



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 16

Sayı 1

Ocak-Haziran 2016

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2016 (16/1) Ocak-Haziran
ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan), *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Doç. Dr. Nuran Öztürk, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*
Doç. Dr. Yusuf Gökalg, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*
Okt. Şenel Durmaz, *Ç.Ü. İlahiyat F.- Arş. Gör.* Ahmet Rifat Geçioğlu, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Yabancı Dil Editörleri

Okt. Şenel Durmaz- Arş. Gör. Ahmet Rifat Geçioğlu

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan



Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

- Doç. Dr. Abdullah Çolak, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hakan Uğur, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Halil İmamoğlugil, *Yıldırım Beyazıt Üni. İslâmî İlimler Fakültesi.*
Doç. Dr. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan, *Darende Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. İhsan Çapçı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. İsmail Çalışkan, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi.*
Doç. Dr. İsmail Demirezen, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. İsmail Erdoğan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. İsmail Şık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Kadir Çüçen, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Demirci, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Muammer Erbaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Musa Alp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Ulu, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Nail Karagöz, *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Necmettin Gökkır, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Nuri Kahveci, *Kah. Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Ömer Can Satır, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Saffet Kartopu, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Selçuk Erincik, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Siddık Korkmaz, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Süleyman Dönmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Vecih Uzunoğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER / ARTICLES

Mustafa ÖZTÜRK

Kur'an Perspektifinden Yaratılış (Kur'an'da Yaratılışla İlgili Kavramların Semantiği ve Yoktan Yaratma Meselesi) 1

Creation from Quranic Perspective (Semantic explanation of concepts related to creation and the creating out of nothing in Quran)

Tuna TUNAGÖZ

Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ay'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keîâm Üzerine Bir İnceleme 37

Sirâj al-Dîn al-Urmawî's Quest for a Discipline That Leads to Islamic Thought: A Study on *Risâla fî al-farq bayna mawḍū'ay al-'ilm al-ilâhî wa al-keîâm*

Yunus EKİN

İrşâdü'l-Aklî's-Selim'in Tefsir Geleneğindeki Konumu 83

Irshad Al-Aql Al-Salim and Its Status in Exegetical Tradition

Ahmet AK

Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi..... 119

Coming of the Mâturidism in Aleppo and Damascus

Hakan UĞUR

–الكلمات المعربة في القرآن الكريم –الكلمات التركية نموذجاً- 139

Kur'an-ı Kerim'deki Arapçalaşmış Kelimeler -Türkçe Kökenli Kelimeler Örneği-

The Loanwords in the Noble Qur'an -Instance of Words Derived from Turkish Origin

Arif DEMİR

Kur'an Kurslarında Dinî Mûsikî Eğitiminin Yeri ve Önemi 157
The Place and Importance of Religious Music Education in the Quran Courses

Fatih ÇİNAR

Şevkânî'nin Aile Hukukunun Bazı Konularına İlişkin Cumhura Muhalif
Görüşleri..... 183
Shawkānī's Thoughts Opposing to the Majority of Muslim Scholars
concerning Some Issues of Family Law and Evaluation of Them

Ahmet Rifat GEÇİOĞLU

Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım..... 219
A Psychological Approach to the Pilgrimage

Hüseyin Âdem TÛLÛCE

Martin Heidegger'de Dasein Kavramı 245
Martin Heidegger's Dasein Concept

Seyhan Osman MUHAMMED

اللغة العربية الفصحى وتراجع استخدامها
Fasih Arapça ve Kullanımının Azalması 261
Classical Arabic and the Decreased Use of it

Yusuf OKŞAR

Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi..... 277
Ghazali's View on Causation and Adetullah

- **ÇEVİRİ / TRANSLATION**

Robert A. Segal - çev. M. Ali KIRMAN

Sosyal Bilimlerle İlgili Yanılgılar 305
Misconceptions About the Social Sciences

- **KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS**

Nuran ÖZTÜRK

Kudemânın Yolunda Birkaç Adım veya Çocukluğumda Başlayıp Devam
Eden Heveslerim (Haydar Ali Diriöz) 325

Duru KOÇ

Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet -Felsefenin Batı Dışı Referanslarına
Eleştirel Bir Katkı- (Süleyman Dönmez)..... 331

Kur'an Perspektifinden Yaratılış (Kur'an'da Yaratılışla İlgili Kavramların Semantiği ve Yoktan Yaratma Meselesi)*

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

Atıf / ©- Öztürk, M. (2016). Kur'an Perspektifinden Yaratılış (Kur'an'da Yaratılışla İlgili Kavramların Semantiği ve Yoktan Yaratma Meselesi), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 1-35.

Öz- Yaratılış, Kur'an metninde oldukça zengin kelime ve kavram çeşitliliğine sahip bir meseledir. Fakat bu kavramsal zenginlik ve çeşitlilik meselenin modern bilimsel platformlarda tartışılan boyutlarına ışık tutma ve çağdaş insanın yaratılışla ilgili bilimsel meraklarını karşılama açısından pek işlevsel değildir. İlk bakışta yadırganması kuvvetle muhtemel olan bu tespit, Kur'an algımız ve bakış açımızın bir neticesidir. Şayet biz yaratılışla ilgili ayetleri kâinat ve insanın ilk varoluşuna dair bilgilendirici, bilgi eksikliğini giderici beyanlar olarak okumaya yönelmişsek, modern çağın astronomi, kozmogoni, kozmoloji ve tıp gibi alanlardaki bilgi birikimiyle kıyaslandığında, bu beyanların basit ve yüzeysel olduğunu fark etmekte gecikmeyiz. Bu sebeple, yaratılışla ilgili ayetleri farklı bir yaklaşımla ele alıp değerlendirmek gerektiği, en başından not edilmiştir. Kur'an'da yaratılış meselesi temelde ilâhî isim ve sıfatlarla ilgilidir. Bu durum, Allah'ın yaratma sıfatı bağlamında kullanılan kelimelerin semantik alanlarını tespit etmekte titiz davranılmasını gerektirir. Zira ilâhî isim ve sıfatlar, kelimelerin çok ciddi semantik kayma ve aşınma süreçlerinden geçmiş, birçok Kur'an lafzına çeşitli teolojik (kelâmî) kabuller ve paradigmaları yansıtan içerikler yüklenmiştir. İslam düşünce tarihindeki tartışmalar, özellikle teolojik mü-

Makalenin gelişi: 04.05.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Bu makale, SBA-2015-3353 proje koduyla Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri birimince desteklenmiştir. Akademik ve bilimsel çalışmalara destek ve katkısından dolayı Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne teşekkürlerimizi sunuyoruz.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: mustafaozturk65@outlook.com

nakaşalar dikkate alındığında, eğer amacımız Kur'an'daki ilgili ayetlerin ilk ve aslî manalarını arayıp bulmaksa, erken dönemlere ait kaynaklardaki bilgiler üzerinde yoğunlaşmak ve söz konusu manaları art-süremlî semantik tahlillerle ortaya çıkarmaya çalışmak esas olmalıdır. Ayrıca Kur'an'ın ilk hitap çevresindeki kültürel kodlar ve metinler-arası ilişki bağlamında farklı din ve kültürlerle ait bilgi kaynakları da mutlaka dikkate alınmalıdır.

Anahtar sözcükler- Kur'an, yaratılış, kozmogoni, kozmoloji

§§§

Giriş

Yaratılış meselesi Kur'an metninde çok sık zikredilir ve bu husus ilk bakışta yaratılışın müstakil bir konu olduğu izlenimi verir. Fakat gerçekte yaratılış Kur'an'da müstakil bir konu olmaktan ziyade, tevhid inancıyla ilgili bir alt başlık veya bu inanca ilişkin bir delil ve istidlal konusu hüviyetindedir. Kur'an'daki en temel konu tevhiddir. Allah'ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde eşsiz ve ortaksız olduğunu ifade eden tevhid, ilk bakışta çeşitli konularla ilgili görünen birçok ayetteki aslî mana, mesaj ve muhtevaya karşılık gelir.

Yaklaşık iki yüz ayette yaratılıştan söz edilir. Yaratılışla ilgili ayetlerin sayıca çokluğu, esas itibarıyla ilk hitap çevresindeki yaygın şirk ve inkârcılıkla ilgilidir. Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhatapları konumundaki Kureyşli müşriklerin genel olarak Allah'ın yaratıcı olduğuna inandıkları ve fakat bu inancı pratik hayat düzlemine pek yansıtmadıkları bilinmektedir. Bu tarz bir inancın deizmi anımsattığı söylenebilir. Deizm, kâinatı yaratan, tabiattaki işleyiş kanunlarını koyan ve fakat kâinat, tabiat, tarih ve insana müdahil olmayan bir tanrı tasavvurunu ifade etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, ilâhî yaratma sıfatını vurgulayan ayetlerin genelde Allah ile kâinat arasında sıkı bir ilişki bulunduğu ve Allah'ın kâinat, insan ve tarihe müdahil olduğu, özelde ise insanın kendisini varlık alanına çıkarıp sayısız nimetle donatan rabbine şükran borcu bulunduğu mesajını taşıdığı söylenebilir. Bu temel mesaj Kur'an'da Allah merkezli bir dil dizgesiyle ifade edilir. Kur'an diline hâkim olan Allah merkezlilik ise şöyle özetlenebilir: Kâinatta olup biten her şeyin gerisinde, mutlak irade ve kudret sahibi Allah vardır. Makro ve mikro boyutuyla fizikî âlemdeki bütün olaylarda gerçek fail O'dur. Spermanın teşekkülünden yumurta hücresiyle bir-

leşip yeni bir yaratığa (insana) dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda da yine O vardır.¹

Kur'an'da Allah'ın filleri ile kâinat arasındaki münasebeti ifade eden en kapsamlı kelime *halq* olmakla birlikte, çeşitli ayetlerde yaratma fiilini belirtmek için *halq* dışında *fatr*, *ibdâ*, *inşâ*, *ca'l*, *sun*, *zer*, *ber*, *tasvîr*, *tesviye* gibi mastarlardan türetilmiş birçok kelime daha kullanılır. Mesela, Haşr suresinin sonunda yer alan ve on yedi ilâhî ismi muhtevi olan üç ayetin (Haşr 59/22-24) sonuncusunda Allah *hâliq* yanında *bâri*' ve *musavvir* isimleriyle de anılır. Bir telakkiye göre *hâliq* genel, *bâri*' özel, *musavvir* daha özel bir anlam taşır. Dolayısıyla bu kelimeler eş anlamlı (müteradif) olmayıp yaratmanın üç farklı boyutunu veya birbirini takip eden üç ayrı safhasını anlatır. *Hâliq* yaratma sürecinde alt yapı oluşturmaya, *bâri*' cisim kazandırmaya, *musavvir* de cismi belli bir şekle sokmaya karşılık gelir.²

Halq

Yaratılışla ilgili olarak sık kullanılan kelimelerin başında *halq* mastarı ve türevleri gelir. Kur'an'ın yaklaşık iki yüz elli yerinde *halq* ve türevleri zikredilir. Arap dilinde *halq*, mastar olarak, doğru düzgün şekilde belirlemek, düzenlemek, planlamak, bir şeyden yeni bir şey meydana getirmek gibi anlamlar taşır. Ayrıca *halq*, imal etmek, uydurmak, uyarlamak, yakıştırmak anlamlarında da kullanılır. Mesela, Ankebût 29/17. ayetteki *tahluqu'ne ifken* ifadesi, "yalan uyduruyorsunuz" manasındadır. Şuarâ 26/137. ayetteki *in hâzâ illâ huluqu'l-evvelîn* ifadesi ise İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), Kisâf (ö. 189/805) ve Ya'kûb (ö. 205/821) gibi kıraat imamlarınca tercih edilen "halqu'l-evvelîn" şeklindeki okuyuşa³ göre, "Bu [öğütler] önceki nesillerin uydurmasından başka bir şey değildir" anlamı taşır.

Kur'an'da Allah'a nispet edilen *halq* fiiliyle ilgili meselelerin başında göklerin ve yerin yaratılışı gelir. Bunun dışında, tabiat düzeninin tesis edilmesi, insanın vücuda getirilip kendisine çeşitli yetenekler ve nimetler bahşedilmesi gibi hususlar da *halq* kapsamında zikredilir.⁴ Diğer taraftan

¹ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 15.

² Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, XXVIII. 125.

³ Abdüllatîf el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kirâât*, Dımaşk 2002, VI. 444-445.

⁴ Bekir Topaloğlu, "Hâlik", *DİA*, İstanbul 1997, XV. 303.

Allah sekiz ayette *hâliq*,⁵ iki ayette *ahsenü'l-hâlikîn*⁶ diye nitelendirilir. İki ayette ise *hallâq* ismine yer verilir.⁷ Ezherî (ö. 370/980) ilâhî isim ve sıfatlardan *hâliq* ve *hallâq*ın elif-lamlı olarak Allah'tan başkası için kullanılmamasının caiz olmadığını belirtir.⁸ *Hâllâq* ismi Allah'ın her daim yarattığına, aynı zamanda yaratma kudretinin mutlak ve mükemmel olduğuna işaret eder. "Allah bütün canlıları sudan yarattı. Canlılardan bir kısmı karınları üstünde sürünür, bir kısmı iki ayağı üstünde, diğer bir kısmı ise dört ayaküstünde yürür. Allah dilediğini dilediği şekilde yaratır. Çünkü O her şeyi yapma ve yaratma gücüne sahiptir" mealindeki Nûr 24/45. ayet *hallâq* isminin bir bakıma tefsiri gibidir.

Ra'd 13/2-3. ayetlerdeki şu ifadeler de Allah'ın *hallâq* isminde mündemiç olan muhteşem yaratma kudretine işaret eder: Gördüğümüz gibi şu gökleri herhangi bir direk olmaksızın yüksekte tutan Allah'tır.⁹ O Allah ki bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirip kâinata mutlak hükümlanlık kurmuş ve bu cümleden olmak üzere her biri belli bir zamana kadar kendi yörüngelerinde düzenli şekilde hareket edecek olan güneşi ve ayı sizin hizmetinize sunmuştur. Her şeyi yerli yerince yöneten, kâinattaki düzeni mükemmel şekilde sürdüren O'dur. İşte o Allah, sınırsız kudretine işaret eden delilleri etrafıca açıklar ki bir gün rabbinizin huzuruna çıkacağınıza şeksiz şüphesiz inanabilirsiniz. Yeryüzünü ayağınızın altına âdeti bir halı gibi seren, orada sağlam dağlar ve ırmaklar meydana getiren de O'dur. Her türlü meyvenin özünde çiftli, erkekli-dişili tohumlar yaratan, gündüzü geceyle bürüyen de yine O'dur. İşte bütün bunlarda Allah'ın sınırsız kudretine işaret eden deliller vardır; fakat bunu akliselimle düşünen kimseler idrak eder.

⁵ En'âm 6/102; Ra'd 13/16; Hicr 15/28; Fâtır 35/3; Sâd 38/71; Zümer 39/62; Mü'min 40/62; Haşr 59/24.

⁶ Mü'minûn 23/14; Sâffât 37/125.

⁷ Hicr 15/86; Yâsin 36/81.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Riyâz Zeki Kâsım, Beyrut 2001, I. 1093.

⁹ Ra'd 13/2. ayetteki *bi-ğayri amedin teravnehâ* ifadesi, "görebileceğiniz direkler olmaksızın" şeklinde de çevrilebilir. Buna göre *teravnehâ* kelimesi *amed* (direkler) kelimesinin sıfatı olur ve bu takdirde gökleri yüksekte tutan direklerin bulunduğu ve fakat bunların gözle görülebilir nitelikte olmadığı şeklinde bir mana ortaya çıkar. Bizim çevirimize göre *bi-ğayri amedin* lafzı hâldir, dolayısıyla gökler direksizdir. Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhit*, Beyrut 2005, VI. 344.

Arap dilinde *halq* kelimesi insanlar, *halîqa* ise canlılar veya hayvanlar manasında isim olarak da kullanılır. Aynı kökten türemiş bir kelime olan *hilqat* yaratılış ve fitrat, *hâliq* yaratan, *mahlûq* yaratılan, *hulq/huluq* ise seciye, huy, karakter gibi manalarda kullanılır. Ayrıca *halâq* kelimesi insanın karakter ve seciyesiyle kesbettiği faziletler anlamına gelirken, *fûlânün halîqun bi-kezâ* ifadesi, kişinin adeta belli bir huyla yaratılmış olduğuna işaret eder.¹⁰ Rağıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *halq* ve *hulq* (*huluq*) mastarlarının aynı kökten türediğini belirtmiş; fakat gözle görülebilen şeylerin dış görünümü için *halq*, iç bakışla (basiret) fark edilen kişilik ve karakter özellikleri için de *hulq/huluq* kelimesinin kullanıldığına dikkat çekmiştir. Ayrıca, *halq* kelimesinin, “Bir şeyi herhangi bir maddeye dayanmaksızın varlık alanına çıkarmak, yoktan yaratmak” manasında kullanıldığından da söz etmiştir.¹¹ İbn Sîde (ö. 458/1066) ise, “Allah bir şeyi halketti” denildiğinde, bu sözün, “Yokken var etti” (*ahdesehû ba'de en lem yekûn*) anlamına geldiğini belirtmiştir.¹²

Halq kelimesi dinî terminolojide Allah'a mahsus olmak üzere, “yaratmak, yoktan varlık alanına çıkarmak” manasında kavramlaşmışsa da eski Arap dili sözlüklerinde kelimenin dildeki asıl manasının “takdir” olduğu görülür.¹³ Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) bu kelimenin Arap dilinde, daha önceden ortaya konulmuş bir örneğe göre inşa ve takdir olmak üzere iki manada kullanıldığını söylemiştir.¹⁴ *Halq* kelimesinin iki temel anlamından biri olan “takdir”, Türkçede “doğru düzgün şekilde belirlemek, ölçüp biçmek, düzenlemek” diye karşılanabilir. Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) “takdir” kelimesini, “bir şeyi belli bir ölçüye göre oluşturmak” diye tarif et-

¹⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halefullah, Kahire 1970, s. 226; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003, III. 195-201; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, Küveyt 1989, XXV. 251-265.

¹¹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 224-225.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 196.

¹³ Ebü'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1979, II. 213; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Beyrut 2008, s. 314; Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Beyrut 2000, s. 155.

¹⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 1093; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 195-196; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fi Kelimâti'l-Kur'ân*, Kahire 2009, III. 127.

miş ve bu anlamda takdir fiilinin kudret, irade ve ilim gerektirdiğine dikkat çekmiştir.¹⁵

Halq bağlamında “takdir”, bazen bir asal maddeye form kazandırmak şeklinde de olabilir. Furkân 25/2, Abese 80/19 gibi bazı ayetlerde “halq” ile “takdir”in bir arada zikredilmesi bu iki kelimenin ortak anlam örgüsüne sahip olduğunu gösterir. Zemahşerî (ö. 538/1144) Furkân 25/2. ayetteki *ve-haleqa külle şey’in fe-kaddehâ takdîran* ifadesiyle ilgili olarak, “Halq lafzı takdir manasında olduğuna göre ayetteki ifade bir bakıma, ‘O her şeyi takdir etti ve onu tam manasıyla takdir etti’ gibi tuhaf bir manaya gelmez mi?” tarzında muhtemel bir istifham ve itiraza şöyle izah getirmiştir: “Ayette ifade edilmek istenen mana şudur: Allah her şeyi ölçülülük, dengelilik, düzgünlük gibi hususları gözeterek meydana getirmiş, yarattığı her bir varlık için kendisine uygun/elverişli olan şeyleri yerli yerince belirlemiştir. Mesela, insanı bildiğimiz/gördüğümüz şekilde gayet ölçülü, düzgün bir surette meydana getirmiş, bunun yanında, onun için dinî ve dünyevî alanlarla ilgili birtakım mükellefiyetler ve maslahatlar belirlemiştir. Ayetle ilgili ikinci bir izah da şöyle olabilir: Allah’ın varlıkları meydana getirmesi (ihdas) *halq* diye isimlendirilir; bunun yanında, Allah hikmeti mucibince her varlığa ölçülü, dengeli, düzgün biçimde kusursuz bir vücut verir.”¹⁶

Âl-i İmrân 3/49 ve Mâide 5/110 gibi bazı ayetlerde, Hz. İsa’nın çamurdan kuş sureti yaptığını belirtmek üzere *halq* mastarından türeyen fiillere yer verilmiştir.¹⁷ Fahreddîn er-Râzî Âl-i İmrân 3/49. ayetin yorumunda, Mu’tezilî kelamcı Ebû Abdillâh el-Basrî’nin (ö. 369/980), ‘Takdir ve tesviyeden ibaret olan *halq* fiilini hakiki manada Allah’a nispet etmek caiz değildir; çünkü takdir ve tesviye ölçüp biçmek, zan ve tahminde bulunmak demektir ki bu tür şeyler Allah hakkında muhaldir” dediğini nakletmiş,¹⁸ Zemahşerî de *Esâsü’l-Belâğâ*’da, “Allah hikmet gereği mahlûkatı dengeli, düzgün bir şekilde vücuda getirdi” diye açıkladığı *haleqallâhu’l-halqa* iba-

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu’l-Beyyinât*, Mısır 1323, s. 154.

¹⁶ Ebû’l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil*, Beyrut 1977, III. 81.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/110.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb)*, Beyrut 2004, VIII. 49.

resini mecaz kapsamında değerlendirmiştir.¹⁹ İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimi Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ise *hâliq* sıfatının Allah'tan başka hiç kimse için kullanılamayacağı hususunda kısaca şöyle demiştir: "İnsanlar yapıp eder, bir şeyler meydana getirir, ihdas ve kesbeder; ancak bu fiillerinden dolayı onlar için yaratma ve yaratıcı gibi nitelermeler kullanılmaz. İmâmiyye, Zeydiyye ve Bağdat Mu'tezilesinin yanı sıra Mürcie ve Ashâb-ı hadisin büyük çoğunluğu bu görüşte icma etmiştir. Buna mukabil Basra Mu'tezilesi insanlar için hâliq nitelermesinin kullanılabileceği fikrini benimsemiş ve böylece çoğunluk müslümanların icmasına muhalefet etmiştir."²⁰

Bilhassa Bağdat Mu'tezilesi ve İmâmiyye Şîası âlimlerinin mezkûr görüşlerinde fark edilen hassasiyet İslam kelam geleneğindeki güçlü tenzihciliğin yansması olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde *halq* lafzının Allah'a izafeten yoktan (ex nihilo) ya da herhangi bir madde temeli olmadan yaratmak manasına geldiği yönündeki hâkim görüşün de lisanî delilden ziyade, kelâmî kabuller ve gerekçelere dayandığı söylenebilir. Bununla birlikte bizim bu tespit ve değerlendirmelerimiz, yoktan yaratma anlayışını önemsememek ve Allah'ın âlemi yoktan değil de asal bir maddî unsurdan yarattığı telakkisine kapı aralayacak bir boşluğun teaddüd-i kudema (birden çok kadim varlık) problemine yol açabileceğini göz ardı etmek gibi eleştirilere konu olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu yüzden şöyle bir gerekçelendirmede bulunmak gerekir: Kuşkusuz teaddüd-i kudema tevhid inancı açısından çok ciddi bir problemdir. Ancak yaratılışla ilgili ayetlerin nüzul sebebi ve zemininde Allah'ın kâinatı yoktan mı ve/veya maddî bir unsurdan mı yarattığına dair bir tartışma mevcut değildir. Vahyin nüzul vasatında böyle bir felsefî ve kelâmî problemin tartışıldığına dair hemen hiçbir bilgiye sahip olmayışımızdan da anlaşılacağı gibi, yaratılışla ilgili ayetlerdeki bazı kelimelerin sözlük anlamlarından hareketle yoktan veya maddî bir unsurdan yaratma nazariyelerini temellendirmeye çalışmak, gerçekte Kur'an'ı konuşmadığı konularda konuşurmak demektir. Teaddüd-i kudema meselesiyle ilgili olarak, Allah'ın evvel, âhir, zâhir, bâtın gibi isimlerle tavsif edildiği bazı ayetler ve "Allah

¹⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, nşr. Muhammed Ahmed Kâsım, Beyrut 2009, s. 236.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (Şeyh Müfid), *Evâilü'l-Makâlât*, Beyrut 1993, s. 58-59.

vardı; O'nunla birlikte başka hiçbir şey yoktu"²¹ veya "Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur; sen âhirsın, senden sonra da hiçbir şey yoktur"²² mealinde ifadeler içeren hadis rivayetleriyle dolaylı istidlalde bulunmanın imkânından söz edilebilirse de bu konu Kur'an açısından bahs-i diğerdir. Kaldı ki İslam felsefesi ve kelam tarihinde kıdem, ezel, hudûs gibi problematik konular ile âlemin kadim olup olmadığı gibi meselelere dair istidlaller naslardan ziyade, aklî zeminde üretilmiş görünmektedir.

Hâl böyleyken, bazı müfessirler yine bir bahs-i diğer olarak, Allah'ın sıfatları bağlamında *halq* kelimesinin sadece cisimlerin yaratılışıyla ilgili olduğundan söz etmişlerdir. Hemen bütün filozoflar ile bazı kelamcılar ve mutasavvıflarca benimsendiği kaydedilen telakkiye göre Allah'ın yarattığı mümkün varlıklar iki kısma ayrılır. Birincisi insan, hayvan, bitki ve madenler gibi birbiriyle uyumlu cüzlerden oluşan varlıklardır. Anâsır-ı erbaa diye anılan su, ateş, toprak ve hava da bu kapsamdadır. İkincisi ise parçaları, unsurları, hacim ve miktarları bulunmayan varlıklardır ki bunlar maddeler ve cisimleri aydınlatan (Allah'ın azamet ve kudretini yansıtan) değerli ruhlardır. Maddeler/cisimler "halq" ve "takdir"le, ruhlar "ibdâ" ve "emr" ile ilgilidir. A'râf 7/54. ayetteki *elâ lehu'l-halqu ve'l-emr* ifadesinde bu hususa işaret edilmiştir. Kısacası, *halq* lafzıyla belirtilen yaratma fizikî nesnelere, *emr* lafzıyla ifade edilen yaratma ise ruhlara dairdir.²³

Maddi ve cismani varlıkların yaratılmasında *halq*, gayr-i cismani varlıkların yaratılmasında *emr* kelimesinin kullanıldığına dair görüşün Kur'an terminolojisinde müdellel bir karşılığının bulunduğunu söylemek pek mümkün değildir. Benzer şekilde Mu'tezile ve Eş'âriyye kelamcılarının ilim, kudret ve irade sıfatlarından ayrı olarak müstakil ilâhî fiillerin mevcudiyetini ispata ihtiyaç duymamaları ve ezelde zât-ı ilâhiyyeyi yaratıcılıkla nitelemeyi doğru bulmamaları, buna mukabil Mâtürîdîlerin zât-ı ilâhiyyenin sonradan sıfat edinemeyeceği fikrini savunmaları da Kur'an açısından üzerinde durulmaya değer bir mesele gibi görünmemektedir. Kaldı ki Gazâlî (ö. 505/1111) bu iki grup arasındaki görüş farklılığının hiçbir temele dayanmadığına (*ve-hâzâ hilâfün lâ asle leh*) dikkat çekerek, Allah'ın ezel-

²¹ Bkz. Buhârî, "Bed'ül-Halq" 1, "Tevhîd" 22; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 431, 432.

²² Müslim, "Zikir" 61; Ebû Dâvûd, "Edeb" 109; İbn Mâce, "Duâ" 2, 15.

²³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 66.

de bilkuvvve, daha sonra da bilfiil yaratıcı olduğunu söylemenin sakınca teşkil etmediğini belirtmiştir.²⁴

Halq ve *hâliq* kelimeleri bağlamında Mü'minûn 23/14 ve Sâffât 37/137. ayette Allah'a atıfla kullanılan *ahsenü'l-hâliqîn* terkinin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği meselesine de değinmek gerekir. Zira bu terkip Kur'an meallerinin hemen hepsinde, "yaratana en güzeli" veya buna benzer şekilde çevrilmiştir; ancak bu çeviri problemlidir. Nitekim günümüzde ateist çevrelerin Kur'an'a yönelik eleştirileri arasında bu çeviri esas alınarak, "Kur'an Allah'ın dışında birçok yaratıcının varlığını kabul ediyor" şeklinde argümanlar ileri sürülmektedir.

Bu mesele bir tarafa, söz konusu çeviri problemi aslında klasik tefsir literatüründeki izahların yansıması olarak görünmektedir. Çünkü *ahsenü'l-hâliqîn* terkihi birçok müfessir tarafından lafzî/literal anlam çerçevesinde izah edilmiş, hatta *hâliqîn* kelimesi Hz. İsa'nın çamurdan kuş sureti yaptığını bildiren ayetle ilişkilendirilerek, "Allah burada kendisinin İsa'dan daha iyi bir yaratıcı olduğunu bildirdi" gibi tuhaf izahlara yer verilmiştir.²⁵ Ayrıca "Allah'ın dışındaki varlıklara/insanlara ait fiil için de *halq* lafzı kullanılır"²⁶ istidlalinden hareketle, Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) gibi bazı Mu'tezile kelamcıları, "Kul fiilin yaratıcısıdır" tezini temellendirme yoluna gitmiştir.²⁷

Bütün bunların dışında, *ahsenü'l-hâliqîn* terkinin, "yaratana en güzeli" manası yüklemenin Allah'tan başka birtakım yaratıcıların varlığını çağrıştırmaması ve aynı zamanda Ra'd 13/16. ayetteki *Allâhu hâliqu külli şey'* (Allah her şeyin yaratıcısıdır) ifadesiyle bağdaşmaması hasebiyle müfessirler bir dizi yorum üretmişlerdir. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kaydettiği bir yoruma göre *ahsenü'l-hâliqîn* terkihi müşrik muhataplara atıfla, "kendilerine yaratıcılık nispet edip yaratan yerine koyduğunuz varlıkların sözde yaratıcılıkları bir yana, Allah bütün yaratıcıların en güzelidir" gibi bir manaya gelir. Başka bir yoruma göre *ahsenü'l-hâlikîn*, "Şayet Allah'tan başka bir yaratıcı olsaydı, Allah mutlaka o yaratıcıların en güzeli olurdu; ama

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, nşr. Mahmûd Bîcû, Dimaşk 1999, s. 20.

²⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* Beyrut 1999, IX. 205.

²⁶ Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, VII. 143.

²⁷ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 75.

O'nun dışında başka bir yaratıcının bulunması söz konusu değildir" anlamına gelir. Bir diğer yoruma göre ise *ahsenü'l-hâliqîn* terkihi, Arapların bir şey imal eden herkesi *hâliq* diye isimlendirmesiyle ilgilidir ki Allah bu ifadeyi Arapların dil örfüne göre formüle etmiştir. Yoksa gerçekte O'ndan başka bir yaratıcının bulunması söz konusu değildir.²⁸

Bize göre bütün bu yorumlar zahirî yaklaşımın ve/veya tefsir adına sözü çoğaltmanın bir sonucudur. Zâhirî yaklaşımdan kastımız, Kur'an'daki *ahsenü'l-hâliqîn* ve benzeri terkiplerdeki ism-i tafdil siygasının her zaman ve zeminde iki şeyin birbiriyle mukayesesine işaret ettiğine kail olunmasıdır. Oysa ism-i tafdil her zaman iki şey veya iki taraf arasında mukayese için kullanılmaz; aksine İbn Âşûr'un (ö. 1970) Mülk 67/22. ayetteki *ehdâ emmen yemşî* lafzının yorumunda dikkat çektiği gibi, bir sıfat ve hususiyetin sadece bir tarafta mevcut olup diğerinde hiç bulunmadığını belirtir.²⁹

Ebû Bekr el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) Arap dilinden verdiği örnekle ifade etmek gerekirse, bir kişi, "Bal sirkeden tatlıdır" (*el-aselü ehlâ mine'l-hall*) dediğinde, "Bal çok tatlıdır; ama sirke de az çok tatlıdır" demek istemez, aksine bu sözle tatlılığın sadece bala ait olduğunu kasteder.³⁰ Nitekim Furkan 25/11-14. ayetlerde, kıyamet ve ahiret gününü yalan sayanların duçar olacakları azap tasvir edildikten sonra, bir sonraki ayette Hz. Peygamber'e hitaben, "De ki o müşriklere, 'Haydi söyleyin bakalım, cehennem mi iyi yoksa şirkten ve Allah'a itaatsizlikten sakınanlara vaat edilen cennet mi?!' Cennet onlar için [çok güzel] bir mükâfat ve [çok güzel] bir nihai vatandır!" demesi tembihlenmiştir.

Fahreddin er-Râzî bu ayet münasebetiyle, "Cehennem mi iyi yoksa cennet mi gibi bir ifade nasıl kullanılabilir? Akli başında birinin, 'Şeker mi yoksa sabır mı [kaktüs bitkisi?] daha tatlıdır?' demesi mümkün müdür?" şeklindeki bir istifhama şu şekilde cevap verilebileceğini belirtmiştir: "Bu tarz bir ifade korkutma sadedinde söylenirse, uygun ve yerinde olur. Nitekim efendisi köleye bir mal vermek istese, o da bunu almaya yanaşmayıp büyüklense, ardından efendisi onu şiddetli biçimde dövse, işte o zaman

²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, VII. 457.

²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 46.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır/Kahire 2000, s. 144.

köleyi kınamak ve azarlamak için söylenen, 'Hadi söyle bakalım, bu mu daha güzelmış, yoksa o mu?' sözü gayet yerinde olur."³¹

Bütün bu bilgi ve görüşlere istinaden denebilir ki *ahsenü'l-hâliqîn* terkibi mükemmel ve muhteşem biçimde yaratma hususunda Allah'ın eşsiz ve emsalsiz olduğunu belirtir ve "Allah en mükemmel ve en muhteşem yaratıcıdır" gibi bir anlam içerir. Bu bağlamda Kur'an'daki ism-i tafidilli terkiplerin seci veya fasıla uyumundan dolayı bu şekilde formüle edilmiş olma ihtimalinden de söz edilebilir.

Fatr

Yaratılışla ilgili ayetlerde *fatr* kelimesi de dikkat çeker. Bu kelime Kur'an'ın otuz beşinci suresinin ilk ayeti ile diğer beş ayette *fâtır* şeklinde,³² sekiz ayette ise mazi fiil kalıbında geçer. *Fatrn* sözlükteki asıl manasının "çatlayıp yarılmak, yarmak, ortaya çıkarmak" olduğu belirtilir. İbnü'l-Enbârî'nin *fatr* kelimesindeki mutlak yarmak manasını "bir şeyi ilk/başlangıç safhasında yarmak",³³ Rağîb el-İsfehânî'nin de "uzunlamasına yarmak" şeklinde kayıtlaması dikkat çekicidir.³⁴

Bir yoruma göre En'âm 6/145. ayetteki *fâtır*'s-*semâvâti ve'l-arz* ifadesinde Allah kâinatı kendisinin vücuda getirdiğini ve bunları yarma, parçalara bölme, bir araya getirme şeklinde bir terkipte inşa ettiğini kastetmiştir. Yarmak (şak), düzeltmeye (ıslah) matuf olabildiği gibi bozmak için de olabilir. En'âm 6/14 ve diğer bazı ayetlerde geçen *fâtır* (*fatr*) düzeltme ve düzene koymaya, Mülk 67/3 ve İnfitar 82/1. ayetlerdeki *futûr* ve *infitar* ise bozulmaya işaret eder.³⁵

Müteahhir dönem tefsir kitaplarında "fatr"ın "ilkten, ibtidaen yapmak, örneksiz, emsalsiz biçimde yaratmak" anlamı taşıdığına dikkat çekilmiştir.³⁶ Ayrıca kelimenin dildeki temel anlamıyla ilgili olarak, İbn Abbas'ın, "Ben Kur'an'ın *fâtır*'s-*semâvâti ve'l-arz* ifadesinde geçen *fâtır* kelimesinin ne manaya geldiğini bir kuyunun başında tartışan iki bedevi ile

³¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV. 50.

³² En'âm 6/14; Yûsuf 12/101; İbrahim 14/10; Fâtır 35/1; Zümer 39/46; Şûrâ 42/11.

³³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 140.

³⁴ Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 575.

³⁵ Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 575.

³⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV. 451; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1998, VIII. 54.

karşılaşınca kadar bilmiyordum. Bu iki bedeviden biri, ‘Kuyuyu ilkin ben kazdım’ anlamında *ene fetartühâ* diyordu” şeklindeki bir sözü de nakletmiştir.³⁷ Zemahşerî ise *fatr* kelimesinin *fatîr* şeklindeki türeviyle ilgili olarak, “Zihinde mayalanıp olgunlaşmamış ham fikir ve görüşten hiçbir hayır gelmez” (*lâ hayra fi’r-re’yi’l-fatîr*) şeklinde bir mecazi anlam ve kullanıma yer vermiştir.³⁸

Arap dilinde “yaratılış, yaratılıştan gelen yatkınlık” anlamındaki *fitrat*, “oruç açmak” anlamındaki *fıtr* ve *iftâr* gibi kelimelerin yanı sıra Mülk 67/3. ayette “yarıklar, çatlaklar” manasında geçen *futûr* kelimeleriyle de kökteş olan *fâtîr* isminin *hâliq* ile aynı manayı taşıdığı söylenebilir. Nitekim Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) gibi bazı müfessirler de bu ismi *hâliq* diye tefsir etmiştir.³⁹ Buna karşılık İbn Kuteybe (ö. 276/889) *fâtîr* isminin mübtedî’ (ilkten, ibtidâen ortaya koyan) anlamına geldiğini belirtmiştir.⁴⁰ Mâtüridî ise Fâtîr 35/1. ayet münasebetiyle söz konusu ilâhî ismin “yarıp ortaya çıkaran” (şâk) manasına gelebileceğine, bu takdirde ayetteki *fâtîr-ı’s-semâvâti ve’l-arz* lafzının, “Tüm gökleri tek bir bütün [gökten] yarıp ortaya çıkaran Allah” gibi bir mana ifade ettiğine dikkat çekmiş ve bu mana takdirini İnfitar 82/1. ayetteki *ize’s-semâü’n-fetarat* ve En’âm 6/95. ayetteki *innellâhe fâliku’l-habbi ve’n-nevâ* ifadeleriyle şahitlendirmiş; fakat bütün bu izahlarından sonra şunu eklemiştir: “Kur’an’da Allah’a izafe edilen şak, *fatr* ve *ca’l* gibi tüm kelimeler, lafız farklılıklarına rağmen *halq* manasına gelir. *Halq* ise sözlükte takdir demektir.”⁴¹

Fatr ve *halq* kelimelerinin semantiği konusunda farklı bir kanaate sahip olan Fahreddîn er-Râzî’ye göre *halq* takdir manasına gelir; lakin, takdir Allah’a izafeten kullanıldığında, O’nun tüm cüz’î ve küllî unsurlar için geçerli olan, aynı zamanda bütün kâinata ve mümkün varlıklara ulaşan ilmine delalet eder. *Fâtîr* ismi ise Allah’ın yaratması ve vücuda getirmesi

³⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İrâbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1988, IV. 260; Mâtüridî, *Te’vilât*, VIII. 465; Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, III. 2803; Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs*, nşr. Abdülhamîd el-Hindâvî, Beyrut 2008, III. 376.

³⁸ Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğâ*, s. 642.

³⁹ Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte, Beyrut 2002, III. 551.

⁴⁰ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi’l-Kur’ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1978, s. 151.

⁴¹ Mâtüridî, *Te’vilât*, VIII. 465-466.

demektir. Şu halde *hâliq* ilim sıfatına, *fâtır* da kudret sıfatına işarettir.⁴² Ancak Râzî, Haşr 59/24. ayet münasebetiyle *hâliq* ismini, "Allah kendi fiillerini kendine özgü şekillerde kendisi takdir eder" tarzında bir görüşten hareketle kudret sıfatına işaret olarak değerlendirmiştir.⁴³

Allah'ın *fâtır* ismiyle ilgili olarak, En'âm 6/95. ayetteki *fâliq* kelimesine de kısaca değinmek gerekir. Çünkü *felq* mastarı da sözlükte "yarmak, ortaya çıkarmak" anlamına gelir; *fulûq* (tekili: *felaq*) kelimesi ise "yarıklar" demektir.⁴⁴ Buna göre *fâliq* sıfatının "yarıp ortaya çıkararak" manası taşıdığı söylenebilir. Dahhâk gibi bazı tâbîf müfessirler kelimeyi *hâliq* manasında izah etmiş; fakat Taberî (ö. 310/923) bu izahı, "Şayet Dahhâk bu izahında, 'Allah tohumları yarmak suretiyle bitkileri yaratır' manası kastetmemişse, *fâliq* kelimesini *hâliq* diye açıklaması Arapça açısından temelsiz kabul edilir. Zira Arap dilinde *feleqallâhu'ş-şey'e* ibaresinin *haleqallâhu'ş-şey'e* manasında kullanımı mevcut değildir."⁴⁵ gerekçesiyle eleştirmiştir.

Ber'

Bârî' sözlükte "yaratmak, bir şeyden uzak olmak, borç ve zimmetten kurtulmak, kötü işlere bulaşmamak" gibi anlamlar taşıyan hemzeli *ber'/bür'* kökünden türemiş bir isim/sıfattır. Arap dilinde *bera'tü mine'l-marîz* ifadesi hastalıktan kurtulmayı, *beri'tü min fülânin* ifadesi ise bir kişiyle ilişkiyi kesmeyi ifade eder. Bu ilâhî ismin toprak anlamındaki hemzesiz *berâ* kelimesinden türemiş olma ihtimalinden de söz edilir.⁴⁶ Bazı âlimler *bârî'* ismine, "insanları topraktan meydana getiren" manası yüklemiştir ki *beriyye* de "insanlar" demektir.⁴⁷ Taberî, Zeccâc (ö. 311/923), Vâhidî (ö. 468/1076), Beğavî (ö. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi birçok meşhur müfessir ise Bakara 2/54. ayette geçen *bârî'* ismini *hâliq* diye açıklamış, başka bir ifadeyle, *beraellâhu'l-halqa* ibaresini *haleqahum* diye karıştırmıştır.⁴⁸

⁴² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 121.

⁴³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 256.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 160.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 276.

⁴⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 324; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut 2007, I. 122; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, I. 118.

⁴⁷ Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII. 125.

⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 327-328; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I. 135; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîr*, nşr. Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-

Buna mukabil Zemahşerî, Tabersî (ö. 548/1153), Kurtubî (ö. 671/1273) gibi diğer bazı müfessirler ise *hâliq* ile *bâri'* arasında birtakım nüanslardan söz etmişlerdir. Zemahşerî'nin izahına göre *hâliq*, vücuda getirdiği mahlûkatı takdir edip düzenleyen, *bâri'* ise mahlûkatı farklı şekil ve suretlerle birbirinden tefrik ve temyiz edilebilir özellikte yaratan anlamına gelir. Buna mukabil Tabersî ve Kurtubî'nin tercih ettikleri izahta *hâliq*, takdir edip düzenleyen ve bir hâlden başka bir hâle intikal ettiren anlamına gelirken, *bâri'* ihdas ve ibda' eden, bir bakıma yokluktan varlık alanına çıkarıp vücut veren manasına gelir.⁴⁹

Kur'an'da zer' kökünden türemiş fiiller de Allah'ın yaratma fiili bağlamında zikredilir.⁵⁰ Bazı kaynaklarda *zâr'* ile *bâri'* eşanlamlı (müteradif) kelimeler olarak izah edilirken, diğer bazı kaynaklarda zer' kelimesine *halq* manası yüklenir.⁵¹ Mesela, Ezherî *zer'*, *ber'* ve *halq* kelimelerini eşanlamlı kelimeler olarak değerlendirmiş, buna mukabil Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) *ber'* ile zer' arasında nüans bulunduğuna dikkat çekmiş ve *ber'* kelimesine, "yaratılan varlığın şeklini belirgin kılmak", zer' kelimesine ise "yokken var edip görünür kılmak" manası takdir etmiştir.⁵² Diğer taraftan, Şûrâ 42/11. ayetteki *yezraü* fiiline "yaratma, yaşatma" gibi manalar da verilmiş olmakla birlikte,⁵³ müfessirlerin çoğunluğu "nesli çoğaltma" manasını tercih etmiştir. Züriyet kelimesinin de zer' kökünden geldiği dikkate alındığında, *zâr'* isminin mutlak anlamda "yaratan"dan ziyade, "nesli çoğaltan" manası taşıdığı sonucuna ulaşılabılır. Nitekim İbn Manzûr (ö. 711/1311) Şûrâ 42/11. ayete atıfla, "zer' kelimesi sanki züriyetin yaratılıp çoğaltılması gibi bir manaya münhasır görünmektedir" demiştir.⁵⁴

Fevzân ve dğr., Riyad 1430, II. 531; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, I. 82; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Sevâr, Beyrut 1995, I. 73.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 87; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 165; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988, I. 273.

⁵⁰ Nahl 16/13; Mü'minûn 23/79; Mülk 67/24; A'râf 7/179; Şûrâ 42/11.

⁵¹ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 275; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 370.

⁵² Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğâ*, II. 1273; Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 156.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 132.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 493.

Allah'ın *bâri'* ismini açıklamanın zorluğuna dikkat çeken ve bu kelimenin muhtemel müştaklarına göre *halq* ve diğer bazı kelimelerle müte-radif olup olmaması durumundan söz eden Fahreddîn er-Râzî'nin⁵⁵ Haşr 59/245. ayetle ilgili yorumuna göre *bâri'* ismi sonuçta *sâni'* ve *mûcid* gibi isimlerle hemen hemen aynı anlam örgüsüne sahip olup "bedenleri yaratan" demektir. Bunun içindir ki mahlûkat için, *beriyye* denilir; ancak renk ve tat gibi sıfatlar için bu kelime kullanılmaz. Haşr 59/24. ayette *bâri'* isminin "musavvir"den önce gelmesi, bir şeyin kendisini vücuda getirmenin o şeyin sıfatlarını vücuda getirmekten önce olmasıyla ilgilidir.⁵⁶ Buna göre Fahreddîn er-Râzî *bâri'* ismini arazların değil, cisimlerin yaratılışıyla ilişkilendirmiştir. Hâlbuki Hadîd 57/22. ayette *ber'* kökünden türeyen fiil, araz kapsamındaki musibetlerin yaratılması manasında Allah'a nispet edilmiştir.⁵⁷

D. B. Macdonald (ö. 1943) ve Arthur Jeffery (ö. 1959) gibi bazı müsteşriklerin iddiasına göre Hz. Peygamber *bâri'* ismini Yahudilerden ve/veya Arabistan'ın kuzeyindeki Hıristiyanlardan almıştır.⁵⁸ Jeffery *beriyye* kelimesinin de Arapça asıllı olmadığı, bu kelimenin eski dinlerden alındığı iddiasını savunmuştur.⁵⁹ Ancak bu iddia bazı müslüman araştırmacılar tarafından isabetsiz bulunmuştur. Çünkü Kur'an'da bu kelime çeşitli şekillerde Allah'a nispet edilmiş olması yanında birbirinden farklı manalarda olmak üzere Arap dilinde de eskiden beri kullanılmıştır. Ayrıca, vahiy kaynaklı dinlerin terminolojisinde ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili benzer manalar ve açıklamalar bulunması gayet normaldir.⁶⁰

Bed'

Birçok ayette, "bir işe başlamak, bir şeyi öne almak veya bir işi diğerinden önce yapmak" manasındaki *bed'* mastarından türemiş fiiller de yaratma bağlamında zikredilir. Mesela, Secde 32/7. ayette, Allah'ın insanı balçıktan yaratmaya başladığı (*ve-bede'e'l-insâne min tîn*) bildirilirken Ankebût 29/20. ayette Allah'ın yaratmaya nasıl başladığına (*keyfe bede'e'l-halqa*) dikkat çekilir. Diğer birçok ayette ise *yebdeü'l-halqa sümme yûduh*

⁵⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 156-158.

⁵⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 256.

⁵⁷ Bekir Topaloğlu, "Bâri'", *DİA*, İstanbul 1992, V. 73.

⁵⁸ D. B. Macdonald, "Allah", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, I. 363.

⁵⁹ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Baroda 1938, s. 76.

⁶⁰ Topaloğlu, "Bâri'", *DİA*, V. 73.

veya *yübdüllâhu'l-halqa sümme yu'duh* şeklindeki ifade kalıplarıyla Allah'ın ilkin yarattığı gibi yeniden yaratacağı belirtilir.⁶¹

Mâtürîdî'nin Yûnus 10/34. ayet münasebetiyle aktardığı bilgilere göre müfessirler bu ayetteki *yebdeü'l-halqa sümme yu'duh* ifadesini genellikle Allah'ın mahlûkatı ve insanları ilk olarak yaratması, uhrevî âlemde de ikinci defa yaratmayı tekrarlaması şeklinde açıklamışlardır. Buna karşılık diğer bazı müfessirler *sümme yu'duh* ifadesinin uhrevî âlem ve ölümden sonra dirilişle ilişkili olmadığına, çünkü Kur'an'ın ilk muhatapları olan Kureyşlilerin ahirete inanmadıklarına, dolayısıyla onlara karşı böyle bir istidlalde bulunulmayacağına dikkat çekmişlerdir ki bu izaha göre ayette sözü edilen tekrar ya da yeniden yaratmanın müşriklerce inkâr edilmeyen konular ve varlıklarla, sözgelimi sürekli olarak gece ile gündüzün birbirini takip etmesi, her bahar mevsiminde yağmurların yağması ve tohumların yeniden filizlenip boy salması gibi olaylarla ilgili olduğunu kabul etmek daha isabetlidir.⁶²

Bu izah İslam kelimasında teceddüd-i emsal diye ifade edilen ve bir telakkiye göre Dehriyye, mekanizm, tabiatçılık ve determinizm gibi evrenin varoluş ve işleyişi üzerinde madde ötesi bir etkinin mevcudiyetini kabul etmeyen felsefi akımların varlık alanına ilişkin görüşlerini reddetmek amacıyla geliştirildiği ileri sürülen teoriyle irtibatlandırılabilir. Kalam literatüründe "halq-ı cedîd", "hudûs-i dâim" ve "teâkub" gibi tabirlerle de ifade edilen teceddüd-i emsal teorisi cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının ardından yenilenmesi suretiyle varlığını sürdürmesi anlamına gelir.⁶³

Buna benzer bir teori İslam tasavvuf geleneğinde de mevcuttur. Daha açıkçası, yaratmanın her an yeniden gerçekleştiğini kabul eden sûfiler tecdîd-i halq fikrini savunmuştur. Tecdîd-i halq Eş'arîlerin cevher-araz görüşüyle irtibatlıdır. Sûfilerin tecdîd-i halq telakkisini Eş'arîlerin görüşünden ayıran nokta ise teceddüd-i emsâl ve bu tabirin bağlı olduğu a'yân-ı sabite fikridir. Her şey yeniden yaratılırken sürekliliği sağlayan şey Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre yaratmanın teceddüd (yenilenme) yoluyla gerçekleşmesidir. İbnü'l-Arabî'ye özgü teceddüd-i emsâl fikri yine ona ait olan a'yân-ı sabiteden çıkmıştır. A'yân-ı sabite, İbnü'l-

⁶¹ Yûnus 10/4, 34; Neml 27/64; Rûm 30/11, 27; Ankebût 29/19; Burûc 85/13.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI. 40-41.

⁶³ Cağfer Karadaş, "Tecdüd-i Emsâl", *DİA*, İstanbul 2011, XL. 239.

Arabî'nin yaratılış düşüncesinin, “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” esasından sonra dayandığı ikinci önemli kavram niteliğinde olup her şeyin ilm-i ilâhîde sabit olan hakikatine karşılık gelir. Yaratılış Allah'ın sürekli olarak a'yân-ı sabiteye tecelli etmesinden veya kalamcılarının tabiriyle Hakk'ın a'yân-ı sabiteyi bilmesinden ibarettir.⁶⁴

Allah'ın sürekli olarak yaratması bize göre muhtelif ayetlerdeki *yebdeü'l-halqa sümme yu'duh* ifadesinden ziyade, Rahmân 55/29. ayetteki *külle yevmin hüve fi şe'n* ifadesiyle irtibatlı görünmektedir. Çünkü bu ifade ilâhî irade ve kudretin her zaman tasarrufta bulunduğu, dolayısıyla tekvinî emrinin de varlık alanına çıkarma ve ortadan kaldırma (icâd ve i'dâm) gibi şeylere müteallik olduğuna işaret etmektedir⁶⁵ ki kendisine yakarıp el açanların isteklerine icabet edip ihsanda bulunmak, her daim bir taraftan yeni insanlar vücuda getirirken bir taraftan mevcut insanların hayatlarını sonlandırmak ve yine kâinatta birtakım yeni oluşlar ve durumlar ortaya çıkarırken başka birtakım oluşları durdurmak gibi hususlar Allah'ın daimi fiilleri kapsamında değerlendirilebilir.⁶⁶

Bed', *ibda'* ve *iâde* mastarlarından türemiş fiillerin yer aldığı ayetlere gelince, bu ayetler yaratılışın mahiyet ve keyfiyetinden ziyade, müşriklere ölümünden sonra diriliş ve uhrevî âlemi inkâr edişlerini reddeden bir mesaj içerir. Buna göre *yebdeü'l-halqa sümme yu'duh* ifadesindeki temel mana, “Allah insanları ilkin yarattığı gibi, kıyamet günü de yeniden vücuda getirip diriltecektir” şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla Kur'an'da “bed” ile “iâde”nin birlikte zikredildiği yerlerin çoğunda söz bağlamının ahiret hayatıyla ilgili olmadığı şeklindeki tespit⁶⁷ pek isabetli görünmemektedir. Çünkü söz konusu ayetlerin birkaç ayet öncesine ve sonrasına bakıldığında, konunun ölümünden sonra dirilişle ilgili olduğu fark edilir. Ayrıca, *bed'* ve *iâde* kelimeleri Ebû Hüreyre'den kutsî hadis formunda nakledilen bir haberde de Allah'ın insanı bu dünyada yaratması ve ölüm sonrasında yeniden hayata kavuşturması manasında kullanılmıştır. İlgili habere göre Allah şöyle buyurmuştur: “[Kâfir, müşrik] âdemoğlu beni yalanladı, oysa buna hakkı yoktu; bana dil uzattı ki onun buna da hakkı yoktu. Âdemoğlunun beni yalanlaması, kendisini ilkin yarattığım gibi yeniden yaratıp diriltmeyeceğim

⁶⁴ Ekrem Demirli, “Yaratma” [Tasavvuf], *DİA*, İstanbul 2013, XLIII. 330-331.

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII. 256.

⁶⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XIV. 110.

⁶⁷ Bkz. Bekir Topaloğlu, “Mübdi”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 431.

iddiasında bulunmasıdır (*emmâ tekzîbuhû iyyâye en yekûle innî len uîdehû kemâ bede'tüh*).⁶⁸

Kur'an'da *mübdî'* ve *muîd* isimleri geçmemekle birlikte, Allah'a nispet edilen *bed'* ve *ibdâ'* kelimeleri, içinde yer aldıkları ayetlerin çoğunda ve meşhur esma-i hüsnâ listesinde *muîd* isminin mastarı olan *iâde* kelimesiyle bir arada kullanılır. Arapçada "geri dönmek" anlamındaki *avd* (avdet) kökünün "tekrar etmek, ikinci defa başlamak" manasındaki *iâde* kalıbından türemiş bir isim/sıfat olan *muîd*, "tekrar eden, yineleyen" demektir. Allah'a nispet edildiğinde, "yaratmayı tekrarlayan, yeniden yaratan" anlamına gelir. *Mübdî'* ismine *mûcid* (vücuda getiren) anlamı veren Gazâlî'ye göre daha önce örneği bulunmayan yaratmaya *ibdâ'*, örneği bulunan yaratmaya *iâde* denir.⁶⁹ Rağîb el-İsfehânî ise *mübdî'* ve *muîd* isimlerini, "mevcudatın başlangıç ve son buluşunda âmil/etkin olan varlık" diye izah etmiştir.⁷⁰

Kur'an'da kâinatın yaratılışıyla ilgili olarak *bedî'* kelimesi de zikredilir. Arap dilinde, "örneği ve benzeri bulunmayan bir şeyi ortaya çıkarmak, ilk olmak, eşsiz ve benzersiz olmak" gibi manalardaki *bed'* kelimesinden türemiş olan *bedî'*, "bir işi ilk defa yapan, benzeri bulunmayan ilk varlık ve yaratılan şey" demektir. Yaratılan şeylere *bedî'* denilmesi izafi/itibari, yani geçmişte örneği bulunmaması hasebiyledir. "Dinde sonradan icat edilen şey" anlamındaki *bidat* kelimesi de aynı kökten gelir. *Bidatçinin "mübtedî"* diye nitelendirilmesi, ihdas ettiği şey hususunda ilk olması sebebiyledir.⁷¹ Râğîb el-İsfehânî *ibdâ'* mastarının Allah'a izafeten kullanımında, "Bir şeyi aletsiz, maddesiz, zaman ve mekândan bağımsız olarak yaratmak" anlamına geldiğini belirtmiştir.⁷² Taberî de En'âm 6/101. ayet münasebetiyle *bedî'* ismine "yoktan yaratan" manası vermiştir.⁷³

Bu mana takdiri Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelimcılarınca da tercih edilmiştir.⁷⁴ Ancak Bakara 2/117 ve En'âm 6/100. ayetlerdeki *bedî'u's-semâvâti ve'l-arz* ifadesi Allah'ın kâinatı yoktan mı (*lâ min şey*) veya bir ilk maddeden mi yarattığı meselesinden öte, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Arap

⁶⁸ Buhârî, "Tefsîr" 112/1-2.

⁶⁹ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 142.

⁷⁰ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 52.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 555.

⁷² Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 50.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 293.

⁷⁴ Mâtüridî, *Te'vilât*, I. 548.

müşriklerin Allah'a oğul veya kız çocuğu yakıştırmalarıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu ayetler Allah ile mahlûkat arasındaki ilişkinin baba-evlat ilişkisi değil, yaratan-yaratılan ilişkisinden ibaret olduğunu belirtmektedir. İlgili ayetlerin nazil olduğu tarihî bağlam dikkate alındığında, *bed'* kelimesini "yoktan yaratan" diye açıklamanın kelâmî endişeler ve ön kabullerden kaynaklandığı söylenebilir.

Yaratılışla İlgili Diğer Kavramlar

Kur'an metninde Allah'ın yaratma fiiliyle ilgili olarak ayrı başlıklar altında ele aldığımız isimler ve sıfatlar dışında *ca'*, *sun'*, *kevn* (*tekvîn*), *tasvîr* (*musavvir*), tesviye gibi başka kelimeler de yer alır. Mesela, yüzden fazla ayette *ca'* mastarından türemiş isim ve fiiller kullanılır. Arapçada *ca'* mastarı yapmak, etmek, kılmak, ortaya koymak gibi manaların yanında değiştirip dönüştürmek anlamı da taşır.⁷⁵ Mesela Fîl 105/5. ayetteki *fe-ce'alehüm* lafzı, "Böyle Allah onları dönüştürdü" manasındadır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin ifadesiyle, "*ca'* bir eser meydana getirme hususunda maddenin/nesnenin şeklini değiştirmek, sözgelimi çamuru çömlek hâline getirmek" demektir.⁷⁶

Râğıb el-İsfehânî *ca'* mastarının fiil ve *sun'* gibi kelimelerden daha umumi olan ve Arap dilinde bütün fiiller için kullanılan bir özellik taşıdığına dikkat çektikten sonra bu kelimenin beş farklı anlam ve kullanımından söz etmiştir. Buna göre *ca'* (*ce'ale*), (1) geçişsiz bir fiil olarak "sâra" (oldu) ve "tafika" (yapıp etmeye başladı) lafızlarının ifade ettiği anlamda; (2) En'âm 6/1. ayetteki *ve-ceale'z-zulumâti ve'n-nûr* (Allah karanlıkları ve aydınlığı var etti) ifadesinde olduğu gibi, var etmek ya da meydana getirmek anlamında; (3) Zuhruf 43/10. ayetteki *ve-ce'ale leküm fihâ sübûlen* (Allah, dağlarda sizin için yollar oluşturdu) ifadesinde olduğu gibi, bir şeyi başka bir şeyden meydana getirmek anlamında; (4) Bakara 2/22. ayetteki *ellezî ce'ale lekümü'l-arza firâşen* (Allah yeryüzünü sizin için bir döşek hâline getirdi) ifadesinde olduğu gibi, bir halden başka bir hale dönüştürmek anlamında; (5) Kasas 28/7. ayetteki *innâ râddûhu ileyke ve-câilûhu mine'l-mürselîn* (Hiç şüphesiz ona tekrar kavuşmanı sağlayacağız; ayrıca onu peygamberliğe mazhar kılacağız) ile Nahl 16/57. ayetteki *ve-yec'alûne lillâhi'l-benât* (Allah'a kız çocukları isnat ediyorlar) ifadesinde olduğu gibi,

⁷⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I. 616; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 146-147.

⁷⁶ Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 154.

bir şeyle ilgili olarak gerçek veya asılsız bir hüküm ve yargıda bulunmak anlamında kullanılır.⁷⁷

Mustafavî'nin tahliline göre *ca'l* mastarı esas itibariyle takdir, tedbir ve tanzim gibi kelimelerle yakın bir semantik örgüye sahip olmakla birlikte sonuçta yaratmayı müteakip şekillendirme ve dönüştürme gibi bir anlam içerir.⁷⁸ Bütün bunların yanında *ca'l* ve *cu'l* mastarı, bir iş karşılığında verilen ücret ve mükâfat anlamına gelir. Nitekim "yapılacak belirli bir iş karşılığında ödenmesi taahhüt edilen ücret anlamında fikhî bir terim olan *cu'âle* de kelimenin bu anlamıyla ilgilidir.⁷⁹

En'âm suresinin ilk ayetinde Allah'ın gökleri ve yeri yaratması için *haleqa*, karanlıklarla ışığı meydana getirmesi için *ce'ale* fiilinin kullanılması bu iki kelimenin ortak bir semantik alana sahip olduğunu gösterir. *Haleqa* ile *ce'ale* arasındaki mana müşterekliği, Allah'ın insanları ve diğer canlıları çift yaratmasıyla ilgili olarak bu iki fiilden bazen birinin, bazen diğerinin kullanıldığı ayetlerde de görülür.⁸⁰ Mesela, Allah'ın her şeyi bir ölçüye göre yaratması bir yerde *haleqa* (Kamer 54/49), başka bir yerde *ce'ale* (Talâk 65/3) fiiliyle ifade edilir.

Haşr 59/24. ayette geçen musavvir kelimesi Arap dilinde "eğmek, bir şeye meyletmek, yönelmek, kesmek, koparmak" gibi anlamlar taşıyan *svr* kökünden tef'il kalıbında türemiş bir isim/sıfat olup "şekil, suret veren" demektir.⁸¹ Râğıb el-İsfehânî, maddi varlıkların ayırt edici özelliği veya kendilerini başka varlıklardan farklı kılan hususiyeti diye tanımladığı suretin, biri duyu organlarıyla, diğeri akılla algılanıp kavranan olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Birincisi insan, at, eşek gibi somut varlıklara ait suretlerdir ki bunlar herkes tarafından duyusal olarak algılanır. İkinci tür suretler ise sadece özel bilgi ve entelektüel donanım sahibi kimselerce kavranır. Kuran'da Allah'a izafe edilen tasvir fiili her iki hususiyeti de muhtevirdir.⁸²

Kur'an'da yaratılışla ilgili lafızlardan biri de *kevn* mastarıdır. Birçok ayette fiil (özellikle mazi) siygalarıyla kullanılan kelimenin mazi, muzari ve

⁷⁷ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 131-132.

⁷⁸ Mustafavî, *et-Tahkîk*, II. 105-106.

⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 147.

⁸⁰ Zâriyât 51/49; Necm 53/45. Krş. Ra'd 13/3; Kıyâme 75/39.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 426-427.

⁸² Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 427.

emir şekilleri/kipleri Allah'a izafe edilir. Bunun yanında icat edip geliştirmek anlamındaki *inşâ'* mastarı da fiil kalıplarıyla birçok ayette Allah'a nispet edilir.⁸³ Sözlükte "bir şeyin peyda olması, gelişip boy salması" gibi anlamlar içeren *neş'* (nüşû'/neş'e)⁸⁴ mastarıyla aynı köke sahip olan *inşâ'*, Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) gibi bazı dilciler tarafından "halq" diye karşılanırken, Râğîb el-İsfehânî bu kelimeye "bir şeyi vücuda getirip geliştirmek" manası yüklemiştir.⁸⁵

Arap dilinde, "sanatkârane iş yapmak" manasındaki *sun'* kelimesi de bazı ayetlerde Allah'a izafe edilir. Ancak bu kelime Arap dilinde yaratmadan çok, bir işi mahirce ya da sanatkârane biçimde yapmak anlamında kullanılır.⁸⁶ Râğîb el-İsfehânî, "Her *sun'* bir fiildir ama her fiil *sun'* değildir. Nitekim hayvanlara fiil izafe edilmesine mukabil *sun'* izafe edilmez" demiştir.⁸⁷ Neml 27/88. ayetteki *sun'allâhillezî etkane külle şey'in* ifadesi, Allah'ın yaratma fiilinin mükemmel olduğunu belirtir. *Sun'* mastarı tekellüflü (zorlama) ve tasannulu (yapmacık) işleri de ifade edebilir; bu yüzden ayette *sun'allah* terkibinden sonra *ellezî etkane külle şey'in* ifadesinin gelmesi, Allah'ın fiillerinde hiçbir tekellüf ve tasannu bulunmadığını gösterir.⁸⁸

Kur'an'da göklerin, yerin ve insanın yaratılışıyla ilgili olarak *sevvâ*, *kadâ* gibi fiiller de zikredilir. Mesela, Fussilet 41/12. ayette "yedi semâ"dan söz edilirken *kadâ*, Bakara 2/29. ayette ise aynı konuyla ilgili olarak *sevvâ* kelimesine yer verilir. Bu fiil Hicr 15/29 ve Sâd 38/72 gibi bazı ayetlerde insanın yaratılışına atfen de zikredilir. *Kadâ* hükmetmek, emretmek, belirlemek gibi manalar yanında bir işin sağlam biçimde yapılmasını da ifade eden bir kelimedir. Mesela, sağlam bir ev bina etmek ya da düzgün bir elbise dikmek, *kadâ* fiiliyle ifade edilir. Ezherî, Fussilet 41/12. ayette "yedi

⁸³ En'âm 6/98, 133; Hûd 11/61; Necm 53/32; Mülk 67/23.

⁸⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3567; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 546-547.

⁸⁵ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 752.

⁸⁶ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 485.

⁸⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1039; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 422.

⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX. 51. Müfessirler Tâhâ 20/39 ve 41. ayetlerde Hz. Musa ile ilgili olarak fiil kalıbında zikredilen *tusna'*a fiiline, "yetiştirmek, büyütmek, görüp gözetmek", *istene'a* fiiline ise "halketmek" ve daha çok da "seçmek, nimet ih-san etmek" gibi anlamlar yüklemiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 413, 418; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III. 403-404; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 268, 284; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 132-133.

semâ” bağlamında geçen *kadâ* fiilini halq, amel ve sun’ gibi kelimelerle müteradif kabul etmiştir.⁸⁹

Sevvâ fiilinin mastarı olan tesviye kelimesine gelince, Arap dilcisi Ebû Abdillâh İbnü’l-A’râbî’ye (ö. 231/846) göre bu kelime, bir işin doğru düzgün yapılmasını, bir şeyin güzel, dengeli ve ölçülü kılınmasını ifade eder.⁹⁰ Taberî ise tesviye kelimesinin Arapçada bir şeyi ıslah etme, düzeltme, elverişli ve hazır hâle getirme gibi anlamlar içerdiğini söyler.⁹¹ Yaratma bağlamında tesviye, mahlûkatın gayet güzel, bütün unsurları yerli yerinde, kusursuz, dengeli, ölçülü kılınması anlamına gelir⁹² ki bütün bu anlamlar aslında “takdir” manasındaki *halq* kelimesinde de az çok mevcuttur. Nitekim Mücâhid Şems 91/7. ayetteki *sevvâ* fiilini, “Allah nefsi/insanı halketti, hilkatini düzgün ve ölçülü kıldı” şeklinde izah etmiş, bu izah Taberî tarafından da benimsenmiştir.⁹³

Yaratmayla İlgili İlahi İsimlerde Nüans Meselesi

Arap dilinde kelimelerin farklı anlam ve kullanımlarıyla ilgili olarak eşanlamlılık (terâdüf) bulunup bulunmadığı, öteden beri tartışılan bir meseledir. Bu meseleyle ilgili olarak, “terâdüf” (eşanlamlılık) ve “furûk” (anlam yakınlığına sahip kelimeler arasında semantik farklar) kavramları etrafında ciddi tartışmalar vuku bulmuş ve müstakil eserler kaleme alınmıştır. Terimsel olarak teradüf, lafızları farklı kelimelerin aynı manayı taşıdığı, furûk ise müteradif zannedilen kelimeler arasında birtakım anlam farkları olduğu kabulüne atıfta bulunur. Mazisi erken dönemlere kadar uzanan bu dil tartışması zaman içerisinde Kur’an tefsirine de yansımış ve bazı müfessirler yedi harf kavramı, dilde tekit gibi gerekçelerden hareketle Kur’an metninde eşanlamlı kelimeler bulunduğunu savunurken, diğer birçok dilci ve müfessir edebî i’câzla bağdaşmadığı gerekçesiyle eş anlamlılığı nefyetmiştir.⁹⁴

⁸⁹ Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, III. 2986.

⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV. 767.

⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 229.

⁹² Mustafavî, *et-Tahkîk*, V. 341.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmî*, XX. 51; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XII. 602.

⁹⁴ Terâdüf konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Teradüf’ Literatürünün ‘Furûk’ Paralelinde Tespit ve Tahlili-el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş-“ *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 45, sayı: 2 (2004), s. 219-253; Celalettin Divlekçi, “Kur’an’da Eşanlamlılık (Teradüf) Olgusu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (2000), s. 149-169.

Kur'an'da yaratılışla ilgili olarak birçok kelime geçmekle birlikte, bunlar arasında belirgin anlam farkları bulunduğunu söylemek güçtür. Hatta İmam Mâtürîdî Şûrâ 42/11. ayet münasebetiyle, Allah'ın yaratmayla ilgili isim ve sıfatları hususunda Bâtınîlerin, "Mübdi' nesnelere (eşya) yoktan var eden, *hâliq* nesnelere başka bir şeyden veya yoktan var eden, *fâtır* ise nesnelere kelamla vücuda getiren anlamındadır" şeklinde yorumladıklarını belirtmiş, daha sonra "Bu isimler lafız ve itikak açısından farklı olsalar da mana itibarıyla aynıdır" demek suretiyle Allah'ın yaratma sıfatıyla ilgili isimleri arasında nüans bulunmadığına dikkat çekmiştir.⁹⁵

Buna mukabil esmâ-i hüsnâda müradiflik kabul etmeyen âlimler Allah'ın yaratma fiiliyle ilgili her bir isim ve sıfatın diğerinden farklı nüanslar içerdiğini dile getirmiştir. Mesela, Gazâlî Haşr 59/24. ayette geçen *hâliq*, *bâri'* ve *musavvir* isimleriyle ilgili olarak şöyle demiştir: Bu kelimelerin müradif olduğu ve hepsinin sonuçta *halq* anlamı taşıdığı düşünülürse de işin gerçeği böyle değildir. Şöyle ki yokluktan varlık alanına çıkan her şey ilkin bir takdir ve tasarıma (proje) ihtiyaç duyar. İkinci aşamada projeye uygun bir şekilde somutlaşıp meydana çıkar. Üçüncü aşamada ise belli bir şekil kazanır. Bu süreç tıpkı bina inşa etmek gibidir. İnşa sürecinde ilk olarak proje hazırlanır; ardından bu proje mühendisler ve ustalar tarafından uygulanır; daha sonra iç mimar tarafından dekorasyonu tamamlanır. İnsanın yaratılışı da bu örneği anımsatır. Şöyle ki insanın vücuda gelme sürecinde ilkin bir takdir/tasarım gerekir. Bu tasarım bedenle ilgilidir. Beden, toprak ve suyun karışımına ihtiyaç gösterir. Ancak bu iki ana maddenin belli miktarda olması, yani eksik veya fazla olmaması gerekir. Bu aşamadan sonra beden güzel biçimde şekillendirilip estetik hâle getirilir.⁹⁶

Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684) da *el-Külliyât* adlı terimler sözlüğünde *ibda'*, *fatr*, *inşa'*, *ber'*, *halq* gibi kelimelerle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: İbdâ' potansiyel olarak bulunan veya yokluk hâlinde olan bir şeyi varlık alanına çıkarmayı ifade eden bir kelime olup *halq* mastarından daha umumi bir manaya sahiptir. Ancak kimilerine göre *ibda'* bir madde temeli ve zaman faktörü olmaksızın yaratmak anlamına gelir. *İnşâ'* bir şeyi kuvveden fiile çıkarmaktır ki çoğunlukla canlılar için kullanılır. *Fatr* bir anda ortaya çıkarmak anlamında olup *ibda'* kelimesiyle semantik benzerlik taşır. *Ber'* bir şeyi maslahata uygun biçimde ortaya çıkarmaktır. Bazıları *ibda'*, *ihtirâ'*, *sun'*, *halq*, *îcâd*, *ihdâs*, *fiil*, *tekvîn*, *ca'* kelimelerinin yakın anlamlı

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX. 108.

⁹⁶ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 58-59.

olduklarını söylemiştir. Buna göre *ibdâ'* bir şeyi def'aten (bir anda) ortaya çıkarmak; *ihtirâ'* bir şeyi başka bir şey olmaksızın yaratmak; *sun'* bir suret veya şekli maddeden ortaya çıkarmak; *halq* düzenlemek ve şekillendirmek (takdir); *îcâd* mutlak vücut vermek; *ihdâs* bir şeyi yokluktan vücuda getirmek; fiil, benzer içerikli kelimelerden daha genel olarak yapıp etmek, edip eylemek; tekvin genellikle değiştirmek ve geliştirmek (tedric) suretiyle oluşturmak; *ca'l* ise iki mefulle birlikte kullanıldığında dönüştürmek, tek mefulle kullanıldığında *halq* ve *îcâd* anlamına gelir.⁹⁷

Sonuç olarak, yaratılışla ilgili ayetlerde geçen *halq*, *ca'l*, *ibdâ'*, *inşâ'*, *sun'*, *zer'*, *ber'*, *fatr* gibi çeşitli kelimelerin müteradif olduğunu iddia etmek yerine “yakın anlamlı kelimeler” olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir. Zira söz konusu kelimelerden bazıları arasında az çok anlam farklılıkları tespit edilebilmektedir. Bununla birlikte, söz konusu nüanslar hem “yoktan yaratma” veya “maddî bir unsurdan yaratma” gibi iki farklı yaratılış nazariyesini temellendirmeye imkân verecek düzeyde belirgin ve kesin değildir, hem de önemli ölçüde Arap dilindeki birçok kelimenin tarihî süreçte ıstılahî manalar kazanmasının bir neticesidir. Bu bağlamda, yaratılışla ilgili Kur'an kelimelerine yüklenen anlamların ve ilgili kelimeler arasında çok belirgin olduğu düşünülen nüansların Arap dilinin özgün yapısından ziyade, kelâmî ve felsefî tartışmalar ekseninde şekillendiğini söylemek mümkündür.

Yoktan Yaratma Meselesi

Kelam ve tefsir tarihindeki hâkim kabul, Allah'ın kâinatı yoktan yarattığı yönündedir. Bazı İslam filozofları ise kâinatın asal bir maddi unsurdan yaratıldığı görüşünü benimsemiştir. Buna mukabil Gazâlî haşr-i cismâniyi inkâr ve Allah'ın ilminin cüz'iyatı kapsamadığı iddialarının yanı sıra âlemin ezelliliği fikrini savundukları gerekçesiyle Farâbî (ö. 339/950) ve İbn Sinâ (ö. 428/1037) gibi Meşşâî filozofları tekfir etmiştir. Gâzâlî'nin tekfir gerekçeleri arasında siyasi ve konjonktürel faktörlerden de söz edilebilir.⁹⁸ Bununla birlikte, Allah'ın kâinatı yoktan yaratıp yaratmadığı meselesinin en azından bir yönüyle dilden ziyade, kelam ıstılahında “teaddüd-i kudema” (birden fazla ezeli/kadim varlık) diye ifade edilen teolojik prob-

⁹⁷ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısrî, Beyrut 1993, s. 29-30.

⁹⁸ Bkz. Mahmut Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?”, *900. Vefât Yılında İmâm Gâzzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2012, s. 48.

lemle ilgili olduğu şüphesizdir. Ayrıca Meşşâî filozoflarca savunulan ezeli yaratma fikri ile buna karşı geliştirilen yoktan ve sonradan yaratma nazariyesi bağlamında öne sürülen argümanların yaratılışla ilgili Kur'an kelimelelerinin anlam daraltma, genişletme ve yeni anlam yükleme gibi müdahalelere maruz kalmasına sebebiyet verdiği de kesindir.

İbn Rüşd'e (ö. 520/1126) göre kâinatın yaratılışıyla ilgili ayetlerdeki temel maksat, bütün mevcudatın ilâhî kudret ve inayetin eseri olduğunu, dolayısıyla âlemdeki hiçbir şeyin kendiliğinden ve tesadüfen vücut bulmadığını vurgulamak ve bu mesajı kavratmaktır. Kur'an bu hakikati ilk hitap çevresindeki insanlara basit ve sarîh bir dille anlatmış, sofistike bir dil ve yöntem kullanmamıştır. Ayrıca Kur'an mead/ahiret konusunda olduğu gibi, insanların ihtiyaç duyduğu hususları nesnelere dünyasına atıflarla temsil biçiminde anlatmış, bununla birlikte insanların dinî-ahlakî yaşantıları açısından bilinmesine ihtiyaç duyulmayan hususlarda, tıpkı ruh meselesinde olduğu gibi, kendilerine "Bunu bilmeniz gerekmez" tarzında bir mesaj kavratılmış, hâliyle sırf malumat aktarma ve entelektüel katkı sağlama gibi bir yola başvurulmamıştır. Bu sebeple, "yoktan yaratma" veya "maddi bir unsurdan yaratma" gibi spekülâtif meseleleri Kur'an'la irtibatlandırmamak, bu tür teknik konularda Kur'an'ı konuşurmaya çalışmamak, nasları zorlamamak gerekir.⁹⁹

"Dinî/şer'î bağlamda kıdem ve hudûs terimlerini kullanmak bidattir" diyen İbn Rüşd bütün kâinatın ve insanın Allah tarafından yaratıldığı ve bunun ilâhî hikmet ve inayeti yansıttığı hakikatinin insanlar tarafından ancak temsil yoluyla kavranabileceği fikrini özellikle tekrar eder; bu arada kâinatın yaratılışıyla ilgili temsil üslubunun sadece Kur'an'da değil, Tevrat'ta ve vahiy kaynaklı diğer kitaplarda da mevcut olduğunu söyler. Bu arada Eş'arîler'in isbât-ı vaciple ilgili hudûs delillerini ve bu delille ilgili temellendirmelerini doğru ve sağlıklı olmadığı gerekçesiyle tenkit eder.¹⁰⁰

Nesneler dünyasında kendisine gönderme yapılabilecek bir örnek/misal bulunmamasına rağmen kâinatın yaratılışında temsilî anlatıma başvurulması, insanların büyük çoğunluğunun bu meseleyi başka yolla kavramasına imkân bulunmamasıyla ilgilidir. Bu yüzden, Allah âlemi bir zaman diliminde, yani altı günlük bir sürede ve bir maddeden yarattığını

⁹⁹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, Beyrut 1998, s. 161-162.

¹⁰⁰ İbn Rüşd'ün tenkidine dair geniş değerlendirme için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd Sîre ve Fikr*, Beyrut 1998, s. 121-129.

bildirmiş, bununla ilgili olarak arşının su üstünde olduğundan söz etmiştir. Zira nesnelere dünyasında herhangi bir varlığın vücut bulma tarzının bundan başka bir şekilde kavranması mümkün değildir. Mamafih, yaratmayla ilgili ayetlerdeki temsilî anlatımların maddi âlemdeki “hudûs” kavramına uygun bir mana ve muhtevaya sahip olması da câlib-i dikkattir. Lakin Kur’an’da hudûs kelimesine yer verilmemiş, ayrıca hudûsün mahiyeti de tasrih edilmemiştir. Bu müphemlik kâinatın hudûsunun nesnelere dünyasındaki hudûsla aynı olmadığı noktasında âlimlerin dikkatini çekmekle ilgili olsa gerektir. Kur’an hudûs konusunda *halq* ve *fatr* kelimelerini kullanmıştır. Bu kelimelerdeki anlam örgüsü hudûsun hem nesnelere dünyasındaki gibi tasavvur edilmesine, hem de ulema nezdinde mahiyeti kavranamaz bir şey olarak değerlendirilmesine imkân verir.¹⁰¹

Diğer taraftan, âlemin ezeli olduğu görüşü kadar onun yoktan ve sonradan yaratılmış olduğu fikri de Kur’an’ın sarıh beyanlarıyla bağdaşmaz. Çünkü yaratılışın ezeli ve/veya hâdis olduğu meselesi Kur’an’ın ilgilendiği meseleler arasında yer almaz. Kur’an bu konuda çok açık ve anlaşılır bir dil kullanmasına rağmen, kelimeler yaratılışla ilgili ayetleri te’vile tabi tutarak âlemin yoktan ve sonradan var edildiğini ispatlamaya çalışmışlardır. Hâlbuki Kur’an’da Allah’ın hiçbir şey yokken mevcut olduğuna dair bir ifade yer almaz. Bu konuda ayet bulunması imkânsızdır. Hâl böyleyken, kelimelerin yaratılışla ilgili ayetleri yoktan yaratma lehinde yorumlarının icma konusu olduğu nasıl söylenebilir? Kaldı ki bazı ayetler yoktan yaratmadan ziyade, asal bir maddeden yaratmaya işaret eder niteliktedir. Mesela, “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur; O’nun arşı su üzerinde idi” (Hûd 11/7) mealindeki ayetin zahiri, âlemin şimdiki hâliyle meydana getirilmesinden önce mevcut bir varlığın bulunduğunu, yine feleğin hareketiyle ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın olduğunu gösterir. Aynı şekilde, Fussilet 41/11 ve Enbiya 21/30. ayetlerin zahiri de göklerin ve yerin bir şeyden/maddeden yaratılmış olmasını gerektirir.¹⁰²

İbn Rüşd’ün bu görüşleri kelimeler âlimleri nezdinde kabul görmemiştir. Özellikle Sünnî ulemaya ait klasik kelimeler eserlerinde ifade edildiği üzere, Allah kâinatı bir ilk maddeden değil, yokluktan (*lâ min şey’/min lâ şey’*) vücuda getirmiştir. Mesela Şehristânî (ö. 548/1153), “Tüm ehl-i hak mezhebince âlem muhdes ve mahlûk olup Allah tarafından yaratılmıştır” dedi-

¹⁰¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 171-173.

¹⁰² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, nşr. Muhammed Amâra, Kahire 1983, s. 42-43.

ten sonra, "Allah Teâlâ vardı; O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" (*ve-kânellâhu teâlâ ve-lem yekûn meahû şey'ün*) ifadesini eklemiştir.¹⁰³ Bu ifade âlemin yoktan yaratıldığı kabulüne karşılık gelir. İmam Mâtürîdî de, "Biz âlemin yoktan yaratılmış olduğunu beyan ettik. Bu ancak en mükemmel düzeyde irade/ihtiyar sıfatını haiz birinin fiili olan bir yaratma türüdür" demiştir.¹⁰⁴ Bu anlayış ve inanişâ göre kâinatta Allah'tan başka yaratıcı, varlıklar üzerinde O'ndan başka müessir bir fail yoktur. Yaratıcılık sadece Allah'a mahsus bir sıfat olduğundan, bütün varlıklar vasıtasız şekilde O'nun tarafından vücuda getirilmiştir. Bu sebeple, Kur'an'daki *halq*, *ibdâ'*, *fatr* gibi kelimelerin yoktan yaratmaya (*ex nihilo*) hamledilmesi gerekir.

İmâm Mâtürîdî Fâtır suresinin ilk ayeti münasebetiyle, "Kur'an'da Allah'a izafe edilen *fatr*, *ca'* gibi yaratmayla ilgili bütün kelimeler, lafız farklılıklarına rağmen *halq* anlamına gelir. *Halq* lafzının dildeki temel anlamı ise takdirdir" demektedir,¹⁰⁵ diğer taraftan da ilâhî yaratma fiilini "yoktan yaratma" olarak kabul etmektedir. Ancak bu iki görüş birbiriyle kısmen çelişir niteliktedir. Zira mademki Allah'a izafe edilen tüm yaratma fiilleri sonuçta *halq* anlamı taşımakta, *halq* da "takdir" ya da "belirleme, şekillendirme" manasında olduğuna göre, "yoktan yaratma" anlamının hangi lisani temele dayandığı sorusu boşlukta kalmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla, kelâmî ön kabullere sadakat bu tür semantik boşluklar ve bağdaşmazlıkları kaçınılmaz kılmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin Bakara 2/21. ayetin tefsirinde, "*Halq* lafzı/mastarı her ne kadar dilde takdir anlamına gelse de Ehl-i Sünnet ulemasının çoğunluğuna göre yoktan var etmek (îcât ve inşa) demektir"¹⁰⁶ şeklindeki ilginç yorumu, kelâmî ön kabullere sadakat derken ne anlatmak istediğimiz hakkında az çok fikir verir niteliktedir. Sonuç olarak, Kur'an'da yoktan yaratmaya karşılık gelen bir kelime ve kavram yoktur, denebilir. Nitekim birçok ayette *min* edatıyla Allah'ın insanı topraktan (Rûm 30/20; Fâtır 35/11), her canlıyı sudan (Enbiya 21/30; Nûr 24/45) yaratması gibi bir şeyi bir şeyden meydana getirdiği belirtilir. Gerçi Kur'an'da Allah'a atfen, "Her şeyi yarattı" (Bakara 2/29; En'âm 6/101, 102; Furkan 25/2; Zümer 39/62); "Dilediğini

¹⁰³ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, nşr. Alfred Guillaume, Kahire 2009, s. 3.

¹⁰⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003, s. 71.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII. 465-466.

¹⁰⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 121.

yaratır” (Â-i İmrân 3/47; Nûr 24/45; Kasas 28/68) gibi mutlak yaratmadan söz eden çok sayıda ayet de mevcuttur. Fakat bu ayetler yaratmanın mahiyet ve keyfiyetini tasrihten öte, tevhid inancı çerçevesinde Allah’ın yegâne yaratıcı olduğuna işaret etmektedir.

Bu bağlamda, “[Ey Zekeriyya!] Sana da ben vücut verdim; oysa sen daha önce mevcut değildin” mealindeki ayette (Meryem 19/9) geçen *lem tekü şey’en* lafzının yoktan yaratma şeklinde açıklanması da pek isabetli görünmemektedir. Çünkü bu ayette de ilk yaratmanın yoktan mı yoksa maddi bir unsurdan mı hâsıl olduğu meselesinden söz edilmemekte, bilakis Allah’ın hayranlık verici kudretine dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte, Hadîd 57/3. ayette Allah’ın “evvel” diye nitelendirilmesi ve bazı hadislerde “Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur” (*Allâhümme ente’l-evvelü fe-leyse kableke şey’ün*),¹⁰⁷ “Allah vardı; O’ndan başka hiçbir şey mevcut değildi” (*kânellâhu ve-lem yekün şey’ün ğay-ruh*)¹⁰⁸ şeklinde ifadeler geçmesi, ezelfî ve kadîm sıfatını haiz yegâne varlığın Allah olduğuna, dolayısıyla yaratılışta ezelfî bir maddenin bulunmadığına işaret sayılabilir. Kuşkusuz Allah sınırsız bir kudrete sahip olup yoktan yaratmaya da kâdirdir. Ancak yoktan yaratma meselesi Kur’an’da bahis konusu edilmemiş, aksine tevhid inancını vurgulama maksadıyla Allah’ın mutlak yaratıcılığından söz edilerek, O’na karşı nankörlük edilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Yaratılış, en başta ifade edildiği gibi, Kur’an’da müstakil bir konu değil, tevhid ve meâd kapsamında bir alt başlık ve fer’î mesele mesabesindedir. Yaratılışla ilgili ayetlerin tevhid ana konusuyla ilgili boyutu, Allah’ın ibadet ve ubudiyete layık tek gerçek ilah olduğu hakikatini bildirme ve aynı zamanda O’nun mevcudatla ilişkisini kesmeyen, her daim fiilî sıfatlarıyla bütün kâinata müdahale edip bilhassa yaratma fiiliyle iradesini tecelli ettiren bir varlık olduğunu pekiştirme hedefine yöneliktir. Bu hedef, şirk geleneğinde ve/veya müşrik dünya görüşündeki Allah fikrinin pratik hayatta ve ahlâkî alanda işlevsiz olmasıyla çok yakından ilgilidir. Nitekim Ankebût 29/61, 63, Lokman 31/25, Zümer 39/38 ve Zuhuf 43/9, 87 gibi ayetlerde, müşriklerin, “Gökler ve yeri kim yarattı, güneş ve ayı hizmetinize kim amade kıldı; gökten suyu kim yağdırdı ve o suyla kurak toprakları

¹⁰⁷ Müslim, “Zikir” 61.

¹⁰⁸ Buhârî, “Bed’ü’l-Halq” 1.

kim canlandırdı ?” gibi sorulara, “Elbette Allah yarattı” diye cevap verdikleri/verecekleri belirtilmiştir.

Bu ayetler açıkça göstermektedir ki Kur'an hitabına doğrudan muhatap olan Kureyşli müşriklerdeki inanç problemi ateizm ya da kaba tabirle “Allahsızlık” değil, Allah'ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi ve benzerinin bulunduğuna inanma diye tanımlanan şirktir. Mekkî surelerde Allah'ın daha ziyade *halq* ve *inşâ* gibi tekvine raci fiilî sıfatlarla tanıtılması ve gerek yaratma gerek ihyâ-imâte, terzik gibi diğer fiilî sıfatların doğrudan doğruya insan varlığı ve hayatıyla ilgili olması şirk inancını reddetmekle ilgilidir. Yine En'âm 6/101, Ra'd 13/16, Nûr 24/45, Zümer 39/62, Mü'min 40/62, Şûrâ 42/49 gibi birçok ayette Allah'ın her şeyi veya dilediği şeyi yarattığından söz edilmesi veya Fâtır 35/3. ayette, “Allah'tan başka bir yaratıcı mı var?!” (*hel min hâliqin gay-rullâh*) ifadesine yer verilmesi, özellikle, “Allah gökleri ve yeri örneksiz ve eşsiz güzellikte yaratandır. Hem sonra O'nun hiçbir zaman eşi/zevcesi olmadı ki çocuğu olsun. Her şeyi yaratan O'dur. Her şeyi eksiksiz bilen de yine O'dur. İşte rabbiniz Allah budur! O'ndan başka gerçek ilah/tanrı yoktur. Her şeyi yaratan O'dur. Öyleyse yalnız O'na kulluk/ibadet edin, yalnız O'nu ilah/tanrı bilin. Her şeyi gören, gözetten O'dur.” mealindeki En'âm 6/101-102. ayetlerden açıkça anlaşılacağı gibi, şirki nefy, tevhibi isbata yöneliktir.

Yaratılışla ilgili ayetlerin meâdla ilgili boyutu ise müşriklerin ölüm sonrası dirilişi inkâr etmelerine karşı delil serdetmeye yöneliktir. Özellikle, “Ey İnsanlar! Öldükten sonra dirileceğiniz konusunda bir şüphemiz varsa, bilin ki biz sizi ilkin topraktan, [üreyip çoğalma aşamasında ise] her birinizi bir damla sudan/meniden, sonra bir kan pıhtısından, sonra da belli belirsiz şekil almış bir et parçasından yarattık. İşte sizi yaratmaya yönelik kudretimizi böyle açıklıyoruz ki ölümden sonra nasıl diriltileceğinizi anlayasınız” mealindeki Hac 22/5 ve “İnsan başıboş bırakılacağını, kendisine hesap sorulmayacağını mı sanıyor?! O, vakti zamanında ana rahmine dökülmüş bir damlacık meniden ibaret değil miydi?! Sonra kan pıhtısı hâline geldi; [ardından bir çiğnemlik ete dönüştü]; nihayet Allah onu tüm uzuvları yerli yerinde bir insan hâline getirdi. Yine Allah ondan/meniden iki cinsi, erkek ve dişiyi meydana getirdi. Bütün bunlara gücü yeten Allah ölüleri diriltmeye kadir değil midir?!” mealindeki Kıyâme 75/36-40. ayetler bu hususu yeterince açıklar mahiyettedir.

Benzer şekilde, göklerin ve yerin yaratılmasının insanın yaratılmasından daha muazzam olduğuna dikkat çeken Mü'min 40/57 ve Nâziât

79/27 gibi ayetler de ölümden sonra dirilişi inkâra karşı istidlal mahiyetindedir. Nitekim Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), “Andolsun ki gökleri ve yeri yaratmak insanları yaratmaktan daha büyük/muazzam bir iştir” mealindeki Mü’min 40/57. ayeti, “Ey Müşrikler! Siz gökleri ve yeri Allah’ın yarattığını kabul ederken, [ne diye] ölümden sonra dirilişi inkârda direniyorsunuz?” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰⁹

Kur’an’ın kâinat ve insanın yaratılışıyla ilgili beyanları modern bilim açısından değerlendirilebilecek bir muhtevaya sahip değildir. Daha açıkçası, söz konusu ayetler genelde bilgi, özelde bilimsel bilgi içermemekte, dolayısıyla yaratılış hakkındaki bilimsel merakları gidermemektedir. Kâinatın ve insanın yaratılışıyla ilgili ayetlerdeki muhteva, belagat terminolojisinde “lâzım-ı fâide-i haber” diye ifade edilen türdendir. Buna göre söz konusu ayetlerin muhatap kitleyi bilgilendirmenin ötesinde, muhataplarca bilinen ve fakat nesnel açıdan doğru olup olmadığı bahis konusu edilmeksizin mevcut bilgi ya da genel kabul üzerinden dinî-ahlâkî bir mesaj vermeye yönelik olduğu söylenebilir.

Yaratılışla ilgili ayetler ilk, aslî, tarihî mana ve mesaj itibarıyla müşrik ve kâfir insanın kendisini var eden Allah’a karşı çok büyük nankörlükte bulunduğu dikkat çekmekle birlikte, bu dikkat çekiş her çağdaki münkir ve nankör insanlar için de bütün boyutlarıyla geçerlidir. Söz konusu ayetler yine her çağdaki mümin insanlara da hamd ve şükür mesajı içerir. Aslında bu mesaj zihinsel olarak çok sade ve basit olarak kavranabilir görünmekle birlikte pratik hayatta özümseme ve mucibince edip eyleme noktasında çok ciddi bir imani ve irfani duyarlılık gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, kâinattaki büyük-küçük tüm varlıkların, güneş ve aydan, dağlar ve taşlara, kuşlardan nebâtâta kadar bütün her şeyin kendilerine vücut veren Allah’ı tesbihle meşgul oldukları idrak edilir. Canlı-cansız bütün varlıkların Allah’a secde ve tesbih hâlinde bulunması, Allah’ın kendilerine yüklediği işlevi kusursuz biçimde yerine getirmesi, dolayısıyla O’nun yaratma kanununa boyun eğmesi anlamına gelir. Kâinattaki mükemmel düzen ve işleyiş Allah’ın yaratma fiilindeki hikmet, nizam ve inayeti de gösterir.

Bakara 2/29. ayetteki sarîh beyana göre yeryüzündeki her şey insan için yaratılmış, fakat sadece yaratılmamış, bilakis insana musahhar kılınıp istifadesine sunulmuştur. Kâinatın neredeyse bütünüyle insanın yeryüzündeki yaşamına elverişli şekilde yaratılıp düzenlenmesi mucizevi

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003, II. 261. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, VII. 233-234.

bir nitelik taşır. Özellikle gündüz ve gecenin düzenli biçimde birbirini takip etmesi, güneş ve ayın kendi menzilleri dışına çıkmaması ve birbirine çarpılmaması gibi göklerde olup biten her şey gerçekten büyüleyicidir. Bu büyüleyici kozmik düzen ve sistem aynı zamanda Allah'ı tesbih ve tazim gerektiren bir kudret ve sanat şaheseridir. Biz müslümanların yaratılışla ilgili ayetlerden çıkarmamız gereken ders, bizi Allah'ın yarattığı hakikatini bilmek ve öğrenmekten öte, zaten bildiğimiz ve peşinen inandığımız bu hakikati canlı ve dinamik bir iman hâline getirebilmek, yani başta Allah'ın bize bahşettiği kendi varlığımıza, her an nefes alışımıza sonsuz şükretmek, ilâhî inayetin tecellileri olarak emanetçisi kılındığımız sayısız nimetin kadrini bilmek ve bütün bir hayatı bu bilinç/duyarlılık içinde sürdürme azmiyle yaşayabilmektir.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır/Kahire 2000.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Sevâr, Beyrut 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Beyrut 2008.
- Demirli, Ekrem, "Yaratma" [Tasavvuf], *DİA*, İstanbul 2013.
- Divlekçi, Celalettin, "Kur'an'da Eşanlamlılık (Teradüf) Olgusu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (2000).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhîd*, Beyrut 2005.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Beyrut 2000.
- Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musâ, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Misrî, Beyrut 1993.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Riyâz Zeki Kâsım, Beyrut 2001.

- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ġayb)*, Beyrut 2004.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Levâmiu'l-Beyyinât*, Mısır 1323.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ*, nşr. Mahmûd Bîcû, Dimaşk 1999.
- Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Dimaşk 2002.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luġa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1979.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, Beyrut 1998.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl*, nşr. Muhammed Amâra, Kahire 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn, *en-Nihâye fî Ġaribi'l-Hadîs*, nşr. Abdülhamîd el-Hindâvî, Beyrut 2008.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Baroda 1938.
- Kara, Ömer, "Arap Dilbilimindeki 'Teradüf' Literatürünün 'Furûk' Paralelinde Tespit ve Tahlili-el-Furûku'l-Luġaviyye'ye Giriş-" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 45, sayı: 2 (2004).
- Karadaş, Çaġfer, "Tecdüd-i Emsâl", *DİA*, İstanbul 2011.

- Kaya, Mahmut, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?" , 900. Vefât Yılında İmâm Gâzzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988.
- Macdonald, D. B., "Allah", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut 2007.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte, Beyrut 2002.
- Mustafavî, Hasan, *et-Tahkîk fi Kelimâti'l-Kur'ân*, Kahire 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halefullah, Kahire 1970.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm*, nşr. Alfred Guillaume, Kahire 2009.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-Makâlât*, Beyrut 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân)* Beyrut 1999.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Topaloğlu, Bekir, "Hâlik", *DİA*, İstanbul 1997.
- Topaloğlu, Bekir, "Bârî", *DİA*, İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, "Mübdi", *DİA*, İstanbul 2006.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Basît*, nşr. Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzân ve diğeri, Riyad 1430.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, Küveyt 1989.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1988.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğâ*, nşr. Muhammed Ahmed Kâsım, Beyrut 2009.

Creation from Quranic Perspective

(Semantic explanation of concepts related to creation and the creating out of nothing in Quran)

Citation / ©Öztürk, M. (2016). Creation from Quranic Perspective (Semantic explanation of concepts related to creation and the creating out of nothing in Quran), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 16 (1), 1-35.

Abstract- *The is a matter of which has a rich vocabulary and variety of notions in the Qur'anic text. However, this diversity and richness in terminology is not functional in terms of satisfying the needs of the scientific interest of the modern man and in terms of shedding light on the matter whose dimensions are discussed internationally in the modern scientific platform. At first glance, this detection which was likely found odd is a result of our perceptions and attitude towards the Qur'an. If we tend to read the verses on creation as the informative statements on the first being of the mankind and the universe or to fix the lack of knowledge we will soon realize that these statements are simple and superficial when compared to the vast knowledge on the astronomy, cosmogony, cosmology and the medicine of the modern era. Therefore it must be noted that these verses about the creation have to be viewed from a different perspective. The creation topic in the Qur'an is fundamentally based on Divine names and attributes. Hence, words being used to define God's creating attributes have to be carefully assessed in their meanings. Throughout the history of Islamic theology, the most debatable topic consisted of Divine attributes and names; for this reason they went through a serious change of meaning (semantic shift) and corruption; and theological assumptions and paradigms have been added to the Qur'anic words. Regarding the debates in the history of Islamic thought, especially theological debates,- and if our aim is to find out the first and actual meanings of the Qur'anic verses- ,studies should be intensified on the first period resources and their meanings have to be found out by diachronic semantic analysis. Knowledge sources belonging to different religions and cultures in the context of cultural codes of Quran's first collocutors and intertextual relationship should also be taken into account.*

Keywords- *Qur'an, creation, cosmogony, cosmology*

Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme

Yrd. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ*

Atıf / ©- Tunagöz, T. (2016). Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm Üzerine Bir İnceleme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 37-82.

Öz- Bu makalede, Sirâceddin el-Urmevî'nin, metafizik ile kelâmın konuları arasındaki farkı açıklamak üzere kaleme aldığı Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm adlı eseri incelendi. Öncelikle makalenin tartıştığı meselenin mantıksal altyapısı ortaya kondu. Ardından, burhânî araştırmaların Urmevî öncesindeki ve sonrasındaki nazarî çerçevesine temas edildi. Sonuç olarak Urmevî'nin metafiziğin konusunu var olması bakımından varolan (el-mevcûd bi-mâ hüve mevcûd); metafiziğin en önemli meselesini Tanrı'nın varlığı; kelâmın konusunu ise Allah'ın zatı olarak belirlediği tespit edildi. Metafiziği bilimlerin zirvesine yerleştiren bu yaklaşımın temelde Peripatetik ve Meşşâî felsefeye dayandığı görüldü. Kelâmı bu incelemeye dâhil etmek ve felsefe-kelâm tartışmalarını bambaşka bir mecraya taşımak ise Urmevî'nin özgün katkısı olarak belirdi. Kelâmın alt bilim olarak atanmasına Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Şemseddin es-Semerkandî, Adudüddin el-İcî, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin gösterdiği reaksiyon makalenin bir diğer ilgisini oluşturdu.

Anahtar sözcükler- Sirâceddin el-Urmevî, metafizik, kelâm, konu, burhan



Makalenin gelişi: 04.04.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: ttunagöz@cu.edu.tr

Giriş

Miladi yedinci yüzyılın başlarında teşekkül etmeye başlayan son din anlamında İslam, Hz. Muhammed'e (sav) ulaşan vahiy merkezli bir yapıyla oluştu. Son vahyin somut tezahürü olarak Kur'an, iman, ibadet ve ahlak yükümlülüklerinin yanı sıra, bağlılarının çeşitli sorunlarına çözüm sunan sosyal bir içerik sundu; Hz. Peygamber'in hayatının son yirmi üç yılı da bu mesajı anlatmak ve uygulamakla geçti. Ne var ki, Hz. Peygamber'in vefatının (11/632) ardından başlayan süreçte zuhur eden pek çok sorun, özellikle de nazarî olanları, ilk Müslümanların çeşitli sıkıntılara düşmesine neden oldu. Örneğin, başlangıçta siyasî nitelik arz eden hilafet tartışmalarını, iman-eylem ilişkisi, zat-sıfat ilişkisi, insan özgürlüğü, ilâhî adalet, Kur'an'ın ontolojik statüsü gibi nazarî sorunlar izledi ve henüz hicri ilk asırda, kelimelerle anılacak ve inanç meseleleri üzerine odaklanacak bir disiplin ortaya çıktı.

Hz. Ömer (ö. 23/644) devriyle başlayan ve Emevî ve Abbasî iktidarıyla devam eden süreçte, farklı kültürel-dinî yapılarla karşılaşma olgusu ve yüksek medeniyet standartlarına yükselme isteği, seçkinlerin çevredeki bilgi kaynaklarına yönelmesine neden oldu. Yine hicri birinci asra kadar uzanan tercüme faaliyetleri sonucunda, din bilimleri dışındaki tüm bilimlere tekabül eden felsefe oluşmaya başladı.

Her iki disiplinin de bilgi, varlık, ahlak, siyaset ve en önemlisi Tanrı hakkında söyleyeceklerinin olması, bir yandan karşılıklı etkileşime ve gelişime, diğer yandan derin ihtilaflara neden oldu. İhtilafın temelinde ise, Kur'an'ın inanç sistemini merkeze alan kelimeler ile Yunan düşüncesinin ürettiği metafiziği önceleyen felsefenin farklı Tanrı tasavvuru yer almaktaydı.

Metafizik, var olması bakımından varolanı konu edinen, duyumsanır dünyanın ötesindeki nedenler ile bilginin ilkelerini araştıran tümel felsefe disiplinine tekabül eder. Kavram (:meta ta phusika) İslam düşüncesinde, literal olarak "mâ-ba'de't-tabî'a" (*fizik sonrası*); felsefî içeriğine uygun biçimde "el-felsefetü'l-ûlâ" (*ilk felsefe*) ve "el-ilmü'l-ilâhî/el-ilâhiyyât" (*tanrı-bilim*) terimleriyle karşılanmıştır.¹

¹ Mahmut Kaya, "Mâ ba'de't-tabî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), c. 27, s. 265; İlhan Kutluer, "Metafizik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), c. 29, s. 399. Urmevî'nin bu eserine dikkatimi çekmekle kalmayıp makale metni titizlikle inceleyen ve değerli önerilerde bulunan Doç. Dr. Hasan Akkanat'a içten müteşekkirim (T.T.).

Metafiziğin, varolanı esas alarak tümel bilim olarak diğer bilimlerin konu ve inceleme alanlarını belirleme rolü, öncelikle Meşşâî filozoflar Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından benimsendi ve bu yönetsel çerçeve onlar tarafından bütün bilimlere uygulanarak metafizik eksenli bir bilimler hiyerarşisi oluşturuldu. Metafiziği tümel bir disiplin olarak kabul etmenin kelimeler ilmini bir alt disiplin haline getirecek olması ise, kelimacıları metafiziği tahtından indirecek düşünceler geliştirmeye sevk etti.

Görünen o ki, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'da, teorik bir çerçeve sunmaksızın kelamı tikel bilimler üzerine tümel bir bilim olarak ataması,² Adudüddin el-İcî³ (ö. 756/1355) tarafından nazarî altyapı kurulan dek, Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) de içinde yer aldığı düşünce havzasının temel tartışmalarından birisi olmuştur.

Bu makalede, İslam düşünce tarihinin önemli simalarından Urmevî'nin bu meseleyle ilgilenen, yani metafizik ile kelamın konuları arasındaki farklılığı inceleyen *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keleâm*⁴ (Metafizik ile Kelamın Konuları Arasındaki Fark Hakkında Risale)

² Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, nşr. Muhammed A. Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), ss. 4-7.

³ Bk. Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi' l-ilmî'l-keleâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), ss. 7-8.

⁴ Bu eserin şimdiye dek iki neşri yapılmıştır: (1) Urmevî, "Risâle fi'l-fark beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keleâm: İmlâü'l-Kâdî Sirâceddin el-Urmevî el-müteveffâ sene 682 H./1283 M.", nşr. Burhan Köroğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009 (36/1), ss. 95-106. (2) Urmevî, *Risâle fi'l-fark beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keleâm*, nşr. M. Ekrem Ebû Gûş, *Mecmû'u Resâil li'l-Eimme el-Urmevî ve'l-Kâtibî ve'd-Devvânî* içinde (Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2012), ss. 70-79. İlk neşir Ragıp Paşa 1461/38 ile el-Haremü'l-Mekkî 3811/24 nüshalarını; ikincisi ise yalnızca Ragıp Paşa nüshasını kullanmıştır. Görünen o ki, bu neşirlerin *mevzû'ay* kelimesi yerine *nev'ay* kelimesini kullanmasının gerisinde de Ragıp Paşa nüshası bulunmaktadır (vr. 198b). Risalenin elyazmalarına yönelik incelemelerim bu nüshada önemli eksiklikler olduğunu ve müstensihinin sadece bu nüshada rastlanan –muhtemelen kişisel– tasarruflarda bulunduğunu gösterdi. Kum'daki Mar'âşî Kütüphanesi'nde yer alan 8/14. yüzyıla ait eksik, fakat metin itibarıyla sorunsuz bir nüshada (12461/3, vr. 58b) ise, *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keleâm* başlığı yer almaktadır. Ben hem bu nüshada yer aldığı hem de risalenin içeriğini daha doğru yansıttığı için *nev'ay* kelimesi yerine *mevzû'ay* kelimesini tercih ettim. Neşirlerde nüsha sorunları yanında, bazı okuma yanlışları da olduğundan, makalenin sonuna yeni bir tahkik ve Türkçe çevirisi eklemeyi arzu etmiştim. Fakat yurtdışındaki birkaç elyazmasının temini geciktiğinden bu çalışmayı ileri bir tarihe ertelemek zorunda kaldım. Bu nedenle, risaleye yaptığım atıflarda, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi'nde yer alan (nr. 403/7, vr. 71b-72b) 726/1326 tarihli tam ve sorunsuz nüshayı kullanacağım.

isimli eseri incelenecektir. Meselenin Urmevî öncesindeki çerçevesi, Urmevî'nin bu tartışmadaki yeri, argümanları ve felsefî kelamın karşıt tezleri temel makalenin ilgisini oluşturmaktadır.

Makaleye risalenin içeriğine dair kısa açıklamayla başlanacak, sonrasında bu içeriğin tartıştığı meselenin mantıksal alt yapısı ortaya konacak, ardından burhânî araştırmaların Urmevî öncesi Yunan ve İslam felsefesindeki boyutları, en sonda felsefî kelamın risalenin içeriğine verdiği tepki incelenecektir.

