



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521

2013/1, CİLT 2, SAYI 2 | 2013/1, VOLUME 2, ISSUE 2

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521 | 2013/1, CİLT 2, SAYI 2 | 2013/1, VOLUME 2, ISSUE 2

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Sedat LAÇİNER
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Dekan / Dean

Editör / Editor

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Fatih OĞUZAY • Arş. Gör. Muhammed BEDİRHAN • Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ • Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Prof. Dr. Tevhit AYENGİN • Doç. Dr. Şevket YAVUZ
Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN • Yrd. Doç. Dr. Osman Murat DENİZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALLI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet ATALAN, Fırat Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veynel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

Kapak ve Sayfa Düzeni / Cover and Page-Setting

Osman DURMAZ

Kapak Resmi / Cover Art

Bursa Ulucami'de bulunan Hattat Mehmed Şefik Bey'e ait Şems Süresi 1-7. ayetlerini içeren celi sülüs-küfi tablo.

Basım / Printing

Karınca Yayınevi

Meşrutiyet Caddesi No: 50/9 Kızılay / ANKARA

Tel: 0312-4355483 E-posta: karınca@karincayayinlari.net İnternet: www.karincayayinlari.net

İletişim / Corresponding Adress

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, Editör,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Terzioğlu Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE

Tel: 0286-2180018 (İçhat) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet: ifdergisi.comu.edu.tr

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdika OKTAY, Süleyman Demirel Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Muhammed Fatih KESLER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Khairullah ALSHAMMARI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mehmet ATALAY, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Sakarya Üniversitesi • Doç. Dr. Muammer ERBAŞ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Naci KULA, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Nurtan KİMTER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur. Derginizin Yayın ve Yazım İlkeleri 175. sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER

- Doç. Dr. Khamees Fazaa OMAİR, Doç. Dr. Ramazan DEMİR
"توظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني" 9
"Sözsüz Dilin Kur'ân-ı Kerim'in İfadelerinde Kullanımı"
"The Usage of Silent Language in Qur'anic Expressions"
- Dr. Vehbi KARAKAŞ
"Âlûsî'nin Rûhu'l-Maanî'sinde İşârî Tefsir" 47
"Tafsir bil Isharah in al-Alusi's Ruh al-Ma'anî fi Tafsir al-Qur'an"
- Doç. Dr. Niyazi BEKİ
"Kur'an'da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah (c.c)'ın Esmasının Tefsiri" 65
"The Interpretation of Summaries at the End of the Verses in the Qur'an"
- Şeniz YILDIRIMER
"İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I" 97
"Comparing Ibn Sina (Avicenna) and Descartes' Epistemological Understanding I"

ÇEVİRİ

- Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ 133
Paul C. VITZ, *Ateizm Psikolojisi*

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

- Yrd. Doç. Dr. Ahmet YÖNEM 151
Din-Kimlik Tartışmaları Ekseninde Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu
- Arş. Gör. Rukiye OĞUZAY 161
Mustafa ÖZTÜRK, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır)*
- Arş. Gör. Bilal TAŞKIN 165
Ebu İshak İbrahim b. İsmail es-SAFFÂR, *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*
- Selçuk GÜZEL 171
Metin ÖZDEMİR, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*

ÖZGEÇMİŞLER

DİZİN

181

189

Editörden Takdim...

Allah'ın selâmu, bağışlaması ve bereketi üzerinize olsun.

Her işin başı ve sonu âlemlerin Rabbi Cenab-ı Hak'ka (c.c.) hamdden ibarettir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin elinizdeki ikinci sayısını sizlere sunmaktan mutluluk duyduğumuzu ifade etmek istiyorum.

Bu sayıda, biri Arapça diğerleri Türkçe dört telif yazı, İngilizce'den Türkçe'ye bir çeviri, bir sempozyum tanıtımı, üç kitap tanıtımı yazısı yer almaktadır. İlk yazımız, Doç. Dr. Khamees Fazaa OMAİR ve Doç. Dr. Ramazan DEMİR'in Arapça kaleme aldığı, "Sözsüz Dilin Kur'an-ı Kerim'in İfadelerinde Kullanımı" olarak Türkçe'ye çevirdikleri, makaledir. Yazarlar burada, Kur'an'daki sözlü dilden farklı olarak sözsüz dil (beden, işaret vb. dilleri) konusunu ele almaktadır. Bu yazı, Arap dili çalışmaları açısından orijinal bir çalışma olma iddiasındadır. İkinci sıradaki yazımız, Dr. Vehbi KARAKAŞ'ın yazarlığını yaptığı "Âlûs'ın *Rûhu'l-Maânî*'sinde İşârî Tefsir" başlıklı makaledir. 19. Yüzyılda yaşamış önemli bir tefsir alimi olan Âlûsî'nin kısaca *Rûhu'l-Maânî* adıyla bilinen eserindeki Kur'an'ın zâhiri anlamını aşan işârî (tasavvufi, bâtinî) tefsirine ilişkin görüşleri incelenmektedir. Üçüncü yazımız, Doç. Dr. Niyazi BEKİ'nin araştırmasının mahsülü olan "Kur'an'da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah (c.c.)'ın Esmasının Tefsiri" başlıklı bir başka tefsir çalışmasıdır. Bu makalede, Kur'an ayetlerinin son kelimesi veya son cümlesini özetleyen kavram olarak tarif edilen "fezleke" incelenmekte, tenzil bağlamında kullanılan Allah (c.c.)'ın isimlerinin ve sıfatlarının tefsiri konu edilmektedir. Son telif yazımız ise, Şeniz YILDIRIMER'in yazarlığını yaptığı "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I" başlıklı makaledir. Yazı, Orta Çağ İslam Felsefesi'nin en önemli isimlerinden olan İbn Sînâ ile Yeni Çağ Batı düşüncesinin ileri gelen filozoflarından olan Rene Descartes'ın bilgi kuramını karşılaştırarak değerlendirme yapmaktadır. Bu çalışmanın devamı, kısa bir süre sonra yayımlanması planlanan Dergimizin üçüncü sayısında yer alacaktır.

Telif yazıları, orijinali Paul C. VITZ tarafından kaleme alınmış, Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ tarafından "Ateizm Psikolojisi" başlığıyla Türkçe'ye çevirilen çalışma takip etmektedir. Bu çevirinin, Din Psikoloji ve Din Felsefesi başta olmak üzere klasik ve modern birçok din bilimi araştırmacısının ilgisini çekeceğini düşünüyorum.

Sempozyum ve Kitap Tanıtımı bölümümüzde ilk olarak, Yrd. Doç. Dr. Ahmet YÖNEM'in 15 Mayıs 2013 tarihinde Çanakkale'de yapılan uluslararası katılımlı "Din-Kimlik Tartışmaları Ekseninde Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu" tanıtım yazısı bulunmaktadır. Daha sonra Arş. Gör. Rukiye OĞUZAY, Mustafa ÖZTÜRK'ün *Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır)*; Arş. Gör. Bilal TAŞKIN, Ebu

İshak İbrahim b. İsmail ES-SAFFÂR'ın *Telhîsü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhîd*, Selçuk GÜZEL de Metin ÖZDEMİR'in *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* başlıklı kitaplarını tanıtılmaktadır.

Kıymetli çalışmaları ile bu sayının ortaya çıkmasına katkı sağlayan değerli yazarlarımız başta olmak üzere emeği geçen herkese en derin şükranlarımı sunarım.

Bu vesileyle üçüncü sayımızı da kısa bir süre sonra sizlere takdim edeceğimizi haber vermekten mutluluk duymaktayım. Dergimizin sizlerin değerli katkılarıyla kendisinden beklenen hizmeti yapacağı düşüncesiyle, Mart 2014'te yayımlamayı planladığımız dördüncü sayımız için telif, çeviri başta olmak üzere her tür yazınızı beklediğimizi hatırlatmak isterim.

Her işin başı ve sonu âlemlerin Rabbi Cenab-ı Hak'ka (c.c.) hamdden ibarettir. Tevfik Allah'tandır (c.c.).

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Editör

MAKALELER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2013/1, Cilt 2, Sayı 2

توظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني

د. خميس فزاع عمير* بالتعاون مع د. رمضان دمير*

Khamees Faza OMAİR*
Ramazan DEMİR*

الملخص

يستعرض هذا البحث الوظيفة الدلالية القرآنية للغة الصامتة بوصفها من أهم وسائل الاتصال والتفاهم بين بني البشر إذ إن الكلام ليس الوسيلة الوحيدة التي نعبر بها عن أنفسنا، فهناك ما يعرف باللغة الصامتة فكثيراً ما نتحرك ونعبر عما نقول بحركات وإيماءات معينة في أثناء الحديث مع الآخرين، و تلك الحركات سواء بالوجه أم باليدين أم بالجسم كله في طريقة الجلوس أو المشي تعد علماً قائماً يوازي المنطوق، بل يسبقه في سياقات اتصالية مختلفة، فحينما تتصل بالآخرين فإنك تتصرف بطريقتين للتعبير، هما الكلام والحركة، فمن الصعب أن يظل جسديك أو جسد مخاطبك ساكناً بل يشمل حركات الجسد وأعضائه، كالوجه والعين، والأطراف وكلها تمثل أدوات مساعدة توصل المعاني للآخرين وتؤثر فيهم بشكل كبير.

الكلمات المفتاحية: اللغة، اللغة المنطوقة، اللغة الصامتة، القرآن، التعبير القرآني.

Sözsüz Dilin Kur'ân-ı Kerim'in İfadelerinde Kullanımı

Özet

Bu makalede insanlar arasında en önemli iletişim vasıtalarından birisi olması yönüyle sözsüz dilin (beden ve işaret dili vb.) Kur'ân-ı Kerim'deki delalet işlevi incelenmektedir. Çünkü sözlü dil, kendimizi ifade ettiğimiz tek araç değildir. Bunun yanında bir de sözsüz dil vardır. Nitekim çoğu zaman başkalarıyla konuşma esnasında söylemek istediğimizi belirli işaret ve hareketlerle ifade ederiz. Söz konusu hareketler ister yüz mimikleri ile ister eller ile olsun veya yürüme ya da oturma pozisyonundayken bütün beden ile olsun konuşma diline denk hatta çeşitli iletişim bağlamlarda ondan üstün sağlam bir bilgi sayılır. İnsanlar birbirleriyle iletişim kurarken kendilerini ifade etmek için iki ana yol izlerler. Bu iki yolun birincisi hepimizin bildiği ve konuşma dili diye tanımlanan sözlü dil ikicisi ise sözsüz dil şeklinde ifade edebileceğimiz

* الأستاذ المشارك، جامعة الأنبار، كلية التربية، القائم، قسم اللغة العربية.

* الأستاذ المشارك، جامعة حلق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وبلاغتها.

* Doç. Dr., Enbar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Kâim-Enbar-IRAK.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ramadandemir76@hotmail.com.

(beden ve işaret dili gibi) sözlü dil dışında kalan bütün iletişim şekilleridir. İletişim halinde mütekelim ve dinleyicinin bedenlerinin hareketsiz bir şekilde sabit durması çok zordur. Tam aksine göz, yüz mimikleri ve bedenin diğer tüm organları iletişimde kullanılabilceği gibi beden de bir bütün olarak iletişimde kullanılır. Çünkü beden ve onun organları, meramı başkalarına ulaştırır ve onları büyük ölçüde etkileyen yardımcı araçları temsil eder.

Anahtar Kelimeler: Dil, Sözlü Dil, Sözsüz Dil, Kur'an, Kur'ânî Tabir.

The Usage of Silent Language in Qur'anic Expressions

Abstract

The present research reviews Qur'anic semantic function for the silent language as being the most important means of communication among humans. Talking is not the only way that we express ourselves; rather, there is what is known as the silent language. We often move and express what we say through certain movements and gestures while talking with others. Those movements, whether using face, hands, the whole body, the way to sit or walk are regarded as a separate science equivalent to the spoken one or maybe preceding it in different communicative contexts. When you communicate with others, you act in two ways to express, i.e. speaking and movement. It is difficult to keep your body or your addressee's body static, but there are body movements, which represent aids to convey meanings to others and affect them significantly.

Keywords: Language, Spoken Language, Silent Language, Qur'an, Qur'anic Expressions.

تقديم:

باسم الله أبدأ، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي جاءنا بأحسن مبدأ، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فقد تطوّرت الأبحاث العلمية تطوّراً ملموساً؛ وأوجب على الباحثين أن يجددوا في طريقة بحثهم العلمي، وأن يطوّروا مسيرته بما يتناسب والحياة البشريّة التي تتطوّر، ولا تقف عند حدّ معين، وبناء على ذلك حظيت الأبحاث المتخصّصة بمنظومات التّواصل بأهميّة بالغة؛ تجلّت في الدّراسات التي تمّ إنجازها وتوجت بالإسهامات الأكثر أهميّة، التي تعود إلى التّعاون بين الدراستين النظرية والتطبيقية وهذا البحث يستعرض الوظيفة الدلاليّة للغة الصامتة بوصفها من أهم وسائل الاتصال والتفاهم بين بني البشر، كما يظهر البحث صور المعنى ببساطته وتعّدده، بجلائه وغموضه، بنباته وتحوله، وبقدرة تلك اللغة الصامتة في هذه الحالات جميعها على أداء وظيفتها بيسر وسهولة، وما يضاف إلى ذلك من معطيات المعجم والمقام، ومن الأمور المسلم بها أن النشاط الكلامي لا يتكوّن من مفردات فحسب، بل يتكوّن من أحداث كلامية وامتدادات نطقية تكوّن جملاً تتحدّد معالمها بوقفات أو بسكنات أو نحو ذلك؛ فالكلام ليس الوسيلة الوحيدة التي نعبر بها عن أنفسنا، فهناك ما يعرف باللغة الصامتة فكثيراً ما نتحرك ونعبر عما نقول بحركات، وإيماءات معينة أثناء الحديث مع الآخرين، وكثيرون يأتون بحركات لا

إرادية قد تكون لافتة، وقد لا نلاحظها بوضوح، فحينما تتصل بالآخرين فإنك تتصرف بطريقتين للتعبير، هما الكلام والحركة، فمن الصعب أن يظل جسدك أو جسد مخاطبك ساكناً، وقد حظيت تلك اللغة بنصيب وافر من اللوحات التعبيرية والجمالية في لغة الخطاب القرآني، والقرآن حينما يتعرض لذلك، إنما يعرضها لاستخلاص العبر والعظات، ولتكون دليلاً للبشرية، ينير لها طريقها، وقد تناول القرآن الكريم الإنسان في حالاته جميعها، فرحاً وغضباً، واقفاً وماشياً، حزينا وسعيداً ومنتصراً ومهزوماً؛ فحاء بحث (توظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني) محاولة للتمسك بالدلالة القرآنية بأبعادها العرفية العامة، وأبعادها الدوقية الذاتية، وما يفرزه السياق من فائض في المعنى، من خلال تشييد البناء التحليلي للاستعمال القرآني، ومن ثم ولوج الاستعمال القرآني للتعرف على قرآنية الدلالة لهذه اللغة من خلال استقراء الألفاظ وبيان بعدها الأسلوبية والدلالية، فالدراسات القرآنية، على حدود اطلاع الباحث، تفتقر إلى هذا النوع من البحوث التي يدرس من خلالها النصّ القرآني الدال على فلسفة الاتصال الصامت وهذا الموضوع جدير بالدرس لما له من ارتباط بواقع حياة الناس، في كيفية التعامل مع شتى شؤون الحياة، وكان منهجي في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي القائم على البحث والنظر والتحليل في الآيات القرآنية من خلال استخراج الآيات التي تحتوي إشارات غير شفوية وعرضها بأسلوب سهل وميسر من خلال استخراج الدلالات والمعاني التي تحملها وإيراد بعض اللطائف اللغوية والبلاغية حسب ما أمكن، كل في موضعه المناسب ثم معرفة آراء المفسرين فيها من خلال المصادر القديمة والحديثة والاستفادة من النوعين حسب طبيعة البحث، وقد اقتضت طبيعة هذا البحث تناوله في المطالب الآتية⁽¹⁾:

التمهيد: تحديد المصطلح،

المطلب الأول: توظيف حركة العين،

المطلب الثاني: توظيف حركة اليد،

المطلب الثالث: توظيف حركة الرأس،

المطلب الرابع: توظيف حركة الرجل.

إضافة إلى خاتمة نسجل فيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

¹ سبق أن نشرت بحثاً عن توظيف حركة الوجه والموسوم بـ ((توظيف الحقل الدلالي في البيان القرآني)) ((الوجه الانساني نموذجاً)) نشر في مجلة اللغات والآداب العدد 7 للسنة الثالثة العام 2012 فلاحاجة لتكرار ما قد كتب.

التمهيد: مفهوم اللغة الصامتة

إنّ اللغة نظام من الرموز الصوتية، أو هي كما عرفها ابن جني (392هـ): أصوات يعبرها كل قوم عن أغراضهم، وهذا تعريف دقيق، يذكر كثيراً من الجوانب المميزة للغة فقد أكد ابن جني أولاً الطبيعة الصوتية للغة، كما ذكر وظيفتها الاجتماعية في التعبير، وذكر أيضاً أنها تستخدم في مجتمع فلكل قوم لغتهم. ويقول الباحثون المحدثون بتعريفات مختلفة للغة، وتؤكد كل هذه التعريفات الحديثة الطبيعة الصوتية للغة والوظيفة الاجتماعية لها، وتنوع البيئة اللغوية من مجتمع إنساني لآخر² فتتيح اللغة بما تمتلكه من طاقة إيجابية وتوليدية لذهن المتلقي أن ينطلق إلى عوالم تكمن وراءها، يكتشف المتلقي أبعاد هذه الطاقة الإيجابية عندما يحاول الوصول إلى الفهم بغية تحقيق التواصل فاللغة لا تنهض وحدها هنا لتأدية هذا المعنى إذ ان توظيف المفردة أو الكلمة بهذا المعنى أو ذاك يجردها من مواضعها استعداداً للانفتاح على معنى آخر وهكذا فان الدال والمدلول لكلمة ما لا يوثق بينهما أي اتفاق ابدي بل مبدئي ويعد جهد المتلقي في اكتشاف الدلالات التي استمدتها المفردة من تفاعلها مع السياقات التداولية التي وردت فيها، فالعنى بهذا يكمن في الفعل الاتصالي كله سياقاً ونسقاً وعلاقات ووسائل اتصال فالعنى لا ينكشف إلا من خلال وضع الوحدة اللغوية في سياقات مختلفة، وهذا ما أشار إليه المرجاني (ت471هـ) بقوله: (والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب)³، فالاتصال هو عملية تبادل الأفكار يتم من خلالها نقل معلومات أو أفكار معينة بشكل فاعل من مرسل الى مستقبل بشكل هادف حيث تمثل اللغة أساساً فعالاً في عملية الاتصال الإنساني فهي أداة الاتصال، وهي عبارة عن نظام من الرموز لها معان ودلالات وهي قوام الحياة الروحية والفكرية والمادية والتصورية الخيالية بما يعمق الإنسان صلته واتصاله بالفرد والمجتمع، واللغة وسيلة الفرد لقضاء حاجاته، وتنفيذ مطالبه في المجتمع، وبها أيضاً يناقش شؤونه ويستفسر، ويستوضح، وتنمو ثقافته، وتزداد خبراته نتيجة لتفاعله مع البيئة التي ينضوي تحتها وأياً ما كانت تعريفات اللغة، فإن الوظيفة الاتصالية تقف في مقدمة وظائفها، وما دام الإنسان

² ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م، ج. 1، ص. 40 - 41.

³ المرجاني لعبد القاهر، أسرار البلاغة، دار المسيرة، بيروت، 1403هـ. 1983م: ص. 3، وينظر البني والدلالات في لغة القصص القرآني، أطروحة دكتوراه، عماد عبد يحيى، كلية الآداب، جامعة الموصل، 1992م، ص. 28.

يعيش في جماعات وبيئات، فإنه شاعر منذ القدم بالحاجة إلى التخاطب والتفاهم(4)، كما أن لغة الصمت في النص القرآني تمثل نصاً دلاليًا، ينطلق باللغة إلى مستوى يعج بالطاقات الإيحائية، والظواهر الجمالية، التي تشكل تربة خصبة لدراسة هذا النص دراسة أسلوبية دلالية، وتنقسم أشكال الاتصال الإنساني من حيث اللغة على قسمين:

1- اللغة اللفظية: وهي اتصال منطوق أو مكتوب تتحكم فيه قواعد اللغة ويستخدم رموزا لها دلالات معينة

2- اللغة الصامتة: وهي اتصال بلغة الإشارات، وأعضاء الجسم ، ويطلق عليها لغة الاتصال غير اللفظي(5). وتوظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني عنوان قام على فكرة أساسية وهي أن تواصل بني الإنسان لا يتوقف عند حدود اللغة المنطوقة، بل يتعدى ذلك ليشمل حركات الجسد وأعضائه، كالوجه والعين، والأطراف والهيئة العامة، يقول نضال أبو عياش: ((لا يقتصر نقل الأفكار والمعاني على استخدام الكلمات المقروءة أو المنطوقة، بل هناك وسائل أخرى يتم من خلالها الاتصال، وتكاد تكون أكثر من تلك التي نتبادلها من خلال الاتصال اللفظي، وفي الحقيقة فإننا غالبًا ما ننقل رسائل غير لفظية، وتكون في الغالب من طابع المشاعر والأحاسيس والعواطف، بينما يكون الاتصال اللفظي في الغالب للتعبير عن الأفكار وتبادل المعارف)) (6)، والذي يتأمل في نصوص القرآن، يدرك بكل وضوح استخدام القرآن كثيرا من المصطلحات الدالة على تلك المسألة، قال تعالى: ((فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا)) مريم: ٢٩، أشارت أي أومأت إليه أي إلى عيسى فتكلم، وقيل: المعنى أشارت إليه أن كلموه، وقال تعالى: ((قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَمْرًا)) آل عمران: ٤١، قال الرمخشري في قوله ((إلا زمرا)): إلا إشارة بيد أو رأس أو

⁴ ينظر: لخطلاوي، الدكتور الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج، التأويل، الإعجاز، تونس، 1418هـ. 1998م. ص. 24، و استيتيه، د. سمير شريف- ثلاثية التواصيات التواصلية، عالم الفكر- مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، المجلد (34 / 2006م، ص10) و منال عبد المنعم- الاتصال اللفظي، منشأة المعارف، الإسكندرية- 1997م، ص. 35.

⁵ ينظر: ابو عروب، إبراهيم، الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، دار مجدلاوي، عمان، 1993م، ص. 4، العيسوي، عبد الرحمن، علم النفس الإداري، دار الراتب الجامعية، بيروت، 1425 هـ - 2004م، ص. 18.

⁶ ينظر: أبو عياش، نضال، الاتصال الإنساني من النظرية إلى التطبيق، ط 1، كلية فلسطين التقنية، 2005 م، ص. 119، وينظر: عودة محمود، أساليب الاتصال والتغير الاجتماعي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988، ص. 24، وبنو يونس، محمد محمود: سيكولوجيا الواقعية والانفعالات، عمان: دار المسيرة، 2007 م، ص. 40.

غيرهما وأصله التحرك⁽⁷⁾، وقال البغوي: والإشارة قد تكون باللسان وبالعين وباليد⁽⁸⁾، ويظهر من هذه الآية أن الرمز سد مسد الكلام، وأدى الرسالة نفسها، وقد ثبت أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يكثر من استخدام هذه الرسائل ويدرك معناها للتعبير عن مشاعره مما يدل على معرفته بأهميتها لغة للتواصل بينه وبين المجتمع وقدرتها على توصيل ما يريد المخاطب، كما كان المتلقي يفهم هذه اللغة، ويفقه معناها، دلل على ذلك كثير من الأحاديث التي صحت عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، ومنها ما روى البخاري: عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أنه يقول: ((كانت الريح الشديدة إذا هبت عرف ذلك في وجه النبي (صلى الله عليه وسلم)))⁽⁹⁾ لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يخشى أن تكون هذه الريح عذاباً، فتظهر بعض التغيرات على وجهه الشريف، ولعل أول ما ينبغي المكث عندّه، وفاءً للخوض في مطالب هذا البحث، واستكمالاً لمستلزماته، النظّر في باعث الباحث على الدرس ليُعقبه توضيح المقومات التي يستند إليها، فقد تناولت الدراسات اللغوية مفهوم اللغة الصامتة من جوانب مختلفة وما وجد في تلك المصادر من لمحات سيضطر الدارس إلى الغوص في أعماقها لاقتناص بعض من تلك الإشارات في محاولة للوصول إلى مفهوم محدد يمكن على أساسه أن تقوم دراسة تستوعب مستويات (اللغة الصامتة)، وما يتضمن ذلك الأمر من أحاسيس لدى المتلقي إبان الموقف، كالتعجب، أو الاستغراب أو المسرة أو الغضب أو الحزن أو الخوف أو التعظيم أو التحقير، وقد وجدت اللغة الصامتة درساً عميقاً في مباحث التعبير القرآني خاصة استدعت ممن تعرضوا لها أن يتفهموا مدلول الكلمة، فقد حوى القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى اللغة الصامتة وذلك من خلال توظيفها في قضايا يلمسها كل من يتدبر آياته فهي ألفاظ ذات طابع جمالي في الجرس والدلالة والظلال فحيثما يتعرض القرآن لأي غرض من الأغراض فإنه يستخدمها في التعبير، سواء أكان معنى مجرداً، أم مدح أشخاص، أم فئات معينة، أم تبيان واقعة، أم قصة فيها عبرة لأولي الألباب، أم مشهداً من مشاهد القيامة... الخ، وقد تميز القرآن الكريم بكثرة استعمالها وتوظيفها في داخل السياق ، ثم أن المعنى الحاصل بالإلماح إلى الشيء لدى التعبير عنه فيناً وبلاغياً أبلغ وأوقع في النفس من الكلام الصريح ، وكثيراً ما وقع هذا في النظم القرآني ، فالقرآن الكريم يتعد أحياناً عن المباشرة القولية والتحديد الصريح للأشياء في مواقف مخصوصة لتحريك الفكر، والبعث على التأمل فيها ، وهذه السمة الفنية في القرآن

⁷ الرخيشري، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 389\4.

⁸ ينظر: البغوي، الحسين بن مسعود الفراء، معالم التنزيل، دار طيبة، المدينة المنورة، 1997م 36\2.

⁹ البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار الفحاء، دمشق، 1999م، الحديث: 1034.

تبعده عن الرتبة التي تحدث من طول استخدام الألفاظ في معان محدودة مألوفة¹⁰، وأحاول في هذا الميدان أن أتناول هذا المصطلح في ضوء معطيات النص القرآني، وما ذكره أولئك الرجال من شواهد فصيحة، لتحديد مسار المصطلح، وصولاً إلى أن تلك القضية قد تجاذبتها أقلام الدارسين من زوايا متعددة، فهي حصيلة الجهود العلمية لاختصاصات متنوعة، فلم تكن محددة في سلك علمي معين، فاللغوي يدرسها، والبلاغي يُعنى بها، والمفسر يتناولها، وعالم النفس يهتم بها، وعالم الاجتماع كذلك، وكل يدلو بدلوه في هذا المصطلح، ولعل من الصعب أن يضع الباحث تعريفاً محدداً لما يسمّى (اللغة الصامتة)، وذلك لكثرة التعريفات التي وضعها أهل اللغة فضلاً عن أنّ تقدير جانب كبير منها شيء نسبي مختلف من شخص إلى آخر ومن نص إلى آخر، فحين نرجع إلى كتب اللغة القديمة التي تناولت المصطلح نجد أنّ هناك تعريفات كثيرة للغة الصامتة قسمتها على درجات متفاوتة في الدلالة ولكنها تجتمع في النهاية لكي تفيد أنّ المقصود بها أنها لغة مشتركة بين بني البشر جميعاً على اختلاف أجناسهم ولغاتهم. فإنّ هذا التوحد في الأصل والمنشأ ورد في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)) الحجرات: ١٣، ولا نزاع في أنّ لكلّ قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معانٍ مخصوصة، إمّا لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلى تلك المعاني أو لأنهم استعملوها فيها على سبيل التجوّز، ثم صارَ الجاز شائعاً، والحقيقة مغلوّبة¹¹ وما ذكر من مصطلحات عن اللغة الصامتة يمكن التفريق بينها عن طريق السياق الذي وردت فيه الفكرة، ولا يحكم التفريق بين المصطلحات إلاّ الاختيار حسب وضوح المعنى في نفس المتفنن الذي يرغب في إيصاله إلى المتلقي، ولقد أدرك الجاحظ بعض وظائف الاتصال الصامت حيث جعل ذلك من أنواع الدلالات المحققة للمعرفة مما يدل على اهتمام علماء العرب بهذا الضرب نظراً لأهميته وقد أشار إليه الجاحظ في المنازل الخمس وهي: المنزلة الأولى: اللفظ، المنزلة الثانية: الخط، المنزلة الثالثة: الإشارة، المنزلة الرابعة: العقد، المنزلة الخامسة: وهي الحال أو النصب، وما يهمنها هي المنزلة الثالثة، فرأى أنّها في كثير من الأحيان تغني عن اللفظ إذا ما أردت أن تنقل معلومة في مجتمع ما ولا تريد ان يشعر بك أحد وقد أفرد الجاحظ للإشارة معنى خاصاً فهي المعين للخطيب مثلاً وقتما يزواج بين اللفظ والإشارة يقول: ((فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والخاص ، والمنكب إذا تباعد الشخصان، وبالثوب

¹⁰ ينظر: عرار، مهدي أسعد: البيان بلا لسان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص. 28، السيد شفيح، التعبير البلاغي، القاهرة، 1977م، ص. 16.

¹¹ الرازي، فخر الدين المحصول، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980م، 647/4، وينظر محمد الثاني بن عمر بن موسى، التقييد والإيضاح لقولهم: ((لا مشاحة في الاصطلاح (بحث): مجلة حكمة، المدينة المنورة، السعودية، 1422هـ، ص. 285.

والسيف، وقد يتهدد رافع السوط والسيف فيكون ذلك زاجرا رادعا ويكون وعيدا وتحذيراً والإشارة واللفظ شريكان ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط وبعد فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة وحلية موصوفة على اختلاف في طبقاتها ودلالاتها وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسرها الناس من بعض ويخفونها من المجلس وغير المجلس ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص وجلهوا هذا الباب البتة⁽¹²⁾، ومبلغ الإشارة عند الجاحظ أبعد من مبلغ الصوت، وبما يتفاهم الناس بسهولة إذا علموا تأويلها، وعرفوا علاقتها بالشيء المشار بها إليه لان الإشارة قد تكون حركة فتؤدي مدلولاً معيناً، وهذا المدلول يتحصل من غير نطق، فهي في اللغة نظام دلالي غير لفظي إذن فالإشارة مؤدية لذات الوظيفة مع اللسان، وهي الوظيفة التواصلية، ويوافق هذا الكلام ما جاء به الجاحظ وغيره من البلاغيين في أن الإشارة مقيمة للتواصل، من خلال إيصال الأفكار من مرسل إلى مرسل إليه، بل قد تعين اللسان في ذلك، أما صاحب الصناعتين فقد جعل حسن الإشارة من باب البلاغة، فالبلاغة عنده وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة⁽¹³⁾ ويمكن أن يُظهر الاتصال غير اللفظي الأفكار المشاعر والمقاصد الحقيقية لشخص ما؛ ولذلك يشار في بعض الأحيان للسلوكيات غير اللفظية بأنها تصريحات ((لأنها تخبرنا عن الحالة العقلية الحقيقية للشخص))⁽¹⁴⁾، وتبيّن الأبحاث أن الاتصال غير اللفظي هو الجزء الأهم من أيّ رسالة تنتقل إلى المستقبل، وأن الرسالة غير اللفظية المنقولة غنية ومعقدة في طبيعتها، وتحتوي على تعابير الوجه، وحركات الجسم، واليدين، والقدمين، وملابس الشخص المرسل، ونظراته، وتوتره، وانفعالاته... وما إلى ذلك و في دراسة قام بها عالم النفس الأمريكي ألبرت مهربان عام 1967م. حدد بقياس دقيق الاثر الكبير الذي تحدثه اللغة الصامتة فقد أكتشف أن 7 % فقط من الإتصال يكون بالكلمات و 38 % بنبرة الصوت و 55 % بلغة الجسد، و تجدر الإشارة إلى أهم مزايا الاتصال غير اللفظي:

أولاً: يعبر عن معلومات وحدانية، لا يعبر عنها بطريقة لفظية.

ثانياً: الاتصال غير اللفظي يعطي معلومات متصلة بمضمون الرسالة اللفظية؛ فهو يمدنا بأدوات لتفسير

الكلمات التي نسمعها، مثل: نبرة الصوت، تعبيرات الوجه.

¹² الجاحظ، البيان والبيان، دار الكتب العلمية، بيروت، 55/1؛ والبخلاء، دار صادر، بيروت، 49/1.

¹³ ينظر: البيان والبيان؛ 56/1، صليبه، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، 1971م، 86/1.

¹⁴ العسكري، أبو هلال حسن بن عبد الله، الصناعتين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ص25.

ثالثاً: الرسائل غير اللفظية تتميز بصدقها؛ لأنه غالباً لا يمكن التحكم بها¹⁵.

ويمكن تعريف اللغة الصامتة، بأنها: لغة غير لفظية تشمل: الحركات، الإشارات، والإيماءات، والتعبير الصادرة عن أجزاء من جسم الإنسان، في مواقف مختلفة. وهذه اللغة تحمل دلالات ومعاني رمزية، وتساعد على التواصل مع الآخرين، والتأثير عليهم بطريقة إيجابية أو سلبية¹⁶، وعرفها محمد الأمين بقوله: ((هي الرسائل التواصلية الموجودة في الكون الذي نعيشه، ونتلقاها عبر حواسنا الخمس، ويتم تداولها عبر قنوات متعددة، وتشمل كل الرسائل التواصلية حتى تلك التي تتداخل مع اللغة اللفظية والتي تعتبر من ضمن بنيتها، وتتجلى وسائل الاتصال غير اللفظي عبر سلوك العين، وتعبيرات الوجه، والإيماءات، وحركات الجسد، وهيئة الجسد وأوضاعه، والشم، واللمس، والدوق، والمسافة، والمظهر، والمنتجات الصناعية، والصوت، والوقت، ومفهوم الزمن، وترتيب البيئة الطبيعية والاصطناعية))¹⁷، ويمكن أن تجمع رؤى العلماء في المصطلح ليُستنتج منها تعريف يكون أكثر توافقاً مع دراستنا فيقال: إنّ اللغة الصامتة بطبيعتها لغة غير كلامية تشمل أساليب التواصل البشري من خلال الإيماءات الجسدية بما فيها تعابير الوجه، ووضعيات الجسم، إضافةً إلى التلامس والاتصال الجسدي، وهي لغة عامة لا تخص شعباً بعينه ولا لغة معينة بل عالمية، و مُعَمَّرَة و متقادمة، و متداولة في المشارق والمغرب، فليست مخصوصاً بما شعبٌ دون غيره أو إقليم دون آخر، وقبل أن أضع القلم خاتماً هذا التمهيد أود أن أقول: إنّ مصطلح (اللغة الصامتة) لم يكن وليد عصرنا، فقد أفاضَ القدامى في بيان مضمونه، وكان لكل واحد منهم أسلوبه في إبراز معنى المصطلح، وما ذكره المحدثون من زيادات لا تخرج في جوهرها عما عاجله القدماء، وما اختلفوا فيه من تعريف للمصطلح فهو يشير في النهاية إلى مفهوم واحد هو صمت الجوارح، وما عداها فهو أسماء لها تتراوح بين الاتصال غير اللفظي ولغة الجسد ولغة البدن ولغة الإشارة واللغة الصامتة والحركات الإيضاحية و تعبيرات الجسم وهو اختلاف في التسمية لا غير، فأيا كانت تلك الحركات والتعبيرات سواء بالوجه أو اليدين أو حتى بالجسم كله في طريقة الجلوس أو المشي تعد لغة صامتة، وقد اختار الباحث مصطلح (اللغة الصامتة) لما يحمل

¹⁵ ينظر: وليمز، أسرار لغة الجسد، تعريب: مركز دافني، إيداع للنشر والتوزيع، القاهرة سوزان دينس، 2008م، ص. 13.

¹⁶ السالم، عبد الله عبد الكريم، أهمية لغة الجسم في الاتصال مع الآخرين، مجلة الإدارة، المجلد، 3، العددان (3، 4) 2001م، ص. 11.

¹⁷ أحمد، محمد الأمين موسى، الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم، الشارقة دار الثقافة والإعلام، 2003 م، ص. 94.

من دلالات تنسجم وما يتعين أن تكون عليه فكرة الموضوع من وضوح وتحديد يتفقان ومضمون البحث، وذلك للأسباب الآتية:¹⁸

أ - أن الألفاظ في الحقيقة ما هي إلا رموز تم التعبير عنها بأصوات معينة تم الاتفاق عليها في حين أن رموز الاتصال الصامتة بقيت صامتة بدون صوت.

ب - يتم في الاتصال الصامتة تسرب الرسائل من المرسل الى المستقبل بصمت وغالباً دون إدراك منهما أو إحساس.

ج - أنه اتصال يصمت فيه اللسان - الذي هو محل النطق عادة - عن اللفظ وإن بقي دوره الحركي الإشاري، ويقال للرجل إذا اعتقل لسأته فلم يتكلم أصمت فهو مصمت، ولن أشغل بدقائق وتفصيلات حول التسمية أكثر مما ذكر فاصداً لباب الفكرة، مستعيناً بما قاله علماء اللغة والتفسير والنفس والاجتماع الذين عالجوا الموضوع فهي عالم رحب تحفل بمخزون كبير من الشواهد يستحق أن نسعى للتعرف على قاموس دلالاته فرب إشارة أبلغ من عبارة ورُب نظرة أصدق بالتعبير من جمل، وربما كان الصمت أبلغ من الكلام.

المطلب الأول: توظيف حركة العين

العيون تعكس مكنونات النفس فيظهر أثرها محسوساً على الجسم، ويتزجها الجسد لغة صامتة تنطق بها أعضاؤه فتغدو لغة صادقة تبتُّ ما في النفس من كلام قد يعجز اللسان في كثير من الأحيان عن بيانه والتعبير عنه، أو ربما أخفاه تحزراً وخوفاً، وربما خجلاً فتظهره أعضاء الجسد، وربما استطاع الإنسان إخفاء ما في نفسه، وحاول ضبط حركاته، وأمسك بزمام انفعالاته، لكنّه لن يستطيع أن يتحكّم بانفعالات عينيه فقد تنطق العيون بحب صادق عميق تعجز الكلمات عن بيانه¹⁹، وقد كان لتنوع حركة العين في البيان القرآني أثر واضح في إبراز كثير من المعاني التي كشفت عما في قلوب أصحابها، وانفعالاتهم النفسية سلبي وإيجاباً، قال الألوسي: «وكثيراً ما يعرف الإنسان مُحبّه ومبغضه من خلال النظر، ويكاد النظر ينطق بما في القلب»²⁰، والعين للمبصر أساس اللغة الصامتة، فهي التي تنقل لك كلّ التعبيرات التي تصدر عن الآخرين من خوف وحب وحياء وفرح و سرور،

¹⁸ حمد غباري والسيد عطية، الاتصال ووسائله بين النظرية والتطبيق، المكتب الجامعي، 1999 م، ص. 28.

¹⁹ ينظر: العين في الشعر العربي، ص. 5.

²⁰ الألوسي، أبو الفضل محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج. 26، ص. 78.

وخيانة، والإنسان يتعامل مع لغة العيون للتعبير عما في نفسه للآخرين، وكوسيلة لفهم ما في نفوس الآخرين²¹، وتتخذ لغة العين في البيان القرآني أشكالاً تعبيرية مختلفة تؤدي وظائف تواصلية، وفق حركة العين وزاوية النظرة، ومن ذلك:

أولاً: دالة البكاء

هناك تغيرات فسيولوجية تظهر ما يعطي انطباعاً للآخرين مما يراود الإنسان من هوم، ومنها الدموع التي تنهمر، والتي تحمل رسالة قوية وظفها بيان الله بكيفية في الوجه والعينين تنقبض بما الوجلان والأسارير والأنف ويسيل الدمع من العينين وذلك يعرض عند الحزن أو العجز عن مقاومة الغلب²²)، وقد وردت في القرآن الكريم نصوص تحدثت عن العين الباكية، وجاءت تحمل في طياتها تعبيرات مختلفة من خلال السياق الاتصالي الذي وردت فيه وهي:

أ. تعبير الصدق:

ربما تحدثت الدموع ونابت عن اللسان في بيان المشاعر والأفكار فتحدث البيان القرآني عن المعاني الصادقة التي رسمتها الدموع المنهمرة من العيون تأثراً بسماعها للقرآن الكريم ، يقول الله تعالى: ((وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ)) التوبة: ٩٢، هنا تظهر النفوس على حقيقتها وتقوم الجوارح بوظيفتها، فقد جاء البكاء في الآية دالاً على صدق هؤلاء البكائين الذين فاضت أعينهم؛ لعدم تمكنهم من المشاركة في الجهاد في سبيل الله، ولا شك أن للبكاء من التأثير ما يفوق أي كلام يمكن أن يقال في هذه المناسبة²³) فهؤلاء نطقت عيونهم وأنبات بما يدور في نفوسهم من مشاعر، قبل أن تنطق ألسنتهم، وهذا دليل شدة الحزن الصادق حيث بذل كل ما في وسعه، وبالتالي كان العفو ورفع الحرج واللوم، يقول سيد قطب ((إنهم إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول من هذا القرآن اهترت مشاعرهم، ولانت قلوبهم، وفاضت أعينهم بالدمع تعبيراً عن التأثر العميق العنيف بالحق الذي سمعوه، والذي لا يجدون له في أول الأمر كفاء من التعبير إلا الدمع الغزير، وهي حالة معروفة في النفس البشرية حين يبلغ بها التأثر

²¹ ينظر: أبو عبيد، الأفعال الإنساني، ص. 123؛ القرني، عوض بن محمد، حتى لا تكون كالأد، دار الأندلس، جدة، 1999م، ص. 126.

²² ينظر: محمد الطاهر، ابن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، 1420هـ\282.

²³ ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2006م، 421\14.

درجة أعلى من أن يفي بها القول فيفيض الدمع ليؤدي ما لا يؤديه القول ،وليطلق الشحنة الحبيسة من التأثير العميق (العنيف))²⁴.

ب- تعبير الكذب:

يقول الله تعالى: ((وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ)) يوسف: ١٦ فالمتظاهر بالأمر ينكشف أمره لأهل البصيرة ولو استخدم التمثيل فإنهم جاءوا أباهم عشاءً يبكون هذا تمثيل لانفعال طبيعي غريزي فطري؛ ليس للإنسان فيه مجال اختيار؛ ومن يريد أن يفتعله فهو يتباكى، بأن يفرك عينيه، أو يأتي ببعض ريقه ويقربه من عينيه، ولا يستر ذلك إلا أن يكون الضوء خافتاً؛ لذلك جاؤوا أباهم عشاءً يمثلون البكاء فكان الاتصال الصامت من خلال استخدام لغة العيون، حيث كان البكاء بين يدي والدهم -كما نفهم من النص القرآني- هو الرسالة الأولى التي نقلوا الخبر من خلالها ثم استخدموا لغة الإشارة، وذلك من خلال الدم الذي جاءوا به على القميص، محاولة للتدليل على صدق دعواهم، ولا شك أن نقل الخبر بهذه الصورة يجعله أكثر قوة وتأثيراً، فعلى الرغم من أن البكاء لم يكن إلا دموع التماسيح، وأنّ الدم كان كاذباً -وبغض النظر عن اقتناع سيدنا يعقوب عليه السلام بذلك- إلا أنّ إخوة يوسف ما جاءوا بهذه القرائن الصامتة إلا لعلمهم بأنها تدعم موقفهم وتقوي الرسالة التي يريدون إيصالها، وبيان وقت رجوعهم، وتحديد بوقت العشاء إنما هو دليل على أن بكاءهم كان تصنعاً؛ ولأن ((انفعال البكاء فطري لا مجال للاختيار فيه فقد أرادوا إخفاء تصنعهم بالبكاء حتى لا ينكشف أمرهم فكان وقت الظلمة هو الأنسب، ولذلك إذا ما اكتشف الآخرون هذا التصنع فإن موقفهم سيكون الحذر وعدم التصديق))²⁵، وهنا تنطق لغة الصمت بما تعجز الكلمات عن بيانه فكانت أمارات الكذب تنجلي من حالهم و مقالمهم ولغة عيونهم قبل العبارات التي تلفظوا بها.

ج: تعبير الحزن

قال تعالى: ((وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِبيضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ)) يوسف 84، وهذا المشهد هو أبرز مشاهد الحزن في القرآن الكريم فسيدنا يعقوب لم يتمالك نفسه حزناً على فراق ابنه فدرفت عينه التي تكلمت من دون صوت فقد جمع مع الحزن الكمد والحلم والبكاء والبث والشكوى إلى

²⁴ قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1987م، ، 962\2.

²⁵ ينظر : ، الشعراوي، التفسير، 6882\11.

على النظر لسوء حالهم، فجعل نظرهم إليها نظر الخائف الذليل، قال الجزائري: ((أي يسترقون النظر لا يملؤون أعينهم من النظر إلى النار لشدة خوفهم منها))⁽²⁹⁾، فالسلوك العيني لتلك اللغة الصامته هو استراق النظر لحالة الإنسان الخاسر، الذي يتقن بالهلاك عند عرضه على نار جهنم، فحاله تنبئ عنه، فهو يحرك أجفانه بذل وحشوع، على أمل أن لا يراه أحد أو أنه لا يستطيع أن يملأ عينيه برؤية نار جهنم، فيقوم بمحذو اللغة الصامته الدالة على الذل والهوان.

