sakındırmaları araştırıp gözden geçirmiyorlar mı? Bunu yapsalar da mahveden günahları işlemeseler ya!*" demek olduğunu belirtmektedir.¹⁴³ Bursevî'ye göre "tedebbür", âlimler için, umûmîleştirilmiştir.¹⁴⁴ Yani bütün âlimler, "tedebbür" edenlerden kabul edilmiştir.

Elmalılı, âyette geçen "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ" ibaresini tefsîr ederken, kelimenin kökünde bulunan **bir işin sonunu düşünmek** anlamına göre şöyle yorumlamaktadır: "Kendilerinden başka kimsenin haberdar olmadığı durumları, fikirlerini ve sırlarını Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in, olduğu gibi ve ihtilafsız haber verdiğini görüyorlar. Bunu tedebbür etmeleri/**sonunu düşünmeleri** ve Allâh tarafından olduğunu doğrulamaları gerekir. Kur'an'ın ne verdiği haberlerinde, ne vaad ve tehdidinde, bunların aksine gelişen hiçbir şey bulunamamıştır ve bulunamaz."¹⁴⁵ Dikkat edilirse Elmalılı "tedebbür" kelimesini aynen kullanmaktadır. Elmalılıya göre tedebbür, aklî, tezekkür ise naklî cihetlerde olması gerekir.¹⁴⁶

Şu halde "tedebbür" kelimesi, "te'akkul" ve "tefekkür" kelimeleriyle "düşünme" anlamının ortak paydasında birleşse de, onlardan oldukça farklı bir

¹⁴⁰ Nesefî, *a.g.e.*, a.y.

¹⁴¹ İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil (ö.774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-IV) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1388/1969, c.I, s.529.

¹⁴² Bursevî, *a.g.e.*, c.VIII, s. 25. [فإن التدبر عبارة عن النظر في عواقب الأمور]; s. 518. [التدبر النظر في دين الأمور و [عواقبها]

¹⁴³ Bursevî, *a.g.e.*, c.VIII, s.518.

¹⁴⁴ Bursevî, *a.g.e.*, c.VIII, s.25.

¹⁴⁵ Elmalılı, *a.g.e.*, c.II, s.1401.

¹⁴⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, c.VI, s.4094.

anlam yapısına sahiptir. “Tedebbür”ün esas anlamı, insanın geleceğe dâir hususları önceden düşünmeye başlamasıdır. İşlerin âkibetini, sonunu düşünmesidir. Dolayısıyla, Kur’ân’ın Türkçe’ye çevirilerinde bu kelimenin kök anlamına uygun çeviriler yapılması, âyetlerin derûnundaki mânânın daha doğru bir şekilde meâl okuru tarafından algılanmasını sağlayacaktır. Aksi halde “أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ” ibaresini sadece “Onlar Kur’ân’ı düşünmüyorlar mı?” diye çevirmek yerine, “Onlar Kur’ân (’da anlatılan hususların) sonuçlarını düşünmüyorlar mı?” şeklinde kavramsal çevirisini yapmak; hem kelimenin kök anlamına sâdık, hem de Kur’ân’ın rûhuna daha uygun bir çeviri olacaktır. Neticede “her çeviri bir yorum”¹⁴⁷ veya “her meâl bir tefsir”¹⁴⁸ olduğuna göre, Kur’ân’da geçen bir âyeti ve bu âyeti oluşturan kelimeleri Türkçe’ye çevirirken, olabildiğince hassas davranmalı, aceleye getirmeden, baştan sona Kur’ân-ı Kerîm’in siyâkı/bağlamı daima göz önünde ve zihinde bulundurulurak, mânâ incelikleri okuyucuya aksettirilmelidir.

Kur’ân’da Allâh’ın, kullarından “tedebbür” etmelerine dâir irâdesi, insanların akıllarını yorarak, Kur’ân âyetleri üzerinde odaklanmaları ve yoğunlaşmalarına dâir irâdesi anlamına gelir. Kur’ân’ı okuyanlar, böylece âyetlerde anlatılanlardan gerekli sonuçları çıkararak, hem kendilerinin hem de içinde yaşadıkları toplumun âkibetlerini düşünerek, gereken önlem ve tedbirleri alacaklar; bu doğrultuda hareket edeceklerdir. Zaten Allâh, son vahyi olan Kur’ân’da, onu okuyan, dinleyen muhataplarından sadece “tedebbür”ü değil, aynı zamanda “tezekkür” etmelerini de emretmektedir. Bu yüzden şimdi de tezekkür kelimesini inceleyelim.

2.4. “ذِكْر/Zikr” ve “تَذَكُّر/Tezekkür”

Kur’ân-ı Kerîm’de, “düşünmek, hatırlamak, anmak”, özellikle “geçmiş düşünerek hatırlamak” anlamına gelen “ذِكْر/zikr”¹⁴⁹ ve “تَذَكُّر/tezekkür” kelimeleri,

¹⁴⁷ Koç, Turan, “Çeviri ve Kur’ân’ın Türkçe Çevirileri”, 2.Kur’an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı Yayınları:5, 1.Baskı, Ankara 1996, s.248.

¹⁴⁸ Özsoy, Ömer, “ ‘Çeviri Kuramı’ Açısından Kur’an Çevirisi Sorunu”, 2. Kur’an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı Yayınları:5, 1.Baskı, Ankara 1996, s.253, 257, 267.

¹⁴⁹ “Zikr” kelimesinin, Kur’ân’daki anlamlarını ayrıntılı şekilde ele alan bazı çalışmalar için bkz. Yıldız, Mehmet, Kur’ân-ı Kerîm’de Zikir Kavramı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), E.Ü., S.B.E., Kayseri 1995, ss.45-55; Kahveci İhsan, Kur’ân’da Zikir Kavramı ve Boyutları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü., S.B.E., İstanbul 1995, ss.30-50; Çoban, İsmail, Kur’ân ve Hadîs’e Göre Zikir Kavramı, (YYLT), S.Ü., S.B.E., Konya 1998, s.13-32; Varıcı, Âdem, Kur’ân’da Zikir Kavramı, (YYLT), A.Ü., S.B.E., Ankara 2000, ss.52-68; Koçar, Musa, “İslâm İnançları Açısından Zikir”, SDÜİFD, Yıl:2000, Sayı:7, Isparta 2001, ss.104-113; Karagöz, İsmail, Kur’ân’da Zikir Kavramı ve Allâh’ı Zikir, DİBY,

"ذِكْر/Ze-Ke-Ra" kökünün türevlerindedir. Sözlüklerde "ذِكْر /zıkr", bir şeyi telaffuz etmek, ezberlemek, ders edinmek, çokça okumak suretiyle bir şeyin hafızada tutulmasını kolaylaştırmak, **hatırlamak**, **unutmamak**, ezberlemek, istenilen bir şeyin zihinde yeniden canlandırılması, bilinen şeylerin devamlı olarak akılda tutulması¹⁵⁰ gibi anlamlara gelmektedir. İngilizce'de "zıkr"ın karşılığı "remembrance, bear in mind, think, to keep in mind, recollect" kelimeleri yer alırken; "tezekkür"ün karşılığında da "memory, remembrance, recollection" kelimeleri bulunmaktadır.¹⁵¹

Kur'an'da türevleriyle birlikte 292 âyette geçen¹⁵² "zıkr" kelimesi, "Allâh'ı dille hamd, tesbîh ve tekbir şekliyle övmek; nimetlerini anmak, bunları kalple hissetmek ve **tefekkün etmek**; kulluğun gereklerini akıl, beden ve mal ile yerine getirmek; namaz kılmak, dua ve istiğfarda bulunmak, kevnî âyetler üzerinde **düşünmek** şeklindeki mânalarının yanı sıra Kur'an, önceki kutsal kitaplar, levh-i mahfûz, vahiy, ilim, haber, beyan, ikaz, nasihat, şeref, ayıp ve unutmamanın zıddı gibi anlamlarda da kullanılmıştır."¹⁵³

"Zıkr" kelimesinin sözlük anlamlarıyla, Kur'an-ı Kerim'de geçen anlamları¹⁵⁴ arasında genellikle bir uyum bulunmakla birlikte, Kur'an'da, bu

Ankara 2002, s.14-21; Yaman, Vezire, *İtikâdî Açıldan Zikir Kavramı*, (YYLT), M.Ü., S.B.E., İstanbul 2010, ss.6-38.

¹⁵⁰ Ferâhidî, *a.g.e.*, c.V, s.346; Ezherî, *a.g.e.*, c.X, s.162; Cevherî, *a.g.e.*, c.II, s.664-665; İbn Fâris, *a.g.e.*, c.II, s.358; Râğib İsfahânî, *a.g.e.*, s.328; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, c.I, s.314; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.IV, s.308; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.II, s.36; *Besâir*, c.III, s.9-11; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s.67; Wehr, H., *a.g.e.*, s.310.

¹⁵¹ Wehr, H., *a.g.e.*, s.310.

¹⁵² Abdülbâkî, M. F., *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, ss.270-275.

¹⁵³ Öngören, Reşat, "Zikir", *DİA*, c.XLIV, s.409.

¹⁵⁴ Dâmegânî, Kur'an-ı Kerim'deki bağlamlarına göre "zıkr" kelimesinin anlamlarını, âyetlerden misaller vererek açıklamaktadır. Onun tesbitlerine göre "zıkr" kelimesinin anlamları şunlardır: 1. Salih amel, 2. Dil ile zıkr, 3. Kalb ile zıkr, 4. Kıssa ve bir işe dâir zıkr, 5. Hıfz/koruma, ezberleme, 6. Vaaz/Öğüt, 7. Şeref, 8. Haber, 9. Vahy, 10. Kur'an, 11.Tevrat, 12. Levhu'l-Mahfûz, 13. Beyân, **14.Tefekkün**, 15. Beş vakit namaz, 16. Tek Namaz, 17. Tevhîd, 18. Rasûl. Bkz. Dâmegânî, *Kâmûsu'l-Kur'an*, s.180-183; İbnu'l-Cevzî de, müfessirlerin "zıkr" kelimesinin Kur'an'daki anlamlarının yirmi tane olduğunu bildirdiklerini söyler ve onları şöyle sıralar: 1. Dil ile zıkr, 2. Kalp ile zıkr, 3.Söz, 4.Haber, 5.Öğüt/Vaaz, 6.Tevhîd, 7.Vahiy, 8. Kur'an, 9.Tevrat, 10.Şeref, 11. İtâat, 12. Hıfz/Ezberleme,13. Beyân, 14.Beş Vakıt Namaz, 15. Cum'a Namazı, 16. İkinci Namazı, 17. Ğayb, 18. Levhu'l-Mahfûz, 19. Allâh'a Hamd ve Sena, 20. Rasûl. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebî'l-Ferac Abdîrahmân (ö.597/1201), *Nuzhetu'l-'A'yuni'n-Nevâzir fî 'İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir*, (Tahk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım Râzî), Muessesetu'r-Risale, 2. Baskı, Beyrut 1405/1985, s.301-302. Aynı şekilde Fîrûzâbâdî, "Zıkr" kelimesinin, Kur'an'da geçtiği siyâka göre 20 ayrı anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Fîrûzâbâdî'nin tesbitlerine göre "Zıkr"ın Kur'an'daki anlamları büyük bir çoğunlukla, İbnu'l-Cevzî'nin tesbitleriyle benzerlik arzetsede de aralarında bazı farklar vardır: 1. Dil ile zıkr, 2. Kalb ile zıkr, 3. Vaaz/Öğüt, 4. Tevrat, 5. Kur'an, 6. Levhu'l-Mahfûz, 7. Hz. Peygamber'in Risaleti,

kavramın anlam alanının daha da genişletilerek özel anlamlar da kazandırıldığını görmekteyiz. “Zikr” kelimesi, “*unutmamak, hatırdâ tutmak*” gibi sözlük anlamlarını yansıtırken, Kur’ân’da ise, Allâh’ı, O’nun buyruklarını, mesaj ve uyarılarını unutmamayı, onları kişinin benliğinde yaşamasını ifade eder hale gelmiştir. Allâh’ın, genelde bütün mesajlarına özeldir Kur’ân-ı Kerîm’e “*الذکر/ez-Zikr*” denilmesi, vahyin, insanlara sürekli bir biçimde Allâh’ı hatırlatıcı hususları ihtiva etmelerindedir.¹⁵⁵

Ebû Hilâl Askerî’ye göre, “zikr”, “unutma sonrası meydana geldiği takdirde *‘ilm* diye isimlendirilir. Genellikle zorunlu ‘ilmlerde zikr söz konusudur. Allâh Teâlâ, unutma ile vasıflandırılmayacağı için zikr ile de nitelendirilemez. Zikr, sehv’in (unutmanın, yanılmanın), *‘ilm* ise *cehl*’in zıddıdır. Bir şeyi zikretmek (anmak, hatırlamak) ile o şeyi cehl (bilmemek) ifadeleri, sâdece bir yönü ile bir araya getirilebilir. *ذکر الشيء /Bir şeyi hatırlattı*’ ifadesi, o insanın bir şeyi önce bilmesini, sonra unutmasını gerektirir. Dolayısıyla onu tekrar hatırlamasının bazı sebepleri vardır. Çünkü ‘zikr’, unutulduktan sonra ortaya çıkan ilimdir.”¹⁵⁶

Râğıb İsfahânî’nin tesbitlerine göre “*ذکر /zikr*”, insanın elde ettiği bilgileri kendisi vasıtasıyla koruyabildiği nefsin bir durumudur. Tıpkı “*حفظ/Hıfz*” kelimesi gibi; fakat “*حفظ/Hıfz*” bilginin elde edilmesi, “*ذکر /zikr*” ise bahse konu bilginin *akla geri getirilmesi* anlamındadır. Bazen onunla, bir şeyin kalbe gelmesi veya söylenen söz kastedilir. Bu sebeple “*ذکر /zikr*”in iki kısma ayrıldığı söylenmektedir: Kalb ile zikir ve dil ile zikir. Bunların her biri de iki şubeye ayrılır: 1. Unutulan şeyi zikretmek/hatırlamak; 2. Unutulan şeyi değil de hâfızada bulunanı sürekli anmak.¹⁵⁷ Unutulan şeyi hatırlama anlamında Kur’ân’da geçen şu âyet güzel bir misaldir:

“*Genç, قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ...*”¹⁵⁸
*‘Gördün mü? Kayaya sığındığımız sırada balığı unutmuşum. Doğrusu (hatırlamak suretiyle) sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu...’*¹⁵⁸

Yine Allâh Teâlâ “*فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ*”/Beni hatırlayın/anın ki, ben de sizi hatırlayayım/anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin!”¹⁵⁹

8. İbret, 9. Haber, 10. Rasûl, 11. Şeref, 12. Tövbe, 13. Beş vakit namaz, 14. İkinci namazı, 15. Cum’a namazı, 16. Bir kusurdan dolayı özür dileme, 17. Şefaât, 18. Tevhîd, 19. Minnet Duymak, 20. İtaat ve hizmet. Bilgi için bkz. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.III, s.13-15.

¹⁵⁵ Se’âlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd (ö.875/1471), *Tefsîru’s-Se’âlibî (el-Cevâhiru’l-Hisân li Tefsîri’l-Kur’ân)* (I-V), (Tahk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Abdulfettâh Ebû Sunne), 1. Baskı, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Muessesetu’t-Târîhi’l-Arabî Beyrut 1418/1997, c.II, s.53; Bilgiz, Musa, “Kur’ân’da Zikir Kavramının Anlam Alanı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 25, Erzurum 2006, s.208.

¹⁵⁶ Ebû Hilâl Askerî, *a.g.e.*, s.85.

¹⁵⁷ Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.328-329; Benzer bilgiler için ayrıca bkz. Dâmegânî, *a.g.e.*, s.180-183.

¹⁵⁸ Kehf 18/63.

buyurmaktadır ki, "zıkr" kelimesi burada da "hatırlamak, anmak" anlamına gelmektedir. Aynı zamanda âyet, dolaylı olarak, "Siz beni unutmayın ki, ben de sizi unutmayayım..." anlamına da gelebilir. Nakledildiğine göre, Hz. Mûsâ Aleyhisselâm; 'Yâ Rab, ben sana nasıl şükredebeyim?' diye sorunca, Allâh Teâlâ; "Beni unutmaz, sürekli hatırlarsın; beni hatırladığın zaman da şükretmiş olursun; fakat beni unutursan, işte o zaman nankörlük etmiş olursun."¹⁶⁰ buyurmuştur.

“الله يعلم أني لست أذكره وكيف أذكره إذلست أنساه / Sen öğüt verip hatırlat. Çünkü hatırlatmak mü'minlere fayda verir.”¹⁶¹

Fahrüddîn Râzî'ye göre "zıkr", insanın zâil olan şekilleri geriye döndürmeye çalışması sonucunda onların geriye dönüp, bu çabadan sonra meydana gelmesi ve zihinde onların yeniden canlanmasıdır.¹⁶² Fahrüddîn Râzî'nin de belirttiği üzere, şayet idrâkten önce, bir kaybolma/zeval söz konusu değilse, bu idrâk bir zıkr olarak isimlendirilemez. Bu nedenle şair¹⁶³ şöyle demektedir:

الله يعلم أني لست أذكره وكيف أذكره إذلست أنساه

"Allâh biliyor ki, ben onu hatırlamadım (zıkr); nasıl hatırlayayım ki; çünkü hiç unutmadım."

Bu beyitleriyle şair, unutmanın meydana gelmesini, hatırlamanın şartı kılmaktadır. Mânânın gönülde meydana gelmesinin sebebi olduğundan dolayı, söz de "القول" diye isimlendirilir. Allâh Teâlâ "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" / Muhakkak ki zıkr (Kur'an-ı Kerim)i Biz indirdik, onun koruyucuları da ancak Biz'iz."¹⁶⁴ buyurmaktadır. Burada bir tefsîr inceliği vardır ki, o da şudur: Allâh; "فَاذْكُرُونِي" / "Beni hatırlayın/anın ki, ben de sizi hatırlayayım/anayım."¹⁶⁵ buyurmuştur.¹⁶⁶

Fahrüddîn Râzî, "tezekkür"ün yani bir şeyi düşünmek suretiyle hatırlamanın şöyle meydana geldiğini açıklamaktadır: Akılda/dimağda/zihinde kaydedilen şekillerin/sûretlerin kaybolup, aklî güç de bu kaybolan şeyleri geri getirmeye çabalayınca, işte bu tezekkürdür/geçmişî düşünerek hatırlamaktır. Hatırlamanın/tezekkürün, Allâh'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği bir sırrı vardır. O da şudur: Hatırlamak, bu silinip kaybolan sûretlerin geri döndürülmesi çabasıdır.¹⁶⁷

¹⁵⁹ Bakara 2/152.

¹⁶⁰ İbn Kesîr, a.g.e., c.I, s.196.

¹⁶¹ Zâriyât 51/55.

¹⁶² Fahrüddîn Râzî, a.g.e., c.II, s.222.

¹⁶³ Fahrüddîn Râzî, şairin kim olduğunu belirtmemektedir.

¹⁶⁴ Hicr 15/9.

¹⁶⁵ Bakara 2/152.

¹⁶⁶ Fahrüddîn Râzî, a.g.e., c.II, s.222-223.

¹⁶⁷ Fahrüddîn Râzî, a.g.e., c.II, s.222.

Ebu'l-Bekâ “tezekkür”ü, “nefsin, bilinen şeyleri hatırlamaya çalışması”; “zikır”i ise, “istenilen sûretin, zihne dönmesi”¹⁶⁸ diye tanımlamaktadır.

“Tezekkür”, düşünme fiilinin naklî yani ilâhî boyutunu ifade etmektedir. Daha genel bir ifadeyle “tezekkür”, evrende bulunan bütün varlıklardaki sonsuz rahmet eserlerini ve san’at delillerini düşünerek kendi eksikliğini görmek ve Allâh’ın kudret ve azametini anlamaya gayret etmektir. “Tezekkür”de, bir bakıma üzerinde düşünülen varlıkların türlerini, özelliklerini hatırlayarak, dikkate alarak “hakikati” anlama çabası söz konusudur. Allâh’ı gereği gibi yani O’nun istediği şekilde tanımak, ancak bu hakikati anlama hususunda zihnî ameliye yapanlara yani tezekkür edenlere hastır.¹⁶⁹

“Tezekkür” kelimesinin ne anlama geldiğine dâir klâsik tefsîrlerde yaptığımız araştırmada, genellikle “öğüt ve ibret almak, ders çıkarmak” anlamında yorumlandığını görmekteyiz. Meselâ, “وَلْيَتَذَكَّرْ أُولُوا الْأَلْبَابِ”¹⁷⁰ âyetini Taberî, “ليعتبر /أولو العقول والحج ما في هذا الكتاب من الآيات /Akıl ve anlayış sahipleri Kur’ân’da geçen âyetlerden ibret alsınlar diye”¹⁷¹ tefsîr etmektedir.

Beğavî de “وَلْيَتَذَكَّرْ أُولُوا الْأَلْبَابِ”¹⁷² ibaresini “Öğüt alırlar”¹⁷³ diye yorumlamaktadır.

Ebu'l-Ferac İbnu'l-Cevzî , “إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ”¹⁷⁴ ibaresinde geçen “tezekkür” kelimesini “الاعتاظ / Öğüt ve ders almak”¹⁷⁵ diye tefsîr ederken, “وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ”¹⁷⁶ ibaresinde geçen “يَتَذَكَّرُ” kelimesini, “tefekür etmek/derinlemesine düşünmek”¹⁷⁷ diye yorumlamaktadır.

Kurtubî “tezekkür” kelimesinin “öğüt ve ibret almak” ve “tedebbür etmek” mânâsında olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁸

¹⁶⁸ Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s.67.

¹⁶⁹ Elmalılı, *a.g.e.*, c.V, s.3611; Karaman, Hayreddin ve Diğerleri, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (I-V), 3. Baskı, DİBY/590, Ankara 2007, c.III, s.342-343; Bilgiz, M., “Kur’ân’da Zikir”, s.211.

¹⁷⁰ Sâd 38/29.

¹⁷¹ Taberî, *a.g.e.*, c.XX, s.80.

¹⁷² Bakara 2/221.

¹⁷³ Beğavî, *a.g.e.*, c.I, s.255.

¹⁷⁴ Ra’d 13/19.

¹⁷⁵ Ebu'l-Ferac İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahmân Ali b. Muhammed (ö.597/1200), *Zâdu'l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr* (I-IX), el-Mektebetu'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut 1404/1984, c.IV, s.323; İbnu'l-Cevzî, tefsîrinin diğer yerlerinde de “tezekkür” kelimesini “الاعتاظ / öğüt ve ders almak” anlamında tefsîr etmektedir. Bilgi için bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, c.VII, s.126, 210;c.IX, s.122.

¹⁷⁶ Bakara 2/269.

¹⁷⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, c.I, s.324.

¹⁷⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XIII, s.87.