I. Risalenin İçeriği Hakkında Kısa Açıklama

Risalenin muhtevası büyük ölçüde, *eş-Şifâ*'nın İlâhiyyât Kitabı'nın birinci makalesinin ilk dört faslı ile Burhân Kitabı'nın altıncı faslında çizilen çerçeve doğrultusunda şekillenir. İbn Sînâ, birinci eserinin ilgili bölümünde, metafiziğin konusu olduğu ileri sürülen hususları ele almakta, var olması bakımından varolan (*el-mevcûd bi-mâ hüve mevcûd*) sonucuna ulaşana dek diğer seçenekleri elemektedir. Burhân'ın ilgili kısmında da, burhânî ilimlerin konu, ilke ve meselesi çerçevesinde bir inceleme gerçekleştirilmektedir. Urmevî ise, risalesinde bu iki bölümü bir araya getirmiş ve incelemesine kelamın konusunu da ekleyerek kendi katkısını sunmuştur. Onun risaledeki görüşleri ve ulaştığı sonuçlar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- (a) Her bilimin konusu (*mevzû'*), araştırdıkları (*metâlib/mesâil*) ve ilkeleri (*mebâdi'*) vardır.
- (b) Konu ya apaçıktır ya da üst bilim tarafından verilir (*müsellem*).
- (c) Araştırılanlar, konunun özel ilintilerdir (*el-avârizu'z-zâtiyye*) ve araştırma ilkeler üzerine kurulur.
- (d) Metafiziğin konusu, var olması bakımından varolandır (*el-mevcûd bi-mâ hüve mevcûd*); özel mevcut (*el-mevcudü'l-hâss*), yani Tanrı değildir.
- (e) Kelamın konusu ise Tanrı'dır.
- (f) Kelamın konusu olan Tanrı, metafiziğin bir araştırmasıdır.

Urmevî'nin tespitlerinin, metafiziği kelamın üzerinde bir mevkie yerleştirme anlamına geldiği açıktır. Yine Urmevî, kelamda Allah'ın varlığı için getirilen delilleri, gerçek anlamda bir delil olarak görmemekte ve onları varolanların Allah'a nasıl dayandığını gösteren akıl yürütmeler olarak değerlendirmektedir. Diğer taraftan, metafiziğin konusunun özel mevcut, yani

Tanrı olamayacağını söyleyerek Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından ileri sürülen izahı⁵ da reddeden Urmevî, vahdet-i vücûd nazariyesinin Aristoteles metafiziği üzerinden inşasına geçit vermeyen bir tutuma yönelmektedir. Dolayısıyla risale, felsefeye, kelama ve tasavvufa bu dikkat çekici atıflarıyla, İslam düşüncesi üzerine çok önemli değerlendirmeler yapan kıymetli bir eser hüviyeti kazanmaktadır.

II. Risale İçeriğinin Tahlili

1. Tartışılan Meselenin Mantıksal Altyapısı

Aristocu bilim tasavvurunun öncelikli hedefi –bu tasavvurun yöntemsel temelini oluşturan mantığın “kavramlar” ve “yargılar” bölümünü dikkate aldığımızda– var olan şeylerin mahiyetinin ya da varlığının bilgisinin elde edilmesidir. Bilgi, “biz yalnızca nedenleri bildiğimizde”⁶ ortaya çıktığına ve “her şey onlar sayesinde ve onlarla bilinir”⁷ olduğuna göre, nedenlerin mahiyet ve varlıkla ilişkisinin ortaya konması gerekir.

Aristocu anlayışa göre, evrende var olan her şey, *failin*, zihninde bulunan *gayeye* uygun olarak dış dünyada *maddeyi* şekillendirmesi, onu bu gayede içkin olan *surete* göre kurmasıyla ortaya çıkar. Yani, dış dünyada belirli bir zâtı ortaya çıkaran dört neden vardır: fail, gaye, madde ve suret. Dış dünyada ortaya çıkan zât, yalnızca onu dikkate aldığımızda, madde ve suret nedenleriyle ortaya çıkmış olmaktadır. Madde, klasik mantıkta *cinse*; suret de *ayırma* karşılık gelir. Cins ve ayırmadan oluşan bir bilgi önermesi ise *mahiyeti* ifade eder. Eğer bilginin nedeni, yukarıda belirtildiği gibi, nedenleri bilmekse ve yine bir zâtın madde ve suret nedenleri epistemolojik düzlemde cins ve ayırma karşılık geliyorsa, bir zâtı bilmek onun mahiyetini bilmek anlamına gelmektedir. Mahiyeti açıklayan bilgi önermesi ise, kavramlar mantığının nihaî hedefi ve kesin bilgisi olarak *tanımı* oluşturur.

Mahiyetin somut bir zât olarak dış dünyada ortaya çıkmasını sağlayan iki neden, fail ve gayedir. Fail, zihnindeki mahiyeti dış dünyada so-

⁵ Konevî, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, haz. ve çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), ss. 32-34. Tüm Arapça-Türkçe metinlerde, Türkçe çevirilerden istifade etmekle birlikte, Arapça metni kullandım (T.T.).

⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, çev. D. Ross, *The Works of Aristotle VIII* içinde, ed. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1928), 994b 39.

⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, 982b 2-3.

mut bir zat olarak gerçekleştirmeye başladığı zaman, gayesi açığa çıkmış olur. Bunun için üçüncü bir unsura, fail ile gayesi arasında zorunlu nedensellik ilişkisine ihtiyaç vardır. Fail mahiyeti gerçekleştirdiğinde onun gayesi de zorunlu olarak var olur. Fakat fail ve gayesi her zaman bir arada bulunmaz. Bu durumda (a) Fail somut olarak var, fakat failin gayesi hakkında bir bilgimiz yoksa fail vesilesiyle gayesine ulaşabiliriz. (b) Gaye somut olarak var fakat faili hakkında bir bilgimiz yoksa bu somut gayeye bakarak onun failine ulaşabiliriz. Mantıkta bunların ilki *burhân-ı limmî*, ikincisi *burhân-ı innî* olarak anılır. Kısaca, böylesi bir varlık araştırması, kıyaslar mantığının nihaî hedefi ve kesin bilgisi olan *burhanı* oluşturur.

Öyleyse bütün bilişsel araştırmalarımız ya mahiyete ya da varlığa ilişkindir. Mahiyet, yukarıda da belirtildiği gibi, kavramlar mantığının nihaî hedefi olan *tanımın*; varlık da yargı mantığının nihaî hedefi olan *burhanın* işlem alanına girer.

Aristocu epistemoloji, burhânî bilimlerin –yani bir meseleyi aklî ve apaçık önermelerden hareketle çözmeye çalışan nazarı disiplinlerin– kurgulanışında, hem tanımları hem de burhanları zorunlu olarak ihtiva eder. Burhânî bilim kıyası temel aldığına göre, bu çözümleme aşağıdaki kıyas üzerinden sürdürülebilir:

Elmas sert bir mineraldir.

Sert mineraller, yüksek ısı ve basınçla oluşur.

Öyleyse elmas yüksek ısı ve basınçla oluşur.

Yukarıdaki kıyasın öncülleri ve sonucu yüklemli önermeden oluşmaktadır. Birinci önermenin konusu (*mevzû*) ‘elmas’, yüklemi ‘sert bir mineral’dir. Araştırma (*mes’ele*), elmasın nasıl oluştuğu üzerinedir. Bu nedenle kıyasın sonucu, yani elmasın yüksek ısı ve basınca maruz kalıp kalmadığı, öncüller oluşturulmadan araştırılan bir şey (*matlûb*) olmakta; sonuca ulaşıldığında ise araştırılan mesele açıklığa kavuşmuş, ilgili bilim bir meselesini çözümlemiş olmaktadır.

Zikredilmesi gereken bir üçüncü unsur, kıyasların bir takım genel veya özel ilkeler (*mebâdi*) üzerine kurulduğudur. Örneğin elmas, aynı anda hem sert hem de yumuşak olamayacağı gibi, kendisinden başka bir şey de olmayacaktır. Elmasın alabileceği yüklem belirlidir. Dolayısıyla, söz konusu üçüncü unsur başka bir soruyu gündeme getirir: “Konuya yükleyebileceğimiz hangi yüklem burhânî bilimlerin araştırdığı şey olabilir?”

veya örneğimiz açısından, “Fizik elmasın hangi özelliklerini araştırmaktadır?” Araştırma elmasın kendisi üzerine olamaz; aksi takdirde “elmas, elmas mıdır?” ya da “elmasın elmas olma yapısı var mıdır?” gibi, bir yandan fasit önermelere, diğer yandan ise konusu bilinmeyen ama yüklemi bilinen önermelere ulaşılmış olur. Yani konu, yüklem olarak ele alınamaz. Çünkü konu, ilgili bilimde kabul edilen bir olgu olmalı ve araştırma, konunun bir takım yapı ve özellikleri hakkında ilerlemelidir. Kısaca, elması sert yapan şeyin ne olduğunu araştıran bir fizikçi, elması veya onun özsel yüklemlelerinden birisini bilmiyorsa onun üzerinde araştırma yapamayacaktır.

Burhanî bilimler, önermelerdeki yüklemelerin varlığıyla ilgilenmiyor ve konunun özsel yüklemine varolup olmadığını araştırmıyorsa, “her yüklenen ya [özsel] ya da ilintisel olarak yüklendiğine”⁸ göre, geriye onun ilintilerinin olup olmadığı meselesini araştırmak kalmaktadır. Peripatetik felsefe, üst bir bakışla, sürekli ya da genellikle varolanları incelediğine göre, ilintilerin de sürekli ya da genellikle varolanlarını inceleyecektir. Bunlar ise kesinlikle zatla birlikte varolan ve ondan asla ya da çoğunlukla ayrılmayan ilintilerdir. Aşağıda inceleneceği üzere, bu tür ilintiye “özsel ilinti” (*el-arazu'z-zâtî*) adı verilir. Örneğin çok yüksek basınç altında oluşan elmasın özsel ilintileri, yüksek basınç altında oluşma ve ortaya çıkan sertlik olacaktır. Böylece “elmas nasıl oluşur?”, “elmas sert midir?” veya “elması sert yapan şey nedir?” soruları bilimsel, araştırılan mesele de fizik biliminin bir meselesi olmaktadır.

Öyleyse, Urmevî'nin de söylediği gibi, burhânî kıyasları kullanan burhânî bilimlerin, (a) bu kıyaslarda hazır bulduğu bir konusu (*mevzû*); (b) bu konunun özsel ilintileri (*el-avârizu'z-zâtîyye*) üzerine yürüttüğü araştırmaları (*metâlib/mesâil*) ve (c) yine kıyasları kendilerinden hareketle yaptığı ilkeleri (*mebâdî*) vardır. Araştırma başarıyla tamamlandığında ise, kesin ve zorunlu olarak sonuç (*netîce*) ortaya çıkacaktır.

Meselenin mantıksal çerçevesini çizdiğimizize göre, burhânî bilimler tartışmasının Urmevî'ye kadar uzanan zaman dilimindeki formuna gözatabiliriz:

⁸ Aristoteles, *Posterior Analytics*, çev. J. Barnes (Oxford: Clarendon Press, 1993), 74b 11-12.

2. Burhânî Araştırmaların Urmevî Öncesindeki Nazarî Çerçevesi

a. Aristoteles ve İskender el-Afrodîsî Düşüncesinde Burhânî Araştırmalar

İkinci Çözümlemeler, Aristoteles'in burhan hakkındaki temel yaklaşımını özetleyen oldukça önemli üç pasaj içermektedir:

“Burhanlarda üç durum vardır: Biri, kanıtlanan şey yahut sonuç (bu bir cinse bizzat yüklenen şeydir); biri, aksiyomlardır (aksiyomlar burhanın kendilerinden hareket ettiği ilkelerdir); üçüncüsü, burhanların, ilintilerini – yani kendisine bizzat yüklenenleri– açığa çıkaracağı konu olan cins.”⁹

Kitabın ilerleyen satırlarında, yukarıdaki pasaja yakın bir anlatım daha bulunmaktadır:

“[Burhanın] tabiatı gereği en az üç unsuru vardır: Bilimin hakkında kanıtlar düzenlediği şey, kanıtladığı şey ve kanıtlamayı kendisinden hareketle yaptığı ilkeler.”¹⁰

Her iki pasaj burhânî kıyaslara dair aynı çerçeveyi sunmakla birlikte, farklı bir sıralama yapar. Birinci pasajdaki sıralama, mesele, ilkeler ve konu iken; ikinci pasajdaki sıralama konu, mesele ve ilkeler şeklindedir. Aristoteles uzmanı Barnes, birinci pasajdaki birinci şıkkın, kıyasın sonucu yanında –ilk parantez içindeki ifadeyle– sonucun yüklemine; ikinci şıkkın ilkeler; üçüncünün ise sonucun öznesine, yani konusuna işaret ettiğini ifade eder.¹¹ Bu bilgiyi, daha önce kurguladığım kıyasa uyarılsam “öyleyse elmas yüksek ısı ve basınçla oluşur.” sonucundaki “yüksek ısı ve basınçla oluşur.” yüklemi, araştırılan meseleye; özne konumundaki “elmas”, konu olan cinse ve nihayet “yüksek ısı ve basınçla oluşur.” sonucu kendisinden hareket edilen “elmas aynı anda yüksek ısı ve basınçla oluşur ve oluşmaz değildir.” ilkesine karşılık gelmektedir. Cins, yine de burada sorgulanması gereken bir pozisyonda bulunmaktadır. Acaba konu ve cins, Aristoteles metinlerinde niçin özdeş bir kullanıma sahiptir?

Barnes'ın *İkinci Çözümlemeler*'in burhânî bilimler bahislerinde geçen cinsi, *Topikler*'de geçen bir pasaja uygun şekilde “bilim dalı” olarak

⁹ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 75a 39-75b 2.

¹⁰ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 76a 22-23.

¹¹ Jonathan Barnes, “Commentary”, *Posterior Analytics* içinde, çev. J. Barnes (Oxford: Clarendon Press, 1993), s. 130.

okuması,¹² pasajın ruhuna uygun bir açıklamadır. Fakat kıyaslardaki konular/özneler, esasen bilim dallarının incelediği cevherlere –bilim dallarına değil– karşılık gelir. *Metafizik*'in cinsin tanımını verdiği satırları, bu çıkarımı destekler niteliktedir: “Tanımlardaki (...) ilk kurucu unsur, cinstir. Onun ayrımlarına nitelikler denilmektedir. Cins (...) madde olarak da kullanılır; çünkü ayırım ya da ilintiye sahip şey, bizim madde dediğimiz cevherdir.”¹³

İskender el-Afrodîsî, *Metafizik Şerhi*'nde, cinsi ‘konu olarak belirli bir tabiat’¹⁴ olarak niteler ve konunun da sırf buradaki anlamıyla bilimlerin inceleyeceği cevherler olduğunu belirtir.¹⁵ Cevherlere karşılık gelen cinsler, özsel ya da ilintisel olsun, kendisini bölen yahut kendisine yüklenen çeşitli ayrımlara sahiptir. Burhânî bilimler bizzat yüklenenleri araştırdığına göre, cins de onların kendisine yüklem yapıldığı cevher, yani konu olmaktadır. İbn Rüşd’ün de (ö. 595/1198) konuyu “vazedilen/konu edinilen tabiat (*et-tabî'atü'l-mevzû'a*)” olarak nitelenmesi ve onu “bilimin konusu” olarak değerlendirmesi,¹⁶ çıkarıma başka bir destek olarak görülebilir.

Yukarıdaki sıralama farklılıklarını bir yana bırakırsak, her iki pasaj da burhânî kıyasların asgari üç temel özelliğinin bulunduğu, bunların da (a) *mesele* yahut *araştırılan şey* –yani özsel olarak yüklenen ilinti; (b) *ilkel* ve (c) özsel olarak yüklenen ilintilerini araştırdığımız *konu* olduğunu açıkça belirtmektedir. Bu üçlü tasnif, yukarıdaki ilk pasajın devamındaki satırlarda bu kez burhânî bilimlerle irtibatlandırılarak yeniden tekrarlanır:

“Her burhânî bilim, üç şeyle ilgilidir: [İlgili bilimin], varlığını [daha baştan] varsaydığı şey (bunlar, özsel ilintilerini inceleyeceği cinsi oluşturur); aksiyomlar denilen, yani burhanın kendisinden hareket ettiği ilk ilkel; üçüncüsü de [ilgili bilimin], her birisinin ne anlama geldiğini araştırmakla yükümlü olduğu ilintilerdir.”¹⁷

Pasajın üçlü tasnifini ayrı ayrı değerlendirelim:

¹² Barnes, “Commentary”, s. 131.

¹³ Aristoteles, *Metaphysica*, 1024b 4-9.

¹⁴ İskender el-Afrodîsî, *On Metaphysics 3*, çev. A. Madigan, *On Metaphysics 2&3* içinde (New York: Cornell University Press, 1992), 188,27.

¹⁵ İskender, *On Metaphysics 3*, 191,15.

¹⁶ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi: Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, nşr. ve çev. H. Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), s. 55.

¹⁷ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 75b 12-16.

(a) “[İlgili bilimin], varlığını [daha baştan] varsaydığı şey (bunlar, özsel ilintilerini inceleyeceği cinsi oluşturur)...”

Bütün tikel bilimlerin, konularının varlığını ve tanımını daha baştan kabul etmiş olması gerekmektedir. Özne konumundaki cevher olan cinsin, tıpkı “elmas, yüksek ısı ve basınçla oluşur.” önermesindeki ‘elmas’ gibi, konu olduğunu ifade etmiştim. Elmasın tanımı veya var olup olmadığı meselesi, onun yapısını inceleyecek olan fizik ya da ölçüsünü inceleyecek olan matematiğin görevi değildir. Onlar hareket ve madde içeren ‘elmas’ı hazır olarak alırlar ve onun özsel ilintilerini incelerler.

(b) “aksiyomlar denilen, yani burhanın kendisinden hareket ettiği ilk ilkeler...”

İlkeler, bilimlerin kendilerinden hareket edeceği öncüllerdir. İskender, aksiyomları “kanıtlanamaz ve doğrudan öncüller”¹⁸ olarak betimler. Bunlar, Aristoteles’in “her şey ya tasdik ya da inkâr edilmelidir.”, “bir şey aynı anda hem olabilir hem de olamaz değildir.”¹⁹ ya da en kesin olarak gördüğü ve bütün ilkeleri kendisine indirgediği “aynı niteliğin aynı zamanda aynı konuya aynı bakımdan hem ait olabilmesi hem de olamaması”²⁰ gibi özellikle üçüncü şıkkın/halin imkânsızlığı temelinde belirlediği ilkelerdir.

(c) “[İlgili bilimin], her birisinin ne anlama geldiğini araştırmakla yükümlü olduğu ilintilerdir...”

Bilimin ele aldığı cevherde, varlık ve yokluğunu burhanlarla araştıracağı ilintilerdir. İskender, bunların kanıtlamaların kapsamına giren özsel ilintiler olduğunu belirtir.²¹

İkinci Çözümlemeler ve Metafizik, Aristotelesçi sistematüğün dokusunu belirleyen iki temel eserdir. Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*’de ele aldığı ve kısaca özetlediği pek çok konuyu *Metafizik*’te ayrıntılı olarak çözümler ve çözümleme sonunda ortaya çıkan her bir öğeyi problematik hale getirerek yeniden tartışmaya açar. Bu nedenle her iki eser, pek çok konuda yakın içeriğe sahiptir. *İkinci Çözümlemeler*’deki pasajda geçen cins, ilk ilkeler ve ilintiler, *Metafizik*’in aşağıdaki pasajında ek bilgilerle yeniden ele alınmaktadır:

¹⁸ İskender, *On Metaphysics* 3, 188,31, 264,35-36.

¹⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, 996b 28-30.

²⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, 1005b 18-19.

²¹ İskender, *On Metaphysics* 3, 188,9-10.

Her burhânî bilim, belirli bir konuya ilişkin olarak, ortak inançlardan hareket ederek konunun özsel ilintilerini araştırır. Dolayısıyla bir dizi inançtan hareketle bir cinsin özsel ilintilerini araştırmak, bir bilimin işidir. Çünkü konu bir tek bilime, öncüller de –ister aynı isterse farklı olsun– bir tek bilime aittir.²²

İlk cümlenin kısa bir özeti olan ikinci cümle, burhânî herhangi bir bilimin bir dizi inançtan hareketle bir cinsin özsel ilintilerini araştıracağını açıkça belirtmektedir. İlk cümle, “cins” teriminin yerine “konu” terimini yerleştirir. Bu ise, konu ve cins hakkında yukarıda İskender’in metni eşliğinde yapılan çıkarımın Aristoteles’teki kökenine işaret eder. İkincisi, *İkinci Çözümlemeler*’de geçen “ilintiler” teriminin, burada “özsel ilintiler” olarak daraltılmasıdır. İbn Rüşd özsel ilintiler terimini açıkça kullanmamakla birlikte, onun “konuda bizzat varolup olmadığı araştırılan yüklem” olduğunu söylemektedir.²³ Üçüncüsü, yine *İkinci Çözümlemeler*’de geçen ilk ilkelerin ya da aksiyomların, burada “ortak inanç” ya da “bir dizi inanç” olarak adlandırılmasıdır. Aristoteles’in *Metafizik*’te ilke ve inancı bir birine anlamca yaklaştırdığı tek yer burası değildir. O, *Metafizik* 996b’de söz konusu iki kavramı bu kez eşanlamlı olarak kullanır: “Burhanın ilkelerinden anladığım, herkesin burhanlarını kendisine dayandırdığı ortak inançlardır; yani ‘her şey ya tasdik ya da inkâr edilmelidir’, ‘bir şey aynı anda hem olabilir hem de olmayabilir değildir’ ve diğer benzeri öncüllerdir.”²⁴ Demek oluyor ki, burhânî ilkeler, araştıranın araştırmasına başlamadan kesin olarak inanması gereken ve dolayısıyla kanıtlamaya ihtiyaç duymayacağı temel önermelerdir. İşte bu önermeler “aksiyomlar olmak zorundadır (çünkü onların hepsi hakkında kanıtlamanın olması imkânsızdır.)”²⁵ Böylece “burhanların belirli öncüllerden başlaması, belirli bir konu hakkında olması ve bazı ilintileri kanıtlaması gerekmektedir.”²⁶

Yukarıda anlatılan bilimsel yöntemin yüzlerce yıllık serüveninde uğradığı düşünce havzalardan birisi de klasik dönem İslam düşüncesidir. Şimdi tartışılan meselenin Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) eserlerindeki yansımalarına göz atalım:

²² Aristoteles, *Metaphysica*, 997a 20-23.

²³ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler’in Orta Şerhi*, ss. 55, 57.

²⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, 996b 27-30.

²⁵ Aristoteles, *Metaphysica*, 997a 8.

²⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, 997a 9.

b. Burhânî Araştırmaların İslam Felsefesindeki Nazarî Çerçevesi

Elimizdeki veriler, Aristoteles'in *Metafizik* eserinin muhteva ve amacını aslına uygun olarak anlayan ilk Müslüman filozofun Fârâbî olduğunu göstermektedir. Zira ondan önce yaşayan Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) ve Kindî (ö. ykl. 252/866); sonrasındaki Hârizmî (ö. 387/997), Âmirî (ö. 381/992) ve İhvânü's-Safâ (4./10. yy) metafizik ile Tanrı incelemesini bir tutmuş; onu bir anlamda İslam ilahiyatı ile özdeşleştirmişlerdir.²⁷ Filozof, tamamen bu meseleye hasrettiği ve İbn Sînâ'nın da övgüyle söz ettiği²⁸ *el-İbâne an garazi Aristûtâlis fi Kitâbi ma-ba'de't-tabî'a* isimli eserinde bu yanlışa açıkça işaret etmektedir:

"Bu risaledeki hedefimiz, Aristoteles'in *Metafizik* diye bilinen kitabının amacına ve onun öncelikli bölümlerine işaret etmektir. Çünkü pek çok insan, bu kitabın konu (*fehvâ*) ve içeriğinin Yüce Yaratıcı, akıl, ruh ve onlarla ilgili diğer şeyleri incelemek olduğu ve metafizik bilimiyle kelâm (*tevhîd*) biliminin birebir aynı olduğunu sanmıştır. Bu nedenle, bu bilim hakkında araştırma yapanların çoğununun aklının karıştığını ve şaşırıldığını görmekteyiz. Çünkü metafiziğin içeriğinin büyük bir kısmı böyle bir amaca sahip değildir; bu amaca özgü bir içeriği yalnızca 'L' başlığını taşıyan on birinci kitapta bulabiliriz."²⁹

Dolayısıyla, metafiziğin Tanrı araştırmasına indirgenemeyeceği ve konu, mesele ve ilke unsurlarından oluşan burhânî ve tümel bir bilim olduğu ilk kez Fârâbî tarafından dile getirilmiştir.³⁰ Filozof, ilgilendiğimiz meseleye yönelik daha ayrıntılı bir incelemeyi ise *Kitâbü'l-burhân* isimli eserinde yapmıştır. Kitabın dördüncü faslı bütünüyle burhânî bilimlerin üçlü tasnifinin incelenmesine ayrılmaktadır:

²⁷ Geniş bilgi için bk. Ömer M. Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü* içinde, ed. M. Vural (İstanbul: Elis Yayınları, 2009), ss. 54-59; Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. C. Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), ss. 606-626.

²⁸ Yahya b. Ahmed el-Kâşî, *Nüket fi ahvâli's-Şeyhi'r-Reis İbn Sîna*, nşr. A. F. el-Ehvânî (Kahire, Menşûrâtü'l-Ma'hedi'l-İlmiyyi'l-Feransî li'l-Âsârî's-Şarkıyye, 1952), s. 14.

²⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-İbâne an garazi Aristûtâlis fi Kitâbi ma-ba'de't-tabî'a, Kitâbü'l-mecmû' min müellefâti Ebî Nasr el-Fârâbî* içinde, nşr. A. Nâcî el-Cemâlî v.dğr. (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1907), s. 40.

³⁰ Fârâbî, *el-İbâne an garazi Aristûtâlis fi Kitâbi ma-ba'de't-tabî'a*, ss. 41-43.

“Her nazarî sanat, genel olarak üç şeyi kuşatır: Konular (*mevzû'ât*), meseleler (*mesâil*) ve ilkeler (*mebâdî*). Sanatın konuları, özsel ilintilerin kendileri için var olduğu ve o sanatta diğer şeylerin daha önce anılan nispet tarzlarından biriyle kendilerine nispet edildiği şeylerdir. (...) Meseleler, o sanatta kanıtlanacak şeylerdir. Sanattaki ilk ilkeler ise, o sanatta kanıtlanması mümkün olmayan öncüllerdir.”³¹

Pasaj herhangi bir yoruma mahal bırakmaksızın, Aristoteles'in belirlediği konu, mesele ve ilke bölümlendirmesini burhânî bilimlerin temeline yerleştirmektedir. İbn Sînâ da *Kitâbü'l-burhân*, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât* ve *Uyûnü'l-hikme*'de aynı çerçeveyi ortaya koymaktadır:

“Her sanatın, özellikle nazarî olanların, ilkeleri (*mebâdî*), konuları (*mevzû'ât*) ve meseleleri (*mesâil*) vardır. İlkeler öncüllerdir; bir sanat onlardan hareketle kanıtlanır, ama onlar ilgili sanatta kanıtlanmazlar. Bunun nedeni, ilkelerin ya açık olması ya bu sanatta değil de onun üstündeki bir bilimde kanıtlanacak şekilde yüce olması ya da altındaki bir bilimde kanıtlanacak şekilde aşağı olmasıdır ki bu [sonuncusu] azdır. Konular, bir sanat tarafından, ilişkili olduğu halleri ve özsel ilintileri araştırılan şeylerdir. Meseleler ise önermeler olup, bunların yüklemeleri konunun, konunun türlerinin ya da konunun özsel ilintileridir. Bu [özsel ilintilerin kendi konularına nispeti] tartışmalı olup, durumları bu sanatta çözümlenir. İlkelerden hareketle burhan düzenlenir; meseleler için burhan ortaya konur ve konular üzerine burhan getirilir. Öyle görünüyor ki, burhanın kendisi hakkında düzenlendiği şeyden maksat, özsel ilintilerdir; kendisi için düzenlendiği [şeyden maksat] konu; kendisinden hareketle düzenlendiği [şeyden maksat da] ilkelerdir.”³²

Kitâbü'l-burhân'ın kuramsal bilimleri ilke, konu ve mesele şeklinde üçlü bir tasnife tabi tuttuğu; ilkelerin burhanın kanıtlanamaz öncülleri, konuların bir burhanda özsel ilintileri araştırılan şey ve nihayet meselelerin de konuya yüklenen, konunun kendisi, türleri ve özsel ilintilerini olduğu görülmektedir. *en-Necât* da aynı tasnife yer vermektedir:

³¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, nşr. ve çev. Ö. Türker - Ö. M. Alper (İstanbul: Klasik, 2008), s. 36.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler*, nşr. ve çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 102.

“Burhanların kendileriyle ilişkili olduğu şeyler üçtür: Konular, meseleler ve ilkeler olan öncüller. Konular hakkında burhanlar getirilir, meseleler üzerine burhan düzenlenir ve öncüllerle burhan yapılır.”³³

El-İşârât ve't-tenbîhât ile *Uyûnü'l-hikme*'nin burhânî bilimlerin bileşenlerine yönelik yaptığı açıklamalar, önceki iki eserden adlandırma ve ilkeler çerçevesinde kısmen farklılaşır. İlk eserdeki tasnif şu şekildedir:

“Her bir bilimin, hallerini araştırdığı uygun şey ya da şeyler vardır. Bu haller o şeyin özsel ilintileri olup, ‘şey’ de ilgili bilimin konusu olarak adlandırılır. Bu tıpkı geometri için ölçü gibidir. Yine her bilimin ilkeleri ve meseleleri vardır. İlkeler, terimler ve kendisinden kıyasın yapıldığı öncüllerdir. Bu öncüller ya zorunlu olarak kabul edilir ya o bilimi iyi bilen bir öğreticiye güven nedeniyle kabul edilir (*müselleme*) ya da öğrencinin içinde bir kuşku kalmakla birlikte ona açıklanana kadarki sürede kabul edilmiş olur. Terimler ise sanatın konusu, konusunun parçaları, varsa tikelleri ve konunun özsel ilintilerinin tanımları için getirilen terimler gibidir.”³⁴

Uyûnü'l-hikme'deki tasnif ise şu şekildedir:

“Her burhânî bilimin, geometri için ölçü gibi, konusu olan bir şeyi, öncüller ya da terimler olan ilkeleri –ki kendinde açık olmayan ilkelerin başka bir bilimde açıklanması gerekir– ve araştırılanlar (*matlûbât*) denilen meseleleri vardır. Araştırılanlar, başka araştırılanların öncülleri olabilir.”³⁵

Son iki eserin önceki iki eserden farklılığı, burhanın ilkeleri olarak öncüller yanında terimleri de anması ve ikinci eserde ‘meseleler’i ‘araştırılan şeyler’le eşanlamlı kullanmasıdır. Bu sonuncu kullanım, daha önce açıklandığı üzere, burhânî kıyas çerçevesinde dikkate alınmalıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ’dan sonra Râzî de *Lübâbü'l-İşârât* ile *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de burhânî bilimleri, İbn Sînâ’yı kelimesi kelimesine izleyen üçlü bir değerlendirmeye tabi tutar. Onun *Lübâbü'l-İşârât*'taki tasnifi şu şekildedir:

“Burhânî bilimler üç bölümdür: İlkeler (*mebâdi*), konular (*mevzû'ât*) ve araştırılanlar (*metâlib*). İlkeler, terimler ve kıyasların kendilerinden düzenlendiği öncüllerdir. Bu öncüller ya zorunlu olarak kabul edilir ya o bilimi iyi bilen bir öğreticiye güven nedeniyle kabul edilir (*müselleme*)

³³ İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-gark fî bahri'd-dalâlât*, nşr. M. T. Dânişpejûh (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 2008), s. 130.

³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. ve çev. M. Macit vdğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 72.

³⁵ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. A. Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), s. 11.

ya da öğrencinin içinde bir kuşku kalmakla birlikte ona açıklanana kadarki sürede kabul edilmiş olur. Terimler ise sanatın konusu, parçaları ve özel ilintileri için getirilen terimler gibidir. Konu ise sırf o konu olmak bakımından kendisine bu bilimde ilişen hallerin araştırdığı şeydir.”³⁶

Şerhu Uyûni'l-hikme'deki tasnifinde ise şöyle demektedir:

“Biz burhânî bilimlerin konular, ilkeler ve meseleler olmak üzere üç bölüm olduğunu zikretmiştik. Konu, burhânî bilimde özsel ilintilerin araştırdığı şeydir. Özsel ilintinin ne olduğunu öğrenmiştin. Örneğin, geometri için ölçü. Geometri biliminin amacı, ölçünün özsel ilintilerini araştırmaktır. İlkeler, kendileriyle araştırılan şeylere burhan getirilebilecek öncüllerdir. Bu öncüller kabul edilmiş olmadıkça, araştırılan şeylerin onlarla kanıtlanması mümkün olmaz. Bu öncüllerin kabul edilmesi onların ancak konu ve yüklemelerinin tasavvur edilmesinden sonra mümkün olur. Onların tasavvuru ise ancak terimlerini zikrettikten sonra ortaya çıkar. Buna göre ilkeler iki kısımdır: Birincisi, bilimin konusunun mahiyetini, öncüllerin konusunun mahiyetini ve onların yüklemelerinin mahiyetini veren terimler; ikincisi ise bu öncüllerdir.”³⁷

Dolayısıyla Fârâbî, İbn Sînâ ve Râzî, birbirine yakın anlatımlarla, burhânî bilimlerin her birinin konu, meseleler ve ilkelerden oluştuğunu ifade etmektedir.

3. Burhânî Araştırmaların Urmevî Düşüncesindeki Çerçevesi

Urmevî'nin konu hakkındaki fikirleri, makalenin konusu olan risale dışında, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* ile *Beyânü'l-hakk ve lisânü's-sıdk* isimli eserlerinde yer alır. Düşünürün *Şerhu'l-İşârât*'taki incelemeleri kısmen sınırlıdır. O bu eserde, bilimlerin ilişkili olduğu üç şeyin bulunduğu bahsetmekte; konu ve ilkelere kısaca temas ederek incelemesini tamamlamaktadır.³⁸ *Beyânü'l-hakk* ise, İbn Sînâ ve Râzî'nin düşünceleri eşliğinde, bu meseleyi daha ayrıntılı olarak incelemektedir.³⁹

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, nşr. A. H. es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), s. 82.

³⁷ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdik li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1415/1994), c. 1, s. 218.

³⁸ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed, nr. 3269, vr. 93b.

³⁹ Atif Efendi Kütüphanesi'nde 1567 numarayla kayıtlı *Beyânü'l-hakk* nüshası, eserin 27 Cemâziyelâhir 675/6 Aralık 1276 tarihinde telif edildiğini belirtir (143a). *Şerhu'l-*

“Konulara gelince, her bilimin konusu, daha önce bahsedildiği üzere, nispet edilen hallerinin ve özsel ilintilerinin araştırıldığı şeydir. İlkelere gelince, bunlar, bu bilimin burhanlarının kendisinden oluşturulduğu öncül-lerdir. (...) Her bilimin meselelerine gelince, onlar, yüklemeleri o bilimin konusunun, [konusunun] türlerinin veya [konusunun] özsel ilintileri olan önermelerdir. Bu yüklemelerin bu konular için sübutu şüphelidir. İlke, burhanın kendisinden elde edildiği şeydir. Mesele, burhanın kendisi için olduğu şeydir. Konu, burhanın kendisi hakkında getirildiği şeydir. Burhanın kendisi hakkında olduğu şeyden maksat özsel ilintilerdir; kanıtın kendisi için olduğu şeyden maksat konudur; kanıtın kendisinden olduğu şeyden maksat ilkelere.”⁴⁰

Metne göre, konu, bir önermenin özne konumundaki ögesidir. Gerçekte konu araştırılan bir mesele olamaz; ona yüklenen yüklemle konuyla ilişkisi araştırılır. Konu daha baştan kabul edilmiş bir şey olmalıdır. Konu, özne-yüklem ilişkisi çerçevesinde değil, bilimin öznesi olması cihetinden ele alınmalıdır. Yani örneğin bir fizikçi –fiziğin konusu hareketli maddî cevherler olduğuna göre– araştırma önermesinin öznesine, hareketli maddî cevherlerden birisini yerleştirecektir. Fiziğin özne olarak yerleştirilen konusu, bu bilime üst bir bilim tarafından hazır verildiğinden, fizikçi o konunun varlığı ve tanımı hakkında değil, ona yüklenebilecek yüklem grubunun özsel ilintilerini araştırabilir: “A konusuna *b* özsel ilintisi yüklenebilir mi?” ya da “*b* özsel ilintisi A konusunda var mıdır?” gibi. Bu sorunun yanıtı verilirken belirli ilkelere tabi olmak gerekir. Bilim adamının burhanın mantıktaki kıyas ilkelerini de dikkate alması gerekir; ancak sözü edilen ilkeler bunlardan başka bir şeydir. Burhan bunlardan hareketle kurulur.

Urmevî'nin *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm* 'daki tasnifi eşliğinde meseleyi ayrıntılarıyla değerlendirelim:

İşârât'ın Topkapı Sarayı'ndaki (III. Ahmed, nr. 3269) nüshası ise, nüshanın istinsahının 6 Rebûlâhîr 659/10 Mart 1261 tarihinde tamamlandığı ifade eder. Yani burhânî bilimlerin konu, ilke ve meseleleri hakkındaki daha ayrıntılı bir inceleme yapan *Beyânü'l-hakk*, *Şerhu'l-İşârât*'tan daha sonra telif edilmiştir. Makalenin ilerleyen sayfalarında görüleceği üzere, *Risâle fi'l-fark* ise muhteva itibarıyla bu iki eseri aşmaktadır. Bütün bunlar, Urmevî'nin meseleye gösterdiği ilginin zamanla arttığı ve açıklamalarının çerçevesinin genişlediği çıkarımını yapmaya imkân tanır. Sonraki eser, öncekini içerik olarak aştığına göre, risalenin bu iki eserden sonra telif edildiği rahatlıkla söylenebilir. *Beyânü'l-hakk* 675/1276 yılında telif edildiğine, Urmevî de 682/1283 yılında vefat ettiğine göre, *Risâle fi'l-fark*'ın 675-682/1276-1283 yılları arasında, yani Urmevî'nin hayatının son yedi yılında ve Konya'da telif edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

⁴⁰ Urmevî, *Beyânü'l-hakk ve lisânü's-sıdk*, Atıf Efendi Ktp., nr. 1567, vr. 53a.

“Her bilimin bir konusu (*mevzû*), bu konu içerisinde kanıtlanan ve meseleler (*mesâil*) diye adlandırılan araştırmaları (*metâlib*) ve kanıtlara dayanak olan ilkeleri (*mebâdi*) vardır. Bir bilimin konusu, o bilim içerisinde kabul edilir (*müsellem*); yani tartışılıp uzlaşmış (*mefrûğun anh*) bir şeymiş gibi ortaya konur, ardından ona özgü ilintiler (*avâriz*) araştırılır. Kabul edilen şey (*müsellem*), araştırılan şey (*matlûb*) değildir. Bir konu, kendinde açık ya da üstündeki bir bilimle açıklanmış olduğu vakit, ilgili bilimde kabul edilen şey olur. Öyleyse metafiziğin konusu, araştırdıkları ve ilkeleri vardır.”⁴¹

Pasajdaki verileri ayrı ayrı tasnif edelim:

(a) Bilimlerin Konuları: Urmevî, konu (*mevzu*) kavramını açıklığa kavuşturmak üzere, kısa bir inceleme yapar. Buna göre, konu, özne, madde ya da cevhere karşı gelir. Yüklem ise yargı, suret ya da ilintiye:

“Konu [kavramı], bazen yüklemli önermede hakkında hüküm verilen şey için kullanılır: Örneğin, “Zeyd yazıcıdır.” cümlesindeki “Zeyd” gibi. Bazen, hale dayanak olan mahal için kullanılır: Hareket ve durağanlık için cisim gibi. Hale dayanak olan mahalle gelince, ona heyûlâ, madde ve başka şeyler de denir. Öğrendiğin gibi, bazen, her bir bilimde özel ilintileri araştırılan şeye konu denir. İyice düşündüğünde, şeylere konu denmesinin tek bağlamda (*i'tibâr*) gerçekleştiğini anlarsın; o da başka bir şeyin ona yükleniyor olmasıdır.”⁴²

Her bilimin hakkında araştırma yapacağı bir konusu vardır. Konu, ilgili bilimin baştan kabul etmesi gereken bir şeydir. Urmevî, “tartışılıp-uzlaşmış” ya da “incelemesi tamamlanmış” (*mefrûğun anh*) nitelmesiyle, ilgili bilimin değil, daha üst bir bilimin ortaya koyduğu etkinlikten söz eder. Çünkü ilgili bilim için konu, araştırılacak ya da tartışılacak bir şey değil, Fârâbî'nin deyimiyile “varsayılan” (*mefrûz*) ya da “verilen” (*mu'tâ*);⁴³ sonraki düşünürlerin deyimiyile de doğrudan kabul edilmiş ve verilmiş (*müsellem*) bir şeydir.

Bilimlerin konusu bir üst bilim tarafından belirleniyorsa, en üst bilimin konusu nasıl belirleneceğine Urmevî, şöyle yanıt verir: Konu ya üst bir bilim tarafından belirlenir ya da kendinde açıktır. En üst bilim metafizik

⁴¹ Urmevî, *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'î'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-ke'lâm*, Ziya Gökalp Yazma Eserler Ktp., nr. 403/7, vr. 71b.

⁴² Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, vr. 72b.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 36.

olup, konusu apaçıktır. Öyleyse “bilimlerin konusu nedir ve neyi konu alabilirler?” sorusuna yanıt arayalım:

“Fiziğin konusu, hareketli ya da durağan olması bakımından cisimlerdir. (...) Matematiğin konusu, özü itibariyle maddeyle ilişkisiz niceliktir ya da nicelikli olan şeydir.⁴⁴ Metafiziğin konusu (...) var olması bakımından varolandır.”⁴⁵

Yani Urmevî’ye göre, (a) Fiziğin konusu: hareketli ya da durağan olması bakımından cisimlerdir; (b) Matematiğin konusu: maddeden bizzat soyut olan nicelik ya da bir niceliğe sahip olan şeydir; (c) Metafiziğin konusu: var olması bakımından varolandır.

Fizikçi, araştırma önermesinin konusuna, yani özne kısmına, hareketli ya da durağan olması bakımından cisimleri yerleştirmelidir. Bununla birlikte o, “acaba cisim var mıdır?”, “cisim cisim midir?” ya da “cisimler niçin hareketli ya da durağan olması bakımından incelenmektedir?” gibi sorular soramaz. Kendi konusunun varlık ve tanımını tartışmaya açamaz. Matematikçi konu olarak ya niceliği, yani ölçüyü ya da nicelikli şeyleri alır. Fizikçi gibi o da “nicelik var mıdır?”, “nicelik nedir?” ya da “nicelik matematikle niçin ilişkilendirilmiştir?” gibi sorular soramaz. Bunların tartışıldığı yer metafiziğin ya “genel kavramlar” (*el-umûrûl-âmmeh*) bölümü ya da ilintileri inceleyen “kategoriler” (*el-mekûlât*) bölümüdür. Metafizikçi ise “var olması bakımından varolanı” konu edinir. Bu ise, şeylerdeki mahiyet, öz, ilinti, cisim gibi bütün yapı ve nitelikleri göz ardı ederek, onları sırf varolmaları bakımından ele alan bir bakışa işaret eder.

(b) Bilimlerin İlkeleri: Aristoteles’in en kesin gördüğü ilke, “aynı niteliğin aynı zamanda aynı konuya aynı bakımdan hem ait olabilmesi hem de olamaması”⁴⁶ iken; bunu ‘her şey ya tasdik ya da inkâr edilmelidir.’, “bir şey aynı anda hem olabilir hem de olamaz değildir.”⁴⁷ ve “örneğin eşit şeylerden eşit olanlar çıkarılırsa, geriye kalanlar da eşittir.”⁴⁸ gibi diğer ilkeler izler. Ona göre, ortak ilkeler yanında, bilimin konularıyla farklılaşan ilkeler de vardır. Örneğin “çizgi şöyle şöyledir ya da doğru şöyle şöyledir”⁴⁹

⁴⁴ Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, vr. 71b.

⁴⁵ Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, vr. 71b.

⁴⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, 1005b 18-19.

⁴⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, 996b 28-30.

⁴⁸ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 76a 43.

⁴⁹ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 76a 40-41.

diye tarif etmek gibi. Bu durumda bir bilime ait olan şey, diğer bilimle kanıtlanamayacaktır.⁵⁰

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta ilkelerin tanımlar ve öncüller olduğunu belirtir.⁵¹ Onun bu söylemi *İşârât* yorumcuları tarafından kelimesi kelimesine takip edildiğinden, meseleyi ilgili yorumcuların incelemeleri eşliğinde ele almak yerinde olur. Diğer taraftan *Kitabü'l-burhân* bize ilkelelerin mahiyeti ve çeşitleri hakkında ayrıntılı bir çözümleme imkânı vermektedir. Esere göre ilkeler, burhanın kendilerinden hareketle düzenlediği bir takım öncüller olup ya apaçıktırlar ya da çoğunlukla daha üst bir bilim tarafından kanıtlanmaktadır.⁵² Apaçık olanlar, İbn Sînâ psikolojisine göre, faal aklın meleke seviyesindeki akla verdiği genel öncüller olmalıdır. Daha üst bilim tarafından kanıtlananlar da metafiziğin incelediği ve diğer bilimler için öngördüğü ilkelerdir. Bu nedenle İbn Sînâ ilkeleri farklı bilimlere özgü olanlar ve genel olanlar şeklinde ikiye ayırır. Farklı bilimlere özgü olanlar arasında, örneğin "hareketin varlığına inanç" fizik bilimlerine; "her ölçünün sonsuza dek bölünebildiği inancı" matematik bilimlerine özgüdür.⁵³ Genel ve ortak inançlar ise bütün bilimlere ya da birkaç bilime has olan ilkelerdir. "Her bir şey için ya tasdik ya da inkâr doğrudur." yargısı genel ilkeyi oluşturur. Çünkü bütün önermelerdeki yüklem bir tek konuyu aynı anda ve aynı yönden ya tasdik ya da inkâr eder. "Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir" yargısı da matematik bilimlerinde geometri, aritmetik, gökbilim ve müzik için geçerlidir.⁵⁴

Urmevî'nin bilimlerin ilkeleri hususunda dile getirdikleri oldukça sınırlıdır. Onun konu hakkındaki görüşleri *Şerhu'l-İşârât*'ta yer alır ve yorumları Râzî'nin ve Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) kendi şerhlerinde dile getirdiklerinin tekrarı mahiyetindedir. Râzî *Lübâbü'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de, ilkelerin tanımlar ve öncüller olduğunu; *Şerhu'l-İşârât*'ta ise tasavvurlar ve tasdikler olduğunu belirtir.⁵⁵ Her iki adlandırmanın da

⁵⁰ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 75b 14, 76a 38.

⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 72.

⁵² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 102.

⁵³ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: Metafizik I*, nşr. ve çev. E. Demirli - Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s. 102.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 103.

⁵⁵ Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 82; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 218; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. A. R. Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), c. 1, s. 351.

aslında aynı şeyi ortaya koyduğunu *Şerhu Uyûni'l-hikme*'den anlaşılacaktır: İlkeler, meselelere burhan getirilen genel öncüllerdir. Bu öncüller kabul edildiği zaman bilimlerin meseleleri kanıtlanabilir. Öncüllerin kabulü ise konu ve yüklemelerinin tam olarak tasavvur edilmesiyle ortaya çıkar. Tasavvur ise tanımlara bağlıdır. Dolayısıyla genel öncüllerin konu ve yüklemelerinin tanımları, bu genel öncüller yanında ikinci bir ilkeyi meydana getirmektedir. O halde ilkeler ya yargı bildiren genel öncüllerdir ya da "bilimin konusunun mahiyetini, ilkelerin konusunun mahiyetini ve yüklemelerin mahiyetini veren tanımlar"dır.⁵⁶ Dolayısıyla, yargı bildiren genel öncüller tasdik; tanımlar da tasavvur kısmına girmektedir.

Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ta ilkelerin tasavvurlar ve tasdikler olduğunu belirttiikten sonra içerik analizine geçer: Tasavvurlar, bilimlerde kullanılan tanımlardır. Tanımlar (a) bilimin konusu olabilir: Fizik bilimlerindeki "cisim üç boyutu kabul eden cevherdir." önermesi gibi. Önermenin özne ve yüklemi, fizik biliminin konusu olan cisim ve onun tanımıdır. (b) Konunun bir ögesi olabilir: "Heyûlâ yalnızca kabul edici bir cevherdir." önermesi gibi. Bu önermede özne ve yüklem, bilimin konusu olan cismin bir ögesi olan heyûlâ ve onun tanımıdır. (c) Konunun altında bir parça olabilir: "Basit cisim farklı suretlerden bir araya gelmemiş olan şeydir." önermesi gibi. Bu son önermede de özne ve yüklem, fiziğin konusu olan cismin bir alt ayrımı olan basit cisim ve onun tanımıdır. (d) Konunun özsel ilintisi olabilir: "Hareket güç halindeki şeyin güç halinde olmak bakımından ilk yetkinliğidir." önermesi gibi. Bu son önermede ise cismin doğrudan zatına ilişen harekete ve onun tanımına yer verilmiştir.⁵⁷

Tûsî tasdiklerin de bir takım öncüller olduğunu ve bilimin kıyasların bunlardan düzenlendiğini ifade ettikten sonra bu öncülleri ikiye ayırır: (a) Kabulü zorunlu apaçıklar: Bilinen önermeler diye adlandırılmakta olup, mutlak olarak ilkedirler. Bunlar ya bütün bilimler için ya da bir kısmı için geçerlidir. (b) Bilimi temellendirmek için kabulü zorunlu olan kapalılar: Bunların başka bir bilimde açıklanması gerekir. Bunlar temellendirdikleri bilime nazaran ilkeler olmakla birlikte başka bir bilime nazaran mesele konumundadırlar. Onların teslimi bir tür hoşgörülle ya da bilime yönelik

⁵⁶ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 218.

⁵⁷ Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât, el-İşârât ve't-tenbîhât mea Şerhi Nasîridîn et-Tûsî* içinde, nşr. S. Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1968), c. 1, s. 525.

hüsnü zan tarzında olursa, vaz edilmiş asıllar olarak; eğer önyargı ve kuşkulandırmayla olursa ön doğrular (*müsâderât*) olarak isimlendirilir.⁵⁸

Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki beyanları bu açıklamalar üzerine bina edilir:

“Bilimin ilkeleri ya tasavvurlardır ya da tasdiklerdir. Tasdikler, kendilerinden kıyasların düzenlendiği öncüllerdir. Bunlar ya zorunlu olarak kabul edilir ya öğreticiye duyulan güvenden dolayı mutlak olarak veya içte bir kuşkuyla birlikte açıklanana kadar kabul edilir. Tasavvurlar, sanatın konusunun, konusunun bir kısmının ve varsa konusuyla tikel olarak ilişkili olanların veya özsel ilintilerinin tanımlarıdır.”⁵⁹

Urmevî, İbn Sînâ, Râzî ve Tûsî'de olduğu gibi, ilkeleri tasavvurlar ve tasdiklere ayırmakta; tasdikleri de, ayrıntılarını yalnızca Tûsî'nin açıklamalarından anlayabileceğimiz şekilde, kabul edilmesi zorunlu olanlar, yani apaçık olanlar, ya da öğretmene yönelik güven nedeniyle veya belirli bir vakte kadar kabul edilenler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bunlardan apaçık olanlar ya bütün bilimler için ya da belirli bilimler için ilke olabilmektedir. İkinci kısımdakiler de başka bir bilimde, yani metafizikte açıklanması gereken ilkelerdir. Konumuzla ilişkili olanı, bazı bilimlerin ilkelerinin en üstün bilim olan metafizik tarafından belirlendiğidir. Tûsî'nin ve Urmevî'nin son açıklamalarını İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'taki açıklamasıyla birlikte okuduğumuzda, mesele açıklığa kavuşacaktır:

“Bu bilim [metafizik] zorunlu olarak bir takım kısımlara ayrılmalıdır: (...) Bir kısmı da tikel bilimlerin ilkelerini inceler. Tıpkı tıbbın ilkelerinin doğa bilimlerinde ve yüzölçümünün de geometride [mesele] olması gibi, her bir özel bilimin ilkeleri daha üst bilimin meseleleri olduğundan, bu bilimde, varolan tikellerin hallerini araştıran tikel bilimlerin ilkeleri açıklanır. Dolayısıyla bu bilim, alan belirleyene dek varolanın hallerini, onun kısım ve türleri gibi şeyleri inceler. Alan belirlemesiyle doğa biliminin konusu ortaya çıkınca, bunu doğa bilimine; matematiğin konusu ortaya çıkınca, onu da matematiğe teslim eder. Diğer [tikel] bilimlerde de durum bu şekildedir. Bu alan belirlemesinden önce biz [doğa ve matematik bilimlerinin] ilkesi gibi olan şeyi [metafizikte] inceleyip onun durumunu açıklarız. Öyleyse bu ilmin bir kısım meselesi (...) tikel bilimlerin ilkeleri hakkındadır.”⁶⁰

⁵⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 1, ss. 526-527.

⁵⁹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât*, vr. 93b.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, ss. 12-13.

Pasaj bir bilimin meselesinin diğer bir bilimin ilkesi ve konusu olabileceğini açıkça belirlemektedir. Tikel bilimleri henüz saptamazdan önce, metafizik, varlık olmak bakımından varlığın ilke ve meselelerini araştırmaya başlar. Tikel bilimlerin ilkeleri, bu aşamada metafiziğin araştırdığı bir meseledir. Sözelimi metafizik, varlık bakımından varlığın özsel ilintilerinden maddeli ve maddesiz, hareketli ve hareketsiz ayrımlarını incelemeye başlar. Bunların mahiyetini betimlerle (*resm*) tarif etmeye başlayınca, tasavvurî ilkelerini belirlemiş olur. Yine zorunlu ve mümkün, hareketli ve hareketsiz, somut ve soyut şeyler, içinde buldukları yapı ve durumların şartları çerçevesinde bir zata sahip olduklarından, onların konum ve yapısını doğrudan belirleyen bu şartların birer ilke olarak saptanması gerekir. Onların varlık bilgileri ancak bu ilkeler çerçevesinde anlaşılabilir. Bu ilkeler bir takım öncüller olarak doğrudan burhanda, bazen de burhanın suretinde yer alabilir. Sözelimi “bir tek şey aynı anda aynı bakımından hem tasdik hem de inkâr edilebilir değildir.” önermesi doğrudan burhanda yer almaz; aksine burhan bu ilke çerçevesinde suret kazanır. İlkeler ister mevcut bir bilimde isterse daha üst bir bilimde belirlensin, kesinlikle metafiziğin denetiminde geçmekte ve metafizik böylece diğer bütün bilimlerden önce ve onların üstünde yer almaktadır. Urmevî'nin *Beyânü'l-hakk*'taki görüşleri oldukça açıktır:

“İlkelere gelince, bunlar, bu bilimin kanıtlarının kendisinden oluşturulduğu öncüllerdir. Bu ilkeler ise, açıklığından veya yüceliğinden dolayı bu bilimde kanıtlanmaz. (...) Bu öncülün kanıtı [başka] öncüllerdendir. Bu öncüller, bu bilimde kanıtlanmış değilse de, daha üst bir bilimde kanıtlanmıştır; bu bilimde değil. Eğer onlar, üstte yer alan bir bilimden kanıtla ihtiyaç duyuyorsa bu bilimde kanıtlanmış olmazlar.”⁶¹

(c) Bilimlerin Meseleleri: Aristoteles, İskender ve İslam filozofları, meselelerin özsel ilintiler olduğunu dile getirirler. İlintiler, mantık ve metafizikte oldukça geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Örneğin, cevherin karşısında yer alan ilinti, cevhere ilişkin gelip geçici nitelik iken, bir başka ilinti grubunu oluşturan kategoriler varlığın en yüksek cinslerini oluşturmaktadır. Yine beş tümel içerisinde yer alan özgülük ve genel ilintiler de betimleri (*resm*) yaparken kullandığımız tümel kavramlardır. Görünen o ki, bu anlam karmaşası, Râzî ve Tûsî'yi, *İşârât*'a yaptıkları şerhlerde birtakım açıklamalarda bulunmaya sevk etmiştir. Urmevî'nin mesele hakkındaki

⁶¹ Urmevî, *Beyânü'l-hakk*, vr. 53a.

görüşlerine temas ettikten sonra, bu görüşlerin detayları için Râzî ve Tûsî'nin açıklamalarına başvurmak faydalı olacaktır.

Urmevî, *Beyânü'l-hakk*'ta meselenin, bir önermede konuya/özneye yükleneyecek olan yüklem olduğunu belirtir. Ona göre, bu yüklemelerin o konuda/özne var olması yahut ona yüklenmeleri kuşkuludur. Çünkü onlar konunun –zihinde ya da dış dünyada– hiç ayrılmayan özsel kurucuları değil, en azından zihinde ayrılabilen ilintileridir. İlişen bu yüklemeler eğer konunun kendisine, onun türlerinin doğasına ya da konunun ilintilerine ilişen yüklemeler ise, bunlara özsel ilintiler adı verilir. Bu yüklemelerin konularına ilişme imkânlarının bulunup bulunmadığının, eğer ilişiyorlarsa uygun bir şekilde ilişip ilişmediklerinin araştırılması, meseleyi oluşturmaktadır.⁶²

Özsel ilintilerin mahiyetine ve bunların diğer ilintilerden farkında dair en açık ve ayrıntılı açıklama Râzî ve Tûsî'de yer alır. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ta, genel anlamıyla özselin, konuya, bu konunun cevheri ve mahiyeti nedeniyle ilişen her şey olduğunu belirtir. Bu şeyler ya konunun sırf kendisi, yani kurucu yüklemeleridir ya da konudan başka bir şeydir. Bunlardan yalnızca birinci yüklem doğrudan (*evvelî*) özsel ilintidir.⁶³ Râzî'nin verdiği örneğe göre, konudan başka olanlar ya “insan gülerdir.” önermesindeki “gülen” gibi konuya eşit ya “insan hareketlidir.” önermesindeki “hareketli” gibi konudan genel ya da “cisim konuşandır.” önermesindeki “konuşan” gibi konudan daha özeldir. Çünkü “gülme”, doğrudan insana ilişirken; “hareketli” cisimden dolayı insana ve “konuşma” da insandan dolayı cisme ilişmektedir.⁶⁴

Tûsî'nin açıklamaları İbn Sînâ'nın *Mantıku'l-meşrikiyyîn* isimli eserindeki açıklamalar eşliğinde ilerler. İbn Sînâ bu eserinde yaptığı oldukça derin analizler sonucunda şu şekilde bir sonuca ulaşır: “Şeyi kurmayı ona ilişen, ama bu ilişmesi daha genel bir şey nedeniyle olmayan yüklemelere özsel ilintiler, yani özsel eklentiler adı verilir.”⁶⁵ “Şeyi kurmayı ona ilişen” ifadesi konuya yüklenen yüklem bir ilinti olduğunu, cümlenin geri kalan kısmı da yüklem konuya doğrudan delaletinin olmasına vurgu yapmaktadır. Sözelimi insana “gülme” yüklediğinde doğrudan, “hareketli” yük-

⁶² Urmevî, *Beyânü'l-hakk*, vr. 53a.

⁶³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c. 1, s. 214.

⁶⁴ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 215.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn* (Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefî, 1985), s. 28.

lendiğinde ise ilkin cisim ve sonrasında hayvan cinsleri üzerinden insana yüklenmektedir. Râzî bu şartın inceliğini tespitinde oldukça başarılıdır: “Bilmelisin ki, ‘bu yüklem şu konudan geneldir.’ demekle ‘bu yüklem, şu konudan genel bir durum nedeniyle o konunun ilintisidir.’ demek arasında fark vardır. İlintinin, konunun özsel olabilme şartı, onun bu konuya ilişmesinin, o konudan daha genel bir durum nedeniyle olmamasıdır. Bu ilinti o konudan daha genel olursa, bu bir sorun oluşturmaz.”⁶⁶

Özsel ilintinin bu şekildeki tespiti burhânî ilimler için oldukça önemlidir. Çünkü tikel bilimlerin ilkelerini veren tümel bilim olarak metafizik, tikel bilimlerin alan tahsisini yapmak üzere var olması bakımından varolanın özsel eklentilerini, yani meselelerini çözümlenmeye giriştiğinde, adım adım ilerlemek mecburiyetindedir. Örneğin varolanın özsel arazlarından birisi imkân ve zorunluluktur. Eğer metafizik bu ayrımı yapmadan, varolanları doğrudan maddeli-maddesiz ya da hareketli-hareketsiz şeklinde ayırırsa soyut tanrısal şeyler ile somut cisimlerin varlıklarının birbirine karışması kaçınılmaz olacak; bu karışıklık bilimlerin ilke ve meselelerini de doğrudan ilgilendirdiğinden tam bir bilgi karmaşası ortaya çıkacaktır. Bu nedenle metafiziğin öncelikle var olması bakımından varolana özsel olarak ilişkin anlamları ve sonrasında ortaya çıkan türleri ya da ayrımları incelemeye geçmesi gerekir.

Bu açıklamalardan sonra, Urmevî'nin var olması bakımından varolana ilişkinleri bilimlerin konusuna göre nasıl belirlediğine geçebiliriz. Bütün konular var olması bakımından varolana dayandığına ve metafizik de bu konunun meselelerini incelediğine göre burhânî bilimlerin konu ve meseleleri şu şekilde olacaktır:

“Fiziğin konusu, hareketli ya da durağan olması bakımından cisimlerdir. Bu bilim dalında cisimlere bu yönden ilişkin şeyler incelenir. Matematiğin konusu, özü itibarıyla maddeyle ilişkisiz niceliktir ya da nicelikli olan şeydir. Bu bilim dalında niceliğe nicelik olarak ilişkin şeyler incelenir; onların tanımlarında ne madde türü ne de hareket gücü bulunur. Metafizikte ise tanımı ve yapısı (*kıvâm*) gereği maddeden ayrı olan şeyler; fiziksel ve matematiksel varlığın ilk nedenleri; nedenlerin nedeni, ilkelerin ilkesi – yani Yüce Tanrı– araştırılır. Bunların hepsi yeri gelince anlatılacak ve incelenecektir.”⁶⁷

⁶⁶ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 216.

⁶⁷ Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, vr. 71b.

4. Urmevî Düşüncesinde Metafiziğin ve Kelamın Konuları

Risâle fi'l-fark, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ: *el-İlâhiyyât*'ını kelimesi kelimesine izleyerek oluşturduğu konu diziminde, ilkin metafiziğin konusu olduğu ileri sürülen seçenekleri ele alır. Bunlar var olması bakımından varolan, Tanrı, mutlak nedenler ve özel nedenlerdir. Urmevî ilk seçeneği tercih edip diğer üçünü eler. Buna göre:

(a) *Metafiziğin konusu var olması bakımından varolandır*. Varolan şeylerin varlıkları apaçıktır. Henüz seçemediğimiz bir şeyin mahiyeti hakkında kuşkuya düşsek bile, onun varlığı apaçıktır. Var olması bakımından varolan apaçık olduğuna göre, metafiziğin meseleleri, var olması bakımından varolanın özsel ilintileri olacaktır. Özsel ilintiler arasında konunun kendisi olan cevher; konunun türleri olan nicelik ve nitelik gibi kategoriler ve bir de konuyla ilintisel bağı olan birlik, çokluk, güç ve fiil gibi kavramlar, metafiziğin meselelerini oluşturmaktadır.

(b) *Metafiziğin konusu Tanrı değildir*. Urmevî'ye göre, Tanrı, metafiziğin konusu değil, meselesidir. Eğer mesele olmasaydı metafiziğin ya ilkesi ya da konusu olması gerekirdi. İlke ve konu ya kendiliğinden açıktır ya da başka bir bilim tarafından ortaya konulur. Tanrı'nın varlığı hakkında fikir yürütebilmemize rağmen varlığı apaçık değildir. O, başka bir felsefi bilimin konusu da olamaz; çünkü metafizik yalnızca maddeden ve maddî eklentilerden uzak olanları araştırmaktadır. Tanrı, metafiziğin konusu olmamakla birlikte, maddî eklentilerden uzak olduğuna göre, metafiziğin araştırma sahasına girmektedir. Yani Tanrı, metafiziğin konusu değil meselesidir.

(c) *Metafiziğin konusu ilk mutlak nedenler değildir*. Çünkü öncelikle, mutlak nedenler metafiziğin konusu olsaydı, mutlak nedenlerin özsel ilintileri olmayan tümel, tikel, fiil, zorunluluk ve imkân gibi kavramlar metafizikte incelenemezdi. Çünkü metafizik kendi konusunun özsel ilintilerini incelemektedir. Diğer taraftan, mutlak nedenlerin mahiyeti ve varlığı kendinde açık şeyler değildir.

(d) *Metafiziğin konusu özel nedenler değildir*. Belirli bir nesnenin bile özel nedeni ancak burhan yardımıyla bilinebilir. Araştırılan şey, bir bilimin konusu olamaz. Konu, müsellemler olmak zorundadır.

Urmevî metafiziğin meselelerini dört başlık altında inceler:

"Bu bilimde araştırılacak şeylerin tamamı dört bölümdür: Birincisi, maddeden ve maddeyle ilişkili şeylerden uzak olanlardır. İkincisi, madde

kurucu olmaksızın, önce gelen kurucu nedenle karışmak anlamında maddeyle karışık olanlardır. Üçüncüsü, nedensellik ve birlik gibi, bazen madde bazen de madde dışında varolan şeylerdir. Bu üçü maddenin varlığına ihtiyaç duymamada ve varlığını maddeden kazanmamada ortaktır. Dördüncüsü, hareket ve durağanlık gibi maddesel şeylerdir. Ancak onlar maddedeki durumları bakımından değil, varlıktaki durumları bakımından incelenir. Bu kısım diğer üç kısım, metafizikte onlara dair incelemenin, varlığı maddeye dayanmamak bağlamında olması açısından ortaktır. Bundan dolayı metafiziğin kapsamı içerisinde kalır.”⁶⁸

Konumuz açısından önemli olan birinci şık, maddeden ve maddeye eklenenlerden uzak olanlardır ki, bu Tanrı'nın varlığı, sıfatları, filleri ve tanrısal âlemin diğer unsurlarıdır. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere diğer konular, herhangi bir ön kabulü olmayan metafizikçinin gündeminde başlangıçta bir problem olarak durmakta, var olması bakımından varolanı incelemeye başladığında, onun özsel eklentisi olan Tanrısal konuları araştırmaya çalışmaktadır.

Kelamın konusu ise Tanrı'dır. Çünkü kelamcı açısından Tanrı'nın varlığı apaçıktır. Metafizikçinin var olması bakımından varolan karşısındaki pozisyonu ile kelamcının Tanrı karşısındaki pozisyonu ile aynıdır/aynı olmalıdır. Kelamcı başlangıçta Tanrı'nın varlığını apaçık kabul etmek zordur; O'nu tartışmaya açamaz veya varlığı hakkında burhan düzenleyemez. Urmevî, kelamcılarının apaçık olması gereken bir konuya burhan getirmeye çalışmalarının bir çelişki olup olmadığı sorusunu cevaplarırken ilginç bir çıkarımla, Tanrı'nın varlığı lehinde düzenledikleri burhanların gerçekte Tanrıyı ispat için değil, geri kalan varlıkları Tanrı'ya dayandırmak için kurguladıklarını söyler.⁶⁹

Urmevî, kelamın meselelerini ise genel bir tasnif olarak Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri şeklinde belirler. Tanrı, kelam biliminin bir konusu olarak apaçık kabul edildiğine göre, kelamın özsel ilintileri de tanrısal sıfatlar ve fiiller olmalıdır. Düşünür bu meseleleri ayrıntılı olarak açıklarken dörtlü tasnif kullanır: Kelamın meselelerinin ilk ikisi, cisim yahut cevher gibi maddî ve maddesel olanlardan uzak kılan (*selbî*) sıfatlar ile âlim ve kadir gibi zatına izafe edilen (*subûti*) sıfatlardır. Üçüncüsü O'nun fiilleri hakkındaki araştırmadır: Yani evrenin O'ndan zorunlulukla mı yoksa iradeyle mi

⁶⁸ Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, vr. 72a.

⁶⁹ Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, vr. 72a.

sadır olduğu; evrenin sonradanlığı, mümkünlerin ortaya çıkışı, amellerin yaratılması ve kader meseleleri. Dördüncüsü, nübüvvetle ilgili olanlardır: Yani peygamberlik ve vahiy; ilahi kitapların inmesi ve mucize, keramet ve sihirlle ilgili meseleler.⁷⁰

Metafizik ve kelamın konuları ile meselelerini belirlemeye çalışan bu risalede Urmevî, sonuç itibarıyla, metafiziği diğer bilimlerin konu, ilke ve meselelerini belirleyen üst bir bilim olarak ele almakta ve kelamı bu bilimin bir alt disiplini olarak görmektedir. Apaçık ve en genel kavram, var olması bakımından varolan olduğuna ve Tanrı'nın kanıtlanması var olması bakımından varolan bir meselesi iken kanıtlanması yapıldıktan sonra başka bir bilimin konusu haline geldiğine göre, metafizik kelamın üstünde yer almaktadır. Risaledeki bir pasaj bu durumu açıkça ifade eder:

“Özel mevcuda gelince, yani Yüce Tanrı'ya, O din usulü bilimi diye adlandırılan kelam biliminin konusudur. Kelamda Yüce Allah'ın sıfatları ve O'na özgü fiiller araştırılır. (...) Bu özel mevcut kelam biliminin konusudur. Bu özel mevcudun inniyet ve varlığı ise, sadece, var olması bakımından varolan üzerine araştırma yapan metafizikte araştırılır. Böylece, inniyet ve varlık, [bir konu olacak şekilde] bu bilim tarafından verilir (*müsellem*). Bir bilimin konusu, o bilimin araştırdığı şey değildir. Dolayısıyla bir bilimden konunun varlığı değil, ona özgü eklentiler araştırılır. Öyleyse, Varlığı Zorunlu'nun inniyeti ve varlığı kelamda araştırılmaz, aksine ona verilir (*müsellem*).”⁷¹

Risalenin nüshalarından Ragıp Paşa 1461'de, Urmevî'ye ait olmayan yaklaşık bir sayfalık “Mes'ele” başlıklı bir ek bulunmaktadır. Bunun, yazmanın müstensihinin çevresindeki bir ilim halkasının yaptığı bir müza-

⁷⁰ Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, vr. 72b. Urmevî, Anadolu Selçuklu hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'a ithaf ettiği 655/1257 tarihli (Çağrıci, “Sirâceddin el-Urmevî”, s. 263) *Letâifü'l-hikme* isimli eserinde, yukarıdakinden kısmen farklı bir tasnif sunmaktadır. Urmevî'nin *Letâifü'l-hikme*'de, Fahreddin er-Râzî'nin tamamlanmamış *el-Letâifü'l-Gıyâsiyye* isimli eserini örnek aldığı ve kelam, ahlak ve siyasete dair görüşlerini sunarak bir anlamda nazarî ve amelî hikmeti mezceden felsefî bir ilmihal oluşturduğu bilinmektedir (Kaya, “Bir ‘Filozof’ Olarak Sirâceddin el-Urmevî”, ss. 24-26). Düşünür, burhânî bilim ve bileşenleri gibi hususlara değinmediği ve çok büyük ihtimalle risaleden daha önce telif ettiği bu eserde, kelamın (a) Tanrı'nın zâtı, (b) sıfatları, (c) fiilleri ve (d) peygamberlik temelleri üzerine yerleştiği ifade etmektedir (Urmevî, *Letâif*, ss. 24-27). Kitap ile risalenin bu bölümleri oldukça yakın olmakla birlikte, Urmevî, risalede kelamın konusu olarak sunduğu (a) ile meseleler olarak sunduğu (b), (c) ve (d)ye, burada birleştirmekte; risalenin dört başlıkta sunduğu meseleleri, üç başlıkta takdim etmektedir.

⁷¹ Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, vr. 72a.

kere olması ve müstensih tarafından anlamlı bir ilave olduğu düşünülerek eklenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Öyle ki, bunun ardında “Kelâm fi'l-kazâ ve'l-kader” başlıklı başka yaklaşık yarım sayfalık bir ek daha yer almaktadır.⁷²

“Mes'ele” başlıklı ekte, kelamın konuları hakkında diyalektik bir çözümleme yapılmaktadır. Meseledeki çözümlmelerden birisi Allah'ın zatının kelamın konusu olup olamayacağıdır. Çünkü Allah'ın zatı bu biliminde kanıtlanmaktadır ve kanıtı yapılan şey, o bilimin konusu olamaz. Aynı çerçevede dile getirilen bir diğer görüş de, Allah'ın zatının kelam biliminde kanıtlanmayacağı; yani kelam biliminin bir meselesi olamayacağıdır. Bu görüşlere verilen yanıt, Tanrı'nın ispatının metafizikte değil, kelamda yapılması gerektiği ve diğer metafiziksel meselelerin de kelama katılması gerektiğidir. Bu çerçevede kelam, Allah'ın ve mümkünlerin zatını araştırdığı için konusu mutlak varlık olmakta ve bir bakıma metafiziğe ihtiyaç kalmamaktadır. Bu ek bölümün sonu, salt akılla araştırma yaptığı için metafiziği, “İslam kuralları çerçevesinde” (*alâ kânûni'l-İslâm*) inceleme yapmayan bir disiplin olarak değerlendirmektedir.⁷³

III. Risaledeki Görüşlerin Felsefî Kelamdaki Yansımaları

1. Urmevî Eksenli Bir Uyarılama: Şemseddin es-Semerkan-dî'de Kelamın Konusu

Risâle fi'l-fark'taki görüşlerin ilk etkisi, Mâtürîdî felsefî kelamının simge ismi Şemseddin es-Semerkan-dî'nin (ö. 722/1322)⁷⁴ *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif* isimli eserlerinde görülmektedir. Semerkan-dî, bu eserlerinde Urmevî'nin ve risalesinin ismini anmamakla birlikte, eserlerin ilgili bölümünün içeriği ve Teftâzânî'nin *Şerhu'l-*

⁷² Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, nr. 1461/38, vr. 200b-201a.

⁷³ Urmevî, *Risâle fi'l-fark*, nr. 1461/38, vr. 200b-201a.

⁷⁴ Yakın tarihli bir çalışmada, *el-Ma'ârif*'in bir yazmasının ferağ kaydındaki bilgiye istinaden (Laleli, nr. 2432/4, vr. 141a), Semerkan-dî'nin 702/1303 olarak bilinen vefatının, 22 Şevval 722/3 Kasım 1322 olduğu ifade edilmektedir. Bk. Necmettin Pehlivan, “Giriş”, *Kıstâsu'l-Efkâr: Düşüncenin Kıstası* içinde, nşr. ve çev. N. Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), s. 20.

Makâsıd'daki tanıklığı,⁷⁵ onun, çağdaşı Urmevî'nin görüşlerinden etkilenmediğini ve kelamın konusunu yeniden belirlediğini göstermektedir.

Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'nin birinci faslında, kelamın araştırmaları, tanımı ve konusu ile ilgili olarak şunları söyler:

“Kelam biliminin kendisindeki araştırma, Yüce Allah'ın zatı, sıfatları, isimleri; meleklerin, peygamberlerin, velilerin, imamların, itaatkârların, isyankârların ve dünyada ve ahirette bunlar dışındakilerin halleri üzerinedir. Kelam bu araştırmalarda kendisine ortak olan metafizikten, bu şeriat üzere olmakla ayrışır. Öyleyse kelamın tanımı, Yüce Allah'ın zatını ve sıfatlarını, başlangıç ve son itibarıyla mümkünlerin hallerini İslam kuralları çerçevesinde (*alâ kânûni'l-İslâm*) araştıran bilimdir. Bundan, kelamdaki araştırmamızın, o olması bakımından (*min haysü hiye*) Yüce Allah'ın zatının özsel nitelikleri (evsâf)⁷⁶ ve Yüce Allah'a muhtaç olmaları bakımından mümkünlerin zatının özsel nitelikleri üzerine olduğu anlaşılır. Öyleyse kelamın konusu –her bilimin konusunun özsel nitelikleri araştırılan şey, yani kökeni zat olan şey olduğu öğrenildiğine göre– o olması bakımından Yüce Allah'ın zatı ve [Allah'a] muhtaç olmaları bakımından mümkünlerin zatıdır.”⁷⁷

Yukarıdaki pasajın verilerini tek ele alalım. Buna göre:

- (a) Kelamın konusu: O olması bakımından, Allah'ın zatı ve Allah'a ihtiyaç duymaları bakımından mümkün mevcutların zatları,⁷⁸
- (b) Kelamın araştırmaları: Allah'ın zatı, sıfatları ve isimleri; meleklerin, peygamberlerin, velilerin, imamların, itaatkârların, is-

⁷⁵ “Sonrakilerden Kadı Urmevî, kelamın konusunun, Yüce Allah'ın zatı olduğu fikrini benimsedi. (...) *Sahâif* sahibi de onu takip etti, fakat eklemeye bulundu (...)” Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. A. Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), c. 1, s. 180.

⁷⁶ *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'nin tahkikli neşri, nüsha farklılığına işaret etmekle birlikte, alıntı boyunca birkaç kez geçen “evsâf” (*nitelikler*) kelimesi yerine “a'râz” (*ilintiler*) kelimesini tercih etmiştir (Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 66). Literatürde çoğunlukla bu kelime kullanıldığı için, bunun yanlış bir tercih olduğu söylenemez. Ben ise, eserin ve şerhinin elyazmaların çoğu, ayrıca bu esere gönderme yapan Teftâzânî “evsâf” kelimesini kullandığından, bu kelimeyi kullanmayı ve elyazmasına atıf yapmayı tercih ettim.

⁷⁷ Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1168, vr. 2a-2b.

⁷⁸ Ayrıca bk. Semerkandî, *Kitâbü'l-ma'ârif fi şerhi's-Sahâif*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1141, vr. 2b.

yankârların ve dünyada ve ahirette var olan diğer mevcutların halleri,⁷⁹

- (c) Kelamın tanımı: Yüce Allah'ın zatını ve sıfatlarını, başlangıç ve son itibarıyla mümkünlerin hallerini İslam kuralları çerçevesinde (*alâ kânûni'l-İslâm*) araştıran bilim.⁸⁰

Görüleceği üzere bütün bu açıklamalar, Urmevî tarafından kelama uyarlanan, Meşşâî kökenli burhânî bir bilimin temel özelliklerine yönelik açıklamaları takip etmekte; fakat bazı kelâmî hassasiyetler yönüyle ondan ayrılmaktadır. Zira Semerkandî anılan eserlerinde kelamın en yüce bilim, meselelerinin en üstün meseleler, gayesinin en üst gaye olduğunu açıkça ifade eder ve kelamı içeriğine atıfla “el-ilmü'l-ilâhî” (*tanrıbilim*) olarak niteler.⁸¹ İslam düşüncesinde metafizik için kullanılan bu tabiri kelam izafe eden düşünür, bu iki disiplini ayırıştıran unsuru, kelamın İslam'ın esaslarına göre, metafiziğin ise felsefenin esaslarına göre incelemede bulunması olarak göstermektedir. *el-Ma'ârif*'te bu hususa ayrıntılı biçimde değinir ve felsefeye ilişkin, vakıya uygunluğu açısından özensiz bir dil kullanır:

“İslam kuralları çerçevesinden kasıt, İslam'ın esaslarıdır: Allah'ın kitabı, peygamberinin sünneti, icma ve bunlara aykırı olmayan düşünceler (*ma'kûl*), çünkü bu da İslam'ın esaslarındandır. Filozoflar da bu şeyleri araştırır; fakat 'birden yalnızca bir çıkar', 'bir aynı anda hem alıcı hem etkin olamaz', 'imkân varlığa ilişkin bir sıfattır', 'diriliş ('*avd*) imkânsızdır', 'vahiy ve meleğin inişi muhaldir' gibi, felsefenin esasları üzere... Onlar bu bilimi metafizik (*el-ilâhî*) olarak isimlendirmişlerdir. Kelam ile metafizik ara-

⁷⁹ Ayrıca bk. Semerkandî, *Kitâbü'l-ma'ârif*, vr. 2a-2b.

⁸⁰ Ayrıca bk. Semerkandî, *Kitâbü'l-ma'ârif*, vr. 2b. Teftâzânî, Semerkandî'nin bu görüşünü aktarıdıktan sonra *alâ kânûni'l-İslâm* kaydının işlevsizliğine yönelik olarak şöyle der: “(...) eğer bununla vakıa itibarıyla haklılık ve İslam'a nispet edilme kast ediliyorsa bu kayıt kelamı diğerlerinden ayırıştırmak için uygun değildir. Çünkü bu açık bir gerek (*lazım beyyin*) değildir. Zira tüm kelamcılar ve de diğerleri yorumunun haklılığını iddia eder. (...) Eğer bununla araştırmacının inancının doğruluğu ya da yanlışlığı kast ediliyorsa her ikisi de bu hususta ortak olduklarından kelam bu kayıtla metafizikten ayrışmaz.” Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 178.

⁸¹ “Bilimler çok sayıda türe ayrılrsa ve farklı bölümlerden oluşsa da, onların düzey olarak en üstünü, konum olarak en yücesi, hakiki bilimlerin ve yakînî bilgilerin en yüce hedefi, en üst gayesi olan tanrılığın halleri ve rablık sıraları hakkında kesin kanıtlar ve parlak delillerle araştırma yapan tanrıbilimdir (*el-ilmü'l-ilâhî*). Çünkü Yüce Allah'ın zatının ve sıfatlarının bilgisi, yaratışının ve yaratılmışların kavranışı bunlarla gerçekleşir. (...) Bu sanat İslam kuralları çerçevesindedir ve kelam bilimi diye adlandırılır.” Semerkandî, *es-Sahâif*, vr. 1b. Ayrıca bk. a.mlf., *Kitâbü'l-ma'ârif*, vr. 1b.

sındaki ayrışma, kelamın bu şeriatın esasları üzerine, metafiziğin ise felsefenin esasları üzerine olmasına dayanır.”⁸²

Semerkindî'nin, *el-Ma'ârif*'te açığa kavuşturmaya çalıştığı en önemli husus, kelamın konusu içinde yer alan “o olması bakımından Allah'ın zatı” ifadesinin ne anlama geldiğidir. Bu açıklamanın gerisinde zat kavramına yönelik bir izah yatar. Ona göre zat kelimesi üç anlama gelmektedir: (a) Yalnızca kendisi itibarıyla zat; (b) sıfatları bakımından zat; (c) sıfatların kendisi. “O olması bakımından Allah'ın zatı” birinciye ve kelamın iki konusundan birincisine karşılık gelir. Diğer ikisi ise kelamın çok sayıda ki meselesi içerisinde yer alır:

“[Meseleler içerisinde zikredilen] Allah'ın zatından maksat, sıfatlar bakımından O'nun yüce zatıdır. Çünkü O'nun yüce zatına ilişkin bu bağlamdaki araştırma, kelimelerin meselelerindedir; zatının o olması bakımından değildir, zira bu kelamın konusuna dâhildir ve konu hakkındaki araştırma ilkelerindedir. Zat diye, bazen o olması bakımından zata, bazen de bu durumdaki zata denir. Burada üç şey vardır: Yüce Allah'ın o olması bakımından zatı; birleşim, cevherlik ve ilintilik gibi şeyler olmaması bakımından zat gibi, sıfatlar bakımından O'nun zatı; sıfatların kendisi. Birincisi hakkındaki araştırma ilkelerindedir, ikinci ve üçüncü hakkındaki araştırma meselelerindedir. (...) Yüce Allah'ın sıfatlarının tek başına zikredilmesi, ister zorunlu ve hayat sahibi gibi zat itibarıyla olsun ister böyle değil de zorunluluk ve hayat sahibi olma gibi izafe edilen tarzda olsun, bundan o olması bakımından nitelenen (*mevsûf*) anlaşılır.”⁸³

Semerkindî'ye göre, kelamın konuları olan ‘o olması bakımından Allah'ın zatı ile Allah'a muhtaç olmaları bakımından mümkünlerin zatlarının’ indirgenebileceği kavram, Teftâzânî'nin tabiriyle konunun “birlik yönü” (*cihetü'l-vahde*),⁸⁴ varolan (*mevcûd*) kavramıdır: “Faslın başında, konu birkaç şey ise tek bir şeye dönük olması gerekir demiştiniz; öyleyse o olması bakımından Yüce Allah'ın zatı ile Yüce Allah'a muhtaç olmaları bakımından mümkünlerin zatlarının dönük olduğu şey nedir?’ dersin şöyle derim: Bunların ikisi de varolana dönüktür.”⁸⁵ Bu yorum, mevcudun başka bir bilimin konusu; daha geneli inceleyen bilimin de üst bilim olması gerek-

⁸² Semerkindî, *Kitâbü'l-ma'ârif*, vr. 2b.

⁸³ Semerkindî, *Kitâbü'l-ma'ârif*, vr. 2b.

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 180.

⁸⁵ Semerkindî, *Kitâbü'l-ma'ârif*, vr. 2b.

tiği sonucunu imleyebilecek nitelikte olsa da, düşünür bu açıklamalarını burada bitirmekte ve deyim yerindeyse sükut ile geçmektedir.

Semerkandî'nin yukarıdaki yaklaşımı, felsefî kelamın bir diğer Mâtürîdî temsilcisi Sadrüşşerfa el-Buhârî (ö. 747/1346) tarafından da sürdürülmüştür. Sadrüşşerfa makale boyunca tartışılan ve Semerkandî'de de yankı bulan ayrıntılara girmeksizin, kelamın konusunun Allah'ın zâtı ve diğer mevcutlar; meselerinin ise Allah'ın varlığı, birliği ve diğer mevcutların halleri olduğunu ifade etmekte ve Semerkandî tarafından çizilen perspektife mutabık kalmaktadır:

“Kelam, yüce ve mukaddes Zorunlu'nun varlığını ve birliğini ve la-yık biçimde diğer mevcutların hallerinden sıfatlar hakkında araştırmaların yapıldığı bilimdir. (...) Bu bilimin konusu Yüce Allah'ın zâtı ve diğer mevcuttur. Bu bilimde O'nun varlığı hakkında, O'nun birliği hakkında ve O'na yakışan sıfatlar hakkında ve Yüce Allah'ın onlara mahiyet ve varlık vermesi bakımından diğer mevcutların halleri hakkında araştırma yapılır.”⁸⁶

2. Urmevî'nin Görüşlerinin Reddi: İcî'nin Kelamın Konusunu *Ma'lûm* Olarak Belirlemesi ve Teftâzânî ile Cürcânî Tarafından Alınlanması

Metafiziği tahtından indirecek alternatif kuram, bilimlerin konusunun varlık üzerinden değil, bilgi üzerinden belirlenmesi üzerine inşa edilir. Bu yaklaşımın temelleri kelamın konusunu “dinî inançların ispatının dolaylı ya da doğrudan ilişkili olması bakımından bilinen (*ma'lûm*)”⁸⁷ olarak belirleyen Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından atılmış; onun tezleri, ay-

⁸⁶ Sadrüşşerfa, *Şerhu Ta'dilü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 724, vr. 110b. Ayrıca bk. a.mlf., *Ta'dilü'l-ulûm*, Chester Beatty Library, nr. 3574, vr. 1b.

⁸⁷ İcî, *el-Mevâkîf*, s. 7. Tespit edebildiğim kadarıyla, kelamın konusunun “bilinen” (*ma'lûm*) olarak belirlenmesi ilk kez İcî tarafından gerçekleştirilmiştir ve bu görüşün gerisinde, ilham kaynağı olarak Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) yer alması mümkündür. Zira Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*'da –kelamın konusuna dair açıklama yapmamış olmakla birlikte– bilinen (*ma'lûm*) kavramının “var” (*mevcûd*), “yok” (*ma'dûm*) ve ne var ne yok, yani hal olarak üçe bölündüğünü ifade etmekte (c. 1, s. 215); İcî de, kelamın konusu için bilinen kavramının uygunluğunu, varolan kavramından daha geniş olmasına dayandırmaktadır (*el-Mevâkîf*, s. 8). *el-Mevâkîf*'in, *Ebkârü'l-efkâr*'ın özeti ve *Nihâyetü'l-ukûl*'ün özü olduğunu ifade eden Cürcânî'nin (*Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 93) tanıklığı bu ihtimali güçlendirecek niteliktedir. Fahreddin er-Râzî ise, ilgilendiğimiz bağlam itibarıyla, kelamın konusuna dair bir açıklama bulunmadığı gibi; tüm bilimlerin zirvesine yerleştirdiği kelamın araştırmalarını Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri olarak sıralamaktadır (Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, c. 1, s. 97-98; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, cz. 1, s. 13).

rintılarda farklılaşmalar da, Teftâzânî (ö. 792/1390) ile Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından sürdürülmüş ve geliştirilmiştir.

Bu üç düşünürün kelamın bağımsızlığı, üstünlüğü ve Meşşâî felsefe aleyhtarı görüşleri, ilgili eserlerin Osmanlı düşüncesindeki mümtaz konumu dikkate alındığında, bizlere Osmanlı düşüncesinin kelâmîleşme sürecini anlamakta bir takım ipuçları verebilecektir. Özellikle *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkîf*'in henüz başındaki ideolojik söylem, metafiziği tahtından indirmenin ilk hamlelerini oluşturduğu gibi, Urmevî'nin fikirleri ile hesaplaşmayı da ihtiva etmektedir.

El-Mevâkîf'ta Urmevî'nin adı geçmez. Sadece “kelamın konusunun Allah'ın zatı olduğu söylenmiştir.”⁸⁸ denerek onun görüşüne işaret edilir ve eleştirilir. *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkîf* ise, bu görüşün Urmevî tarafından zikredildiğini açıkça ifade eder⁸⁹ ve eleştirinin çerçevesini genişletir.

Şerhu'l-Mevâkîf'in birinci mevkîfının ikinci maksadı, kelamın ayrı bir bilim olarak ayrılmasına temel teşkil edecek bir girizgâhla başlar. Cürcânî, önceki düşünürlerin bilimlerle konularını ayırttıklarını, konuların özsel ilintilerini de başka bilimlerin konuları yaptıklarını, böylece bilimlere konu ve mesele bakımından farklılaştırdıklarını, sonraki düşünürlerin de aynı yolu takip ettiğini belirtir. Ona göre, bu tercihe dayalı (*istihsânî*) bir durumdur. Çünkü her bir meselenin bir bilim olacak şekilde ayrışabilmesi de, farklı meselelerin bütününe bir bilim oluşturabilmesi de kendinde mümkündür.⁹⁰

Cürcânî bu yaklaşımı sürdürür ve kelamın meselelerini (1) Yaratıcı'nın öncesizliğinin, birliğinin, cisimlerin ilk kez ve yeniden yaratılışının ispatı gibi doğrudan dinî inançlar; (2) cisimlerin atomlardan oluşması, boşluğun imkânı, halin reddi ve yok olan şeylerin ayrışması gibi, yukarıdaki inançların dayandığı dolaylı önermeler olarak belirler. Ona göre, bu meselelerin konuları kapsayan en genel kavram, varlık, yokluk ve hali de içeren “bilinen” (*ma'lûm*) kavramıdır.⁹¹

⁸⁸ İcî, *el-Mevâkîf*, s. 7.

⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 180; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf: Mevâkîf Şerhi*, nşr. ve çev. Ö. Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), c. 1, s. 139.

⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 137. Benzer bir yaklaşım için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, ss. 168-172.

⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 137.

Cürcânî yukarıda dile getirdiği iki meseleye, bilinenin, kelamın konusuna yüklem olarak getirilen meseleler olmasını da ekleyerek yeni bir tarif belirler: “Dinî inançların kendisine dayandırılması (*isbât*) veya dinî inançlara vesile olması bakımından bilinen (*ma’lûm*).”⁹²

Teftâzânî ise kelamın konu ve meseleleri hakkında şöyle demektedir:

“Kelam biliminin konusu, dinî inançların ispatının ilişkili olması bakımından bilinendir. Çünkü kelam, İslâmî inançlar veya onlara vesile olan, Yaraticı’nın öncesizlik, birlik, kudret, irade ve diğer hallerini; cisim ve ilintinin sonradanlık, ihtiyaç, parçalardan oluşma, yokluğu kabul vb. hallerini araştırır.”⁹³

Cürcânî, kelamın konusu olarak belirledikleri *bilinen* kavramının mahiyetine yönelik şu kısa açıklamayı yapar: “[Kelamın konusu olan] bilinenin varlığı, metafiziğin konusu olan varolanın varlığı gibi kendinde açık olup açıklanmaya muhtaç değildir.”⁹⁴

Bu düşünürlerin teşebbüsü, kelamı, tümel ve üst bilim olarak tesis etme anlamına geldiğine göre, filozofların metafiziğe atfettikleri tüm özelliklerin kelama uyarlanması gerekir. Bunun ilk adımı kelamın ilkelerine yönelik açıklamada ortaya çıkar. Cürcânî’ye göre, kelamın ilkeleri, mantıktan ödünç alınan tasavvur ve tasdiklerdir.⁹⁵ Kelamın üstünde başka bir bilim olmadığına göre, onun başka bir bilimde açıklanan ilkeleri de bulunmaz. Kelamın ilkeleri ya apaçıktır ya da kelamda açıklanır. Bu ilkeler kelamın meseleleri iken, onlar hakkında inceleme başladığı anda, başka bilimlerin konu ve ilkeleri olurlar.⁹⁶

Teftâzânî ise kelamın, kendisinden aşağıda ya da dinî olmayan bir bilimden ilke almasında herhangi bir sakınca görmez. Buna dinî bilimler hiyerarşisi açısından üstte olan usûl-i fikhın, alet ilmi olan Arapçadan ilke almasını; yani sözcük ve dilbilgisine yönelik açıklamaların hüküm çıkar-

⁹² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkîf*, c. 1, s. 139.

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. 1, s. 173. Ayrıca bk. a.mlf., *Metnü Tehzîbi’l-mantık ve’l-kelâm* (Kahire: Matba’atü’s-Sa’âde, 1912), s. 15.

⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkîf*, c. 1, s. 143.

⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkîf*, c. 1, s. 151.

⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkîf*, c. 1, s. 151, 153.

mada kullanılabilmesini örnek verir.⁹⁷ Fakat bu durumun kelamın üst bilim olmasını gölgeleyemeyeceğini, çünkü en önemli meselere sahip en üst dinî bilim olan kelamın yüceliğinin bu hususlara bağlı olmadığını önemle vurgular.⁹⁸

Kelamın meseleleri, İcî'nin belirttiğine göre, maksatlar, yani nazarî hükümlerdir.⁹⁹ İcî'nin metafizikteki "mes'ele" ya da mantıktaki "matlûb" kavramları yerine "maksad" veya "hüküm" kavramlarını kullanması adlandırma bakımından yeni olmakla birlikte, Cürçânî'nin ifade ettiği gibi, bunlar fiilen kıyas ile araştırılan sonuçlara tekabül etmektedir. Yani mesele, dinî inanç olan ya da dinî inançlara dayanan bir bilinene ait aklî hükümler anlamına gelir.¹⁰⁰

İcî, Teftâzânî ve Cürçânî bundan sonra kelamın konusuna yönelik iki eski yorumu incelemeye alır. Bunlardan birisi Gazzâlî'nin kelamın konusunun "var olması bakımından varolan" olduğu iddiası; diğeri ise Urmevî'nin "Tanrı'nın zatı" olduğu iddiasıdır.

Yazdığı son eserlerden birisi olan *el-Mustasfâ*'nın "Hutbetü'l-Kitâb" isimli bölümünde Gazzâlî, bilimleri sırf aklî, sırf naklî ve akıl ile naklin birlikte olduğu bilimler olmak üzere üçe ayırmaktadır. Gazzâlî bu bölümde, dinin hesap, geometri ve gökbilim gibi aklî bilimleri araştırmadığını ve teşvik etmediğini; bu bilimlerin aldatıcı zanlar ile yararı olmayan doğru bilgiler arasında bir konumda bulunduğunu ileri sürerek yararsız olandan Allah'a sığındığını belirtir.¹⁰¹ *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların fikirlerini eleştirdiği metafizik ve fiziği burada zikretmemesi ve hesap, geometri ve gökbilimi de sakınılması gereken bir bilim olarak görmesi not edilmesi gereken iki önemli husustur.

Aynı kitabın "Sadru'l-Kitâb" bölümünde ise bilimleri bu kez önce aklî ve dinî olarak; sonra da bu ikisini tümel ve tikel olarak ikiye ayırmaktadır. Bu incelemesinde de aklî bilimler hakkında bir detay vermekten kaçınan Gazzâlî'nin, metafiziği tümel, diğer felsefî bilimleri de tikel olarak

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 182. Cürçânî, isim vermeden, bu yorumu eleştirmiş ve bunu yetkin (*muhassıl*) bir âlimden sadır olmayacak bir görüş olarak değerlendirmiştir (*Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 153).

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 186.

⁹⁹ İcî, *el-Mevâkîf*, s. 7. Ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 151; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 174.

¹⁰⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 151.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, ss. 3-4.

gördüğünü kestirmek güç değildir. Çünkü dinî bilimler çerçevesinde dile getirdiği değerlendirmeler, Aristocu bilimler hiyerarşisini ölçü aldığını örtük de olsa imlemektedir. Nitekim kelamın dinî bilimlerin başı olduğunu ve konusunun da varlık olduğunu ileri sürer: “Dinî bilimlerin tümel bilimi kelam iken; diğer bilimler olan fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve tefsir tikel bilimlerdir. (...) Kelamcı, en genel şeyi, yani varolanı (*mevcûd*) inceler.”¹⁰² Bu ifadele-
rinin teyidi ileriki satırlarda kendisini gösterir: “Bütün bunlardan anlamış oluyorsun ki, kelamın incelemesi ilkin en genel şeyle, yani varolanla baş-
lar.”¹⁰³

Gazzâlî kelamın ‘en genel’ şeyi, yani ‘varolan’ı konu edindiğini ifade etmesi, metafizikle mutabakat sağlayacağı anlamına gelmez. Aksine onun metafiziğe karşı bir meydan okuma girişiminde olduğu, en azından, kelamı metafiziğe alternatif olarak yeniden ele almaya çalıştığı anlamına gelir. Örneğin, varolan, metafizikte mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayrılırken, Gazzâlî kadim ve hâdis olarak ikiye ayırır. Aynı doğrultuda, kelamın üst bilim olarak diğer dinî bilimlerin ilkelerini belirlediğine vurgu yapar:

“[Kelam] sonra aşama aşama zikrettiğimiz noktaya ulaşır ve orada diğer dinî bilimlerin ilkelerini tespit eder. (...) Öyleyse kelam diğer bütün dinî bilimlerin ilkelerinin ispatıyla yükümlüdür. Onlar kelama göre tikeldir. Dolayısıyla kelam derece bakımından en yüce bilimdir; çünkü bu tikel bilimlere iniş ondan başlar.”¹⁰⁴

En yüksek kavram olan varlığı konu alan kelamının görevinin, diğer tikel bilimlerin ilkelerini tesis etmek olduğu açık belirtilmektedir. Gazzâlî kelamın ilkeleri nasıl saptayacağını *el-Mustasfâ*’da şöyle ifade eder:

“Tikel bir bilimin, taklit yoluyla aldığı ilkeleri vardır. Bu ilkelerin varlığına yönelik burhan, başka bir bilimde [yani kelamda] araştırılır. Fakih, yükümlünün fiilinin emir ve yasak bakımından dinin hitabına bağıntısını inceler; yükümlünün seçimli fiillerinin ispatına yönelik burhan düzenlemek onun işi değildir. Nitekim Cebriyye insan fiilini reddetmiştir. (...) Dinin hitabının varlığına, Allah’ın emir ve yasak ihtiva eden bir kelamı bulunduğuna yönelik burhan düzenlemek de fakihin işi değildir. O, hitabın varlığını Yüce Allah’tan, fiilin varlığını da yükümlüden taklit yoluyla alır ve fiilin hitaba olan

¹⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6.

¹⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6.

bağıntısını araştırır. (...) Usulcü de Peygamber'in sözünün hüccet ve onun doğruluğu zorunlu delil olduğunu kelamcıdan taklit yoluyla alır. (...) Tikel bilimlerle meşgul olan her bir âlim, kendi biliminin ilkeleri hakkında kesinlikle taklitçidir."¹⁰⁵

Pasaj kelamın belirlediği ilkelerin diğer bilimlerden tarafından alınmak zorunda olduğuna ve kendilerine verilen konu ve ilkelerin varlık kanıtının bu bilimler tarafından yapılamayacağını belirtir. Sözelimi fakih, mükellefin seçimli fiillerinin ilâhî hitaba göre olan uygunluğunu inceler. Fakih, kelim tarafından verilmiş ve kendisinin de kabul ettiği bu konuyu bir yana bırakarak, "Allah'ın hitabı var mıdır?" ya da "Kulun özgür filleri var mıdır?" gibi soruları soramaz. Bu meseleler kelamcı tarafından araştırılan ve sonra da fakihe teslim edilen tikel bilimlerin ilke ve konuları olmaktadır.

Kelamın konu ve ilkeleri belirlendiğine göre acaba onun özsel ilintiler konumundaki meseleleri ne olacaktır? Yukarıdaki pasajlar bu soruya kısmen yanıt vermekle birlikte, aşağıdaki pasaj bunu açıkça ortaya koyar:

"Kelamcı en genel şeyi inceler ki, bu varolandır (*mevcûd*). Varolanı ilkin kadim ve hâdis ayırır. Sonra hâdis olanı cevher ve ilintiye ayırır. İlin-tiyi, hayat, ilim, irade, konuşma, işitme ve görme şartının koşulduğu ilinti ve bir de renk, koku, tat gibi yukarıdaki şartların koşulmadığı ilinti olarak ikiye ayırır. Cevheri de canlı, bitki ve cansız şeklinde ayırarak onların tür ve ilinti bakımından farklılıklarını açıklar. Ardından kadime geçer ve onun hâdislerin kısımları gibi çoğalıp bölünmediğini, aksine bir olması gerektiğini, kendisine ait zorunlu niteliklerle, kendisi hakkında imkânsız olabilecek şeylerle ve kendisi hakkında zorunlu ya da imkânsız olmayıp caiz olan hükümlerle hâdislerden ayrıldığını araştırır ve ayrıca câiz, zorunlu ve imkânsız arasındaki farkı belirler. Bunların ardından kelamcı fiilin asıl anlamda [kadim] için câiz olduğunu, âlemin onun câiz bir fiili olduğunu, âlemin câiz olmakla bir var ediciye (*muhdis*) ihtiyaç duyduğunu, peygamber göndermenin onun câiz filleri arasında bulunduğunu, kadimin hem buna hem de [peygamberlerinin] doğruluğunu mucizelerle göstermeye kadir olduğunu ve bu câizin de vaki olduğunu incelemektedir. Bu aşamaya gelince kelamcının sözü biter ve aklın işlevi son bulur."¹⁰⁶

Metafiziğin burhânî bilimler için belirlediği hiyerarşiyi, kısmî terminoloji farklılığıyla kelama uygulayan Gazzâlî'nin, kelamın konusunu 'varo-

¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 7.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6.

lan' şeklinde belirlemesinden dolayı İcî, Teftâzânî ve Cürcânî tarafından eleştirildiğini belirtmiştik. İcî'nin "dendi ki" şeklindeki atfına karşın, Teftâzânî, bu görüşü önceki dönemden birkaç kelam âliminin; Cürcânî ise, aralarında Gazzâlî'nin de olduğu bir grup düşünürün paylaştığını belirtir.¹⁰⁷ Fakat her üç kelamcıya göre de, metafizik ve kelamın ilke, konu ve meseleleri arasındaki yakın ilişkiden dolayı, varolması bakımından varolan konusunun "İslam kuralları çerçevesinde" (*alâ kanûni'l-İslâm*) incelenmesi, metafizik ile kelamı tam olarak ayırıştırılamayacak ve kelamın üst bilim olarak belirlenmesi adına fayda vermeyecektir.¹⁰⁸ Cürcânî'nin bu husustaki ifadeleri şöyledir:

"İslam kuralları, bu kelâmî araştırmalar içerisinde doğru olanıdır. Çünkü yanlış araştırmalar, İslam kurallarının kesinlikle dışındadır. Eğer bu görüşü ileri süren, kelamın yalnızca bu doğru araştırmalar olduğunu ileri sürüyorsa İcî'nin şu sözüne muhatap olur: 'Bu kadarıyla', yani araştırmaların İslam kuralları çerçevesinde doğru olmasıyla bilim, yani kelam kelam olmayandan ayrılmaz. Doğru ve yanlış araştırmaların sahiplerinin tümü bunu, yani araştırmalarının İslam kuralları çerçevesinde doğru olduğunu ileri sürerken ve bu iddia tümüyle yanlışken nasıl [başka türlü] olsun ki! Çünkü hata yapan bir kelamcıdır; araştırması da kelâmî bir araştırmadır. Buna İcî'nin şu sözünde işaret edilmiştir: Bu hatalı, Allah'ın cisim olduğunu söyleyen Mücessime gibi küfre düşse de..."¹⁰⁹

Hatırlanacağı üzere Urmevî, metafiziğin konusunun var olması bakımından varolan olduğunu; Allah'ın varlığının metafiziğin bir meselesine tekabül ettiğini; Allah'ın varlığını ispatladıktan sonra, O'nu kelamın konusu olarak atadığını belirtmişti. Buna göre, kelamın konusu Allah'ın zati; meseleleri de O'nun (a) selbî ve (b) subûti sıfatları, (c) fiilleri ve (d) nübüvvetle ilgili şeyler olmaktaydı. Böylece, kelamın Allah'ın varlığını ispatı için düzenlenen burhanlar –bir bilim konusunu ispatlayamayacağı için– varolanların O'na dayandığını göstermek için yapılan çıkarımlar konumuna düşmekteydi.

İcî, Teftâzânî ve Cürcânî, Urmevî'nin dörtlü taksimini olduğu gibi aktarır. Bundan, onların risaleyi gördüğü ve eleştirel bir okumaya tabi tut-

¹⁰⁷ İcî, *el-Mevâkif*, s. 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 176; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, c. 1, s. 143.

¹⁰⁸ İcî, *el-Mevâkif*, s. 7-8; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 177; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, c. 1, s. 145.

¹⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, c. 1, s. 145.

tuğu anlaşılmaktadır. Nitekim İcî ve Cürcânî, ilgili taksimdeki iki hususun, Teftâzânî ise ikincisinin kabul edilemez olduğunu açıkça ifade eder:

İtirazların birincisi, kelamın meselelerinin yalnızca Allah'la bağlantılı olmaları bakımından ele alınan konularla sınırlı olmadığıdır. Örneğin, kelamda incelenen cevher ve ilinti gibi konular Allah'ın özsel ilintileri değildir. Bu itirazın gerekçesi, öyle görünüyor ki, Urmevî'nin 'kelam Allah'ı ispatlamaz; yalnızca varolanların O'na dayanması için delil düzenler.' savıdır. Sözgelimi iki cevherin birbirine girip girmediği ve ilintilerinin bir cevherden diğerine taşınıp taşınmadığı gibi meseleler, Allah'la bağlantılı olmaları bakımından değil, sırf kendileri bakımından incelenmektedir.¹¹⁰

İtirazlardan ikincisi, kelamın konusunun Allah'ın zatı olmasının üreteceği problemdir. Eğer kelamın konusu Allah'ın zatı olursa, Allah'ın varlığının ya apaçık olması ya da dinî olsun ya da olmasın daha üst bir bilim tarafından kanıtlanmış olması gerekir. Bu ise asla söz konusu değildir. Zira Allah'ın varlığı kelamda da apaçık değildir ve kelam biliminin en yüce maksadı Allah'ı ispatlamaktır. Diğer taraftan, dinî olan ve olmayan bütün bilimlerin en yücesi kelamdır. Kelamın en yüce dinî bilim olduğu ittifakla sabittir. Yine dinî olan bir bilimin dinî olmayan bir bilimin altında yer alması ya da ona muhtaç olması mümkün değildir.¹¹¹

İcî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserlerindeki kelamı yüceltme ve üst bilim olarak tayin etme girişimleri, 14. yüzyılda metafizik karşıtı yükselen bir cereyana işaret olarak okunabilir. Kısmen ideolojik olduğu gözlemlenen bu cereyanın, dikkat çekici yönleri bulunmakla birlikte, bazı noktalarda yetersiz kaldığını söylemek mümkündür. Örneğin, kelamcı Tanrı'nın varlığını gerçekten ispat mı etmektedir yoksa Tanrı inancını aklîleştirmekte midir? Akıl yürütmede Tanrı'nın varlığı değil de yokluğu yönünde bir netice çıkarsa kelamcı nasıl bir tavır takınacaktır? Yine mantık bilimi bir an için yok farz edilse, bilimlerin tasavvurî ve tasdikî ilkeleri nasıl temin edilebilecektir?

¹¹⁰ İcî, *el-Mevâkîf*, s. 7; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 141. Teftâzânî'nin bu meselelerin sırf kendileri bakımından incelendiği tezine bir itirazı vardır: "Eğer genel kavramlar, cevherler ve ilintilerdeki araştırma mümkünlerin halleri hakkındadır, [Allah'a] dayanma bakımından değildir" denirse şöyle deriz: Tamamlayıcı olması için yeri gelmişken söyleme, karalamak için anlatma veya esaslı incelemeye ilke olması şeklindeyse olabilir, değilse laf kalabalığından başka bir şey değildir." Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 179; ayrıca ss. 181-182.

¹¹¹ İcî, *el-Mevâkîf*, s. 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 184; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 141.

Aynı zamanda bir fıkıh âlimi olan ve Gazzâlî'nin *el-Vecfz* isimli fıkıh kitabı üzerine şerh yazan Urmevî'nin,¹¹² esasen bir fıkıh usulü eseri olan *el-Mustasfâ*'daki, kelamın üst bilim olarak tesis edilme çabasının farkında olmadığını söylemek hemen hemen imkânsızdır. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın metafizik tasavvuruna karşı olarak kurgulanmış tezlerine katılmadığına göre, bu çabanın Urmevî tarafından tasvip edilmemiş olduğunu söylemek mümkündür.

Diğer taraftan, Urmevî'nin çok yakın arkadaşı olan Sadreddin Konevî'nin¹¹³ metafiziği vahdet-i vücûd doğrultusunda yeniden düzenlemesi, yani metafiziğin konusunu Hakk'ın varlığı; ilkelerini ilâhî isimler; meselelerini Allah'ın evrenle, evrenin Allah'la ilişkisi olarak belirlemesi¹¹⁴ Urmevî'nin meçhulü olamaz. Dolayısıyla, onun bu risaleyi yazma girişimi, Gazzâlî kadar, Konevî'nin bu tezlerine yönelik itiraz mahiyeti de taşımaktadır.