ب- التعبير بالعين المندهشة

قال تعالى: ((وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ)) الأنبياء: ٩٧، يقول الشعراوي: ((وشخص البصر يأتي حين ترى شيئا لا تتوقعه، ولم تحسب حسابه، فتتظر مندهشا، يجمد جفحك الأعلى الذي يتحرك على العين، فلا تستطيع حتى أن ترمش أو تطرف، وإذا أردت أن ترى شخص البصر فانظر إلى شخص يفاجأ بشيء لم يكن في باله فتراه - بلا شعور وبغيرته التكوينية - شاخص البصر لا ينزل جفنه))⁽³⁰⁾ والتعبير بشخص البصر سببه ما في يوم القيامة من أهوال عظيمة، وهي أشد وطأة على المجرمين الذين لفرط الخوف وهول ما يرون تراهم يديمون النظر لا تتحرك أجفانهم⁽³¹⁾ كما نرى الصورة واضحة في قول الله: ((وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ مُهْطِعِينَ مُقْبِعِينَ رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْنِدْتُهُمْ حَوَآءَ)) إبراهيم: ٤٢ - ٤٣ قال الشريبي ((تثبت عيونهم شاخصة، لا يطفون بعيونهم، ولكن عيونهم مفتوحة ممدودة من غير تحريك للأجفان، قد شغلهم ما بين أيديهم))⁽³²⁾

ج- التعبير بالعين الدائرة

يصور القرآن الكريم حال المناققين إذا ما تمحيت الحرب، وكيف يعتربهم الخوف والفرع الشديديان فيقول الله تعالى: ((وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأَوْلَى لَهُمْ)) محمد: ٢٠ إنهم ينظرون بنظرات تائهة غير ثابتة، لا تستقر عيونهم في اتجاه واحد تماماً كالإنسان الذي يعالج سكرات الموت، كل ذلك خوفاً من الحرب⁽³³⁾ ولا ريب أن هذا الخوف ستكشفه نظراتهم بما يعني أنهم جبناء لا يمكن الاعتماد عليهم، بل يكشف كذبهم، حيث أشار القرآن الكريم إلى سيكولوجية الخائف، والعلامات المصاحبة له، وقد جاء في هذا المعنى قوله

²⁹ أبو بكر، جابر بن موسى، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 2003، 4/620.

³⁰ الشعراوي، التفسير، 256\2.

³¹ الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، 19\41؛ الرخشي، الكشاف، 2\382.

³² الشريبي، خمس الدين محمد بن أحمد، تفسير السراج المنير، دار الكتب العلمية، بيروت، 149\2.

³³ الرخشي، الكشاف، 3/255.

تعالى: ((أَشْحَهُ عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يُنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللِّسَانِ حِدَادٍ أَشْحَهُ عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا)) الأحزاب: ١٩ فهذه الآية تُبَيِّن درجة الخوف التي بلغها هؤلاء، حتى خرست ألسنتهم ونطقت عيونهم يقول سيد قطب: ((وهي صورة شاخصة، واضحة الملامح، متحركة الجوارح، وهي في الوقت ذاته مضحكة، تثير السخرية من هذا الصنف الجبان الذي تنطق أوصاله وجوارحه في لحظة الخوف بالجبن المرتعش الخوار))⁽³⁴⁾، وهو موقف صامت، تقوم العينان فيه بالوظيفة التعبيرية النفسية، فهذه الآية الكريمة تشير إلى حقيقة علمية، وهي دوران مقلة العين من شدة الخوف، فيبطل الإدراك، وتحتل المراكز العصبية اللاواعية في منطقة مهاد المخ فيصير شبيهًا بحالة الذي يغشى عليه من الموت إذ تدور مقلته وتتسع حدقته، وتثبت على اتساعها حتى يموت⁽³⁵⁾، فدوران العينين من العلامات المؤلمة المصاحبة للخوف، وهذا يعكس عدم اتزان الشخصية، إذ ((إنَّ حركة الارتجاج في العين، وهي من العلامات التي تصاحب الإصابات المرضية في جذع الدماغ لم يعرفها أطباء الجهاز العصبي الا سنة 1959، بما يسمونه عين الدمية المخلوعة فكل إصابة في جذع الدماغ مصحوبة بعلامات العين التي تدور هي إصابة مميته، يكون المريض خلالها في حالة غيبوبة عميقة تنتهي سريعًا إلى الموت))⁽³⁶⁾ فشبه الخطاب القرآني نظرات المنافقين وفق سياق الآية بنظرات المغشي عليه من الموت لتبقى نظرات المنافقين في حينها مجسدة في الأذهان، وهي نظرات تحمل في هيئتها ومعانيها قدرًا كبيرًا من الخوف والجبن، لأن القتال قد يفضي إلى موتهم.

ثالثًا: دالة العداء

أ) تعبير الكراهية:

قال تعالى: ((وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ)) القلم: ٥١ يقال: زلقه وأزلقه إذا نحاه عن مكانه، وقوله تعالى: ((وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ)): أي ليصيبونك بأعينهم فيزيلونك عن مقامك الذي جعله الله لك⁽³⁷⁾، وهذا النص فيه دلالة على العداء من

³⁴ سيد قطب، في ظلال القرآن، 2837\5.

³⁵ التعالي، أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، ص. 86.

³⁶ شريف، عدنان، من علم النفس القرآني، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، ص. 170.

³⁷ ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، 144\10.

خلال السخط والحقد والحسد، فهؤلاء الكفار من شدة كرههم وحسدهم ينظرون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نظرة كارهة ساخطة من خلال موقف عيوتهم الاتصالي، فلو استطاعوا من خلالها القضاء عليه لفعلوا، ولكن الله عصمه من عيوتهم قال الماوردي: ((وكان من عادة العرب إذا أراد أحدهم أن يصيب أحدا بعين في نفسه أو ماله تجوع ثلاثا، يتعرض لنفسه أو ماله فيقول تالله ما رأيت أقوى منه ولا أشجع ولا أكثر مالا منه ولا أحسن، فيصيبه بعينه فيهلك هو وماله))³⁸، وإنما يكون ذلك من شدة الكراهية والبغضاء حتى لكأنه يكاد يقتلك ببصره وهذا ما كان من الكفار في عهد النبي كانوا لشدة كراحتهم للقرآن، كلما سمعوا القرآن حدجوه بسهام عيوتهم يكادون يأكلونه من شدة الغيظ³⁹).

ب) تعبير الهمز واللمز:

جاء في كتاب الله تعالى آيات تنفيذ هذا المعنى قال تعالى: ((هَمَّازٌ مَشَاءٌ بِنَمِيمٍ)) القلم: ١١ وقال تعالى: ((وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ)) الهمة: الهمز يكون بالفعل احتقارا وازدراء واللمز العيب في الوجه وأصله الإشارة بالعين والرأس والشفة مع كلام خفي⁴⁰، وقد جسدت الآية تعبيراً حركياً صامتاً يصور الاستهانة بأقدار الناس وكراماتهم، بالقول والإشارة، باللفظة الساحرة والحركة الهازئة، واعتماداً على البنية المعجمية لمادتي همز ولمز وما ذهب إليه بعض المفسرين فإن الهمز واللمز يتضمنان مساحة تعبيرية حركية⁴¹، وقد فُرق أهل اللغة بين الهمز واللمز، قال ابن الأعرابي ((الهُمَّازُ الْعَيَّابُونَ فِي الْغَيْبِ، وَاللُّمَّازُ الْمُتَّابُونَ فِي الْحَضْرَةِ))⁴²، وقد استعمل القرآن الكريم الهمز دون الهمز في حديثه عن المنافقين وصفاتهم مما يدل على أنّ معاني الهمز أشدُّ وأوقَعُ من حيث طعن المنافقين بأصْحَابِ الْحَقِّ، وبذلك اقتربت دلالة اللمز إلى الافتراء وتلفيق الأباطيل، وبين الهمزة واللمزة ترابط وتواشج في المسلك والقصد، فالهمزة ((وصف مشتق من الهمز وهو أن يعيب أحداً أحداً بالإشارة بالعين أو بالشدق أو بالرأس عند توليه ويقال هامز، وهمَّاز، وصيغة (فَعَلَّة) تدل على تمكن الوصف من الموصوف))⁴³،

³⁸ الماوردي، علي بن محمد، تفسير الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، 74\6.

³⁹ الرخشري، الكشاف، 148\4.

⁴⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 472\30.

⁴¹ سيد قطب، في ظلال القرآن، 3972\6.

⁴² لسان العرب، 132/15 (همز).

⁴³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 537/30.

ومرجع هذه الأقوال واحد وهو تعبير صامت يمثل الطعن في الناس والخط من أقدارهم، وذكرهم بما لا يحبونه، وهي تصوير حال المتصف بما تصويراً يتجلى فيه بلوغ المعنى في الوصف.

ج) تعبير الغمز

الغمز هو الإشارة بالعين والحاجب والجنف، غَمَزَهُ يَغْمِزُهُ غَمْزًا، ومنه تغامز القوم أي أشار بعضهم إلى بعض بأعينهم أو بأيديهم⁴⁴، قال تعالى: ((وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ)) المطففين: ٣٠، إثم الكفار يغمز بعضهم بعضاً بعيونهم كلما رأوا المؤمنين سخرية واستهزاء⁴⁵، وقال سيد قطب: ((يغمز بعضهم لبعض بعينه، أو يشير بيده، أو يأتي بحركة متعارفة بينهم للسخرية من المؤمنين، وهي ضعيفة واطية تكشف عن سوء الأدب، والتجرد من التهذيب، بقصد إيقاع الانكسار في قلوب المؤمنين، وإصابتهم بالخلل والريكة وهؤلاء الأوغاد يتغامزون عليهم ساخرين))⁴⁶، وقال تعالى: ((وَإِذَا مَا أَنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَأُكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ)) التوبة: ١٢٧ يصور السياق الدلالي للآية موقف المنافقين من نزول القرآن الكريم، ويكشف تبادل النظرات بينهم عن حزمة من المشاعر التي تمر في أعماقهم وتتجلى في نظراتهم، تلك النظرات مرتبطة بالموقف الاتصالي للعين الذي كشف أسرار المنافقين، حيث انخدع بعض المؤمنين بهم؛ وذلك من باب التحذير، وكأنَّ الإنسان إذا انتبه لحركات الغمز في عيونهم فإنه يتوجس منهم شراً فيأخذ حذرهم⁴⁷، قال أبو السعود ((نظر بعضهم إلى بعض تغامزوا بالعيون إنكاراً لها أو سخرية بها أو غيظاً لما فيها من مخازيهم))⁴⁸ فكلما أنزلت سورة تفضح أسرارهم تكلمت عيونهم ونظراتهم حيث لا يستطيعون التكلّم بأفواههم في حضور المؤمنين⁴⁹ وكلها حركات تعبر عن مشاعر أو أفكار محددة، وقد تكون نظراتهم لغة إشارة ليتفقوا على الحرب كراهة سماع نزول القرآن الكريم، وبهذا التوجيه يكون السؤال ((هل يراكم من أحد))، تعبيراً حركياً لنظرات المنافقين، وهذا التغامز فيما بين المنافقين يحمل في طياته دلالات الرعب حين عرفوا بافتضاح

⁴⁴ خليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي، 1988م، 386/4.

⁴⁵ الرازي، التفسير الكبير، 101/31.

⁴⁶ سيد قطب، في ظلال القرآن، 3861/6.

⁴⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 96\10.

⁴⁸ أبو السعود، محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 113\4.

⁴⁹ الرخشري، الكشاف، 222\2.

أمرهم خوفاً من المؤمنين و الإنكار والسخرية مما نزل بحقهم من آيات (50)، ونجد نصوصاً في علم النفس الاجتماعي تعزز ما تقدم، إذ إن اتجاه نظرة شخص ما يمكن أن يكون حدثاً اجتماعياً ، وعلى الرغم أن اتجاه النظرة يبدو أمراً بسيطاً إلا أنه يقوم بدور مهم في سلوك الأفراد فيما بينهم⁽⁵¹⁾.

المطلب الثاني: توظيف حركة اليد

إنَّ لحركة اليد وإشارات الأصابع أثرًا في الاتصال فهي تحمل رسائل من خلال لغة الصمت واللغة المنطوقة في السياق القرآني، فلا تنفك إحداها عن الأخرى، لتؤدّي رسالة واحدة إلى المتلقي وتجسد المعنى وتوضحه، وقد وردت إشارات واضحة المعالم في التعبير القرآني تمثل الاتصال بوساطة الإيماءات والإشارات أو حركات اليد، وأساسه يقوم على قدرة الإنسان على الحركة والفعل، وقد تكون هذه اللغة مترافقة مع اللغة المنطوقة ومتممة لها، أو مستقلة في إيصال المعلومة المرادة، ومن الصعب ربط الحركة الواحدة للكفين أو للأصابع بدلالة واحدة ، فقد تؤدي الحركة الواحدة للكفين دلالات شتى يحددها السياق الاتصالي ، ولعل الاتساع الدلالي للغة الكفين يرتبط بالعلائق العصبية بين الكفين والدماغ ، وذلك أن اليد هي أداة امتداد الدماغ ، والجزء الوحيد في الجسم البشري الذي يكون دوماً تحت العينين، والرابطة المميزة مع العالم الخارجي⁽⁵²⁾، واللغة الصامتة اليدوية تنمي التواصل عن بعد في المسافات المنظورة، أو في الأماكن المكتنزة والصاخبة، أو لدى أصحاب الأعمال الذين يتعارفون على إشارات معينة بغية إخفاء قصدهم عن غيرهم في أثناء الحديث، وكذلك عند الفرق الرياضية⁽⁵³⁾، لأن هذه الحركات إنما تعبر تعبيراً بليغاً عن المشاعر والانفعالات والعواطف وردود الفعل، سواء كانت حركات مقصودة أو غير مقصودة⁽⁵⁴⁾، والذي يخصنا في هذا المطلب هو ما جاء في كتاب الله العظيم من تمثيل لهذه اللغة، وما تمثّله من معانٍ ومفاهيم، يعين على إبرازها الموقف الاتصالي، ومن تلك الدلالات:

1- دالة الندم:

أ- التقليل

⁵⁰ القرطبي: التفسير، 290\7؛ الرخشي، الكشاف 222\2.

⁵¹ يوليم لامبرت و ولاس لامبرت، علم النفس الاجتماعي، ص. 76.

⁵² ينظر: باكو تنالي، لغة الإشارات، (ترجمة: سمير شيخاني) ص. 42.

⁵³ محمد الأمين موسى، الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم، ص. 22.

⁵⁴ عبدالله عوده، أدب الكلام، ص. 122.

قال تعالى: ((وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ

يَا لَيْتَنِي لَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا)) الكهف: ٤٢ وتقليب الكفين كما يقول الرازي: ((كناية عن الندم والحسرة فإن من عظمت حسرته يصفق إحدى يديه على الأخرى، وقد يمسخ إحداها على الأخرى)) (55) لقد أحاط الهلاك بجنة الكافر وثمره، مما جعله يقلب كفيه ويضرب بعضهما ببعض ندما وحسرة(56) وهي إشارة يفهم الآخر منها حسرةً وندماً، وهذا قد يكون مدعاة لأن يلتفت حولك الأعوان نصرة ومؤازرة أو يتخلى عنك الآخرون لتبقى وحيداً. يعتمد ذلك على سلوكك أنت مع من حولك قبل حسرتك، تماماً كالذي كان من صاحب الجنين حيث إنه كفر بنعمة الله، فمحق رزقه، ولم يكن له من ناصر ويتضمن السياق نوعين من التعبير:

1- تعبير حركي يدوي في قوله تعالى: ((يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ))،

2- تعبير لفظي بقوله: ((وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا)).

والتعبير اليدوي يسبق التعبير القولي لا بدلالة السياق التركيبي فحسب بل بدلالة السياق النفسي كذلك؛ إذ إن مشهد دمار البستان أفضى إلى تفاعل فيسيولوجي قبل الفعل القولي، فقد نقلت العين مشهد الدمار إلى الدماغ الذي أصدر أمراً فيسيولوجياً تجسد بتقليب الكفين، فسلوك اليدين الحركي يظهر قبل السلوك اللغوي، إذ إننا نستقبل المشاهد البصرية والسمعية وغيرهما بحواسنا التي تتفاعل مع عمليات فيسيولوجية موافقة لطبيعة المشاهد المؤثرة ثم نعبّر عما شاهدناه بفن قولي مناسب للحواس والتفاعل الفسيولوجي، وتتفق دلالة التعبيرين الحركي والقولي، فكلا الدلتين تصور الندم على ما أصاب البستان(57) واستئناسا بما تقدم فإن حركة اليدين لغة صامتة تختلف دلالتها باختلاف الحركة ويبدو أن التعبير الحركي اليدوي في هذا السياق يحوي كثافة دلالية لا تتوافر في التعبير القولي إذ تغدو الحركة الجسدية مما يسد مسد كلمة أو كلام ... فيكون الوصف الحركي في سياقه الشريف قائماً على مبدأ الاعتياض(58).

ب - العَض

55 ينظر: الرازي، التفسير الكبير، 21\109.

56 ينظر: الزمخشري، الكشاف، 15\410.

57 ينظر: وليم لامبرت، علم النفس الاجتماعي، ص. 178.

58 ينظر: مهدي عرار، البيان بلا لسان، ص. 197.

قال تعالى: ((وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا)) الفرقان: ٢٧

يقول ابن كثير: ((يخبر تعالى عن ندم الظالم الذي فارق طريق الرسول وما جاء به من عند الله من الحق المبين، الذي لا مزية فيه، وسلك طريقاً أخرى غير سبيل الرسول، فإذا كان يوم القيامة ندمٌ حيث لا ينفعه الندمُ، وعضَّ على يديه حسرةً وأسفاً))⁵⁹، وهذا التعبير الصامت يحتاج إلى تأمل فهو كناية عن شدة الندامة وفرط التحسر فلم يقل القرآن (يعض أصابعه) أو (يعض يده) بل قال (يعض يديه) إن الموقف الذي يعيشه هذا المجرم، قد أحدث هلعاً عظيماً في نفسه، فهو يعيش وسط مشهد مهيب، تملكه مشاعر نفسية موهلة في الاضطراب، وهو لهول ما يرى ويشاهد، بات لا يشعر بما يعمل، فهو قد عض يديه معاً لهول ما يرى كذلك فإن القرآن الكريم استخدم الفعل المضارع (يعض) الذي يفيد التجدد والتكرار، فهو لم يعض يديه مرة واحدة فقط، بل يتكرر منه العض لديه ويتجدد، وهو ينسى الألم الناشئ من العض بسبب ما يرى من أهوال يوم القيامة كما إنه معروف أن العض يحدث ألماً، لكن هؤلاء العصاة المجرمين لا يشعرون بهذا الألم، لأن الهول العظيم الذي يعيشونه داخل أنفسهم من مشاهد يوم القيامة، قد انساهم شعورهم بالألم، ويبدو ان التعبير اليدوي سبق التعبير القولي عند هذا الظالم فلا تكفيه يد واحدة يعض عليها إنما هو يداول بين هذه وتلك، أو يجمع بينهما لشدة ما يعانيه من الندم اللاذع المتمثل في عضه على البدين، وهي حركة معهودة يرمز بها إلى حالة نفسية فيجسمها تجسماً⁶⁰، والظاهر أن الآية التي بين أيدينا ترسم لنا لغة صامتة عن حال شخص بلغ به الندم والحسرة مبلغاً عظيماً، بأن يضع يديه في فمه ويعض عليهما، وذلك دلالة على حالته النفسية البائسة يوم القيامة، بسبب ندمه الشديد على عدم اتباعه للحق وأهله، وبسبب سيره في طريق الكفر والظلم.

2- دالة البسط

أ- الطلب

قال تعالى: ((لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ)) الرعد: ١٤ وتبسط اليد والكف قد يُسْتَعْمَل للطلب، أي كالداعي الماء يومئ إليه ليُجيبه⁶¹ فالذي يدعو إلهًا من دون الله، كالظلمة الذي يدعو الماء ليلبغ

⁵⁹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 3/108.

⁶⁰ سيد قطب، في ظلال القرآن، 5/2560.

⁶¹ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني تاج العروس، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، دار الهداية، 1976م، 19/144.

إلى فيه من بعيد، يريد تناوله ولا يقدر عليه بلسانه، ويشير إليه بيده فلا يأتيه أبداً، لأن الماء لا يستجيب له، وما الماء ببالغ إليه والمشهد هنا ناطق متحرك جاهد لاهف، فدعوة واحدة هي الحق، وهي التي تحقق، وهي التي تستجاب إنها دعوة الله والتوجه إليه والاعتماد عليه وطلب عونه ورحمته وهذا هـ، وما عداها باطل وما عداها ضائع وما عداها هباء. ألا ترون حال الداعين لغيره من الشركاء انظروا هذا واحد منهم ملهوف ظمآن يمد ذراعيه ويسط كفيه، وفمه مفتوح يلهث بالدعاء، يطلب الماء ليلبغ فاه فلا يبلغه، وما هو ببالغ، بعد الجهد واللهفة والعناء، وكذلك دعاء الكافرين بالله الواحد حين يدعون الشركاء⁽⁶²⁾.

ب - البطش

دَلَّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى أَكْثَرَ مِنْ آيَةٍ، مِنْهَا: قَالَ تَعَالَى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادَّكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسْبُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ)) المائدة: ١١ وقال تعالى: ((لَنْ يَسْطَ الْيَ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ)) المائدة: ٢٨ وقال عز وجل: ((إِنْ يَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَعْدَاءَ وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ)) المتحنة: ٢ جاء بسط اليد في الآيات السابقة للدلالة على معنى البطش⁽⁶³⁾ قال الزمخشري: ((يسطون إليكم أيديهم يقولون: هاتوا أرواحكم أخرجوها إلينا من أجسادكم وهذه عبارة عن العنف في السياق، والإلحاح، والتشديد في الإرهاق، من غير تنفيس وإمهال، وإنهم يفعلون بهم فعل الغريم المسلط يسط يده إلى من عليه الحق، ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله، ويقول له آخر إلي ما لي عليك الساعة، ولا أريم مكاني، حتى أنزعه من أحداقك وقيل: معناه باسطو أيديهم عليهم بالعذاب⁽⁶⁴⁾، جاء استخدام لغة اليد بالتحديد لأنه بها يكون البطش والقتل على الحقيقة وحركة اليد التي استخدمت في هذه الآيات تحمل من عمق التأثير في السامع ما يفوق ما قد يحمله الوصف المعنوي لذلك إذ إن حركة بسط الأيدي وكفها، أكثر حيوية من ذلك التعبير المعنوي الآخر والتعبير القرآني يتبع طريقة الصورة والحركة؛ لأن هذه الطريقة تطلق الشحنة الكاملة في التعبير؛ كما لو كان هذا التعبير يطلق للمرة الأولى؛ مصاحباً للواقعة الحسية التي يعبر عنها مبرزاً لها في صورتها الحية المتحركة⁽⁶⁵⁾.

⁶² سيد قطب، في ظلال القرآن، 4\2051.

⁶³ الألويسي: روح المعاني، 6\145.

⁶⁴ الجزائري، أيسر التفاسير، 5/45.

⁶⁵ سيد قطب، في ظلال القرآن، 2\855.

3- تعبير الغيظ

قال تعالى: ((هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا بَعْضِكُمْ إِنَّا اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)) آل عمران: ١١٩، في هذا النص تعبيران:

1- التعبير الكلامي: المتمثل في قوله تعالى: ((وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا)).

2- التعبير الصامت: المتمثل في قوله تعالى: ((وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ)).

ففي حالة اللقاء والمواجهة يكون الكذب والنفاق بادعاء الإيمان بوساطة التعبير الكلامي، وفي حالة الفراق والغياب يكون الكفر والغيظ من المؤمنين بوساطة عض الأصابع وهو تعبير صامت يلجأ كثير من الناس إلى عض أصابعهم في مواقف انفعالية مختلفة، نحو الغيظ يقول الشعراوي: ((فعض الأصبع يسبب الألم، لكن الامتلاء بالغيظ يدفع الإنسان إلى عض الأصابع كمسألة قسرية نتيجة اضطراب وخلل في الانفعال))⁶⁶، ولا يخفى أن الخطاب اللغوي المضمّر ذو كثافة دلالية يعجز عنها أي تركيب لغوي يمكن أن ينطقه المنافقون للتعبير عن كفرهم وغيظهم. ولكن لماذا يلجأ إلى عض الأنامل في كثير من المواقف الانفعالية؟ ولماذا يغيب التعبير اللغوي في المواقف ذاتها؟ يبدو أن الإجابة تتعلق بالوظيفة العصبية للأنامل في المواقف الانفعالية، ولا خلاف في أن التعبير اللغوي هو استجابة لانفعال أو تفاعل، إذ يعبر الإنسان عن انفعالاته وعن تفاعلاته الفكرية مع محيطه المادي والفكري، ولكنه يلجأ في مواقف معينة إلى التعبير الجسمي، وعض الأنامل واحد من تجلياته يقول القرطبي ((وعض الأنامل من فعل المغضب الذي فاته ما لا يقدر عليه، أو نزل به ما لا يقدر على تغييره))⁶⁷.

4- تعبير الخوف:

من التعابير الصامته الناجمة عن الانفعال والإثارة وضع الإصبع في الأذن، ويحدث هذا السلوك في حالة الخوف من خلال قوله تعالى: ((أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ)) البقرة: ١٧٩ إذ إنّ وضع رأس الأصبع في الأذن لكفها عن السماع يحمل دلالة الامتناع عن سماع الأصوات القوية الشديدة المزعجة، إذ نهم يبالغون في إدخال أصابعهم في

⁶⁶ الشعراوي، التفسير، 3/1417.

⁶⁷ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 4/280.

آذاهم فوق العادة المعتادة في ذلك فرارا من شدة الصوت⁶⁸)، وذهب الألوسي إلى أن المعهود إدخال السبابة، فكأنهم من فرط دهشتهم يدخلون أي إصبع كانت ولا يسلكون المسلك المعهود⁶⁹)، ومن المؤلف أن يضع الإنسان طرف إصبعه في أذنه حينما يتناهى إلى مسمعه صوت مدو أو حينما يتقرب سماع صوت مخيف مدمر، ولكن اللافت في الآية أن مصدر الصوت المدوي المخيف جاء من الصواعق، ولم يأت من الرعد، فهل يصدر الصوت المدوي المخيف من الرعد أم من الصواعق، وما الدافع إلى وضع الإصبع في الأذن، صوت الرعد المدوي أم الخوف من الصاعقة الحارقة؟ إن التأمل في البنية المعجمية لمادتي صقع ورعد من جهة وسياق الخوف في الآية من جهة أخرى يفضي إلى أن سبب الخوف الذي دفعهم إلى وضع أصابعهم في آذانهم ناجم عن اجتماع عناصر الرعد والبرق والصاعقة، وهو سلوك غريزي يلجأ إليه الناس في بعض المواقف، ولاسيما في حالة الحرب وسماع صوت انفجار، فيسارع الناس إلى اللغة الصامتة المتمثلة بإغلاق آذانهم ظنا منهم أن منع وصول صوت الانفجار يحميهم من الموت⁷⁰).

5- تعبير الكراهية:

حالة الكراهية تتمثل بالتعبير الحركي من خلال قوله تعالى: ((وَأَيُّ كَلِمًا دَعَوْتُهُمْ لِيَتَغَفَّرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا)) نوح: ٧ فقد عبر قوم نوح عن موقفهم الراض لهذه الدعوة، بحركات وإشارات تدلّ دلالة واضحة، ليس على رفض الدعوة وحسب بل على عدم الاستعداد لسماعها من نوح عليه السلام فلا تقتصر دلالة إغلاق الأذن بالإصبع على كراهية الاستماع للكلام، فهي تدل كذلك على عجز السامع عن الإتيان بالأدلة والبراهين للرد على المتكلم، فكأن الكلام يعري عجزهم ويكشف ضعفهم فيلجؤون إلى سد آذانهم، كما يدل إغلاق الأذن على كراهية المتكلم الاستماع لدعوة الحق، قال الزمخشري: ((سدوا مسامعهم عن استماع الدعوة))⁷¹)، وقد تكون كراهة النظر إلى وجه من ينصحه ويرشده، يقول سيد قطب: ((فإذا لم يستطيعوا الفرار، لأن الداعي واجههم مواجهة، وتحين الفرصة ليصل إلى أسماعهم بدعوته، كرهوا أن يصل صوته إلى أسماعهم، وكرهوا أن تقع عليه أنظارهم، وأصروا على الضلال،

⁶⁸ ينظر: الانتصاف بمباشرة الكشاف، 91/1.

⁶⁹ الألوسي: روح المعاني، 1 \ 279.

⁷⁰ ينظر: ماري كلابوت و رينيه شوشول، الضوضاء، ترجمة: نادية الجندي وناجي سمير شحاتة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ص. 27.

⁷¹ الزمخشري، الكشاف، 604/4.

واستكبروا عن الاستجابة لصوت الحق والهدى، وهي صورة لإصرار الداعية على الدعوة، وتحين كل فرصة ليبلغهم إياها؛ وإصرارهم هم على الضلال، تبرز من ثناياها ملامح الطفولة البشرية العنيدة، تبرز في وضع الأصابع في الأذنان، وستر الرؤوس والوجوه بالثياب، والتعبير يرسم بكلماته صورة العناد الطفولي الكامل ((⁷²)، ويعزز هذه الدلالة التعبير الحركي الثاني لثلا يروه كراهة النظر إليه من فرط كراهة الدعوة⁷³.

المبحث الثالث: توظيف حركة الرأس

حركات الرأس تمثل لغة صامتة فهي وسيلة من وسائل الاتصال والتفاعل الاجتماعي بين البشر، ولقد أبرز القرآن الكريم عن طريق تنوع حركات الرأس سواء في الدنيا أو في الآخرة كثيراً من المعاني المتعددة، كالتنوي والإعراض عن سماع الحق، والغضب، والذل والانكسار والتعجب وغيره⁷⁴)، فقد يغدو الرأس لساناً فصيحاً في سياق اتصالي لنص ما وربما أكثر تعبيراً منه من خلال المسلك والقصد وقد تعددت الدلالات التي تغني عن اللفظ وتقوم مقامه والتي وظفها البيان القرآني بدلالات مختلفة ومتنوعة، وقد اخترت منها ما يأتي:

أولاً: دلالة الذل

في القرآن آيات تعبر عن الذل الذي يحصل للإنسان يوم القيامة نذكر منها ما يأتي:

1- تنكيس الرأس:

وهذا هو حال المجرمين يوم القيامة كما يحكيه القرآن في قوله تعالى: ((وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ)) السجدة: ١٢، التنكيس في اللغة من "نكس) النَّكْسُ قلب الشيء على رأسه نَكَسَهُ يَنْكُسُهُ نَكْسًا فَانْتَكَسَ، ونكس رأسه أماله ونكسته تنكيساً، والناكس المطأطي رأسه ونكس رأسه إذا طأطأه من دُلُّ"⁷⁵)، وتنكيس الرأس يحمل في طياته تعبيرات الذل من خلال تلك الصورة المعبرة عن ذلك الإنسان المجرم في حق نفسه؛ لأنه لم يختَر لها طريق الإيمان، وتركها تتردى في حمأة الكفر والضلال، حتى إذا لقي ربه شعر بالخزي والندم، واعترف بالخطأ، وطأطأ رأسه ذلاً وانكساراً،⁷⁶)، قال سيد قطب: ((إنه مشهد الخزي والاعتراف بالخطيئة، والإقرار بالحق الذي جحدوه، وإعلان اليقين بما شكوا

⁷² سيد قطب، في ظلال القرآن، 6\3712.

⁷³ الألويسي: روح المعاني، 29\123.

⁷⁴ ينظر: أبو عروب، الاتصال الإنساني، ص. 30.

⁷⁵ ينظر: الزبيدي، تاج العروس، 16\576.

⁷⁶ ينظر: الماوردی، التفسیر، 4\359.

فيه، وطلب العودة إلى الأرض لإصلاح ما فات في الحياة الأولى وهم ناكسو رؤوسهم خجلاً وخزياً (عند رهم) الذي كانوا يكفرون بلقائه في الدنيا ولكن هذا كله يجيء بعد فوات الأوان حيث لا يجدي اعتراف ولا إعلان⁽⁷⁷⁾، وهذه التعبيرات والمشاعر التي تظهر من خلال تنكيس الرأس لها تأثيرها في الآخرين حيث قد يؤدي تنكيس رأسك للشّماتة ممن ناصبته العداة⁽⁷⁸⁾، كما أن إظهار الآية لحال المجرمين يوم القيامة وتنكيس رؤوسهم إنما هو إشارة ترهيب وتحذير للناس، بما يؤدي إلى تغيير السلوك بما يجنبهم هذا الموقف يوم القيامة، ((ولا ريب أن غريزة حب الإنسان لنفسه تدفعه إلى أن يَحْفَق لها كل خير، وأن يحميها من كل شر، سواء ما كان فيهما من عاجل، وما كان من آجل، ومن هنا تحرص النفوس الموقفة على وعي هداية القرآن، وهدى الرسول، وتعمل جاهدة على أن تحفظ منهما ما وسعها الإمكان أما النفوس الضالة المحذولة فإنها مصروفة عن هذه السعادة بصوارف الهوى والشهوة، أو محجوبة عن هذا المقام بحجاب التعصب، والجمود على الفتنة، أو مرتطمة بظلام الجهل في أحوال الضلال والنكال⁽⁷⁹⁾، فالصمت هنا حمل من الدلالات مالا يحمله الكلام، هذه الدلالات تستطيع أن تتفكر فيها حين تدرك أن القصد ليس إلقاء عبارات في الهواء، ثم المضي قدماً دون أن يلوي على شيء، بل القصد توصيل رسالة ذات ملامح محددة، وهذه الرسالة لا يستطيع اللفظ ولا المقام ساعتها أن يتحملها لأن المقام مشحون بالتوتر.

2- رفع الرأس

يقول الله تبارك وتعالى مصوراً حال الظالمين في صورة تفيض بالهول والرعب تنفيراً من الكفر وترهيباً منه ((**مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْنَدْتُهُمْ هَوَاءً**)) إبراهيم: ٤٣، يصور القرآن في هذا السياق بعد بيان عدم غفلة الله تعالى عما يعملهم الظالمون، وبيان أن عاقبة ظلمهم العذاب لا الغفلة - صورة بالغة الشدة والخوف من خلال لغة صامتة معبرة للإنسان الظالم يوم القيامة وقد أقبل مسرعاً خائفاً، ومد عنقه وصوب رأسه، وأقبل على الشيء ببصره فلم يرفعه عنه، وأخذ ينظر إليه في ذل وخشوع، قال صاحب التفسير الميسر: "يوم يقوم الظالمون من قبورهم مسرعين لإجابة الداعي رافعي رؤوسهم لا يبصرون شيئاً لهول الموقف، وقلوبهم خالية

⁷⁷ سيد قطب، في ظلال القرآن، 281/5.

⁷⁸ ينظر: الزمخشري، الكشاف، 243\3.

⁷⁹ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تخريج: أحمد نجس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م، ص. 307.

ليس فيها شيء؛ لكثرة الخوف والوجل من هول ما ترى"⁸⁰)، ولقد جاءت هذه اللغة الصامتة لتبين لنا أنه مجبر على رفع رأسه وفتح عينيه، ليرى ما لا يجب أن يراه، وأنه مسرع إلى مصير لا يشتهيته، قال الأزهري: "المقنع: الذي يرفع رأسه ينظر في ذلّ. قال: والإقناع: رفعُ الرأس. والنَّظْرُ في ذلّ و خشوع" ⁸¹)، وقال الرازي: ((والإقناع رفع الرأس، والنظر في ذلّ و خشوع. فقوله مُقْنِعِي رُؤُوسِهِمْ أي رافعي رؤوسهم، والمعنى: أن المعتاد فيمن يشاهد البلاء أنه يطرق رأسه عنه لكي لا يراه، فبين تعالى أن حالهم بخلاف هذا المعتاد وأنهم يرفعون رؤوسهم ⁸²)))، وإقناع الرأس رفعه، ورفع الرأس في هذه الآية إنما هو تعبير عن:

1- الدُّلُّ

2- شدة الفزع والدُّعْر من هول الموقف وشدته

3- سلب الإرادة

وهذه التّعبيرات الثّلاث المستنبطة من رفع الرأس، إنّما هي إشارات ترهيب يفهمها اللّبيب فيحتجب نواهي الله لينجو بنفسه من ذلك الموقف ومعاناته وقد يكون حركة رفع الرأس مضمون آخر هو الإنكار والتّعجب بما يدفع الشخص المقابل لمزيد من التوضيح أو التفسير أو حتى تغيير المسار قولاً أو فعلاً ⁸³)، وقد توالى في هذه الآية عدد من صور الصمت للدلالة على الذل والانكسار والذهول والاستسلام الناتجة عن الهول والرعب يوم القيامة التي رسمها التعبير القرآني لهؤلاء الظالمين بهذه الحركات المتوالية، فهذا الإنسان الظالم يكون بصره يوم القيامة شاخصاً وبمشمي بسرعة، ورأسه مرفوع، وعينه مفتوحتان لا يستطيع إغلاقهما، بالرغم من أن الحال تتطلب غير ذلك، إلا أن كل ما يحصل معه كان رغماً عنه.

ثانياً: دلالة التعجب

جاءت هذه الحركة في القرآن الكريم في خطاب كفار قريش في إنكارهم للبعث في قوله تعالى: ((قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا)) (الإسراء: ٥٠ - ٥١ ، جاؤا بمخذه

⁸⁰ التفسير الميسر، ص. 261.

⁸¹ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تحذیب اللغة، تحقيق: محمد عوض، بيروت 172\1.

⁸² ينظر الرازي، التفسير الكبير، 32\17.

⁸³ ينظر الشعراوي، التفسير، 7597\12.

اللغة الصامتة وهي هز الرأس وتحريكه ليشككوا بما يسمعون، ويستبعدوا حصول ذلك، ويستنهضوا بالقائل حيث تنقل هذه الآية مشهداً من مشاهد تعجب الكفار الذين كانوا يهزون رؤوسهم ويحركونها تعجباً⁽⁸⁴⁾ حينما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرهم بأن الله القادر على البدء قادر على الإعادة وأصل النغض: تحريك الرأس من أعلى إلى أسفل أو العكس نحو الغير، قال ابن منظور: "نَغَضَ الشَّيْءُ وَأَنْغَضَ، تَحَوَّكٌ وَاضْطَرَبٌ. وَأَنْغَضَهُ هُوَ أَيْ حَرَّكَه كَالْمَتَعَجَّبِ مِنَ الشَّيْءِ"⁽⁸⁵⁾ وقال ابن كثير: "قال ابن عباس وقتادة: يحركونها استهزاء، وهذا الذي قاله هو الذي تعرفه العرب من لغاتها، لأن الإنغاض هو التحرك من أسفل إلى أعلى أو من أعلى إلى أسفل"⁽⁸⁶⁾، وتقول حدثت فلاناً فأنغض رأسه: حركه إلى فوق وإلى أسفل يفعل ذلك إنكاراً لما حدثته به، أو تعجباً منه، أو استهزاء وسخرية بما سمع والتصوير في هذه الآية يبرز أمرين أولهما صورة الهوان لهؤلاء الكفار أمام هذه الحجج الدامغة وثانيهما: صورة الاستهزاء والسخرية التي يكون عليها حالهم وهم ينظرون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويحركون رؤوسهم من أعلى إلى أسفل استنكاراً لقوله واستهزاء به.

ثالثاً: دلالة الإعراض

عندما يرفض الإنسان موقفاً أو حكماً أو توجيهاً أو إرشاداً فإنه يلوي رأسه إعراضاً وصدوداً واستكباراً واستهزاءً، فحاء هذا التعبير الفريد تصوراً لحال المنافقين بمذه اللغة الصامتة من خلال قوله تعالى: ((وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأُ رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ)) المنافقون: ٥ ، ولوي: اللام والواو والياء اصل صحيح، يدل على إمالة للشيء يقال: لوى يديه يلويها ولوى برأسه: أماله⁽⁸⁷⁾ وهذه الآية الكريمة إنما تبين شدة ما في قلوب المنافقين من الحقد على الإسلام بحيث لم يستطيعوا إخفاءه فظهر من خلال إمالة الرأس، ولذلك جاء الفعل مشدداً للمبالغة، ولقد كان الإعراض والاستكبار واضحاً في حركة رؤوسهم بدليل أن المؤمنين من أقاربهم حاولوا معهم للاعتذار إلى رسول الله، لكنهم أبوا ذلك⁽⁸⁸⁾، إذ إن رؤوس الكفر إذا دعا إلى الله ورسوله رأيتهم يلوون أعناقهم إعراضاً وتكبراً⁽⁸⁹⁾، وفي التفسير الميسر: "وإذا قيل لهؤلاء المنافقين: أقبلوا

⁸⁴ جلال الدين اخلبي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، دار ابن كثير، المملكة العربية السعودية، ص. 287.

⁸⁵ ابن منظور، لسان العرب، 7\238.

⁸⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 3\58.

⁸⁷ ابن فارس، مقاييس اللغة، 5\218.

⁸⁸ ينظر: البقاعي، نظم الدرر، 7\610.

⁸⁹ ينظر: الطبري، جامع البيان، 17\144.

تائبين معتذرين عمّا بدر منكم من سيئ القول وسفه الحديث، يستغفر لكم رسول الله ويسأل الله لكم المغفرة والعفو عن ذنوبكم، أمالوا رؤوسهم وحركوها استهزاءً واستكباراً، وأبصرتم -أيها الرسول- يعرضون عنك، وهم مستكبرون عن الامتثال لما طُلب منهم⁹⁰). ويشخص التصوير بحركة لي الرؤوس في هذه الآية الكريمة لغة صامتة لصورة قبيحة للمنافقين، قصد بها بيان بشاعة إعراضهم، وإظهار الزاوية بهم والسخرية منهم ولا يخفى ما في هذا التعبير من الكناية عن التكبر والإعراض.

رابعاً: دلالة الانكسار

يسعى التعبير القرآني من خلال التصوير بالحركة الصامتة إلى إبراز هذه الصورة المرعبة كأنها واقع مشهود يتابعه السامع بعينه، ومع أن التعبير بحركة نكس الرؤوس كناية عن الانكسار فهو يحمل في طياته مع الاعتراف بالخطيئة والإقرار بالحق الذي جحدوه، والشعور بالعجز فهم كالعاجز الذي نراه حين يفقده ما هو فيه من الرعب والهول بطامن برأسه إلى الأرض ذلاً وانكساراً وندماً، ولا شك أن للسياق والمقام أثراً بالغاً في فهم هذه الدلالة ويتجلى ذلك فيما حدث لقوم إبراهيم عليه السلام حين كسر إبراهيم جميع أصنامهم، وعلق الفأس في رقبة كبيرهم، فلما سأله عن الفاعل، ((قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ)) الأنبياء: 63، حين ذلك أطرقوا برؤوسهم؛ لأنهم أحسوا بأنهم على خطأ، وأنه على صواب، وأن هذه الأصنام التي لا تدافع عن نفسها ليست جدية بأن تعبد من دون الله، قال تعالى: ((ثُمَّ نَكَّسُوا عَلَىٰ رُؤُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ)) الأنبياء: 65 والتكس: قلب الشيء على رأسه. وفي التنزيل ناكسو رؤوسهم عند ربهم. والناكس: المطأطئ رأسه و نكس رأسه، إذا طأطأه من دُلّ⁽⁹¹⁾ وقال الزمخشري⁽⁹²⁾: ((فُلبوا على رؤوسهم حقيقة لفرط إطراقهم حجلاً وانكساراً وانخزالاً مما بهتهم به إبراهيم)) ويقول القرطبي: نكسوا على رؤوسهم أي ردوا على ما كانوا عليه في أول الأمر. وكذا قال ابن عباس. قال: أدركهم الشقاء فعادوا إلى كفرهم⁽⁹³⁾ واللغة الصامتة في الآية الأولى جاءت على سبيل الكناية للدلالة على الارتداد عن الرأي الصواب والعودة إلى الكفر بعد وضوح الحق لهم، وعدم قدرتهم على إثبات صدق معتقدتهم.

⁹⁰ التفسير الميسر، إعداد نخبة من العلماء بإشراف صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، 2009م، ص. 555.

⁹¹ ابن منظور، لسان العرب، 6\241.

⁹² الزمخشري، الكشاف، 3\125.

⁹³ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 11\302.

المطلب الرابع: توظيف حركة الرجل:

اعتنى القرآن الكريم بقضية حركة الرجل عناية جلييلة، ووجهنا إلى فهمها في آيات عدة، تارة أمراً، وتارة حثاً، وتارة تحفيزاً لنا من خلال بيان اشتغالها على كثير من المعاني والدقائق في البيان والنظم بما يوجب على الباحثين اجتهادها وتدبرها، حيث ورد في كتاب الله تعالى آيات كثيرة تتكلم عن لغة الرجل، فقد جاء في الآيات ذكر المشي باللفظ نفسه، وجاء في مواضع أخرى بألفاظ أخرى منها السير، وكلها تعتبر من أشكال المشي التي تمثل هيات صامتة وكل هيئة في حد ذاتها رسالة يقرأها ويفسرها من ينظر إليه وتتم عن شخصية صاحبها فلها العديد من المعاني كالحياء والتكبر والتواضع والقلق والخوف وجذب الانتباه وغيره⁽⁹⁴⁾، فمن دلالاتها في البيان القرآني على سبيل الانتقاء لا الاستقصاء:

أولاً: دلالة السعي:

السعي: مشي سريع دون العدو⁽⁹⁵⁾، و السَّعْيُ عَدُوٌّ دون الشَّدِّ، وهو تعبير صامت يبذل الإنسان فيه جهداً وحركة، وتلك الحركة تكون في الاتجاهات كُلِّها وبشكل تقدمي، لأن هناك هدفاً للإنسان من وراء سعيه وقد ورد هذا التعبير في القرآن الكريم بدلالات مختلفة بحسب السياق الاتصالي القرآني ومنها قوله الله: ((وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ)) يس: ٢٠، ووصف الرجل بأنه يسعي أي لبيان اهتمامه ومسارعته لتغيير المنكر ونصيحة قومه، ولا شك أن سلوكه هذا فيه ترغيب للناس كما أنه يعد بمن يقتدي به غيره⁽⁹⁶⁾، ففي (سعي) ((رصد هامشي لبعده السعي في دلالاته على الجدوية والحث والمواظبة لا المشي والسير بسرعة فحسب، بل هو اشتراك فعال في حسم النزاع، وفض الخصومة، والدعوة إلى الإصلاح، بجان ثابت وعمل متواصل، وجهد ملموس، حتى عد الرجل ساعياً))⁽⁹⁷⁾ فكانه أول ما خرج كان يطلب الإصلاح والفصل، ويقصد التدخل لحلحلة ما وقع بين المرسلين وقومه بروحية وثقة من أوحى إليه أو أرسل لأجل ذلك، فيكون السعي إعمالاً للذهن وحشداً للشعور، فهو سعي فكري لا يخلو من عاطفة، فضلا عن كونه فعلا حركيا، وربما يشير ب(يسعى) إلى الخوف والترقب، فكان الرجل يتلفت خوفا من ان يمنع وصول المكان، أو يتأخر في وصوله، أو

⁹⁴ ينظر: أبو عروب، الأفعال الإنساني، ص. 33.

⁹⁵ الأصفهاني، الراغب، المفردات تحقيق: صفوان عدنان: دار القلم، دمشق، 2002م.، (سعي). ص. 238؛ وينظر الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، ص. 143.