Ebu'l-Berekât Neseî "وَلْيَعِظْ بِالْقُرْآنِ أُولُو الْعُقُولِ" ibaresini "وَلْيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ" ibaresini "وليعظ بالقرآن اولوا العقول" şeklinde tefsir etmektedir.¹⁷⁹

Elmalılı ¹⁸⁰ "وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ" âyetinde geçen "tezekkür"den kastın "**düşünmek**" anlamına geldiğini, özellikle Allâh'ın kuvvet ve kudretini göstermek üzere gökyüzünü bina ettiğini, yeryüzünü döşediğini ve her şeyden çiftler halinde yarattığını ve bütün bunların üzerinde **insanın düşünmesi** gerektiğini belirtmektedir. Zira çiftler arasındaki ilişkileri düşünmek suretiyle Yaratıcı'nın kuvvet ve kudretini, eşsiz san'atındaki hikmetini, azabının şiddetini, ni'metinin genişliğini, bugününün yarınını, dünyanın sonunu, âhiretin ceza ve sevabını anlamak mümkün olur.¹⁸¹ Böylece nıyan ile malul insan, unuttuğu bütün bu hususları yeniden hatırlamak suretiyle tahkik-i îmâna erişir.

Elmalılı, ¹⁸² "وَتَذَكَّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ" âyetinde geçen "ذَكَّرَ" ibaresiyle kastedilen şeyin va'z ve nasihat ile vazifenin sorumluluğunu hatırlatmanın/tezkîrin mü'minlere faydası olduğunu belirtmektedir. Elmalılı'ya göre "zikir", îman edenlerin unutmamasına, gaflete düşmemesine, îmanlarının kuvvetlenmesine, neş'elerinin artmasına, bilmediklerinin öğrenilmesine hatta îman etmeye meyilli olanların îmana gelmelerine vesile olur.¹⁸³

Bizâtihi Kur'an'ın kendisi, mü'minler için "ذِكْرَى/zikrâ" yani unutulmaması, hâfizada tutulması gereken, derinlemesine zikir, öğüt ibret, ikaz, tezkire, tefekkür, tezekkür ve evrensel rahmettir. Bu yüzden mü'minler, Kur'an'ın rehberliğinde hareket eder, hiçbir hal ve şartta Allâh'tan ve Kur'an'dan gafil olmazlar. Dolayısıyla tezekkür, yalnızca bir düşünce ve düşünmeden ibaret değildir. Tezekkür, ilâhî emir ve yasakları dikkate alarak, bireyin zihnini, aklını, gönlünü, kalbini ve bütün davranışlarını O İrade'nin buyruğu muvacehesinde donatması, öğüt ve ibret almasıdır. Zaten bu anlamda Kur'an'ın kendisi, bazı âyetlerde "تَذَكِّرُ/tezkîra"¹⁸⁴ diye isimlendirilmektedir.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Ebu'l-Berekât Neseî, *a.g.e.*, c.III, s.154

¹⁸⁰ Zâriyât 51/49.

¹⁸¹ Elmalılı, *a.g.e.*, c.VI, s.4544.

¹⁸² Zâriyât 51/55.

¹⁸³ Elmalılı, *a.g.e.*, c.VI, s.4546.

¹⁸⁴ Bu âyetler ve meâlleri şöyledir: Tâ Hâ 20/3 [إِلَّا تَذَكَّرُ لِمَنْ يَخْشَى] / *Biz Kur'an'ı sana sıkıntı çekesin diye değil, ancak (Allâh'ın azâbından) korkacaklara bir öğüt/bir hatırlatma olsun diye indirdik*; Hâkka 69/48 [وَإِنَّهُ لَتَذَكَّرٌ لِلْمُتَّقِينَ] / *Şüphesiz Kur'an, Allâh'a karşı gelmekten sakınanlara bir öğüt/hatırlatmadır*.]; Muddessir 74/54 [كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ] / *Hayır! Düşündükleri gibi değil! Şüphesiz bu (Kur'an) bir uyarı/hatırlatmadır*.]; Abese 80/11 [كَلَّا إِنَّهَا تَذَكَّرٌ] / *Hayır, böyle yapma! Çünkü bu (Kur'an) bir öğüttür/hatırlatmadır*.]

¹⁸⁵ Bilgiz, M., "Kur'an'da Zikir", s.206, 211; Aynı müellif, "Kur'an'da Bilgi", s.231.

Mutasavvıflara göre, “tezekkür” ile “tefekkür” birbirleriyle yakından ilgili iki kavramdır. Zira tefekkür, zikrin olgunlaşması için ileri bir merhaledir. Zikrin gerçeği harf ve sestten uzaktır. Zikir, gönülden Hakk’a duyulan muhabbetir. Kur’ân-ı Kerîm’de zikrin yanında tefekkür ve tezekküre de çağrı yapılmaktadır. “*Allâh’ı zikretmek/anmak şüphesiz en büyük ibâdetdir.*”¹⁸⁶ âyetinden hareket eden bazı sûfler, zikri namazdan ve tefekkürden daha muteber kabul etmişlerdir. Çünkü bu amel, sadece ulvî rûha sahip kişiler tarafından yerine getirilebilir.¹⁸⁷

Kur’ân’da “tezekkür” ile “tefekkür” ayrılmaz bir bütün halinde, mü’minin en önemli vasfı olarak nitelendirilmekte, hem evren hem de Kur’ân âyetleri üzerinde “tedebbür” ve “tezekkür” edilmesi önerilmektedir:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ /Göklerin ve yerin yaradılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde gönülleri ve akılları iyi kavrayanlar için birçok belirti ve işaret vardır. Gönül ve akılları iyi kavrayanlar o kimselerdir ki ayakta iken otururken ve yatarken sürekli Allâh’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin düşünceye dalarlar ve şöyle derler ‘Ey Rabbimiz sen bunları boşuna yaratmadın. Sen boş şeyler yaratmaktan münezzehsin. Artık bizi Cehennem azabından koru.’”¹⁸⁸

“*Bu Kur’ân, âyetlerini(n) kitabı gönderildiğinize mübarek ayatları okuyun ve düşününler ve akıl sahipleri (geçmişte olanları) hatırlayarak öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.*”¹⁸⁹

Bütün bu âyetlerde, “tefekkür”, “tedebbür” ve “tezekkür” arasında çok sıkı bir bağın olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Zira “tefekkür”, zikrin bir üst merhalesidir. İnsan da melekût âlemine ait bir varlıktır. Dolayısıyla insanın bir bakıma evrenin mikrokosmu olduğunu daha iyi anlayabilmesi için tefekkür-zikir ikilisini tamamıyla içselleştirmesi gerekmektedir. İnsan, Allâh’ın ahlâkı ile ahlâklandıkça bu durumu daha iyi algılamaya başlayacaktır. Marifet ve muhabbetin, **zikir** ve **fikir** ikilisi olmadan gönülden yerleşmesi mümkün değildir. Tefekkür ve zikir, amelle ilim arasında bir köprüdür. Eğer insan gerçek anlamda mutluluğa ulaşmak istiyorsa, mâsîvadan yüz çevirmeli ve hayatını “**fikru’l-lâzım**” ve “**zikru’d-**

¹⁸⁶ Ankebût 29/45. Âyetin tamamının metni ve meâli şu şekildedir: “*أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمُ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ* / (Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru/devamlı kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allâh’ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allâh yaptıklarınızı biliyor.”

¹⁸⁷ Tenik, Ali-Göktaş, Vahit, “Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşasına Etkisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, (Ocak-Haziran), 8 (15), s.274-275.

¹⁸⁸ Âl-i İmran 3/190-191.

¹⁸⁹ Sâd 38/29.

dâim" içinde geçirmelidir. Ma'rifetin oluşması, tefekkürün tam olarak gerçekleşmesiyle meydana gelir. Hakk'a olan muhabbet/sevgi ve yakınlık/üns ise O'nu çokça ve devamlı olarak zikretmekle gerçekleşir. Fikir/tefekkür, aynı zamanda zikri de kapsadığı için, içerdiği anlam itibarıyla zikre göre daha geniş ve daha üstündür.¹⁹⁰

Gazzâlî'nin de belirttiği gibi "tezekkür" -çalışmamızın ikinci kısmında inceleyeceğimiz- "i'tibâr" ve "nazar" kelimeleri her ne kadar müsemma itibarıyla bir iseler de *mânâları ayrı ayrıdır*. Nitekim "الصَّارِمُ/Sârim", "المُهَنْدُ/Muhenned" ve "السَّيْفُ/Seyf" kelimeleri her ne kadar bir şey hakkında söylenirse de itibarları muhtelifdir. Bu kelimelerin hepsi "kılıç"ın vasıflarıdır. "Kılıç"a "sârim" denmesi, kesiciliği bakımındandır. "Muhenned" sözü ise, yapıldığı Hindistan'a nisbetle ona delâlet eder. "Seyf" ise, yeri ve kesiciliği nazara alınmadan mutlak surette kılıca delâlet ediyor. "İ'tibar", "ibret ve ders alma" da böyledir. Yâni üçüncü ma'rifeti elde edebilmek için evvelki iki bilgiyi hazırlamaktır. Şâyet ilk iki ma'rifetten üçüncüye geçemez ve neticeye ulaşamazsa, buna "i'tibar ve ibret alma" değil, "tezekkür" denir. Buna nazar ve tefekkür denmesi, üçüncü ma'rifeti araması bakımındandır. Üçüncü ma'rifeti aramayan kimseye nâzır ve düşünür denmez. ***Her mütefekkir mütezekkirdir fakat her mütezekkîr, mütefekkir değildir.*** Tefekkür olan her yerde tezekkür de vardır. Fakat tezekkür olan her yerde tefekkür olmayabilir. Tezekkürün faydası kalbde yerleşip oradan silinmemeleri için ma'rifetleri hatırlamaktır. "Tefekkür"den murâd, bilgiyi çoğaltıp mevcut olmayan üçüncü ma'rifeti elde etmektir. İşte tezekkür ile tefekkür arasındaki fark budur. Tefekkür, zikir ve tezekkürden de hayırlıdır.¹⁹¹ Zîra fikir, zikirdir. Aynı zamanda zikirde de fazladır. Kalbin zikri, âzâların amelinden hayırlıdır. Hattâ amelin şerefi, zikir ve tezekkür sayesinde. Fikir, zikrin de üstünde olduğuna göre, bütün amellerden üstündür. Sevilmeyen şeylerden, sevilen şeylere, dünya hırs ve tama'ından zühd ve kanâate insanı iten kuvvetin de tefekkür olduğu söylenir. Müşâhede ve takvâyı da ihdâs eden kuvvetin zikir olduğu söylenir. Bunun için Allâh Teâlâ; *وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا لَهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا*; *İşte böylece biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve Allâh'a karşı gelmekten sakınsınlar yahut bu (kitap) onlarda yepyeni bir **bilinç uyanıklığı meydana***

¹⁹⁰ Tenik, A., Gökteş, V., a.g.m., s.276.

¹⁹¹ Gazzâlî'nin bu görüşünün aksine Süleyman Ateş, "tezekkür"ün, tefekkür'ün üstünde olduğunu belirtmektedir. Ateş'e göre, "tefekkür"; aramak, "tezekkür" ise bulmaktır. Tefekkürle tezekkür doğabilir. Tezekkür, başlangıçta yapılan eylemlerle, ibadetlerle gayeleri aramaktır. Unutmanın karşıtı olan tezekkür, zikredilenin sûretini kalbde bulundurmadır. Tefekkür'e göre tezekkür'ün durumu, aranan ile arama arasındaki ilişki gibidir. Bkz. Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kur'an Araştırmaları Müessesesi, İstanbul tsz., c.XXI, s.304.

getirsin/onlara bir uyarı versin diye onda tehditleri teker sıraladık”¹⁹² buyurmuştur.¹⁹³

Bursevî’ye göre “tezekkür”, ehl-i ilmin büyüklerine mahsus haşyet ve saygının vukûu içindir. Bursevî’nin isim vermeden beyan ettiği kimselere göre tefekkür, nefsânî sıfatlarla kalbin perdelenmesi (örtülmesi, engellenmesi) sebebiyle, maksadı kaybetmek ânında meydana gelirken; tezekkür, perdenin kalkması ve ilk aslî fitrata dönüş ânındadır. Tezekkür sayesinde insan, ezelde nefse yerleşen tevhit ve ma’rifetleri hatırlar. Şu halde Hakk’ın kelâmından maksat sadece lafızları ezberlemek değil, tefekkür, tezekkür ve onunla öğüt almaktır. Kur’ân (okumak)’dan maksat onun hükümleriyle amel etmektir.¹⁹⁴

Nitekim bu bağlamda Kur’ân’da geçen; “وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خُلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ / O, öğüt/ibret almak isteyen ve çok şükredici olmayı dileyen kimseler için gece ile gündüzü birbiri ardınca getirendir.”¹⁹⁵ âyetinin tefsîrinde Elmalılı; “aklına başına alıp eksiğini tamamlamak, ilmî veya amelî bir iş görmek isteyenler için gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesinde bir hikmet vardır. Düşünmeye ve vazife görmeye niyeti olmayan tembel kimseler için ise zamanın değişmesinde hiçbir mânâ yoktur” demekte ve “Tezekkür” kelimesini şu şekilde tanımlamaktadır: “Allâh’ın rahmet eserlerini ve san’at delillerini **düşünerek** kendi eksikliğini, san’atkâr Hâkim’in kudret ve rahmâniyyetini anlamak”¹⁹⁶ demektir.

¹⁹² Tâ Hâ 20/113. Muhammed Esed, bu âyeti şöyle çevirmiştir: “İşte böylece bu [vahyî mesajı] Biz sana Arap diliyle (ifade edilmiş) bir hitâbe olarak indirdik ve onda her türden uyarıyı apaçık dile getirdik ki, insanlar Bize karşı sorumluluk bilinci taşısunlar yahut bu (kitap) onlarda yepyeni bir bilinç uyanıklığı meydana getirsin.” Esed, bahse konu âyetin meânine düştüğü dipnotta şu bilgileri vermektedir: “Lâfzen ‘Bilinçli ve duyarlı olsunlar ve bu(kitap) onlarda bir hatırlama/bir uyanma meydana getirsin’. Burada ‘hatırlama’ Allâh’tan yana bir hatırlama anlamındadır. ‘أحدس/Ahdese’ fiili ‘bir şeyi var etti, yani yeniden yahut ilk defa meydana getirdi’ demektir. Zikr ismi ise ‘rememberence/hatırlama/hâtıra’ yahut ‘bir şeyin akıldâ tutulması’ veya ‘Akla getirilmesi’ yani awareness/bilinç düzeyine çıkması/çıkartılması demektir.” Asad, M., a.g.e., s.483; Aynı eserin çevirisi için ayrıca bkz. Kur’ân Mesajı, s.640.

¹⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*, c.IV, s.412-413.

¹⁹⁴ Bursevî, a.g.e., c.VIII, s.25. Bursevî’nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Osman Radyallâhu Anh, Kur’ân’ın tamamını sadece bir rekatta hem de tedebbür ve tefekkür edebilerek hatmetmiştir. Fakat o, tedebbür ve tefekkür edemeyenler, mânâsını anlamadan okuyanlar için bunu mubah görmemiştir. Bilgi için bkz. Bursevî, a.g.e., c.V, s.16; Bir başka rivayette ise bir gün Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Efendimiz’e bir adam gelir ve “Allâh’ın sana öğrettiklerinden bana da öğret” deyince, Peygamber Efendimiz o şahsa Kur’ân öğretmesi için bir başka sahâbîyi görevlendirir. O sahâbî de, gelen o şahsa Zilzâl suresini “فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ” âyetlerinin sonuna kadar öğretince, bahse konu kişi; “Bu kadarı bana kâft” der. Durum Hz. Peygamber Efendimiz’e bildirilince; “O şahsı serbest bırakın, zira O (Kur’ân’ı) derinlemesine anlamıştır.” buyurdu. Bursevî, a.g.e., c.VIII, s.25.

¹⁹⁵ Furkân 25/62.

¹⁹⁶ Elmalılı, a.g.e., c.V, s.3611. [Allâh’ın asârı rahmet ve bürhanı san’ati düşünerek kendi noksanını ve Sâniî Hakîmin kudret ve rahmâniyyetini anlamak]; Ayrıca bkz. Soyalan,

Elmalılı tefsiri'nin bir başka yerinde ise "tezekkür" kelimesini "*iyice hatırda tutmak ve âyet-i kerîme'de beyan edilen hususların zımnındaki derin muhteviyâtı düşünmek suretiyle mücebiyle amel etmek*"¹⁹⁷ diye açıklamakta ve tezekkür'ün "*naklî cihetlerde olması gerektiği*"¹⁹⁸ni belirtmektedir.

Kur'ân'da "tezekkür" kelimesi "*düşünüp öğüt almak*" anlamında "51" yerde geçmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: "وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلْ أُولَئِكَ نَعْمَلُ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ /Onlar cehennemde, 'Ey Rabbimiz! Bizi buradan çıkar ki dünyada iken işlemekte olduğumuzdan başka ameller, sâlih ameller işleyelim' diye bağırsırlar. (Onlara şöyle denilir): 'Sizi, düşünüp öğüt alacak kimsenin düşünüp öğüt alabileceği kadar yaşatmadık mı? Size uyarıcı da gelmişti. Öyle ise tadın azabı. Çünkü zalimler için hiçbir yardımcı yoktur.'"¹⁹⁹

"إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ" /Şüphesiz ki Allâh'a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğunda **iyice düşünürler** (derhal Allâh'ı hatırlarlar da) sonra hemen gözleri açılır."²⁰⁰

وَحَاجَّةُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ أَعْيُنُكَ رُؤْيَا مَا تَرَى أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ /Kavmi onunla tartışmaya girişti. Dedi ki: 'Beni doğru yola ilettiğin, Allâh hakkında benimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Hem sizin ortak koştuğunuzdan ben korkmam; ancak Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ **düşünüp öğüt almayacak mısınız?**'"²⁰¹

"Tezekkür", Kur'ân'da zikrin en belirgin olarak kullanılan şeklidir ve sıradan bir düşünme fiili gibi algılanmamalıdır. Tezekkür hem geçmişe yönelik zihinsel bir çabayla hatırlamaktır. Hem de bilhassa Allâh'ın buyruklarına göre kişinin zihnini, kalbini, iç dünyasını ve davranışlarını yönlendirme gayreti içinde olmasıdır. Tezekkür, iyice düşünme, anlama ve unutmama, hafızayı sürekli canlı tutma becerisini gösterebilmektir. Allâh Teâlâ, insanlar arasından seçtiği elçileri vasıtasıyla bildirdiği âyetlerden, inananların ders, ibret ve öğüt almalarını irâde etmektedir. İbret ve öğüt alabilmek için tezekkür edilmesi lâzımdır. Hâlbuki beşer nısyân ile mâluldür. Geçmişte yaşananlar çok çabuk unutulmaktadır. Bu yüzden Kur'ân'da, hem Allâh'ın hem de bizâtihî Kur'ân âyetlerinin unutulmasına rıza gösterilmemektedir:

Mehmet Yaşar, *Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*, Ağaç Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2003, s.331.

¹⁹⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, c.III, s.2096.

¹⁹⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, c.VI, s.4094.

¹⁹⁹ Fâtır 35/37.

²⁰⁰ A'râf 7/201.

²⁰¹ En'âm 6/80.

“*Allâh'ı unutan ve bu yüzden Allâh'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fâsıkların ta kendileridir.*”²⁰²

“(Allâh) ‘Evet öyle. Âyetlerimiz sana geldi de sen onları unuttun. Aynı şekilde bugün de sen unutuluyorsun’ der.”²⁰³

“Zikir” ve “tezekkür” kelimeleriyle ilgili olarak yaptığımız bu kısa incelemede gördük ki, zikir ve tezekkür kelimeleri *geçmişe yönelik derin düşünme* eylemini ifade etmektedir. Tezekkür’ün hedefi mâzidir/geçmiştir ve geçmişi, unutulmuş veya unutulması muhtemel olanları “*hatırlama*”yla ilgilidir. Diğer bir deyişle, eğer “düşünme, tedebbürde olduğu gibi geleceğe değil de geçmişe yönelikse *tezekkür* adını alır ve ‘hatırlama, anma’ anlamına gelir.”²⁰⁴

Şu halde, “zikir” ve “tezekkür”ün Kur’ân-ı Kerîm’de, oldukça muhtevalı bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir. Genel olarak bu kelimeler, Allâh’ın birliğinin, sonsuz kudretinin alâmet ve nişanesi olan pek çok hususu tefekkür etmek anlamında kullanılmaktadır. İnsanlar tezekkür etmeye teşvik edilmekte, tezekkür etmeyenler, unutanlar, tefekkür etmeyenler uyarılmaktadır. Burada şu hususu da belirtmeliyiz ki, “zikir” ve “tezekkür” kelimelerinin kök anlamı olan “hatırlamak, anmak, yâd etmek” anlamı, bu kelimelerin Kur’ân’da geçen diğer müştaklarındaki; “düşünmek, öğüt ve ibret almak, anlamak, bellemek, tanımak” gibi anlamlarıyla irtibatı vardır. Çünkü bir insan, daha önce öğrendiği, bellediği bir şeyi hatırlayamazsa onunla ilgili düşünce üretmez. Düşünemez. Sonuç itibarıyla de ondan gereken ders ve ibreti çıkaramaz ve öğüt alamaz.²⁰⁵

Dolayısıyla kelimenin kök/esas anlamıyla, Kur’ân’da geçen bütün türevlerinin bahse konu anlamları arasında, birbirleriyle zarf-mazruf misâli içli dışlı bir ilişki söz konusudur. Konuya bu açıdan bakıldığında “zikir” ve “tezekkür” kelimelerinin, Kur’ân siyâkındaki kazandıkları anlamlara göre tefsirlerinin yanında, kelimenin kökünde mündemiç bulunan anlamının da dikkate alınması yani “tezekkür”ü, “*geçmişe hatırlayıp, mâzide olanları düşünerek, geleceği inşa etmek ve geçmişte yapılan hataları yinelememek*” şeklindeki anlamı meâl okurlarına gösterilmeli, onlar da bu anlamlardan haberdar edilmelidir. Aksi takdirde günümüzde, Kur’ân’ın Türkçe çevirilerinde yapıldığı gibi kelimenin taşıdığı ince anlam farkları belirtilmeden “hep öğüt/ders almak”, “düşünmek”, “hatırlamak” şeklinde çevirmek, Kur’ân âyetlerinin gereği gibi anlaşılmasına veya eksik anlaşılmasına sebebiyet verecektir.

²⁰² Haşr 59/19.

²⁰³ Tâ Hâ 20/126.

²⁰⁴ Kutluer, İ., “Düşünme”, *DİA*, c.X, s.53.

²⁰⁵ Kahveci, İ., *Kur’ân’da Zikir Kavramı*, s.45.