Kısaca Urmevî, bilimlerin konu, ilke ve meselelerinde, kelim ve felsefî tasavvuf tarafından belirlenen paradigmanın karşısında; Peripatetik/Meşşâî paradigmanın yanında yer almış ve Meşşâî meşrep bir tavır sergilemiştir. Râzî çizgisindeki bir felsefî kelamcı olarak addedilen Urmevî'nin metafiziğe verdiği bu başat rol, ona dair değerlendirmelerin seyirini değiştirebilecek niteliktedir. Cürcânî'nin aşağıdaki ağır ifadeleri, ömrünün sonlarında telif ettiği bu eserinde metafiziği İslam düşüncesine yön verecek disiplin olarak belirleyen¹¹⁵ Urmevî'ye karşı kendisinde oluşan hayal kırıklığının, dahası kızgınlığın bir tezahürü olarak okunmaya müsaittir:

“Dinî bilimlerin en yücesinin ilkelerinin dinî olmayan bir bilimde açıklanmasını ve böylece o bilime muhtaç olmasını mümkün görmek, ancak bir felsefecinin (*felsefî*) veya filozofların artıklarını yalayan bir filozof bozuntusunun (*mütefelsif*) yeltenebileceği bir şeydir.”¹¹⁶

¹¹² Hasan Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Ankara: Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), c. 3, s. 19.

¹¹³ Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr*, c. 3, s. 12-13.

¹¹⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, ss. 32-34. Ayrıca bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayınları, 2011), ss. 87-93.

¹¹⁵ İcî, Teftâzânî ve Cürcânî, Allah'ın varlığının metafizikte ispat edilip kelama konu olarak Allah'ın zatını vermesinin metafiziği en üst, kelamı alt disiplin yapacağı hususunda hemfikirdir. Bk. İcî, *el-Mevâkîf*, s. 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 184; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 141.

¹¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1, s. 153.

Sonuç

Bu makalede, Sirâceddin el-Urmevî'nin, metafizik ile kelamın konuları arasındaki farkları araştıran *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelem* isimli eseri incelenmiştir.

Urmevî, risalede aşağıdaki düşünceleri ileri sürmektedir: Her bilimin bir konusu vardır. Konu, o bilim içerisinde belirlenir. Her bilimin araştırma alanları vardır. Konu ile araştırma alanı farklıdır. Araştırma alanları, o konunun özsel ilintilerdir. Bir bilimdeki araştırma, ilkeler üzerine kurulur. Bir bilim olarak metafiziğin konusu, araştırma alanları ve ilkeleri vardır. Metafiziğin konusu, var olması bakımından varolandır. Metafiziğin konusu (a) özel mevcut, yani Tanrı; (b) mutlak nedenler; (c) özel nedenler değildir. Metafizik dört şeyi araştırır: (a) Maddeyle ilişkisiz şeyler; (b) Madde kurucu unsur olmaksızın maddeyle karışık şeyler; (c) Madde haricinde varolabilen nedensellik ve birlik gibi şeyler; (d) Sadece varlık sahibi olmaları açısından hareket ve durağanlık gibi maddî şeyler. Kelamın konusu ise Tanrı'dır. Kelam, Tanrı'nın sıfatlarını ve fiillerini araştırır. Kelamın konusu olan Tanrı, metafiziğin bir meselesidir.

Urmevî'nin bu görüşlerinin kökeni Aristoteles felsefesine kadar uzanmakta ve esasen İbn Sînâ felsefesine dayanmaktadır. Metafiziği bilimlerin zirvesine yerleştiren bu yaklaşıma Urmevî'nin özgün katkısı, kelamı bu incelemeye dâhil etmek ve felsefe-kelam ihtilafını bambaşka bir vasata taşımak olmuştur.

Kelamın alt bilim olarak atanmasına Gazzâlî, Semerkandî, Îcî, Teftâzânî ve Cürçânî'nin gösterdiği reaksiyon makalenin bir diğer ilgisini oluşturmuştur. Gazzâlî'nin, kelamın konusunun "var olması bakımından varolan" olarak belirlediği ve İbn Sînâ'nın ve sonrasında Urmevî'nin metafiziğe verdiği tüm rolleri kelama taşıdığı tespit edilmiştir. Urmevî'nin tezlerini dikkate alan Semerkandî'nin Gazzâlîci yaklaşıma itibar etmediği ve kelamın konusunun Allah'ın zatı ve Allah'a dayanmaları bakımından mümkün mevcutların zatları olarak belirlediği görülmüştür. Îcî, Teftâzânî ve Cürçânî'nin ise, en genel kavram olduğu gerekçesiyle kelamın konusunu "bilinen" belirlediği ve kelamın üst bilim olmasını bunun üzerine inşa ettikleri tespit edilmiştir.

Ayrıca, metafiziğin konusunun Tanrı'nın varlığı olamayacağını söyleyen Urmevî, vahdet-i vücûd nazariyesinin Aristoteles metafiziği üzerinden inşasına geçit vermeyen bir tutuma yönelmiştir. Dolayısıyla Urmevî, İslam düşüncesine yön verici bilimi olarak metafiziği seçmiş, bu rolü kela-

ma ve nazarî tasavvufa vermemiştir. Onun bu Meşşâî tavrının, Râzî çizgisindeki bir felsefî kelamcı olarak değerlendirilegelen düşünsel konumunu yeniden ele almayı gerektirdiği açıktır.

Urmevî'nin çabasını, özelde kelam ile metafiziği, genelde din ile felsefeyi çatıştırma girişimi olarak değerlendirmek fazlasıyla anakronik ve modern olacaktır. Aksine, Urmevî'nin yaşadığı 13. yüzyılda felsefî ve dinî bilimleri ihata eden, bu farklı sahalarda eserler kaleme alan ve bunların hiçbirisiyle sorunu olmayan çok yönlü âlim tipi oluşmuştur. Nitekim, kelam, fıkıh ve felsefe sahalalarında eser kaleme alan ve bu farklı disiplinleri kendi entelektüel potasında eriten Urmevî de bunlardan birisidir. Dolayısıyla, onun yapmaya çalıştığı şey, yöntemsel farklılıklar üzerinden bilimler hiyerarşisi oluşturmaktır; zirve için aday da, varlık incelemesi yapan ve burhana dayanan metafiziktir. Metafiziği, kelamı, hatta örneğin fıkıhı birbiriyle çatıştırmaksınızın Müslüman aydınlar ürettiğine göre, bu aynı zamanda İslam entelektüel muhitine duyulan büyük bir güvenin tezahürüdür.

Makale vesilesiyle, İslam düşünce tarihi açısından önemli birkaç yayının yapılmasının gerektiği ortaya çıkmaktadır: Umrevî'ye ait *Şerhu'l-İşârât*, *Beyânü'l-hakk* ve *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm* isimli eserlerin tenkitli neşir ve çevirileri; *Metâli'u'l-envâr* üzerine yapılmış doktora tezinin yayın dünyasına kazandırılması ve Urmevî'nin nazarî birikimini yeniden değerlendirecek kapsamlı ikincil çalışmaların yapılması.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, 3 Cilt, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Alper, Ö. Mahir, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü* içinde, ed. Mehmet Vural, İstanbul: Elis Yayınları, 2009, ss. 47-86.
- Âmidî, Seyfeddin, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed M. el-Mehdî, 4 cilt, Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Aristoteles, *Metaphysica*, çev. David Ross, *The Works of Aristotle VIII* içinde, ed. D. Ross, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press, 1928.
- , *Posterior Analytics*, çev. Jonathan Barnes, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Barnes, Jonathan, "Commentary", *Posterior Analytics* içinde, çev. Jonathan Barnes, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi*, 3 cilt, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çağrı, Mustafa, "Sirâceddin el-Urmevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, c. 37, ss. 262-264.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Burhân*, nşr. ve çev. Ömer Türker, Ömer M. Alper, İstanbul: Klasik, 2008.
- , *el-İbâne an garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi ma-ba'de't-tabî'a, Kitâbü'l-mecmû' min müellefâti Ebî Nasr el-Fârâbî* içinde, nşr. Ahmed Nâcî el-Cemâlî v.dğr., Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1325/1907, ss. 40-44.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ*, nşr. Muhammed A. Abdüşşâfi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi: Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, nşr. ve çev. Hacı Kaya, İstanbul: Klasik, 2015.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *en-Necât mine'l-gark fî bahri'd-dalâlât*, nşr. M. Takî Dânişpejûh, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1387 hş./2008.
- , *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. ve çev. Muhittin Macit vdğr., İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

- , *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- , *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- , *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1405/1985.
- , *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- Îcî, Adudüddin, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- İskender el-Afrodîsî, *On Metaphysics 3*, çev. Arthur Madigan, *On Metaphysics 2&3* içinde, New York: Cornell University Press, 1992.
- Kâşî, Yahya b. Ahmed, *Nüket fî ahvâli'ş-Şeyhi'r-Reîs İbn Sîna*, nşr. Ahmed F. el-Ehvânî, Kahire, Menşûrâtü'l-Ma'hedi'l-İlmiyyi'l-Feransî li'l-Âsârî'ş-Şarkıyye, 1952.
- Kaya, Mahmut, "Mâ ba'de't-tabîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. 27, ss. 265-266.
- Kaya, M. Cüneyt, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): *Letâifü'l-hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012 (17:33), ss. 1-45.
- Konevî, Sadreddin, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, haz. ve çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan, "Metafizik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, c. 29, ss. 399-402.
- Pehlivan, Necmettin, "Giriş", *Kıstâsu'l-Efkâr: Düşüncenin Kıstası* içinde, nşr. ve çev. N. Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Muhammed A. Şahin, 3 cilt içinde 9 cüz, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- , *Lübâbü'l-İşârât*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- , *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. Said A. Fûde, 4 cilt, Beyrut: Dâru'z-Zehâir, t.y.
- , *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 3 cilt, Tahran: Müessesetü's-Sâdik li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1415/1994.
- , *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Ali Rıza Necefzâde, 2 cilt, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384 hş./2005.

- Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dilî'l-ulûm*, İstanbul, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 724.
- Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, Dublin, Chester Beatty Library, nr. 3574.
- Teftâzânî, Sa'deddin, *Metnü Tehzîbi'l-mantık ve'l-keâm*, Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1912.
- , *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyra, 5 cilt, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât, el-İşârât ve't-tenbîhât mea Şerhi Nasîriddîn et-Tûsî* içinde, nşr. Süleymân Dünyâ, 4 cilt, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1968.
- Türker, Ömer, "Metafizik: Varlık ve Tanrı, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, ss. 603-654.
- Urmevî, Sirâceddin, *Beyânü'l-hakk ve lisânü's-sıdk*, İstanbul, Atıf Efendi Ktp., nr. 1567.
- , *Letâifü'l-hikme*, nşr. Gulâmhüseyin Yûsufî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd ve Ferheng-i İrân, 1351 hş./1972.
- , "Risâle fi'l-fark beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm: İmlâü'l-Kâdî Sîrâciddîn el-Urmevî el-müteveffâ sene 682 H./1283 M.", nşr. Burhan Köroğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009 (36/1), ss. 83-107.
- , *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm*, Kum, Kitâbhane-i Âyetullâh el-Uzmâ Mar'aşî-yi Necefî, nr. 12461/3, vr. 58b.
- , *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'î'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm*, Diyarbakır, Ziya Gökalp Yazma Eserler Ktp., nr. 403/7, vr. 71b-72b.
- , *Risâle fi'l-fark beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm*, İstanbul, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1461/38, vr. 198b-201a.
- , *Risâle fi'l-fark beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm*, nşr. M. Ekrem Ebû Gûş, *Mecmû'u Resâil li'l-Eimme el-Urmevî ve'l-Kâtibî ve'd-Devvânî* içinde, Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2012, ss. 70-79.
- , *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, İstanbul, Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed, nr. 3269.

Sirāj al-Dīn al-Urmawī's Quest for a Discipline That Leads to Islamic Thought: A Study on *Risāla fī al-farq bayna mawḍū'ay al-'ilm al-ilāhī wa al-kalām*

Citation / ©-Tunagöz, T. (2016). Sirāj al-Dīn al-Urmawī's Quest for a Discipline That Leads to Islamic Thought: A Study on *Risāla fī al-farq bayna mawḍū'ay al-'ilm al-ilāhī wa al-kalām*, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 37-82.

Abstract- *In this article Sirāj al-Dīn al-Urmawī's work, entitled "Risāla fī al-farq bayna mawḍū'ay al-'ilm al-ilāhī wa al-kalām," which aims to explain the differences between subjects of metaphysics and Kalām has been reviewed. First of all, the logical infrastructure of the matter which was discussed in the article has been revealed. Then, al-Urmawī's theoretical framework of pre and post demonstrative researches are mentioned. Consequently, it is determined that al-Urmawī pointed out that the subject of metaphysics is the existent qua existent (al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd), its major problem is the existence of God, and the subject of Kalām is the essence of God. It is seen that the attitude which makes the metaphysics as superior science was based on peripatetical and mashshaite philosophy. However, integrating the Kalām into this analyse and moving the philosophy and the theology debate to a different platform is distinguished as the original contribution of al-Urmawī. In addition, the reactions of Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Shams al-Dīn al-Samarqandī, 'Aḍud al-Dīn al-Ijī, Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, and al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī to the determination of Kelam as a sub-science is the another concern in this article.*

Keywords- *Sirāj al-Dīn al-Urmawī, metaphysics, theology, subject, demonstration*

İrşâdü'l-Akli's-Selim'in Tefsir Geleneğindeki Konumu*

Doç. Dr. Yunus EKİN**

Atıf / ©- Ekin, Y. (2016). İrşâdü'l-Akli's-Selim'in Tefsir Geleneğindeki Konumu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 83-118.

Öz- Bu makale içerik itibarıyla tefsir tarihi ve yazımıyla doğrudan ilgilidir. Özel olarak Ebussuûd tefsiri genel olarak Osmanlı müfessirlerine dair akademik çalışmalar ekseriyetle önyargılıdır. Zira modern tefsir tarihi paradigması selefîdir. Söz konusu edebiyatı ya görmezlikten gelmiş ya da birbirini tekrar eden haşiye türü metinler olarak algılamıştır. Miladi XII ve XIII. asırlardan itibaren İslam coğrafyasında eğitim sistemi medreselerin inşasıyla kurumsallaşmış ve kısmen de devletleşmiştir. Diğer bir ifadeyle dini ilimler medreselerde belirli bir müfredat ve mezhep anlayışına bağlı olarak dil eksenli tefris edilmeye başlanmıştır. Bu eğitim sistemine paralel olarak bir tefsir kitabiyatı da oluşmuştur. Bunlar bir ilimde var olduğu kabul edilen iktisar, iktisad ve istiksâ mertebelerine göre farklı hacimlerde telif edilen eserlerdir. Ebussuûd tefsiri medreselerde tercih edilen iktisad (orta büyüklükte) tefsirlerden ziyade istiksâ (detaylı ve geniş) tefsirler kategorisindedir. Özelde Ebussuûd genelde Osmanlı tefsir geleneğini besleyen iki ana ilim damarı vardır. Bunlardan birincisi Salebî ve Nişabur tefsir hareketi, diğeri ise Zemahşerî ve belağî-beyanî tefsir hareketidir. Her ne kadar modern dönem tefsir tarihi yazarları tarafından Salebî dışlansa da klasik dönem tefsir geleneğinin merkezinde Salebî vardır. Yine Mu-tezilî olması sebebiyle önyargıyla okunan Zemahşerî de medrese modeli tefsirlerin ana kaynağıdır.

Anahtar sözcükler- Ansiklopedik tefsirler, medrese modeli tefsirler, Sa'lebî ve Nişabur tefsir okulu, Zemahşerî ve belağî tefsir okulu



Makalenin gelişi: 03.02.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Bu makale 14-17 Ekim 2015 tarihinde Sakarya'da gerçekleştirilen Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi'ne sunduğum benzer başlıklı bildirimim ilave ve yeni düzenlemelerle geliştirilmiş halidir.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: yekin@sakarya.edu.tr

Giriş

Bu makale her ne kadar Ebussuûd tefsirinin tefsir geleneğindeki konumunu merkeze alan bir çalışma olsa da tefsir tarihi ve yazımıyla da doğrudan ilgilidir. Bu nedenle *İrşadü'l-akli's-selim'in* tefsir kitabiyatı bağlamında tahliline değinmeden önce sırasıyla şu iki hususa dikkat çekmek istiyoruz. Öncelikle Osmanlı tefsir kitabiyatı üzerine yapılan çalışmaların ilmî mantığı ve yöntemine kısaca değinilecektir. İkinci olarak klasik tefsir tarihi yazımı, Suyutî ve İbn Haldun'un tasnifleri özelinde tahlil edilecektir. Bu iki meselenin değerlendirmesinden sonra asıl konumuz olan *İrşadü'l-akli's-selim'in*, dolaylı olarak da Osmanlı tefsir geleneğinin beslendiği ana kaynaklar ve ilmî gelenekler zikredilecektir.

Şeyhülislam Ebussuûd Efendi (v.982/1574)'nin *İrşadü'l-akli's-selim* isimli tefsiri, modern dönem tefsir tarihi kitâbiyatında kendine yer bulsa da altı asırlık bir sürece tekabül eden Osmanlı tefsir geleneği, Modern dönem tefsir tarihi literatüründe neredeyse hiç yer almaz.¹ Klasik döneme özellikle de medreseleşme sonrası müteahhirîn dönemine yönelik bu menfi tavrın arkasında, XIII. yüzyıldan itibaren, bir başka ifadeyle Türklerin hâkimiyetiyle birlikte, İslam dünyasında bilimsel faaliyetin durağanlaştığı, özellikle felsefe ve doğa bilimleri açısından sona erdiği hakkındaki yaygın kanaat ve zihniyet vardır. Nitekim söz konusu tefsir geleneği, Muhammed Abduh (ö.1905)'un tefsir tasnifinde görüleceği üzere, Kuran'ın hidayet rehberi misyonundan uzak ve dilsel tahlillerle dolu kuru bir bilgi yığını olarak tasvir edilir. Bu tarz tefsirler insanları Kur'an'dan ve O'nun indiriliş gayesinden uzaklaştırmaktadır. Hâlbuki Kur'an İslam ahlakıyla şekillenmiş bir fert ve cemiyete dünya ve ahiret saadetini kazandırmayı hedefleyen bir rehberdir. Abduh'a göre tefsir iki kısımdır: Birincisi, kelimelerin tahlili ve cümlelerin i'rabı, belâgat nükteleri ile edebi işaretlerin izahından bahseden kuru "caff" tefsir. Diğeri ise, Kur'an'ın esas gayesini teşkil eden insanların hidâyeti için gerekli şeyleri izah eden tefsirdir ki tefsir demeğe layık olan budur.²

Bir başka yerde Abduh, klasik tefsiri Müslümanların bir talihsizliği olarak görür. Zira müfessirler eserlerinde, Kur'an'ın ulvî hidâyetinden ziyade i'rab ve nahiv kaidelerine, manalardaki ince nüktelere, kelamcılarının cedellerine, usülcü, fakih ve mukallitlerin istinbatlarına, mutasavvıfların işarî tevillerine, mezhep mensuplarının birbirlerine karşı taassuplarına ve aşırı rivâyet ve isrâiliyyât hurafelerine yer veririler. Ayrıca bunlara Râzî'yle

¹ Bkz. Muhammed Huseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, (Beyrut: Darü'l-kalem, ts.); İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara 1988).

² Muhammed Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menâr)* (Beyrut, Darü'l-marife t.s.), I, 24-25.

birlikte matematik, fen, astronomi ve biyoloji gibi bilimler de eklenmiştir. Böylece muhatap Kur'an'ın iniş gayesinden uzaklaştırılmıştır.³

Osmanlı müfessirleri hakkında yapılmış az sayıdaki akademik çalışmadan birisi de Abdullah Aydemir'in doktora tezidir. Abduh'un tefsirle ilgili yaklaşımını doktora tezinin giriş kısmında zikrederek⁴ tefsir tarihi tasavvuru hakkında bize ipucu sunan Aydemir, "Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu" isimli doktora tezinde Ebussuûd tefsiri hakkında şu değerlendirmede bulunur:

"Ebussuûd Efendi'nin tefsirini ilk okuyanlar, müellifin kitabında incelediği konuları tamamıyla kendi malumatına istinaden yaptığını zannedebilirler. Kur'an'ın her hangi bir suresini veya âyetini *İrşâdü'l-aklî's-selim*'den evvel yazılmış ve bu esere kaynaklık yapmış olan bir tefsir ile karşılaştırarak tetkik ederlerse gerçeğin bambaşka olduğunu anlamakta gecikmezler. Müellif yalnız rivayete ait hususlarda değil, dirayetle ilgili her meselede de mutlaka başka bir müfessirin eserinden istifade etmiş, fakat bunu belirtmemiştir."⁵

Aydemir yukarıdaki açıklamalarına rağmen tezinin sonuç kısmında ise, Ebussuûd Efendi'nin dil ve nahiv yönünden selefleri Zemahşerî ve Beyzavî'yi geçtiğini rahatlıkla dile getirmektedir. Yine her iki müfessire, isim tasrih etmeksizin yönelttiği eleştirileri ve tercihlerini ise *İrşâdü'l-aklî's-selim*'in en özgün özelliği olarak beyan etmektedir.

Yukarıdaki metinlerden de anlaşılacağı üzere Aydemir modern dönemin tefsir tarihi tasavvurunun etkisiyle Ebussuûd'u tefsir literatürüne bir katkısı olmamakla, seleflerini tekrar etmekle eleştirirken kendi okumalarının rehberliğinde ise onun farklı ve özgün yönlerinin var olduğunu da söyleyebilmektedir. Hâlbuki Ebussuûd Efendi, tefsirinin mukaddimesinde, kendi tefsirinin hangi tefsir kitabiyatıyla ne tür bir ilişki içinde olduğunu, tefsirini niçin yazdığını ve tefsirinin bu alana katkısının hangi yönlerde olduğunu açıkça beyan etmektedir. Kısaca belirtirsek *İrşâdü'l-aklî's-selim* belagat eksenli bir tefsirdir. Onun özgünlüğü meânî ve beyan ilminin verileri rehberliğinde âyetlere getirdiği yorumlardır. Kur'an âyetlerine atıflarında daima nazm-ı celil/kerim tabirini kullanan Ebussuûd, tefsirinde Kur'an'ın i'caz vecihlerini göstermeyi ve mucizevî yönünü ispatı hedeflemektedir. Tefsirin muhatapları da asla avam-ı nâs değil, ehl-i ilimdir.

³ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim*, s. 1, 7; İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul,2004), s. 100

⁴ Abdullah Aydemir, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), s 58.

⁵ Aydemir, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 92.

M. Abduh'un sözlerinde dışa vurulan modern dönem tefsir tarihi tasavvurundan ilham alarak bir Osmanlı müfessirini inceleyen bir araştırmacı, hemen hemen Aydemir'in eleştirilerini ve çelişkilerini tekrar edecektir. Nitekim *Osmanlı Müfessirleri* isimli kıymetli çalışmasının sonuç ve değerlendirme kısmında Ziya Demir benzer şeyleri dile getirmektedir: "Yaptığımız sınırlı çalışmayla vardığımız neticeye göre Osmanlı müfessirleri daha önce yazılmış tefsirlerin metot ve muhtevalarına bağlı kalmış, Kur'an'a yaklaşımda bir yenilik izleme gayreti içine girmemiş ve farklı bir yenilik ortaya koymamışlardır. Zaten büyük çoğunluğunu haşiye türü çalışmalar oluşturmuş, müstakil çalışmalar ise, eski tefsirlerin âdeta tekrarı mesabesinde kalmıştır..."⁶

Bu bakış açısının arkasında yatan zihniyeti araştırdığımızda karşımıza, XIII. yüzyıldan itibaren, bir başka ifadeyle Türklerin hâkimiyetiyle birlikte, İslam dünyasında bilimsel faaliyetin durağanlaştığı, özellikle felsefe ve doğa bilimleri açısından, sona erdiği hakkındaki yaygın kanaat çıkmaktadır. XIX. Yüzyıldan itibaren bilim tarihi konusunda yapılan çalışmalar, genellikle Rönesans sonrası batı dünyasında gelişen kavramlar (yenilenme/tecdid gibi) ekseninde yürütüldüğünden İslam medeniyeti alanında özellikle XIII. yüzyıl sonrasında kayda değer herhangi bir bilimsel faaliyetin bulunmadığı şeklinde bir düşünce yerleşmiştir. Hatta Osmanlı karşıtı, milliyetçi Arap tarihçileri tarafından da hemen kabul görmüştür.⁷ Bu tezi savunanlardan Fazlur Rahman'ın tenkitleri gayet ağırdır: "Aslında orta çağ tefsirlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlillerinden ibarettir. Beyzavî'nin tefsiri bu türden bir eserdir. İşte böylece insanı sarsan ve inkılâpçı bir özelliği olan Kur'an gibi dini bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkûm edilmiştir."⁸

İster klasik dönem isterse Osmanlı döneminde yetişmiş müfessirlerin tefsir yöntemleri hakkında yapılan çalışmaların bir diğer açmazı ise, ilgili kitabiyatı İbn Teymiye'nin selefi tefsir paradigması ve tefsir tarihi tasavvuru çerçevesinde analiz etmeleridir.⁹ Pek çok araştırmacı, herhangi

⁶ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), s. 504.

⁷ Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, (İstanbul: Gökkuşbu yay. 2006), s. 9-10; Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde AlâTefsiri'l-Kadî Beyzavî Örneği* (Basılmamış doktora tezi, İstanbul 2013), s. 2-3.

⁸ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç –M. Hayri Kırbasaoğlu, (Ankara: Ankara okulu yay. 2002), s.91-93.

⁹ Mustafa Öztürk, "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsir ve'l-Müfessirün Örneği", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, (editör: Mustafa Karagöz), Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 273.

bir müfessirin tefsirdeki metodunu, müfessirin eserini ciddi anlamda okumaksızın, sosyal ilişkiler ağına müracaat etmeksizin ve mukaddimesinde beyan ettiği tefsirini yazma maksadını göz ardı ederek çalışmaktadır. Ayrıca İbn Teymiye (ö. 728/1328)'nin en güzel tefsir yöntemi olarak takdim ettiği Kur'an'ın, Kur'an, Sünnet, Sahabe ve tabiîn kavliyle tefsiri yöntemini bütün müfessirlere uygulamaktadır.¹⁰ Neticede bütün müfessirler tek bir metod altında toplanırken aslında hiçbir müfessirin realitedeki gerçek yöntemi ise tespit edilememektedir. Hâlbuki tefsir kitabiyatına bakıldığında İbn Teymiye'nin formüle ettiği yöntemin ilham verdiği ve ekseriyetle uygulandığı yegâne örnek İbn Kesir'in tefsiridir.¹¹

1. Klasik Tefsir Tarihi Tasavvuru

Klasik tefsir kitabiyatının tedvini tarih içinde gelişimi ve tekâmülüne dair tahlillerden önce tefsirin mahiyeti ve ana kaynaklarına değinmekte fayda vardır. Zira klasik dönemde yazılan literatür ve bu literatürü inşâ eden zihniyet hakkında bize fikir verecektir.

Zerkeşî (v.794/1392), tefsir ilmini "Hz. Muhammed (s.a.s.) indirilen Allah'ın Kitabının anlaşılması, manalarının açıklaması, ahkâm ve hikmetlerinin istihracıdır. Bunu yaparken de müfessir, lugat, nahiv, tasrif, beyan, belağat, usul-i fıkıh ve kıraat ilminden destek alır. Yine ayetlerin anlaşılmasında sebab-i nüzûl ve nasih ve mensûha ihtiyaç duyar" ifadeleriyle tarif ederken,¹² tefsir için birçok kaynaktan bahsedilebileceğini ancak bunların dört ana kaynak altında toplanabileceğini belirtir. Bunlar sırasıyla Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler, sahabe sözleri, Arab dili ve et-tefsir bi'l-muktedâ veya re'ydir.¹³

Kısaca tefsir, Kur'an'ın mana ve hükümlerinin beyanıdır. Söz konusu tefsir/tevil sürecinin araçları ise dilbilim, usûl-i fıkıh, kıraat ve rivayet geleneğidir. Kaynakları itibarıyla da rivayet malzemesi, Arap dili ve re'ydir. Tefsirin mahiyeti ve kaynakları adına Zerkeşî'nin açıklamaları tefsir kitabiyatıyla örtüşmektedir. İşte bu çerçevede özellikle İbn Abbas ve takipçileri

¹⁰ Örnek olarak bkz. Mehmed Mustafa Göksu, *Molla Gûranî'nin Ğayetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kitiği*, (Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya 2007); Orhan İyibilgin, *Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyan Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora tezi, İstanbul 2008).

¹¹ Bkz. İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (İstanbul: Kahraman yay. 1984), s. 11-18.

¹² Bedrüddîn, ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1990), I, 104.

¹³ Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 292.

tarafından başlatılan tefsir faaliyetleri Fuat Sezgin'in çalışmalarına göre hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren tedvin edilmeye başlamış; nihayet dördüncü asırda derlenen ansiklopedik tefsirler ile ilk iki asırda kaleme alınan irili ufaklı tefsir çalışmaları bir araya getirilmiştir.¹⁴

Tefsir kitabiyatının gelişimine ve zaman içindeki tekâmülüne, klasik tefsir tarihi yazımı açısından bakarsak bu alanda ilk olması ve kendisinden sonraki literatürü etkilemesi itibarıyla Suyutî'nin (v.911/1505) *Tabakatü'l-Müfessirin* isimli eseri bize önemli bilgiler sunmaktadır: Suyutî müfessirleri dört gruba ayırmaktadır.

Birinci grup sahabe, tabiîn ve etbâü't-tâbiîndir. İkinci grup sahabe ve tabiîn sözlerini isnatlarıyla zikrederek tefsir telif eden muhaddis müfessirlerdir. Üçüncü grup ise tefsire tevili de ilave ederek Kur'an'ın manaları, irabı ve ahkamı gibi konulara değinen sonraki Ehl-i sünnet alimleridir ki Suyutî'nin yaşadığı dönemde yaygın olan kitabiyat türüdür. Dördüncü grup ise mutezile ve şîa gibi bid'at fırkalarının tefsirleridir ve Suyutî bunların hepsinden bahsetmeyip Zemaşerî, Rummanî, Cübbâî gibi birkaçı hakkında bilgi vermiştir. Suyutî'ye göre isimleri zikredilmeye en layık olanlar seleften geleni senedleriyle nakleden birinci ve ikinci gruptakilerdir. Üçüncü grup müfessirlerin metodunun kendi asrında daha yaygın olduğunu söyler.¹⁵

Suyutî dördü tasnifi kısmen kronolojik kısmen ise kelimî bir tefsir tarihi tasavvurdur. İlk üç grup arasında tarihi bir süreklilik söz konusudur. Ancak dördüncü grup olarak zikrettiği mutezile gibi bid'at fırkalarının tefsir kitabiyatına bakışı kronolojik değil mezhebî ve kelimîdir.

Suyutî'nin tasnifindeki birinci önemli nokta, sahabe, tabiîn ve tebeü't-tabiîn sonrasında geleneğin birikimini bir araya getiren ve bilgileri senetleriyle zikreden ansiklopedik eserlerden bahsetmesidir. Bu tarz tefsirlerin öncüsü Taberî, İbn Hatim gibi müfessirlerdir. İkincisi ise bu ansiklopedik eserleri daha sonra dil, irab ve dirayet (te'vil) ağırlıklı farklı bir literatürün takip etmesidir. Bu tarz literatür Suyutî'nin de yaşadığı hicri onuncu, miladi ise on beşinci asırda yaygın ve hakim tefsir tarzı olmasıdır.

Tefsir literatürünün tarihi gelişimi ve tekâmül seyri adına İbn Haldun (v.808/1406)'un tespitleri de önemlidir. İbn Haldun tefsir tarihiyle ilgili açıklamalarında tefsiri iki kısma ayırır: Birinci sınıf tefsire naklî tefsir de denir. Bu tarz müfessirlerin başında Taberî ve Sa'lebî gelir. Seleften nak-

¹⁴ Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, (Ankara:Kitâbiyât Yayınları, 2000), 57, 140, 149.

¹⁵ Celaleddin es-Suyutî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1396), I, 21.

ledilen bilgileri isnadlarıyla naklederler. Bunlar, ayetlerin sebep-i nüzûlleri, maksatları ve nasih ve mensuhu gibi konulara yer verirler. Mütেকaddimîn tarafından yazılan bu eserlerde sahih, zayıf, makbul, merdud pek çok bilgi vardır. Nitekim daha sonra bu kitabiyat İbn Atıyye el-Endelûsî ve Kurtubî gibi âlimlerce tahkik ve temhîs edilmiştir.¹⁶ İşte İbn Haldun'un mütেকaddimîn müfessirlerinin yazdığını söylediği bu eserler, yukarıda Suyutî'ninde beyan ettiği rivayet ağırlıklı ansiklopedik tefsirlerdir.

İbn Haldun'a göre ikinci sınıf tefsirler dile dayanır. Kelimelerin anlamları, i'rabı, üslup ve maksat itibarıyla anlamın dile getirilişindeki belagat gibi konular işlerler. Bu tarz tefsir dilbilimin bir meslek/sanat haline gelmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Dilbilim ve belagat merkezli bu eserlerin en güzel örneği Zemahşerî'nin el-Keşşâf tefsiridir. Zemahşerî, mu'tezilîdir ve tefsirinde belagat ve dilbilimi kendi mezhebini desteklemek için kullanır. Ancak bu tefsirin yanlış ve hatalı yönlerini gösteren eserlerde vardır. Sözgelimi Tîbî'nin Keşşaf haşiyesi gibi.¹⁷

Tefsir tarihi yazımına dair gerek Suyutî'nin gerekse İbn Haldun'un ifadeleri göstermektedir ki tefsir kitabiyatında öncelikle nakil ağırlıklı ansiklopedik eserlerden sonra belagat ilminin kemale ermesine paralel olarak dil ve belagat ağırlıklı tefsirler kaleme alınmıştır. İbn Haldun birinci gruptakileri mütেকaddimîn olarak tanımlamaktadır. İkinci gruptakiler ise tabii olarak mütעהahirîn dönemine tekabül etmektedir. Walid A. Salih'in yerinde tasnifinde de görüldüğü üzere karşımızda iki önemli tefsir kitabiyatı türüyle karşı karşıyayız. Birincisi ansiklopedik tefsirler diğeri ise medrese modeli tefsirler.

Ansiklopedik Tefsirler: Bu tarz kitabiyat hem cilt olarak hem de kullandıkları kaynaklar açısından çok geniş ve kendinden önceki geleneği birleştirici ve bütünleyicidir. Sonraki müellifler için bu tefsirler giriş kapısı mahiyetindedir. Çünkü bu tefsirler onlara alanla ilgili müşterek birikimi özetleme imkânı verir ve ayrıca İslam dini geleneğinin kültürel ve entelektüel çevresindeki sonraki gelişmeleri de katma olanağı sağlar. Bu tefsirler, söz konusu edebi türün yeniden yönlendirilmesi adına hayati öneme sahiptir ve onun entelektüel eliti meşgul eden temel kültürel meselelerle irtibatını sağlar.¹⁸ Bunlara örnek olarak Taberî (v.310/923), İbn Ebî Hatim (v.327/939), Mâturidî (v. 333/944), Sa'lebî (v.427/1036), Vâhidî (468/1076)

¹⁶ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Tarihu İbn Haldun*, (Beyrut: Darü'l-fikir, 1988), I, 555.

¹⁷ İbn Haldun, *Tarih*, I, 555-556.

¹⁸ Walid A. Salih. "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi", çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1, s. 287.

(el-Basît adlı tefsirin müellifi olarak), Beğavî (v.516/1122), İbn Atiyye (v.541/1147), Râzî (v.606/1210) ve Kurtubî (v.671/1273)'nin tefsirleri zikredilebilir.

Suyutî tefsir tarihi tasavvurunda ansiklopedik tefsirlere değinir ve bu tarz tefsirlerin öncüsü olan Taberî, İbn Hatim gibi müfessirlerden öv-güyle bahseder.¹⁹ Yine bu tarz tefsirlere değinen bir diğer âlim ise İbn Haldun'dur. Tefsir tarihiyle ilgili açıklamalarında tefsirin iki kısma ayrıldığından bahseder: Birinci sınıf tefsire naklî tefsir de denir. Bu tarz müfessirlerin başında Taberî ve Sa'lebî gelir. Seleften nakledilen bilgileri isnadlarıyla naklederler. Bunlar, ayetlerin sebep-i nüzûlleri, maksatları ve nasih ve mensuhu gibi bilgilerdir. Mütেকaddimîn tarafından yazılan bu eserlerde sahih zayıf, makbul merdud pek çok bilgi vardır. Nitekim daha sonra bu kitabiyat İbn Atiyye el-Endelûsî ve Kurtubî gibi alimlerce tahkik ve temhîs edilmiştir.²⁰ İşte İbn Haldun'un mütেকaddimin müfessirlerinin yazdığını söylediği bu eserler, ansiklopedik tefsirlerdir.

Ansiklopedik tefsirler sadece Taberî ve Sa'lebî'nin tefsirleriyle sınırlı kalmamıştır. Bu kitabiyat türü daha sonraki asırlarda da devam etmiştir. Razî ve Kurtubî tefsirleriyle temsil edilmiştir. Ancak gerek Suyutî'nin gerekse İbn Haldun'un işaret ettiği üzere ansiklopedik tefsir kitabiyatını, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiri gibi i'rab, nahiv ve belağat kısaca tevil ağırlıklı tefsirlerin yazımı takip etmiştir. Bu tarz tefsirleri Walid A. Salih medrese modeli tefsirler olarak isimlendirmektedir.

Medrese Modeli Tefsirler: İslam'ın ilk beş asrı boyunca ulema kendi pratiklerini ve örgütlenmelerini devletten bağımsız şekilde geliştirmiştir. Emevi ve Abbasi halifeleri müşavir ve elçi olarak âlimlere güvenmiş ve ulemayı kadı olarak istihdam etmişler, fakat personeli olan, dini ilimlere ve fıkıh çalışmalarına adanmış kalıcı müesseseler kurmamışlardı. Nadiren hayırseverler önde gelen âlimleri veya bazı özel projeleri ve müesseseleri desteklemekteydiler. Fakat bağımsız ulema ile kişi veya devlet desteğine sahip az sayıdaki âlimin faaliyetleri sonucunda müslüman âlimlerin gayri resmi eğitim, organizasyon ve toplumsal uğraşları, İslam'ın ilk asırları boyunca düzenli uygulamalar halini aldı ve ilmi bir ağırlık oluşturmaya başladı.

XII ve XIII. yüzyıl'da İslam coğrafyasında ilim kurumsallaşma sürecini yaşamıştır. Bu süreç İslam toplumunun ve cemiyet hayatının tekâmül ve değişiminde dönüm noktası olmuştur. İslam Dünyasında medreseler çoğalmış, eğitim ekseriyetle medreselerle gerçekleştirilmeye başlanmış ve ilim meslek haline gelmiştir. Medrese, dar'ül-hadis ve hankah,

¹⁹ Suyutî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, I, 21.

²⁰ İbn Haldun, *Tarih*, I, 555.

ribat ve zaviyeden oluşan üç tip sufi kurum, yüzyıllardır gelişimini sürdürmekte olan ulemanın ihtisaslaşması ve uygulamalarının kurumsallaşmasının canlı şahididirler. Modern araştırmacılar medresenin eğitim, siyaset ve toplum hayatı açısından işlevini tartışmaya devam etmektedirler: Medrese bürokrat yetiştirmek için mi, Şii siyasi emellerine ve Haçlılara karşı duran kadrolar oluşturmak için mi, yoksa din âlimlerini yönetmek ve kontrol edebilmek için mi ortaya çıktı? Gilbert'e göre medrese sisteminin temel işlevi, o günün diğer müesseseleriyle irtibatlı olarak, bütün İslam toplumuna nüfuz edebilecek profesyonel âlimler sınıfı inşâ etmektir.²¹

İslamî ilimlerin öğretiminin kurumsallaşması veya medreseleşme süreci, kendine has bir dini kitabiyat türü de geliştirmiştir. Nitekim medrese talebesini muhatap alan muhtasar, dil ve belağat ağırlıklı müstakil tefsirlerin, şerh ve haşiye geleneğinin ortaya çıkışı ve gelişimi, medreselerle ve bu kurumların inşâ edip yerleştiği eğitim-öğretim tarzıyla, ilim siyasetiyle ve tedris üslûbuyla yakından irtibatlıdır.²² Bu kitâbiyattan tefsir ilmi de nasibini almıştır. Walid A. Salih'in de belirttiği üzere bunlar, medrese modeli tefsirlerdir. Ya müstakil eserler halinde ya da haşiyeler halinde telif edilmişlerdir ve *medrese modeli tefsirler* olarak isimlendirilebilir. Bu eserler ansiklopedik tefsirlerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu tür tefsirler, bir yönüyle ansiklopedik tefsirlerden beslenmekte ve onlara dayanmaktadır.

Medrese modeli tefsirler öncelikle özel tefsirlerdir: Bu şu demektir ki, telifinde özel nedenler vardır. Sözelimi Zemahşerî'nin meânî ve beyan gibi belağat ilimlerini tefsire taşıma amacı gibi. İkinci olarak örnek aldığı ana bir metne göre daha kolay okunabilirliği sağlamayı veya Kur'an tefsirinde belirli bir ideolojiyi destekleyen dogmatik yapıyı tefsire taşımayı amaçlar. Medrese modeli tefsirlere ihtiyaç, tefsirde profesyonel işçiliğin arttığı ve ansiklopedik tefsirlerin dünyasına girmeden önce ilk kaynak aracı olarak kullanılabilirlik daha elverişli tefsirlere gereksinimle birlikte ziyadeleşmiştir. Bu tür tefsirler, herhangi bir tevil probleminin geniş bağlamında tartışılmasından kaçınarak tefsirdeki temel meseleleri özetlemektedirler. İbn Haldun'un ifadesiyle müteahhirîn ulemasının yöntemidir.²³ Medrese tefsir modeli ulemanın eğitimi konusundaki ders programında giderek merkezi konumu teşkil etmektedir. Aslında medresede tefsir eğitimi bu eserlerin ders kitabı olarak okunmasına dayanmaktadır. Bu tür çalışmalara-

²¹ Joan E. Gilbert, "Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlimin Meslek Haline Gelişi" (çev. Harun Yılmaz), *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2009/2), s. 171-193.

²² İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, (İstanbul: Dergah Yayınları 2011), s. 28.

²³ İbn Haldun, *Tarih*, I,755.

rın uzunluğu ise, istinsahı, satın alma ve kullanılması kolay olması için genelde iki cilt olarak telif edilmiştir. Bu tür tefsirlere örnekler ise, Vâhidî (burada el-Vasîl adlı çalışmanın müellifi olarak), Zemahşerî (v.538/1144), Beyzâvî (v.685/1286), Beğavî, Hâzin (v.741/1341) ve Celâleyn tefsirleridir.²⁴

İster müstakil telif, ister haşiye olsun medrese modeli tefsirlerde, dile dair açıklamalar, kelime, kavram ve ıstılah tarifleri, iştikak bilgileri ve tartışmaları, ekol farklılıklarını hesaba katan sarf-nahiv kaideleri, belagat, şevahit, kısmen bunlarla iribatlı olarak mantık meseleleri önemsenen konulardır. Niçin dil, gramer, belagat ve mantık konuları medrese modeli tefsirlerde öne çıkmıştır şeklinde bir soru sorulacak olursa bunun cevabı, Kur'an'ın edebî değeri, i'cazı ve tefsir çalışmalarının en geniş manasıyla dil alanını birinci derecede önemsemeleridir.²⁵

2. *İrşadü'l-akli's-selim*'in Tefsir Geleneğindeki Yeri

Tefsir literatüründeki kronolojik süreklilik, müfessirler arasındaki iribatlar, hoca talebe ilişkisi, metinler arası diyaloglar ve müfessirin tefsirini yazmaktaki maksadı gibi temel çıkış noktalarından hareket ettiğimizde öncelikle karşımıza çıkan en önemli belge, müfessirin tefsir geleneğindeki konumunu beyan eden mukaddimedeki ifadeleridir. Ebussuud Efendi tefsirinin mukaddimesinde ana referanslarını ve tefsirinin mahiyetini şöyle tanımlamaktadır:

“Ehl-i tahkik mütekaddimîn ulemâsı, kendilerine Peygamber Efendimiz (s.a.s.)den ulaşan bilgiler çerçevesinde âyetlerdeki meânî'nin temhidi, mebânînin teşyîdi, murad-ı ilahinin tebyîni ve ahkâmın tertibi ile iktifa etmişlerdir. Müdakkik müteahhirîn üleması ise, yukarıdaki hususlara ilave olarak, Kur'an'ın i'caz delillerini, edebi meziyetlerini ve eşsiz sırf ve güzelliğini diğer kitaplara olan edebi üstünlüklerini insanlara göstermek için kıymetli eserler telif etmişlerdir. Bu eserlerden her biri münevver zümrenin gözlerini aydınlatacak latif manalar ihtiva etmektedir. Özellikle “*el-Keşşâf*” ve “*Envârü't-tenzil*”, bu hususta mümtaz ve parmakla gösterilecek bir payeye sahiptir. Kur'an'ın i'cazını yansıtan birer mücellâ ayna gibidirler. Bu iki kitabı okuduğum ve okuttuğum geçmiş zamanlarda daima aklıma şöyle gelirdi. Bunların ihtiva ettiği i'caz vecihlerini faydalı bilgileri inciler gibi dizeyim ve zikrederim. Diğer kitaplarda gördüğüm paha biçilmez hakikat ve incelikleri ve ilahî inâyet ve sübhanî hidâyetin bir lutfu olarak kalbime doğan bilgileri de bunlara ilave edeyim. Böylece Kur'an hazinesinde saklı

²⁴ Salih, “Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları”, s. 287.

²⁵ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 33-34.

hakikat ve rumuzları nefisleri tatmin edecek, gözleri aydınlatacak ve Kur'an'ın azametini ve nazmındaki ihtişam ve belâgate yakışır bir tertip ve üslup ile telif edeyim.”²⁶

Yukarıda zikredilen metin tahlil edildiğinde Ebussuûd Efendi'nin müfessirleri dolayısıyla da tefsir kitâbiyatını kronolojik olarak mütekaddimîn ve müteahhirîn şeklinde iki kısımda ele aldığı görülür. Sözlükte “öncekiler” anlamına gelen mütekaddimîn ve “sonrakiler” manasındaki müteahhirîn kelimeleri, İslâm düşünce ve ilimler tarihinde bazı dönüşümlerin öncesini ve sonrasını belirten bir kavram çifti oluşturmakla beraber bunlarla kastedilen devirler ilim dallarına ve kullananlarına göre değişiklik arz eder. Ayrıca mütekaddimîn ve müteahhirîn terimleriyle, iki dönemi ayıran muayyen bir zaman diliminden çok uzun bir geçiş sürecinin kastedildiği de görülür. Mütekaddimîn ve müteahhirîn ayırımının, gerçekte dönemlere ayırma ihtiyacının ötesinde bir ilmin mütekaddimîn devri içinde yer alan âlimlerin ve eserlerinin müteahhirîn dönemindekiler üzerinde kurduğu otoriteye vurgu yapma gibi bir anlam taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda mütekaddimîn süreci, takriben hicrî ilk dört asra tekabül etmektedir²⁷.

Meseleye bu çerçeveden bakıldığında rivayet merkezli tefsir telif eden Taberî ve Arap dili merkezli tefsir telif eden Zeccâc (v.311/923) gibi müfessirler tefsir tarihinde mütekaddimîni temsil etmektedirler. Çünkü bu tefsirler seleften nakledilen rivayet malzemesiyle birlikte, dilbilimsel izahları ve ayetlerin anlamıyla ilgili erken dönem tefsir birikimini ihtiva eden tefsirlerdir. Bu müfessirlerin çalışmaları veya rivayet ve dil ağırlıklı tefsir faaliyetleri bir asır sonra Ebu İshak es-Salebî tarafından birleştirilerek mütekaddimîn tefsir geleneği taçlandırılmıştır.

Ebussuud Efendi ikinci grup müfessirleri, müteahhirîn olarak isimlendirmektedir. En önemli temsilcileri de Zemahşerî ve Beyzâvî'dir. Bunlar medreseleşmeyle ortaya çıkan medrese modeli tefsirlerdir. Ebussuud Efendi tefsirini bu ikinci kategorideki tefsirlerin bir devamı ve tekâmülü olarak tanımlamaktadır.

Ebussuud Efendi mukaddimesinde yeni bir tefsir hareketinin başlangıcından bahsetmektedir. Bu dilbilimsel tefsirlerin bir devamı olarak görülebilirse de diğer tefsir akımlarına göre daha sonra tekemmül etmiş, Zemahşerî'nin meânî ve beyan ilmini (belâgat) merkeze alarak âyetleri yorumladığı *belâğî-beyanî tefsir* akımıdır. Kısaca Abdülkahir el-Cürcanî

²⁶ Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Aklî's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Daru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), I, 4.

²⁷ Murtaza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn” *DİA*, XXII, s. 186-188.

(v.471/1078) ile sistemleşen belâgat ilmî Zemaşşerî (v.538/1144) ile tefsire taşınmış ve böylece *belağî-beyanî tefsir* akımı ortaya çıkmıştır²⁸.

O halde *İrşâdü'l-akli's-selim* Kur'an'ın i'cazını özellikle nazmında göstermeyi hedef edinen *belağî-beyanî* tefsir hareketini, gerek Osmanlı devrinde gerekse İslam coğrafyasında zirvede temsil eden müfessirlerdendir. Nitekim Hüseyin ez-Zehebî'nin aşağıdaki tahlili de bu hususu teyit etmektedir:

“Ebussuûd, âyetlerdeki kelimelerin kalıplarına ve dizgesine büyük bir önem verir ve bunlarla Kur'ân belâgatını ve onun nazım ve üslûbunun sırrını keşfetmeye çalışır. Özellikle, fasıl ve vasıl, îcâz ve itnâb, takdîm ve tehîr, i'tirâz ve tezyîl konuları üzerinde çok durur. Kur'ân'ın terkipleri arasındaki dakik mânaların ortaya çıkmasına önem verir ve bu mânaları, güzel bir biçimde ifadeye aktarır. Ebussuûd'un bu özelliği, Arapça'nın inceliklerinden büyük bir nasip almış olduğunu gösterir. Kanaatimize göre, âyetlerdeki ince mânaları, bu ölçüde açığa çıkartan ilk müfessir, Ebussuûd olmuştur... Özet olarak Ebussuûd'un tefsiri, tefsirle ilgili olmayan konuları, tefsirinden oldukça uzak tutmuş, sözde isrâf etmeden ilmî olarak söylenmesi gerekeni esirgememiş son derece dakik bir eser olarak, sonraki müfessirlerden birçoğunun güvendiği bir kaynak olmuştur²⁹.

Ebussuûd Efendi, tefsirinin mukaddimesinde, Zemaşşerî ve Beyzavî'nin meziyetlerini sayarken özellikle, â'yanın (işin erbabı ülemânın) gözlerini nurlandıracak, akıl sahiplerinin istifade edebileceği ilahi bir lütf ve ihsan olan latifeler ihtiva ettiklerinden bahseder. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Ebussuûd Efendi tefsiri ilim ehline hitap eden bir ilim olarak algılanmaktadır. Nitekim gerek tarihsel şartlar itibarıyla gerekse yapısal olarak klasik tefsir geleneği âlimlere ve ilim ehline hitap eden bir disiplindir. Bu nedenle de uzman kişilerin anlayacağı teknik konulardan bahsetmesinden tabîî bir şey olamaz.

İrşâdü'l-akli's-selim'in mukaddimesindeki açıklamalar, sosyal ilişkiler bağı içeriği ve yukarıdaki ikinci dereceden kaynakların tanıtıcı ifadeleri göstermiştir ki, Ebussuud Tefsiri medrese modeli tefsirler kategorisindedir. Gerek medrese modeli tefsir hareketi, gerekse *İrşâdü'l-akli's-selim* tefsir geleneğinde iki önemli yorum hareketinden beslenmektedir. Bunlardan birincisi -Osmanlı tefsir geleneğinin de temel kaynaklarındandır- Ebu

²⁸ İbn Haldun, *Tarih*, I, 762; Naîm el-Hımsî, *Fikretü'l-icazi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1980), s. 93.

²⁹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, (Beyrut: Darü'l-kalem, ts.) I, 349,351; İsmail Cerrahoğlu, “Ebu's-Suûd ve Tefsiri” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, (1974) Cilt XIII, sayı 4, s. 195-203.

İshak es-Sa'lebî ve talebesi Ebu'l-Hasen el-Vahidî ve Sa'lebînin tefsirini temel kaynak olarak tefsirini yazan Ebu'l-Hüseyin el-Beğavî'nin tefsirleridir. Bazı tefsir tarihi araştırmacıları Sa'lebî ve takipçilerini *Nişabur tefsir okulu* olarak tanımlamaktadırlar³⁰ ki isabetlidir. İkincisi ise Zemahşerî'nin el-Keşşâf isimli eseriyle başlayan *belağî-beyanî tefsir hareketi*dir. Burada zikrettiğimiz iki tefsir hareketi ve onlarla ilgili isimlendirme klasik ve modern tefsir tarihine dair eserlerde yer almamaktadır. Bu durum söz konusu tasnif ve isimlendirmenin tefsir tarihi vakiasından uzak olduğu anlamına gelmez. Bilakis tefsirlerin mukaddimleri, müfessirlerin sosyal ilişkiler ağı, tefsirlerini yazma gayeleri ve ilgili kitâbiyata dair pratik okumalar bizi tefsir tarihine dair klasik ve modern tasniflerin ideolojik ve teolojik olduğunu göstermiştir. Burada bir hususu hatırlatmakla yetinelim. Klasik tefsir tarihine dair ilk eser telif eden ve kendisinden sonra yazılanları da etkileyen Celaleddin Suyutî (v.911/1505), Sa'lebî ve Zemahşerî'yi, kendi ihtisas alanlarını tefsire taşıyan ve Kur'an her şeyi açıklamasına rağmen sadece onların uzmanlık alanı için inmiş gibi davranan müfessirler kategorisinde değerlendirmiştir. Ona göre Salebî, kıssacı, Zemahşerî de mu'tezilîdir.³¹ Bu bakış açısı teolojik, ideolojik ve sübjektiftir. Zira Sa'lebî'nin tefsirinin mukaddimesini veya sadece Fatiha suresinin tefsirini bile okumak bu kanaatin yanlışlığını göstermeye kâfidir. Yine Zemahşerî'yi tefsir tarihinde yok saydığınızda tefsir kitâbiyatındaki boşluğu düşünmek meseleyi anlamak için yeterlidir. Bu konu ayrı bir makalemizde inceleneceğinden burada detaya girilmeyecektir. Sırasıyla bu iki tefsir hareketini tanıtalım:

³⁰ Walid A. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: al-Vahidî (d.468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 2, (2006) s. 226.

³¹ Suyutî, Celaleddin, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1996), II, 1227-1237.

3.1. Sa'lebî ve Nişabur Tefsir Okulu

Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Neysaburî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda kayıtlı bir bilgi olmamakla beraber Horasan bölgesinin Nisabur şehrinde dünyaya gelmiştir ve bu şehre nispetle de Nisaburî ismiyle anılmıştır ve (427/1036) senesinde vefat etmiştir.³² Sa'lebî, tilki derilerini dövmekle meşgul olan sanatkârlara verilen bir lakaptır. Bu da Sa'lebî'nin muhtemelen bu sanatla meşgul olduğuna işaret etmektedir.³³

Ebu İshak Sa'lebî ve *el-Keşf ve'l-beyan* isimli tefsirini ayrıcalıklı kılan birkaç hususu sırasıyla zikredelim: Öncelikle zikredilmesi gereken nokta tefsirin mukaddimesidir. Daha önce kaleme alınan tefsir mukaddimelerinden farklı olarak ilk dört asra ait tefsir kitabiyatının önemli bir bölümünü isnadlarıyla birlikte vererek tanıtır. İstifade ettiği eserleri hangi hocalar veya raviler kanalıyla elde ettiğini zikreder. Mukaddimenin başında Müfessirleri altı grupta değerlendiren Salebî tefsirini yazma maksadını gerek ülemâdan gerek rüesâdan gerekse ilme iştiyak duyan insanların talebine cevap vermek maksadıyla 100 kadar tefsirden yararlanarak ve üç yüze yakın şeyhten rivayette bulunarak tefsirini kaleme alır. İstifade ettiği kaynakları kendi arasında tasnif eder. Bunlar arasında bize ulaşanlar olduğu gibi ulaşmayanlar da vardır. Sahabeden İbn Abbas (v.68/687), tabiîn'den Mücahid b. Cebr (v.103/721), İkrime (v.105/723), Kelbî (v.146/763) ve sonrası müfessirlerden Mukatil b.Süleyman (v.150/767) gibi pek çok müfessiri kaynakları arasında zikreder. Burada Mukatil'den söz edilmişken bir noktaya değinmekte fayda vardır. Mukatil b. Süleyman erken dönemde Kur'an'ın tamamını tefsir etmiş ve bizim elimize ulaşan en kıdemli müfessirdir. Tefsirinde iktibas ettiği selefte dair bilgileri senetsiz nakletmesi gibi bazı sebeplerle Taberî ve İbn Hatim tarafından dışlanmıştır. Taberî ve İbn Hatim Mukatil'den asla iktibasta bulunmazlar.³⁴ Bu durum İbn Teymiye gibi selefi, seçici ve dışlayıcı kimseler tarafından meziyet gibi aktarılsa da tefsir kitâbiyatındaki süreklilik açısından bir eksikliklerdir. İşte Sa'lebî bu eksikliği eserinde Mukatil'den istifade ederek bertaraf etmiştir. Sa'lebî Taberî ve İbn Hatim'in tefsirlerinden de faydalanmıştır; hatta Taberî'yi tefsirde öncü ve otorite kabul etmekle beraber, tefsirini farklı fikirleri karşılıklı zikrederek seçici/ dışlayıcı davranması ve aynı yorumu birçok senedle tekrar tekrar

³² Şemseddin Muhammed b. Ali Davudî, *Tabakatü'l-müfessirin*, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.), s. 66-67; Hacı Halife Katib Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, (Beirut: 1992), II/1142.

³³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), I/40.

³⁴ Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, es-Salebî (427/1036) Tefsirinde Mukatil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*, Ankara 2005, s. 12,19.

zikretmesi sebebiyle eleştirir. Sa'lebî'yi rivayet tefsiri kategorisine hapsedmekte isabetli değildir. Zira o sadece seleften nakledilen rivayet malzemesiyle de yetinmemiştir; aynı zamanda Ferrâ (v.207/822), Kisâî (v.189/805) ve özellikle Zeccac (v.311/923) gibi *Meâni'l-Kur'an* yazarları onun temel kaynaklarındandır. Ebu Ubeyde Mamer b. Müsennâ (v.210/825), İbn Kuteybe (v.276/889) gibi *Garibu'l-Kur'an* ve *Müşkilü'l-Kur'an* ilimlerinde kendinden önce eser telif eden pek çok alimden istifade eder. Ebu Bekir b. Mücahid (v.324/936) gibi kıraat ilminde eser veren kıymetli alimleri temel kaynakları arasında zikreder. Ayrıca tasavvufî tefsirin Taberîsi kabul edilen Sülemî (v.412/1021)'nin tasavvufî tefsirini de bizzat müellifinden okuyarak almış ve tefsirinde iktibaslarda bulunmuştur. Hatırlatmakta fayda var Sülemî, Nisabur'daki tasavvufî hareketin önemli temsilcilerinden Serrâc (v.378/988)'in talebesidir ve *Letâifü'l-işarât* isimli işarî tefsirin müellifi Kuşeyrî (465/1072)'nin de üstadıdır.

Sa'lebî, ahkâm ayetlerini tefsir ederken mezhep imamlarının özellikle de mensubu olduğu Şafî mezhebinin konu hakkındaki içtihatlarını, ihtilaflarını zikreder ve bazen de kendi görüşünü ve tercihini aktarır. Ayetlerin luğavi ve nahvi inceliklerini birçok farklı noktadan ele alıp bunları âyet, hadis ve şiiirlerle delillendirmeye çalışır³⁵. Tefsirinde takip edeceği yöntemi ve esas alacağı konuları yirmi dört tane başlık altında belirtir.³⁶ Bu nedenle tefsirinde çoğulcu bir yorum yöntemini takip etmiştir. Her ne kadar Eş'arî olması sebebiyle mutezileye ve diğer bid'at ehli fırkalara karşı tavrı olsa da rivayeti, dirayeti ve işareti cemedden bir tevil yöntemine sahiptir. Nitekim Salebî'yi rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendiren Hüseyin Zehebî, İbn Teymiye'den aldığı rivayet tefsiri tanımını içine onu yerleştirmekte zorlanır ve onun çoğulcu yöntemini yadırgar.³⁷

Sa'lebî, arap şiiri, luğat, nahiv, sarf, iştikak, kıraât ve rivayet malzemesinde de Zemahşerî ve takipçilerinin ana kaynağıdır. Hatta Salebî ve talebesi Vahidî dilbilimsel tefsirin en önemli kaynaklarından Zeccâc'ı temel kaynakları arasına alarak genel tefsir geleneğinin en belirleyici öğelerinden biri haline getirmişlerdir.³⁸

Genelde Osmanlı özelde Zemahşerî tefsirinin Sa'lebî ve Nişabur tefsir hareketiyle irtibatını, birkaç örnek metnin mukayesesi üzerinden da-

³⁵ Emrullah Ülgen, *Ebu İshak es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyan Adlı Tefsirindeki Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi) Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Diyarbakır: 2006), s. 9.

³⁶ Sa'lebî, Ebu İshak, *el-Keşf ve'l-beyan*, (Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-arabî 2002), I, 74-75.

³⁷ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I, 232.

³⁸ Walid A. Salih. "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları", s. 286.

ha net görebiliriz³⁹: Necm suresinin ilk ayetinde geçen “necm” kelimesiyle ilgili tefsirlerde farklı yorumlar zikredilir. Taberî'nin kendisinin de tercih ettiği birinci yorum Süreyya yıldızıdır. İkinci yorum ise pey der pey inen Kur'an pasajlarıdır. Her iki görüşü de Mücahid b. Cebr'e isnad eder. İkinci yorumla ilgili Katade'den şu bilgiyi nakleder. Ebu Leheb'in oğlu Utbe Hz. Peygamber'e gelerek “Nemcin rabbini inkar ediyorum” diyerek saygısızlıkta bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Allah'ın köpeklerinden birinin seni yemesinden korkmuyor musun” diye mukabele eder. Neticede ticaret için Yemen'e yaptığı bir yolculukta bir aslan gelip onu parçalar.⁴⁰

Sa'lebî ise “necm” kelimesinin anlamıyla ilgili, Süreyya yıldızı, gökteki yıldızlar, şeytanların taşlandığı yıldızlar, pey der pey indirilen ayetler, kıyamet esnasında dağılıp dökülecek yıldızlar, otsu bitkiler, Mirac gecesinde gökten inen Hz. Peygamber olmak üzere yedi farklı yorumdan bahsetmektedir. Ayrıca Urve b. Zübeyr'den naklen şu bilgiyi aktarır: Hz. Peygamber'in kızlarından birisi Ebu Leheb'in oğlu Utbe ile evliydi. Şam tarafına yolculuğa çıkmadan önce “Muhammed ebterin birisi gidip ona eziyet edeceğim” dedi ve O'nun bulunduğu mekâna gelerek pey der pey inen Kur'an'ı (necm) inkâr etti ve tükürerek Peygamberimizin kızını da boşadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) “Allahım köpeklerinden birisini buna musallat et” diye beddua etti. Bu esnada orada olan Ebu Talib Utbe'ye dönerek “yeğenim seni bu bedduadan kim kurtaracak diye üzüntüsünü dile getirdi. Utbe babasının yanına döndü ve yaptıklarını ona söyledi. Sonra Şam diyarına yolculuğa çıktılar...”⁴¹

Necm suresinin tefsirine ve özellikle necm kelimesinin tefsirine *el-Keşşaf*'tan bakıldığında Zemahşerî, Salebî'nin zikrettiği yedi anlamdan beş tanesini ve Urve b. Zübeyr'den nakledilen Utbe b. Ebî Leheb ile ilgili rivayeti aynen ictibas etmektedir. İlave bir yorum da yapmamaktadır. Yine Zemahşerî necm kelimesinin tefsiri bağlamında üç tane şiir zikretmektedir ki her üçü de birebir Salebî'de vardır. Taberî ise üç şiirden sadece bir tanesini kaydetmektedir.

Beyzavî ise, Zemahşerî'nin söylediklerini özetleyerek mevcut yorumlardan Süreyya yıldızı, genel olarak yıldızlar, kıyamet günü dağılıp dökülecek olan yıldızlar, Kur'an âyetleri ve otsu bitkiler olmak üzere beş

³⁹ Daha fazla örnek için bkz. Yunus Ekin, *Ebusuûd Tefsiri'nde Siyakın Yeri*, (İzmir: Işık Akademi Yayınları 2012), s. 164-179.

⁴⁰ Taberî, İbn Cerir, *Câmiu'l-Beyân*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1995), XXVII, 55.

⁴¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, IX, 135.

tanisini zikreder.⁴² Fahreddin Razî ise, Salebî'nin necm kelimesinin anlamı olarak zikrettiği yedi vecihten beş tanesi, "en-necm" kelimesinin başındaki lam-ı tarifin hem ahd için hem de cins için olduğu ekseninde tasnif eder. Her bir anlamın âyetin bağlamıyla ve Hz. Peygamber ile münasebetini zikreder ve böylece her bir yorumu gerekçelendirir.⁴³

Ebussuud Efendi "necm" kelimesinin anlamıyla ilgili, yıldız cinsi, Süreyya yıldızı ve Kur'an pasajları yorumlarını zikreder. Fahreddin Razî'nin zikrettiği münasebetleri özetle zikreder. Ancak necm kelimesiyle, kıyametin kopmasıyla dağılıp dökülen yıldızlar, otsu bitkiler ve şeytanların taşlandığı yıldızlar kastedilmiştir yorumlarını ve Razî'nin zikrettiği gerekçeleri âyetin makamına uygun değil diyerek reddeder. Âyetin yeminle başlamasının ve tertibinin belağat açısından ifade ettiği anlam üzerinde durur.⁴⁴ Bu son kısımda zikredilen belağat nükteleri ve âyetin bağlamını esas alarak getirilen itirazlar ne Zemahşerî'de ne Râzî'de ne de Beyzavî'de vardır. Görüldüğü üzere Ebussuûd, Zemahşerî, Beyzavî ve Razî gibi seleflerini aynen tekrar etmemekte onların naklettiği yorumları tenkit ve tahlil etmektedir.

Zemahşerî'nin rivayet malzemesi konusundaki ana kaynağı S'alebî tefsiridir. Acaba Ebussuûd Efendi, zikrettiği rivayet malzemesini Zemahşerî'den mi alıyor yoksa bu konuda yazılan ansiklopedik tefsirlere müracaat ediyor mu? Ebussuud kaynakları ve selefleriyle ilişkisini anlamak adına bu sorunun cevabı önemlidir. Bu hususu bir örnek üzerinden yanıtlamaya çalışalım.

"Sen Kur'ân okuduğun zaman, seninle âhirete inanmayanlar arasına **görünmez bir perde** çekeriz." (İsra 17/45)

Ebussuûd Efendi âyetteki "**hicaben mesturân**" ifadesini Hz. Peygamber'in nübüvvetini anlayamama, idrak edememe şeklinde kalbi ve manevi bir basiretsizlik olarak açıklar. Yine bu âyetteki ifadeyi müşriklerin diğer insanlara Peygamberimiz hakkında söyledikleri "siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz" (İsra 17/47) âyetiyle tefsir eder. Ona göre bu âyet "hicaben mesturan" ifadesinin tafsilî ve tezahürüdür. Akabinde ise bir rivâyete yer verir. Bu rivâyete göre âyetteki "hicaben mesturan" ile Ebu Leheb'in karısıyla ilgili şu olay kastedilmektedir. Mesed suresinde kendisinin yerildiğini duyan Ümmü Cemil öfkeli bir şekilde ellerinde taşlar olduğu

⁴² Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil*, (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye 1995), IV, 417; Beyzavî, Nasıruddin, *Envâru't-tenzil*, (Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-arabî 1408), V, 157.

⁴³ Razî Fahrüddin, *Mefatihü'l-ğayb*, (Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1420),

⁴⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 154.

halde hışımla Hz. Peygamber'i bulmak maksadıyla Kâbe'ye gelir. O anda Kâbe'de bulunmakta olan Hz. Ebu Bekir durumdan endişelenir ve yanındaki Hz. Peygamber'e endişelerini aktarır. Peygamberimiz Kur'an'dan bir şeyler okur. Kadın Ebu Bekir'in yanındaki Resûlullah'ı göremez.⁴⁵ Ebussuûd Efendi, bu rivâyete göre, âyetin tefsir edilmesini, yani maddi gözlerle Peygamberimizin görülmemesini, zevk-i selim sahibi bir kişinin kabul etmeyeceğini ve âyetin nazımının da bu yorumu desteklemediğini söyler. Buradaki gerekçesi ise, âyetteki "perde"nin sibak ve siyaktan da anlaşılacağı üzere bedendeki gözlerin görmemesi değil, kalplerin körlüğü yani idraksizlik ve basiretsizlik olmasıdır. Ebussuûd tefsirinin temel kaynaklarından olan Zemahşerî bu rivâyetten hiç bahsetmez⁴⁶. Yine özellikle rivâyet tefsirinin en önemli kaynağı olan İmam Taberî mezkûr âyetin tefsirinde bu rivâyete yer vermez.⁴⁷ Ancak bu rivâyeti, Sa'lebî, Vahidî ve Beğavî tefsirlerinde zikretmektedirler⁴⁸. Bu iktibas da göstermektedir ki Nişabur tefsir okulu Ebussuûd Efendi'nin hem dolaylı hem de doğrudan beslendiği ana kaynaktır.

Sa'lebî, her surenin başında o surenin harf, kelime ve ayet sayısını aktarır. Nitekim bu tarz bilgilerin tefsirde kullanılması yönteminin son temsilcisi Elmalılı Hamdi Yazır denilebilir. Elmalılı surelerin girişinde âyetlerin sayısının yanında suredeki kelime ve harf sayısı hakkında bilgi verir. Meselâ Bakara suresinin kelimatı, bin yüz yirmi, harfleri yirmi beş bin beş yüzdür.⁴⁹ Yine Sa'lebî, surenin faziletine dair rivayetleri zikreder. Bu rivayetler aynen Zemahşerî ve Ebussuûd Efendi tarafından tekrar edilir. Bir farkla ki Sa'lebî surenin başında zikrederken Zemahşerî ve Ebussuûd surenin sonunda zikreder. Zemahşerî'ye niçin böyle yaptığı sorulduğuna, surenin faziletine dair rivayetler sıfat konumundadır, sıfat ise mevsufundan sonra gelir, açıklamasını yapar.⁵⁰

Surelerin faziletine dair rivayetler sebebiyle Sa'lebî ve takipçileri, İbn Teymiye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (597/1200) gibi Ehl-i hadis ve fikri alt yapısını selefi tefsir tarihi tasavvurundan alan Hüseyin ez-Zehbî tarafından mevzu rivayetleri nakletmek ve israiliyyata dalmakla

⁴⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, V, 175.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 670-671.

⁴⁷ Taberî, *Camiul-beyân*, XV, 118.

⁴⁸ Sa'lebî, *el-Keşf*, VI, 104; Vahidî, *et-Tefsiru'l-vasît*, (Beyrut: Darul-kütübi'l-ilmiiyye, 1994), III, 100; Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, (Riyad: Daru Taybe, 1993), V, 97.

⁴⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser neşriyat, ts.), I, 150.

⁵⁰ Suyutî, *el-İtkân*, II, 1222.

tenkit edilir.⁵¹ İbn Teymiye, Sa'lebî hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "Sa'lebî, Vahidî ve Zemahşerî'nin surelerin faziletine dair naklettikleri hadisler ilim ehlinin ittifakıyla uydurmadır. Aslında Sa'lebî şahsiyet ve karakter olarak dindar ve salih bir insandır. Ancak sanki geceleyin odun toplayan birisi gibidir. Tefsir kitaplarında sahih, zayıf, uydurma ve asılsız ne bulduysa nakletmiştir. Talebesi Vahidî ise ona nisbetle Arapçaya daha vukuludur. Fakat selefte ittiba ve bidatlerden salim olmaktan uzaktır. Beğavî ise Sa'lebî'nin tefsirini ihtisar etmiştir. Ondaki uydurma hadislerden ve bidat fikirlerinden tefsirini korumuştur.⁵² İbn Teymiye'nin Salebî, Vahidî ve Beğavî'yi birbiriyle mukayese etmesi de Nisabur tefsir hareketinden bahsetmenin meşruiyeti adına ayrı bir delildir.

İbn Teymiye'nin sahih, zayıf ve uydurma ne bulduysa tefsirinde nakleden dikkatsiz kişi anlamında "gecen odun toplayan" şeklinde Sa'lebî'yi eleştirisi, Zehebî ve bazı modern dönem tefsir tarihi müellifleri tarafından tekrar edilmiştir. Bazıları ise tefsir tarihinde ondan hiç bahsetmemiş ve gelenek içinde ne kadar güçlü bir kaynak olduğu göz ardı edilmiştir.⁵³ Mehmet Akif Koç'un da dikkat çektiği ve vurguladığı gibi gerek mukaddimesi, gerekse kendinden sonraki hemen hemen her tefsire etki etmesi düşünüldüğünde Sa'lebî modern dönemde hak ettiği ilgiyi görmemiş ve ihmal edilmiştir.⁵⁴ Eserinin çok sıradan bir baskısının (2004) senesinde, yine talebesi Vahidî'nin *el-Basît* isimli kaynak tefsirinin ise (2007) yılında yayımlanması modern dönem tefsir tarihi tasavvuru hakkında ipucu vermektedir.

Buradan anlaşılıyor ki selefi tefsir tarihi tasavvuru modern tefsir tarihi yazıcılığına hâkim olmuştur. Klasik sünnî eş'arî tefsir tarihi tasavvurunda özellikle ansiklopedik tefsirler içinde Salebî ve onun takipçileri Vahidî ve Beğavî ana kaynaktır. Dilbilim ağırlıklı medrese modeli tefsirlerin merkezinde Beyzavî yer alır. Buna mukabil selefi tefsir tarihinin en önemli kaynakları Taberî ve İbn Kesir tefsirleridir. Diğer bir ifadeyle modern dönemin Beyzavîsi İbn Kesir'dir.

Salebî'ye klasik ülemâ nasıl bakmaktadır, sorusuna cevap aradığımızda farklı bir tabloyla karşılaşırız: Zerkeşî de, Sa'lebî'nin mevzu haber ve İsrailî rivayetleri senedleriyle zikretmesinden dolayı fazla kınanamayacağı görüşünü dile getirmiştir. Suyutî ise, Sa'lebî'nin Arapça'ya hakim,

⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf*, Halep 1970, I,113; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, I, 232.

⁵² İbn Teymiye, *Mecmuu'l-fetevâ*, Medine 1995, XIII, 354.

⁵³ Bz. Zurkanî, M. Abdülazim, *Menâhilü'l-irfan* Beyrut 1988.

⁵⁴ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 21.

hafız ve güvenilir bir kişi olduğunu ifade eder.⁵⁵ Ebussuud Efendi ondan bahsederken “el-İmam es-Salebî” tabirini kullanır.⁵⁶

Salebî'nin talebesi Vahidî, hocasının tefsirini esas alarak *el-Basît* isimli bir tefsir yazmıştır. Bu tefsir *el-Keşf*den özellikle nahiv ve kıraat noktasında daha zengindir. İmam Gazzalî (v.505/1111)'ye niçin tefsir yazmadığı sorulduğunda ‘şeyhimiz -Allah ona rahmet etsin- el-Vahidî'nin yazdıkları bize yeter’ cevabını vermiştir⁵⁷. Nitekim Vahidî'nin muhatap ve ihtiyaca göre *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* isimli üç tefsir yazmasından etkilenecek kendisi de fıkhıta aynı şeyi yapmıştır. Ona göre bir ilimde üç mertebe vardır: İktisar, iktisad ve istiksâ. Bu üç aşamanın tefsir ilmindeki örneği Vahidî'nin eserleridir.⁵⁸ Vahidî'nin *el-Vecîz* isimli eseri Suyutî'nin *Celaleyn* tefsiri telif edilene kadar takriben altı asır en makbul kısa tefsir olma özelliğini sürdürmüştür. Nitekim Celaleyn tefsirinin de temel kaynaklarından-⁵⁹

Salebî'nin tefsiri, muhaddis ve müfessir, Fahreddin er-Râzî'nin babasının üstadı el-Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzil* isimli tefsirinin de ana kaynağıdır. Beğavî, *el-Keşf*teki zayıf ve uydurma olduğunu düşündüğü rivayetleri eserine almamış özellikle rivayet açısından daha rafine bir tefsir yazmıştır. Hatırlanacağı üzere Beğavî'nin tefsiri de Osmanlı döneminde önemli bir konuma sahip Alâüddîn el-Hâzin el-Bağdâdî (v.741/1341)'nin *Lübâbü't-tevîl fî meâni't-tenzil* isimli tefsirinin temel kaynağıdır. Fahreddin er-Razî'nin tefsirdeki kaynakları da yine Salebî, Vahidî ve Beğavî tefsirleri özellikle de Vahidî'nin *el-Basît*'idir.⁶⁰

Doğrusu bu ilmi gelenek, hem Osmanlı, hem de medrese sonrası dirâyet ağırlıklı tefsirlerinin beslendiği ana damardır. Bu demek değildir ki Ebussuûd Efendi Taberî'den, İbn Kesir'den ve Kurtubî den haberdar değildir. Nitekim Taberî tefsirine bir yerde açıkça atıfta bulunmaktadır. Yine İbn Kesir'in tefsirinden de istifade ettiğini onun ismini açıkça zikretmesinden anlıyoruz. Ayrıca Kurtubî tefsirinden istifade ettiği de kaynaklarda zikredilmektedir⁶¹.

⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhan*, II,59; Suyutî, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, Kahire 1396, I,28.

⁵⁶ Ebussuud, *İrşâd*, V, 181.

⁵⁷ Ebu Muhammed Afifuddin el-Yafiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, Beyrut 1997, II,155.

⁵⁸ Gazzalî, Ebu Hamid, *İhyâü Ulumi'd-Din*, Darü'l-marife Beyrut ts., I,40.

⁵⁹ Salih, “The Last of the Nishapuri School of Tafsir: al-Vahidî”, s. 224.

⁶⁰ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 100-101.

⁶¹ Necmüddin Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî, *el-Kevakibü's-sâira bi'ayâni'l-mietil-âşira*, Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1997, III, 31.

3.2. Zemahşerî ve Belağî-Beyanî Tefsir Okulu

Bu tefsir hareketinin Zemahşerî ve Beydavî olmak üzere iki önemli temsilcisi vardır. Birincisi aynı zamanda kurucusu Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'dir. Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî el-Harizmî (467/1075) senesinde, Aral gölünün güneyinde yer alan Harizm bölgesinde yer alan Zemahşer kasabasında Selçuklu hükümdarı Melik-şah'ın zamanında dünyaya gelmiştir⁶². Zemahşerî, nahiv dil ve belâgat ilimlerini devrinin büyük âlimlerinden Mahmud b. Cerir ed-Dabbî el-İsfahanî (v.507/1113)'den almıştır. Ayrıca Ebu'l-Hasen Ali b. Muzaffer en-Neysâbü'rî'den de istifade etmiştir⁶³. ed-Dabbî, dilbilim nahiv ve belâgatta zamanının en önemli alimi olarak tanınır. Bir müddet Harizm'de ikamet etmiş ve insanlar ilminden istifade etmişlerdir. Bu zat hem Zemahşerî'nin mu'tezilî fikirleri benimsemesinde, hem de Harizm bölgesinde Mu'tezile mezhebinin yayılmasında büyük rol oynamıştır⁶⁴

Ömrünün son yıllarında ikinci defa hac için Mekke'ye giden Zemahşerî, burada Mekke emiri eş-Şerif Ebu'l-Hasen Uleyy b. Hamza b. Vahhâs'ın misafiri olur. Onun ve diğer pek çok ilim ehlinin ısrarı üzerine, kendi ifadesiyle Hz. Ebu Bekir'in hilafeti kadar bir süre içinde *el-Keşşâf* isimli eserini (526/1132) senesinde yazmaya başlamış ve (528/1134) senesinde tamamlamıştır. Mekke'den ayrılıp Memleketi Harizm'e dönen Zemahşerî Harizm'in küçük bir kasabası olan Cürcaniye'de (538/1143) senesinde vefat etmiştir. Tefsiri *el-Keşşâf*'i belâgat ilmini tefsire taşıması sebebiyle övenler olduğu gibi, mutezilî fikirleri sebebiyle eleştiren âlimler de olmuştur⁶⁵.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserinin mahiyeti ve tefsir yöntemi Ebussuûd'u anlamak adına önemli ve hatta vazgeçilmez bir adımdır. Zerküşî'nin şu ifadeleri *el-Keşşâf*'in mahiyeti ve yöntemini özetler mahiyette-dir: "Bu ilim (İlm-i beyan ve meânî) müfessirin en önemli erkânındandır. Zira bir müfessirin, i'cazın gereği olarak hakikat ve mecaza, nazmın telifi-ne, sözün temel taşı olan kelimeler arasındaki uhuvvete, kelamın siyakına riâyet etmesi gerekir. Bütün kuralları ile bu ilim ve sanat tefsir ilminin umdesi olmazsa olmazdır. Kelamdaki güzelliklere belâgat ve fesâhata bu ilimle ulaşılır. Müfessirin ufku, sözün siyakı yani maksadıdır. Bu hususa en fazla riâyet eden de Zemahşerî'dir. Hatta *el-Keşşâf*'ta bu bakış açısının

⁶² Edirnevî, *Tabakatü'l-müfessirîn*, Medine 1997, s. 172-173.

⁶³ Hamevî, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-üdebâ*, Beyrut 1993, VI, 2687-2691.

⁶⁴ Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, VI, 2685.

⁶⁵ Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi Bursa 1991), s. 232-234.

dışında başka şeyler yer almamaktadır⁶⁶. Zerkeşî müfessirlerin bazı hususiyetleriyle tebarüz ettiğini anlatırken Zemahşerî'nin tefsirini "ilm-i beyan"a tahsis ettiğinden bahseder.⁶⁷ Biz de buradan hareketle Zemahşerî ve Beyzavî ile temsil edilen bu akımı belağî-beyanî tefsir hareketi olarak isimlendirdik.

Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde tefsir tasavvurunu ve yön-temini şu sözleriyle beyan etmektedir: "Gönülleri en çok dolduran isabetli fikirlerle kendisine ulaşılan, garip nüktelerle gönülleri en çok olgunlaştıran, ardı ardına saklanan gizliliklerin telafisi ancak keskin basiret ile idrak edilen ilim tefsir ilmidir. el-Cahız (v.255/869)'ın "Nazmu'l-Kur'an" adlı eserinde dediği gibi, bu ilim üzerinde durup hakkında fikir beyan etmek her ilim sahibi için mümkün değildir. Meselâ bir fıkıhçı fetva ve ahkâm konusunda emsalini geçse, bir kalamcı kalam sanatında dünya ehlini mağlup etse, hikaye ve haber ezberleyen İbnu'l-Kirriyye'den daha çok ezberlemiş olsa, bir vaiz Hasan el-Basrî (v.110/728)'den daha tesirli vaazda bulunsa, bir nahivci Sibeveyh (v.180/796)'den daha çok nahiv bilse Kur'an'a ait Meânî ve Beyan ilimlerinde üstünlük elde etmedikçe bunların hiçbirisi Kur'an ilmine giden yola sülûk edemez ve gizli kalan sırları araştırmada liyakat elde edemez.⁶⁸ İsmail Cerrahoğlu'nun da belirttiği üzere Zemahşerî tefsir ile meşgul olacak kişinin Meânî ve Beyan ilmini bilmesini şart koşmakta ve *el-Keşşâf* bu iki ilme vukufiyetindeki enginliğin bir semeresi olarak tanımlanmaktadır⁶⁹.

Zemahşerî'nin meânî ve beyan (belâgat) ilmini merkeze alarak âyetleri yorumladığını söylemiştik. Zira Abdülkahir el-Cürcanî ile sistemleşen belâgat ilmî Zemahşerî ile tefsire taşınmış ve böylece belağî-beyanî tefsir akımı ortaya çıkmıştır⁷⁰. Zemahşerî tarafından tefsire tatbik edilen beyan ve meânî ilmi ise, kendinden önce pek çok âlimin katkısı olmakla beraber bu iki ilmi sistemleştiren kişi Abdülkahir el-Cürcanî'dir⁷¹. O halde

⁶⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 420-427.

⁶⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 105.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 2.

⁶⁹ İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri" *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1983, cilt XXVI, s. 70.

⁷⁰ İbn Haldun, *Tarih*, Beyrut 1988, s. 762; Naîm el-Hımsî, *Fikretü'l-cazi'l-Kur'an*, Beyrut 1980, s. 93.

⁷¹ Mazin el-Mubarek, *el-Mucez fi tarihi'l-Belağa*, Daru'l-fikir, Katar ts.,s. 101; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *Hutuvâtü't-tefsiri'l-beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mecmau'l-buhûsi'l-islamiyye Ürdün 1971; Hikmet Akdemir, "Belâgat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 2, s. 157.

Cürcanî ve nazm teorisi hakkında da bazı şeyleri zikretmek konuyu tamamlayıcıdır.

Ebu Bekir Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Cürcânî, Taberistan ile Horasan arasında bulunan İslam dünyasının ilk asırlarında önemli ilim merkezlerinden biri olan Cürcan'da dünyaya geldi. Bütün hayatını Cürcan'da geçirdi ve aynı şehirde (471/1078) tarihinde vefat etti. İtikadda Eşarî, amelde ise Şâfiî mezhebindedir⁷².

Nahiv ilmini, meşhur âlim ve Ebu İshak ez-Zeccac'ın talebesi Ebû Ali el-Farisî (v.377/987)'nin yeğeni ve talebesi Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Fârisî en-Nahvî (v.421h.)'den öğrendi. Ondan, Ebu Ali el-Farisî'nin *el-Îzâh* isimli eserini okudu ve bu esere otuz mücellled olan *el-Muğnî* isimli bir şerh yazdı. Daha sonra bu şerhi *el-Muktesid* adıyla ihtisar etti. Cürcanî'nin belâgat ilmini ve nazm teorisini temellendirdiği eserleri ise, *Delâilü'l-i'caz*, *Esrârül-belâğa* ve *Risaletü'ş-şâfiye* isimli eserleridir.

Cürcanî *Delâilü'l-i'caz*'da meanî ilimlerinden müteşekkil değişik kısımlarıyla nazm teorisini inşâ etmiştir. Bu kitap kendisinden sonra Zemahşerî'yi, Sekkâkî'yi ve Fahreddin er-Razi'yi etkilemiştir. *Esrârül-belâğa* isimli eserinde ise, Sekkâkî'nin daha sonra "ilmü'l-beyân" ismini verdiği konuları işlemiş ve temellendirmiştir. *el-Mu'tazid* isimli eseri ise, Ebu Ubeyde Muhammed b. Yezid el-Vasîfî (v.307/919)'nin *İ'cazül-Kur'an* isimli eserinin şerhidir⁷³. Kur'an'ın i'cazının nazmında olduğunu düşünen Cürcânî'nin selefleri ise, Kur'an'ın i'cazı meselesinde "sarfe fikrini" kabul etmeyenlerin ilki el-Cahız (v.250/864)'dir. Bir diğeri ise sarfe fikrini reddeden mutezilî âlim el-Vasîfî'dir. el-Cahız'ın açtığı yoldan yürüyen Vasîfî Kur'an'ın i'cazının, O'nun nazmında ve telifinde olduğunu savunmuştur. M. Zağlul Sellam Cürcanî'nin *el-Mu'tezid* isimli eserinde şerh ettiği Vasîfî'nin eserinin tam isminin *İcazül-Kur'an fi nazmihî ve te'lifihî* şeklinde olduğunu tesbit etmiştir⁷⁴. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun da dediği gibi bu tesbit doğrusa Vasîfî 'icazın, Kur'an'ın nazm ve tertibinde olduğunu çok önceden

⁷² el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-vefeyât*, Daru sadır, Beyrut 1974, II, 369; Suyutî, Celaleddin, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-uğaviyyin ve'n-nuhât*, Darul-fikir, Beyrut 1979, II, 106.

⁷³ Velid Muhammed Murad, *Nazariyyetü'n-nazm ve kıymetühe'l-ilmiyye fi'd-dirasati'l-uğaviyye inde Abdülkahir el-Cürcanî*, Beyrut 1983, s. 46-55.

⁷⁴ M. Zağlul Sellam, *Eserü'l-Kur'an fi tatavvuri'n-nakdi'l-arabî*, Mektebetü'ş-şebab, Mısır ts., s.234.

söylemiş demektir⁷⁵. Bu bilgi de göstermektedir ki Cürcanî'nin nazm teorisinin beslendiği kaynaklardan birisi Vasitî'nin eseridir.

Nazm sözlükte "inci ve benzeri kıymetli taşları dizmek, sözü birbiri peşinden söylemek, toplamak ve telif etmek" manalarına gelir⁷⁶. Terim olarak ise, tutarlı delaletler ortaya çıkarmak maksadıyla mana bakımından birbiriyle uyumlu lafızların aklın uygun gördüğü tarzda bir araya getirilmesidir⁷⁷.

Cürcanî nazmı şöyle tarif etmektedir: "Nazm bir söz söylerken veya bir cümle kurarken sözü yahut kelimeleri "nahiv ilmi"nin gerektirdiği şekilde yerli yerinde kullanmak, sözü, "dil kuralları"na uygun ifade etmek ve nahiv ilminde belirlenmiş olan esasları koruyarak bunlardan hiçbirini çığnememektir. Kısaca nazm, nahvî manaları araştırmaktır. Diğer bir ifadeyle nazm, kelamı bir binaya benzetirsek sözün tuğlaları konumundaki kelimelerin manalarını, nahvî anlamlarla yani söz diziminde mevcut olan anlamlarla irtibatlandırmaktır. "Meânî'n-nahv" yahut nahvî anlamlar ile kelimelerin, cümlenin tertibine göre kazandığı fiil, fail, sıfat, hal, temyiz, takdim, tehir, fasl, vasıl gibi hallerdir. Sözün söylenmesi esnasında nahvin veya nazmın gerektirdiği kurallara uymak demek, içinde bulunulan durumun (mukteza-i hal) gerektirdiği şekilde hazf takdim tehir gibi hususlara riâyet etmektir⁷⁸.

Yukarıda belağî-beyanî tefsir hareketinin Zemahşerî öncesindeki köklerine değinmiştik. Zemahşerî sonrası sürece baktığımızda ise Beyzavî, Razî ve Ebussuud Efendi ile karşılaşmaktayız. Ebussuud tefsirinin ve Osmanlı tefsirlerinin beslendiği ilmi kaynakları göstermesi adına Beyzavî'nin beslendiği kaynaklar önemlidir. Beydâvî mukaddimesinde kelamî konularda Râzî'den, belâgat, i'caz ve dilbilim konularında Zemahşerî'den kelimelerin tahlillerinde ise Ragıb el-İsfehânî'nin *Müfredât* isimli Kur'an sözlüğünden istifade ettiğini belirtir.⁷⁹

Belağî-beyanî tefsir geleneğinin temel kaynağı olan Abdülkahir Cürcanî, nazm teorisi ve belagata dair eserleriyle sadece Zemahşerî'yi etkilememiş aynı zamanda Osmanlı tefsir geleneğinin ve tabii olarak da

⁷⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'cazı Üzerine*, Ekev yay. Erzurum 2001, s. 144-145.

⁷⁶ İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, Beyrut 1990, "nazm" md.

⁷⁷ Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâf'ü istılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, Beyrut 1996, II, 1710.

⁷⁸ Abdülkahir el-Cürcanî, *Delâilü'l-i'caz*, Mektebetü'l-hancî, Kahire 1989, s. 81-84; Velid Muhammed Murad, *Nazariyyetü'n-nazm*, s. 45.

⁷⁹ Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II, 529; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, I, 297.

İrşâdü'l-akli's-selim'in kaynaklarından birisi olan Fahreddin er-Râzî'yi de etkilemiştir. Ebussuud bazen isim tasrih ederek ama ekseriyetle isim tasrih etmeksizin Râzî'den istifade etmiştir. Nitekim Râzî'nin *İ'cazû'l-Kur'an'a* ve dolayısıyla da belâgata dair *Nihâyetü'l-îcaz fi dirâyetü'l-îcaz* eseri, mu-kaddimesinde kendisinin de belirttiği üzere Cürcanî'nin *Delâilü'l-îcaz* ve *Esrârü'l-belâğa* isimli eserlerinin muhtasarı ve yeniden tertibi/inşâsıdır⁸⁰.

Birkaç örnek üzerinden Ebussuud'un, Zemahşerî ve belâğî tefsir hareketiyle irtibatını ve söz konusu metinler arasındaki diyalogu göster-meye çalışalım:

“Andolsun, onlara Rabbinin azâbından bir esinti dokunsa, Eyvah bize, biz gerçekten zalimlermişiz, derler.” (Enbiya 21/46)

Zemahşerî, âyetin tefsirine bir önceki ayetin son cümlesine atıfla, kendilerine uyarıldıkları azabın ve musibetin en hafifi değse hemen akılları başlarına gelir teslim olurlar ve vahyi ve uyarıyı dinlemedikleri için kendile-rine zulmettiklerini bizzat kendileri ikrar ederlerdi, açıklamasıyla başlar. Akabinde ise bu ayette özellikle “messe” fiili ve “nefhatün” kelimesinde üç tane mübalağalı anlatım olduğunu beyan eder. Bunlardan ilki “messe” kelimesinin “dokunma ve değme” anlamına gelmesidir. İkincisi “nefha” kelimesinin kök anlamında azlık manasının bulunmasıdır. Nitekim kulla-nımlarına bakıldığında hafif bir kokunun esmesi, hafifçe vurma, azıcık iyilikte bulunma halleri bu fiille ifade edilir. Üçüncüsü ise, kalıbının bir şeyin bir defacık yapıldığını ifade etmesidir.⁸¹

Yukarıda Zemahşerî'den naklettiğimiz edebî incelikler, üslup ve bazı lafızlar kısmen değışse de içerik olarak Razî, Beyzavî, Neseffî, hattâ Ebu Hayyan tarafından tekrar edilir.⁸² Ebussuud Efendi ise, ayetin şu ha-kikati beyan ettiğini söyleyerek tefsirine başlar: Önceki ayette kendilerini bekleyen azab ile müşrikler uyarılan ve bilgilendirilen müşriklerin tavrında-ki büyük değışim burada anlatılmaktadır. Zira onlar azabın haberi geldi-ğinde hiç etkilenmemişlerdi. Ancak azabın çok az bir kısmı gelecek olsa hemen pişmanlık duyacak ve hatalarını itiraf edeceklerdir. Allah burada onların tavırlarındaki bu değışimi kasem ile teyit etmektedir. Yine bu ayette üç tane mübalağa vardır. Bunlar “messe” fiili ve “nefha” kelmesinin gerek etimolojisi gerekse kalıbına ait hususiyettir.⁸³

⁸⁰ Razî, Fahrudin, *Nihâyetü'l-îcaz fi dirâyetü'l-îcaz*, Beyrut 2004, s. 25.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,117.

⁸² Razî, *Mefatihü'l-ğayb*, XXII,148; Beyzavî, *Envâru't-tenzil*, IV, 52; Neseffî, Ebu'l-Berakat, *Medârikü't-tenzil*, (Beyrut: Darül-kelimi't-tayyib, 1998), II, 406; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-muhît*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1420), VII,435.

⁸³ Ebussuûd, *İrşâd*, VI,70.

Ebussuûd Efendi, *İrşadü'l-akli's-selimi*'nin mukaddimesinde temel kaynaklarının başında Zemaşerî'nin el-Keşşâf'ını ve Beydâvî'nin Envâru't-tenzîl'ini zikretmişti. Ancak gerek tercihleriyle gerekse yeni ve ilave bilgilerle Zemaşerî ve Beydâvî tefsirlerinden bağımsız ve özgün bir yorum alanı da oluşturmuştur. Ebussuûd Efendi tespit edebildiğimiz kadarıyla öncelikle Zemaşerî'yi ve Beydâvî'yi hedef alan itirazlarında "ve ente habîrun" (sende biliyorsun ki...) ifadesini kullanmaktadır. Sözelimi aşağıdaki âyette bu husus açıkça görülür:

"Nihâyet varlıklarını **azâb** ile yakaladığımız zaman, hemen feryâda başlarlar. Fakat onlara şöyle denilecektir: "Bugün hiç boşuna sızlanmayın! Zira siz Bizden hiçbir surette yardıma mazhar olmayacaksınız." (Mü'minun, 23/64-65)

Öncelikle âyette zikredilen "azab" kelimesinin anlamıyla ilgili Zemaşerî ve Beydâvî iki yorum zikretmektedirler. Birincisi, Bedir'de müşriklerin ileri gelenlerinin öldürülmesidir. İkincisi ise, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Mekke müşrikleri için, beddua etmesi sebebiyle Hz. Yusuf (a.s.) zamanında olduğu gibi kıtlık ve sıkıntıya maruz kalmalarıdır. Her iki müfessir de bu rivâyetleri zikrettikten sonra herhangi bir tercihte bulunmazlar.⁸⁴ Her iki rivayetin veya yorumun asıl kaynağı ise Sa'lebî tefsiridir.⁸⁵

Ebussuûd Efendi ise "azab" ifadesiyle kastedilenin uhrevî azap olduğunu beyan eder. Doğru ve isabetli yorum olarak gördüğü bu manayı şu şekilde delillendirir: İnsanların kendisinden kurtulmak için aniden feryada başlayacakları, yalvarıp yakaracakları ve kendilerine red cevabı verilecek olan ahiretteki azaptır. Bedir'de öldürülmelerinin akabinde yalvarıp yakardıkları yorumu ise, söz konusu âyetin siyakında gelen "Andolsun biz onları azâb ile yakaladık, ama yine Rabblerine boyun eğmediler, O'na yalvarmıyorlar." (Mü'minun,23/76) âyeti ile çelişmektedir. Zira bu âyette Bedir'de öldürüldüklerinde yalvarıp yakarmadıkları anlatılmaktadır. Kıtlık ile ilgili rivâyet de âyetteki azabı açıklamaktan uzaktır. Zira bilindiği üzere Ebu Süfyan Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gelerek kıtlığın kalkması için dua etmesini istemiş ve netice de kıtlık kalkmıştır⁸⁶.

Görüldüğü üzere Ebussuûd Efendi Zemaşerî ve Beydâvî'nin herhangi bir tahlil ve yoruma tabi tutmadan naklettikleri bilgileri, gerek lafzî bir karine olan âyetin siyakındaki Mü'minun suresi 76. âyetle irtibatlı olarak, gerekse tarihî bağlama (siyer) müracaat ederek tenkid ve tahlili onun siyak algısını ve âyetleri tefsirdeki enginliğini göstermesi açısından önemlidir.

⁸⁴ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 193; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 91.

⁸⁵ Karş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, VII,51.

⁸⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 142.

Ebussuûd Efendi'nin yaklaşımını daha önceki tefsirlerde özellikle de Mukatil b. Süleyman, Taberî ve Sa'lebî'nin tefsirlerinde göremiyoruz⁸⁷. Hepsî âyetteki azabı Bedir de müşriklerin öldürülmesi olarak yorumlamak-tadırlar. Ancak Ebussuûd Efendi'nin gerek tercih, gerekse istidlal ettiği delil itibarıyla Maturîdî'nin *Te'vilât*'ından istifade etme ihtimali yüksektir. Zira Maturîdî hem "azab" ile ahiretteki azabın kastedildiği tercihini yapmakta, hem de diğer yorumun zayıflığını göstermek için Müminun suresi 76. âyetle istidlal etmektedir.⁸⁸ Hem tercih hem de istidlal edilen âyetteki aynilik göstermektedir ki Maturîdî, Ebussuûd'un önemli bir kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür. Diğer taraftan Râzî, âyetin tefsirinde açıkça Zemahşerî'den iktibasta bulunur. Âyetteki azab'ın tefsiriyle ilgili önce Bedir'deki ölümleri, ikinci olarak da ahiretteki azap yorumunu zikreder⁸⁹.

Yukarıdaki âyetin tefsirinde Ebussuûd siyakı esas alarak Zemahşerî'ye ve Beyzavî'ye muhalefet ettiği yer sadece "azab" kelimesiyle sınırlı değildir. Ebussuûd Mü'minun 64. âyetin ilk "Nihâyet varlıklarını **azâb** ile yakaladığımız zaman" cümlesini şart, ikinci "hemen feryâda başlarlar" cümlesinin ise şartın cevabı olduğunu belirtir. Akabinde ise "bazıları, şartın cevabı olarak "Bugün hiç boşuna sızlanmayın" ifadesinin de olabileceğini cevaz vermişlerdir kaydını düştükten sonra "ve ente habîrun" ifadesiyle bu yorumun sonuçlarına işaret ederek meseleyi isabetli görmediğini söyler. Burada muhatap aldığı ve itiraz ettiği kişi öncelikle Beyzâvî olmalıdır. Zira bu şekilde bir gramere cevaz Beyzâvî de açıkça zikredilmektedir⁹⁰.

Bir diğer muhalefet ve itiraz konusu ise Mu'minun 65. âyetteki "Zira siz Bizden hiçbir surette yardıma mazhar olmayacaksınız." cümlesinin anlamı hakkındadır. Zemahşerî bu âyetin tefsiri ile ilgili iki yorum zikreder. İlk âyeti "size birileri yardım edemez ki bizim azabımızdan kurtulasınız" ifadesiyle açıklar.⁹¹ Ebussuûd bu yorumu âyetin sibakı desteklemiyor diyerek tenkid eder. Zira müşrikler âyetin sibak ve siyakından anlaşılacağı üzere Allah'ın dışında birilerine yalvarmamışlardır ki onlardan bir destek gelsin. Burada yardım beklenen Yüce Allah'tır⁹².

⁸⁷ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, III, 160-161; Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XVIII, 48; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, VII, 51-52.

⁸⁸ Maturîdî, Ebu Mansur, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), VII, 479.

⁸⁹ Razî, *Mefatihü'l-ğayb*, XXIII, 285-286.

⁹⁰ Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 91.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 194.

⁹² Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 142.

Yukarıda zikrettiğimiz Ebussuûd Efendi'nin kendinden önceki tefsir geleneğine katkısı ve eleştirileri Âlusî'nin *Ruhu'l-meânî* isimli tefsirinde detaylı bir şekilde görülebilir. Zemaşerî, Beydâvî, Neseffî, Ebu Hayyan, Ebussuûd Efendi ve Âlusî'nin tefsirleri tefsir geleneği içindeki organik bağı göstermesi adına ilginçtir. Bu durum tefsir geleneğinin birbirini tekrarına indirgenmek yerine bir tekâmül süreci ve tabir yerindeyse "metinler arası diyalog" olarak algılanabilir.

Ebussuûd Efendi En'am suresi 158. âyetin tefsirinde "ve ente habîrun" ibaresiyle Zemaşerî ve Beydâvî'nin yorumlarına katılmadığını ve farklı düşündüğünü dile getirmektedir:

"(İnanmak için) ille meleklerin gelmesini yahut Rabbinin gelmesini ya da **Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini** mi bekliyorlar? Ama Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, daha önce inanmamış, ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, artık inanması, fayda sağlamaz. De ki: "Bekleyin, biz de beklemekteyiz." (En'am, 6/158)

Bu âyet-i kerimede müşriklerin iman etmeyeceği, küfürde ısrar edecekleri ve hikmet-i teşrî'ye aykırı taleplerinden vazgeçmeyecekleri, bu icbar edici deliller geldikten sonra da iman etmenin fayda vermeyeceği beyan edilmektedir. Âyetteki "illâ meleklerin gelmesini yahut Rabbinin gelmesini (bekliyorlar)" cümlesi ve talebi başka âyetlerde açıklanmaktadır. Nitekim "Bize ya melekler indirilmeliydi ya da rabbimizi görmeliydik" (Furkan, 25/21), "...yahut Allâh'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin (onlar senin doğru söylediğine şâhidlik etmelidirler)!", "O'na bir melek indirilmeli değil miydi?" dediler." (En'am, 6/8) mealindeki âyetlerde konu mufassal olarak dile getirilmektedir. "**Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi bekliyorlar**" cümlesiyle ise, Allah'ın (azab) meleklerinin veya azab emrinin gelmesinin dışında Allah'ın kudret ve azametini gösteren mucizevî deliller anlatılmaktadır. Tıpkı "Yahut iddia ettiğin gibi gökyüzünü parçalayıp üzerimize kısım kısım düşüresin" (İsra, 17/92) âyeti ve devamındaki âyetlerde zikredildiği gibi.

Ebussuûd Efendi âyetin tefsirinde yukarıda zikrettiğimiz açıklamaları yaptıktan sonra zayıf bir görüş olarak şu yorumu kaydeder: Meleklerden maksat ölüm melekleridir. Rabbin gelmesinden murad ise, kıyamet alametleri ve küllî helakın gelmesidir. Nitekim devamındaki "Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini..." ifadesi bir karine olarak bu yorumu desteklemektedir. Zira bu cümle ile duman, dabbetü'l-arz, doğuda, batıda ve Arap yarımadasında olacak depremler, deccal, güneşin battığı yerden doğması, ye'cüc ve me'cüc, Hz. İsa (a.s.)'in nüzülü ve Aden'den çıkacak bir ateş gibi meşhur hadiste zikredilen kıyamet alametleri kastedilmektedir.

Bu açıklamaların akabinde Ebussuûd bu yoruma katılmaz. Zikredilenlerin âyetlerde gösterildiği üzere kâfirlerin bekledikleri şeyler olmadığını söyler. Onlar, imanlarına şart olarak bağladıkları mucizelerin gelmesini zahiren bekliyorlardı. Yoksa bu olayların olmasını beklemiyorlardı. Buradaki intizar onların küfürde ısrarlarının ne kadar hakikatten uzak olduğu bu harikulade olayların olmasına temsil yoluyla benzetilmişti. Âyetin sibakı kâfirlerin Allah'ın âyetlerini tekzipte ısrar ettiklerini, âyetin siyakı da bekledikleri şeyler gelse dahi inanmayacaklarını dile getirmektedir. İşte bu bağlam beklenen şeylerin hususî, onlarla ilgili olaylar olmalarını gerektirir. Günahlarına terettüp eden azab-ı ilahinin veya azap meleklerinin gelmesi gibi. Âyetin son cümlesine münasip yorum da zaten budur. Ayrıca kıyamet alametlerinin gelmesi şeklinde âyetin yorumlanması ise kıyamet alametlerinin kâfir mümin herkesi içine alması probleminin yanında âyetin makamına da uymayan bir yorumdur. Zira kıyametin bazı alametlerinin zuhuyla iman ve itaat kapısı kapanmaz⁹³.

Ebussuûd Efendi'nin âyetin sibak ve siyakı hatta Kur'an'daki konuyla ilgili diğer âyetleri delil getirerek muhalefet edip "pekâlâ sen de haberdarsın ki..." diyerek itiraz ettiği yorum Zemahşerî ve Beydâvî'nin âyeti tefsirleridir⁹⁴. Râzî de tıpkı Zemahşerî ve Beyzavî gibi âyetteki *Rabbini bazı âyetleriyle* kastedilenin kıyamet alametleri olduğunu söyler hatta müfessirlerin bu yorumda icma' ettiklerini iddia eder.⁹⁵

Son bir örnekle bu konuyu sonlandıralım. Ebussuûd Efendi Fatiha suresinin tefsirinde "yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz" (Fatiha, 1/5) mealindeki ayetin tefsirinde Zemahşerî'ye itiraz eder. Zemahşerî bu âyetin önceki âyette zikredilen hamd kavramını açıkladığını söyler.⁹⁶ Sanki "Allah'a nasıl hamd edersiniz" tarzında bir soruya cevap niteliğindedir. Ebussuûd böyle bir soru burada gerekmediğini zikreder. Ona göre âyetin siyakı ve nazmı gerektirmektedir ki burada kastedilen ibadetin beyanı değil ma'budun tayinidir⁹⁷. Burada Ebussuûd geniş bir şekilde konuyu ele alır ve izah eder.

Genelde Osmanlı tefsir geleneği, özelde Ebussuûd tefsirini, hattâ Âlusî ve Elmalılı tefsirlerini anlamak sadece Zemahşerî, Râzî ve Beydâvî tefsirlerine müracaatla da sınırlandırılmaz. Bu tefsirlerden istifade eden

⁹³ Ebussuûd, *İrşâd*, III, 203.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 81; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, II, 190

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 188.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 23-24.

⁹⁷ Ebussuûd, *İrşâd* I, 12.

Ebu Hayyan el-Endelüsî'nin tefsiri gibi müstakil çalışmalara özellikle de *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl*'in haşiyelerine bakılması gerekir.

Sonuç

İrşadü'l-akli's-selim'in tefsir geleneğindeki konumunu tespit, tefsir tarihi ve yazımıyla doğrudan ilgilidir. Bu alanda ilk eser telif eden Suyutî, tefsir literatürünü kısmen tarihî, kısmen ise kelamî bir bakış açısıyla okumaktadır. Tabiîn ve sonrasındaki tefsir birikimini kayda geçiren ve bir araya getiren nakil ağırlıklı tefsirlerden bahsetmekte ve bunları övmektedir. Bu sürecin akabinde ise özellikle dilbilim ve re'y kısaca tevîl ağırlıklı eserlerin telif edildiğini zikreder. Bu durum, tefsir kitabiyatı adına önemli bir değişim sürecinin başladığı anlamına gelmektedir. Yine İbn Haldun mukaddimesinde tefsir tarihi ve kitabiyatının evrimi ve tekâmülü adına önemli şeyler söylemektedir: Ona göre tefsir iki kısımdır. Birinci kısım tarihsel olarak da öncelikli olan nakil ağırlıklı eserlerdir. İkincisi ise Dil ağırlıklı tefsirlerdir ve özellikle dil ve dilbilimin bir meslek haline geldiği zamandan sonra telif edilen eserleri kapsamaktadır. İbn Haldun bu tefsirlerin ilki ve en önemli temsilcisi olarak Zemahşerî'nin tefsirini zikretmektedir. Bu tefsir, belâgat ilmini tefsire taşımıştır. İbn Haldun, birinci gruptakileri mütekaddimîn, ikinci gruptakileri ise müteahhirîn olarak isimlendirmektedir. Walid A. Salih ise birbirini takip eden bu iki tür kitabiyatı ansiklopedik ve medrese modeli tefsirler olarak tanımlamaktadır. Gerçekten medreseleşmeyle birlikte ilim bir meslek haline gelmiş ve kurumsallaşmıştır.