⁹⁶ ينظر: البقاعي، نظم الدرر، 252/6؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 366\22.

⁹⁷ الصورة الفنية في المثل القرآني، ص. 265.

يتوقف لإنهاء الخصومة لمصلحة الرسل وفي قوله ((وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ)) وتقدمه ((ما بيكت القوم به اعظم والتعجب منه أكثر))⁹⁸)، وما يعضد دلالة السعي على النصح والمبالغة فيه، وإذا احتيج إلى تقليل أو توقع دلالة الخوف مع السعي الفكري العقيدي في الآية السابقة، فإنها واضحة مع تحصيل الفكر والعقيدة في قوله تعالى عن مؤمن آل فرعون : ((وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ)) القصص: ٢٠ فالسياق الكلي الذي يذكر فيه خبر هذا المؤمن وسعيه سياق مملوء بالخوف⁹⁹) وأمارات الحزن والضعف.

ثانياً: دلالة الضرب:

ضرب الرجل في الأرض وذلك للفت الأنظار وهذا فعل النسوة، فيقول الله: ((وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ)) النور: 31، ولما كانت الوقاية هي المقصودة بهذا الإجراء، فقد مضت الآية تنهى المؤمنات عن الحركات التي تعلن عن الزينة المستورة، وتهمج الشهوات الكامنة، وتوقظ المشاعر النائمة، ولو لم يكشفن فعلا عن الزينة، وفي ذلك تنبيه من هذه المرأة لمن حولها أن انظروا إلي، فهي وإن لم تتكلم بلسانها إلا أنها أوصلت مرادها من خلال لغة صامتة تتمثل بصوت خلخالها، وهذا الفعل من أفعال الجاهلية التي حرمها الإسلام، لما فيه من خطر وإشاعة للفاحشة وإيقاظ للشهوة لدى الرجال. ولقد كانت النساء في الجاهلية تضرب أرجلها في الأرض وهي تمشي ليسمع ما تلبسه من خلخال صامت، وقد نعت الآية عن مثل ذلك لأن الرجل ضعيف النفس الذي تغلب عليه شهوة النساء، سيكون هذا الفعل بالنسبة له مثيراً بدرجة أكبر بما يدفعه للنظر إليهن والوقوف في المحذور¹⁰⁰).

ثالثاً: دلالة المشي:

قال تعالى: ((أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى)) طه: ١٢٨ المشي الانتقال من مكان إلى مكان بإرادة، والمشي بمعنى الممر¹⁰¹)، وفيه رصد دلالي إلى التفكير والاعتبار، وحمد الله تعالى على الهدى وأمن العذاب وقد اخذ المشي دلالات متنوعة منها:

⁹⁸ درة التنزيل وغرة التأويل، ص. 390.

⁹⁹ ينظر: الجوهرى، مختار الصحاح، (طلق) ص. 396.

¹⁰⁰ ينظر: الرازي، التفسير الكبير، 208/23؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، 2514\4.

¹⁰¹ ينظر: الوجود والنظائر في القرآن الكريم، 42؛ والمفردات (مشى): 489.

أ- الهون:

قد يمشي الإنسان مشية لبنة هينة، وذلك إذا كان مهموماً، أو محزوناً، أو مهزوماً، أو ضعيفاً بدنياً أو نفسياً، أو لأنه من أصحاب الوقار والتواضع، فلا يجتال في مشيته ولا يتكبر، تواضعاً لله، ورحمة بالناس. وهذا المعنى نجده في قوله تعالى: ((وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا)) الفرقان: ٦٣، قال الزمخشري: (("هونا": حال أو صفة للمشي بمعنى: هينين، أو مشياً هيناً، والهون: الرفق واللين، والمعنى: أنهم يمشون بسكينة ووقار وتواضع))¹⁰²، وفي الآية السابقة بيان بلغة صامتة لحال المؤمنين الذين اتخذوا أوامر الله نبراساً لهم في حياتهم حيث يصف الطبري مشية هؤلاء بقوله إنهم يمشون بالحلم والسكينة والوقار، غير مستكبرين، ولا متحبرين، ولا ساعين فيها بالفساد¹⁰³، وهذه المشية يقرؤها الآخرون على أنها تواضع منك، وهذا يوحي للآخرين بما تتصف به من الأخلاق الطيبة وقال تعالى: "وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ" لقمان: 19، قال الزمخشري: "واعدل فيه حتى يكون مشياً بين مشيين: لا تدب ديبب المتماوتين، وتتب وثيب الشطار"¹⁰⁴). أنهم يمشون على الأرض مشية سهلة هينة، ليس فيها تكلف ولا تصنع، وليس فيها خيلاء ولا تنفج، ولا تصعير خد، فالمشية ككل حركة تعبر عن الشخصية، وعمما يستكن فيها من مشاعر والنفس السوية المطمئنة الجادة القاصدة، تلحج صفاً هذه على مشية صاحبها، فيمشي مشية سوية مطمئنة جادة قاصدة. فيها وقار وسكينة¹⁰⁵، وقال تعالى: ((وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا)) الفرقان: ٢٠ وهذا المشي يعينه ويلحظ فيه مدلول التواضع والانبساط والبشر واللين، والمحاذثة، فضلا عن المراقبة.

ب- المرح:

المرح في المشي يشي بالخيلاء والتكبر، وقد نهي القرآن الكريم عن تلك المشية مشية التبختر والتمايل والإعجاب بالنفس في قول الله: ((وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا)) الإسراء: ٣٧، وقوله: ((وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ))

102 الكشاف: 283/3.

103 جامع البيان: 37\19؛ وينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 68/19.

104 الكشاف 283/3.

105 ينظر: في ظلال القرآن 330/3.

لقمان: ١٨، قال ابن منظور: "المرح شدة الفرح والنشاط حتى يجاوز قدره... أي متبخترًا مختالًا"¹⁰⁶، ومن تأثير هذه المشية في الآخرين: إغابتهم وإظهار الهيمنة والقوة عليهم، وهي منهي عنها إذا كان التعامل بين المسلمين بعضهم البعض، ولكنها مستحبة في الحرب لإغابة العدو ودب الرعب في قلوبهم¹⁰⁷، وهذه المعاملة التي تظهر من خلال مشية المسلم تدخل في عموم قوله ((مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)) الفتح: 29.

ج- الاستحياء:

قد تكون المشية إيماءة إلى الحياء أو الخجل فيحكي لنا القرآن قصة إحدى ابنتي الرجل الصالح اللتين سقى لهما سيدنا موسى عليه السلام أغنامهما لما أرسلها أبوها إليه ليجزيه أجر ما فعل، فيقول: ((فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ)) القصص: ٢٥، والاستحياء مبالغة في الحياء، والمعنى أنها كانت تمشي مستحيية بدون تبختر أو تثن أو إظهار لزينته، قال الرمخشري ((في موضع الحال، أي: مستحيية متخففة، وقيل: قد استترت بكم درعها))¹⁰⁸، وفي هذا منع للعابثين وأصحاب نيات السوء أن يقتربوا أو يمسوها بسوء، وجاء المشي للوحي بالاستحياء والهدوء، وذلك في سياق قصة موسى إذ يقول تعالى: ((إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ)) القصص: 25، ويمشي الاطمئنان والتوكل إلى وحي هذه اللفظة في هذا السياق.

خاتمة البحث:

بعد هذا التطواف الممتع في روضة من رياض القرآن الكريم فلا بد من أن نضع ملامح وتصورات لحديث هذه الرحلة ولأقيم لائحة بأهم النتائج التي يمكن بيانها بما يأتي:

1- إن القرآن الكريم قد حوى في سورة كثيرا من الفاظ اللغة الصامتة وقد وظف هذه الالفاظ توظيفا بيانيا يتناسب مع سياق الآيات الواردة فيها تلك دراسة قامت على فكرة أساسية وهي أن التواصل الإنساني لا يتوقف عند حدود الكلمات المنطوقة بل يتعدى ذلك ليشمل حركات الجسد وأعضائه، كالوجه والعين والأطراف كلها تمثل أدوات مساعدة توصل المعاني للآخرين وتؤثر فيهم بشكل كبير.

¹⁰⁶ ابن منظور، لسان العرب، 591\2.

¹⁰⁷ ينظر: ابن كثير، التفسير، 46\3.

¹⁰⁸ الكشاف: 388/3، وينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، 2686/5.

2- اللغة الصامتة أسلوب اعتادته البشرية لبيان الفكرة التي تنبع في محاورتها وكلامها في أحيان كثيرة لأنها لا ترى غيره يصلح لإيصال ما في القلوب من المعاني بالشكل الذي تريده، ذلك ما أكدته نصوص القرآن الكريم، إذ إنّه خاطب البشر كافة ولذلك جاء على طرائقهم وأساليبهم في التعبير.

3- اللغة الصامتة ظاهرة عامة في القرآن الكريم يلمسها كل من يتدبر آياته فهي ألفاظ ذات طابع جمالي في الدلالة والاعراض، فأئنه يستخدمها في التعبير، سواء أكان معنى مجرداً، أم مدح أشخاص، أم فئات معينة، أم تبيان واقعة، أم قصة فيها عبرة لأولي الألباب، أم مشهداً من مشاهد القيامة... الخ، وقد تميز القرآن الكريم بكثرة استعمالها وتوظيفها في داخل السياق.

4- يمكن القول بامتنان يحمل في طياته الأدلة الكافية إنَّ المفسرين كانوا على قدر كبير من الدقة في تناول دلالة اللغة الصامتة، وعلى جانب أكبر من الاستيعاب، فقد كانت وقفاتهم هنا وهناك منبعاً أصيلاً استقى منه الباحث كثيراً من الدرر النفيسة.

5- أهمية توظيف اللغة الصامتة في العملية التربوية والتعليمية لما لها من دور في تحقيق الأهداف بأقل جهد وزمن.

6- تكمن أهمية اللغة الصامتة في ترجمة ما يدور في خلجات النفس، وإظهاره على أعضاء الجسم الخارجية، دون سيطرة من الإنسان عليها في كثير من الأحيان، فهي بذلك تشكل عاملاً مهماً في عملية التواصل البشري.

7- تلعب اليد دوراً مهماً في عملية التواصل، والتي يمكن تقسيمها بحسب التصور القرآني إلى حركات تتعلق باليد والأصابع.

المصادر:

- استيتيه، سمير شريف، ثلاثية اللسانيات التَّواصلية، عالم الفكر، مجلّة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد (34)، 3 يناير/2006م.

- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، 1420هـ/2000م.
- ابن فارس، أبو حسين أحمد ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجليل، 1991م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424.
- أبو إصبع، صالح خليل، الأتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة، دار آرام للنشر والتوزيع، عمان، 1999.
- أبو النصر، مدحت محمد، لغة الجسم (دراسة في نظرية الاتصاف غير اللفظي، مجموعة النيل العربية، القاهرة، 2006.
- أبو عرقوب، إبراهيم أحمد، الاتصاف الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، دار مجدلاوي، عمان 1993.
- أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 2003.
- أبو السعود، القاضي محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد صبحي حسن حلاق، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/2001م.
- أبو عياش، نضال، الاتصاف الإنساني من النظرية إلى التطبيق، الناشر: كلية فلسطين التقنية فلسطين، 2005.
- أحمد، محمد الأمين موسى، الاتصاف غير اللفظي في القرآن الكريم، الشارقة دار الثقافة والإعلام، 2003 م.

- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: علي حسن هلال، دار المصرية للتأليف.
- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، 2002.
- الألوسي، أبو الفضل محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- باكوتالي، لغة الإشارات، ترجمة: سمير شيخاني، دار الجليل، بيروت.
- بني يونس، محمد محمود، سيكولوجيا الواقعية والانفعالات، دار المسيرة، عمان، 2007.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن برزبه، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1421هـ/2001م.
- البغوي، الحسين بن مسعود الفراء، معالم التنزيل، دار طيبة، المدينة المنورة، 1997.
- الثعالبي، أبو منصور، فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق: ديزيرة سقال، دار الفكر العربي، بيروت، 1999.
- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- الجاحظ، البخلاء، دار صادر، بيروت بدون تاريخ.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، دار المسيرة، بيروت، 1403هـ/1983م.
- الجطلابي، الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج، التأويل، الإعجاز، تونس، 1418هـ/1998م.
- جوهر، صلاح الدين، علم الأتصال مفاهيمه نظرياته مجالاته، مكتبة عين شمس، 1979م.
- مد غباري والسيد عطية، الاتصال ووسائله بين النظرية والتطبيق، المكتب الجامعي الحديث، 1999.
- الرازي، الإمام الفخر الدين، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران.

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل تحقيق: عبد الرازق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جوهر القاموس، تحقيق: عبد العليم الطحطاوي، دار الهداية، 1976.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن خرج له: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار الفكر، بدون تاريخ.
- السالم، عبد الله عبد الكريم، أهمية لغة الجسم في الاتصال مع الآخرين، مجلة الإدارة، م. 3، ع. 3، 2001.
- السيد شفيح، التعبير البلاغي، رؤية بلاغية نقدية، القاهرة، 1977.
- الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد، تفسير السراج المنير، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- شريف، عدنان، من علم النفس القرآني، دار العلم للملايين، بيروت، 1987.
- الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، قطاع الثقافة.
- صليبه، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، 1391هـ/1971م.
- الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/2001م.
- عرار، مهدي، لغة الجسم وأثرها في الإبانة، مجلة دراسات، مج 33، عدد 1.
- العسكري، أبو هلال حسن بن عبد الله، الصناعتين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952.
- عمير، خميس فزاع، أبنية المبالغة ودلالاتها في القرآن الكريم، دار النهضة، دمشق، 2010.
- عمير، خميس فزاع، أثر الاستبدال الصوتي في التعبير القرآني، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، م 19، ع 5، أيار 2012.

- العيسوي، عبد الرحمن، علم النفس الإداري، دار الراتب الجامعية، بيروت، 1425هـ/2004م.
- عودة، محمود: أساليب الاتصال والتغيير الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، 1408هـ/1988م.
- غباري وعطية، محمد سلامة محمد، السيد عبد الحميد، الأتصال ووسائله بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، 1991.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1408هـ.
- القرطي، الإمام أبو عبد الله أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- القرني، عوض بن محمد، حتى لا تكون كلاً، دار الأندلس الخضراء، جدة، 1419هـ/1999م.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ/1987م.
- ماري كلابوت و رينيه شوشول، الضوضاء، ترجمة: نادية الجندي وناجي سمير شحاته، دار المستقبل العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
- الماوردي البصري، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، النكت والعيون تفسير الماوردي، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/1992م.
- منال عبد المنعم، الاتصال الثقافي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997.
- موسى حمد الثاني، التقييد والإيضاح لقولهم: لا مشاحة في الاصطلاح (بحث): مجلة الحكمة، المدينة المنورة، السعودية.
- نافارو، جو، ما يقوله كل جسد، مكتبة جرير للنشر، السعودية، 2010.
- موسى، هارون بن موسى، الوجود والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: حاتم الضامن، دار الحرية للطباعة، 1988.
- وليمز، أسرار لغة الجسد، سوزان دينس، تعريب: مركز دافنشي لإبداع للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008.

• يحيى، عماد عبد، البنى والدلالات في لغة القصص القرآني، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب،

جامعة الموصل، 1992.

Âlûsî'nin Rûhu'l-Maânî'sinde İşârî Tefsir

Vehbi KARAKAŞ*

Özet

Ebû's-Senâ Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, XIX. yüzyılın önde gelen müfessirlerindedir. Onun en meşhur eseri, "Rûhu'l-Maânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî" adındaki tefsiridir. Âlûsî, tefsirinde, birçok konu yanında, tasavvuf ehline itimat edilen işârî tefsire de kısmen yer vermiştir. Âlûsî'nin bu eseri, selef ile halefin görüşlerinin bulunduğu, ibare ile işaretin bütünleştiği bir tefsirdir. Âlûsî, Kur'an'ın zâhirini kabul etmeyen bâtınları reddettiği gibi, bir kısım sûfilerin Ehl-i Sünnet akaidini inciten ifratkâr sözlerini de makul ve makbul bulmamıştır. Bu makale ile Âlûsî'nin tefsirdeki işârî tefsirini dikkatlere sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Âlûsî, Tasavvuf, İşaret, Zâhir, Bâtin, İşârî Tefsir

Tafsir bil Isharah in al-Alusi's Ruh al-Ma'anî fi Tafsir al-Qur'an

Abstract

Ebû's-Senâ Şihabüddin Mahmud al-Alusi (1217-1270/1802-1854) was one of the 19. century's leading exegetists. al-Alusi next to the interpretation of issues that must be present in a tafsir, gave place to tafsir al-isharah on which the sufis rely. This work of Alusi is the one that the predecessor and the successor views met, and the one al-ibarah and al-isharah integrated. Âlûsî did not find reasonable and acceptable both the Bâtini views that refuse the apparent (zâhir) meaning of the Qur'an and some of the Sufis' words that go against Ahl al-Sunnah beliefs. In this article, we try to take into consideration isharah tafsir, not the direction of riwayah and dirayah, in Alusi's work.

Keywords: al-Alusi, Mysticism, al-Isharah, al-Zahir, al-Batin, Tafsir Bil Isharah

Giriş

1. İşârî Tefsir

Kur'an-ı Kerim üzerine yapılan tefsirler birkaç kategoride değerlendirilebilir. Konuyla ilgilenen bilginlerden İbn-i Kayyım el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre, tefsir üç kısma ayrılır:

a. Kur'an'ın lafızlarını açıklamaya yönelik lafzî tefsir. Bunu müteahhir müfessirler yapar.

b. Kur'an'ın mânâsını açıklamaya yönelik manevî tefsir. Bunu da selef âlimleri yapar.

* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

c. İşârî tefsir ki, bu da sûfilerin yaptığı tefsirdir¹.

İşârî tefsir, işarete dayalı tefsir demektir.

İşârî tefsir terimindeki işaret, tecelli ve müşahedelerden kalbe düşenlere bir tercüman, Allah'ın hem kendi hem de Resûlünün kelâmındaki surlardan sûfilerine ve sevdiklerine aktığı şeyler için bir sinyaldir. Diğer taraftan işareti, "az lafzın çok manaları içermesidir"² şeklinde tarif edenler de olmuştur.

Zâhir mânâsının dışında bir kısım ehl-i sülûk veya ehl-i ilim kimselerin kalbine doğan ve âyetin zâhiri ile çelişmeyen, gizli işaretlerin ve ilhâmın eseri olarak Kur'an âyetlerini açıklayan tefsir tarzına "işârî tefsir" denilir.³ Bir başka ifade ile: "İlk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle âyetin gizli bir işaretinden sülûk erbâbının kalbine doğan mânâların muktezâsınca yapılan te'vil ve tefsirdir".⁴ Gazzalî'ye göre (ö. 505/1111) bunun adı "mükâşefe ilmidir". O da bâtın ilmidir. Bâtın ilmi, kötülüklerden temizlenmesi ve arınması halinde kişinin kalbinde görünen bir nurdan ibarettir.⁵ Başlangıçta sahabe ve tâbiin açıklamalarından oluşan naklî tefsire, daha sonra Aklî/Re'y Tefsiri de eklenmiş oldu. Fırkaların görüşlerini yansıtan tefsir ekolleri doğdu. Bu arada mutasavvıflar da, kendi kanaatlerine uygun düşen görüşleri, bilgileri bir araya toplamaya başladılar. Özellikle yaşadıkları zevk ve vecd haline göre âyetlerden bir takım ince mânâlar çıkarıyorlardı. Bu çeşit tefsire, ilk anda akla gelmeyen, fakat âyetin işaretinden tefekkürle kalbe doğan mânâ anlamında "İşârî Tefsir" adını verdiler. Böylece diğer tefsir ekolleri yanında, mutasavvıfların görüşlerini aksettiren Tasavvufî/İşârî Tefsir ekolü de doğmuş oldu.⁶

Yukardaki ifadeden de anlaşıldığı gibi, İşârî Tefsir'in bir adı da "Tasavvufî Tefsir"dir. Tasavvuf, nazarî ve amelî olmak üzere temelde ikiye ayrılır.

Nazarî tasavvuf, teorik olarak tasavvufun ne olduğunu araştırmak ve incelemektir. Amelî tasavvuf ise, Allah adına mâsivâyı terk ve Allah'a tâat ve ibadette fâni olmaktır. Tasavvufî Tefsir'e, Sûfî Tefsir de denir. Sûfî tefsir de tıpkı tasavvuf gibi iki kısma ayrılır. Nazarî sûfî tefsir, feyzî yahut işârî sûfî tefsir.⁷

1.1. Nazarî sûfî tefsir

¹ Menna Kattan, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Riyad, 1408/1998, s. 357.

² Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülmü'min Kaysî, *Şerh-u Makâmâtü'l Harîrî el-Basrî*, Neşr. Hafacî, Muhammed Abdülmü'min, Mısır, t.y, c. II: s. 229.

³ Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, Neşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mısır, 1416/1996, II, 381; Yüce, Abdülhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Nil Yayınları, İzmir, 1996, s. 45.

⁴ Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tefsîri'l Kur'âni'l-Azîm Ve's-Seb'el-Mesânî*, Beyrut, 1416/1996, c. II, s. 381.

⁵ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul, 1985, c. I, s. 34.

⁶ Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-Irfan fî Ulûmi'l Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1974, s. 19.

⁷ Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, Neşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mısır, 1416/1996, c. II, s. 368.

Kur'an âyetlerini bir takım nazariyelere, felsefî görüşlere uygun düşecek biçimde anlamaktır. Bu şekilde anlayanlar, genelde Allah'ın kelâmını kendi görüşlerine uyacak şekilde asıl mecrasından saptırarak te'vil ederler. Bundan dolayı, Kur'an'ı bu çeşit tefsircilerin indî görüşlerine uydurmaya çalışan nazarî sûfî tefsirlere, ilmî mânâda itibar edilmez.⁸ Zehebî, İbn-i Arabî'nin (ö. 638/1240) *Futuhât-ı Mekkiyyesi* ile *Fusûsu'l-Hikem*'inde bulunan ayetlerden birçoğunun tefsirini buna misal olarak göstermiştir.⁹ İbn-i Arabî'nin sistemini benimseyerek tefsir yazan iki ünlü kişiden biri Sadreddin Konevî (ö. 637/1274), diğeri ise, Abdurrezzak Kaşânî (ö. 730/1330)'dir. Konevî'nin kitabının adı *Kitâbu İ'cazi'l-Beyân*, Kaşânî'ninki ise, *Te'vilat'tır*.¹⁰

1.2. İşârî sûfî tefsir

Yalnız seyr-ü sülûk erbabına açılan ve zâhir mânâ ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli mânâlara ve işaretlere göre Kur'an'ı tefsir etmekten oluşur. Esas itibarıyla bu tefsir, sûfinin bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır.¹¹ Sûfiler, yaptıkları ibadetler ve riyazat sonunda, kazandıkları gizli bilgilerle insanları yanlış anlayışa sevk etmekten kaçınmak için kalplerine doğan bu gizli bilgiyi kapalı bir üslup ile remiz ve işaret yoluyla ifade ettiler. Yaptıkları tefsirlere de tefsir değil, işaret adını verdiler. Bunun için tasavvûfî tefsire "işârî tefsir" adı verilir.¹² Bu tefsir, bazı şartlara binaen hüsn-ü kabul görmüştür.

Her iki tefsiri bâtınilerden ayıran bir hususu burada belirtmek icab eder. Şöyle ki, gerek nazarî sûfî tefsir ve gerekse işârî sûfî tefsir, her ikisi de ibarenin zâhir mânâsını kabul ederler. Bâtıniler ise zâhir mânâyı kabul etmezler.¹³ Onun içindir ki, bâtınilerin tefsiri hüsn-ü kabul görmemiş, hatta sahanın otoriteleri tarafından ilhadlıkla itham edilmişlerdir.¹⁴

2. Âlûsî'ye Göre İşârî Tefsir

2.1. Âlûsî'nin işârî tefsiri ve diğer işârî tefsirler arasındaki yeri

Zerkânî'ye göre işârî tefsirin en önemlileri dört tanedir. Bunlar: Nisâburî'nin tefsiri, Tüsterî'nin tefsiri, Muhyiddin İbn-i Arabî'nin tefsiri ve Âlûsî'nin tefsiri.

⁸ Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfan fî Ulûmi'l Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1974, s. 19; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, c. II, s. 8.

⁹ Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkan Fî Ulûmi'l Kur'an*, Neşr. Mustafa Dibel-Buğa, Beyrut, 1416/1996, c. II, s. 369.

¹⁰ Davut Aydüz, *Kur'an'a Dair İncelemeler*, Işık Yayınları, İstanbul, 2000, s. 47.

¹¹ Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfan*, s. 19.

¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, c. II, s. 9.

¹³ Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Nil Yayınları, İzmir, s. 54.

¹⁴ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, III. Baskı, Beyrut, 1416/1996, s. 1218-1219.

Şihabüddin Seyyid Mahmud Âlûsî'nin tefsiri, tefsirlerin en büyüklerindedir. Selef-i Sâlihinin rivayetleriyle, halefin makbul görüşlerini ihtiva eden rivâyet ve dirayeti, ibare ve işaretini bünyesinde toplayan bir tefsirdir.¹⁵

Âlûsî'nin belli başlı, mücellid ve müstekıl bir işârî tefsiri yoktur. Onun işârî tefsiri, 30 cüzlük *Rûhu'l-Maanî* adlı tefsirinin hemen hemen bütün cüzlerinde yer almıştır. Bu işârî tefsir daha çok ilk cüzlerde görülmektedir. Cüzler ilerledikçe işârî tefsir de azalmakta, son iki cüzde ise hiç görülmemektedir. Âlûsî'nin işârî tefsiri, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-İşârât*'ı ve Nahcivanî'nin (ö. 920/1514) *el-Fevâihu'l-İlâhiyye*'si gibi tam bir işârî tefsir değildir. O, zâhiri tefsirini tamamladığı âyetlerden işârî tefsirini yapabileceği âyetleri almış, onları bir demet, bir grub haline getirmiş, o grubun başına işârî tefsire uygun ifadeler koymuş ve o âyetlerin kelime kelime, cümle cümle işârî tefsirini yapmıştır.

Âlûsî'nin işârî tefsirine dair özellikleri birkaç başlık altında şu şekilde ele almamız mümkündür:

2.2. Âlûsî'nin işârî tefsirin caiz olduğuna dair sunduğu deliller

Tefsirinin önsözünde zâhir mana ile işârî mananın te'lif edilebileceğini belirten Âlûsî, sûfiler ve işârî tefsirleri ile bâtnîler ve düşünceleri hakkındaki kanaatini şu şekilde ortaya koymuştur:

Sûfilerin işaret kabilinden sözleri süluk erbabına açılan ince manalardır. Bunlarla zâhir mana arasını te'lif etmek mümkündür. Bu, imanın kemali ve irfanın yüksekliğindedir. Onlar: 'Burada zâhir mana kastedilmemiştir, ancak bâtın mana kastedilmiştir' şeklinde bir inanca sahip değillerdir. Bu söz ve bu inanç, mühlid bâtnîlerin sözü ve inancıdır. Bununla onlar, şeriati tamamen ortadan kaldırmak istemişlerdir.¹⁶

Âlûsî, bu görüşlerini pekiştirmek, Kur'an'ın zâhir manasından öte, bâtın manasının da olduğuna dikkat çekmek ve bu konuda kendisini eleştirenlere cevap vermek maksadıyla şu delilleri ileri sürmüştür:

a. İbn Abbas (ö. 59/681) şöyle demiştir:

Kur'an'ın çeşitli yönleri, edebi sanatları, zâhir ve bâtın manaları vardır. Onun acâibi bitmez. Onun künhüne idrak yetişmez. Onda rıfk ile (iyi niyetle) derinleşen kurtulur. Şiddetle (kötü niyetle) ona dalan helak olur. Onda haberler, örnekler, helaller, haramlar, nâsîh, mensuh, muhkem, müteşabih, görünen ve görünmeyen manalar vardır. Onun zâhiri tilâvettir, okumaktır.

¹⁵ Zerkanî, *Menâhilu'l-İrfan*, ss. 550-556.

¹⁶ Şihabuddin es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Maanî fî'l-Kur'ani'l-Azim ve Seb'i'l-Mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1994, c. I, VII, s. 252.

Bâtını, te'vildir, yorumdur. Onu bilen âlimlerin meclisine katılın. Onu anlamayan sefihlerin meclisinden uzak durun.¹⁷

b. İbn Mes'ud (r.a.) da şöyle demiştir: "Kim öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isterse Kur'an'ı okusun".¹⁸

c. Kendisine güvenilenlerden biri de şöyle demiştir: "Her bir âyetin altmış bin anlamı vardır".

d. Allah'ın Resulü (s.a.v.) de buyurmuşlardır ki: "Her bir âyetin bir zahır, bir de bâtnı vardır. Her bir harfin bir haddi, sınırı ve her bir haddin de bir matla'ı vardır".¹⁹ İbn-u Nakîb, bu hadisi şöyle açıklamıştır: "Âyetin zâhiri, onun manalarından açıkça ilim ehline görünendir. Bâtını ise, âyetin içinde olup ta, Yüce Allah'ın ancak hakikat erbabına gösterdiği, ama onların dışında başka kimselerin göremediği sırlardır. "Her bir harfin haddi vardır" demek, Yüce Allah'ın murad ettiği manaların bir sonu, bir sınırı vardır, demektir. "Her bir haddin bir matla'ı vardır" demek, her bir kapalı mananın ve ahkâmın açık bir manası vardır anlamına gelir. Onunla o kapalı mana bilinir. Zahrın tefsir, batnın te'vil olduğunu söyleyenler de olmuştur. Akli, hatta zerre kadar imanı olan kimsenin Kur'an'ın Allah'ın özel kullarından dilediğine ilham ettiği bâtnî manaları bulunduğunu inkâr etmesi yakışmaz.

Yüce Allah'ın: *وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ* "Her şeyi açıklayıcı olarak Kur'an'ı indirdik". (En'am, 6/154) ve *مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ* "Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık". (En'am, 6/38) âyetleri karşısında inkârcı ne diyecektir?²⁰

Âlûsî, işârî tefsiri kabul etmeyenlere hayret etmekte ve hayretini de şöyle dile getirmektedir: Hayret! Mütenebbinin divanundan ve beyitlerinden çeşitli manalar çıkarılabileceğini kabul ediyor da, Rabbu'l-Âlemin'in kelâmından çeşitli manalar çıkarılmasını uzak görüyor. Bu çok büyük bir buhtandır. Levh-i mahfuzda kaza kalemi ile yazılmış, çizilmiş hiçbir olay yoktur ki, Kur'an-ı Azîmuşşan'da ona bir işaret olmasın. Zira o, mülk ve melekûtun, Kuds-u Ceberûtun bütün sırlarını içine alan bir kitaptır.²¹

2.3. İşârî tefsir için kullandığı başlıklar

Âlûsî'nin işârî tefsirini yaptığı âyet gruplarının başında kullandığı formlardan bir kısmı şunlardır:

¹⁷ Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkan Fî Ulûmi'l Kur'an*, Neşr. Mustafa Dibel-Buğa, Beyrut, 1416/1996, c. II, s. 1220.

¹⁸ Suyûtî, *el-İtkan*, c. II, s. 1221.

¹⁹ Zerkani, *Menâhîlu'l-İrfân*, s. 30; Hüsamüddin Hindi, *Kenzü'l-Ummal fî Süneni'l-Akvali ve'l-Efal*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405/1958, c. II, s. 53.

²⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. I, ss. 7-8.

²¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. I, ss. 7-8.

Onlardan biri işaret açısından şöyle dedi.²²

ومن باب الإشارة :ومن باب الإشارة : İşârî yorumlardan bir kısmı şöyledir. ²³

ومن اللطائف : Latife (nükteli söz) lerden bir kısmı şöyledir.²⁴

ومن باب الإشارة والتأويل : İşaret ve tevilden bir kısmı şu şekildedir.²⁵

ومن باب الإشارة في الآيات : Âyetlerdeki işârî yorumlardan bir kısmı şöyledir.²⁶

Geçen âyetlerin bir kısmında bulunan işârî yorumlar şöyledir:²⁷

التفسير من باب الإشارة : İşaret açısından tefsir.²⁸

Ariflerden biri bu âyetlerin bir kısmındaki işârî yorumlar hakkında şunları söylemiştir.²⁹

ومن باب الباطن : Batınî manalardan bir kısmı şunlardır.³⁰

Âyetlerin bir kısmı hakkında işaret erbabının dediklerinden bazıları şunlardır.³¹

أقوال اهل الإشارة في الآيات : İşaret ehlinin âyetler hakkındaki sözleri şöyledir.³²

2.4. İşârî tefsir örnekleri

2.4.1. Âyetlerin zahirini inkâr etmeden işârî manalarını vermesi

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لِلَّذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ *Âlûsî*, Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Sonra anaya, babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, akraba olan komşulara, yakın komşulara, yanında bulunan arkadaşa, yolda kalanlara, sahip olduğunuz kölelere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseyi sevmez" (Nisa, 4/ 36) ayetinde geçen sıralamalardaki isimleri işârî açıdan şöyle yorumlamıştır:

"Akrabalara", yani aslî istidat ile size münasip olup ve ruhanî benzerliği olanlara, "Yetimlere", yani baba nurundan yani muhtesip ruhtan mahrum müstaitlere,

²² Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. I, s. 50.

²³ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. I, s. 250, 254.

²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. I, s. 250.

²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. II, s. 24.

²⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. II, s. 37.

²⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VII, s. 6.

²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VII, s. 256.

²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VI, s. 146.

³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 152.

³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. XXV, s. 60.

³² Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. XXVII, s. 25.

“Yoksullara”, yani maariften nasibi olmayan bu yüzden seyirden kalmış ve inzivaya çekilmiş abidlere,

“Yakın komşuya”, yani sülukta makamına yakın olanlara;

“Uzak komşuya”, yani makamına uzak olanlara,

“Yanınızdaki arkadaşlara”, yani seninle aynı makamda olana;

“Yolcuya”, bu'd makamına erememiş nefis barınağından uzak düşen saliklere,

“Ellerinizin altında bulunanlara”, yani irade ve sevgiyle size katılanlara “iyilik edin”.³³

“Ana-baba”nın meşayihâ işaret olduğunu söyleyenler de olmuştur. Böyle olunca, müridin meşayihâ iyiliği, evlatların ana-babaya itaati, boyun eğmesi ve emirlerine bağlanması demek olur. Çünkü meşayih kalplerin tabipleridir. Derdi de dermanı da en iyi onlar bilir. Onlar sadece ve sadece Allah'ın rızasına uygun tedavi eder. Eğer müride Allah'ın rızası gizlenir ve zorlaşırsa onlar bunun çaresini bulurlar, yol gösterirler.

Bundan dolayıdır ki, Cüneyd el-Bağdadî (ö. 298/910), “Rabbimin de bana emri vardır. Sırrı Sakatî'nin (ö. 253/867) de. Ben Sırrı'nın emrini Rabbimin emrinin önüne aldım. Çünkü bulduğum her şeyi Sırrı'nın bereketi (irşadı ve kılavuzluğu) ile buldum” demiştir.³⁴

Âlûsî'nin naklettiği bu sözdeki yorum, Kur'an'ın bazı ayetlerinin zâhiriyle gelişmektedir. Şöyle ki:

“Allah'ın ve Resûlünün önüne geçmeyin”. (Hucurât, 49/1).

Yine Kur'an'da: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَخَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَخَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ “Allah ve Resûlü bir konu hakkında hüküm verince, inanmış bir erkek ve kadının kendiliklerinden seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur” (Ahzab, 33/36).

Cüneyd'in bu sözü, her ne kadar müridin şeyhine bir vefa borcu olduğunu, ona itaat ve bağlılığının önemini anlatması bakımından güzel addedilebilir ise de, farklı anlamları içerebilen bir üslup olmuştur.

Sözün zâhiri anlamı doğrultusunda Cüneyd'in şeyhi Seriyî için söylediği bu söze benzer bir sözü, ashab, pirleri, sultanları, rehberleri, liderleri, peygamberleri ve herşeyleri Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında herhangi bir rivayete rastlanmamaktadır.

³³ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. V, s. 3637.

³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. V, s. 37.

Cüneyd'in mezkûr sözünün, Âlûsî tarafından yorumsuz nakledilmesi de dikkat çekicidir.

Yine, "Yakın akraba" ruh, "Uzak akraba", rûha hamile suret, "Yanınızdaki arkadaş", gayb yolculuğunda sana arkadaşlık eden kalb olarak da yorumlanmıştır. Ona iyilik, onu dedikodudan uzaklaştırıp, Rahman'ın cemaline karşı şevklendirmendir. Onun nefsi-i emmare olduğu da söylenmiştir. Haberde de "Senin en büyük düşmanın seni çepeçevre kuşatan nefsendir" denilmiştir.

Ayrıca denilmiştir ki, ona iyilik, onu ubudiyet hapishanesinde tutman ve onu sevgi ateşiyle yakmandır.³⁵

"Yolcu", kâmil veli olarak te'vil edilmiştir. Çünkü o e'âl nurundan sıfat nuruna, sıfat nurundan da Zât nuruna intikal edip durmaktadır. Ona iyilik, onun sırrını saklamak, Onun emir dairesinin dışına çıkmamaktır. "Yetimler", ruhanî kuvvetler; "Miskinler", zâhir duygulardan olan nefsanî kuvvetler; "Yakın komşu", akıl; "uzak komşu", vehim; "Yanınızdaki arkadaşlar", şevk ve irade ile yorumlanmıştır. Yorum kapısı ise gerçekten geniştir. "Allah nefsinde süluk ile koşanları, hal ve makamlarıyla böbürleneni onlardan başkasını göremeyenleri sevmez".³⁶

2.4.2. Âlûsî'nin tekellüflü görünen yorumları

Yukarda olduğu gibi Âlûsî, her ne kadar bazılarının yorumunu "tekellûfün en şiddetlisi" olarak değerlendirse de biz, onun her işârî tefsirini "tekellûf" olarak değerlendirmiyor, hatta onun bu tür yorumlarını, ilm-i beyanda benzetme edatı hazfedilmiş bir nevi müekked teşbihler³⁷ olarak görüyoruz. Çünkü benzeyen, benzetilene inkâr etmiyor. Âlûsî'nin de ifade ettiği gibi işârî yorum, ayetin zâhirini kaldırp atmıyor. Mesela, Bir adam için "o, cömertlikte denizdir"³⁸ demekle, adam gerçekten deniz olmaz, bollukta ve cömertlikte denize benzetilmiş olur. Yine "Arifin kalbi Allah'ın kürsüsüdür" demekle gerçekten de kalp Allah'ın kürsüsü olmaz, Allah Teâlâ'nın her an rahmetle nazar buyurduğu bir nazargah olarak düşünülür.

Şimdi biz, bu çerçeveden bakarak Âlûsî'nin tekellûf olmadığı halde tekellüflü görünen ve bir kısmı müekked teşbihten ibaret olan işârî yorumlarına kısa kısa misaller vermek istiyoruz:

³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. V, s. 37.

³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. V, s. 37.

³⁷ Müekked Teşbih: Benzetme edatının hazfedildiği teşbihtir. وهي تمر مر السحاب = "Dağlar da (tıpkı bulutlar gibi) yürür". Burada şiddetli benzerlikten dolayı (مر) kelimesinin başında teşbih edatı olan (ك) hazfedilmiştir. (Teftazânî, 1974: 314) "Aslanı gördüm" demek, "Aslan gibi cesur askeri gördüm" demektir. (Ulutürk, 1995: 19-20.) Bu misalde de yine müekked teşbih görülmektedir.

³⁸ Nusrettin Bolelli, *Belâgat: Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1993, s. 91.

Âlûsî, Mescid-i Haram'ı (el-Bakara, 2/191) kalb makamı, buzağıya tapmayı (el-Bakara, 2/93) "ağyara bakma, fitneyi (el-Bakara, 2/193) mâsivaya iltifat,³⁹ cehennemî (el-Bakara, 2/206) tabiat zindanında kalmak,⁴⁰ şarabı (el-Bakara, 2/219) hevâ,⁴¹ kalbî (el-Bakara, 2/ 253) dağ ve sırrı da vâdi,⁴² hevayı (el-Bakara, 2/253) kılıç, dalâleti (el-Bakara, 2/253) ok, rızık olarak verilenlerden infakı (el-Bakara, 2/254) canı feda ve kulları irşad, ruhları (el-Bakara, 2/255) gökler, eşbahı (görüntü ve slüetleri) (el-Bakara, 2/255) yer, Allah'ın kürsüsünü (el-Bakara, 2/255) ârifin kalbî,⁴³ rüşdü (el-Bakara, 2/256) vahdet yolu, gayyı (el-Bakara, 2/256) ağyara nazar,⁴⁴ İbrahim'i (el-Bakara, 2/258) kudsî ruh, Nemrud'u (el-Bakara, 2/258) nefis-i emmare, merkebi (el-Bakara, 2/259) kalbî taşıyan kalıp,⁴⁵ kadınları (Âl-i İmrân, 3/14) nefisler⁴⁶ olarak yorumlamaktadır.

Yine Âlûsî'ye göre İslam (Âl-i İmrân, 3/19) İbrahimî makama, Peygamberler (Âl-i İmrân, 3/21) kâmil kullara, adaletle emredenler (Âl-i İmrân, 3/21) ruhanî kuvvetlere, acıklı azab (Âl-i İmrân, 3/21) Rabbin huzurundan kovulmaya, gece (Âl-i İmrân, 3/36) nefsin karanlığına, gündüz (Âl-i İmrân, 3/36) kalbin aydınlığına,⁴⁷ kemikler (el-Bakara, 2/259) kuvvelere, et (el-Bakara, 2/259) irfana, ruhun gıdası (el-Bakara, 2/259) şühud yiyeceklerine ve vuslat içeceklerine (el-Bakara, 2/259),⁴⁸ cisim (el-Bakara, 2/26) kafese, kuşlar, yani dört kuş, akıl, kalb, nefis ve ruha, dağlar azamet, kibriya, izzet ve ezel cemalî dağına işarettir. "Azamet dağının başına akıl kuşunu, kibriya dağının başına kalp kuşunu, izzet dağının başına nefis kuşunu, ezel cemalî dağı başına ruh kuşunu koy" diyen Âlûsî, diğer bir yorumla dört kuşu tavus, horoz, karga ve güvercin olarak belirtir. Tavus ucbe, horoz şehvete, karga hursa, güvercin dünya sevgisine (el-Bakara, 2/26) işarettir, yorumunu vermektedir.

Zât-ı Vâcibu'l-Vücut'a karşı varlık iddiası, günaha işarettir.⁴⁹ Rızık, Allah katından akıp gelen hikmetler, ilimler, hakikatler ve marifetler gibi ruhanî rızıklardır. Mel'un şeytan, nefsânî şehvetlerdir.⁵⁰

Bakara Sûresi'nin 246-251. âyetlerinde geçen terimlerin işârî manaları şöyledir:

³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. II, s. 92.

⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. II, s. 105.

⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. II, s. 162.

⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 12.

⁴³ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 12.

⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 24.

⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 25-26.

⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 103-104.

⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 119.

⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 25-26.

⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 103-104.

⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 143.

Mûsa kalb, İsrailoğulları beden, nebiyy akıl, Allah yolunda Allah'a seyr ve kavuşma yolunda, savaş (cihad) nefisle cihad, yurttan çıkarılma kabiliyetleri kaybetme, çocuklardan uzak kalma kemalatı yitirme, düşman nefis-i emmare. Nefis-i emmarenin zararları hayret, felaket, gurbet, Melik Tâlût insanî ruh, tabut göğüs sandığı, sekine göğüs sandığındaki iman, Allah'a ünsiyetle itmi'nan Musa ve Harun, yani kalb ve sır hanedanından bir bakiyye. Hârun Sır, Lâilâheillellah Asa ki, nefis sıfatlarının büyüsunü yutuyor, akıl vezir, gönül mareşal, nehir şehvet sularıyla beslenen cismanî tabiat, Ruh Tâlutunun tâbileri kalb, akıl, melik, Câlut nefis, kalb Davut, taş teslimiyet, rıza mancınık, hilafet hükümdarlık, vâridat kuşlar, bedenler dağlar, taleb erbabı müridler, meşayih-ı kâmilin vuslata ermişler.⁵¹

Mâide (Mâide, 5/114) sofrâ demektir. Sofra ilimlerin, hikmetlerin, marifetlerin ve hükümlerin çeşitlerini içine alan şeriattır.⁵² Kentlerin anası ve çevresindekiler (En'am, 6/92): Kalb ve kalbin kuvvetleridir.⁵³

Bakara Sûresi'nin 164. âyetinin işârî tefsirinde Âlûsî, gökleri ruhlar, yeri nefisler, gece ve gündüzün değişmesini ışık ve karanlık değişmesi, gemileri bedenler, denizi isti'dad, suyu (yağmuru) ilim, ölümü cehalet, yeryüzünde hayat verip yaydığı canlıları nefisler yerinde yaydığı hayvanî kuvveler, yer ile gök arasındaki emre hazır bulutları nefis arzı ile ruh seması arasında emre hazır tecelliyat bulutları olarak tefsir etmektedir.⁵⁴

Bu tür yorumlara olumlu yaklaşmak mümkün olduğu gibi bir kısmı için de: "tamamen tekellüften uzak yorumlar" denilebilir. Çünkü benzeri yorumlara Âlûsî'nin kendisi de "tekellüf" demiştir. Mesela Kehf Sûresi'nin 94. âyetinde geçen "Zülkarneyn"i kalb, kâmil şeyh; "Ye'cüc ve Me'cüc" ü kıskırtıcılar, vehmî kuşklar, vesveseler ve hayalî çekişmeler; "yer" kelimesini de beden olarak yorumlayanların aşırı bir tekellüfe girdiklerini söylemiş ve kınamıştır.⁵⁵

Kendisinin "kalb"i kimi yerde dağ, kimi yerde "Musa" ve "Davut"; "varidat"ı kuşlar; "bedenler"i dağlar; "ruhlar"ı gökler; "eşbah"ı yer; merkebi"i kalbi taşıyan kalıp vb. şeklinde yorumlaması⁵⁶ ne denli tekellüften uzaktır? Sanıyoruz işârî tefsirde tehlikeli olan, zâhiri inkar etmek veya zâhiri bâttınun, bâttını da zâhirin yerine koymaktır. Âlûsî'nin te'villerini tekellüf olmaktan çıkararak ve hoş te'vil haline getiren, belki onun ayetlerin zâhirini asıl olarak görmesi, işârî yorumları da bir zenginlik olarak değerlendirmesidir.⁵⁷

⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. II, ss. 175-176.

⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. VII, s. 75.

⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. VII, s. 226.

⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. II, ss. 37.

⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. XVI, ss. 55-56.

⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. III, ss. 25-26.

⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Maâni*, c. XIII, s. 137.

2.4.3. Bir kısım sûflerin yorumlarını eleştirmesi

Âlûsî'nin işârî tefsiri, sekr ve istiğrak halinde yapılmış bir tefsir değildir. O, söylediklerini bilerek söylemiştir. Âlûsî, işârî tefsirinde uç noktalardan uzak kalmış, hatta bir kısım tasavvufçuların zâhiri inciten yorumlarını “bid’at” olarak değerlendirmiş ve onları şiddetle eleştirmiştir. Mesela:

Âlûsî, Ra’d Sûresi'nin 13. âyetinin işârî tefsirini yaparken, İbnu’z-Zencanî'nin “Gök gürültüsü meleklerin naraları, şimşek kalplerinin çarpıntısı, yağmur da ağlamalarıdır” şeklindeki sözünü nakleder. Arkasından da Zemahşerî'nin bunları, tasavvufçuların bid’atlarından saydığını söyler. Ondan sonra da okuyucusuna döner ve şöyle der:

Saniyorum diyorsun ki: “Bu kitaptan işaret konusunda zikredilenlerin çoğu bu kabildendir”. Bu düşünceye vereceğimiz cevap şudur: Biz, sadece ve sadece işaret vardır; işaretten başka bir şey yoktur, demiyoruz. Lafzın medlûlü budur, yahut Allah Teâlâ'nın muradı budur, diye bir iddiada da bulunmuyoruz. Bu düşünceye saplanmaktan Allah Teâlâ'ya sığınıyoruz. Bu itikad, apaçık sapıklıktan başka bir şey değildir. Sûflerin muhakkikleri, buna inananın kâfir olduğuna dair kesin hüküm vermişlerdir. Ve'l-iyâzübillah.⁵⁸

Bu sözlerden anlaşılıyor ki, Âlûsî, tasavvufçuların bid’at ehlini tenkit ederken, yine tasavvufçuların kendisi gibi düşünen muhakkiklerini savunmakta, hatta onların sözlerini de mesned edinmektedir.

Yine Âlûsî, Hicr Sûresi'nin 30-33. âyetlerinin⁵⁹ işârî tefsirinde vahdet-i vücud ehlinden birinin sözünü nakleder ve eleştirir. Şöyle ki: Onlardan biri dedi: Hiç şüphesiz mel’un (İblis), zannetti ki, Allah Teâlâ'dan başkasına secde etmemekle sağlam bir yerdedir ve sağlam bir iş yapmaktadır. Bu haliyle o hata etmiştir. Çünkü orada ondan başka yoktur. Çünkü *Cem’ul-Cem*⁶⁰ hakikatinde gayriyyet kalkar, ikilik zâil olur gider. Ne ilk insan olan Âdem ile Şeytan İblis arasında başkalık kalır, ne de başkalarının arasında. Bu sebepten dolaydır ki, sözcüleri şöyle demiştir:

ما ادم في الكون ما ابليس ما ملك سليمان و ما بلقيس

الكل عبارة و انت المعني يا من هو للقلوب مقناطيس

Kâinatta ne Âdem vardır, ne de İblis

Ne Melik Süleyman vardır, ne de Belkis

Her şey ibaredir sen ise Ma’na

⁵⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. XIII, s. 137.

⁵⁹ Bu âyetlerin meâlî şöyledir: “Meleklerin hepsi topluca secde ettiler. Yalnız İblis, secde edenlerle beraber olmayıp kabul etmedi. Allah: “Ey İblis, nen var ki, sen secde edenlerle beraber olmadın?” dedi. İblis: “Ben bir çamurdan, değişikken bir balçıktan yarattığın insana secde edemem!” dedi”. (Hicr, 15/30-33) Bu laîn şeytanın, Adem’den (a.s.) daha hayırlı olduğuna dair iddiasındaki yanlış ve demagojisi idi. Aklına gelmiyordu ki, sâdik muhibb, nasıl olursa olsun mahbubunun emrine imtisal eder. (1415/1994, c. XIV, s. 55).

⁶⁰ *Cem’u'l-Cem*: Tamamen kendinden geçmek ve Allah’tan başka bir şey görmemek, vecd ve istiğrak halidir. (Uludağ, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 819).

Ey kalblere ait olan müknaat!

Âlûsî, bunları naklettikten sonra bunlar hakkındaki görüşünü ortaya koyuyor ve diyor ki: Bu kelamın benzeri sözler, bu gün sokaklarda câhillerin ve fâsıkların meclislerinde söylenip durmaktadır. Elbisede yırtık büyümüş, iş ciddileşmiştir. Allah Teâlâ'dan başka onu defedecek olan da yoktur.⁶¹

2.4.4. Harflerden işârî yorum çıkarması

Âlûsî, âyetlerde geçen kelimenin bütünü üzerine işârî açıdan yorumlar yapmanın yanında, bazen kelimelerdeki harflerin işaret ettiği manalara da dikkat çeker. Mesela: "Sevmek" anlamına gelen (الحب) kelimesini izah ederken, sevmenin hakikatini, aslını ve fer'ini, sevmenin edeplerini, muhabbetin kısımlarını açıkladıktan sonra der ki: Sevgiyi izahta o kelimenin lafzı yeter. Zira onun lafzı (حاء) ve (باء)'dan ibarettir. (حـ) boğaz harfindendir. (باء) ise dudak harflerindedir. Bunda şuna işaret vardır: Sevgi kalbi, dili, içi, dışı, gizliyi, açığı istila etmedikçe, ona sevgi denilmez. Bunun izahı uzundur. Bu kulun Rabbisine olan sevgisidir.⁶² Bazen de kelimenin lafzında, harflerin mahreçleri yolundan buna işaret vardır der. Ama o işaretlerin neler olduğunu söylemez.⁶³

2.4.5. Fıkî hükümlerle işârî anlayışı irtibatlandırması

Âlûsî'nin işârî tefsirinde yer yer fıkî hükümlerle tasavvufî anlayışı telif ettiği de görülmektedir. Bu hususta da yine mutasavvifinin görüşüne başvurmuştur. Bunların başında Şeyh-i Ekber dediği Muhiddin Arabî (k.s.) gelmektedir. Âlûsî'nin bu telif örneğinin en iyi tatbik şeklini Mâide Süresi'nin 6. âyetinin işârî tefsirinde görüyoruz. Mesela, Fıkıh, abdest azalarını yıkarken yüzü yıkamanın farz olduğunu söyler. Tasavvuf da, Allah'tan utanmanın farz olduğunu söyler. Çünkü utanma, daha ziyade yüzle alakalıdır. Fıkıh, iki eli ve iki dirseği yıkamayı emreder. Şeyh-i Ekber bunun bâtinî hükmünü şöyle açıklar: İki eli, iki dirseği yıkamak, onları kerem ile cömertlikle, bağışlarla i'tisam ve tevekkül ile yıkamaktır. Fıkıh, başı meshetmenin farz olduğunu söyler. Tasavvuf, meshin manası, tezellüldür. Büyüklenmeyi, hatta tevazu ve ubudiyetle böbürlenmeyi silip atmaktır, der. Fıkıh, ayakları yıkamanın farz olduğunu söyler. Tasavvuf ise, *Futuha'*ta da ifade edildiği gibi, ayakları yıkamanın manası, cemaatlere yürümek, mescitlere gidip, gelmek, savaşta sabitkadem olmak,

⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. XIV, s. 56.

⁶² Letâîf'in sahibinde de buna yakın bir mana görüyoruz. Der ki: el-hubbu = (الحب) iki harftir. (حـ) ve (بـ) diye (حـ) dan ruha, (باء) dan bedene işaret vardır. Bu şu demektir: Seven, sevgilisinden hiçbir şeyini saklamaz. Ne kalbini, ne de bedenini. (Yani bütün varlığı ile onu sever.) (Kuşeyri, c. I, s. 148.).

⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 143.

söz götürüp getirmemek, şımarık yürümek ve yürüyüşünde mutedil olmak demektir, der.⁶⁴

2.4.6. İşârî yorumlarını dua ile tamamlaması

Âlûsî, işârî tefsirini tamamladığı âyet gruplarının sonunda kimi yerde: "Bunun muradını en iyi bilen Allah Teâlâ'dır"⁶⁵ der; arkasından da ya konu ile ya da sûre ile alakalı duasını yapar. Buna birkaç misal vermek isteriz:

a. Bakara Sûresi'nin tefsirini ve işârî tefsirini bitirdikten sonra aynı sûrenin son iki âyetindeki duaları kastederek Allah'a şöyle yalvarır:

Allahum! Bu dualara icabetten en büyük nasibi bize lütfeyle. Bizi isabetli söze ve sâlih amele muvaffak eyle. Kur'an'ı kalbimizin baharı, kulaklarımızın cilası, ruhlarımızın gezinti bahçesi eyle. Hedeflediğimiz şeyleri tamamlamayı bize kolaylaştır. Bu yoldaki engelleri bertaraf eyle. Tılsımlı hazinene, en büyük halifene selam ve salat eyle. Onun, senin kitabının esrarına vâkıf olan âline, hitabının hükmüyle kurtuluşa eren ashabına da.⁶⁶

b. Nisâ Sûresi'nin sonunda:

Zevk erbabına sınırlama olamaz. Allah Teâlâ'nın kitabı ise bir denizdir. Kovalar onu bitiremez. Doğru yola kavuşturan Allah Teâlâ'dır. O'nun kelamını anlamak için O'ndan başarı diliyoruz, ihsanını hediyeleriyle, in'aminin sofralarıyla göğüslerimizi açmasını istiyoruz. O'ndan başka Rab yoktur. O'nun hayrından başka bir hayrın da hayrı yoktur⁶⁷

diye yakarıŝta bulunmaktadır.

d. Mâide Sûresi'nin sonunda da "mâide" ile alakalı ŝu temennide bulunmaktadır:

"Biz, Allah Teâlâ'dan Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hürmetine her başlangıç ve her sonuçta kereminin sofralarını üzerimize indirmesini, bizden kesmemesini ve bize lütufta bulunmasını istiyoruz.⁶⁸

3. Âlûsî'nin İşârî Tefsir Kaynakları

Yukarda da ifade ettiğimiz gibi Âlûsî, işârî tefsir yaparken kimi zaman kendi düşüncesiyle yetinmiş, kimi zaman da düşüncesini beğendiği mutasavvıfların sözleriyle tefsirini te'yid eylemiştir. Bunlardan bir kısmının ismini zikretmiş, bir kısmınınkini de zikretmemiştir. İsmi zikrettiklerinin başında:

⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VI, ss. 91-93.

⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VII, s. 75.

⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 72.

⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VI, s. 47.

⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VIII, 25; c. VIII, s. 73.

a. *Fusûsü'l-Hikem* ve *el-Fütuhâtî'l-Mekkiyye* eserlerinin sahibi olan İbn-i Arabî (ö. 638) gelmektedir. Âlûsî, bunlar kadar olmasa da İbn-i Arabî'nin *Kitâbu'l-Kurbe*, *Kitâbu'l-Marife* ve *Kitâbu'l-Ya* eserlerinden de istifade etmiştir.

b. Kuşeyrî'nin *Risâlesi*.

c. Ebû Hamid Gazzalî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Din'i*.

d) İmam Şa'ranî'nin (ö. 973/1565) *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir'i*.

e) İmam Rabbanî'nin (ö. 1034/1624) *el-Mektûbat'ı* da yine ismini zikrettiği eserlerdendir.

Âlûsî'nin çeşitli konularla ilgili görüşlerine yer verdiği ve ismen zikrettiği tasavvuf erbabı da şunlardır: Ca'feru's-Sâdık (ö. 148/765), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd el-Bağdadî (ö. 298, 910),⁶⁹ Ebû Salih Hamdun (ö. 271/884), Şeyh Ebû Bekir el-Vasîtî (ö. 320/932), Ebû Bekr Varrak (ö. 320/932), eş-Şiblî (ö. 334/945),⁷⁰ İbn-i Atâ (ö. 369/979), Ebû Kasım Nasrabâdî (ö. 372/982), Abdulkerim el-Cilî, "İmam" dediği el-Fahrurrâzî (ö. 606/1209), Kadı Beydâvî, Sa'di Lâmi, Şeyhu'l-İslam Ebussuud, Ebû Yezidi'l-Bestâmî, Ömer b. el-Farız, el-Bâz ve İbnü'n-Nakîb (771/1369-816/1413) gibi şahsiyetlerdir.⁷¹

Âlûsî'nin istifade edip de ismini zikretmediği kaynaklar da vardır. Âlûsî, bunlardan yaptığı nakillerini ya doğrudan doğruya kendi yorumuymuş gibi, yahut "Ariflerden biri der ki" şeklinde ya da "denildi ki" ifadesinden sonra nakleder ki, bu sonuncuyu zayıf bulduğu söylenebilir. İstifade edip de kaynak göstermediği eserlere Necmüddin Dâye'nin *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî*'sini, Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât'ı* nı ve Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyan'ı* nı misal gösterebiliriz.

İstifade ettiği halde kaynak göstermemek sadece Âlûsî'ye mahsus bir olgu değildir. Ondan önce de sonra da birçok müellif aynı yolu izlemiştir ki, günümüzde bu pek makbul görülmemektedir.

Sonuç

Kur'an'ın bir kısım ayetlerinin muhkem, diğer bazı ayetlerinin de müteşabih olduğu bizzat Kur'an ayetiyle sabittir. Bu doğrultuda İslam bilginleri, muhkem ve müteşabih ayetlerin ayırımına gitmişler ve bu gelişmeler doğrultusunda işari tefsir geleneği doğmuştur. Kur'an ayetlerinin işari boyutu üzerinde inceleme yapanlar, aşırı ve mu'tedil olmak üzere iki kısma ayrılmış. Bu doğrultuda birçok Şii bilginin Kur'an'a yönelik yaklaşımları Müslüman alimlerin çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir. Bu bağlamda başta Zâhiri ekolü olmak üzere, Kur'an'ın düz

⁶⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VII, s. 256.

⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. VIII, s. 24.

⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. III, s. 12, 24, 191; c. VI, s. 162; c. VIII, s. 165, 166, 256.

anlamlarının dışındaki hiçbir yaklaşımı benimsemeyen bir kısım görüşler ileri sürülmüştür.

Kur'an-ı Kerim ayetlerinin asıl olarak zâhiri anlamının öncelikli olduğu, ilk etapta zâhiri anlama göre bir algılayışın seçilmesi gerektiğini ancak bazı ayetlerin de bâtını anlamları bulunabileceğini benimseyen, zâhir ve bâtın arasında orta bir yol aramaya çalışan ve tasavvufî düşünce ekseninde hareket eden farklı bir anlayış ekolü de doğmuştur ve bu İslam edebiyatında işari tefsir olarak adlandırılmıştır.

Âlûsî'nin çalışması üzerinde yapmış olduğumuz araştırma verileri doğrultusunda, işârî tefsirin geç dönemlerde ortaya çıkmış bir tefsir çeşidi olmadığı anlaşılmaktadır. İşârî tefsirleri, Kur'an'ın zâhir manasından başka bir mana taşıdığını ileri süren bir kısım zâhirîler dışında, genel anlamda İslam âlimleri tefsirin bu çeşidini kabul etmişlerdir. Âlûsî de işari geleneğin oluşturduğu şartlara göre tefsirini yapmış, bu şartlara uymayanları da şiddetle eleştirmiştir. Tekellüflü görünen yorumlarından dolayı da zaman zaman kendisi de eleştiri oklarına hedef olmuştur.

Âlûsî, işârî tefsirini yaparken kimi zaman kendi düşüncesiyle yetinmiş; kimi zaman da görüşlerini, beğendiği mutasavvıfların sözleriyle te'yid eylemiştir. Bunlardan bir kısmının ismini zikretmiş, bir kısmını da kaydetmemiştir.

Kaynakça

Abdulhamid, Muhsin, *el-Âlûsî Müfessiran*, Matbaatü'l-Maarif, Bağdat, 1388/1968.

Ahmed B. Hanbel, *el-Müsned*, Neşr. Abdullah el-Leysi el-Ensârî, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1413/1993.

Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Maânî fi'l-Kur'ani'l-Azim ve Seb'i'l-Mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1994.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

Aydüz, Davut, *Kur'an'a Dair İncelemeler*, Işık Yayınları, İstanbul, 2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1974.

Buhâri, Muhammed B. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut, 1991.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Târîhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

Ennaifer, Hamida, *Les Commentaires Coraniques Contemporains Analyse De Leur Methodologie*, Pontificio Istituto Di Studie Arabi E D'islamistica (Psai), Roma, 1998.

Eroğlu, Muhammed, "Âlûsî", *DİA*, c. X, İstanbul, 1989.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul, 1985

Hindi, Hüsamüddin, *Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Akvali ve'l-Efal*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405/1908.

İbn Aşur, Muhammed el-Fadıl, *et-Tefsir ve Ricaluhu*, Matabiü'l-Ezher, Kahire, 1417/1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Neşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Riyad, t.y.

İbn Mâce, Muhammed B. Yezid, *Sünen*, Tahk. Muhammed Fuad Abdulkakî, İstanbul, t.y.

Karakaş, Vehbi, *Âlûsî'nin Tefsirinde Âyetlerin İşârî Açısından Yorumu*, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Kattan, Menna', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Riyad, 1998.

Kaysî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulmü'min, *Şerh-u Makâmâtü'l Harîrî el-Basrî*, Neşr. Hafacî, Muhammed Abdulmü'min, Mısır, 1372/1953.

Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, t.y.

Müslim B. Haccac, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut, 1983.

Nesâî, Ahmed B. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Beyrut, t.y.

Râzî, Fahreddin Muhammed B. Ömer, *Et-Tefsirü'l-Kebir*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, t.y.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr, *el-İtkan Fî Ulûmi'l Kur'an*, Neşr. Mustafa Dibel-Buğa, Beyrut, 1952b.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, Neşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mısır, t.y.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr, *Tefsîri'l Kur'âni'l-Azîm Ve's-Seb'il-Mesânî*, Beyrut, t.y.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlu ve Kaynakları*, İstanbul, 1991.

Uludağ, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969b.

Uludağ, Süleyman, *"Tasavvuf İstihlaları"*, Tercüme Ettiği Feridüddin Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliya Adlı Eserinin Sonunda*, Erdem Yayınları, İstanbul, 1991a.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991b.

Yüce, Abdulkhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Nil Yayınları, İzmir, 1996.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *Et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, III. Baskı, Beyrut, 1416/1996.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlu'l-İrfan fî Ulûmi'l Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1974.

Kur'an'da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah (c.c)'ın Esmasının Tefsiri

Niyazi BEKİ*

Özet

Tefsir kaynaklarında fezleke konusu önemli bir yere sahiptir. Fezleke, ayetlerin son kelimesi, cümlesi veya ifadesini özetleyen bir kavramdır. Bu makalede özellikle, Konunun unsurları olan fezleke, fâsıla kavramları kısaca açıklanmış, ardından özellikle tenzil bağlamında kullanılan Allah'ın isim ve sıfatlarının yorumlarına yer verilmiştir. Makale, bu açıdan detaylı sayılabilen bir değerlendirme ve kısa bir sonuç kısmından meydana gelmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Fezleke, Allah'ın İsim ve Sıfatları.

The Interpretation of Summaries at the End of the Verses in the Qur'an **Abstract**

The statement concept of "fezleke" in the sources of commentary on the Quran is very important subject. In this article, the special emphasis matter is the word, sentence and explanation on the places of the verses of the Qur'an. Particularly is the statement of the names and attributes of Allah that is mentioned with the concept of "tenzil".

Keywords: Qur'an, Fezleke, The Names and Attributes of Allah.

Giriş

Kur'an'da ayetlerin sonlarında yer alan ifadeler, genel olarak ilgili ayet veya ayet grubunda işlenmiş konunun bir özeti mahiyetindedir. Bu özellikleri sebebiyle âlimler tarafından ayetlerin bu son ifadeleri, kelimeleri, cümleleri için fezleke sözcüğü kullanılmıştır.¹ Bu fezlekeler ya Allah'ın isimlerini veya bu isimlerin manalarını, ya da akli tefekküre sevk etmek için işi akla havale ettiğini gösteren bir ifade tarzını veyahut Kur'an'ın takip ettiği asıl maksatları ile ilgili bir genel prensibi ihtiva etmektedir.

* Doç. Dr., Emekli Öğretim Üyesi.

¹ Misal olarak bkz. Carullah Ebu'l-Kasım Muahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Çavamidi Hakaiki't-Tenzil*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1407, c. IV, s. 283; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasıruddin Ebu Said el-Beydavî (Ö. 685), *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Tah. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut, 1418, c. V, s. 66; Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır ez-Zerkeşi, Tah. İbrahim Muhammed Ebu'l-Fadl, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiye, 1376/1957, c. I, s. 79.

Genel olarak, tefsir kaynaklarında bu konuya gereken ehemmiyet verilmiş olmasına rağmen, özellikle Türkçede bu konuda derli toplu bir çalışma yapılmamıştır.

Bu eksiği telafi maksadıyla oldukça önemli gördüğümüz bu konuyu incelemeyi uygun gördük. Bu makalede, önce söz konusu fezleke ve fâsılalar hakkında kısa bilginin ardından özellikle tenzil kavramı bağlamında kullanılan Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili açıklamalara yer verilecektir.

Bilindiği üzere, Kur'an Allah'ın kelâmı olduğundan, onun isim ve sıfatlarını yansıtan bir özelliğe sahiptir. Allah, kendi isim ve sıfatlarının tecellilerini, maharetlerini şuurlu varlıklara, özellikle de insanlara göstermek için, bu isim ve sıfatlarının birer tezahürü olan iki ayrı kitabı ortaya koymuştur. Birincisi, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının bir yansıması ve bir mücessem Kur'an olan kâinat kitabı; ikincisi, ilim ve kelâm sıfatından gelen Kur'an-ı Kerim'dir.

Mücessem Kur'an olan kâinat kitabının kevnî ayetlerinde olduğu gibi, münezzel kitap olan Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetlerinde de Allah'ın ilmini, hikmetini, kudretini ve daha başka isim ve sıfatlarının tezahürlerini gösteren bir üslup, bir ifade tarzı hâkimdir. İmam Şafii (ö. 204) "Kur'an'ın tamamının Allah'ın fiil, isim ve sıfatlarının şerhi olduğunu"² belirtmiştir. Özellikle ayetlerin sonunda yer alan kelimeler ve fezlekelerinde yer alan Allah'ın isim ve sıfatları, bütün işlerin asıl kaynağı olarak, içinde buldukları konuların özeti mahiyetindedir. Konumuzla alakalı olduğu için öncelikle "fezleke" ile birlikte "fâsıla" kelimesinin manası üzerinde de duracak ve Kur'an yorumundaki yerini açıklayacağız.

1. Fezleke ve Fâsıla Kelimelerinin Anlamı

Fezleke kavramı üzerinde duran alimler, bunun sözlük anlamı yanında terim anlamını, iştikakını da açıklamışlardır. Bu başlık altında bu açıklamaları ve değerlendirmeleri göreceğiz.

el-Firuzâbâdî (ö. 817) *el-Kamusu'l-Muhît* adlı eserinde mastar olarak "fezleketun" sözcüğünü kullanmamakla beraber, fiil olarak "fezleke"yi kullanmış ve "fezleke hisabehu" cümlesini, "Enhâhu ve fereğa minhu" (hesabını bitirdi) şeklinde açıklamıştır. Fezleke fiilinin nasıl türetildiğine işaret etmek üzere de şunları söylemiştir: "Fezleke: yaptığı hesabın özetini çıkarıp yekûnunu alan kimsenin "fezalike keza ve keza" şeklindeki ifadesinden türetilmiştir".³ Bu ifadeden anlaşılıyor ki, fezleke sözcüğü, detaylandırılmış bir hesabı veya herhangi bir konuyu özetlerken

² ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, c. I, s. 6.

³ Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakub el-Firuzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhît*, Tah. Muhammed Naim el-Arksusi ve Arkadaşları, Mektebu Tahkiki't-Turas fi Müesseset'î-Risâle, Beyrut/Lubnan, 1426/2005, c. I, s. 950.

kullanılan takip *Fâ*'sı olan “*F*” ile konuya işaret eden “*zâlike*” ismi işaretinden türetilmiştir.

ez-Zebidî (ö. 1205) *Tacu'l-Arus*'da kökeni ile alakalı benzer tesbitleri aktararak fezleke kelimesinin, “*Fehrese el-ebvabe fehreseten*” (konuların fihristini yaptı) ifadesi gibi olduğunu (yani, fezleke kelimesinin de *fehrese* kelimesi gibi camid bir isimden türetildiğini) söyler. Ona göre aralarındaki fark; *fehrese*, sonradan Arapçaya girmiş muarrab bir kelimedir; fezleke ise, Arapça kökenli bir kelimedir.⁴

Muasır lügat kitaplarında da fezleke kelimesi, tafsilden sonra icmal, detaydan sonra özet manasına geldiği belirtilmiş, hesapla ilgili olarak kullanıldığı gibi, değişik konular için mesela, “*fezleketu'l-kelam/fezleketu'l-mevdu'/fezleketu'l-kitab*” (sözün fezlekesi/konunun fezlekesi/kıtabın fezlekesi) şeklinde de kullanıldığı söylenmiştir.⁵ Bedi' ilminde bu tür fezlekelere “cem' sanatı” denir. Birden ziyade lafza ait medlulleri bir tek hükümde birleştirmek demektir.⁶

Asıl konumuz olan fezleke kavramının tefsir kaynaklarındaki geniş açıklamasına geçmeden önce, “*fâsıla*” kavramına da kısaca değinmekte fayda vardır. Bilindiği üzere, fezleke gibi *fâsıla* kavramı da ayet sonları ile ilgilidir. Ayetlerin sonunda yer alan kelimelere “*fâsıla*” denilmektedir. *Fâsıla* kelimesi “*F-S-L*” kök harflerinden türemiş müennes ismi faildir. Halil b. Ahmed (ö. 170)'in bildirdiğine göre, “*fasl*” kelimesi iki şey arasındaki boşluk demektir. Bir cesedin *fasılları*, mafsalların bulunduğu yerlerdir.⁷ Hud Sûresi ile Fussilet Sûresi'nde yer alan “*Fussilet*” (ayetleri tafsil edildi) ifadesindeki tafsil veya *fasl*, Kur'an ayetlerinin lafız ve manalarının açık olması yanında, ayetlerinin *fâsıllarla* birbirinden ayrılması manasına da gelir.⁸

Şu bir hakikattir ki, ayetlerin *fâsılları*, birçok hikmete binaen söz konusu edilmiştir. Ayetlerin şiirsel ritimleri, kafiyelerdeki ses uyumu gibi bazı hikmetler yanında belki de en önemli bir hikmeti de ayetin manasını özetlemesidir. Çünkü böyle bir özet, okuyucunun hafızasında daha kolay yer edecektir. ez-Zerkeşi'nin bildirdiğine göre, ez-Zemahşeri *el-Keşşaf*'ında, bir *fâsılanın* ayetin manasıyla irtibatı olmaksızın kullanılmış olması düşünülemez. Böyle manadan yoksun, sırf lafzi bir

⁴ Ebu'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Tah. Hayet, Daru'l-Hidaye, t.y., c. XXVII, s. 293.

⁵ Dr. Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer (ö. 1424), *Mu'cemu'l-Lüğati'l-Muasıra*, Âlemu'l-kütüb, 1429/2008, c. III, s. 1683.

⁶ Bkz. Kaya Mehmet Bilgegil (ö. 1987), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitap Evi, İstanbul, 1982, s. 283.

⁷ el-Halil b. Ahmed Ebu Abdurrahman el-Ferahidî, el-Basrî, *Kitabu'l-Ayn*, Tah. Dr. Mehdi el-Mahzumî, Dr. İbrahim es-Samerai, Daru ve Meketebetu'l-Hilal, yer yok, t.y., c. VII, s. 126.

⁸ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan Fahrüddin er-Razî (ö. 606), *Mefatihü'l-Çayb*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1420, c. XVII, s. 313; el-Beydavî, *Envaru't-Tenzil*, c. V, s. 66.

cinas, bir ses uyumu hatırı için yer verilen bir fâsılanın –belagat ilmi açısından- hiçbir kıymeti yoktur⁹

el-Bakillânî (ö. 403) de (er-Rummanî'den naklen) bu konuda şu ifadelere yer vermiştir: “Kur’an’da seci yoktur, fâsıla vardır. Çünkü seci bir kusurdur, manaya bakmaz, bilakis mana seci sanatına bağlı olarak gerçekleşir. Fasılalar ise, manalara bağlı olarak gerçekleşir. Belagat ve hikmetin gereği de budur”.¹⁰ el-Bakillânî’ye göre, fasılalar bir nevi i’caz parıltılardır.¹¹

Ayet sonundaki kelimelerin, hem ayetin genel anlamı ile ilişkisi hem de konu bağlamındaki mana inceliği sözkonusudur. Bu hususu, Meryem Sûresi’nin “Gün gelecek, Allah’a karşı gelmekten sakınan müttakileri, Rahman tarafından ağırlanacak konuk heyet olarak toplayacağız” mealindeki 85. ve “Suçluları da susuz olarak o yakıcı cehenneme süreceğiz” mealindeki 86. ayetin tefsirine dair müfessirlerin açıklamalarında görebiliriz.

ez-Zeccac (ö. 311), bu ayetlerde yer alan “vefd” kelimesinin “Atlı olarak gelen, ikramlara mazhar olan, güzel ağırlanan bir heyet”, “vird” kelimesinin ise “oldukça susamış ve yaya yürümek zorunda kalmış kimseler” anlamına geldiğini belirtmiştir.¹²

es-Semerkandî (ö. 373) ve ez-Zemahşeri (ö. 538) de cennetlikler için “vefden” kelimesi, cehennemlikler için ise “viriden” kelimesinin kullanılmasındaki mana inceliğini şöyle açıklamışlar: Vefd kelimesi, vardıkları kralların yanında kendilerine değer verileceğini, ikramlarda bulunulacağını bilen ve bu beklenti içerisinde onların huzuruna çıkan saygıdeğer heyetler için kullanılır. İşte bu ayette, Yüce Allah’ın huzuruna vardıkları zaman kendilerine ikram ve i’zazda bulunulacağını bilen ve bu beklenti içerisinde mahşerde O’nun huzuruna varacak olan takva sahipleri için vefd sözcüğünün kullanılması, bu manaya delâlet etmesi içindir. Nitekim Hz. Ali ayetteki “vefd”in “yaya değil, süvari olarak yolculuk yapan saygın bir heyet” olduğunu belirtmiştir.¹³ Cehenneme sevk edilmek üzere, çağrılan inkârcılar için kullanılan “vird” sözcüğü de pek manidar düşmüştür. Çünkü vird kelimesinin etimolojik anlamı, su almaya gitmektir. Su almaya gidenler ise susamış kimselerdir. İşte ayette, cehennemlikler için kullanılan bu kelime, kâfirlerin, kendilerine değer verilmeyen,

⁹ ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c. I, s. 72.

¹⁰ Ebu Bekir b. et-Tayyib el-Bakillânî, *İ’cazu’l-Kur’an*, Tah. Seyyid Ahmed Sakar, Daru’l-Maarif, Kahire, 1997, s. 12.

¹¹ el-Bakillânî, *İ’cazu’l-Kur’an*, s. 284.

¹² Ebu İshak, İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccac, *Maani’l-Kur’an ve İ’rabuhu*, Beyrut, 1408/1988, c. III, s. 346.

¹³ ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. III, s. 42.

hafife alınan, yaya ve susuz kalmış bir sürü gibi cehenneme sevk edileceklerini belirtmek için tercih edilmiştir.¹⁴

el-Hafacî (ö. 1069), “fezleke” ile “netice” kavramlarını karşılaştırmış ve ikisi arasında fark olduğu kanaatini belirtmiştir. O bu konuda Beydâvî'nin bir ifadesini değerlendirirken bu farka değinmiştir. Beydâvî, Bakara Sûresi'nin “Onlar, sağır, dilsiz ve kördürler. Onun için hakka dönmeyenler” mealindeki 18. ayeti için, “bu ayet (bir önceki ayette yer alan ‘Bunların durumu, aydınlanmak için ateş yakan bir kimsenin durumuna benzer. Ateş çevresini aydınlatır aydınlatmaz Allah onların gözlerinin nurunu giderir ve karanlıklar içinde bırakır, onlar da göremez olurlar’ şeklindeki) “temsilin Fezlekesi ve Neticesi” olduğunu¹⁵ belirterek, fezleke ile neticeyi aynı anlamda kullanmıştır. Buna mukabil, Muhaşşî el-Hafacî, ikisi arasında fark olduğunu belirtmiştir. Ona göre, tafsilli, detaylı bir ifadenin sonunda gelen bir icmal, bir özet, fezleke olarak adlandırılır. Tafsilli bir ifadeyi özetlemekten ziyade, daha önce geçen bir ifadenin gereği olarak ortaya çıkan zorunlu sonuç cümlesine netice denir.¹⁶

İbn Aşur (ö. 1393)'a göre, fezleke kelimesi sonradan türetilmiş muarrab bir kelimedir. Arap edebiyatında işitilmiş bir sözcük değildir. Bu kelime daha çok sayılarla ilgili yekûnlar için kullanılır. Her ne kadar bazı yerlerde “zâlike” yerine, (“*Tilke aşeretun kâmile*” ayetinde olduğu gibi) “*Tilke*” kullanılıyor olsa da, yine de fezleke değil, fezleke kullanılır ve “*Tilke aşeretun kâmile*” ayetinin bir fezleke olduğu ifade edilir.¹⁷

2. Tefsirlerde Fezleke

Müfessirler *fezleke* sözcüğünü bir ayetin, ayet grubunun veya belli bir konuyu açıklayan ifadelerin sonunda yer alan ve konuyu özetleyen cümleler için kullanmışlardır. Demek ki fezleke, bir ya da birkaç ayet için olabildiği gibi, tam bir sûre için de geçerli bir özet, bir açıklama olabilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessirler arasında fezleke sözcüğünü ilk defa kullanan ez-Zemahşerî'dir. O, Duhan Sûresi'nin 58. ayetinde yer alan “Biz Kur'ân'ı, insanlar iyi anlayıp ibret alsınlar diye, senin dilinle indirerek anlaşılmasını

¹⁴ Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulum*, Beyrut, t.y., c. II, s. 387; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, c. III, s. 43.

¹⁵ el-Beydâvî, *Envaru't-Tenzil*, c. I, s. 50-51.

¹⁶ Şihabuddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Misrî el-Hafacî, *Hâşiyetu's-Şihab ala Tefsiri'l-Beydâvî (Inâyetu'l-Kadî ve Kifâyetu'r-Râdi ala Tefsiri'l-Beydâvî)*, Daru's-Sadur, Beyrut, t.y., c. I, s. 386.

¹⁷ İbn Aşur eserinde onlarca defa FEZLEKE sözcüğünü kullanmıştır. Örnek için bkz. İbn Aşur Muhammed b. et-Tahir b. Muhammed et-Tunisi, *Tahriru'l-Mana's-sedid ve Tenviru'l-Aklî'l-Cedid min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecid (et-Tahrir ve't-Tenvir)*, Tunus, 1984, c. II, s. 228.

kolaylaştırdık” mealindeki ayetin, ilgili sûrenin tamamı için bir fezleke olduğunu söylemiştir.¹⁸

Yine tespit edebildiğimiz kadarıyla, Zemahşerî’den sonra fezleke sözcüğünü el-Kadi el-Beydâvî kullanmıştır. el-Beydâvî (ö. 685), Bakara Sûresi’nin 196. ayetinde yer alan “Kurbanlık temin edemeyen kimse, üç gün hacda, yedi gün de döndüğünüz zaman memleketinde olmak üzere tam on gün oruç tutar” mealindeki cümleyi açıklarken, “aşeretun kâmile/tam on gün” ifadesi, “hac günlerinde üç, memleketine döndüğü zaman yedi gün” şeklindeki toplama ile ilgili hesap tablosunun bir fezlekesi olduğunu belirtmiştir.¹⁹

el-Beydâvî, fezleke kavramını, “fezleketu’t-temsîl” (bir hakikati temsil üslubuyla anlatan Kur’an’ın ilgili ifadesinin özeti/fezlekesi),²⁰ “fezleketu’l-kadiyye” (Kur’an’da herhangi bir münasebetle anlatılan bir kıssadan sonra, önemli bir hükmü ifade etmek üzere kullanılan fezleke),²¹ “fezleketu’t-takrir” (bir konudaki yeni bir hükmü açıklayan ve onun karara bağlandığını açıklayan bir ifadeyi tekit ve takrir eden bir fezleke),²² “fezleketu’l-hisab” (içinde hesapla ilgili sayıların bulunduğu bir ifadeyi özetleyen fezleke),²³ “fezleketu’s-sûre” (bütün bir sûrenin hedefine işaret etmek üzere kullanılan fezleke)²⁴ şeklinde değişik unvanlarla isimlendirmiştir.

Ebu Hayyan (ö. 745), Şihabuddin el-Halebî (ö. 756), sadece Fussilet Sûresi’nin “O, yerin üstünde yüce dağlar yarattı, orayı bereketli kıldı ve orada ihtiyaç sahipleri için gıdalarını, bitkilerini ve ağaçlarını tam dört günde takdir etti, düzenledi” mealindeki 10. ayetini açıklarken, fezleke kavramına yer vermişlerdir. Bunu da Zemahşerî’nin ilgili ayetin yorumunu yaparken: “‘tam dört günde’ ifadesi, Allah’ın yeryüzünü ve içindekileri yarattığı süreyi açıklayan bir fezlekedir” şeklinde kullandığı ifadeyi aynen iktibas ettikleri için, orada yer alan fezleke kavramını – Zemahşerî’den bir iktibas olarak-kullanmışlardır.²⁵

ez-Zerkeşî (ö. 794), ayetlerin fezlekelerinde yer alan Allah’ın isim ve sıfatlarının zikredilmesinin birçok hikmetinin olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu fezlekeler ayetin genel manasıyla son derece iç içedir. Âdeta bu fezleke olmasa ayetin manası noksan kalacağını belirterek “temkin” kavramıyla ifade ettiği bu hikmeti, aşağıda meali takdim edieln şu ayeti misal vererek anlatmıştır. “Allah, o kâfirleri,

¹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, c. IV, s. 283.

¹⁹ el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil*, c. I, s. 130.

²⁰ el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil*, c. I, s. 51.

²¹ el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil*, c. I, s. 104.

²² el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil*, c. I, s. 128; c. 3, s. 16.

²³ el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil*, c. I, s. 130.

²⁴ el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil*, c. V, s. 104.

²⁵ Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endulusî, *el-Bahru’l-Muhit Fî’t-Tefsîr*, Tah. Sıdkî Muhammed Cemil, Daru’l-fikr, Beyrut, 1420, c. IX, s. 287; Ahmed b. Yusuf b. Abdu’d-Daim Şihabuddin Ebu’l-Abbas es-Semin el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn fî Ulumi’l-Kitabi’l-Meknûn*, Tah. Dr. Ahmed Muhammed el-Harrat, Daru’l-Kalem, Dimaşk, t.y., c. IX, s. 509.

elleri boş olarak, kin ve öfkeleriyle geri çevirdi. Müminlerin savaşmasına hacet bırakmadı. Herkes anladı ki Allah pek kuvvetlidir, mutlak galiptir”.²⁶ ez-Zerkeşî'ye göre, bu ayette “Allah pek kuvvetlidir, mutlak galiptir” mealindeki ifadede yer alan Allah'ın Kavî ve Azîz isimleri zikredilmemiş olsaydı, müminler de inkârcıların itikatlarının tesirinde kâfirler için söz konusu olan Hendek savaşının hezimetini esen rüzgâr ve fırtınalar gibi sebeplere isnat edebilirlerdi. Ve zihinlerde ayetin başında zikredilen rüzgârlar, savaşın galibi ilan edilecekti. Böyle bir anlayış tevhit inancına tamamen aykırı olduğu için, “(Allah) Müminlerin savaşmasına hacet bırakmadı” mealindeki ifadenin hükmüne açıklık getirmek, sebeplerin her işte olduğu gibi, bu olayda da gerçek anlamda etkin ve yetkin olmadıklarını vurgulamak üzere, “Allah Kavîdir, Azîzdir” mealindeki fezlekeye yer verilmiştir.²⁷

ez-Zerkeşî'nin bu konuda verdiği misallerden biri de Kur'an'da peş peşe zikredilen, aşağıda mealleri verilen şu ayetlerdir:

“Görmedin mi ki Allah gökten yağmur indirir de yer yemyeşil oluverir. Allah Latîftir, Habîrdir (lütuf ve ihsanı boldur, her şeyden haberdardır)”.

“Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsi O'nundur ve muhakkak ki Allah Ğanîdir, Hamîddir (zengindir, her türlü övgüye layıktır)”.

“Görmedin mi ki Allah yerde olan her şeyi ve Kendi emriyle denizlerde yüzen gemileri, sizin hizmetinize verdi? Yerin üstüne düşmesin diye, göğü O tutuyor. Gök ancak O'nun izniyle düşebilir. Çünkü Allah raûfdur, rahîmdir (çok şefkatli, pek merhametlidir)”.²⁸

Bu üç ayetten ilki, “Latîf-Habîr” isimleriyle noktalananmıştır. Çünkü bu ayette Allah'ın yağmur indirerek yerden bitkiler çıkarmak sûretiyle insanlara büyük lütufta bulunduğuna işaret edilmiştir. Latîf ismi, Allah'ın bu lütuflarına işaret ettiği, Habîr ismi ise, onun insanlar için neyin yararlı olduğundan hakkıyla haberdar olduğunu gösterdiği için bu fezlekedeki yer almıştır.

İkinci ayette ise, yerde ne var gökte ne varsa hepsinin Allah'a ait olduğu bildirilmiştir. Ancak, mülk sahibi olmak, insanların örfünde bir ihtiyacı giderdiği için önem arz eder. Allah hakkında böyle bir vehmin yersizliğine işaret etmek için “Ğanî” ismine yer verilmiştir. Bu ismin zikredilmesiyle, Allah'ın mülk sahibi olması, onun kendi ihtiyacını değil; muhtaç olanların ihtiyacını gidermeye yönelik olduğuna işaret edilmiştir. Hiçbir ihtiyacı, hiçbir menfaati söz konusu olmadığı halde, yaratıklarına, özellikle insanlara ikramlarda bulunuyor olması, karşılık beklemeden kullarına ihsan ediyor olması, Allah'ın bütün kulları tarafından övülmeyi hak etmiş olduğunu gösterir. İşte “Hamid” ismi de bu hususa işaret etmek için burada yer almıştır.

²⁶ el-Ahzab, 33/25.

²⁷ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, c. I, s. 79.

²⁸ el-Hac, 22/63-65.

Üçüncü ayette ise, insanların tüm ihtiyaçlarının giderilmesi için, yerde bin bir çeşit nimetlerin sergilendiği, denizlerden istifade etmeleri için gemilerin yaratıldığı, gök kubbesinin -insanların meskeni olan- yerin üzerine düşme riski bulunmayan sağlam bir tavan yapıldığı vurgulanmıştır. Bu kadar iyiliklerin, ikram ve ihsanların gerekçesinin belirtilmesi adına, ayet "Rahîm, Raûf" isimleriyle hitama erdirilmiştir. Demek ki, bu kadar iyilik bir beklenti içerisinde olmaksızın yapılmış olması, Allah'ın sonsuz rahmet ve şefkatinin göstergesidir.²⁹

Ebu Bekir el-Bikaî (ö. 885) de tefsirinde Fezleke kelimesini en çok kullanan müfessirlerden biridir.³⁰ el-Bikaî, fezleke kelimesinden fiil türetmiş ve onu "fezlekehu" şeklinde müteaaadi olarak kullanmıştır.³¹

Ebu's-Suud (ö. 982) da tefsirinde, fezleke sözcüğünü oldukça fazla kullanmakla dikkati çekmektedir.³² Ebu's-Suud bu konuda Beydâvî'yi takip etmiş, o da onun gibi fezlekeleri: "Fezleketu't-temsîl",³³ "Fezlektu'l-kadiyye",³⁴ "Fezleketu't-takrir",³⁵ "Fezleketu'l-hisab",³⁶ "Fezleketu's-sûre"³⁷ şeklinde değişik unvanlarla isimlendirmiştir. Ebu's-Suud, bazen fezlekeyi genel bir ifadeyle daha önce geçen konunun muhtevasına gönderme yapar. Örneğin, Hicr Sûresi'nin 49-50. ayetlerinde yer alan "Kullarıma haber ver ki gafur, rahîm Ben'im. Bununla beraber azabım da elim mi elim!" mealindeki ayeti "fezlektun lima selef" diyerek açıklamıştır.³⁸

Keza, Kehf Sûresi'nin 82. ayetinde yer alan "İşte hakkında sabır gösteremediğin konuların tevili budur" mealindeki ayetin ifadesini "fezleketun lima tekaddeme" şeklinde değerlendirmiştir.³⁹

Son dönem müfessirlerinden Muhammed Reşid Rıza (ö. 1354)⁴⁰ ve el-Merağî (ö. 1371)⁴¹ de tefsirlerinde, fezleke kelimesini detaylı olarak tafsil edilen bir konuyu özetleyen bir ifade manasında kullanmışlardır. Reşid Rıza, "De ki: Kimdir sizi gökten ve yerden rızıklandıran? Kimdir kulaklarınızı ve gözlerinizi yaratan? Kimdir ölüden

²⁹ ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c. I, s. 81.

³⁰ Örnekler için bkz. Ebu Bekir, İbrahim b. Ömer b. Hasan el-Bikaî, *Nazmu'd-Durer fi Tenasübi'l-Âyâti ve's-Süver*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire, t.y., c. II, s. 109, 145; c. VII, s. 44, 109, 218; c. VIII, s. 162.

³¹ el-Bikaî, *Nazmu'd-Durer*, c. XXII, s. 360.

³² Örnekler için bkz. Ebu's-Suud Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmadî, *İrşadu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezayâ Kur'ân'il-Kerîm*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., c. I, s. 154; c. III, s. 233; c. IV, s. 142; c. V, s. 40; c. VIII, s. 66.

³³ Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, c. V, s. 40.

³⁴ Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, c. I/154.

³⁵ Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, c. III, s. 233.

³⁶ Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, c. I, s. 207.

³⁷ Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, c. VIII, s. 66.

³⁸ Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, c. V, s. 80.

³⁹ Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, c. V, s. 239.

⁴⁰ Örnekler için bkz. Muhammed Reşid b. Ali Rıza el-Huseynî, *Tefsiru'l-Menar*, el-Heyetu'l-Misriyetu'l-Âmmetu li'l-Kitab, yer yok, 1990, c. II, s. 358; c. XI, s. 293, 391; c. XII, s. 133, 190.