Değerlendirme

Çalışmamızın birinci kısmında incelemeye çalıştığımız ve Kur'an'da "doğrudan düşünme anlamına gelen kelimeler"le ilgili olarak bir değerlendirme yapacak olursak, şu hususları söylememiz mümkündür. Bahse konu kelimelerin bir bakıma merkezinde/odak noktasında yer alan "تعقل /ta'akkul"; "geçmişte yaşananlar" ile "şu anda yaşananlar" arasında **bağ kurmak suretiyle**, öncekilerin düştükleri hataya düşmemek, aynı yanlışların yinelenmesine **engel olmaktadır**. "تفكر/tefekür" ise; bir şey üzerinde derinlemesine, en ince detayına kadar düşünmektir. Zihni, düşünülen şey üzerinde yormaktır. "تدبر/Tedebbür" kelimesi; "bir işin sonunu önceden düşünerek, buna göre gerekli önlemleri ve tedbirleri almak" anlamına gelir. Tedebbür, geleceğe yönelik bir düşünme eylemidir. "تذكر /Tezekkür" ise, "tedebbür"ün aksine, geçmişe dâir düşünmek ve hatırlamaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdübâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trz.

Abdulmun'im Hıfînî, *Mu'cemu Mustalâhâti's-Sûfiyye*, Beyrut 1987.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed (ö.1162/1748), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amme's-tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs* (I-II), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1351/1932.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, TDKY, AÜB, Ankara 1979.

Akgün, İbrahim, "Kur'an Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, Nisan 2013, ss.55-80.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (I-III), AKDITYK; TDKY:439/3, 2.Baskı, Ankara 1995.

Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed Kârî (ö.1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a*, (Tahk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), 2. Baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986.

Alvânî, Mustafa, "Arap Dilinde Teradûf (Eş Anlamlılık)" (Çev. Galip Yavuz), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Sivas, 1996, ss. 231-236.

Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'an*, Dâr Al-Andalus, Gibraltar 1993.

Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kur'an Araştırmaları Müessesesi, İstanbul tsz.

Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd (ö.516/1122), *Tefsîru'l-Beğavî, (Meâlimu't-Tenzîl)* (I-VIII) (Tahk. Muhammed Abdullah Nemr, Osman Cum'a Himyeriyye, Suleyman Muslim Hırş), Dâru't-Tayyibe, 1. Baskı, Riyad 1409/1989.

Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh b. 'Umer b. Muhammed (ö.685/1286), *Tefsîru'l-Beydâvî (Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl)* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1408/1988.

Bilgiz, Musa, "Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 3, İstanbul 2012.

-----, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 25, Erzurum 2006.

Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, c.II, s.238-242.

Bursevî, İsmâil Hakkı, (ö.1137/1724), *Tefsîru Rûhi'l-Beyân* (I-X), (Neşr. Halil Eser), Mektebetu Eser, İstanbul 1389.

Cevherî, İsmâil b. Hammad, (ö.393/1002), *es-Sihah Tacu'l-Luga ve Sihahu'l-'Arabiyye* (I-VI), (Tahk. Ahmed Abdulğafûr Attar), Dâru'l-'İlm, 4.Baskı, Beyrut 1404/1984.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2000.

Curcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (ö.816/1413), *Kitabu't-Ta'rîfât*, (Tahk. Abdulmun'im Hufnâ), Daru'l-İrşâd, Kahire 1412/1991.

Çetin, Mustafa, *Tefsîrde Dirâyet Metodu*, Kevser Yayını, İzmir 1997.

-----, "Kur'an'da Tefekkür Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII, İzmir 1994.

Dâmegânî, Hasen b. Muhammed (ö.478/1085), *Kâmûsu'l-Kur'an (Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm)*, (Tahk. Abdulazîz Seyyidu'l-Ehl), Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, Beyrut 1983.

De Boer, T.J., "Nazar", *İA*, c.IX, s.135-136.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Matbaası, 4. Ofset Baskı, Ankara 1980.

Ebu'l-Bekâ Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ Huseynî, (ö.1262/1845), *el-Kulliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (Tahk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî), Muessesetu'r-Risale, 2.Baskı, Beyrut 1413/1993.

Ebu'l-Berekât Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Tefsîru'n-Neseî)*, (I-III), (Tahk. Yûsuf Ali Bedîvî), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Baskı, Beyrut 1419/1998.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as Sicistânî (ö.275/888), *Kitabu'z-Zuhd, Rivâyetu İbni'l-Arabî, Dâru'l-Mişkâtî'n-Neşr ve't-Tevzî'*, (Tahk. Ebû Temîm Yâsîn b. İbrahim b. Muhammed, Ebû Bilal Ğuneym b. Abbâs b. Ğuneym), *Ahbâru Ali b. Ebî Tâlib ve Zuhdihi*, 1. Baskı, Kahire 1993.

Ebu'l-Ferac İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahmân Ali b. Muhammed (ö.597/1200), *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* (I-IX), el-Mektebetu'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut 1404/1984.

Ebû Hilâl Askerî (ö.395?/1005?), *el-Furûk fi'l-Luğa*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 3. Baskı, Beyrut 1979.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır (ö.1361/1942), *Hak Dîni Kur'an Dili* (I-IX), Eser Neşriyat, Haznedar Ofset, İstanbul 1979.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö.370/980), *Tehzîbu'l-Luğa* (I-XIV), (Tahk. Abdu's-Selam Muhammed Harun- Ali Hasen Hilâlî ve Diğerleri), Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kâhire 1964-1967.

Fahru'd-Dîn Râzî (ö.606/1209), *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (I-XXXII+Fihrist), Beyrut 1401/1981.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed (ö.175/791) *Kitâbu'l-'Ayn*, (I-VIII) (Tahk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Sâmraî), Beyrut 1409/1988.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, (ö.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (I-IV), 2.Baskı, Mısır 1371/1952.

-----, *Besâir Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (I-VI), (Tahk. Muhammed Ali en-Neccâr), el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut, trz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (I-IV), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1359/1939.

Gezgin, Ali Galip, *Tefsîrde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002.

-----, *Kur'an'da Sevgi*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.

Hâris Muhâsibî (ö.243/857), *Kitâbu Maiyyeti'l- 'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nâs fihî*, "*el- 'Akl ve Fehmu'l-Kur'an*" içinde, (Çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul 2003.

'Irakî, Zeynuddîn Ebu'l-Fadl, Abdurrahmân b. Huseyn (ö.806/1403), *el-Muğni an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, (Gazzâlî, İhya'sının zeylinde), Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1358/1939.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allâh ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trz.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (ö.1393/1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (I-XXX), Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Ğâlib (ö.543/1148), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (I-V+Fihrist), (Tahk. Abdu's-Selâm Abdu's-Şâfi Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebî'l-Ferac Abdurrahmân (ö.597/1201), *Nuzhetu'l-'A'yuni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir*, (Tahk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım Râzî), Muessesetu'r-Risale, 2. Baskı, Beyrut 1405/1985.

İbn Cuzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed Kelbî (ö.741/1340), *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1415/1995.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed Hasen, (ö.321/1001), *Kitabu Cemhereti'l-Luga* (I-III), (Tahk. Remzî Munîr Ba'lebekkî), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1.Baskı, Beyrut 1408/1987.

İbnu Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö.399/1008), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz* (I-V), (Tahk. Ebû Abdillâh Huseyn Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa Kenz), Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1. Baskı Kahire 1423/2002.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, (ö.395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga* (I-VI), (Tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979.

İbn Kayyim Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö.751/1350), *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Neste'in*, I-III, Dâru'l-Hadîs, Kahire trz.

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil (ö.774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-IV) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1388/1969.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim Dineverî, (ö.276/889), *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, (Şârih: Seyyîd Ahmed Sakr), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3.Baskı, Beyrut, trz.

İbn Manzûr, Cemalu'd-dîn Muhammed b. Mukerrim (ö.711/1311), *Lisanu'l-Arab* (I-XV), Daru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1414/1994.

İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö.595/1198), *Kitâbu Fasli'l-Makâl ve Takrîru Mâ Beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl*, Dâru'l-Maşrîk, 4. Baskı, Beyrut 1986.

İbn Sîde, Ebu'l-Huseyn Ali b. İsmail Endelusî (ö.458/1065), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'A'zam* (I-XI), (Abdu'l-Hamîd Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1421/2000.

-----, *el-Muhassas*, (I-XVII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trz.

İşler, Emrullah, Özay, İbrahim, *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük*, Fecr Yayınları, Ankara 2011.

Jeffery, Arthur tarafından neşredilen *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Huma Mukaddimetu Kitabu'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye*, Kahire 1954.

Kahveci İhsan, *Kur'ân'da Zikir Kavramı ve Boyutları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü., S.B.E., İstanbul 1995.

Karaman, Hayreddin ve Diğerleri, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (I-V), 3. Baskı, DİBY/590, Ankara 2007.

Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl* (I-XVII), (Te'lîf: Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Mısır 1376/1957.

Kâşânî, Abdurrezzâk b. Ahmed, *Mu'cemu Istilâhâti's-Sûfîyye* (Neşr. Abdu's-Sâhin), Kahire 1992.

Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügât'it-Türk*, (Çev. Besim Atalay), TDKY 521, TTKB, Ankara 1985.

Keklik, Nihat, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F. Yayını No: 3484, İstanbul 1987.

Koç, Turan, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", *2.Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 4-5 Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Yayınları:5, 1.Baskı, Ankara 1996.

Koçyiğit, Talat, *Hadîs İstılahları*, AÜİFY No: 146, Ankara 1980.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1272), *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (I-XXIV) (Tahk. Abdullah b. Abdilmuhsin Türkî), Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1427/2006.

Kutluer, İlhan, "Düşünme", *DİA*, c.X, ss.53-57.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö.333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân* (I-XVII+Fihrist), (Tahk. Ahmed Vanlıoğlu ve Arkadaşları, İlmî Kontr. Bekir Topaloğlu), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005-2011.

Macdonald, D.B., "Firâset", *İA*, c.IV, s.640.

Merriam-Webster, *Webster's Third New International Dictionary of The English Language Unabridged*, a Merriam-Webster Editor in Chief Philip Babcock Gove, Ph. D. and The Merriam-Webster Editorial Staff G. and C Merriam Company Puplichers, Springfield, Massachusetts, U.S.A. 1961.

Nigerî, Ahmed, *Câmiu'l-'Ulûm fî İstılâhâti'l-Funûn* (I-IV), Muessesetu'l-Âlemî, Beyrut 1395/1975.

Özsoy, Ömer, " 'Çeviri Kuramı' Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2.Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 4-5Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Yayınları:5, 1.Baskı, Ankara 1996.

Palmer, Frank Robert, *Semantics*, Cambridge University Press, Second Edition Cambridge 1981.

Râğîb İsfahânî (ö.502/1108), *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (Tahk. Safvân, Adnân Dâvûdî) 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1412/1992.

-----, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a* (Nşr. Ebû'l-Yezid Acemî), Kahire 1405/1985.

Râzî, Zeynu'd-dîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi'l-Kadir (ö.666/1267), *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Tahk. Hüseyin Elmalı), TDVY No: 236, Kaynak Eserler Serisi: 17, 1. Baskı, Ankara 1997.

Sâhib, İsmail b. Abbâd (ö.385/995), *Muhît fî'l-Luga*, (Tahk. Muhammed Hasan Âli Yasîn), 1. Baskı, Beyrut 1415/1994.

Se'âlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd (ö.875/1471), *Tefsîru's-Se'âlibî (el-Cevâhiru'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'ân)* (I-V), (Tahk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Abdulfettâh Ebû Sunne), 1. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî Beyrut 1418/1997.

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Elmalılı Tefsîrinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*, Ağaç Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2003.

Sulemî, Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ (ö.412/1021), *Tefsîru's-Sulemî (Hakâiku't-Tefsîr)* (I-II), (Tahk. Seyyid 'Imrân), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1421/2001.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr* (I-XVII), (Tahk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin Türkî), 1. Baskı, Kahire 1424/2003.

Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'Ilmi't-Tefsîr* (I-V), (Tahk. Abdurrahmân 'Umeyre), Dâru'l-Vefâ, yy., trz.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)* (I-XXVI+Fihrist), (Tahk. Abdullâh b. Abdî'l-Muhsin Turkî), Dâru Hicr, Kahire 1424/2003.

Tantâvî Cevherî (ö.1359/1940), *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân* (I-XXV), Mısır 1350/1931.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed (ö.1158/1745), *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn* (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1418 / 1998.

Tenik, Ali, Göktaş, Vahit, "Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, (Ocak-Haziran), 8 (15).

Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh (ö.283/896), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kubra, Kahire 1329.

Türkçe Sözlük, TDKY, TTKB, 7. Baskı, Ankara 1983.

Türk Dil Kurumu, *Büyük Sözlük* (I-II), (<http://www.tdk.gov.tr>) (22.05.2014)

Uludağ, Süleyman, "Basîret", *DİA*, c.V, s.103.

-----,"Fîrâset", *DİA*, c.XIII, ss.116-117.

Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İzmir 1999.

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by. J. Milton Cowan), Third Edition, Spoken Language Service, Inc., Ithaca, New York 1976.

Zebîdî, Muhibbu'd-dîn Muhammed Murtaza Huseyn Vâsîtî (ö.1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus* (I-XX), (Tahk. Ali Sîrî), Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1414/1994.

Zemaşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer (ö.538/1143), *Esâsu'l-Belâğâ*, (I-II), (Tahk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1419/1998.

-----, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmıdî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl* (I-VI), (Tahk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed Muavvıd), Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998.

Zerkeşî, Bedrud'dîn Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-IV), (Tahk. Yusuf Abdurrahman Maraşlî, Cemâl Hamdi Zehebî, İbrahim Abdullâh), Darûl-Ma'rife, 2.Baskı, Beyrut1410/1994.

MUHKEM MÜTEŞÂBİH MESELESİNE SELEFİN BAKIŞI*

Fahreddin ER-RÂZÎ
Çeviren: Celalettin DİVLEKÇİ**

Özet

Muhkem-müteşâbih meselesi, tefsir literatüründe üzende çokça durulmuş bir konudur. Fahreddin er-Râzi de bir müfessir, kalamcı ve en önemlisi bir usul âlimi olarak bu meseleyi ele alır. Râzi konuya, Kur'an'da bilinmesi imkânsız şeylerin bulunması mümkün müdür? sorusuyla girer. Konuyla ilgili tarafların görüşlerini, dayandıkları aklî ve naklî delilleri verir. Kelimelerin Kur'an'daki kullanımlarına yer verdikten sonra istilahtaki tanımlarına yer verir. Tanımlarını, delâlet açısından lafız çeşitlerinin bir birleriyle olan ilişkilerini ortaya koymak suretiyle yapar. Müteşâbihin objektif bir şekilde nasıl tespit edileceğine dair, vuzuh sorunu olan bazı tespitlerde bulunur. Ardından Selefin konuya yaklaşımını delilleriyle dile getirir.

Anahtar Kelimeler: Müteşâbih, Delâlet, Kur'an, Tefsir

MUHKAM AND MUTASHABIH ACCORDING TO THE SALAF BY AL RAZI

Abstract

The issue of "muhkam and mutashabih" (clear vs hidden) is one that has been given much thought to in the history of tafseer (Quranic commentary) literature. Fahreddin ar-Razi as an interpreter of the Quran, a qalamist (a scholar who has expertise in the philosophy of Islam), and most importantly a scholar of usul (methodology); addresses this issue as well. Razi introduces the topic with the

* Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606) *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelam* adlı eserinin *fî Takrîri Mezhebi's-Selef* başlıklı III. bölümünün çevirisidir. Bkz. Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 224-243. Müellifin kitabında bir yerde sehven eksik bıraktığı, diğerinde ise tasrih etme ihtiyacı hissetmediği iki hususu tefsirine müracaatla telafi yoluna gittik ve bu alıntılarını normal parantez içinde verdik. Metindeki köşeli parantez içindeki başlıklar da aynı şekilde bize aittir. Çeviride yer alan hadislerin tahririnde Dr. Mahmut Denizkuşları'nın *Tahriç Çalışmaları ve et-Tefsiru'l-Kebir'de Hadis* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 1989.) adlı çalışmasından yararlandık. Ayrıca konunun daha kolay anlaşılması için I, A, a ve 1 şeklinde sistematize etme ihtiyacı hissettik. 30. dipnotta da yararlı olduğunu düşündüğümüz bir açıklama ekledik.

** Yrd. Doç. Dr. SDÜ. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Tefsir ABD. cdivlekcı@hotmail.com.

following question: Is it possible to find things that are impossible to know in the Quran? He provides different perspectives regarding the topic, as well as their intellectual and narration evidences. He presenets in his work, the usage of the vocabulary within the Quran as well as the terms' technical definitions. His way of providing evidences is through defining the relationship between different types of wording. Regarding how to objectively detect the "mutashabeeh verses", he makes some unclear deductions. He then follows by presenting/expressing Salaf's approach regarding this topic, and corroborates it with further evidence.

Key Words: *Mutashabeeh, Sign, Qur'an, tafseer*

I. Allah'ın Kitabında Bilmemize İmkân Olmayan Şeylerin Bulunması Mümkün müdür?

Fakihlerin, muhaddislerin ve mutasavvıfların birçoğu bunu [Allah'ın Kitabında bilinmeyen bir şeyin olabileceğini] mümkün görürken, kelamcılar bunu kabul etmemişler, naklî ve aklî delillerle görüşlerini savunmuşlardır.

[Kelamcıların Görüşü]

A. Naklî Deliller

a. Âyetler:

1. Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "*Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinde kilit mi var?*"¹ Allah Teâlâ bizlere Kur'an-ı Kerim'i düşünmeyi emretmiştir. Eğer Kuran'ı Kerim anlaşılmasaydı Allah bize nasıl olurda düşünmeyi emrederdi?

2. Allah Teâlâ'nın "*Kur'an-ı düşünmüyorlar mı, eğer Allah'tan başkasına ait olmuş olsaydı, mutlaka içinde birçok çelişki bulurlardı.*"² sözüdür. Madem Kur'an-ı Kerim insanlar için anlaşılmasız bir kitap, nasıl olurda Allah Teâlâ Kur'an'da çelişki olup olmadığını anlamamız için bize onu düşünmeyi emreder?

3. Yüce Allah'ın "*Şüphesiz bu Kur'an âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, uyarıcılardan olası diye Cebrâil senin kalbine açık bir Arapça ile indirmiştir.*"³ sözüdür. Kur'an anlaşılır bir kitap olmamış olsaydı, Peygamber'in kendisiyle uyarıcı olması nasıl mümkün olurdu? Aynı şekilde Yüce Allah'ın "*apaçık Arap diliyle*" sözü Kur'an-ı Kerim'in Arap diliyle nazil olduğunu gösterir. Hal böyle olunca, anlaşılır olması gerekir.

¹ Muhammed, 47/24.

² Nisâ, 4/82.

³ Şuarâ, 26/193.

4. Yüce Allah'ın "(...) içlerinden, haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlarlardı."⁴ sözüdür. Kur'an'dan hüküm istinbâtı ancak manası tam olarak kavrandıktan sonra mümkün olur.

5. Allah Teâlâ'nın, "...sana her şeyi açıklayan"⁵ sözüyle aynı şekilde "Kitapta biz hiç bir şeyi eksik bırakmadık." sözüdür.⁶

6. Allah Teâlâ'nın "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren bir Kitaptır."⁷ sözüdür. Bilinmeyen bir şey yol gösterici de olmaz.

7. Allah Teâlâ'nın "üstün hikmet"⁸ ve "...kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir."⁹ sözüdür. Bütün bu sıfatlar bilinmeyende hâsıl olmaz ve meydana gelmez.

8. Yüce Allah'ın şu sözüdür; "Allah'tan size bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir."¹⁰ Bir şey ancak bilirse açık olur.

9. Yüce Allah'ın şu sözüdür; "Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Elbette inanan bir topluluk için onda rahmet ve ibret vardır."¹¹ Anlaşılmayan bir kitap nasıl olurda yeterli ve ibret verici olur?

10. Allah Teâlâ'nın "Bu Kur'an kendisiyle uyarılınsınlar ve tek bir Tanrı olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye insanlara tebliğ edilmiştir."¹² sözüdür. Kur'an bilinmeyen bir şeyse nasıl tebliğ edilmiş olur ve nasıl kendisiyle uyarı yapılır? Âyetin sonunda da şöyle buyurmuştur; "akıl sahipleri öğüt alsınlar diye..." Kur'an bilindiği takdirde ancak böyle olur, akıl sahipleri ibret alır.

11. Allah Teâlâ'nın "Ey insanlar! Rabbinizden size açık bir delil geldi, size apaçık bir nur indirdik."¹³ sözüdür. Kur'an anlaşılmazken nasıl açık bir delil ve nur olur?

12. Allah Teâlâ'nın "Benim yoluma uyan ne sapar ne de bedbaht olur. Kim de beni anmaktan yüz çevirirse onun mutlaka sıkıntılı bir hayatı olur."¹⁴ sözüdür. Kur'an anlaşılmayan bir kitapken, nasıl kendisine tabi olunur ve nasıl kendisinden yüz çevrilir?

13. Yüce Allah'ın "Muhakkak ki bu Kur'an en doğruya iletir."¹⁵ sözüdür. İnsanlar tarafından [muhtevası] bilinmeyen bir kitap nasıl olurda kendilerine yol gösterici olur?

⁴ Nisâ, 4/83.

⁵ Nahl, 16/89.

⁶ En'am, 6/38.

⁷ Bakara, 2/2.

⁸ Kamer, 54/5.

⁹ Yunus, 10/58.

¹⁰ Mâide, 5/15.

¹¹ Ankebût, 29/51.

¹² İbrahim, 14/52.

¹³ Nisâ, 4/174.

¹⁴ Tâhâ, 20/123-124.

¹⁵ İsrâ, 17/9.

14. Yüce Allah'ın “Allah'ın elçisi ve müminler, Rabbinden ona indirilene iman ettiler. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar. 'O'nun elçileri arasında ayırım yapmayız' ve 'İşittik, itaat ettik, bağışlamamı dileriz Rabbimiz, gidiş sanadır' dediler.”¹⁶ sözüdür. İtaat ancak ilimden sonra mümkün olur. Öyleyse Kur'an'ın anlaşılır olması gerekir.

b. Haberler:

Hiz. Peygamber'in şu sözüdür: “Size öyle bir şey bıraktım ki kendisine sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız: Allah'ın Kitabı, sünnetim ve Ehl-i beytim.”¹⁷ Bilmeden sarılmak nasıl mümkün olur? Yine Hiz. Ali'den (r.a.) rivâyet edilen bir hadisi şerifte Hiz. Peygamber (s.a) şöyle buyurmuştur: “Allah'ın Kitabına sarılın onda sizden öncekilerin ve sizden sonrakilerin haberi ve aranızdaki meselelerin hükmü vardır. O ciddi bir şeydir, şaka değil. Onu terk eden zalimin Allah belini kırar. Kim hidâyeti ondan başka yerde ararsa, Allah o kimseyi şaşırır. O, Allah'ın kopmaz ipidir, hikmetli hatırlatmasıdır, doğru yoludur. Nefisler kendisiyle sapmaktan korunur. Âlimler kendisine doyamaz. Çok tekrar edilmesine rağmen eskimez. [Ne kadar okunursa okunsun değerinden bir şey kaybetmez.] Harikuladelikleri bitmez. Kim görüşünü kabullenirse doğru söyler. Kim onunla hükmederse adaletle hükmeder ve kim davasını onunla kuvvetlendirirse hasmına galip gelir. Kim ona çağırırsa doğru yola ulaşır.”¹⁸

B. Aklî Deliller

Bu hususta çeşitli aklî deliller vardır.