Ebussuud tefsiri, mukaddimesinde ifade edildiği üzere Zemahşerî ile başlayan, Kur'an'ın i'cazını nazmında gören ve meânî ve beyan ilimlerini ayetlerin tefsirinde merkeze alan medrese modeli tefsir geleneğinin önemli bir temsilcisidir. Bu tarz tefsirlerde meânî ve beyan ilmi âdeta tefsir usulü görevi görmektedir.

Bir diğer açıdan meseleye bakarsak Ebussuûd kendini, Zemahşerî ile başlayan ve Beydâvî ile devam eden yeni bir tefsir hareketi ve geleneği içinde tanımlamaktadır. Bu tefsir okulu bir yönüyle dilbilimsel tefsirlerin bir devamı olarak görülebilirse de diğer tefsir akımlarına göre daha sonra tekâmül etmiştir. Bu akım *belâgî-beyanî tefsir hareketi* olarak da isimlendirilebilir. Bu tefsir hareketi, Abdülkahir el-Cürcanî ile sistemleşen belâgat ilminin Zemahşerî tarafından Ku'ran tefsirine tatbik edilmesiyle oluşan bir süreçte şekillenmiştir. O halde "*İrşadü'l-Akli's-Selim*" Kur'an'ın icaz yönüne ağırlık veren belâgî tefsir hareketini, gerek Osmanlı devrinde gerekse İslam coğrafyasında zirvede temsil eden müfessirlerdendir.

Ebussuûd tefsirinin kronolojik olarak ikinci pratik olarak belki de birinci kaynağı Beydâvî'nin *Envârü't-tenzil* isimli eseridir. Genel itibarıyla

Osmanlı tefsir geleneğini, özel olarak da Ebussuûd tefsirinin beslendiği ilmî kaynakları göstermesi adına Beydavî'nin temel kaynakları önem arz etmektedir: Beydâvî kelimâ konularında Râzî'den, belâgat, i'caz ve dilbilim konularında Zemahşerî'den kelimelerin tahlillerinde ise Râgıb el-İsfehânî'nin *Müfredât* isimli Kur'an sözlüğünden istifade etmiştir.

Genelde Osmanlı tefsir geleneği özelde ise Ebussuûd tefsirinin rivayet ve nakil ağırlıklı ansiklopedik tefsirlerle irtibatı araştırıldığında karşımıza, *Nişabur tefsir hareketi* olarak isimlendirilebilecek bir tefsir okulu çıkmaktadır. Bu okulun piri Ebu İshak Sa'lebî'dir. En önemli talebeleri ve takipçileri ise Vahidî ve Beğavî'dir. İbn Teymiye'nin selefi tefsir tarihi tasavvurundan beslenen klasik ve modern tefsir tarihi yazımı, rivayet ağırlıklı veya ansiklopedik tefsirlerin merkezine Taberî'yi yerleştirmek istese de tefsir kitabiyatı bu tür bir ideolojik tercihe fazla veri sunmamaktadır. Kısaca kendinden sonraki nesilleri etkilemesi ve otorite kabul edilmesi açısından mütekaddimîn dönemi tefsir kitabiyatının ana metni *Camîu'l-beyan* değil *el-Keşf ve'l-beyan*'dir.

Her ne kadar bu makalede işleyemesek de Ebussuûd tefsirinde mantık ve usûl-i fıkıh önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Ebussuûd Efendi, Zemahşerî'den farklı olarak, sınırlı sayıda da olsa, tasavvufî tefsirden uzak durmamaktadır. Yine *İrşâdü'l-akli's-selim*'in Zemahşerî ve Beyzavî tefsirlerinin haşiyeleri ile mukayesesi ayrıca çalışılması gereken bir husustur.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, Rıza, Reşid, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menâr)* (Beyrut, Darü'l-marife t.s.).
- Akdemir, Hikmet, "Belâğat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1996) sayı: 2.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul,2004).
- Aydemir, Abdullah, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.),
- Bedir, Murtaza, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn" *DİA*.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Meâlimü't-tenzil*, (Riyad: Daru Taybe, 1993).
- Beyzavî, Nasıruddin Kadı, *Envâru't-tenzîl ve esrarü't-tevil*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî 1408).
- Beyyûmî, Muhammed Receb, *Hutuvâtü't-tefsiri'l-beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mecmau'l-buhûsi'l-islamiyye, Ürdün 1971.
- Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi, Bursa 1991).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973).
- Cerrahoğlu, İsmail, "Ebu's-Suûd ve Tefsiri" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, (1974) Cilt XIII, sayı 4.
- , "Zemahşerî ve Tefsiri" *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1983), XXVI, s. 70.
- , *Tefsir Tarihi*, I-II, (Ankara 1988).
- Cürcanî, Abdülkahir, *Delâilü'l-i'caz*, (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1989).
- Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006).
- Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali *Tabakatü'l-müfessirin*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.).
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1420).
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî, ts).
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakatü'l-müfessirîn*, (Medine: Mektebetü'l-ulum, 1997).
- Ekin, Yunus, *Ebusuûd Tefsiri'nde Siyakın Yeri*, (İzmir: Işık Akademi Yayınları 2012).
- Gazzalî, Ebu Hamid, *İhyâü Ulumi'd-Din*, (Daru'l-marife Beyrut ts.).

- Gilbert, Joan E., "Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmî Meslek Haline Gelişi" (çev. Harun Yılmaz), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2009/2).
- Göksu, Mehmed Mustafa, *Molla Gürani'nin Ğayetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği*, (Basılmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2007).
- Ğazzî, Necmüddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevakibü's-sâira bi'âyâni'l-mietî'l-âşira*, (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971).
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'cazı Üzerine*, (Erzurum: Ekev yay. 2001).
- Hamevî, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-üdebâ*, (Beyrut 1993).
- Hımsî, Naîm, *Fikretü İ'cazi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1980).
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Tarihu İbn Haldun*, (Beyrut: Darü'l-fikir, 1988).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf*, (Haleb 1970).
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (İstanbul: Kahraman yay. 1984).
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: 1990).
- İbn Teymiye, Takiyyüdin, *Mecmuu'l-fetevâ*, (Medine 1995).
- İyibilgin, Orhan, *Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyan Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İstanbul 2008).
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*, (İstanbul: Dergâh Yayınları 2011).
- Katib Çelebi, Hacı Halife, *Keşfu'z-zünûn*, (Beyrut: 1992).
- Koç, M. Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukatil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*, (Ankara: Kitabiyat, 2005).
- Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-vefeyât*, (Beyrut: Daru sadır, 1974).
- Maden, Şükrü, *Tefsirde Haşiyeye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyh-zâde Alâ Tefsiri'l-Kadî Beyzavî Örneği* (Basılmamış doktora tezi, İstanbul 2013).
- Maturîdî, Ebu Mansur, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005).
- Mazin el-Mubarek, *el-Mucez fi tarihi'l-Belağa*, (Daru'l-fikir, Katar ts.)
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasî'l-arabî 1423).

- Murad, Velid Muhammed, *Nazariyyetü'n-nazm ve kıymetühe'l-ilmiyye fi'd-dirasati'l-luğaviyye inde Abdülkahir el-Cürcanî*, (Beyrut 1983).
- Nesefî, Ebu'l-Berakat, *Medârikü't-tenzil*, (Beyrut: Darül-kelimi't-tayyib, 1998).
- Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç –M. Hayri Kırbışaoğlu, (Ankara: Ankara okulu yay. 1998).
- Öztürk, Mustafa, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve et-Tefsir ve'l-Müfessirün Örneği”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, (editör: Mustafa Karagöz), (Araştırma Yayınları, Ankara 2015).
- Razî, Fahrüddin, *Mefatihü'l-ğayb*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî, 1420).
- , *Nihâyetü'l-icaz fi dirâyetü'l-i'caz*, Beyrut: 2004, s. 25.
- Sa'lebî, Ebu İshak, *el-Keşf ve'l-beyan*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî 2002)
- Saleh, Walid A., The Last of the Nishapuri School of Tafsir: al-Vahidî (d.468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 2, (2006).
- , “Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabî Yaklaşım Tarihi”, çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1.
- Sellam, M. Zağlul, *Eserü'l-Kur'an fi tatavvuri'n-nakdi'l-arabî*, Mısır: Mektebetü's-şebab, ts.).
- Sezgin, Fuat, *Buhari'nin Kaynakları*, (Ankara:Kitâbiyât Yayınları, 2000).
- Suyutî Celalüddin, *Tabakatü'l-müfessirin*, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1396).
- , *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru ibn kesir, 1996).
- , *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1979).
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1995)
- Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfû istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, (Beyrut: 1996).
- Ülgen, Emrullah, *Ebu İshak es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-beyan Adlı Tefsirindeki Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi) Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Diyarbakır: 2006).
- Vahidî, Ebu'l-Hasan, *et-Tefsiru'l-vasîf*, (Beyrut: Darul-kütübî'l-ilmiyye, 1994).
- Yafiî, Ebu Muhammed Afifüddin, *Mir'âtü'l-cinân*, (Beyrut 1997).

- Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, (İstanbul: Gök-kubbe yay. 2006).
- Zehebî, Muhammed Huseyin, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, (Beyrut: Darü'l-kalem, ts.)
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil*,(Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye 1995)
- Zerkeşî, Bedrüddîn, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1990).
- Zurkanî, M. Abdülazim, *Menâhilü'l-irfan* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988).

Irshad Al-Aql Al-Salim and Its Status in Exegetical Tradition

Citation / ©-Ekin, Y. (2016). Irshad Al-Aql Al-Salim and Its Status in Exegetical Tradition, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 16 (1), 83-118.

Abstract- *This paper deals directly with the history and the historiography of Qur'anic exegesis. There is a strong prejudice against Abu al-Suud's exegesis in particular and Ottoman exegetical tradition in general, because modern perception of exegetical tradition is heavily salafi oriented. This salafi paradigma considers Ottoman exegetical tradition either as repetition or disregards it completely. With the establishment of madrasas, academic life in Muslim world during 12th and 13th centuries institutionalised and semi-socialized. In other words, religious disciplines would be thought in the context of specific schools of thought and will be mainly based on linguistic analysis. In tune with this education system, new type of exegetical works were established. In addition, major text books in madrasa education was divided into three categories, namely iqtisar (short summary), iqtisad (medium), and finally istiqsa (large collection). Abu al-Suud's exegesis is written in accordance with the size of istiqsa. There are two major seams of informaton of the Ottoman exegesis in general and Abu al-Suud in particular. The first one is Tha'labi and Nishabur exegetical tradition while the other is Zamakhshari and bayani-balaghi (heavily rhetorical) exegetical tradition. Although modern writers of history of Qur'anic exegesis exclude Tha'labi from mainstream exegetical tradition, there is no doubt that in classical exegetical tradition Tha'labi plays an extremely important role. Furthermore, Zamakhsari, who is considered Mutazilite and read pejoratively, is essential source of madrasa exegetical tradition.*

Keywords- *Encyclopediacal exegesis, Madrasa model exegesis, Tha'labi, Nishabur exegetical school, Zamakhshari, Balaghi exegetical school*

Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi

Prof. Dr. Ahmet AK*

Atıf / ©- Ak, A. (2016). Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 119-138.

Öz- Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a gelişini, bu iki şehrin hicrî V. / miladî XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu hâkimiyetine girmesiyle başlatmak mümkündür. Bu tarihten itibaren, Burhaneddin Ali b. Hasan el-Belhî, Ebû'l-Hasan Ali b. Mekkî el-Kasanî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Belhî, Ahmed b. Ali b. Abdülaziz Ebû Bekir ez-Zahîr el-Belhî ve Alâuddin el-Kâsânî gibi Selçuklu Hanefî-Mâturîdî âlimler, Horasan ve Mâveraünnehir'den Şam ve Halep şehirlerine geldiler ve söz konusu şehirlerde kadılık yaparak ve müderrislik görevlerinde bulunarak Hanefî-Mâturîdîliği yaymaya çalıştılar. Maturidiliğin Halep ve Şam'da yayılışında, Burhaneddin el-Belhî ve Ebû Bekir b. Ahmed el-Belhî'nin yanı sıra Alauddin es-Semerkandî'nin katkıları diğer âlimlerden daha çok olmuştur. Zira Söz konusu âlimler, Maturidiliğin özeti kabul edilen Ömer Neseffî'nin Akâid risalesini Semerkant'tan getirtmişler ve derslerinde okutmuşlardır. Öte yandan Sultan Alparslan ve Sultan Melikşah gibi Selçuklu Sultanları ve Nûreddin Zengi, Atsız, Tutuş ve Kasîmüddeve Aksungur gibi Selçuklu yöneticileri de Maturidiliğin Halep ve Şam'a gelişini ve yayılışını siyasi olarak desteklemişlerdir. Bu makalede, Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a gelişinde Selçuklu yöneticilerinin ve Hanefî-Mâturîdî âlimlerin katkılarını kronolojik sıraya göre ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar sözcükler- Mâturîdîlik, Halep, Şam, Burhaneddin el-Belhî, Alâuddin el-Kâsânî, Sultan Alparslan, Sultan Melikşah ve Nureddin Zengi



Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a gelişi, bölgede Selçuklu Türk hâkimiyetinin başladığı hicrî V. miladî XI. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. Kaynaklara göre Selçuklu yönetici ve Hanefî âlimler, ilk Müslüman oluşlarından itibaren Ehli Sünnet'in Hanefî-Mâturîdî yorumunu benimsemişler ve

Makalenin geliş tarihi: 03.02.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, eposta: ahmetak34hu@gmail.com

yaymaya çalışmışlardır.¹ Aslında Selçukluların Hanefîliği benimsemeleri ve yaymaya çalışmaları, İslam'a Hanefî âlimlerin vasıtasıyla girmelerinden ileri gelmektedir.² Bundan dolayı bütün Selçuklu sultanları İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye son derece saygı duymuşlar ve onun görüşlerinin hâkim olması için birçok şehre Hanefî çizgide eğitim veren medreseler açarak ve oralara pek çok Hanefî kadı, müftü ve vaiz atayarak Hanefîliğin yayılmasına büyük çaba sarf etmişlerdir.³ Osman Turan ve Ahmet Ocak gibi çağdaş tarih araştırmacıları da bu konuda öncekilerle aynı görüştedir.⁴

Gerçekten de *Tabsiratü'l-Edille*, *Akâidü'n-Nesefiyye*, *el-Emâlî ve el-Bidâye ve'n-Nihâye* gibi Mâtürîdîliğe ait temel kaynakların çoğu Selçuklu Hanefî âlimleri tarafından kaleme alınmıştır. Söz konusu eserleri telif eden âlimlerin hemen hepsi itikatta Ebû Mansur el-Mâtürîdî'yi imam kabul etmişlerdir. Bunlardan dolayı kaynaklarda geçen Selçukluların *Hanefî ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* mezhebine mensup olduklarına dair kayıtları, Selçuklular Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Mâtürîdî koluna mensuptular şeklinde anlamak mümkündür.⁵ Bu sebeple, Selçuklular döneminde ve onu takip eden Osmanlılar döneminde Türk denilince Hanefî ve Mâtürîdî kişi anlaşılmıştır.⁶

Barthold'a göre de Selçuklular, "Samanoğlu Devleti'ne hâkim mezhep olan ve orada Türkler tarafından kabul edilmiş bulunan Hanefî mezhebinin mutaassıp koruyucuları olmuşlardır... Selçuk'un torunları

¹ Azîmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed (483/1090-571/1175), *Azîmî Tarihi (Selçuklularla İlgili Bölümler)*, s. 13, Yayınlayan Ali Sevim, Ankara 1988; İbn Kesir, İsmail b. Ömer İmâdüddin Ebû'l-Fidâ (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 69, Beyrut 1990; el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, II/137, Riyad, 1993; Özeydin, Abdülkerim, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi* (498-511/1105-1118), s. 152, Ankara 1990.

² el-Hüseynî, Ebû'l-Hasan Ali b. Nâşir b. Ali, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, s. 2, çev. Necati Lügal, Ankara 1999.

³ Madelung, Wilferd F., "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 323, Editör: Sönmez Kutlu, Çev. Muzaffer Tan, Ankara 2003; Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 6, İstanbul 1997.

⁴ Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 181, İstanbul 1999; Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti*, s. 54, İstanbul 2002.

⁵ Geniş bilgi için bkz., Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, s. 187-188, Özkan Matbaacılık, Ankara 2009.

⁶ Kutlu, Sönmez, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Bilgini: İmam Mâtürîdî", s. 26-27, *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 15.

İslâm Sultanları olmak sıfatıyla Karahanlılara nispeten İslâm'ın ve Ehl-i Sünnet'in daha gayretli savunucuları olmuşlardır.”⁷

Bu makalede, Mâturîdîliğin Horasan ve Mâverâünnehir'den Halep ve Şam'a gelişinde Selçuklu yöneticilerinin ve özellikle Hanefî-Mâturîdî âlimlerin nasıl katkıda buldukları, kronolojik sıraya göre ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişine Katkıda Bulunan Selçuklu Yöneticiler

1. Selçuklu Sultanları

Halep ve Şam, ilk önce Sultan Alparslan döneminde Büyük Selçuklu topraklarına katıldı.⁸ Sultan Alparslan bu bölgeye Atsız isimli bir kumandan tayin etti. Fakat Atsız, Selçuklu topraklarını korumada başarısız olunca, Sultan Alpaslan'dan sonra başa geçen Sultan Melikşah onun yerine kardeşi Tutuş'u görevlendirdi. Tutuş, 471/1079 yılında Şam'ı, 478/1085 yılında da Halep'i geri aldı.⁹ Aynı yılın sonunda Halep'e gelen Sultan Melikşah, Halep valiliğine Kasımüddevle Aksungur'u atadı. Selçuklular, o tarihlerde bölgede siyasi istikrarı sağladığı gibi ticaretin gelişmesine de katkıda bulundular.¹⁰

471/1079 yılında çıkan yangında zarar gören Emevi Camii, bizzat Sultan Melikşah'ın emriyle tamir edildi. 471/1079 tarihinde Tutuş tarafından Suriye Selçuklu devleti kurulunca, bu tarihten itibaren Selçukluların Sünniliği güçlendirmeye yönelik siyaseti, bölgedeki halk tarafından da desteklendi. Selçuklular, Şam'da Sâdiriyye, Emîniyye ve Şerefiyye gibi birçok medrese inşa edip, bunlar için vakıflar tahsis edip ve oraya Hanefî

⁷ Barthold, Vasiliy Vilidimiroviç, (ö. 1930), *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, s. 98, yay. haz. Hüseyin Dağ, Ankara 2004.

⁸ İbn Adîm, Kemâleddin Ebu'l-Kâsım Ömer (ö. 661/1262), *Buğyetü't-Taleb fî Tarihi Haleb*, s. 16-17, thk. ve nşr. Ali Sevim, Ankara 1976.

⁹ İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 608/1211-681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I, 295, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1977; Köymen, Mehmet Altan, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 114-115, 3. Baskı, Ankara 1998.

¹⁰ Tomar, Cengiz, “Suriye”, *DİA*, XXXVII, 548-549, İstanbul 2009; Sümer, Faruk, “Selçuklular”, *DİA*, XXXVI, 385, İstanbul 2009.

âlimler atamak suretiyle orasını Sünniliğin merkezlerinden birisi haline getirdiler.¹¹

Nizâmülmülk, Selçukluların başta Hanefîliği ve kısmen Şafilîği desteklemelerini *Siyâsetnâme* adlı eserinde şöyle kaydetmektedir:

“Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan zamanlarında hiçbir Zerdüştinin, Hristiyan’ın, Şii’nin Sahra’ya gelmeye veya bir Türk’ün huzuruna çıkmaya cüret ve cesaretleri yoktu. Bütün Türklerin kethüdâlığı, mamur ve zanaatkârları temiz Hanefî veya Şâfî’i mezhebine mensup Horasanlı insanlardan olurdu. Ne kâtipler, ne de gulamlar, Irak’ın kötü mezheplileri için kendilerine (gelmelerine) yol verirlerdi. Türkler de onlara meşguliyet verilmesine izin vermezlerdi.”¹²

Nizâmülmülk, aynı eserinin bir başka yerinde ise Sultan Alparslan’ın Hanefî mezhebine olan bağlılığına şöyle dikkat çekmektedir:

“Şehit Sultan (Alparslan) –Allah burhanını aydınlatsın- kendi mezhebinde o kadar katı ve dürüst idi ki, (şu) sözü defalarca o söylemişti: *Ah, ne yazık; eğer vezirim Şâfî mezhebinden olmasaydı, (Hanefî mezhebinden olsaydı) çok daha siyasetli ve heybetli olurdu*”¹³

Bu kayıt, Sultan Alparslan’ın Hanefîliğin her tarafa yayılmasını istediğine ve din işlerinde Hanefîlerin daha çok tercih edildiğine işaret etmektedir.

Sultan Melikşah da önceki Selçuklu sultanları gibi Ehl-i Sünnet’in Hanefîlik-Mâturîdîlik kolunu benimsemiş ve savunmuştur. Nitekim Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme* adlı eserinde Sultan Melikşah’ın Ehl-i Sünnet’in Hanefî mezhebine mensup olduğunu ve Bağdat’ta Bayram namazının tekbirlerini Hanefî mezhebine göre aldırarak Hanefî fihhına göre namaz kıldırarak ilk sultanın Melikşah olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Bu gibi sebeplerden dolayı Selçuklular döneminde din işleri ile ilgili atamalarda özellikle de kadıların atamasında daha çok Hanefîler tercih edilmiştir.¹⁵

¹¹ Tomar, Cengiz, “Şam”, *DİA*, XXXVII, 312-313, İstanbul 2009.

¹² Nizâmülmülk, Hasan b. Ali b. İshâk Tusî (ö. 485/1092), *Siyâset-nâme*, s. 115, haz. Mehmet Altay, Ankara 1999.

¹³ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, s. 122.

¹⁴ Ahmed b. Mahmud (ö. 977/1569), *Selçuk-Nâme I-II*, II, 20, 22, nşr. Erdoğan Merçil, İstanbul 1977.

¹⁵ Kara, Seyfettin, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 171, İstanbul 2007.

Sultan Alparslan'ın mezhepler konusunda Nizâmülmülk'e yaptığı uyarının benzerlerini Sultan Melikşah ile Sultan Sencer de yapmışlardır. Sultan Sencer, İmam Gazâlî'nin Ebû Hanife'yi tenkit ettiğine dair bir iddiayı duyunca çok üzülmüş ve meselenin aslını öğrenmek için İmam Gazâlî'yi huzuruna davet etmiştir. Sultanın huzuruna gelen İmam Gazâlî, büyük müctehid Ebû Hanife'nin aleyhinde konuşmadığını ifade etmesi üzerine Sultan Sencer, aldığı cevaba çok sevinmiş ve bu görüşün her yere yayılması maksadıyla İmam Gazâlî'nin inzivadan çıkıp yeniden ders vermesini ve irşada başlamasını rica etmiştir.¹⁶

Sultan Sencer de, Karahıtaylılarla mücadele ederken yanına, eserinde İmam Mâtürîdî'yi öven Hanefî âlim Ebû Muhammed Hüsâmeddin Ömer b. Abdülaziz b. Ömer'i (ö. 536/1141) almıştır.¹⁷ Bu âlim, değerli Hanefî kaynaklar arasında sayılan *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr* adında kıymetli bir eser kaleme alan bir âlimdir.¹⁸

Râvendî de, *Râhatü's-Sudûr* adlı eserinde "Selçuklu Sultanları Ebû Hanife Ashâbı'nı (Hanefî-Mâtürîdîliği) o kadar himâye etmişlerdir ki, onların sevgisi, ihtiyar ve gençlerin kalbinde bâkidir"¹⁹ demektedir.

Selçuklu Sultanları gibi Selçuklu Beyleri ve Emirleri de medreseler açarak ve çeşitli vakfiyeler kurarak Ebû Hanife'nin Ashabı'nı desteklemesi Suriye'de Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Buralarda kurulan medreselere Mâverâünnehir'den Hanefî-Mâtürîdî eğitimi alan çeşitli âlimler getirilmiş ve onların, oralarda, görüşlerini yaymaları sağlanmıştır. Selçuklu yöneticileri, Şam ve Halep'i huzurlu ve güvenli bir şehir haline getirmek suretiyle Hanefî-Mâtürîdî eğitimin güçlenip yayılmasına destek olmuşlardır. Şimdi bu yöneticileri kısaca sırasıyla görelim.

¹⁶ Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, s. 181.

¹⁷ İbnü'l-Esîr, İmâdüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr eş-Şeybânî (ö. 632/1234), *e'l-Kâmil fi't-Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, XI, 86, thk., Carolus Johannes Tornberg, Beyrut 1399/1996.

¹⁸ Özel, Ahmet, "Sadrüşşehid", *DİA*, XXXV, 426, İstanbul 2008.

¹⁹ er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman (ö. 604/1207), *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr I*, (*Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti*), s. 18, çev., Ahmed Ateş, Ankara 1999; krş., Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, s. 181.

2. Selçuklu Beyleri

Halep'te sırasıyla Ahmed Şah et-Türkî, Kasımüddevle Aksungur ve İmâdü'd-Dîn Zengi b. Aksungur, Hüseyin b. Tetüş b. Alparslan b. Çağrı, Rıdvan b. Tetüş b. Alparslan b. Çağrı, onun oğlu Alparslan²⁰ Aksungur el-Borsukî,²¹ Şam'da Ebû Ali b. Ammar²² gibi Selçuklu Türk beyleri valilik yaptı.²³

Kasımüddevle lakaplı Aksungur, daha önce belirtildiği üzere bizzat Sultan Melikşah tarafından Halep valiliğine atandı. Aksungur'un Halep valiliği Sultan Berkıyaruk zamanında da devam etti.²⁴ Aksungur'un oğlu Atabeg İmadüddin Zengi ise Şam'a vali oldu.²⁵ Bundan sonra Selçuklu valileri Şam ve Halep'e Hanefî Kadıları atamaya ve bazı büyük camilere Hanefî imamları göreve getirmeye özen gösterdiler. Ayrıca Hanefîlik eğitimi veren medreselerin sayısını çoğalttılar ve oralara Horasan ve Mâverâünnehirli Hanefî âlimleri davet ettiler.²⁶ Selçuklu Sultanlarının inşa ettikleri medreselerin neredeyse tamamı Hanefîlere tahsis edilmiş idi.²⁷

Halep tarihçisi İbn Adîm'e göre "Melikü'l-Ümerâ" ve "Pehlivân-ı Cihân" olarak meşhur olan Atabek Zengi b. Aksungur, kendisi için Halep'te Züccâcîn adında bir medrese yaptırdı ve başına eş-Şeyhü'l-Ecel el-Fakîh el-İmâm Ebû Tâlib b. el-A'cemiyyi'yi getirdi. Ve orayı büyük geliri olan bir vakfiye ile destekledi.²⁸ İmadüddin Zengi'den sonra yerine geçen oğlu Nureddin Mahmud b. Zengi, başta Şam olmak üzere bütün Suriye'de pek çok medrese ve diğer eğitim kurumları açtı.²⁹ Nureddin Zengi şehirde huzur ve sükûnu sağladı. Sünnileri destekleyen medreseler açtı ve oralara doğudan hocalar getirdi.³⁰

²⁰ Alparslan, babasının ölümünden sonra hicri 507/1113 yılında Halep meliki oldu. İbn Adîm, *a.g.e.*, s. 152, 154.

²¹ İbn Adîm, *a.g.e.*, s. 204, 213.

²² İbn Adîm, *a.g.e.*, s. 158.

²³ İbn Adîm, *a.g.e.*, s. 40, 58, 97, 105, 107.

²⁴ İbn Adîm, *a.g.e.*, s. 68.

²⁵ el-Hüseyinî, *a.g.e.*, s. 138.

²⁶ Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 6, İstanbul 1997.

²⁷ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 182.

²⁸ İbn Adîm, *a.g.e.*, s. 105- 107.

²⁹ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 272; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm ve'l-Esmâ*, I, 46, Kahire 1954-1959.

³⁰ Yazıcı, Talip, "Halep", *DİA*, XV, 241-242, İstanbul 1997.

Halep ve Şam'da Hanefî-Mâturîdîliğin yayılışında Nureddin Zengi'nin ayrı bir yeri vardır. Onun asıl adı, Mahmud b. Ebî Saîd Zengi b. Aksungur et-Türkî (ö. 1146-1174) olup 511/1117 yılında dünyaya geldi. Adil bir hükümdar olan Nureddin Zengi, daha çok Ebü'l-Kasım Nureddin lakaplarıyla meşhur oldu.³¹ O, Ebu Hanife'nin mezhebinin inceliklerini çok iyi bilen Hanefî bir yönetici olmakla birlikte Şafi ve Maliki mezhebine de riayet ederdi. Halep ve Şam'da birçok hocadan hadis öğretmeye icazet aldı, kendisi de birçok kimseye hadis öğretti. O, yeryüzünde hadis eğitimi veren ilk medreseyi açtı ve oraya birçok kitap vakfetti. 569/1174 yılının Şevval ayının on birinci günü Şam kalesinde vefat etti ve oraya defnedildi. Fakat daha sonra o ayın 21. günü cenazesi oradan çıkartılıp Şam'da yaptırdığı medreseye nakledildi. Kabri başında yapılan duaların müstecab olduğuna inanılmaktadır.³²

Nureddin Zengi, Dımaşk yani Şam ve Halep atabeği olarak Nizamülmülk'ten sonra en çok medrese inşa eden devlet adamıdır. O, Halep ve Şam gibi şehirlerde çok sayıda açtığı medreseyi zengin vakıflar kurarak desteklemiştir.³³ Nûriyye Medresesi, Nureddin Zengi'nin en önemli eserlerinden birisidir. Bu medrese, Nureddin Zengi Külliyesi ve Nûriyetü'l-Kübrâ olarak ta bilinmektedir.³⁴

Nureddin Zengi, Hanefî müderrislerin yanı sıra Hanefî kadılar da atamıştır. Onun Halep'e atadığı kadılardan birisi Harizmdeki Hanefîlerin imamı olan Abdülgafûr b. Lokman b. Muhammed Şerefülkuzât Tâcüddin Ebu'l-Mefahir Şemsü'l-Eimme el-Kerderî (ö. 562/1167)'dir. Abdülgafîr el-Kerderî'nin Hanefî Usul-ü fıkihıyla ilgili bir kitabının yanı sıra *Şerhu't Tecrid*, *Şürûhu'l-Câmiu's-Sağîr* ve *Câmiu'l-Kebîr* gibi eserleri de bulunmaktadır.³⁵

Özellikle Aksungur'un soyundan gelen Zengi ailesi söz konusu şehirlerde uzun süre meliklik yaptılar.³⁶ Nitekim bunlardan Nureddin Mahmud Zengi, Aksungur'un torunu olup ölünceye kadar Halep Meliki olarak

³¹ el-Kureşî, a.g.e., II, 439.

³² el-Kureşî, a.g.e., II, 440.

³³ Kök, Bahattin, "Nureddin Mahmud Zengi", *DİA*, XXXIII, 259-263, İstanbul 2007.

³⁴ Beksaç, A. Engin, "Nureddin Zengi Külliyesi", *DİA*, XXXIII, 263, İstanbul 2007.

³⁵ el-Leknevî, Muhammed Abdülhay (ö. 1304/1886), *el-Fevâhidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 167, thk. Ahmet ez-Zabî, Beyrut 1998.

³⁶ İbn Adîm, a.g.e., s. 284.

görev yaptı. Kendisinden sonra da yerine 569/1174 yılında oğlu İsmail geçti.³⁷

Selçuklular, yukarıda kısaca belirtildiği üzere Ehli Sünnet'i yaymak için aralarında Şam ve Halep'in de bulunduğu yerlerde birçok medrese açtılar.³⁸ Açılan bu medreseler, Selçuklu sultanları, vezirleri, beyleri, hatunları ve zenginleri tarafından adeta yarış yaparcasına desteklenmiş ve oralarda İslam âlimleri önemli ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır.³⁹ Selçuklu sultanları, inşa ettikleri medreselerin neredeyse tamamını Hanefilere tahsis ettiler.⁴⁰ Buralara Horasan ve Mâverâünnehir'den davet ettikleri Hanefî âlimleri atadılar.⁴¹

Ramazan Şeşen, o dönelerde yirmi ikisi Şam'da, sekizi Halep'te olmak üzere toplam 30 medresenin faaliyet gösterdiğini belirtmektedir.⁴² Bu medreselerin büyük bir kısmı Hanefilere aittir. Çok azı da diğer mezheplere aittir.⁴³ Kureşî'ye göre Halep'te Halâviyye, Tarhâniyye⁴⁴, Hâtun Mescidi⁴⁵, Sâdiriyye ve Emîniyye medreseleri açılmıştır.⁴⁶ Bunlardan Halep Halâviyye Medresesi, 543/1148 yılında Halep'te Nureddin Zengi tarafından yaptırılmıştır. Nureddin Zengi, kendisine elçi olarak gönderilen Alâuddin el-Kâsânî'yi halkın isteği üzerine buraya müderris olarak atamıştır.⁴⁷

Ahmed Çelebi ise Şam'daki medreselerin bazılarının isimlerini vermektedir. Ona göre Şam'da es-Salâhiyye, el-İmâdiyye, el-Kilâse, en-Nûriyye, en-Nûreyetü'l-Kübrâ ve en-Nûreyetü's-Suğrâ gibi Hanefî Medrese-

³⁷ İbn Adîm, *a.g.e.*, s. 276.

³⁸ Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 345, İstanbul 2003.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Çelebi, Ahmed, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, s. 116-119, çev. Ali Yardım, İzmir 1974.

⁴⁰ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, s. 182.

⁴¹ Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera al-Nahr İslam Hukukçuları*, s. 203, Ankara 1976.

⁴² Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Eyyubi ve Devlet*, s. 324, İstanbul 1987.

⁴³ Geniş bilgi için bkz. ed-Dimeşkî, Abdulkadir b. Muhammed Nuaymi, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, s. 473-650, thk., Cafer Huseni, Kahire 1988.

⁴⁴ el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 561.

⁴⁵ Burası hicri 557 yılında vefat eden Şamlı Zümrüt Hâtun'un vakfettiği bir medresedir. el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 562.

⁴⁶ el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 561-562.

⁴⁷ el-Kureşî, *a.g.e.*, IV, 26; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 91.

ler kurulmuştur. Halep'te ise el-Halâviyye, el-Asrûniyye, eş-Şuaybiyye gibi medreseler açılmıştır. Ayrıca bunlardan başka Hama ve Humus'ta ikişer medrese ile Baalebek'te bir medrese daha faaliyete geçmiştir.⁴⁸

B. Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişine Katkıda Bulunan Hanefî Âlimler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bölgeye Ebü'l-Hasan Ali b. Mekkî el-Kâsânî (ö. 537/1143) Burhaneddin Ali b. Hasan el-Belhî (ö. 548/1153) ve Alâuddin el-Kâsânî (ö. 587/1191) gibi çok sayıda Hanefî-Mâturîdî âlim gelmiş ve orada Hanefî-Mâturîdî görüşleri yaymaya çalışmışlardır. Şimdi Halep ve Şam'da Mâturîdîliğin yayılışına katkıda bulunan belli başlı ilk Hanefî-Mâturîdî âlimlerin faaliyetlerini kronolojik olarak görelim.

1. Ebü'l-Hasan Ali b. Mekkî el-Kâsânî (ö. 537/1143)

Ali b. Mekkî el-Kâsânî, aslen Mâverâünnehir'in Fergana bölgesindedir. Doğup büyüdüğü bölgede Hanefî eğitimi alarak yetişen Ali el-Kâsânî, daha sonra Şam'a gelmiş ve burada Hanefîlerin önde gelen âlimi olmuştur. Bu sırada Şam'da 491/1098 yılında açılan ve ilk Hanefî Medresesi olan Sâdırîyye Medresesi'nin de ilk hocası olmuştur. Hanefî fıkıhına göre fetvalar ve dersler vermenin yanı sıra çeşitli ilmi münazaralarla da Hanefîliği savunmuştur.⁴⁹

2. Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Belhî (ö. 547/1152)

Ali b. Hüseyin el-Belhî, Buhara'da Sadrü'd-Şehid Ömer b. Abdülaziz b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1142)'den fıkıh öğrendi. Ebü'l-Muîn Mekhul en-Nesefî'den öğrendiği hadisleri Şam'da rivayet etti. Nazar ilminde otorite, fakih, faziletli ve zahit bir kişi olarak uzun süre Şam'da ilmi yaymakla meşgul oldu. Ömrünün sonlarına doğru Halep'te bulundu ve orada 547/1152 yılında vefat etti.⁵⁰

⁴⁸ Çelebi, *a.g.e.*, s. 115.

⁴⁹ Madelung, Wilferd , "11.-13. Asırda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 374, Editör: Sönmez Kutlu, Ankara 2013; Özyayın, Abdülkerim, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 386, İstanbul 2006.

⁵⁰ el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 563.

Ali b. Hüseyin el-Belhî'nin hocalarından Sadrü's-Şehîd İbn Mâze, Mâtürîdîliğe ait önemli bir kelâm kitabı olan *Lübâbü'l-Kelâm*'ın müellifi Alâuddin el-Üsmendî⁵¹ gibi önemli âlimler yetiştirmiştir.⁵² Ayrıca o, *Şerhu Câmiu's-Sağîr*⁵³ adlı eserinde, dört ayrı yerde İmam Mâtürîdî'ye övgüyle atıfta bulunmaktadır.⁵⁴

Diğer hocası Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) ise İmam Mâtürîdî'nin kurduğu Sünni kelâm mezhebinin geliştiren bir kişidir.⁵⁵ O, aynı zamanda *Tabsiratü'l-Edille* adlı eserinde İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini delilleri ile birlikte geniş bir şekilde açıklayan, hatta onun görüşlerini daha da geliştirip, sistemleştiren büyük bir âlimdir. Bu sebeple Ebü'l-Muîn en-Neseî, Mâtürîdî fikirlerin açıklayıcısı ve tamamlayıcısı olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı o, İmam Mâtürîdî'den sonra gelen en büyük Mâtürîdî kelâmcısı kabul edilmektedir.⁵⁶ Kezâ Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Mâtürîdîliğin gelişip yayılmasına katkısı, Eş'arîliğin gelişip yayılışına katkıda bulunan Bâkillânî gibi görülmüştür.⁵⁷

Bütün bunlar, Ali b. Hüseyin el-Belhî'nin İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini savunan İbn Mâze ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'den öğrendiği Hanefî-Mâtürîdîliği Halep ve Şam'da öğretmeye çalıştığını göstermektedir.

3. Burhâneddin Ali b. Hasan el-Belhî (ö. 548/1153)

Burhâneddin Ali b. Hasan, Belh'in Tahâristan kasabasının Biskinder veya İskilkend beldesinde dünyaya geldi. Tam adı, Ali b. Hasan b. Muhammed b. Ebî Cafer Ebü'l-Hasan el-Burhan el-Belhî'dir. Daha çok *Belhî Burhan* olarak tanınan Burhaneddin el-Belhî, tahsilini Buhara'da

⁵¹ el-Kureşî, a.g.e. III, 209; Kefevî, *Ketâib*, v. 186 a; Özervarlı, M. Sait, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri*, s. 27, İstanbul 2005.

⁵² el-Kureşî, a.g.e. II, 560–562; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 203; krş. Madelung, Wilferd F., "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 342, 361, Editör: Sönmez Kutlu, Çev. Muzaffer Tan, Ankara 2003.

⁵³ Özel, Ahmet, "Sadrü'sşehid", *DİA*, XXXV, 426, İstanbul 2008.

⁵⁴ Özen, Şükrü, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, s. 33, Basılmamış Doçentlik Takdim Tezi.

⁵⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu'l-Muîn Neseî", *DİA*, XXXII, 568, İstanbul 2006.

⁵⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, s. 7, İstanbul 1336; el-Mâtürîdî, Ebü Mansur Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, Mukaddime, s. 5, 6, dipnot: 5, thk., Fethullah Huleyf, İstanbul 1979; en-Neseî, Ebü'l-Muîn *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, I, 16, thk., Hüseyin Atay, Ankara 2004.

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, s. 5.

Burhaneddin el-Kebir, Abdülaziz b. Ömer b. Mâze ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin yanında yaparak usul ve fıkıhta uzmanlaştı. Bu sebeple kendisine *İlmi çok ve Büyük imam / âlim* sıfatları verildi. Tahsilini Buhara'da tamamlayıp ve orada bir müddet hocalık yaptıktan sonra 519/1125 yılında Halep ve Şam'a gitti. O sırada Şam'da bulunan Türk emirleri tarafından Hanefî-Mâturîdîliğin öğretilmesi için üç medrese açılmıştı. Burhaneddin el-Belhî, bu üç medresede Semerkantlı âlimlerin kendisine bir nüshasını gönderdikleri Ebû Hafs en-Nesefî'nin *el-Akâid*'ini okutarak Hanefî-Mâturîdîliği Şam'da yaymaya başladı. Daha sonra Halep'teki Halâviyye, Tarhâniyye⁵⁸, Hâtun Mescidi⁵⁹, Sâdiriyye ve Emîniyye medreselerinin ilk müderrisliğini de yapan Burhaneddin el-Belhî, 548/1153 yılının Şaban ayında Şam'da vefat etti. O, hayatı boyunca Şam'da Abdürreşid el-Velvâlici, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Akîlî ve Bedrül-Ebyâz Yusuf gibi pek çok öğrenci yetiştirdi.⁶⁰ Bu sebeple o, Madelung tarafından Şam asıllı Hanefî-Mâturîdî âlimlerin hocası sayılmaktadır.⁶¹

Şam'da Burhaneddin el-Belhî'den fıkıh öğrenenlerden birisi de Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf Harrânî (ö. 564/1169)'dir. Ebu Abdullah'ın ataları Gazne'den gelip Şam'a yerleşenlerdendir. O, bir müddet ikamet ettiği Şam'dan Halep'e gitti, oradan tekrar Şam'a geldi ve orada bulunan Kale Camii'nde bir müddet ders verdikten sonra 564/1169 yılında vefat etti.⁶²

Burhaneddin el-Belhî'den yetişen bir diğer âlim de Kadı Ebü'l-Meâli Refi b. Abdullah b. Nasr b. Süleyman'dır. O, Halep'te birçok talebe yetiştirdi. Sonra Menç'e kadı tayin edildi. Aynı zamanda Hanefî fikhî üzerine Menç medresesinde dersler de verdi. 602/1206 yılında vefat etti.⁶³

Burhaneddin el-Belhî'nin diğer bir öğrencisi de Ebu İshak İbrahim b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman Mevsîlî (560/1160)'dir. O, Halep'te Burhaneddin el-Belhî'den fıkıh ve hadis öğrendi. Hocası Burhaneddin, onu Şam'da Emevi Camii'nin yakınında bulunan Sâdiriyye medresesine müderris tayin etti. Musul nispetiyle anılmasıyla birlikte, Kureşî, onun, Gazne

⁵⁸ el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 561.

⁵⁹ Burası hicri 557 yılında vefat eden Şamlı Zümrüt Hâtun'un vakfettiği bir medresedir. ed-Dâris, I, 502, 503; el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 562.

⁶⁰ el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 560–562; el-Leknevî, *el-Fevâhidü'l-Behiyye*, s. 203.

⁶¹ Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 342, 361.

⁶² el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 409- 410.

⁶³ el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 198, 199.

asıllı olduğunu kaydetmektedir.⁶⁴ Bu kayıttan Burhaneddin el-Belhî'nin müderris olduğu gibi müderris atama yetkisine de sahip olduğu anlaşıl-maktadır.

Sonuç olarak Burhâneddin el-Belhî'nin İmam Mâturîdî'den sonra gelen en büyük Mâturîdî kelâmcısı kabul edilen Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin yanında usûl ve fıkhıta uzmanlaştıktan sonra Halep ve Şam'da yetiştirdiği öğrencilerden ve kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmasından; hatta müderris atayacak kadar bir yetkiye sahip olmasından hareketle, onun, yaklaşık 30 yıl Şam ve Halep şehirlerinde amelde Hanefîliğin, itikatta Mâturîdîliğin yayılışına çok büyük katkı sağladığını söyleyebiliriz.

4. Ebû Bekir b. Ahmed el-Belhî (ö. 558/1162)

Asıl adı, Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali b. Abdulaziz el-Belhî'dir.⁶⁵ Ebu Bekir el-Belhî, fîru' ve usûl ilimlerinde âlim ve fadıl, akîf ve nakîl ilimlerde büyük bir âlim idi. Necmüddin Ömer en-Nesefî, Sadru'l-İslam Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, Ebû Yakup Yusuf es-Seyyârî, Ebû İshak en-Nevgadî, Ebû Cafer el-Hüdavânî, Ebû Bekir el-A'meş, Ebû Bekir el-İskâf, Muhammed b. Seleme, Ebû Süleyman el-Cüzcânî ve Muhammed eş-Şeybânî kanalıyla Hanefî eğitimi gördü. Aynı zamanda Bahâüddin el-Merginânî Muhammed b. Ahmed el-İsbîcâbî'den okudu.⁶⁶

Ebû Bekir el-Belhî, Ömer en-Nesefî'den bütün eserlerini ve anlatıklarını başkalarına öğretmek için icazet aldı. Böylesine bir icazete sahip olan Ebu Bekir el-Belhî, bir müddet Merağa'da müderrislik yaptıktan sonra Nureddin Zengi zamanında Halep'e geldi. Sonra Şam'a gitti. Şam'da Hâtun Mescidi'nde ve diğer bazı medreselerde dersler verdi. Hanefî mezhebine göre fetvalar verdi. Ayrıca *Şerhu Câmiu's-Sağîr* adlı bir şerh yazdı. Vefat etmeden önce bütün kitaplarını Halep'teki Nûriye medresesi kütüphanesine vakfetti.⁶⁷

Madelung'a göre Burhaneddin Ali b. Hasan el-Belhî'nin 548/1153 tarihinde Şam'da vefatından sonra Ömer en-Nesefî'nin akâidini ve diğer

⁶⁴ el-Kureşî, *a.g.e.*, I, 65, 66.

⁶⁵ el-Kureşî, *a.g.e.*, IV, 104; el-Leknevî'ye göre bu kişinin asıl adı, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Abdülaziz ez-Zahîr el-Belhî'dir. Bkz., el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 52.

⁶⁶ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 52.

⁶⁷ el-Kureşî, *a.g.e.*, IV, 104-105.

eserlerini okutma görevi Ebû Bekir b. Ahmed el-Belhî'ye verildi. O, Hatun Mescidi ve diğer bazı medreselerde kendisine verilen bu görevi 558/1162 yılında vefat edinceye kadar yerine getirdi.⁶⁸

Ebû Bekir b. Ahmed el-Belhî'nin başta gelen Hanefî fıkıh kitaplarından *Câmiu's-Sağîr* adlı eseri şerh etmesi kendisinin büyük bir Hanefî âlimi olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Ömer Nesefî gibi büyük bir Hanefî-Mâtûrîdî âlimin yanında yetişmiş ve icazet almış olması da onun aynı zamanda iyi bir Mâtûrîdî eğitimi aldığını ve verdiğini göstermektedir. Bütün bunlar, onun, diğer Mavearünnehirli âlimler gibi Halep ve Şam'da Hanefî Mâtûrîdîliği birlikte yaymaya çalıştığına delalet etmektedir. O halde Mâtûrîdîliğin Halep ve Şam'da yayılışında, Ebû Bekir b. Ahmed el-Belhî'nin çok büyük katkısı olduğunu söylemek mümkündür.

5. Alâuddin el-Kâsânî (ö. 587/1191)

Mâverâünnehir'de yetişip Halep'e gelen Hanefî âlimlerden bir diğeri de Alâuddin Ebû Bekr b. Mesud b. el-Kâsânî'dir. Alâuddin el-Kâsânî'dir. O, İmam Mâtûrîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kur'an* adlı tefsirini şerh eden Alâuddin es-Semerkandî'nin en seçkin talebesi olarak bilinmektedir.⁶⁹ Alâuddin el-Kâsânî, Hanefî-Mâtûrîdîliği Alâuddin es-Semerkandî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muin en-Nesefî hoca silsilesinden öğrendi. Hanefî âlimlerin büyüklerinden olan Alâuddin el-Kâsânî, usûl ve fûrû da söz sahibi olduğundan "Âlimlerin meliki" unvanıyla anılmaktadır. Hocası Alâuddin es-Semerkandî, kızı Fatıma'yı Alâuddin el-Kâsânî ile evlendirmiştir. 587/1191 yılında Halep'te vefat etti. Eşi fakihe, âlime *Tuhfe* adlı eserin sahibi Fatıma'nın kabrinin yanına defnedildi.⁷⁰

Alâuddin el-Kâsânî, Halep'e gelmeden önce Konya'ya gelerek Anadolu Selçuklu Sultanı olan I. Mesut'un sarayında bir müddet bulunduktan sonra Antalya'ya geçmiş ve orada bir müddet ders vermiştir.⁷¹ Ancak Alâuddin el-Kâsânî, kısa bir müddet sonra Sultan II. Kılıçaslan (1155–1192) tarafından Halep'e Nureddin Mahmud b. Zengi'nin yanına gönderil-

⁶⁸ Madelung, "Mâtûrîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 342.

⁶⁹ el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 244.

⁷⁰ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 91; el-Kureşî, *a.g.e.*, IV, 25; el-Kefevî, *Ketâib*, v. 88a.

⁷¹ el-Kureşî, *a.g.e.*, II, 245.

miştir.⁷² 543/1148 yılında Halep'e gelen ve orada çok iyi karşılanan el-Kâsânî, Halep'te Nureddin Zengi tarafından yapılan medreseye müderris olarak atanmış ve orada yıllarca dersler vermiştir.⁷³ Alâuddin el-Kâsânî, gerek Halep'te müderrislik yaparken gerekse gittiği her yerde Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî'nin usul ve fûrudaki görüşlerini Mutezile'ye karşı savunarak Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılmasına çalışmıştır.⁷⁴ Bütün bunlar, Alâuddin el-Kâsânî'nin 543/1148 yılında Halep'e gelip, orada 587/1191 yılında vefat edinceye kadar kırk yılı aşkın bir sürede Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılmasına önemli katkısı olduğunu göstermektedir.

Alâuddin Kâsânî, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevîlât*'ını şerh eden Alâuddin es-Semerkandî'nin en seçkin talebesi⁷⁵ olmanın yanı sıra Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi meşhur âlimlerden ders almış; kendisi de Ahmed b. Mahmud gibi pek çok âlim okutmuştur.⁷⁶ el-Kâsânî, gerek Halep'te müderrislik yaparken gerekse gittiği her yerde Ebu Hanife ve Mâtürîdî'nin usul ve fûrudaki görüşlerini Mutezile'ye karşı savunarak Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılmasına çalışmıştır.⁷⁷

Burhaneddin el-Belhî ve Alâuddin el-Kâsânî'den başka daha birçok Hanefî-Mâtürîdî âlim Horasan ve Mâverâünnehir'den Halep ve Şam'a gelerek buralarda Hanefî-Mâtürîdîliği yaymaya çalışmışlardır. Bunlardan birisi Ömer b. Muhammed b. Ömer Celâlüddîn el-Hicâzî (691/1192)'dir. Ömer Hicazi, Mâtürîdîliğin temel kaynaklarından birisi olan *Tabsîratü'l-Edille*'yi okutmaya icazetli olan *el-Hidâye* sahibinin ve Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettar el-Kerderî'nin öğrencilerindendir. Bu kişi, zâhid, âbid ve büyük bir âlim olarak yetiştikten sonra Şam'a geldi ve orada müderrislik yaptığı gibi çeşitli konularda fetvalar verdi. Aynı zamanda *Şerhu'l-Hidâye* adlı bir eser yazdı.⁷⁸

Diğer birisi de Ahmed b. Muhammed b. Said el-Gaznevî 593/1197'dir. Ahmed el-Gaznevî, *Bedâi* sahibi Alâuddin el-Kâsânî'nin yar-

⁷² Kamâl al-Dîn İbn al-'Adîm, *Buğyat at-Talab fî Târîh Halab Selçuklularla İlgili Hal Tercümeleri*, s. 99-100, yay. Ali Sevim, Ankara 1976; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 231.

⁷³ el-Kureşî, a.g.e., IV, 26; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 91.

⁷⁴ el-Kureşî, a.g.e., IV, 26.

⁷⁵ el-Kureşî, a.g.e., IV, 25-26.

⁷⁶ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 91.

⁷⁷ el-Kureşî, a.g.e., IV, 25-26.

⁷⁸ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 245.

dımcılığını yaptı. Bu esnada birçok fakih yetiştirdi ve fıkıh usulü kitaplarının yanı sıra *Kitâbu Usûlid Din ve Ravdatül Mûtekellimîn* gibi önemli eserler yazdı. 593/1197 yılında Halep'te vefat etti.⁷⁹ Ancak Ahmed Gaznevî'nin bu iki eserini temin edemediğimiz için burada onun hakkında daha fazla bilgiye yer veremedik.

Şam ve Halep'te Mâturîdîliği yayamaya çalışanlardan birisi de Hüsameddin Ali b. Ahmed b. Mekki er-Râzî'dir. O, Horasan'dan Şam'a geldi ve orada bir müddet Sâdiriye Medresesi'nde ders verdi. Ebu Hanife mezhebine göre fetvalar verdi. Daha sonra Nureddin Zengi döneminde Halep'e geldi ve orada da ilmi faaliyette bulundu. Hicri 598/1202 yılında vefat etti.⁸⁰

Sonuç

İmam Mâturîdî'nin itikadi görüşleri, hayatında olduğu gibi vefatından sonra da büyük ilgi görmüş ve onun görüşleri yazdığı eserleri ve yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla önce Mâverâünnehir ve Horasan'da, sonra da birçok İslam ülkesinde yayılmıştır. Adına nispet edilen Mâturîdîlik mezhebi, Ehl-i Sünnet'in en büyük kolu olarak bazen Hanefîlik, bazen de Hanefî-Mâturîdîlik adı ile günümüze kadar Müslümanların çoğu tarafından benimsenen bir mezheptir.

Selçuklular döneminde Orta Asya'dan Halep ve Şam'a gelerek yerleşen Türklerin özellikle yöneticileri ve âlimleri, daha önce benimsedikleri Hanefî-Mâturîdî kimliği de beraberinde getirmişlerdir. Söz konusu zevât, Halep ve Şam'da açtıkları onlarca medreseyle fıkıhta Hanefîliği, itikatta ise Mâturîdîliği birlikte yaymaya büyük çaba sarf etmişlerdir. Zira onlar bir taraftan Horasan ve Mâverâünnehirli Hanefî âlimleri şehirlerine davet etmişler ve onları kadı veya müderris olarak görevlendirmişlerdir. Diğer taraftan buralardan Mâverâünnehir'e öğrenciler göndermişler ve orada yetişen âlimleri Şam ve Halep'te yine kadılık veya müderrislik gibi görevlere getirmişlerdir. Böylece Selçuklu Hanefî-Mâturîdî âlimleri ve yöneticileri Orta Asya'da başlayan ve gelişen Hanefî-Mâturîdîliğin sağlam ve düzenli bir şekilde Halep ve Şam civarında yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Araştırmamızın neticesinde, Mâturîdîliğin, Horasan ve Mâverâünnehir'den Halep ve Şam'a iki yolla geldiği sonucuna vardık. Bunlardan birisi Mâverâünnehir'den Burhaneddin el-Belhî ve Alâuddin el-Kâsânî gibi

⁷⁹ el-Kureşî, a.g.e., I, 315-316.

⁸⁰ el-Kureşî, a.g.e., II, 543.

Halep ve Şam'a gelen Hanefî âlimler yoludur. İkincisi ise Halep ve Şam'dan Mâverâünnehir'e okumaya gidip gelen Hanefî âlimlerin yoludur. Özellikle Mâverâünnehir'den Şam ve Halep'e gelen Burhaneddin el-Belhî ve Alâuddin el-Kâsânî gibi Hanefî âlimlerin Mâturîdîliğin bu iki şehirde kökleşip yayılmasında katkıları daha çok olmuştur. Zira Mâverâünnehir'de özellikle de Semerkant ve Buhara'da Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ömer en-Nesefî ve Alâuddin es-Semerkandî gibi en önemli Hanefî-Mâturîdî âlimlerden yetişen söz konusu âlimler, Şam ve Halep'e gelip buralarda kadılık ve müderrislik yaparak Hanefî-Mâturîdîliği yaymaya çalışmışlardır.

Şam ve Halep'te faaliyet gösteren bu âlimler, Hanefî fıkının yanı sıra yoğun bir şekilde Mâturîdî kelâmıyla da meşgul olup önemli eserler telif ederek ve çok sayıda öğrenci yetiştirerek Hanefî-Mâturîdîliğin bu iki şehirde yayılışına katkı sağlamışlardır. Ayrıca Nureddin Zengi gibi devlet adamlarının desteğinin yanı sıra Şafi-Eşarî ve Hanefî-Mâturîdî âlimlerin rekabeti de bölgede Hanefî-Mâturîdîliğin yayılmasını hızlandırmıştır.

Sonuç olarak Hanefî-Mâturîdîliğin Halep ve Şam'da yayılışı, bölgede Selçuklu Türk hâkimiyetinin başladığı hicri V. miladi XI. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır demek mümkündür. Bu tarihten itibaren bölgeye Hanefî kadıların tayin edilmesi ve bazı büyük camilerde Hanefî imanların görevlendirilmesinin yanı sıra Hanefî fıkının ve Mâturîdî akaidinin öğretimi için medreseler açılması da bölgede Hanefîliğin ve Mâturîdîliğin birlikte yayılışında önemli rol oynamıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Mahmud (ö. 977/1569), Selçuk-Nâme I-II, nşr. Erdoğan Merçil, İstanbul 1977.
- Alâuddin el-Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesûd (ö. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî tertibi's-Şerâi'*, Kahire 1910.
- Arıkan, Adem, "Büyük Selçukluların Hanefîlere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, ss. 153-164, Sayı: 5-6, Bişkek 2008.
- Atay, Hüseyin, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Tenkitli Neşrine Giriş, Ankara 2004.
- Azimî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed, (ö. 483/1090-571/1175), *Azimî Tarihi (Selçuklularla İlgili Bölümler)*, yayınlayan Prof. Dr. Ali Sevim, Ankara 1988.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, ss. 1-21, İstanbul 1997.
- Barthold, Vasiliy Vilidimiroviç (ö. 1930), *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, yay. haz. Hüseyin Dağ, Ankara 2004.
- Beksaç, A. Engin, "Nureddin Zengi Külliyesi", *DİA*, XXXIII, 263, İstanbul 2007.
- Çelebi, Ahmed, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, trc. Ali Yardım, İstanbul 1983.
- ed-Dimeşkî, Abdulkadir b. Muhammed Nuaymi, *ed-Daris fî Tarihi'l-Medaris*, thk., Cafer Huseni, Kahire 1988.
- el-Hüseynî, Ebû'l-Hasan Ali b. Nâşir b. Ali, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, Ankara 1999.
- İbnü'l-Adîm, Kemalüddin Ebü'l-Kasım Ömer b. Ahmed (ö. 661/1262), *Buğyetü't-Taleb fî Tarihi Halep*, thk. ve nşr. Ali Sevim, Ankara 1976.
- _____, *Buğyat at-Talab fî Târîhi Halab Selçuklularla İlgili Hal Tercümelere*, yay. Ali Sevim, Ankara 1976.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, I-XIII, thk., Süheyl Zekkâr, Beyrut 1415/1995.
- İbnü'l-Esîr, İmâdüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr eş-Şeybânî (ö. 632/1234), *el-Kâmil fî't-Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, I-XIV, thk., Carolus Johannes Tornberg, Beyrut 1399/1996.

- İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 608/1211- 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1977.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer İmâdüddin Ebü'l-Fidâ (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut 1990.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336.
- Kamâl al-Dîn İbn al-'Adîm, *Buğyat at-Talab fî Târîh Halab Selçuklularla İlgili Hal Tercümeleri*, yay. Ali Sevim, Ankara 1976.
- Kara, Seyfettin, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul 2007.
- _____, *Selçukluların Dini Serüveni*, İstanbul 2006.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları*, Ankara 1976.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2003.
- el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman el-Hanefî (ö. 990/1582), *Ketâbü A'lâmi'l-Ahyâr*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Bölümü, Nu: 690.
- Kök, Bahattin, "Nureddin Mahmud Zengi", *DİA*, XXXIII, ss. 259-262, İstanbul 2007.
- Köprülü, Fuad, *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1923.
- Köymen, Mehmet Altan, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 3. Baskı, Ankara 1998.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Bilgini: İmam Mâturîdî", s. 26-27, *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 15.
- el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-IV, Riyad 1993.
- el-Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî (ö. 1264-1304/1847-1886), *el-Fevâhidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Ahmet ez-Zabî, Beyrut 1998.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- Madelung, Wilferd F. "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* Editör: Sönmez Kutlu, Çev. Muzaffer Tan, Ankara 2003, ss. 305-368.
- _____, "11.-13. Asırda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, ss. 369-383, Editör: Sönmez Kutlu, Ankara 2013.

- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I, thk., Hüseyin Atay, Ankara 2004.
- Nizâmülmülk, Hasan b. Ali b. İshâk Tusî (ö. 485/1092), *Siyâset-nâme*, haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara 1999.
- Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti*, İstanbul 2002.
- Özaydın, Abdülkerim, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi* (ö. 498–511/1105–1118), Ankara 1990.
- _____, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, s. 386, İstanbul 2008.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2006.
- _____, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, ss. 21-27, İstanbul 1997.
- _____, "Sadrüşşehid", *DİA*, XXXV, ss. 425-427, İstanbul 2008.
- Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, Basılmamış Doçentlik Takdim Tezi.
- Özervarlı, M. Sait, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri*, İstanbul 2005.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman (ö. 604/1207), *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr I, (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti)*, çev., Ahmed Ateş, Ankara 1999.
- Sümer, Faruk, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, ss. 365-371, İstanbul 2009.
- Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Eyyubi ve Devlet*, İstanbul 1987.
- Tomar, Cengiz, "Suriye", *DİA*, XXXVII, ss. 548-550, İstanbul 2009.
- _____, "Şam", *DİA*, XXXVII, ss. 311-315, İstanbul 2009.
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu'l-Muîn Nesefî", *DİA*, XXXII, ss. 568-570, İstanbul 2006.
- Yazıcı, Tahsin, "Belh", *DİA*, V, ss. 410-411, İstanbul 1192.
- Yazıcı, Talip, "Halep", *DİA*, XV, ss. 239-244, İstanbul 1997.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm ve'l-Esmâ*, I-X, Kahire 1954–1959.

Coming of the Mâturidism in Aleppo and Damascus

Citation / ©-Ak, A. (2016). Coming of the Mâturidism in Aleppo and Damascus, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 119-138.

Abstract- *Coming of Matüridism to Aleppo and Damascus dates back to the second half of the V./XI. century when these two cities were ruled by the Seljuks. From then on, some reputable Seljukian Hanefi-Matüridî scholars such as Burhaneddin Ali bin Hasan el-Balhî, Abu'l-Hasan Ali bin Mekkî al-Kasanî, Ali bin Husayn bin Muhammad al-Balhî, Ahmad bin Ali bin Abdulaziz Abu Bakir ez-Zahir al-Balhî, and Alauddin al-Kâsânî came to Damascus and Aleppo from Khorasan and Transokxania. They tried to promulgate Hanafi-Matüridism some as judges and some as mudarrises (professors). Burhanaddin el-Balhî and Abu Bakir bin Ahmad al-Balhî together with Alauddin as-Samarkandî contributed to the propagation of Matüridism in Aleppo and Damascus more than other scholars. Yet, the aforementioned scholars who had considered Omar an-Nasafi's "Akâidu'n-Nasafi", as the synopsis of Maturidism, brought it from Samarkand and followed it as a textbook in their courses. Besides, some Seljukian Sultans such as Sultan Alparslan and Sultan Melikshah and some Seljukian high officials such as Nuraddin Zangi, Atsız, Tutush, and Kasimuddavla Aksungur politically supported the coming of Maturidism to Aleppo and Damascus and helped in its propagation there. In this article, we will try to manifest the contributions of Seljukian rulers and Hanafî-Matüridî scholars to the coming of Matüridism to Aleppo and Damascus in chronological order*

Keywords- *Matüridism, Aleppo, Damascus, Burhanaddin al-Balhî, Alâuddin al-Kâsânî, Omar an-Nasafi, Sultan Alparslan, Sultan Malikshah, Nuraddin Zangî, Aksongor*

الكلمات المعربة في القرآن الكريم - الكلمات التركيبية نموذجاً -

Kur'an-ı Kerim'deki Arapçalaşmış Kelimeler -Türkçe Kökenli Kelimeler Örneği-

Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR*

Atıf / ©- Uğur, H. (2016). -الكلمات المعربة في القرآن الكريم -الكلمات التركيبية نموذجاً- Kur'an-ı Kerim'deki Arapçalaşmış Kelimeler -Türkçe Kökenli Kelimeler Örneği-, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (1), 139-156.

Öz- Kur'an-ı Kerim'de Arapça olmayan kelimeler yer almaz, nitekim Kur'an da kendisini Arabî olarak nitelendirir. Ancak, köken olarak başka dillere ait oldukları halde kültürel iletişim yoluyla Arapçalaşmış bazı kelimeler de Kur'an'da yer alabilmiştir. "Muarreb" olarak isimlendirilen bu lafızların sayısı ve geldikleri dillerle ilgili olarak farklı kaynaklarda farklı bilgiler yer almakla beraber, Kur'an'da mevcut oldukları anlaşılmaktadır. Kur'an'da, muarreb bile olsa yabancı kelimelerin yer almadığı iddiası ilk defa Şafii (204/819) tarafından tartışma sahasına açılmıştır. Onun bu iddiası da zamanındaki bir siyasi mesele olan "Halkul-Kuran" tartışmaları ile alakalıdır. Şafii (204/819), Kur'an'ın mahluk olmadığını ispat etmek üzere onda hiçbir yabancı kelime olmadığını ortaya atarak bu görüşünü ısrarla savunmuş, İbn Kesir gibi, çoğu Şafii mezhebine mensup bazı müfessirler, ona uyararak bu görüşü kabul etmişlerdir. Ancak Suyuti gibi pek çok âlimin de ispat ettiği gibi Kur'an'da birtakım muarreb kelimeler vardır. Kur'an'ın bütünü göz önünde bulundurulduğunda çok az sayıdaki bu kelimeler Arapçalaşmış ve Arapça'nın kurallarına uydurulmuş kelimeler olduğu için Kur'an'ın Arapça olmasına (Arabiliğine) hiçbir şekilde zarar vermez. Bilakis Kur'an'ın indiği toplumun sosyal şartları ve etkileşim içinde oldukları milletler hakkında bize birtakım bilgiler verir. Bu kapsamda, Kur'anî kelimeler içinde Türkçe asıllı olduğu iddia edilen birkaç kelime de vardır. Kaynak-

Makalenin gelişi: 10.02.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: hakanugur1@hotmail.com

lardan tespit ettiğimiz kadarıyla Kur'an'da geçen "ğassak", "tennur" ve "ekvab" kelimeleri Türkçe asıllıdır. Bu kelimelerin eski dönemlerden beri Türk toplulukları içinde kullanıla gelen Türkçe kelimeler olduğunu ve bunların Türkçe asıllı muarreb Kuran kelimeleri olabileceğini çok rahat bir şekilde söyleyebiliriz.

Anahtar sözcükler- Kur'an, muarreb kelimeler, Arapça, Kureyş lehçesi.

§§§

المقدمة:

كما هو معروف فإن القرآن أنزل باللغة العربية التي كانت تستعمل في منطقة الحجاز في القرن السادس ميلاديا. و إن القرآن يصرح في عدة من الايات بأنه عربي¹. كما جاء فيه أن كل رسول بعث باللغة التي يتحدث بها قومه². وإن رسولنا الكريم أنزل عليه الوحي باللغة العربية التي هي لغة العرب في الحجاز الذين كانوا هم المخاطب الأول للقرآن الذي أنزل بلغتهم. وهذا أمر لا يقبل الشك. إلا أن اللغة العربية كانت في تلك الفترة عبارة عن لغة متعددة اللهجات. لكن القرآن أنزل بلهجة قريش، ومن الممكن أن نعدد الكثير من الأسباب في موضوع إنزال القرآن بلهجة قريش. غير أن من أبرز تلك الأسباب أن القرآن الكريم أنزل بلهجة قريش بداعي أن رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ينتمي إلى هذه القبيلة. و تؤيد هذه الحقيقة آية " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ³ " الآية " فَإِنَّمَا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ"⁴

وإن لهجة قريش التي تعرف على أنها أنقى وأوسع لهجات العرب ، كانت اللهجة التي يلجأ اليها الشعراء الذين لا ينتمون الى هذه القبيلة مبتعدين عن لهجتهم الخاصة بدعوى أن لهجة قريش لهجة راجحة أكثر من غيرها، وأنها تلقى رغبة أكثر لدى العامة⁵. وإن السبب المهم الآخر وراء إستعمال هذه اللهجة هو كون مكة المكرمة مركزا ثقافيا وأما المكان الوحيد الذي يستعمل اللغة العربية على أجمال وجه. وبالفعل كانت مكة في ذلك الوقت في موقع العاصمة الثقافية للعرب بالفعاليات التي كانت تنظم في موسم الحج والكعبة المعظمة وبما كانت تتضمنه من محطات ثقافية تعد كل محطة منها جمعية أدبية كسوق عكاظ وذى المجاز والمجنة. وإضافة إلى هذه المميزات التي تتمتع بها مكة المكرمة،

1 . أنظر سورة يوسف:2 .

2 . سورة ابراهيم:4 .

3 . سورة ابراهيم:4 .

4 . سورة الدخان:58 .

5 . السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر، الإلتقان فى علوم القرآن، مكتبة المعارف، الرياض 1987، 367/1: صبحى الصالح، مباحث فى علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، 1988، ص. 114.

كانت تعد في نفس الوقت مركزاً تجارياً أيضاً. وكما ذكر في سورة قريش في القرآن، فإن قبيلة قريش كانت تتمركز في موقع تمر به القوافل التجارية العربية التي كانت تتحرك نحو جهة الشمال والجنوب. وكانت القوافل التي تتجه نحو الشمال على اتصال مع المسيحيين في منطقة سوريا التي كانت تقع تحت حكم البيزنطيين في تلك الفترة. أما القوافل التي كانت تتجه نحو الشمال الشرقي فكانت على اتصال مع المجوسيين الإيرانيين. وإضافة إلى ذلك كانوا على اطلاع على ثقافتهم ومعتقداتهم الدينية اعتباراً من فترة الجاهلية بداعي أنهم تعرفوا على اليهود والمسيحيين الموجودين في شبه جزيرة الحجاز. وبفضل جميع العلاقات هذه كانوا يطلعون على معلومات حول المواضيع الثقافية والأدبية والحضارية وما شابه ذلك من مواضيع. وإن اللغات واسطة جيدة لنقل الحضارات إلى شعوب أخرى وإن اللغة تلعب دوراً فعالاً في العلاقات الثقافية. وفي هذا الإطار أظهرت اللغة العربية تأثيرها في هذه العلاقات ودخلت الكلمات السريانية والعبرية واليونانية والفارسية وحتى اللغة التركية إلى اللغة العربية. وإن الكلمات التي دخلت بالسبل التي ذكرت أعلاه، انتشرت إلى القبائل العربية الأخرى رويداً رويداً مع قوافل الحج. وإن معظم مسميات الكلمات المعربة المذكورة في القرآن، لم تكن موجودة بين العرب. ولهذا السبب كانت كلمات لم تعرف في حياة العرب ولم تكن موجودة لدى العرب.⁶

وكما أن كلمات من لغات أخرى دخلت في اللغة العربية، فإن جميع اللغات في العالم يوجد بينها كلمات مشتركة أيضاً. وأن الكلمات المشتركة هذه توجد بشكل أكبر بين الحضارات المجاورة لبعضها البعض وعلى سبيل المثال فإن في اللغة التركية عدد كبير من الكلمات العربية والفارسية كما هو الحال في اللغة الفارسية أيضاً حيث يوجد فيها العديد من الكلمات التركية. ويقبل بأن وجود كلمات تخص عدد من الشعوب في القرآن، على أنه إشارة إلى أن دعوة الرسول الأكرم تشمل البشرية بكاملها. وكما أنه توجد ألفاظ تخص اللغات الأخرى، فإن كلمات عديدة أخرى تخص القبائل العربية الأخرى أيضاً غير قبيلة قريش. وإن ما يقارب المائة كلمة منها التي تخص القبائل غير قبيلة قريش، تم تحديدها في كتاب باسم "كتاب اللغات في القرآن" الذي أسند إلى عبد الله بن عباس (ت. 687/68 م.) والذي روي مضمونه من قبل ابن حسنون (ت. 386 هـ.). وذكر أبو بكر الواسطي كلمات وردت في القرآن الكريم الخاصة بما يقارب الأربعين قبيلة عربية.⁷

6 طاش كبرى زاده، احمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت 375/1985:2

7 الراعي، مصطفى صادق، اعجاز القرآن والبلاغة والنبوية، دار الكتاب العربي، بيروت 1973، ص. 64؛ صبحي الصالح، مباحث، ص. 105

ويعرف بأن الصحابة والتابعين كانوا قد تعاملوا بشكل إيجابي مع موضوع وجود الكلمات الأجنبية في القرآن في الفترات الأولى للإسلام ولم يستغربوا وجود عدد من الكلمات ذات الجذور الأجنبية في القرآن الكريم. والمصادر التي نقل عنها العلماء الذين عددوا هذه الكلمات التي وردت في القرآن - على سبيل المثال، السيوطي (ت. 1505 م.) - كانت من الصحابة والعلماء التابعين كإبن عباس ومجاهد (ت. 722/104) وضحاك (ت. 723/105)، مما يدعم هذه الفكرة.⁸ وأفاد آرثر جيفري (Arthur Jeffery) (ت. 1959 م.) الذي عد في كتابه الذي ألفه باسم "The Foreign Vocabulary of The Qur'an" (المفردات الأجنبية في القرآن) مائتين وخمسة وسبعين كلمة ذات جذور أجنبية ما عدى الأعلام، وأنه من المعروف بأن مفسري القرآن في الفترة الأولى للإسلام قبلوا بوجود عدد كبير من الكلمات الأجنبية في القرآن إلا أنه بعد تلك الفترة، جهود كبيرة بذلت لإنكار هذا الواقع بشدة.⁹

الجزء الأول : وجود الألفاظ الأجنبية في القرآن

انقسم العلماء إلى ثلاثة أطراف فيما يتعلق بموضوع وجود كلمات معربة في القرآن من عدمه. وبينما يظهر البعض منهم وجهات نظر تدعم هذه الفكرة، يقوم البعض الآخر منهم بمعارضتها والبعض الآخر يقف في الوسط.

أ. القرآن هو كتاب عربي ولا وجود لكلمات أجنبية فيه

شدد العلماء كالشافعي (ت. 819/204) وأبو عبيدة (ت. 838/224) وابن جرير الطبري (ت. 923/310) والقاضي أبو بكر الباقلاني (ت. 1012/403) وفخر الدين الرازي (ت. 606/1210) على أن جميع الكلمات في القرآن هي كلمات عربية، أما الكلمات التي ذكرت في القرآن والتي تشبه أي من الكلمات في اللغات الأخرى فإنهم يدعون بأنها ليست كلمات أجنبية، بل هي من الكلمات المشتركة بين اللغتين. وكسب الموضوع الأهمية خاصة مع إصرار الإمام الشافعي على وجهة نظره بعدم وجود كلمات أجنبية في القرآن ومعارضته الشديدة لمن يفيد عن وجهات نظر مختلفة.

وهذه آيات قرآنية التي يستند هؤلاء العلماء عليها في فكرة عدم وجود كلمات أجنبية في القرآن:

⁸ Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 81-82.

⁹ Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary Of The Qur'an*, Kahire 1937, s. 4-5.

1. "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"¹⁰
2. "كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"¹¹
3. "وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ"¹²
4. "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا"¹³
5. "وَلَقَدْ نَعَلِمَ أَنَّهَمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ"¹⁴
6. "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا"¹⁵
7. "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ"¹⁶
8. "قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ"¹⁷
9. "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ"¹⁸
10. "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"¹⁹
11. "وَمَنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُشْرَى
لِلْمُحْسِنِينَ"²⁰

10. سورة يوسف:2.
 11. سورة فصلت:3.
 12. سورة فصلت:44.
 13. سورة الرعد:37.
 14. سورة النحل:103.
 15. سورة طه:113.
 16. سورة الشعراء:195.
 17. سورة الزمر:28.
 18. سورة الشورى:7.
 19. سورة الزخرف:3.
 20. سورة الأحقاف:12.

وإن هؤلاء العلماء دافعوا عن فكرتهم التي تفيد بعدم وجود كلمات ذات جذور أجنبية في القرآن بالإستناد الى هذه الآيات، إن الشافعي يعارض بشدة من يظهر وجهة نظر مختلفة.²¹ وانتقد الشافعي أصحاب هذه الفكرة بقوله هذا: "وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له"²² وأشار إلى عدم صحة هذا الإدعاء مستعينا بالآية التي ذكر فيها بأن كل رسول يبعث بلغته الخاصة،²³ ليظهر عدم صحة هذا الإدعاء.²⁴ وأفاد أبو عبيدة هذا الرأي نفسه قائلاً: "إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين. فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول"²⁵ و "وذلك كله من لغات العرب وإن وافقه في لفظه ومعناه شيء من غير لغاتهم" وقال ابن فارس (ت. 1005/395) مصدقا له: "لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله، لأنه أتى بلغات لا يعرفونها"²⁶ وقال فخر الدين الرازي (ت. 1209/606) في هذا الموضوع: "ما وقع في القرآن من نحو المشكاة والقسطاس والإستبرق والسجيل، لا نسلم أنها غير عربية، بل غايته أن وضع العرب فيها وافق لغة أخرى كالصابون والتنور. فإن اللغات فيها متفقة"²⁷ إلا أن الآية التي استعان بها الإمام الشافعي وأبو عبيدة كدليل على صحة كلامهما، تؤكد على أن بعث كل رسول بلغة قومه تشير إلى الهدف من تبليغ الرسالة الإلهية ولا تشير إلى وجود الكلمات التي لا تخص اللغة العربية في القرآن الكريم.²⁸ ولا يوجد في أي من الآيات التي ذكرت أعلاه والتي تفيد بكل وضوح بأن القرآن أنزل باللغة العربية، شرح حول وجود كلمات أجنبية في القرآن الكريم من عدمه.

ويقول الطبري كما نقله السيوطي مدافعا عن فكرة عدم وجود كلمة أجنبية في القرآن: "ما ورد عن ابن عباس وغيره من تفسير ألفاظ من القرآن إنما بالفارسية والحبشة والنبطية أو نحو ذلك إنما اتفق فيها توارد اللغات فتكلمت بما العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد."²⁹ وإذا كان موضوع البحث بين اللغات السامية كاللغة العربية والعبرية

²¹ السيوطي، *الإتقان*، 366/1؛ *المهذب فيما وقع في القرآن من القرآن*، تحقيق: التهامي الراجي الهاشمي، الإمارات . العربية المتحدة، ص. 58

²² الشافعي، محمد بن ادريس، *الرسالة*، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت 1939، ص. 41.

²³ سورة ابراهيم: 4.

²⁴ الشافعي، *الرسالة*، ص. 42.

²⁵ السيوطي، *الإتقان*، 366/1.

²⁶ ابن فارس، ابو الحسين احمد بن زكريا، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومصالحها وسنن العرب في كلامها*، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، ص. 33. وانظر ايضا السيوطي، *المهذب*، ص. 58؛ الزركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة بدون تاريخ، 288/1 .

²⁷ السيوطي، *المزهر في علوم اللغة و انواعها*، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص. 266-267

²⁸ Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 85.

²⁹ السيوطي، *الإتقان*، 366/1.

والسريانية مقبول، فإن هذا الشرح يشير أنه ليس من المحتمل أن يكون موضوع البحث بين اللغة العربية واللغات التي لا تنتسب الى نفس العائلة كالرومية والفارسية.

كما ذكر أعلاه وعلى الرغم من أن العلماء ينفون وجود كلمة تعود الى لغة أخرى غير اللغة العربية في القرآن، فإنه من الصعب أن نقول بأن هذا الأمر واقعي. بداعي أنه لا توجد أي لغة متطورة تتألف من كلمات تعود إليها فقط. وأن وجود كلمات دخلت الى اللغة العربية قبل إنزال القرآن الكريم وتحولت إلى كلمات معربة مع الزمان، لا يعتبر عيباً بالنسبة للقرآن ولا يتعارض مع الآيات التي تفيد بأنه قرآن عربي. بداعي أن هذه الكلمات هي من ملك اللغة العربية. وأن كون القرآن عربياً، فإنه ذلك يعني بأنه أنزل باللغة التي يتكلم بها ويفهما العرب. إضافة الى ذلك يجب أن تؤخذ بعين النظر وجود كلمات تستعمل بشكل مشترك بين اللغة العربية واللغات الأخرى.³⁰ ولو كان ذلك صحيحاً لكان قوم قريش الذين كانوا المخاطبين الأولين للقرآن الكريم يعيشون بشكل معزول عن العالم وكانوا مجتمع مغلق على نفسه، إلا أنه يثبت عكس ذلك من قبل علوم التاريخ ومن قبل القرآن نفسه أيضاً. حيث أن سورة قريش تشير إلى أن هذه القبيلة كانت تعمل في التجارة وأهم ناس وصلوا لهذا الهدف الى اليمن والحبيشة وبلدان جنوب شرق إفريقيا في موسم الشتاء وفي فصل الصيف كانوا يصلون الى الشام وفلسطين والعراق وإيران. ويفاد بأن قبيلة قريش التي كانت تستمر بهذه العملية منذ فترة الجاهلية كانت لا تستورد البضائع التجارية من الشعوب التي تزورها للتجارة فقط، بل كانت تقوم بحمل أسماء هذه الشعوب معها في نفس الوقت أيضاً.³¹

ونقد العالم الأندلسي الشاطبي (ت. 1338/790) أصحاب فكرة ما ذكر أعلاه قائلاً: "فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها. ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهذا يقل وجوده، وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب"³²

ب. يوجد كلمات معربة في القرآن

أما مجموعة أخرى من العلماء، فيقبلون بوجود كلمات أجنبية في القرآن. بداعي أنه من الطبيعي أن يأخذ العرب بعض الكلمات التي حصلوا عليها من الأجانب الذين كانت لهم علاقة معهم إما عن طريق التجارة أو بالسبل

³⁰ Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 31.

³¹ احمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة 1997، 248/2،

³² الشاطبي، ابو اسحق، الموافقات في اصول الشريعة، المكتبة التجارية، مصر، 65/2-66؛ الجواليقي، ابو منصور . موهوب بن احمد بن محمد بن الخضر، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: ف. عبدالرحيم، ص. 14. دار القلم، دمشق 1990

الأخرى واستخدموها في لغتهم الخاصة.³³ وبداعي أن القرآن الكريم قد أنزل باللغة التي يتكلم بها العرب فإن بعض الكلمات الأجنبية قد استعملت فيه. ووجهة النظر هذه تقبل من قبل ابن عباس (ت. 687/68) وابن مسعود (ت. 652/33) ووهب بن منبه (ت. 718/100) و سعيد بن جبیر (ت. 713/95) وعكرمة (ت. 722/104) و مجاهد (ت. 718/104) و عطاء (ت. 732/114) وعدد كبير من الصحابة والتابعين.³⁴ ووفقا لما نقله السيوطي في مؤلفه الذي يدعى "الإتقان"، فإن التابعي أبا ميسرة (ت. 683/63) كان قد قال "في القرآن من كل لسان."³⁵ وإن هذه العبارة تتعارض مع ما ذكر في الآية الرابعة من سورة إبراهيم آية " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه " ومع أن القرآن قد أنزل على رسول ينتسب إلى قبيلة قريش وأن المخاطب الأول لهذا الكتاب هم الصحابة القريشيون. وأول الطبري هذه العبارة قائلا: "عندنا بمعنى -والله أعلم- أن فيه من كل لسان إتفق فيه لفظ العرب ولفظ غيرها من الأمم التي تنطق به، نظير ما وصفنا من القول فيما مضى"³⁶ وإن فهم كلمة أبو ميسرة بشكل يفيد بوجود كلمات مشتركة بين اللغات، لن يضر أبدا بعربية القرآن الكريم.

وإن الكلمات الأجنبية في القرآن الكريم، هل هي كلمات دخلت إلى اللغة العربية من قبل كما هو الحال في جميع اللغات ودخلت على هذا الشكل في القرآن الكريم، أم أنها أدرجت في القرآن عن طريق سيدنا محمد الذي تعلم التكلم باللغات الأجنبية عن طريق تحدّثه مع المتحدثين بهذه اللغات؟. وإن هذه النقطة هي إحدى أهم النقاط التي يجب أن يتحدّث عنها في هذا الموضوع. وإضافة إلى وجهة النظر التي تفيد ب"وجود كلمات تخص اللغات غير العربية في القرآن" - من غير الممكن القبول بما- فإن بعض العلماء إدعوا أن عددا معينا من الكلمات ذات المصادر الأجنبية المعربة المذكورة في القرآن، لا تعيق كون كتابنا المقدس قرآنا عربيا.(المعرب:هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعية لمعان في غير لغتها)³⁷ وإن أول من أطلق هذا الإدعاء هو جلال الدين السيوطي. وكان عدد من المفسرين قبله وبعده، تطرقوا إلى هذا الموضوع أيضا. وكان سيوطي قد ألف كتابا حول هذا الموضوع بإسم "المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب". وذكر هذا الموضوع بشكل مختصر في كتابه "الإتقان في علوم القرآن."³⁸ وذكر

33 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام . عبدالشافى محمد، دار الكتب العلمية، بيروت 2001، 51/1

34 السيوطي، المزهرة، ص. 268؛ الزركشي، البرهان، 1/288.

35 السيوطي، الإتقان، 367/1؛ المهذب، ص. 61؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن ادريس، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة 2001، 15/1

36 الطبري، جامع البيان، 1/18.

37 السيوطي، المزهرة، ص. 268.

38 السيوطي، الإتقان، 366-380.

السيوطي أن كلمات تعود للغة العبرية والسريانية والتركية قد ذكرت في القرآن. ويقول أبو عبيد (ت. 838/224)، أن وجهة النظر التي تفيد بوجود كلمات معربة في القرآن هي وجهة نظر أهل العلم من الفقهاء.³⁹

ويوضح السيوطي حكمة وجود كلمات معربة في القرآن قائلاً: "فهذه إشارة إلى أن حكمة وقوع هذه الألفاظ في القرآن أنه حوى علوم الأولين والآخرين، ونبا كل شيء، فلا بد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن؛ لتتم إحاطته بكل شيء، فاختر له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها إستعمالاً للعرب."⁴⁰

وعددت الكتب التي تحدثت عن موضوع الكلمات المعربة المذكورة في القرآن. حيث قام تاج الدين السبكي (ت. 1370/771) بذكر سبع وعشرين من الكلمات المعربة في القرآن على شكل نظم وبعد ذلك أضاف إليها ابن حجر العسقلاني (ت. 1372/852) أربع وعشرين كلمة أخرى ومن ثم قام السيوطي بإضافة ستين كلمات إلى هذه الكلمات. وهكذا فاق عددها المائة وخمس وعشرين كلمة. كما ذكر المستشرق المشهور "Arthur Jeffery" (ت. 1959) في كتابه "The Foreign Vocabulary of The Qur'an"، ثلاثمائة وعشرين كلمة معربة ذكرت في القرآن الكريم.

وإن من يقبل بوجود كلمات معربة في القرآن، فسروا الآية الرابعة في سورة إبراهيم " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" على شكل تدل فيه على أن رسولنا الكريم قد أرسل إلى البشرية بكاملها وأن لغات جميع الشعوب التي هي من أمته قد ذكرت في كتابه الذي أنزله عليه. وإن هذا التفسير هو تفسير مبالغ فيه قليلاً. بداعي أن القرآن لا يحتوي على كلمات تعود إلى جميع اللغات. وإضافة إلى ذلك لا يحتاج لدليل كهذا لإثبات أن القرآن هو كتاب علمي.⁴¹ وإن ذكر الكلمات المعربة في القرآن من الممكن رؤيته على أنه نتيجة طبيعية للغة المخاطبين الأولين للقرآن ولحياتهم الإجتماعية.

ج. يوجد في القرآن كلمات أجنبية

وإن "مصدر القرآن" هو أحد المواضيع المتعلقة بالقرآن والتي ركز عليها المستشرقون بشكل كثيف. وإن المستشرقين بذلوا الجهود للعثور على مصدر دنيوي للقرآن بداعي أنهم لا يؤمنون بأن مصدره إلهي. وفي هذا الإطار، حاولوا العثور على عدد من الأدلة بأن سيدنا محمد ليس أمياً وأنه قام بنسخ القرآن من الكتاب المقدس وأنه أدخل عليه بعد التعديلات عندما كان يقوم بذلك وأن ذلك هو سبب الاختلاف في عدد من المعلومات بين الكتابين. وادعوا

³⁹ السيوطي، المزهري، ص. 268.

⁴⁰ السيوطي، لإتقان، 178/1؛ المهندي، ص. 61-62؛ طاش كوبرى زاده، موضوعات العلوم، 375/2-376.

⁴¹ أنظر: سورة آل عمران: 138؛ يوسف: 104؛ الفرقان: 1.

بشكل مرتبط بهذا الموضوع عدد من الإدعاءات التي لا أصل لها وعلى سبيل المثال أن رسول الله محمد تعلم القرآن من العبد النصراني عداس أو من الراهب بحيرا أو عالم يهودي يدعى نسطورا. وفيما يتعلق بهذا الإدعاء فإنه يدعى بكل إصرار بوجود كلمات أجنبية في القرآن الذي يفيد بشكل واضح جدا بأنه أنزل باللغة العربية. بداعي أن رسول الله صلى الله عليه لم يكن يعلم أي لغة أخرى غير اللغة العربية. ومكة لم يكن فيها يهود. وادعي بأن كلمات كالتايوت وجنات عدن و ملكوت و فردوس و فرقان والطاغوت تأتي من لغات أخرى كالآرامية والعبرية، ليتم الإثبات بذلك بأن القرآن هو من مصدر دنوي. الا أنه لا يوجد بين الحجج التي أظهرها المشركون في مكة في إعتراضاتهم عندما نزلت آيات القرآن "أن الكلمات الموجودة في القرآن ليست كلمات عربية بل هي عبرية أو آرامية أو نبطية".

وبشكل متعلق بهذا الموضوع كان البروفسور آرثر جيفري المختص في اللغات السامية في معهد القاهرة للشرقيات، قد نشر في كتاب ألفه عام 1938 باسم "The Foreign Vocabulary of The Qur'an" المؤلف من ثلاثمائة وإحدى عشر صفحة والذي احتوى على جميع الكلمات الأجنبية المذكورة في القرآن. حيث قام في هذا الكتاب بتعداد جميع الكلمات الأجنبية المذكورة في القرآن والبالغ عددها ثلاث مائة وعشرين كلمة وذكر من أي لغة انحدرت كل كلمة منها. وإن ثلث ما ذكره جيفري في كتابه يتشكل من أسماء الأشخاص وأسماء الأمم التي ذكرت في قصص أبناء إسرائيل والانبياء. أما الكلمات الأخرى المتبقية فإن ما يقارب النصف منها فهي كلمات مشتركة بين اللغة العربية وشقيقاتها من اللغات السامية ومن الكلمات التي تنتمي الى نفس الجذور الا أن لفظها مختلف. أما الكلمات الأخرى فهي تلك التي تعرف على أنها من اللغة العربية حتى الآن وهي الله والإسلام والأمة والآية والتفسير والدين والرب والرحمن والرزق والسلطان والسورة والشرك والصلوة والصوم والملك. وبذل المؤلف جهودا كبيرة لكي يثبت بأن هذه الكلمات ليست كلمات عربية وحاول أن ينسب وجهات النظر هذه الى مصادر معينة. حيث قام بنسب بعض الكلمات التي ذكرت في القرآن الكريم إلى لغات مختلفة كالسنسكريتية والآلامية والعقادية والسومرية والآسورية والفينيقية والأرمنية.

ولدى الإدعاء بأن جميع هذه الكلمات مذكورة في القرآن الكريم، فإنه من الضروري الإثبات من اين لرسول الله (صلعم) أن يعرف هذه الكلمات. و عثر المؤلف على حل لهذه المشكلة حيث إدعى بأن رسول الله تعلم الرومية خلال الحديث الذي أجراه لمدة عدة ساعات مع الراهب بحيرا ونسطورا خلال رحلته إلى سوريا، والحبشية من خاضته التي تعمل لديه في المنزل أم أيمن (ت. 640/11) ومن مؤذنه بلال الحبشي (ت. 641/12) والعبرية من

اليهود في المدينة. أما بالنسبة للغات الأخرى فاستعان الكاتب في شرح معظمها تفاصيل احتمالية خيالية.⁴² و عبر عن مشابه هذه الإدعاءات دفوراك (ت. 1920 م.) (الكلمات الأجنبية في القرآن، فينا 1885؛ مساهمة حول مشكلة الكلمات الأجنبية في القرآن، ميونخ 1884)، فرانكل (ت. 1942 م.) (المفردات العربية القديمة الأصلية والمحولة عن الأصل في القرآن، ليدن 1880؛ الكلمات الأجنبية الآرامية في اللغة العربية، ليدن 1886؛ الخليط في القرآن ، ZDMG، ٥٦، ٧١)، جريم (ت. 1942 م.) (حول بعض أنواع الكلمات المسندة الى جنوب الجزيرة العربية في القرآن، ZA، ٢٦، ١٩١٢)، آرثر جيفرى (الكلمات الأجنبية في القرآن في المعهد الشرقي، بارودا 1938) ومنجانا (ت. 1921 م.) (التأثير السرياني على أسلوب القرآن، نشره رونالدز، 1927).⁴³

يبدو كما ذكرنا أن في القرآن عدة كلمات معربة ولكن لا يمكن وجود أي كلمة أجنبية في القرآن كما يدعى جيفرى. لأن القرآن الكريم وصف نفسه كتابا عربيا. و على هذا يستحيل أن يشمل القرآن ألفاظا أجنبية.

الجزء الثاني : الألفاظ المعربة في القرآن

عدد الألفاظ المعربة كثير من العلماء، وفي الدرجة الأولى السيوطي و جيفرى. الأمثلة في هذا الموضوع كثيرة. و نشير هنا بعضا منها:

1. العبرية: هدنا - مرقوم - رمزا - فوم - بعير - مرقوم.
2. السريانية: قمل - الطور - ربيون - أسفار-صلوات.
3. الرومية: طفقا - قسطاس - فردوس - الرقيم - قسط - صراط - فردوس.
4. الحبش: قسورة - الطاغوت - مشكاة - الجبت - ناشئة - دري - أبا - ابلعى - أرائك - أبواب - جبت .
5. الفارسية: ياقوت - أباريق - دينار - السجيل - تنور - زنجبيل - جهنم - سندس.
6. النبط: سفرة - مناص - ملكوت - إصر - تحت.
7. الزنج: حصب - أليم.

⁴² Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 13-41; Ertuğrul, İsmail Fenni, *Hakikat Nurları*, İstanbul 1949, s. 21-22.

⁴³ بدوى، عبدالرحمن، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، الدار العالمية للكتب والنشر، ص. 146-147؛ أبو ليلة، محمد محمد، القرآن الكريم من المنظور الإستشراقي، دار النشر للجامعات، القاهرة 2002، ص. 274.

8. القبط: هيت لك - موسى.

9. اليونانية: استبرق - رس - رقيم.⁴⁴ (للامثلة أنظر. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 43-296؛ السيوطي، *الإتقان*، 370/1-380؛ المهذب، ص. 66-168؛ ابن الجوزي، *فنون الأفتان*، ص. 351-352؛ الزركشي، *البرهان*، 1/288-289) إذا تأملنا نرى أن هذه الكلمات قليل في القرآن سوى الأعلام مثل إبراهيم و لوط و موسى.

الجزء الثالث: الكلمات التركية المذكورة في القرآن الكريم

نجد أن بعض الكلمات التركية قد ذكرت بين الكلمات الأجنبية لدى الإطلاع على المؤلفات والتفاسير التي كان موضوعها يتمحور حول الكلمات الأجنبية.

أ. الغساق:

قبل السيوطي وابن قتيبة و جيفرى غيرهم من العلماء بأن هذه الكلمة التي ذكرت مرة واحد في كل من الآية السابعة والخمسين من سورة ص والآية الخامسة والعشرين من سورة نأ، هي كلمة من أصل تركي. ويذكر السيوطي في كتابه "الإتقان" بأن هذه الكلمة هي كلمة تركية وأن معناها هو "البارد المنتن"⁴⁵. ووفقا لما ذكره الجواليقي (ت. 1145/540) فإن ابن كتيبة أفاد بأن اصل هذه الكلمة من أصل تركي إلا أن الجواليقي يعتقد بأنها كلمة عربية.⁴⁶ والمفسر ابن الجوزي (ت. 1200/597) يرى أنها من أصل تركي.⁴⁷ ووفقا لما روي في تفسير ابن كثير (ت. 1373/774) فإن كلمة "غساق" هي البرودة التي لا تحتمل للدموع والقيح والدماء الذي يتجمع من أهل جهنم.⁴⁸ وفي النهاية فإن هذه الكلمة تعني الشيء البارد الذي تعفن واهترأ. وهي تعني في القرآن السائل الذي يسيل من أجسام أهل النار. وهذه الكلمة تعني في اللغة التركية في الفترة الممتدة بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر، (قسوغ) أو (قسينغ) أي ما يعني الإستفراغ.⁴⁹ وحافظت هذه الكلمة على أصلها وجذورها الى يومنا هذا.

⁴⁴ للامثلة أنظر السيوطي، *الإتقان*، 370/1-380؛ المهذب، ص. 66-168؛ ابن الجوزي، *فنون الأفتان*، ص. 351-352؛ الزركشي، *البرهان*، 1/288-289؛ *The Foreign Vocabulary*, s. 43-296؛ Jeffery, 289.

⁴⁵ السيوطي، *الإتقان*، 375/1.

⁴⁶ الجواليقي، *المعرب*، ص. 461.

⁴⁷ ابن الجوزي، *فنون الأفتان*، 347/2.

⁴⁸ ابن كثير، *ابو الفداء اسمعيل القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم*، مكتبة المنار، الزرقاء 1990، 38/4، 420.

⁴⁹ Clausen, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford University Press, London 1972, s. 189; Caferoğlu, Ahmet, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Edebiyat Fakül-

ويلفت النظر هنا التشابه في المعنى بين كلمة الغسق أي "الإستفراغ" في اللغة التركية، تعني في اللغة العربية السائل الكريه الرائحة. وبالنسبة للتقارب في المعنى والتلفظ فإنه يعتقد بأن كلمة الغسق في اللغة العربية قد أتت من كلمة "فسوغ" التي كانت تستعمل في اللغة التركية اعتباراً من الفترات القديمة.

ب. التنور:

إن كلمة "التنور" التي ذكرت في الآية السابعة والعشرين من سورة المؤمن وفي الآية الأربعين في سورة هود، وعلى الرغم من أن بعض العلماء كالسيوطي يعتبرون أن أصل هذه الكلمة هو الفارسية، إلا أن توماس جيفري يعتقد بأن هذه الكلمة انتقلت من اللغة التركية الى اللغة العربية.⁵⁰ ووفقاً لما يروى عن ابن عباس فإن هذه الكلمة موجودة في عدة لغات. وإنه لمن الغريب أن تذكر هذه الكلمة في كل من اللغة الروسية والأرمنية واليونانية بنفس الشكل الذي تستعمل فيه في اللغة العربية.⁵¹ ويلفت النظر التشابه بين كلمة التنور وتندور في اللغة الفارسية. ويدعى أن هذه الكلمة في اللغة الآرامية يقابلها تانورة وهي انتقلت الى اللغة الآرامية من اللغة العقادية.⁵²

أما معنى كلمة التنور في اللغة التركية فتعني نوع من الفرن الذي يصنع عن طريق حفر حفرت في الأرض ويقبل ارتباطها بكلمة تاندر. وإن كلمة التنور التي تعني الفرن، تلفت النظر بالتشابه بالمعنى حيث تعني تاندر باللغة التركية وبالطريقة التي تلفظ بها. ونتيجة لذلك، إن كلمة تاندر في اللغة التركية من الممكن القول بأنها انتقلت الى اللغة العربية مع اختلاف بسيط في التلفظ.

ج. الأكواب:

كلمة "الأكواب" تعني قدحا لا عروة لها والتي جمعه كلمة "كوب" هي من الكلمات المعربة. هذه الكلمة تذكر في الآية الرابعة عشر من سورة العاشية، وفي الآية الخامسة عشر من سورة الإنسان، و في الآية الثمانية عشر من سورة الواقعة و أخيراً في الآية الواحد والسبعين من سورة الزخرف. وذكر المفسر واللغوي الزحخشري (ت. 1143/537)

tesi Basımevi, İstanbul 1968, s. 189; Karaağaç, Günay, *Türkçe Verintiler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2008, s. 552.

⁵⁰ Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 95.؛ السيوطي، المهذب، ص.80؛ الإقتان، 371/1؛ الجواليقي، المعرب، ص. 213؛

⁵¹ Karaağaç, *Türkçe Verintiler Sözlüğü*, s. 812.

⁵² Eren, Hasan, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 1999, s. 393.

أن هذه الكلمة دخلت إلى العربية من اللغة التركية وأن أصلها كلمة "كوب" في اللغة التركية⁵³ وبعد دخولها إلى اللغة العربية عرب وجمع بكلمة "أكواب".⁵⁴

النتيجة

وفقا لما سيفهم من بحثنا هذا، فإنه من الممكن أن تقسم الكلمات المعربة التي تقبل بأنها ذكرت في القرآن الكريم، إلى جزأين،

1. الأول الأسماء الأعلام : كمصر وموسى و إبراهيم واليهود والطور والروم . من الطبيعي جدا أن تذكر هذه الأسماء بنفس شكلها في القرآن الكريم.
2. الأمور التي لا يعرفها العرب في فترة الجاهلية كسرادق والأرائك والسجيل؛ والتي لا توجد في حياة البداوة كسلسبيل والكافور والزنجبيل والياقوت وأباريق.

على الرغم من عدم ذكر كلمات غير عربية في القرآن الكريم، إلا أنه هناك بعض الكلمات المعربة والتي دخلت إلى اللغة العربية عن طريق السبل الثقافية على الرغم من كونها تخص لغات أخرى ولهذا السبب فإن تذكر في القرآن الكريم الذي وصفه الله بأنها قرآن عربي. وعلى الرغم من وجود معلومات مختلفة تشير إلى أنها تأتي من العديد من المصادر التي تفيد بعدد الألفاظ المعربة وتشير إلى اللغات التي أتت منها، إلا أنه يفهم على أنها قد ذكرت. وفتح موضوع إدعاء بعدم وجود كلمات أجنبية على الرغم من كونها كلمات معربة، في القرآن، للنقاش من قبل الإمام الشافعي. إلا أن هذا الإدعاء مرتبط بالمناقشات حول "خلق القرآن" التي كانت مسألة سياسية في تلك الفترة. حيث قام الشافعي بالإدعاء بعدم وجود أي كلمة أجنبية في القرآن للإثبات على أنه ليس مخلوقا ودافع بإصرار عن معتقده هذا وقام العديد من المفسرين المنسوبين إلى المذهب الشافعي كابن كثير، بقبول وجهة النظر هذه واعتمادها. إلا أن عدد كبيرا من العلماء كاليوسفي، أثبتوا وجود عدد من الكلمات المعربة في القرآن الكريم. ولدى النظر إلى القرآن الكريم بشكل كامل فإننا سنرى أن هذه الكلمات المعربة الموجودة بشكل قليل فيه والكلمات التي توافقت مع قواعد اللغة العربية، لن تضر بأي شكل من الأشكال بالصفة العربية للقران. بل على العكس تعطينا عدة معلومات حول الظروف الاجتماعية للمجتمع الذي أنزل عليه وحول الشعوب الذين كانوا يتفاعلون معهم. وفي هذا الإطار يدعى بوجود عدد من الكلمات داخل الكلمات القرآنية، من أصل تركي. ومن الممكن القول بكل راحة أن هذه

⁵³ Karaağaç, *Türkçe Verintiler Sözlüğü*, s. 561.

⁵⁴ Bedir, الزمخشري، *القصي الإرب في ترجمة مقدمة الأدب*، دار الطباعة الأمرة، استانبول 1895، ص. 200/1؛ Ahmet, "Kur'an'daki Türkçe Kelimeler", *Marife*, Yıl: 2, Sayı: 3, s. 301'den naklen.

الكلمات التركية التي أستعملت بكثرة في المجتمعات التركية اعتباراً منذ الفترات القديمة وكانت تستعمل بشكل كبير وأنها كلمات معربة ذكرت في القرآن.

ولننقل لكم كلمة أبي عبيد القاسم بن سلام، ككلمة أخيرة تختصر هذا الموضوع "والصواب من ذلك عندي -والله أعلم- مذهب فيه تصديق القولين جميعاً. وذلك أن هذه الحروف وأصولها عجمية -كما قال الفقهاء- إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بألسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية. ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب. فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال عجمية فهو صادق."⁵⁵

المراجع

أبو ليلة، محمد محمد، القرآن الكريم من المنظور الإستشراقي، دار النشر للجامعات، القاهرة 2002.
ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، الصحاح في فقه اللغة العربية ومصالحها وسنن العرب في كلامها، دار الكتب العلمية، بيروت 1997.

ابن كثير، أبو الفداء اسمعيل القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، مكتبة المنار، الزرقاء 1990.
ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافى محمد، دارالكتب العلمية، بيروت 2001.

أحمد أمين، ضحى الاسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة 1997.
الزركشى، بدرالدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة بدون تاريخ.

الرمحشري، أبو القاسم محمود بن عمر، اقصى الإرب في ترجمة مقدمة الأدب، دار الطباعة الآمرة، استانبول 1895، ص. 1/

الكاشغرى، محمود بن الحسين، كتاب ديوان لغات الترك، أنقرة 1990.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن، فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، دار البشائر الاسلامية، بيروت
الجوالكي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: ف. عبدالرحيم، دارالقلم، دمشق 1990.

55 ابن فارس، الصحاح، ص. 29.

- الرافعى، مصطفى صادق، اعجاز القرآن والبلاغة والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربى، بيروت 1973.
- السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر، المزهرة فى علوم اللغة و انواعها، مكتبة دار التراث، القاهرة.
- السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر، الإتقان فى علوم القرآن، مكتبة المعارف، الرياض 1987.
- السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر، المهذب فيما وقع فى القرآن من القرآن، تحقيق: التهامى الراجى الهاشمى، الإمارات العربية المتحدة.
- الشاطى، ابو اسحق، الموافقات فى اصول الشريعة، المكتبة التجارية، مصر.
- الشافعى، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت 1939.
- الطبرى، ابو جعفر محمد بن ادريس، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركى، دار هجر، القاهرة 2001.
- بدوى، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، دار العالمية للكتب والنشر،
- صبى الصالح، مباحث فى علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، 1988.
- طاش كبرى زاده، احمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت 1985.

Kaynakça

- Bedir, Ahmet, "Kurandaki Türkçe Kelimeler", *Marife*, Yıl:2, Sayı: 3, s. 301-302.
- Caferoğlu, Ahmet, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1968.
- Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Clausen, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford University Press, London 1972.
- Eren, Hasan, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 1999.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Hakikat Nurları*, İstanbul 1949.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary Of The Qur'an*, Kahire 1937.
- Karaağaç, Günay, *Türkçe Verintiler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

**The Loanwords in the Noble Qur'an
-Instance of Words Derived from Turkish Origin**

Citation / ©-Uğur, H. (2016). The Loanwords in the Noble Qur'an -Instance of Words Derived from Turkish Origin, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 139-156.

Abstract- *Non-arabic words do not exist in the noble Qur'an. Indeed, The Qur'an describes itself as Arabian. However, some words that originated from a foreign language and incorporated into Arabic through cultural communication also appear in the Qur'an. Although the numbers of these loanwords which are called "Muarrab"- and the languages which they originated from may vary according to different references, they have been known to exist in the Qur'an. Considering the entire Qur'an, these words, which are limited in small numbers, do not distort the Qur'an's being Arabic at all, as they were naturalized and incorporated partly into Arabic grammar. Yet, they inform us about the social conditions of the community that the Qur'an was sent down to and about the nations this community interacted with. In this context, there are several Qur'anic words claimed to be originated from Turkish. Thus, we identified from the literature that the words "gassak", "tannur", and "akwab" comes from Turkish.*

Keywords- *Qur'an, muarrab words, Arabic, dialect of Quraish*

Kur'an Kurslarında Dinî Mûsikî Eğitiminin Yeri ve Önemi

Yrd. Doç. Dr. Arif DEMİR*

Atıf / ©- Demir, A. (2016). Kur'an Kurslarında Dinî Mûsikî Eğitiminin Yeri ve Önemi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 157-181.