⁴¹ el-Merağî de eserinde, konuyu özetleyen ayetlerin son cümleleri için FEZLEKE sözcüğünü kullanmıştır. Bkz. Ahmed b. Mustafa el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, Şirketu ve Matbaatu Mustafa el-Babî el-halebi, Mısır 1365/1946, c. XIII, s. 86-87; c. XIV, s. 30; c. XX, s. 55; c. XXII, s. 118; c. XXV, s. 120.

diriyi, diriden ölüyü çıkaran. Kimdir bütün işleri çekip çeviren, kâinatı yöneten. "Allah!" diyecekler, duraksamadan: De ki: "O halde sakınmaz mısınız O'nun cezasından? İşte bunları yapan Allah'tır sizin Hak olan gerçek Rabbiniz!"⁴² ayetlerini açıklarken, "İşte bunları yapan Allah'tır sizin Hak olan gerçek Rabbiniz.". cümlesini "fezleketu ma tekaddeme" (daha önce geçen hakikatlerin fezlekeleridir) der ve bunu da şöyle açıklar: Yani; bütün bu işleri yapan, yaratan Allah'tır. Bütün nimetleri size lütfeden, sizin işlerinizin tedbirini gören ve siz terbiye eden Rabbinizidir. Ve bütün bu gerçekleri, bu değişmez hakikatleri ortaya koyan varlığı değişmez olan Hak'tır.⁴³

el-Merağî de fezleke sözcüğünü kullanmadan, ilgili ayetlerin "İşte bunları yapan Allah'tır sizin Hak olan gerçek Rabbiniz" mealindeki ifadesini tıpkı Reşid Rıza gibi açıklamıştır.⁴⁴

İbn Aşur'un tespitlerine göre, fezleke aynı ayetin bir cümlesi olabildiği gibi, daha önce geçen değişik ayetler için de söz konusu olabilir. Mesela, Maide Süresi'nin 61, 64, 80. ayetlerinde Yahudilerin İslam'a ve Müslümanlara karşı sergiledikleri düşmanlık ve çirkin tavırlarına işaret edilmiştir. Sûrenin 51. ayetinde ise, Yahudilerle birlikte Hıristiyanların da dost edinilmemesine vurgu yapılmıştır. Burada Hıristiyanların düşmanca bir tavır içinde oldukları belirtilmemekle beraber, yine de İslam'a karşı sergiledikleri olumsuz tavırları ortaya konulmuştur. Bu yüzdendir ki, bu ayette her iki din mensuplarının da dost edinmemeleri için Müslümanlara uyarıda bulunulmuştur. Sûrenin "Sen, iman edenlere, düşmanlık besleme bakımından onların en şiddetlilerinin Yahudiler ile müşrikler olduğunu görürsün. Müminlere sevgi bakımından en çok yakınlık duyanların ise 'Biz Nasâra'yız (Hıristiyanız)' diyenler olduğunu görürsün. Bunun sebebi, onlar arasında bilgin keşişlerin ve dünyayı terk etmiş rahiplerin bulunması ve onların kibirlenmemeleridir" mealindeki 82. ayeti ise, ehl-i kitabın bu iki grubunun olumsuz durumlarını özetleyen bir fezlekedir.⁴⁵ Ancak burada şuna dikkat çekmek gerekir ki, ayette Hıristiyanların Müslümanlara karşı tavırları hakkında olumlu sayılabilecek bir ifadenin yer alması, İbn Aşur'un bu tespitinin gücünü -bu noktada- kırar mahiyettedir.

Söz konusu fezlekeler Risâle-i Nur'da değişik maddeler halinde incelenmiştir. Bu maddeleri şöyle özetlemek mümkündür:

Bediüzzaman Said Nursi (ö. 1960) de eserlerinde, fezlekelerin yorumu konusuna özellikle değinmiştir. Bediüzzaman'a göre fezlekeler, Kur'an'a mahsus harika ve bedi bir üslûbun göstergesidir. Bu fezlekeler ya Allah'ın isimlerini veya bu

⁴² Yunus, 10/31-32.

⁴³ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, c. XI, ss. 290-293.

⁴⁴ el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, c. XI, s. 99-101.

⁴⁵ İbn Aşur, *Tahriru'l-Mana's-Sedid*, c. VII, s. 5.

isimlerin manalarını, ya da aklı tefekküre sevk etmek için işi akla havale ettiğini gösteren bir ifade tarzını veyahut Kur'an'ın takip ettiği asıl maksatları ile ilgili bir genel prensibi ihtiva etmektedir.⁴⁶

Onun bu yaklaşımını yakından görmek için Allah'ın isim ve sıfatlarının bulunduğu bir fezlekeye dair yaptığı yorumunu görmekte fayda vardır. Said Nursi, "De ki: Kimdir sizi gökten ve yerden rızıklandıran? Kimdir kulaklarınızı ve gözlerinizi yaratan? Kimdir ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkaran. Kimdir bütün işleri çekip çeviren, kâinatı yöneten. "Allah!" diyecekler, duraksamadan: De ki: "O halde sakınmaz mısınız O'nun cezasından? İşte bunları yapan Allah'tır sizin Hak olan gerçek Rabbiniz"⁴⁷ mealindeki ayetler hakkında özetle şu yoruma yer vermiştir: İnsanların nazarına sunulan Allah'ın güzel işlenmiş sanatının bazı motiflerinin açılıp teşhir edilmesinden sonra, tekrar isimler içerisinde toplanıp gösterilmiştir. Gerçekten bu ayetin birinci ve dördüncü cümlesi "Allah" lafza-i celâle bakar. İkinci cümlesi "Rab" ismine, üçüncüsü ise "el-Hak" ismine bakar. Said Nursi, bu ayetlerin fezlekesini daha detaylı bir şekilde ele almakta ve fezleke ile ayetlerin ifadeleri arasındaki ince münasebetlerini genişçe açıklamaktadır.⁴⁸

Kısa Bir Değerlendirme

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Kur'an'da ayetlerin sonlarında yer alan kelimeler, cümleler, ifadeler, genel olarak ilgili ayet veya ayet grubunda işlenmiş konunun bir özeti mahiyetindedir. Bununla beraber fezlekeler, bazen bir sûrenin tamamını belli bir cihette özetlemek, sûrenin asıl maksadına dikkat çekmek ve bir neticeyi ortaya koymak için de kullanılır. Nitekim Beydâvî, "Biz Kur'an'ı, insanlar iyi anlayıp ibret alsınlar diye, senin dilinle indirerek anlaşılmasını kolaylaştırdık" mealindeki Duhan Sûresi'nin sondan bir önceki ayeti olan 58. ayetinin, ilgili sûrenin bir fezlekesi olduğunu belirtmiştir.

"Fezleke" kavramı Zemahşeri'yle birlikte tefsir kaynaklarına girmiştir. Daha önceki müfessirler de ayetlerin sonlarında yer alan cümleler hakkında aynı manaya gelen ifadelere yer vermekle beraber, bir kavram olarak fezleke sözcüğünü kullanmamışlardır. Zemahşeri'den sonra eski ve yeni müfessirlerden pek çoğu fezleke konusunu önemsemiş ve bu kavramı kullanmıştır. Bazı müfessirlerin belirttikleri gibi Kur'an'ın fezlekeleri, özellikle ilgili konuyu Allah'ın esma ve sıfatlarıyla özetleyen fezlekeler, birer 'icaz parıltısıdır.

⁴⁶ Bkz. Said Nursi, *Sözler*, 25. Söz, 2. Şule.

⁴⁷ Yunus, 10/31-32.

⁴⁸ Said Nursi, *Sözler*, 25. Söz, 2. Şule, 2. Nur.

3. Tenzil Kavramı Bağlamında Allah (c.c)'in Esması ve Sıfatı

Böyle bir başlığın seçilmesi, Kur'an'ın indirilişini ifade eden tenzil kavramı bağlamında kullanılan esma ve sıfatın büyük bir önemi haiz olmasındandır. Hakikaten, Kur'an'ın -tenzil sözcüğüyle- Allah tarafından indirildiği ifade edilirken, özellikle seçilen bazı isim ve sıfatların kullanılması, vahyin kaynağını göstermekle birlikte, sözkonusu esma ve sıfatın Kur'an'da yansımalarının da olduğuna bir işaretir. Söz gelişi, "Kur'an Aziz ve Hakîm olan Allah tarafından indirilmiştir" ifadesiyle, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu vurgusu yanında, onun hiçbir yönden kendisine batılın, yanlışın yaklaşamayacağı kadar izzetli ve hikmetli bir kitap olduğu da ders verilmektedir.

Bu başlık altında özellikle tenzil kavramı ile birlikte kullanılan esma ve sıfatların hangileri olduğu ve manaya olan katkılarının neler olduğunu tahlil edeceğiz. Bu isim ve sıfatları şöyle sıralayabiliriz: Hâlık, Rabbu'l-âlemin, Azîz, Rahman, Rahîm, Alîm, Hakîm, Hamîd İsimleri. Bu isim ve sıfatların özellikle tenzil ile birlikte kullanılmasının manası üzerinde durmayı amaçlayan bu çalışmada ayrıca söz konusu tamlamaların veya ifadelerin buldukları sûre ve ayetlerle olan mana ilişkileri, Kur'an'ın bütünlüğü içerisindeki anlamlarına da değinilerek kapsamlı bir mana tahlili yapılacaktır.

Kur'an'da, "Kur'an'ın indirilmesi"yle ilgili olarak kullanılan tenzil kavramı 14 defa geçmektedir. Ancak bu kavramın Allah'ın isim ve sıfatlarıyla birlikte kullanıldığı yerlerin sayısı ise, 12'dir. Bu kavramın geçtiği sûreler şunlardır: Tâ-Hâ, Şuara, Secde, Yasin, Zümer, Mümin, Fussilet (2 defa), Câsiye, Ehkaf, Vakıa, Hakka. Ve bu sûrelerin hepsi Mekkîdir.

3.1. Hâlık İsmi

"Tâ-Hâ. Ma enzelna aleyke'l-Kur'ane li teşka, illa tezkireten li men yahşâ, *tanzilen minmen haleka'l-arda ve's-sema'âtî'l-ulâ*". Yani: "Kur'an'ı sana, meşakkat çekip, sıkıntıya giresin diye indirmedik. O ancak, Allah'tan korkanlara bir öğüt olsun diye, yeri ve yüce gökleri yaratan (Allah) tarafından indirilmiştir".⁴⁹

Burada tenzil kelimesi, Hâlık isminin kök harfleri olan "HLK" fiili ile kullanılmıştır. Her ne kadar açık bir isim zikredilmese de tenzil bağlamında Hâlık isminin faaliyetinden bahsedildiği için bu ismin incelenmesi de tarafımızdan uygun görülmüştür.

⁴⁹ Tâ-Hâ, 20/1-4.

“Haleka”nın lügat manası, bir şeyi takdir etmek, inşa öncesi hazırlık yapmak, inşa etmek, yapmak manasına gelir. Allah’ın ismi olarak Hâlık kelimesi, yaratan, inşa eden, tamamlayan, tedbir eden anlamına gelir.⁵⁰

Bu ayette, Kur’an’ın yerin ve göklerin yaratıcısı tarafından indirildiğine dikkat çekilmiştir. Bundan anlaşılıyor ki, kâinatın yaratılması ile vahyin indirilmesi arasında bir ilişki vardır. İlk inen Alak Süresi’nin ilk ayetinin “Yaratan Rabbinin adıyla oku” mealinde olması da bu ilişkinin varlığını pekiştirmektedir.

Fahrüddün er-Razî (ö. 606), bu ayeti tefsir ederken, Kur’an’ın tenzili ile göklerin ve yerin yaratılması arasındaki ilişkiyi şöyle değerlendirmiştir: Burada Kur’an’ın yüce mertebesine ve makamının büyüklüğüne dikkat çekilmiştir. Çünkü bir risâlenin/bir mesajın büyüklüğü, onun muhtevasının yanında onu gönderenin büyüklüğüyle de orantılıdır. Risâle sahibinin büyüklüğü ise, ilim, kudret ve hikmetini gösteren nimet ve sanatının büyüklüğüyle anlaşılır. Risâle sahibinin kendi risâlesini büyük göstermesi, risâleye muhatap olan şahsın onu ciddiye almasına bir vesile teşkil etmektedir. İşte bu ayette Allah, risâle sahibi olarak kendini koca yerküresinin ve yüce göklerin yaratıcısı olarak ilan etmesi, muhataplarına Kur’an’ın azametini göstermeye, insanların onun hakikatlerini tefekkür edip ihtiva ettiği emir ve yasaklarına riayet etmelerini sağlamaya yöneliktir.⁵¹

En-Nahcuvanî (ö. 920) ise, Kur’an’ın tenzili bağlamında kullanılan Allah’ın Hâlık ismi ile Kur’an’ın tenzili arasındaki ilişkiyi özetle şöyle değerlendirmiştir: Tâ-Hâ Süresi’nin bu ilk ayetlerinde, Kur’an’ın insanlara bir rahmet olduğuna işaret edilmiştir. Ulvî-süfli bütün varlıkların yaratılmasının arka planında görünen amil Allah’ın sonsuz rahmetidir. Onun için burada Kur’an’ı indirenin kâinatı yaratan zat olduğuna vurgu yapılmıştır. Bütün kâinatı yaratan, idare eden, orada yegâne hükümran olan Allah’ın -sonsuz rahmetini gösteren-bu mutlak saltanatının en açık unvanı Rahman ismidir. Bu sebepledir ki, Yaraticının tenzilini bildiren ayetin ardından “Onun, Arşa istiva eden/kâinatın idaresini elinde tutan Rahman olduğu”na dikkat çekilmiştir.⁵²

Hâlık isminin ardından “Rahman” isminin zikredilmesi, tenzil ile Hâlık kelimesi arasındaki anlam ilişkisini belirlemede de yardımcı olmaktadır. Gerçekten, burada Hâlık isminin tecellisi olan kâinatın hükümranlığını elinde tutan ve arşa istiva edenin Rahman olduğuna işaret edildiği gibi, Rahman Süresi’nin başında da “Kur’an’ı Rahman’ın öğrettiği”ne vurgu yapılması, kâinatı yaratmanın arka

⁵⁰ Ebu İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccac, *Tefsiru Esmâillahi'l-Husna*, Tah., Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Daru’s-Sakâfeti’l-Arabiye, t.y., c. I, s. 36-37.

⁵¹ Bkz. er-Razî, *Mefatihü'l-Çayb*, c. XXII, s. 7-8.

⁵² Nimetullah b. Mahmud (eş-Şeyh Ulvan) en-Nahcuvani, *el-Fevatihu’l-ilahiye ve’l-mefatihü’l-ğaybiye el-Muoadidatu lil’kelimi’l-Kur’aniye ve’l-hikemi’l-furkaniye*, Daru Rikâbi li’n-neşr, Mısır, 1419/1999, c. I, s. 509.

planındaki sonsuz rahmet ile Kur'an'ın tenzilindeki rahmetin kaynağı olan Rahman ismine işaret edilmesi pek manidardır.

İbn Aşur, yaratıcılık vasfı ile Kur'an'ın tenzilinin bir arada zikredilmesi arasındaki anlam ilişkisini kısaca şöyle açıklamıştır: Yerin ve göklerin yaratıcısı, her şeyin yaratıcısı anlamına gelir. Kur'an'ın, muhataplarının yaratıcısı tarafından indirildiğinin ifade edilmesi, onların zihninde çok büyük etki yapar. Bu da Kur'an'ın emir ve yasaklarına riayet edilmesini sağlar. Ayrıca, Kur'an'ı indiren Allah'ın bütün kâinatın yaratıcısı olduğu gerçeği onun eşsiz büyüklüğünü gösterir. Kur'an'ı indirenin bu kadar büyük, eşsiz ve nazirsiz olması, Kur'an'ın da büyüklüğünü, eşsizliğini göstermektedir.⁵³

Gerçekten, bir sanatkarın büyüklüğü sanatının güzelliğiyle, bir mimarın mahareti işlediği mimarının mükemmelliğiyle anlaşılır. Herhangi bir konuya vakıf olan bir kimsenin o konuda sarf ettiği sözlerin de o nispette kıymet ifade edeceği muhakkaktır. Çünkü konusuna vakıf birinin sözleri o konuya münasip bir tonda olacaktır. Bunun gibi, bütün kâinatın yaratıcısı olan Allah'ın sözleri elbette eşsiz olacaktır. Çünkü yaratan bilir, bilen de konuşur. Yaratması sonsuz ilmine göre olduğu gibi, konuşması da o sonsuz ilminin tezahürü olacaktır.

Demek ki, bu ayetlerde Kur'an'ın büyüklüğüne dikkat çekmek için yerin ve göklerin yaratıcısı olan Allah'ın bu yaratıcı vasfına vurgu yapılmış olması, onun kelamı olan Kur'an'ın haşmetini ve mehabetini göstermeye yönelik bir işarettir.

Kur'an'ın tenzili bağlamında ve sûrelerin tertibi sırasına göre ikinci sırada kullanılan Allah'ın ismi "Rabbu'l-âlemin" dir.

3.2. Rab/Rabbu'l-Âlemin İsmi

Rab isminin lügat manası: Arap dilinde birçok manaya geldiğini belirten et-Taberî (ö. 310), bunlardan önemli gördüğü üçünü şöyle açıklamıştır:

Bulduğu topluluk tarafından itaat edilen efendi; bir şeyi ıslah eden muslih; bir şeyin sahibi olan kimse. Buna göre, Rabbul-âlemin vasfı, Allah'ın kâinatın eşsiz ve yegâne reisi-seyyidi-efendisi; bütün varlıkların-bütün ihtiyaçlarının gidericisi, onların ıslah edicisi ve her şeyin sahibi, âlem-i emir ve âlem-i halkın yegâne maliki olduğuna işaret eder.⁵⁴

Bu ismin geçtiği yerler:

"*Ve innehu le tenzilu rabbi'l-âlemîn*/Hiç şüphesiz bu Kur'ân, Rabbu'l-âlemin'in indirdiği bir kitaptır"⁵⁵

⁵³ İbn Aşur, *Tahriru'l-Mana's-sediid*, c. XVI, s. 184.

⁵⁴ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-beyan fi Ta'vili ayi'l-Kur'an*, Tah. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000, c. I, s. 141-142.

⁵⁵ eş-Şuara, 26/192.

“Tanzilu’l-kitabi la reybe fihi min rabbi’l-âlemîn/Bu kitabın, âlemlerin Rabbi tarafından indirildiğinde hiç şüphe yoktur” .⁵⁶

“Tenzilun min rabbi’l-âlemin/Rabbülâlemin tarafından indirilmiştir”.⁵⁷

“Tenzilun min rabbi’l-âlemin/Rabbülâlemin tarafından indirilmiştir”.⁵⁸

Kur'an'daki tertip sırasına göre, Besmeleden sonra ilk ayetin -meal olarak- “Âlemlerin **Rabbine** hamdolsun” şeklinde başlaması, son sûre olan Nas Süresi'nin ilk ayetinin “De ki: insanların **Rabbine** sığınıyorum” mealinde olması; keza, nüzul sırasına göre ilk inen ayetin “Yaratan **Rabbinin** adıyla oku”⁵⁹ mealinde olması, son inen sûre Nasr Süresi'nin son ayetinin “**Rabbini** hamd ile tesbih et” mealinde olması, teşri kitabı olan Kur'an ile tekvin kitabı olan kâinat arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir. Yani, âlemlerin Rabbi olan Allah, her semaya ne yapması gerektiğini vahyederek⁶⁰ tekvini kanunlarla kâinatın nizam ve intizamını sağladığı gibi, teşrii kanunların kaynağı olan Kur'an'ı indirmekle de fert ve toplum bazında insanların hayatlarını tanzim etmeyi hedeflemiştir. Şu kadar var ki, tekvîni kanunlar, bütün varlıklar tarafından olduğu gibi uygulandığı halde, imtihandaki fırsat eşitliğinin sağlanması için insana verilen özgür iradeye izin verildiği için, teşrii kanunlara uyanların yanında isyan edenler de vardır.

Bu bağlamda tenzil kelimesinin Rabb ismi ile kullanıldığı Şuara Süresi'nde yer alan tarihi olaylar,⁶¹ bu olaylarda zalimlerin helak edilmesine mukabil mümin olanların harika bir tarzda kurtulmaları, o sûrede yer alan “Hiç şüphesiz bu Kur'ân, Rabbül-âlemin'in indirdiği bir kitaptır” mealindeki ayetin bir açıklaması görünümündedir.

Özellikle, canilerin helak edilmesi için, su unsuru, hava unsuru ve toprak unsurunun kullanılması, vahyin sahibi olan Allah'ın Rabbu'l-alemin olduğunun göstergesidir. Sûrenin 16, 47, 77, 98, 109, 127, 145, 164, 182. ayetlerinde “*Rabbu'l-âlemin*” ismine yer verilmesi, bu ayetler ile, söz konusu 192. ayette yer alan “*Ve innahu le tenzilu rabbi'l-âlemîn*” (hiç şüphesiz bu Kur'ân, Rabbülâlemin'in indirdiği bir kitaptır) ifadesinin muhtevası arasında yakın bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.

Bu ifadenin geçtiği diğer bir ayetin yer aldığı Secde Süresi'nde “*Tanzilu'l-kitabi la reybe fihi min rabbi'l-âlemîn*” (Bu kitabın, âlemlerin Rabbi tarafından indirildiğinde

⁵⁶ es-Secde, 32/2.

⁵⁷ el-Vakıa, 56/80.

⁵⁸ el-Hakka, 69/43.

⁵⁹ el-Alak, 96/1.

⁶⁰ Fussilet, 41/12.

⁶¹ Bu olaylar, Hz. Musa ve Hz. Harun'un Firavun'la mücadeleleri, Asa-yı Musa karşısında sihirbazların secdeye kapanmaları, Hz. İbrahim'in müşriklerle mücadelesi bağlamında, cehennemliklerin putlarına sitem etmelerini seslendiren ve onları nası oldu da rabbul-âlemin ile eşit tutuklarından ötürü hayıflanmaları, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Lut, Hz. Şuyab gibi peygamberlerin kavimleriyle olan mücadelelerinde “ücretlerinin sadece rabbul-âlemin’e ait olduğunu belirttikleri tarihi olaylardır.

hiçbir şüphe yoktur) ifadesine yer verilmesi, ardından gelen 3. ayette “*Em yekûlûne'f terâhu, bel huve'l-hakku min Rabbike*” (Yoksa, ‘Onu uydurdu’ mu diyorlar? Hayır, bilakis o Rabbin tararından indirilmiş gerçeğin ta kendisidir) ifadesinin söz konusu edilmesi, ardından da 4-5. ayetlerde Allah’ın gökleri ve yeri yarattığına vurgu yapılması, âlemlerin rabbi, Hz. Muhammed’in de rabbi olduğuna; tekvinî vahyin sahibi de, teşriî vahyin sahibi de Allah olduğuna bir işaretir. Özellikle 5. ayette yer alan “*yudebbiru'l-emr*” (Gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir) şeklindeki ayetin ifadesi, hem tekvinî, hem de teşriî vahiye işaretir.⁶²

Kur’an’ın en büyük maksadı olan tevhid akidesinin pekiştirilmesi için, en çok yer verilen delillerin başında kâinat çapında Allah’ın rabbu’l-âlemin olduğunu gösteren evrensel icra-yı faaliyet geliyor. Adeta Kur’an’ın her tarafında yaratılmışların harikalığına dikkat çekilerek Allah’ın rabbu’l-âlemin olduğuna vurgu yapılmıştır. Kur’an’ın ilk sûresinin başında “*Rabbu'l-âlemin*” ismine, son sûresinin başında ise “*Rabbu'n-nas*” vasfına yer verilmesi, Kevnî/ontolojik vahiyle kâinatı terbiye ettiği gibi, Kur’an vahyiyle de insanlık camiasını terbiye ettiğine ve Allah’ın mutlak rububiyetine işaretir.

3.3. Azîz ve Rahîm İsimleri

Tenzil kavramı bağlamında genellikle birden fazla isim ve sıfatlar bir arada kullanılmıştır. Bu isimlerin bir kısmı farklı ikililer oluşturur. Biz bunları ele alırken önce lügat manaları üzerinde duracak, ardından da tenzil kavramı bağlamında kullanılmaları ile ilgili anlamlarını tahlil edeceğiz.

“*Tenzile'l-azîzi'r-rahîm*/Bu, azîz ve rahîm (olan Allah) in indirdiği bir kitaptır”⁶³ Zeccac (ö. 311)’ın belirttiğine göre, azîz kelimesi “a-z-z” kökünden gelmektedir. Şiddet ve galebe (*el-ğalebetu*) manasına gelir. Örneğin Arapçada “*azzenî fulanun ala'l-emri*” ifadesi, “*ğalebeni aleyhi*” (şu veya bu konuda bana galebe çaldı) demektir. Yasin Sûresi’nin 14. ayetinde geçen “*Fe azzezna bi salisin*” ayetinin manası “*kavveyna emrehu ve şedednahu*” (onun durumunu kuvvetlendirip, sağlamlaştırdık) demektir. Sad Sûresi’nin 23. ayetindeki “*ve azzenî fi'l-hitab*” ifadesi, “*ğalebenî*” (karşılıklı konuşmada bana galebe çaltı) manasına gelir. “Evet, Allah öyle bir Azîz’dir ki, her şeye galiptir, bütün azîzler, onun izzeti karşısında zilleti kabul etmek zorundadır”.⁶⁴

Fahrudin er-Razî’ye göre, azîz kelimesinin iki manası vardır: Birisi: Her şeye galip, her şeyin üstesinden gelen. Diğeri eşi, benzeri olmayan. Ayrıca, azîz vasfı hem

⁶² Bkz. Ebu'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. el-Habib el-Basrî el-Maverdî (ö. 450), *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, Tah. es-Seyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahim, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, t.y., c. VI, s. 353; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, c. III, s. 507.

⁶³ Yasin, 36/5-6.

⁶⁴ ez-Zeccac, *Tefsiru Esmâillahi'l-Husna*, c. I, s. 33.

Allah için (Ama senin Rabbin azîz ve rahîmdir)⁶⁵ hem Kur'an için (Şüphesiz o azîz bir kitaptır)⁶⁶ hem peygamber için (Size kendi aranızdan öyle bir Peygamber geldi ki zahmete uğramanız ona azîz/ağır gelir),⁶⁷ hem de İslam ümmeti için (Heyhat! İzzet, Allah'ın, Resulünün ve müminlerindir. Ne var ki münafıklar bunu bilmezler)⁶⁸ kullanılmıştır.⁶⁹

Azîz isminin tenzil ile olan ilişkisinin en açık ifadesi yine Kur'an'ın ilgili ayetinde görülebilir. “Kendilerine gelen bu şanı yüce dersi inkâr edenler elbette cezadan kurtulamazlar. Halbuki o azîz (her türlü yanlışın sızdırılmasına karşı korunmuş, eşsiz ve pek kıymetli) bir kitaptır. Öyle (azîz) bir kitaptır ki batıl ona ne önünden, ne ardından, hiç bir taraftan yol bulamaz. O, Hakîm ve Hamîd (olan Allah) tarafından indirilmiştir”.⁷⁰

Azîz isminin tenzil kavramı ile olan ilişkisi, “Azîz-Hakîm” isimlerinin açıklanacağı yerde daha detaylı açıklanacaktır.

Azîz ismi ile beraber söz konusu edilen Rahîm ismi, aşağıdaki ayette Rahman ismi ile birlikte kullanıldığı için orada incelenecektir.

3.4. Rahman ve Rahîm İsimleri

Rahman ve Rahîm isimleri, Kur'an'da en çok kullanılan isimlerin başında gelir. Bu isimler sadece Besmelede 114 defa tekrarlanmıştır. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın ismi olarak Rahîm vasfı 114, Rahman ismi ise onun yarısı kadar 57 defa tekrarlanmıştır. Bu iki rahmet kaynağının Kur'an'ın indirilmesini ifade eden tenzil kavramıyla birlikte kullanılması, Kur'an'ın sonsuz merhamet sahibi olan Allah'ın kelamı olarak çok geniş bir rahmet sofrası olduğunu gösterir. Hz. Peygamber alemlere rahmet olduğu gibi, Kur'an da müminlere şifa ve rahmettir.

“*Tenzilun mine'r-Rahmani'r-Rahîm*/Bu kitap rahman ve rahîm (olan Allah) tarafından indirilmiştir”.⁷¹

ez-Zeccac (ö. 311)'a göre, Rahman ismi, yarattığı bütün yaratılmışları yoktan var eden, hiçbir ayırım yapmadan onların hepsine uygun rızıklarını veren, geniş rahmet sahibi manasına gelir. Bu isim Allah'tan başkası için kullanılmaz. Rahîm ismi ise müminlere mahsus bir rahmeti ifade eder. Allah'ın onlara imanı nasip etmesi, ahirette de onları mükâfatlandırması, Rahîm isminin tecellisidir.⁷²

⁶⁵ eş-Şuara, 26/9.

⁶⁶ Fussilet, 41/41.

⁶⁷ et-Tevbe, 9/128.

⁶⁸ el-Münafikûn, 63/8.

⁶⁹ er-Razî, *Mefatihü'l-Gayb*, c. II, s. 264.

⁷⁰ Fussilet, 41/41-42.

⁷¹ Fussilet, 41/2.

⁷² ez-Zeccac, *Tefsiru Esmâillahi'l-Husna*, c. I, s. 28.

Âlimlerin belirttiğine göre, bu ayette “tenzil”in Rahman ve Rahîm isimlerine izafe edilmesinin hikmeti, Kur'an'ın dini ve dünyevi maslahatların rehberi olması haysiyetiyle nimetlerin en büyüğü olduğunu göstermektedir⁷³ Çünkü bütün nimetlerin esas kaynağı Allah'ın sonsuz rahmetidir. Bu rahmetin kaynağı ise, Rahman ve Rahîm isimleridir. Kur'an'ın bu isimlerin tenzili olarak nitelendirilmesi, onun insanlar için en büyük nimet olduğunu gösterir.

Bir yandan -Rahman Sûresi'nin başında ifade edildiği gibi- Kur'an'ı öğretenin Rahman olduğu ifade edilirken, diğer yandan -Taha Sûresi'nin başında ifade edildiği gibi- Rahman'ın arşa istiva ettiğine/kâinatın yegâne merhametli rabbi olduğuna vurgu yapılması, hem kâinatın yaratılması hem de Kur'an'ın indirilmesinin arka planında Rahman ve Rahîm olan Allah'ın sonsuz rahmetinin varlığına işaretir.

3.5. Azîz ve Hakîm İsimleri

Azîz isminin lügat anlamı, daha önce söz konusu edildiği için burada Hakîm ismi üzerinde durulacaktır. Daha sonra bu her iki ismin tenzil bağlamında kullanılmalarının özel konularına işaret edilecektir.

“Tenzilu'l-kitabı minellahi'l-azîzi'l-hakîm/Bu kitabın vahyolunup parça parça indirilmesi, azîz ve hakîm olan Allah tarafından”⁷⁴

Zeccac'ın açıklamasına göre, Hakîm-Hakem-Hâkim kelimelerinin hepsi “H-K-M” kök harflerinden türemiştir. “HaKeMe” kelimesinin lügat anlamı, menetmek, engellemek manasındadır. Hüküm veren kimseye hâkim denilmesinin sebebi, iki hasım tarafın birbirlerine haksızlık etmelerini engellemesidir. Atın dizginine de hikmet denilmesi, onun, hayvanı serkeşlikten menetmesi sebebiyledir. Eski sultanların kitaplarında/arşivlerinde yer alan “*ve akim fîlanen an zalike'l-emr*” ifadesi, “*imna'hu*” (onu menet!) manasına gelir. Allah'ın Hakîm ismi, -her şeyi en sağlam yapan-Muhkim manasındadır. Neml Sûresi'nin 88. Ayetinde yer alan “İşte bu, her şeyi muhkem ve mükemmel yapan Allah'ın sanatıdır” mealindeki ayette Allah'ın yaptığı işlerin muhkem, mükemmel, mütkan, sağlam olduğuna işaret edilmiştir.⁷⁵

İbn Furek (ö. 406), bu ayetteki isimlerin Kur'an'ın tenziliyle olan ilişkilerini şöyle açıklamıştır: Kur'an'ın, Azîz ismiyle vahiy edildiğinin belirtilmesi, onun bütün dış etkilerden, arızalardan, tahrip ve tahriflerden korunduğuna işaret edilmiştir. Hakîm ismiyle de, sonsuz ilmiyle yaptığı bütün işleri mükemmel ve bir o kadar hikmetli olan Allah tarafından indirilen Kur'an'ın her yönden mükemmel bir kitap olduğuna işaret edilmiştir.⁷⁶

⁷³ Bkz. er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, c. XXVII, s. 537; el-Beydavî, *Envaru't-Tenzil*, c. V, s. 66.

⁷⁴ ez-Zümer, 39/1; el-Câsiye, 45/2; el-Ahkaf, 46/2.

⁷⁵ ez-Zeccac, *Tefsiru Esmâillahi'l-Husna*, c. 1, s. 43, 52.

⁷⁶ Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Furek el-Ansarî, *Tefsiru İbn Furek*, Tah. Allal Abdulkadir Bendevis, Camiatu Ümmi'l-Kura, el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suudiye, 1430/2009, c. II, s. 305.

el-Kuşeyrî (ö. 465)'nin bu ayette yer alan Azîz ismini göz önünde bulunduran açıklaması şöyledir: “Bu, Azîz olan bir rab tarafından, azîz bir melek vasıtasıyla, azîz bir kuluna indirilen, azîz bir ümmetin azîz emirlerini ihtiva eden azîz bir kitaptır”.⁷⁷

er-Razî, bu ayeti açıklarken,

Azîz ve Hakîm isimlerini ve buna bağlı olarak Kur'an'ı şöyle değerlendirmiştir:

Azîz: her şeye galip gelen, gücü her şeyin üstesinden gelendir. Hakîm ise, yaptığı bütün işleri-başka bir garaz için değil- sadece hikmetin gereği olduğu için yapan kimsedir. Buna göre, azîz ve hakîm vasıfları, şu üç hususu zorunlu kılmaktadır: Bütün malumatı kuşatan bir ilim; bütün mümkünatın üstesinden gelen bir kudret ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir istiğna/bir zenginlik. Bu vasıflara sahip olan, yanlışlık ve çirkinlik yapmaz, çirkinlikle hükmetmez. Öyleyse onun her işi doğru ve hikmetlidir.⁷⁸

Razî, bu mantık zincirine şu hükümleri bina eder: “Madem gerçek öyledir; o halde denilebilir ki, Kur'an'dan faydalanmak iki temel esasa bağlıdır:

Birincisi: Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu bilmek. Bunun bilinmesi ise, iki unsura bağlıdır: Kur'an'ın mucizeliği ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı. Kur'an'ın mucizeliği, Hz. Peygamber'in sadakatının ve nübüvvetinin delilidir. Hz. Peygamber'in “Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna” dair sözleri, tevatürle sabittir. Bu iki mukaddime ise, Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğunun açık belgeleridir.

İkincisi: Allah'ın Kur'an'da kullandığı kelimeleri, lügat anlamlarına göre veya örfi ve şer'î bir karineye bağlı olarak ortaya çıkan anlamlarına göre kullandığını bilmek. Çünkü Kur'an'ın lafızları, zikredilen manalardan biriyle anlatılmaması durumunda, anlaşılması zorlaşır ve karışıklığa sebebiyet verir. O halde, Kur'an'dan gereği gibi faydalanmak için zikredilen bu iki temel esasın ispat edilmesi gerekir. Bu iki temel esasın ispatı ise, ancak Allah'ın Hakîm olduğunu kabul etmekle mümkündür. Hakîm olması ise ancak onun Azîz olmasıyla mümkündür. İşte bu mantık silsilesiyle orya çıktı ki, Allah hem azîz hem de hakîmdir. Ve bu hikmetin ders verilmesi içindir ki, bu ayette “Bu kitabın vahyolunup parça parça indirilmesi, azîz ve hakîm olan Allah tarafındandır” diye beyan buyurulmuştur.⁷⁹

Bu açıklamalar ışığında denilebilir ki, Kur'an'ın Azîz ve Hakîm olan Allah tarafından indirildiğinin vurgulanması, onun izzetli ve hikmetli bir kitap olduğunu göstermek içindir. Yaklaşık 15 asırdan beri Kur'an'ın i'caz zırhına bürünmüş olarak muarızlarına karşı meydan okuması, onun ne kadar izzetli, karşı konulmaz azîz bir kitap olduğunu ve ortaya koyduğu evrensel mesajlarıyla da gerçekten pek hikmetli, yanlışın semtine uğramadığı hakîm bir kitap olduğunu göstermiştir.

⁷⁷ Abdulkerim b. Hevazin b. Abdulmelik el-Kuşeyrî, *Letaifu'l-İşârât*, Tah. İbrahim el-Bisyunî, el-Heyetu'l-Mısriyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, Mısır, t.y., c. III, s. 266.

⁷⁸ er-Râzî, *Mefatihü'l-Çayb*, c. XXVI, s. 419.

⁷⁹ er-Râzî, *Mefatihü'l-Çayb*, c. XXVI, s. 419.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) da bu ayetin açıklamasında şunları söylemiştir:

Bu kitabın indirilişi Allah'tandır. Başkası veremez. Tekellüfle tasannu ile yapılamaz. Nübüvvet kesbi değildir ve zorla alınamaz. Çünkü Allah öyle azîz, öyle hakîm. 'Azîz' iki mânâya gelir: Birisi mağlup olunmaz, galip ve kadir, bir de şerik ve naziri yok, müteferrid demektir. Allah Teâlâ hakkında ikisine de sadık bir mânâ murad olmak lazım gelir. Bilhassa bu iki vasfın zikriyle hem Kur'an'ın azîz, hakîm bir kitap olduğuna tenbih, hem de zikrolunacak tevhide bir temhittir.⁸⁰

Tenzil kavramı ile birlikte kullanılan Allah'ın isim ve sıfatlarından "azîz, hakîm" vasıfları, aynı zamanda Kur'an için de kullanılmıştır.

Kur'an'ın bir vasfı olarak kullanılan azîz kelimesinin geçtiği tek bir ayet vardır ki meali şöyledir:

"Kendilerine gelen bu şanı yüce dersi inkâr edenler elbette cezadan kurtulamazlar. Halbuki o azîz (her türlü yanlışın sızdırılmasına karşı korunmuş, eşsiz ve pek kıymetli) bir kitaptır. Öyle (azîz)bir kitaptır ki bâtil ona ne önünden, ne ardından, hiç bir taraftan yol bulamaz. O, Hakîm ve Hamîd (olan Allah)tarafından indirilmiştir".⁸¹

Kur'an'ın hakîm sıfatıyla vasıflandığı ayetlerin mealleri ise şöyledir:

a. "Resulüm! İşte bunlar, bu vak'alar, sana bildirdiğimiz ayetlerden ve hikmet dolu Kur'an'dandır".⁸²

Bu ayet daha önceki ayetlerin bir tezyili, bir fezlekesi hükmündedir. Hz. İsa'nın, annesi Meryem'in, anneannesinin, Hz. Zekeriya ve oğlu Yahya'nın, Yahudilerin ve Havarilerin ibret verici hayat hikâyelerinden önemli kesitlerin sunulmasından sonra, "İşte bunlar, bu vak'alar, sana bildirdiğimiz ayetlerden ve hikmet dolu Kur'an'dandır" denilmiş olması, hikmet açısından bir i'cazı gösterir. Çünkü ümmi bir kimsenin bu ince detaylara vakıf olması, o günkü Hıristiyan âlimleri tarafından buna bir itirazın vaki olmaması, bu gaybi haberlerin birer mucize olduğunu, Kur'an'ın da hak ile batılı birbirinden ayıran ve hataların semtine uğramasına asla müsaade etmeyen, nerede neyi, nasıl anlatacağını bilen hikmet dolu muhkem bir kitap olduğunun göstergesidir.⁸³

ez-Zeccac, bu ayette "hikmet dolu Kur'an" olarak meal verdiğimiz "ez-zikri'l-hakîm"i: telifinde, nazım örgüsünde ve faydalı şeyleri ders vermesinde hep hikmeti takip eden bir kitap olarak açıklamıştır.⁸⁴

b. "Elif, Lâm, Râ. İşte bunlar o hikmetli kitabın ayetleridir".⁸⁵

⁸⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, İstanbul, 1971, c. VI, s. 4116.

⁸¹ Fussilet, 41/41-42.

⁸² Ali İmran, 3/58.

⁸³ Krş. et-Taberi, *Camiu'l-beyan*, c. 6, s. 466.

⁸⁴ ez-Zeccac, *Tefsiru Esmâillahi'l-Husna*, c. 1, s. 421.

el-Kurtubi, buradaki hakim vasfını -değişik âlimlerden naklen- farklı manalara geldiğini şöyle açıklamıştır:

Hakim: Muf'al kalıbında olup muhkem manasındadır. Bu ise, Kur'an'ın helal-haram, hudud, ahkâmında muhkem olduğu anlamına gelir. Veya batıldan, karışıklıktan, ihtilaftan, çelişkilerden uzak olması cihetiyle muhkemdir.

Hakim: İsmi fail manasına gelip hâkim anlamındadır. Buna göre Kur'an-ı hakim demek, helal ve haram hükümlerini koyan, insanlar arasında adaletle hükmeden hâkim demektir.

Hakim: İsmi meful manasında olup mahkûmun-fih demektir. Buna göre, Kur'an-ı hakim demek, "Allah'ın kendisinde helal-haramı, emir ve yasakları, adalet ve ihsanı, cennetin itaatini, cehennemini ise isyanın bir sonucu olduğuna dair hususlar gibi değişik hükümleri beyan eden "mahkûmun fih" bir kitap demektir.⁸⁶

c. "Elif, Lâm, Mîm. Şunlar hikmet dolu kitabın ayetleridir"⁸⁷ mealindeki ayette de Kur'an, hakim vasfıyla anılmıştır. Müfessirler genellikle Yunus Süresi'nde yer alan yukarıdaki ayetle aynı sözcükleri ihtiva ettiği için oradaki açıklamalara atıfta bulunakla yetinmişlerdir⁸⁸

d. "Yâ sîn, hikmetli Kur'ân'a andolsun: Sen elbette gönderilen resullerdensin".⁸⁹ Bu ayette, Kur'an-ı hakime yemin edilerek Hz. Muhammed (a.s.)'in peygamber olduğu vurgulanmıştır. Bunun anlamı şudur: Kur'an'da -bütün konularda- tamamen hikmetli bir üslup, hikmetli bir ifade tarzı hâkimdir. Bu ise, onun Allah'ın kelâmı olduğunu ve dolayısıyla Hz. Muhammed (a.s.)'in de Allah'ın resulü olduğunu gösteren bir belgedir.⁹⁰

Bediüzzaman Said Nursi de benzer bir ifadeyle bu ayetin "hikmet"ini şöyle yorumlamıştır: "Hikmetli Kur'an'a **kasem** ederim, sen Resullerdensin" mealindeki ayette yer alan şu **kasem** işaret eder ki, risâletin hücceti o derece yakînî ve hakîr ki, hakkaniyette makam-ı ta'zim ve hürmete çıkmış ki, onunla **kasem** ediliyor. İşte şu işaret ile der: "Sen resulsün. Çünkü senin elinde Kur'an var. Kur'an ise, hakîr ve Hakk'ın kelâmıdır. Çünkü içinde hakikî hikmet, üstünde sikke-i i'caz var".⁹¹

3.6. Azîz ve Alîm İsimleri

Daha önce Azîz isminin manası durulduğu için, burada Alîm isminin anlamına ve tenzil kavramı ile olan ilişkisine kısaca değinmekte fayda vardır. Kur'an'da dünya ve ahiretle ilgili, yaratılış ve ikinci yaratılışla ilgili, vacibu'l-vücut

⁸⁵ Yunus, 10/1.

⁸⁶ el-Kurtubi, c. VIII, s. 304.

⁸⁷ Lokman, 1-2.

⁸⁸ Misal olarak bkz.et-Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. XX, s. 124; el-Beydavi, *Envaru't-Tenzil*, c. IV, s. 212.

⁸⁹ Yasin, 36/1-3.

⁹⁰ Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, c. VII, s. 158.

⁹¹ Nursi, *Sözler*, s. 382.

yaratıcının sıfatları ile yaratılmış olanların vasıflarıyla ilgili, gaib ve şahadet alemiyle ilgili zikredilen binlerce hakikat, Kur'an'ın Allah'ın sonsuz ilminden geldiğinin göstergesidir.

Hud Sûresi'nin 14. ayetinde, Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna delili olarak; "Eğer bu dâvetinizi kabul etmezlerse, bilin ki o ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka ilah yoktur. Nasıl, artık hakka teslim olup Müslüman oluyorsunuz değil mi?" ifadesine yer verilmesi, Kur'an'ın Allah'ın sonsuz ilminin tezahürü ve Alim isminin bir tecellisi olduğunu göstermektedir.

"*Tenzîlu'l-kitabi minellahi'l-azîzi'l-alîm*/Bu kitabın vahyolunup indirilmesi, azîz ve alîm olan Allah tarafından"dır".⁹²

İbn Furek'e göre, azîz kelimesi, her şeye kadir olan, kudretiyle her şeyin üstesinden gelen, karşı konulmaz güce sahip olan kimse demektir. Bu anlamıyla azîz ismi sadece Allah için kullanılabilir. Alim ismi ise malumat dairesi çok geniş olan bir ilme sahip kimse anlamına gelir.⁹³

en-Nesefî, bu iki ismin tenzil ile olan bağlantılarını şöyle değerlendirmiştir: Allah azîzdür; hiç kimsenin iftira ederek, hakkında bir söz uydurmasına asla müsaade etmez. Alîmdir; iman edenlerin ve inkâr edenlerin kimler olduğunu çok iyi bilir. Bu müminlere bir müjde olduğu gibi, müşriklere de önemli bir uyarı, bit tehdittir.⁹⁴

Aslında sûrenin bundan sonraki ayetleri, buradaki azîz ve alîm vasıflarının birlikte kullanılmasının hikmetine işaret eder mahiyettedir.

"Hâ, Mîm. Bu kitabın vahyolunup bölüm bölüm indirilmesi, azîz ve alîm (üstün kudret sahibi, her şeyi en mükemmel tarzda bilen) Allah tarafındandır.