1. Şâyet Kur'an-ı Kerim'de bilgisine ulaşamayacağımız bir şey olmuş olsaydı, bu hitap Arapça konuşan birisine zenci diliyle hitap etmeye benzerdi ki bu câiz değildir.

2. Sözden maksat, bir şeyi anlaşılır kılmaktır. Eğer anlaşılır olmamış olsaydı abes olurdu.

3. Kur'an'da meydan okuma vardır. Bilinmeyen anlaşılmayan bir şeyle meydan okunmaz.

Özetle Kelamcıların görüşleri bundan ibarettir.

[Fakih, Muhaddis ve Mutasavvıfların Görüşü]

A. Nakli Deliller

Kelamcıların muhalifleri de görüşlerini naklî ve aklî delillerle savunmuşlardır.

¹⁶ Bakara, 2/285.

¹⁷ Ebû Davud, Menâsih 56.

¹⁸ Dârimî, Fedâilü'l-Kur'an 14.

a. Âyetler: Konuyla ilgili âyetler iki açıdan ele alınabilir.

1. Allah Teâlâ'nın müteşâbihlerin sıfatı hakkındaki “*Onun tevîlini yalnızca Allah bilir*”¹⁹ sözüdür. Âyetin burasında vakıf yapmak lazımdır.
2. Surelerin başında zikredilen mukattaa harfleridir.

b. Haberler:

Hadise gelince, Hz. Peygamber'in şu sözüdür: “*Öyle ilim vardır ki hazine gibidir. Onu ancak gerçek âlimler bilirler, onu söyledikleri zaman ehli izzet o söyledikleri şeyi kabul etmezler.*”²⁰

B. Akli Deliller

Akli delillere gelince, yapmakla yükümlü tutulduğumuz fiiller iki kısımdır: Bunlardan bir kısmının hikmetini (emrediliş gerekçesini) genel olarak aklımızla biliriz, namaz, zekât, oruç gibi... Namaz Yaratıcıya karşı gösterilen tevazu ve boyun eğmektir. Zekât muhtaçlara iyilik etmektir. Oruçsa nefse üstün gelmektir.

Bir kısmının da hikmetini bilmeyiz. Hacda yapılan fiiller gibi... Zira biz Şeytan taşlamanın, Safa ile Merve arasında say etmenin hikmetini bilmiyoruz. Sonra muhakkik âlimler, Hakîm-i Teâlâ'nın kullarına, her iki türden fiilleri emretmesinin de güzel olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü birinci kategoride yer alan itaat, emre muhatap olanın emirdeki maslahatı akıyla kavradığından dolayı yaptığı bir itaat olduğu için, tam bir inkıyâda delalet etmez.

İkinci çeşit itaat ise tam bir bağlılığa ve teslimiyete delâlet eder, çünkü emre muhatap olan o konudaki maslahatı hiçbir suretle bilmeyince onu sırf inkıyât ve bağlılığından dolayı yapmış olur. Durum fiillerde böyle olunca niçin sözlerde de böyle olmasın? Allah Teâlâ'nın bize indirdiği, kendisine saygı göstermemizi ve okumamızı emrettiği (kitabı) iki kısma ayırır.

Bunun bir kısmının manasını kavrar ve anlarız. Bir kısmının ise hiçbir suretle manasını anlayamayız. Bunun indirilmesinden, kırâtının ve taziminin emredilmesinden maksat kemal-i ubûdiyetin ve Allah'ın emirlerine inkıyâdın ortaya çıkmasıdır. Hatta burada bir başka fayda daha vardır ki o da şudur: İnsan mana üzerinde durup onu kavradığı zaman, söz tesirini kaybeder. Bu sözü söyleyen zatın Hâkimler hâkimi olduğu kafasına yerleştirmekle birlikte ne kast edildiği üzerinde durmadığı zaman, kalbi devamlı surette ona karşı bir ilgi duyar ve devamlı onu düşünür. Teklifin özü, *sırtın* Allah'ın zikri ve kelamının fikriyle meşgul olmaktır. Kulun zihninin, hafızasının devamlı bununla meşgul olmasında kendisi için büyük

¹⁹ Âl-i İmran, 3/7.

²⁰ es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa ft'l-Ahâdisi'l-Mevdûa*, Beyrut 1975, I, 221.

bir maslahat vardır, denilmesi de ihtimal dışı değildir. Kul maslahatı elde etmek için kendisini Allah'a ibadete verir.

Bu konuda iki grubun görüşü benim bildiğim kadarıyla bundan ibarettir. Başarı Allah'tandır.

II. Kur'an-ı Kerim'in Muhkem ve Müteşâbih Şeklinde Vasfedilmesi

Bil ki Yüce Allah'ın Kitabı kendisinin tamamen muhkem, tamamen müteşâbih; bir kısmının muhkem ve bir kısmının da müteşâbih olduğunu ifade etmektedir. Kendisinin tamamen muhkem olduğunu şu âyetler göstermektedir: “*Elif-lam-râ. Bu, âyetleri muhkem kılınmış bir kitaptır.*”²¹; “*Elif-lam-râ. İşte bunlar muhkem Kitab'ın âyetleridir.*”²² Her iki âyet-i kerime de Kur'an-ı Kerim'in tamamının muhkem olduğu belirtilmiştir. Burada muhkemden kasıt, Kur'an Kerim'in gerek lafızları ve gerekse manası itibarıyla doğru ve yerinde oluşudur. Kur'an kendisi dışındaki bütün kelimelerden lafız ve manası itibarıyla üstündür. Ve hiçbir mahlûk lafız ve mana itibarıyla Kur'an'a denk bir kelam getirmeye güç yetiremez. Nitekim kelimenin sözlükteki kullanımı şu şekildedir: Araplar *sağlam yapı ve bozulması mümkün olmayan sağlam söz için, O sağlamdır* anlamında **أَنَّ مُحْكَمٌ** derler.

İşte Kur'an'ın tamamının *muhkem* olarak nitelenmesinin anlamı budur.

Kur'an-ı Kerim'in tamamının müteşâbih olduğunu ifade eden âyet ise şudur; “*Allah, sözün en güzelini müteşâbih ve mesânî bir kitap halinde indirdi.*”²³ Bu şu demektir: Kur'an'ın tamamı güzellik ve fesahat bakımından birbirine benzer ve bir kısmı diğerini doğrular. Yüce Allah buna şu sözüyle işaret etmiştir: “*Eğer Allah'tan başkasına ait olmuş olsaydı onda birçok çelişki bulurlardı*”²⁴ Yani bir kısmı diğeriyile çelişir; fesahat ve cezâlet bakımından söz birbirinden farklı (düzeyleerde) olurdu.

Bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğuna delalet eden ise şu sözüdür: “*Kitabı sana indiren O'dur. Kitabın bir kısım âyetleri muhkemdir. Bunlar Kitabın anasıdır. Bir kısmı da müteşâbihtir.*”²⁵

Burada, önce sözlük anlamı bakımından muhkem ve müteşâbihin ne olduğunu, daha sonra da ıstılahtaki anlamlarının neler olduğunu açıklamamız gerekmektedir.

²¹ Hûd, 11/1.

²² Yunus, 10/1.

²³ Zümer, 39/23.

²⁴ Nisâ, 4/82.

²⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

A. Muhkemin sözlük anlamı: Araplar, *mâni olmak* anlamında حَكَمْتُ – حَكَمْتُ ve أَحْكَمْتُ derler. Aynı kökten gelen حَاكِمٌ hâkime, zalimi zulmünden *alıkoyduğu için* hâkim denilmiştir. *Geme* de atı serkeşliğinden *alı koyduğu için* حَكَمَةُ اللِّجَامِ denmiştir. Nehâf'ye ait, “Yetimi de, tıpkı çocuğun gibi, kötülükten *alı koy*” anlamındaki وَلَدَكَ أَحْكِمِ الْيَتِيمَ كَمَا تُحْكَمُ وَلَدَكَ” sözü, aynı şekilde (Cerîr'in)²⁶ “Süfahanıza *mâni olunuz!*” anlamındaki أَحْكَمُوا سَفَهَاتِكُمْ sözü de bu anlamdadır. بِنَاءٍ مُحْكَمٍ demek, sağlam yapılmış, kendisini yıkmaya çalışana *engel olan* bina demektir. Hikmete, حِكْمَةٌ hikmet denilmesinin sebebi de, kendisiyle muttasıf olanı uygunsuz şeylerden *alı koymasından* dolayıdır.

Müteşâbih ise iki şeyin, ayırt edilemeyecek ölçüde birbirine benzemesi, demektir. Kelime Kur'an'da şu şekilde kullanılmıştır: إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا “Bize göre bütün inekler bir birine benzer.”²⁷ ve تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ “Kalpleri birbirine benzedi.”²⁸ İki şey birbirinden ayırt edilemediği zaman اشْتَبَهَ الْأَمْرَانِ denilmesi, aynı şekilde şihirbaza الشَّبَهَاتُ أصحابُ الشَّبَهَاتِ denilmesi de bu kabildendir. Hz. Peygamber (a.s) الْحَلَالُ بَيْنَ الْحَلَالِ بَيْنَ الْحَرَامِ بَيْنَ الْحَرَامِ بَيْنَ الْحَرَامِ وَأَمْرٌ مُشْتَبِهَاتٌ “Helal bellidir, haram da bellidir. Bazı şeyler vardır ki helal mi haram mı olduğu belli değildir.”²⁹ buyurmuştur. (Başka bir rivâyette de مُشْتَبِهَاتٌ şeklindedir.)

Muhkem ve müteşâbih kavramlarının sözlük açısından değerlendirmesi bu şekildedir.

B. Istilahta Muhkem: Âlimler muhkem ve müteşâbihin ne olduğu konusunda pek çok izahta bulunmuşlardır. Bizden önce de bu konuda yazılıp çizilmiştir. Benim bu konudaki görüşüm: Bir anlam için konulmuş olan bir lafız, konulduğu anlama gelebileceği gibi, o anlamın dışında başka bir anlama da gelebilir. Eğer sadece konulduğu anlama gelmesi söz konusu olup, başka bir anlama gelme ihtimali bulunmuyorsa, buna *nass* denir. Eğer bu anlamın dışında bir anlama gelme ihtimali varsa, lafzın iki manadan birisine gelme ihtimali diğerine göre ya râcihtir ya da böyle olmayıp, tam aksine, eşit şekilde her iki anlama da gelmesi muhtemeldir. Lafzın iki anlamdan birine gelme ihtimali diğerine göre râcih ise, lafız râcih anlama nispetle *zâhir*; mercûh anlama nispetle ise *müevvel*'dir. Her iki anlama da eşit şekilde gelmesi söz konusu ise, bu takdirde lafız, her ikisine birlikte nispetle *müşterek*; iki anlamdan her birine nispetle ise *mücmel*'dir.³⁰ Yapmış olduğumuz bu

²⁶ Cerîr b. Atıyye el-Kelbî (ö. 110). Krş. Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 145.

²⁷ Bakara, 2/70.

²⁸ Bakara, 2/118.

²⁹ Buhari, İman 30.

³⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745) Bu konuda Râzî'yi takip eder: “Bir anlam için vaz olunup, başka bir anlama gelme ihtimali olmayan kelime *nass*'tır. Yahut lafzın iki anlama gelme ihtimali olup, bu iki anlamdan râcih olan anlama nispetle *zâhir*, mercûh olan anlama nispetle *müevvel*'dir. Ya da ortada tercihe konu olacak bir unsur olmaksızın iki anlama gelmesi söz konusu olabilir, bu takdirde de her ikisine nispetle *müşterek*; her birine ayrı ayrı nispetle ise

taksime göre, lafız ya nasstır, ya zâhirdir, ya mücmeldir, (ya müşterektir)³¹ veya müevveldir. Nass ve zâhir tercihin husûle gelmesi bakımından ortaklardır, şu kadar var ki nass başka anlama gelme ihtimali olmayan râcihtir; zâhir ise başka anlama gelme ihtimali olan râcihtir. Buna göre nass ve zâhir tercihin husûle gelmesinde ortak olmuş olmaktadır ki bunun adına *muhkem* denilmektedir.

Mücmel ve müevvel ise, lafzın delâletinin râcih olmaması noktasında ortaklardır. Şu kadar var ki mücmelin, her iki tarafa nispetle de bir rüçhâniyeti söz konusu değildir. Öte yandan mücmel'in müşterek tarafa nispetle rüçhâniyeti söz konusudur. Kendisine nispetle rüçhâniyetsiz olana da *müteşâbih* denilir, çünkü bunda anlaşılmaçlık söz konusudur.

Lafzın iki mefhuma nispeti eşit şekilde olduğu zaman burada zihin tevakkuf eder. Tıpkı *hayız* ve *temizliğe* nispetle *قُرء* kelimesinde olduğu gibi. Problemin zor olan tarafı, lafzın konuluşu itibariyle iki anlamdan birisinde râcih, diğesinde mercûh olması, dahası râcih olanın batıl, mercûh olanın ise hak olmasıdır. Bunun Kur'an-ı Kerim'den örneği şu âyet-i kerimedir: “*Ama bir toplumu yok etmeyi irade ettiğimiz zaman o toplumun refaha gömülmüş seçkinlerine emrederiz. Onlar da fisk işlerler, sonuçta o ülke helake müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.*”³² Bu sözün zâhiri, âyette yer alan kimselerin fisk işlemekle emir olunduklarıdır. Bunun muhkemi ise, yüz kızartıcı bir fiil işlediklerinde söylemiş oldukları; “*Biz babalarımızdan böyle gördük, bunu bize Allah emretti*”,³³ şeklindeki sözlerine cevaben buyrulan şu âyettir: “*Allah hayâsızlığı emretmez!*”³⁴ Bir diğere örnek şu sözüdür: “*Onlar Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu.*”³⁵ Unutmanın zâhiri, ilimle birlikte olmamak demektir; mercûhu, “*Onlara kendilerini unutturdu.*”³⁶ âyetinde *terk etmektir*. Muhkemi, “*Rabbim unutmaz.*”³⁷ ve “*Rabbim ne şaşırır ne de unuttur.*”³⁸

Muhkem ve müteşâbih konusunda söylenenlerin özeti bundan ibarettir.

mücmel'dir. Nass ile zâhir arasındaki ortak husus muhkem, mücmel ile müevvel arasındaki ortak husus ise, müteşâbih'tir.” Krş. Zerzûr, Adnân, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, Mektebetü Dâri'l-Feth, Dimaşk 1969, s. 40.

³¹ Müellif yukarıda müşterek'i lafzın çeşitleri içinde saydığı halde burada dikkatinden kaçmış olmalı. Nitekim tefsirinde buna yer vermiştir. Krş. Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, IV, 146.

³² İsrâ, 17/16.

³³ A'râf, 7/28.

³⁴ A'râf, 7/28.

³⁵ Tevbe, 9/67.

³⁶ Haşır, 59/19.

³⁷ Meryem, 19/64.

³⁸ Tâhâ, 20/52.

III. Âyetin Muhkem ya da Müteşâbih Olduğunun Nasıl Bilineceğine Dair

Bu gerçekten önemli bir konudur. Çünkü mezhep mensuplarından her birisi, muarızının mezhebine uyan âyetleri müteşâbih sayar. Mesela Mutezilî birisi, “*Dileyen iman etsin dileyen de inkâr...*” âyetini muhkem; “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*” âyetini müteşâbih olduğunu söyler. Sünnî ise meseleyi tam tersine çevirir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Öyleyse bu konuda başvurulacak temel bir kuralın olması gerekir. O yüzden şöyle diyoruz: Âyet ve haberin lafzî zâhir olduğu zaman, bu zâhirin terki ancak munfasıl bir delille mümkündür. Aksi takdirde söz, söz olmaktan çıkar, Kur’an da delil olma niteliğini kaybeder. Sonra bu munfasıl delil ya lâfzî olur yahut da aklî.

Birincisi, iki lafzî delil arasında bir teâruz olduğu zaman söz konusu olur. Aralarında teâruz vâki olduğu zaman, bunlardan birisinin kalmasını sağlamak için diğerini terk etmek, tersini yapmaktan daha uygun değildir. Ancak iki delilden birisi katî, diğeri zâhir olduğu zaman olabilir -çünkü katî olan zâhire göre tercihe şâyandır- yahut bu delillerden her ikisinin de zâhir olduğu fakat birisinin diğerine göre daha kuvvetli olduğu söylenmesi durumunda olabilir.

Bu konuda şöyle deriz: Birincisi batıldır. Çünkü lâfzî deliller katî değildir. Zira lâfzî deliller lûgat bilgisine, sarf ve nahiv ilminin vecihlerine; müşterek olmamaya, mecâz, tahsis, izmar, aklî ve naklî teâruzun olmaması gibi hususlara bağlıdır. Görüldüğü gibi bu öncüllerden her birisi zannîdir. Zannî bir durum karşısında tevakkuf etmek ise, zannî bir delile dayanmaktan daha evlâdır. Böylece lâfzî delillerin katî olamayacağını tespit etmiş olduk.

İkincisine gelince, iki zâhirden birisinin diğerinden daha güçlü olmasıdır. Şu kadar var ki, bu durumda iki zâhirden ikincisinin tekrarı için birincisini terk etmek, zannî bir mukaddime olur. Aklî katî meselelerde zanna dayanmak câiz değildir. Zikretmiş olduğumuz şeylerden ortaya çıkan şudur ki, lafzî zâhiri anlamından mercûh anlamına sarf edilmesi, zâhirin muhal olduğunu gösteren katî bir delil olmadıkça câiz değildir. Bu anlam hâsıl olduktan sonra, mükellefin Allah’ın bu lafızdan muradının, zâhirinin işâr ettiği şey olmadığını kesin bir şekilde bilmesi gerekir. Sonra bu makâmda tevile cevaz verenler tevile gider; câiz görmeyenler de mahiyetini Allah’a havale eder.

IV. Selefin Konuyla İlgili Görüşleri

Bu mezhebin görüşü kısaca şu şekildedir: *Öncelikle Allah’ın bu âyetlerde murat ettiği şey, kesin kez âyetin zâhirinin dışında bir şeydir. Sonra bu tür âyetlerin anlamının Allah’a havale edilmesi gerekir. Bunların tefsirine girmek câiz değildir. Kelamcıların büyük çoğunluğuna göre ise bu âyetler tevîl edilmelidir. Selef, görüşlerinin sıhhatine dair birtakım deliller ileri sürmüştür.*

Selefin görüşünün doğruluğuna dair birinci delil, وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ³⁹ âyetinde vakfın vacip olduğunu benimsemektir. Vakfın vacip olduğunu gösteren bir takım görüşler vardır:

Birincisi: Bu âyetin öncesinde yer alan “*Kalpplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler.*” şeklindeki kısım, müteşâbihi talep etmenin zemmedilen bir husus olduğunu göstermektedir. Şâyet müteşâbihin talebi câiz olsaydı Yüce Allah bunu zemmetmezdi.

Denilse ki, buradaki müteşâbihten kasıt niçin “*Sana kıyameti soracaklar*”⁴⁰ örneğinde olduğu gibi, kıyamet vaktini öğrenmek istemek olmasın? Ayrıca, şu da ihtimal dâhilindedir, -tıpkı peygamberden melekleri getirmesini istemeleri gibi- ceza ve sevabın miktarını öğrenmeleri ve fetih ve zaferlerin ne zaman olacağını öğrenmek istemeleri de mümkündür. O zaman cevap olarak denir ki; Yüce Allah Kitabı muhkem ve müteşâbih şeklinde taksim etmiştir; akıl da bu taksimin doğru olduğunu tasdik etmiştir. Şöyle ki; *lafız râcih anlamına hamledilirse, muhkem; râcih olmayana hamledilirse müteşâbih olur.* Sonra Yüce Allah burada müteşâbihin tevilini talep etmeyi de zemmetmiştir. Bu durumda bunu sadece belirli bazı müteşâbihleri talep etmeye tahsis etmek, zâhiri terk etmek demektir.

İkincisi: Yüce Allah, ilimde derinleşenleri “*Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır.*”⁴¹ demeleri sebebiyle methetmiştir. Bakara Sûresinde şöyle buyurmuştur: “*İmana ermiş olanlara gelince, onun Rablerinden gelen bir hakikat olduğunu bilirler.*”⁴² İlimde derinleşmiş olan bu kimseler, bu müteşâbih âyetleri tafsilatlı bir şekilde bilmiş olsalardı, onların müteşâbihe iman etmeleri bu denli övgü konusu yapılmazdı. Zira bir şeyi detaylı olarak bilen kimse ona zaten iman eder. İlimde derinleşenler, akli ve katî delillerle Yüce Allah’ın bilgisinin sınırsız olduğunu bilirler ve yine bilirler ki Kur’an Allah’ın sözüdür ve O batıl ya da abes bir şey söylemez. Bir âyeti işittikleri zaman, katî deliller bu âyetin zâhirinin Allah’ın muradı olmasının câiz olmadığını, bilakis Allah’ın muradının bunun dışında bir şey olduğunu gösterir. Sonra bu muradın ne olduğunu Allah’ın ilmine havale ederler. Her ne olursa olsun bu anlamın hak ve doğru olduğunu kesin bir şekilde ifade ederler. İlimde derinleşmiş olan bu kimseler, Kur’an’ın sıhhatine iman etmeleri sebebiyle bu tür müteşâbihleri kavrurlar.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴⁰ A’râf, 7/187.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴² Bakara, 2/26.

Üçüncüsü: *يَقُولُونَ آمَنَّا*, *إِلَّا اللَّهُ* âyeti *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* kısmı mübteda olurdu ki bu defa da fesahatten uzak olurdu. Çünkü *وَهُمْ يَقُولُونَ آمَنَّا* ya da *وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* denilmesi daha uygun olurdu.

Bunun iki şekilde açıklaması var: Birincisi, *هؤلاء القائلون بالتأويل* şeklinde bir takdire gidilir. İkincisi: *الرَّاسِخُونَ* cümlesi kendisinden önceki *الرَّاسِخُونَ* den hâl olur.

Birinci yaklaşım reddedilmiştir. Çünkü Allah kelamının takdire gitmeden (izmâra ihtiyaç duymadan) tefsiri, takdire gidilerek (izmâra ihtiyaç duyularak) tefsir edilmesinden daha uygundur. İkincisi gerçekten zayıf bir görüştür. Çünkü zülhâl hâlden önce zikredilir. Burada *اللَّهُ* ve *الْعِلْمِ فِي الرَّاسِخُونَ* zikredilmiştir. Buna göre *يَقُولُونَ*, *الْعِلْمِ فِي الرَّاسِخُونَ*’den değil *الْعِلْمِ فِي الرَّاسِخُونَ*’den hâl olur. Bu ise zâhirin terki demek olur. Şöyle ki, zâhir daha önce zikredilenlerin her birinden hâl olmayı gerekli kılar. Böylece, tevilin câiz olduğunu ileri süren görüşün bu âyette takdire ihtiyaç duyduğu; tevilin câiz olmadığını savunan görüşün ise takdire gitmeye gerek duymadığı sabit olmuş oldu, bu durumda tevilin câiz olmadığını savunan görüş daha münasiptir.