Öz- *Yönetimi Diyanet İşleri Başkanlığına denetimi de Milli Eğitim Bakanlığı'na ait Kur'an kursları, ülkemizde dinî eğitim veren önemli kurumlardan biridir. Makam, enstrüman ve söz unsurlarıyla özel bir konuma sahip olan dinî mûsikî de medeniyetimizin en önemli kültür hazinelerinden biridir. Bu makalede; Kur'an kurslarında Dinî Mûsikî derslerinin konulması ve bu dersin önemi üzerinde durulacaktır. Yine özellikle cami mûsikisi formlarının bu kurslarda öğrencilerin yaş durumları ve Kur'an Kursu türleri de dikkate alınarak verilmeye başlanmasının gerekliliği vurgulanacaktır. Ayrıca dinî mûsikî öğretimi için Kur'an kursu öğretmenlerinin vasıfları ile dini mûsikî dersinin muhtevası vb. konular da bu çalışmada ele alınmaktadır.*

Anahtar sözcükler- *Kur'an Kursları, dini musikî eğitimi, ses eğitimi*

§§§

Giriş

Bireyde kendi yaşantıları yoluyla davranış değişikliği meydana getirme süreci olarak tanımlanan eğitim, formal ya da informal olarak iki türlü gerçekleştirilmektedir.¹ Planlı, programlı ve kontrollü bir biçimde gerçekleştirilen formal din eğitimi, örgün ve yaygın olmak üzere iki çeşittir. Örgün din eğitimi ülkemizde okullar vasıtasıyla, uzun süreli ve kendi içinde ka-

Makalenin geliş tarihi: 01.02.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarı, e-posta: arif-demir@hotmail.com

¹ Nurettin Fidan, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yayınları, İstanbul 1998, s. 13.

demeli programlar uygulanarak yapılmaktadır.² Yaygın din eğitimi ise örgün eğitimin dışında kalan farklı yaş gruplarındaki öğrencilere kısa süreli programlar uygulanarak yapılmaktadır.³

Ülkemizde yaygın din eğitimi, resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. DİB, yükümlü olduğu yaygın din eğitimi etkinliklerini gerek camilerde vaaz ve hutbeleriyle, gerek cami dışında konferans, panel ya da basılı, sesli ve görüntülü yayınlarla ve gerekse Kur'an kurslarında yürütülen eğitim-öğretimle yerine getirmeye çalışmaktadır.

Son yıllarda Kur'an Kursları üzerine önemli araştırmalar yapılmaktadır.⁴ Kur'an Kursları üzerine yapılan araştırmaların önemli bölümü şüphesiz bu kurslarda verilen eğitimin verimliliği üzerinedir.⁵ Özellikle Kur'an kursları ve öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterliklerini tespit etmek ve değerlendirmek amaçlı son yıllarda pek çok araştırma yapılmıştır.⁶ Bu araştırmalar doğrultusunda Kur'an Kurslarında görev yapan öğreticiler için pek çok seminer düzenlenmektedir. Öğreticilere yönelik düzenlenen seminer programları yeterli düzeyde olmasa da bu programların çok önemli katkılar sağladıkları bilinmektedir. Bu araştırmalarda daha çok Kur'an Kurslarının genel eğitim durumları ve öğreticilerin problemleri, beklentileri, yeterlik düzeyleri hakkında önemli tespit ve değerlendirmeler yapılmaya çalışıl-

² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, PegemA Yayınları, Ankara 2005, s. 23.

³ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996, s. 185-188; Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Bakanlığının Yaygın Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 35, s. 4, 1999, s. 113.

⁴ M. Faruk Bayraktar, *Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, 1992; M. Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an kursları*, Bursa 2005.

⁵ Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, Isparta 2001; Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik*, Ankara 2005; Mustafa Büyükdinç, *Sekiz Yıllık Kesintisiz Zorunlu temel Eğitim Sonrası Kur'an kurslarında Eğitim ve Öğretim*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adapazarı, 2001.

⁶ A. Hümeyra Aslantürk, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Problemleri" *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve verimlilik Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000; Süleyman Zihni Şen, *Kur'an kursu Öğrenci ve Öğreticilerinin Beklenti ve Sorunları*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Uludağ, Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005; Süleyman Akyürek, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Yeterlikleri", *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, Bahar 2005/1, Kayseri 2005, s. 176-192; İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları (İstanbul Örneği)*, Dem Yayınları, İstanbul 2007; Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

mıştır.⁷ Yapılan bu çalışmalarda Kur'an Kurslarında dini musiki eğitim müfredatı ve Kur'an Kursu öğreticilerinin dini mûsikî yetelikleri konusu ne yazık ki derinlemesine ve genişlemesine yeterli düzeyde ele alınmamıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı son yıllarda din görevlilerinin dini mûsikî eğitimlerine önem veren pek çok çalışmaya imza attığı görülmektedir. Özellikle İmam-Hatip ve Müezzin-Kayyim olarak görev yapan din görevlilerine yönelik Tashih-i Huruf, Ezanı Güzel Okuma ve Dini Musiki gibi pek çok hizmetiçi eğitim programı gerçekleştirilmektedir.⁸ Ancak bu programların içerisinde gerek Kur'an kursu öğreticilerinin ve öğrencilerinin musiki yönü ve gerekse bu kurslarda dini musiki dersinin olmasına yönelik müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Oysa ki gerek öğretmenler ve gerekse öğrenciler bu kurslarda doğrudan ya da dolaylı olarak ses ve musikiden bizzat yararlanmaktadırlar. Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere bazı derslerde musiki önemli bir araç ve eğitim metodu olarak zaten kullanılmaktadır. Bu nedenle bu kurslarda görev yapan öğretmenlerin de yeterli derecede ses ve musiki ilmine vakıf olmaları gerekmektedir. Aynı şekilde bu kurslardan mezun olan öğrencilerin önemli bir kısmının ileride potansiyel din görevlisi olması gerçeğinden yola çıkılarak temel ses bilgisi ve dini musiki muhtevasını içermek kaydıyla "Dini Musiki" dersinin bu kurslarda ihdas edilmesi kanaatimizce gereklidir.

1. Cumhuriyet Öncesi Kur'an Kursları ve Kur'an Öğretimi

Kur'an, Allah'ın vahiy yoluyla Hz. Muhammed'e gönderdiği son ilahi kitaptır. Dinin temel kaynaklarından olan Kur'an-ı Kerim'in öğretimi, Hz. Muhammed (sav)'e ilk vahyin gelişiyile başlamış ve günümüze kadar kesintisiz devam etmiştir. Müslümanların inanç, ibadet ve davranışlarında özel bir yeri olan Kur'an-ı Kerim'i usûlüyle okumak, ezberlemek ve anlamaya çalışmak, Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren yaygın eğitim ortamlarında önemini hep korumuştur. Kur'an'ın ilk emrinin *oku* olması,

⁷ Ay, a.g.e., s. 95-98; Buyrukçu, a.g.e., s. 171.

⁸ Din Hizmetleri Sunan Personelin Genel Hizmetiçi Eğitim Programı 2004 yılında, Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu Rehber Öğreticiler Seminer Programı 2005 yılında, Tashih-i Huruf Rehber Öğreticiler Programı 2012 yılında, Ezanı Güzel Okuma Öğretim Programı 2008 yılında, Dinî Mûsikî gelişim programı ise 2013 yılında uygulanmaya başlamıştır.

ilim öğrenmeyi tavsiye etmesi ve Hz. Muhammed (sav)'in bu yöndeki teşvik ve telkinleri ile Kur'an öğretimi, İslam'ın ilk günlerinden itibaren büyük bir heyecan ve gayretle ele alınmaya devam etmektedir.⁹

Kur'an ayetlerinin öğretilip anlaşılması ve hayata tatbik edilmesinde şüphesiz Hz. Peygamber (sav)'in bizzat kendisi önemli rol oynamıştır. İslam'ın öğretilmeye başlandığı ve eğitim-öğretimin sistemli olmadığı Mekte döneminde, *Dar'ul-Erkam* gibi şahıs evleri eğitim kurumları olarak kullanılmıştır. Medine'ye hicret edildikten sonra ilk iş olarak Mescid-i Nebevi yapılmış ve bu mescit içerisinde "suffa" adı verilen bir bölüm eğitim-öğretime tahsis edilmiştir. Burada öğrenciler sistematik bir şekilde Kur'an ayetlerini okuyup ezberlemeye çalışmışlardır. Bu mekanda talebeler sadece Kur'an öğrenimi ile meşgul olmuşlar ve Suffa'da yetişen kişilerin bir kısmı ihtiyaç duyulan beldelere Kur'an öğretmeni olarak gönderilmişlerdir.¹⁰ Kur'an öğretiminin daha çok yetişkinlere yönelik olduğu bu devrede çocuklar da Kur'an-ı Kerim'i büyükler arasına karışarak ya da özel olarak yakınlarından öğrenmişlerdir.¹¹

Hız. Peygamberin vefatından sonra Dört Halife döneminde de Kur'an'a ve onun öğretimine büyük önem verilmiştir. Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali zamanında ise Kur'an öğretimi bizzat valiler veya onların görevlendirdikleri insanlar tarafından yürütülmüştür.¹²

Siyasi çekişmeler ve anlaşmazlıkların ortaya çıktığı Emeviler döneminde Kur'an öğretimi, çeşitli kurumlar ve bu kurumlarda görevlendirilen alimler vasıtasıyla yürütülmüştür.¹³ Kur'an öğretiminde cami dışı eğitim ve öğretim kurumlarına ilk kez Abbasiler devrinde rastlanmaktadır. İslam dünyasının karakteristik eğitim kurumlarından birisi olan medreseler, Kur'an öğretiminin yapıldığı şüphesiz en önemli kurumların başında gelmektedir. Devlet eliyle kurulup zamanla her tarafa yayılan ve ciddi bir ihti-

⁹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara 1998, s. 10–12.

¹⁰ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993, c. II, s. 768-771; Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitimi Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2002, s. 183; John Pedersen, "Mescit", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, 1957, VIII, 47-62.

¹¹ Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, (Çev.) Ali Yardım, İstanbul 1983, s. 41.

¹² Mustafa Çağrırcı, "Kur'an Kursu", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 423.

¹³ Çelebi, a.g.e., s. 211.

saslaşmanın başlaması anlamına gelen medreselerin Hicri IV. asırda kurulmasından sonra da camiler eğitim ve öğretim görevlerine devam etmişlerdir.¹⁴

Selçuklu eğitim sistemini örnek alan Osmanlı döneminde Kur'an'ın öğretimi okulların türlerine göre basit ya da yüksek seviyede devam etmiştir. Kur'an öğretiminde önce öğrenciye harfler kavratılmış, sonra da bazı dualar ezberletilip düzenli olarak Kur'an'dan bazı sureler okutulmuştur. Bu sayede Kur'an'ın doğru bir şekilde okunmasının sağlanmasına özen gösterilmiştir. Tecvid kurallarının öğretilmesine ise Kur'an'ın hatmedilmesinden sonra başlanmıştır. Bu aşamadan sonra ise sesi güzel ve yetenekli olan öğrenciler hafızlığa başlatılmış, diğer öğrenciler de kabiliyetlerine göre bazı Türkçe risaleler, hüsn-ü hat ve dini meselelerle ilgili konulara yönlendirilmiştir.

Osmanlı'da küttap, sıbyan mektebi, mahalle mektebi ya da iptidai mektepler gibi çocukların temel eğitimlerinin yapıldığı kurumlarda Cumhuriyet'in başlarına kadar din dersleri ile Kur'an öğretimi birlikte yer almıştır.¹⁵ Osmanlı'da eğitimin ilk kademesi olan Sıbyan Mekteplerinde dersler cami içerisinde okul için ayrılan odalarda yapılmıştır. Öğretim metodu genel olarak ezber ve telkine dayanan Sıbyan Mekteplerinde öğrencilerin Kur'an'ı iyi okumaları ve bunun sonucunda güzel ahlaklı olmalarının yanı sıra tecvit ve kıraat ilimlerine de hâkim olmaları amaçlanmıştır. Bu okullarda genellikle eğitim düzeyi iyi olan müderrislerin yanında ağırlıklı olarak imam ve müezzinlerin ders verdikleri bilinmektedir. Medreselerin kurulması ile birlikte daru'l-kur'an, daru'l-huffaz ve daru'l-kurra adlarıyla açılan müstakil kurumlarda, tecvit, kıraat ve meharic-i huruf ilimlerine ilaveten ayrıca hafızlık eğitiminin de verildiği bilinmektedir.¹⁶ Yine Osmanlı'da ilk

¹⁴ Cahit Baltacı, *XV-XVII Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 6.

¹⁵ Mehmet Dağ, H. Raşid Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1974, s. 170.

¹⁶ Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Bak. Yay., Ankara 1964, s. 8; Yusuf Alemdar, *İstanbul'da Kur'an Okulları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007, s. 90.

dönemlerden itibaren mescitler, evler, medreseler ve tekkeler de içerisinde Kur'an derslerinin yapıldığı diğer mekanlardır.¹⁷

2. Cumhuriyet Sonrası Kur'an Kursları ve Kur'an Öğretimi

Şer'iye ve Evkaf Vekaleti'nin Cumhuriyet'in ilk yılları olan 3 Mart 1924 tarihinde kaldırılması ile birlikte Türkiye'de din eğitimi ve din hizmetlerinin düzenlenmesi görevi Diyanet İşleri Reisliği'ne ve bu hizmetleri yürütecek görevlilerin yetiştirilmesi için açılacak kurumların idaresi ve organizasyonu ise Maarif Vekaleti'ne verilmiştir.¹⁸ Medreselerin lağvedilmesi ile İmam ve Hatip Mektepleri ile İlahiyat Fakülteleri örgün din eğitimi görevini yürüten kurumlar olmuştur. Ancak 1933 yılında İmam ve Hatip Mektepleri ile İlahiyat Fakültesi'nin kapanması Kur'an öğretiminin örgün eğitim kurumlarında sona ermesine sebep olmuştur. Ayrıca ortaokul ve lise programlarından din derslerinin tamamen kaldırılması neredeyse insanların tamamen din eğitiminden mahrum kalmalarına neden olmuştur.¹⁹ Ancak sonraki yıllarda giderek artan din görevlisi ihtiyacının karşılanamaması ve bazı yeni siyasi gelişmeler üzerine 1949 yılında İmam-Hatip kurslarının açılmasına karar verilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından bu kurslar 1951-1952 öğretim yılından itibaren İmam Hatip Okullarına dönüştürülmüştür.²⁰

1950 yılından sonra Türkiye'de çok partili siyasi yapı ile beraber demokratik ortamın oluşması, din eğitiminde özellikle Kur'an kurslarındaki gelişmelerin daha da hızlanması sonucunu doğurmuştur.²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, 1963 tarihinde Kur'an Kursları ile ilgili çok önemli stratejik ka-

¹⁷ Alemdar, a.g.e., s. 95-107; Mubahat Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2000, s. 264.

¹⁸ 429 Sayılı Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun'un 1. ve 5. Maddeler. (6 Mart 1924 tarihli ve 63 Sayılı Resmi Gazete).

¹⁹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s.138-152.

²⁰ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.0), 127.84.11.

²¹ 1950 yılında 124 Kur'an öğreticisi kadrosu tahsis edilmiş iken bu sayı 1962'de ise 666'ya kadar yükselmiştir. Bkz. 1 Mart 1950 tarih ve 7445, 1 Mart 1962 tarih ve 11048 sayılı Resmi Gazete.

rarlar almıştır.²² Kur'an kurslarının yaygın din eğitimi kurumları haline dönüştürülmeye başladığını da gösteren bu kararlar, 1965 tarihli 633 sayılı Kanunun ardından 1971 tarih ve 13989 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmeliği* ile ancak uygulanmaya konulmuştur. Bu gelişmelerle birlikte Kur'an kurslarının yönetim, eğitim ve öğretim işleri Milli Eğitim Bakanlığı ile işbirliği yapmak suretiyle Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir.²³ 1990 tarihli yönetmelik ile yaz tatillerinde çocukların katılabileceği yaz kurslarının açılmasının ve camilerde Kur'an öğretiminin önü açılmıştır. 1997 yılında ilköğretimin zorunlu ve kesintisiz olarak sekiz yıla çıkartılması ile birlikte 23086 sayılı yönetmelik ile Kur'an kursları yönetmeliğinde önemli değişiklikler yapılmıştır. Bu değişiklikler kurslara olan talebin azalmasına sebep olsa da 2000 yılında yayınlanan *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği* ve *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmeliği*, Kur'an öğretiminin lehine yönelik önemli katkılar sağlamıştır.²⁴

3. Günümüzde Kur'an Kursları ve Kur'an Öğretiminde Temel Yaklaşımlar

Günümüzde yasal bir çerçevede devam eden Kur'an eğitimi, din eğitimi faaliyetleri içerisinde özel bir yere ve konuma sahiptir.²⁵ Aslında din eğitimi esas itibarıyla Kur'an eğitimidir. Kur'an'ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarından oluşan içeriğinin anlaşılması ve yaşanması bu eğitimin başlıca amacını oluşturmaktadır. Yüzünden okunması bile aynı zamanda ibadet olarak kabul edilen Kur'an'ı kiraat ve tecvit kuralları çerçevesinde doğru okuyabilme önemli bir faaliyet alanıdır. Günümüzde çocuklar ve yetiş-

²² 21 Mart 1964 tarihli belge için, bkz. BCA, Basbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü Evrakı (30.1.0.0), 105.657.9.

²³ BCA, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.2), 266.35.16; 278.17.4.

²⁴ Ramazan Buyrukcu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001; Hasan Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı-Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi*, Lâçin Yayınları, Kayseri 2006, s. 155-157.

²⁵ Türkiye'de Kur'an eğitim ve öğretiminin yasal zemini için bkz.: *Anayasa* (24. ve 136. madde), *Kanun* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Madde 7b), *Yönetmelik* (07.04.2012 Tarih ve 28257 sayılı DİB Kur'an Kursları ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği).

kinler için düzenlenen Kur'an kurslarında yüzünden okuma öncelikli olarak ele alınmaktadır.

Kur'an kursları, Türkiye'de yaygın din eğitimi faaliyetlerinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Kur'an-ı Kerim'i doğru ve usulüne uygun okuyabilmek, iman, ibadet ahlak ve Hz. Peygamber'in yaşantısı ile ilgili önemli bilgiler elde etmek bu kursların en önemli amaçlarından. Kur'an kurslarında bilimsel din eğitimi kriterlerini esas almak, fizikî şartlar ve eğitim süreçleri bakımından yeniden yapılandırarak işlevselliğini artırmak, söz ve davranışlarıyla örnek bir hayat sergileyebilen öğrenciler yetiştirmek ülkemizde Kur'an eğitiminin en temel ilkelerindedir.²⁶ Yüzünden, hafızlık ve yaz kursları olmak üzere üç ayrı kategoride öğretimin yapıldığı Kur'an kurslarına devletin verdiği destek uzun yıllar sadece Kur'an kursu öğretmenlerinin istihdamından ibaret olmuştur. Bu kursların diğer tüm ihtiyaçları ise halk tarafından karşılanmış ve karşılanmaya da devam etmektedir.²⁷

Din hakkında insanları doğru bilgilerle aydınlatma amacıyla görevli DİB, son yıllarda Kur'an-ı Kerim öğretme işini daha bilimsel yaklaşımlarla ele alarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır.²⁸ Önceki yıllara nazaran önemli oranda istihdam sorunu çözülen Kur'an kurslarında öğretici ihtiyacı kadrolu veya sözleşmeli öğretmenlerle karşılanmaktadır. İhtiyacın kadrolu veya sözleşmeli öğretmenlerle karşılanamaması halinde ise vekil öğretici görevlendirilmektedir.²⁹ Geliştirilen kur sistemi ile kurslarda ihtiyaca ve talebe bağlı olarak hafta sonu ve mesai saatleri dışında da eğitim yapılabilmektedir. Okulların tatil olduğu zamanlarda Kur'an Kurslarında, camilerde ve müftülüklerce uygun görülecek yerlerde yaz Kur'an Kursları açılabilir.

Kur'an Kurslarında görev yapan öğretici personelin eğitim formasyonunu geliştirmek amacıyla son yıllarda çeşitli hizmet içi eğitim faaliyetle-

²⁶ <http://www.diyenet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi>.

²⁷ M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, DİB. Yay., Ankara 2008, s. 34.

²⁸ M. Faruk Bayraktar, "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemler ve Kur'an Kursları", *X. Kur'an Sempozyumu (Kur'an ve Eğitim)*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 122.

²⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği*, 1. Bölüm, <http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr/metin>.

ri başlatılmıştır. Din Hizmetleri Sunan Personelin Genel Hizmetçi Eğitim Programı, DİB Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı Program Geliştirme Şube Müdürlüğü tarafından 2004 yılında çok sayıda akademisyenin de katkılarıyla geliştirilmiştir. Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu Rehber Öğreticiler Seminer Programı, DİB Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı tarafından 2005 yılında uygulanmıştır. Ezanı Güzel Okuma Öğretim Programı,³⁰ ise DİB Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı tarafından 2008 yılında uygulanmaya başlanmıştır. Adı geçen bu programlarda dini musiki dersi ya da eğitimi gibi konulara yer verilmemiştir. Ancak son yıllarda tüm din görevlilerine yönelik içerisinde dinî mûsikî eğitiminin de yer aldığı hizmetçi eğitim programları da düzenlenmeye başlanmıştır. Bu programın başında şüphesiz Tashih-i Huruf Rehber Öğreticiler Programı önemli yer tutmaktadır.³¹ DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğünce kurulan bir komisyon tarafından 2012 yılında geliştirilen Tashih-i Huruf Kursunda 60 saatlik Dinî Mûsikî dersi bulunmaktadır. Dini Musiki kursunda ise şu konular yer almaktadır: İmam-Hatiplik, müezzinlik ve din hizmetlerindeki önemi, ses ve oluşumu, sesin kaynağı, insan sesinin oluşumu ve ses değişimleri, ses sağlığını koruma yolları, sesin kullanım tekniği ve diyafram nefesinin kullanılması, makamlar ve formlar.

Dinî Mûsikî gelişim programı ise son yıllarda dini musikinin ve eğitiminin en üst düzeyde ele alındığı programdır.³² Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenip dokuz ayda toplam 864 krediden oluşan programın en önemli hedefi, cami içi ve cami dışında gerçekleştirilen bir takım dinî, sosyal-kültürel toplantı ve etkinliklerde ihtiyaç duyulan mûsikî formlarını yerine getirebilme kapasite ve kabiliyetine sahip, bu doğrultuda grup oluş-

³⁰ Bu program; DİB Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı tarafından 2008 yılında uygulanmıştır.

³¹ DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğünce kurulan bir komisyon tarafından 2012 yılında geliştirilen Tashih-i Huruf Rehber Öğreticiler Programı, 25. 06. 2012 tarihli ve 603 sayılı onay ile uygulamaya konulmuştur. Tashih-i Huruf Kursunda 60 saatlik Dinî Mûsikî dersinde şu konular yer almaktadır: İmam-Hatiplik, müezzinlik ve din hizmetlerindeki önemi, ses ve oluşumu, sesin kaynağı, insan sesinin oluşumu ve ses değişimleri, ses sağlığını koruma yolları, sesin kullanım tekniği ve diyafram nefesinin kullanılması, makamlar ve formlar.

³² Bu program, Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (Program Geliştirme Daire Başkanlığı) tarafından 2015 yılında uygulanmaya başlanmıştır.

turma ve ekip çalışması yapabilen, toplum huzurunda birtakım dinî törenleri icra ve idare edebilme cesaret ve girişkenliği olan personel yetiştirmektedir. Bu çerçevede kursiyerlerin ses eğitimi bilgi ve becerisine sahip, Kur'an-ı Kerim, ezan, salâ, kâmet, tesbih duaları, temcid, münâcât, mihrâbiye, tekbir, salâvât, ilâhiler, kasîde, mevlid gibi dinî mûsikî formlarını teorik ve uygulamalı olarak icra edebilen, bunları öğretme yöntem ve teknikleri ile öğrenme-öğretme sürecine aktif katılabilen, yapılan yaygın hataları tespit edebilen ve bunları düzeltme yöntem ve tekniklerini öğrenebilen bir personel olarak yetişmeleri hedeflenmektedir.³³

Hizmet içi eğitime alınan öğreticilere bilgi ve becerilerini geliştirmek amacıyla rehber kitap, cd vb. çeşitli eğitim materyalleri verilmektedir. Yine halkın din konusundaki ihtiyaçlarını sahih dinî bilgilerle karşılamayı amaç edinen Diyanet, öğrencilere çağdaş ve bilimsel verileri de göz önüne alarak ders kitaplarının yanı sıra çeşitli işitsel ders materyalleri desteği de sunmaktadır. Eğitsel kaygılar ön planda tutularak hazırlanan bu çalışmalar, Kur'an kurslarında öğrencilere ücretsiz olarak dağıtılmaktadır.³⁴

Kur'an Kurslarında son yıllarda geliştirilen kur sistemi, şüphesiz en önemli gelişmelerden birisidir.³⁵ Öğrencilerin eğitim ihtiyaçları, eğitim süresi, öğrenci velilerinin tatil programları, eğitimin etkin ve verimli bir şekilde yürütülebilmesi vb. etkenler dikkate alınarak Kur'an kursları dönem esasına göre kur sistemine geçmiştir. Yine Kur'an öğretimini yaygınlaştırmak, verimliliğini artırmak ve öğrencilerin güzel vakit geçirerek tatil havasında Kur'an öğrenmelerini sağlamak amacıyla 2012 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı ile Gençlik ve Spor Bakanlığı arasında bir protokol imzalanmıştır. Bu protokol ile 07-18 yaş aralığındaki gençlere, basketbol, güreş, masa tenisi, badminton, taekwondo, judo, karate gibi spor dallarında her ilin spor imkânları ölçüsünde kurslar düzenlenmektedir. Geliştirilen programlar, fiziki şartlardaki olumlu değişiklikler ve personel istihdamındaki ciddi artış-

³³ DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (Program Geliştirme Daire Başkanlığı), 2015, s. 7-8.

³⁴ *Dinim İslam Temel Bilgiler*, DİB yayınları, Ankara 2015, s. 418.

³⁵ Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, DİB. Yay., Ankara 2008, s. 93-99; M. Şevki Aydın, "Kur'an Kursu ve İsteğe Bağlı Din Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi*, Ocak 2007.

lar ile Kur'an Kurslarındaki eğitim faaliyetlerinde son yıllarda önemli gelişmeler gözlemlenmektedir.

4. Kur'an Kurslarında Okutulan Dersler ve Muhtevası

Hafızlık eğitiminin verildiği Kur'an Kurslarında öğrenciler hazırlık, ezberleme ve pekiştirme olmak üzere derslerini üç dönemde almaktadırlar. Ders programı haftada 30 saat üzerinden 4 ay hazırlık, 16 ay (dörder aylık 4 dönem) ezberleme ve 4 ay pekiştirme olmak üzere azami 24 aylık süreye tekabül etmektedir. Öngörülen hafızlık eğitiminin süresi iki yıl olsa da bazen bu süre kısalıp uzayabilmektedir. Hafızlık Kur'an Kurslarında verilen Kur'an-ı Kerim, Dini bilgiler, Sosyal Etkinlik ve Rehberlik derslerinin toplamı ise 3060 saat olarak planlanmıştır. Müstakil bir dini musiki dersinin olmadığı Hafızlık Kur'an Kurslarında Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler dersinin dışında Sosyal Etkinlik ve Rehberlik dersine ayrılan süre toplamda 305 saattir.³⁶ Bu dersin konusunu ise drama örnekleri, sportif faaliyetler, çoklu katılımlı öğretici oyunları, bilgi yarışmaları, tartışma (münazara) örnekleri, örnek olay incelemeleri, kültürel faaliyetler, eğitsel oyunlar, dini musiki, resim çizme, gezi gözlem, bilgisayar sunumu, dil ve anlatım, vatandaşlık bilgisi ve insan hakları, adab-ı muaşeret ve insan ilişkileri, problem yönetiminde etkin metotlar, kavram çalışmaları, seminerler, proje sergileme ve çeşitli sunumlar oluşturmaktadır.³⁷ Görüldüğü üzere Dini Musiki için ayrılan süre yok denilecek kadar az bir süreye tekabül etmektedir.

Sekiz ay süreli olan Kur'an kurslarında temel dini bilgiler ile Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma eğitimi verilmektedir. Bu kursları başarı ile bitirenler isterlerse hafızlık eğitimine devam edebilmektedirler. Kur'an-ı Kerim, İbadet, İtikat ve Ahlak derslerinin okutulduğu bu kurslarda da müstakil bir Dini Musiki dersi bulunmamaktadır.³⁸ Yaz Kur'an kurslarında ise yine temel dini bilgiler ile Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma eğitimi verilmektedir.³⁹ Üçer haftalık dönemler halinde toplam dokuz hafta süresi olan

³⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hafızlık Eğitim Programı*, Ankara 2010, s.23.

³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hafızlık Eğitim Programı*, Ankara 2010, s.25.

³⁸ *Dinim İslam Temel Bilgiler*, DİB yayınları, Ankara 2015.

³⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, (Resmi Gazete Yayın Tarihi ve Sayısı:03/03/2000/23982)

bu kurslara öğrenciler kanuni temsilcilerinin talepleri ve onayları doğrultusunda başvurabilmektedirler. Derslerin ve muhtevalarının birbirine çok benzediği Kur'an kurslarının haftalık ders saatleri, kurs türüne göre farklı şekillerde düzenlenmiştir. Hafızlık ve yüzünden Kur'an eğitiminin yapıldığı kurslarda haftalık 24 saat ders okutulurken yaz kurslarında ise 14 saat ders okutulmaktadır.⁴⁰

Bütün Kur'an Kurslarında Kur'an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler dersi ortaktır. Ancak konular öğrencilerin yaş durumları ve kurs süreleri doğrultusunda değişebilmektedir. Kur'an kurslarında bütün Kur'an-ı Kerim derslerinde Kur'an'ı ve muhtevalarını tanıma, Kur'an-ı Kerim'i okumaya giriş, yüzünden okuma, ezberlenecek dua, sure ve anlamları, tecvidin amaç ve önemi ile tecvid kuralları ortaktır. Ezberlenecek dua ve sureler ise kursların yapısına göre değişmektedir. Kur'an Kurslarının programlarında Kur'an-ı Kerim'in dışında iman esaslarını ele alan İtikat; ibadet, temizlik, dua ve yardımlaşma konularını ele alan İbadet, İslam ahlakını ele alan Ahlak ve Hz. Muhammed (sav)'in hayatı ile O'nun kişilik ve davranış özelliklerini ele alan Siyer dersleri yer almakta ve bu dersler Kur'an kursu öğreticilerinin rehberliği ile öğrencilere verilmektedir.⁴¹

5. Kur'an Kurslarında Dini Mûsikî Dersinin Gerekliliği ve Önemi

Dînî Mûsikî eğitimi veren kurumların geçmişi oldukça eskilere dayanmaktadır. Hemen hemen tüm dinlerde mûsikînin dini amaçlarla kullanıldığı bir vakıdır. Örneğin hristiyanların kilisede önemli ölçüde mûsikîye yer verdiği bilinmektedir. Yine eski Türklerin belli zamanlarda ve dini amaçlarla düzenlediği *toy* adı verilen törenlerde yahut vefat eden bir insanın ardından tertiplenen *yuğ* adı verilen toplantılarda dini mûsikîye yer verdikleri bilinmektedir.⁴²

[http://www.diyaretgov.tr/turkisch/default.asp\(30/05/2007\)](http://www.diyaretgov.tr/turkisch/default.asp(30/05/2007)).

⁴⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, (Resmi Gazete Yayın Tarih ve Sayısı:03/03/2000/23982)

⁴¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kursları Yönergesi, [http://www.diyaretgov.tr/turkisch/default.asp\(22/12/2005\)](http://www.diyaretgov.tr/turkisch/default.asp(22/12/2005)).

⁴² İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*, Ötügen Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul, 1987, s. 17.

Mûsikînin ibadetlerde kullanıldığı ilk faaliyetler Hz. Muhammed (sav) döneminde, Kur'ân kıraati ve ezan okuma gibi dînî formlarda ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed (sav)'in kendisinin bizzat bulunduğu meclislerde güzel sesli olan arkadaşlarından Ebu Musa el-Eş'ari'ye Kur'ân-ı Kerim⁴³, Bilal-i Habeşi'ye de ezan okuttuğu bilinmektedir.⁴⁴

Mûsikî eğitiminin temelleri kurumsal anlamda Selçuklular döneminde Nizamiye medreseleriyle atılsa da Osmanlı döneminde bu kurumlar gelişerek ilerleme kaydetmişlerdir. Medreselerde matematik, astronomi, fizik vb. ilimlerin yanında dine dayalı müzik eğitimi de verilmiştir. Bu dönemde mûsikî öğretimi devletin genel eğitim politikaları çerçevesinde daha çok *dinsel* ve *geleneksel* bir sisteme uygun olarak yapılmıştır.⁴⁵ Cumhuriyet döneminde açılan pek çok müzik eğitim kurumlarında ise ne yazık ki dînî mûsikî öğretimine çok nadir rastlanılmaktadır. Bu dönemde dînî mûsikî eğitiminin verildiği resmi kurumlar, ilahiyat fakülteleri ve imam hatip liseleridir. Ancak bu kurumlarda verilen dînî mûsikî dersi de ne yazık ki yeterli düzeye ulaşamamıştır. Dini mûsikî dersleri verebilecek donanımda öğretmen yetiştirilmemesi ya da uygun atamaların yapılmayışı bu durumun belki de en önemli sebeplerindedir.

Dinî mûsikî derslerindeki asıl hedef; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim, ezan, salâ, kâmet, tesbih duaları, temcid, münâcât, mihrâbiye, tekbir, salâvât, ilâhi, kasîde, mevlid gibi dinî mûsikî formlarını teorik ve uygulamalı olarak icra edebilen bir birey olarak yetiştirmeleridir. Çünkü öğrenciler ses ve mûsikî eğitimleri sayesinde imam-hatiplik ve müezzinlik gibi din görevliliği hizmetlerini daha iyi şartlarda yapacaklardır.

Ülkemizde mevcut Kur'an Kurslarının yapısı ve eğitim sistemi de göz önüne alınarak öğrencilere en azından yukarıda bahsi geçen konularla ilgili genel bilgiler vermek ya da ileride muhtemel din görevlisi olabilecek potansiyeldeki öğrencileri bu anlamda detaylı bilgilendirmek ya da yönlendirmek bir hedef olmalıdır. Kur'an kursu öğrencilerinden bu konuda kendilerini yeterli görmeyenler için görsel ya da işitsel çeşitli teknolojik araçların

⁴³ Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, Fedailu'l-Kur'ân: 31, İstanbul 1979, c. VI, s. 112.

⁴⁴ Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Davud*, Edeb, Daru İhyai't- Turasi'l-Arabi, Beyrut, Tarihsiz, Eded 4985.

⁴⁵ Ahmet Say, *Müzik Öğretimi*, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 3. Basım, Ankara, 2001, s. 119.

yardımı ile konular öğrencilere verilmeye çalışılmalıdır. Zira konu ile alakalı yeterli seviyede teknolojik materyal günümüzde her yerde mevcuttur. Zaten Diyanet İşleri Başkanlığı'nın son yıllarda başta Kur'an kursu öğretmenleri ve imam-hatipler olmak üzere tüm personeline yönelik uyguladığı hemen tüm hizmetiçi eğitim seminerleri ya da ihtisas kurslarında dinî mûsikiye ait konulara belli oranlarda yer vermeye başladığı bilinmektedir.

Ülkemizde dini mûsiki eğitiminin verildiği resmi kurumlar olan İlahiyat fakülteleri ve İmam Hatip liselerinde verilen dini mûsikî dersi ne yazık ki yeterli düzeye hiçbir zaman çıkamamıştır. Çünkü toplumun din görevlisi ihtiyacının giderilmesi amacıyla kurulmuş olan İlahiyat Fakülteleri ve İmam Hatip Liselerinde dini mûsiki dersi geçmişte seçmeli ders olarak okutulmakta ya da haftalık 1 ya da 2 saatlik dilimi geçememiştir. Günümüzde ise ilahiyat fakültelerinde dini musiki dersi 2 saat zorunlu ve 2 saat seçmeli olarak verilmektedir. Okullarını bitirir bitirmez potansiyel din görevlisi olacak öğrenciler için bu süre kanaatimizce yeterli bir süre değildir. Dini mûsikîye ait yeterli bilgi almak ve bu konuda tecrübe edinmek için Kur'an kurslarında eğitim gören öğrencilere hazır bulunuşluk ve eğitim seviyelerine göre dini mûsikî eğitiminin verilmeye başlanması gerekmektedir. Kur'an Kurslarında öğrencilerin özellikleri, ilgi ve ihtiyaçları, ortam, donanım ve mûsikî ders saati gibi değişkenler çok iyi analiz edilerek dini mûsikî dersleri teorik bilgilere ilaveten pratik uygulamalarla da desteklenmelidir.

Öğrencilere Kur'an kursu yıllarında mûsikîye ait genel olarak yapılacak teorik bilgilendirilmelere ilaveten ayrıca onlara mûsikî dinleme ve icra yapma zevki kazandırılmaya da çalışılmalıdır. Belki de bu dönemde öğrencilerin Dini mûsikîyi sevmeleri ileride dini mûsikî eğitimi üst düzeyde almalarına kapı aralayabilecektir. Dinî mûsikî eğitimi, tedricilik esasına dayalı bir süreç gerektirdiği için bu derslerin Kur'an kurslarından başlayarak tüm İHL ve ilahiyat eğitimi boyunca kesintisiz devam etmesi gerekmektedir. Dinî mûsikî konuları tedrici bir şekilde düzenlenerek İHL ortaokul kısmında basit dinî mûsikî konuları, İHL lise döneminde ise dinî mûsikînin özellikle cami mûsikîsine ait formlar, usul ve bazı önemli makamlar kavratılmalıdır. Bunun için mevcut yaygın din eğitiminin ilk halkası olan yaz Kur'an kurslarının ders programına haftada bir ders saati olmak üzere dini mûsikî dersi konulmalıdır. Aynı şekilde yüzünden ve hafızlık eğitimi veren Kur'an kurslarının ders programlarının içerisine yaş ve sınıf düzeyine göre

dini mûsikî dersi konulmalıdır. İsveç, İngiltere, Japonya, Almanya, Romanya, Polonya gibi müzik eğitimini anaokullarından başlatarak sistemli bir şekilde yürüten ülkelerin de dinî mûsikî eğitimine dair politikaları da incelenenerek konu ile ilgili kapsamlı analizler doğrultusunda adımların atılması önemli faydalar sağlayacaktır.⁴⁶

Öğrencilerin, velilerin ve Kur'an kursu öğreticilerinin dini mûsikî dersini sadece eğlence dersi ya da dinlenme dersi olarak görmemeleri gerekir. Çünkü insanın iç oluşumunu biçimlendiren, davranışlarında fizyolojik ve psikolojik etkilere sahip etkin bir güç olan müzik sadece bir eğlence aracı olarak değerlendirilmemelidir. Dini mûsikî derslerine yönelik muhtemel olumsuz bakış açılarına karşın bazı insanların bu konudaki önyargılarını değiştirecek çeşitli etkinliklerin ve alternatif çalışmaların da yapılması gerekmektedir.

6. Kur'an Kurslarında Dinî Mûsikî Dersinin Muhtevası

Kur'an kurslarında dinî mûsikî dersinin adı ya da içeriği ile ilgili bazı değişiklikler önerilebilirse de bu derse ait bir kitabın ivedilikle oluşturulması gerekmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı; Başkanlık uzmanları, İHL'lerde ve Kur'an kurslarında derse giren öğretmenler ve özellikle bu alanda ehliyetli olan ilahiyat fakültelerindeki ve konservatuarlardaki öğretim üyelerinden oluşan bir komisyonun konu ile ilgili çalışması önemlidir. Dini mûsikî dersinin öğretim programı yeniliklere açık ve dini mûsikî eğitiminden beklenen amaçlar doğrultusunda olmalıdır. Yine ders kitabının içeriğinin de yaş grupları ve ses özelliklerine uygun olarak hazırlanmasına da azami özen gösterilmelidir.

Kur'an-ı Kerim, itikat, ibadet, ahlak ve siyer derslerinin dışında başka bir dersin olmadığı Kur'an kurslarında haftada 1 ders saati de olsa dinî mûsikîye ait konuların verilmesi gerekmektedir. Özellikle cami mûsikîsine ait bilgilerin teorik ya da pratik olarak öğretilmesi yerinde olacaktır. Cami mûsikîsi, camilerde ibadet esnasında bir veya birkaç müezzin, imam ya da cemaatin katılımıyla gerçekleşmektedir. Cami mûsikîsinde enstrüman kullanılmadığı için ses çok önemlidir. Cami mûsikîsi, dinî

⁴⁶ Adil, Türkoğlu, *Fransa, İsveç ve Romanya Eğitim Sistemleri*, Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, s. 36.

hayatımızda çok önemli yeri olan ezan, salâ, kâmet, tesbih duaları, temcid, münâcat, mihrâbiye, tekbir, salâvât, ilâhiler, kasîde, mevlid gibi formlardan meydana gelir.

Ezan, İslam dininde namaz ibadetine davet için okunur. Günde beş vakit kılınması farz olan namaz için beş ayrı vakitte minarelerden nağmelerle süslenerek ritimsiz ve irticâlen okunur. Ezanı her makamda okumak mümkün olsa da, vakitlerin insan ruhu üzerindeki etkisi düşünülerek hangi vakitte hangi makamın etkili olduğu belirlenmiş, beş vakit için farklı makamlar tertip edilmiştir. Kur'an-ı Kerim gibi ezan da tecvid ve kıraat esaslarına uyularak güzel nağmelerle okunmalıdır.

Salâ ve kamet de ezan gibi güzel nağmelerle okunması gereken cami mûsikîsi formlarındandır. Allah'ın bağışlaması ve selamının O'nun üzerine olması dileği ile Hz. Muhammed (sav) için okunan dualara *salâvat*, minarelerden okunan şekline ise *salâ* denir. Salâlar da ezanın okunduğu makamdan irticâlen okunur. Camide farz namazlarının kılınışından önce, ezandan daha seri bir şekilde okunan kametin de ezanda olduğu gibi vakitin özellikleri düşünülerek makamlı okunması esastır. Dinî mûsikî dersinde öğretilen ezanlar ve salâ ile bunlara ait makamlar şunlardır: Sabah ezanı (sabâ), öğle ezanı (uşşâk), ikindi ezanı (rast), akşam ezanı (segâh), yatsı ezanı (hicâz); dilkeşhâverân salâ, sabah-cuma salâti, hüseyinî salâ (cenaze salâti) ve bayâtî salâ (bayram salâsi).

Cami mûsikîsinin ezan, salâ, temcid gibi formlarının icra şekilleri genellikle doğaçlama tarzındadır. Aslında cami mûsikîsinden amaç mûsikî yapmak değil, yapılan ibadetlerden en üst düzeyde haz alınmasını sağlamaktır. Camilerde yapılan dua ve ibadetler esnasında musikiden önemli oranda istifade edilmektedir. Bu yüzden özellikle erkek Kur'an Kurslarında eğitim alan öğrencilerin camilerde ses ve musiki bilgisine dayalı görev yapmaları sebebiyle bu öğrencilere imam-hatiplik, ezan, kamet, salâ ve müezzinlik gibi cami mûsikîsine ait formların uygulamalı olarak öğretilmeye başlanması faydalı olacaktır.

Kur'an kurslarındaki tüm öğrenciler için sesin önemi, ses oluşumu ve kaynağı, ses değişimleri, ses sağlığını koruma yolları, sesin kullanım tekniği ve diyafram nefesinin kullanılması vb. mevzular bu dersin en temel konularıdır. Yine makamlar ve formlarla ilgili basit tatbikatlar, seslerin net ve temiz çıkarılması öğrencilere bu derste verilmeye başlanmalıdır. Dinî

mûsikî dersinde ezan ve müezzinlik uygulamalarına ilaveten tesbih duaları, tekbir, salavât, bazı basit ilâhiler, kasîde ve mevlid formları önem sırasına göre kursların süreleri ile uyumlu olacak şekilde eklenmeli ve görsel ya da işitsel materyallerle bu formlar desteklenmelidir.

7. Dinî Mûsikî Öğretimi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yeterlikleri

Kur'an Kursları üzerine yapılan bir araştırmada pek çok öğreticinin Kur'an öğretiminde özellikle yeni pedagojik yöntemlerden haberdar olmadığı ve kendi öğrenciliği döneminde hocasından gördüğü yöntemlerle Kur'an öğretimini sürdürdüğü ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Kur'an kursu öğreticilerinin öğretim yöntem ve teknikleri konusunda genel ve özel yeterlik konularında bilgi sahibi olmaları mesleklerine önemli oranda katkı sağlayacaktır.

Yeterlik, bir görevi kabul edilebilir düzeyde yerine getirebilmek için sahip olunması gereken özellikler bütünüdür.⁴⁸ Yaygın din eğitimi veren Diyanet'in bünyesinde görev yapmakta olan personelin sahip olması gereken nitelikleri belirleme amacıyla ilk olarak 2004 yılında Kayseri'de konunun uzmanları tarafından *Din Görevlilerinin Yeterlikleri* konulu ilmi bir toplantı tertip edilmiştir. Din görevlilerinin yeterlikleri bu toplantıda *genellik, ölçülebilirlik, işlevsellik, bütünlük ve tekrarlanabilirlik* ilkeleri doğrultusunda belirlenerek Kur'an Kursu öğreticilerinin ve diğer din görevlilerinin yeterlikleri temel ve özel alan olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.⁴⁹ Tüm görevlilerin sahip olmaları gereken temel yeterlikler de *alan, genel kültür ve eğitim-öğretim* olmak üzere üç ana başlıkta ortaya konmuştur.⁵⁰

Kur'an Kursu öğreticilerinin temel yeterlikleri Kur'an, tefsir, fıkıh, hadis, akaid, kelam ahlak bilgisi, yüzünden ve ezbere Kur'an okuma, Hz.

⁴⁷ M. Faruk Bayraktar, "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemler ve Kur'an Kursları", *X. Kur'an Sempozyumu(Kur'an ve Eğitim)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2008, s. 123; Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri*, Türiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 166.

⁴⁸ Ziya Bursaloğlu, *Eğitim Yöneticisinin Eğitim yeterlikleri*, Ankara Ü. E. F. Yay., No: 93, Ankara, 1981, s. 5.

⁴⁹ Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri*, Türiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 19-26.

⁵⁰ *DİB Taşra Teşkilatlarında Din Hizmetlerini Yürütenlerin Temel ve Özel Yeterlikleri*, DİB Yayınları, Ankara, 2005, s. 20.

Peygamberin hayatı ve inanç esaslarını bilmekten oluşmaktadır. Genel kültür yeterlik bilgisi de; din ve kültür, yaygın din eğitimi, Kuran öğretimi, din hizmetlerinde hitabet, etkili iletişim, rehberlik ve dinî danışmanlık konularını kapsamaktadır. Kur'an Kursu öğreticilerinin özel görev yeterlikleri ise Kur'an okuma ve öğretme becerisine ilaveten dinî bilgiler öğretme becerisinden oluşmaktadır.⁵¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an kursu öğreticilerinin Kur'an'ı tecvit kurallarına göre yüzünden okuyup Kur'an'dan bazı bölümleri ezbere okumasını, Arapça ve Osmanlıca bilmesini, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, iman, ibadet ve ahlak konusunda temel bilgilere sahip olmasını hedeflenmektedir.⁵² Kur'an kursu öğreticilerinin yine iman, ibadet ve ahlâk esaslarını açıklayacak donanımda olmaları ve öğrencileri derse motive etmelerini istenmektedir.⁵³

Kur'an Kursu öğreticileri başta olmak üzere tüm din hizmetleri personelinin temel ve özel alan yeterlikleri ele alınırken dinî mûsikîye ait en temel bilgileri bilip uygulaması konuları ne yazık ki yer almamaktadır. Oysa başta imam-hatipler ve erkek Kuran kursu öğreticileri ezan, kamet, salat-ü selam ve namaz tesbihatı konularında zaten dini mûsikîden fiilen yararlanmaktadırlar. Din görevlilerinin yaptığı pek çok görev zaten dinî mûsikî ile ya doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilidir. Öğrencileri derse kanalize ederek ders içi performanslarını artırma hususunda da müzik önemli bir görev üstlenmektedir. Özellikle dersler esnasında dini mûsikiye ait eserlerin dinletilmesi ya da icra edilmesi öğrencilere ve öğrencilere pek çok faydalar sağlayacaktır.

Türkiye'de Kur'an kursları ve İmam Hatip Liseleri potansiyel olarak din görevlilerinin yetiştiği kurumların başında gelmektedir. Öğrencilerin son yıllarda bu okullardan mezun olur olmaz din görevliliği kadrolarına atanabildikleri gerçeğinden yola çıkarak bu öğrencilerin daha bu kurumlardaki eğitimleri esnasında ses ve musiki bilgilerini içeren önemli meslekî

⁵¹ *DİB Din Eğitimi Daire Başkanlığı Program Geliştirme Şubesi Müdürlüğü Din hizmetleri sunan personelin genel hizmetiçi eğitim programı (Kur'an Kursları Öğreticilerinin Hizmetiçi Eğitim Programı)*, DİB Yayınları, Ankara, 2014.

⁵² *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri*, DİB Yayınları, Ankara, 2014.

⁵³ *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri, (Kur'an Kursları Öğreticilerinin Özel Yeterlikleri)*, DİB Yayınları, Ankara 2014.

bilgilerle donatılmaya başlamaları gerekmektedir. Kur'an kursu öğreticilerinin mûsikîye dair sahip olmaları gereken yeterliklerden bazıları şunlardır:

1. Ses eğitimi, sesin doğallığını bozmadan onu sağlıklı bir şekilde korumak ve müzik özellikleri göz önünde bulundurularak olumlu değişiklikler oluşturma sürecidir.⁵⁴ Kur'an kurslarındaki eğitimde sesin kullanımı ve eğitiminin önemi büyüktür. Zira son yıllarda sesin yanlış kullanımından kaynaklanan diyafram ve artikülasyon ile ilgili din görevlileri ve öğretmenlerin ses teli nodülü, reinke ödemi (ses tellerinde sıvı birikimi), reflü (mide sıvısının boğaza geri akması), ses teli kanaması, gırtlak iltihapları, hipotiroidizm (ses kısıklığı, ses yorgunluğu, seste perdelenme ve puslanma, ses genişliğinin daralması, boğaza bir şey takılmış hissi gibi yakınmalar) gibi önemli sorunlar yaşadığı bilinmektedir. Bu yönüyle Kur'an kursu öğreticileri hem kendi kendilerinin hem de öğrencilerinin ses sağlıklarını korumaları için belirli düzeyde ses eğitimine ihtiyaçları vardır. Kur'an kursu öğreticilerinin ses çalışması, ses egzersizi, gırtlak çalışması ve doğru nefes alma ile ilgili bazı teknik bilgileri bilmeleri gerekmektedir. Zaten herhangi bir dinî mûsikî formunun icrası esnasında düzgün nefes alma tekniklerinin bilinip uygulanması son derece önemlidir.

2. Kur'an kursu öğreticileri zaman zaman icra edebildikleri ney, def vb. enstrümanlarla ya da kasetten yapılan dinletilerle monoton geçen eğitim havasını daha canlı ve dinamik hale getirebilirler. Yine Kur'an kursu öğreticilerinin koro oluşturmaları ve yönetmeleri gibi sanatsal etkinlikler öğrenciyi hem derse motive etmekte hem bireysel yeteneklerini geliştirmekte hem de öğrencilerin kur'an kurslarını daha fazla sevmelerini sağlamaktadır.

3. Kur'an kursu öğreticilerinin beste yapma, fon müziği oluşturma ve doğaçlama yapma gibi müzikal becerileri varsa bunları derslerde kullanmaları öğrenci motivasyonun artmasında önemli rol oynayacaktır. Örneğin tecvit kurallarını öğretirken bazı harf ve kelimeleri bilinen bir ilahinin makam ve bestesine uyarlayarak söyleme ve söyletme, arzu edilen bilgileri hafızada tutma yönünde faydalı olacaktır.

⁵⁴ Birol Gonca, "Müzik Öğretmeni Adaylarında Düzgün, Doğru ve Etkili Konuşma Yönünden Bireysel Ses Eğitiminin Önemi," *Cumhuriyet'imizin 80. Yılında Müzik Sempozyumu*, 1998, s. 14.

4. Kur'an kursu öğretmenleri, eğitimde teknolojik gelişmeleri yakından takip etmeli ve bu gelişmeleri kullanabilmelidir. Görsel-işitsel materyallerin bir arada öğrenciye sunulması eğitimde önemli bir faktördür.⁵⁵ Yine bilgisayar, projektör, video, elektrikli enstrümanlar, cd-kaset çalar ve kaydediciler de öğretmenler tarafından kolayca kullanılacak eğitim araçlarıdır. Bu araçlarla derslerin öğrenciler için daha ilgi çekici bir hale geldiği ve aktif katılımın sağlandığı ve bu sayede derslerden daha fazla keyif alındığı da bilinmektedir.⁵⁶

5. Öğrencilere dini müzikîyi tanıtmak, dünyaca ünlü bestekar ve onların ortaya koyduğu eserleri dinletmek ve bu sayede kadim müzikîmizi sevdirmek de önemli bir misyondur. Ayrıca popüler kültürün tüm dünyayı etkisine aldığı günümüzde dinlenecek müziklerin seçimi de çok önemlidir. Çünkü müzik duygusunun geliştiği dönemler olan okul yıllarında insan bütün seslere karşı duyarlıdır. Özellikle çocukların kaliteli ses ve müziklere karşı dikkatlerini çekmek ve onları dinlemeye teşvik etmek de önemli bir görev olsa gerektir.

6. Dini müzikî alanında eğitim amaçlı, resmi ve özel şirketler tarafından kaydedilmiş Kur'ân-ı Kerim, ezan, ilahi, kaside, na't, mevlid-i şerif vs. hemen her yerde mevcuttur. Kur'an kursu öğretmenleri, alanı ile ilgili bir müzik arşivi oluşturmasında da büyük yararlar vardır. Böylelikle öğretmenler basit dini müzikî eserlerini öğrencilere öğretebilmeli ya da en azından dinletmelidirler. Kur'an kursu öğretmenlerinin ayrıca bu dersin dengeli bir şekilde verilmesi hususunda çocukların psiko-motor, kavrama, duygusal, sosyal, kültürel, estetik becerilerini tanımaları ve aynı zamanda yaş-müziksel beceri gelişimlerini de bilmeleri gerekmektedir.

⁵⁵ Tuğba Yanpar Şahin ve Soner Yıldırım, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Anı Yayıncılık, Ankara 1999, s. 24.

⁵⁶ Hasan Arapgirlioğlu, "Müzik Teknolojisi Ve Yeni Yüzyılda Müzik Eğitimi", *Cumhuriyet'imizin 80. Yılında Müzik Sempozyumu*, 2003, s. 13-14.

Sonuç

Dinî hayatımızda çok önemli yeri olan *Kur'an-ı Kerim, ezan, salâ, kâmet, tesbih duaları, temcid, münâcât, mihrâbiye, tekbir, salâvât, ilâhiler, kasîde, mevlid* gibi câmi mûsikisi formlarının özellikle insan ruhuna olumlu katkılar yaptığı bilinen bir gerçektir. Mûsikî geleneğimizin ihya edilerek din hizmetlerinde kullanılması ve bu tarihi zenginliğin günümüze taşınıp aynı zamanda istikbale intikal ettirilmesi gerekmektedir.

Son yıllarda Kur'an kursları yeni bir anlayış ve formatla insanımızın ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda faaliyetlerine devam etmektedir. Kur'an kurslarındaki eğitim ve öğretimle ilgili görülen olumsuz bazı durumların üzerine kararlılıkla gidilmesi ve pek çok önemli değişikliklere imza atılması son derece sevindiricidir. Yapısal, yönetsel ve yönetsel pek çok olumlu gelişme bu kurslarda eğitim gören öğrencileri ve velileri de mutlu etmektedir. Kur'an kurslarındaki eğitim düzeyini çağdaş eğitim bilimlerinin öngördüğü anlayış, yöntem ve tekniklerle yükseltme çalışmaları bu kurslara dinî mûsikî derslerinin ilavesi ile daha da anlam kazanacaktır. Dini mûsikî derslerinin de bu kurslarda ayrı bir ders müfredatı olarak okutulması, öğrenciler için özellikle cami mûsikisi geleneğini tanıma fırsatı bulacakları önemli bir zaman dilimi olacaktır. Yine öğrenciler bu ders sayesinde müezzinlik, ses bilgi ve becerisi ve özellikle de cami mûsikî formlarını icra etmeye başlayacaklar ya da en azından bu konularla ilgili teorik bilgi sahibi olacaklardır. Dini Mûsikî dersi, muhteva itibarıyla zaten Kur'an kurslarındaki diğer dersleri de tamamlar mahiyettedir. Ayrıca ihdas olunacak bu ders Kur'an kurslarının eğitim felsefesine de ters değildir.

Din görevlilerinin meslekî eğitiminin ayrılmaz bir parçası olan dinî mûsikî eğitimine ve bu dersi verecek öğreticiye gereken önem ve değer verilmelidir. Günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bazı dinî mûsikî formlarının yeniden inkişafı ve çok daha güçlü bir şekilde icra edilmeleri için Kur'an kurslarında dinî mûsikî derslerinin yer alması hususunda gerekli yasal ve yapısal düzenlemeler Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilgili diğer birimlerce ivedilikle yapılmalıdır.

Kaynakça

- M. Şevki, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, DİB Yay., Ankara 2008.
- , M. Faruk, *Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 1992.
- Akyürek, Süleyman, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Yeterlikleri", *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, Bahar 2005/1, Kayseri, 2005.
- Alemdar, Yusuf, *İstanbul'da Kur'an Okulları*, TDV Yayınları, Ankara 2007.
- Arapgirlioğlu, Hasan, "Müzik Teknolojisi ve Yeni Yüzyılda Müzik Eğitimi",
- Aslantürk, A. Hümeıra, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Problemleri" *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik Tartışmalı İlimi Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- Ay, M. Emin, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları*, Bursa 2005.
- Aydın, M. Şevki, "Kur'an Kursu ve İsteğe Bağlı Din Eğitimi", *Diyanet İlimi Dergi*, Ocak/2007.
- Baltacı, Cahit, *XV-XVII Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.
- Başkurt, İrfan, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları (İstanbul Örneği)*, Dem Yayınları, İstanbul 2007.
- Bayraktar, M. Faruk, "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemler ve Kur'an Kursları", *X. Kur'an Sempozyumu (Kur'an ve Eğitim)*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara 1998.
- Biröl, Gonca, "Müzik Öğretmeni Adaylarında Düzgün, Doğru ve Etkili Konuşma Yönünden Bireysel Ses Eğitiminin Önemi," *Cumhuriyet'imizin 80. Yılında Müzik Sempozyumu*, 1998.
- Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.
- Bulut, Mehmet, "Diyanet İşleri Bakanlığının Yaygın Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlimi Dergi*, c. 35, 1999.
- Bursalıoğlu, Ziya, *Eğitim Yöneticisinin Eğitim yeterlikleri*, Ankara Ü. Eğt. Fk. Yay., Ankara 1981.
- Buyrukçu, Ramazan, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

- Büyükdiñç, Mustafa, *Sekiz Yıllık Kesintisiz Zorunlu Temel Eğitim Sonrası Kur'an Kurslarında Eğitim ve Öğretim*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adapazarı 2001.
- Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996.
- Çağrırcı, Mustafa, "Kur'an Kursu", *DİA*, C. XXVI, İstanbul 2002,
- Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, (Çev.) Ali Yardım, İstanbul 1983.
- Dağ, Mehmet ve Öymen H. Raşid, *İslam Eğitim Tarihi*, MEB Yay., Ankara 1974.
- DİB Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Panسیونları Y.
- Dinim İslam Temel Bilgiler, DİB yayınları, Ankara 2015.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kursları Yönergesi.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Hafızlık Eğitim Programı, Ankara 2010.
- Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Davud, Edeb, Dar'u İhyai't- Turasi'l-Arabi*, Beyrut, Edeb 4985.
- Fidan, Nurettin, Münire Erden; *Eğitime Giriş*, Alkım Yayınları, İstanbul 1998.
- Gözütok, Şakir, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2002.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi II*, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul 1991.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergah Y., İstanbul, 2008.
- Koç, Ahmet, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik*, Ankara 2005.
- Korkmaz, Doç. Dr. Mehmet, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri*, Türiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Kütükoğlu, Mubahat, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, TTK Basımevi, Ankara, 2000.
- Özkan, İsmail Hakkı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleri*, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1987.
- Pedersen, John, "Mescit", *İslam Ansiklopedisi*, C. VIII, MEB Yayınları 1957,
- Resmi Gazete, 6 Mart(1924) tarihli ve 63 Sayılı, Mart 1950 tarih ve 7445, 1 Mart 1962 tarih ve 11048.

- Say, Ahmet, *Müzik Öğretimi*, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, Ankara 2001.
- Şahin, Tuğba Yanpar - Yıldırım, Soner, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Anı Yayıncılık, Ankara 1999.
- Şen, Süleyman Zihni, *Kur'an kursu Öğrenci ve Öğreticilerinin Beklenti ve Sorunları*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Uludağ, Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Tanrıkorur, Cinuçen, *Osmanlı Dönemi Türk Müsikîsi*, Dergâh Yay. İstanbul 2003.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, PegemA Yayınları, Ankara 2005.
- Türkoğlu, Adil, *Fransa, İsveç ve Romanya Eğitim Sistemleri*, EBF Yay., Ankara 1983.
- Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, MEB Yay., Ankara 1964.
- Yavuzer, Hasan, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı-Dini Otorite Ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi*, Lâçin Yayınları, Kayseri 2006.

The Place and Importance of Religious Music Education in the Quran Courses

Citation / ©-Demir, A. (2016). The Place and Importance of Religious Music Education in the Quran Courses, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 16 (1), 157-181.

Abstract- *The Quran Courses that are directed by the Religious Affairs Administration and controlled by the Ministry of National, represent an important institutional system regarding the religious education in Turkey. The religious music, that is exceptional with its melodic structures, instruments and lyrics, also stands as one of the most important cultural treasures of our civilization. In this paper, the inclusion of religious music lessons in the Quran Courses and the specific importance of these lessons will be concentrated. Besides, the necessity of including the forms of mosque music into this education process considering the ages of the students and the types of the Quran Courses will be emphasized. Moreover, various subjects like the qualifications of the Quran Course instructors and the content of the religious music lessons will also be included within this study.*

Keywords- *Quran Courses, religious music education, sound education*

Şevkânî'nin Aile Hukukunun Bazı Konularına İlişkin Cumhura Muhalif Görüşleri*

Arş. Gör. Fatih ÇİNAR**

Atıf / ©- Çınar, F. (2016). Şevkânî'nin Aile Hukukunun Bazı Konularına İlişkin Cumhura Muhalif Görüşleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 183-217.

Öz- Muhammed b. Alî eş-Şevkânî (v. 1250/1834), Yemen'de yaşamış; bulunduğu asra ilmi, siyasi, adli vb. konularda önemli katkıları olmuş müctehid bir İslam âlimidir. Onun görüşlerinin tesirleri içinde bulunduğu asırla sınırlı kalmamış, kendisinden sonraki asırlara uzanarak yaşamaya devam etmiştir. Bu sebeple hayatı ve ilmî kişiliği hakkında genel bilgiler verilmek suretiyle Şevkânî tanıtılmıştır. Daha sonra "nikâh ve talâk" alt başlıkları altında onun özgün diyebileceğimiz aile hukuku görüşleri cumhura muhalif kaldığı bağlamda incelenerek birtakım farklılıklar ortaya konmuştur. Şevkânî'nin bu görüşlere ulaşmasında taklitten uzak; naslara bağlılığı ve onları aklî değerlendirmelere tabi tutarak diyalektik bir yöntem izlemesinin rolü büyüktür.

Anahtar sözcükler- Şevkânî, aile, hukuk, nikâh, talâk, ichtihad, sahih



Giriş

Anne, baba ve çocuklardan oluşan aile, toplumun en küçük yapı birimidir. İnsan, hayatına aile içinde başlamakta, kişiliğinin ve karakterinin büyük kısmını burada tamamlamaktadır. Ailenin insanlık tarihi kadar eski olması, eşlere meşru birliktelik imkânı vermesi, neslin devamlılığını sağ-

Makalenin geliş tarihi: 10.02.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Bu çalışma, "Şevkânî'nin Aile Hukuku Alanındaki Görüşleri (Neylû'l-evtâr Özelinde" adlı tez çalışmamızdan derlenerek konuları gözden geçirilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: fatih11982@hotmail.com

laması vb. yönlerden o, her daim üzerinde önemle durulan ve tartışılan bir konu olmuştur.

İslam dini aile konusuna azami önem vererek bu konuda birtakım usûl ve kaideler tespit etmiştir. Türkçe’de “aile hukuku” şeklinde ifade edilen bu disiplin klasik fıkıh kitaplarında “nikâh-talâk”, sonraki eserlerde “münâkehât-müfârakât” başlıkları altında ele alınmış; son zamanlarda Arap müellifler tarafından “el-ahvâlü’ş-şahsiyye” aile hukuku için kullanılır olmuştur.

Aile hukukunun Kur’an’da ve Sünnet’te yer alan temelleri üzerinde İslam âlimleri tarafından titizlikle çalışmalar yapılmıştır. Şevkânî de onlardan biridir. Fakih genel olarak ictihad yerine taklidin, ilim yerine ezberin, mûsamaha yerine katılık ve taassubun hâkim olduğu bir süreçte Yemen’de yaşamıştır. Bu, her ne kadar genel durumu yansıtsa da her asırda ilmi ve ictihadı kendisine düstur edinmiş müstesna fakiher var olagelmıştır. Bunun açık bir göstergesi olan Şevkânî, küçük yaşta başladığı ilim yolculuğu süresince birçok kitabı muhtelif hocalardan okuması ve çok sayıda talebeye okutması sonucu engin bir ilmî birikime sahip olmuştur. Bu engin bilgisi ve meselelere vukufiyeti sonucu genç yaşta taklidi terk etmiş ve ictihad mertebesine ulaşmıştır.¹

Eserleri tetkik edildiğinde, taassuptan uzak, muhakeme gücü yüksek, tartışmacı ve naslara bağlı bir kişiliğe sahip olduğu hemen göze çarpmaktadır. İfade edilen bu mizacının bir yansıması olarak, daima eleştirel bir üslup takip etmiş, bazı meselelerde cumhura² muhalefet ederek onların görüşlerini tenkit etmiştir. Hangi sonuca ulaşırsa ulaşınsın hareket noktası daima delil olmuştur.

Bu çalışmada Şevkânî kısaca tanıtılıp onun aile hukuku alanında cumhurun görüşlerinden farklılık arz eden birtakım görüşleri başlıklar halinde tespit edilecektir. Bununla birlikte birkaç görüşü ise bu coğrafyada hâkim mezhep olan Hanefî mezhebiyle karşılaştırmalı değerlendirilecektir. Öte yandan Şevkânî’ye özgü bu görüşlerin, daha önce hiç kimse tarafından dile getirilmediğini iddia etmek de doğru olmaz.

¹ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli’ bi-mehâsini men ba’de’l-karni’s-sâbi’*, Dâru’l-Kütübü’l-İslâmî, Kâhire ts. II, 214.

² Belirtmek isteriz ki cumhur lafzında genel olarak Ehl-i Sünnet mezhepleri kastedilmiştir. Hanefîler veya şu mezhep dışındaki cumhur dediğimizde ise diğer üç mezhebi ve onlara muvafık olanları kastetmekteyiz.

I- Şevkânî

1- Hayatı

Fakihin tam adı, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî'dir.³ 28 Zilkade 1173'te (12 Temmuz 1760) San'a şehrinin güney doğusundaki Havlân kabilesine bağlı Sehâmiyye köylerinden Şevkân'da dünyaya gelmiştir. Hicretü Şevkân olarak da bilinen Şevkân köyü San'a'ya bir günlük yürüyüş mesafesinden daha yakın olup⁴ 25-30 kilometre uzaklıktadır.⁵ Bu nedenle o, San'a'ya nispetle San'ânî, Şevkân'a nispetle Şevkânî, Yemen'e nispetle ise Yemenî olarak adlandırılmıştır.

Öğrenim hayatına Zeydî mezhebi literatürüne uygun kitapları okuyarak başlamıştır. İlk temel dini bilgileri büyük bir âlim olan ve San'a'da kırk yıl kâdilkudâtılık yapan, babası Alî b. Muhammed'den (v. 1211/1769) öğrenmiş, muhtelif birçok âlimden de Kur'an dersi almıştır. Kur'an ve birçok ilmî metni ezberlediğinde daha on yaşını tamamlamadığı ifade edilmiştir.⁶

Kur'an'ı ezberlemekle iktifa etmemiş çok sayıda hocadan ders alarak kıratını güzelleştirmiştir.⁷ Öğrenim ve öğretim hayatı ve baş kadılığı sırasında askeri sebepler dışında San'a dışına çıkmadan bütün öğrenimini burada tamamlamıştır.⁸ Babasının da desteği ve yardımıyla bütün vaktini ilme vermiş; fıkıh, tefsir, hadis, dil, tarih, mantık vs. alanlarda öğrenim ve öğretime devam ederek çeşitli hocalardan okuduğu ve öğrencilere okuttuğu günlük ders sayısı totalde on üçe ulaşmıştır.⁹ *el-Bedru't-tâli'* adlı eserinde okuduğu ve ezberlediği kitapların listesini vermekte olup çeşitli alanlarda çok sayıda icazet aldığını belirtmiştir.¹⁰

³ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 214; Eyyüp Said Kaya-Nail Okuyucu, "Şevkânî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 22.

⁴ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr min esrâri muntekâ'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Dâru İbni'l-Cevzî, yy. 1427 h. I, 28 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁵ Nail Okuyucu, "Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı", *Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE*, s. 6.

⁶ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, I, 28 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 215.

⁸ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 218; Kaya-Okuyucu, "Şevkânî", *DİA*, XXXIX, 22.

⁹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 218; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, I, 28 (Muhakkikin mukaddimesi).

¹⁰ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 215.

Yoğun bir ders programına devam eden Şevkânî, daha yirmili yaşlarda geniş halk kitleleri tarafından hüsnü kabul görmüş ve kendisine yöneltilen sorulara doyurucu cevaplar vermeye başlamıştır.¹¹

Tarih boyunca muhtelif devletlerin hüküm sürdüğü Yemen, XVI. yüz yıldan Mondros Mütarekesi'ne kadar Osmanlı Devleti'ne bağlı olarak "İmâmet" tarzı yönetimle idare edilmiştir.¹² Yemen baş kadısı büyük âlim aynı zamanda müsteşar olan Yahya b. Sâlih es-Suhûlî'nin (v. 1209/1795) vefat etmesi üzerine Yemen İmamı el-Mansûr Alî b. Abbâs (v. 1223/1809), bu makama Şevkânî'yi getirmek istemiş, ama o bu isteği kabul etmemiştir. Şevkânî vazifeyi kabul etmemesini, ilimle meşgul olma ve kadılık tecrübesinin olmaması vb. mazeretlerle gerekçelendirmiştir. Daha sonra imamın ısrarı üzerine Şevkânî baş kadılığı kabul etmiş ve bu makamda babası gibi yaklaşık kırk yıl kalmıştır.¹³ Âdil bir yönetim sergileyerek rüşvetin ve zulmün son bulması için mücadele göstermiş, mazlumları himaye etmiş ve ilmin yaygınlaşması uğrunda büyük çaba harcamıştır.¹⁴

Şevkânî, 74 yaşında 26 Cemâziyelâhir 1250/1834 Çarşamba günü vefat etmiştir. Cenaze namazı büyük bir kalabalık tarafından kılınan merhumun naaşı San'a'nın meşhur Huzeyme kabristanına defnedilmiştir.¹⁵ 1966'da Huzeyme mezarlığının zarar görmesi üzerine kabri, Filayhi Camii'ne nakledilmiştir.¹⁶

2- İlmî Kişiliği

Şevkânî, Yemen'de Zeydîliğin bir kolu olan Hâdevî geleneğe uygun olarak öğrenim ve öğretim hayatına başlamıştır. Mezhep taassubundan uzak bir anlayışta başladığı ilmî hayatı, okuduğu muhtelif alanlarda çok sayıdaki kitapla kendisine ufuk açıcı olmuş ve zamanla Zeydî mezhebini taklitten uzaklaşarak selefi anlayışa doğru yönelmiştir. Bununla da yetinmeyerek muhtelif konularda müctehidleri eleştirmeye başlamıştır.¹⁷ Onun ilmî ve fikrî hayatı, taklidi terk-ictihada davet, Hz. Peygamber (a.s.)

¹¹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 219.

¹² İdris Bostan, "Yemen (Osmanlılar Dönemi)", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIII, 406-412.

¹³ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 334; Kaya-Okuyucu, "Şevkânî", *DİA*, XXXIX, 23.

¹⁴ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, I, 31 (Muhakkikin mukaddimesi).

¹⁵ Abdulğani Kâsım Gâlib eş-Şeracî, *el-İmâmü's-Şevkânî hayâtuhu ve fikruhu*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Cîlî'l-Cedîd, San'â ts. s. 268.

¹⁶ Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı*, s. 18.

¹⁷ M. Rahmi Telkenaroğlu, "Şevkânî'nin Nakilleri Üzerine Bir Mütalaa", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2011, s. 46.

ve selefî akidesine davet ve İslam akidesine zarar veren şeylerle mücadelede davet şeklinde üçlü tasnife tabi tutulmuştur.¹⁸

Şevkânî henüz otuz yaşını tamamlamamıştı ki mutlak ictihad etme düzeyine erişmiştir.¹⁹ Bu konuda o kadar hassas ve tavizsizdi ki bu düşüncesini bir adım daha ileri götürerek taklidin haram olduğu fikrini benimsemiştir.²⁰ Hatta tefsiri *Fethu'l-kadîr*'de, "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp hahamlarını, (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka ilah yoktur. O, onların ortak koştuklarından uzaktır."²¹ ayetini tefsirinde müslümanların naslara muhalefet ederek âlimleri taklit etmeyi ve onların sünnetlerini sünnet edinme durumunu, Allah (c.c.)'ın emirlerini bırakıp haham ve rahiplerin emir ve yasaklarını dinleyen Yahudi ve Hristiyanların durumuna benzetmiştir.²² Taklitin cehalet olduğunu, ilimle hiçbir alakasının olmadığını vurgulayarak ilme ulaşmanın ise ancak delillerle olacağını belirtmiştir.²³ Yine o, her bir müslümanın müctehid olmayı istemesinin önemini vurgulamıştır.²⁴ Böylece körü körüne taklitten uzaklaşp ictihada yönelmenin gerekliliğini ortaya koymuştur.²⁵

Taklit konusundaki tavizsiz tutumu ve ictihad konusundaki gayreti sonucu, Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaşmasının yanında Sünnî anlayışın Yemen'de yaygınlaşmasına da katkı sağlamıştır. Muhtelif birçok âlim onun müceddid ve müctehid olduğu kanaatindedir.²⁶

¹⁸ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, I, 29 (Muhakkikin mukaddimesi).

¹⁹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 214.

²⁰ Şa'bân Muhammed İsmâil, *Usûlü'l-fikh târihu ve ricâlüh*, Dâru'l-Merih, Riyâd 1981, s. 530.

²¹ Tevbe, 9/31.

²² Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992, II, 448.

²³ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâil, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II, 342; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Kavlû'l-müfid fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Bedrî, Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, Kâhire 1990, s. 18,31,72,76,103.

²⁴ Şevkânî, *el-Kavlû'l-müfid*, s. 34,69.

²⁵ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 334.

²⁶ Gâlib eş-Şeracî, *el-İmâmü's-Şevkânî*, s. 237.

II- Şevkânî'nin Aile Hukukuna İlişkin Görüşleri

A- Nikâh Akdi

Lügatte, "bir şeyi bir şeye katmak, toplamak"²⁷ anlamına gelen nikâhın, hem cimâ hem de akid manalarında kullanılmasına rağmen hakikî mananın cinsel ilişki mi yoksa akid mi olduğu dillere ve fakihlere göre farklılık arz etmektedir.

Nikâh, Ezherî'ye (v. 370/980) göre cinsel ilişki anlamı taşır.²⁸ Cevherî (v. 400/1099) ise "Cinsel ilişkidir, akid de olabilir."²⁹ demektedir. Râgıb el-İsfahânî'nin (v. 502/1108) tarifi ise şöyledir: "Nikâhın aslı akiddir; nikâh daha sonra istiâre yoluyla cinsel ilişki anlamı kazanmıştır."³⁰ Hanefîler, hakikî mananın cinsel ilişki; mecazî mananın ise akid olduğunu kabul etmişlerdir.³¹ Şâfiîler ve Hanbelîler ise tam aksine hakikî anlamın akid; mecazî mananın cinsel ilişki olduğunu savunmuşlardır.³² Bununla birlikte mananın müşterek olduğu da ifade edilmiştir.³³

Nikâhın hangi anlama geldiği konusundaki tartışmalara katılan Şevkânî, "*Sahiplerinin (velilerinnin) izniyle onlarla evlenin.*"³⁴ ayetini delil getirerek nikâha hakikî manada cinsel ilişki demenin doğru olmadığını, öyle olması halinde cinsel ilişki için kızın ailesinden izin almak gerekirdi ki

²⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hıdır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 220.

²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr ve dğr. Metâbi'u Sicilî'l-Arab, Kâhire 1964-1967, IV, 103.

²⁹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hadîs Kâhire 2009, s. 1167.

³⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992, s. 823.

³¹ Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid b. Abdulhamîd İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fet-hi'l-kadîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 176.

³² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr şerhu Muhtasarî'l-Müzenî* thk. Alî Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 7; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Tâmir-Şerîf Abdullâh, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006, IV, 207; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû, Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Riyâd ts. IX, 339.

³³ Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1981, XIX, 54.

³⁴ Nisâ, 4/25.

bu da doğru olmazdı, diyerek akid manasının hakikî, cinsel ilişki manasının mecazî olduğunu kabul etmiştir.³⁵ Bununla birlikte Zemaşerî'nin (v. 538/1144), "Nikâh, Kur'an'da sadece akid anlamında kullanılmaktadır."³⁶ görüşünün "Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın başka bir kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz."³⁷ ayetiyle çeliştiğini, zira nikâh kelimesinin burada "cinsel birliktelik" manasında kullanıldığını ifade etmiştir.³⁸

Nikâh akdinin/evlenmenin ıstılahta çeşitli tanımları yapılmıştır. Zeylaî'nin (v. 743/1342) tanımı şöyledir: "Kadından bizzat istimtâ'/faydalanma mülkiyetini ifade eden bir akiddir."³⁹ Diğer bir tanıma göre ise şöyledir: "Birbirleriyle evlenmelerine hukuken bir engel bulunmayan bir erkekle bir kadının sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere aralarını birleştiren ve bunun için karşılıklı hak ve görevler belirleyen bağıdır."⁴⁰

1- İcab-Kabûl

Nikâh akdinin gerçekleşebilmesi için tarafların irade beyanına "ıcab ve kabûl" denilmektedir. İcab, taraflardan birinin diğerine evlenme talebinde bulunmasıdır. Kabûl ise, icaba verilen olumlu cevaptır.⁴¹ İcab-kabûl, taraflar ve evlenme engellerinin bulunmaması nikâhın in'ikâd şartlarından kabul edilmektedir. Bu şartlara "kurucu unsurlar" denir.⁴² Diğer iki

³⁵ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 20.

³⁶ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2003, II, 782.

³⁷ Bakara, 2/230.

³⁸ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 21; ayrıca bkz. Abdülkerim Zeydân, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, VI, 9-10.

³⁹ Fahreddîn Osmân b. Alî b. Mihcen Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, II, 444; ayrıca bkz. Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, III, 140.

⁴⁰ Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 31; ayrıca bkz. Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988, s. 26.

⁴¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ts. II, 6.

⁴² Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 40.

şart ihtilafı olmakla birlikte îcab-kabûlün nikâhın rûkûnlarından olduğu konusunda bütün mezhepler ittifak halindedir.⁴³

Şevkânî, îcab ve kabûl için kullanılan lafızlar konusunda, “Bu konuda Hz. Peygamber’e has bazı lafızlar dışında Kur’an’da ve Sünnet’te açık ifadeler gelmemiştir.” diyerek “nikâh ve tezvîc” ifadelerinin yanında örfî uygun, insanların kullandığı, temlik ifade eden veya etmeyen lafızların kullanılabilmesini belirtir.⁴⁴ İcab ve kabûlde sîğanın niteliği ile ilgili bir beyanda bulunmaması yukarıdaki kanaatinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. O halde ona göre örfî uygun, temlik ifade eden veya etmeyen “evet” lafzının da geçerli olduğu ifade edilebilir. Hanefîler’den Alâüddîn es-Semerkandî (v. 539/1144) erkeğin, “أتزوجك/”seninle evlenebilir miyim?” şeklindeki îcabına kadının “نعم/evet” kabûlüyle mukabelede bulunmasıyla nikâhın geçerli olacağını belirtir.⁴⁵

Şevkânî, bu yaklaşımıyla biri mazi kipinde olan tezvîc, nikâh veya temlik ifade eden herhangi bir lafızla îcab-kabûlün gerçekleşeceği görüşündeki Hanefîler’den⁴⁶ kısmen, akdin ancak “tezvîc veya nikâh” lafızlarıyla sahih olacağı, tezvîc veya nikâh dışındaki bir lafızla caiz olmayacağı kanaatindeki Şâfiî ve Hanbelîler’den⁴⁷ ise büyük oranda ayrıldığı görülür.

İcab ve kabûlün aynı mecliste ve tarafların bir birlerinden ayrılma- dan söylenmesi gerektiği meselesiyle ilgili Şevkânî şöyle der: “Kabûl cevabı gecikir de meclis dağılırsa bu rızanın olmadığını gösterir ki olumsuz cevap gibidir. Kabûl cevabı gelmeden meclis dağılır veya olumsuz cevap gelir de daha sonra olumlu cevap gelirse îcabda bulunan tarafın teklifi geri çektiğine dair bir karine hâsıl olmamışsa kabûl, geçerlidir.”⁴⁸ Onun meclis

⁴³ Ebü'l-Hasen Burhâneddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde, Dâru'l-Farfûr, Dimaşk 2006, I, 577; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dâru Kubâ, Dimaşk ts. II, 98; Zeylaî, *Tebyîn*, II, 445; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 144; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1989, VII, 36.

⁴⁴ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrârî'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zayed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. II, 265.

⁴⁵ Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, II, 120. Ayrıca bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 43.

⁴⁶ Mergînânî, *el-Hidâye* I, 577; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 97.

⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 152; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 460; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234-235.

⁴⁸ Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, II, 266.

birliği konusundaki bu kanaatiyle Hanefîler'in⁴⁹ de içinde bulunduğu îcab-kabûlün aynı mecliste olması şartını savunan fakihlerin görüşüne muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

2- Evlilikte Din Farkı

Şevkânî'nin de vurguladığı gibi din farkı sebebiyle erkeğe haram olanlar, Allah'a ortak koşanlar veya inanmayanlardır ki bunun delili, "*İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınla evlenmeyin.*"⁵⁰; "*Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman onları, imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin. Bunlar onlara helâl değildir. Onlar da bunlara helâl olmazlar.*"⁵¹ ayetleridir.⁵² Bu iki ayet bütün kâfirlere şamil gelecek bir şekilde ifade içerse de diğer bir ayet Yahudi ve Hristiyan kadınları bu kapsam dışında tutmuştur: "*Kendilerine sizden önce kitap verilenlerden iffetli olanlar da mehirlerini verdiğiniz müddetçe size helaldir.*"⁵³ Dolayısıyla onlarla evlenmek mubâh kılınmıştır.⁵⁴

Mecûsîlerle muamele konusunda, "*Onlara Ehl-i kitap'a uyguladığınız sünneti uygulayın.*"⁵⁵ hadisini aktaran Şevkânî, Ehl-i kitap kadınların helal olmasının Mecûsîler için de geçerli olduğunu belirtir. Bu yaklaşımıyla İbn Hazm'ın (v. 456/1064) görüşüne⁵⁶ yakınlaşırken Mecûsî kadınlarla

⁴⁹ Ebû Bekr 'Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II, 232.

⁵⁰ Bakara, 2/221.

⁵¹ Mümtehine, 60/10.

⁵² Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 253

⁵³ Maide, 5/5.

⁵⁴ Abdulvehhâb Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye fi şerî'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990, s. 55.

⁵⁵ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Müessesetü Zâid b. Sultân, Ebû Dabî 2004, II, 968; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, *Müsnedü Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut- Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1988, III, 265; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Şerîketü Dâri'l-Kible, Dimaşk 2006, VII, 73.

⁵⁶ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 253; ayrıca bkz. Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ*; thk. Ahmed Muhammed Şâkir, İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, Kâhire 1347, IX, 445.

nikâhlanmanın haram olduğunu savunan cumhurun görüşünden⁵⁷ uzaklaştığı ve onlardan farklı bir kanaat taşıdığı görülür.

3- Beşinci Kadın

Allah (c.c.) birçok ayette⁵⁸ evliliği teşvik ettikten sonra buna bazı sınırlamalar getirmiştir. Konuyla ilgili ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Hoşunuza giden kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlanın. Adaletli davranmamaktan korkarsanız birle yetinin.*”⁵⁹ İbn Hacer ve Sâbûnî de aynı anda dörtten fazla kadınla evlenilemeyeceği konusunda icmâ olduğunu aktarır.⁶⁰ Müfessirler de bu ayetin aynı anda en fazla dört kadınla evlenmeye izin verdiğini, bunu da adaletli olma şartına bağladığını belirtir.⁶¹ Öte yandan eşler arası adaleti sağlamaktan endişe edenlerin bir eşle yetinmeleri gerekir. Taberî (v. 310/923) adalet şartını o kadar öne çıkarır ki adaletli davranmaktan korkanlar birle bile evlenmesin, yorumu yapar.⁶²

Şevkânî, ayetlerde geçen mesnâ/ikişer, sülâse/üçer ve rubâ’/ dörder kelimelerinin tahlilini yapar. “Bana bir topluluk ikişerli geldi.” cümlesini örnek vererek mesnânın iki iki/ikişer ikişer geldi anlamında olduğunu ve bu ifadenin binleri kapsadığını söyleyerek ayetteki sayı lafızlarının sınırlama

⁵⁷ Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi fıkhi'l-İmâmî's-Şâfî*, thk. Alî Muavvad-Âdil Abdulmevcûd, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1997, s. 417; Ebû Bekr Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. IV, 211; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 552-553. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru İbni Cezm, Beyrut 2004, I, 463 Zeylaî, *Tebyîn*, II, 476.

⁵⁸ Bazı ayetler şu şekildedir: “*Şüphesiz, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlara da eşler ve çocuklar verdik.*” (Ra'd, 13/38) “*Sizden bekâr olanları, kölelerinden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir.*” (Nûr, 24/32).

⁵⁹ Nisâ, 4/3.

⁶⁰ Ebû'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe Hamdi, Mektebetü'l-Mülûk Fehdü'l-Vatanî, Riyâd 2001, IX, 42; Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2008, I, 399.

⁶¹ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tsh. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, II, 69; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hifnevi-İsmâîl Muhammed Şendîdî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2011, I, 425; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, I, 795.

⁶² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, thk. Ahmed Abdurâzık el-Bekrî ve dğr. Dâru's-Selâm, Kâhire 2009, III, 2127.

için gelmediğini, sayıların kullanılış şekline işaret ettiğini belirtir.⁶³ Dörtten fazla kadınla evlenme konusundaki haramlığı bu ayetle değil hadislerle tespit etmenin daha doğru olacağına vurgu yapar. Konuyla ilgili rivayetlerden biri şöyledir: “*Kays b. el-Hâris, müslüman olduğumda sekiz eşim vardı. Hz. Peygamber’e durumu haber verdim. O da onlardan dördünü seç, dedi.*”⁶⁴ Şevkânî, bu hadisin ve diğer rivayetlerin değerlendirmesinde, bütün tariklerden gelen vecihlerin ancak hasen ligayrihi derecesinde olduğunu, mamafih hadislerin toplamının birbirini destekleyerek hüccet değeri taşıdığını ifade eder. Yukarıda da belirtildiği gibi aynı anda dörtten fazla kadınla evlenmenin haramlığının Kur’an’la değil de hadislerle olması gerektiğini muhtelif kitaplarında vurgular.⁶⁵

Şevkânî'nin açıklamaları pek tatmin edici gözükmemektedir. Çünkü Nisa 4/3. ayeti biraz önce de aktardığımız gibi müfessirler tarafından evlilikte sayı sınırlaması konusunda hüccet kabul edilmiştir. Hal böyle iken bu ayeti değil de kendisinin de ifade ettiği gibi- sıhhat derecesi açısından sahih dahi olmayan hadisleri delil getirmesi istidlal yönünden tutarlı gözükmemektedir.

4- Şahitlik

Nikâh akdinin sahih olabilmesi için bazı şartlar sıralanmıştır. Bunlardan biri de şahitlerdir. Evlilikle zina arasındaki en önemli farklardan biri de evliliğin şahitler huzurunda yapılmış olmasıdır. Tarafların haklarının korunmasını sağladığı için hemen hemen bütün hukuk sistemleri şahitlik konusu üzerinde durmuştur.⁶⁶

Nikâhın gizli olmayacağı konusunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmazken Mâlikî mezhebi şahitlerin yanında ilanı, nikâhı gizli olmaktan kurtarıp aleni kıldığı gerekçesiyle gerekli görmüştür. İbn Rüşd (v. 595/1198), mezhebinin görüşüne temel teşkil eden, “*Nikâhı ilan ediniz.*”⁶⁷ hadisini hatırlatarak sadece şahitlerin yeterli olmadığını vurgulamıştır. Öte

⁶³ Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, XII, 171.

⁶⁴ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru’s-Selâm, Riyâd 1999, “Talâk” 24; Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, XII, 167.

⁶⁵ Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, XII, 172; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 562; Şevkânî, *es-Seylül’-cerrâr*, II, 255.

⁶⁶ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, I, 333.

⁶⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi’u’t-Tirmizî*, Dâru’l-Feyhâ, Dımaşk 1999, “Nikâh” 6.

yandan ilanın akdin sıhhati için kâfi olduğunu ifade eden bir grup âlim zikretmiştir.⁶⁸ Cumhur ise ilanın kifayet etmeyeceğini ve her hâlükârda nikâhta şahitlerin bulunması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁹

Şevkânî, “*Velisiz ve iki âdil (erkek) şahit olmadan nikâh olmaz.*”⁷⁰ hadisini şahitlerin âdil olmaları konusuna delil getirerek adaletin gerekliliği görüşüne dikkat çeker.⁷¹ Şahitlerin cinsiyetine değinmese de yukarıdaki hadisi temel almasından da anlıyoruz ki o da şahitlerin erkek olmaları gerektiği fikrini benimser.

Hanefiler, şahitlerin adalet vasfını hâiz olmaması durumunda nikâhın geçerli olacağı ve iki erkeğin veya bir erkek iki kadının da şahit olabileceğini savunmuşlardır.⁷² Cessâs (v. 370/981) bu görüşe dayanarak olarak şu ayeti zikretmiştir: “...*Şahitliğine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa bir erkek ve biri unuttuğunda diğerinin ona hatırlatması için iki kadını şahit tutun...*”⁷³ Cessâs, aslında borçlanmayla alakalı bu ayetin nikâh ve muamelat gibi diğer konularda da istidlal edilebileceğini ifade etmiştir.⁷⁴

Kanaatimizce, Şevkânî'nin de katıldığı şahitlerin erkek olmaları gerekir, görüşü daha isabetlidir. Çünkü konuya doğrudan temas eden hadisi değil de Cessâs'ın da belirttiği gibi aslında borçlanmayla alakalı ayetle istidlalde bulunmak uygun olmasa gerek. Şahitlerin âdil olması gerektiği şeklindeki yine Şevkânî'nin de katıldığı görüşün de tercihe şayan olduğu söylenebilir. Çünkü adalet, kişinin söz, fiil ve eylemlerinde dengeli; dini yaşayışında mutedil olmasıdır.⁷⁵ Hayatında âdil ve mutedil olamayan insanın şahadet gibi önemli bir konuda âdil olmasını beklemek pek gerçekçi gözükmemektedir.

⁶⁸ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982, II, 18.

⁶⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 57-59; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 407; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 97; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 578; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234.

⁷⁰ Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut ve dğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, IV, 325; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 92.

⁷¹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 96-97.

⁷² Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 578; Zeylaî, *Tebyîn*, II, 454-455.

⁷³ Bakara, 2/282.

⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, I, 586.

⁷⁵ Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, İlahiyât, Ankara 2005, s. 93.

5- Kefâet

Kefâet/denklik nikâhın lüzum şartları bağlamında ele alınıp değerlendirilebilecek bir konudur. Kadının veya velinin fesih hakkının bulunmadığı, geçerli ve bağlayıcı akde nikâh-ı lâzım denir. Nikâh-ı gayrı lâzım ise, geçerli olmakla birlikte kadının veya velinin fesih talebinde bulunma hakkı olan ve henüz bağlayıcı olmayan nikâhtır.⁷⁶

Hz. Peygamber, “*Size dindarlığından ve ahlakından emin olduğunuz biri gelirse (kızınıza talip olursa) onu evlendirin! Eğer evlendirmezseniz yeryüzünde fitne ve yaygın bir bozukluk meydana gelir, dedi. Ey Allah'ın Rasûlü! Onda bir kusur olsa da mı? (Hz. Peygamber) üç defa, size dindarlığından ve ahlakınızdan emin olduğunuz biri gelirse onu evlendirin, dedi!*”⁷⁷ Şevkânî mezkûr rivayetten hareketle kefâetin kıstasını “din ve ahlak” olarak tespit etmiştir. Ayrıca, “*En hayırlınız Allah'tan en çok korkarınızdır.*”⁷⁸ ayetinin de buna işaret ettiğini belirtmiştir.⁷⁹ Nesep ve meslek eşitliği konusunda rivayet edilen, “*Arap Arap'a, kabileler kabilelere, adamlar adamlara denktir. Arap olmayanlar birbirlerine denktir. Dokumacılar ve hacamatçılar hariç.*”⁸⁰ hadisinin değerlendirmesinde Şevkânî'nin, senette meçhul bir ravi olduğundan hareketle hadisin sahihliği bir yana, delil olarak bile kullanılamayacağı izlenimi verdiği görülür. Hz. Peygamber'e hacamat yapan Ebû Hind'le ilgili Rasûlullah'ın, “*Ey Beyâda oğulları Ebû Hind'i evlendirin!*”⁸¹ hadisini aktarıp hasen kaydı düşmesinden de anlaşılmaktadır ki Şevkânî, nesep ve meslek eşitliği fikrine pek sıcak bakmamıştır.⁸²

Şevkânî, hür-köle meselesine de değinir, Ebû Huzeyfe'nin aslen köle olan Sâlim'i evlat edinmesini ve daha sonra onu kardeşinin kızıyla evlendirmesi haberini⁸³ zikrederek azatlı köle ile evlilikte en nihayetinde kızın rızası ile akdin gerçekleşeceğini belirtmiştir. Yine o, babasının kendi-

⁷⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 6; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 335.

⁷⁷ Tirmizî, “Nikâh” 3; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 98.

⁷⁸ Hucurât, 49/13.

⁷⁹ Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 102-103.

⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thc. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî Dâru'l-Vefâ, Kâhire 1991, X, 63.

⁸¹ Ebû Abdullâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. II, 164.

⁸² Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 100.

⁸³ Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999, “Nikâh” 16; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 98.

sini ahlakça daha düşük olan amcaoğluyula evlendirmesini Rasul-i Ekrem'e şikâyet eden Berîre rivayetinde⁸⁴ Rasûlullah'ın onu muhayyer bıraktığına da atıfta bulunmuştur.⁸⁵

Yukarıdaki görüşüyle Şevkânî cumhurun kefâet görüşüne karşı çıkmaktadır. Bu meyande Hanefîler genel olarak kefâetin neseb (kabile, millet, soy), hürriyet, mal, meslek/sanat ve şeref olmak üzere beş hususta olduğu görüşündedir.⁸⁶ Bununla birlikte Hanefî mezhebinin sistemleşmesinde önemli katkısı olan Kerhî (v. 340/952), nikâhta kefâetin lüzumunu doğru bulmayarak bunu kabul etmemiştir.⁸⁷ Şâfiîler kefâetin din, neseb, hürriyet ve sanatta/meslekte olması gerektiği görüşündedir.⁸⁸ Buradaki dinden kastın dindarlık olması kuvvetle muhtemeldir.⁸⁹ Mâlikîler, kefâetin din (dindarlık) ve hal (ayıp ve kusurlardan salim olma) konusunda olması gerektiği görüşündedir.⁹⁰ Öte yandan Aynî (v. 855/1451), din eşitliği konusunda ihtilaf olmadığını, aksine icmâ olduğu bilgisini aktarmıştır.⁹¹

Aile Hukuku Karamânesi'nin ise kefâeti, "mal ve meslek" çerçevesinde ele alarak cumhurun görüşüne kısmen muhalif bir tutum sergileyerek Şevkânî'nin görüşüne meylettiği söylenebilir.⁹² Günümüz bazı araştırmacıları da kefâeti, dindarlık, iyi ahlak sahibi olma, ekonomik ve sosyokültürel seviye yakınlığı olarak tespit etmiştir.⁹³

⁸⁴ Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999, "Nikâh" 12; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 97.

⁸⁵ Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 106.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 24-25; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 116-117.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 24.

⁸⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Muhammed Zuhaylî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992, IV, 131.

⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 107; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, IV, 130; ayrıca bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzî Abdullmuttalib, Dâru'l-Vefâ, yy. 2001, VI, 39-40.

⁹⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Abdusselâm et-Tesûlî, *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan 1998, I, 412.

⁹¹ Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, XX, 116.

⁹² Heyet, *Aile Hukuku Karamânesi*, haz. Orhan Çeker, Ebru Yayınları, İstanbul 1985, md. 45-47.

⁹³ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 52.

Nikâhta kefâet konusu nikâhın lâzım/bağlayıcılık özelliği kazanması yönünden önem arz etmektedir. Nikâhta kefâatten doğan fesih hakkını veli ve kızın nasıl kullanacağı mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Nikâhın feshi talebini velinin kullanabilmesi için ya kızın dengi olmayan biriyle evlenmesi ya da mehrinin emsallerine göre az olmasıyla mümkün olabilmektedir. Kızın fesih hakkını kullanabilmesi için ise dengi olmayan biriyle evlendirilmiş olması gerekmektedir.

6- Süt Emme Yaş Sınırı

Evlenilmesi sürekli haram olanlar kapsamında değerlendirilen süt-kardeşliğin dayanağı, “*Sizi emziren sütanneleriniz, süt kızkardeşleriniz haram kılındı.*”⁹⁴ ayeti ve “*Nesep/soy yoluyla haram olanlar süt emme yoluyla da haram olur.*”⁹⁵ hadisidir. Sütkardeşlik nedeniyle evlenme engelinin İslam şeriatına has bir uygulama olduğunu belirtelim.⁹⁶

Süt haramlığının oluşabilmesi için süt emen çocuğun belirli bir yaşı geçmemesi gerektiğine dair tartışmalar vaki olmuştur. Süt haramlığı için çocuğun yaşını iki yıla sınırlayan İmam Şâfiî, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, “*Emzirmeyi tamamlamak isteyen anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.*”⁹⁷ ayetiyle istidlalde bulunmuştur.⁹⁸ Ebû Hanîfe ise, “*Onun (bebeğin) taşınması ve süttten kesilmesi otuz aydır.*”⁹⁹ ayetiyle istidlalde bulunarak süttten kesilsin veya kesilmesin süreyi otuz ay olarak tespit etmiştir.¹⁰⁰

Yaş sınırlamasına konu olan hadislerde ise muhtelif lafızlar geçmektedir. Konuyla ilgili hadislerden bazılarında iki yıl lafzı varit olmuştur: “*İki yıl içinde olmayan emzirme geçerli değildir.*”¹⁰¹ rivayeti bunun örneğidir.

⁹⁴ Nisâ 4/23.

⁹⁵ Buhârî, “Nikâh” 21.

⁹⁶ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 325.

⁹⁷ Bakara, 2/233.

⁹⁸ Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, VI, 80; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 6.

⁹⁹ Ahkaf, 46/15.

¹⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 497; Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 6.

¹⁰¹ Dârekutnî, *Sünen*, V, 307.

Diğer yandan Hz. Âişe ile Ümmü Seleme arasında geçen bir diyalog ise büyük çocukların da süt emme dolayısıyla haramlık oluşturacağını haber vermiştir. “Hz. Âişe, *Eyfa’* adındaki gencin yanına girmesini isteyen Ümmü Seleme’ye Hz. Peygamber’in Ebû Huzeyfe’nin karısına yaşı büyük olan Sâlim’i emzirmesini tavsiye ettiği olayı hatırlatır ve Hz. Peygamber sana niçin örnek olmasın, diyerek bunu ona tavsiye eder.”¹⁰²

Şevkânî’nin -belirli bir yaş sınırı koymadan- yukarıda adları zikredilen fakihler gibi küçük çocukların emmesinden dolayı haramlığın oluşacağı görüşünü benimsediği görülmektedir. Bununla birlikte o, kadınların, kendilerini misafir etmelerinde örtünmeleri kendilerine sıkıntı veren, yanlarına girmelerinden müstağni olamayacakları büyük çocukları da emzirebileceklerini ve bu nedenle süt haramlığı oluşacağını savunarak İbn Teymiyye’nin (v. 728/1328) görüşüne¹⁰³ katıldığını ifade eder. Şevkânî, böyle bir yol tutmakla süt emzirmenin iki yıl olduğunu haber veren hadisle Sâlim hadisinin arasının telif edilerek tenakuzun ortadan kaldırılacağını belirtir.¹⁰⁴

B- Talâk

Şevkânî’nin de içinde bulunduğu tartışmalara geçmeden önce kısaca talâk/boşama hakkında genel bilgiler vermekte yarar var.

Sözlükte, “bağı çözmek”¹⁰⁵ anlamına gelen talâk, ıstılahta, belirli lafızlarla nikâh akdini derhal ya da gelecekte sonlandırmaktır.¹⁰⁶ Kur’an’da 65. surenin de adı olan talâk kelimesi farklı türevleriyle birlikte dört surede

¹⁰² Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu’ayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1997, XXXII, 255-256; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dârü’s-Selâm, Riyâd 2000, “Radâ” 29; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, XII, 623.

¹⁰³ Ebû’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, thc. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dârü’l-Vefâ, yy. ts. XXXIV, 41.

¹⁰⁴ Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, XII, 630.

¹⁰⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 523; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 130.

¹⁰⁶ Bkz. Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Tilbetü’t-talebe fi’l-istilâhâti’l-fıkhiyye*, tlk. Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dârü’n-Nefâis, Beyrut 1995, s. 144; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’s-şahsiyye*, s. 128; Zeydân, *el-Mufasssal*, VII, 347; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 542.

14 defa¹⁰⁷ geçmekte olup gerek bu ayetlerde gerekse hadislerde daha çok terim anlamıyla kullanılmıştır.¹⁰⁸

Boşama İslam'da olduğu gibi muhtelif hukuk sistemlerinde de karşılaşılan bir vakıadır. Eski Roma, Hammurabi, Çin, Eski Yunan vs. hukuk sistemleri ve Yahudilik, boşanmanın bulunduğu sistemlerdir. Bununla birlikte boşamayı ve boşanmayı yasaklayan hukuk sistemleri de mevcuttur.¹⁰⁹

Evlilik birlikteliğini sonlandıran talâk, ehliyet sahibi kocanın kullandığı bir haktır ki Kur'ân-ı Kerîm'de fiil olarak 10 defa ve müzekker muhatap sîgasıyla kullanılmıştır.¹¹⁰ Boşamanın tek taraflı olarak erkeğin kullandığı bir yetki olduğu konusunda eski-yeni bütün hukukçular görüş birliği içindedir.¹¹¹ Hatta bu konuda aksi bir görüş gelmediği de ifade edilmiştir.¹¹² Boşama yetkisinin niçin erkekte olduğuyla alakalı, kocanın beraberliği sürdürmek için daha ısrarlı olması, mehir yükümlülüğünün erkekte olması, erkeğin daha soğukkanlı olması vs. gerekçeler sıralanmıştır.¹¹³

¹⁰⁷ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, Mektebetü Nüveyd İslâm, Kum 1383, s. 565-566.

¹⁰⁸ Halil İbrahim Acar, "Talâk", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 496.

¹⁰⁹ Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2001, s. 18-21. Ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdeti*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 349-356.

¹¹⁰ Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, s. 565.

¹¹¹ Abdusselâm b. Saîd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Matba'a Saâde, Mısır 1323 h. V, 419; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 161; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 2-3; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû'u şerhu'l-Mühezzeb* thk. Muhammed Necîb Mut'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ts. XVIII, 198; *AHK*, md. 102; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 193; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, s. 131; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 358; Mehmet Âkif Aydın, *İslâm ve Osmanlı Aile Hukuku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 169.

¹¹² Dalgın, *Boşanma Yetkisi*, s. 34.

¹¹³ Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şeiati'l-İslâmiyye*, Dâru's-Selâm, Kâhire 2014, s. 185; Zeydân, *el-Mufassal*, VII, 348-349; Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, Medipres Matbaacılık Yayıncılık, Malatya 2014, s. 198-205.

1- Üç Talâk Meselesi

Talâk konusunda üzerinde en çok durulan ve tartışmaya konu olan mesele, tek lafızla üç talâk meselesidir. Hemen konunun başında dört Sünnî mezhebin içinde bulunduğu âlimlerin cumhuruna göre böyle bir talâkın üç boşama sayıldığını ifade edelim.¹¹⁴ Konunun uzunluğu ve önemine binaen Şevkânî'nin görüşüne geçmeden önce konuyu öncelikli olarak cumhura göre anlatmak daha isabetli olacaktır.

Bir sözde üç talâkın geçerli olduğunu ifade eden âlimler görüşlerine Kur'an ve Sünnet'te geçen nasları dayanak kılmışlardır. Önce ayetlerden başlamak kaydıyla bu deliller şu şekildedir:

*"Boşama iki defadır. Sonrası ya iyilikle geçinmek ya da güzellikle bırakmaktır."*¹¹⁵ ayeti iki boşamadan birden bahsettiğine göre bu, üç boşamanın da tek sözle olabileceğini gösterir. Yine onlar, *"Eşini (üç defa) boşayana eşi başka bir kocayla evlenmedikçe helal olmaz."*¹¹⁶ ayetinin tek lafızla üç boşamaya işaret ettiğini ifade ederler.¹¹⁷

Cumhur Sünnet'ten de çeşitli hadisleri delil getirmiştir. Hz. Âişe'den rivayet edilen eşi tarafından üç defa boşanıp eski kocasına dönmek isteyen kadına Rasûlullah'ın cinsel ilişkiyi şart koştuğu şeklindeki hadis¹¹⁸ bunlardan biridir. Onlar bu hadisle Rasul-i Ekrem (a.s.) zamanında üç talâkın tek lafızla geçerli olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁹ Bir diğer rivayet ise şöyledir: *Rukâne adındaki sahâbî eşini üç defa boşamıştır. Allah'a yemin ederek bir boşama kastettiğini söylediğinde Hz. Peygamber, Allah'a yemin olsun sen biri mi kastettin, diye sorunca; Rukâne iki defa daha yemin ederek niyetini tekit etmiştir. Bunun üzerine Rasûlullah, eşine dönebileceğini ifade etmiştir. O, daha sonra Hz. Ömer zamanında eşini ikinci kez, Hz. Osman zamanında ise üçüncü kez boşamıştır.*¹²⁰

¹¹⁴ Bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 469; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, IV, 306; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 6; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 153; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 334; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 228.

¹¹⁵ Bakara 2/229.

¹¹⁶ Bakara 2/230.

¹¹⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 467-473.

¹¹⁸ Ahmed, *Müsned*, XXXXIII, 69-70; Buhârî, "Talâk" 7; İbn Mâce, "Nikâh" 32.

¹¹⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 472.

¹²⁰ Ebû Dâvud, "Talâk" 13.

Cumhura göre hadis, eğer sahabenin niyeti bir talâk olmasaydı üç boşamanın Rasul-i Ekrem tarafından kabul edileceğine işaret etmektedir. İbn Ömer hadisinin farklı bir tarifinde o, Hz. Peygamber'e, üç defa eşini boşamış olsaydı yine de eşine dönüp dönemeyeceğini sorduğu zaman, Rasûlullah, hayır dönezdin, cevabını verip o vakit eşiyile kendisi arasında kesin ayrılık oluşacağını, kendisinin de günahkâr olacağını haber vermiştir.¹²¹ Eşiyile mülâane yapan Uveymir, yalan söyleyip iftira atarak eşine zulmettiğini haber verdikten sonra Rasûlullah'ın huzurunda eşini üç defa boşama rivayeti de bir başka haberdur.¹²² Ubâde b. Sâmit'ten gelen rivayette ise o, dedesinin eşini bin defa boşadığını Rasûlullah'a sorduğu zaman, Hz. Peygamber üç boşamanın geçerli, geriye kalan 997'sinin ise düşmanlık ve zulüm olduğunu haber vermiştir.¹²³ Konuya ilişkin başka bir haber ise Mücâhid tarafından rivayet edilmiştir:

İbn Abbâs'ın yanındaydım. Bir adam geldi ve eşini üç defa boşadığını söyledi. İbn Abbâs bir süre sustu, hatta ben adamın boşamasını kabul etmeyeceğini zannettim. Daha sonra o (İbn Abbâs) şu şekilde mukabelede bulundu: "Sizden biri gidiyor da ahmaklık ediyor sonra, '(Yetiş) İbn Abbâs, İbn Abbâs!' diyor. Şüphesiz Allah: 'Kim Allah'tan korkarsa (Allah) ona bir çıkış/kolaylık kılar.' (Talâk 65/2) buyurdu. Sen Allah'tan korkmadın, ben de sana bir çıkış bulamam. Sen Rabbine isyan ettin. Eşin senden ayrıldı."¹²⁴

Neticede cumhura göre İbn Abbâs'ın bu uygulaması da o dönemde üç talâkın vaki olduğunu göstermektedir.

Tek sözle üç talâkın vaki olmadığı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in (v. 751/1350) de içinde bulunduğu bir grup âlim tarafından savunulmuştur.¹²⁵ Onlar cumhuru delilleri üzerinden eleştiriye tabi tutup kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Biz de bu sebeple cumhurun delillerinin sırasını takip ederek meseleyi onlara göre ele alacağız:

¹²¹ Dârekutnî, *Sünen*, V, 57.

¹²² Buhârî, "Talâk" 4.

¹²³ Ebû Bekr Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, VI, 393.

¹²⁴ Ebû Dâvud, "Talâk" 9; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 394.