O, aynı zamanda günahları bağışlayandır, tövbeleri kabul edendir. Onun cezalandırması çok çetin olup, lütuf ve ihsanı pek geniştir. Ondan başka ilah yoktur. Dönüş yalnız O'na olacaktır".⁹⁵

Görüldüğü gibi bu ayetlerde, bir yandan Allah'ın azîz olduğu; isyan ve inkâr edenleri cezalandırmaya, iman ve itaat edenlere ise mükâfat vermeye, onların tevbelerini kabul edip onları bağışlamaya kadir olduğuna ve hiçbir şeyin buna engel olamayacağına işaret edilmiş; diğer taraftan Allah'ın alîm olduğu; suçlu olanlarla itaat edenleri çok iyi bildiği, hiç bir itaatkâr insanın unutulup hakkının kaybolamayacağı gibi, hiçbir suçlunun da kayıplara karışamayacağı, ondan gizlenip kurtulamayacağı gerçeğine vurgu yapılmıştır.

⁹² el-Mümin, 40/2.

⁹³ İbn Furek, *Tefsiru İbn Furek*, c. II, s. 340.

⁹⁴ en-Nesefî, c. III, s. 197.

⁹⁵ el-Mümin, 40/1-3.

Allah'ın Alîm, Azîz, Hakîm isimleri/ilim, kudret ve hikmet sıfatları, kâinatın plan ve programı, takdir ve yaratma işi ile ilgili en çok tecellileri görülen isim ve sıfatlar olduğu gibi, teşri kaynağı olan Kur'an vahyinde de en çok bunların tezahürleri söz konusudur. Aşağıda mealleri verilen ayetlerde bu gerçeğe işaret edilmiştir.

"Taneleri ve çekirdekleri çatlatıp yararak (her şeyi gelişme yoluna koyan) Allah'tır. Ölüden diriye O çıkarır, diriden ölüyü çıkaran da O'dur. İşte gerçek İlah bunları yapandır! Artık nasıl oluyor da haktan uzaklaştırılıyorsunuz? Karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran O'dur. Geceyi dinlenmeniz, güneş ve Ay'ı da vakitlerinizi hesaplamak için O yarattı. **İşte bütün bunlar, azîz ve alîm (olan Allah)'ın takdiridir**".⁹⁶

"Resulüm! Hiç şüphe yok ki Kur'an sana; **Hakîm ve Alîm** (her işi hikmetle yapan, her şeyi hakkıyla bilen Allah) tarafından verilmektedir".⁹⁷

"O, yerin üstünde yüce dağlar yarattı, orayı bereketli kıldı ve orada ihtiyaç sahipleri için gıdalarını, bitkilerini ve ağaçlarını tam dört günde takdir etti, düzenledi. Sonra iradesi bir gaz halinde olan göğe yöneldi. Ona ve yere şöyle buyurdu: 'İsteyerek de olsa, istemeyerek de olsa emrime gelin!' onlar da: 'Gönüllü olarak geldik' dediler.

Derken, iki gün içinde, gökleri yedi kat olarak şekillendirdi ve her bir göğe kendisine ait işi vahyetti. Biz dünya semasını kandillerle, yıldızlarla süsledik, bozulup yıkılmaktan koruduk. **İşte bu, azîz ve alîm** (üstün kudret sahibi, her şeyi hakkıyla bilen Allah)'ın takdiridir".⁹⁸

"Bu kitabın indirilmesi o (üstün kudret, tam hüküm ve hikmet sahibi) **azîz ve hakîm Allah** tarafından".⁹⁹

Kur'an'ın bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, Alîm'in ilmi, Azîz'in kudreti ve Hakîm'in hikmeti ile yaratıklar arasındaki bağlantı, kâinatın baştanbaşa sonsuz ilim, kudret ve hikmetin tezahürü olduğunu gösterir. Aynı şekilde, bu vasıfların Kur'an'la irtibatlı olarak zikredilmesi Kur'an'ın baştan sona kadar Allah'ın sonsuz ilmini, kudretini/izzetini, hikmetini yansıtmakta olduğuna işaretir.¹⁰⁰

3.7. Hakîm ve Hamîd İsimleri

Bu isimlerin geçtiği ayetler: "*ve innehu le kitabun azîzun la ye'tihî'l-batilu min beyni yedeyhi vela min halfihi, tanzilun min hakîmin hamîd*/Şüphesiz o öyle azîz bir

⁹⁶ el-Enam, 6/95-96.

⁹⁷ en-Neml, 27/6.

⁹⁸ Fussilet, 41/10-12.

⁹⁹ el-Câsiye, 45/2.

¹⁰⁰ Bkz. Muhammed Cemaluddin b. Muhammed b. Said el-Kasîmî (ö. 1332), *Mehasinu't-Tevîl*, Tah. Muhammed Basil Uyûnu's-sûd, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 1418, c. IV, s. 530.

kitaptır ki batıl ona ne önünden, ne ardından, hiç bir taraftan yol bulamaz. O, hakîm ve hamîd (olan Allah) tarafından indirilmiştir".¹⁰¹

Hamîd ismi, Feil kalıbında olup ismi meful manasındadır. Buna göre Allah'ın Hamîd ismi, onun mahmud olduğunu; bütün varlıkların - hal veya kal diliyle- onu övdüğünü, Onun her halükârda övgüye layık olduğunu gösteren bir unvandır.¹⁰²

Fussilet Sûresi'ndeki bu âyette, önce Kur'ân'ın bazı vasıfları zikredilmiş, ardından da onun "Hakîm ve Hamîd'in tenzili" olduğu ifade edilmiştir. Bu ayette Kur'an'ın azametini gösteren bazı vasıflarını şöyle sırlayabiliriz:

a. **ez-Zikr**: insanlara gereken hatırlatmayı yapan, gafletten uyandıran kitap.

Zikr, aynı zamanda şeref, onur anlamına gelir. Bu kelime, Kur'an'ın Arap diliyle gelip ilk muhatapları Arapların olması hasebiyle onlara büyük bir onur kazandırdığına işaret etmektedir. Ayette geçen "*Lenma câhum*" (onlara geldiğinde), ifadesi bu manaya delâlet etmektedir. Zuhruf Sûresi'nin 44. ayetinde yer alan "bu Kur'an senin ve kavmin için bir zikirdir, bir onurdur" ifadesi de bu manayı pekiştirmektedir.

b. Kur'an'ın ikinci vasfı, "**azîz bir kitap**" olmasıdır. Azîzin buradaki manası, çok kıymetli, pek değerli kitap demektir. Nitekim bu kelimenin etimolojik anlamı olan "*men'/menea*", yani korunmuşluk da bu anlama uygundur. Çünkü değerli, kıymetli olan şeyler savunulur, korunur, muhafaza edilir. Kur'an'ın azîz, eşsiz bir kitap olması, lafızlarının çok sağlam, manalarının pek yüksek olması, onun ne kadar azîz, eşsiz ve değerli, bir kitap olduğunu gösterir. Azîz kelimesi aynı zamanda mağlup olmayan galip manasına gelir. Kur'an'ın da hüccetleri, delilleri asla yenilgiyi kabul etmez üstünlüktedir.

c. Kur'an'ın üçüncü vasfı **batılın hiçbir yönden kendisine yanaşamamasıdır**. Şunu unutmamak gerekir ki, hiçbir cihetten batılın Kur'an'a yaklaşmaması demek, onun kendi bünyesinde gerçek anlamda hiçbir batılın olmaması demektir. Dolayısıyla, insanlarca ortaya konacak yanlış anlamalardan, yanlış yorumlardan Kur'an sorumlu değildir.

d. Kur'an'ın dördüncü vasfı, onun "**hakîm olan Allah'ın tenzili**", hikmetli bir kitap olmasıdır. Evet, Hakîm bir zatın kitabı hikmetsiz olamaz. Hakîm'in kelamı, her zaman hikmetli, sağlam, muhkem ve batıldan uzak bir konuma sahiptir.

e. Kur'an'ın beşinci vasfı, onun **Hamîd olan Allah'ın kelamı olmasıdır**. Hamîd ve mahmud olan, her zaman övgüyle anılan bir zatın kelamı elbette -içinde

¹⁰¹ Fussilet, 41/42.

¹⁰² ez-Zeccac, *Tefsiru Esmailahi'l-Husna*, c. I, s. 55.

barındırdığı güzellikler dolayısıyla-dinleyenleri tarafından her zaman övgüyle anılır.¹⁰³

Kur'an-ı Kerim'in burada "aziz bir kitap" olarak nitelendirilmesi, onun hak bir vahiy olduğunu gösteren deliller açısından karşı konulmaz bir güce sahip, mucizevî beyanlarıyla bütün muarızlarını alt edecek durumda olduğunu göstermeye yöneliktir.¹⁰⁴

Demek ki, Kur'an'ın "hakim-hamîd" olan Allah'ın tenzili olarak vasıflandırılması, onun izzetini pekiştirmek, ihtiva ettiği ahkâmının tamamen hikmetli ve muhkem olduğuna, hiçbir şekilde sağından, solundan kendisine bir yanlışın, eksik veya fazlalığın sokulamayacağına işaret etmek, sonsuz nimetlerine mazhar olan mahlukları tarafından hep övülen, hamîd ve mahmud olan Allah'ın Kur'an'ı vahiy etmesi bütün nimetlerden daha büyük bir nimet olduğuna ve bundan ötürü Allah'a daha çok şükretmenin lüzumuna dikkat çekmek içindir.

4. Değerlendirme

Kur'an'da tenzil kavramına eşlik eden isim ve sıfatlar şunlardır: Halık, Rabbu'l-âlemîn, Rahman, Rahîm, Azîz, Alîm, Hakîm, Hamîd. Bu isim ve sıfatlara sahip bir zat tarafından gönderilen bir kitapta elbette eşsiz bir rububiyet, benzersiz bir rahmet, nihayetsiz bir izzet, sonsuz bir ilim ve hikmet parlayacaktır. Bu açıdan Kur'an'a baktığımızda, bu unsurların hepsinin yoğunlukla vurgulandığını görebiliriz. Bu hakikatin tahkiki adına, aşağıda belli alt başlıklar altında sunacağımız ilgili isim ve sıfatlara işaret eden bazı ayetlerin meallerini ve tahlillerini takdim edeceğiz.

4.1. Hâlık İsmi/Yaraticılık Vasfı

Yerin ve göklerin yaratıcısı, insanlar dahil her şeyin yaratıcısı anlamına gelir. Kur'an'ın, muhataplarının yaratıcısı tarafından indirildiğinin ifade edilmesi, onların zihninde çok büyük etki yapar. Bu da Kur'an'ın emir ve yasaklarına riayet edilmesini sağlar. Ayrıca, Kur'an'ı indiren Allah'ın bütün kâinatın yaratıcısı olduğu gerçeği, onun eşsiz büyüklüğünü gösterir. Kur'an'ı indirenin bu kadar büyük, eşsiz ve nazirsiz olması, Kur'an'ın da büyüklüğünü, eşsizliğini göstermektedir.

"Hâ, Mîm. Açık olan ve gerçeği açıklayan bu kitaba yemin ederim ki; Biz onu kutlu bir gecede indirdik. Çünkü Biz haktan yüz çevirenleri uyarırız. O, öyle bir gecedir ki her hikmetli iş, tarafımızdan bir emir ile, o zaman yazılıp belirlenir. Rabbinden bir rahmet olarak hep resuller göndermekteyiz. Muhakkak ki O, her şeyi hakkıyla işitir ve bilir. Yakın, kesin bilgi ve itminan peşinde iseniz, bilin ki O,

¹⁰³ Krş. İbn Aşur, *Tahriru'l-Mana's-sedid*, c. XXIV, s. 308-309.

¹⁰⁴ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safoetu't-Tefûsir*, Daru's-Sabunî, el-Kahire, 1417/1997, c. III, s. 116.

göklerin, yerin ve ikisi arasındaki varlıkların Rabbidir. O'ndan başka tanrı yoktur. Hayatı veren ve hayatı alıp öldüren de O'dur. Sizin ve daha önce gelmiş geçmiş atalarınızın da Rabbidir".¹⁰⁵ mealindeki ayette, Kur'an'ın indirilmesi ile yaratma olgusuna dikkat çekilmesi, yaratıcılık vasfı ile Kur'an'ın hedefleri arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir

İnkârcıların Kur'an'ı insan sözü olarak değerlendirmelerine karşılık, onun – yaratıcısı olduğu için-göklerin ve yerin sırlarını bilen Allah tarafından indirilen bir kitap olduğunun vurgulanması da yaratma ile Kur'an'ın tenzili arasındaki ilişkiye dikkat çeken bir husustur. İlgili ayetlerin mealleri şöyledir:

“Kâfirler: ‘Kur’ân onun uydurduğu bir yalan olup, bu hususta başkaları da kendisine yardımcı olmuşlardır’ diye iddia ettiler. Onlar böylece, kesin bir yalan söyleyip zulmettiler. Ayrıca: ‘Onun söyledikleri, kendisi için yazdırtmış olduğu ve sabah akşam kendisine dikte ettirilen önceki nesillerin efsanelerinden başka bir şey değildir’ dediler. De ki: ‘Onu, göklerdeki ve yerdeki bütün sırları bilen Yüce Allah indirdi. O, gerçekten gafurdur, rahîmdir/çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur.’”¹⁰⁶ Bu ayetlerde, Kur'an'ı inkâr etmeye kalkışanlara karşı susturucu bir delil olarak, onun göklerdeki ve yerdeki bütün sırları bilen Yüce Allah tarafından indirildiğine vurgu yapılmış ve Kur'an'da –yer ve göklerle ilgili- doğru ve makul bilgilerin tasdiğiyle sabit olan sonsuz ilmin varlığı, onun Allah'ın sözü olduğunun göstergesi olduğuna işaret edilmiştir.

Şûra Sûresi'nin aşağıda mealleri verilen 3-4. ayetleri de bu konuda dikkat çekicidir:

“O azîz ve hakîm olan Allah, böylece sana da, senden önceki resullere de buyruklarını vahyeder. Göklerde ve yerde ne varsa onundur. O, yüceler yücesidir, pek büyüktür”.

4.2. Rab İsmi/Rububiyet Vasfı

Kur'an'daki tertip sırasına göre, Besmeleden sonra ilk ayetin –meal olarak- “Âlemlerin Rabbine hamdolsun” şeklinde başlaması, son sûre olan Nas Sûresi'nin ilk ayetinin “De ki: insanların Rabbine sığınyorum” mealinde olması; keza, nüzul sırasına göre ilk inen Alak Sûresi'nin başı “Yaratan Rabbinin adıyla oku” mealinde olması, Kur'an'ın en son inen Nasr Sûresi'nin son ayetinin “Rabbini hamd ile tesbih et” mealinde olması, teşri kitabı olan Kur'an ile tekvin kitabı olan kâinat arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir.

Şûra Sûresi'nin 16, 47, 77, 98, 109, 127, 145, 164, 182. ayetlerinde “*Rabbu'l-âlemin*” isminin geçmesi, bu ayetlerin söz konusu 192. ayette yer alan “*Ve innehu le*

¹⁰⁵ ed-Duhan, 44/1-8.

¹⁰⁶ el-Furkan, 25/4-6.

tenzilu rabbi'l-âlemîn" (Hiç şüphesiz bu Kur'ân, Rabbülâlemin'in indirdiği bir kitaptır) ifadesi ile bir bütünlük içinde olduğunu göstermektedir. Bu yakın ilişkinin özeti şudur: Bu Kur'an, Firavun'u dize getiren, sihirbazları imana getiren, yaratan ve hidayet eden, yediren içiren, hastalıktan şifa veren, ölüm ve hayatı yaratan, kıyamette hataları bağışlayacağı umulan, en büyük mükafatı veren Rabbu'l-âlemin tarafından indirilmiş muazzam bir kitaptır. Bu kitaba iman etmek gerekir.

Bu sûrede Rabbu'l-Âlemin olan Allah'ın zalimleri su, hava ve toprak unsurları ile helak ettiğini bildirmesi, onun kâinatın sahibi olduğunu gösterdiği gibi, önceki bütün semavi vahiylerle birlikte Kur'ın'ın da sahibi olduğunu göstermektedir

4.3. Rahman İsmi/Rahmet Sıfatı

"Rahman Arşa istiva etti"¹⁰⁷ mealindeki ayette Rahman'ın kâinatın yegâne hükümdarı olduğu vurgulanmıştır. "Rahman Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı, ona beyanı öğretti"¹⁰⁸ mealindeki ayetlerde ise Kur'ân'ı vahyeden, düşünce ve beyan donanımıyla insanları yaratanın da Rahman olduğu belirtilmiştir. "Gün gelecek, Allah'ı sayıp haramlardan sakınan müttakileri, Rahman tarafından ağırlanacak konuk heyet olarak toplayacağız"¹⁰⁹ mealindeki ayette, Kur'an'a göre hayatlarını tanzim eden takva sahiplerinin ahirette Rahman tarafından ağırlanacağı ifade edilmiştir. Rahman isminin ortak paydasında birleşen bu ayetler arasındaki ilişki rahmet vasfıdır.

Mülk Sûresi'nin 3. ayetinde meal olarak yer alan "Yedi kat göğü birbiriyle tam uyum içinde yaratan O'dur. Rahman'ın yaratmasında hiçbir nizamsızlık göremezsin" ifadesi de konumuza ışık tutmaktadır. Bir Kur'an-ı mücessem olan kâinatı böyle kusursuz yaratan Rahman, aynı zamanda münezzel Kur'an'ı da kusursuz bir kitap olarak ortaya koyması Rahman isminin bir gereğidir.

4.4. Azîz-Rahîm İsimleri/İzzet ve Rahmet Sıfatları

Şuara Sûresi'nde sekiz defa tekrar edilen¹¹⁰ "Şüphesiz senin Rabbin azîz ve rahîmdir" mealindeki ayette, hem rububiyet vasfına, hem izzet vasfına, hem de rahmet vasfına vurgu yapılmıştır. Bu sûrede tekrar edilen ayetlerin sonuncusu olan 191. ayetten sonra, 192. ayette "Elbette bu Kur'ân, Rabbülâlemin'in indirdiği bir kitaptır" mealindeki ifade de çok manidardır; Hz. Peygamber'i Kur'an vahyi ile terbiye edenin aynı zamanda bütün varlıkları terbiye eden Rab olduğuna işaret edilmiştir.

¹⁰⁷ Tâ-Hâ, 20/5.

¹⁰⁸ er-Rahman, 55/1-4.

¹⁰⁹ Meryem, 19/85.

¹¹⁰ Tekrar edilen ayetlerin numaraları: 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191.

Kur'an'ın sahibi olan Allah'ın terbiyeciliğinin tezahürleri elbette hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamber'de söz konusu olacaktır. Kur'n'da ne kadar güzel ahlak, hak-hukuk ve adalet dersleri varsa bunların hepsi aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayatında da sözkonusudur. Hz. Aişe'nin "Resulullah'ın ahlakı Kur'an'dı/o konuşan, yaşayan canlı bir Kur'an idi"¹¹¹ diye tavsif etmesi, ilahî rububiyetin Kur'an'daki tezahürleri yanında Hz. Peygamber'in hayatında da tamamen söz konusu olduğunu göstermektedir.

Kur'an'ın izzeti, onun en büyük koruyucu zırhı olmuştur. O öyle aziz bir kitaptır ki, 15 asırdan beri muarızlarına meydan okumakta ve galibiyetini devam ettirerek izzetini korumaktadır. Çünkü o öyle bir kitaptır ki, ne önünden ne ardından, ne de herhangi bir tarafından kendisine yanlışın sızmasına izin vermez. Hz. Peygamber'in tek başına bütün dünyaya meydan okuması ve bunu başarması onun da aziz bir peygamber olduğunu ve aziz olan rabbi tarafından korunduğunu göstermektedir.

Rahmet vasfı da Kur'an'ın genelinde söz konusu olduğu gibi, Hz. Peygamber için de geçerlidir. Tevbe Sûresi'nin "Size kendi içinizden öyle bir Peygamber geldi ki zahmete uğramanız ona ağır gelir. Kalbi üstünüze titrer, müminlere karşı pek şefkatli ve merhametlidir" mealindeki 128. ayeti ile Enbiya Sûresi'nin "Resulüm, Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" mealindeki 107. ayeti bunun açık göstergesidir.

Ahzab Sûresi'nin 43. ayetinde ise, Rahîm isminin müminlere mahsus rahmetine işaret edilmiştir. "O'dur ki sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için feyiz ve rahmet indirir, melaikesi de sizler için dua ederler. O, müminlere gerçekten pek merhametlidir". Bütün bu ayetlerden anlaşılması gereken, Kur'an'ın her taraftan rahmetin çerçevelediği bir kitap olmasıdır. Kur'an'ı gönderen Allah Rahman ve Rahîmdir; onu tebellüğ eden ve tebliğiyle mükellef olan Hz. Peygamber âlemlere mücesssem bir rahmettir; Kur'an'ın kendisi de müminlere bir şifa ve bir rahmettir.

4.5. Alîm İsmi/İlim Sıfatı

Kur'an'ın i'caz zırhını ören, şüphesiz Allah'ın sonsuz ilmidir. Kur'an'ın nazm-ı kalamisi ve nazm-ı maanisi (söz ve mana düzeni) bu sonsuz ilmin örgüsüdür.

"Yoksa 'Kur'ân'ı kendisi uydurmuş' mu diyorlar. De ki: 'İddianızda tutarlı iseniz, haydi siz de onunkine benzer on sûre getirin, isterse kendi uydurmanız olsun ve Allah'tan başka çağırabileceğiniz herkesi de yardımınıza çağırın! Eğer bu davetinizi kabul etmezlerse, bilin ki o ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan

¹¹¹ Müslim, *Salatu'l-musafirin*, 746.

başka ilah yoktur. Nasıl, artık hakka teslim olup Müslüman oluyorsunuz değil mi?"¹¹² mealindeki ayette bu husus açıkça seslendirmiştir.

İlim vasfına dikkat çeken ayetlerden biri de, Furkan Sûresi'nin 6. ayetidir. Meali şöyledir: "De ki: 'Onu/Kur'an'ı, göklerdeki ve yerdeki bütün sırları bilen Yüce Allah indirdi. O, gerçekten Ğafurdur, Rahîmdir". Görüldüğü gibi, bu ayette Kur'an'ın mucizeliği Allah'ın her şeyi kuşatan ilminin bir tezahürü olduğuna dikkat çekilmiştir.

"O yarattığı mahlûkunu hiç bilmez olur mu? Halbuki latif ve habîr O'dur./O, ilmi her şeye nüfuz edendir, her şeyden haberdar olandır" mealindeki Mülk Sûresi'nin 14. ayetinde yaratmanın ancak ilimle olabileceğine vurgu yapılmıştır.

"Ben dilediğim kimseyi cezalandırırım. Rahmetim ise her şeyi kaplar. Rahmetimi (âhirette) Allah'a karşı gelmekten sakınan, zekât veren ve özellikle Bizim ayetlerimize iman edenlere nasip edeceğim" mealindeki Araf Sûresi'nin 156. ayetinde ise, Rahîm isminin özel rahmetine ulaşmanın yolu gösterilmiştir.

4.6. Hakîm İsmi/Hikmet Sıfatı

İsra Sûresi'nin 37-39. ayetlerinde yer alan "Hem kibirli kibirli yürüme! Zira ne kadar kibirlenirsen kibirlen, ne yeri yarabilirsin, ne de dağların boyuna erişebilirsin. Böylesi davranışların hepsi kötü olup, Rabbinin nazarında hoş görülmeyen şeylerdir. İşte bunlar Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdendir" mealindeki ayetlerde bir ahlak dersi verilmiş ve bunun Kur'an'ın bir hikmet dersi olduğuna vurgu yapılmıştır.

Nisa Sûresi'nin 113. ayetinde, Hz. Peygamber'in, kendisine indirilen Kur'an'ın hikmetli dersleri sayesinde Allah'ın emrettiği şekilde istikametini koruduğuna vurgu yapılmış, hikmet faktörü koruyucu bir zırh gibi tavsif edilmiştir:

"Eğer senin üzerinde Allah'ın lütfü ve rahmeti olmasaydı, onlardan bir zümre seni bile, hükümde şaşırtmaya yeltenmişlerdi. Fakat onlar yalnız kendi kendilerini şaşırtırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Nasıl zarar verebilirler ki Allah sana kitap ve hikmeti indirmekte ve sana bilmediklerini öğretmektedir. Gerçekten Allah'ın senin üzerindeki lütfü pek büyüktür".

Hadid ve Haşir Sûrelerinin başlarında yer alan "Göklerde ne var, yerde ne varsa Allah'ı tenzih ve tesbih eder. O Azîz ve Hakîmdir" mealindeki ayetlerde, kâinatı Allah'ın tesbih etmesi ile Allah'ın azîz ve hakîm vasfı arasında bir ilişki kurulmuştur. Tesbih etmek, Allah'ın her türlü noksanlık ve kusurdan uzak olduğunu ilan etmek anlamına gelir. Kusursuzluk ise, ancak yapılan işlerin yapısı, gayesi, işleyişi bakımından hikmetli, muhkem ve mükemmel olmasıyla mümkündür.

¹¹² Hud,11/13-14.

Böyle bir hikmeti ortaya koymak için her şeyin üstesinden gelen bir kudretin varlığına ihtiyaç vardır. İşte burada azîz vasfı bu kudretin bir unvanıdır.

4.7. Hamîd İsmi/Hamd Vasfı

Yarattığı sonsuz nimetleri sebebiyle yarattıkları tarafından hep övülen, hamîd ve mahmud olan Allah'ın insanlar için vahyettiği Kur'an, bütün nimetlerden daha büyük bir nimettir. İnsanların bundan ötürü Allah'a daha çok şükretmeleri gerekir.

Kur'an'da, Kur'an'ın hem rabbu'l-âlemin hem hamîd olan Allah tarafından indirildiğinin ifade edilmesi, kâinattaki terbiyeyi ifade eden harika bir nizam ve intizam içerisinde menfaat ve maslahatları temin etmeye yönelik bir düzende yaratılması ile, Kur'an'ın terbiyeciliği arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Yani, kâinatı övgüye layık sanat estetiği içerisinde yaratan Allah, Kur'an'ı da öyle övgüye layık bir nakş-ı mebânî, bir nazm-ı maani içerisinde sunmuştur.

En'am Sûresi'nin "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a aittir. Bir de kâfirler kalkmışlar, birtakım putları Rab'lerine eşit sayıyorlar!" mealindeki ilk ayeti ile, Kehf Sûresi'nin "Hamd O Allah'a mahsustur ki kuluna kitabı indirdi ve onun içine tutarsız hiçbir şey koymadı" mealindeki ilk ayeti arasında yakın bir ilişki vardır. Enam Sûresi'nde Allah'ın yarattığı kâinatın harika sanat düzeni ile Kehf Sûresi'nde vahiy edildiği bildirilen Kur'an'ın harika belagat dizaynının ortak paydası, Allah'ın her türlü övgüye layık hamîd vasfına sahip olmasıdır.

Kasas Sûresi'nin 70. ayeti ile Câsiye Sûresi'nin 46. ayetinde, Allah'ın bütün yaptıklarında övgüye layık olduğunun altı çizilmiştir. Kasas Sûresi'ndeki ayetin meali şöyledir: "O'dur Allah. O'ndan başka yoktur İlah. Başta da sonda da, dünyada da âhirette de bütün hamdler, güzel övgüler O'nadır. Hüküm yetkisi O'nundur. Sonunda varacağınız yer de O'nun huzurudur".

Câsiye Sûresi'nin ilgili ayetinin meali ise şöyledir: "Demek ki bütün hamdler, övgüler göklerin Rabbi, yerin Rabbi ve âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur".

Sonuç

"Kur'an'da Fezlekeler" adlı bu çalışmamızda, Kur'an'da özellikle Allah'ın isim ve sıfatlarının yer aldığı fezlekelerin kaynaklardaki yorumları araştırılmıştır. Ayrıca, ilgili konuların muhtevasında yer alan fezlekeler ile kullanılan Allah'ın isim ve sıfatları arasındaki ilişkinin boyutu üzerinde durulmuştur.

Bu çalışmamızın sonucunda, Kur'an'da yer alan fezlekelerin tefsir ilminde çok önemli bir yer tuttuğu, Zemahşerî'den önce tefsir kaynaklarında bir kavram olarak yer almasa da muhtevası üzerinde oldukça durulduğu gözlemlenmiştir. Hatta bazı âlimler tarafından Kur'an'ın bir i'caz parıltısı olarak kabul edilmiştir.

Özellikle, tenzil kavramı bağlamında kullanılan “Hâlık, Rabbu’l-âlemîn, Rahman, Rahîm, Azîz, Alîm, Hakîm, Hamîd” isim ve sıfatlarının buldukları ayet veya ayetlerin bir nevi özeti mahiyetinde olduğu tespit edilmiştir. Sözkonusu isim sıfatların sahibi olan Allah tarafından gönderilen Kur’an’da bunların tenzil bağlamında özellikle vurgulandığı, Kur’an’ın ilgili ayet ve sûreleri için olduğu gibi, onun tamamı için de birer fezleke mahiyetinde olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Çalışmamızda, bu husus değişik kaynaklardan istifade edilerek ortaya konulmuştur. Netice itibarıyla, bu çalışmamızda, -bildiğimiz kadarıyla- yeni bir konunun araştırılması yapılmış ve ileride daha geniş çalışmalar için bir kapı aralanmıştır.

Kaynakça

Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu’cemu’l-Lüğati’l-Muastıra, Âlemu’l-Kütüb*, 1429/2008.

el-Bakillânî, Ebu Bekir b. et-Tayyîb, *İ’cazu’l-Kur’an*, Tah. Seyyid Ahmed Sakar, Daru’l-Maarif, Kahire, 1997.

el-Basrî, Halil b. Ahmed Ebu Abdurrahman el-Ferahidî, *Kitabu’l-Ayn*, Tah. Dr. Mehdi el-Mahzumî, Dr. İbrahim es-Sameraî, Daru ve Meketebetü’l-Hilal, y.y, t.y.

Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1994.

el-Bikaî, Ebu Bekir, İbrahim b. Ömer b. Hasan, *Nazmu’d-Durer fi Tenasübi’l-Âyâti ve’s-Süver*, Daru’l-Kitabi’l-İslamî, Kahire, t.y.

Bilgegil, Kaya Mehmet, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitap Evi, İstanbul, 1982.

el-Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, Tah. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut, 1418.

Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endulusî, *el-Bahru’l-Muhit Fi’t-Tefsir*, Tah. Sıdkî Muhammed Cemil, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1420.

Ebu’l-Fadl, İbrahim, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiye, 1376/1957.

Ebu’s-Suud Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmadî, *İrşadu’l-Akli’s-Selîm*, Daru İhyai’l-Türasi’l-Arabî, Beyrut, t.y.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Yayınları, İstanbul, 1971.

el-Firûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu’l-Muhît*, Tah. Muhammed Naim el-Arksusî ve Arkadaşları, Mektebu Tahkiki’l-Turas fi Müessesti’r-Risâle, Beyrut/Lubnan, 1426/2005.

el-Hafacî, Şihabuddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Mısırî, *Hâşiyetu’ş-Şihab ala Tefsiri’l-Beydâvî (Înâyetu’l-Kadî ve Kifâyetu’r-Râdi ala Tefsiri’l-Beydâvî)*, Daru’s-Sadır, Beyrut, t.y.

İbn Aşur, Muhammed b. et-Tahir b. Muhammed et-Tunisi, *Tahriru'l-Mana's-sedid ve Tenviru'l-Akli'l-Cedid min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecid (et-Tahrir ve't-Tenvir)*, Tunus, 1984.

İbn Furek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Furek el-Ansarî, *Tefsiru İbn Furek*, Tah. Allal Abdulkadir Bendevîş, Camiatu Ümmi'l-Kura, el-Memleketu'l-arabiyetu's-Suudiye, 1430/2009.

el-Kasimî, Muhammed Cemaluddin b. Muhammed b. Said, *Mehasinu't-Tevîl*, Tah. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1418.

el-Kuşeyrî, Abdulkерim b. Hevazin b. Abdulmelik, *Letaifu'l-İşârât*, Tah. İbrahim el-Bisyunî, el-Heyetu'l-Misriyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, Mısır, t.y.

el-Maverdî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. el-Habîb el-Basrî, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, Tah. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, t.y.

el-Merağî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, Şirketu ve Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır, 1365/1946.

Muhammed Reşid b. Ali Rıza el-Huseynî, *Tefsiru'l-Menar*, el-Heyetu'l-Misriyetu'l-Âmmetu li'l-Kitab, y.y., 1990.

en-Nahcuvanî, Nimetulleh b. Mahmud (eş-Şeyh Ulvan), *el-Fevatihu'l-ilahiye ve'l-mefatihu'l-ğaybiye el-Muvaddıhatu lil'kelimi'l-Kur'aniye ve'l-hikemi'l-furkaniye*, Daru Rikâbî li'n-Neşr, Mısır, 1419/1999.

er-Razî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan, Fahrud-din er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, Daru İhyai't-Turasî'l-Arabi, Beyrut, 1420.

es-Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsir*, Daru's-Sabunî, el-Kahire, 1417/1997.

es-Semerkindî, Ebu'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahru'l-Ulum*, Beyrut, t.y.

es-Semîn el-Halebî, Şihabuddin Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Yusuf b. Abdu'd-daim, *ed-Durru'l-Masûn fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknûn*, Tah. Dr. Ahmed Muhammed el-Harrat, Daru'l-kalem, Dimaşk, T.y.

Seyyid Kutub, İbrahim Hüseyin eş-Şaribî, *Fi Zilali'l-Kur'an*, 17. Baskı, Beyrut-Kahire, 1412.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camii'l-beyan fi Tavili ayi'l-Kur'an*, Tah. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.

ez-Zebidî, Ebu'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyinî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Tah. Hayet, Daru'l-Hidaye, t.y.

ez-Zeccac, Ebu İshak, İbrahim b. es-Serî b. Sehl, *Maani'l-Kur'an ve İrabuhu*, Beyrut, 1408/1988.

ez-Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî, b. Sehl, *Tefsiru Esmailahi'l-Husna*, Tah. Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Daru's-Sakâfeti'l-Arabiye, t.y.

ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Muahmud b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşaf an Ğavamidi Hakaiki't-Tenzîl*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1407.

ez-Zerkeşî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır, Tah. İbrahim Muhammed Ebu'l-Fadl, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiye, 1376/1957.

İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I

Şeniz YILDIRIMER*

Özet

İbn Sînâ, Orta Çağ'da yaşayıp çok değerli eserler vücuda getiren ve sonraki asırlarda da Doğu'da ve Batı'da uzun süre etkisi devam eden bir filozof olmuştur. Felsefenin her alanında olduğu gibi bilgi felsefesinde de sistematik bir kuram geliştirerek, özgün bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Rene Descartes ise Avrupa felsefe tarihinde bir dönüşümü temsil ederek modern felsefenin öncüsü kabul edilen ve bilgi felsefesi ile ön plana çıkan bir Yeni Çağ filozofudur. Bu makalede felsefe tarihinde köşe başını tutan filozoflardan olan İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi anlayışları ele alınmıştır. Girişte filozofların bilgi meselesine genel yaklaşımları verilmiş, takip eden bölümde filozoflara ait bilgi kuramları incelenerek, sonuçta karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Descartes, Bilgi, Bilgi Felsefesi, Faal Akıl, Akıl.

Comparing Ibn Sina (Avicenna) and Descartes' Epistemological Understanding I **Abstract**

Ibn Sina was a philosopher who lived in the Middle Age, gave many valuable works in his time and he has been very influential in The Eastern and Western World in the following centuries. He developed a systematical discourse on philosophy and as well as epistemology, so he put forward his own significant epistemological understanding. René Descartes was New Age's philosopher, whose epistemological understanding became the frontier of the modern philosophy and the representative of the transformation in European philosophy history. In this article, the epistemological understandings of Ibn Sina and Descartes, who were the cornerstones of the history of philosophy, will be examined. In the beginning part, the philosophers' approaches to epistemology in general will be discussed and in later parts, philosophers' epistemology will be analysed and as a conclusion, a comparative interpretation will take place.

Keywords: Ibn Sina (Avicenna), Descartes, Knowledge, Epistemology, Active Intellect, Intellect.

Giriş

Felsefe tarihinin başından itibaren bilgi ile ilgili meseleler genellikle filozofları meşgul etmiş, bu alanda çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuştur. Başlangıçta bağımsız

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora öğrencisi. E-posta: senizyil@hotmail.com

bir disiplin içinde olmasa da doğruluğu kesin olan bilgilere ulaşma gayreti, filozofları öncelikle bilginin kaynağını araştırarak, güvenilir bir dayanak noktası belirlemeye yönlendirmiş, bu çerçevede özellikle Antik Yunan filozoflarından Sokrates, Platon ve Aristoteles, bu dayanak noktasını “akıl” olarak belirlemişlerdir. Yine Antik Yunan’da Sokrates’ten önce ortaya çıkan sofistlerse bilginin kendisini sorgulayarak doğru ve kesin bir bilgiye ulaşamayacağını iddia etmişlerdi. Bu şekilde Antik dönem filozoflarından itibaren bilgi ile ilgili sorunlar üzerinde çalışıla gelmiştir. Yeni Çağ ile birlikte ise bilgi ile ilgili sorunların tartışılması yoğunlaşmış ve felsefede müstakil bir disiplin olarak bilgi felsefesinin (epistemoloji¹) doğmasına yol açılmıştır. Verilen cevapların çeşitliliğine göre değişik akımlar oluşmuş, bazı filozoflar bilginin kaynağını “akıl” olarak belirlerken, diğerleri “duyu” olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu iki yaklaşım dışında da görüşler öne sürülmüştür. Bazı filozoflar bilginin kaynağının hem akıl, hem duyu olduğunu savunmuş, bazıları ise bütün bunların haricinde yalnızca “sezgi”yi benimsemişlerdir. Beşinci olarak söyleyebileceğimiz yaklaşım ise insanın sadece kendi inşa ettiği şeyleri bilebileceğini öne süren “inşacılık” olmuştur.²

Orta Çağ İslam dünyasında filozoflar varlık felsefesini temele almakla birlikte, insanla ve insanın bilgiyi nasıl elde ettiği konusu ile de ilgilenmişlerdir. Meşşâî okul içinden gelen İbn Sînâ (ö. 1037), felsefenin bütün alanlarındaki değerli çalışmalarıyla birlikte -bilgi kuramı başlığı altında incelememiş olsa da- kendine özgü, kayda değer bir bilgi sistemi kuran ve öne çıkan bir filozoftur. Yeni Çağ’a kadar süregelen çalışmalar, özellikle on yedinci yüzyıl filozofu René Descartes (ö. 1650)’ın bilgi kuramını temele alarak oluşturduğu felsefi sistem ile yeni bir yön kazanmış ve felsefe içinde bilgi sorunlarıyla ilgilenen müstakil bir disiplin hüviyetiyle bilgi felsefesine özel bir alan olarak geniş yer vermeye başlanmıştır. Descartes bütün felsefesini epistemolojik bir temele oturtturarak, ontolojik sorunları dahi bilgi sistemi içinde çözümlenmeye çalışan, bilgi felsefesinin ayrı bir disipline dönüşerek ontolojinin önüne geçmesine ön ayak olan bir Yeni Çağ filozofudur.³

¹ “Epistemoloji” tabiri ilk kez 1800’lerin başında James Frederick Ferrier adlı bir İskoç düşünürü tarafından ifade edilmiştir. Bu terim, Yunanca “bilgi” anlamına gelen “episteme” ile “açıklama, yorum, teori” anlamına gelen “logos” terimlerinin birleşiminden meydana gelmiştir. “Bilgi bilimi”, “bilgi kuramı” ya da “bilgi teorisi” gibi karşılıklara da gelen tabir, “bilgi felsefesi” yerine kullanılmaktadır. Epistemoloji ifadesi, bilgiye bilimsel yaklaşımı da göstermektedir. Bkz. A. C. Grayling, “Epistemology”, *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. E. B. Tsui-James N. Bunnin, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 38; Simon Blackburn, “Epistemology”, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 154; “Epistemology”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, ed. Jiyuan Yu N. Bunnin, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s. 218.

² Konuyla ilgili bkz. Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 68-80.

³ Descartes meydana getirdiği yeni bilgi kuramı ile Yeni Çağ filozoflarının dikkatini bilgi felsefesine çektiği gibi, bugün felsefede hala tartışılan bilgi ile ilgili problemlerin şekillenmesine yol açmıştır. Descartes’tan itibaren günümüze kadar, modern felsefede çoğunlukla bilgi felsefesinin bir disiplin olarak felsefenin merkezine yerleştiği düşünülmektedir. Bkz. Grayling, “Epistemology”, s. 37; John Cottingham,

Bu çalışmada, felsefe tarihi boyunca filozofları bir şekilde meşgul eden bilgi meselesi ile yakından ilgilenen iki isim olan İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi anlayışları ele alınacaktır. Acaba bu filozoflar bilginin kaynağı meselesinde genel olarak benimsenen akıl-duyu ikiliğinden hangisine dâhil olmuş, bilgiyi elde etme sürecinde nasıl bir yol takip etmiş ve kesin bilgilere ulaşabilmişler midir? Filozoflar arasındaki benzerlik ya da farklılıklar neler olmuştur? İlk olarak filozofların bilgi felsefesine genel yaklaşımları ve bilgiye ulaşmadaki yöntemleri ile birlikte epistemolojiyi etkileyen kavramlar olan “ben” ve ruh-beden ilişkisi yorumları incelenerek, daha sonra bilgiyi elde etme sürecini nasıl tanımladıkları genel hatları ile ele alınacak ve sonuçta karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

Bilgi Anlayışına Genel Yaklaşım

Öncelikle filozofları epistemolojiye yaklaşımları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Bu değerlendirmeyi yaparken her iki filozofun da kendi dönemlerindeki felsefe geleneğinden bağımsız olmadıklarını göz önüne alma zorunluluğu vardır. İbn Sînâ bir Orta Çağ filozofu olarak felsefede varlık felsefesinin (ontolojinin) temele alındığı bir geleneğin etkisindedir. İbn Sînâ'da konusu “varlığın varlık olmak bakımından incelenmesi” ve meselesi “varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişkin şeylerin araştırılması”⁴ ile ontoloji (metafizik⁵) merkezî bir konumdadır. Bununla birlikte onun felsefesinde epistemolojiye dair geniş bir çalışma bulmak mümkündür. Filozofun külliyâtında bilgi kuramına ilişkin müstakil bir başlık yoktur; bilgi meseleleri psikoloji (ilmü'n nefis) ve mantık ile alâkalı bahislerde ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın ontolojisi ve epistemolojisi arasında kendi felsefesi içindeki sistematik yapı açısından bir ilişki kurulabilir.

İbn Sînâ felsefesi mantık, tabiat ve matematik bilimleri ile metafizik gibi çok geniş bir alana yayılmış olmasına rağmen bir bütünlük arz ettiği için onun bilgi ile ilgili görüşleri, diğer alanlardaki fikirlerinden bağımsız düşünülemez. Bilgi anlayışında özellikle varlık ve nefis kuramı arasında doğrudan bir ilişki olup, birbirini besleyen bir yapı söz konusudur. Varlık kuramına göre bilgiye sahip olan insanın varlık mertebesindeki konumuyla, bilgiyi alan ve düşünenin nefis olduğu öğretisi, bilgi kuramı ile iç içe olan durumlardır. İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde, en düşük derecede olan varlıklar dört unsur kabul edilerek sonra cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insan, gök cisimleri, nefisler, akıllar ve nihayet Vâcibü'l Vücûd'a (Zorunlu

“Introduction”, *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge University Press, New York-Cambridge, 1992, s. 2-3.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik I*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 11.

⁵ İbn Sînâ'nın metafizik tanımı, ontolojik bir tanımdır. Bu yüzden metafizik ve ontoloji kavramları eşdeğer olarak kullanılabilir. Bu yaklaşım, özellikle onun *Metafizik* kitabının birinci makalesinde, metafiziğin konusunun tespiti ile ilgili olan ilk iki faslında açıkça gözlemlenebilir. Bkz. *eş-Şifâ-Metafizik I*, s. 2-14.

Varlık) kadar uzanan hiyerarşik bir sistem belirlenmiş⁶ ve nefis kuramında bitkisel nefis, hayvansal nefis ve insanî nefis sıralamasıyla üçlü bir yapı kabul edilmiştir. Buna göre üreme, büyüme ve beslenme özelliklerine sahip bitkisel nefis, iradî hareket ve tikelleri idrak özelliklerine sahip olunca hayvansal nefis, hayvansal nefis ise fikrî seçim ve akli çıkarım ile hareket edip, tümelleri idrak özelliklerine sahip olunca insanî nefis olarak adlandırılır.⁷ Varlığın alt kategorilerinde bilgi söz konusu olmazken, hayvansal nefis düzeyinden itibaren bilgi elde etmek mümkündür⁸ ancak asıl bilgiye insanî nefis ile ulaşılır. Böylece İbn Sînâ'nın bilgi kuramında nefislerle ilgili bölümlenmeye (psikolojik hiyerarşi) ve ontolojik hiyerarşiye benzer şekilde bir derecelendirmeden söz edilebilir; varlığın özellikleri arttıkça bilginin kalitesi yükselir. Bu hiyerarşi bireyin kendisinde de devam eder, zihni soyutlama derecesi arttıkça bilgi daha çok tamamlanacak ve sonunda mükemmele ulaşılabilir.

İbn Sînâ duyuyla fiziksel nesnelere elde edilen bilgiyi "yakîniyyat" olarak değerlendirmiştir.⁹ Bilgi, bilinen nesne ile ilgili bilen özne olarak kişinin kendi nefisinde oluşan bir hâl ya da inanç anlamına gelir. Bilginin kesinlik açısından daha üst derecesi ise nesnenin durumuna ilişkin olan birinci inanç ek olarak, bu durumun başka türlü olamayacağına ve birinci inancın değişmeyeceğine dair kuvvetli bir inanç gerektirir. Dolayısıyla yakîni bilginin iki derecesi söz konusu olup, bunlar ikili bir inancı ifade eder.¹⁰ Duyularla başlayan idrak aşamaları gerçek bilgiye ulaşılan akli idrak seviyesine kadar devam eder, akli idrak seviyesinde metafizik bir boyut kazanır ve bu aşamalar ilerledikçe bilginin değeri artar.¹¹ İbn Sînâ, bilgiyle ilgili hiyerarşinin üst sınırını sadece fiziksel nesnelere elde edilen bilgi ile sınırlamamış, metafizik alanda kazanılan bilgiyi de bilgi kuramında değerlendirmiştir. Son olarak bir de duyu, gözlem ya da düşünme gibi zihinsel süreçleri yaşamadan bilgiyi elde edebilen, nebilerin sahip olabileceği "kutsî akıl" ile elde edilen "vahiy" bilgisinden söz edilmiştir.¹² Böylece duyu bilgisinden başlayarak

⁶ Bu hiyerarşiyi oluşturan süreç İbn Sînâ'nın yaratmadaki sudür anlayışına uygun şekilde Zorunlu Varlık'ın kendini akletmesi sonucu bütün varlıkların "gereklilik" yoluyla O'ndan meydana gelmesidir. Böylece öncelikle İlk Akıl ve sonra diğer akıllarla göksel nefisler ve yüce cisimler oluşur. Bunlardan sonra oluş bozulmuş uğrayan maddenin varlığı başlar, en bayağı olansa unsurların suretleridir. Bu açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 146-147, 151, 180-181.