Dördüncüsü: “*Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır.*”⁴³ demek, ilimde derinleşen kimseler, tafsilatını bildiklerine de bilmediklerine de iman etmişlerdir, demektir. Çünkü sözü tafsilatlı bir şekilde bilmiş olsalardı, bu sözün bir faydası olmazdı. Selefin görüşünü desteklemek adına yapılabilecek en güzel istidlâl şekli budur kanaatindeyiz. Eğer, “Bu çıkarım ancak, *اللَّهُ* *إِلَّا اللَّهُ* âyetinde vakfın vacip olduğuna, atfın câiz olmadığına dair delil getirmekle mümkün olur. Çünkü bu atfı tevatüren gelmiş meşhur bir kıraattir. Dolayısıyla bunun yanlış olduğuna dair delil getirmek, tevatüren yapılan nakle ta’n etmektir. Bu ise câiz değildir.” denilirse, biz bu meseleyi kati olarak görmediğimizi, bilakis zannî ve ihtimâlî olarak gördüğümüzü belirtmeliyiz. Bu durumda soru anlamsız olmaktadır.

Selefin görüşünün doğruluğuna dair ikinci delil, sahabe’nin icmâına sarılmaktır. Kur’an’da ve haberlerde bu tür müteşâbihler çoktur. Bunları araştırmaya ve bunların hakikatini öğrenmeye iten etkenler de mevcuttu. Şâyet tafsilatlı bir şekilde bunların tevilini araştırmak câiz olmuş olsaydı, sahabe ve tâbiûn bu iş için en münasip olan şahıslardı. Böyle bir şey yapmış olsalardı, bu da meşhur olur ve tevatüren naklolunurdu. Ne sahabeden ne de tâbiûndan bir kimsenin müteşâbih meselesine daldığına dair bir şey nakledilmediğine göre, müteşâbihlere dalmanın câiz olmadığını öğrenmiş olduk.

Selefin görüşünün doğruluğuna dair üçüncü delil, müteşâbih lafzın mücmel ve müevvel olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmiştik. Mücmel, eşit seviyede iki ya da daha fazla anlama gelme ihtimali olan lafızdı. Mücmelin sadece

⁴³ Âl-i İmrân, 3/7.

iki anlama gelme ihtimali olduğu gibi ikiden fazla anlama gelme ihtimali de söz konusudur. Eğer sadece iki anlama gelme ihtimali varsa, sonra delil bunlardan birisinin olmadığını gösterirse, bu durumda kast edilenin diğeri olduğu ortaya çıkmış olur. Örneğin *yukarı* anlamına gelen الفوق kelimesi; ya yön bakımından yukarı anlamına gelir veya rütbe bakımından yukarı anlamına gelir. Yön anlamına gelmesi batıl olunca, rütbe anlamına geldiği belirmiş olur. Lafzın üç anlamı varsa, bunlardan birisinin batıl olmuş olması, diğeri ikinci ya da üçüncü anlamlardan her birinin tayinini yani kast edilen anlam olmasını gerektirmez. Müşterek lafzın aynı anda iki anlamda kullanılmasının câiz olmaması hasebiyle, lafzın aynı anda ikisine birden hamledilmesi de mümkün değildir.

Müevvele gelince; lafzın tek bir hakikat anlamı varsa, delil de bu anlamın kast edilen anlam olmadığını gösteriyorsa, lafzın mecâza hamledilmesi gerekir. Söz konusu mecâz da tek bir anlama geliyorsa, belirsizlikten (ta'fîl) korumak için lafız bu mecâzî anlama hamledilir. Eğer böyle olmayıp, lafzın birden fazla mecâzî anlamı varsa, o takdirde lafız söz konu mecâzî anlamlar arasında mütereddit bir vaziyette kalır. O takdirde mücmele dair söylemiş olduğumuz söz aynen geri gelir. Yukarıda zikrettiğimiz hususlardan müteşâbihin tevilinin bazen malum bazen de zannî olduğu ortaya çıkmış oldu. İtikadî konularda haber-i vâhidlerin câiz olmadığı konusunda belirtildiği üzere, zannî görüşle hüküm vermek câiz değildir.

Selefin konuyla ilgili görüşlerinin özeti bundan ibarettir.

Mufassal tevil anlayışını benimseyen kelamcılarının görüşüne gelince, bunların delili, Kur'an'ın anlaşılır olmasıdır ve müteşâbih âyetlerde bunun tevilden başka yolu yoktur. Buna göre teville müracaat zorunludur.

V. Selefin Konuyla İlgili Görüşünün Detayları

Bu dört madde halindedir.

Birincisi: Müteşâbih kelimelerden herhangi birisini, ister Arapça olsun ister Farsça, bir diğeriyle değiştirmek câiz olmaz. Şöyle ki müteşâbih kelimelerden bir kısmı diğeri göre daha fazla yanlış kanaat (batılı îham) uyandırabilir. Her hangi bir gereği yokken, daha fazla yanlış kanaat uyandırmak câiz değildir. Her iki kelimedede de fazlasıyla yanlış kanı uyandırabilir. Bunlar arasında ayrıma gitmek zordur. İhtiyatlı olan tavır hepsinden imtina etmektir. Şeriat nesep konusunda verilecek hükümde ihtiyatlı olmak adına, rahmin boş olup olmadığını tespit için ilişkiye girmiş kadına iddet beklemeyi zorunlu kılmıştır. Hatta kısır, çocuk doğurma ümidi olmayan yahut ilişki esnasında azl yapılmış kadın için de iddet beklemeyi zorunlu kabul etmişlerdir. Çünkü rahimlerin içinde ne olduğunu ancak gaybı en iyi bilen Yüce Allah bilir. İddeti zorunlu görmek, tehlikeye atılmaktan daha kolaydır. Ne var ki Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki tehlike iddet konusundaki

tehlikeden daha büyüktür. Burada ihtiyatlı olan yaklaşımı dikkate almamız, evlâ olan görüşü dikkate almamız demektir.

İkincisi: Müteşâbih bir kelimeyi farklı bir yapıda kullanmaktan da sakınmamız gerekir. Örneğin, âyette geçen اسْتَوَى⁴⁴ kelimesinden hareketle, Allah'ın istivâ eden anlamında, مُسْتَوٍ olduğunu söyleyemeyiz. Beyan ilminde sabit olduğu veçhile isim köklü yapılar devamlılığı gösterirken, fiil yapılarının anlamın bu yönüne delaletleri daha zayıftır. Kur'an'da Allah'ın kullarına bilgi öğrettiği belirtilmiştir: “Kur'an'ı Rahmân öğretti.”⁴⁵; “Allah sana bu ilahî kelâmı indirmiş, hikmeti vermiş ve sana bilmediklerini öğretmiştir.”⁴⁶ “Ve orada kendisine katımızdan üstün bir bağışta bulunarak (özel) bir bilgiyle donattığımız kullarımızdan birine rastladılar.”⁴⁷; “Ve O, Âdem'e her şeyin ismini öğretti.”⁴⁸ Buna rağmen Allah'ın muallim olduğunu söylememiz doğru değildir. Durum burada da aynı şekildedir.

Üçüncüsü: Müteşâbih kelimeleri bir araya getirmek de câiz değildir. Çünkü bir ya da iki kelimeyi telaffuz etmek bazen mecâza hamledilebilir. Araştırmalara göre, dilde yaygın olan kullanım hakikattir. Müteşâbih kelimeleri bir araya getirip, tek bir defa da söylediğimizde, bu durum, bu kelimelerin zâhirinin kast edildiği şeklinde bir yanlış anlamaya yol açacaktır. Bu da yanlış anlamayı daha fazla artırmaya sebep olacağı için câiz değildir.

Dördüncüsü: Farklı yerlerdeki müteşâbih kelimeleri bir araya getirmek câiz olmadığı gibi, bir aradaki müteşâbihleri bir birinden ayırmak da câiz değildir. Örneğin Yüce Allah'ın وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ “Yalnız O'dur kulları üzerinde hüküm sahibi olan.”⁴⁹ sözü Allah'ın yukarıda olduğunu söylemenin câiz olduğunu göstermez. Çünkü Allah فَوْقُ kelimesinden önce الْقَاهِرُ kelimesini zikredince, burada yukarıda olmakla kast edilen, yön anlamında değil *hüküm sahibi olmak* anlamında bir yukarıda oluş olduğu anlaşılmaktadır. Hatta وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ غَيْرِهِ demek de câiz değildir. Aynen وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ demek gerekir. Çünkü عِبَادِهِ kelimesinin Allah'ın bir sıfatının yanında الْقَاهِرُ “üzerinde olmak”la فَوْقُ birlikte zikredilmesi, bu yukarıda oluşun *hüküm sürme* ve *ilahlık* anlamında olduğunu göstermektedir.

Yüce Allah müteşâbih kelimeleri yanlış anlaşılmanın önüne geçecek bir karineyle birlikte zikretmiştir. Örnek, Allah Teâlâ اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Allah göklerin ve yerin nûrudur.”⁵⁰ buyurmuş, ardından da nuru kendisine izafe ederek

⁴⁴ Tâhâ, 20/5.

⁴⁵ Rahmân, 55/1, 2.

⁴⁶ Nisâ, 4/113.

⁴⁷ Kehf, 18/65.

⁴⁸ Bakara, 2/34.

⁴⁹ En'am, 6/61.

⁵⁰ Nur, 24/35.

مَثَلُ نُورِهِ “O’nun nurunun misali...” demiştir. Eğer Cenâb-ı Hak nur olmuş olsaydı, nuru kendisine izafe etmezdi. Çünkü bir şeyin kendisine izafesi câiz değildir.

Aynı şekilde الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى “O sınırsız rahmet sahibi ki, mutlak kudret ve hükümranlık tahtına kurulmuştur.”⁵¹ buyurmuş; öncesinde تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى “Yeri ve yüce gökleri yaratan Allah katından indirilen bir vahiydir bu.” buyurmuş, sonrasında ise لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى “Göklerde ve yerde ve bunların arasında ve toprağın altında ne varsa hepsi O’na aittir.” buyurmuştur. Bu iki âyetin, yukarıda olmak anlamında bir yönle ilişkili her şeyin mahlûk, sonradan olma olduğuna delalet ettiğini belirtmiştik. Yapmış olduğumuz açıklamalardan ortaya çıkmıştır ki, müteşâbihler konusunda takip edilmesi gereken yol, Vâcibu’l-vücut Hazretleri hakkında teeddüben/nezaketen bu tür kelimeleri tevîl etmektir.

⁵¹ Tâhâ, 20/5.

ARİSTO MANTIĞI VE ARAP GRAMERİ* THE LOGIC OF ARISTOTLE AND THE GRAMMER OF ARABIC

Yazar: İbrahim MEDKÛR**
Çevirenler: Bünyamin AYDIN***
Yunus Emre AKBAY****

Arapça dışında hiçbir dilin grameri, Arap gramerinin gördüğü yoğunlukta bir ilgi görmemiştir. Hicrî I. asrın son otuz yılında ortaya çıkan bu ilim, takip eden dokuz asır boyunca gelişmeye ve şekillenmeye devam etmiştir. Arap dilinin doğru üslup ve terkiplerine ulaşmak amacıyla şiir râvîleri araştırılmış, nakil ve rivayetlerinden istişhad¹ edilmek üzere bedevî Araplara başvurulmuştur. Basra, Kûfe, Bağdat ve Endülüs gibi merkezlerde farklı nahiv ekolleri kurulmuş; bu ekollere mensup nahiv bilginleri ele aldıkları bazı meselelerde görüş ayrılıklarına düşmüşler, bazılarında ise farklı ekollerin görüşlerini birleştirme yoluna gitmişlerdir. *Maksûr*, *mankûs*, *memdûd*, *müzekkker* ve *müennes* gibi fer'î konularda küçük risaleler telif edilmiş ya da Sîbeveyh (ö. 180/796)'in *el-Kitab*'ı, Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Mufasssal*'ı, İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249)'in *el-Kâfiye*'si, İbn Mâlik (ö. 672/1274)'in *el-Elfiye*'si ve İbn Hişâm (ö. 761/1360)'ın *Muğnî'l-Lebîb*'i gibi şiir veya düz yazı şeklinde kapsamlı kitaplar yazılmıştır. Erken dönemlerde lugat ve edebiyat ile iç içe olan nahiv, sonraki dönemlerde onlardan ayrılmış ve kendi terimlerine sahip müstakil bir ilim haline gelmiştir. Nahiv konularına ait

* İbrahim Medkûr tarafından kaleme alınan bu yazı, *Mantuku Aristo ve'n-Nahvu'l-Arabî (منطق أرسطو والنحو العربي)* adıyla *Mecelletu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye* adlı dergide (Kahire 1953, VII. sayı, 338-346) yayımlanmış, ayrıca Arap Dil Akademisininin 27 Aralık 1948'deki kongresinin yedinci oturumunda sunulmuştur.

** İslam Felsefesi alanındaki çalışmaları ile tanınan Mısırlı bilim adamı (1902-1995).

*** Arş. Gör. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, bunyaminaydin@sdu.edu.tr, bunyaminayd@gmail.com

**** Arş. Gör. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mantık Bilim Dalı, yunusemreakbay@hotmail.com, emreakbay@sdu.edu.tr

¹ Dil bilgisi kurallarını, kelimelerin yapı ve anlamlarını kanıtlamak üzere doğruluğu kesin olan misaller getirmek anlamında edebiyat terimi. Ç.N.

bütün metinler ve şahitler² şerh edilmiş, şâz ve garib kelimeler toplanmış, nahiv bilginlerinin kendi aralarındaki ya da bir nahiv ekolü ile diğeri arasındaki tartışmalı konular tek tek ele alınmıştır. Nahiv bilginlerinin hayatlarını ele alan tabakât kitapları yazılmış ve bu bilginler kategorik açıdan sıralamaya tabi tutulmuşlardır. Nahiv çalışmaları o kadar farklı dallara ayrılmıştır ki entelektüellerin son altı asırdaki faaliyetlerinin neredeyse tamamını kapsayacak duruma gelmiştir. Özet olarak, De Boer³ gibi şöyle diyebiliriz: "*Nahiv ilmi Arap aklının mükemmel bir eseridir. Bu, ondaki yorum inceliği ve farklı görüşlerin bir araya getirilmesi sayesinde. Nahivle derinlemesine uğraşanlar bu ilmi takdir etmekte ve Araplar haklı olarak onunla övünmektedirler.*"

Arap gramerini diğer dillere ait klasik ve modern tüm gramer ilimleriyle karşılaştırdığımızda, hiçbirinin onun kadar ilgi görmediğine ve hiçbirini üzerinde onun kadar çalışma yapılmadığına şahit oluruz. Süryanîce ve İbranice gibi bazı eski doğu dilleri ile Yunanca ve Latince gibi dillerin belli nahiv/gramer gelenekleri vardı. Ancak bunlardan hiç biri; Arap gramerinin ulaştığı araştırma derinliği, çalışma zenginliği ve görüş çeşitliliğine ulaşmamıştır. Modern dillerin çoğunda ise gramer çalışmaları olabilecek en dar sınırlarda kalmıştır. Müslümanların nahiv ilmi ile bu derece ilgilenmeleri şaşırtıcı bir durum değildir. Çünkü nahiv, Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması için ihtiyaç duyulan araçlardan biridir. Dinî ilimlerle uğraşanlar, özellikle de ana dili Arapça olmayan ve fasih Arapçayı *selika*⁴ ile konuşamayan acem ve mevâliler için nahiv öğrenimi zorunlu bir hal almaktadır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukkadime* adlı eserinde şer'î ilimleri tahsil etmek isteyen bir kimsenin, dil ilimlerini mutlaka öğrenmek zorunda olduğunu söylemekte ve lugat, beyan, edeb ve nahiv şeklinde sınıflandırdığı bu ilimlerden en önemlisinin nahiv ilmi olduğunu belirtmektedir. Çünkü nahiv, delaletler⁵ yoluyla kelimelerde kast edilen manayı açıklar. Nahiv kuralları bilinmezse ifadenin hakikati bilinemeyecek ve anlaşma tamamen bozulacaktır.

Üzerinde yoğun çalışmalar yapılmış olmakla birlikte Arap gramerinin ortaya çıkışı ile oluşum sürecinde etkili olan faktörler konusunda bazı kapalı noktalar yok değildir. Bana göre bu faktörler; iç ve dış, yerli ve yabancı olmak üzere çok sayıda ve çeşitlidir. Bu çalışmada, bunlardan sadece Aristo mantığını ve onun Arap grameri üzerindeki etkisini ele almakla yetineceğim.

Aristo mantığının orta çağ Hıristiyan ve Müslüman dünyasında, Aristo felsefesinin herhangi bir dalının ulaşmadığı bir başarıya ulaştığı konusunda şüphe

² Dil bilgisi kurallarını, kelimelerin yapı ve anlamlarını kanıtlamak üzere Kur'an'dan ve Arap şiirlerinden getirilen örnekler. Ç.N.

³ *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslâm* adlı kitabın yazarı Hollandalı bilim adamı. Tam adı T. J. De Boer. Ç.N.

⁴ Dili doğal bir şekilde ve herhangi bir öğrenim görmeden düzgün olarak kullanma. Ç.N.

⁵ Nahvî delalet; lâfzî, sinâî ve manevisî gibi kısımlara ayrılır. Ç.N.

yoktur. Bu yüzden mantıkçı Aristo, metafizikçi Aristo'dan önce tanınmış; *Organon*, Arapçaya *Tabiat Kitabı* veya *Hayvanlar Kitabı*ndan önce tercüme edilmiştir. *Organon'un* Arap dünyasında özel bir yeri vardır. Çünkü felsefe kitaplarından Arapçaya tercüme edilen ilk eserler *Organon'un* ilk bölümleridir. Diğer bölümler ise sonraki dönemlerde tercüme ve şerh edilip özetlenmiştir. Mantık çalışmaları farklı İslam medreselerinde felsefeciler, kelamcılar ve hatta İslam hukukçuları tarafından devam ettirilmiştir.

Gazzâlî (ö. 505/111) felsefeye ve filozoflara karşı olumsuz tavrında mantığı bir kenara koyar. Çünkü mantık, akıl yürütme faaliyetinin konusuna bakmaksızın sadece kurallarıyla ilgilenir. Gazzâlî bunun da ötesinde mantığın sadece felsefecilere ait bir ilim olmadığını, aksine mantığın onu, cedel/diyalektik ve nazar ilmi olarak adlandıran kelamcılarla da ilgili olduğunu söyler. Fıkıh bilginleri usûl çalışmalarında birçok mantık terimi kullanmışlar; *cins-tür*, *tümel-tikel* ve *genel-özel* gibi terimlerden bahsetmişlerdir. Kıyası dört şer'î delilden birisi olarak kabul etmişler, Aristo'nun mantıkî kıyasta yaptığı çalışmayı taklit ederek fikhî kıyasın kurallarını belirlemişler ve yöntemlerini ortaya koymuşlardır. Gazzâlî'ye tekrar dönersek, *Mi'yâru'l-İlm* adlı kitabının girişinde şöyle söylediğini görürüz: "*Fikhî konularda akıl yürütme; tertibi, şartları ve ölçüsü bakımından akliyyattakinden farklıdır.*" Gazzâlî, o dönemde bütün ilginin fıkıh araştırmalarına yöneldiğini, bu yüzden daha genel bir fayda sağlaması amacıyla yazacağı mantık kitabında fikhî örnekler sunacağını da eklemiştir. Gazzâlî, diğer kitabı *Mustasfâ*'ya, fıkıh usûlü ilmi için zorunlu bir tamamlayıcı olarak gördüğü mantık mukaddimesi ile başlamayı ise üzerine düşen bir görev olarak kabul etmiştir.

Bize göre; mantığın İslam dünyasındaki etkisi sadece fıkıh, kelam ve felsefeyle sınırlı kalmamış, nahvin de aralarında olduğu diğer disiplinlere de uzanmıştır. Aristo mantığı Arap gramerini, konu ve yöntem olmak üzere iki açıdan etkilemiştir. Arap grameri, Aristo'nun mantık kitaplarında yer alan gramer kurallarından doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmiş; mantıkî kıyasın tanımından hareketle nahvî kıyasın tanımı yapılmış ve sınırları belirlenmiştir.

Nahiv ile mantık arasında nasıl bir ilişki olabilir? Dil, temelde bir uzlaşımın ibarettir ve bu uzlaşım çoğu kez akıl ve mantık kurallarına aykırıdır. Böyle bir itirazda bulunmak mümkündür. Ancak Aristo mantığının, birtakım temel gramer kavramlarını içerdiği konusunda tartışma yoktur. Zira Aristo, mantık külliyatının birinci kısmı olan *Kategoriler*'de üstü kapalı olarak lafızlara değinir. Sonra ikinci kısımda *-Peri Hermeneias-* cümleleri ele alır ve bu konuda ayrıntılı bilgiler verir. Bunlar, açıkça grameri ilgilendiren konulardır ve Aristo'nun diğer mantık kitaplarında da Yunan gramerine ait kurallar yer almaktadır.

Aristo'nun mantık kitaplarında ele aldığı gramer kurallarıyla, Arap gramerinin bilinen ilk kuralları arasındaki benzerliği ortaya koymak için bunlardan

bazılarına hızlıca bir göz atmak istiyoruz. Bunu yaparken bir taraftan *Organon*'a, diğer taraftan Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserine bakacağız. *Peri Hermeneias* kitabının girişinde Aristo, kelimeyi *isim* ve *fiil* şeklinde ikiye ayırır. İsmi, zamandan bağımsız olarak bir manaya delalet eden kelime; fiili ise bir manaya ve zamana delalet eden kelime şeklinde tanımlar. Sonra bir diğer mantık kitabı olan *Topikler* yahut *Diyalektik*'te⁶ *edat* diye adlandırdığı üçüncü bir kelime türüne daha işaret eder. Sîbeveyh'e baktığımızda onun da kelimeyi *isim*, *fiil* ve *harf* olmak üzere üçe ayırdığını ve bunları bazı açılardan Aristo'nun tanımlarına benzer tanımlar yaparak art arda açıkladığını görürüz. Şaşırtıcıdır ki Sîbeveyh'in *harf* olarak adlandırdığı kelime türünü Kûfeli nahiv bilgileri *edat* olarak isimlendirmişler ve adeta mantık terimlerini tam anlamıyla korumak istemişlerdir.

Kelimelerde *cins* ve *nicelik* ya da diğer bir ifadeyle *tezkir-te'nis* ve *ifrâd-cem* gibi Aristo'nun kitaplarında bahsedilen, yine *isbat*, *nefiy*, *talep* ve *istifham* üslupları gibi üstü kapalı olarak değinilen ve nahivle güçlü bağı olan konuları bir kenara bırakalım ve az önce bahsettiğimiz benzerliğe dair bir diğer önemli örnek olan cümle kuruluşu kurallarına işaret etmekle yetinelim. Bununla *isnad*⁷ kastediyoruz. Aristo *Kategoriler* ve *Peri Hermeneias* adlı kitaplarında isnad teorisini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu kitapların ilkinde mümkün olan genel mahmûl/yüklem türlerinin çerçevesini çizmeye çalışır. İkincisinde ise, mevzû/konu ve mahmûl/yüklem arasındaki ilişkiyi açıklar ve cümleyi gramere uygun, doğru bir tanımla tarif eder. Bu noktada Sîbeveyh'e dönersek, onun da kitabında *müsned* ve *müsnedün ileyh*'ten bahsettiğini ve *mübtedâ* ve *mebniyyun aleyh* adıyla başlık açtığını görürüz. Sanki o, bunlarla mevzû ve mahmûl kavramlarını kastetmektedir. Şurası açıktır ki, Arapça veya başka bir dil olsun, isnad bütün gramerlerin temel unsurudur.