¹²⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXXIII, 46-60; Ebû Abdullâh Muhammed İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd fi hedyi'l-hayri'l-ibâd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut-Abdulkâdir el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, V, 247-271.

İbn Kayyim, 'Boşama iki defadır.' ayetiyle ilgili yaptığı uzun değerlendirmeler sonunda iki boşamanın aynı anda değil birbirinden ayrı iki farklı talâk olduğunu, dolayısıyla üç boşamanın cevazına delil olamayacağını vurgular.¹²⁶ İbn Teymiyye, 'Başka bir kocayla evlenmedikçe ona helal olmaz.' ayetiyle ilgili birinci boşama neticesinde dönüş olmadan yapılan ikinci ve üçüncü boşamadan sonraki bir adım; yani üç ayrı boşama, diyerek bir sözle yapılan üç talâk iddiasına cevap verir.¹²⁷

İbn Kayyim, Hz. Âişe hadisindeki üç boşamanın aynı anda bir dudaktan çıktığını gösteren bir işaretin olmadığını, dolayısıyla delil olamayacağını ifade eder. Rukâne hadisiyle ilgili de bazı tariklerde "bir, üç ve elbet"¹²⁸ lafızlarının geçtiğini, "elbet" lafzından neyin kastedildiğinin açık bir şekilde anlaşılmadığını belirterek bu rivayetin istidlalini kabul etmez. İbn Ömer hadisinin Dârekutnî (v. 385/995) varyantını değerlendirmeye almayan İbn Kayyim sözü mülâane rivayetine getirir ve Rasul-i Ekrem'in huzurunda yapılan üç boşamadan önce mülâane sonucu ayrılığın olduğunu vurgulayarak cumhurun delilinin geçersizliğini ispata çalışır. Ubâde b. Sâmit rivayetinde ise hadisin senesinde meçhul ve yalancılığı bilinen bir ravi var, diyerek bu hadisle istidlali reddeder.¹²⁹

İbn Teymiyye, Mücâhid'in İbn Abbâs'tan rivayet ettiği habere karşılık, yine ondan başka bir rivayeti delil getirir. Bu ikinci rivayette İbn Abbâs, Rasûlullah, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in döneminde üç boşamanın tek talâk sayıldığını; ancak bir süre sonra Hz. Ömer'in bu uygulamayı değiştirerek tek sözde üç boşamayı geçerli saydığını haber verir.¹³⁰ İbn Teymiyye bu son rivayetle üç boşamanın aslında tek talâk olduğunu kanıtlamaya çalışır.¹³¹

Şevkânî, *Neylül-evtâr*'da bir sözle üç talâkın geçerli olup olmadığı konusunda iki tarafın görüş ve delillerini tarafsız bir şekilde aktararak konuyu diyalektik bir yöntemle ele alıp inceler. Ancak bir görüş tercihinde bulunmaz. Bununla birlikte daha sonraki yıllarda bu konuyla alakalı *-el-Fethur'r-Rabbânî* içinde basılan- *el-Bahs fi't-talâki's-selâs müctemia hel*

¹²⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 244.

¹²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXXIII, 46.

¹²⁸ Ebû Dâvud, "Talâk" 13.

¹²⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 260-263.

¹³⁰ Müslim, "Talâk" 15.

¹³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXXIII, 50.

yeka' em lâ adında müstakil bir kitap kaleme alır. Bu kitapta cumhurun delillerini kendine has üslûbuyla eleştiriye tabi tutup bir sözle üç talâkın geçerli olmayacağı görüşüne meylederek İbn Teymiyye ve İbn Kayyim de içinde bulunduğu grubun kanaatine iştirak eder.¹³² O, konuyla ilgili tezini şu şekilde temellendirir:

'Boşama iki defadır.' ayeti, iki talâkın da aynı anda olduğu anlamına gelmez. Çünkü "et-talâk" kelimesindeki elif-lam "istiğrâk" yani devamlılık içindir, ayrı ayrı olması gerekir, der. Bir defada iki boşamanın mümkün olduğu anlaşılrsa bile sahih habere -İbn Abbâs'ın Rasûlullah, Ebû Bekir ve Ömer döneminde üç boşamanın tek talâk sayılması hadisini kastederek muhalefet oluşturur diyerek, ilgili ayeti üç boşamaya delil olarak kabul etmez. Rukâne'nin eşini üç defa boşaması hadisiyle ilgili farklı bir varyantı aktararak bizzat Rasûlullah'ın bunu bir boşama saydığını¹³³ ifade eder. Yine o, bu hadisi tamamlayıcı olarak Rasûlullah'ın eşini üç defa boşayan bir adam duyduğu zaman öfkelenerek söylediği şu sözün de tek sözle üç talâkın İslam şeriatına uygun olmadığına delil olduğunu belirtir: "*Ben aranızda olduğum halde Allah'ın kitabıyla mı oynanıyor?*"¹³⁴ Son tahlilde, eşini hul sonucu boşayacak kocaya Hz. Peygamber'in, "*Onu tek talâkla boşar!*"¹³⁵ dediği hadisi de delil getirir.¹³⁶

Şevkânî'nin de içinde bulunduğu bu ikinci grubun görüşünü daha önce sahâbîlerden İbn Abbâs, İbn Mesû'd ve Zübeyr b. el-Avvâm; tâbiîlerden Tâvûs (v. 106/725), Atâ (v. 114/732), Amr b. Dînâr'ın (v. 126/744) da savunduğu aktarılmıştır.¹³⁷ Ayrıca bazı muasır fakihler ve araştırmacılar da aynı kanaati paylaşmaktadır.¹³⁸

¹³² Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 327; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, II, 372.

¹³³ Ebû Dâvud, "Talâk" 9.

¹³⁴ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü Nesâî's-suğrâ*, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk 1999, "Talâk" 6.

¹³⁵ Buhârî, "Talâk" 12.

¹³⁶ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Fethur'r-Rabbânî min fetâvâ el-İmâm eş-Şevkânî*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, Yemen-San'a ts. s. 3457-3473.

¹³⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 175; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 400; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire ts. s. 306.

¹³⁸ Bkz. Mahmûd Şeltut, *Akaid ve Seriat*, çev. Muharrem Tan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993, II, 49; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 370; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 103; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010, s. 384; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 234-235.

Nihayetinde pek çok fakihle birlikte Şevkânî'nin de savunduğu ikinci görüş daha tutarlıdır. Çünkü cumhurun arz ettiği delillerin en kuvvetlisi ve en açığı Mücâhid'in İbn Abbâs'tan rivayet ettiği kendisine üç talâkla eşini boşanmış bir halde gelen adamın talakını geçerli sayması hadisidir. İbn Abbâs'ın diğer bir rivayet olan ve Rasûlullah, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in döneminde üç boşamanın tek talâk sayıldığı; ancak bir süre sonra Hz. Ömer'in bu uygulamayı değiştirerek tek sözde üç boşamayı üç talâk olarak geçerli saydığı rivayet ise buna tezat oluşturmaktadır. Kanaatimizce bu ikinci hadis asıl olup ilk hadis Hz. Ömer'in bu uygulamayı değiştirerek tek sözde üç boşamayı geçerli sayması üzerine İbn Abbâs'ın katıldığı ictihadı yansıtmaktadır.

2- Sarhoşun Talâkı

Sarhoşun talâkının geçerli olup olamamasıyla alakalı herhangi bir nas varit olmamıştır. Doğrudan olmamakla birlikte dolaylı olarak bu konuya işaret eden bir rivayet mevcuttur. Bahse konu rivayet, zina ettiğini itiraf eden Mâ'iz'le alakalıdır. O, Rasûlullah'a farklı zamanlarda üç defa gelerek temizlenmek istediğini haber vermiş, her seferinde Rasul-i Ekrem tarafından geri çevrilmiştir. Dördüncü kez gelerek itirafta bulununca Hz. Peygamber ne yaptığını sormuş, o da zina ettiğini bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Mâ'iz'in akıl hastası olup olmadığını araştırılmasını istemiştir. Onun akıl hastası olmadığını bildirilmesi üzerine Rasûlullah, sarhoş olup olmadığını tespitini istemiş, Mâ'iz'in ağzını koklayan bir sahâbî şarap kokusu almamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber Mâ'iz'e zina edip etmediğini sormuş, Mâ'iz'in zina ettiğini tekrar itiraf etmesiyle Rasûlullah onun recmedilmesini emretmiştir.¹³⁹

Şevkânî Mâ'iz'le ilgili Hz. Peygamber'in, "İçki mi içmiş?" ibâresinden hareketle sarhoşun ikrarının geçersiz olduğu görüşünü savunarak talâkının da muteber olmadığı görüşüne meyleder.¹⁴⁰ Sarhoşun akıl ve kavrayışı yerinde olmadığı gerekçesiyle mükellef olamayacağını, dolayısıyla talâkın vaki olmadığı görüşüne varır. Bu tezini Hz. Peygamber zamanında vuku bulan şu hâdiseyle temellendirmeye çalışır. Rivayete göre Hz. Hamza şarap içer ve sarhoş olur. Yanına gelen Hz. Peygamber ve

¹³⁹ Müslim, "Hudûd" 22; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 412-413.

¹⁴⁰ Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 418.

Alî'ye şöyle der: “Siz ancak babamın kölelerisiniz.” Bunun üzerine Hz. Peygamber ve Alî orayı terk eder.¹⁴¹

Şevkânî bu sözü sarhoş olmayan biri söyleseydi kâfir olurdu, diyerek sarhoşun sözlü tasarruflarının geçersiz olduğunu ispata çalışır. Öte yandan şu değerlendirmesiyle görüşünü destekler: “Şâri' içki içenin cezasını had olarak belirlemişken bizim bir de talâkını geçerli sayıp ikinci bir ceza vermemiz doğru olmaz.”¹⁴²

İbn Hacer, Hz. Peygamber tarafından Mâ'iz'in sarhoş olup olmadığının araştırılmasından yola çıkarak bazı âlimlerin sarhoşun talâkını geçersiz addettikleri görüşünü aktarır.¹⁴³ Kâsânî, sarhoşun boşamasının âlimlerin çoğuna göre geçerli olduğunu belirtir. Bununla birlikte o, Hanefî fakihlerden Tahâvî (v. 321/933) ve Kerhî'ye göre geçerli olmadığını nakleder.¹⁴⁴ İmam Mâlik ise sarhoşun boşamasının geçerli olduğu görüşündedir.¹⁴⁵ Şâfiîler de sarhoşun talâkının vaki olduğunu savunmuşlardır. Her ne kadar İmam Şâfiî'den iki görüş aktarılsa da doğru olan talâk vaki olduğu görüşüdür.¹⁴⁶

Yukarıdaki görüşlerden Şevkânî'nin bu konuda genel olarak cumhurdan farklı bir kanaate sahip olduğu görülmektedir. Aile Hukuku Kararnâmesi de sarhoşun boşamasının muteber olmadığı sonucuna vararak Şevkânî ve onun gibi düşünenlerin görüşünü kanunlaştırmıştır.¹⁴⁷

3- Şiddetli Geçimsizlik

İslam'da talâk erkeğin yetki ve tasarrufunda olsa da bununla birlikte hâkim kararını gerektiren boşanma yolları da mevcuttur. “Tefrîk” olarak ifade edilen bu boşanma çeşidi her ne kadar hâkim kararıyla gerçekleşse de bu yetki mutlak değil sınırlıdır.¹⁴⁸ Hâkim çoğu zaman bir hüküm vermek

¹⁴¹ Buhârî, “Meğâzî” 12; Müslim, “Eşribe” 1-2; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 421.

¹⁴² Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 421.

¹⁴³ Ebü'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhyiddîn Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. XII, 127.

¹⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, III, 99; ayrıca bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 20.

¹⁴⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, VI, 24.

¹⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, XIII, 60; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 445.

¹⁴⁷ AHK, md. 104.

¹⁴⁸ Dalgın, *Boşanma Yetkisi*, s. 158.

yerine durum tespitinde bulunmaktadır. Bu yetkinin kullanılması evliliğin huzur ve güven ikliminden uzaklaştığı, eşlerin birlikteliğinin temelden sarıldığı ve şiddetli geçimsizlik dönemlerinde gündeme gelmektedir.¹⁴⁹

Eşler arasında şiddetli geçimsizlik, kocanın eşini döverek işi zulme vardırması; kadının kocasının sözünü dinlemeyerek ona asi bir tavır sergilemesi, vb. hallerde meydana gelir. Bunun gibi sıkıntılı durumlarda nasıl bir yol haritası takip edilmesi gerektiği Kur'an'da şu şekilde beyan edilmiştir: “Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf arayarak düzeltmek isterse Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.”¹⁵⁰

Tefsire dair eseri *Fethu'l-kadîr*'de Şevkânî, hakemlerin yetkilerini ele alır. Mealini verdiğimiz ayetten de anlaşıldığı ve onun da işaret ettiği gibi hakemlerin eşler arasını bulma vazifesi zâhir olup bunda ihtilaf edilmemiştir. Asıl tartışma hakemlerin arayarak bulamadıkları takdirde eşler arasını ayırma hakları olup olmadığıdır. Bu meselede muhtelif görüşler aktaran Şevkânî, sonuçta bir görüş tercihinde bulunmaz. Bununla birlikte tartışmaya hakemlerin eşleri ayırma hakları vardır, diyen grubun görüşüyle başlaması ve kocanın eşinin nafakasını teminde yetersiz kalması durumuyla ilgili şu cümlesi dikkat çekicidir:

Allah, şiddetli geçimsizlik yaşayan eşlere tefrîka yetkisi olan hakem gönderilmesini meşru kılmışken; kocasının nafakasını sağlamaması sonucu kendisine şiddetli fakirlik dokunmuş ve temel ihtiyaçlarını dahi karşılamakta zorluk çeken kadına, hâkime giderek kocasını şikâyet edip nikâhlarının feshini isteme hakkını nasıl vermemiş, olsun!¹⁵¹

Yukarıda ifade ettiğimiz iki gerekçeyle onun zimnen hakemlere tefrîk hakkı veren Mâlikîler¹⁵² ile zikrettiği başka âlimlerin düşüncesine katıldığını söylemek mümkündür.¹⁵³ Cessâs ise “Hakemler isterse eşlerin

¹⁴⁹ Halil İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, EKEV Yayınları, Erzurum 2000, s. 146-147.

¹⁵⁰ Nisâ, 4/35.

¹⁵¹ Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, II, 453.

¹⁵² Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 563; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâm*, I, 873.

¹⁵³ Daha geniş bilgi için bkz. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 618-620.

arasını bulur, isterse izinsiz eşlerin aralarını ayırır.” ibâresinin bâtil olduğunu ifade ederek hakemlerin tefrîk yetkisinin olmadığını vurgular.¹⁵⁴

Aile Hukuku Kararnâmesi ise hakemlere tefrîk hakkı tanımak suretiyle Mâlikîler, Şevkânî ve onlara muvafakat edenlerin görüşünü şu şekilde kanunlaştırmıştır:

Eşler arasında huzursuzluk ve geçimsizlik zuhur edip eşlerden biri mahkemeye müracaat ederse hâkim eşlerin ailelerinden birer hakem tayin eder. Her iki aileden veya birinden hakem olacak uygun kişi ve kişilerin bulunamaması durumunda, hâkim dışardan hakem tayin eder. Bu şekilde oluşan aile meclisi eşlerin arasını bulup düzeltmeye çalışır. Bu çaba sonucu olumlu bir netice elde edilemezse ve kusur kocada ise eşlerin araları (hakemler tarafından) ayrılır. Kusur kadında ise muhâlea yöntemiyle araları ayrılır. Hakemler hükümde anlaşma sağlayamaz ise hâkim yeni uygun bir hakem heyeti veya eşlere akrabalığı olmayan üçüncü bir hakem seçer ve onların vereceği hüküm itiraz kabul etmeksizin geçerlidir. Bu tefrîka ile ilgili hüküm, tek bâin talâk sayılır.¹⁵⁵

4- Kadının Nafakasını Sağlayamama

Eşlerin nafakasının sağlanması konusunda yetki ve sorumluluk sadece erkeğe aittir. Her halde kadın kocasından nafaka alacaklıdır.¹⁵⁶ Buna rağmen koca bazen maddî sıkıntılar sebebiyle bazen de ailesini ihmal ederek onların nafaka ihtiyaçlarını karşılamakta zafiyet gösterebilmektedir. Böyle bir durumda kadının nikâhın feshini isteme hakkının olup olmadığı mühim bir husustur.

Şevkânî “*Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayingin.*”¹⁵⁷ ayeti ve “*Eşine nafaka verecek bir şey bulamayan adam (ve karısı) hakkında Hz. Peygamber ayrılmalarına (hükmetti.)*”¹⁵⁸ şeklindeki Ebû Hüreyre rivayetini delil getirerek kadının nikâhın feshini isteme hakkı olduğunu vurgulayarak Hanefîler’in aksi yöndeki görüşüne karşı çıkar.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 239.

¹⁵⁵ *AHK*, md. 130-131.

¹⁵⁶ Ruhi Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996, s. 71.

¹⁵⁷ Bakara, 2/231.

¹⁵⁸ Dâreku'nî, *Sünen*, IV, 455.

¹⁵⁹ Şevkânî, *es-Seylül-cerrâr*, II, 452-453. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, XII, 660.

Hanefîler, “*Eli geniş olan elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da Allah’ın ona verdiğiinden (o ölçüde) versin.*”¹⁶⁰ ayeti mücibince kadının, kocasının nafaka sağlamakta zorlanması sebebiyle nikâhın feshini isteme hakkı olmadığını kabul ederler.¹⁶¹

Aile Hukuku Kararnâmesi ise nafakaya gücü yetmeyen koca konusunda Hanefîler’in görüşünü benimsemiştir.¹⁶² Yalnız koca kaybolmuş veya başka memlekete giderek karısının nafaka ihtiyaçlarını karşılamakta imtinâ etmiş ise bu durumda kadının hâkime başvurarak tefrik talebinde bulunabileceğini belirtmek suretiyle Şevkânî’nin de taşıdığı kanaate katılıp meseleyi bu şekilde hükme bağlamıştır.¹⁶³

5- İddet

İddet lügatte, “sayı saymak” anlamındadır. İstilahta ise boşanan veya kocası ölen kadının başkasıyla evlenmesinin helal/mümkün olması için beklemek zorunda olduğu süre, şeklinde ifade edilir.¹⁶⁴ İddetin fikhî dayanağı Kur’an, Sünnet ve icmâdır.¹⁶⁵

Boşanmış kadınlarla ilgili Kur’an’da beyan edilen: “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kurû’ (hayız veya temizlik dönemi) müddeti beklerler.*”¹⁶⁶ ayetindeki üç “kurû” lafzının farklı anlaşılmasından kaynaklı görüş ayrılıkları oluşmuştur.

Şevkânî kurû’ kelimesinin hayız manasında olduğunu bazı naslara dayandırarak vurgular. Kur’an’dan delili, “*Allah’ın kendi rahimlerinde yaratıldığını gizlemeleri onlara helal değildir.*”¹⁶⁷ ayetidir. Bu ayetten hayız ve hamilelik anlaşıldığına dair yorumlardan bahseder.¹⁶⁸ İbn Kayyim de bu

¹⁶⁰ Talâk, 65//7.

¹⁶¹ Kâsânî, *Bedâi’*, IV, 24-25.

¹⁶² AHK, md. 96.

¹⁶³ AHK, md. 126.

¹⁶⁴ Râgıb, *Müfredât*, s. 550; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, takdim, Muhammed Abdurrahmân el-Maraşîlî, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1997, I, 433; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 387; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, s. 229.

¹⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 193.

¹⁶⁶ Bakara, 2/228.

¹⁶⁷ Bakara, 2/228.

¹⁶⁸ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 324.

ayetten kastın hayız olduğunu ve birçok müfessirin de bunu böyle yorumladığını ifade etmiştir.¹⁶⁹ Ayrıca Şevkânî, Hz. Âişe'nin Berîre'ye üç hayız iddeti saymasını emrettiği rivayeti¹⁷⁰ ve yine Hz. Âişe'nin rivayet ettiği Rasûlullah'ın, "*Cariyenin iddeti iki hayızdır.*"¹⁷¹ buyurduğu hadisi ve daha başka rivayetleri delil olarak sıralamıştır.¹⁷²

Şevkânî kurû' lafzının hayız manasını tercih etmekle Hanefî ve Hanbelîler'in görüşüne¹⁷³ muvafakat ederken İmam Şâfiî'nin görüşüne muhalefet etmiştir. İmam Şâfiî ise kurû' lafzının tuhr/temizlik anlamında olduğunu savunmuştur. O, tezini şu gerekçelere dayandırmıştır: "*Ey Peygamber kadınlarınızı boşamak istediğinizde onları iddetlerini gözeterek boşayın.*"¹⁷⁴ Bu ayetteki iddetten temizliğin kastedildiğini belirttikten sonra bizzat kendisinin rivayet ettiği bir hadiste ise Hz. Âişe'nin kurû' lafzını tuhr diye yorumladığını haber vermiştir.¹⁷⁵

6- Hidâne

Istılahta, "çocuğun terbiye ve bakımı" anlamına gelen Hidâne/hadâne¹⁷⁶ çocuğun yemesi, giyimi, uykusu, temizliği vb. ihtiyaçlarının karşılanmasıdır.¹⁷⁷ Eşlerin ayrılığı sonucu çocuğun bakımını kimin yapacağı mevzuu çocuk için önemli bir konudur.

Bir kadın Rasûlullah'a gelerek şöyle demiştir: "*Ya Rasûlallah, şu oğluma karnım yuva, göğsüm pınar ve kucağım kundak olmuştur. Çocuğumun babası beni boşadı ve onu benden almak istiyor. Hz. Peygamber kadına şöyle demiştir: Evlenmediğin müddetçe (ona bakmakta) sen daha hak sahibisin.*"¹⁷⁸

¹⁶⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 625.

¹⁷⁰ İbn Mâce, "Talâk" 29; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 563.

¹⁷¹ Tirmizî, "Talâk" 7.

¹⁷² Daha geniş bilgi için bkz. Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, II, 379-382; ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 565-568.

¹⁷³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 441; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 200.

¹⁷⁴ Talâk, 65/1.

¹⁷⁵ Şâfiî, *el-Üm*, VI, 529-530.

¹⁷⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 84.

¹⁷⁷ Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, s. 194.

¹⁷⁸ Ahmed, *Müsned*, XI, 310; Ebû Dâvud, "Talâk" 34; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 667.

Şevkânî'ye göre hadiste de geçtiği gibi kadın, evlenmedikçe çocuğun bakım ve terbiyesinden sorumlu birinci kişidir.¹⁷⁹ Anneden sonra hidâne hakkına sahip en yetkili kişinin, “*Teyze anne mesâbesinde/konumundadır.*”¹⁸⁰ hadisini delil getirerek teyze olduğunu dile getirir. Teyzenin diğer hidâne sahiplerinden önde olduğunu vurgular.¹⁸¹ Anne ve teyzeden sonra ise hidâne hakkının babada olduğunu vurgular. Babanın olmadığı durumda ise hâkimin akrabalar içinden tayin edeceği bir kişinin çocuğun bakımını üstleneceğini ifade eder.¹⁸² Şevkânî'nin bu yaklaşımıyla Hanefîler'in¹⁸³ de içinde bulunduğu cumhurun, anne, annenin annesi daha sonra asabe şeklinde olan tasniften farklı bir tasnifi benimsediği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Aslında ilim hayatına Zeydî mezhebi kitaplarını okuyarak başlayan Şevkânî, ictihad seviyesine ulaştıktan sonra mezhep mukallitliğinden çıkarak mutlak müctehid payesine ulaşmıştır. Taassuptan uzak, muhakeme gücü yüksek, tartışmacı bir kişiliğe sahip olması bunun somut bir göstergesidir. Bu mizacının doğal bir sonucu olarak, her daim eleştirel bir üslup benimsemiş bazı konularda fakihlerin çoğunluğuna muhalefet ederek onların görüşlerine karşı çıkmıştır. Netice kanaatlerine daima delillerle ulaşmıştır.

Şevkânî'nin naslara son derece önem vermesi sonucu ulaştığı bütün görüşlerini ayetlerle ve daha geniş anlamda hadislerle temellendirmiştir. İctihadi daha çok delil kullanma yöntemi olarak benimsemiştir. Nasları mezhep aidiyeti düşüncesiyle ele almadığı için delil kendisini hangi görüşe yönlendirirse o görüşe meyletmiş, bazen de münferit kalarak kendisine has birtakım görüşler benimsemiştir.

Muharremât kapsamında değerlendirilen Mecûsî kadınla evlenme haramlığı konusunda fakihlerin görüş birliğine rağmen onun, ‘*Onlara Ehl-i kitab'a uyguladığınız sünneti uygulayın.*’ hadisini delil getirerek Mecûsî kadınla evlenmenin mubâh olduğunu belirtmesi bunun tezahürüdür.

¹⁷⁹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 668; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 436-437.

¹⁸⁰ Buhârî, “Sulh” 6.

¹⁸¹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 666.

¹⁸² Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 438.

¹⁸³ Daha geniş bilgi için bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 41-42.

Yine muharremât kapsamında değerlendirilen ve aynı anda dörtten fazla kadınla evlenilemeyeceği konusunda ilgili ayeti delil olarak görmeyerek kendisinin de ifade ettiği gibi sıhhat yönünden sakıncalı olan bazı hadisleri delil olarak kullanması ise bazen zorlama bir yaklaşım içine girerek tutarsızlık sergilediği şeklinde değerlendirilebilir.

Sarhoşun sözlü tasarruflarının geçersiz olduğu gerekçesiyle talâkını da geçersiz sayması ve şu değerlendirmesi de dikkat çekicidir: “Şâri’ içki içenin cezasını had olarak belirlemişken bizim bir de talâkını geçerli sayıp ona ikinci bir ceza vermemiz doğru olmaz.” Tek lafızla vaki olan boşamayı üç talâk kabul eden dört Sünnî mezhebin aksine bunun tek talâk olduğunu vurgulaması da zikre değer diğer bir kanaattir.

Ayrılan çiftlerin çocuklarının bakım ve terbiyesinden öncelikli olarak kimin sorumlu olacağı konusunda anneden sonra anneanneyi değil de “*Teyze anne mesâbesinde/konumundadır.*” hadisini delil getirerek teyzeyi; teyzeden sonra ise annenin diğer kadın akrabalarından önce babayı salahiyet sahibi telakki etmesi de cumhura muhalefet ederek benimsediği özgün görüşlerden biri olarak zikredilebilir.

Nihayetinde, insan faktörü değişmese de zaman, mekân, şartlar; insanın sorun ve ihtiyaçları değişime açıktır. Bundan ötürü, aile hukuku gibi hassas bir konuda zamanın gereksinimlerine uygun özgün yaklaşımlar ortaya koyan âlimlere olan ihtiyaç artarak devam edecektir.

Kaynakça

- Abdurbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, Mektebetü Nüveyd İslâm, Kum 1383.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Acar, Halil İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, EKEV Yayınları, Erzurum 2000.
- , "Talâk", *DİA*, İstanbul 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Aslan, Nasi, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, İlâhiyât, Ankara 2005.
- Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdeti*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Aydın, Mehmet Âkif, *İslâm ve Osmanlı Aile Hukuku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa 'Umdetü'l-kârî şerhu *Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thc. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî Dâru'l-Vefâ, Kâhire 1991.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik, *Müsnedü Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ts.
- Bostan, İdris, "Yemen" (Osmanlılar Dönemi), *DİA*, İstanbul 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, ths. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2009.
- Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hıdır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, Medipres Matbaacılık Yayıncılık, Malatya 2014.

- Dalgın, Nihat, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2001.
- Dârekutnî, Alî b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut ve dğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Şerîketü Dâri'l-Kible, Dimaşk 2006.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire ts.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr ve dğr, Metâbi'u Sicili'l-Arab, Kâhire 1964-1967.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, takdim, Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Gâlib eş-Şeracî, Abdulğânî Kâsım, *el-İmâmü's-Şevkânî hayâtuhu ve fikruhu*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, San'â ts.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye fi şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990.
- Heyet, *Aile Hukuk Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker, Ebru Yayınları, İstanbul 1985.
- Heyet, *Meşrû'u kânûni el-ahvâli's-şahsiyyeti'l müvehhed*, Dâru'l Kalem, Dimaşk 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsıdu's-se'ati'l-İslâmiyye*, Dâru's-Selâm, Kâhire 2014.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe Hamdi, Mektebetü'l-Mülük Fehdü'l-Vatanî, Riyâd 2001.
- , *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhyiddîn Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd *el-Muhallâ*; thk. Ahmed Muhammed Şâkir, İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, Kâhire 1347.

- İbn Kayyim, Ebû Abdullâh Muhammed, *Zâdu'l-me'âd fi hedyi'l-hayri'l-îbâd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut-Abdulkâdir el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Cemmâ'îlî, *el-Mugnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû, Dâru 'Âlemu'l-Kütüb, Riyâd ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbni Mâce*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thc. Zekeriyyâ Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thc. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, yy. ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hifnevî-İsmâîl Muhammed Şendîfî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2011.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid b. Abdulhamîd, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İsmâîl, Şa'bân Muhammed, *Usûlü'l-fikh târîhuhu ve ricâlüh*, Dâru'l-Merih, Riyâd 1981.
- Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Kâsânî, Ebû Bekr 'Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kaya-Nail, Eyyüp, Said Okuyucu, "Şevkânî", *DİA*, İstanbul 2010.
- Kirmânî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İbni Cezm, Beyrut 2004.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Müessesetü Zâid b. Sultân, Ebû Dabî 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr ve huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Alî Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhâneddîn Alî b. Ebû Bekr, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde, Dâru'l-Farfûr, Dimaşk 2006.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dâru Kubâ, Dimaşk ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru's-Selâm, Riyâd 2000.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, *Sünenü Nesâî*, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk 1999.
- Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tilbetü't-talebe fî'l-istilâhâtî'l-fıkhiyye*, tkl. Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* thk. Muhammed Necîb Mut'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ts.
- Okuyucu, Nail, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı, Yüksek Lisans Tezi*, MÜSBE ts.
- Özcan, Ruhi, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996.
- Râgıb, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1992.
- Sâbûnî, Muhammed Alî, *Revâi'ü'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2008.
- Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Matba'a Saâde, Mısır 1323.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, yy. 2001.
- Şeltut, Mahmûd, *Akaid ve Seriat*, çev. Muharrem Tan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993.
- Semerkandî, Alâeddîn, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî, *es-Seylû'l-cerrâri'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zayed Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- , *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999
- , *Neylû'l-evtâr min esrâri muntekâ'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Dâru İbni'l-Cevzî, yy. 1427.

- , *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâyeye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992.
- , *el-Kavlü'l-müfîd fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Bedrî, Dâru'l-Kütübi'l-Mısrî, Kâhire 1990.
- , *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kâhire ts.
- , *el-Fethur'r-Rabbânî min fetâvâ el-İmâm eş-Şevkânî*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Mektebetü'l-Cîlî'l-Cedîd, Yemen-San'â ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmi'sh-Şâfiî*, thk. Muhammed Zuhaylî, Dâru'l-Kalem, Dîmaşk 1992.
- , *et-Tenbîh fî fıkhi'l-İmâmi'sh-Şâfiî*, thk. Alî Mu'avvad-Âdil Abdulmevcûd, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1997.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Tâmir-Şerîf Abdullâh, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, thk. Ahmed Abdurâzık el-Bekrî ve dğr. Dâru's-Selâm, Kâhire 2009.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi, "Şevkânî'nin Nakilleri Üzerine Bir Mütalaa", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2011.
- Tesûlî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdusselâm, *Behce fî şerhi't-Tuhfe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Câmi'u't-Tirmizî*, Dâru'l-Feyhâ, Dîmaşk 1999.
- Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2003.
- Zeydân, Abdulkerîm, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî'sh-şer'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Zeylaî, Fahreddîn Osman b. Alî b. Mihcen *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzû İnâye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dîmaşk 1989.

Shawkānī's Thoughts Opposing to the Majority of Muslim Scholars concerning Some Issues of Family Law and Evaluation of Them

Citation/©- Çinar, F. (2016). Shawkānī's Thoughts Opposing to the Majority of Muslim Scholars concerning Some Issues of Family Law and Evaluation of Them, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 183-217.

Abstract- *Mohammad b. 'Alī al-Shawkānī (d.1250/1834) is a mojtahid scholar who contributed to his period on scientific, political, and judicial issues. Effects of his thoughts did not only remain limited to his period in which he lived, but they survived until today. Therefore Shawkānī is introduced by giving some information about his life and academic carrier. Then, his views on family law, which we regard them as authentic, under the titles of 'wedding and divorce' are analyzed in the points that he dissented from the majority of scholars, and has shown the differences. To follow a dialectical method by depending on nass and evaluating them in rational ways, for Shawkānī, has a significant role in reaching his views.*

Keywords- *Shawkānī, family, law, wedding, divorce, ijtiḥad*

Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım*

Arş. Gör. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU**

Atıf / ©- Geçioğlu, A.R. (2016). Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 219-243.

Öz- *Hac ibadeti; psikolojik ve sosyolojik, bedenî ve malî özellikleri birlikte taşınması, ayrıca birçok ibadeti bünyesinde barındırması sebebiyle kapsamlı ve çok yönlü bir ibadet olarak kabul edilmektedir. O, diğer ibadetlere nispetle daha zor ve sabır gerektiren dinî kurallara ve fizikî şartlara sahiptir. Hac bünyesinde yapılan her ibadet ve eylemin sembolik bir ifadesi bulunmakta ve bu sembolik ifadeler hac boyunca bireyi etkilemektedir. Bu etki neticesinde bireyin, hac süresince bazı dinî tecrübeler yaşaması, hac sonrası içten içe bir dinsel değişim geçirmesi beklenebilir. Bu bağlamda tevbe ve günahlardan arınma, ölümün hatırlanması ve bazı ahlâkî değerlerin güçlendirilmesi hacda öne çıkan dinî yaşayışlar olarak değerlendirilebilir.*

Anahtar sözcükler- *Hac, dinî değişim, dinî tecrübe, tevbe, ölüm psikolojisi*



Giriş

İnsanın inanç, duygu ve düşünce dünyasında yaşanan öznel tecrübeler, davranış olarak dış dünyada da tezahür etmektedir (Yavuz, 2013: 176). İnanan insanın salt inançla yetinmediği, inancını yalnızca bilişsel düzeyde bırakmadığı (Kayıklık, 2011: 129), inandığı varlıkla ilişki kurma (Yavuz, 1982: 103) ve ona olan bağlılığını gösterme noktasında inancını davranışlarına yansıttığı ifade edilmektedir (Peker, 2003: 116; Şentürk, 2008: 32). İnancın davranışlara yansımaları sağlayan vasıtalar ise ibadetler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Makalenin gelişi 26.04.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Bu makale, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü* isimli yüksek lisans tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-posta: agecioglu@cu.edu.tr

İbadet, dar anlamda, biçimsel olarak nasıl yapılacağı dinî kurallarla belirlenmiş bir dizi davranış örüntüsü bağlamında ele alınsa da, İslâm dini özelinde bakıldığında inanılan varlığın rızasını kazanmak için yapılan her davranışın, tecrübe edilen her duygu ve düşüncenin ibadet kapsamında değerlendirildiği söylenebilir (Peker, 2003: 117; Kayıklık, 2011: 131). Dolayısıyla ibadetler, dinî duygu ve düşüncelerin gözlemlenebilir davranışlara dönüşmesi şeklinde ortaya çıkabileceği gibi biçimsel olmayan bir tarzda da meydana gelebilir (Karaca, 2011: 133). Bununla birlikte dinler, kendi bünyeleri içinde yapılışı belirli kurallara bağlanmış birtakım özel pratikleri barındırmaktadır. Namaz, oruç, zekât, hac, dua vb. birçok görüntüye sahip olan bu dinî uygulamalar, dindarlığın temel boyutlarından biri olarak değerlendirilmektedir (Hökelekli, 2010: 53; Köse ve Ayten, 2012: 111-112).

İbadetler, dindar bireyin hayatını besleyen, düzenleyen ve yönlendiren fonksiyonel pratiklerdir. Konumuz itibarıyla ele alacağımız hac ibadetinin hem malî hem bedenî bir ibadet olma vasfıyla diğerlerinden ayrıldığı, özellikle psikolojik ve toplumsal yönünün ve etkilerinin ağırlığıyla da farklı bir konuma sahip olduğu söylenebilir.

Hac ibadetinin izlerine hemen hemen bütün dinlerde, dinî sistemlerde rastlamak mümkündür (Coleman & Eisner, 1995: 8). İnsanlar, belirli yerlere diğerlerinden daha fazla kutsallık atfetmiş, buraları ulûhiyetin yoğunluk kazandığı merkezler olarak görmüş, ömründe bir defa da olsa ziyaret etme arzusu duymuş, buralarda yapılan ibadetlerle bireysel bir arınma ve öze dönüş yaşayacaklarına inanmışlardır (Harman, 1996: 382). Bugün yaşayan dinlerin birçoğunda, mensuplarının kutsal kitapların referansı ile mukaddes olarak kabul ettiği bir ya da birkaç hac merkezi bulunmaktadır. Dolayısıyla hac ibadetinin, dinler arasında yaygın bir pratik olarak karşımıza çıktığı ifade edilebilir. Bununla birlikte dinlerdeki hac uygulamalarının birbirinden farklı olduğu ve farklı şekillerde tecrübe edildiği görülmektedir (bkz. Dransart, 2004: 327-331).

Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi

Araştırmanın konusu, bireysel açıdan hac ibadetinin değerlendirilmesidir. Hac konusu antropoloji, ilahiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve turizm gibi alanlarda çalışılmaktadır. İlahiyat alanında bu konu üzerine yapılan akademik çalışmalara bakıldığında dikkati çeken husus, çalışmaların çoğunlukla hac ibadetinin şekli yönünü ele almış olmalarıdır. Ancak

haccın şekli bir yönü bulunmakla beraber, ibadeti tecrübe eden birey için şeklin çok ötesinde bir anlamı ve özü olduğu da bir gerçektir. Bununla birlikte konuyu bu bakış açısıyla inceleyen çalışma sayısı sınırlıdır (Certel, 1994; 2003; Bayyigit, 1998; Şen, 2003; Şahin, 2006; Geçioğlu, 2010; Yalçınkaya, 2011; Koç, 2013a; 2013b; Karaca, 2015; Keleş, 2015). Bu bağlamda çalışmamız, hac ibadeti öncesinde, esnasında ve sonrasında yaşanan tecrübelerin bireysel dinî yaşayıştaki yansımalarını ortaya koymak amacını taşımaktadır. Bunu gerçekleştirmek için, yapılan kaynak taraması ve elde edilen bilgilerden hareketle hem genel hem de tasvire dayalı açıklama metodu kullanılacaktır (Yavuz, 2013: 83-85). Diğer bir ifadeyle, dokümantasyon yöntemiyle (Köse & Ayten, 2012: 20) elde edilen hazır verilerden (Karaca, 2011: 57) yola çıkarak hac ibadeti ve onun birey üzerindeki etkileri açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışılacaktır.

Kutsal Zaman ve Kutsal Mekân Algısı

Hac, global bir kutsallaştırma faaliyeti olarak tanımlanmakta ve haccın temelinde kutsalın herhangi bir yerde tezahürü inancı yatmaktadır. Harman'a (1996: 382) göre dinlerde kutsal olarak kabul edilen yerlerin esasen mekân olma bakımından diğer yerlerden farkı yoktur. Ancak burada ulûhiyetin tecellisi, bireyin inancıyla ilgili bir olayın meydana gelmesi, mekânın cezbedici oluşu ve korkutucu vasfı (Otto, 2014: 43-55), veya mekânın dinî bir şahsiyetle bağlantısı hac ibadetinin gerçekleştirildiği yerleri diğerlerinden farklı kılmakta, kutsallaştırmaktadır. *Kutsal mekânlar*, bir toplumun dinî hayatının merkezi olan, yaşama yön veren ve anlam kazandıran yerlerdir. Bireyin dinî inancı ne olursa olsun, onun tabiatı böyle yerlere ihtiyaç duymuş ve kutsal duygusu başlangıçtan beri insan tecrübesinin bir parçası olagelmıştır. Kişi, bu duyguyu mabette herhangi bir yere nazaran daha derinden hissetmektedir. Çünkü kutsal mekânlar, ilahî ve dünyevî âlemin kesiştiği, Tanrı ile insanın buluştuğu ve kişinin kendini ilahî huzurda hissettiği yerlerdir (Erbaş, 2002: 98).

Kutsal zaman kavramı da dindar insan için önemlidir. Eliade, kutsal zamanın çoğunlukla belirli aralıklarla tekrarlanan bayramlar şeklinde tecellî eden fâsılları olduğunu öne sürmektedir. Ona göre her dinî bayram; her manevî tören zamanı, efsanevî bir geçmiş içinde "başlangıçta" meydana gelmiş olan bir olayın yeniden tekrar edilmesinden ibarettir. Her tekrarlanan bayramda aynı kutsal zaman yeniden ortaya çıkmaktadır (Eliade, 1991: 48-49). Dolayısıyla denilebilir ki dindar bireyler için zaman

ve mekân ne türdeş ne de süreklidir. Bu zamanlarda onlar, ritüellerini “olağan” zamanın dışına çıkarak kutsal zaman ve kutsal mekân içerisinde gerçekleştirirler. Erbaş’a (2002: 100-101) göre hacca gitmek isteyen insan da, ziyaret edeceği kutsal mekânların ziyaret tarihini kutsal bir zamana denk getirmekte ve böylece kutsal mekân ve kutsal zaman atmosferi içinde haccetmiş olmaktadır.

İslâm’da Hac

İslâm’da hac, “imkânı olan Müslümanların belirlenmiş zaman içinde Kâ’be, Arafat, Müzdelife ve Mina’da belli dinî görevleri şart ve usulüne uygun olarak yerine getirmesi suretiyle yapılan ibadet” (Erdoğan, 2005: 164; Yücel, 1990: 19; Karaman vd., 2006: 210; Zuhaylî, 1994, III: 403) olarak tanımlanmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de hac ibadeti ile ilgili olarak bu ibadetin kimlere farz olduğu, bir kısım menâsikin nasıl uygulanacağı ve hacda hangi davranışların yapılmayacağına dair birçok ayet bulunmaktadır (Bakara, 2/158, 196-203; Âl-i İmrân, 3/96-97; Mâide, 5/1-2, 95; Hac, 22/25-30, 33-37).

Farklı mekân ve zamanlarda gerçekleştirilen hac ibadeti ihram, vakfe, kurban, saçları tıraş etme, şeytan taşlama, tavaf, sa’y, namaz, telbiye, zikir, tevbe, istiğfar, sabır, ilgili yasaklar, sadaka, vb. yoğunlaştırılmış bir dizi ibadetten oluşmakta, bu bağlamda birçok fonksiyonu bünyesinde barındırmakta ve birçok gün sürmektedir. Ayrıca o, hem bireysel hem sosyal, hem bedenî hem malî, hem somut hem soyut yönleri olan bir ibadettir. Dolayısıyla karmaşık, kapsamlı ve çok yönlü olması sebebiyle hac, diğer ibadetlere nispetle daha zor ve sabır gerektiren bir ibadet olarak değerlendirilmektedir.

Haccın Sembolik Değerleri

Din olgusu daha çok soyut gerçekleri ihtiva ettiği için çoğu zaman dinî hayat içerisinde farklı sembollerden yararlanılmıştır. Duygu ve düşünceleri ifade etmenin en kapsamlı ve derin alanı sembolik olan anlatımlardır. Çünkü fert yüceliğine inandiğı tabiatüstü varlığı doğrudan görüp algılamak imkânına sahip değildir. Bu nedenle bütün dinler sembollere başvurmuşlardır. Bu, belki de dinin beşerileşmesinin aracıdır. Watt’a (2002: 85) göre insanoğlu için teşbihî yani beşerî terimler kullanmaksızın Allah’tan söz etmek mümkün değerildir. Dinî bağlam içinde düşünüldüğünde,

insan beş duyardan, mekândan, zamandan, üç boyuttan, madde ve hayattan münezzehe olmadığına, Allah ise münezzehe olduğuna göre, arada semboller ve mecazlar dizisi zarurî olarak gerekecek demektir. Dolayısıyla sembol ve mecaz, meseleyi insan idrâkine yakınlaştırmaktadır (Sezen, 2004: 153). Bu manada İslâmiyet de sembol ve mecazları kullanmıştır. Özellikle hac ibadeti, sembollerin yoğun olarak kullanıldığı bir dinî işlemdir. İnanan insanın kendisini görmediği ve kendisine yaklaşmadığı Allah karşısında duygu ve düşüncelerini dile getirebilmesi için diğer dinlerde olduğu gibi İslâm'daki hac ibadetinde de insan-Allah ilişkisini dile getiren sembolik jestler vardır (Şahin, 2006: 20).

Hac ibadetindeki sembolik ritüellerin birçoğu, Hz. İbrahim ve ailesinin başından geçen olaylarla ilişkilendirilmiştir. Özellikle sa'y, şeytan taşlama ve kurban ibadeti bunlar arasında sayılabilir. Sa'y Hz. Hacer'in Safa ve Merve tepeleri arasındaki su arayışını (Buhârî, Enbiya 12), şeytan taşlama Hz. İbrahim'in Cebrail'le birlikte hac yaparken, bir rivayete göre ise oğlu Hz. İsmail'i kurban etmeye götürürken şeytanla yaşanan diyalogu (İbn Hanbel, IV, 436-439), kurban ise Hz. İsmail'in kurban edilme teşebbüsünü (Saffat, 37/100-107) sembolize etmektedir. Esasen hac ibadetinin ve ona bağlı ritüellerin ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Âdem'e kadar götürüldüğü de görülmektedir (Köksal, 2004: 42-44). Cebrail'in Hz. Âdem'e hac ibadetini öğrettiği, Kâbe'yi inşasında yardım ettiği, Hz. Âdem'in Kâbe'yi tavaf ettiği, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın Arafat'ta buluştukları, Müzdelife'de birleştikleri ifade edilmektedir (İbn Sa'd, 2001, I: 21-23). Ayrıca ikisinin tevbe ettikleri ve tevbelerinin kabul olduğu, tevbelerinin sebebiyle kurban kestikleri, cennette şeytanın kendilerini aldatması sebebiyle onu taşıdıkları gibi durumların da kaynaklarda geçtiği belirtilmektedir (akt. Taşpınar, 2014: 22).

Dışarıdan bakıldığında sembolik davranışlar şeklinde gözükene hacdaki her fiil ve davranışın bir anlamı, bireyi eğitici ve bilinçlendirici bir yönü vardır (Erul & Keleş, 2010: 19). Bu yönüyle hac ibadetinin, hac esnasında ve hacdan sonraki yaşantısında bireyin iç dünyasını, dinî tutum ve davranışlarını etkileyeceği öne sürülebilir.

Eşitleme Bilinci: İhram

İhram, insanlar arasındaki eşitliği temsil olarak gösteren bir elbisedir. İhramlının üzerinde, onu diğerlerinden ayırabilecek, farklı, ayrıcalıklı yahut üstün kılacak, bu dünyaya ait hiçbir maddî eşya bulunmaz (Karaça, 2015: 231). Dolayısıyla hacca gelenler, sosyal ve ekonomik statülerini, dünyevî elbiselerini, makam ve mevkilerini ortaya koyan üniformalarını, zevklerini, kültürlerini ve karakterlerini yansıtan her türlü (süs, zinet, makyaj vb.) göstergeleri bırakıp Allah önünde herkesin eşit olduğunu sembolize eden iki basit giysiye bürünmüş olurlar (Erul ve Keleş: 2010, 24). İhramla birlikte bir nevi dünyevî elbiseler çıkarılmakta, sadece kimlikler ve kişilikler ortaya konulmaktadır. Şeriati (2003: 34), ihramın bu yönüne şöyle dikkat çekmiştir: "İhram, iki parçalı tek elbisedir. Biri omuza, biri bele, tek renk, beyaz, dikişsiz, modelsiz, renksiz, sembolsüz... Sen olduğunun hiçbir işareti bulunmayan, başkası olduğunu da göstermeyen bir şeydir. İlk başta tek bir bedenken olduğun gibi: Âdem! Yine en sonda olacağın gibi tek bir beden olmak: Ölüm!".

İhram, sadece zahirî bir kıyafet değişikliği değil, insanın yaşama ve davranış biçiminin köklü bir değişikliğe uğraması demektir. İhramlı kişi, bu kıyafeti taşıdığı süre içinde, başka zamanlarda kendisine meşru olan (cinsellik, tıraş olma, süs eşyalarının kullanımı vb.) bir dizi davranıştan uzak durmak zorundadır. Ayrıca bir canlıya zarar vermek ve başkalarına kötü davranmak gibi tutumlar da yasaklanmıştır. Bu yaşayış tarzının, hac sonrası için bireyi olumlu yönde etkileyeceği ve kötü davranışlardan uzaklaştıracağı düşünülebilir.

İhram, sembolik anlamda ölüm sonrası hayatın başlangıcıyla bağlantılı olarak düşünüldüğü için ihram elbisesi de kefenle ilişkilendirilmektedir. Karaman'a (2006: 200) göre ihram elbisesini giyen hacı adayı dünya hayatını terk etmekte, ayrıldığı dünyadan üzerinde kalan son parçaları da çıkarmakta, ölmeye evvel ölmüşçesine kefene bürünmektedir. Onun için artık âdeti ayrı bir dünyada ruhanî bir hayat başlamaktadır. Bu hayat içinde çekişmek, dövüşmek, günaha girmek, cinsellik, bir canlıya hatta kendi saç ve sakalına kıymak dahi yasaklanmıştır. Böyle bir yaşayışın, bundan sonraki hayat için insanda derin izler bırakacağı düşünülmektedir.

Mahşerin Provası: Arafat Vakfesi

Giydiği ihramıyla dünya yaşantısını geride bıraktığını hisseden hacı adayı, insanların bir araya gelerek haşrolunma ve hesaba çekilme sahnesini temsilî olarak yaşamaktadır. İhrama girdikten sonraki Arafat'a yürüyüş ve orada bekleyiş, bir nevi mahşer meydanında toplanma ve hesaba çekilmeyi hatırlatmaktadır. Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın Arafat'ta tevbelerrinin kabul oluşu, hacılar için burayı bağışlanma, af dileme ve tevbe mekânı haline getirmektedir. Hacı adayı, mahşerî kalabalığın içinde kendisi ile baş başa kalarak bir iç hesaplaşma yaşayabilmekte, geçmişte yaptığı ve pişmanlık duyduğu davranışlardan ötürü bağışlanma dileyebilmektedir. Dolayısıyla Arafat'ta tevbe etme ve ölümü hatırlama figürleri ön plana çıkmaktadır.

Düşmanla Yüzleşme: Şeytan Taşlama

Şeytan, İslâm dininde insanlığı kötülüğe sevk eden varlık olarak sembolize edilmektedir. Mina'da sembolik olarak şeytan taşlamak suretiyle insanı olumsuz davranışlara yönelten güdüler uyarılmaktadır. Hacı adayı, bu ibadeti gerçekleştirerek daha önce işlemiş olduğu günahlardan ötürü pişmanlık duyduğunu, onu taşıyarak tepkisini ortaya koyduğunu ve bundan sonraki hayatında günah işlememeye gayret göstereceğini bildirmektedir. Hökelekli'ye (2005: 240) göre şeytan taşlama mahalli, düşünce, davranış ve niyetlerdeki bütün olumsuz değerleri temizleme; mal, makam, mevki ve şöhret tutkularından kurtulma yeridir. Şeytan taşlama; insan doğasında yer alan kötü eğilimleri ve bunlar aracılığıyla insanı güdülemeye çalışan şeytanın etkilerini ortadan kaldırmak ve böylece benliği tam manasıyla şeytanın etkilerinden kurtararak akıl ve iradeyi yüceltip, kişilikte hâkim duruma geçirmek için kötülüğün sembolü olan şeytana savaş açmaktır. Hacı, bundan sonra nefis ve şeytanın isteklerine uymayacağına dair Allah'a bir nevi söz vermektedir. Nitekim taşlama sonrası kesilen kurban tevbenin kabulünü, saçların kesilmesi ise günahlardan arınmayı sembolize etmektedir. Aynı zamanda bu beldede, oğlu Hz. İsmail'i kurban etme girişiminde bulunan Hz. İbrahim'in Allah'a itaati, kurban olmak için Hz. İsmail'in Allah'ın emrine teslimiyeti, evladını kurban etmeye hazırlayan Hz. Hacer'in Allah'a tevekkülü hatırlanmaktadır.

Pervane Olmak: Tavaf

Birinin etrafında dönmek, sembolik anlamda derin bir bağlılığı ve onun istediği her Şeyi yapabileceğini gösteren bir harekettir. Bu bakımdan Kâbe'yi tavaf, yalnızca Allah'a yönelmenin, yalnızca onun huzurunda eğilmenin ve ondan başkasına ibadet etmemenin fiilî bir göstergesidir (Erul ve Keleş, 2010: 35).

Karaman'a (2006: 201) göre tavaf, bir büyüğe karşı suç işlemiş olan kişinin, onun eteğine sarılarak affını istemesini temsil etmektedir. Kul, bu Şekilde manen ve mecazen eteğine sarılarak af dilediği, yakınlık ve lütuf talep ettiği Allah'a sığınmakta, dayanmakta ve kulluğunu arz etmektedir. Kâbe'nin Müslümanlar tarafından Allah'ın evi olarak kabul edilmesi, başka bir ifadeyle kutsalın tezahür ettiği bir mekân olarak algılanması nedeniyle, Allah'ın varlığının hacılar tarafından bu mekânda daha yakından hissedildiğini söylemek mümkündür. Bu durum tecsimî bir duygunun ürünü olmaktan ziyade, kulun Allah'a kendisini daha yakın hissetmek istemesi sebebiyle meydana gelmektedir. Bu bağlamda Kâbe, Hacerü'l-Esved ve Makam-ı İbrahim gibi unsurlar da hac ibadetinin bir sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arayış ve Maksuda Eriş: Sa'y

Gayret ve arayış heyecanıyla yerine getirilen sa'y ibadetinin aslı, Hz. Hacer'in henüz küçük yaşta olan oğlu Hz. İsmail için su ararken, yardım isteyecek kimsenin bulunmadığı Safa ve Merve tepelerinin arasında korku ve ümit dolu koŐuŐturmasına dayanmaktadır. Bu ibadet hem bir arayışı sembolize etmekte hem de zor zamanlarda tevekkülü sürdürmenin önemini ortaya koymaktadır. O halde sa'y ibadeti, korku ve ümit arasında yaşamayı, çaresizlik içindeyken O'ndan ümidini kesmemeyi ve arayışa devam etmeyi, bu arayış neticesinde maksuda erileceği düşünmesini ön plana çıkarmaktadır.

Haccın Birey Üzerindeki Psikolojik Yansımaları

Hac ibadetinin bireyin fiziksel ve ruh sağlığı üzerinde olumlu etkileri olduğu düşünölmektedir. Nitekim diğer dinlere ait örneklerle ve farklı hac mekânlarında yapılan bazı çalışmalarda bu mekânların sağaltım (therapeutic landscape) özelliğine sahip oldukları tespit edilmiştir (Perriam, 2015: 31; Pawlikowski vd., 2015: 1120; Williams, 2010: 1634; Hufford, 1985: 206; Warfield, Baker & Foxx, 2014: 873; Maheshwari & Singh, 2009: 289; Pandya, 2015: 735). Bu sağaltım fiziksel, ruhsal veya manevî

iyileştirme şeklinde olabilmektedir (Gesler, 1996: 95-96; Tewari vd., 2012). Notermans'ın (2007: 231) çalışmasında, hac ibadetinin, yakınıni kaybetmiş bireylerin acılarını hafifletmede, yas süreciyle başa çıkmalarında etkili olduğu ifade edilmektedir. Hindu hacılar üzerinde yapılan bir boylamsal çalışmada ise hac gibi büyük kitlelerin bir araya geldiği kolektif ibadetlerin psikolojik açıdan bireyin iyi oluş düzeyini artırdığı tespit edilmiştir (Tewari vd., 2012).

Hac ibadeti, günümüzde kendisi ve inancı için yeterli zamanı ayır(a)mayan insanlara, modern hayatın getirdiği meşgale ve koşuşturmalardan uzak, sadece ibadetle meşgul olunan bir zaman dilimi sunmaktadır. Erul ve Keleş'e göre (2010: 70-71) çağın getirdiği uğraşlar nedeniyle çok yoğun ve yorucu bir hayatın içinde olan hacı, örneğin Hz. Peygamber'in Hira'dakine benzer bir inziva tecrübesini belki de hiç yaşamamıştır. Sürdüdüğü o hızlı, tempolu modern hayatında inziva ve tefekkür kavramları belki de hiç yer almamıştır. Ne kendini dinlemeye, ne hakikati tefekkür etmeye ne de Allah'ın gönderdiği vahiyyle, Kur'an'la baş başa kalmaya yeterli zamanı olmuştur. Namaza ayırdığı kısa zaman dilimlerinden başka belki de kendini ve Rabbin tanımaya yeterince zaman ayıramamıştır. Yaşadığı modernite, ister istemez onu Kur'an'dan ve vahyin öğretilerinden sürekli uzaklaştırmış ve yabancılaştırmıştır. Bu bağlamda bireysel açıdan bakıldığında, özellikle ibadet için arka arkaya birkaç günü ayırmanın neredeyse imkânsız hale geldiği modern yaşam tarzında, kendi inancını yaşamaya yeterince vakit ayıramayan insan, hac süresince bu zaman dilimine kavuşmaktadır. Günlük yaşamda helal olan bazı davranışların da yasaklanması suretiyle bireyin kendi rutini dışına çıkmasını sağlayan bu yaşayış tarzı, kişinin geçici kaygı, alışkanlık ve bağımlılıklardan kurtulmasına ve kendisiyle hesaplaşmasına imkân tanıyan önemli bir fırsat haline gelmektedir. Bu süreçte birey, varoluşunda taşıdığı bencillik duygusunun kendisi üzerindeki etkilerini azaltmak ve diğerkâmlık duygusunu ön plana çıkarmakla birlikte kendisini kötülüğe sevk edebilecek davranışların önüne de set çekmektedir.

Çağdaş insanın duygusal gerginliğinin temel konularından bir diğeri "kalabalıklar içerisinde yapayalnız olma" halidir. Bu hal, çoğu kişide huzursuzluk ve bunalımlar yaşatan, aşırı bireyleşmenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Hac ibadeti, kişiyi Allah'la olduğu kadar diğer insanlarla da yakınlaştırmaktadır. Hökeleklî'ye göre (2005: 245-246) benzer duygu ve düşüncelere sahip olarak ortak tek bir amaç için bir araya gelmiş olan insan kalabalığı içerisinde, ferdi benliklerin duvarları yıkılarak, kolektif ruh

hâkim duruma geçmektedir. Farklı yaş ve sosyal statüden zengin-fakir, tahsilli-tahsilsiz, yöneten-yönetilen her kesimden insanın temas ve ilişkilerine imkân vermesi bakımından hac ibadetinin ve bunların icra edildiği yerlerin sosyalleşme ve sosyal uyum açısından büyük önemi görölmektedir. Din kardeşliği anlayışı içerisinde sevgi, sempati ve kaynaşma duygularının yaşanması buralarda güçlü bir şekilde göze çarpmaktadır. Hac ibadeti, ibadet edenler arasındaki makam, mertebe, ırk üstünlüğü duygusunu ortadan kaldırmak suretiyle sosyal eşitliği yaratmakta ve beslemektedir.

Hac ibadeti sürecinde bireyin birtakım dinî tecrübeler (tevbe, ölümlü hatırlama vb.) yaşadığı ve bu tecrübelerin daha fazla dindarlaşmasına sebep olduğu söylenebilir. Dolayısıyla yaşanan dinî değişimin bir nevi dinî tecrübe olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda hac ibadetinin bireyin psikolojisine yansımaları “dinî değişim” ve “dinî tecrübe” olmak üzere iki temel başlıkta ele alınacaktır.

Dinî Değişim Bağlamında Hac

Dinî değişim, çok çeşitli anlamlar içeren bir kavramdır. Bu kavramla bireyin dinî yaşamında meydana gelen her türlü değişim ifade edilmektedir. Ancak biz burada spesifik olarak “inanılan dini yaşama yoğunluğunda görölen pozitif değişimler”i vurgulamak istiyoruz. Kayıklık (2005: 9) bunu “içten-içe” değişim olarak nitelendirmiştir. İçten-içe değişimi “yeniden bütünleşme” yahut “kendi dininde dindarlaşma” olarak isimlendirenler de vardır. Bu bağlamda hac ibadetini yerine getiren bir bireyin dinî açıdan içten içe bir değişim geçireceği öngörülebilir.

Hacı adayının tutum ve davranışlarında, hacca gideceğini öğrendiği andan itibaren değişiklikler gözlemlenebilir. O, önce manevî olarak kendini bu ibadete hazırlamaya çalışmakta, daha önce yaptığı ve pişmanlık duyduğu, din tarafından yasaklanan ve ahlâka uygun olmayan davranışlarını terk etmeye çabalamakta, edindiği kötü alışkanlıklarına son vermek için uğraşmaktadır. Örneğin toplum nazarında, hac ibadetinin makbul olması için bireyin üzerinde kul hakkı ve borç bulunmaması gerektiği kanaati hâkimdir. Kul hakkının Allah tarafından affedilmeyen günahlar arasında zikredilmesi (Akseki, 1993: 331), sadece hakkına girilen kişi tarafından affedilebilmesi bireyi hac öncesinde yakın çevresiyle helalleşme ve iyi bir ilişki ve iletişim kurma davranışına götürebilir. Dolayısıyla hacı adayı, hacca gitmeden evvel şayet varsa borçlarını ödemekte ve dargın olduğu, gönlünü kırdığı insanlarla barışıp helalleşmektedir. Bu davranışıyla, artık

kendisinin hacılığa hazır olduğunu, hayatını olumlu yönde değiştirmek için ilk adımı attığını çevresindekilere hissettirmek istemektedir. Bu durum, hac öncesi, bireysel bir hazır bulunuşluğun ifadesi olarak da görülebilir. Ayrıca bu tutumun hac esnasında ve hacdan sonraki yaşantıda da devam edeceği düşünülebilir. Hacda harem bölgesinde hiçbir canlıya zarar verilmesi prensibi, bu davranış değişikliğini desteklemekte ve sürekli hale getirmede yardımcı olmaktadır. Birey, bu ibadetin ifası esnasında günah işlememek, gönül kırmamak ve can yakmamak için azamî titizliği göstermektedir. Dolayısıyla bu yöndeki değişimin haccın felsefesiyle uyumlu olduğu da söylenebilir. Hacdan sonra ise birey, hacda yakalamış olduğu manevî atmosferi sürdürmek isteyecektir. Bu açıdan bakıldığında onun insanlarla olan ilişkilerine daha çok dikkat edeceği, dinin emir ve yasaklarına karşı daha hassas olacağı öne sürülebilir. Dolayısıyla hacının dinî yaşayışında bir yoğunlaşmanın, içten içe bir değişimin gerçekleşeceği düşünülebilir. Nitekim Karaca (2015) ve Koç'un (2013b) çalışmalarında hac ibadetinin bazı tutum ve davranış değişikliklerine yol açtığı tespit edilmiştir. Karaca'nın (2015: 240) çalışmasında öne çıkan değişiklikler hac dönüşü ibadete daha fazla dikkat etme, ölüme daha fazla hazırlık yapma, kul hakkına daha fazla riayet etme, daha çok iyilik yapma, komşularla daha iyi geçinme ve dünya malına daha az değer verme şeklindedir. Koç'un (2013b: 71) çalışmasında ise hacıların gıybet, israf, kötü zan, dünyevileşme, öfkelenme, yalan söyleme, sabırsızlık, hoşgörüsüzlük ve sözünde durmama gibi tutum ve davranışlardan uzaklaştıkları, Kur'an ve kitap okuma, zikir çekme, az uyuma, kaza namazı kılma, abdestli olma, dinî sohbetlere katılma, dinî hizmetlerde bulunma, düzenli ibadet etme, zekât/sadaka verme, cemaatle namaz kılma, sabırlı olma, akraba ziyareti ve teheccüte kalkma gibi kazanımlar edindikleri belirtilmektedir.

Hacdan sonra gerçekleşen dinî değişim iç ya da dış kaynaklı olabilir. Dış kaynaklı değişikliklerin genellikle bireyin hac dönüşü sonrası çevresindeki insanların kendisinden olan beklentilerinin değişeceğini düşünmesi sebebiyle, iç kaynaklı değişikliklerin ise bireyin kendi dünyasında bir iç hesaplaşma ve çatışma süreci yaşamak suretiyle ortaya çıktığı öne sürülebilir. Örneğin hac ibadeti sonrası kazandığı hacı sıfatıyla birlikte birey, toplum içinde yeni ve öncekinden daha yüksek bir statüye sahip olmakta, bu statü beraberinde toplumun bazı talep ve beklentilerini beraberinde getirmektedir. Bireyde, bu talep ve beklentiler çerçevesinde oluşan toplumsal rollere uygun hareket etmesi gerektiği düşüncesi oluşabilmektedir. Bu sayede kendine verilen toplumsal rolün farkına varmakta ve

ona uygun davranma gayreti içine girebilmektedir. Hac sonrasında yaşayacağı hayatla kendi dinini temsil edeceğini düşünebilmektedir. Bu tutumda dine doğru bir güdülenmenin olduğu, ancak bu güdülenmenin nispeten dış kaynaklı olduğu söylenebilir. Bireyi değişime iten kendi iç dinamikleri değil, toplumun beklentileri olmaktadır. Bununla birlikte hacı, hac ibadeti vesilesiyle geçmiş günahlarının silindiği ve yeni yaşantısında bu günahlara tekrardan bulaşmak istememe düşüncesinden hareketle mensup olduğu dinde bir yoğunlaşma yaşayabilir. Yine hacda yakaladığı manevî atmosferi hac sonrası yaşantısında sürdürmek isteyebilir. Yeni hayatında dine daha çok yer verebilir. Bu düşünce tarzı, bireyi ciddi davranış değişikliklerine götürebilir. Mesela hac sonrası onun, dinin yasakladığı ve uzak durulmasını istediği alkol kullanma, yasaklanan cinsellik vb. davranışlara yaklaşmamaya daha çok gayret göstermesi umulur. Bu bağlamda, hacda yakalanan temizlik halinin, hacdan sonra da sürdürölmek istendiği, günahlardan kaçınmak suretiyle dine karşı iç kaynaklı bir motivasyon geliştirildiği öne sürölebilir. Burada birey için değişimin, toplumun beklentilerinden ziyade kendi istediği için gerçekleştiği söylenebilir. Dolayısıyla iç kaynaklı gerçekleşen değişikliklerin daha uzun süreli ve kalıcı olacağı düşünölebilir. Zira hac sonrası bireyin, toplumun baskısını hissetmediği ya da daha az hissedeceği bir ortama ve yaşayışa geçmesi ihtimal dâhilindedir ve bu durum gerçekleştiğinde bireyin eski tutum ve davranışlarına dönmesi veya var olan tutum ve davranışların ortadan kalkması daha kuvvetle muhtemeldir. İç kaynaklı değişikliklerin çevresel etmenlerden daha az etkileneceği, bunlara daha ziyade bireyin yaşayacağı içsel süreçlerin tesir edeceği iddia edilebilir.

İslâm geleneği içinde, haccı tamamlayanların geçmiş bütün günahlarının silineceği düşüncesi hâkimdir. Bu bağlamda hacdan sonraki günahsızlık halinin bireyin kaygı düzeyini yükseltebileceği öne sürölebilir. Günahsız olma vasfını koruyamayacağı, toplumun verdiği hacılık rolünü layıkıyla temsil edemeyeceği endişesi bireyi tedirgin edebilir. Esasen kaygıyı belli bir düzeyde tutmak, istenileni gerçekleştirme noktasında önemlidir. Bununla birlikte kaygı düzeyinin çok yüksek olması ya da hiç kaygı duyulmaması amacın gerçekleşmesine ket vurabilmektedir (Cüceloğlu, 2006: 278; Gerrig & Zimbardo, 2012: 391). Dolayısıyla hacıların hacılık vasfını koruma noktasında belli düzeyde kaygı duymaları, sonuca ulaşma açısından daha işlevsel olabilir. O halde hac ibadetinin, dinî yaşayışla ilgili kaygı düzeyini belli bir seviyede tutmak suretiyle, bireyin dinî hayatına bir dinamizm kazandıracığı söylenebilir.

Birey, hac sonrası yaşantısında davranışlarına daha çok dikkat etme eğilimine girebilir. Bununla birlikte dinî açıdan yasaklanan davranış, hac öncesinde sürekli olarak yapılan bir davranışsa bunu terk etmek zor olacaktır. Birey hacdan sonra hem bu kötü alışkanlığını sürdürme noktasında güdülenmeye devam edecek, hem de hacılık vasfı ve dinin koyduğu yasaklar sebebiyle bu alışkanlıktan uzak durmaya çalışacaktır. Dolayısıyla dinen yasaklanmasına rağmen bireyin hac öncesi hayatında edindiği kötü alışkanlıklar, hacdan döndükten sonra yaklaşma-kaçınma çatışması yaşamasına yol açabilir. Bu çelişkili durumdan kurtulmak için birey ya davranışı terk edecek ya bu yasağa dair bilgiyi görmezden gelerek bilinç alanından uzaklaştırmaya çalışacak ya da yaptığı davranışı mantıklı hale getirmeye çalışmak suretiyle savunma mekanizmalarına başvuracaktır. Kayıklık'tan (2011: 205-207) hareketle burada bilişsel veya duygusal yönü ağır basan dindarlık tiplerini ayırmak gerekebilir. Bilişsel yönü ağır basan hacı, şayet davranışı değiştirme iradesi gösteremiyorsa muhtemelen yasağa dair bilgiyi bilinçaltına itecek ya da savunma mekanizmalarını devreye sokacaktır. Bununla birlikte duygusal yönü ağır basan hacı için çelişki-den kurtulmanın yolu bunlar değildir. O, dinin her kuralına gönülden bir bağlılık ve teslimiyet hissettiği için yapmış olduğu hatayı tekrarlamak istemeyecek, bilakis bu kuralları kendi hayatında canlı tutmaya çalışacaktır. Bu hata tekrar ediliyorsa çelişkiyle birlikte pişmanlık duygusu da ağır basacaktır. Pişmanlık duygusundan kurtulmanın yolu ise bilişsel yönü ağır basan dindar gibi yasağı bilinçaltına itmek ya da savunma mekanizmalarını kullanmak değil, aynı davranışı sergilemeyeceğine dair Allah'a söz vermek, başka bir ifadeyle tevbe etmek olacaktır. Dolayısıyla duygusal süreçleri ağır basan dindarın dinin emirlerine bağlılık konusunda daha hassas olacağı, yaşadığı sıkıntılarda ise daha sık tevbeye başvuracağı söylenebilir.

Dinî Tecrübe Bağlamında Hac

Dinî tecrübeler sıradan ve sıra dışı olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilir. Dinî yaşayış hem biricik ve müstesna olan sıra dışı tecrübeye, hem de daha genel olarak diğer insanların da hayatlarında tecrübe ettikleri sıradan tecrübeye yol açabilir. Dolayısıyla sıra dışı tecrübeler daha bireye özgü ve nadirken, sıradan tecrübeler daha genel özelliklere sahiptir ve daha sık olarak görülür (Paloutzian, 1996: 178). Maslow (1996) da benzer bir şekilde insan deneyimlerini doruk ve plato olmak üzere ikiye ayırmıştır. Doruk deneyim sıra dışı deneyime, plato deneyim ise sıradan deneyime tekabül etmektedir. Maslow bunlara ek olarak, doruk deneyimin

plato deneyimlere nazaran Şiddetinin çok daha yoğun olduğunu öne sr-
mektedir. Sonuç itibariyle, bir kişi dindar olduğu ya da dindarlaŐtıđı için,
hayatı farklı bir Şekilde sıradan ya da sıra dışı yollarla tecrübe edebilir. Bu
noktada bazı durumların din tecrübenin ortaya çıkmasını kolaylaŐtırdıđı
ifade edilmektedir (bkz. Hood, 1995: 577-594). Bunların başında hazır
bulunuşluk ve bireyin bulunduğu ortam gelmektedir. Bu bağlamda hac
ibadetine hazırlanan bireyin din tecrübe yaşamaya ve din bir değişim
geçirmeye bilişsel ve duygusal olarak daha hazır olduğu söylenebilir. Ayrı-
ca hac ibadetinin kutsal kabul edilen meknlarda gerçekleŐtirilmesi, farklı
ırk, dil ve kültürden birçok insanın bir arada bulunması, bu insanların belli
ritüelleri hep birlikte yerine getirmeleri gibi durumlar ortamın etkisi olarak
değerlendirilebilir. Ayrıca hac ibadeti süresince bireyin etrafında birçok din
uyarıcı bulunmaktadır. Bu uyarıcıların kişiyi din tecrübeye güdülemede
nemli bir etken olduğu öne srlebilir.

Paloutzian (1996: 197), hem yalnız kalmanın hem de bir grup için-
de olmanın din tecrübeyi kolaylaŐtırabileceđini belirtmektedir. Ancak tek
başına bunların varlığı yetmez. Burada itici bir güce ihtiyaç vardır; o da
din gdlenmedir. Örneğin yalnız baŐınayken din uyaranların çokluğu
bunu sağlayabilir. Bir grup içerisinde olma ise bireyin normal Şartlarda
kaçınabileceği bir davranışı yapma ihtimalini artırmaktadır. Sosyal psikolo-
jide bu durum benliksizleŐme (deindividuation) kavramıyla ifade edilmek-
tedir (Reicher, 2001: 195). Gruba dhil olan bireyin yaptıklarından sorumlu
olmaması ve kimliğinin belirsiz hale gelmesi onu abartılı davranışlara ite-
bilmektedir. Dolayısıyla hac, hem aynı duygu ve düŐünceyi paylaŐan insan
grubuyla birlikte olmayı, kalabalık içinde erimeyi hem de günlük hayatın iş
telaŐından, çevresindeki insanlardan uzaklaşarak yalnız kalabilmeyi sağ-
layan bir ibadet olarak değerlendirildiğinde, onun din tecrübenin ortaya
ıkmasını kolaylaŐtıran bir ibadet olduğu ileri srlebilir. O halde hac iba-
detinin bizatihi kendi bünyesinde bulundurduğu bazı özellikler sebebiyle
bireyi din tecrübeye yönlendirdiği ya da bireyin din tecrübe yaŐamasını
kolaylaŐtırdıđı söylenebilir. Karaca (2015: 244) hac ibadetinin hem doruk
hem de plato deneyimler için uygun bir ibadet olduğunu ifade etmekle
birlikte, onun diğer ibadetlerden ayrılan en bariz yönünün doruk deneyim-
ler doğurmaya daha müsait olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan bakıldı-
đında Kbe ile ilk karşılaşma, Arafat Vakfesindeki ve tavaf alanındaki
maŐer kalabalık, Şeytan taŐlarken ve sa'y ibadetini yerine getirirken his-
sedilen duygular vb. durumların bireyin psikolojik durumuna göre sıradan
ya da sıra dışı din tecrübeler yaŐatacađı dŐnlebilir. Din tecrübenin

merkezinin birey olması, hac ibadetinde yaşanan tecrübelerin biricik olmasına ve dinî tecrübe sonrası ortaya çıkabilecek dinsel değişimin yönü ve şiddetinin bireyden bireye farklılaşmasına yol açacaktır.

Hac yoluyla gerçekleşen dinî değişim ve dinî tecrübeler bağlamında öne çıkan hususlar şu başlıklar altında ele alınabilir:

Tevbe Etme ve Günahlardan Arınma Hissi

Tevbe için belirli bir zaman olmamakla birlikte İslâmî düşünce içinde tevbe ve dua gibi Allah'a yönelişi ifade eden fiiller için kutsal zamanları gözetmenin daha iyi olacağı anlayışı mevcuttur. Bu anlayıştan hareketle özellikle ülkemizde geleneksel dinî hayat içinde bazı zaman dilimlerinin, diğerlerinden nitelik itibariyle ayrı tutulduğu görülmektedir. Bu zamanlardan birisi de hac mevsimidir. İnananların tevbe için kutsal zamanla birlikte kutsal mekân arayışına sahip oldukları da söylenebilir. Hac mevsiminde yapılan tevbeler, mekân olarak Hicaz topraklarında gerçekleşmekte, o nedenle bu topraklar tevbe mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hacılar, hacca gittiklerinde ilk vahyin geldiği, İslâm dininin ilk ortaya çıktığı ve peygamberin yaşadığı bu topraklarda tevbe etmeye güdülenmektedir. Çünkü bu mekânlar, kutsalın tezahür ettiği yerler olarak görülmektedir (Yapıcı, 1997: 203-206). Sonuç olarak tevbe ile kutsal kabul ettiği varlığa ulaşmak isteyen kişi, bu isteğinin kutsal zaman ve mekânda gerçekleşeceğini düşünerek hareket etmektedir.

Hac, Müslümanların çok önem atfettiği ve çok samimi tevbelerin yapıldığı bir ibadet olarak telakki edilmektedir. "Ömürde bir defa yapılan tevbe" olarak adlandırılabilir bu tevbe şekli, diğer zamanlarda yapılan tevbelere nazaran daha kararlı ve daha istikrarlı olabilmektedir (Yapıcı, 1997: 203). Hacca gidenlerin çoğunun kötü alışkanlıklarını bırakma ve hacı olduktan sonra ellerinden geldiğince inandıkları dinin kendilerinden beklediği hayat tarzını yaşamaya gayret etme eğiliminde olmaları bunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Yakın çevreleri de onların kötü bir davranış sergilemesini istememektedir. Eğer hacı, günah sayılan bir fiili yapacak olursa, içinde yaşadığı toplum onu kınayabilmekte ve yaptığı davranışın konumu itibariyle kendisine yakışmadığını söylemektedir.

Hz. Peygamberin, Allah rızası için hacceden ve haccın özel günlerinde cinsel ilişkiden ve diğer yasaklardan sakınan kimsenin annesinden doğduğu gün gibi günahlarından arınmış olarak memleketine döneceği (Buhârî, Tecrid 6/60; Müslim, Hac 438) şeklindeki hadisi, haccın her ba-

kımdan büyük bir arınma, öze dönüş ve tevbe olduğu düşüncesini güçlendirmektedir (Yapıcı, 1997: 203). Bu bağlamda hacda yapılan duaların ve yerine getirilen ibadetlerin arkasındaki sembolik anlamların da bu inancı tetiklediği söylenebilir. İhram bir nevi günahlardan kurtuluşu da sembolize etmektedir. Arafat'ta bekleyen insan, bir bakıma Hz. Âdem ve Hz. Havva gibi işlemiş olduğu günahlardan utanmakta, burada yaptığı dualarla mahcubiyetini dile getirmektedir. Şeytan taşılayan insan, hayatı boyunca kendisine vesvese veren şeytana ve uyduğu nefesine karşı durmakta, bunlara bir daha uymayacağına dair Allah'a söz vermektedir. Suç işleyen bir çocuğun, annesinin etrafında dolanarak, ayaklarına kapanarak gönlünü almak istemesi gibi, tavaf eden insan da Rabbinin evinde dönerek ve Kâbe'nin örtüsüne tutunup ağlayarak af dileyebilmektedir. Kâbe'de Rabbinin yakından müşahade etmekte, O'na olan sevgisi ve korkusunu daha yakından hissetmektedir. Dolayısıyla hac ibadetinin bizatihi başlı başına bir tevbe olduğu söylenebilir. Bütün bu inanışlar, bireyi hac süresince tevbeye güdülemektedir. Nitekim Karaca'nın (2015: 242) çalışmasında, araştırmaya katılan hacıların büyük çoğunluğunun geçmiş günahları için tevbe ettikleri, af ve mağfiret diledikleri ifade edilmektedir. Benzer şekilde Koç'un (2013a: 71) çalışmasında da, hacılar tarafından yapılan dua içeriklerine bakıldığında en çok istenilenin günahların bağışlanması olduğu belirtilmiştir. Buradan hareketle hacdan günahsız olarak döndüğüne inanan hacıların öznel iyi oluş düzeylerinin yükseleceği düşünülebilir.

Ölüm korkusu ve ölüm sonrası ahiret hayatı ile ilgili düşünceler de inanan bir insanın tevbe etmesinde aktif rol oynayabilir. Birey, özellikle hac ibadeti boyunca sembolik olarak ölümü ve ölüm sonrası hayatı hatırlatan ibadetlerle meşgul olmaktadır. Ölümden sonra sonsuz bir hayatın olacağı düşüncesi, ilâhî mahkemenin gerçekleşeceği fikri, bireyin hac boyunca ölümü aklından çıkarmamasına ve bundan önce işlemiş olduğu günahlardan arınarak Rabbinin huzuruna tertemiz çıkmak için tevbe etmesine vesile olabilir.

Ölümü ve Ölüm Ötesini Hatırlama

İslâm dininin, patolojik bir düzeye varmayan ölüm düşüncesini inananlarda canlı tutmak istediği görülmektedir. Ölümün bir son değil, geçici dünya hayatından sonsuz ahiret hayatına giden yolda bir ara durak olarak ifade edilmesi, Müslümanlar için ahiret hayatı ile ilgili inançların çok önemli psikolojik dayanaklar sağladığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Özellikle hac ibadeti, bünyesinde barındırdığı sembolik ibadetlerle,

bireye daha bu dünyadayken ölümü hatırlatmakta, onu, ilâhî huzura çıkacağı güne hazırlamaktadır.

Hayatın kaçınılmaz olarak ölümle sona ereceğini idrak eden her insan, varlığının anlamı üzerinde düşünmeye zorlanır (Hökelekli, 1991: 156). Bu da yaşamın yeniden gözden geçirilmesi sürecini gerektirir (Kayıklık, 2003: 65). Özellikle yaşlılık döneminde, ölümün yakınlığı daha canlı bir şekilde hissedilmektedir. Çünkü yaşlılık bedensel, ruhsal ve toplumsal yönden pek çok problemle karşılaşılan dönemdir. Fiziksel olarak gerileme, duyuşal işlevlerde azalma, düşünme ve hafıza etkinliğindeki yavaşlama, hastalıklarda artış ve yakınlarını kaybetme sonucu yaşlılar, hayatlarının en zor ve kırılğan dönemini tecrübe ederler. Yaşla birlikte ölüm varlığını daha çok hissettirmekte, bu da yaşlı insanlarda diğer yaş gruplarına göre daha derin endişe ve korkuların yaşanmasına yol açabilmektedir. Bu bağlamda yaşlıların hacca gitme kararı almasında ölümü daha yakından hissetmelerinin etkili olduğu öne sürülebilir. Bir insanın öleceğini bilmesi onun varoluşu için açık bir tehdittir ve yaşlı bir insanın öleceğini düşünmesi onun ölüm ötesine yönelik dinî inançlarına daha çok sarılmasına ve dinî etkinliklerini artırmaya yol açabilir. Bu süreçte hac ibadeti de bu etkinliklerden biri olabilir.

Hac bünyesinde yer alan ihram ve vakfe gibi ibadetler, sembolik anlamda bireye ölümü ve ölüm sonrası hayatı hatırlatmaktadır. Bu duruma, bireyin hac sonrası yaşamı muhtemel tutum ve davranış değişikliklerinde etkili olacağı düşünülebilir. Yaşanılan hayatın bir sonunun olacağını tecrübe etme, ölüm sonrası hayat için bireyin kendi inancı çerçevesinde bu dünyada gerekli hazırlıkları yapma noktasında ihtiyacı olan motivasyonu sağlayabilir. Hökelekli'ye (2008: 160) göre müminin hayatında, hac ibadetiyle daha da pekiştirilen diriliş inancı ve düşüncesi, onun hayatına yeni bir boyut kazandırmakta, ona hiçbir şeyin veremeyeceği bir anlam ve ciddiyet sunmaktadır. Yeniden dirilme ve mahşerde hesaba çekilme inancının bireyin dünyasında sürekli canlı tutulmaya çalışılması, hafiflik ve dikkatsizlik yerine, ahlâkî sorumlulukları yerine getirmede tam bir isteklilik ve hassasiyeti beraberinde getirecektir. Buradan hareketle insanın ahlâkî bir varlık oluşunu pekiştiren temel motivasyonlardan birinin, ölüm ötesiyle ilgili metafizik bir gerilim içinde olması gösterilebilir. Bu dünyada yapılan en ufak davranışın bile öldükten sonra hesabının verileceği bir mahkemenin varlığına duyulan inanç, bireyde içsel bir kontrol duygusu yaratacaktır (Hökelekli, 2008: 160). Hac ibadeti de, ölümü ve ölüm sonrası hayatı hatırlatmak suretiyle bireyi ahlâk sınırları çerçevesinde davranmaya

motive edecektir. Bu durum ruh sağlığı açısından manevî bir iyileşmeyi de beraberinde getirebilir.

Değerler Eğitimi Bağlamında Hac

Diğer ibadetlere nispetle daha kapsamlı ve zor olan hac ibadetinin, yapılış s¼reci boyunca bireyde sabır, hoşg¼r¼, anlayış, fedakârlık, ¼fke kontrol¼ gibi erdemlerin gelişmesine katkı sağladığı s¼ylenebilir. Bu açıdan bakıldığında hac ibadetinin bir değerler ve ahlâk eğitimi gerçekleştirdiği ¼ne s¼r¼lebilir. Haccın eda edildiği b¼lgenin coğrafî konumu, iklim şartları, milyonlarca insanın aynı zaman içinde belli b¼lgede bulunma mecburiyeti, haccın zor bir ibadet olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Peygamberin, hacca niyet ederken “Allah’ım, hac yapmak istiyorum, bunu bana kolay kıl ve kabul eyle.” (Buhârî, Hac 2) şeklinde dua etmesi, bu zorluğun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Hac ibadetinin T¼rkiye şartlarına g¼re en az on beş g¼nl¼k bir zaman dilimini kapsadığı g¼z ¼n¼ne alınırsa, bu yolculuğun d¼nyanın d¼rt bir yanından gelen hacı adayları için katlanılması kolay olmayan bir s¼re olduğu s¼ylenebilir (Şent¼rk, 2005: 59; Certel, 2003: 212). Hacı adayından, yolculuk başladıktan sonra b¼y¼k bir sabır ve s¼k¼net ile hareket etmesi, etrafındaki insanlara rahatsızlık vermeden, kimseyi incitmeden herkesle iyi geçinmesi beklenmektedir. Zira bunlar haccın gerekleri olarak g¼r¼lmektedir. Hacı adayı yolculuğun sıkıntılılarına, yol arkadaşılarının bazı olumsuz tutum ve davranışlarına katlanmak, onları sabır ve anlayışla karşılamak suretiyle ilahî bir imtihan ve eğitimden geçtiğini d¼ş¼nebilir.

Hac ibadeti, bireye nefis terbiyesi, irade eğitimi ve davranışları kontrol altında tutabilme yetisi de kazandırmaktadır. ¼nk¼ birey, ihrama girmekle başılayan yasaklara uymak, izdiham ve sıcağın verdiği zorluklara tahamm¼l etmek zorundadır. Bu durum Kur’an’da “Hacda kadına yaklaşımak, g¼naha sapmak ve kavga etmek yoktur” (Bakara 2/197) şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla hacda sabırlı olmakla birlikte nefsanî duygu, d¼ş¼nce ve arzulara hâkim olmak da önemlidir.

Hacda tecr¼be edilen yaşayışlar d¼ş¼n¼ld¼đ¼nde, bu ibadetin tasavvufî yaşıntıdan izler taşıdığı g¼r¼lmektedir. Nefsin k¼t¼ arzularına karşı durma (m¼cahede), sabretme, canlılara zarar vermeme, s¼rekli ibadetle meşgul olma, tevbe etme, kendinle hesaplaşma (muhasabe) ve maddiyatta değer vermeme hac ibadetinin ¼z¼nde yer alan davranışlardır. T¼m bunlar, nitelik bakımından farklılık g¼sterse de insanın Allah’a ulaşmak için

geçirdiği bir eğitim süreci (seyr ü sülûk) olarak değerlendirilebilir. O halde, hac ibadeti süresince yaşanan tecrübelerin, tasavvufî yaşantıyla bazı paralellikler gösterdiği düşünülebilir.

Sonuç

Hac ibadetinin hem bireysel hem sosyal, hem malî hem bedenî bir ibadet olma özelliğiyle diğer ibadetlerden ayrıldığı, bilhassa psikolojik ve toplumsal yönünün ve etkilerinin ağırlığıyla ibadetler arasında farklı bir yere sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca o, diğer ibadetlere nazaran daha zor ve kapsamlı bir ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı uygulamaları olmakla birlikte hac ibadetinin dinler arasında yaygın bir pratik olduğu söylenebilir. Yapılan çalışmaların genel itibarıyla hac ibadetini biçimsel açıdan ele aldığı görülmektedir. Lakin haccın biçimsel bir tarafı olmakla birlikte bireyin anlam dünyasına hitap eden bir yönü de bulunmaktadır.

Hac ibadeti, bünyesinde sembolik ritüelleri barındırmakta ve bu ritüellerin birçoğu Hz. İbrahim ve ailesinin yaşamış olduğu olayları sembolize etmektedir. Bunlar, dışarıdan sembolik davranışlar olarak görünse de onların bireyin inanç dünyasında izler bıraktığı açıktır. *İhram*, eşitliğin sembolüdür. Hacıların sosyo-ekonomik düzeylerini belli eden, onları diğer insanlardan ayıran veya üstün gösteren her türlü yapay kazanımlar ihramla birlikte ortadan kalkmakta, hacılar Allah'ın huzuruna eşit bir şekilde çıkmaktadır. İhramla birlikte kişinin sadece kıyafeti değişmemekte, kendisine yasaklanan birtakım davranışlardan da uzak durmaktadır. Ayrıca hac ibadeti ölüm ve ötesini tecrübe olarak değerlendirildiğinden, bu ibadetin başlangıcı olan ihram da ölümle başlayan süreci temsil eden kefenle ilişkilendirilmektedir. *Arafat vakfesi* mahşerde toplanışı ve hesaba çekilmeyi bekleyişi sembolize etmektedir. *Şeytan taşlama* ritüeliyle kişiyi günaha sevk eden unsurlara karşı bir duruş sergilenmektedir. *Tavafin*, Allah'ın evi olarak kabul edilen Kâbe'ye yakın bir şekilde eda edilmesi, hacıların Allah'ın varlığını daha yakından hissetmesini sağlamaktadır. *Sa'y* ise Hz. Hacer'in yaşadığı tecrübeden hareketle bir arayışı temsil etmektedir.

Modern hayatın yoğunluğu içerisinde insan birçok şeye vakit ayıramamaktadır. Kişinin kendi inancını yaşama noktasında tecrübe ettiği zaman sıkıntısı da bu açıdan değerlendirilebilir. Hac ibadetinin, günümüz insanının yaşadığı bu probleme bir nebze çözüm getirdiği söylenebilir. Günlük hayatın getirdikleri sebebiyle öncelikleri değişen, dinî yaşayışı daha geri plana iten insanlar için hac, inancın tazelenmesi için gerekli za-

mani sunmakta, hac sonrası günlük yaşantıya dinin gereklerinin yeniden adapte edilmesi noktasında da bireyi tutum ve davranışlarında değişikliğe zorlamaktadır. Bu bağlamda bireyin hac sürecinde dinsel bir değişim yaşadığı, bu değişimin yönünün ise içten içe olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle hacı, dinle yeniden barışmak ya da var olan din yaşayışını kuvvetlendirmek suretiyle kendi dininde dindarlaşmaktadır. Yaşanan değişimin altında yatan temel etkenin hac süresince yaşanan tecrübeler (tevbe, ölümü hatırlama vb.) olduğu söylenebilir. Hac ibadetinde yer alan birçok unsurun sembolik bir anlamı içeriyor olması da bunda etkili olmaktadır.

Sonuç olarak hac ibadetinin birey üzerinde psiko-sosyal açıdan önemli etkiler bıraktığı söylenebilir. Hac ibadeti, hac öncesi hazırlık aşamasında, hac esnasında ve hacdan sonraki dönemde, bireyin din tutum ve davranışlarıyla beraber genel yaşantısını büyük oranda değiştirebilmektedir. Bununla birlikte hac öncesi ve sonrası değişimi daha açık ve güvenilir verilerle ortaya koymak için teorik çalışmalarla birlikte uygulamalı ve boylamsal çalışmalara ihtiyaç olduğu da açıktır. Bu bağlamda katılımcılardan, hacca gitmeden evvel ve hacdan döndükten sonra elde edilecek verilerin karşılaştırılmasıyla daha sağlıklı bulguların ortaya çıkması muhtemeldir. şunu ifade etmek gerekir ki bu ibadetin, birey açısından sağladığı manev kazanımlar kişiden kişiye farklılık arz edecektir. Her insan niyetine, iradesine ve potansiyeline bağlı olarak hacdan farklı kazanımlar elde edebileceği gibi fazla etkilenmeden bu ibadeti yerine getirenlerin bulunması da muhtemeldir. Çünkü hac, dış görünüşü itibariyle sembollerini andıran, gerçekte ise çeşitli ruh ve ahlk eğitimi sağlayan ve her birinin ardında farklı bir anlamın bulunduğu ibadetlerden oluşmaktadır. Bazıları için şeytan taşlama çok şey ifade ederken, bazılarında tavaf, bazılarında Ararat, bir gruba ise hac esnasında kurulan sosyal ilişkiler daha anlamlı gelebilir (Grgn, 1996: 397). Her ne olursa olsun, hac ibadeti boyunca edinilen bu yeni tecrübe, bazı bireylerin hayatında tutum ve davranış değişikliğine yol açabilmekte, "hacdan önce ve sonra" şeklinde özetlenebilecek bir dönüm noktası olabilmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. (1995-2001). *El-Müsned* (thk. Şu'ayb el-Arnaût vd.). I-L, Beyrut: Müessesetür-Risâle.
- Akseki, A. H. (1993). *İslam dini: İtikat, ibadet ve ahlâk*. Ankara: Nur Yayınları.
- Bayyığıt, M. (1998). *Sosyo-kültürel yönleriyle Türkiye'de hac olayı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail. (1993). *Sahihu'l-Buhârî* (thk. Mustafa Dib el-Buğa). I-IV, Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemame.
- Certel, H. (1994). Psikolojik yaklaşımla hac ibadeti. *Türk Yurdu*, 84, 14-20.
- Certel, H. (2003). Hacda strese yol açan sebepler. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12, 199-213.
- Coleman, S., & Eisner, J. (1995). *Pilgrimage: Past and present in the world religions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cüceloğlu, D. (2006). *İnsan ve davranışı: Psikolojinin temel kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dransart, P. (2004). Pilgrimage. *The Encyclopedia of religious rites, rituals and festivals*. (s. 327-331). New York: Routledge.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Yayınları.
- Erbaş, A. (2002). İslam dışı dinlerde hac. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (5), 97-121.
- Erdoğan, M. (2005). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erul, B. & Keleş, E. (2010). *Haccı anlamak*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Geçioğlu, A. R. (2010). Hac ibadetinin bireysel yaşayıştaki rolü. Yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.
- Gerrig, R. J., & Zimbardo, P. G. (2012). *Psikoloji ve yaşam: Psikolojiye giriş* (G. Sart, Çev.). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Gesler, W. (1996). Lourdes: Healing in a place of pilgrimage. *Health & Place*, 2 (2), 95-105.
- Görgün, T. (1996). Hac. *TDV İslâm ansiklopedisi*. (C: XIV, s. 397-399). İstanbul: TDV Yayınları.

- Harman, Ö. F. (1996). Hac. *TDV İslâm ansiklopedisi*. (C: XIV, s. 382-386). İstanbul: TDV Yayınları.
- Hood, R. W., Jr. (1995). The facilitation of religious experience. In R. W. Hood Jr. (Ed.), *Handbook of Religious Experience* (pp. 568-597). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Hökelekli, H. (1991). Ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (3), 151-165.
- Hökelekli, H., (2005). *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- Hökelekli, H. (2008). *Ölüm, ölüm ötesi psikolojisi ve din*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hökelekli, H. (2010). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.
- Hufford, J. D. (1985). Ste. Anne de Beaupré: Roman Catholic pilgrimage and healing. *Western Folklore*, 44 (3), 194-207.
- İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. (2001). *et-Tabakâtü'l-kebîr* (thk. Ali Muhammed Ömer). I-XI, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Karaca, F. (2011). *Din psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karaca, F. (2015). Psikolojik perspektiften hac. M. Sülün (Ed.), *Bütün yönleriyle hac* içinde (s. 225-246). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Karaman, F., Karagöz, İ., Paçacı, İ., Canbulat, M., Gelişgen A., & İ. Ural. (2006). *Dinî kavramlar sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, H. (2006). *İslâm'ın ışığında günün meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kayıklık, H. (2005). Bireysel yaşamda dinsel değişim. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 5-23.
- Kayıklık, H. (2011). *Din psikolojisi: Bireysel dindarlık üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Keleş, N. O. (2015). *Türk dindarlığında hac algısı: Batı Akdeniz bölgesi örneği*. Doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Koç, M. (2013a). Hac psikolojisi – I: İngiltereli Türk diaspora hacıları üzerine nitel bir durum çalışması. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (27), 49-74.

- Koç, M. (2013b). Hac psikolojisi – II: İngiltereli Türk diaspora hacıları üzerine nitel bir durum çalışması. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (28), 193-222.
- Köksal, M. A. (2004). *Peygamberler tarihi I*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köse, A. & Aytan, A. (2012). *Din psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Maheshwari, S., & Singh, P. (2009). Psychological well-being and pilgrimage: Religiosity, happiness and life satisfaction of Ardh–Kumbh Mela pilgrims (Kalpvasis) at Prayag, India. *Asian Journal of Social Psychology*, 12 (4), 285-292.
- Maslow, A. (1996). *Dinler, değerler, doruk deneyimler* (H. K. Sönmez). İstanbul: Kuraldışı Yayınları.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbü'rî. (1981). *Sahîhu Müslim* (neşr. Muhammed Fuad Abdülbaki). İstanbul: Baki Yayınları.
- Notermans, C. D. (2007). Loss and healing: A Marian pilgrimage in secular Dutch society. *Ethnology*, 46 (3), 217-234.
- Otto, R. (2014). *Kutsal'a dair* (Sevil Ghaffari, Çev.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Paloutzian, R. F. (1996). *Invitation to the psychology of religion* (2nd ed.). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
- Pandya, S. (2015). Pilgrimage and devotion to the divine mother: Mental well-being of devotees of Mata Vaishno Devi. *Mental Health, Religion & Culture*, 18 (9), 726-737.
- Pawlikowski, J., Wiechetek, M., Sak, J., & Jarosz, M. (2015). Beliefs in miraculous healings, religiosity and meaning in life. *Religions*, 6 (3), 1113-1124.
- Peker, H. (2003). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Perriam, G. (2015). Sacred spaces, healing places: Therapeutic landscapes of spiritual significance. *The Journal of Medical Humanities*, 36 (1), 19-33.
- Reicher, S. (2001). The psychology of crowd dynamics. In M. A. Hogg and R. S. Tindale (Eds.), *Blackwell handbook of social psychology: Group processes* (pp. 182 – 208). Oxford: Blackwell.
- Sezen, Y. (2004). *İslâm'ın sosyolojik yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şahin, H. (2006). *Toplumsal ilişkiler açısından hac ibadetinin analizi*. Yüksek lisans tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.

- Şentürk, H. (2005). *İslâmî hayatın psikolojik temelleri*. Isparta: Tuğra Ofset.
- Şentürk, H. (2008). *İbadet psikolojisi: Hz. Peygamber örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şen, N. (2003). *Hac ibadetinin psiko-sosyal yönden değeri*. Yüksek lisans tezi. Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Şeriatî, A. (2003). *Hacc* (E. Okumuş, Çev.). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Taşpınar, İ. (2014). *Doğu dinlerinde hac ibadeti: Hinduizm ve Budizm*. İstanbul: Bilge Yayıncılık.
- Tewari, S., Khan, S., Hopkins, N., Srinivasan, N., & Reicher, S. (2012). Participation in mass gatherings can benefit well-being: Longitudinal and control data from a North Indian Hindu pilgrimage event. *PLOS ONE*, 7 (10): e47291.
- Warfield, H. A., Baker, S. B., & Foxx, S. B. P. (2014). The therapeutic value of pilgrimage: A grounded theory study. *Mental Health, Religion & Culture*, 17 (8), 860-875.
- Watt, W. M. (2002). *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* (Turan Koç, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Williams, A. (2010). Spiritual therapeutic landscapes and healing: A case study of St. Anne de Beaupre, Quebec, Canada. *Social Science & Medicine*, 70 (10), 1633-1640.
- Yalçınkaya, E. (2011). *Hac psikolojisi*. Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Yapıcı, A. (1997). *İslâm'da tövbe ve dinî yaşayıştaki rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yavuz, K. (1982). Din psikolojisinin araştırma alanları. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 5, 87-108.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları.
- Yücel, İ. (1990). *Hac rehberi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zuhaylî, V. (1994). *İslâm fıkıh ansiklopedisi*. İstanbul: Feza Yayıncılık, X.

A Psychological Approach to the Pilgrimage

Citation / ©- Geçioğlu, A.R. (2016). A Psychological Approach to the Pilgrimage, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 219-243.

Abstract- *Pilgrimage is regarded as a comprehensive and sophisticated worship because of the fact that it includes both psychological, sociological, physical and financial characteristics, and also contains many worshipping. It has religious principles and physical conditions which require patience and are more difficult to practice than other worships. Every worship and act performed during pilgrimage has a symbolic meaning and it impresses the individual throughout pilgrimage. As a result of these impressions, it can be expected that individuals may have different kind of religious experiences during pilgrimage and become a more religious person after pilgrimage. In this context, repentance, redemption, remembering death and strengthening particular moral values are considered as prominent religious experiences in pilgrimage.*

Keywords- *Pilgrimage, religious conversion, religious experience, repentance, the psychology of death*

Martin Heidegger’de Dasein Kavramı

Hüseyin Âdem TÛLÛCE*

Atıf / ©- Tülüce, H.A. (2016). Martin Heidegger’de Dasein Kavramı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 245-259.

Öz- Bu çalışmamızda Martin Heidegger’in varlık anlayışı çerçevesinde Dasein kavramını ele almaya çalıştık. Dasein ‘orada olmayı’ ifade eder. Dasein, öz’ün tam karşısı olarak, ‘varoluş’ için kullanılan bir terimdir. Dasein, ‘öz’ ünü dünya’ da yaşarken imar ve inşa eder. Hem ‘dünya içindeki varlık’ hem de ‘ötekilerle birlikte varlık’ tır. Modern bireyin “toplumsallık” içinde bilgisayarlar, gazeteler ve televizyonlarla “kendilik bilincini” kaybetmeye ve unutmaya başladığı bir dünyada sahici (otantik) bir varlık olma imkânına sahip olan tek varlık Dasein’ dir. Bununla birlikte Dasein, kendi varlığını yığınlar içinde bilinçsizce ayakta tutmaya çalışırsa sahiciliğini kaybeder. Bu noktada Dasein’ in nasıl daha fazla ‘kendi’ ve ‘sahici’ olabileceği meselesi çok daha önemlidir.

Anahtar sözcükler- Ontoloji, Martin Heidegger, dasein, Descartes, fenomenoloji, metafizik



Giriş

Modern dünya, insanı gün geçtikçe yalnızlaştırmaktadır. Büyük kalabalıkların ve teknolojinin baskısı, insanoğlunu kendi özünden uzaklaştırmaktadır. “Herkes” gibi olmanın verdiği rahatlık, düşünmeyi ve sahici bir insan olmayı engellemekte ve böylece insanları birbirlerinin aynı haline getirmektedir. Bu insanlara kütle insanı diyebiliriz. Kütle insanı, hayatının herhangi bir gayesi olmayan ve kendini akıntıya kaptırılmış insandır.¹ Kendi varoluşunu ve realitesini gün geçtikçe kaybeden çağımız insanı benliğinin

Makalenin gelişi 11.05.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans öğrencisi, e-posta: hatulucu@mynet.com

¹ Ortega y Gasset, *Kütlelerin İsyanı*, çev: Nejat Muallimoğlu, Birleşik yayıncılık İstanbul 1996, s. 64

kaybolduğunun da farkında değildir. Bu anlamda Martin Heidegger Batı medeniyetinin ontolojiyi bırakıp varlığın merkezine epistemolojiyi yerleş-tirmesiyle büyük bir kırılma yaşadığını ifade eder. Bu büyük kırılma sonra-sında insan sahici (otantik) bir varlık olma imkânından da uzaklaşır. Çalışmamızın birinci bölümünde Heidegger' in, geleneksel varlık anlayışını ve Descartes ontolojisini eleştirerek kendi varlık anlayışını nasıl temellen-dirmeye çalıştığını, ikinci bölümde ise Dasein kavramını açıklamaya çalış-tık.

1. Heidegger'in, Geleneksel Varlık Anlayışı ve Descartes Ontolojisini Eleştirisi

Martin Heidegger (1889-1976) 20.yüzyıl düşüncesine en fazla et-kide bulunan filozoflardan biridir. Hayatı boyunca "varlığın anlamı nedir" sorusuna yanıt aramış, düşüncesini bu soru etrafında yoğunlaştırarak, felsefi anlayışını ortaya koymuştur. Varlığın anlamı nedir, sorusuna siste-matik bir yanıt vermesi onun engin felsefe birikiminden ileri gelmektedir. Uzun yıllar Antik Çağ üzerine verdiği dersler ve seminerler onun varlık anlayışının oluşmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Felsefe tarihi ve varlık kavramı üzerine yaptığı uzun süren etimolojik araştırmalar Heideg-ger' in ilgisini, Pre-Sokratik doğa filozoflarına yöneltmiştir. Heidegger, doğa filozoflarının varlığı dolaysız ve önsel bir biçimde kavradıklarını ileri sürmüştür. Oysa Platon'la birlikte varlığın dolaysız ve önsel kavranışı Me-tafiziğin etkisiyle ortadan kalkmış ve böylece Platon, Batı metafiziğinin de başlatıcısı olmuştur. Bununla birlikte felsefe, metafiziğin varlığı açıkladığı bir tarihi boyuta girmiştir. Aristoteles' le devam eden bu metafizik varlık anlayışı Ortaçağ' da, dinsel boyut elde ederek ilahi bir perspektif kazanır.²

Heidegger kendi varlık anlayışını ortaya koyabilmek için ontoloji tarihini yeniden yorumlamaya çalışır. Onun amacı, ontoloji tarihine dönüp onu inceleyerek, yeni bir yorum getirmek suretiyle, geleneksel ontoloji tarihini eleştirip yıkmak ve kendisinin öne sürdüğü ontolojiyi felsefenin en temel konusu yapmaktır. Bu yorumlamayı gerçekleştirmek için modern felsefeye damgasını vuran Descartes'ın varlık anlayışını eleştirmekle işe başlar. Heidegger, Descartes' ın varlık anlayışını özellikle seçmiştir; çünkü

² Kadir Çüçen, *Heidegger 'de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınları, Bursa 1997, s. 9

Descartes'in ontolojisi geleneksel ontoloji anlayışını içinde barındıran bir yapıdadır.³

Heidegger, Descartes'ı eleştirirken onun *cogito* anlayışını merkeze alır. Descartes'tan sonra gelen tüm filozofların, felsefelerinin temelini *cogito*' nun değişik formlarını koyarak felsefe yaptıklarını söyler. Heidegger'e göre *cogito*, Spinoza'da '*bir*', Leibniz'de '*monad*', Locke'da boş levha olan '*özne*', Berkeley'de '*ruh*', Kant'ta '*transandantal özne*', Fichte ve Schelling'de '*ben*' ve son olarak da Hegel'de '*mutlak tin*' dir.⁴

Heidegger'in eleştirisinin merkezine aldığı *cogito* anlayışı neydi ve bu anlayışı niçin eleştirdi? Descartes, 'ben'in (ego) düşünme'sini (*cogito*) araştırır. 'Ben' in düşünmesi üzerine bina ettiği felsefesinde varım (sum) ikinci plandadır. Descartes insanın düşünmesini önceler ve varolmasını ise nesneleştirir. Bu yönüyle Descartes, düşünme (*cogito*) kadar asli olduğu varsayılan var' ı (sum) hiç müzakere etmez.⁵ Bu anlamda Descartes' in varlık anlayışı "Cogito ergo sum" a (Düşünüyorum, öyleyse varım) dayanır.

Heidegger'e göre Descartes, insanı birincil ve tek gerçek özne haline getirir. Böylece İnsan, varlığın merkezine oturur. Bununla birlikte 'varlık' nesne, 'insan' ise özne olur. Varlığa, insanın zihinsel süreçlerinden ve perspektifinden bakıldığı için varlık bir nesneye dönüşür.⁶

Martin Heidegger' in Descartes'in felsefesinde kabul etmeyip eleştirdiği, insanı merkeze alan öznecilik ve bireycilik Yeniçağ insanının çabası ile ortaya çıkmıştır. Daha önceki çağlarda birey asla bu kadar merkezi bir öneme sahip olmamıştır. Yeniçağda oluşan felsefi anlayış insanı tek ve gerçek özne haline getirip, onu tüm varlıkların üzerinde duran bir varlık haline getirmiştir. İşte bu noktada, her şey insanın emrine amade ve elinin altındadır. Böylece insan, kendini "dünyanın efendiliğine atamış olur"⁷

³ Çüçen,129

⁴ Çüçen, 10-11

⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten, Agora kitaplığı, İstanbul 2008, s. 48

⁶ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev: Tuncay Birkan, Bilim ve sanat, Ankara 1998, s. 217

⁷ Belkis Ayhan Tarhan, *Patikalar*, "Özne, Ben ve Tarih Hakkında", İmge Yayınları, Ankara 1997, s. 44

Heidegger'in düşüncesinde Yeniçağda, insan özneye, dünya resme dönüşür. İnsanın dünyaya karşı özne olmasıyla beraber geleneksel dünyanın insan anlayışından farklı bir insan anlayışı ortaya çıkar. Modern düşüncede, hümanizm, insandan yola çıkar, varolanı insanın olduğu yerden görür ve insana göre açıklar.⁸ Yeniçağ hümanizmi, Ortaçağ'ın skolastik yapısından kaynaklanan bir kaçışla, aklın ve düşünmenin gücüne sarılarak aklın doğaya yönelik bilgiyi elde etmede esaslı bir yere sahip olduğunu iddia eder.