⁷ *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman, Oxford University Press, London, 1959, s. 39-40; İbn Sînâ, *en-Necât*, Neşr. Muhyiddin Sabri Kürdi, Kahire, 1938, s. 158.

⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 158. Burada İbn Sînâ hayvansal nefis için "organik tabii cismin cüzileri idrak etme ve iradî hareket etme açısından ilk yetkinliğidir" tanımını yapar.

⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 61.

¹⁰ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 62-63.

¹¹ Akli idrak seviyesinde metafizik bir etken olarak Faal Akıl'ın sisteme dâhil edilmesi ilerideki "İbn Sînâ'da Bilgiyi Elde Süreci" bölümünde ele alınacaktır.

¹² Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165-167.

vahiy bilgisine kadar ulaşan bu kurama göre, İbn Sînâ'nın ontolojisinde uyguladığı hiyerarşik sistemi, epistemolojisine de aktardığı söylenebilir.

Descartes için de öncelikle meseleye ontoloji-epistemoloji ilişkisi açısından bakarsak, Descartes'ın epistemolojiden hareketle ontolojiye ulaştığını görürüz. Bu yaklaşım İbn Sînâ'nın yaklaşımının tam tersidir, çünkü İbn Sînâ felsefesinde ontoloji (metafizik) merkezî bir konumdaydı. Yukarıda da işaret edildiği gibi İbn Sînâ'da ontoloji ve epistemoloji arasında sistematikliği açısından bir ilişki kurulabilir. Zira varlık felsefesinin diğer felsefi disiplinlere önceliği Yeni Çağ felsefesine kadar devam eden bir durumdur. Descartes'ın bir Yeni Çağ filozofu ve modern felsefenin kurucusu olarak gösterdiği tavır epistemolojiyi felsefenin merkezine yerleştirmek olmuştur.¹³ Descartes kendi varlığı, fizik dünyanın ve Tanrı'nın varlığı'na epistemolojik bir süreçten sonra ulaşmıştır. Bu konuda İbn Sînâ ve Descartes arasındaki karşıtlık, Orta Çağ ve Yeni Çağ felsefelerindeki anlayış ve yöntem farkına da işaret eder.

Descartes'ın epistemolojiyi merkeze alan tutumunda, dönemindeki Rönesans ile birlikte gelişen akımların bilim ve felsefeye etkisi ve buna bağlı olarak yeni yöntem arayışlarının meydana gelmesinin etkisi büyüktür. Descartes *Felsefenin İlkeleri*'ne yazdığı önsözde felsefe sözünden bilgeliği incelemeyi anladığını söyler. Ona göre bilgelik ise “yalnız işlerimizde ölçülülük değil”, hayatımızı idame ettireceğimiz sağlık vb. bütün zanaatların keşfi için gereken tüm bilgileri içerir. Bu tanımlardan onun felsefe anlayışının pratik hayatı tümüyle kapsayacak kadar geniş olduğunu görürüz. Bilgelik ile anlaşılabilir bilginin tam olması için, o bilginin “ilk nedenlerden çıkarılmış olması gereklidir”. O halde bu bilgiyi edinme yolunu, ilk nedenleri ve ilk ilkeleri aramakla işe başlamak gereklidir. Descartes'a göre “asıl felsefe budur”. Böylece Descartes felsefeden bilgeliği kastettiğini, bilgelikten de hayata dair tüm bilgileri anladığını söyledikten sonra, asıl önemli olan işin bu bilgilere ulaşma yolunu bulmak olduğunu ifade eder.¹⁴

Görüyoruz ki Descartes'ın epistemolojiye takdir ettiği değer onu felsefenin merkezine oturtturarak, modern dünya görüşünü şekillendiren yeni bilimsel anlayışın temellendirilmesi olarak özetlenebilir. İbn Sînâ içinse benzer şeyler ontoloji açısından söylenebilir. İbn Sînâ'da varlık felsefesi özellikle Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının incelendiği ve genel olarak varlık ile ilgili meselelerin temellendirildiği bir bilimdir.

¹³ Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olarak görülmesindeki sebebin, epistemolojik problemleri felsefenin merkezinde ele alması olduğu söylenebilir. On yedinci yüzyıl felsefesinin bütün doğa bilimlerini de kapsadığı düşünülürse bu durum olağandır ve bu anlamda Descartes'ın bilimsel alanlara katkısı olmuştur. İkinci olarak Descartes metafizik sorgulamaları için bilimsel bir yöntem arayışına girmiş, bu yüzden bilgi ve kesinlik sorunu ile ilgilenmiştir. Bkz. John Cottingham, “René Descartes”, *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, Blackwell Publishing, Oxford, 1992, s. 306-307.

¹⁴ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 5-6.

Epistemolojinin İbn Sînâ açısından Descartes'taki gibi bir anlamı olmayıp, onun bilgi kuramı insanın bilme işlemini nasıl gerçekleştirdiğini ve asıl kaynağını belirlemeye yöneliktir. Ancak her iki filozof da ortaya koydukları bilme sürecinden sonra doğru ve kesin bilgileri elde etmeyi hedeflemişler, hakikâtin bilgisine ulaşmak istemişlerdir. Her iki filozofun ortak bir tavırla bilgi meselesine yaklaşımı, Kant'ın sorduğu şekilde nesnenin bilen öznedeki kuruluşu ile ilgili olan "neyi bilebilirim?" sorusu üzerinde durmadan, bilginin nasıl, ne şekilde gerçekleştiği ve kesinliği üzerinde olmuştur.

Bilgi Kuramında Uygulanan Yöntem

Filozofların bilgi kuramında doğru ve kesin bilgilere ulaşmak için uyguladıkları yöntem açısından benzer bir tavrıdan bahsetmek mümkün değildir. Bilginin oluşabilmesi için bilmenin iki elemanı olan bilen özne ve bilinen nesnenin var olması gerekmektedir. İbn Sînâ bilinen nesnelere ilgili olarak, onların dış dünyadaki maddi varlıklarına dair bir ispata girmez, doğrudan var oldukları kabulüyle kuramını oluşturur. Hatta nefsin varlığını ispatlarken kullandığı delillerden biri dış dünyadaki cisimleri gözlemlemektir.¹⁵ Bu sebeple İbn Sînâ bilgi sürecini insanın fiziksel nesnelere kurduğu ilişki ile başlatır. Bizi kesin bilgiye ulaştıran yöntemler olan burhan ve istikra (tümevarım)¹⁶ fiziksel nesnelere edinilmiş bir duyuya dayanmak zorundadır. Daha sonra fiziksel nesnelere soyutlanmasından elde edilen tikel anlamlar ve zihinde devam eden işlemlerle tümel kavramlar elde edilir. Tümel kavramlarla yapılan kıyasa dayalı işlemlerle süreç devam eder ve son akıl seviyesinde kesin bilgi veren yargılara ulaşılır.¹⁷ Bilgiye ulaşma sürecinde İbn Sînâ'nın uyguladığı yöntem kıyasıdır¹⁸ ve önermelere dayalı kıyasları doğru kabul etmemizi sağlayan mantık ilkeleri kaçınılmazdır. Her ne kadar ilerideki kısımda değineceğimiz gibi bu süreçte mantık ilkelerini ve mâkul suretleri veren, bu önermelerden hareketle elde ettiğimiz yargılara ulaşmamızı sağlayan akıl üstü bir etken söz konusu olsa da İbn Sînâ Aristoteles'i takip ederek kıyası bir yöntem olarak benimsemiştir.

¹⁵ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 109; Ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 44-46.

¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 165.

¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 165-168.

¹⁸ İbn Sînâ, *Burhan* kitabının başında düşünceyle kazanılan bilgi ile düşünsel çaba olmaksızın oluşan bilgiyi ayırarak birincisine *tasdik*, ikincisine *tasavvur* adını verir. Düşünceyle kazanılan bilginin de bir kıyasla edinildiğini söyler. Ancak tasdik dereceleri vardır. Buna göre kabaca bir kısım tasdikler kesindir, bir kısım tasdikler kesine yakındır, bir kısım tasdikler iknâî ve zannîdir. Bunun gibi kıyasların da mertebeleri vardır. Bir kısım kıyaslar kesin sonuç verir ki bunlar *burhanî* kıyaslardır, ikincisi kesine yakın olup *cedelî*, üçüncüsü ise *zannî* olup hatabî kıyaslardır. (*eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 1-2.) Burada da açıklandığı gibi düşünceyle kazanılan bilgi kıyasla elde edilir. Yukarıda İbn Sînâ kesin bilgiye ulaştırılan ilke olarak burhanı söylerken kesin sonuç veren kıyası kastetmiştir. Zira felsefî bilgiye ulaşmak için cedelî ya da hatabî kıyas söz konusu olamayacağından, buradaki kıyas terimi aynı zamanda burhan yöntemine işaret eder.

İbn Sînâ'da mantık ilkelerine dayalı kıyas önemli bir yöntem olarak kullanılırken, Descartes bilgiye ulaşmada eskilerin (Antik ve Orta Çağ) kullandıkları kıyasın doğru bilgiye ulaştıramayacağını söylemiş ve yeni bir yöntem bulmak gerektiğini iddia etmiştir.¹⁹ Güvenilir olduğuna inandığı kendine özgü yönteminin dört adımını *açıklık ve seçiklik, analiz, sentez ve sayım* (kontrol, bütünü gözden geçirilmesi) olarak belirlemiştir. Öncelikle açıklık ve seçiklik ölçütüne göre bütün yargılar test edilerek elenir. Zihnimiz basit olanları daha iyi kavradığı için ikinci adımda yargılar parçalara ayrılarak analiz edilir. Fakat üçüncü adımda en basit olanlardan başlanarak parçalar birleştirilerek sentez edilir ve bir sıraya göre dizilerek ilerlenir. Son adımda bütün işlem gözden geçirilerek kontrol edilir.²⁰ Bu yöntemin ilkelerini aritmetik ve geometriden alan²¹ Descartes, kesin bilgilere örnek olarak matematiksel kavramları söyler.²² Zihinsel faaliyetimizin gerçekleştirdiği en temel bilgi şüphesiz “düşünüyorum öyleyse varım” (*cogito ergo sum*) yargısıdır. Descartes'a göre bu yargıya çıkarımsal olarak ulaşılmaz, o bu bilgiyi bir anda sezgiyle açıkça elde etmiştir. Bu yüzden doğruluğundan tam emin olduğu bu kesin bilgiyi felsefesinin ilk ilkesi olarak kabul etmiştir.²³

Buna rağmen Dekart'ın bu “kesin bilgi” olarak kabul ettiği ilk ilkesine itirazlar yapılmıştır. Descartes'ın çağdaşı Pierre Gassendi “*cogito*”nun Descartes'ın iddia ettiği gibi açık-seçik bir yargı olmadığı, bunun “her düşünen vardır” öncülünden hareketle bir çıkarım olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. Descartes cevabında Gassendi'nin yaptığının tam da onun eleştirdiği türden bir alışkanlık olduğunu söyler. Kıyas alışkanlığı ile bütün önermelerde bir öncül aranır. Hâlbuki burada hiçbir peşin hüküm yoktur, herhangi bir öncül yoktur, çünkü bu önerme idrakimize yeteri kadar açıklıkla görünür.²⁴ Bu önermeyle ilgili daha sonra da yorumlar yapılmaya devam edilmiştir. “*Cogito*”yla ilgili yorumculardan biri olan

¹⁹ Descartes, öncekilerin uyguladığı mantığı ve kullanılan kıyas yöntemini eleştirir ve mantıkçıların kullandığı yöntemleri yok sayar. Bununla ilgili gerekçesi hakikate açıklıkla ulaşabilmek için aklı rehâvetten kurtarmaktır. Mantıkçılar kullandıkları yöntemle, bir kıyas üzerinden diğer kıyası çıkardıklarını düşünürler. Halbuki ilk kıyas dahi kanıtlanmaya muhtaçtır. Açık olmayan bilgilerden doğru bilgilere ulaşılamaz. Bu durumda mantıksal yöntem (diyalektik) değersizdir, ancak önceki hakikatleri başkalarına aktarmaya yarar, hatta ona göre diyalektiği felsefeden çıkarıp, retorîğe göndermek gerekir. Bkz. Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, s. 57-58; Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, <http://surftofind.com/descartes>, Rule X (15.01.2009).

²⁰ Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, Penguin Books, London, 1968, s. 40-41.

²¹ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, s. 24.

²² Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 221-222.

²³ Descartes, *Aklı İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 35.

²⁴ Ülker Öktem, “Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, C. XL, s. 315-316.

Finlandiyalı düşünür J. Hintikka ise bu önermenin bir çıkarım olmadığını söylemiştir.²⁵

Görülüyor ki Descartes kesin bilgiye ulaşmada kıyas ve burhan yöntemini iptal ederek, belirlediği dört adımdan oluşan matematiksel yöntemini kaçınılmaz görmüştür; ancak en açık ve seçik olarak öne sürdüğü “*cogito*” yargısı için bile çok çeşitli eleştiriler almıştır. O halde matematiksel yargılar dışında Descartes diğer alanlara uyguladığı yöntemi ile kesin bilgilere ulaşabilmiş midir? Bugün filozofun ileri sürdüğü pek çok bilgi geçersiz iken aynı zamanda bir matematikçi de olan Descartes’ın geometri sahasına katkıları vardır. Genel olarak onun matematiksel yöneme yaptığı vurgu ile bilimsel gelişmelerin yolunu açtığı söylenebilir. O, öncüllerinin dahi ispata muhtaç olduğunu söylediği kıyas yöntemine ise hiç değer vermemiştir. Belki felsefesinde yenilikçi bir tavrı benimsememiş olsaydı, önceki filozofların kullandığı bu yöntemi ıslah etme yoluna gidebilirdi.

İbn Sînâ ise bu yolu seçmiştir. Kendinden önceki filozofların bıraktıkları çalışmaları dikkatle incelemiş, temellerini Aristoteles’te bulan kıyası daha da geliştirerek kesin bilgilere ulaşma yöntemi olarak benimsemiştir. Öyle ki filozof metafizik, matematik, doğa ve mantık bilimlerinden oluşan büyük *Şifa* külliyyatı içinde dokuz kitabı mantık bilimlerine ayırmıştır. Bu kitaplar içinde de *Kıyas* ve *Burhan* isimli müstakil eserler vücuda getirecek kadar meseleyi geliştirmiştir. İbn Sînâ da bilgi kuramında kesin bilgilere ulaşmayı hedefler. Bu yüzden Descartes’ta olduğu gibi öncelikle doğruluğu kesin olan ilk ilkelere hareket etmek gerektiğine inanmıştır; ancak bunlar İbn Sînâ’da mantık ilkelerine tekabül eder. Kıyas konusu üzerinde derinlemesine durmuş, kıyasları kendi içinde sınıflandırarak, her birinin sonuç verdiği bilgiyi de derecelerine göre ifade etmiştir. Öncülleri zayıf olan kıyaslardan elde edilecek sonuçlar da zayıf olacak ve felsefî bilgi için bir değer taşımayacaklardır. İbn Sînâ kesin bilgiyi “tasdik” olarak ifade etmiş, tasdikî bilgiye ulaştırın kıyasın da burhanî kıyas olduğunu söylemiş²⁶ ve bunun da şartlarını *Burhan* kitabı boyunca uzun uzun anlatmıştır.

Matematiksel yöntem ile burhan yöntemi ilk ilkelere hareket etme noktasında ortak bir özellik gösterir. İlk ilkelere özelliği ise doğruluğundan şüphe duyulmayan ve açıklığı kesin olan bilgiler olmalarıdır. Bunu kabul noktasında bir farklılık yoktur. Farklılaşma ilk ilkelere nereden alınacağı meselesiyle başlamaktadır. Descartes bu ilk ilkelere hazır almaktan yana değildir, akıl ve saf düşünce yoluyla elde etmeyi öne sürmektedir. Ancak bu noktada da herkesin aynı ilkelere ulaşıp ulaşamayacağı sorusu ortaya çıkar. Nitekim Descartes’ın kendisi

²⁵ Gülnur Savran, “Düşünüyorum, Öyleyse Varım”, *Felsefe Arşivi*, Sayı 21, 1978, s. 165-166.

²⁶ Bkz. dn. 17.

“düşünüyorum, o halde varım” bilgisine ulaşmış ve ilk ilkesi olarak kabul etmişken, bu bilginin kesin bir doğru sayılamayacağı konusunda pek çok eleştiri almıştır. Descartes ise ilk ilkelerden sonra da aklın kuralları ile yanılmadan ilerleyebileceğine inanmış, kesin bilgilere bu şekilde ulaşılabilirliğini savunmuştur. İbn Sînâ'nın bu iddiaları kabul etmeyeceği ve burhan yöntemine göre matematiksel yöntemi güvenilir bulmayacağı açıktır.

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı onun bilgi kuramını ele alırken göreceğimiz gibi, insan aklını gerçek bilginin ilkelerine sahip olabilecek yetkinlikte görmemesi ve bu yüzden bu ilkelerin Tanrı'dan gelmesine aracılık eden bir faktörü bilgi kuramına eklemesiyle ilgilidir. Descartes'ta ise bu durum, gerçek bilginin ilkelerini ve kesin bilgilere ulaşma kurallarını belirleyebilen insan aklının Tanrı tarafından verilmiş olmasına dönüşür.

Son olarak filozofların bilgiyi elde etme süreçlerine geçmeden önce bilgi anlayışlarını temelden etkileyen konular olan “ben” kavramı ve ruh-beden ilişkilerini nasıl tanımladıkları incelenecektir.

“Ben” Kavramı ve Ruh-Beden Dualitesi

Kayda değer bir benzerlik olmak üzere her iki filozof da bilgi kuramlarını “ben” kavramı ile temellendirir. Ben, bilgiyi kuran/elde eden merci olarak nedir, nasıl tanımlanabilir ve ona nasıl ulaşılmıştır?

İbn Sînâ ben'in ne olduğunu “boşlukta uçan adam” metaforu²⁷ ile açıklamaya çalışır.²⁸ *İşaretler ve Tembihler*'de bu mevzuya girerken “kendi nefesine dön ve iyice düşün!”²⁹ uyarısını yapar. Daha sonra da insanın kendi nefisinden haberdar olmasının hem uyanık, hem uykuda, hem de sarhoş olunan durum için geçerli olduğunu söyler. Burada sağlıklı bir akıl yaratılışında olup, bedenî organların birbirine değmediği, dolayısıyla hiçbir duyuşsal idrake sahip olunmadığı bir durumu hayal ettiğimizde şu sonuç vâki olacaktır: “...havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun”.³⁰ Boşlukta duran bu adam hiçbir duyu idrakine sahip olmadığı için dış dünyaya dair bir şey bilemez, hatta kendi bedeninin varlığını da ileri süremez. Ancak böyle bir durumda dahi zatının varlığına dair bir idrak oluşuyorsa bu idraki sağlayan nedir? İbn Sînâ bu algıyı sağlayanın aracısız olduğunu

²⁷ Bu metaforun otantikliği ile ilgili açıklamalar için bkz. Muhittin Macit, “Aristoteleste ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 76, dn. 35. Ayrıca epistemolojik açıdan metaforun modern zihin felsefesindeki yansımaları için makalenin tümüne bakılabilir.

²⁸ Metaforun İbn Sînâ'nın eserlerindeki çeşitli anlatımları için bkz. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 295-298.

²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107.

³⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107.

çünkü ortada bir aracının bulunmadığını söyler. Zatı algılayan kalp, beyin gibi bir organ ve duyuya benzer bir şey değildir.³¹ Varlığını algılayan güç nefstir; nefis bedende tasarruf eden cevherdir, “dahası gerçekliği incelendiği zaman o sensindir”³². Demek ki ben, bedenden bağımsız olarak kendi varlığını idrak edebilen nefstir ve nefis bedenden ayrı manevî bir cevherdir.

Descartes'ta, “ben”in ne olduğu ya da bilen öznenin zihninde bilgiyi nasıl elde ettiği meselesine gelinceye kadar halledilmesi gereken mevzular vardır. O, öncelikle o zamana kadar kabul edilmiş bütün bilgilere şüphe ile bakar, yeni baştan başlayabilmek için tam güvenebileceği bir dayanak noktası bulma gayreti içine girer. Descartes için kendi varlığı, Tanrı'nın ve maddi dünyanın varlığı ispata muhtaçtır. Burada “şüphe”yi bir yöntem olarak kullanarak sırasıyla kendi varlığına, Tanrı'nın varlığına ve maddi dünyanın varlığına ulaşmıştır. Meşhur “*cogito*”su olan “düşünüyorum, öyleyse varım” yargısına şüphe yönteminin sonunda ulaşmıştır. Şüphe duyan kişi şüphe duyduğundan şüphe edemez. Şüphe duymak bir tür düşüncedir ve şüphe duyarken, şüphe duyan “ben”inin varlığını açık ve seçik olarak bilir. Descartes, bu düşünceler üzerinde iyice yoğunlaştıktan sonra görür ki, “ben-im, ben varım” yargısını zihninde kavradığı her defasında bu netice zorunlu olarak oluşur.³³

Bu düşünme yolculuğunda, bedene bağlı olmayan ruhun sıfatları üzerinde yoğunlaşmış ve “ben”den ayırlamayacak olan sıfatın “düşünmek” olduğuna karar vermiştir. Bu durumda ben'i tanımlayan en temel nitelik “düşünme”dir: “...şu halde açıkça söylemek lazım gelirse, ben düşünen bir şeyim, yani bir ruh, bir müdrike (anlayış) veya bir akılım: bunlar daha önce manasını bilmediğim terimlerdi”.³⁴ Böylece Descartes şüphe yöntemiyle kendi varlığına ulaşır, kendi varlığını da “düşünme” ile özdeşleştirir. Descartes, “zihin” ya da “ruh” terimini bilinçli, “düşünen ben”e işaret etmek için kullanır.³⁵ “Ben”, bedeni ve yeri olmayan, hiçbir yere ve maddi bir şeye bağımlı olmayan, bütün özü veya doğası düşünmek olan bir cevherdir. Bu ben, ya da zihin, “kendisiyle ne isem o olduğum ruh”, bedenden bütünüyle farklıdır, hatta ruhun bilinmesi bedenden daha kolaydır ve beden ortadan kalksa bile ruh kendi varlığıyla kalıcıdır.³⁶

Dolayısıyla her iki filozofta da “ben”in/nefsin/ruhun algılanışı vasitasız, doğrudandır ve haberdar olan, düşünen, bilen, beden değil ruhtur. İki filozof da

³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-108.

³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 109.

³³ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 154.

³⁴ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 157; Descartes, *Descartes' Meditations, Meditation II*, çev. John Veitch, <http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation2.html>, 6. md. (02.02.2009).

³⁵ John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan, vd., Doruk Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 240.

³⁶ Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 54.

ruhu, bedenden ayrı bir cevher olarak değerlendirmiştir. Ruh bağımsız bir cevher olduğu için iki filozof da ruhun varlığının devamına ve ölümsüzlüğüne inanmaktadır.³⁷ İkisi için de “ben”in algılanışı ile onun varlığının idraki aynı anda olup, ek bir ispatı gerektirmeden verili kabul edilmiştir.³⁸ İki filozof için de ben’in bilgisi doğrudan ulaşılan bir bilgi olduğundan en kesin bilgi olma özelliğine sahiptir.³⁹ Filozofların bu sonuca ulaşmasındaki yöntemde de benzerlik görülmektedir. İkisi de kişinin kendi üzerinde “düşünmesi” faaliyetiyle “ben”in/ruhun varlığına ulaşmışlardır. Aradaki fark, İbn Sînâ şüpheden söz etmeyerek, meseleyi boşlukta uçan adam metaforu ile açıklamış, -zaten var olan- nefsin kendi üzerinde teemmülü ile varlığına doğrudan ulaşabileceğini ifade etmiştir. Descartes içinse uzunca bir şüphe süreci geçerli olmuş, şüpheyi aşamalı bir şekilde yöntem olarak kullanarak “ben”in varlığına ulaşabilmiştir.

Her iki filozofun “ben”e ulaşma yönteminde varlık-düşünce ilişkisi göze çarpar. Ancak filozofların yöntemleri yakından incelendiğinde bu ilişkinin birebir aynı olmadığı görülecektir. Descartes önce kendi varlığını tamamen yok saymış, bunun bir yanılığa olabileceğinden hareket etmiş, şüphe yöntemiyle adım adım ilerleyerek, onu yanılmaya itebilecek seçenekleri elemiştir. Sonuçta bu işi yapan fail olarak kendisinin var olmak zorunda olacağına inanmıştır. Bu faili “düşünme” eylemiyle tanımlamış ve “düşünüyorum, öyleyse varım” demiştir. Descartes’ın düşündüğü anda varlığını bildiğini söyleyerek bu sonuca bir anda ulaştığını ifade etmesi düşünce ve varlığın özdeşliğine işaret eder; o kendi varlığını düşünmeye bağlar. Dolayısıyla Descartes’ta düşünme zorunlu olarak benin varlığına götürür, düşününce varlığını anlamıştır. İbn Sînâ ise “boşlukta uçan adam” metaforu ile bizi cisimsel âlemden ve bedenden bağımsız bir hâli farz etmeye davet eder. Bütün cisimsel özelliklerden arınmış olduğumuzda organlarımızı, bedenimizi hissedemezken varlığımızdan haberdar olabiliriz. İbn Sînâ “kendi nefsinde dön ve iyice düşün!” derken bu hâli düşünebileceğimize ve bu yöntemle nefsimizin varlığını anlayabileceğimize gönderme yapar. Bedensiz bir durumu düşündüğümüzde zaten var olan kendi varlığımızı biliriz, yoksa Descartes’ta olduğu gibi düşündüğümüz için varlığımızı anlamış değiliz. Bu yüzden İbn Sînâ’nın bu metaforla düşünce-varlık özdeşliği kurduğu söylenemez.

³⁷ Nefs “varlığını kendi özünüyle devam ettiren bir cevherdir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 164, 185-188 ve Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 54.

³⁸ İbn Sînâ “varlık” kavramını ispata ihtiyaç göstermeyen verili bir kavram olarak kabul etmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 200. İbn Sînâ’nın *İşârât*’ını şerh eden Nasîreddin Tûsi “Mutlak surette idraklerin ilki ve en bedihî olanı, insanın kendi varlığını algılamasıdır” yorumuyla varlığın idrakinin vasıtasız olduğunu ifade eder. “Ben varım” hükmünü veren ruhtur. (H. Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafizik bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 56-57).

³⁹ Bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 65; Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 35, 144.

Diğer taraftan Descartes'ın "cogito"su için değişik eleştiriler ve yorumlar da yapılmıştır. Copleston, onun düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi açık ve tutarlı bir şekilde ortaya koymadığını, bu önermenin geçerliliği için düşünmenin varlığı gerektirmesini yaratılıştan olan bir zorunlulukla sezdiğimizizi kabul etmemizin şart olduğunu söylemiştir.⁴⁰ "Cogito" önermesine başka bir itiraz Bertrand Russell tarafından yapılır. Russell'a göre "düşünüyorum"dan "ben varım" sonucu çıkamaz, çünkü "düşünüyorum"da "ben"e gönderme yapan bir şey yoktur. Ona göre "düşünüyorum" ifadesinden ancak "düşünce vardır" sonucuna ulaşılabilir.⁴¹ Tenkitçilerden biri olan Schelling de "düşünüyorum" ifadesiyle "varım" ifadesine ulaşamayacağını ancak "düşünen bir şekilde varım" denebileceğini ve bunun sadece bir varoluş durumu vereceğini söyler. Ona göre Descartes sadece nesnelere var olduklarını bilmekle yetinmiş, varlığın ne olduğu ile ilgilenmemiştir.⁴²

Görülüyor ki yapılan eleştiriler genellikle Descartes'ın kurduğu düşünce-varlık ilişkisi -zorunluluğu- ile ilgili olup, düşünme fiilinin doğrudan varlığı gerektirmeyeceği yönündedir. Aynı eleştiriler İbn Sînâ'ya yönlendirilemez, çünkü İbn Sînâ ben ve düşünce arasında bir zorunluluk ilişkisi kurmamıştır. O "düşünme" fiilini sadece varlığımızı fark edebileceğimiz duruma ulaşmak için bir araç olarak kullanmıştır. Yine eleştirilere dönersek, Schelling'in dediği gibi gerçekten de Descartes sadece varlığın bilgisi ile yetinmiş, varlığın ne olduğunu incelemekle ilgilenmemiştir. Felsefenin başında şüphe yöntemi ile kendi varlığı, dış dünyanın varlığı ve Tanrı'nın varlığına ulaşmış ancak kendinin, dış dünyanın ve Tanrı'nın ne olduklarına dair ayrıntılı araştırmalara girişmemiştir. Buna karşılık Descartes genel olarak varlığı "düşünen, uzamsız cevher" (*res cogitans*) ve "uzamlı, düşünmeyen cevher" (*res extensa*) olarak bağımsız iki cevhere ayırarak⁴³ kartezyen bir bakış ortaya koymuş ve kendinden sonra da felsefede uzun tartışmalara yol açacak ruh-beden sorununun gelişmesine yol açmıştır.

Filozofların ruh-beden ilişkisi konusundaki görüşleri bilgi anlayışlarının ilkelerini belirlediğinden bu konuyu da incelemek uygun olacaktır. İbn Sînâ yukarıda bahsedilen "uçan adam metaforu"nu eserlerinin değişik yerlerinde kullanarak kişinin zatının beden olmadığına vurgu yapmaya çalışır. *Eş-Şifa* külliyatının *Kitâbü'n-Nefs* bölümünde meseleyi anlatmak için kıyafetlerimizden örnek verir. Kendimizi sürekli olarak kıyafetlerimizle birlikte düşündüğümüz gibi bedensel organlarımızı da bizden ayrılamayan varlığımızın bir parçası olarak görürüz. "Ben" dediğimiz bir organ olamaz çünkü organlarımızı duyarak, işiterek, deneyerek biliyoruz. Organlar

⁴⁰ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. IV-V-VI, Image Books, New York, 1985, s. 92.

⁴¹ Şehabettin Yalçın, "Descartes ve Özne Olarak Benlik", *Felsefe Dünyası*, s. 38, İstanbul, 2003, s. 113.

⁴² Karl Jaspers, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2005, s. 22-23.

⁴³ Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 60-61.

dolaylı olarak “ben”in varlığını sağlarken, doğrudan kendimin olduğunu bildiren ben “hissettim, aklettim ve yaptım” ifadelerindeki “ben”dir. Bu niteliklerse toplu olarak bir başka şeyi ifade eder.⁴⁴ Bu nitelikler bedene izâfe edilemeyeceği için “ben”in nefis/ruh olduğunu söyleyerek onu bedenden ayırır ve -ilk alıntıda geçtiği gibi- bağımsız bir cevher olarak kabul eder. Nefis, Faal Akıl’dan gelen manevî bir cevher iken, beden Gök cisimlerinin hareketleri sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı şekilde tabîi unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş bir cevherdir.⁴⁵ İbn Sînâ ruhun bedenden farklılığını anlatmak için daha pek çok delil ileri sürmüştür.⁴⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ da Descartes’ta olduğu gibi ruh ve bedeni farklı cevherler olarak değerlendirmiştir. Ancak filozoflar ruh-beden dualitesi konusunda ortak bir yöne sahipken, ruhun ve bedenin tanımları, birbirleriyle olan ilişkileri konusunda farklı açıklamaları bulunmaktadır.

İnsanın ruh ve beden bütünlüğüne sahip olmasını İbn Sînâ cisimlerle ilgili madde-suret teorisine göre açıklar. İbn Sînâ’ya göre her cisim biri “güç”, diğeri “fiil” olan iki unsurdan meydana geldiğinden insan için nefis fiilî, beden ise kuvvesel olan dayanaktır. Başka bir deyişle nefis “suret”, beden “madde” yerine geçmektedir.⁴⁷ Her insan ayrı bir ferttir, bu yüzden her nefis bir bedene aittir ve bedeniyle birlikte meydana gelir. Nefsin içine girdiği beden onun alanı (mahalli) ve aleti olur. Nefis ise bedenle meşgul olur, onun hallerine önem verir, ona meyleder ve ona özgülü olur. Böylece beraber bulunduğu bedenin özel bir mizaca sahip olmasının sebebi olarak bedene ferdiyet kazandırır. Ayrıca beden nefsin aracı olmasına rağmen, nefis bedenle birlikte yetkinliğe/olgunluğa ulaşabilir.⁴⁸ Bedende fiilleri gerçekleştiren nefistir. Bedenin yapısıyla ilgili olarak İbn Sînâ organların ve kemiklerin oluşumunu dört sıvının (kan-balgam-safrâ-sevdâ) birleşmesiyle açıklar. Bu sıvıların en ince birleşimi “ruh”u meydana getirir, “ruh” nefsin güçlerini bedenin her tarafına taşır. Bedendeki etkilerine göre ruh *tabîî*, *hayvanî* ve *nefsanî* ruh olarak üç bölüme ayrılır. Böylece insanî nefis bedenle ilişkisini cismin en ince parçası olan “ruh” ile kurarak bedendeki fiillerini bu yolla gerçekleştirmektedir.⁴⁹ İbn Sînâ’nın verdiği bu tanımlamalara göre her ne kadar nefis ve beden farklı iseler de birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedirler. Fakat hâkim konumda olan nefistir ve beden onun yetkinliği için aracılık yapan ve hizmet eden konumundadır.

⁴⁴ İbn Sînâ, [*Şifâ-Kitâbü'n-Nefs*], *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 296-297.

⁴⁵ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 103.

⁴⁶ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 67-77.

⁴⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 44-45.

⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 184.

⁴⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 106-107; “ruh” ve “nefs” kavramlarının farkı ile ilgili olarak bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2000, s. 7-11.

Diğer taraftan ruhun bedendeki fiilleri nasıl gerçekleştirdiği konusu tam olarak açık değildir. İnsani nefsin bedenle ilişkisini “ruh”un (bazen ruh ve nefis terimleri birbirinin yerine kullanılır) sağladığını söylemek meseleyi tamamen çözümlemez. Belki epistemolojik açıdan bu fiilleri pratik akıl ve hayvansal nefis kavramları ile açıklayabiliriz. İnsani nefis tek bir cevherdir fakat onun bedene ve yüce ilkelere bakan iki yönünden biri olan pratik akıl (yapan-âmil) yetisi⁵⁰ bedeni yönetir. Böylece İbn Sînâ teorik akli bedenden ayrı tutarken, nefsin bedenle ilişkisini pratik akıl aracılığı ile kurar.

Descartes’ta ise durum daha karışıktır. Descartes’ın ruhu “düşünen ama uzamsız” ve bedeni de “uzamlı ama düşünmeyen” şeklinde iki zıt cevher olarak ayırması akılcı (rasyonalist) felsefesi için kendisine bir temel sağlamıştır ancak insanın beden ve ruhtan oluşan birliğini açıklamasını hayli zorlaştırmıştır. H. Z. Ülken’e göre Descartes’ın İbn Sînâ’dan farkı “canlılık” (hayvansal nefis) diye bir aracı kabul etmemesidir. Böyle bir araç kabul edilmeyince ruh dışındaki her şey madde olur.⁵¹ Bu durumda beden de bir maddedir. Nitekim Descartes bedenini işleyişini bir makineye benzeterek ruhun beden üzerindeki etkisini damarlarda dolaşan “hayvanî ruhlar”⁵² dediği bir akımla açıklar. Karşıt cevherler olarak kabul ettiği beden ile ruhun iletişimini beynin en iç bölümlerinden biri olan küçük bir bez (kozalaksı bez-pineal gland) ile kurmaya çalışır. Ruh, bedenle birleşmiş olsa da başka bölümlerinden ziyade fonksiyonlarını beynin en iç kısmında bulunan sadece bir bezde yerine getirir.⁵³ Bedenin bütün organlarından alınan izlenimler organlardan gelen “ruhlar”⁵⁴ (cisimcikler denebilir) vasıtasıyla bu bezde toplanırlar.⁵⁵ Ruh ile beden ilişkisinde ruh, yine bu bez üzerinden sınırlar, atardamarlar ve bütün organlara ulaşan kan yoluyla bütün bedene yayılır, bu şekilde organlar harekete geçer.⁵⁶

İbn Sînâ’nın beden ve ruh arasında kabul etmek, meyletmek/sevmek, yetkinleştirmek gibi terimlerle açıkladığı ilişkinin canlılığına karşılık Descartes’ta beden tabiatındaki mekanik kurallara göre işleyen bir madde kabul edilmesinden kaynaklanan bir donukluk göze çarpar. İbn Sînâ beden ve ruhun bir araya gelerek insanın şahsiyet kazanmasından söz ederken, Descartes beden uzama sahip bir madde olduğuna, ruhtan farklılığına vurgu yaparak adeta insanı ikiye bölmüştür.

⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163.

⁵¹ H. Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000, s. 145.

⁵² “Kanın pek ince parçaları hayvanî ruhlardır”. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1972, s. 13.

⁵³ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 29.

⁵⁴ “...benim burada “ruhlar” dediğim şeyler aslında cisimler”dir... sadece alev parçaları gibi pek hızlı hareket eden cisimlerdir”. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 13.

⁵⁵ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 30.

⁵⁶ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 31.

Fakat ruh-beden etkileşimini bir şekilde açıklamak için ruhun bedende ancak "cisimcikler" şeklinde kan yoluyla dolaştığını ve organlara etki ettiğini söyler. Descartes'ın bu etkiyi anlatırken kullandığı "ruhlar" ve "hayvan ruhları" terimleri ilginçtir. Bunların ruhsal olmayıp cisimsel olduğu açıktır; buna rağmen "ruh" terimiyle kullanılması doğrudan İbn Sînâ'da yukarıda bahsettiğimiz "ruh" teorisini çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ "ruh"u cisimsel kabul etmiş, "ruh"un kalbin boşluğunda oluştuğunu söylemiştir.⁵⁷ Descartes ruhun bedenle ilişkiye girdiği yeri tespit ederken öncelikle "bu bölümün dimağ veya belki de yürek olduğu sanılır" ifadesini kullanır ve bunun yanlış olduğunu söyler.⁵⁸ Bu ifadeler Descartes'ın İbn Sînâ'nın felsefesinden ve bilgi kuramından haberdar olduğuna işaret eder. Büyük ihtimalle Descartes İbn Sînâ'nın "ruh" teorisinden haberdardır; ruh-beden ilişkisinde aynı terimi kullanmakta ve "ruhlar"ın işleyişini benzer şekilde açıklamakta bir sakınca görmemiş ancak onun yerinin İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi kalp değil, beyin olduğunu söylemiştir.

Bohemya Kralı'nın kızı Prenses Elisabeth'in de isabetli bir şekilde Descartes'a sorduğu gibi ruhun cismi (bedeni) harekete geçirmesi ruhun *ruhlara* (*cisimciklere*) şekil vermesiyle oluyorsa o zaman *ruhların* (*cisimciklerin*) akıllı olması gerekir, oysa Descartes cisimlere akıllı olma özelliği vermez. İlk mektuba gelen açıklamayla tatmin olmayan Prenses Elisabeth'e Descartes ikinci olarak verdiği cevapta, ruh-beden ilişkisini duyularla düşünen insanların rahat kavrayacağını ancak akılla (zihin-anlayış) karanlık olarak kavranacağını söyler: "...zira insan zihninin hem ruhla beden arasındaki ayrılığı, hem de ikisinin birleşmesini aynı zamanda kavrayabileceğini sanmıyorum".⁵⁹ Descartes başka bir mektupta beden ruhu ve ruhun da bedeni etkilediğinden söz eder. Bedende meydana gelen hareketler ruhta aynı düşünceleri oluşturur ve benzer şekilde ruhumuzdaki düşünceler, bedende aynı hareketleri meydana getirir. Vücudumuzun makinesi o şekilde yapılmıştır ki sadece bir sevgi düşüncesi "hayvan ruhlarını" sınırlar aracılığıyla bütün kaslara göndermek için yeterlidir.⁶⁰

Görülüyor ki Descartes beden ve ruhun birbiriyle olan etkileşiminin çok sıkı, düzenli ve uyumlu olduğunu kabul etmekte, neredeyse bundan hayranlıkla söz etmekte fakat birbirine tamamen zıt olan bu cevherlerin nasıl olup da iç içe bir iletişime sahip olduğunu açıklayamamaktadır. Descartes'ın kabul ettiği bu etkileşim bir paralelliktir, karşılıklı olarak beden ve ruhta aynı hareketler oluşmaktadır. Sadece

⁵⁷ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 8.

⁵⁸ Descartes, *Ruhun İhtirastarı*, s. 29.

⁵⁹ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, s. 8-11.

⁶⁰ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. 74.

mahiyeti tanımlanamayan bir bez ile bağlantısı kurulan iki farklı cevherin paralel faaliyetler göstermesi, Descartes'ın da acizliğini ifade ettiği gibi açıklanabilir bir durum değildir. Belki akıl ile elde ettiğimiz bilgilerimizin kesinliği konusunda doğuştan gelen fikirlerin doğruluğunu ispatlamak durumunda kalan Descartes, bu ispatı Tanrı teminatına bağladığı⁶¹ gibi ruh-beden ilişkisi konusunda da benzer bir tutuma gidebilirdi. Bunun için iki farklı cevheri aynı anda idare eden ve bu cevherlerin daha üstünde bulunan bir gücü devreye sokması gerekecekti.

H. Ö. Özden, İbn Sînâ ve Descartes felsefelerini karşılaştırdığı kitabında bu konuyla ilgili olarak iki filozofun arasındaki en önemli farkın ruh anlayışı olduğunu söyler. İbn Sînâ'ya göre beden bütün fonksiyonlarını ruh aracılığı ile gerçekleştirir, ona canlılığını veren ruhtur. Bedenin fâili ruh olduğu için ruh gidince beden ölür. Oysa yaşayan bir bedenle ölü bir beden arasındaki farkı sadece biri çalışan, diğeri çalışmayan makine gibi kabul eden Descartes'a göre bedenin canlılığını sağlayan kandır, bu sebeple bedenin ölümü ruhun gitmesiyle değil, organların işlemez hale gelmesiyle olur. İbn Sînâ'ya göre ruh bir yetkinlik olmasına rağmen girdiği bedende olgunlaşır, beden de ruh sayesinde varlığına devam eder. Bu şekilde ruh ve beden arasında bir birlik kabul eden İbn Sînâ dualizm çıkmazından kurtulmuştur.⁶²

Diğer taraftan T-A. Druart bu konuya daha farklı yaklaşarak İbn Sînâ'nın ruh-beden dualizmini açıklamakta yetersiz kaldığını, Descartes'ın ise ruh-beden bütünlüğünü vurgulayarak meseleye daha çok açıklık getirdiğini savunur. Ona göre Descartes ruh ve bedenin birliğinden bahsetmiş ve bedeni bir araç olarak görmemiştir. Buna karşın İbn Sînâ ruh-beden birliğinden söz etmemiş ve bedeni ruhun bir aracı olarak tarif etmiştir.⁶³ Druart'ın Descartes ile alâkalı kullandığı örnekler onun Prens Elisabeth'e verdiği cevaplardan alınmıştır.⁶⁴ Ancak bu alıntılarda Descartes'ın ruh-beden birliğinden bahsetmesi delil olarak söylenirken filozofun bu ifadeleri ne şekilde kullandığına dikkat edilmemiştir. Elisabeth'in 21 Mayıs 1643 tarihli ilk mektubuna cevap verirken Descartes, Druart'ın belirttiği gibi bütün bilgimizin dayandığı temel kavramlar arasında "ruh ile bedenin birleşmesi" kavramını saymıştır. Ancak bu birleşmenin nasıl olduğu konusunda tatminkâr bir cevap vermediği için Prens Elisabeth ikinci kez aynı soruyu sormuştur. Bu seferki cevabında Descartes açıkça ruh-beden birliğini ruhun kavrayamayacağını söylemiştir.⁶⁵ Dolayısıyla Descartes'ın eserlerinde ruh-beden birliğini ifade etmesi meseleye çözüm

⁶¹ Bütün bilgilerimizi oluşturduğumuz ilk bilgilerin doğru olması gerekir. Descartes, bu bilgilerin doğruluğunun teminatını Tanrı'ya bağlar. Bkz. *Metafizik Düşünceler*, s. 204; *Metod Üzerine Konuşma*, s. 42.

⁶² Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafizik bir Karşılaştırma*, s. 213-214.

⁶³ Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart, Georgetown University, Washington, D.C., 1988, s. 38-41.

⁶⁴ Bkz. Druart, "The Soul and Body Problem", s. 42.

⁶⁵ Daha önce konuyla ilgili alıntı yapılmıştı. Bkz. s. 19, dn. 56.

getirebildiği anlamına gelmez. Benzer şekilde İbn Sînâ'nın da doğrudan ruh-beden birliği ifadesini kullanmaması onun bu birliği kabul etmediğine işaret etmez. Esasen Descartes'ın ruh-beden birliğinden bahsetmesi onu daha çok çıkmaza sokan bir durumdur. Ruh ve beden birbirine karşıt cevherler olduğunu ısrarla vurgularken diğer taraftan onların ayrılmaz bir birliği olduğunu savunmak mantıksal açıdan bir çelişki oluşturmaktadır. Aynı zamanda Druart, İbn Sînâ'nın bedeni bir araç olarak görmesiyle ilgili "binilen hayvan"⁶⁶ benzetmesini örnek gösterir.⁶⁷ İbn Sînâ bedeninin ruh/nefs için bir araç olduğunu çeşitli yerlerde ifade etmiştir ancak bu görüş ruh-beden birlikteliğini engelleyen bir durum değildir.

Öztle İbn Sînâ ruh ve beden birbirini ilişkileri olduğunu söyleyerek, iki unsura ait fiilleri ve birbirlerini nasıl etkilediklerine dair tanımlar geliştirmiştir. Ancak mahiyeti konusunda İbn Sînâ ruh ve beden arasındaki ilişkinin bir sır olduğunu söylemiştir. Beden ve ruhu geldikleri kaynakla açıkladığı tarifinde belirttiği gibi her iki cevher de göksel âlemden gelmiştir⁶⁸ ve aralarındaki ilişki fiziksel boyutta çözümlenemeyecek şekilde metafizik bir hâldir.⁶⁹

Descartes ruh-beden birlikteliğini "kosalaksı bez" görüşüyle çözmeye çalışmışsa da kendisi de bedensel bir unsur olup beynin merkezinde bulunan bu bezin nasıl bir organ olduğuna açıklık getirmemiştir. Ayrıca yine bedensel bir unsur olan bu bez bedensel olmayan ruh ile nasıl iletişime girebilmektedir? Kanımızca Descartes'ın bu konudaki en yerinde açıklaması Prensés'in sorusuna ikinci kez cevap verirken söylediği "bu birliğin anlayışla/zihinle kavranamayacağı" ifadesidir.