Felsefe ve mantığa karşı bir ilgisi olduğu bilinmeyen ve aslen İranlı, yetişme itibarıyla Arap olan Sîbeveyh'in Aristo mantığı ile ne ilgisi olabilir? şeklinde bir soru akıllara gelebilir. Bu soruya açık bir cevap verebilmemiz için İslam tarihindeki tercüme hareketleri ile ilgili bir noktaya değinmemiz gerekmektedir. Tercüme faaliyetlerinin ve mütercimlerin ilmî ve felsefî terimlerin doğuşundaki etkisinden daha önce bahsetmiştim. İslamî ilimlerin birçoğunun doğuşunun bu mütercimlerle ilgili olduğunu düşünüyorum. Aristo'nun ilk üç mantık kitabının (*Kategoriler*, *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler*) Süryânîler tarafından bilindiği ve İslamiyet'ten önce Süryânîceye çevrildiği bir gerçektir. Ayrıca bu kitapların Farsçaya tercüme edildiği de söylenmektedir. Her ne kadar bu kitapların Abdullah İbnu'l-Mukaffa' (ö. 142/759) tarafından Farsçadan mı yoksa oğlu Muhammed tarafından Süryânîceden mi tercüme edildiği tartışmalı bir konu olsa da, burada önemli olan, bu eserlerin Arapçaya hicrî II. asrın ilk yarısından önce

⁶ Aristo'nun *Topikler* adlı eseri İslam dünyasında *Cedel/Diyalektik* adıyla anılmıştır. Ç.N.

⁷ Terkibi oluşturan müsnedle müsnedün ileyh arasındaki ilişkiyi belirten meânî terimi. Ç.N.

tercüme edilmiş olmasıdır. Sonuç olarak bu tercüme Arap dünyasına aktarılan yeni bir zenginliktir ve Sîbeveyh ya da ondan önce nahiv meseleleri ile uğraşanlar tarafından şüphesiz hak ettiği takdiri görmüştür. Nahiv bilginleri ele aldıkları meselelerde, her araştırmacının yaptığı gibi, bildikleri diğer dillerden ya da bu dillerde yapılan çalışmalardan yararlanmaya gayret etmişlerdir. Bunun yanında Nusaybin medresesinde Süryânî gramerinin vaz' edilmesi ile ilgili, miladî altıncı asırda yani ilk dönem Arap nahiv bilginlerinin yaşadıkları döneme yakın bir zamanda, tamamlanmış benzer bir çalışma vardı. Bu gramerin, Yunan gramerinden ve Aristo mantığından etkilendiği konusunda şüphe yoktur. Bu gramerin kurucuları ve ilgilileri arasında Araplarla ve nahiv bilginleriyle iletişim halinde olanlar ve onlarla bir arada yaşayan mütercimler de vardı. Süryânî gramerinin vaz' edilmesinde önemli bir yeri olan Yakûb er-Rahâvî (ö. 90/708), Arap çevrelerinde tanınan biriydi. Diğer bir mütercim olan Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) Halîl (ö. 175/791) ve Sîbeveyh'in çağdaşı, hatta Halîl'in arkadaşıydı.⁸ Huneyn, Arapçayı erken yaşlarda öğrenmiş ve bu konuda çok çaba sarf etmişti. Onun bazı nahiv konularında Halîl ile fikir alışverişinde bulunduğunu tahmin etmek zor olmayacaktır. Üstelik Yunan gramerine ait bazı kitapların tercümesi ona isnad edilmekte ve oğlu İshak (ö. 298/910) ile beraber Aristo mantığına ait kalan kitapların tercümesini bitirdikleri söylenmektedir. Bütün bunlar sonucunda şunu söyleyebiliriz: Mütercimler Arapça öğrenerek yabancı kitaplardan tercüme yapmaya hicrî II. asırda başladılar ve gramer problemleri merkezli bir ortam oluşturdular. Bunda Aristo'nun önemli bir payı vardır. Bu ortamın, bu ortamda yaşayan ve onun maddî ve manevî gıdası ile beslenen Arap nahiv bilginlerine yaptığı etkiyi görmezden gelmemiz doğru olmaz. Mantık ve nahiv arasındaki benzerlik yönü eskiye dayanmaktadır. Zira mantığın akıl ve ma'kûlât konusundaki işlevi, nahvin dil ve lafızlar konusundaki işlevi gibidir. *Süllem* yazarının⁹ işaret ettiği şey de budur:

"Mantığın akla olan nispeti, nahvin dile olan nispeti gibidir."

Basralı nahiv bilginlerinin *ehl-i mantık* olarak adlandırılmaları da bu noktada önem arz etmektedir. Söz konusu bu gerçekler, *el-Kitab*'ın hazırlayıcı öncüller olmadan bu kadar kapsamlı bir şekilde ve aniden ortaya çıkışını açıklamaya belki yardımcı olabilir. *Tabakâtu'l-Umem* sahibini¹⁰; eski veya yeni ilimlerden herhangi birinde yazılmış kitaplar arasında, astronomide *el-Mecistî*, mantıkta *Organon* ve nahivde *el-Kitâb* dışında, yazıldığı ilmin bütün konularını ve inceliklerini kapsayan başka bir kitap bilmediğini söylemeye iten şey de budur. Ancak bu iddiada, açık bir tolerans ve tarih bilgisinden yoksunluk söz konusudur. Astronomi ve mantığı bir kenara bırakıp nahiv ilmini ele alırsak şu gerçeği görürüz.

⁸ Tabakat kitaplarında yaptığımız araştırmalara göre Huneyn b. İshâk'ın Halîl b. Ahmed ya da Sîbeveyh ile çağdaş olması mümkün gözükmemektedir. Ç.N.

⁹ *es-Süllemu'l-Murevnağ fî Fenni'l-Mantık* adlı eserin yazarı Ebû Zeyd Abdurrahman b. Seyyidî el-Ahdarî (ö. 983/1575). Ç.N.

¹⁰ Ebu'l-Kâsım Sâid b. Ahmed el-Endelûsî (ö. 462/1069). Ç.N.

Arap grameri hakkında, her ne kadar bize ulaşmasa da, Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ından önce yazılmış eserlerin olduğu bilinmektedir. Bu kitaplar *el-Kitab* seviyesinde olmasalar da, onun teşekkülüne zemin hazırlamışlardır. Aynı şekilde Sîbeveyh'ten önce ve onun döneminde İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771) ve benzerlerinin otorite oldukları edebî ve dilsel araştırmalar da *el-Kitab*'ın alt yapısını oluşturmuştu. *el-Kitab*'ın ele aldığı konular itibariyle edeb, nahiv ve lugat gibi ilimlerin bir karışımı olduğunu söylemeye gerek bile duymuyoruz. *el-Kitab*, teorik kurallar koyan ve birtakım prensipler belirleyen bir kitap olmaktan çok, bazı tabir ve kullanımlar konusunda yönlendirmeler yapan bir kitap olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Sîbeveyh, gramer kurallarını asla kendisinden sonra yapıldığı şekilde temellendirmemiştir. Son olarak, mütercimlerin Süryânî gramerinden ya da Aristo mantığından aktardıkları gramer çalışmaları da *el-Kitâba* bir hazırlık olmuştur. Öyle görünüyor ki, Sîbeveyh bu ve benzeri gelişmelere kayıtsız kalmamıştır. Kitabının ikinci bölümünde "*Farsça'da İbdâl Kurallarının Sürekliliği*" adıyla açtığı başlığa işaret etmemiz bu durumu açıklamaya yeterlidir. Üzerinde fazla durmamış olsalar da bazı müsteşrikler bu konuyu daha önce gündeme getirmişlerdir. Bunlar arasında Brockelmann, De Boer ve arkadaşımız Profesör Littman'ı sayabiliriz. Oluşum sürecinde çeşitli faktörlerin bir araya gelmiş olması ya da yön kazanmasında Aristo mantığının etkili olması Arap gramerine bir zarar vermez. Mantıkla Arap grameri arasında bir başka ilişki alanı daha bulunmaktadır. Bununla, az önce işaret ettiğimiz ve fakat henüz yeterince açıklığa kavuşmamış olan metodolojik yönü kastediyoruz.

Arap gramerinin ortaya çıkışı, konu başlıklarının zenginleşmesi, kurallarının ortaya konması ve hükümlerinin tespit edilmesinde kıyasın önemli bir yeri olduğunu hepimiz biliyoruz. İlk dönem nahiv bilginleri, yaradılış ve seciyeleri gereği, benzer konular arasında karşılaştırmalar yaparak ve onlardaki ortak özellikleri tespit ederek kıyasa yöneldiler. Sonraki nahiv bilginleri ise bu konuda daha da derinleşip kıyası, sabit kuralları ve belirli hususiyetleri olan bir yönleme dönüştürdüler ve onu gramer kurallarının kendisinden elde edildiği temel bir kaynak olarak kabul ettiler. Hatta Arap lehçelerinde ve rivayetlerde kıyasın hakemliğine başvurdular. Bir lehçenin diğer bir lehçeye göre kıyasa daha uygun olabileceğini; kıyasın izin verdiği herhangi bir ifadenin, Araplardan daha önce duyulmamış olsa bile, kullanılabilceğini söylediler. Fıkıh bilginlerinin muamelât konularında kanun koymaları gibi onlar da nahiv konularında kanunlar koydular. İbn Cinnî (ö. 392/1002) şöyle demektedir: "*Nahvin, rivayet ve nakil olduğu görüşü geçersiz olduğuna göre; o zorunlu olarak bir akıl yürütme ve kıyastır.*" İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) de "*Nahivde kıyasın inkârı mümkün değildir. Zira nahiv bütünüyle kıyastır. Kıyası inkâr eden nahvi inkâr etmiştir*" demekte ve bilginlerden bu konuda İbnü'l-Enbârî'nin görüşüne karşı çıkan bir kimse bilinmemektedir. Şu meşhur beyit Kisâî (ö. 189/805)'ye atfedilmektedir:

*"Nahiv sadece tabi olunan ve
kendisiyle her işte faydalanılan bir kıyastır."*

Kıyas, nahiv ilminde erken dönemlerden itibaren kullanılagelmiştir. Hicrî 117 yılında vefat eden Abdullah el-Hadramî (ö. 117/735) kıyasla ilgilenmiş, onu kullanmaya başlamış, ve kıyas türlerini açıklayarak bunların illetlerini ortaya koymuştur. Sonra Halîl b. Ahmed kıyası geliştirmiş ve güçlendirmiş, nihayet Sîbeveyh bu konuda uzmanlaşmıştır. *el-Kitab*'ın pek çok yerinde, çeşitli münasebetlerle, bir görüşü diğerine tercih etmek için kıyasa başvurulmuştur. Sîbeveyh, *istikrâ'yı*¹¹ sadece mevcut/reel meseleler için kullanmakla kalmamış, farazî problemler öne sürmüş ve bunlara özel hükümler vermiştir. Basra nahiv ekolü, Kûfe nahiv ekolünden tam iki nesil ya da yaklaşık yüzyıl önce kurulduğu için Basralı nahiv bilginleri Arap gramerinde kıyasın kurucuları olarak kabul edilmişlerdir. Bununla birlikte Kûfeli nahiv bilginleri de kıyası kullanma ve ona güvenmede tereddüt etmemişler, hatta tek şahitle yetinip ondan genel kurallar çıkarmışlar, teorik kıyas ve aklî illetler konusunda aşırıya gitmişlerdir. Bugün bizler de kıyası kullanıyoruz. Arap Dil Akademisi'nin, nispet yâsının cem-i teksîr vezinlerinde uygulanması ve *mef'ale* (مفعلة) vezninin mekân için kullanılması gibi birtakım nahvî kıyaslarla ilgili geçmiş kararları bulunmaktadır.

Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasındaki anlaşmazlık her ne olursa olsun dikkat çeken şey, nahvî kıyasın, fikhî kıyasın da doğup geliştiği yer olan Irak'ta doğup gelişmesidir. Bu gelişim kendiliğinden olmamış, aksine aklî çıkarıma dayalı düşüncenin ve aralarında Aristo mantığının da olduğu yabancı kültürlerden etkilenmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Burada açıklanması gereken bir nokta vardır. Biz fikhî ve nahvî kıyaslardan bahsediyoruz. Bunların, Aristo mantığındaki kıyasla aynı olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü mantıktaki kıyas özü itibariyle, tümellerden tikellere doğru bir seyir izler. Nahvî ve fikhî kıyasta ise tikel önermelerden tümel sonuçlar elde edilir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, Aristo bu akıl yürütme biçimini (tikellerden tümellere ulaşma) ihmal etmemiştir. Zira Aristo, kıyasın eklerinde üstü kapalı olarak *istikrâ* ve *temsîl* adlarında iki akıl yürütme biçimine daha değinmiştir. Üzerinde fazla durmamış olsa da bu iki yöntem Aristo'dan sonraki bilimsel çalışmalarda kullanılmıştır. Özellikle modern bilimsel araştırmalar *istikrâ* yöntemine dayanmaktadır.

Kaidenin bir tek şahitten yola çıkılarak elde edildiği durumlarda ki bu Basralı nahiv bilginlerinin kabul etmediği bir durumdur, nahvî kıyas *temsîl*¹² şeklini alır. Eğer kaide birçok tikel durumdan elde edilmişse bu durumda nahvî kıyas *eksik istikrâ*¹³ dır. Her iki durumda da nahvî kıyas, benzer şeylerin incelenip sebep ve illetlerinin araştırılması şeklinde özetlenebilecek bu ilk şekli ile doğal bir yapıya

¹¹ Tikel önermelerden tümel bir sonuca ulaşılmasını sağlayan akıl yürütme yöntemi. Ç.N.

¹² Tikelden tikele giden akıl yürütme yöntemi için kullanılan mantık terimi. Ç.N.

¹³ Bir tümelin kapsamındaki tikellerin bir kısmını inceleyerek örnekleme yöntemi ile o tümel hakkında genel bir hükme varma şeklindeki akıl yürütme yöntemi. Ç.N.

sahiptir. Hiç kimse bunun ne Aristo ne de herhangi bir filozofun eseri olduğunu iddia edemez. Ancak bahsettiğimiz doğal yapı bir sanata dönüştüğü gün, bu dönüşümün sebeplerini araştırmak gerekir. Nahvî kıyas işaret ettiğimiz doğal şekilde kalmamış, nahiv bilginleri onu felsefî bir karaktere sokmuşlar ve gereksiz ayrıntılara girmişlerdir.

Nahiv bilginleri önce kıyasın rükünlerini belirlediler ve fıkıh bilginleri gibi bunları dört başlıkta topladılar. Birincisi *asıl*, yani kendisiyle kıyas edilen; ikincisi *fer'*, yani hükmün uygulandığı unsur; üçüncüsü, tıpkı fikhî hükümler gibi çeşitlilik gösteren ve vâcib, memnû', hasen ve kabih gibi kısımlara ayrılan *hüküm*; sonuncusu ise kıyasın temel unsuru olan *illet*dir. Nahiv bilginleri daha sonra, Aristo'nun mantikî kıyasın şartlarını belirlemesi gibi, geçerli bir nahvî kıyasın şartlarını belirlemeye çalışmışlardır. Bu şartlar düzgün ve eksiksiz bir şekilde bize ulaşmasa da, bunları İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'inde, İbnu'l-Enbârî'nin *Usûlu'n-Nahv*'i ve *el-İnsâf*'ında ve Suyûtî'nin *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*'inde dağınık bir şekilde görmekteyiz.

Burada nahvî kıyasın ilkelerini ayrıntılı olarak ele almayacak, bazı örnekler vermekle yetineceğiz. Kullanım açısından az ve nadir olan, yaygın ve çok olan üzerine hamledilir, bunun aksi geçerli değildir. Bir ifadeyi, benzeri bulunan bir manaya hamletmek, benzeri bulunmayan bir manaya hamletmekten evlâdır. Kendi aslı üzerine gelen şeyin illeti sorulmaz. Her ne kadar, şiir zarureti sebebiyle kullanılan kıyasa aykırı bir ifadenin, yine şiirde kullanılmak şartıyla, kıyasa konu olmasına cevaz verilse de, fasit üzerine yapılan kıyas fasittir. Bu ve benzeri ilkeler Arap nahiv bilginlerinin, kıyas için, fıkıh bilginlerinin belirledikleri esaslara benzer esaslar koymak istediklerini göstermektedir. Nahvî kıyasın esasları fikhî kıyasın esasları ile mantikî kıyasın adımlarını takip etme noktasında birleşmektedir. Söz konusu durumu açıklamak için bu esaslar arasından gösterilecek bir örnek yeterli olacaktır. İlet teorisi... Bu teorisin Arap gramerinde büyük bir önemi vardır ve bu önem, teorisin Aristo mantığındaki öneminden daha az değildir. Çünkü hem nahvî hem de mantikî kıyasın, üzerine bina edildiği temel unsur illettir. Nahivdeki âmil teorisi felsefedeki illet teorisinin sonucundan başka bir şey değildir. Âmil teorisi dediğimizde nahvi bütünüyle özetlemiş oluruz. Eskiler şöyle demişlerdir: “*Nahiv, âmilin ortaya çıkardığı bir sonuçtur.*” Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) *el-Avâmil* adını verdiği ve nahvin bütün konularını kapsayan bir kitap yazmıştır. Aynı şekilde Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078) de *el-Avâmilu'l-Mie* adında nahvin kapsamlı bir özeti sayılabilecek bir kitap kaleme almıştır.

Âmil açık ve gizli ya da güçlü ve zayıf gibi gruplara ayrılır. Benzer âmiller grubu bir aile oluşturur. Bazı kelimeler kendi başlarına amel ederken bazıları diğerlerine olan benzerlikleri sebebiyle amel ederler. Amelde asıl olan fiillerdir. İsimler ancak fiillere benzediklerinde amel edebilirler. Kelime bazen âmil, bazen de ma'mûl olur. Kelimenin aynı anda hem âmil hem de ma'mûl olması mümkün

değildir. Âmilleri araştırmak, aslında i'râb illetlerini ortaya koymaktır. İ'râb ya da nahiv illetleri, âmil teorisi tam anlamıyla bilinmeden önce de bilinmekteydi. Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı nahvî illetleri toplayan ilk çalışma olarak kabul edilmektedir.

Peki, nahiv bilginleri illet düşüncesini ya da âmil teorisini nereden aldılar?

Bir görüşe göre, nahiv bilginleri illet konusunda kalamî felsefeden etkilendiler. Her varlığın bir var edicisi olduğu gibi, her ma'mûlün de bir âmili vardır. Bu konuda İmam Radî (ö. 406/1015), "*nahiv bilginleri nahiv âmillerini hakiki birer müessir olarak tanımlıyorlar*" demektedir. Bir diğer görüşe göre ise, nahiv bilginleri illet konusunda fikhî araştırmalardan etkilenmişlerdir. Çünkü nahvî kıyas her açıdan fikhî kıyasa benzemektedir. İbn Cinnî *el-Hasâis* adlı eserinde şöyle demektedir: "*Bil ki, arkadaşlarımız illetleri Muhammed b. Hasen (ö. 189/805)'in kitaplarından çıkardılar ve nezaket ve incelikle bir araya getirdiler.*" Zemahşerî de *el-Mufassal* adlı kitabının girişinde benzer bir noktaya temas etmektedir. Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv* adlı kitabını -bilindiği üzere- fıkıh usûlü kitaplarındaki konu başlıklarına benzer bir tertiple yazmıştır. Ancak İbn Cinnî, alanında uzman nahiv bilginlerinin ortaya koydukları illetlerin fikhî illetlerden çok kalamî illetlere yakın olduğunu dile getirmektedir. Zira bu illetler ona göre fitrata daha uygundur.

Nahvî illetler, ister kalamî ister fikhî illetlere benzesin, her iki varsayımda da problem¹⁴ tam anlamıyla çözülmemektedir. Çünkü i'râb illetleri, kalam ve fıkıhtaki illetler bilinip yaygınlık kazanmadan önce, hicrî II. asrın başlarında bilinmekteydi. Eğer IV. ve V. asırlarda yaşamış olan İbn Cinnî ve Zemahşerî'nin ifadeleri doğruysa, II. asırdaki olayları bu ifadelerle açıklamak kolay olmayacaktır. Ayrıca kalam ve fıkıhtaki illet teorisi de Aristo'dan etkilenmiştir.

Yunanlı filozof illet teorisini tabiat, metafizik ve mantık kitaplarında ortaya koymuştur. Bizi burada ilgilendiren, illet teorisinin mantıkla ilgili yönüdür. *İkinci Analitiklerde* Aristo *maddî, sûrî, fâil* ve *gât* olmak üzere dört sebep açıklamakta ve bunların tanım ve burhandaki kullanım alanlarını ortaya koymaktadır. Doğru tanım, bir şeyin maddesini ve suretini açıklayan ya da failini ve amacını ortaya koyan tanımdır. Doğru ilmî bir kıyas neticeyi gerçek illetlerinden hareketle ortaya koyar. Orta terim, dört illetten biri olduğunda sonuca ulaşmak kolaylaşır ve istidlâl açık ve güçlü bir istidlâl olur.

Nahiv bilginlerinin yaptığı, Aristo'nun daha önce yapmış olduğu gibi, kıyaslarını illet teorisi ile güçlendirmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Nahiv bilginleri, okudukları ve duydukları şeylerin illetlerini bulmaya çalışmışlar ve illet ortaklığı olan şeyleri bunlara kıyas etmişlerdir. İletler, Yunanlı filozofta olduğu gibi, nahiv bilginleri tarafından da farklı gruplara ayrılmıştır. İsmi harfe benzemesinden dolayı mebnî kabul edilmesi veya muzâri fiilin isme olan

¹⁴ İlet ve âmil teorisinin nereden alındığı problemi. Ç.N.

benzerliğinden hareketle i‘râb edilmesi *teşbih illetinin* örnekleridir. Yine, "yâ" harfi ile harekesi kesra olan herhangi bir harf arasında yer alan "vav" harfinin, telaffuz zorluğu sebebiyle düşürülmesi *istiskâl* adı verilen bir diğer illet çeşididir. Yahut "*O itaat edenlerdendi*" ayetinde¹⁵ olduğu gibi *tağlib illeti* bir başka illet türüdür. Nahiv bilginleri illetler konusunda onların kıymetini düşürecek derecede aşırıya gitmişlerdir. "*Nahvî illet gül gibidir, koklanır fakat üzerine basılmaz*" ifadesi nahiv öğrenenlerin verdikleri örneklerden biridir. İbn Cinnî ve Suyûtî'nin nahvî illetleri müdafaa etmek için ortaya çıkmaları, sadece illetlere zafiyet isnad edilip onların eleştirilmesinden dolayıdır.