Bu anlamda Heidegger'e göre, Yeniçağ hümanizmi ile ortaya çıkan insan, dış dünyanın gerçekliğini sorgularken, kendi düşüncelerinin yanılığına düşer. Gerçekliği kendi benliği üzerinden temellendirmeye çalışan bu bakış açısı, kendi içerisinde bir çıkmazdadır. Kesin bilgiye ulaşmak için sadece şüpheli düşünme yöntemini kullanmak, 'kendine' ve 'bilgiye' ilişkin doğru bir anlayış geliştirmeyi engeller. Bu nedenle öncelikle Kartezyen felsefenin, özne olarak insana ve dünyaya yönelik getirdiği ontolojik ön kabulleri aşmak gerekir. Çünkü özne olarak insan, kendi dışındaki tüm varlıkları nesneleştirilmesiyle, dünyada insanın davranışlarını açıklayan sahici bir bakış açısı geliştiremez. Dolayısıyla modern özne düşüncesini aşmak için Heidegger, içinde var olduğumuz dünyada pasif bir izleyici değil, her zaman aktif bir katılımcı olmamız gerektiğini söyler. Bu anlamda Heidegger, özne-nesne ayrımının, insanın kendisini, dolayısıyla varlığı anlamasının önünde bir engel olduğunu düşünür ve bu türden bir ayrımı aşmaya yönelir.⁹

Heidegger'in geleneksel ontolojiyi eleştirdiği diğer önemli bir nokta da geleneksel felsefenin varlığı kavramak için kullandığı mantık yöntemlerinin düşüncüyü kısırlaştırdığı ve varlığın bilgisini değil soyutlamayı ortaya çıkardığıdır. Heidegger, Platon'un idea kavramının varlığın anlaşılmasında bir başlangıç olarak kabul edilmesine karşı çıkmış ve varlığın dışsal bir ilkedan yola çıkılarak anlaşılamayacağını savunmuştur. Heidegger düşüncesinde felsefenin "şeylerin özü"nü kavramlarla (idea, biçim, atom) ortaya koyması mümkün değildir. O'na göre felsefe yeni bir başlangıç yapmalıdır.

⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev: Levent Özar, Asa Kitap Evi, Bursa 2001, s. 80

⁹ Senem Önal, "Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger'de Anlamı: Dünyasalılık", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2014, 1

Bunun için felsefe, varlığı soyutlama ile değil ancak canlı bir biçimde görme ve yaşama ile kavrayabilir.¹⁰

Heidegger'in eleştirdiği metafizik düşünüş, varlığı dile getirdiğini sanarak, ortaya çıktığı günden beri varlıktan uzaklaşmıştır. Metafizik düşünüş, tasarımlama özelliğinden dolayı, varlık ile insanın özü arasındaki bağ' a engel olmuştur. İşte insan, metafizik düşünüş yüzünden bugün "yurtsuz" kalmıştır.¹¹

Yunanca terimlerin köklerine inildiğinde varlığın asıl anlamına ulaşabilir. Yunanlılar varlığa *ousia* ya da daha tam olarak *parousia* derlerdi. Sözlükler bu sözcüğü 'cevher' (substance) olarak çevirirler. Heidegger bu çevirinin yanlış olduğunu söyleyerek, doğru olan çevirinin, yurtluk, kendinde ve kendine duruş, kendine kapanmışlık, bir bütünlüklü "şimdi varlık" olduğunu ifade eder. Yunanlılar için varlık "şimdi var" demektir. Geleneksel ontoloji, 'saf varlık toprağına', varoluşun "şimdi varlığına" asla dönmez.¹² Heidegger, geleneksel ontolojide olduğu gibi eşyayı ve onun cevherini değil, insanı araştırır; soyut olana değil somut olana ve hayata yönelir.¹³

2.Heidegger'de Dasein Kavramı

İnsan, Heidegger'e göre varlığın çobanı ve varlıktan bir örnektir. Yalnızca insan gerçekten 'burada olan' ve gerçek varolandır. Heidegger bu varolana, kendi söz dağarcığı içinde 'Dasein' (burada olan) der. Almanca'da Dasein, genellikle varoluş ve yaşam anlamında kullanılır. Ancak Heidegger bu kavrama başka anlamlar verir. Kavramı somut anlamda kullanır. Heidegger'in terminolojisinde Dasein insanla aynı anlama gelir¹⁴ Sözcüğün lafzi anlamı 'orada olmayı' ifade eder. Bu terim, öze tam karşıt olarak, varoluş için kullanılır. Dasein, 'dünya içindeki varlık' ve 'ötekilerle birlikte varlık'tır.¹⁵ Dasein'in "dünya içinde varlık" olması onun herhangi bir

¹⁰ Pöggeler/Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s. 50

¹¹ Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınları, Ankara 1999, s.50

¹² Georg Steiner, *Heidegger*, çev: Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, İstanbul 1994, s.59

¹³ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev: Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s.21

¹⁴ Öykü H. Ergül, "Heidegger 'in Varoluşçu Ontolojisi", *Kaygı Dergisi*, 2003

¹⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev: Ahmet Cevizci, Paradigma yayınları, İstanbul 1998,s.142-143

nesne gibi dünya içinde olması demek değildir. İnsan, dünya ile karşı karşıya olan bir varlıktır. Karşı karşıya olmak, varlıkla doğrudan bir bağ kurmak demektir. Bu bağ bilgi ile değil yaşayarak kurulan bir bağlıdır. İnsan, varoluşunu dünyada yalnız başına değil ancak 'ötekilerle birlikte' gerçekleştirir.

Heidegger'e göre varlığın anlamını sorabilen Daseindir. Dasein varlığın anlamını kavramayı sağlayacak bir araç değil, ontolojinin temelini oluşturacak bir çekirdektir. Dasein, filozofların insan kavramı ile eş anlamda kullandıkları karmaşık ve hataya neden olabilecek kavramlardan sakınma olanağı verir. İnsan, birçok filozof tarafından farklı anlamlarda kullanılır. Heidegger, bu insan tanımlarıyla kendi insan tanımının karışmaması için Dasein kavramını kullanır. İnsanı açıklamak için kullanılan 'öznellik', 'bilinç', 'tin' veya 'ruh' gibi kavramlar insanı yanlı ve tek boyutlu bir şekilde açıklar. Bu anlamda Dasein boş bir levha gibidir ve bu yönüyle de felsefe tarihindeki insana dair yapılmış tüm hatalı yorumlardan uzaktır. Böylece Heidegger Dasein kavramını kendi istediği şekilde tanımlar.¹⁶

Dasein'in iki özelliği vardır. 1. Dasein, her durumda kendisidir. 2. Dasein'in özü onun varoluşudur. Dasein, "dünya içinde varlık" olarak dünyası ve başkalarıyla birlikte vardır. Günübürlük yaşamda Dasein' in kim olduğu onun diğer insanlarla birlikteliği ve onlardan biri oluşuyla ortaya çıkar. Dünya her zaman onun diğer varlıklarla paylaştığı yerdir. Dasein'in dünyası, birlikte olunan bir dünyadır. Çünkü Dasein tüm varlıklarla birlikte olur. Bütün diğer varlıklarla karşılaşan Dasein kendini "ben burada" olarak ifade eder. Ben buradayım ifadesi onun varlığını önceleyen bir ifadedir. Heidegger'in varlık anlayışında özne-nesne ayrımı yoktur. İnsan, bütün varlıklarla birlikte vardır. Kendisi diğer varlıkların bilgisel nesnesi değildir. Dasein, dünyaya, diğerlerine ve çevresine ilgisiyle "dünya içinde varlık" olarak varoluşunu her zaman diğerlerinden kendini ayırır ve kendisi olmak ister.¹⁷ Dasein çoğu zaman günlük yaşamda belli bir sıradanlık haliyle herkes gibi olur ve varoluşunu sahici olana kapatır. Ancak Dasein, sıradanlık ve 'herkesleşmekten' uzaklaşır kendi varoluşunu diğer insanlardan ayırır ve onların önüne geçerse kendisi olur.

Dasein'i anlamak için temel yapısını çözümlemek gerekir. Birinci olarak, Dasein her zamanda ve her halde kendini kendine konu edebilen

¹⁶ Stephen Mulhall, *Heidegger' de Varlık ve Zaman*, çev: Kaan Öktem, Sarmal Yay, İstanbul 1998, s. 29-30.

¹⁷ Çüçen, s.41

bir varlıktır. Dasein'in varlığının özü, onun varoluşunda bulunur. Onun varlık olarak ne olduğu, onun varoluşu açısından açıklanmalıdır. İkinci olarak Daisen'in temel yapısı, her tür varoluşunda, her durumda kendisi olan varlıktır.¹⁸

Dasein, bir 'orada-varlık' tır. Bütün Batı metafiziği amaçlı olsun veya olmasın, insanın özünü günlük hayatın dışında tutar ve insanı, hayattan koparıp kurgusal bir bilme öznesi haline getirir böylece insanın varoluşunu bölümlere ayırmaya çalışır. İnsanın algısının psikolojiye, davranışını anlamamanın ahlak veya sosyolojiye, beşeri konumunun analizinin politik ve tarihi bilimlere bırakılmasının nedeni budur. İnsanın atomize edilip parçalara ayrılmasıyla kendi insani bütünlüğünden uzaklaşan insan somut ve yaşayan bir insan olmaktan ziyade, zihinsel ve yalıtılmış bir insan haline gelmiştir. Heidegger bu soyutlama sürecini tümüyle dışlar ve bu soyutlama sürecini insanın, insanı tartmasının sonucu olan 'bölümlemecilik' olarak değerlendirir. Dasein, orada-olmaksa orası dünyadır. Dasein'in orada olduğu dünya somut, asıl, gerçek, günlük dünyadır. Yani yaşamın ve yaşamının kendisidir. Dasein'in dünyası zihnin, kavramların ve kuramların dünyası değildir. İnsan olmak, yeryüzüne, yani dünyanın her günü ve olağan maddesine batırılmak, ekilmek ve köklenmektir. Her günün gündelikliğini soyutlayan, kendini yukarı yükseltmeye çabalayan bir felsefe boştur. Bize varlığın anlamına dair, Dasein'in ne ve nerede olduğuna dair hiçbir şey söylenemez. Dünya var, kuşkusuz bütün ontolojik sormanın birincil merakı ve kaynağı olan bir olgudur. O burada ve şimdi ve etrafımızdaki her yerededir. Biz dünyanın içindeyiz.¹⁹

İnsanı ve dünya' yı somut bir biçimde algılama ve hissetme Heidegger felsefesinde önemli bir noktadır. İnsan, dünya içinde bir varoluş sürecindedir. İnsanı, belli birtakım anlam yüklemeleriyle soyutlayan ve insanı 'gerçekliğin' içinden çekip çıkararak Batı metafiziği, insanı hakiki bir anlamsızlığın içine sürüklemektedir. Bu anlamda ihtisaslaşma insan varlığının bütünlüğünü elinden almaktadır. İnsan kendi varlığına ve dünyanın varlığına somut anlamda ne kadar yaklaşabilirse 'sahicilik' ve 'kendilik' yoluna girebilir. Heidegger, varlıktan ve yaşamdan koparılıp tamamıyla zihinselleştirilen insanın yaşamak ve olmaktan ziyade düşünen ve kavram üreten insan olmaya doğru yönelim gösterdiğini belirtir.

¹⁸ Çüçen, s.33

¹⁹ Steiner, s.93

Heidegger'de Dasein'in varoluşu, özünden öncedir ve her durumda kendisidir. Dasein'in bu iki karakteristiği, onun kendisine ontik olarak ne kadar yakınsa ontolojik olarak o kadar uzak olduğunun da göstergesidir.

Dasein'in varoluşsal varlığı ve kendiliğindenliği, dünya-içinde-varlık olarak kendini temellendirebilir ve anlayabilir. Dünya, Dasein'e kendi olarak bir varoluş imkânı sunar. Dünya-içinde varlık olmak, Dasein'e verilmiştir. O kendini dünya-içinde bulmuştur. "Dünya içinde olmak", onun varoluşsal karakteridir. Temel durumu olarak dünya içinde bulunmak Dasein'i varlık yapar. Dünya-içinde-olmak demek dünyasallık değildir. Çünkü dünyasallığı kendini temel alan varlıklar varoluşlarıyla değil, önümüzde-hazır-nesnelere gibi kategorik yapılarıyla vardır. Örneğin, bir sandalye bir şey içindedir. Fakat sandalye duvara dokunamaz ya da ilişki kuramaz. O halde, dünya içinde varlık olarak Dasein, ilgi veya kaygı duyan varlıktır. İlgi veya kaygı duyması onun varoluşsal yapısı gereğidir.²⁰ İnsan bir nesne değil, ilgi duyan, seven, nefret eden, dertlenen, korkan, duygulanan bir varlıktır. Nesne olmak, bir yönüyle edilgen olup bağlantı kuramamak demektir. Dasein, varlıklarla bağı olan ve bu bağ ile kendi varlığını kuran etken bir varlık olmalıdır. Varlığını edilgen bir hale getirirse nesneleşir.

Dasein, günlük hayatın varlığını istila etmesiyle kendi öz varlığından uzaklaşır. Dasein' in sahici olarak bir kendiliğindenliğe yaklaşması 'herkesleşmekten' uzaklaşmakla gerçekleşir. 'Herkesleşmek', Dasein'in kendini nesneleştirilmesi anlamına gelir. Toplu taşıma araçları kullanılırken ya da habercilik araçlarından yararlanılırken herkes herkes gibi olur. Herkesin herkes gibi olduğu bir hep-beraber-olmaklık, Dasein'i kendi varlık yolundan başkaları'nın varlık yoluna yaklaştırır. Böylece başkalarının birbirinden farkı kaybolur ve dasein öz varlık yolunu kaybetip herkesleşir. Dasein artık herkes gibi keyif alıp eğlenir. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, film izler ve görüş beyan eder. Herkes gibi büyük kalabalığa kendini bırakır. Herkesin rezil dediğine rezil der. Herkesin tanımı yoktur ve belirli değildir, ama herkeştir. 'Hergünlük'ün yani sıradan yaşamın varlık yolunu belirleyen herkeştir.

Herkesin kendine özgü var olma tarzı vardır. Birlikte-olmak belirli bir eğilimi meydana getirir. Hep-beraber-olmak vasatlığa yani ortalama olmaya sebep olur. Vasatlık, herkesin varoluşsal bir karakteridir. Vasatlıkta bireyüstü ve bireyi aşan bir anlayış belirginleşir. Herkesin varlığı özü

²⁰ Çüçen, Kadir, Bursa 1997, s34-35

gereği vasatlığa dayanır.²¹ Vasatlık, insanların ortalama olan hallerini kabullenip yaşamaktır. İnsan doğası ortalamayı kabul etmeye ve yaşamaya daha meyillidir. Ortalama olandan uzaklaşmak sahici olmaya yakınlaşmanın en önemli yollarındandır. Çünkü ortalama olan Dasein'in kendiliğini ve sahiciliğini elinden alır.

Hayatın Dasein'e yüklediği bağımlılık ve alışkanlıklardan sıyrılmak sahici bir kendiliğin yolunu açar. Alışkanlıklardan sıyrılmak kendiliği açığa çıkarır. Sahici kendilik, yaşam içinde kazanılan alışkanlıklardan ve kalıplardan uzaklaşıp sahici varlığı istila eden iğretlilikleri terk etmektir. Dasein'in varlığı kelimelerin, geleneklerin ve insanların istilası altındadır. İnsanların Dasein'i yönlendirmesi sahici duruşun çalınmasıdır. İnsan, oluş sürecinde, yapay ve fazladan şeylere yaklaştığında kendiliğini kaybeder.

Heidegger, varlıkları, vorhandensein (önümüzde-hazır-varlık) ve zuhandensein (elimizde-kullanıma-hazır-varlık) olarak iki biçimde yorumlar. Vorhandensein, bilgi kuramsal açıdan bilinen nesne türleridir. Zuhandensein, kullanıma hazır araçların birlikteliğidir ve bu araçlar varlığının anlamını ancak ontolojik ilgide bulur. Önümüzde-hazır-nesnelere epistemolojik, elimizde-kullanıma-hazır nesnelere ise ontolojik yapıdadırlar. Örneğin bir çekiç fiziksel bir nesne olarak ele alınıp, bilgisel bakımdan tanımlanmaya çalışıldığı zaman o, vorhandensein yani epistemolojik bir nesnedir. Bir çekiç, çekiçleme işlemi ile kavranıldığında ise artık o bilgi nesnesi değil, kullanımıyla birlikte ortaya çıkan, ilgi duyulan olduğunda zuhandensein yani ontolojik nesne olur. Çekicinin çekiçleme özelliği onun zuhandensein yani varoluşsal yapısını ortaya çıkarmıştır. Heidegger'e göre dünya-çinde-varlık olmak ancak zuhandensein yapısını taşıyan varlıklar için geçerlidir. Buna karşılık nesnelere bilgisel ve dünya-çinde-hazır şeyler olarak kavranıldığında ancak fiziksel obje olurlar.²²

Heidegger'e göre Batı metafiziği insanı ve varlığı epistemolojik nesnelere haline getirmiştir. İnsan sadece bilginin nesnesi haline geldiğinde kendi asli varoluş anlamından uzaklaşır. Ve böylece belli kuramların, kavramların ve kategorilerin kalıpları içinde ele alınır. İnsanı, varoluşunu açmaya ve gerçekleştirilmeye çalışan bir zuhandensein olarak değil bir bilgi sistemi içinde yani vorhandensein olarak yorumlamak ve insanı sınırlı bir

²¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten, Agora kitablığı, İstanbul 2008, s.133-134

²² Çüçen, s.35-36

alan içinde tanımlamaktır. Bu da insanın varlığını bilgi sistemleri, kuramlar, kavramlar ve zihinsel tanımlar içinde dondurmaktan başka bir şey değildir.

Dünya varoluşun zemini ve zamanıdır. Bu varoluşun merkezinde zuhandensein olan tek varlık insandır. İnsan olmadan dünya, dünya olmadan insan olmaz. Var olanlar Dasein'den bağımsız düşünülebilse de varlığın kendisi Dasein'e bağlıdır. Dasein olmadan varlıklar açığa çıkamazlar, anlam ve hakikat ifade edemezler. Ama Dasein'de varlığı anladığı için Daseindir. Bu yönüyle dünya bu karşılıklı aidiyetin alanıdır. En basit bir şeyi açıklamak bile bu dünyasal çerçeve içinde mümkündür. Dasein varoluşunu dünyada gerçekleştirir. Dasein var değil varoluştadır demek onun özünün varoluşunda yattığını ifade etmektir. Yani Dasein'in belirlenmiş kategorik bir yapısı yoktur.²³ İnsanın belli bir öze sahip olup bu özü dünyada gerçekleştirdiği anlayışını Heidegger kabul etmez. İnsan vardır ve varolma sürecinin içinde yani buradadır ve burası dünyadır.

Dasein, kendi var oluşunun gerçekliği ile yüzleşebilen tek sahici varlıktır. Dasein kendi proje ve planlarına doğru ilerlerken aynı zamanda onun düşüşü ve eksikliği ortaya çıkar. Düşüş, olumsuz anlamda kullanılmamıştır. Dinlerdeki düşüşle de karıştırılmamalıdır. Çünkü burada kastedilen düşüş; dini söylemdeki cennetten bu dünyaya gönderilme olmayıp felsefi söylemdeki otantik(sahici) tarzdan otantik olmayan(sahici olmayan) tarza düşüştür. Heideggerci düşüş, bir şeyin eksikliği anlamında kullanılmaz. Düşüş ve eksiklik Dasein'in kendi varlığını "herkesin" içinde kaybetmesi ile başlayan ve buradan kendi otantik var oluşuna doğru gidiş durumudur. Dasein, herkesin içinde varken kendini kaybeder ve kendine geri dönme imkânı da yine Daseinde mevcuttur. Düşüş bir yönüyle kendinden 'herkesleşmeye' doğru gerçekleşir. Düşüş, otantik olmayan Dasein olarak dünya-içinde-olma gerçekliğidir. Düşüş, dünya-içinde-varlık olarak Dasein'in kendi olan tarzına yabancılaşarak kendi varoluşuna kapalı halidir.²⁴

Düşüş, herkes tarafından tedarik edilen ve oluşturulan bir hayatın otantik olmayan yorumu ve varoluşun kaygısından kaçılmasıdır.²⁵ Düşüş, insanın diğer insanlarla birlikte toplumsallığı yaşarken kendi varlık yolunu

²³ Musa Duman, "Heidegger'in Dünya Fenomeni", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2014/1, sayı:59, s.141

²⁴ Çüçen, s.124-125

²⁵ Rudolf A. Makkreel, *Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru; Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak*, çev: Kurtul Gülenç, DoğuBatı yayınları, İstanbul 2010, s.59

kaybetmesidir. Bununla beraber dasein hem kendi başına var, hem de diğerleriyle birlikte vardır. Varoluşun birlikteliğinin zemini olan dünya hep başkalarıyla paylaşılan bir dünyadır. Dasein'in dünyası birlikte-dünya'dır. Dünya içinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte-olmak demektir. Onların dünya-içindeki varlığına birlikte-dasein denir. Dasein'in yalnızlığı bile dünya-içinde birlikte değildir.²⁶

Dasein başkalarıyla birlikte olmak zorunda ise kendi otantikliğini nasıl gerçekleştirecektir? Dasein'in varlığı otantik ilgi ve alakada ise otantik olma tarzı ne demektir? Heidegger'e göre otantik olma kendinde olma ve kendinle değildir. Öte yandan belirlenmiş bir Dasein'in varlığı otantik değildir. Kendi sıradan gündeliğinde Dasein otantik değildir. Olağan günlük yaşamında otantik olmayan Dasein 'onlar' ya da 'halk' olarak alışkanlıklar ve geleneklerin etkisi altındadır. Olağan gündelik yaşamında Dasein'in varlığı 'diğerleri' tarafından belirlenir. Dasein genel anlamıyla halktır, yani onlardır. Otantik olmayan Dasein hep liderlerin arkasından giden ve liderini takip eden halktan biri olur. Fakat Dasein'in otantik olmayan bu varoluşu aslında bir tür aldatici ve yalancı varoluş tarzıdır. Yine de Dasein otantik olan varoluşu otantik olmayan varoluşuna dayanır. Çünkü otantik olmayan Dasein ancak dünya zemininde ve zamanında otantik olmanın varlık yolunu bulabilir

Dasein ya otantiktir ya da otantik değildir üçüncü bir varoluş alanı yoktur. Dasein otantik olmayan bir durumdan otantik olan bir duruma doğru geçiş yapar. Dasein otantik varoluş'a geçtikten sonra hep bu varoluşta kalacak diye bir şey söz konusu değildir. Burada sorulması gereken soru şu olmalıdır: Ne zaman ve hangi varoluş anında Dasein'in varlığı tam ve sürekli olarak otantiktir? En otantik varoluş tarzı "ölüm" halidir. Bu ise Dasein'in varlığının yok oluşudur. O halde tam olarak otantik Dasein varoluşu hiçbir zaman olanaklı değildir.²⁷

Ölümün başkasına devredilemezliği, herkesin kendi için ölmekliği olgusu; ölümden hiçbir köleleştirme, hiçbir vaad, hiçbir 'onlarlık' iktidarı yoktur. Dasein her zaman bir 'henüz değil', bir olmamışlıktır. Olmak, tamamlanmamış, yerine getirilmemiş olmaktır. Her sahici varlık bir kendisonuna-yönelik varlıktır.²⁸

²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.124-126

²⁷ Çüçen, s.120-121

²⁸ Steiner, s.113-114

Martin Heidegger' de Dasein'in ölümü sadece kendisinin ölümüdür ve bu başkaları tarafından koparılamayan bir gerçekliktir. Hiç kimse başka birinin ölümünü elinden alamaz ve engelleyemez. Herhangi biri başka biri için ölüme gidebilir. Bu her zaman insanın başkaları için belli bir meselede kendisini feda etmesi anlamına gelir. Böyle bir ölüm hiç bir zaman başkasının ölümüne sahip olmak ve onu yaşamak anlamına gelmez. Ölüm her defasında, Dasein'i kendisi olarak alır.²⁹

Sonuç

Martin Heidegger hayatı boyunca sahici bir varlık anlayışını savundu. Geleneksel metafizik anlayışın bu sahicilikten uzak olduğunu iddia etti. Varlığı bütünüyle en somut bir şekilde hissetmeye çalıştı. Ona göre varolanı diğer varlıklarla olan bağlantısında ve insanla ilişkisi içinde sorgulama, varolanı bilmeye yol açan bir sorgulamadır. Bu bilme varlığın insanla bağına gerçekleştirilmesine de olanak sağlar. Bu yüzden metafizik, geleneksel temelinde ne soruları ne de sorulara cevap arama biçimiyle, yani sorgulamasıyla Heidegger 'in zorunlu gördüğü amacı gerçekleştiremez. Demek ki, metafizik soru ve sorgulamalarını başka bir biçimde yapmalıdır. Metafiziğin aşılmasının tek imkânı, onun hakikat üzerine düşünme olmasıyla mümkündür. Kendi temelinde yüz çeviren bir metafizik insanın varlıkla bağına da sağlayamayacağı gibi, buna bağlı olarak da insanın doğasını da sürdürmez. İşte bu gerçekten ötürü geleneksel metafizik aşılması gereken, kendi temelinde geri gitmesi gereken bir noktadır.³⁰

Metafiziğin aşılması için her şeyden önce, insanın varlığın unutulmuşluğuna inanmasıyla mümkündür. Bunu ancak varlığın tecrübesini edinmeyle gerçekleştirebiliriz. Böyle bir tecrübe, varlığın insanla bağına içine girmek, bu bağı orada korumak için dikkat etmeyi öğrenmektir. Yani insan varlığı, varlığın açıklığında, açıkta durarak kendiyi bağına korumayı görev edinmeli, bu yüzden de varolanda oyalanmamalıdır. Bunun gerçekleşmesi için düşünme daha düşünürce bir düşünme haline gelmelidir.³¹

²⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.255

³⁰ Eren, Işık, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkmışlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 49-50.

³¹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev: Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 1991. s.12

Kişinin kendi özünde, insan olarak metafizik özü açığa çıkarması özlü düşünmenin de metafizik tarzdaki yolunu açar. Kişi, öncelikle dünyayla olağan hale gelen başını aşmak zorundadır. İşte bu aşma hem varolanı bir bütün olarak açığa koymalı hem de kişiyi kendi özüne götürmelidir.³²

Kendi insanlığıyla ve dünya ile yüzleşmeyi kim göze alabilir? Yüzleşmenin ağır yükünü taşımak bilgiyle ve felsefeyle gerçekleşemez. Varoluşla temas ancak hiçlikle gerçekleşir. Hiç'i ise ortaya çıkaran korkudur (havf). Heidegger hiçliği varlığın somutluğuna giden yol olarak görür. Bu ise varlıkla doğrudan temasa geçmekle olur. Varlığı bir bilgi ve teori penceresinde görmeye çalıştığımızda varlıktan uzaklaşırız. Ve sadece kavramlarla oynarız.

Kaynakça

- Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Çüçen, Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa yayınları, Bursa 1997.
- Çüçen, Kadir. "Heidegger ve Felsefe", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:1, 2006, ss.7-24.
- Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev: Mesut Akın, say yayınları, İstanbul 2014.
- Duman, Musa, "Heidegger'in Dünya Fenomeni", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2014/1, sayı:59
- Ergül, Öykü H., "Heidegger'in Varoluşçu Ontolojisi", *Kaygı Dergisi*, 2003
- Eren, Işık, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkişlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*., çev: Levent Özar, Asa Kitap Evi Bursa 2001.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev: Kaan H. ÖKTEN, Agora kitaplığı, İstanbul 2008.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, Çev: Mazhar şevket ipşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, Kaknüs yayınları, İstanbul 1998.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?* Çev: Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1991.

³² Çüçen, Kadir, "Heidegger ve Felsefe", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:1,2006, s.21

- Gasset ,Ortega y, *Kütlelerin isyanı*, Çev: Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yayıncılık İstanbul 1996
- İyi, Sevgi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınları, Ankara 1999.
- Makkreel, Rudolf A., *Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru; Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak*, Çev: Kurtul Gülenç, DoğuBatı yayınları, İstanbul 2010.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev: Tuncay Birkan, Bilim ve sanat, Ankara 1998.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger ve Varlık ve Zaman.*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yayınları, İstanbul,1998.
- Önal, Senem, "Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger 'de Anlamı: Dünyasallık", *Kilikya Felsefe Dergisi*,2014,1.
- Pöggeler/Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çev: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.
- Steiner, Georg, *Heidegger*, Çev: Süleyman Kalkan, Vadi yayınları, İstanbul 1994.
- Tarhan , Belkıs Ayhan, *Patikalar, "Özne, Ben ve Tarih Hakkında"*, İmge Yayınları, Ankara 1997.
- West David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

Martin Heidegger's Dasein Concept

Citation / ©- Tülüce, H.A. (2016). Martin Heidegger's Dasein Concept, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 245-259.

Abstract- *We have tried to deal with "Dasein" in the light of Martin Heidegger's "existence". It means "being there". Dasein itself is a term used as "being" and is the opposite of the "essence". Dasein builds up the "essence" while living on earth. It is "a being" both within the world and being with the others. The only real being is 'dasein' in a world where a modern individual has gradually lost and forgotten 'self conscious' in a sense of community under the influence of computers, newspapers and television. On the other hand, if Dasein tries to keep its existence in masses unconsciously, it loses its authenticity. At this point the matter of how Dasein can be more of "itself" and "authenticity" is more important.*

Keywords- *Ontology, Martin Heidegger, dasein, Descartes, phenomenology, metaphysics*

اللغة العربية الفصحى وتراجع استخدامها

Fasih Arapça ve Kullanımının Azalması

Okt. Seyhan Osman MUHAMMED*

Atıf / ©- Muhammed, S.O. (2016). اللغة العربية الفصحى وتراجع استخدامها Fasih Arapça ve Kullanımının Azalması, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 261-276.

Öz- Dil ile toplumun gelişmişliği arasında kayda değer bir ilişki vardır. Bu nedenle fasih Arapça'nın Arap toplumunun siyasi ve ekonomik durumu göz önünde bulundurulduğunda istenilen ölçüde olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira hayatın farklı alan ve katmanlarında fasih Arapçanın rolü daralmış, resmi ve gayri resmi pek çok kurum tarafından yabancı dillerin ve yerel lehçelerin etkisiyle ihmal edilmiştir. Görsel ve yazılı basın başta olmak üzere farklı iletişim araçlarında da bu eksiklik devam etmiştir. Eğitim kurumlarında bile anaokulundan yüksek öğretime tüm aşamalarda fasih Arapçaya gereken önemin verilmediği açık bir şekilde görülmektedir. Fasih Arapça, yaygın bir şekilde avamcanın kullanımı ve fushanın gerilemesi sebebiyle problem yaşamakta ve günümüzde kimliğini koruyup, medeniyet alanlarında ortaya çıkan ihtiyaçları karşılayabilmesi ve gerçek rolünü ifa edebilmesi için toplumun bilinçli olmasına ve özen göstermesine ciddi ihtiyaç duymaktadır. Bu makale Fasih Arapçanın kullanımının azalması ve gerilemesine yol açan özel ve genel sebepleri arka planı ile birlikte ortaya koyarak bu nedenlerin yol açtığı neticeleri analitik bir şekilde ele almaktadır.

Anahtar sözcükler- Arapça, fasih Arapça, avamca, eğitim, dil, toplum



Makalenin gelişi 20.12.2014; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, e-posta: zen492011@gmail.com

الملخص

من الواضح أن واقع اللُّغة العربيّة يرثى له كواقع أمّتها في جميع أحوالها السّياسيّة والاقتصاديّة؛ فقد تقلص دور اللُّغة في مختلف مجالات الحياة، وهمشت من قبل معظم المؤسّسات الرّسميّة وغير الرّسميّة في ظلّ مزاحمة اللُّغات الأجنبيّة واللّهجات المحليّة المنتشرة خاصة في الفضائيات والإعلام وغيرها من وسائل الاتّصال، بالإضافة إلى التراجع في الوضع التّعليميّ من خلال علاقته باللُّغة العربيّة وعدم التزامه في المراحل التّعليميّة المختلفة بدءاً من رياض الأطفال وانتهاء بالتّعليم العالِي، فاللُّغة العربيّة في وضع يكاد يكون مُشكّلاً من جهة استخدام العامية وتراجع الفصحى، وهي في حاضرها اليوم في حاجة ماسة إلى أن تستجمع قواها لمواجهة متطلّبات الحاضر والمستقبل في المجال المعرّي والحضاريّ؛ وأن تعمل بفضل وعي وهمة أبنائها على القيام بدورها الحقيقيّ في المحافظة على الهوية. يحاول البحث إلقاء الضّوء على الأسباب الخاصّة والعامّة التي أدّت إلى تدهور استعمال العربيّة الفصحى، وما آلت إليه من نتائج سعيّاً باتجاه خطوة جادة نحو تحديد الأسباب الحقيقيّة الكامنة وراء شيوع مثل هذه الظاهرة ومن ثم بيان النتائج المترتبة عنها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الفصحى، العامية، التعليم.

1- مقدمة:

نحن نتعرّض يومياً وفي كلّ لحظةٍ لسماع لهجاتنا المحليّة، وهي قد تبتعد عن اللُّغة الفصحى أو تقترب منها حسب المكان الذي نعيش فيه لذلك فجهودنا التي نمضيها في المدرسة لتعلّم اللُّغة المكتوبة أيّ الفصحى على مدار السنوات الدّراسيّة لا تشفع للدّارس بأن يتكلّم عدداً محدوداً من الجمل بلغته الفصحى، لقصور معجمه السّمعّي، نظراً لسيطرة اللّهجة المحليّة وحيازتها القسط الأكبر من معجمه. وهذا بدوره يؤدي إلى أن كلّ جهد يمكن أن يقوم بما اللّغويّون أو العاملون في مجال تعليم اللُّغة تذهب إذا لم يتعرّض الطّفل بما فيه الكفاية للُّغة المستهدفة. وهذا ما نفتقده ونحن بأشدّ الحاجة إليه عند تعليمنا لغتنا العربيّة الفصحى، فنحن كمي نقذ اللُّغة العربيّة من كبوتها لا بد لنا من " ثورة في طرق تدريس اللُّغة العربيّة ودراستها؛ ثورة تخرج على كلّ القيم والأساليب المتبعة في تعليمها وتعلّمها. وذلك بتجريب طرق جديدة في تعليم اللُّغة تكشف كثيراً من صور الانحرافات اللّغويّة، وصعوبات التّعلّم" [1].

2- أهمية البحث وأهدافه:

إنّ الخوض في مسبّبات تردّي استخدام الفصحى، أو في أيّ تطوّر لغويّ "لا بد أن يكون تالياً لوعي بخصائص العربيّة الفصحى، فلا نقع في شركِ تبني على مغالطة علميّة وتاريخيّة، تحول دون فهم

اللُّغة العربيَّة، وبالتالي تُؤدِّي إلى نتائج لغويَّة غير مجدِية في التَّطبيق لأنَّها توصل في نهاية الشوط إلى تحاءٍ لمعالم العروبة والعربيَّة" [2] ولعلَّه من الصَّعب حصر فضائل لغة القرآن الكريم أو تحديد مزاياها، لأنَّها كثيرة ومتنوعة، ولذلك سنقف عند مجموعة من النماذج الَّتِي تبرز فضائلها الكبرى، ومنها أنَّها:

(a) لغة العبادة عند المسلمين لا تجوز الصَّلَاة إلا بها.

(b) إن معرفة العربيَّة الفصحى والتشبُّث بها واجب على جميع المسلمين، ذلك أن إدراك أسرار الإعجاز القرآنيِّ عاقبة، والإعجاز الفصِّي البياني فيه خاصَّة، لا يمكن أن يتحقَّق إلا بالبراعة في العربيَّة، وامتلاك حاسة الفصاحة [3]، أما بغير العربيَّة فيظلُّ الأمر مجرد ترجمة لمعاني القرآن الكريم، وهذا الوجوب يلقي على عاتق الأُمَّة العربيَّة مسؤوليَّة تعريب المسلمين من أصل غير عربيٍّ ليتذوَّقوا الإعجاز الفصِّي الرَّاقِي في القرآن الكريم [4]. وهذا لا يعني أن المتعمِّقين في العربيَّة من غير أهلها يعجزون عن إدراك سرِّ الإعجاز والوقوف على مظاهره، فتحصيل القدر الكافي من العربيَّة يجعل العربيِّ وغير العربيِّ في ذلك سواء.

(c) إن العربيَّة الفصحى وسيلة رئيسيَّة لربط ماضي الأُمَّة بحاضرها [5]، عن طريقها تتمكَّن الأجيال المتعاقبة من فهم تراث أسلافها دون أي انقطاع، وبها تستطيع أن تتواصل مع إنتاجهم وإنجازاتهم الحضاريَّة، مادّيًّا وفكريًّا، بحيث نستطيع قراءة مختلف النصوص وفهمها منذ ما قبل الإسلام إلى حاضر النَّاس هذا، وستظلُّ كذلك مستقبلاً، خلافاً لأيِّ لغة أخرى، بما فيها اللُّغات الحيَّة الَّتِي توصف بأنَّها عالميَّة، فقد تطوَّرت هذه اللُّغات تطوُّراً سريعاً جدًّا، ولكن بطريقة تفصل بين ماضي هذه اللُّغات وحاضرها، ليس على المدى البعيد فقط، بل على بعد قرنين أو أقلِّ، بحيث يصعب، إن لم يكن مستحيلاً، على الطَّالِب اليوم أن يفهم لغة القرن السَّابع عشر أو الثَّامن عشر في فرنسا أو إنجلترا أو غيرها إلا بوسائل مساعدة كثيرة.

(d) العربيَّة الفصحى تعمل على توحيد الأُمَّة بخلاف اللُّهجات الإقليميَّة، والعائيات المحليَّة الَّتِي تفرق وتؤدِّي إلى الاختلاف، واللُّغة الموحدة تسهم في توحيد مفاهيم العقيدة، وتؤدِّي إلى المزيد من التقارب والتَّواصل بين أبناء الأُمَّة دون حواجز، وذلك كلَّه يشدُّ من عضدهم ويقوي وشائج الصِّلَة فيما بينهم.

(e) العربيَّة الفصحى لغة عالميَّة تبعاً للإسلام [6] الَّذِي يعد ديناً عالميًّا وهذا ما يجعل استعمالها يتجاوز حدود البلاد العربيَّة ليعمَّ جميع أنحاء العالم [7].

3- تقديم البحث:

3-1- التحديات التي تواجهها اللغة العربية:

3-1-1- تحديات عامة:

(a) أول هذه التحديات عزلة اللغة عن الاستعمال العام، حيث حلت اللهجات العامية محلها، وأخذت مكانها في ألسنة الناطقين بالعربية. ونتج عن ذلك نشوء مجموعة اللهجات المحلية، التي تختلف من بلد لآخر داخل القطر الواحد تتميز كل منها عن الأخرى ببعض الخواص الصوتية.

(b) غياب التخطيط اللغوي [8] مع غياب السياسة اللغوية [9] والذي يوضع في ضوء تلك السياسات والاستراتيجيات، فمن الواجب على اتحاد المجامع اللغوية العربية، أو المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تضع خطة لغوية على غرار الخطة الشاملة للثقافة العربية [10].

(c) ثمة تدفق كبير في مصطلحات عالم المعلوماتية، وتفجر معرفي متسارع لم تتمكن منظمتنا وجامعنا اللغوية المتخصصة من مواكبته، وهذا التأخر في وضع المصطلحات أدى إلى شيوع المصطلح الأجنبي حتى إذا ما وضع البديل العربي، كان ثمة عزوف عنه واستمرار في استخدام المصطلح الأجنبي. وحتى عندما تقوم المجامع بدور حيوي في ملاحقة الجديد من المصطلحات، في مختلف العلوم والفنون، وتضع لكل جديد في اللغات الأجنبية مقابلاً عربياً مناسباً، فإن معاهد العلم لا تلتفت إلى ذلك الجهد الجمعي، لأنها لا تستخدم العربية أساساً وليس للمجمع سلطة ترويجية تفرض على المعاهد والكلبيات استخدام المصطلحات الجديدة، وبذلك يؤول ذلك الجهد الجمعي إلى التخزين في سجلات الحفظ النهائي.

(d) إفساح المجال للتعامل باللغات الأجنبية، خاصة الإنكليزية، بالإضافة إلى توظيف العنصر اللغوي الأجنبي في كافة مجالات الحياة.

(e) من أكبر التحديات أمام اللغة العربية أمية المجتمع العربي حيث إن متوسط انتشار الأمية لا يقل عن 50% من مجموع الشعوب العربية رغم وجود مؤسسات تعليمية كثيرة، أساسية وجامعية، وهي كلها لا فاعلية لها.

(f) تشتت الجهود وعدم التنسيق بين العاملين في الميدان اللغوي [11].

(g) مع إننا يمكن أن نلاحظ للعوامة وجهاً آخر أكثر إيجابية عن طريق إيصال اللغة مهما قل عدد المتحدثين بها إلى كافة أرجاء العالم فإن أثارها التاجمة عن نشر اللغة الإنجليزية باعتبارها لغة القطب الحاكم والمتحكّم، وما تتركه من سلبية من حيث الاندماج في الثقافات الصغيرة، جعلت العوامة تياراً ضدّ اللغة وليس معها.

(h) المواجهة الاستعمارية التي تعمل على نشر اللغات الغربية، خوفاً من أن تسيطر الثقافة العربية على العالم الإسلامي، بتأثير وجود القرآن، وبالتالي خلق وحدة إسلامية، تحمّل الهُموم الاستراتيجية، وتعمل على الخلاص منها.

(i) الموجة السائدة التي يؤثر أصحابها اللّحاق بالركب الحضاريّ الغربيّ، ونبذ كلّ ما يتعلّق بالأمة العربية خصوصاً، والإسلامية عموماً على اعتبار أنّها وفقاً لتطلّعاتهم لا تحمل سوى التخلّف.

(j) الضّعف العامّ في اللغة العربية الفصحى في مجاليّ الفنون والإعلام وماله من سلبيّات لا تتسع رقعة منلقّيّ الفنون ومتابعي الإعلام بكافة أشكاله، خاصّة القسم الأُمّيّ في المجتمعات العربية فهم لا يسمعون الفصحى إلا عن طريق بعض قنوات الإعلام.

(k) المبالغة في استعمال الكلمات العاميّة في الصحافة العربية عموماً، أي إنّ الفصحى تتراجع في صحافتنا وخاصّة الفنيّة والرياضيّة أمام زحف العاميّة.

(l) على الرّغم من كثرة الندوات والمؤتمرات التي عقدت لمعالجة القضايا اللّغوية ومع التّوصيات الكثيرة التي خلّصت إليها والتّوصيات المتكرّرة بين مؤتمر وآخر وندوة وأخرى فإن عدم الجدديّة [12] في متابعة التنفيذ لتلك التّوصيات هي السّمة الغالبة، فليس ثمة من يتابع التنفيذ على أرض الواقع، فلا لجان للمتابعة ولا مسؤول يتابع، ولا إلزاميّة للجهات المعنية، فتوصيات المجمع اللّغويّ وقراراتها غير ملزمة للأسف قد حدّدت مؤتمرات التعريب وندواته التي عقدت في وطننا العربيّ في النصف الثّاني من القرن الماضي أن تكون سنة 2000 سنة التّعليم باللّغة العربية في جميع الجامعات والمعاهد العربية، وأكّد هذا التوجه مؤتمر وزراء الصّحة العرب ومؤتمر وزراء التّعليم العالي العرب في مطلع الثمانينيّات من القرن الماضي، وها نحن في سنة 1436هـ/2015م، وما زالت معظم الكليّات العلميّة في الجامعات الرّسميّة والخاصّة تدرس باللّغة الأجنبيّة، وانتقل ذلك إلى كليّات العلوم الإنسانيّة.

(m) طغيان الكلمات الأجنبية التي لا تدعو إليها ضرورة، مع سهولة المقابل العربي لها والأخف لفظاً، والأيسر نطقاً، والأعمق معنى. وقد امتدّت هذه الآفة إلى العناوين في الإعلام منها: "فلاش" "ستوب" "أرايسك"، نجد فضائيات عربية عديدة تنطق بالعربية، وموجهة إلى العرب، وتنطلق من أرض عربية، تتخذ أسماءها من أحرف لاتينية.

(n) في ظلّ العولمة يأتي الإحساس العالي بالانتماء القومي في مقدّمة منظومة القيم، وإذا فتر هذا الانتماء وضعف يتحلّل الإنسان من قيمه إلى جانب تحلّيه عن قوميته، والتحلّل من الانتماء سلسلة متى بدأت تلاحت تأثيراتها ومضاعفاتها، والنتيجة واحدة هي أن يخسر الإنسان نفسه، وتخسر الأمة هويتها. إن عمق الانتماء إلى الأمة يذلل الصعاب، ذلك أن التريث في حسم موضوع كيانٍ لأمتنا يتعلّق بهويتها وانتمائها وحضارتها وعقيدتها أمر يستلزم الإيمان والإحساس العالي بالمسؤولية والإقدام إلا أن فتور الانتماء الذي نجده يعمل بالدرجة الأولى على إضعاف اللّغة العربيّة.

3-1-2- تحديات خاصة: متعلّقة باللّغة:

1) في طريقة الكتابة:

- i. عدم استيعاب الطّلاب لمعايير اللّغة العربيّة سببه عدم الوضوح في فهم المعايير بين المعلمين.
- ii. عدم الالتزام بقواعد النّحو العربيّ [13]، فنُصب المرفوع وجّر المنصوب، ولا يتمّ التفريق بين حالات الإعراب للمثنّى وجمع المذكّر السّالم، وكُتبت الأعداد بالحروف كتابةً غريبة مخالفة للقواعد المرعية، ولا تمييز بين النكرة والمعرفة، وغير ذلك ممّا يطول الكلام فيه ولا نستطيع له حصراً.
- iii. إهمال قواعد الإملاء؛ تُكتّب [14] همزة الوصل في أوّل الكلمة همزة قطع، وهمزة القطع همزة وصل، وكُتبت الهمزة المتوسطة والمتطرفة بأوضاع مخالفة للقواعد المتعارف عليها، وأهملت الشدّة التي يعني إهمالها إسقاط حرفٍ من الكلمة، ووقوع اللبس في بعض الكلم، وأهمل نقط التاء المقلّعة فساوت الهاء في آخر الكلمة رسماً ونطقاً، وكُتبت الألف اللينة في آخر الكلمة على حسب مزاج الكاتب ممدودةً أو مقصورةً بلا اعتبار للقواعد المعروفة، وكُتبت التاء المقلّعة مفتوحة والمفتوحة مقفلة، وكُتبت ألفٌ بعد واو (أرجو، ويدعو ويشكو ... وأمثالها). وهكذا سادت الفوضى والعبث في قواعد الإملاء [15] العربيّ في الكتب والصحافة والرّسائل والتّقارير وفي أكثر المكتوب.

iv. الجهل بقواعد الصِّرف الواضحة التي يتلقاها المتعلِّم عادةً في مرحلة التَّعليم الإعدادية أو الثانوية، فكتبت "دعيت" بدلاً من "دعوت"، و"استمرينا" بدلاً من "استمرنا"، و"مُصان" بدلاً من "مُصون"، و"الكبرتان" بدلاً من "الكبريان"، و"الهاديون بدلاً من الهادون"...

v. شيوع الأخطاء اللُّغوية المخالفة للمسموع من اللُّغة وأصولها الثابتة، كقولهم: جماد بدلاً من جُمادى، وورث بدلاً من وارث، والمبروك بدلاً من المبارك، و"لا يجب... بدلاً من "يجب ألا..."، و"سوف لا" بدلاً من "لن"، إلى آخر القائمة الطويلة من الأخطاء اللُّغوية الشائعة.

vi. الجهل بمعاني الأدوات اللُّغوية ووظائفها، بحيث تُستعمل استعمالاً اعتباطياً لا تُراعى فيه دقة توظيف الأداة؛ كعدم تفريقهم بين: "إذا" و"إن" الشرطيتين، و"لم" و"لما" الجازمتين، وحرفي الجواب "نعم" و"بلى"، و"لا" النافية للجنس و"لا" النافية للوحدة، وكاستعمال أداة التوكيد في موضع لا يقتضي التوكيد، وسوء استعمالهم لـ "أحد" و "إحدى" في مثل قولهم: إحدى المستشفيات وأحد المدارس...

vii. عدم السَّلامة في الأسلوب، وتركيب الجمل تركيباً يَنم على التَّكَلُّف، وغلبة الرِّكاكة والسَّماجة والبعد عن جماليات اللُّغة، حتى إنَّ الكلام المكتوب يهبط في أحيان كثيرة إلى مستوى يقرب من العامية، أو يتسم بالجفاف الذي لا يهزُّ مشاعر ولا يُحدث في النفوس الأثر المطلوب.

(2) في طريقة الإلقاء:

a. يشترك المجالان في الأخطاء الصِّرفية والتَّحوية، والأخطاء الشائعة، وضعف الأسلوب، وعدم التَّرابط والانسجام بين الجمل، إلى آخر ذلك. وبعض الأخطاء لا تظهر في الكتابة بسبب عدم شكل الحروف عادة، ولكنها تظهر عند التَّنطق. مثال: دَعَوْا، نَسُوا، يَسْعُونَ، أَنْتِ تَحْطِئِينَ، المتوقِّون، المصطَفِين، لا يتبيّن الخطأ فيها إلا عند نطقها، فقد تُقرأ: دَعُوا بدلاً من دَعَوْا، ونَسُوا بدلاً من نَسُوا، وَيَسْعُونَ بدلاً من يَسْعُونَ، وَأَنْتِ تَحْطِئِينَ بدلاً من أَنْتِ تَحْطِئِينَ، والمتوقِّون بدلاً من المتوقِّون، والمصطَفِين بدلاً من المصطَفِين، وأمثلة ذلك كثير.

b. انتفاء التَّنطق الصَّحيح للدَّال والثَّاء والظَّاء، حيث تُنطق الدَّال دالاً والثَّاء سيناً والظَّاء ضاداً. وزيد الأمر سوءاً طمس الظَّاء التي انقلبت في الألسنة إلى تاء، وطمس الضَّاد التي ينطقها دالاً. ويُحْسَى إن استمرَّ هذا الحال أن تنشأ أجيال عربيّة يسقط من كلامها الدَّال والثَّاء والظَّاء والضَّاد،

أو تجد في نطقها صعوبةً وعسراً يجدهما الأجنبي الذي لم يتعوّد نطقها العربي من مخارجها الصحيحة.

c. نطق همزة الوصل في درج الكلام همزة قطع؛ فينطقون: الإقتصاد، الإستثمار، الإستثمارات، بدلاً من التطق الصحيح: الإستعمار، الإقتصاد، الإستثمارات، ما اسمك، هذا ابْنُك، بحذف همزة الوصل لفظاً في أثناء الكلام، ولم نعد نسمع التطق السليم لهزمة الوصل في درج الكلام إلا نادراً ومن قبيل الصدفة. وأسوأ استعمال لهزمة الوصل في درج الكلام هو نطق همزة "ال" همزة قطع، حتى أصبحت في التطق محسوبة من مواقع همزة القطع وفقدت صلتها بهمزة الوصل.

d. الوقف على التاء المقفلة تاءً لا هاءً في نحو: فتاة، قناة، فُصاة، الرّكاة، مرضاة ... ووصل الأمر مع بعض المتحدثين والمتحدثات إلى إهمال نطق التاء المقفلة في درج الكلام، والاكتفاء بنطق الحرف الذي قبل التاء المقفلة.

e. نطق الأعداد والمعدودات باللهجة العامية الدارجة في كل أنواع العدد، ولا تكاد تسمع التطق السليم للأعداد.

f. إلغاء الإعراب من أواخر الكلمات ونطقها بالسكون في درج الكلام، ولم يسلم من هذه الآفة حتى بعض كبار الأدباء والعلماء ومن هم على رأس مؤسّسات لغوية متخصصة.

g. أداء الكلام المكتوب بالفصحى بطريقة اللهجة العامية وبنبرات الحديث الدارج، وخاصة في وسائل الإعلام، وبذلك تنزل الفصحى إلى مستوى العامية، ولا يحدث العكس وهو أن ترقى العامية إلى مستوى الفصحى.

h. الخطأ في ضبط كثير من الكلمات، كقولهم: لجنة بدلاً من "لجنة"، وتكنة بدلاً من تُكنة والغيرة بدلاً من العيرة، والحيرة بدلاً من الحيرة، والعداء بدلاً من العداء، وخطبة المرأة للزواج بدلاً من: خطبة، والفراق بدلاً من: الفراق، وبناءً عليه بدلاً من: بناءً عليه، وتكرار وتحوّل وتحنان، بدلاً من: تكرار وتحوّل وتحنان ... الخ.

i. الخطأ في نطق الأعلام، وكقولهم: عبد المجيد، وعبيد، وسليمان، وحسين، والشريف، وعصمان، وسليم، وسكينة، وزبيدة ...

j. الخطأ في ضبط عَيْن الفعل الثلاثي ماضيه ومضارعه وأمره، والجهل بالأبواب الصرفية الستة للثلاثي، فيقولون يأمل بدلاً من يأمل، ويحرص بدلاً من يحرص، ويلفت بدلاً من يلفت، ويملك بدلاً من يملك، ويهرب بدلاً من يهرب، ويهوي بمعنى يحب بدلاً من يهوى، وينعي بدلاً من ينعي، ويؤشبه بدلاً من يؤشوه، ولا يحل أن تغتاب بدلاً من لا يحل. وفي الماضي يقولون مثلاً: ثبتت بدلاً من ثبتت، وحصلت بدلاً من حصلت، وفشلت بدلاً من فشلت، وحرصت بدلاً من حرصت، وعزقت بدلاً من عزقت، وبطلت مفعوله، بدلاً من بطلت، وصعدت بدلاً من صعدت، وزنست بدلاً من زانست، وبرأ من المرض بدلاً من برئ. ومن أمثلة الأمر: اكتسب بدلاً من اكتسب، لا تلمس بدلاً من لا تلمس، انبذ العنف بدلاً من انبذ العنف، واعمل بدلاً من اعلم.

k. الخطأ في ضبط حرف المضارعة، وعدم التمييز فيه بين الثلاثي والزباعي، كقولهم: يئيك مؤامرة بدلاً من يئيك، ويحل بالتوازن بدلاً من يحل، ويؤشد السلام بدلاً من يئشد، ومجلس الأمن يدين العدوان بدلاً من يدين، وإسرائيل تئشها حرباً بدلاً من تئشها، ويؤفت النظر بدلاً من يئفت، ولن يئقت من العقاب بدلاً من ولن يئقت، ولا يئنيه عن عزمه شيء بدلاً من يئنيه، وأهيبك بدلاً من أهيب، ويفيق بدلاً من يئيق، وهذا المرض يئدي بدلاً من يئدي ... الخ.

l. إن الأداء الصوتي الجيد المنسجم في نبراته وتنغيماته مع طبيعة الكلام، جزء مكمل لإجادة اللغة العربية وحسن استعمالها، وعنصر مهم للتعبير عن معاني الكلمات وتصوير خلجات النفوس. فاللغة العربية ذوق رفيع، وجمال آخاذ، وتبر معبر وتنغيم مصور، وجرس عذب، وموسيقى مطربة، فللتعجب نبرة، وللإستفهام نبرة، وللإستنكار نبرة، وللتنحسر نبرة، وللاستمرار الكلام واتصال الجمل نبرة، ولانتهاء الكلام واستئناف ما بعده نبرة، ولانتهاء الكلام في الآخر نبرة، وبعض المواضع يئسن فيها خفض الصوت، وبعضها يئسن فيها رفعه، وبعضها يئسن فيه الحماسة، وبعضها يناسبه الهدوء، وقد تؤدي زيادة مد حرف انفعلاً نفسياً معيناً لا يؤديه مد الحرف مداً طبيعياً، وقد يؤدي البطء في إلقاء كلمة ما لم يؤده الإسراع بها، وليست قواعد وأصولاً وضوابط في الإملاء والنحو والصرف والبلاغة وغيرها فقط، وقد شاع سوء الإلقاء وعدم انسجام طريقة الأداء الصوتي مع مفهوم الكلام، فقد تسمع من المتحدث صيغة استفهام تؤدي بنبرة إخبار، أو صيغة إخبار تؤدي بنبرة استفهام، أو تسمع نبرة للصوت تدل على انتهاء الكلام وأن ما يأتي بعده كلام مستأنف، ثم تفاجأ من خلال السياق بأن الكلام متصل بما بعده ويمتد إلى غيره، أو تسمع كلاماً يفيد الأسى والتحسر والألم يؤدي بصوت مرتفع فيه حماسة تشبه حماسة الخطيب، أو

تسمع كلاماً فيه معنى العزة والكرامة والاعتداد بالشخصية يُقال بصوت بارد لا يحمل شيئاً من تأثير الكلام أو إيجاءاته.

m. الخطأ في الاشتقاق، قيل: المُلْفِت للَنظَر بدلا من اللَّافِت، ومبروك بدلاً من مبارك، ومُشِين بدلاً من شائن، ومققول بدلاً من مُقْفَل، ومُلام بدلاً من ملوم، والعاطي بدلاً من المعطي، ومَعْفِي من الضَّرَائِب بدلاً من مُعْفَى، ومَلْغِي بدلاً من مُلْغَى.

3-2- ما النتائج المترتبة عن تراجع استخدام العربية الفصحى؟

لسنا نبالغ في القول أن الآثار التاجمة عن الضعف العام في اللغة العربية لدى أمة العرب، لها آثار مدمرة، تهدد شخصية الأمة بالدوبان والتلاشي إن استمرت غفلتنا عن المهنة، ذلك أنه:

i. ليست اللغة مجرد وسيلة للتخاطب، ولكنها أيضاً فكرٌ وعقيدةٌ وثقافةٌ وعواطفٌ ومشاعرٌ وتراثٌ

وتاريخ [16]، ولا يمكن فصل جانب من جوانبها عن الآخر، ومن الواضح أن الضعف اللغوي

[17] يؤدي إلى الضعف الفكري والثقافي. وما نراه من هزلة الثقافة العامة لدى الشبان العرب

في الوقت الحاضر، وضالة زادهم من المعارف والعلوم، وجَهْلهم بترائهم وتاريخهم، إنما هو نتيجة

طبيعية لضعفهم في لغتهم، وفقدانهم للمفتاح الجيد للثقافة والمعرفة والعلم، وهو اللغة المتمثلة في

كتاب أو مجلة أو صحيفة أو إذاعة مسموعة أو مرئية وغير ذلك.

ii. يؤثر الضعف اللغوي المنفسي في وسائل الإعلام، تأثيراً بالغاً في القارئ والسماعين، وينتقل إلى

هؤلاء المُتلقين ضَعْفُه وغيوبه ونقصه، وخاصة الصغار الذين هم في مراحل تكوينهم اللغوي

والفكري، ويستوعبون بسرعة ما يُلقى إليهم. كما أن وسائل الإعلام تكاد تصل إلى أهل البادية

في خيامهم والرعاة في مراعيهم، وهي تُلقنهم اللغة الفاسدة، والأخطاء الفاحشة، ورداءة التطق،

والذوق السيئ، وبذلك يخسر العرب لغتهم وأجيالهم، ويخسرون ألسنتهم وأذواقهم.

iii. استمرار الضعف العام في اللغة العربية، يؤدي إلى موت اللغة [18] والقضاء عليها قضاءً مبرماً.

ولذلك تسعى الأمم الحية إلى الحفاظ على سلامة لغتها، والحذر من تسرب عوامل الضعف

إليها، وحمايتها من أي غزو خارجي يهددها. ففي كثير من البلاد كَوْنَت المؤسسات، وألقت

الجان، وعُقدت المؤتمرات والندوات، وكُتبت مئات المقالات والبحوث والتحقيقات في

الصحف، من أجل صد بعض كلمات أجنبية دخلت إلى لغتهم في غفلة، حيث عدوها احتلالاً

أجنيباً تجب مقاومته، وعزواً ثقافياً عليهم دفعه، وخطراً يهدد لغتهم إن لم يجسّموا أمره في الوقت المناسب.

iv. إنّ الحفاظ على اللّغة جفاظ على الأصالة والانتماء القومي، وتضيقها تضعف هذه الأصالة وهذا الانتماء. والضعف اللّغويّ العامّ يُوَدّي بالتدرّج إلى ذوبان الشّخصيّة، وفقد الهويّة، وانقطاع الصّلة بالرابطة التي تُوحّد الأُمّة، وتُحقّق لها استقلالها، وتبويئ لها المكانة المحترمة بين الأُمم الحيّة. فالأُمم الحيّة تنظر إلى لغاتها: تعبيراً عن الكيان، وشعاراً للذاتية، ورابطة للقوميّة، ورمزاً للكرامة الوطنيّة، وحامياً للوحدة والاستقلال.

v. الضّعف العامّ في اللّغة يُضعف قدرتها على تحقيق التفاهم بين المتعاملين بها، ويُعطلّ وظيفتها في توحيد مفاهيم الكلام ورموزه ومدلولاته بين المتخاطبين، ويُوقِع اللّبس والخلط في المعاني، ويُعقّد الجُمْل أو يُشوّه نَسَقها أو يُسبّب الخلل بين أجزائها، ذلك أنّ اللّغة الضّعيفة تتحلّل من قيود القواعد فلا ضابط يحكمها، وتبتعد عن أصولها الثابتة فلا مرجع يربطها، وتخضع للعبث والفوضى.

vi. إنّ الكلمات الأجنبية الوافدة التي تجد فرصتها للتوّجّل في ضعف اللّغة الأمّ، لا تغزو الألسنة بألفاظها وروائنها فحسب، بل تدخل برصيدا ثقافيّ، وتصطبح معها مدلولاتها وإيحاءاتها ومبادئها وتاريخها، وتحتلّ بها الإذاعة، والمواقع للتّيطرة والتأثير وبسط التّفوذ واستعمار التّفوس والعقول. والضعف اللّغويّ العامّ يترك فراغاً فكرياً وثقافياً لدى الأُمّة، ويُضعف الصّلة بتراثها وتاريخها وأمجادها السّالفة، فتكون بذلك ساحاً مُهيأة للغزو الثقافيّ الأجنبيّ، ومجالاً مفتوحاً لملء الفراغ بالكلمات الدّخيلة والأفكار الغريبة، وبهذا الغزو تُستعمر الأُمّة فكرياً وثقافياً، وهو استعمار أشدّ فتكاً وأسوأ آثاراً من الاستعمار العسكريّ للأرض، لأنّه غزو يقتل الشّخصيّة، ويمحو الهويّة، ويجعل الأُمّة ذيلاً تابعاً للغازي، ومسخاً فاقد الإرادة والكرامة. ونحن هنا لا ندعي ضرورة وضع اللّغة في قوقعة والابتعاد بها عن التأثير والتأثر، إنّما ضرورة مراقبة ما يدخل إلى جسم اللّغة من مفردات غريبة عنها.

vii. إنّ سوء الفهم للّغة، والجهل بخصائصها [19] وطرق تعبيرها، والضعف فيها يدفع بعض الناس إلى الزّيف في العقيدة، والانحراف عن منهج الدّين والتّعسف والضلال في الحكم على التّصوص الإسلاميّة، والآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة ويرى "ابن جيّ" في كتابه الخصائص: "أنّ أكثر من ضلّ من أهل الشّريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطّريقة المثلى إليها، فإنّما استهواه (واستخفّ جلمه) ضعفه في هذه اللّغة الكريمة الشّريفة، ... [20] وقال: "ولو كان لهم أنسّ

بهذه اللغة الشريفة أو تصرّف فيها، أو مُزاوَلَةٌ لها، حَمَتَهُم السَّعَادَةُ بها، ما أصارتهم الشَّقْوَةُ إليه، بالبعد عنها. ولذلك قال: رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لرجل لَحْنٌ: "أرشدوا أحاكم فَإِنَّهُ قد ضلّ فسمّى اللّحْنُ ضلالاً، وقال عليه السّلام: رحم الله امرأً أصلح من لسانه، وذلك لما (علمه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا يُعْقَبُ) الجهلُ لذلك من ضدّ السداد وَرَيْعُ الاعتقاد" [21].

viii. القرآن الكريم كتاب الإسلام، نزل بلسان عربيّ مبين، فالعربيّة مفتاحه، والعربيّة أداة فهمه، والعربيّة الباب إلى كنوزه. ونبيّ الإسلام محمّد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عربيّ، وسنّته -وهي التّشريع الثّاني للإسلام- لا تُفْهَم ولا يُعَلَّم ما فيها من تشريع ومبادئ وأداب وأخلاق إلاّ باللُّغة العربيّة المسطّرة بها، فالإسلام مقترن باللُّغة العربيّة، ولا عربيّة بلا إسلام، وإذا أُصيب القوم بضعف في لغتهم العربيّة، اسْتَتَبَعَ ذلك ضَعْفُ صلّتهم بالإسلام، وفقدتهم لأداة الدّخول إلى رحابه والاعتراف من معينه، ولذلك فإنّ التّقصير في حقّ اللُّغة، تفریطٌ مُحاسَبٌ عليه، وتقصيرٌ ندان به، لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به، فهو واجب. وقد فُطِنَ علماؤنا القدامى لعلاقة الإسلام المتينة باللُّغة العربيّة، فأتقن المفسّرون والمحدّثون والفقهاء والمؤرّخون والأدباء وغيرهم علوم اللُّغة غاية الإتقان، وتمكّنوا من معرفة خصائص [22] اللُّغة وأسرارها غاية التّمكّن، وكانت إجادتهم للُّغة خير وسيلة للفهم الصّحيح لكتاب الله وسنّة رسوله [23] (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وخير عونٍ لهم على استنباط الأحكام واستخلاص المبادئ والخوض في أعماق النّصوص، ورزوّعة الكتابة شعراً ونثراً، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصى. ولا بدّ لعلمائنا المحدّثين [24] من أن يحدّوا حدّوا أسلافهم في إتقان اللُّغة العربيّة، وحسن التّعامل معها، وإجادة استخدامها في فهم نصوص الإسلام.

4- الاستنتاجات والمناقشة:

إن موقفنا تجاه اللُّغة والمحافظة عليها والسعي إلى النهوض بها ليس مرتبطاً بكونها وسيلة تواصل وناقلة للمعرفة، إنّما هي مكوّن من مكوّنات العربيّة تمثّل هويّة الأُمّة وقيمها وعاداتها وتقاليدها، وبناء على ما سبق يمكن القول أنه قد بات من الضروريّ وضع سياسة لغويّة واضحة على الصّعيد القوميّ، وإصدار القرار السياسيّ اللازم، بحيث يكون أيّ تساهل في هذا المجال إنّما هو اعتداء على حقوق الشّعوب العربيّة في سيرورة لغتها الأمّ على جميع الصعد. والابتعاد عن التلذّذ في إصدار القرارات في كلّ ما يخدم اللُّغة العربيّة الفصحى، والابتعاد خاصّة عن الإقليميّة، في ضوء سياسة قوميّة تحضّر لمستقبل عربيّ، ولن يتمّ أيّ إصلاح في حال غياب سلّطة لها نفوذ على الصّعيد القوميّ "فلن تجرّو السّلطات الخاضعة لمنطق الإقليميّة على تبّيّ الإصلاح لأنّها تعتمد الازدواجيّة السياسيّة، فهي تحافظ

في دساتيرها على اعتماد العربية الفصيحة لتكسب قدراً من الشرعية أمام جماهيرها، وتفسح في المجال لنشر لسان أجنبيّ لتتحقق قدراً من التحديث أمام الآخرين، وترتك الحرية للهجات العامة لتضمن قدراً من الاستقلال الداخلي على حدّ تعبير بعضهم [25].

إنّ تحسين استعمال اللغة العربية وتطويرها في كافة المجالات الحيوية، وعلى

رأسها المؤسسات التعليمية، مشروع وطني ذو أبعاد قومية، يحتاج إلى سياسة تعليمية راشدة، تنطلق من استراتيجية شاملة تصوراً وتخطيطاً وتنفيذاً، تضع التصورات، وترسم الغايات، وتقرّر الوسائل، وتقوم بالتنفيذ، وتستمرّ في التقويم، مراعية في ذلك الحاجات الاجتماعية، وأوضاعنا الوطنية والقومية، وظروفنا التاريخية والتحوّلات المعرفية والعلمية خير الوسائل في إحياء العربية: أن يتطوّر أداء المجامع العربية، لتكون على نمط المجامع الأوروبية، في عملها، وفي تأثيرها، وإصلاح تعليم العربية ليكون على نهج جامع بين الفنّ والأدب واللغة والبلاغة. وتعليم العلوم كلّها بالعربية، وتعريب ما ليس فيها من ذلك ونشره، ونشر الكتب العربية القيمة. وأنّ تعنى وسائل الإعلام بلغتها؛ فمن الضروري جداً استثمار الثورة الإعلامية، ومن خلالها موجة البثّ الفضائيّ العربيّ في تعزيز الوحدة العربية الإسلامية والعمل على إعادة الانسجام للتسيخ اللغويّ، وتجنّب الدعوات الرامية إلى توسيع هوة الخلاف العربيّ من خلال تمزيق التسيخ اللغويّ إلى مجموعة من اللهجات المتنافرة التي تبثّ الفرقة أكثر ممّا تجمع الشمل العربيّ ففساد البيئة اللغوية كفساد الهواء يُشيع الوباء. وأنّ يكون حفظ القرآن أو معظمه أمراً واجباً، مع تعليم الأداء القرآنيّ على وجه الإتقان؛ لأنّ القرآن الكريم في التربية اللغوية أساس متين، بغيره يتداعى البناء كلّهُ. فاللغة العربية في مأزق ومن الواجب على المسلمين بشكل عام والعرب بشكل خاصّ النهوض باللغة العربية وخدمتها وضرورة الإسراع إلى علاج ضعف أهلها فيها، وهذا لا يقتصر على أقطارهم فحسب، بل هم مُطالِبون بنشر هذه اللغة الشريفة بين المسلمين كافة، ومكلفون أمانة تبليغها وتعليمها إلى كلّ مسلم في العالم، لأنّ الله سبحانه وأولاً باختيار لغتهم لساناً لكتابه العزيز، وحباهم ثانياً بأنّ جعل رسول الإسلام (صلى الله عليه وسلّم) منهم، وحباهم ثالثاً بأنّ جعل أرضهم منطلقاً للإسلام ونوره. وهذه الميزة التي اختصّ الله بها أمة العرب، تُثقل كاهلها بمسؤولية الدعوة إلى دين الله الحقّ، ومسؤولية نشر لغة القرآن الكريم بين المسلمين، فهو تشریف لها يصحبه تكليف، وفخرٌ تعتزّ به تترتب عليه تبعه، ولكن كيف ينشر العرب لغة القرآن الكريم بين المسلمين في أقطار الدنيا وهم يحتاجون إلى نشر هذه اللغة بينهم؟ وكيف يخدمون إخوانهم المسلمين غير العرب وهم عاجزون عن خدمة أنفسهم؟ ففأفاد الشيء لا يُعطيه.

المراجع

- 1- عمر، أحمد مختار، أزمة اللُّغة العربيّة المعاصرة والحاجة إلى حلول غير تقليديّة، سلسلة قضايا فكريّة، عنوان الكتاب (لغتنا العربيّة في معركة الحياة)، يصدر عن قضايا فكريّة للتّشعر، القاهرة، الكتاب السابع والثّامن عشر، 1997م، ص 65-77.
- 2- الداية، د. فايز، علم الدّلالة العربيّ (النّظرية والتّطبيق) دراسة تاريخيّة، تأصيليّة، نقدية. دمشق، دار الفكر، ط2، ص166.
- 3- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تح: عبد السلام الشّدادى، خزانة ابن خلدون- بيت الفنون والعلوم والأدب، الدار البيضاء، ط1، 2005م. ج5، ص196.
- 4- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربيّ (الأدب العربيّ الإسلاميّ)، تر: عبد الحليم النجار، ط4، دار المعارف، القاهرة، ج2، 1974م، ص107.
- 5- الراجحي، د. عبده، علم اللُّغة التّطبيقيّ وتعليم العربيّة، دار المعرفة، كلية الآداب- جامعة الإسكندرية، الإسكندرية- مصر، 1995م، ص86-87.
- 6- فك، يوهان، مع تعليقات المستشرق الألمانيّ شبيتلر، العربية (دراسات في اللُّغة واللّهجات والأساليب)، تر: الدكتور رمضان عبد التّواب، مكتبة الخانجي، مصر، 1400هـ/1980م، ص13.
- 7- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ج2، ص240-241.
- 8- الموسى، د. نهاد، الفصحى وعامّيّاتها: بين تجلّيات "الكائن" وتصوّرات "الممكن"، الفصحى وعامّيّاتها: لغة التخاطب بين التقريب والتهذيب، أعمال الندوة الدولية التي نظمت بالتعاون مع وزارة الثقافة ضمن فعاليات الجزائر عاصمة للثقافة العربية 2007م، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، 2008م. ص46.
- 9- القاسمي، د. علي، العربيّة الفصحى وعامّيّاتها في السياسة اللغوية، الفصحى وعامّيّاتها: لغة التخاطب بين التقريب والتهذيب، ص194-198.
- 10- الجابري، محمد صالح، الفصحى وعامّيّاتها: لغة التخاطب بين التقريب والتهذيب، ص33.
- 11- فيصل، د. شكري، المؤتمرات والندوات التي عقدتها المنظّمات والهيئات العربيّة حول تعريب التّعليم الجامعيّ في مجال المصطلح العلميّ والترجمة والتّأليف، عرض ودراسة، 1982م، ص50.
- 12- الراجحي، علم اللُّغة التّطبيقيّ وتعليم العربيّة، تعليم العربية في الوقت الحاضر، ص89.
- 13- الراجحي، علم اللُّغة التّطبيقيّ وتعليم العربيّة، ص101-102. ومدكور، عليّ أحمد، تدريس فنون اللُّغة العربيّة، دار الشواف للتّشعر والتّوزيع، الرياض، 1991م، ص326. و سلامة، د. عليّ عبد السلام، دور المجلس العالميّ في خدمة الفصحى، كتاب المؤتمرات الرابع (العامّ الأول)، ص34.
- 14- لمزيد من الأمثلة حول أكثر الأخطاء الإملائية شيوعاً، يُنظر: الراجحي، علم اللُّغة التّطبيقيّ وتعليم العربيّة، ص98-100.

- 15- الراجحي، علم اللغة التطبيقيّ وتعليم العربيّة، ص 69.
- 16- الدحيم، أ. عليّ بن حمود، فعاليات التدوّة العامّة لمعالجة ظاهرة الضّعف اللّغويّ، إعداد مجموعة من الأساتذة بكلية إعداد المعلمين، دار الأندلس للنّشر والتّوزيع، حائل - المملكة العربيّة السّعودية، ط1، 1414هـ/1994م، ص7.
- 17- الشمسان، د. أبو أوس إبراهيم، مجابهة الضعف اللغوي، مجلة العقيق، مج12، ع23، المملكة العربيّة السّعودية، 1420هـ/1999م، ص39-40.
- 18- سعدي، د. عثمان، اللغة العربيّة واللهجات المتفرّعة عنها: مقارنة بين عاميّة الجزائر قبل الاستقلال وبعده، الفصحى وعاميّاتها: لغة التخاطب بين التقريب والتهذيب، ص108.
- 19- مذكور، علي أحمد، تدريس فنون اللّغة العربيّة، ص30-34.
- 20- ابن جيّ أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح: محمّد عليّ النّجار، دار الهدى، بيروت، ط2، بلا، ج3، ص245.
- 21- ابن جيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج3، ص246.
- 22- الحمد، د. غانم قدوري، أبحاث في العربيّة الفصحى، دار عمار للنّشر والتّوزيع، عمان، ط1، 1426هـ/2005م، ص116. عيد، د. محمّد، المستوى اللّغويّ للفصحى واللهجات وللنشر والشعر، الناشر: عالم الكتب (دار الثقافة العربيّة للطباعة)، القاهرة، 1981م، ص49.
- 23- يعقوب، د. إميل بديع، فقه اللّغة العربيّة وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1982م، ص37.
- 24- الراجحي، علم اللغة التطبيقيّ وتعليم العربيّة، ص91.
- 25- المعروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التّاريخ، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، 1988م، ص28.

Classical Arabic and the Decreased Use of it

Citation / ©- Muhammed, S.O. (2016). Classical Arabic and the Decreased Use of it, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 261-276.

Abstract- *There is a remarkable relation between the language and development of societies. Nevertheless, bearing in mind the reality of Arab societies' political, cultural and economic conditions, it can be noticed that the situation of Classical Arabic language is not as good as it is expected to be. The role of classical Arabic in various areas of life was reduced and many formal and informal institutions have neglected this important tool due to the foreign languages, slangs and other local dialects. Unfortunately, this deficiency continues in many different media, especially the visual and written forms. It has been seen clearly that various educational institutions, from kindergarden to higher education, underestimated the teaching and learning of formal and classical Arabic. Classical and formal Arabic face serious challenges due to the excessive use of informal and slang language among many Arabic speaking nations. In order to protect the identity of Arabic speaking communities and allow them to create new platforms among civilized societies on the basis of their classical language heritage, they need serious awareness about the importance of their own languages and pay special attention to it. This article evaluates the specific and common reasons with their background why classical Arabic was neglected and deals with the results caused by these reasons analytically.*

Keywords- *Arabic, classical Arabic, slang, education, language, society*

Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi*

Yusuf OKŞAR**

Atıf / ©- Okşar, Y. (2016). Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 277-303.

Öz- İnsanoğlunun bu âlemde meydana gelen değişimleri ve doğal olayları açıklamak için başvurduğu en önemli kavram nedenselliktir. Aristo metafiziğinin etkisiyle İslam dünyasına girmiş olan bu kavram üzerinde oldukça çetin tartışmalar olmuştur. Kavramın İslam filozofları tarafından Müslümanların düşünce dünyasına aktarılmasıyla mesele farklı bir boyut kazanmıştır. Bu durum zaman içinde fikrin muhteva ve üslup açısından zenginleşmesini sağlamıştır. Gazâlî, nedensellik kavramı üzerine fikir yürüten İslam düşünürlerinin önde gelenlerinden biridir. Gazâlî'nin Eş'arî kelam okuluyla genel olarak aynı çizgide olduğu ve nedenselliğin içerdiği zorunluluk fikrini reddettiği genel kabuldür. Ancak Gazâlî'nin nedenselliğe tamamen karşı olduğu görüşü hali hazırda tartışılması gereken bir husustur. Onun, nedensellik düşüncesinin içerdiği zorunluluk fikrine karşı ortaya koyduğu kavram âdetullah'tır. O, bu kavramla hem sebep-sonuç zincirinin zorunlu olmadığını ispatlamakta hem de mucizenin imkanına yer açmış olmaktadır. Hem Gazâlî hem de İslam filozofları, Allah-alem ilişkisi konusunda benzer amaçlara sahip olsalar da üslup ve anlamlandırma konusunda farklı düşünmektedirler.

Anahtar sözcükler- Âdetullah, nedensellik, zorunluluk, mucize, Gazâlî, Aristoteles, İbn Rüşd



Makalenin gelişi 15.04.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Bu makale "İslam Kelamında Nedensellik ve Âdetullah" adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezimizden yararlanılarak yazılmıştır.

** MEB. Hatay Defne Fatih Sultan Mehmet Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, e-posta: josephus1907@gmail.com

Giriş

Grek, Helenistik ve Yeni Eflatuncu felsefelerden alınan kavram ve yorumların hicri 3.yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında serbest bir araştırmaya ve akli-Felsefî bir uyanışa sebep olduğu bilinmektedir. Bu minvalde gelişen Felsefî tartışmaların da oldukça çetin geçtiği ortadadır. Bu tartışmalardan biri de nedensellik fikri etrafında gerçekleşmiştir. Nedensellik insanın çevresinde cereyan eden oluş-bozuluşun ve evrendeki dinamizmin arkasında yatan gerçekliği çözmek için ortaya attığı temel kavramdır. İslâm düşünce tarihinde din-felsefe ilişkileri çerçevesinde temayüz eden söz konusu problem birçok meseleyle de yakından ilgilidir. Özellikle bu kavram Allah-âlem ilişkisinin açıklanmasında ve varoluşun mebdeî noktasında önemli bir yer işgal etmektedir.

Aristo'nun nedensellik anlayışından kaynaklanan fikirleri, İslâm filozofları ve kelamcılarının tabii âlemin içerisinde cereyan eden fiziki gerçekliklerin ve bunların işleyişinin nasıl olduğu noktasındaki açıklamalarına yansımıştır. Özellikle Gazâlî düşünce sisteminin Felsefî verilere yönelttiği ciddi tenkitler ve bu tenkitlere İbn Rüşd'ün verdiği cevaplar bu problemin daha da derinleşmesine yol açmış ve Tehafüt tartışmaları olarak adlandırılan bir geleneği de ortaya çıkarmıştır.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin 17. meselesine dayalı tartışmalar oldukça kabarık bir yekûn tutmaktadır. Kimi âlimlerce sebepliliğin inkârı olarak okunan bu satırlar; bazılarınca da farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Onlar Gazâlî'nin nedensellik fikrine bütünüyle karşı olmadığını iddia etmişlerdir.¹

Aslında sorunun temeli Tanrı-âlem ilişkisini okumada ortaya çıkan farklılıkların fiziki düzlemde meydana gelen olayları algılama ve yorumlama noktasına yansımada yatmaktadır.

Bu makalede tartışmaların odağında bulunan Gazâlî'nin âdetullah fikrinin nedensellik konusuna getirdiği yaklaşımın ne gibi bir usule sahip olduğunu ve hangi amaca hizmet ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Öncelikle nedensellik fikrinin tarihi seyri ve epistemik anlamları üzerinde durulacak, devamında Gazâlî'nin âdetullah ile ilgili düşünceleri mucize kavramına da temas edilmek suretiyle izah edilecektir.

¹ Akkanat, Hasan, Gazâlîci Sebepliliğin Metodik Çerçevesi, *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, sayı:1, Ocak-Haziran 2013, ss. 23-56, s. 24, Adana 2013.

1. Nedensellik Kavramı

İllet, bir şeyin olmasını sağlayan harici etken olarak tanımlanır.² Bu kavramın ifade ettiği anlama dayalı olarak kabul edilen nedensellik düşüncesi biri olmadan diğerinin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen, ya da süreç arasındaki ilişkidir. Felsefî bir kavram olarak nedensellik ise “Her şeyin bir nedeni vardır ve aynı şartlar altında, aynı nedenler, aynı sonuçları doğurur.”³ ilkesi olarak tanımlanabilir.

Doğada yaşanan olgu ve olaylar, nesnel ve zorunlu bağlantılar, ilk insanlar tarafından hissedilmiş, üzerinde akıl yürütülmüş ve nihayetinde idrak edilmiştir. Örneğin, Güneş'in çıkması ile toprağın ısındığını fark eden insanlar, bu iki olay arasında nedensel bir ilişki kurdukları gibi yağmur yağmadan önce kurbağaların bağırtıklarını gözlemleyerek kuraklık günlerinde kendilerince kurbağalar gibi bağırtarak yağmurun yağmasını sağlamaya çalışmışlardır. Bu ve benzeri olaylar onların doğa olayları arasındaki neden-sonuç bağıntı fark ettiklerini göstermektedir.⁴

Ne var ki olaylar arasındaki ilişkilerin bu serüveni bilimsel nedensellik anlayışına dönüşüncüye kadar daha pek çok evreden geçmiştir. Bu akıl yürütme tarzı birçok mistik geleneği de ortaya çıkarmıştır. Ancak insan akli evreni ve olayları tanıdıkça sebep-sonuç zincirini de bir o kadar akli ve bilimsel zemine oturtmayı başarmıştır.⁵

İnsanoğlu tarihin eski dönemlerinden itibaren varoluşu ve evrende meydana gelen olayların nedenlerini merak etmiştir. Evrende cereyan eden olayların nedenlerinin epistemolojik mi yoksa ontolojik karakterli mi olduğu tartışıla gelmiştir. İlk Çağ filozofları bu nedenlerin ontolojik karakter taşıdığını savunmuşlar ve görüşlerini bu noktada yoğunlaştırmışlardır. İlk Çağ filozoflarının açıklamaları genel anlamda katı bir determinizm ve maddecilik içermektedir. Öyle anlaşılıyor ki tek tek olgular üzerinden evrenin bütün işleyişini açıklamaya çalışmak bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Özellikle araz-cevher teorisine dayanan bu anlayışın yeniden ve sürekli yaratma fikrine ve hudus nazariyesinin kabulüne zemin hazırlamış

² Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, Mektebet-u Lübnan, Beyrut 1985, s. 160.

³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 618.

⁴ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004, s. 271.

⁵ Okşar, Yusuf, *İslam Kelamında Nedensellik ve Âdetullah, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008.

olması konumuz açısından büyük önem arz etmektedir.⁶ Tanrının yaratma imkânının çeşitlenmesine katkı sağlayan ve onu atıl/durağan hale getirmekten uzaklaştıran bu fikrin "O her an yaratma halindedir"⁷ ayetince de vezir bir şekilde desteklendiğini söyleyebiliriz.

Atomculuk fikri, Aristo'nun nedensellik öğretisinin ortaya çıkmasıyla beraber etkisini kaybetmese de zayıflamıştır. Çünkü her ne kadar kelâmcılar tarafından evrilererek kabul edilse de mekanik evren fikri, fiziki âlemde meydana gelen olayları açıklamakta yetersiz kalmıştır. Özellikle İslâm filozoflarının Aristocu tutumu hudus nazariyesinin karşısına sudur fikrinin konmasına neden olmuştur. Artık evren atomların itme çekmelerinden oluşan mekanik bir süreç ile anlaşılmaktan ziyade madde-suret teorisinin yapısına dayanılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Bu durum zorunlu olarak yaratma (mucib-i biz-zat) Allah'tan taşmayı (sudur) fikrinin kabulü ile daha ileri bir boyut kazanmıştır. Bu zorunluluk yalnızca yaratma ile kalmamış evrende meydana gelen bütün olayların bu minvalde yorumlanmasına yol açmıştır. Sebep-sonuç bağının zorunlu olmasının Allah'ın sonsuz iradesini sekteye uğratacağını düşünen Gazâlî (v. 505/111), bu konudaki tartışmaların fitilini ateşlemiş ve akılcı düşüncenin ne kadar orijinal ve yaratıcı olduğunu da bir nevi ortaya koymuştur.

Aristo (mö. 322-384), Demokritos'un (mö. 460-370) doğadaki oluşumları sadece atomların birbirlerine çarpmaları ve vurmaları ile açıklayan kuramını kabul etmeyerek maddeye ve onun basit hareketlerine öncelik tanıyan bu anlayışın, formların varlığını ve daha karmaşık doğal süreçleri açıklamasının mümkün olmadığını düşünmektedir.⁸ Böylelikle o bunun yerine nedenlere bağlı bir süreci için içine katmaktadır. Onun nedensellik düşüncesinde neden ve illet kavramları önemli bir yer tutar.⁹

İslâm felsefecileri Aristo geleneğine bağlı kalarak genellikle sebep (causa) ile illet (ratio) kavramını eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Bu bağ-

⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s.180-184.

⁷ Rahman, 55/29.

⁸ Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, III, İstanbul 2009, s. 181.

⁹ Çeviri eserlerde özellikle Aristo'nun Metafiziği adlı eserinde "neden" kavramı "illet" ve "sebep" kavramı yerine kullanılmaktadır. Aristoteles, *Metafizik I*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 241. Ancak sebep kavramını tercih edenler de vardır. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000, s. 97.

lamda Meşşai filozofları Tanrı'yı "ilk illet" olarak görmekte-dirler. Aristo fel-sefesinde illiyet nazariyesi statik bir özellik gösterir. O, her şeyden önce mevcudun esaslarına veya unsurlarına illet demektir.¹⁰

Aristo'nun "neden (sebeP)" kelimesinden anladığı şudur: SebeP, bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren mündemiç madde-dir.¹¹ Mesela tunç heykelin, gümüş bardağın sebebidir; bunun gibi tunç ve gümüşün nevileri de Aristo düşüncesinde sebeP olarak kabul edilir. İkinci olarak form veya model anlamına gelir. Yani bir şeyin formu o şeyin aynı zamanda ne olduğunun mahiyetinin tarifidir. SebeP, ikinci olarak değişme-nin ve sükûnetin kendisinden başladığı ilk ilkedir. Mesela bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir sebebidir. Aristo, dördüncü manasında sebebe gaye, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey anlamını verir. Mesela sağlık, gezinti yapmanın sebebidir. Çünkü "insan niçin gezinti yapar?" sorusuna, "sağlıklı olmak için" cevabını verir.¹² Aristo'ya göre, var olan her şey zo-runlu olarak bir sebeple meydana geleceğine nazaran, bir taraftan, saf suret olarak tanrıdan itibaren ay-altı dünyasına kadar dikey, diğer taraftan ay-altı dünyasında yatay sebeP sonuç ilişkisi söz konusudur. Aynı zaman-da bu ilişkiler ağı zorunlu ve birbirlerini gerektiren bir yapıya sahiptir. An-cak Aristo'nun zorunluluk fikrini ay-üstü ve ay-altı âlem şeklinde ayırmak gerekmektedir. O ay-üstü âlemde mutlak determinizmi savunurken ay-altı âlemde ise erekbilimselci¹³ bir nedenselliği savunur. Yani Aristo determi-nisttir. Fakat onun bu konudaki katı bir determinizm fikrinden ziyade ılımlı bir determinizm özelliği gösterir.¹⁴ Ama hali hazırda onda evrene içkin olan tabi bir zorunluluk hâkimdir.

Nedensellik problemi, Aristo felsefesinin İslâm düşüncesine aktarı-lmasından sonra önemli tartışmalara neden olmuş, nedenselliğin apriori anlamda zorunlu bir ilke olduğunu söyleyenlerle, onun zorunlu bir ilke ol-mayıp, epistemolojik bir kabul olduğunu söyleyenler arasında uzun soluklu bir tartışma başlamıştır.

¹⁰ Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 217.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, I, s. 21.

¹² Aristoteles, *Fizik*, 194b, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, II, s. 63.; Yılmaz, Faruk, *İlk Çağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2011, s. 283.

¹³ Bir felsefe öğretisi olarak erekbilimsellik, doğanın amaç yönelimli ya da işlevsel olarak düzenlenmiş olduğunu savunan öğreتيye denk düşer. Güçlü, Abdülbâki vdğr, "Erekbilgisi", *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 483.

¹⁴ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III, s. 191.

İslam filozoflarınca nedensellik, hem zihni bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olarak kabul edilmiştir. Bunda Aristo'nun dört neden öğretisinin etkisi vardır.¹⁵ İslâm filozofları söylemlerini bu fikirler üzerinden sürdürmüşlerdir. Ancak onlar, Aristo'nun evrenden izole edilmiş Tanrı anlayışını revize etmelerinin kaçınılmaz sonucu olarak Allah-evren ilişkisi konusunda farklı bir anlayışı ortaya koymuşlardır. Örneğin O'nun kendisi hakkındaki bilgisinden, dolaylı olarak evren hakkında bilgi olması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Böylelikle orada bir bağı tesis ederek evrenden bihaber Tanrı fikrini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. İbn Sina, Aristo'nun bu anlayışını "oluşun ve varoluşun yegane sebebi Allah'tır" kabulüyle ortadan kaldırmaya ve Tanrı'ya daha çok yer açmaya çalışır. Onun ontolojisinde malûl varlığın meydana gelmesi sebebe bağlıdır. Ayrıca sebep ve sebepli zamandadır. Birbirlerini gerektiren sıkı bir bağa sahip olduklarından zorunluluk kaçınılmaz olarak mevcuttur.¹⁶

2. Âdetullah Kavramının Anlamı ve Tarihi Seyri

Âdet, alışılmış, alışıl原因elen ve aynı tarzda devam eden manalarına gelir.¹⁷ Kur'an'da, "sünnet" lafzı ile ifade buyrulmuş olup müfessirler tarafından da kanun ve düstur olarak ifade edilmiştir. Bu Allah'ın ötedenberi süregelen yasasıdır.¹⁸ Âdet-i İlahiye, Sünnet-i İlahiyye ve Kanun-u İlahiyye manalarını içine almaktadır.¹⁹ Sünnet kavramı yol, kanun gibi anlamlara gelmekle beraber doğru yolda olmak, övülmüş bir istikamette bulunmak ve kişilerin hidayete ermelerini sağlamak maksadıyla hatırlat-

¹⁵ Vural, Mehmet, "İlliyyet", *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 294.

¹⁶ Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 109-110

¹⁷ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, "Âdet", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 13.

¹⁸ Rağıb el-İsfahanî, "s-n-n", *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 518.; Fetih, 48/23; Fâtır, 35/43.

¹⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, "Âdetullah", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, I, ss. 68-70, s. 68, İstanbul 1995. Âdetullah, Allah'ın kanunu, sünneti. Âdet, geri dönmek manasına olan Avd'dan isimdir. Aslı avdettir. Aynı zamanda âdet; İsti'mâlin eş anlamlısıdır. Âdetullah, selim tabiatlarda makbul olup, devamlı yapılan işlerde, insanların içinde istikrar bulmuş hususlardandır. Kumanlıoğlu, H. Fehmi, "Âdetullah", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, I, ss. 40-43, İstanbul 1990, s. 40-41.

malar yapmak anlamlarına gelir. Ayrıca şekil ve suret anlamında kullanılan tabiat sözcüğünün de karşılığıdır.²⁰

Âdetullah Kuran'da geçmeyen bir kavram olmasına rağmen Kur'an'da geçen Sünnetullah ifadesi merkeze alınarak üretilmiştir. Sünnetullah deyimi, Kur'an'da sekiz yerde geçmektedir.²¹ Bu terkip içinde yer alan sünnet sözcüğü, tekil olarak on dört²² çoğul olarak da iki yerde²³ geçmektedir. Ayrıca sünnet sözcüğü Kur'an'da dört yerde de sünnetü'l evvelin şeklinde kullanılmıştır.²⁴ Bu ayetlerde Allah'ın geçmiş toplumlar üzerindeki uygulaması söz konusu edilmiştir.²⁵

Sünnet kelimesinin farklı kaynaklarda kullanımından orijinallik, süreklilik, düzenlilik ve standartlık başlığı altında anlamlandırıldığını görmekteyiz. Yani, sünnet, orijinal, sürekli ve düzenli bir halde belli standartlara uygun olarak ortaya çıkan davranış biçimi demektir. Bu bağlamda Sünnetullah, sebepler veya sebeple meydana gelenler yerine geçer. Kozmolojik âlem bu kanuna boyun eğer.²⁶

İslâmi terminolojide fiziki alemde cereyan eden ilahi kanunlar ekseriyetle âdetullah ile ifade edilmektedir. Sünnetullah ise sosyal hayatı idare eden ilahi kanunları ifade etse de tabiatın bir parçası olan insanoğlu ve ondan müteşekkil toplumlar için toplumsal yasa anlamına sadece sünnetullah ifadesi yerine tabiat yasaları anlamına gelen âdetullah kavramını da kullanmamız mümkündür. Bu anlamda bu iki kavramı birbirlerinin yerine kullanmakta bir sakınca yoktur.²⁷

Hicri III. yüzyılda felsefî tartışmaların Müslüman çevrelere sirayeti ile birlikte, Müslümanlar ithal ettikleri problematiklere ait yeni birçok kavramı kendi dillerine uyarlama gereğini duymuşlardı. Özellikle doğuş devri

²⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 812-813.

²¹ Ahzab, 38/62; Fatır, 35/43; Mü'min, 40/85; Fetih, 48/23.

²² Enfal, 8/38; Hicr, 15/13; İsrâ, 17/77; Kalem, 55/35; Fatır, 35/43.

²³ Al-i İmran, 3/137; Nisa, 4/26.

²⁴ Enfal, 8/38; Hicr, 15/13; Kehf, 18/55; Fatır, 35/43.

²⁵ Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'an ve Medeniyet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 353.

²⁶ Zeydan, Abdülkerim, *İlahi Kanunların Hikmetleri (Sünnetullah)*, çev. Nizameddin Saltan, İhtar Yayınları, İstanbul 1997, s. 29; Al-i İmran: 3/83.

²⁷ Şık, İsmail- Çetin, Rabia, "Mucize", *Kelam IV (Sistematik Kelam 2-Nübüvvet-Mead)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s. 84.

felsefî problemlerinin özelliği gereği âlemin işleyiş tarzı ile ilgili soruları eksen alan tartışmalar öncelikli konular arasında yer alıyordu.²⁸

Daha sonraları da hatta bugün bile aynı önemi koruyacak olan bu konular âlemin işleyişinde Allah'ın bir müdahale payı olup olmadığı, mucizenin imkânı gibi problemleri de içermekteydi. Bütün bu tartışmalarda olaylar arasındaki nedenselliği ifade etmek için, "ola gelen, alışılmış, olağan, normal" anlamlarına gelen âdet kelimesi tercih edilmiştir. Mesela, Mutezili olarak bilinen Rummânî (v. 386-996) Kur'an'ın icazını izah ederken, onun mucize oluşunun bir yönü olarak, nazım itibarı ile olağanüstülüğünü gösterir. Burada âdet kelimesinin alışlagelen, şimdiye kadar görülen, olağan anlamlarında kullanıldığı açıktır. Aynı eserde Kur'an'ın icaz yönlerinden birisinin de diğer mucizelere benzemesi olduğu açıklanırken âdet kelimesi açıkça fiziksel kanunlar anlamında kullanılmaktadır.²⁹

Rummânî ile çağdaş bir muhaddis olan el-Hattâbî (v. 382-992)'nin de aynı kelimeyi hem fiziksel olayları hem de toplumsal vakıaları ifade etmek üzere iki anlamda kullanmış olması, o dönemde fizik kanunlarını ifade etmek için âdet kelimesinin tercih edildiğini göstermektedir.³⁰ Öyle anlaşılıyor ki Müslümanlar, Allah'ın sünnetinde değişiklik olmadığını sıklıkla vurgulayan ayetlerin karşısında, mucizenin varlığı ve hakikati arasında zahirde görünen paradoksu gidermeye çalışmışlardır.

Gazâlî, nedensellik ilkesinin evrenin işleyişini Kur'an'a ve akli verilere daha uygun açıklayacağını ifade etmiştir.³¹ Ancak o, sünnetullah yerine âdetullah kavramını kullanmıştır.

Kelâm âlimleri nedenselliğin doğal olarak Allah'ın iradesini sekteye uğratan bir düşünce biçimi olduğunu biliyorlardı. Bununla beraber onlar, "nedenselcilerin" fikirlerinin evrende meydana gelen fiziksel gerçekliklerle uyumlu olduğunu inkar etmemişlerdir. Teorik olarak, nedenselliğin inkârı her ne kadar âlemdeki düzen ve sırayı görmezden gelme gibi algılansa da durum böyle değildi. Her ne kadar İslâm kelâmcıları âlemdeki her fiili Allah'ın iradesine havale etmiş olsalar da bu düzenli âlemin hemen hemen herkes tarafından anlaşılabilmesi ve gelecekle ilgili bir takım verilere ula-

²⁸ Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 76.

²⁹ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınları, Ankara 1995, s. 67.

³⁰ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 68.

³¹ Ayık, Hasan, "Gazâlî ve Nedensellik Meselesi (Gazâlî Özel Sayısı İçinde)", *TYB Akademi*, yıl:1, sayı:1, Ocak, ss. 15-30, s. 27-28, Ankara 2011

şılableceğini de itiraf ettiler. İşte bu durumda kelâm âlimleri bu izahlarını bir çerçeveye oturtmuşlardır.³²

İslâm kelimelerinden Eş'arîlik eşyanın kendisine özgü tabiatı olduğu şeklindeki Aristotelesçi anlayışı reddetmektedir. Eş'arîlere göre Tanrı, âlemi her an yeniden yaratmaktadır. Bu şekilde biz her an yeniden yaratılan olay ve olgularla karşı karşıya kalırız. Aslında Eş'arîliğin nedensellik anlayışında katı bir determinizm ve olaylar arasında zorunlu bir sebep sonuç ilişkisi yoktur. Âlemde sebep ile eser, Tanrı tarafından birlikte yaratılır.³³ Her zaman aynı sebep aynı sonucu doğurmaz. Eş'arîler'in bu klasik görüşleri, evrendeki farklı olayları birbirine bağlayan görünüşteki zorunlu nedenselliğin yanıltıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Onlara göre, bir sebebin bir etkiyi ortaya çıkarmasında gözlemleyebildiğimiz şey, sadece eşyanın halindeki değişmedir. Dolayısıyla sadece gözlemden yola çıkarak sebeplilik düşüncesi ileri sürülemez.³⁴ Nitekim Cüveynî (v. 419-1028), tabiattaki nizam ve intizamın mürid ve alim bir varlığa delalet ettiğini savunmuştur.³⁵ Ve bu evrendeki düzeni âdet kuramı çerçevesinde açıklayarak söz konusu düzenin Tanrı'nın âdetinin bir sonucu olarak meydana geldiğini vurgulamıştır.³⁶

Âdetullah düşüncesi, Eş'ârî alimlerin nedensellikte bulunan zorunluluk fikrini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu akım içerisinde bu fikri sistemleştiren ve sağlam bir temele oturtan âlim Gazâlî olmuştur. Özellikle Gazâlî ve sonrası dönemde âdetullah'ın tam anlamıyla sünnetullah'ın eşanlamlısı durumuna geldiğini söyleyebiliriz.

³² Wolfson, Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 417.

³³ Eş'ârî, *el-İbane an Usulî'd-Diyane*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2003, s. 36-37.

³⁴ Bakıllanî, *Kitabu't-Temhid*, nşr.:Richard J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 44

³⁵ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vedğr., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 70.

³⁶ Dağ, Mehmet, "İmam el-Haremeyn el- Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, ss. 35-53, s. 41, Samsun 1987.

3. Gazâlî'de Âdetullah

Nedensellik karşıtı mı değil mi sorularının halen tartışılmasına neden olan fikirleriyle Gazâlî evrende meydana gelen olayları bir kelâmcı titizliğiyle ele almıştır. Allah'ın kudret ve iradesini önceleyen Gazâlî âdetullah düşüncesini bu prensiplerin üzerine inşa etmiştir. Bazı düşünürler Gazâlî'nin sebepliliği reddettiğini iddia etseler de kimileri bunun böyle olmadığını ortaya koyma gayreti içerisindeyler.³⁷ Wolfson'a göre Gazâlî ontolojik zorunluluğu değil mantıksal zorunluluğu kabul etmektedir.³⁸

Kavramın Gazâlî tarafından ortaya atılmasındaki temel saik fiziki alemde meydana gelen olayları zorunluluk ve mutlak bir gereklilik şeklinde izah edilmesine zemin hazırlayan nedensellik fikrine bir çeki düzen vermektir. Gazâlî'nin âdet teorisiyle açıkladığı sistemde Allah, nadirde olsa bu düzeni bazen belli amaçlar için kesintiye uğratabilmektedir. Fail-fiil ilişkisi açısından baktığımızda Gazâlî ontolojik sistemin tepesinde, diğer varlıkları önceleyen olarak Allah'ı kabul etmektedir. Lâkin o evrende meydana gelen fiziksel olayların mutlak bir zorunluluk içerdiğini kabul etmemektedir. O açıklamalarına herhangi bir zorunlu ilişkiyi inkâr ederek başlamakta ve bu itirazını desteklemek amacıyla da bir takım argümanlar ortaya koymak suretiyle "cansız varlıkların fail olmadıklarını ve nedensel eylemin sadece fiilleri iradi olan Allah'a mahsus olduğu" şeklinde Eş'ârî öğretiyi desteklemektedir.³⁹

Gazâlî'nin eleştirilerine konu olan nokta hiç şüphesiz filozofların Allah-alem ilişkisi konusunda ortaya koydukları fikirlerin bir takım imanî problemleri ortaya çıkartmış olduğu düşüncesidir. O'na göre alemin kıdemi ve hudus nazariyeleri etrafında cereyan eden görüşleri ile filozoflar bir bakıma Allah'ın iradesini belli bir düzene uyma zorunluluğuna hapsetmişlerdir. Onun ontolojik nedensellik anlayışı, filozofların görüşlerini eleştirilmesi gereken bir konuma sokmuştur. Ona göre, Tanrı fâil, zâtî, hakiki ve

³⁷ Konu ile ilgili yorumlar için bkz. Türkben, Yaşar, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/2 (Güz 2009), s. 41-53. <http://emakalat.com/article/view/1085000023/1085000025> (Erişim: 15 Haziran 2016).

³⁸ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 419.

³⁹ Dursun, Abdurrazzak, *David Hume Ve Gazalî'de Nedensellik Problemi*, Temmuz 2015 / Cilt: 5, Sayı: 2, s.6. Erişim 27 Mayıs 2016.
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kusbd/article/view/5000136672/5000125531> s. 6. (Erişim 27 Mayıs 2016).

fiilinde benzeri olmayan ilk nedendir. Ayrıca diğer nedenler onun arazi durumundadır. Bu sebeple O, fâil-i muhtâr (fiillerini seçerek yapan) olarak da isimlendirilmiştir.⁴⁰ Yani sistemi meydana getiren yegane sebep Allah'tır. O aynı zamanda sebepleri belli bir düzen içerisinde çekip çevirendir. Görüldüğü üzere Gazali'nin evren düşüncesini şekillendirirken etik kaygıları ön plana almış ve tevhidi kabulü vurgulamıştır. Buna göre Tevhid ilkesi gereği Allah, icad, ihtira, yaratma ve varlık verme eylemlerinin tek failidir.⁴¹

Gazâlî'ye göre, eğer âlemde zorunlu bir nedensellik söz konusu ise, içinde yaşadığımız bu evrenin sonsuz teselsülün hâkim olduğu bir zorunluluk içinde günümüze değin var olması gerekmektedir. Ancak mutlak kudret sahibi bir yaratıcıya iman eden Müslümanların, ezelf olarak gördükleri tek şey kâdir-i mutlak olan Allah'tan başkası değildir.⁴²

O, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde konuyu örneklerle açıklayarak temelde sebep ile sebepli arasındaki ilişkiyi zorunlu olmaktan çıkarıp, birbiri ardına gelmesi dolayısıyla bir alışkanlıklar dizisi olduğunu ve bu noktadaki ilişkiler ağında bir zorunluluk bulunmadığını, ancak bu durumun filozoflarda bir zorunluluk düşüncesi ortaya çıkardığını gösterme çabasındadır.

Öncelikle Gazâlî'nin bu fikri, Allah'a inanan (teist) filozofların düşünce sistemlerine karşı savunduğunu söylemek gerekmektedir. Ancak O'na göre onların bir takım sebepleri mutlaklaştırması kabul edilebilir değildir. Bu nedenle onun temel tezi, Allah'ın varlık üzerindeki mutlak gücünü kabul ettikten sonra O'nu birtakım ikincil sebeplerle sınırlamanın bir çeşit tutarsızlık doğuracağıdır.

Yaratıcı olmanın temel vasfının yoktan, istediği anda ve istediği şekilde yaratma kudretinin ve kuvvetinin olduğuna inanan Gazâlî, filozofların sudur ile ilgili ortaya koydukları delilleri ve argümanları kabul etmez. Çünkü bu iddialar temelde var olduğuna inandığımız bu âlemdeki her şeyin, yaratılma imkânı hakkında ortaya koyabileceğimiz tüm epistemolojik kabulleri baştan geçersiz kılmaktadır.

⁴⁰ Türkben, *Gazali ve Nedensellik*, Elis Yayınları, s. 91, Ankara 2012.

⁴¹ Frank, R. M., *Al-Gazâlî and Ash'arite School*, Duke University Press, Amerika 1994, s. 37-38.

⁴² Şekerci, Ahmet Erhan, Gazâlî'de Nedensellik, *Journal of Islamic Research*, 2015;26(2), ss. 53-67, s. 54. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php> (Erişim: 8 Haziran 2016).

Gazâlî fiziksel süreçlerle ilgili öncelikle sebep-sonuç arasındaki zorunlu bağı kabul etmez; sonuç, sebebe bağlı olmadan da vuku bulabilir düşüncesindedir. Gazâlî'ye göre filozofların en önemli hatası, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi neden-etki arasındaki ilişkiye benzetmeleridir. Böyle bir benzetme ontolojik gerçekliğe aykırı olduğundan kabul edilmesi zordur. Çünkü ontolojik nedensellik Tanrının irade ve kudretine her daim imkân sağlayan bir düşünüş biçimidir. Ancak neden-sonuç zincirinin mutlaklık ve sonsuzluk algısı bu imkânı elimizden almaktadır.⁴³

Gazâlî, meseleyi üç aşamada inceler;

O, öncelikle ateşe dokunan pamuğun yanma olayı örneğinden yola çıkarak bir karşı görüş geliştirir. Gazâlî ateşin pamuğa dokunması ile yanması arasındaki ilişkiyi zorunlu değil mümkün görür. Öyle ki ateşe dokunmadan bile pamuğun yanıp kül olabileceğini düşünür.⁴⁴

Gazâlî bu aşamada yakma fiilini gerçekleştirenin yalnız ateş olduğunu, ateşin doğası gereği bu özelliğe sahip olduğunu vurgulayanlara karşı çıkar. O, doğası gereği yakıcı (fail) olduğundan yanabilen bir şeye dokunduktan sonra, onun doğal işlevini yapmasına engel olunamayacağını iddia edenlerin hata yaptıklarını da söyler.⁴⁵ Ona göre, yakma fiilini gerçekleştiren, pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren Allah'tır.⁴⁶ Böylelikle yanmayı meydana getirenin, Allah'ın seçme gücünün değil, maddede bulunan tabiat dolayısıyla olduğunu ve maddenin bir fâil olduğunu söyleyenler yanılmıştır.

Ona göre, filozofların ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bu konuda hiçbir delilleri yoktur. Onların bu gözlemi, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir; ancak, ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allah'tan başka sebebi yoktur. Bütün bu işlevler ya vasitasız ya da bu tür olayları meydana getirmekle görevli melekler vasıtasıyla yine Allah tarafından yaratılmıştır.⁴⁷ Örneğin babanın rahme spermayı bırakmak suretiyle oğlunu meydana getirmediği, onun hayatının, görmesinin, işitmesinin ve ondaki

⁴³ Şekerci, Gazâlî'de Nedensellik, *Journal of Islamic Research*, s. 54.