Buraya kadar anlattıklarımız Aristo mantığının Arap grameri üzerindeki etkileridir. Aristo mantığı; Arap gramerinin bazı kurallarına yön vermiş, yapısal oluşumuna katkıda bulunmuş ve yönteminin belirlenmesine yardımcı olmuştur. Arap gramerinin konu başlıklarının zenginleşmesi ve bablarının genişlemesinde etkili olan faktörler arasında Aristo mantığının güçlü bir yeri vardır. Ancak diğer bir açıdan bakıldığında Arap grameri -açıkça görüldüğü üzere- Aristo mantığının da başına gelen bir kısırlık ve biçimselliğe maruz kalmıştır. Bunun sonucunda delâlet ve manalardan çok suret ve şekillerle ilgilenilmiş, nahiv kuralları gereksiz yere çoğaltılmış ve bu yüzden nahiv, ilim adamları ve öğrenciler için zorlaşmıştır. Kurallar konusunda aşırıya gidildiği için bunlar, sınırlı sayıdaki belli durumlar dışında uygulanamaz olmuş ve anlamsız bir hale gelmiştir. Üstelik bu kurallar şâz ve istisnalardan da kurtulamamıştır. Temeli olmayan vehmî varsayımların ve benzetmelerin sonucu olarak ortaya çıkan ve işlevsel olmayan uygulamalar üzerinde gereğinden fazla durulmuştur. Sîrafi (ö. 368/979)'nin *el-Kitab*'a yaptığı şerhi ya da Ebû Hayyân (ö. 414/1023)'in *et-Teshil*¹⁶ adlı esere yapmış olduğu şerhi okuyan herkes; nahiv bilginlerinin; furû, illetler, usûl, kıyaslar ve işlevsel olmayan diğer meselelerle çoğu kez nahvi ifsat etiklerini görecektir. Bütün bunların ötesinde illet teorisi, nahiv bilginlerine aşırıya giden ve kimi zaman ağır bir felsefenin kapısını açmıştır. Öyle ki birinci, ikinci hatta üçüncü illetler ortaya çıkmış, bir bilgi hakkında her nahiv bilgininin kendi görüşünü dayandırabileceği birden fazla illet bulunabilmiştir. Bu tutarsız illetlerin *gayr-ı munsarifler* konusunda birçok örneği vardır. *İştîğal ve cinsini nefyeden lâ* bablarında ise, kabul edilemez nitelikteki bu felsefî yorumlardan daha gereksiz örnekler bulunmaktadır. Bir problem hakkında çoğu kez iki veya daha fazla görüş ileri sürülmüş, aynı illet bir iddianın hem ispatında hem de çürütülmesinde kullanılmıştır. Bu gelişmeler sonucunda nahiv bilginleri büyük görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bu görüş ayrılıkları fertler arasında olduğu gibi, ekoller arasında da olmuştur. Her grup, kendi görüşünü şiddetle savunmuş ve bakış açısının doğruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Nahvî

¹⁵ Tahrir Suresi, 66/12. Ayette Hz. Meryem hakkında müzekker/eril sıygası kullanılmıştır. Ç.N.

¹⁶ İbn Mâlik et-Tâî'nin sarf ve nahve dair *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmilü'l-Makâsîd* adlı eserine Ebû Hayyân'ın yapmış olduğu *et-Tezyil ve't-Tekmil fi Şerhi't-Teshîl* adlı on ciltlik şerhi. Ç.N.

yaklaşımlar, çeşitli kollara ayrılan düşünsel faaliyetin bir türü olarak kabul edilmiş ve böylece Aristo'nun da çeşitli diyalektik yöntemlerle bir yolunu bulup gerçekleştirdiği uzun tartışmaların yolunu açmıştır. Nahiv felsefesi olarak adlandırılabilen konulardaki bu tartışmaların, bizzat nahivdeki tartışmalardan daha şiddetli olması şaşırtıcıdır. İbnu'l-Enbârî'nin *Kitabul-İnsaf* adlı eserine şöyle bir bakmamız bu durumu açıklamaya yeterli olacaktır. Örneğin, mübtedânın merfû olması konusunda Basra ve Kûfe ekollerine mensup nahiv bilginleri görüş birliği içindedirler. Görüş ayrılığı ise bu durumun illeti konusundadır. Mübtedâyı merfû yapan âmil, onun cümle başında gelmesi midir yoksa onu, haber mi merfû yapmıştır? Aynı şekilde, mef'ûl çeşitlerinden biri olan *mef'ûl-i meah*'ın mansub olması konusunda nahiv bilginleri arasında görüş birliği varken, bunun illeti konusunda görüş ayrılığı yaşanmıştır. Çoğunluğa göre bunun illeti, mef'ûlün öncesinde gelen fiildir. Curcânî buradaki illetin, mef'ûlün bitişiğindeki "vav" harfi olduğu görüşündedir. Zeccâc ise bu illetin mefule ait özel bir fiil olduğunu söylemektedir. Kûfeliler ise bu konuda kendi de tartışmalı olan manevî bir âmilden bahsetmektedirler. Burada bu farklı görüşlerin her birine ait delilleri sıralayarak sizi yoracak değilim.

Eğer mesele için uzmanları ve kendilerini bu işe adayanlarla sınırlı kalsaydı, onları kendi hallerine bırakır ve kendilerine ait bu işte istedikleri araştırma yöntemini takip edebileceklerini söyledik. Ancak bunun, bütün öğrencilere zorunlu kılınması hem kaldırılamayacak bir yük hem de faydasız bir çaba olmaktadır. Endülüslü İbn Madâ (ö. 592/1196)'nın, âmil teorisinin kaldırılarak kıyasın ve nahvî illetlerin terk edilmesi konusundaki görüşlerinin temelinde belki de bu durum bulunmaktadır. Onun bu konuda farklı teorik yorumları vardır. Öğrencileri, bu faydasız münakaşalar ve kısır felsefî tartışmalardan uzak tutma konusunda eğitim sistemimizin önemli adımlar attığında şüphe yoktur. Ancak nahvi kolaylaştırma çağrısı hala güncelliğini korumaktadır. Yapmamız gereken şey; yeni bir sınıflandırma yapmak, gereksiz konuları nahvin dışına atmak, sıyga ve ibarelerde yapılan takdir ve yorumlara son vermek ve bu ilmi asrın ruhuna ve modern hayatın gereklerine yaklaştırıp diğer dillerdeki gramer gelişmelerini takip etmektir.

Aile hukukuyla ilgili birçok mesele, insanlar tartışıp mahkemelik olmadan önce Ahvâl-i Şahsiye Komisyonu ve hatta meclis tarafından düzenlenebiliyorsa, insanların konuştukları ve yazdıkları dil kurallarının düzenlenmesi ve kolaylaştırılması da bizim için zor olmayacaktır.

**AHMET HAMDİ AKSEKİ'NİN TERCÜMESİYLE İBN SÎNÂ'NİN
“ÖLÜM VE HAKİKAT” METNİ***

**THE TEXT OF AVICENNA, “DEATH AND REALITY” WITH THE
TRANSLATION OF AHMET HAMDİ AKSEKİ**

Rabia K. GÜNDOĞDU**

İbn Sînâ, İslam dünyasının büyük coğrafyalarında ve Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı'nın son dönemlerinde, hususen II. Meşrûtiyet sonrasında yoğun ilginin odağında bir İslam filozofu olmuştur. Dârülfünun'da okutulmaya başlanan İslâm Felsefesi dersleri İbn Sînâ'ya duyulan ilgiyi arttırmış ve onunla ilgili çalışmaları teşvik etmiş, doğrudan eserlerinin tetkikine ve yeni tercümelere zemin hazırlamıştır. Bu sahada yazı yazarların, ders anlatanların yaklaşımlarına, ders notu hazırlayanların tarzlarına bakıldığında İbn Sînâ'nın kelâm, felsefe, mantık ve (hatta) tasavvuf konularıyla paralel/birlikte ilgilenen bir filozof olmasının imkânlarının kullanıldığı görülmektedir.¹

Osmanlı'nın Batı karşısında son yüzyıllarda yaşadığı mağlubiyetler neticesinde muhataba olan üstünlük noktalarını göstermek gerekmektedir ve Cumhuriyeti kuran irade, redd-i miras yaptığı Osmanlı'dan farklı olduğunu vurgulamanın yolunu Osmanlı öncesinde Batı'ya, felsefe ve ilim konusunda öncülük etmiş Türk filozofları ön plana çıkarmakta görmüştür. İbn Sînâ'nın eserlerinin yüzyıllar boyunca Avrupa'da ders kitabı olarak okutulması, Cumhuriyet ideolojisinin onu tekrar ön plana çıkarmasının gerekçesi olmuştur. Tüm bunların yanı sıra İbn Sînâ'nın Türk olması, İslam dünyasındaki yeni felsefe-bilim terimleri arayışları ve çalışmaları da ona tekrar müracaatı kaçınılmaz hâle getirmiştir.

* Bu makale Ahmet Hamdi Akseki ile ilgili Prof. Dr. İsmail Kara yönetiminde devam ettiğimiz çalışmanın bir parçasıdır. Bu vesileyle çalışmamın her aşamasında ilgi ve teşviklerini esirgemeyen, bu makaleyi okuyarak kıymetli teklif ve tashihleri ile metnin bu hale gelmesine emek veren Hocam Prof. Dr. İsmail Kara'ya şükranlarımı arz ederim.

** İstanbul Müftülüğü.

¹ Osmanlıların son döneminde ve Cumhuriyet devrinde İslâm felsefesi hocalığı ve İslâm felsefesi ders kitabı yazarlığı konusunda öncü bir isim olan İzmirli İsmail Hakkı'nın eserlerine ve makalelerine göz gezdirildiği zaman bunu açıkça görmek mümkün olacaktır. Bk. İsmail Kara, “Modernleşme Dönemi İbn Sînâ Tasavvurlarına Dair Birkaç Not”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, C. 2, İstanbul, 2009, s. 290.

1930'lu yıllara gelindiğinde Mustafa Kemal, bir heyet oluşturarak “İbn Sînâ'yı önce Türk milletine mâl etmek, sonra dünyaya ilân etmek ve eserlerini yaşatarak gelecek nesiller içerisinde yeni İbn Sînâ'lar doğmasına yol açmak” idealiyle İbn Sînâ'nın anılması, yaşatılması adına bir program tertip edilmesi emrini vermiştir.² Türk Tarih Kurumunun öncülüğünde ölümünün 900. yıldönümünde İbn Sînâ'nın hatırasını anmak maksadıyla İstanbul Üniversitesi Konferans Salonu'nda 21 Haziran 1937 Pazartesi günü başlayan bir dizi program düzenlenmiştir.³ İstanbul'da bir seri olarak devam eden bu ihtifaller esnasında aynı zamanda İbn Sînâ'nın eserlerinden müteşekkil bir sergi açılmış, İbn Sînâ'nın rozetleri ve renkli fotoğrafları da gelen misafirlere hediye edilmiştir.⁴ Bu anma programlarının Ankara ayağı 24 Haziran 1937 Perşembe günü Ankara Halkevinde Ankara Dil, Tarih ve Edebiyat Komitesi tarafından tertip edilmiştir. Bu merasimde açılış konuşmasının akabinde, o sırada Diyanet İşleri Riyâseti Müşavere Heyeti Azası olan Ahmet Hamdi Akseki⁵ İbn Sînâ'nın felsefesinin ana hatlarını büyük bir vukuf ile anlatmıştır.⁶ Akseki, bu konuşmada İbn Sînâ'nın ilmî şahsiyetini, irfan dünyasının genişliğini, yalnız tıp sahasında değil tecrübeyi aşan felsefî mevzularda yaptığı yenilikleri, muhtelif şubelere ait felsefî bilgileri gayet sıkı bir silsile hâlinde sıralamaya nasıl muvaffak olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca felsefeyi taksiminde gözettiği gayeyi, Aristo'dan ayrıldığı noktaları ve bunun sebeplerini, metodunu, Descartes ve Kant üzerindeki tesirlerini, mantığı nasıl ıslâh ve tensik ettiğini, küllîler meselesindeki tahlilleriyle onüçüncü asır felsefesinde Avrupa'ya yaptığı

² “Sadi Irmak'ın Açılış Konuşması”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler)*, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1984, s. 11. Aynı sempozyumda Fahrettin Kerim Gökay da Atatürk'ün 1936 yılında kendisini, Rektör Cemil Bilsel'i ve Süheyl Ünver'i huzuruna davet ettiğini ve İbn Sînâ hakkında büyük bir çalışma yapmaları emrini verdiği dile getirmiştir. Bk. *age*, s. 14.

³ Bk. “Büyük Türk Bilgini İbn Sînâ için dün bir tören yapıldı”, *Ulus*, 22 Haziran 1937, sayı: 5711, s. 1, 4; “İbn Sînâ için hazırlanan ihtifaller devam ediyor”, *Ulus*, 23 Haziran 1937, sayı: 5712, s. 5.

⁴ Bk. “İbn Sînâ için İhtifal”, *Ulus*, 19 Haziran 1937, sayı: 5708, s. 7.

⁵ Ahmet Hamdi Akseki, bir taraftan medrese derslerine devam ederken (1321-1330/1905-1914) bir taraftan da Darulfünûn Ulûm-i Âliyye-i Diniye Şubesi'nde eğitimine devam etmiş (1327-1331/1911-1914) ancak üçüncü sınıfta talebe iken seferberlik ilan edilince fakültesi bir süreliğine kapatılmış, kısa bir zaman sonra ise tamamen lağvedilmiştir. Bir sene sonra medreseleri ıslah çalışmaları başlatılıp bütün medreseler, Darul-Hilafetil-Aliye Medresesi adı altında birleştirilince Akseki, önceki tahsil hayatı göz önünde bulundurularak bu medresenin âlf kısmına nakledilmiş (1331/1914), burada bir sene okuduktan sonra mezun olmuştur. Fatih'te Bayındırlı Mehmed Şükrü Efendi'den (1330/1914) ve Darul-Hilafetil-Aliye Medresesi'nden icazet alan Akseki (17 Nisan 1331/30 Nisan 1915), o yıllarda imtihanla kaydolunan Medresetü'l-Mütehassısın'e başvurmuş, imtihanları kazanıp Felsefe, Kelam ve Hikmet Şubesi'ne kaydını yaptırmıştır. Bu şubede İzmirli İsmâil Hakkı, Ferid Kam, Elmalılı Hamdi Yazır gibi felsefe ile ilgili hocalardan üç sene okuduktan sonra “*Rûh Nazariyeleri*” üzerine hazırladığı ihtisas (doktora) tezi ile birincilikle mezun olmuştur. (10 Cemaziyelahir 1337/13 Mart 1335/1919)

⁶ Bk. “Ankara Halkevinde İbn Sînâ İhtifali”, *Ulus*, 26 Haziran 1937, sayı: 5715, s. 1, 7.

büyük tesiri, tabiatta determinist olduğunu, Ortaçağda müşahede (deney) henüz malûm değilken tabiî hadiselerin tetkikinde hem deney hem de tahlil usulünü birleştirdiğini, tecrübî ve aklî ruhiyatını, illet nazariyesini, akıl nazariyesini izah etmiş ve bugünkü felsefe ile mukayeseler yapmıştır.⁷ Bu ihtifallerin ardında neşredilen *İbn Sînâ* adlı kitapta Akseki'nin sunumu için kaleme aldığı metinlerden sadece "Ruhiyat ve Mâba'de't-tabia" adlı makalesi, Hilmi Ziya Ülken tarafından da benzer muhtevaya sahip bir başka makale olmasına rağmen -önemine binâen- yer almıştır.

Ayrıca Akseki'nin çalışmalarını incelediğimizde "fevkalade bir mantıkçı ve Aristo mantığını yeniden ıslah ve tensik etmiş bulunan Türk filozofu ve şarkın büyük adamı" olarak tavsif ettiği İbn Sînâ'nın eserlerini derinlemesine tahlil ettiği gibi, birtakım eserlerini de tercüme ve şerh ettiğini görmekteyiz. Akseki *Rûh ve Beka-yı Rûh* adlı çalışmasında da İbn Sînâ'nın ruh hakkındaki görüşlerine geniş bir biçimde yer ayırmış ve bunun nedenini "İbn Sînâ'nın mezhebini izah etmek felâsife-i İslamiyenin mezhebini izah ve şerh etmek demek olduğu gibi aynı zamanda Aristo ve kudema-yı felâsifenin mezheplerini de şerh ve izah etmek demektir" ifadeleriyle dile getirmiştir.⁸

Akseki, bu makalenin konusu olan risâlenin yazılma hikâyesini Hocası İzmirli İsmail Hakkı'dan bahsettiği bir yazıda şöyle dile getirmektedir:

"1937'de İbn Sînâ'nın ilmî hüviyetini her noktadan tebâruz ettirecek bir kitap yayımlanacaktı. Bugünkü Başvekilimiz Sayın Üstad Şemsettin Günaltay, İbn Sînâ'nın ruhiyat ve mâba'de't-tabiasının yazılmasını bana emrettiler. Ben de İbn Sînâ'nın tabiiyyat, ruhiyat ve mâba'de't-tabiasını ve bunlarla birlikte hamd, ihlâs tefsirinin ve ölüm risâlesinin tercümelerini yazıp gönderdim."⁹

İbn Sînâ adına bir ihtifal tertibi söz konusu olduğunda o yıllarda Sivas Milletvekili olan Şemsettin Günaltay Akseki'nin Medresetü'l-Mütehassısîn'de felsefe-keîâm eğitimi aldığından ve rûh nazariyeleri üzerine kaleme aldığı ihtisas tezinden ve İbn Sînâ'ya çalışmasında özel bir yer atfetmesinden haberdardır. Bu nedenle tertip edilecek ihtifalde onun da katkısı olsun istemiştir. Bunun üzerine

⁷ Akseki'nin bu programdaki tebliğinin aynı yıllarda basılan eserlerinin ek kısmında "henüz basılmamış olan eserler" listesinde karşılaştığımız *İbn Sînâ'nın Felsefesi* adlı çalışma olduğu kanaatindeyiz. Akseki İbn Sînâ felsefesi ile ilgili kapsamlı bir metin kaleme almıştır. Ancak *İbn Sînâ* adlı kitapta sadece bu eserin "Ruhiyat ve Mâbadettabia" kısmı basılmıştır. Bk. *Yeni Hutbelerim*, C. 2, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1937, s. 7 ["Müellifin Eserleri" adlı ek]

⁸ Bk. Rabia Karakoyun, "Ahmet Hamdi Akseki'nin *Rûh ve Beka-yı Rûh* Adlı Eseri", (Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2009, s. 120; *Rûh ve Beka-yı Rûh* adlı bu eserinde Akseki İbn Sînâ'nın görüşlerine geniş bir yer ayırmıştır. Bk. *age*, s. 44; 62-86.

⁹ Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", *Yeni Selamet*, III/ 6-74, 16 Şubat 1949, s. 7.

Akseki, Ankara Halkevinde bütün yönleriyle İbn Sînâ felsefesini izah etmiş; sıra bir eser neşredilmesine gelince de birçok risalesini tercüme ve şerh ederek kendilerine sunmuştur.¹⁰ Akseki, İbn Sînâ'nın *Fatiha Sûresi Tefsiri*, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, *Aşk Risalesi*, *Ölümlü Korkusu ve Bunun Çareleri* gibi birer risale hacminde olan eserlerine tercüme ve şerhler kaleme almıştır. Bu eserlerden *İhlâs Sûresi Tefsiri* Akseki hayatta iken *Selâmet* mecmuasında "*İslâm Türk Filozofu İbn Sînâ'nın İhlâs Tefsiri*" adıyla tefrika edilmiştir.¹¹ Ancak diğer eserlerin bir mecmuada yahut müstakil bir eser olarak basımı maalesef gerçekleşmemiştir.

Bu makale ile neşrettiğimiz İbn Sînâ'nın *Risâletü'ş-şifâ ve min havfi'l-mevt ve mualeceti dâi'l-iğtimam bih*¹² risâlesinin tercümesi de yayımlanmayanlar arasındadır. Akseki bu risâleyi tercüme ettikten on bir sene sonra yayına hazırlamak

¹⁰ Akseki "Hocam İzmirli İsmail Hakkı" adını taşıyan yazısında İzmirli İsmail Hakkı tarafından kaleme alınan şu mektuba da yer vermiştir:

"Müdekkik âlim Bay Ahmet Hamdi Akseki'ye,

Kıymetli iltifatnâmenizi aldım, çok mütehasis oldum. Mütemadi mesai sayesinde sizi ilmen yüksek gördükçe pek derin haz duyuyorum. Bir hafta evvel Sayın Şemsettin Günaltay yazınızı verdi, yukarıdan aşağıya kadar dikkatle okudum, el-hak pek müdeddikâne yazılmıştır, hassaten sizi tebrik ederim. *Hamd Tefsiri* tercümesini de tekrar tekrar okudum. Bu tercüme diğer tefsirinizle omuz örtüşüyor. Bu bapta Şemsettin Bey'le kararlaştırdığımızı göre tasavvuf bahsi ikmal edilemediğinden, Nübüvvet bahsinin de onunla sıkı irtibatı bulunduğundan, baş tarafındaki tasnif-i ulum, marifet nazariyesi ve tabiiyyat kısımları bazı arkadaşlarımız tarafından yazıldığından bu kısımlar ile beraber ölüm risâlesinin dercine lüzum görülmedi. Ruhîyat ve mâ-ba'de't-tabia kısımları bazı arkadaşlarımız tarafından yazılmış olmasına rağmen, büyük bir boşluğu dolduracağından onun basılması için basmayı taahhüt eden Kitapçı Halit Bey'e verildi."

Bahsedilen bu kısımlar *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* kitabı içerisinde bir bölüm olarak yayımlanmıştır. Bk. *age*, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, TTK Yay, 1937, s. 1-48.

¹¹ *Yeni Selâmet*, IV/11-79, 23 Mart 1949, s. 8, 15; IV/12-80, 30 Mart 1949, s. 8, 15; IV/13-81, 6 Nisan 1949, s. 8, 16; IV/14-82, 13 Nisan 1949, s. 8, 16; IV/15-83, 20 Nisan 1949, s. 8, 16; IV/17-85, 4 Mayıs 1949, s. 8, 16; IV/21-89, 1 Haziran 1949, s. 8, 16; IV/22-90, 8 Haziran 1949, s. 8, 16; IV/ 23-91, 15 Haziran 1949, s. 8, 16; IV/24-92, 22 Haziran 1949, s. 8, 16; IV/30-98, 3 Ağustos 1949, s. 5, 11; IV/31-99, 24 Ağustos 1949, s. 5, 15; IV/32-100, 7 Eylül 1949, s. 7; IV/33-101, 21 Eylül 1949, s. 7; IV/34-102, 5 Ekim 1949, s. 6; IV/ 35-103, 19 Ekim 1949, s. 6-7; IV/36-104, 2 Kasım 1949, s. 5. 1949 yılında *Selâmet* mecmuasında tefrika edilen bu eser, daha sonra eksik kısmı ile birlikte yayımlanmıştır. Bk. Ahmet Faruk Güney, "İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Suresi Felsefi Tefsir Geleneği", (Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2008, s. 267-306; ayrıca bk. aynı yazar, "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sînâ'nın İhlâs Suresi Tefsiri", *Kutadgubilig*, sayı: 20, s. 289-339.