⁴⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 166.

⁴⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 167.

⁴⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 167.

⁴⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 167.

bütün hayatî işlevlerinin fâili olmadığı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁴⁸

Gazâlî, burada sebep-sonuç arasındaki bağı inkâr etmekten çok, zorunlu niteliğini kabul etmemektedir. O gözlem ile nedensel bağların ispatlanamayacağını vurgulamak suretiyle ardışıklığın yanlış bir şekilde zorunluluk olarak yorumlandığını iddia etmektedir. Öyle görünüyor ki Gazâlî nedenselliğin varlığını inkâr etmekten ziyade fiziksel gerçeklikteki her türlü mutlakiyet ve zorunluluğun kâdir-i mutlak ve fail-i muhtar olan Allah'ı sınırlandırmış olacağını söylemek istemiştir. Bununla beraber Gazâlî olaylar arasında bir ardışıklık öngörerek fiziksel âlemde bir kanun ve düzen olduğunu kabul etmiştir. Yani o, filozofların nedenlere ve nesnelere yüklediği işlevi Allah'a yüklemektedir.

İkinci aşamada Gazâlî, sonradan olan nesnelere, kendi ilkelerinden çıktığını kabul eden, fakat suretleri almaya hazırlıklı olmanın bu âlemde şu anda var olan bu nedenler sayesinde meydana geldiğini söyleyen kimselerin görüşlerini ele alır. Buradaki ispatlama metodu mucizenin imkânını ortaya koymaya dayanır.

Gazâlî, Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına rağmen yanmaması olayını ateşten yanma özelliğinin alınmasına veya Hz. İbrahim'in ateşin etki etmediği bir şeye dönüştürülmesi suretiyle yanmadığı şeklinde yorumlamıştır.⁴⁹ O, iradeli yaratma hususunu öne sürerek bu olayın bu şekilde vuku bulmadığını söylemiş ve ilkelerin işlevlerinin seçerek yapıldığını ileri sürmüş ve nasıl ki pamuğun ateşe dokunması ile yakan fâilin, pamuk ateşe dokunsa da yanmamasını isteyebileceğini bir seçenek olarak ileri sürmüştür.⁵⁰

Ancak filozoflar bu imkâniyetin gayri akli bir takım durumlara yol açabileceğini söylemek suretiyle itiraz etmişlerdir. Onlara göre böyle bir görelî durum söz konusu ise eve bırakılan kitabın dönüşte evi idrarı ile kirleten bir ata dönüşmeyeceğinin garantisi olmayacaktır.⁵¹ Gazâlî ilk olarak buna, "mümkün olan bir şey var olabiliyorsa ve insan zihninde onun olmaması yönünde bir bilgi yaratılırsa, o zaman bu imkânsız faraziyeler

⁴⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 167.

⁴⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 169.

⁵⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 169.

⁵¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170.; Türker, Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felâsife Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 67.

söz konusu edilir, sizin ortaya attığınız bu olasılıklara itirazımız yok. Ancak biz biliyoruz ki Allah bu imkânsız faraziyelerin olmayacağı bilgisini bizde yaratmıştır."⁵² şeklinde cevap vermiştir.

İkinci olarak, eğer Allah isterse melek vasıtasıyla veya doğrudan ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki, ateş, ateş özelliğini koruduğu halde ısıyı o peygamberi etkilemez. Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durum bedeni et ve kemik özelliğinden de ayırmaz.⁵³ Yani eğer Allah isterse ateşin yakma ve peygamberin yanma özelliğini değiştirerek beklenen yanma olayının gerçekleşmesini ortadan kaldırabilir.⁵⁴ Örneğin amyant gibi bir madde olan "talk" ile kendisini sıvayan kişi fırına girse de yanan ateşten etkilenmez. Ancak bunu görmeyen kişiye böyle bir şeyin olduğunu kabul ettirmek imkânsızdır. O halde Gazâlî'ye göre muhaliflerin bu konudaki tavrı, talk maddesini ve etkisini görmeyen kimsenin onu kabul etmeyişine benzemektedir.⁵⁵

Bu örnekler İbn Rüşd tarafından eleştirilir. Gazâlî'nin bu imkânsız sonuçlardan kendisini, "Allah bizde bu mümkün olan şeylerin ancak mucize anı gibi, belirli anlarda gerçekleşeceği konusunda bir bilgi yaratmıştır" demek suretiyle kurtarmaya çalışması, gerçek bir kurtuluş yolu değildir. Nitekim gerçek, bir şeyin hakikatte olduğu gibi bulunduğu inanılmasıdır. Eğer bizde bu mümkünler konusunda bir bilgi varsa, mümkün olan varlıklarda bilgimizin kendisiyle ya bu mümkün varlıkların kendilerinden, ya fâilden, ya da her ikisinden ötürü ilişkili olduğu bir durum bulunuyor demektir. Kelâmcıların "âdet" adını verdikleri işte bu "durum" dur. Âdet adı verilen bu durumun İlk Fâil'de bulunması imkânsız olduğu için, o ancak var olan nesnelere bulunabilir.⁵⁶

Bu konudaki tartışma, vuku bulan olayların failinin Allah olup olmadığının ziyade; nedenlerin direkt Allah'a mı yoksa -bu tabiatı ona veren Allah da olsa- eşyada var olan tabiata mı bağlı olması hususunda kilitlenmektedir.

⁵² Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170; Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 67.

⁵³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 171.

⁵⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170.

⁵⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 172.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 296.

Son olarak Gazâlî cinslerin birbirine dönüşmesi olayını incelemiştir. Gazâlî bazı kelâmcıların aksine cinslerin birbirine dönüşmesini akıl dışı bulur. Eğer siyahlık ortadan kalkıp beyazlık ortaya çıkıyorsa bu bir dönüşme değil aksine birinin ortaya çıkması diğerinin yok olması anlamına gelmektedir.⁵⁷ Yani sabit olan bir madde üzerinde bir şekil ortadan kalkarken başka bir şekil ortaya çıkmış ve madde üzerinde bu iki şekil birbirlerini izlemiştir. "Su ısınarak havaya dönüştü" dediğimizde, bununla biz su suretini kabul eden maddenin bu suretten sıyrılarak başka bir sureti kabul ettiğini kastediyoruz. Buna göre madde ortak olduğu halde su, bu niteliğinden sıyrılarak başka bir sureti kabul etmiştir. O halde madde ortak, sûret ise değişmektedir. "Asa ejderhaya dönüştü, toprak havaya dönüştü" derken kastettiğimiz de budur.⁵⁸

Ona göre Allah tabiatta süregelen âdete uygun yaratma eyleminde bulunur. Bu bilgi sayesinde biz, imkânın iki türünden birini biliriz. Fakat buna dayanarak iki türün veya olasılığın imkânsız olduğunu da zorunlu olduğunu da açıklayamayız.⁵⁹

Sonuç olarak Gazâlî'ye göre Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesi ve onu yazan bir canlı haline getirmesi imkânsız değildir. Çünkü O tüm bu olayları seçme gücüne sahip bir canlıya isnat etmektedir. Böyle bir olay, sadece tabiatta süregelen âdete aykırı düşüğü için reddedilmektedir. Ancak bu durum filozofların dediği üzere "fiilin sağlamlığı failin bilgili oluşunu gerektirir" ilkesini geçersiz kılmamaktadır. Çünkü söz konusu fâil Allah'tır ve fiili sağlam kılan da O'dur. O'nun zatıdır.⁶⁰

Gazâlî'nin filozoflara yaptığı eleştirilere cevap yazan İbn Rüşd konu ile ilgili eserinin "Tabiat Bilimleri" bölümünün "Birinci Tartışma"sında Gazâlî'nin nedensellik hakkındaki fikirlerini kritize eder. Gazâlî'nin kategorize ettiği üç aşamayı tek tek ele alarak inceleyen düşünür bunların Gazâlî tarafından filozoflara nisbet edilen yanlış anlamaların bir sonucu olduğunu söyler. Bunlara cevaplar vererek Gazâlî'nin fikirlerini çürütme yoluna gider.

İlk aşamada İbn Rüşd, Gazâlî'nin nedenleri gözlemlerle algılamanın mümkün olmadığı fikrini ele alarak eleştirir. O'na göre, nesnelere müşahade edilen etkin nedenlerin varlığını inkâr etmek safsatadan ibaret-

⁵⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 176.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 176.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 176.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 172.

tir. Nedenler zaten gözlemlerle bir anda anlaşılacak bir şey olmayabilir. Bazıları algılansa da bazıları algılanmayabilir. Ancak bu nedenlerin yok olduğunu düşünmemizi gerektirmez. Zira bunları anlamak birçok araştırma ve inceleme neticesinde gerçekleşir.⁶¹

İbn Rüşd, kelâmcıların bu dünyada faileri algılanmayan bir takım eserler bulunduğu halde, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin nedenler konusunda böyle bir kuşkuya düşmelerini doğru bulmaz. Nedenlerinin bulunduğu algılanmayan nesnelere, tabii olarak bilinmiyor ve araştırılmaları gerekiyorsa, bu durumda bilinmeyenler dışında kalan nesnelere nedenleri zorunlu olarak duyularla kavranıyor demektir. O, kelâmcıların yanılgılarının bilinenle bilinmeyen arasındaki ayrımı yapamamalarından kaynaklandığını düşünmektedir.⁶² Ayrıca nesnelere adlandırılmalarını ve birbirlerinden ayrı olmalarını sağlayan bir takım nitelikleri vardır. Bu nitelikleri sayesinde bir takım fiiller ortaya koymaları gayet doğal bir durumdur.⁶³ Talk sürerek yanma etkinliğini ortadan kaldıran kişi, ateşteki yanma özelliğini kaldırmamaktadır.⁶⁴

Gazâlî, aslında son derecede uygunsuz ve insanın akli ile kavradığı şeylere aykırı olduğu halde, nesnelere özel nitelikleri bulunmadığı gibi, kendilerinden tek tek özel fiillerin çıkmadığı bir takım suretlerin de bulunmadığı görüşünü benimsemiştir. Söz konusu sıfatlar bir varlıkta bulunmakla beraber Hz. İbrahim mucizesinde olduğu gibi⁶⁵ olağan hallerde etkili oldukları şeyler üzerinde hiçbir tasarrufları kalmayabilir; ateşte sıcaklık bulunabilir fakat kendisine yaklaştırılan şeyi yanma niteliği bulursa da yakmayabilir.⁶⁶

İbn Rüşd âdet sözcüğünden kelâmcıların ifade ettiklerinin bir takım hatalar barındırdığını söylemek suretiyle Gazâlî'nin bu fikrini eleştiriye tabi tutar. Ona göre, âdet sözcüğünden kelâmcıların fâilin âdetini mi, varlıkların âdetini mi, yoksa bu varlıklar hakkında hüküm verme âdetimizi mi anladıkları açık değildir. İbn Rüşd, Allah'ın bir âdetinin olmasını imkânsız görür.

⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 290.

⁶² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 290.

⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 291.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 291.

⁶⁵ Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 76.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 301.

Çünkü âdet, fâilin kazanmış olduğu bir yeti olup, fâilden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir.⁶⁷

Bizim var olanlar hakkında bir hüküm verme alışkanlığımızın bulunmasına gelince, bu alışkanlık, aklın tabiatının gerektirdiği ve akli, akıl haline getiren aklî fiilden başka bir şey değildir. Filozoflar bu türden bir alışkanlığı inkâr etmezler. Aslında bu alışkanlık sözcüğü, yanıltıcı bir sözcüktür. Araştırıldığında, bu sözcüğün altında, "çoğunlukla öyle yapar" anlamında "falan kimsenin âdeti şöyle yapmaktır" dediğimizde görüldüğü gibi onda sonradan konulmuş bir fiil olmasından başka bir şey değildir. Durum böyle olduğu takdirde, bütün var olan nesnelere de sonradan konulmuş şeyler olur ve fâile bilge denilmesini sağlayan hiçbir bilgelik bulunmaz.⁶⁸

İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozofların mucizeyi inkâr ettikleri veya en azından zorunluluk fikri ile bunu ortadan kaldırdıkları yönündeki iddiasını eleştirerek bunun doğru bir şey olmadığını açıklar. O'na göre, Hz. İbrahim'in mucizesine karşı Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği itiraz Müslümanlar arasında zındıklardan başkası tarafından yapılmamıştır. Çünkü filozofların bilgeleri, şeriatın ilkeleri üzerinde konuşmayı ve tartışma yapmayı caiz görmemişlerdir. Onlara göre, bu yola başvuran kimsenin, şiddetle cezalandırılması gerekir. Çünkü şer'î erdemlere uygun olarak hareket etmek, filozoflara göre, insanın varlığı için, insan olması bakımından değil, bilgili insan olması bakımından zorunludur.⁶⁹

Gerçekte hiçbir filozof, ateş sayesinde pamukta meydana gelen yanmanın fâilinin mutlak anlamda olmasa da onun ateş olduğundan kuşku duymamaktadır. Onlar sadece bu ilkenin ayırık mı, yoksa ateşin dışında sonradan var olanla ayırık olan arasında bir aracı mı olduğu hususunda ayrılmışlardır.⁷⁰

Buraya kadar mütalaa ettiğimiz fikirlere dayanarak filozofların ve kelâmcıların genel eğiliminin olayların meydana gelmesi hususunda bir nedenselliğin var olduğu kabulüdür. Ancak meseleyi bu noktada uzun yıllar tartışma konusu haline getiren olgu da hiç şüphesiz mucizenin varlığıdır. İslâm filozofları mucizeyi inkâr eder bir düşünüş de değillerdir. Ancak Gazâlî, onların sudur ve nihayetinde ortaya çıkan nedensellik ve onun

⁶⁷ Fatır, 35/42-43.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 292.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 294.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 295.

içerisinde barındırdığı zorunluluk fikirleri neticesinde mucizeyi inkâr etmiş olduklarını iddia eder.

4. Âdetullah ve Mucize İlişkisi

Mucize, sözlükte "bir şeye güç yetirememek" anlamındaki "a-c-z/عجز" kökünden türetilmiş, "aciz bırakan" anlamına gelen bir isimdir.⁷¹

Istilahî anlamda ise mucize, nübüvvet iddiasıyla insanları hayra ve mutluluğa çağırın bir kimsenin, sözünün doğruluğunu ispat eden, olağanüstü bir olaydır.⁷² Ayrıca mucize, inkarcıların benzerini getirmekten aciz kalacakları şekilde, mümkünlerin meydan okumaları halinde peygamberlik iddiasında bulunan zattan âdetin hilafına olarak zuhur eden fevkalâde bir iştir.⁷³ Mucizenin faili Allah'tır.⁷⁴

Kindi, peygamberlerin insan gücünü aşan bir takım ilahi konumdaki bilgileri taşıyabildiklerini düşünür.⁷⁵ O'na göre, Allah, onların nefsini temizlemek ve aydınlatmak suretiyle vahye mazhar hale getirmiştir.⁷⁶ Farabi, erdemli toplumun yöneticisi durumunda olan kişinin ister düşünce yoluyla olsun isterse muhayyile vasıtasıyla olsun, faal akılla bağlantı kurduğunu, aynı zamanda madde âlemine uygun olan ilahi güç sayesinde kendi cisimlerine olduğu kadar varlık âlemindeki diğer cisimlere de tesir edip mucize gösterebileceğine inanmaktadır.⁷⁷

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 430.; Şık, Çetin, "Mucize", *Kelam IV (Sistematik Kelam 2-Nübüvvet-Mead)*, s. 78.

⁷² Cürcânî, *Kitâbü't-Tarifât*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1998, s. 234.; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ul-Envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 218.

⁷³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 236.; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İfav Yayınları, İstanbul 2013, s. 99.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013, s. 144 vd.

⁷⁴ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 211.; Swinburne, Richard, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 40-41.

⁷⁵ Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 87.

⁷⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 274

⁷⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadilâ*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.76-77.; Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 145-146.

İbn Sina'da benzer fikirlerle mucize ve nübüvvet konusuna yaklaşmıştır. O peygamberlere ihtiyaç olduğuna inanmaktadır. Sosyal ve siyasi açıdan gerekli ihtiyacın karşılanabilmesi için peygamberin varlığını elzem görür. Ayrıca şeriatın gereği için de peygamberin bir takım ilahî-üstün fiilleri göstermesinin de mümkün olduğunu düşünür.⁷⁸ Onun mucize doktrini esasen Stoa-Yeni Platonculuğun "uzaktan tesir" kavramının yeni yorumuna dayanır. Bu anlayışa göre, evren organik bir bütündür; herşey birbiriyle ilişkilidir, çünkü evren, mekanik olmayan uzaktan tesire dayalı bir determinizme boyun eğmektedir.⁷⁹

İbn Rüşd ise Gazâlî'nin "sebeplerle müsebbipler arasında zaruri bir iktiran yoktur." şeklindeki düşüncesinin mucizeyi kabul etmek veya etmemekle ilgili olduğunu söylemiş ve nedensellik tartışmasını mucize meselesiyle ilişkilendirmiştir.⁸⁰ O, mucize kavramını temellendirirken öncelikle nübüvvetin imkânını ele almıştır. Bunun mürid, mütekellim ve kullarının maliki olan bir varlık için mümkün bir durum olduğunu kabul etmiştir.⁸¹

Genel olarak İslâm felsefecileri umumi hayrın gerçekleşebilmesi için peygamber göndermenin Allah üzerine vacip olduğunu söylerler. Peygamberliğin ispatı için de mucizeyi kabul ederler. Onlar aklî, hayalî ve maddeye tesir edebilme kudreti şeklinde peygamberlere bir takım güçler yüklerler ve maddeye tesir edebilme gücünün mucizeyi meydana getirdiğini düşünürler.⁸²

Mucize, İslâm kelâmcıları tarafından icma ile kabul edilmiştir.⁸³ Örneğin Maturidi, *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserinde "peygamberlik iddiasında bulunan zatın, insanların akıllarını hayrette bırakan fiiller ortaya koymaları peygamberliğin ispatı için elzemdir" demek suretiyle mucizenin nübüvvetin

⁷⁸ İbn Sina, *en-Necat (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, s. 278.

⁷⁹ Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 88.

⁸⁰ Mubabat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 68.

⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 302.

⁸² Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 115.

⁸³ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 267.; Nesefî, Ebu'l-Muin, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 75-76.; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013, s. 240-248

ispatı hususunda imkân dâhilinde olduğunu kaydeder.⁸⁴ Ayrıca Mutezile'den Kadı Abdulcabbar (v. 415-1025), mucizeyi "beşerin yapmaktan âciz kaldığı, peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin doğruluğuna delâlet eden bir fiil" diye tanımlar.⁸⁵

Şemseddin Semerkandî (v. 722-1322) ise, nübüvvetin en önemli göstergesinin mucize olduğunu ifade ederek onun âdetin dışında bir fiil icra etmesi veya Hz. İbrahim'in kıssasında olduğu gibi ateşin yakıcılığını ortadan kaldırarak âdeti iptal etmesidir.⁸⁶

Öyle görülüyor ki kelimcilerin, filozofların mucize konusundaki düşüncelerine katılmamalarının nedeni peygamberlerin mucizeyi madde üzerine tesir etme gücü ile gerçekleştirdiklerini ifade etmeleridir. Bu durum ise açıkça Allah'ın iradesini sınırlandırmayı içermektedir. Çünkü onlara göre Allah ne dilerse o olur. Bu Kur'an ile de sabittir.⁸⁷ Filozofların mucizeyi kabul etmelerine rağmen içeriği konusunda yaptıkları yorumlar ve ortaya koydukları fikirler kelimciler tarafından kabul görmemiştir.

Âdet kavramı ile mucizenin imkânı yakından ilişkilidir. Çünkü Allah'ın fiziki âlemde zorunluluk var mı yok mu noktasında bizi çelişkiye düşüren eylemi de tam burada ortaya çıkmaktadır. Kelâmcılar bu kavramla âlemde ardarda gelen olayların düzenliliğinin Allah'ın mucizevî fiiliyle ihlal edilebileceğine inanmış kimseler olarak her zaman değil fakat sık sık vukû bulan hadiseleri gösterebilmişlerdir.⁸⁸

Gazâlî'ye göre, mucizenin temel amacı peygamberin, peygamberliğini ispatlamasıdır. Âdetlere aykırı olarak cereyan eden mucizenin akılla belirlenebilen bir şey olmadığı açıktır. Çünkü o özelliğın imkân ölçüsü akılla belirlenemez. Ayrıca mucize, tevatürle sabit ve dinin de doğruladığı bir olay olduğu için yalanlanamaz.⁸⁹ O'na göre mucize zorunlu bir tasdiktir.⁹⁰

⁸⁴ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003. s. 221- 222.

⁸⁵ Şık- Çetin, "Mucize", *Kelam IV (Sistematik Kelam 2-Nübüvvet-Mead)*, s. 79.

⁸⁶ Semerkandî, Şemsüddin, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 76; Yürük, İsmail, *Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, s. 31-32, Erzurum 1987.

⁸⁷ En'am 6/8; Araf 7/136-137; Al-i İmran 3/49.

⁸⁸ Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı)*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 417.

⁸⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 173.

O ister vasıtalı ister vasitasız mucizenin meydana gelmesini Allah'a isnat eder. Şu var ki, mucize meydana gelmesi gerektiğinde peygamberin niyet ve gayreti ona yönelir, şariat düzeninin devamını sağlamak için evrensel ilahi düzen de onun meydana gelmesine yardımcı olur. Böylece peygamberin niyet ve gayreti mucizenin gerçekleşmesinde belirleyici olmuş olur.⁹¹

Gazâlî, filozofların, mucize hakkındaki görüşlerini eleştirmektedir. Onların mucize hakkındaki düşünceleri matematikte varılan sonuçlar gibi zorunlu değildir. Çünkü yanmanın fâili ateş değil, ya melekler vasıtasıyla ya da doğrudan doğruya pamuğu karartarak, bölümlerine ayırarak, onu kül haline getiren Allah'tır. Zira ateş cansızdır, cansız bir şeyin gerçekten fiili olamaz. Ateş ile pamuğun her karşılaşmasında yanması tecrübesi ise bir kanıt değildir. Çünkü tecrübe sadece ateş ile yanma arasında meydana geldiğine delalet eder, yoksa yanmanın ateşten dolayı meydana geldiğine delalet etmez. Çünkü Allah'tan başka hakiki fâil ve illet yoktur. Bir şeyin bir şeyle bulunması o şeyin diğer şey yüzünden meydana geldiğini göstermez. O halde ölülerin dirilmesi, asanın yılanı dönüşmesi mümkündür. Zira madde çeşitli suretleri kabul eder. Ancak bu kabul ediş uzun bir müddeti gerekli kılar, oysaki bu müddetin çok kısa olup mucizenin doğması Allah'ın kudreti dışında bir şey değildir. Çünkü Allah imkânsız olan her şeye kadirdir.⁹²

Gazâlî'ye göre doğada görülen ardardalık zincirleri ve doğa olayları zorunlu ve gerekli değil, mümkündür. Eşzamanlı hadiseler arasında, her zaman illet-eser münasebetinden bahsedilemez. Bu nedenle zorunluluk fikri makul bir anlayış değildir. O alışkanlığa aykırı olmak kavramı ile çelişme kavramını birbirinden ayırmak ve "mümkünün varlığı yokluğunun zorunluluğuna kanıt değildir" demek suretiyle mucizeyi meşrulaştırmıştır.⁹³

⁹⁰ Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 169.

⁹¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 172.

⁹² Vural, Mehmet, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 78-79.

⁹³ Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 66-67.

Sonuç

Gazâlî'nin nedensellik ile ilgili söylemlerinden onun tabiat kanunlarındaki sebep-sonuç ilişkisini kabul ettiği sonucunu çıkartabiliriz. Ancak o, İslâm filozoflarının yasalara yüklediği zorunluluğu kabul etmemek suretiyle farklı bir yol izlemiştir. O bu yasaların filozofların düşündüğü gibi maddede var olan bilkuvve niteliğe dayalı olarak maddenin kendinden kaynaklanmadığına inanmakta ve aksine yasaların Allah'ın her an yaratmasına dayalı olarak irade ve kudretinin sonucu olarak ortaya çıktığını düşünür. Şeriatı uygun Kur'an'ın perspektifine ve içeriğine mutabık olanın bu anlayış olduğunu ileri sürer.

Gazâlî, âdet kavramını özellikle mucize olgusunu ispata yönelik bir içerik olarak kullanır. Bu kavramla o, Allah'ın peygamberlerinin nübüvvet iddialarını tasdik etmek üzere mucize yaratma imkânına sahip olduğunu ve mucizeler yarattığını da ortaya koymuş olmaktadır. O bununla Allah'ın ateşin pamuğu yakma istidadını çoğu kere yarattığını ancak bazı durumlarda bunu iptal edebileceğini hatta ettiğini ifade etmiştir. Kadir-i mutlak ve mürid olan Allah'a yakışan da budur. Salt ve zorunlu bir nedensellik Allah'ın irade ve kudretini ipotek altına almak olacağından kabulü mümkün değildir. Ona göre mucize, nedenselliğin iptalinden ziyade Allah'ın iradesi gereği hayrı ve merhameti istemesinin bir sonucudur.

Kanaatimizce Gazâlî'nin bakış açısını belirleyen durum İslâm filozoflarının meseleleri ele alırken kullandıkları argümanlar ve sahip oldukları üslûptur. Çünkü filozoflar öncelikle Müslüman olduklarını ve dine bağlı olduklarını ilan etmişlerdir. Ayrıca onlar şeriatın gereği olarak nübüvvetin varlığını da kabul etmektedirler. Açıkçası düşüncelerini ifade ederken akli ön plana alıp anlayışlarını da akli verilere göre şekillendirmeleri bir iletişim sorununa yol açmış görünmektedir.

Gazâlî'nin amacı, eşyadaki neden-sonuç ilişkisini mutlak anlamda inkâr etmek değil, nedenle sonuç arasındaki ilişkinin Meşşai filozofların söylediği gibi, zorunlu değil mümkün olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca Gazâlî'nin bu fikirlerine benzer şekilde, modern felsefede de nedenselliğin rasyonalistlerin söylediği gibi, apriori bir ilke değil, epistemolojik bir kabul olduğunu söyleyenler mevcuttur.

Gazâlî'nin âdetullah fikri ile nedenselliği inkâr ettiği bu durumun İslâm bilimlerini, felsefesini, düşünce sistemini bir takım tartışmaların içine sürüklediğini söyleyebiliriz. Gazâlî bu tartışmaların içerisinde yaratılışın değişmeyen karakterini kabul ettiğini ve Allah'ın evreni bir takım kurallarla

düzenlediğini kabul eder bir durumda olduğunu görebiliriz. O, neden ve etki arasındaki ilişkinin varlığını inkar etmemekte, ona nispet edilen zorunluluğa karşı çıkmaktadır. Yoksa o da, bu âlemde gözlemlediğimiz olgular arasında belli bir düzenin olduğunu kabul etmektedir. Ancak o bu fikirlerini farklı bir üslûp ve içerik kullanarak izah etmek suretiyle kendini filozoflardan farklı bir konuma yerleştirmektedir.

Sonuç olarak; temel argümanlar ve amaç dikkate alındığında kelâmcıların ve filozofların arasında derin ayrılıkların olmadığını görmekteyiz. Sonuçta öyle ya da böyle hem kelâmcılara hem de filozoflara göre gerçek fâil Allah'tır. İçeriklerin ele alınışındaki farklılıkların umum hayrı ve Allah'ın iradesini iptal anlamını içermediğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, c. I, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, 194b, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, c. II, İstanbul 2001.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, III, İstanbul 2009.
- Ayık, Hasan, "Gazâlî ve Nedensellik Meselesi (Gazâlî Özel Sayısı İçinde)", *TYB Akademi*, yıl:1, sayı:1, Ocak, , ss. 15-30, Ankara 2011
- Bakıllanî, Kadı Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhid*, nşr.:Richard J. McCarthy, Beyrut 1957.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2001.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Tarifât*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1998
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşad*, Diyanet Vakfı Yayınları, çev. A. Bülent Baloğlu vdğr., İstanbul 2010.
- Dağ, Mehmet, "İmam el-Haremeyn el- Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, ss. 35-53, s. 41, Samsun 1987.
- Dursun, Abdurrazzak, *David Hume ve Gazâlî'de Nedensellik Problemi*, Temmuz 2015, c. 5, sayı: 2, ss. 2-11.

- <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kusbd/article/view/5000136672/5000125531> s. 6. (Erişim 27 Mayıs 2016).
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Usulî'd-Diyane*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fadılâ*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Frank, R. M., *Al-Gazâlî and Ash'arite School*, Duke University Press, Amerika 1994
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- İbn Sina, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- el-İsfahanî, Rağıb, "snn", *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012
- İzmirli, İsmail Hakkı, "Âdetullah", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, I, ss. 68-70, İstanbul 1995.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013
- Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ul-Envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

- Kumanlıoğlu, H. Fehmi, "Âdetullah", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, I, ss. 40-43, İstanbul 1990.
- Maturidi, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muin, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Okşar, Yusuf, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*, (*Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008.
- Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'an ve Medeniyet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1996.
- Pezdevî, Ebu'l Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013.
- Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İfav Yayınları, İstanbul 2013.
- Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- Swinburne, Richard, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Şekerci, Ahmet Erhan, "Gazâlî'de Nedensellik", *Journal of Islamic Research*, 2015;26(2), ss. 53-67, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php> Erişim: 8 Haziran 2016.
- Şık, İsmail- Çetin, Rabia, "Mucize", *Kelam IV (Sistematik Kelam 2-Nübüvvet-Mead)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.
- Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, "Âdet", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, s. 13, İstanbul 2010.
- Türkben, Yaşar, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/2 (Güz 2009), ss. 41-53. Erişim 5 Haziran 2016. <http://emakalat.com/article/view/1085000023/1085000025> (Erişim: 15 Haziran 2016).
- Türkben, Yaşar, *Gazali ve Nedensellik*, Elis Yayınları, s. 91, Ankara 2012.

- Türker, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Vural, Mehmet, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Yılmaz, Faruk, *İlk Çağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2011, s. 283.
- Yürük, İsmail, *Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kalam Bilim Dalı, Erzurum 1987.
- Zeydan, Abdülkerim, *İlahi Kanunların Hikmetleri (Sünnetullah)*, çev. Nizameddin Saltan, İhtar Yayınları, İstanbul 1997.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınları, Ankara 1995.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı)*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Ghazali's View on Causation and Adetullah

Citation / ©- Okşar, Y. (2016). Ghazali's View on Causation and Adetullah, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 277-303.

Abstract- *The most important concept man has appealed in order to explain the changes and the natural phenomena occurring on Earth is causation. There have been stiff debates on this subject which was introduced to the Islamic World under the influence of Aristotle's metaphysics. This issue has gained a different dimension when the concept was transmitted into the Islamic way of thinking through Muslim philosophers. This has enriched the concept in terms of its content and style. Ghazali is one of the leading Muslim thinkers who stated his opinion on the concept of causality. It is widely accepted that Ghazali followed the school of Ash'ari kalam and refused the idea of obligation that the causation involves. However, the idea that he was against Causation utterly is a matter that should already be discussed. The rules and practices of divine origin governing the universe, "Adetullah" is the concept he developed against the idea of obligation that is present in the thought of causality. With this concept, he has both proved that the chain of cause and effect is not a necessity and made a room for the possibility of miracles. Although Ghazali and Muslim philosophers are in the same opinion and share the same aims about the relation between God and the universe, they certainly think differently in terms of style and interpretation.*

Keywords- *Âdetullah (The rules and practices of divine origin governing the universe), necessity, causality (causation), miracle, Ghazali, Aristotle, Ibn Rushd*

• ÇEVİRİ

Sosyal Bilimlerle İlgili Yanılgılar*

Prof. Dr. Robert A. Segal**

Çev. Prof. Dr. M. Ali KİRMAN***

Atıf / ©- Segal, R.A. (2016). Sosyal Bilimlerle İlgili Yanılgılar, çev. M. Ali Kirman, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 305-324.

Öz- *Dinî incelemeler yapan ‘dinciler’, dinin sosyal bilimsel incelemesini çoğu zaman yanlış anlarlar. Zira dinin kökeni, fonksiyonu, anlamı veya gerçekliği ile ilgili sosyal bilimsel bir analiz, –kendilerinin de benimseyip savunduklarını açıkça belirttikleri– inananın analizine ya karşı olduğu ya da itibar etmediği şeklinde ön kabulleri vardır. Burada sosyal bilimlerin, dini, inananın bakış açısından analiz ettiğini iddia etmiyorum. Bunun yerine sosyal bilimsel bir analiz, inananın bakış açısına, dincilerin ön kabulünden daha yakın ve daha ilgili olduğunu ileri sürüyorum. Ben, sosyal bilimlerle ilgili olarak genellikle dinciler tarafından doğru kabul edilen yedi yanılgıyı tek tek açıklayacağım.*

Anahtar sözcükler- *Inananın bakış açısı, Berger, Eliade, Freud, fonksiyon, indirgenemez biçimde dinî, anlam, köken, sosyal bilimsel*

§§§

‘Dinciler’¹ çoğu zaman sosyal bilimleri yanlış anlamaktadırlar. Daha önceki bir yazımda dincilerin kendilerinin de itiraf ettikleri üzere dini inananın bakış açısıyla analiz ettikleri için çağdaş sosyal bilimcileri yanlış-

Makalenin gelişi: 10.01.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Robert A. Segal, “Misconceptions of the Social Sciences”, *Zygon*, 25 (3), September 1990: 263-278.

** Louisiana Üniversitesi’nde din araştırmaları profesörü.

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: makirman@cu.edu.tr

¹ Yazar bu kavramla (religionist), dini incelerken bilimsel metodolojiye uygun davranmakla birlikte inançlarının etkisinde kalan araştırmacı-yazarları ve akademisyenleri kastetmektedir. (ç.n.).

lıkla övdüklerini iddia etmiştim (bkz. Segal 1985). Bu yazıda ise dincilerin, dini inananın bakış açısına ya karşıt ya da çarpık bir biçimde analiz ettikleri için *geleneksel* sosyal bilimcileri yanlışlıkla yerdiklerini ileri sürüyorum. Dincilerin bizzat kendileri sosyal bilimleri yanlış anladıkları için dinin geleneksel sosyal bilimsel incelenmesini de yanlış anladıklarını savunuyorum. Burada belli başlı yedi yanlış üzerinde duracağım.

1. *Dinin sosyal bilimsel izahı, inananın bakış açısını ihmal eder ve bu yüzden dinin doğru/düzgün incelenmesi için uygun değildir.* Mircea Eliade ve neredeyse diğer bütün dincileri takiben, inanan için dinin kökeni ve fonksiyonunun indirgenemez biçimde dinî olduğunu; inananların Tanrı'ya yakın olmak için dindar olduklarını ve dindar kaldıklarını söylediklerini farz edelim.

Hiçbir sosyal bilimci inananın bakış açısını ihmal etmez. Sosyal bilimcilerin çoğu, inananın açıklamasını dindarlığının nihaî açıklaması olarak ihmal etse de, hiç bir sosyal bilimci onu *ilk elden* bir açıklama olarak göz ardı etmez. Bunu yapan bir sosyal bilimci açıklamayı kısmen terk etmiş olur. Sosyal bilimci, inananın niçin dindar olduğunu ve dindar olmanın bir kısmının niçin Tanrı'ya yakın olma özlemi olduğunu bilmek ister. Sosyal bilimci, inananın, inkâr edilmeyen bu özlemi neden içinde barındırdığını bilmek ister. İnananın dindar olma sebebini, dindarlığının nihaî izahı olarak kabul etmeyi reddetmek, onu önemsememek demek değildir.

Bir kişinin rastgele on insanı öldürmesini açıklamaya çalışan bir psikanalistin, katilin kurbanları öldürmek için Tanrı'dan emir aldığı şeklindeki açıklamasını kabul etmesi beklenmez. Ama psikanalist, katilin açıklamasını *ihmal* de etmeyecektir. Katilin açıklaması, psikanalize konu olan olayın bir parçasıdır. Ancak olayı kesinlikle tam manasıyla açıklamaz. Aksini söylemek, açıklanan olgu ile yapılan açıklamayı –*açıklanan (explicandum)* ile *açıklayıcı (explicans)*– karıştırmaktır.

Sosyolog Peter Berger'in "aşkınlık işaretleri" ifadesine başvurması ([1969]; 1970:52-57; [1979] 1980:58-60, 114-42), bu karışıklığın tipik örneğini oluşturur. Din ile ilgili kendisinin indirgenemez dinî açıklamasını geleneksel sosyal bilimsel açıklamayla yarıştıran –ki bu noktada sosyal bilimciden çok dinci olan– Berger, Tanrı'yı değil, düzeni, umudu ve huzuru tecrübe etmeyi kastetmek suretiyle, dinin dinî tecrübeye verilen tepkiyle ortaya çıktığını belirtir. Bu tecrübelerden merhametli bir Tanrı sonucu çı-

kar: “Dolayısıyla insanın düzenli olma eğilimi aşkın bir düzeni ima eder ve her düzenli olma işareti, bu aşkınlığın bir işaretidir” ([1969] 1970:57).

Fakat Berger’in aslında düzenli bir dünyadaki *imanı* kastettiği düzeni tecrübe etme, Tanrının varlığıyla ilgili gaî/teleolojik argümanda olduğu gibi, düzenli bir dünyanın *kanıtı* değildir. Daha ziyade o, düzenli bir dünyaya *inancın* ifadesidir: “Bu, tıpkı bir insanın gerçekliğe duyduğu esas güvenle yakından ilişkili bir *iman* gibi, düzene duyulan beşerî *imandır*. Bu *iman*, sadece toplumların ve medeniyetlerin tarihinde değil, bilakis her bireyin hayatında da tecrübe edilir –nitekim çocuk psikologları, bize sosyalleşme sürecinin başında bu *iman* olmadan olgunlaşma olamayacağını söyler. İnsanın düzen eğilimi, en nihayetinde gerçekliğin, ‘olması gerektiği gibi’, ‘düzenli’ ve ‘sağlam’ olduğu bir *imana* veya *güvene* dayanır.” ([1969] 1970:54 [italik eklendi]). Düzeni tecrübe etme Tanrıya imanının *açıklaması* değil, sadece o imanın bir *tezahürüdür*. O, seküler *açıklayan* (*explicans*) ile yarıştırlacak bir dinî *açıklayan* (*explicans*) değil, bilakis *açıklananın* (*explicandum*) kendisidir. Biri, Tanrı’ya inandığı için düzeni bulur, tam tersi değil. Bu yüzden inananın dinle ilgili açıklaması, açıklayacağını iddia ettiği şeyi, yani dinî inancı önceden varsayar.

Berger dinin sosyal bilimsel açıklamasını asla dışlamaz; onu olmazsa olmaz yapar. Sorun, kişilerin *neden* her şeyden önce düzen, umut veya huzuru tecrübe ettikleridir, bu tecrübeyle veya bu tecrübeden sonra Tanrıya inandıkları değil. Berger’in sözde dinin indirgenemez biçimde dinî olan açıklaması yalnızca yetersiz bir açıklama değil, bilakis bir açıklama bile değildir. Onun yerine açıklanacak olgunun parçasıdır. Hiçbir sosyal bilimci, inananların, düzeni dünyada bulmalarını inkâr etmez. Sosyal bilimciler, onların *niçin* öyle yaptıklarını bilmek ister.

2. Dinin sosyal bilimsel analizi, dinin indirgenemez dinî doğasını inkâr eder ve bu yüzden dinin doğru/düzgün incelenmesini engeller. İnkâr edilemeyecek bir şekilde olgunun analizi ile analiz edilen olgu arasında kesinlikle uyum olmalıdır. Eğer dinin gerçek doğası, sosyolojik olmaktan ziyade indirgenemez biçimde dinî ise, din, farz edelim ki sosyolojik olarak değil, dinî bir şekilde analiz edilmelidir. Sorun, dinin gerçek doğasının ne olduğudur.

Hiçbir sosyal bilimci, ne “dinin gerçek doğası, sosyolojik değil de indirgenemez biçimde dinî ise, din, sosyolojik olarak değil dinî bir şekilde

analiz edilmelidir” fikrini ne de dinin *görünür* doğasının dinî olduğunu inkâr eder. Hiç kimse inananların, dini, dinî bir şekilde açıkladıklarını ve yorumladıklarını; Tanrı'ya inandıkları için dua ettiklerini ve duayla harekete geçtiklerini inkâr etmez. Sorun, dinin *gerçek* doğasının dinî olup olmadığıdır. ‘Gerçek’ doğanın yegâne doğa anlamına gelmesi gerekmez; fakat nihaî doğa anlamına gelebilir.

Dinin görünür doğası, onun nihaî doğası olması gerekmediğinden dinin nihaî doğası çözülmemiş bir sorundur. Dinî olduğu aşikâr olan verilerin sosyolojik olarak daha iyi açıklandığını veya yorumlandığını göstermek, o verileri sosyolojik olanlarla yeniden adlandırmaktır. Dinci Steven Kepnes’in, mesela “Her şeye rağmen bizlerin [dinin öğrencileri olarak] anlamak ve incelemek istediği şey, toplum, psikoloji veya beyin kimyası değil, dindir.” demesi –sanki dinin yegâne değil nihaî doğası *a priori* bilinebilirmiş gibi– dogmatiktir. (1986:509). Sorun *araştırmayla* çözülmelidir. Dini, dinî olmayan bir şekilde açıklarken veya yorumlarken dinin nihaî doğasını inkâr ettiğini söylemek sosyal bilimlerle ilgili bir yanılgıdır. Sosyal bilimler sadece dinin nihaî doğasının dinî olmadığına kanıtlanabileceğini değil, bilakis her halükarda dinin ‘nihaî’ doğasının sırf dinî olmadığını *ileri sürer*. Sosyal bilimler, dinin indirgenemeyen dinî doğası şayet kanıtlanınsaydı, bunu *inkâr* ederdi.

Kepnes’in arkadaşı dinci Daniel Pals’ın, dinin indirgenemeyen dinî bir analizini *a priori* meşrulaştırmak için dinî incelemeler ile edebî eleştiri arasındaki analogiye başvurması da dogmatiktir: “Hiç bir [edebî] eleştirmen, siyaseti, psikolojiyi, sosyal bağlamı veya dini ihmal etmeyeceği gibi *edebî* modeller, formlar ve motiflerin üstünlüğünden de bir an için bile vazgeçmeyecektir. Dine [dincinin] yaklaşımı, sadece aynı gerçek düzen üzerinde ısrar eder (Pals 1987:276 [italik eklendi]). 1940 ve 50’li yıllardaki New Critics² tarafından edebiyatın indirgenemez biçimde edebî olduğu ilan edilmesine rağmen edebiyatın nihaî doğası da dinin nihaî doğası gibi çözülmemiş bir sorun olarak durmaktadır. Edebiyat, edebî açıdan –ve edebiyat eleştirmenleri tarafından– analiz edildiği gibi, tarihî, sosyolojik, politik ve psikolojik olarak da analiz edilmeye devam edilmektedir. Aslında çağdaş edebî eleştiri, daha önce hiç olmadığı kadar tarihî, sosyolojik ve

² ABD’de 1940 ve 50’li yıllarda edebiyat, özellikle şiir alanında etkili olan akım. (ç.n.).

siyasîdir. Edebiyat için indirgenemeyen bir edebî boyuta meydan okuma, din için indirgenemeyen dinî boyuta göre daha az görünüyorsa, bu, edebî boyutun, dogmatik olarak buyrulduğu için değil, örneklerle kanıtlanmış olmasındandır. Edebiyatı edebî olmayan bir tarzda inceleyen eleştirmenlerin, edebiyat eleştirmenlerinden *ziyade* tarihçiler, sosyologlar, siyaset bilimciler ve psikologlar olduğunu belirtmek, en katı şekliyle dogmatizm olacaktır.

Buna rağmen en meşhur dinci Eliade, dinin incelenmesi hakkında tam olarak şu beyanda bulunur: “Dinî bir olgu ancak kendi düzeyinde kavranırsa, yani dinî bir şey olarak incelenirse anlaşılır. Bu tür bir olgunun özünü fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim, sanat ya da diğer bir inceleme aracıyla kavramaya çalışmak yanlıştır.” ([1958] 1963:xiii). Eliade, inananın dinin doğasıyla ilgili görüşüne başvuruyor olsa da pişkin bir dogmatiktir. Zira inananlar dinlerinin tek kökeni, fonksiyonu ve hatta anlamı bir yana nihailiği konusunda bile kendi başlarına söz sahibi değildir; çünkü Eliade’a göre inananlar, dinlerinin tek kökeni, fonksiyonu ya da hatta anlamının bilinçsiz bir şekilde bile farkında olmaya ihtiyaç duymazlar (bkz. Segal 1989b). Eliade, dinin, indirgenemez biçimde dinî olarak tanımlanması için hiçbir delil sunmaz. Onun böyle olmasına karar verir. Sosyal bilimler, Eliade’inki gibi dogmatik beyanları reddederken dogmatik midir?

3. Dinin sosyal-bilimsel analizi, indirgenemez biçimde dinî bir analizini yapmayı engeller ve bu yüzden dinin doğru/düzgün incelenmesiyle uyumsuz. Diğer dinciler gibi, Eliade, dinin indirgenemeyen dinî bir köken, fonksiyon ve anlamını engellediğini varsaydığı için sosyal bilimlere kızar. Bundan dolayı der ki, “Birkaç indirgemeci ilkeye başvurmak ve mesela bilinçaltı yansımaları veya sosyal, ekonomik, siyasî ya da diğer sebeplerle ortaya çıkan görünümleri olduğunu göstermek suretiyle *homo religiosus*’ün davranış ve ideolojilerini gizemden arındırmak etkisiz olduğu için yararsızdır” (1969:68). Yani dinin tek kökeni, fonksiyonu ve hepsinden önce anlamı psikolojik, sosyal, ekonomik veya siyasî olmaktan ziyade indirgenemez biçimde dinî olduğu için yararsızdır. Eliade’ın belirttiği gibi, “Çok sayıda geleneksel arkaik kültürde köy, tapınak veya evin ‘Dünyanın Merkezi’ne yerleştirilmiş olduğu düşünülür. Okuyucunun dikkatini Dünyanın Merkezi olmadığına, her halükarda bu tür merkezlerin çokluğunun

kendi kendisiyle çeliştiği için saçma bir fikir olduğuna çekerek böyle bir inancın ‘gizemini çözme’ye çalışmanın hiçbir manası yoktur.” (1969:69).

Eliade’ın tersine, diğer kültürel olgular gibi dinin de birçok kökeni, fonksiyonu ve anlamı vardır. Elbette dinin kısmen sosyolojik kısmen de dinî bir kökeni olabilir. Bu iki köken geniş kapsamlı olsa da, ister istemez birbirine zıt olamaz. Sadece gereksiz olabilir. Sigmund Freud’un aşırı de-terminizm fikri, uyumlu kökenlerine rağmen gereksiz bir örnektir.

Kökenlerin çokluğu, mümkün olduğu halde, mümkün değilmiş³ gibi görünse de, fonksiyonların çokluğu mümkün görünür. Herkesin kabul edeceği gibi, kökenler ve fonksiyonlar çoğu zaman, özellikle ihtiyaç duyulduğunda bir arada olurlar: Din bir ihtiyacı karşılamak, fonksiyonunu yerine getirmek için ortaya çıkar. Fakat din, ihtiyaçları, kökeniyle bağlantısı olmayan ihtiyaçları da tesadüfen karşılayabilir. Bronislaw Malinowski’nin sosyal bilimsel fonksiyonalizme vurgusu ihtiyaçların karşılanmasına, din gibi kültürel bir varlığın ihtiyaç karşılamak için ortaya çıkmasına odaklanırken, A. R. Radcliffe-Brown’un öncülüğünü yaptığı daha katı fonksiyonalizm ‘ihtiyaçların’ (Malinowski’nin kavramı hala kullanılabilirse) beklenmeyen bir şekilde karşılanmasına yoğunlaşır. Şu halde dinin çeşitli kökenleri olacağı ihtimali olsun ya da olmasın, dinin çeşitli fonksiyonlarının, hatta çok farklı – indirgenemez biçimde dinî olduğu kadar psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve siyasî– çeşitlerinin olması bütünüyle imkânsız değildir. Tarihçi Samuel Preus’ün, dinin dinci ve sosyal bilimci izahları arasındaki çatışmanın fonksiyondan ziyade köken üzerinde olduğunu söylemesi tesadüfî değildir: “Biri, dinin fonksiyonlarını soruşturabilir, tarihî-eleştirel incelemelere yönelebilir ve teoloji ile dinin [sosyal bilimsel] incelenmesi arasındaki temel tezada düşmeden mitlere ve davranışa hermenötik yaklaşımları savunabilir. Fakat bu, kökenler ve sebepler sorunundan farklı bir hikâyedir; ayrı yollardır.” (1987:xvi).

Dolayısıyla Berger’in sosyolojinin din üzerindeki etkisi için kullandığı nahoş kavram –‘çürütme/alaşağı etme’– çok güçlüdür. Berger’e göre, sosyoloji, açıktan ziyade gizli, bireyselden ziyade toplumsal ve ulvîden ziyade dünyevî fonksiyonlarını açığa çıkarmak suretiyle dinin ve diğer

³ Aynı kültürel olgunun birçok kökeni olabildiği şeklindeki klasik argüman için bkz. Boas 1940:256-57, 273-76, 278-80).

kültürel olguların itibarını azaltır: “Sosyolojik referans çerçevesi, toplumla ilgili resmi yorumlarda bilinenlerin dışında kendisinin geliştirdiği gerçeklik düzeyleri arama yöntemiyle, insanların eylemlerini bir diğeriyle gizleyerek yaptıkları propaganda ve iddiaların foyasını ortaya çıkarmak için mantıklı bir zorunluluğu da beraberinde getirir” (1963:38). “Mesela eğitimin ‘açık’ fonksiyonu bilgi aktarmak, ‘gizli’ fonksiyonu ise sınıf engelleri koymak ve bu engelleri korumaktır; ya da hastaneler ‘açık bir şekilde’ hastalığı tedavi etmek, ‘gizli bir şekilde’ ise doktorların ayrıcalıklarını korumak ve güçlendirmek için düzenlenmiştir vd.” (Berger and Kellner 1981:4). “İnancın gizemi şimdi bilimsel olarak kavranabilir, pratik olarak tekrarlanabilir ve genel olarak uygulanabilir hale gelir. Makuliyet üretme ve sürdürme mekanizmaları şeffaflaşırsa, büyü kaybolur. Şimdi inanç topluluğu *inşa edilmiş* – insanoğlu tarafından belli bir tarihte oluşturulmuş– *bir varlık* olarak anlaşılabilir.” (Berger [1969] 1970:38).

Berger, Eliade gibi, çok ileri gider. Ona göre gizli seviye açık olanı engellemekten ziyade tamamlar. Sosyolojik bir açıklama, dinin –dinî bir amaç için var olmadığını ve fonksiyon görmediğini– toplumsal bir amaç için var olduğunu ve özellikle bu amaç için fonksiyon gördüğünü gösterir. Sosyal bilimler köy, tapınak veya ev gibi mekânların insanları birleştirme fonksiyonu gördüğünü savunurken, mekânın aynı zamanda dünyanın merkezi olarak da fonksiyon gördüğünü inkâr etmez. Sosyal bilimler dinî açıklamayı, hiçbir suretle bir açıklama olarak değil de, yegâne veya asıl açıklamanın dışında bir açıklama olarak “ifşa eder”.

Aslında sosyal bilimsel bir açıklama ara sıra dinî olanı, dolayısıyla öngörmesi gerekeni de açıklar. Böyle yapıp yapmama bir sosyal bilimden diğeri farklılık gösterir. Sosyologlara göre, Berger’in örneklerinin gösterdiği gibi, gizli fonksiyon açık olandan bağımsızdır. İnananlar açık fonksiyon olarak Tanrıya ibadet için toplanırlar, gizli fonksiyon ise diyelim ki sınıf ve ırkla ilgili seküler bölünmeleri güçlendirmektir. Freud ve diğer derinlik psikologlarına göre, gizli fonksiyon, kaçınılmaz olarak, açık fonksiyon aracılığıyla karşılanmış olur, her ne kadar dolaylı, bilinçsiz ve hatta bazen ters bir şekilde karşılanırsa da. İnananlar açık bir şekilde Tanrıya ibadet için bir araya gelirler; gizli bir şekilde ise Tanrıyla sembolleştirdikleri babalarını öldürürler. Bu yüzden gizli aşama, inananlar ile Tanrıları arasındaki açık ilişkinin niçin çocuklarla babaları arasındaki ilişkiye benzediğini açıklar.

Sosyolojide olduğu gibi, gizli ve açık aşamalar bağımsız olarak işlediği zaman bile açık fonksiyon inkâr edilmez. Açık ve gizli *anlamlar* açık ve gizli *fonksiyonlardan* daha az uyumlu değildir. Sosyal bilimsel bir yorum, indirgenemez bir dinî yorumu kesinlikle engellemediği gibi, onu yorumlayabilir de.

4. *Dinin sosyal bilimsel analizi fonksiyonel, indirgemeci ve açıklayıcıdır: bu kavramlar birbiriyle değiştirilebilir. Dinin hümanistik analizi ise özcü, indirgemeci olmayan ve yorumlayıcıdır: bu kavramlar da birbiriyle değiştirilebilir.* Mesela dine sosyal bilimsel bir yaklaşımı hümanistik yaklaşımla uzlaştırmaya girişen Kepnes, dinci eğilimi takip ederek, “indirgemeci olmayan veya özcü metodolojilere” –sanki bunlar özdeşmiş gibi– atıf yapar (1986:504) ve onları fonksiyonel ve indirgemeci olanların karşısına koyar. Buna karşın “Açıklama yöntemlerinden yararlananlar çoğu zaman [ve haklı olarak] indirgemeci olarak adlandırılır.” (1986:508) der ve indirgemecileri, yorumlama veya ‘anlama’ yöntemlerini kullanan ve indirgemeci olmayanlar olarak adlandırılanların karşısına koyar. Bundan dolayı der ki, “Biz dinin incelenmesini, ya dini sosyoloji, psikoloji veya fiziğin kavramlarıyla [*indirgemeci bir şekilde*] açıklamak için bilimsel bir girişim ya da dinin anlamını inananın bakış açısından [*indirgemeci olmayan bir şekilde*] kavramak için sezgisel ve analojik bir girişim olarak görmek zorunda değiliz. Dinin incelenmesi ... hem anlama hem de açıklama yöntemlerine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla dinin incelenmesinde sözde indirgemeci olan ve olmayan yaklaşımlar birbirini dışlayıcı değildir.” (1986:505 [italik eklendi]).

Ne ‘fonksiyonel’, ‘indirgemeci’ ve ‘açıklama’ ne de ‘özcü’, ‘indirgemeci olmayan’ ve ‘yorum’ aslında eş anlamlıdır. ‘Fonksiyonel’ ve ‘özcü’, dinin *tanımlarını*; ‘indirgemeci’ ve ‘indirgemeci olmayan’, dinin ya *açıklamalarını* ya da *yorumlarını*; ‘açıklama’ ve ‘yorum’ ise dini inceleme yöntemlerini ifade eder.

Ne fonksiyonel ve özcü *tanımlar* ne de açıklayıcı ve yorumlayıcı *yöntemler*, indirgemeci olan ve olmayan *açıklamalarda* uyuşur. İndirgemeci bir açıklama inananın dindarlığının kökeni ve fonksiyonu ile ilgili açıklamasından ayrılır. İndirgemeci olmayan bir açıklama o açıklamayı yansıtır. Bir inanan, dini muhtemelen özcü –mesela Tanrıya ibadet olarak– *tanımlar*. Aynı şekilde fonksiyonel bir *tanım* –mesela “din en çok değer verilir” tanımı– da muhtemelen indirgemeci olacaktır. Fakat Karl Marx, Emile

Durkheim ve Freud'un indirgemeci açıklamaları, özcü *tanımları* kullanır ve en azından teolog Paul Tillich'in indirgemeci olmayan bir *açıklaması* yarı-fonksiyonel bir *tanım* –din en çok değer verilir– kullanır. (Tillich'in tanımını sadece yarı-fonksiyoneldir. Çünkü dini en çok değer verilen şekilde fonksiyonel olarak tanımladıktan sonra, doğru ve yanlış nihaî değerler arasında özcü bir şekilde ayırım yapar.)

Dinin fonksiyonel ve özcü *tanımları* arasındaki ayırım da, *fonksiyonalist* ve *genetik açıklamalar* arasındaki ayrımla uyuzmaz. Genetik bir açıklama dinin niçin veya nasıl ortaya çıktığı, fonksiyonalist bir açıklama ise dinin niçin veya nasıl varlığını devam ettirdiğini izah eder. Dinin devamlılığını açıklayan fonksiyon herhangi bir şey olabileceğinden, din, indirgemeci olmayan bir şekilde Tanrı ile irtibat özlemine giderme fonksiyonu görebilir, aslında baş-“indirgemeci olmayan” Eliade'a göre de böyle fonksiyon görebilir. Eliade, dini, Tanrı veya kutsal ile irtibat kurma girişimi şeklinde özcü bir şekilde tanımladığı için dinin *fonksiyonalist bir açıklaması*, *özcü bir tanımla* uyuzur.⁴

Dinin bir *yorumu* sadece inananın zorunlu olarak sahip olduğu dinin anlamını aradığı sürece zorunlu olarak *indirgemeci olmayandır*. Fakat anlam, dinin indirgemeci olmayan yorumları kadar indirgemeci yorumları da olabilmesi durumunda bilinçli olmaya ihtiyaç duymaz. Bir *açıklama* kesinlikle ya indirgemeci olabilir ya da indirgemeci olmayan. Dindarlığının kökeni ve fonksiyonu ile ilgili ya inananın ya da bir gözlemcinin izahı olabilir. Açıklamalar da uyuzur. İndirgemeci olan ve olmayan arasındaki ayırım, bu yüzden açıklayıcı ve yorumlayıcı arasındaki ayrımla uyuzmaz.

Buradaki sorun, dine sosyal bilimsel ve hümanistik yaklaşımlar arasındaki gerçek farkı neyin oluşturduğu değil (bkz. Segal 1989a:11, 58), fonksiyonel, indirgemeci ve açıklayıcı bir yaklaşım ile özcü, indirgemeci olmayan ve yorumcu yaklaşım arasında fark olup olmamasıdır. Zira ‘fonksiyonel’, ‘indirgemeci’ ve ‘açıklayıcı’, ayrı sorunları ifade ederler. Fonksiyonel bir yaklaşım indirgemeci olmayan, indirgemeci bir yaklaşım yorumcu, açıklayıcı bir yaklaşım da indirgemeci olmayan olabilsin diye, “fonksiyonel”, “indirgemeci” ve “açıklayıcı” ayrı sorunları ifade ettiklerinden sos-

⁴ Berger'in (1974:126) tersine, *fonksiyonalist bir açıklama*, *fonksiyonalist bir tanımlamayı* zorunlu kılmaz.

yal-bilimsel bir yaklaşım özcü, indirgemeci olmayan ve yorumcu olabilir ve öyle olması da dincilerin genellikle ön kabullerinden daha kapsamlıdır.

5. Dinin sosyal bilimsel analizi, materyalist ve mekaniktir. Hümanist analiz ise zihinsel ve maksatlardır. Sosyal bilimler haksız yere fonksiyonel, indirgemeci ve açıklayıcı analizlerle nasıl sınırlandıysa yine haksız şekilde materyalist ve mekanik analizlerle de kısıtlanmıştır. Nasıl ki dinciler az önceki tanımlamaların ilk cümlesine dayanarak özcü, indirgemeci olmayan ve yorumcu analize girişmek amacıyla beşerî bilimler için sosyal bilimleri aşmaya zorunlu olduklarını düşünüyorlar, aynı şekilde ikinci cümleye dayanarak da zihinsel ve maksatlı analizler adına beşerî bilimler için sosyal bilimleri terk etmeye mecbur olduklarını düşünürler.

Kepnes “Dinin incelenmesini ya dini sosyoloji, psikoloji veya fiziğin kavramlarıyla açıklamak için *bilimsel* bir girişim ya da dinin anlamını inanan açısından kavramak için sezgisel ve analogik bir girişim olarak görmek zorunda değiliz.” derken (1986:505 [italik eklendi]), sosyal bilimlerin *materyalist* ve *mekanik açıklamalarını*, beşerî bilimlerin *zihinsel* ve *maksatlı yorum* ve *anlayışların* karşısına koymuş oluyor. Zira burada inananın dindar olma sebebi olarak alınan dinin anlamı, bir sebep olarak her zaman mekanik olmaktan ziyade maksatlardır: inanan bazı amaçlar için dindardır. Niyetler zihinsel, mekanizmalar maddî olduğundan, inanan için dinin anlamı materyalist olmaktan ziyade zihinseldir. Kepnes’in sosyal bilimlerle ilgili söylediği şeyi bizatihi bir yere kadar dinci Robert Fuller da söyler: “Bununla birlikte sorun, modern sosyal bilimlerimizin ısrarla üzerinde durduğu belli bir empirisizmin bizi gecenin karanlığında kaderimize terk etmesidir. Gerçekliğin kapsamını gündelik hayatı şekillendiren *maddî* güçlerle sınırlayan ampirik yöntem, insanlığın hem bireyler hem de bir tür olarak karşı karşıya kaldığı büyük sorunlara hiç ışık tutmamıştır.” (1987:501 [italik eklendi]).

Aslında, hatta şu anda sosyal ve doğa bilimleri, benzer şekilde, insan davranışının materyalist izahı kadar zihinsel izahına da izin verir. Sosyal bilimciler, doğa bilimcileri gibi, birleşik bir bilim oluşturmak için zihinsel ifadelerin bir gün maddî ifadelere indirgenebileceğini *umabilirler*, fakat zihinsel ifadeleri maddî olanlara göre daha az bilimsel görmezler. Onlara göre, zihinsel ifadeler var olmakla kalmaz, davranışa da sebep olurlar. “Fakat sebebin bilimsel kavranışının maddi şartlarla sınırlı olduğu

tezi hiç açık değildir... Zira sebep –bazı öngörülen sonraki durumun ortaya çıkmaması halinde önceki bir durum– çok titiz kavranırsa, amaçlar, güdüler, niyetler ve benzerleri maddi olmamalarına rağmen hormonal salgılar ve varlığını sürdürme tekniklerinden daha az sebepsel değildir.” der antropolog Melford Spiro (1986:272-3).⁵ Sosyal bilimcilerin çoğu kesinlikle ne materyalist ne de davranışçıdır. Öte yandan birkaç sosyal bilimsel materyalist, kültürün ve zihinsel hayatın diğer formlarının *varlığını* inkâr eder. Marvin Harris (1979) gibi aşırı sosyal bilimsel bir materyalist bile, kültürü sadece maddî yönden *açıklamaya* çalışır. Benzer şekilde, birkaç, çağdaş şöyle dursun, klasik sosyal bilimsel davranışçı da zihnin *varlığını* inkâr eder. Ancak Gilbert Ryle (1949) gibi felsefî davranışçılar, zihinsel ifadeleri basitçe belli bir tarzda davranma eğilimine indirger.

İnsan davranışının çoğunu bütünüyle maddî olarak kategorize etmek kolay da değildir. Mesela yemek zevki maddî olduğu kadar zihinseldir de, iştahı gidermek kadar yiyecekler hakkında fikir beyanıdır da. Aynı şekilde aşk da, en az içgüdü kadar beşerî ilişkiler hakkında da düşünceler içerir.⁶ Son olarak, zihin ve beden arasındaki ilişki, çözülmemiş bir *bilimsel* –aynı zamanda felsefî– sorun olarak kalır.

6. Dinin sosyal-bilimsel bir izahı dinin gerçekliğini inkâr eder. Genellikle dinin sosyal bilimsel bir kökeninin dinin gerçekliğini inkâr ettiği söylenebilir. Bazen sosyal bilimsel bir *fonksiyonun* da aynı şeyi yaptığı söylenir. Sosyal bilimlerin bu şekilde nitelenmesi sehven yapılmış bir yanıltır. İlk olarak, çağdaş sosyal bilimcilerin çoğu –mesela Carl Jung, Erik Erikson, Clifford Geertz, ilk Robert Bellah ve ilk Berger– gerçeklik meselesinden, sanki sosyal bilimsel görüş alanlarının ötesindeymiş gibi kaçınırlar. Kendilerini köken, fonksiyon ve anlam konularıyla kısıtlarlar. Dinin gerçek olup olmadığını belirlemekten ziyade neden en çok dinin doğru olduğuna inanıldığını belirlerler. Mesela Jung, dinin kolektif bilinçaltının arketipinin dünyaya yansmasıyla ortaya çıktığını iddia eder. Ancak yaptığı açıklamanın dinin gerçekliği için bir önemi olduğunu inkâr eder: “Ben psikolojik konulara felsefî değil bilimsel açıdan yaklaşıyorum. Mademki dinin çok

⁵ Ayrıca bkz. Hempel (1965:463-87); Grünbaum (1984:69-94)

⁶ Bu hususta Merrilee Salmm’a teşekkür ediyorum. Kültürel ve biyolojik olanın birbirine bağlı ilişkisi hakkında bkz. Berger ([1967] 1969:4-5); Berger ve Luckmann ([1966] 1967:47-52); Geertz (1973, 3. bölüm).

önemli bir psikolojik yönü var, onu sırf ampirik bakış açısıyla ele alıyorum, yani kendimi olgunun gözlemiyle kısıtlıyor, metafizik ve felsefî düşüncelere başvurmadan sakınıyorum.” (1938:2). Benzer şekilde ilk Berger “Din, beşerî anlamların muazzam bir yansımaları evrenin uçsuz bucaksız genişliği içinde oluşturur.” düşüncesini savunur, ancak şunu da ekler: “Bu sözde gerçekliğin nihai ontolojik statüsü hakkında olumlu veya olumsuz bir beyanda bulunmak, bilimsel teorileştirmenin referans çerçevesi içinde imkânsızdır. Bu çerçeve içinde dinî yansımalar yalnızca beşerî faaliyetin ve beşerî bilincin ürünleri olarak ele alınabilir ve bu yansımaların bundan başka bir şey olup olmadığı (veya daha doğrusu onların ampirik olarak ortaya çıktığı beşerî dünyadan başka bir şeyi *ifade edip etmediği*) sorusu özenle paranteze alınmalıdır” ([1967] 1969:100).

İkincisi, dinin gerçekliğini değerlendiren çağdaş sosyal bilimciler – mesela Victor Turner, Mary Douglas, son Bellah ve hepsinin ötesinde son Berger– sosyal bilimlerin alışıla gelmiş biçimde dinin yanlışlığını değil, *gerçekliğini* ya kabul ettiğini ya da etmesi gerektiğini söylerler. Turner dinin gerçekliğini inkâr eden meslektaşları sosyal bilimcileri paylar (bkz. 1975:195-96). Bir rölativist olarak Douglas bütün kültürlerin inançlarını gerçek adeder (bkz. 1975:ix-xxi; 1979). Son Bellah, dinin bizatihi dünya hakkında gerçeklik iddiasında bulunmadığını, sadece dünyanın beşerî tecrübesi hakkında iddiada bulunduğunu belirtmesine rağmen dinin gerçek olduğunu ifade eder (bkz. 1970:252-53). Son Berger sosyal bilimlerin dinin gerçekliğini onayladığını ileri sürer (bkz. [1969] 1970:52-97; [1979] 1980:58-60, 114-42).

Üçüncüsü, dinin yanlış/uydurma olduğunu söyleyen klasik sosyal bilimciler –mesela Edward Tylor, James Frazer, Marx ve Freud– sosyal bilimsel bulgularının temelini tartışmaz; daha ziyade tersini yaparlar, yani seküler bir köken ve fonksiyonu, hatta dinin yanlışlığına dayanarak fonksiyonun zararlı veya anlamsız oluşunu savunurlar. Onlara göre din, sosyal bilimsel temelde değil, felsefî zeminde yanlıştır.⁷

Marx’a göre mesela din, beklenen fonksiyonunu karşılamada başarısız olduğu için değil, karşıladığı hayalperest ve meşrulaştırıcı fonksiyonlar yararlı olmaktan çok zararlı olduğu için disfonksiyoneldir. Bununla

⁷ Vereceğim örnekler için bkz. Segal (1989a:89-90).

birlikte eğer Marx cennete, kurtuluş yurduna inansaydı, din hayalperest olmayacaktı. Şu halde Marx, dini yanlış zannettiği için disfonksiyonel sayar, disfonksiyonel zannettiği için yanlış saymaz. Bazıları da âdil veya güçlü bir Tanrının varlığına karşı bir argüman olarak ekonomik zarara sığınabilir, ki bu durumda dinin disfonksiyonel etkisi dinin yanlışlığını kanıtlar. Fakat Marx sosyal bilimsel değil, felsefî zeminde hiçbir Tanrı'ya inanmaz.

Din, tıpkı Marx gibi, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nin yazarı Freud için de, beklenen fonksiyonunu karşılamasına rağmen disfonksiyoneldir. Fakat Marx'a göre din, fonksiyonunu karşılaması zararlı olduğu için disfonksiyonel iken, Freud'a göre ise din, fonksiyonunu karşılaması, sevecen ve âdil bir Tanrı'ya yanlış bir inancı şart koştuğu için disfonksiyoneldir. Marx gibi, Freud da Tanrıya, onun etkilediği zeminlerde değil, bağımsız zeminlerde inanmaz. Din merhametli bir Tanrıyı övmek suretiyle insanın acısını inkâr ettiği kadar arttırmaz. Buna rağmen Freud, Marx gibi, dinin yanlış olduğu için disfonksiyonel olduğunu söyler. Freud Tanrıya inansaydı, dinin sağladığı avantuya itiraz etmeyecekti –fakat Freud inanmasa da, yine Marx gibi, dinin disfonksiyonel olduğu için yanlış olduğunu söylemez.

Totem ve Tabu'da ve o kadar olmasa da *Musa ve Tektanrıcılık*'ta belirttiği gibi, Freud'a göre din, beklenen fonksiyonunu karşılamada, yani katletme ya da azmettirme ile ilgili suçluluğunu hafifletmede başarısız olduğu için disfonksiyoneldir. Aynı zamanda, bu noktada din, yanlış olduğu için disfonksiyonel bile değildir. Freud Tanrı'ya neredeyse hiç inanmadığı için inananların Tanrı adına yaptıklarına itiraz etmiştir; zira yapılanlar bastırılmaz arzuları bastırmak için boş bir çabalamadır –Tanrı varsa bile yararsız ve zararlı bir çabadır.

Frazer, dinin yanlış olduğu için disfonksiyonel olduğunu düşünenerin önündedir. Ona göre din, beklenen fonksiyonundan, yani rızık sağlamadan dolayı kesinlikle disfonksiyonel değildir. Daha ziyade din bu fonksiyonu karşılamada başarısız olduğu için disfonksiyoneldir; inananlarının kendisinden rızık beklediği Tanrı, Frazer'e göre var olmadığından din başarısız olur. Buna rağmen Frazer, kesinlikle, dini yanlış olduğundan dolayı disfonksiyonel olarak yargılar, asla dini disfonksiyonel olduğu için yanlış olarak yargılamaz.

Sosyal bilimler bir bütün olarak dinin gerçekliğini inkâr etse bile bu inkâr, dinin gerçek olması durumunda yersiz olmayacaktır. Bu yüzden dinin gerçekliği kanıtlanmalıdır.

Sosyal bilimleri yeniden inşa etme girişiminde bulunan Fuller'a göre din sosyolojisi, dini yanlış saymada bilgi sosyolojisinden daha az hatalıdır. "Karl Marx'ın, beşerî bilincin bütünüyle sosyal varlığın şekil ve yapılarıyla belirlendiği şeklindeki savına dayanan bilgi sosyolojisi *bütün düşünce sistemlerini* insanlığın [sadece] gündelik hayatın kaba gerçeklerini sembolize etme ve meşrulaştırma çabalarının yansımaları olarak yorumlar." (1987: 499 [italik eklendi]). Bilgi sosyolojisinin bu görüşü yaygındır. Fakat öncelikle bilgi sosyologlarının sadece aşırıları, mesela Douglas ve hepsinden önce Edinburgh Okulu (Barry Barnes, David Bloor ve Steven Shapin), bütün "düşünce sistemleri"nin entelektüel sebeplerden ziyade sosyolojik sebeplerden kaynaklandığını savunur. Klasik ve çağdaş bilgi sosyologlarının çoğu –mesela Karl Mannheim, Robert Merton, Imre Lakatos, Thomas Kuhn, Larry Laudan, Durkheim ve hatta Marx– genellikle entelektüel olarak açıklanacak olan doğru veya rasyonel inançlar ile sadece sosyolojik olarak açıklanması gereken yanlış veya irrasyonel inançlar arasını belirgin bir şekilde ayırır. Buna rağmen dinî inançlar, onlara göre yanlış ve irrasyonel inançların en göze çarpanıdır.

Fakat ikinci olarak hiç bir "düşünce sistemi"nin kökeni bilgi sosyologlarının ılımlı, hatta aşırı olanları için gerçekliği belirlemez. Her iki sosyologlar grubu, inançları *yargılamayla* değil, *açıklamayla* ilgilenir. Bilgi sosyologlarının aşırı olanlarının doğru ve rasyonel inançları bile sosyolojik olarak açıklamaları gerçeği onlar için gerçekliğin kökenden ayrı olduğunu *gösterir*. İlimli bilgi sosyologları sadece yanlış veya irrasyonel inançları sosyolojik olarak açıklasalar da, bu inançları daha kökenlerini aramadan önce yanlış veya irrasyonel olarak yargırlarlar. Doğrusu Lenin ve bazen Engels gibi bazı Marksistlere rağmen Marx bile inançları bütünüyle entelektüel olmayan bir tarzda açıklamaz. Bunu sadece Douglas ve Edinburgh Okulu yapar.

Sosyal bilimlerin, dini yanlış değerlendirdiğinin söylenmesi nasıl yanlış bir nitelendirme ise, dinin gerçekliğini değerlendirmeye cesaret edemeyeceklerinin söylenmesi de yanlış bir nitelendirmedir. Uzlaşmacı görüşe göre, dinin kökeninin ve fonksiyonun dinin gerçekliği üzerinde hiç

bir etkisi yoktur; dinin gerçekliğini ister köken isterse fonksiyon temelinde ele almak da genetik bir hata veya onun fonksiyonalist benzerini yapmaktır.

Her şeyden önce yanlışlık, köken ve fonksiyonun gerçeklikle –bir ilişkisi olmadığı değil– zorunlu olarak ilişkili olduğu iddiasıdır. Bu ilişki açık bir şekilde gösterilmelidir. İkinci olarak da en azından gerçekliğin kökeniyle ilgili bir ilişki gösterilir. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde Freud, dinin bir arzudaki kökeninin muhtemelen dini hatalı hale getireceğini ileri sürer: “Eğer dünyayı yaratan bir Tanrı varsa, merhametli bir Allah varsa, evrende ahlaki bir düzen varsa ve ahiret varsa, bunun çok güzel olacağını kendi kendimize söyleyeceğiz. Fakat bütün bunların, tamamen, olmasını arzulamaya mecbur olduğumuz şeyler olması çok çarpıcı bir gerçektir.” ([1961] 1964:52-3).

Freud, eğer bizim dünya hakkında “insanlığın en eski, en güçlü ve en acil arzularını” ([1961] 1964:47) oluşturan arzularımız dünya ile eşleşirse bunun olağanüstü bir tesadüf olacağını söyler. Dine meydan okuma dinin arzularındaki kökeninden değil –aksini söylemek genetik yanlışlığa düşmek olurdu– bilakis bizim en abartılısını bırakın en ılımlı arzularımızın karşılanmasının ender olmasından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın varlığına inanma isteği, Tanrının varlığını *engellemez*, fakat Tanrının varlığını imkânsız kılar.

Freud'u görüşünü genişleterek, dinin kökeninin sadece bir arzu, istek olmadığını, fakat aynı zamanda gerçekliğinin ihtimallerini azaltan yansıma olduğunu savunuyorum (bkz. Segal 1980). Bir yansımanın nesnesi hala kendisinde bulunabilirse de, yansımanın bizatihi kendisi hata oluşturur. Her kim ki Tanrıyı dünyaya yansıtır, Tanrıyı dünyada keşfedemez, fakat daha ziyade Tanrıyı ona zorlar. Varsayalım ki her şeye rağmen Tanrı var, o zaman yansıma inanan tarafından hiç bir anlayışı temsil etmeyecek; sadece tesadüfü temsil edecektir. Böyle bir tesadüfün temsil edeceği olağanüstülük dinin gerçeğine meydan okur. Yansıma, dinin gerçekliğini tesis ettiği için değil, bilakis yansıma kaynaklı bir inancın istatistiksel olarak gerçek olması mümkün olmadığı için dinin gerçeğine meydan okur.

Din ile ilgili her sosyal bilimsel açıklama, ya yansımanın ya da dileğin karşılanmasını içermez, bilakis her sosyal bilimsel açıklama ilahî kökenden ziyade natüralist bir köken içerir. Nerede ilahî bir köken, Tanrı-

nın varlığına inancı açıkladığı kadar meşrulaştırırsa, natüralist bir köken de, eğer kabul edilirse, inancın açıklanması kadar meşrulaştırılmasını da gözü kapalı reddeder. Natüralist bir sebep, etkiyi var olmayan bir varlığın varsayılmasında değil, bilakis varsaymayı haklı göstermeyen bir temele dayalı varsaymada bulunan hataya indirger. Varsayalım ki o varlık var, varsayma yine bir olağanüstü tesadüfü temsil edecektir. Tesadüfün olanaksızlığı meydan okuma oluşturur. Kısaca dinin gerçeğini belirlemek için sosyal bilimler tarafından sergilenen herhangi bir çabanın mutlak reddi yersizdir.

7. Dinin sosyal bilimsel izahının başarısızlığı, indirgenemez biçimde dinî bir izahı onaylar. Varsayalım ki, dinin sadece bütün geçmiş ve mevcut değil, olası bütün sosyal bilimsel izahları inandırıcı olmadığı kanıtlandı, o zaman indirgenemez biçimde bir dinî izah yapılamaz. Sosyal bilimlerin inananların niçin dindar olduklarını açıklamadaki başarısızlığı, inananların indirgenemez biçimde dinî sebeplerden dolayı dindar olduklarını kanıtlamaz. Bu sadece dinin köken ve fonksiyonunun henüz keşfedilmemiş olması anlamına gelecektir. İndirgenemez biçimde bir dinî izah, kendi ayakları üzerine durmalıdır; rakiplerinin başarısızlığına dayanamaz. Freud, dinci karşıtlarından akıllıca söz ettiği gibi, “Durumumun zayıflığı, sizinkinin güçlü olduğu anlamına gelmez.” (Freud [1961] 1964:87).⁸ Şu halde dinciler, kendi izahlarını desteklemek için dinin sosyal bilimsel izahının başarısızlığına sığınmamalıdır.

⁸ Freud’un bu görüşüne dikkatimi Adolf Grünbaum çekmiştir.

Kaynakça

- Bellah, Robert N. 1970. *Beyond Belief*, New York: Harper.
- Berger, Peter L. 1963. *Invitation to Sociology*, Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.
- [1967] 1969. *The Sacred Canopy*, Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.
- [1969] 1970. *A Rumor of Angels*. Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.
- 1974. "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (June): 125-33.
- [1979] 1980. *The Heretical Imperative*, Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.
- Berger, Peter L., and Hansfried Kellner 1981. *Sociology Reinterpreted*. Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann [1966] 1967. *The Social Construction of Reality*, Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.
- Boas, Franz. 1940. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan.
- Douglas, Mary. 1975. *Implicit Meanings*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- 1979. "World View and the Core." In *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, ed. S.C. Brown, 177-87. Sussex, Eng.: Harvester Press; Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Eliade, Mircea. [1958] 1963. *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed. Cleveland, O.: Meridian Books.
- 1969. *The Quest*. Chicago, see.: Univ. of Chicago Press.
- Frazer, James G. 1922. *The Golden Bough*, 1-vol. abridgment. London: Macmillan.
- Freud, Sigmund. [1939] 1955. *Moses and Monotheism*, trans. Katherine James, New York: Vintage Books
- 1950. *Totem and Taboo*, trans. James Strachey. New York: Norton.
- [1961] 1964. *The Future of an Illusion*, trans. W. D. Robson-Scott; rev. J. Strachey. Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.

- Fuller, Robert C. 1987. "Religion and Empiricism in the Works of Peter Berger", *Zygon: Journal of Religion and Science* 22 (December): 497-510.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Grünbaum, Adolf. 1984. *The Foundations of Psychoanalysis*. Berkeley, CA: Univ. of California Press.
- Harris, Marvin. 1979. *Cultural Materialism*. New York: Random House.
- Hempel, Carl G. 1965. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York: Free Press.
- Jung, C. G. 1938. *Psychology and Religion*, New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- Kepnes, Steven D. 1986. "Bridging the Gap between Understanding and Explanation Approaches to the Study of Religion" *Journal for the Scientific Study of Religion* 25 (December):504-12.
- Man, Karl, and Friedrich Engels. 1957. *On Religion*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Pals, Daniel L. 1987 "Is Religion a Sui Generis Phenomenon?" *Journal of the American Academy of Religion* 55 (Summer): 259-82.
- Preus, J. Samuel. 1987. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- Ryle, Gilbert. 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Segal, Robert A. 1980. "The Social Sciences and the Truth of Religious Belief" *Journal of the American Academy of Religion* 48 (September): 403-13. Reprinted in revised form in Segal 1989a, ch.7.
- 1985. "Have the Social Sciences Been Converted?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (September): 321-24. Reprinted in revised form in Segal 1989a, ch. 4.
- 1989a. *Religion and the Social Sciences: Essays on the Confrontation*. Brown Studies in Religion, Vol.3. Atlanta, GA: Scholars Press.
- 1989b. "How Historical Is the History of Religions?" *Method and Theory in the Study of Religion*, 1 (Spring): 2-19.
- Spiro, Melford E. 1986. "Cultural Relativism and the Future of Anthropology" *Cultural Anthropology* 1 (August): 259-86.

Turner, Victor. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.

Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture*, 2 vols. London: Murray.

Misconceptions About the Social Sciences

Citation / ©- Segal, R.A. (2016). Misconceptions About the Social Sciences, translate: M. Ali Kirman, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 305-324.

Abstract- *Scholars in religious studies, or “religionists,” often mischaracterize the social-scientific study of religion. They assume that a social-scientific analysis of the origin, function, meaning, or the truth of religion either opposes or disregards the believer’s analysis, which religionists profess to adopt and defend. I do not argue that the social sciences analyze religion from the believer’s point of view. I argue instead that a social scientific analysis is more akin and germane to the believer’s point of view than the religionists’ pre-acceptance. I will name the seven fallacies regarding the social sciences typically held by religionists.*

Keywords- *Believer’s point of view; Berger; Eliade; Freud; function; irreducibly religious; meaning; origin; social scientific*

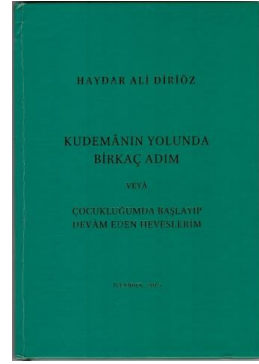
• KİTAP TANITIMLARI

Kudemânın Yolunda Birkaç Adım veya Çocukluğumda Başlayıp Devam Eden Heveslerim (Haydar Ali Diriöz)

Doç. Dr. Nuran ÖZTÜRK*

*Kudemânın Yolunda Birkaç Adım veya
Çocukluğumda Başlayıp Devam Eden Heveslerim,*
Haydar Ali Diriöz,
Patrol Matbaacılık, İstanbul 2015, 106 sayfa

§§§



Bu kitap, yıllarını Eski Edebiyata hasretmiş, nice talebeler yetiştirmiş hâlihazırda Klasik tarzda şiirler yazan Haydar Ali Diriöz'ün şiir kitabıdır. Başlığından anlaşılacağı üzere "eskimeyen eskilerin" yolundan gidilerek çocukluktan 2000'li yıllara kadar devam eden bir faaliyeti kapsamaktadır.

Eser, takdim kısmı (I-VI) hariç, 6 sayfalık indeksle birlikte 106 sayfadan oluşmaktadır. 18 ve 19. sayfalardaki hece vezni ile yazılan hariç, şiirlerin tamamı aruz ölçüsü ve pek çoğu Divan şiirinin formları iledir. Kitabın *İçindekiler* kısmı şu başlıklar altında düzenlenmiştir:

Kasîdeler (1-10); *Gazeller* (10-28); *Tahmîsler* (28-32); *Mesnevî* (32-33); *Târîhler* (33-63); *Mu'ammâlar* (63-64); *Rubâ'iler* (64-78); *Kıt'alar*

* Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi Türk İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı, e-posta: nryilmaz@cu.edu.tr

(78-83); *Beyitler* (83-85); *Tanzîmât Sonrasına Uyan Manzûmeler* (85-91); *Farsçadan Tercûmeler* (91-97); *Farsça Manzûmeler* (97-101); *İndeks* (101-106, bu kısım *Allah* ve *Has İsimler* alt başlıklarıyla ayrıca isimlendirilmiştir.).

Kitabın takdimi III. Sayfadaki Nâbî'ye ait bir beyitle başlar:

Kudemânın görüp âsârını biz zevk etdik

Kudemâ görmedi hayfâ bizim âsârımızı

Bu zarif iç çekişle bir yandan geleneğe saygı ifade edilirken bir yandan da kitaptaki edebî zevkin kaynağı işaret edilmiştir. IV. sayfada merhum Prof. Dr. Meserret DİRİÖZ'le birlikte Haydar Ali DİRİÖZ hocalarının iki fotoğrafına yer verilmiştir

V. sayfada şairin "*Terceme-i Hâî*" üslûbunda kaleme aldığı satırlarla başlar ve "*Okuyan da okumayan da sağ olsun*" temenni cümlesinin yer aldığı tek cümle ile hitâm bulur.

İlk şiir, Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde yazılmış, "*Tevhîd-i Zât-ı Bârî-i Gayb-i Menî-i Lâyüdreğ*" başlıklı Tevhîd türünde bir kasidedir. İkinci ve üçüncü şiirler de kaside biçiminde yazılmıştır. Üçüncü şiir "*Kasîde-i Rûmiyye*" başlığıyla Rumların Kıbrıs'ta 1964'te yaptıklarını tel'in eden Ankara'da yazılmış 32 beyitlik bir hicviyedir.

Kitabın Gazeller kısmındaki ilk gazel, mülemma (Arapça-Farsça-Türkçe) olarak yazılmış bir münacattır. İkinci gazel 1943 tarihli olup hikemî tarzda, devrandan müşteki İstanbul'da yazılmış bir şiirdir. Üçüncü gazel, şairin Validebağ Prevariantoryum'unda Zatü'l-cenb tedavisi görürken Meserret Hanım için 1946'da yazdığı şiirdir. "*Gazelcik*" başlıklı bu şiirin son beyti ise "*temâmî-i gazelcik*" başlığıyla İstanbul'da Meserret Hanım'ın vefatı olan 2007 yılında ilave edilmiştir.

Dördüncü gazel şairin "*tevşih*"li âşıkâne şiirlerindedir. Şiirin başında Meserret Hanım'a ithaf bulunmaktadır. Beşinci gazel, belâgat terimlerinin tenasüple bir araya getirildiği bir diğer âşıkâne şiirdir. Ardından gelen 6. Gazelin "İbn Haff" e yazıldığı görülmektedir. 7. gazel, 1960'dan önce dönemin Milli Savunma Bakanı *Edhem Menderes*'e ithaf yazılmıştır. Şair, Kuleli Askerî Lisesi'ndeki Edebiyat Muallimliği vazifesinden ayrılmak istediğini bildirmek üzere "*arz-ı hâî*" üslubuyla yazdığı şiirinin makta beytinde ithaf geleneğine uyarak "*Hayr ilen Haydar seni ansın adın bâkî kalsa/ Yoksa her şey tez geçer Allah bes bâkî heves*", demiştir. 8. gazel Matla'sız ve Makta'sız Gazel başlığı ve "*Meserretime*" ithafıyla yazılmıştır.

Şairin şiirleri önemli ölçüde geleneği benimseyen bir üslubu taşısa da neticede bu şiirler, şairinin yaşadığı dönemi bir biçimde ifade edecektir. Âşıkâne şiirler arasında en lirik olanlarından biri bu gazeldir. Hemen peşi sıra gelen 9. Gazel de “*Sevgili Meserretime*” ithafıyla yazılmıştır. Bu şiire, “*Vefatından bir gece önce irticâlen yazıldı. Son beyit sonradan ilâve edildi.*” notu düşülmüştür. 30 Mayıs 2005’te İstanbul’da yazılan bir niyâz ve yas şiiridir. Gazel biçimindeki 10. şiir yeni tarzla, “*Olur mu?*” başlığıyla başlıklandırılarak yazılan bir mersiyedir. Bunları takip eden “*Su’udunun İkinci Yılında Meserretim’in Merkadini Ziyâret*” başlıklı 11. gazel de 1 Haziran 2007 tarihli olup İstanbul’da yazılmış bir mersiyedir. 12. Şiir yine Meserret Hanım düşünülerek yazılmış aşkı tarif eden bir gazeldir. Bunun ardından kitaptaki tek hece vezinli 13. şiir de yine “*Hece ile Matla’sız Gazel Gitti Meserret’im*” başlıklı gazeldir. 28 Mayıs 2008’de İstanbul’da yazılmıştır. Meserret Hanım için yazılan bir başka şiir ise 14. Gazeldir. 11 beyitlik sanatlı söyleyişleri olan 15. gazelde ise klasik edebiyatımızın pek çok mazmunu bulunmaktadır. 15. Gazelin ardından Arif Nihat Asya’nın yazdığı rubâiye atıf yapılan 16. Gazel gelmektedir. “*Gizlidir*” redifli bu gazelle, A. Nihâd Asya’nın yakın dostu olan şaire ithaf ettiği şiiri de anılmış ve böylelikle Edebiyat tarihimize dair bir bilgi de paylaşılmış olmaktadır. Burada bahse konu rubâi ise “*Haydar Dirîöz’e*” ithafıyla yazılan şu şiirdir:

Ey dil; ne isimden, ne sıfattan bıktım
Ma’nâyı değiştiren edattan bıktım
Her hükme- gelip- çelme takan “lâkin”den
Her hükmü tökezleten “fakat”tan bıktım

17. gazel de Meserret Hanım’ın ilhamıyla yazılmıştır. 18. Gazel Klasik edebiyatın öncü araştırmacılarından ve Haydar Bey ile Meserret Hanım’ın hocaları olan Ali Nihâd TARLAN’ın vefa(t)nâmeleri olarak yazılmıştır. Şiirdeki pek çok mânidâr beytin içinde şiirin konusunu da işaret eden şu beyit önemlidir:

Şimdi eslâk-i ma’ânîyi de kimden soralım
Bunca mazmûn açarı oldu mu hâk üstâdım

19. Gazel, “*Bi’r-i mu’attalaya eşiz Haydar’ım bugün/Yârın ararsa kimse bulunmaz gubârımız.*” beyti ile sona eren hikemî bir şiirdir. 20. Gazel hikmetli sözler içeren ve günümüz Türkçesine çok yakın ifadeleri olan bir şiirdir. 21. Gazel “*Nedîm’e Nazîre*” başlıklı zamâneyle ilgili bir hicviye-

dir. 22. Gazel hayata meydan okuyan bir ferdin/milletin sedâsını aksettirmek üzere yazılmıştır. 23. Gazel Meserret Hanım için yazılan şiirlerden Gazeller kısmındaki son şiiridir. “*Sevgili Meserretim’e Hasretimin Yedinci Yılında*” başlıklı 2012’de yazılmış “*Her hâle râzı hoş yaşadık altmış üç sene/Haydar bugün o Sevgili Yâr’ın yasındadır*” mısralarıyla tamamlanmıştır. 24. ve son gazel, içinde geçen “*Sürûr*” kelimesine bakılırsa Meserret Hanım için yazılmış şiirler arasında sayılabilir.

Kitapta dört *Tahmîs* vardır. İlki, Birecik’te 1941’de *Baba Kânî*’nin na’tına, ikinci ve Üçüncü tahmîsler, 1950’de İstanbul’da Urfalı Ziyâ’nın na’tına ve gazeline yazılmıştır. Dördüncü tahmis ise 2009’da, Ziya Paşa’nın çok tanınan “*olmayan*” redifli gazeline İstanbul’da kaleme alınmıştır. Şiirin başında, övücü sözlerle Mehmet Özbek’e ithaf bulunmaktadır.

Mesnevi biçiminde yazılmış tek şiir ise şairin Meserret Hanım’a yazdığı 32. Sayfadaki mektuptur. Kitabın 33. Sayfasından sonra tarihler bölümü gelmektedir. Bu kısım üç başlık altında toplanabilir. Bunlar,

1. Şairin ailesi için düşürdüğü tarihler,
2. Siyâsîlere düşürülen tarihler
3. Şair, yazar, akademisyenlere düşürülen tarihlerdir.

Bu tarihlerin bilhassa aile ile ilgili olanları doğuma düşürülmüş tarihler olmakla birlikte önemli bir kısmı ise vefat üzerine düşürülen tarihlerdir. Düşürülen tarihlerin önemli bir kısmı ise meslekî veya akademik ilerleme ile ilgili olanlardır.

Kitapta kendisine tarih düşürülen kimseler arasında tarihe olumlu veya olumsuz geçen ve şairin döneminde vefat eden isimler bulunmaktadır. Mesela, Stalin bunlar arasındadır. Yerli siyâsîlerden ise Adnan Menderes, Alparslan Türkeş, Rauf Denktaş için tarih düşürülmüş olduğu görülmektedir. Ayrıca Sadeddin Nüzhet Ergun, Halil Nihad Boztepe, Reşat Nuri Güntekin, Hasan Âli Yücel, Rıfki Melûl Meriç, Hikmet İlaydın, Arif Nihad Asya, Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı, Ali Nihad Tarlan, Faruk Kadri Timurtaş, İbrahim Kafesoğlu, Mehmed Kaplan, Kaya Bilgegil, Bahadeddin Ögel, Muharrem Ergin, Çinuçen Tanrıkorur, Coşkun Ertepinar, Şefik Can, Yılmaz Öztuna, gibi şair, yazar, âlim ve sanatkâr isimlerin ekseriya vefatlarına olmak üzere tarih düşürülmüştür. Kitapta bunlardan başka Meserret Hanım, Prof. Dr. Ahmed Ateş (farsça olarak yazılmış bir tarih şiiri) Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal (sınıf arkadaşım), Prof. Dr. Ahmet Kartal,

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Aslan (şair), Prof. Dr. Atabey Kılıç, Prof. Dr. Ömür Ceylan gibi kimselerin de ya akademik ilerlemesi yahut da akademik performansını ile ilişkilendirilmiş tarih mısraları mevcuttur.

Kitabın içerisinde klasik şiirin biçim ve türlerinden biri olan dört adet de *muamma* vardır. Devamında kırk sekiz *rubâî* bulunmaktadır. Gelenekte daha çok hikemî şiirin biçimi olan *rubâî* ile Meserret Hanım'ın isminin yanı sıra bazı tanınmış kimselerin de adlarına yer verilmiştir. Mesela şair Ayhan İnal, Yavuz Bülend Bâkiler, Muhyiddin Nalbantoğlu, Feyzullah Sâcid Ülkü, Zeki Ömer Defne, Halil Nihad Boztepe, Nail Tan, Münir Nureddin Selçuk, Bozkurt İlham Gencer, Ahmed Bîcân Ercilasun, Cüneyd Arkin gibi isimler öne çıkan özellikleriyle bu *rubâî*lerin konusu olmuştur.

Kitapta Kıt'alar ve Tuyugun bulunduğu kısımda ise iki tuyug, on üç de kıt'a bulunmaktadır. Bunların ardından tamamı dokuz beyit olan *müfredler* gelmektedir.

Kitap önemli ölçüde gelenekli şiiri örnek almışsa da 85. Sayfadan itibaren beş sayfalık kısımda *Tanzimat sonrasına Uyan Manzumeler* başlığı ile "Gazel-i hezl-âmiz", "Şarkı", "Kalabalık", "Gülüm'e Sesleniş" adlı şiirlerle birlikte şairin oğluna 23 Nisan törenlerinde okuması için yazdığı "23 Nisan" başlıklı bir de çocuk şiiri bulunmaktadır. Kitaptaki son kısımda ise şairin kendi kaleme aldığı Farsça şiirlerle Farsça'dan tercüme ettiği şiirler bulunmaktadır.

Cumhuriyetimiz kadar yaşı olan kıymetli hocam Haydar Ali Dirîöz'ün kudemâ'nın yolunda attığı adımlar buradaki görülenlerden ibaret değildir. Fakat hocam sevgili torunu doktor Rıza Can'ın da desteği ile bir araya getirdiklerini bu kitapta yayımlamıştır. DİRİÖZ'ün bunlardan başka yazdığı şiirler varsa da kendisinin bildirdiğine göre çeşitli sebeplerle onları kitaba dâhil etmemiştir. Kitaba dâhil edilememiş olanlardan bir gazel kendilerinin de müsaadesiyle bu yazıyla aktarılacaktır. Fakat şiiri yazmadan evvel kitabın takdim kısmında şairin edeben "*ben dil*"ni kullanmaksızın muhataplarına hitabını buraya aktarmak isterim:

"İlk mektepten beri, ara sıra manzumeler de kaleme almıştır. Orta mektep ve lisede yazdıklarını toplamışsa da, öyle durur. Üniversiteye başladığı 1942 yılından bu yana, iş-güç arasında kendisi ve dostları için karaladığı, çoktan beri tedavülde kaldırılmış o geçmez akçelerden bir kısmının, bazı âsâr-ı 'atîka erbâbının belki bir alakasını çeker ümidiyle, bu kitapta neşrine cesaret edildi. Okuyan da, okumayan da sağ olsun. (DİRİÖZ 2015:V)"

Sergeşte-i vâdi-i memâtım
Gör n'oldu Meserretim hayâtım

Herşeyde seni görür bu gözler
Sensin nazarımda kâ'inâtım

Hüsnünle Hudâ alîm mestim
Aşkındır o dildeki Menâtım

Sîmurg—perî-nijâd-ı aşkı
Dîvâne kılur terennümâtım

Satranc-ı şebâbı oynamıştık
Ferzîn ü fil ile şimdi mâtim

Kevn içre çü mihr-i zâ'ilim yok
Bir çayda zerre-veş sebâtım

Ben eşref-i mahkûkât idim
Âb u gîle râci' oldu zâtım

Haydar ne biter hezâr Hızrı
Ser-sebz ide zulmet-i devâtım

Sonuç olarak kitap hem önemli bir dönemin, hem şairinin hayatının hem de klasik şiirin günümüze uzanışının tanığı olarak okunup incelenmesi gereken bir kaynak eserdir. Bu vesile ile kitabın şairi olan Hocama Türk edebiyatı adına minnet ve şükranlarımı arz ederim.

Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet -Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı- (Süleyman Dönmez)

Duru KOÇ*

*Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet
-Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı-*

Süleyman Dönmez,
Karahan Kitabevi, Adana 2015, 186 sayfa

§§§

Bir kısmı çeşitli kitap ve dergilerde yayınlanmış, bir kısmı ise yayınlanma aşamasında olan çalışmalardan oluşturulmuş bu kitap, Dönmez'in de belirttiği gibi küreselleşmenin değerleri tersyüz ettiği bir çağda "...gereğinden fazla değersizleştirilen birkaç değer izinden giderek, 'ben'ler arasında kaybolan 'biz'i aramak" (s. 2) üzere çıkılan bir zaman yolculuğudur. Zaman yolculuğu diyorum, çünkü bizim geçmişi okumakla ilgili sorunlarımız, yazarın ise bu sorunlara bir çözüm önerisi, bir yol tarifi var. Üstelik bu yol sadece geçmişe ulaştırmıyor bizi, o aynı zamanda geleceğin inşasının başlangıcı...

Geçmişin bulunması ve ardından da arıtılıp işlenmesi gereken bir hazine olduğunu vurgulayan yazar, bu bağlamda Türk tefekkür tarihini okumaya bir öneride bulunuyor: *Keşfi inşa* (s.13). Dönmez bu kavramı açıklamadan önce evreni ve insanı mekanik bir yapının içine sıkıştıran pozitivist keşifçi çizgi ile ontik temelli hakikati kaybeden Descartes'ı kutsa-

* Çukurova Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (İslâm Felsefesi) yüksek lisans öğrencisi, e-posta: durukoc@gmail.com

yan inşacı bakışı eleştiriyor. Olması gerekenin ne hakikati yok sayan görelili inşayı ne de gerçekliğini hakikat sanan pozitivist keşfi incelemek olduğunu söyleyen Dönmez, insanın sınırlı bir varlık olduğunun unutulduğunu vurguluyor. İnsan her şeyi bilemez ve insanı aşan bir hakikat olmalıdır. İnsan o hakikatin peşine düşmeli, keşfe çıkmalı ancak her keşfin inşaf bir süreci gerektirdiğini unutmamalıdır. Bu durumda Türk felsefesini kurmak da sadece keşfe ya da inşaya tutunan parçalı okumalarla değil, keşfi inceleyen bir inşaa ile temellendirilmelidir.(s.20-21)

Keşfi inşaya adım atarken ilkin akıl – iman karşıtlığı sorununu tartışmaya açıyor Dönmez. Hedefi akıl – iman ilişkisini doğu – batı etkileşimi bağlamında tarihsel olarak doğrusal, fikrî anlamda ise döngüsel bir okumaya tabi tutarak akılla imanın karşıt olmadığını temellendirmek. (s. 29) Akıl – iman karşıtlığının Hıristiyanlığın özel hallerinden doğan, dolayısıyla yerel değil ithal bir sorun olduğunu belirten yazara göre İslâm'ın imanı aklın karşısında değil onunla iç içedir. Bu durumu bize onto-epistemik akıl kavramıyla açıklıyor Dönmez. Buna göre düşünüş, duyuş, bilgi ve biliş aslolan ontik aklın epistemik görünümüdür. Köken olarak ontik, tezahür olarak epistemik olan onto-epistemik akıl hem kendinin hem de bütün epistemik görünümlerin farkındadır. Onlar üzerine de düşünür. (s.32) Böylece epistemik bir tezahür olan ve bazı temel gerçeklerin kuşkuyla yer bırakmaksızın ispatlanabileceğini savunan akılcılık, iman karşısında yetersiz kaldığında, onto-epistemik akıl kuşkuları güven tesis ederek bertaraf eder. Bu, aklın imanla buluşmasıdır. (s. 32) İmanın dışımızdaki, bizi aşan belirlenemeyen bizde belirmesi olduğunu söyleyen yazar, aklın belirlenemeyi belirleme girişimini bir başlangıç, imanı ise sonuç olarak görüyor. Akıl ve iman bu ilişkisini görmede bizi ters yöne sürükleyen Hıristiyanlığın çatıştırıcı olmasının temel nedeni dinle felsefe arasındaki gerilimdir. Bu gerilimin evrelerini Philon'dan Wittgenstein'a bazı filozoflar üzerinden kısaca anlatan yazar, bu örnekler üzerinden Hıristiyan dünyanın akıl – iman ilişkisinde tutulduğu girdaba dikkat çekip bizi buna kapılmamız için uyarıyor.

Girdaptan uzaklaşıldığında sıra, adımlarımızı nereye yönelteceğimize geliyor. Türklüğün keşfedilmeyi bekleyen kayıp bir medeniyet olduğunu vurgulayarak başlıyor ve bildiğimiz, bilmediğimiz, bildiğimizi sandığımız bazı durakları keşfe çağırıyor bizi Dönmez: Kutadgu Bilig'in metaforik dili, İsyah Ahlakı/Anadolu Mayası, Nasrettin Hoca'nın bilge-filozofluğu, Elmalılı VahîbÜmmî'nin eserlerinde Türk insanının gönül dünyası ve Gaspiralı'nın dilde fikirde ve işte 'bir olma' ideali... Ayrıca Batı etkisiyle giderek unutulmuş Afrika felsefesi ve aynı etkiye maruz kalan Türk felsefesi ve Ana-

dolu mistisizmi ilişkisine dikkat çekerek dış saydığımız bir örnekle içe bakmamızı kolaylaştırıyor.

İlkin, küreselleşmenin her toplumda değerleri tersyüz ettiğini ve Türkiye'nin de bundan payını aldığını belirten yazara göre küreselleşme, en çok, milliyeti milli kültür ve mensubiyet bilinci sayan Anadolu şuurunu yarıyor. Türkiyelilik Türklükten, Türklük Müslümanlıktan ayırıyor. Üstelik bu ayrışma maddi değil manevi... Bu noktada yazarın önerisi bir mutabakat sathı belirlenmesi: *Ahlâkîlik*... Hangi gruba, ırka, millete ait olunursa olunsun ahlâk temelli bir Türkiyelilik bilincinde buluşmak kurtarıcı olabilir. Dönmez'in, Nurettin Topçu'nun 'İsyân Ahlâkı'nı Yalçın Koç'un 'Anadolu Mayası' üzerinden okuyarak ortaya koyduğu sentezde ahlakiliğin ne olduğunu daha iyi anlayabiliyoruz. Buna göre ahlak, dıştan içe belirleyici olan her türlü tüketici harekete isyan etmeyi gerektirmektedir. Bu da logos üzerine inşa edilen- hep dıştan içe ilerlemeye çalışan Batı düşüncesinden sıyrılıp logosu çevreleyen gönül hatırlamak; unuttuğumuz Anadolu mayasını yeniden ortaya çıkarmak demektir.

Mayayı ortaya çıkardığımızda Nasrettin Hoca'nın 'Ya tutarsa' yanıtını hatırlamamız gerekir. Dönmez'in söylediği gibi gönle aşına olmayan için göle maya çalmanın bir anlamı yoktur, göl maya tutmaz. Ama yola içten/gönülden başlayan insan, mayanın tutacağını bilmese de ondan şüphe etmeden, sabırla ve umutla uğraşabilir. Peki, gönül maya tutar mı? Kutadgu Bilig'i içten dışa bir 'birlik' esasında okuyarak *kut felsefesine* bir giriş yapan Dönmez'e göre, kut, hakikat; dil taşıyıcı; gönül ise mahaldir. (s. 82) Dıştaki kut, gönle düşerek içten dışa doğru bir dönüşüm gerçekleştirir. Bu dönüşüm birlik esasında olmalıdır. Birlik esasında kut mayadır, gönül ise süt. Kut gönül, maya ise süt içten dışa aşmayla dönüştürür. Yoğurt tekrar süte irca edilemez. Bu birliktir. (s.85)

Yazar burada adımlarımızı bu birlik anlayışını esas alan ve Anadolu mayası olarak da anılan gönül felsefesinin yükseldiği çağa; 13. yüzyıla çeviriyor. Sonra da tasavvufi geleneğin Anadolu Türk coğrafyasında zirveyi gördüğü bu çağda Anadolu insanının gönülünde karşılık bulan mayanın, 16. asrın gönül dostu Abdülvehhâb Ümmî'de hala taptaze olduğunu hatırlatıyor. (s. 117) Elmalılı Vâhib Ümmî'nin Dîvân-ı İlâhîyât adlı eserinden hareket eden Dönmez, Türk insanının gönül dünyasını akıl, gönül, hak, hakikat gibi bazı kavramlar ile açmaya ve tasavvuf ile felsefe arasındaki ilişkiyi hatırlatmaya çalışıyor.

Tüm bunların ardından dikkatimizi Türkiye’de hemen hemen hiç ilgi görmemiş bir konuya, “Afrika’da Felsefe”ye çekiyor ve parçalanmış Afrika’da felsefe alanındaki sıkıntıların Türkiye’deki sıkıntılarla benzerliğini ortaya koyuyor yazar. Elbette bir çözüm de öneriyor: Afrika’daki parçalanmışlığı Anadolu mistisizminin birleyici nefesiyle bertaraf etmek ve Afrika’yı ve Anadolu’yu birleyen bir felsefe ortaya koymak. (s. 144)

Dönmez, sözün başında olduğu gibi söz sonunda da unutulmuş ve parçalanmış Türklüğe ‘birlik’ esasında vurgu yapıyor. Birliğin kuşatıcı ve evrensel olduğunu belirten yazar, bu bağlamda bize Gaspıralı’nın dilde, fikirde, işte birlik ilkesini bir devlet felsefesi olarak öneriyor.

Kitapta geçen tüm isim ve eserler, ‘keşfi inşa’ kavramı bağlamında –çoğunlukla-bildiğimiz ama gerçek anlamda keşfetmediğimiz örneklerdir. Ardımızda karanlıkta kalan yolu keşif için aydınlatan yazar, logos değil gönül; buharlaşan hakikatler değil hakikat peşinde arayışa çıkan bir insanlık temelinde ve birliktelik değil birlik hedefiyle gerçekleştirilecek bir inşa çalışması öneriyor. Bu öneriye kulak verilmesi ve geliştirilmesi dileğiyle...

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* yılda iki defa (Haziran ve Aralık) yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergiye gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle Yayın Kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Makaleler üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır. Uygun görülmediği için yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
6. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Yazımda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
8. Yazılarda, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere uygun görülen ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Başlık ve numaralandırmada yazar tarafından uygun görülen tercihlerde bulunulabilir.
9. Yapılan göndermelerde APA ve CHICAGO yazım sistemlerinden herhangi birisi tercih edilebilir. Örnek;
APA:
 - Yapıcı, Asım (2007). Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Yay.
 - Albayrak, Kadir (2008) "Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni". Dini Araştırmalar Dergisi. C.11, S. 31: 99-123.CHICAGO:
 - Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 150.
 - Yusuf Gökçalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, ss. 89-126.
 - İsmail Hakkı İzmirli, "Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî", sad. Tuna Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 13, sayı: 1, ss. 247-265.
10. Makalelerde kullanılan kaynakların, makale sonunda ayrıca "Kaynaklar" listesi olarak verilmiş olması gerekir.
11. Yazıların sonuna en az 100-150 kelime arasında Türkçe Öz ve İngilizce Abstract eklenmelidir. Öz/Abstract'ın altına yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler/keywords yerleştirilmelidir.
12. Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte gönderilmelidir.
13. Yazılar bilgisayar çıktısı olarak (3 nüsha) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, Adana adresine posta yoluyla; ayrıca Word dosyası halinde ilahiyatdergi@gmail.com adresine elektronik posta olarak gönderilmelidir. Sadece e-posta olarak gönderilen yazılar dikkate alınmayacaktır.
14. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.