¹² Bu risâle ilk olarak Müsteşrik Mehren tarafından yapılmış olan Fransızca tercümesi ile birlikte basılmıştır. Felemen-Layden, Brill Matbaası, 1894/1312, 9. Ayrıca Mısır'da Saadet Matbaası'nda 1335/1916 yılında 7 sayfa olarak tekrar basılmıştır. Bk. Osman Nuri Ergin, "İbn Sina Bibliyografyası", *İbn Sina*, s. 16, 77. Biz Akseki'nin bu tercümeyi *Camiü'l-Bedâ'i* adlı mecmuada yer alan ikinci baskısından yaptığı kanaatindeyiz.

niyetiyle -muhtemelen- 1946 yılında tekrar gözden geçirmiş ve birtakım tasarruflarda bulunmuştur.

1959 yılına gelindiğinde İbn Sînâ'nın bu risâlesinin İstanbul (Hamidiye) Kütüphanesi'nde bulunan 1448 numaralı nüshası Hazmi Tura tarafından tercüme edilerek *Namaz Risâlesi*'nin tercümesi ile birlikte basılmıştır.¹³

Akseki'nin kaleme aldığı bu tercüme Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde "Ölümün Hakikati Bâbında Yazılmış Eser" adı altında 1301 numaralı yazma eser olarak kayıtlıdır. Mütercim tarafından rık'a yazıyla toplam dokuz sayfa halinde kaleme alınan bu tercüme üzerinde yine mütercim tarafından birtakım değişiklikler yapılmış, sayfa yanlarına ve satır aralarına notlar düşülmüştür. Bazı kelime ve cümleler üstü çizilmek suretiyle iptal edilmiş ve birtakım değişiklikler yapılmıştır. Biz dipnotlarda bir süreci göstermek için okuyabildiğimiz ölçüde iptal edilen ve sonradan değiştirilmek istenen bu kelime ve cümleleri de vermeye çalıştık.

ÖLÜM VE HAKİKAT İBN SÎNÂ

[1] **İbn Sina'nın ölüm hakkındaki fikri**¹⁴: İbn Sînâ'nın¹⁵ mühim kitaplarından biri de "ölüm" hakkındaki risâlesidir. Birkaç mühim risâle ile birlikte basılmış olan¹⁶ bu risâleyi de aynen tercüme ediyorum.

Besmele, Cenab-ı Hakk'a hamd-ü senâ, Resul-i muhteremine salât ve selâmdan sonra hakîm-i müşârün-ileyh diyor ki: İnsanda âriz olan korkunun en büyüğü ancak ölüm korkusudur. Bu korku, umumî ve bununla beraber¹⁷ korkuların hepsinden daha şedîd ve daha¹⁸ belîğ olduğu cihetle¹⁹ bunu izah etmeyi vecîbe telâkki ediyorum. Şöyle ki:

¹³ Bk. *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. Hazmi Tura, İstanbul, Orhan Mete ve Koll. Şrk. Matbaası, 1959, s. 12-22.

¹⁴ *Risâletü 'ş-şifâ min havfi 'l-mevt ve mualeceti dâi'l-iğtimam bih* adlı risâlenin tercümesidir. On bir sene evvel yazılmıştı. Tekrar gözden geçmesi lâzımdır.

¹⁵ [Akseki daha sonra "şimdiye kadar basılmamış olan" ifadesinin üstünü çizmiştir. Bu ifadeler bize Akseki'nin tercümeyi ilk yaptığı sırada bu risâlenin henüz basılmamış olduğunu veyahut Akseki'nin bu risâlenin basılmış hâlini daha sonra gördüğünü düşündürmektedir.]

¹⁶ [Akseki daha sonra bu satırın üstünü karalamıştır. "mead, nefis, mahiyet-i aşk adındaki risâleleri ile bir arada yazılmış ve son zamanlarda elime geçmiş olan"]

¹⁷ ["bütün"]

¹⁸ ["mübalâğalı"]

¹⁹ ["bu hususta bu ber-vech-i âtî ???"]

Ölümden korkmak ancak şunlara²⁰ ârız olan bir hastalıktır:

1-Ölümün²¹ hakikatini anlamayan,

2-Ruhunun²² öldükten sonra nereye gideceğini bilmeyen,

3-Ölümlle beden inhilâl edip terhib-i cismanî bozulduğu zaman, zatının²³ inhilâl, “ene- ben”in de ma’dum²⁴ ve tamamen yok olacağı ve kendisinden sonra bu âlemin mevcûd ve bakî kalacağını zanneden, nasıl ki nefsin (ruhun) bekâsını ve mead-ı keyfiyyetini bilmeyenler böyle²⁵ sanıyorlar.

4-Çok defa²⁶ ölüme takaddüm ve ölümlü intâc eden hastalıkların²⁷ ıstıraplarından başka ölüme mahsus daha büyük bir elem olduğunu zannedenler,

5-Öldükten sonra ukûbete, cezaya ma’rûz kalacaklarına itikâd edenler,

6-Öldükten sonra²⁸ nereye gideceğinde (ve ne olacağında) mütehayyir ve mütereddid olanlar,

7-Mal ve evlat gibi arkasına bıraktıklarına esef edenler, bunlara mütehasir²⁹ olanlar olanlar olup³⁰, ??? bir tarafı ??? ve onları cehalette daim olmakla?

İşte ölüm korkusu bu gibi esbabdan neş’et eder ki bunların hepsi hakikatten âri, zünûn-ı bâtiladan ibarettir.

[2] Şimdi sıra ile bunları izah edelim:

Ölümün hakikatini bilmeyen ve bundan dolayı ölümden korkanlara haber verelim ki: Ölüm demek, ruhun (nefs-i nâtikanın) hey’et-i mecmuasına beden nâmı verilmiş âzâlardan ibaret olan âlâtını kullanmayı bırakmasından³¹ daha çok bir mahiyeti hâiz değildir. Bir sanatkârın aletlerini terk etmesi gibi ruh da kullandığı bedenî ve cismanî âlâtı terk edince ölüm denilen hâdis vukû’a gelir. Çünkü nefis (ruh) gayr-i cismanî bir cevher olup, araz değildir. Fesad ve inhilâl de ma’rûz değildir. Bu cihetin beyan ve izahı birçok mukaddemât-ı ilmiyeye muhtaçtır ki onlar mahallinde teşrih ve tafsil olunmuştur.³²

²⁰ [“korkarlar”]

²¹ [“ne demek olduğunu ve ölümün”]

²² [“öldükten sonra nefsinin”]

²³ [“ve nefsinin”]

²⁴ [“ve mevte ma’ruz”]

²⁵ [“zannediyorlar”]

²⁶ [“ölüm için”]

²⁷ [“maddi”]

²⁸ [“hangi halete ??? takdim olunacağında”]

²⁹ [“müteessif”]

³⁰ [Orijinal sayfaların sağ ve sol taraflarındaki notlardan birkaçı maalesef sayfanın kesilmesinden dolayı okunamamaktadır.]

³¹ [“başka bir şey”]

³² Hâkim-i müşârunileyh bunu diğer kitaplarında uzun uzadıya beyân buyurmuşlardır. [Bizde ruh hakkında yazdığımız eserde bu ciheti izah ettik.]

Binâenaleyh gayr-i cismanî olan bu cevher bedenden ayrıldığı zaman kendisine mahsus bir bekâ ile kalır, tabî ve maddî sıkıntılarından temiz ve pâk olan tam bir saadete erişir. Onun külliye yok olmasına ihtimal yoktur. Zira cevher, cevher olmak haysiyetiyle fenâya ma'rûz kalmaz, zâtı bozulup mahvolmaz. Bozulan ve dağılan ancak³³ arazlar, hassalar ve vücud-ı ecsam ve bedendeki³⁴ nisbetler ve izafetlerdir.

Cevher-i aslıye gelince: Bunun hiçbir suretle zıddı yoktur. Fesâda ma'rûz kalan şey, ancak zıddından fâsid olmaktadır. Ruhdan aşağı bir cevher de olan cevher-i cismanîyi teemmül ve onun halini araştırarak olursak, cevher olmak haysiyetinden onun da gayr-i fânî ve gayr-i mütelâşî olduğunu ve ancak bazısı bazısına istihâle ederek bazısının havâssı, diğer bazısının havâssı ve a'râzını iptal eylediğini görürüz.

Fakat nefis-i cevhere gelince: O, bâkîdir, ma'dum olmaz. Bu, böyle olunca zâtında istihâle ve tagayyur kabul etmeyip ancak kemâlini ve suretinin tamamını kâbil olan cevher-i ruhanî de adem ve fenâ nasıl tasavvur ve tevehhüm olunabilir?

Binâenaleyh cevher ruhanî, ruh, gayr-i fânîdir, ölmez.

Öldükten sonra ruhun nereye gideceğini bilmedikleri yahut beden inhilâl ederek terkîbi bozulunca "ene"nin de onunla inhilâl edeceğini zannettikleri ve nefsin bekâsını ve keyfiyyet-i saadetini anlamadıkları [3] için ölümden korkanlara gelince³⁵: Bunlar hakikatte ölümden³⁶ korkmuyor belki³⁷ bilinmesi lazım gelen şeyi bilmiyor. Şu halde³⁸ korkulması icab eden şey ölüm değil korkunun yegâne sebebi olan cehildir. İşte bu cehildir ki³⁹ âlimleri ve hakîmleri taleb-i ilme ve bu uğurda birçok mezâhim ve metâ'ibe katlanmaya sevk etmiş, onlara cismanî lezâizi ve bedenî rahatı terk ettirip sabahlara kadar uykusuz kalmak zahmetini ihtiyar ettirmiştir. Evet, onlar gördüler ve anladılar ki hakikî rahat cehil (denilen ölüm)den kurtulmaktır. En hakikî yorgunluk ve rahatsızlık da cehil lakâbını kazanmaktır. Çünkü cehil, ruh için⁴⁰ çok müzmin bir marazdır. Ondan kurtulmak ise insan için⁴¹ devamlı bir rahat ve ebedî bir lezzettir.

³³ ["cevher ile"]

³⁴ ["arazlar, hâssalar"]

³⁵ ["bunların korkusu"]

³⁶ ["değil"]

³⁷ ["bu korkunun esbâbını"]

³⁸ ["En korkunç şey ölüm olmaması, cehil olması lâzımdır. Çünkü ölüm korkusunun sebeb-i yegânesi budur."]

³⁹ ["hükemâyı"]

⁴⁰ ["nefs için"]

⁴¹ ["sermedî"]

Hükemâ, bunu istibsâr tarîkiyle yakînen idrak ederek cehil denilen müzmin hastalığa karşı hücum ve bu suretle rahat ve âsânlığa vâsıl olduklarından artık bütün dünya işleri⁴² kendilerine ehemmiyetsiz ve kolay görünmeye başladı. Ekserinin i'zâm ettikleri mal, servet ve hissî lezzetleri ve bunlara müeddî olan metâlîbi istihkar ettiler. Zira onların nazarında bu gibi şeyler uzun müddet sebat ve bekâyâ mâlik olmayan, zevâl ve fenâsı çabuk olan, bununla beraber varlığı pek çok hüznün ve endişeye; yokluğu büyük tasa ve kaygılara sebep olan şeylerdir. Binâenaleyh⁴³ onlar hayatta yalnız zarurî ve herhalde lazım olan miktara ehemmiyet vermişler⁴⁴ ve birtakım kusurlarla dolu olan ve eksikleri hiç bitmeyen debdebeli ve eğlenceli hayattan kaçmışlardır⁴⁵. Çünkü insan bir kere ihtiyaçtan fazlaya daldı mı artık onun için durak, oturak yoktur. Arzularından birini elde edince, bir gayeye vâsıl olunca durmadan bir diğerine daha koşar, onun için bir hadd, bir nihayet yoktur. Eksişğin biri tamamlanınca diğer biri çıkar. Hâlbuki bu kendisinden korkulan ölümden daha müthiş bir ölüm, korkulmayan müthiş bir ölümdür. Bunun üzerine düşmek ve bunun peşinden koşmak zâil ve fânî üzerine düşmektir. Bununla meşgul olmak ise batıl ile meşgul olmaktır.

[4] Bunun için hükema, sûret-i kat'iyede kâni olmuşlardır ki ölüm ikidir: İradî ölüm, tabîî ölüm. Kezâlik hayat da ikidir. İradî hayat, tabîî hayat. Onlara göre mevt-i iradîden maksat ihtiras ve şehvâtî öldürmek ve ona takılmamaktır. İradî hayattan maksatları; yemek, içmek ve şehvanî arzular gibi insanın dünya hayatında kendileri için çalıştığı şeydir.⁴⁶

Hayat-ı tabiiyeden maksat da kesb-i ulûm ve izale-i cehil ile nefsin gıpta-i ebediyede sermedî bir surette bekâsıdır. Bunun içindir ki, Eflatun hikmet⁴⁷ arayıcılara şu yolu da tavsiye etmiştir: “Bi'l-irade öl ki tabîî bir hayat yaşayasın.”

Bununla beraber tabîî ölümden korkan, insan arzu ve ümit olunması lâzım olan bir şeyden korkmuş oluyor. Çünkü mevt-i tabîî insanın mâhiyetinde dâhil bulunan ve insanın mâhiyetini tamamlayan bir şeydir. Zira insan hayy, nâtık, mâit olmak üzere tarif olunur. Şu halde ölüm insanın tamamı ve kemâlidir. İnsan ancak onunla yüce bir makama yükselebilir. Mevtinin haddinden mürekkebe olduğu bir şeyin kendi de cins ve fasıllarından mürekkebe bulunduğunu ve insanın cinsi hayy; fasılları nâtık ve mâit bulunduğunu bilen, şunu bilmiş olur ki; insan cinsine ve fasıllarına istihâl eder. Zira her mürekkep, şüphe yok ki terkip ettikleri cüzlere ??? olur. Binâenaleyh bir insanın tamam-ı zâtından kendisini mükemmil olan bir cüzden

⁴² [“umûr-ı dünya”]

⁴³ [“Bunlar çabuk çabuk fena bulur. Onun için”]

⁴⁴ [“ve bundan ziyade istememişlerdir”]

⁴⁵ [“vazgeçmişlerdir”]

⁴⁶ [“Hayat-ı iradîden maksat insanın hayat-ı dünyada yemek içmek ve şehvâtını, arzularını dünya hayatı için ???dır.”]

⁴⁷ [“tâlib-i hikmet olanlara”]

korkması kadar cahilâne bir şey olamaz. Asıl hayatını fenâ ve adem, tamam ve kemâlini de noksan zannedenlerin halinden kötü ne olabilir? Çünkü nâkısın tamamlanmaktan korkması demek, nefsinin cehaletin son derecesidir. Şu halde akıllı bir adam⁴⁸ noksandan korkmalı ve tamam ve kemâl ile ünsiyet etmeli. Kendisini itmam ve ikmâl ile şerefli ve yüce bir mertebeye yükseltecek cevher-i şerîf ve latîf, ilahî cevher kesif-i cismanîden tam bir sâfiyetle kurtulduğu zaman bütün manasıyla mesud [5] olarak semavî ve ruhanî âlemine avdetle kendi eşkâl ve iştibâhı olan ervah-ı tayyibe ile karışıp selâmet ve necâtını temin eden her şeyi aramalıdır.

Buradan anlaşılıyor ki: Ruhu bedenden uzaklaştığı halde yine beden müştak olan ve ona şefkatli ve ondan ayrılmasından⁴⁹ korkan bir adam kendi zâtı ve cevheri hakkında son derece şekva ve elemdedir. Onun müstekarrından çok uzak bir cihete sâlik ve kararı olmadığı halde kararını taliptir?

Ölüm için, ölüme takaddüm eden ve çok defa ölümü intâc eyleyen emrâzın elemelerinden, ıstıraplarından başka büyük bir elem daha olduğunu zannedenlere gelince: Hiç şüphe yok ki, onların zanları kâzib bir zandır. Çünkü elem ve ıstırap ancak idrak ile olur. İdrak de diri olan bir şey hakkında mutasavverdir. Diri ise, nefsin eserini kâbil olan şeydir. Kendisinde eser-i nefis, eser-i ruh ve hayat olmayan cisme gelince; bu, ne hisseder ne de müteallim olur. Şu halde ruhun bedenden ayrılması demek olan ölüm, bedene elem ve ıstırap vermez. Çünkü beden müteallim ve müteahhis olması ancak nefis (ruh) ve nefsin eseri bedende bulunmaktır. Beden kendisine nefsin eseri bulunmayan bir cisim haline geldikten sonra onda his ve elem gibi bir şeyler olmaz. Şimdi kat'iyen tebeyyün ediyor ki ölüm bedeninin his ve elem duymayan bir halidir.

[6] Çünkü beden, ancak ruh ile hisseder ve onunla müteallim ve müteahhis oluyor.

Öldükten sonra kendilerine lâhik olacak ikâb ve azaptan dolayı ölümden korkanlara gelince: Bunların hakikî korkuları ölümden değil belki ikâb ve azaptandır. İkâb ise ancak ölümden sonra bâki olan bir şey üzerine terettüb eder. Demek oluyor ki, bu adamlar, kendisinden dolayı azap ve ikâba müstehak olacakları zünûb ve e'fâl-i seyyiyeyi itiraf etmiş oluyorlar. Bununla aynı zamanda seyyiat üzerine ikâb ve azap edecek bir hâkim-i âdilînin vücudunu da itiraf etmiş oluyorlar. Şu halde bunlar hakikatte ölümden değil kendi günahlarından korkuyorlar demektir. Günahı ile mu'âkab olacağından korkan bir adamın o günahlardan ihtiraz ve ictinab etmesi lazımdır. Çünkü günah denilen kötü işler, ancak kötü şekillerden sudûr eder ki, rezâilden başka bir şey değildir. Binâenaleyh bu suretle ölümden korkmak asıl korkulması lâzım gelen şeyi bilmemek ve korkulmayacak olan bir şeyden korkmaktır. Demek ki bunlar cahil adamlardır. Her

⁴⁸ ["üzerine vacip olan"]

⁴⁹ ["onun ayrıldığından"]

marazın bir ilacı olduğu gibi cehil denilen marazın ilacı da ilimdir. Bilen, inanıp iman etmiştir. İmanı ve kuvveti olan, saadet yolunu anlamış ve ona girmiştir. Bir maksat uğrunda doğru yolu tutmuş olanlar hiç şüphe yok ki o maksada vasil olmuş olurlar. İşte ilim ile [7] hâsıl olan bu vusûk ve itimat, yakînden ibarettir ki, insanın dininde müteyakkın, hikmetle mütekemmil olan halidir.

Ölümden korkmayı ancak arkasında bıraktığı ehil ve evladına, mal ve emlakine mahzun ve dünyevî zevklerinden kaybetmiş şeylere keder edenlere gelince: Bunlara beyan etmelidir ki acı ve istenilmeyen bir şeyden dolayı mahzun olmak zikri olmayan bir şeydir. Bir de insan, yok iken olmuş şeylerdendir. Böyle olan her şey şüphesiz bozulmaya mahkûmdur. Fesâda yüz tutmamayı, zeval bulmamayı, bozulmamayı istemek esasen olmamayı istemektir. Olmamayı isteyen bir adam ise zatının fesâdını istiyor demektir. Güya bu adam hem bozulmayı, tagayyur ve fesâdı istiyor hem de bozulmamayı yani hem var olmayı hem de olmamayı istiyor. Bu ise şüphesiz muhaldir ve açık bir tenakuzdur.

Var olan mutlaka yok olacak, bulunduğu halde kalamayacak ve terkibi bozulacaktır. Ölüm de bundan başka bir şey değildir. Evet her doğan ölmek ve her ölen için doğmak gayr-i kâbil-i ictinab bir keyfiyyet-i mukadderdir. Binâenaleyh böyle bir şey için feryad ü figân etmek, mükedder olmak abestir. Hayatını günahlardan teberrî yolunda çalışmağa hasr-ı evkat et, işte o zaman hastalık, âlâm ve ıstırap ve her nev'i âfât ve felâket-i cismaniye ve hele ölüm bile senin için bir hayır ve saadet olur.

[8] Bir de eğer insan ölmeyecek olsaydı bizden evvelkilerin de bâkî olmaları lâzım gelirdi. İnsanlar bir taraftan mütemâdiyen tenasül edecek, üreyecek ve diğer taraftan hiç ölmeyecek olsalardı insanları kürre-i arz istiaf etmez, az bir müddet zarfında her taraf dolar, ziraat ve imarete bir yer kalmazdı.

İşte ölümü istemeyen ve ebediyyen yaşamak arzusunda bulunan ve mümkün olduğunu zannedenlerin hali; bunların hepsi bi'n-netice cehaletten ileri geldiği anlaşılıyor. Şu halde hikmet-i bâliğa ve tedbir-i ilâhî ile yapılmış olan adl-i ilâhî doğrudur. Ondandır geri dönmek ve sapmak imkânı yoktur. Bu fevkinde bir gaye tasavvur edilemeyen bir kerem ve bir ihsandır.

Binâenaleyh ölümden korkan adl-i ilâhîden ve hikmet-i sübhâniyeden belki cûd-ı atâ-i ilâhîden korkuyor demektir. Bu itibarla ölüm kötü bir şey değil, asıl kötü ve fenâ olan ölümden korkmaktır. Ölümden korkanlar ölümü ve kendi zâtını bilmeyenlerdir. Hakikatte ölüm; nefsin, ruhun bedenden ayrılıp gitmesidir. Bu ise nefis ve ruh için bir fesâd ve bozulma değil, belki bedenî terkinin çözümlenip bozulmasıdır.

İnsanın zâtı ve hülâsası olan cevher-i nefsiye "ene"ye gelince: Bu bâkidir ve cisim değildir. Binâenaleyh cisme lâzım gelen buna da lâzım gelmez. Hatta buna ecsâmın a'râzından hiçbir şey de lâzım gelmez. Yani mekânda sıkışmaz. Çünkü mekâna muhtaç [9] değildir. Bekâ-yı zamanîye hırsı da yoktur. Zira zamandan müstağnidir. Şu kadar ki bu cevher havass ve ecsâm ile istifade-i kemâlât etmiştir. Bu ecsâm-ı havass ile tekemmül edip sonra bundan kurtulunca hâlikına ve Rabbine yakın olan âlemine döner.

[Not:] Kamil Flamaryon [Camille Flammarion] ile Tolstoy ölüm diye yazdıkları eserlerinde acaba İbn Sînâ'dan müteessir olmamışlar mıdır?

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayım aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto;
Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim:

Metin Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni,
Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2 cm, Aralık: önce 0,6 nk, sonra 0,6 nk, Satır Aralığı: Tam, Değer:12 nk;

Dipnot Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7 cm,
Aralık: önce 0,3 nk, sonra 0,3 nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.