Ruh ve beden ilişkisi meselesinde İbn Sînâ'nın madde-suret teorisine göre beden ve ruhu tanımlaması ruh-beden birlikteliği açısından daha anlaşılır bir durumdur. Bu teoriye göre beden ruhu kabul etmiş ve ruh da ona bir suret ve şahsiyet kazandırmıştır. Oysa Descartes için madde temel özelliği uzam olan cisimsel bir cevherdir, bu anlamda masanın maddeselliği ile insan bedeninin maddeselliği arasında bir fark yoktur. Beden de tabiatın mekanik yasalarına tâbidir. Nitekim üstte yaptığımız alıntılarda da görülebileceği gibi Descartes beden fonksiyonlarını tamamen sınırlar, damarlar ve kanın hareketiyle tarif ederek mekanik bir işleyiş kabul eder. Bu yaklaşım bedeni ruh ile kurulabilecek bir ilişkiden daha da uzaklaştırmaktadır.

Filozofların ruh ve beden ilişkilerine dair görüşlerinin bilgi anlayışlarına olan yansımaları makalenin ikinci bölümünde, "Değerlendirme" kısmında ele alınacaktır.

⁶⁶ Bkz. *Avicenna's Psychology*, s. 56.

⁶⁷ Druart, "The Soul and Body Problem", s. 41.

⁶⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 103.

⁶⁹ Bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 105-106, dn. 73.

Artık filozofların bilgi anlayışına genel yaklaşımları, yöntemleri ve ben-ruh-beden yorumlarını belirledikten sonra bilgiye nasıl ve ne şekilde ulaştığımız konusundaki açıklamalarına geçebiliriz. Sırasıyla İbn Sînâ ve Descartes'ta bilgiyi elde etme süreci ele alındıktan sonra sonuçta karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

İbn Sînâ'da Bilgiyi Elde Etme Süreci

İbn Sînâ'nın bilgi kuramı, bilginin ne olduğu ve bilgiyi nasıl elde ettiğimiz üzerinde temellendirilmiştir. Aristoteles'in bilgi anlayışına paralel bir şekilde, kişinin bilen özne olarak, bilinen nesnenin suretini nitelik, nicelik, yer, durum, zaman gibi maddesel özelliklerinden soyutlayarak bilgiyi elde ettiğini söyleyerek, bu soyutlama işlemini "idrak" terimiyle karşılamış ve idrak fiilini de "idrak edilen şeyin suretini almak" olarak tanımlamıştır.⁷⁰ İnsan zihnini doğuştan bilgi edinme ve eğitim potansiyeline sahip bir *tabula rasa* (boş levha) olarak kabul eden İbn Sînâ⁷¹ bilgiyi, ilk olarak nesnelere fiziksel niteliklerinin soyutlanması işlemiyle başlatır. Zihinde nesnenin kendisi yerine sureti bulunur ancak geometrik şekillerde olduğu gibi bu suretin bilfiil zihin dışında olmasına gerek yoktur.⁷² Soyutlamanın derecesine göre idrak fiili için *hissî idrak*, *hayalî idrak*, *vehmî idrak* ve *aklî idrak* olmak üzere dört aşamalı bir idrak süreci belirlemiştir.

İbn Sînâ'da bilgiyi edinmenin ön aşaması olan duyu-deney kısmı ve bunu gerçekleştiren duyuusal idrak yetileri hayvansal nefsin bir özelliği olarak değerlendirilir. Bu idrak yetilerini de "dış idrak yetileri" ve "iç idrak yetileri" şeklinde iki kısma ayırmıştır. Bilme işleminin başlangıcını oluşturan dış idrak yetileri görme, işitme, koku, tat alma ve dokunma duyusu olarak bilinen beş duyumuzdur.⁷³ İç idrak yetileri ise *ortak duyu*, *hayal*, *muhayyile*, *vehim* ile *hafıza ve hatırlama* şeklinde beş idrak yetisi olarak belirtilmiştir.⁷⁴

Bilme süreci öncelikle dış idrak yetileri olan görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma ile fiziksel nesnelere arasındaki etkileşimle başlar. Dıştaki beş duyunun iç idrak yetilerine verileri aktarmasıyla süreç iç duylara aktarılmış olur. Dış idraklerden elde edilen nesnelere ait niteliklerin hepsi, beynin ön boşluğunda bulunan "ortak duyu"ya ulaşır.⁷⁵ Hissî idraki sağlayan yeti olan "ortak duyu", dış

⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 168; *Avicenna's De Anima*, s. 58. Şeyin idraki, *İşaretler ve Tembihler'* de "bir şeyin hakikatinin idrak edende temsil edilmesi" olarak tanımlanır. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110.

⁷¹ *Avicenna's De Anima*, s. 234. Burada İbn Sînâ insan nefsinin önce kuvve halindeki akla sahip olduğunu, fiil halindeki akla daha sonra sahip olduğunu söyler. Kuvve halindeki akıl hiçbir bilgiyi içermez. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165.

⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110.

⁷³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 159.

⁷⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 162-163; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

⁷⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

idraklerin merkezidir ve gerçekte algılayan (hissi sağlayan) bu yetidir.⁷⁶ Beynin ön kısım boşluğunun sonunda yer alan⁷⁷ “hayal” yetisi ortak duyu ile alınanları, duyular kaybolduktan sonra da muhafaza edebilen yetidir. Soyutlamanın ikinci derecesi olan hayalî idrakte hayal yetisine aktarılan suretler idrak edilir. Hissî idrak seviyesinde idrak edilenler doğrudan fiziksel nesneye bağımlı iken, hayalî idrak seviyesinde nesne kaybolda da, hayal yetisinde korunan nesnenin sureti tahayyül edilerek idrak edilebilir; ancak hâlâ nesneye ait özellikler korunmaktadır.⁷⁸ Soyutlamanın üçüncü derecesi olan vehmî idrak nesnelerdeki tikel anlamlarla ilgilidir; nesnelerdeki tehlikeli, iyi, kötü gibi anlamlar idrak edilir.⁷⁹ İç idrak yetilerinden olan “muhyayile” beynin orta boşluğunda yer alır, hem duyudan gelen hayaldeki suretleri, hem de vehimle algılanan anlamları birleştirip, ayrıştırabilen bir yetidir. İbn Sînâ onu hayvansal nefse kıyasla “muhyayile”, insanî nefse kıyasla “müfekkire”⁸⁰ olarak isimlendirir.⁸¹ Hayalin ortak duyu ile olan ilişkisine benzer şekilde, beynin arka boşluğunda bulunan “hafıza ve hatırlama” yetisi, vehimdeki anlamları korur ve saklar. Tikellere ait anlamları koruma yönüyle hafıza, bu anlamların istenildiğinde ulaşılabilmesi yönüyle de hatırlama adını alır.⁸² Bu yetinin gerçek tümel bilgilerin oluşmasındaki rolü büyüktür, bilimsel ve felsefî bilginin malzemesi hafızadan alınır.⁸³

Soyutlamanın dördüncü derecesinde artık idrak tamamen nesneden ve nesneyle ilgili özelliklerden arınmıştır. Suretleri nesneden her haliyle soyutlayarak idrak edebilen yeti akıl yetisidir. Akıl, mahiyete eklenmiş somut yabancı işlenleri soyutlayabilen bir yetidir.⁸⁴ Maddeden zaten arınmış soyut varlıklar ise kendileri akledilir olduklarından akıl bunları kolayca idrak eder.⁸⁵ Aklî idrak seviyesinde nesnelere maddî özellikleri tamamen soyutlanıp, mahiyetleri idrak edilebildiği için⁸⁶

⁷⁶ *Avicenna's De Anima*, s. 165.

⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163.

⁷⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163, 170; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

⁷⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163, 170; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112. “Vehim” kavramının İbn Sînâ’ya özgü sayılması ile ilgili bkz. Fazlur Rahman, “İbn Sînâ” (çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi II*, Ing., ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 113.

⁸⁰ Davidson’a göre İbn Sînâ, idrak işlemine muhyayileden çıkarılmış bir kavram olan “müfekkire”yi dâhil etmekle süreci tamamlamıştır. İdrak sürecinde müfekkirenin anahtar bir rolü vardır. Müfekkire hayaldeki suretleri birleştirip ayrıştırarak teorik akla sunar ve onu Faal Akıl ile birleşmeye hazırlar. İkinci aşamada düşüncelerin ayrıştırıldığı, açıkça belirtildiği ve sırasına göre düzenlendiği ek bir ışımaya sebep olur. İbn Sînâ “müfekkire birinci mâkulleri kurar, ikinci mâkulleri elde eder” demiştir. Bütün bu faaliyetlerine rağmen müfekkire bedensel bir yetidir. (Bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 95-97).

⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

⁸² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 111-112.

⁸³ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazali’de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 51.

⁸⁴ Düşünülür suretler cisimsel olmadığı için ancak yine cisimsel olmayan akıl tarafından idrak edilebilirler. (Bkz. *Avicenna's De Anima*, s. 209-210).

⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 110-111.

⁸⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 110.

tikel anlamlardan birleştirip, ayırıştırma yoluyla⁸⁷ genel anlamlara geçilir. Mesela ayrı ayrı insanlardaki “insanlık” tek bir mahiyet olarak idrak edilir, böylece tümel kavramlara ulaşılmış olur.⁸⁸ Sonra da tümel kavramlardan tümel yargılar elde edilir. Soyutlamanın bütünüyle gerçekleşmesi son aşama olan akli idrak ile mümkün olur. Bu şekilde elde edilen bilgi, İbn Sînâ’nın gerçek bilgi olarak kabul ettiği tümelin bilgisidir.⁸⁹

İbn Sînâ akli idrak seviyesinde idraki gerçekleştiren akli “teorik akıl” olarak tanımlar. Ancak bir de nefsin bedene bakan yönünü yöneten pratik akıldan söz etmiştir. Düşünen nefsin güçlerini yapan-pratik (âmil) ve bilen-teorik (âlim) olmak üzere ikiye ayırarak ikisini de ortak bir terim olan “akıl” ile karşılamıştır.⁹⁰ Pratik akıl nefsin bedene bakan yönünü olduğundan, yüce ilkelere doğru olan teorik akıldan farklı işlevlere sahiptir. Pratik akıl, muhayyile ve vehim yetileriyle ilişkiye geçerek günlük hayatla ilgili organlarla yaptığımız işleri ve zanaatları gerçekleştirmemizi sağlar. Sıkılğan olmak, gülmek, ağlamak, utanmak gibi fiiller onunla ilişkilidir. Dikkat edilirse bu fiiller ahlakla ilişkilidir, o halde bu gücün diğer bedenî güçler üzerine hâkim olması, onlardan etkilenmeyip yönetmesi gerekir. Böyle olursa ahlaksızlık değil, fazilet ortaya çıkar.⁹¹ Ayrıca bedene ait fiiller olan algı, tahayyül, tatma, kızma, korku, üzüntü ve acı duyma pratik aklın faaliyeti olarak meydana gelir. İbn Sînâ, kendi ilkeleriyle bağlantısı olan teorik akıl ile bedene bağlı olan pratik aklın fiillerinin farklı olup birbirini engelleyici tabiatta olduğunu söylemiştir. Ancak ikisi aynı anda çalışmaz, düşünce aktif iken bedenle ilgili fiiller suskun haldedir.⁹²

Özetlenen idrak sürecinde İbn Sînâ’nın bilgi kuramındaki hiyerarşik yapıyı yakından gözlemlemek mümkündür. Bu sürece göre iç idrakler yoluyla gelen ilk suretlerden, o suretlere ait olan tikel anlamlar elde edilir. Daha sonra tikel anlamlar genel anlamlara dönüşür, sonra tümel kavram ve yargılara ulaşılır. Sürec içindeki faaliyetler gerçekleşirken dış idrakler iç idraklere, iç idrakler de hem pratik, hem teorik akla hizmet etmiş olurlar. Buraya kadar bahsedilenlere bağlı olarak İbn Sînâ’ya göre, bilme sürecinde bilen özne olarak insanın bilme yetilerini genel olarak “duyu” ve “akıl” başlıklarında toplayabiliriz. Dış ve iç idrak yetileri bilme sürecinin ön aşamalarını oluşturur ve son aşamaya gelinmesi için kaçınılmazdırlar. İbn Sînâ’ya göre duyu ve deney olmadan bilgi süreci başlayamaz; örneğin, hiç köpek görmeyen bir kişinin köpeğin ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğine inanır. Bu açıdan

⁸⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112.

⁸⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 170-171.

⁸⁹ Alper, *İbn Sînâ*, s. 65.

⁹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163.

⁹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 164.

⁹² *Avicenna’s Psychology*, çev. Fazlur Rahman, Oxford University Press, London, 1952, s. 53.

bakılırsa o bir deneyci (empirist) gibidir.⁹³ Ancak İbn Sînâ özellikle bilmenin duyusal bilgi seviyesinde kalmaması gerektiğini vurgular. Amaç, duyulur olandan ve duyulardan hareketle akli bilgiye ulaşmaktır. Onun bilgi kuramı için “*her türlü bilginin akledilir şekillerden ibaret*” olduğunu kabul etmesiyle Leibniz gibi idealizme vardığı da söylenmiştir.⁹⁴ İbn Sînâ'nın bilgi sürecinde duyu verilerini zorunlu olarak görmesi ya da akli bilgiyi asıl olarak kabul etmesinden dolayı onun doğrudan “deneyci” ya da “akılcı” şeklinde tanıtılması pek uygun bir niteleme olmamaktadır. İbn Sînâ akli idrak seviyesinde idealist görüşü çağrıştıran metafizik boyutu devreye sokmuştur ancak bu sistemin klasik idealizm kuramlarından çok farklı bir yapısı bulunmaktadır. Şimdi kuramının bu yönüne bakabiliriz.

Son idrak seviyesinde önceki yetilerin elde ettiği tikellerin suretleri (duyulurların suretleri) akla getirilir ve akıl onları akledilir hale çevirir.⁹⁵ Ancak akıl, gerçek bilgiyi verecek olan mâkullerin elde edilmesi faaliyetini tek başına gerçekleştiremez. İşte bu noktada İbn Sînâ, duyu ve akıl üstü başka bir âleme uzanır. Bilgiyi oluşturan mâkuller ne daha önce algılanmış olan tikellerde, ne de aklın kendisinde hazır olarak bulunmadığından bir dış etken gereklidir. Bu etkenin etkisiyle akıl kuvve halinden⁹⁶ fiil hale geçer. Aklın fiil hale geçmesinin sebebi İbn Sînâ'nın “*kendisiyle ilgili olan cevheri aydınlatma*” olarak tarif ettiği, mâkulleri idrak edebilme yeteneğine sahip olması gerektirir. Fiil mâkullerin suretidir. Akıl fiil hale geçince ona mâkullerin sureti yansımış olur.⁹⁷ Fiil haline geçebilmesi, kuvve halindeki aklın mutlak istidat, bir ölçüde gerçekleşmiş olma ve tam istidat özelliklerine sahip olması ile mümkündür. İstidat, aklın mâkulleri alabilme ve fiilî hale geçebilme gücüdür. Akıl, bu değişim gücünü ve mâkul suretleri kozmolojik akılların sonucusu olan Faal Akıl⁹⁸dan alır. Faal Akıl da bir akıl olduğundan onun mütemadiyen devam eden akletme faaliyeti aslı özelliğidir. Mâkul suretlerin kaynağı o olduğu gibi, bunları ışıma yoluyla aklın idrakine sunan da odur.⁹⁹ İbn Sînâ, Faal Akıl'ın kuvve halindeki nefsimize nispetini güneşin gözlerimize nispetine

⁹³ Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, London, 1992, s. 137; Duyudan yoksun olan kişinin bilgiden de yoksun olacağı meselesi ile ilgili bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 165-169.

⁹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 110.

⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 167.

⁹⁶ Başlangıçta akıl kuvve halindedir. Bkz. *Avicenna's De Anima*, s. 234.

⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 192.

⁹⁸ Faal Akıl, İbn Sînâ'nın ontoloji ve epistemolojisinde ortak olarak kullandığı bir kavramdır. Ontolojik olarak Faal Akıl, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudür eden akılların onucusu ve sonucusudur. Ay altı âlemdeki maddelerin suretlerinin resmini bulundurduğu için onlara suretlerini vererek cisimlerin meydana gelişine sebep olur. Epistemoloji açısından Faal Akıl hem “akıl” hem de “faal” olma özelliklerine sahip olarak insan bilgisinin oluşumuna etki eder. Akıl olarak maddesel özelliklerden bağımsız formel öze sahip cevherdir. Faal olma özelliği ile insan aklını aydınlatarak etkin (fiilî) hale getiren bir akıldır. (Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa, Metafizik I*, s. 128; *Metafizik II*, s. 145, s. 154-158; Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 88.)

⁹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 193; İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 168; Heath Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (İbn Sînâ)*, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1992, s. 84-85.

benzetmiştir. Güneş, kendisinden çıkan ışınla kuvve halinde olan gözlerimize etki edince gözlerimizin görür hale gelmesi gibi, aklımız da Faal Akıl'ın etkisiyle etkin hale gelir.¹⁰⁰ Böylece bilgi edinme sürecine metafizik bir boyut eklenirken, Faal Akıl yeni bir kavram olarak sisteme katılır.

İbn Sînâ'da Faal Akıl, fiziksel âlemdeki varlıklara formlarını veren ve ay altı âlemi yöneten Aristoteles'teki "aktif akıl" ile aynileştirilmiş ancak edilgin akıl olan insanî akıldan tamamen ayrılmıştır. Her ne kadar akıl, duyu ve deney yoluyla elde edilen veriler üzerinde birleştirip, ayırma ve gruplandırma gibi birtakım faaliyetler yapsa da, son tahlilde idrakini tamamlayabilmesi için Faal Akıl'dan alacağı mâkul suretlere ihtiyaç duyar.¹⁰¹ Aklın ayırıştırma ve birleştirme gibi faaliyetleri tikel anlamlarla ilgili olduğundan tümel bilgiyi vermez, bu yüzden gerçek bilgiye ulaşmak için süreç devam etmelidir. Ancak aklın bu faaliyetleri boşuna değildir, bunlar nefsi Faal Akıl'dan gelecek olan mâkul suretlere hazırlamak içindir. Akılda bu bilgilerin sadece tikel ve parçalı suretleri ile anlamları bulunabildiği için akıl tümelleri hatırlamak ya da tekrar ulaşmak için Faal Akıl ile ilişki kurmak zorundadır. Eğer böyle olmamış olsaydı, zihindeki bütün veriler üzerinde birleştirme ve karşılaştırma faaliyeti ile tarama yapması gerekecekti ki, bu da mümkün olmayan bir durumdur. Faal Akıl'dan mâkul suretlerin alınabilmesi durumunda ise sadece Faal Akıl ile kurulacak bir ilişki amaca ulaşmak için yeterli olmaktadır.¹⁰² Peki, bu ilişki nasıl olacaktır? İbn Sînâ, bunun için "ittisal"¹⁰³ terimini kullanır. Faal Akıl ve insanî akıl farklı varlık mertebelerine ait olduklarından, hiçbir zaman birleşip tek bir varlık olamayacakları için "ittihat" değil, sadece temasa geçebileceğine işaret eden "ittisal" terimi tercih edilmiştir.¹⁰⁴ Böylece İbn Sînâ, tamamen kendine özgü bir yaklaşımla bilgi kuramına "Faal Akıl" kavramını yerleştirir. Bu durumda akıl pasifleşir, akıl tümelleri "alan" iken, Faal Akıl "veren" konumunda bulunmakta, bilgi de "alınan" olmaktadır.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 193.

¹⁰¹ A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 1986, s. 43-44.

¹⁰² Fazlur Rahman, "Avicenna VI. Psychology", *Encyclopedia Iranica*, V. III, ed. Ehsan Yarshater, Routledge & Kegan Paul, London and New York, 1989, s. 84.

¹⁰³ Temas, birleşme manalarına gelen "ittisal" terimi teorik aklın Faal Akıl ile olan ilişkisini ifade eder. Ancak farklı bir varlık kategorisine ait olan Faal Akıl ile teorik aklın nasıl bir temas kuracağı muğlaktır. Faal Akıl'dan gelen "ışın (feyz)" teriminde olduğu gibi "ittisâl" terimi de tasavvufi çağrışımlara yol açar. Ö. Türker, İbn Sînâ'nın *Mübâhâsât*'ından yaptığı alıntılarla "tam ittisal hâli"ni şu şekilde açıklar: İnsan dünyada bedenle birlikte bulunduğu ruhun tek başına edineceği tümel idraki bilemez. İbn Sînâ bu tümel idrake en yakın durumu "müşâhede" olarak tanımlar. Müşâhede Faal Akıl ile tam bir ittisal hâlidir, bu halde kıyas ve istidlâl söz konusu olmayıp orta terimin daima hazır bulunduğu ve her mâkulün süretinin de kavrandığı bir akli idrak geçerlidir. Nefis zatını ve birliğini müşâhede ile idrak eder ve akli haz tam olarak bu haldeyken olur. Bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 152.

¹⁰⁴ Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 138.

İbn Sînâ'da insan aklının yetersizliğine karşılık Faal Akıl, mâkul suretleri kendisinde bulunduran güvenilir bir kaynaktır. Bu yaklaşım filozofun bilgiyi sağlam temellere oturtma kaygısı ile de ilgilidir. Zira İbn Sînâ eserlerinde uzun uzun neye bilgi diyebileceğimiz üzerinde durmuştur. Onun *Burhan* kitabı kesin bilgiye bizi ulaştırarak olan kıyasın "kesin sonuç verdiği maddelerinin" araştırılması amacıyla yazılmıştır.¹⁰⁵ Bilginin zan¹⁰⁶ ile karıştırılmaması gerektiğine vurgu yaparak, asıl bilginin tasdikî bilgi olduğunu söylemiştir. Kesin tasdikî bilgiyi bir şeyin öyle olduğuna inanılması ve bu durumun asla değişmeyecek olduğuna duyulan güçlü bir inanç olarak tarif etmiştir.¹⁰⁷ *Burhan* kitabında İbn Sînâ, bilginin duyusuz başlayamayacağına dair açıklamalarda bulunarak, kesin bilginin elde edilme şekilleri üzerinde durur. Buna göre öncelikle duyu nefse akledilir olmayan karışık şeyler getirir. Bunların akledilir hale getirilmesi aklın görevidir.¹⁰⁸ Akıl bu karışık suretleri bilgi haline getirirken gerçekleştirdiği işlemlere göre dört farklı halden geçer. Başlangıçta akıl kuvve halindedir, İbn Sînâ ona "heyûlanî akıl" demiştir. Bütün insanların sahip olduğu, bilme yetisine hâiz olan, fakat henüz bu yetinin fiile çıkmadığı heyûlanî akıl ilk aşamayı temsil eder. Bu akılda soyut suretlerden bir şey bulunmaz, henüz bilgi yoktur ancak bu suretleri almaya hazır durumdadır.¹⁰⁹ Nefse getirilen suretler üzerinde çalışan akıl¹¹⁰ duyudan gelen karışımı soyutlayarak, tikel anlamlara ulaşır. Akıl bu anlamlar üzerinde birleştirme, ayırma gibi faaliyetler yapar.¹¹¹

Tasdikî bilginin oluşabilmesi için aklın fitrî olarak verdiği hükümler (ilk mâkuller¹¹²) ve burhana¹¹³ dayanarak oluşturulan ikinci mâkuller gereklidir. İlk mâkullerin fitrî hüküm olmasının sebebi bunların herhangi bir kıyas işlemi gerektirmeyip, doğrudan Faal Akıl tarafından "neflere feyiz eden nurla" verilmiş olmalarındandır. İkinci mâkullerse kıyastaki orta terimin bulunması yöntemiyle elde edilir.¹¹⁴ İbn Sînâ aklın Faal Akıl'dan mâkulleri alırken bilgilenmesine göre dereceler belirlemiştir. Faal Akıl, aynı zamanda aklın kuvveden fiile geçmesini de sağlayarak

¹⁰⁵ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 3.

¹⁰⁶ Bkz. İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 197-199. İbn Sînâ bu bölümde zan'ı tarif ederek, zan çeşitlerinden bahsetmiştir.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 197.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 167.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165; İbn Sînâ, *İşaretle ve Tembihler*, s. 113.

¹¹⁰ İbn Sînâ, aklın birleştirme-ayırma gibi işlemleri yapmasına yardım eden güçten bahseder, ancak bu gücün ne olduğunu aynı yerde zikretmez. Diğer yerlerdeki açıklamaları da dikkate alınarak bu gücün müfekkire ismiyle vehim gücü olduğu söylenebilir. Bu konuda bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 32-45.

¹¹¹ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 167-168.

¹¹² Bunlar "bütün parçadan büyüktür", "aynı nesneye eşit nesnelere de birbirine eşittir" gibi, aklın tanım ve kıyas yapabilmesi için gerekli olan mantığın ve düşünmenin temel ilkeleridir. (Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 166.)

¹¹³ İbn Sînâ kesin sonuç veren kıyasa "burhani" demiştir. Bkz. İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 2.

¹¹⁴ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (*Burhan*), s. 167-168.

diğer aşamaların oluşmasını da sağlar. İlk mâkullerin alındığı sırada hâsıl olan kuvve, aklın ikinci hali olan *meleke halindeki akıl*dir. Aklın bu derecesinde bilgilerin elde edilmesi için ilk kazanılması gerekli ilkeler kabul edilirken, ikinci mâkulleri almaya hazırlanılır. Bu akıl bilfiil akletmez ama bilfiil kıyaslar.¹¹⁵ Üçüncü aşamadaki *fiil halindeki akıl*, ilk ilkelerden yeni bilgilerin (ikinci mâkuller) kazanıldığı, daha yetkin bir yetenek düzeyini temsil eder. Akıl, bu derecede iken istenildiğinde ulaşılmak üzere sureti muhafaza eder, onu bilfiil inceler ve akleder.¹¹⁶ Akıl tam olarak bilfiil hale geldiği *müstefâd akıl* aşamasında, mâkul suret hazır olarak bulunur, bunlar üzerinde bilfiil düşünür ve akleder, bilfiil aklettiğini de akleder. En üstün amaç olan bu kazanılmış akıl ile canlı cinsi ve insan türü derece bakımından tamamlanmış olur, yetkinliğe erer.¹¹⁷

İbn Sînâ'da bilgiyi elde etme sürecinde başlangıçta dört idrak aşamasının geçerli olduğunu söyledik, aklî idrak aşamasında sisteme Faal Akıl'ın girmesiyle birlikte aklın geçirdiği yine dört dereceden ve bunların özelliklerinden söz ettik. İbn Sînâ'nın yoğun kavramlaştırma ve tanımlamalarına paralel olarak süreci takip ederken iç içe geçen bazı noktaların ayrıca ele alınmasına gerek vardır. Bu noktaların en önemlisi bedensel yetilerin idrakiyle başlayan soyutlamanın hangi aşamada ve ne şekilde tamamen bedensel boyuttan çıkarak düşünen nefsin/aklın faaliyetine dönüştüğü ve akıldaki idrakin de ne şekilde Faal Akıl'ın ışınmasıyla feyze dönüştüğüdür. İlk olarak saydığımız idrak aşamalarından hissi, hayalî ve vehmî idrak bedensel idrakler grubundadır. İbn Sînâ vehmî idrakten hemen sonra aklî idraki söyler. Aklî idrak bedensel olmadığına göre vehmî idrakten aklî idrake geçişi biraz daha yakından incelemek gerekmektedir. Hem bedensel olup, hem de aklın faaliyetlerine en yakın olan yeti İbn Sînâ'nın muhayyilenin akıl tarafından kullanılması diye tarif ettiği "müfekkire" yetisidir.

A. Davidson'un da ifade ettiği gibi müfekkire bedensel ve aklî/nefsî idrak arasında etkin bir görev üstlenir. Müfekkire öncelikle hayaldeki suretleri birleştirme-ayrıştırma gibi işlemler yaparak, bunları akla sunar ve aklı Faal Akıl ile ittisale hazırlar. İbn Sînâ, müfekkirenin Faal Akıl ile sağlanacak bir temas için en uygun durumu "arayan" olduğunu da söylemiştir.¹¹⁸ Bu görevler tikel anlamları idrak eden vehmin ve aynı zamanda muhayyilenin de işlemleriydi. Aynı işlemlere üç isim verilmesi karışıklık gibi görünse de bu fiilleri vehim tek başına yapmayı, nefsin tesiriyle yaptığından¹¹⁹ nefse nispetle müfekkire denmesi anlaşılabilir. Ancak bu

¹¹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165-166; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 166; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 166; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹¹⁸ Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 96.

¹¹⁹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 40.

işlemler sadece tikellerin anlamlarıyla birlikte genel anlamları verebilir, asıl bilgi olan tümelleri veremez.¹²⁰ Bu işlemler Ö. Türker ve A. Davidson'un işaret ettiği gibi, aklın Faal Akıl'dan gelecek feyze hazırlanması içindir.¹²¹ İbn Sînâ, düşüncelerin açıkça belirginleştiği ikinci aşamanın "düşünme" ile olduğunu söylemiştir. Müfekkire bu "düşünme" eylemini gerçekleştirerek ayrıştırılmış suretlerin yansıtıldığı sonraki aşamaya da sebep olur.¹²²

Akıl mâkulleri bedensel yetilerden elde edemez, ancak müfekkirenin son işlemleriyle onları Faal Akıl'dan almaya hazır hale gelir. Bu aşamaya kadar soyutlama devam etmiştir, bundan sonra Faal Akıl'dan gelen feyz geçerli olacaktır. Vehim aşamasından sonra Faal Akıl devreye girdiğinden Türker, soyutlamayı bir önceki aşama olan muhayyile, müfekkire ve vehim gücünün fiillerinin niteliği olarak tanımlar. Dolayısıyla feyzi almaya yönelik hazırlık da bir akletme faaliyeti değildir.¹²³ Bize gerçek bilgiyi veren mâkuller ancak kendisi de bir akıl olan Faal Akıl'dan alınabilir.¹²⁴ O halde mâkullerin alınmasından önceki faaliyetler soyutlama iken, aklın gelen feyz ile mâkul suretleri alması ve bunlarla gerçek bilgiyi oluşturması akletme faaliyetidir.

Davidson'un ifadesine göre müfekkire yetisi düşünme faaliyetine katılarak Faal Akıl'dan birinci mâkullerin kazanılarak, ikincilerin elde edilmesine sebep olur ve aklın önermelerin ve kavramların bulunduğu meleke kazanmış hale (meleke halindeki akıl) geçmesini sağlar.¹²⁵ Bundan sonra akıl mâkulleri elde etme aşamasına geçtiğinden ve mâkuller de bedenle değil, nefisle idrak edilebildiğinden bedensel yetilerin görevi bitmiştir.¹²⁶ İbn Sînâ bunu şöyle ifade eder: "Düşünen nefis, Faal Akıl ile bitişme melekesini kazandığı zaman, aletlerin yitirilmesi ona zarar vermez. Çünkü bildiğin gibi o, aletle değil zatıyla akleder".¹²⁷ Müfekkirenin faaliyeti aynı zamanda hayvansal nefsin ve bedensel özelliklerin sınırındadır. Bundan sonra bedensel yetiler nefsin özelliklerinden daha düşük olduğundan onun faaliyetini meşgul ederek olumsuz yönde etkileyebilir.¹²⁸ Akıl fiilî özellik kazandıktan sonra daha ileri

¹²⁰ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 41.

¹²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 167-168.

¹²² Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 96-97.

¹²³ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 40-41.

¹²⁴ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 43.

¹²⁵ Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 97.

¹²⁶ Bedensel/duyusal yetilerin bu aşamada niçin görevlerinin bittiği konusunu anlamak için İbn Sînâ'nın varlık mertebeleri arasında bir geçiş kabul etmemesi hatırlanmalıdır. Dolayısıyla bedenle ilgili olan şey nefse geçemez. Vehmî idrak ile elde edilen tikel anlamlardan tümel bir anlam çıkarılamaz. Oysa gerçek bilgi için bize gerekli olan tümellerdir. Tümellerin suretleri ancak kendisi de akıl olan bir varlıktan alınabilir, bu almayı gerçekleştirecek yeti ise akıldır. Akıl devreye girince nefse geçilmiş olduğundan bedensel yetilerin görevi bitmiş olur. Konuyla ilgili bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 38-39.

¹²⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 160.

¹²⁸ *Avicenna's Psychology*, s. 55-56.

bir bilgi boyutuna geçer ve bedenden yardım almadan sadece Faal Akıl ile kurduğu ilişki ile bilgiye ulaşabilir. Bununla beraber aklın da bir sınırı vardır. Akıl bilgiyi üreten merci olmasına rağmen, Faal Akıl'dan gelen mâkullere bağımlı durumdadır.

Aklın fiilî özellik kazanmasını sağlayan da yine Faal Akıl olduğuna göre Faal Akıl hem tümellerin bilgisinin kaynağı, hem de bunları beşerî akla aktararak, aklın tekâmülünün sebebi ve şartı olmaktadır. İbn Sînâ, müstefâd akli insanın yetkinliği olarak gördüğüne ve bu yetkinlik de mutluluğu getirdiğine göre Faal Akıl, aynı zamanda gerçek mutluluğun da şartı olmaktadır. Ancak bu iktisab (kazanma), bütün insanlarda aynı şekilde tezahür etmez. Bazı insanlarda kazanma istidadı çok büyüktür ve bu insanlar İbn Sînâ'nın "kutsî akıl" dediği lûfta sahiptirler. Bu yüzden herhangi bir öğretime ihtiyaç duymadan tümelleri hemen kavrayabilmektedirler.¹²⁹

Bilginin kaynağını beşerî aklın kendisine değil, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudûr eden akılların sonuncusu olan Faal Akıl'a bağlaması, İbn Sînâ'nın bilgi kuramının temel özelliğini oluşturur. O, bu şekilde bilginin kaynağını fiziksel nesnelere dünyasından alıp, metafizik âleme taşımış olur. Aristoteles'in çıkarımı kendi bilincimize ait bir işlev olarak görmesi gibi, İbn Sînâ da tümel kavramları fark edişimizin ancak kıyasla mümkün olabileceğini söylemiştir. Fakat aynı zamanda, sadece bu yöntemle nesnelere gerçek bilgisine ulaşamayacağına inanmıştır; gerçek bilgi için insanüstü etkenlere ihtiyaç vardır. Bu yaklaşımı sebebiyle Aristoteles'in, Sokrates'in çıkarım görüşüne getirdiği yeni yorum gibi, İbn Sînâ'nın da Aristoteles'e yeni bir yorum getirdiği söylenebilir. Çünkü onun bilgi sistemi, sadece akılla idrak edilebilen bir model olmaktan ziyade, zihinsel bir sezidir.¹³⁰

İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramında Önemli Bir Kavram Olarak Sezgi

İbn Sînâ'nın, "ilk mâkuller" ve "ikinci mâkuller" olarak ikiye ayırdığı mâkullerin hepsi bütün kavramları da içine alacak şekilde akli bilgiyi oluşturur. İbn Sînâ insan aklının kendi zatında mâkul suretlere sahip olamayacağını, onların öğrenme dışında ve duyulardan uzak bir şekilde, sadece ilâhî bir ilhamla¹³¹ meydana geleceğini söylediği için ilk mâkullerin Faal Akıl'dan alınmaları gerekmektedir. Ancak bu "alma" işleminin nasıl olmaktadır? Ayrıca ilk mâkullerin alınmasından sonra bunlardan ikinci mâkullerin ve yeni bilgilerin oluşumu nasıl gerçekleşmektedir?

Burada şimdiye kadar söz edilmeyen bir kavram olarak "sezgi" devreye girmektedir. Bilgiyi Faal Akıl'dan alabilme yollarını İbn Sînâ düşünme ve sezgi

¹²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114.

¹³⁰ Goodman, *Avicenna*, s. 138.

¹³¹ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 168. Burada İbn Sînâ, "fitrî hükümler" dediği ilk mâkullerin Yarattıcı'dan nefslere feyiz eden nurla elde edildiğini söyler.

olarak ifade etmiştir.¹³² Aklî işlemlerin zihinsel süreçler olduğunu söyleyip, bunların düşünme, sezgi ya da anlama yoluyla olduğunu belirtmiştir.¹³³ Anlama yerine bazen öğrenme tabirini kullanmış, bunu öğrencinin öğretmenden dinleyerek öğrenmesi manasına almış fakat bunlar üzerinde fazla durmamıştır. Daha çok düşünme ve sezgiden bahseden İbn Sînâ için bu yeteneklerin işlevi bilinenden bilinmeyi elde etmede orta terimi¹³⁴ bulup çıkarmaktır. İnsanın orta terimleri bulmaya yönelik çabaları ise bize bilgiyi verir.¹³⁵ Çünkü ikinci mâkullerin elde edilmesi kıyas yoluyla, kıyas da orta terimin bulunmasıyla yapılır.¹³⁶ Geçen bölümde düşünme faaliyetini müfekkirenin gerçekleştirdiğinden bahsetmiştik. Müfekkire feyz sürecinden önce mâkullerin alınması için hazırlık faaliyetini gerçekleştiriyordu. Bu yüzden İbn Sînâ düşünmeyi “belli bir süreç içinde, hayalden yardım alınarak mevcut olan anlamlar üzerinde ve benzerlere bakılarak yapılan bir taleptir ve bu talep bazen sonuca ulaşırken, bazen ulaşmaz” diye tarif eder. Sezgi ise bu yönelme hareketi olmadan, orta terime ulaşma isteği oluşur oluşmaz ya da hiç istek oluşmadan, bir gayrete gerek kalmadan meydana gelir.¹³⁷ Düşünmede orta terimi arama ve araştırma eylemi söz konusu iken¹³⁸, sezgi böyle bir aramaya gerek kalmadan doğrudan zihnin ona ulaşmasını sağlar.¹³⁹ Düşünme ve sezgi arasında yaptığı bu ayrımla İbn Sînâ, ani bir hareket olan sezgiyi, zihnin soyutlama işlemi olan düşünmeden daha üst bir konumda değerlendirmiş olur.

Böylece İbn Sînâ'nın “nefse, ayrık cevherden gelen soyutlanmışları almaya istidat kazandırır”¹⁴⁰ dediği düşünme, Faal Akıl ile yapılan bir ittisal değildir. Düşünme gücünün (müfekkire yetisinin), yeni bilgileri kazanmaya yönelik hareketleri tam olarak bilgi değil, bilginin elde edilmesine yönelik çabalardır. Bu aslında orta terimi arama gayretidir. Bu gayretle kişi Faal Akıl'ın ışımından pay almaya hazır olabilir; insanın bu gayret içinde olması, yani düşünme hareketini

¹³² İbn Sînâ, Kur'an-ı Kerim'deki Nur Sûresi'nin 35. ayetini aklın geçirdiği derecelerle tefsir eder. Burada aklın kuvve halinden fiil hale geçmesinin yollarını düşünme ve sezgi olarak belirtmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113.

¹³³ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 10.

¹³⁴ Aklî bilgiye bizi ulaştıran kıyas işlemi orta terim, her iki öncülde (önerme) ortak olarak bulunan ve iki önerme arasındaki ilişkiyi sağlayan terimdir. Msl; Her insan ölümlüdür. (1. önerme), Sokrates bir insandır. (2. önerme), O halde Sokrates de ölümlüdür. (sonuç) Bu kıyas işlemi orta terim her iki önermede ortak olarak bulunan “insan” terimidir. İbn Sînâ'ya göre orta terim, bizi bilgiye ulaştırır. Orta terim “bir şeyin varlığı veya yokluğu sebebiyle bu böyledir veya değildir şeklinde önerme yaparak hüküm vermemizi sağlayan açık bilgidir”. Bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 180.

¹³⁵ Daha önce tasdikî bilgi için “bir şey hakkında onun şöyle olduğuna inanılmasıdır” tarifi yapılmıştı. (İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 197.) Burada “bilgiyi elde etmek, orta terime ulaşmaktır” şeklinde bir tanım yapılır. İbn Sînâ bu iki tarifi şu ifade ile birleştirir: “Orta terim ise, bir sonuç veren kıyasta söze inanmanın ve onu tasdik etmenin illetidir”. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 18.

¹³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

¹³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113-114.

¹³⁸ Önceki bölümde müfekkirenin “arayan” olma özelliği söylenmişti. Bkz. s. 31.

¹³⁹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 100.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 116.

yapması gerekir.¹⁴¹ Ancak bu durum insanı sadece mâkul suretleri almaya hazır hale getirir, bilgi henüz alınmamıştır. Bu yüzden düşünmenin bilgi için gerekli, fakat yeterli olmadığı söylenebilir. Çünkü bilginin Faal Akıl'dan alınabilmesi için onunla bir ittisal gerekmektedir.

Bu ittisali gerçekleştirecek olan yeti ise sezgidir. İbn Sînâ, "ilahî bir feyz olan akılla ittisali" şeklinde kullandığı sezgiyi öğrenmenin de kaynağı olarak değerlendirir.¹⁴² Öğrenme sezgiden bağımsız olarak değerlendirilemez. Çünkü her türlü zihinsel ve düşünsel öğrenim ve öğretim daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir. İbn Sînâ, tasdik ve tasavvurun olabilmesi için önceden işitilen bir söz olması gerektiğini söyler.¹⁴³ Bilgiyi öğretenlerin geriye doğru silsilesini düşünürsek, bu silsilenin başındaki kişinin bilgiyi öğrenme dışındaki bir yöntemle edinmiş olması gerekecektir. İbn Sînâ bu ilk bilgilerin sezgi yetisi güçlü olanlar tarafından zaten önceden edinildiğini belirtir.¹⁴⁴ Dolayısıyla öğrenme de sezgiye dayanmaktadır.

Öyleyse, İbn Sînâ'nın sezgi yetisinin bütün insanlarda eşit olmayıp, bazı insanlarda çok daha güçlü olduğuna inandığı ortadadır. Sezgi ve düşünmenin insanlara göre farklılaşması ile ilgili olarak bir kısım insanların düşünme gücünü kullanmadıklarını, bir kısım insanlarınsa bir dereceye kadar keskin zekâyâ sahip olup, bilgiye ulaşmak için düşünmeden yararlandıklarını söyler. İkinci gurup içinde daha mahir olanlar vardır ki, bunlar sezgi yetileri sayesinde mâkullere kolayca ulaşabilirler.¹⁴⁵ Faal Akıl'dan bilgiyi alma konusunda en üst derecede bulunanlar, sezginin de son seviyesinde olup, nefsi son derece saf olan peygamberlerdir. Bütün insanî kuvvelerin en güçlüsüne sahip olan peygamberler Faal Akıl'dan alacaklarını çok kısa bir zamanda alabilirler ve "kutsî akla" sahip olduklarından "sanki her şeyi kendiliklerinde biliyor gibidirler".¹⁴⁶

Daha önce bahsedilen süreci hatırlarsak, düşünme (müfekkire) yetisinin ardından "meleke halinde akıl" aşamasına geçiliyordu. Aklın bu halinde ilk mâkullere sahip olunuyordu. İlk mâkulleri Faal Akıl'dan sezgi alabildiğine göre düşünme ve sezginin faaliyetlerinden sonra akıl meleke özelliğini kazanıyor olmalıdır. İlk mâkuller mantığın temel ilkeleri olduğu için bunlarda herhangi bir kıyas işlemi söz konusu olmadığından sezgi doğrudan ittisal yoluyla alabilir. Ancak İbn Sînâ, sezginin faaliyetini sadece ilk mâkulleri almakla bitirmemiş, bu bilgilerden orta terime ulaşma yöntemiyle yeni bilgilerin elde edilmesinde de onun görevini devam ettirmiştir. Dolayısıyla sezgi ikinci makullerin elde edildiği "fiil halindeki

¹⁴¹ Avicenna's *De Anima*, s. 235.

¹⁴² Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 111.

¹⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 8.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

akıl" aşamasında da önemli bir işleve sahiptir. En yetkin olan müstefad akılda da sezginin işlevi devam ediyor olmalıdır, çünkü İbn Sînâ sezgi yetisi çok güçlü olanların mâkulleri kolayca alabildiğini söylemiştir.¹⁴⁷ Nihayet sezginin son seviyesinde olan peygamberlerse kutsî akla sahiptirler.¹⁴⁸ Böylece sezgi akli idrakin bütün aşamalarında ve kutsi akılda dahi etkin bir şekilde çalışan güçtür. Düşünme/müfekkire yetisi bedensel bir yeti olduğundan akli idrake doğrudan dâhil olamayıp, aklın Faal Akıl'dan en uygun feyzi almasını sağlamak üzere hazırlık yaparken, sezgi akli idrakin bilgiye ulaşmadaki en önemli aracıdır. Böylece ifade edilenlerden anlaşıldığı gibi, İbn Sînâ'nın bilgi kuramında sezgi çok önemli bir kavramdır ve bilgiyi elde ettiğimiz yetidir. Hem ilk bilgilerin Faal Akıl'dan alınmalarında, hem de sonraki bilgilerin kıyas yoluyla oluşturulmasında sezginin vazgeçilmez bir fonksiyonu bulunmaktadır. Sezgi, bu noktadan bakılırsa feyzi kavrayabilen -alabilen- tek güvenilir yeti olmaktadır.

İbn Sînâ'da Bilginin Değeri

Son olarak kısaca İbn Sînâ'nın bilginin değeri ile ilgili görüşlerine bakabiliriz. Yukarıda ortaya konan süreçten anlaşıldığı gibi İbn Sînâ'nın bilgi kuramına göre bilgiye ulaşma faaliyeti öncelikle duyuşal aşamalarla başlar. Ancak İbn Sînâ duyu bilgisine önem vermekle birlikte onu "bilgi" olarak kabul etmez, bu bilgiyi "marifet" olarak isimlendirir.¹⁴⁹ Bu durumda marifet gerçek bilgi olmayıp, bilginin ön aşamasıdır. "Mahsusât" olarak isimlendirilen duyulur, akledilir olarak düşünülemez. Mesela insan örneği için "akledilir insan", "duyulur insanın" hayaldeki sureti değildir. Akli idrak insanı maddeden ve eklentilerinden soyutladığı halde aksine duyu, insanı algıladığında uzak eklentileriyle sarmalanmış olarak algılar.¹⁵⁰ Bu durumda duyulur olanın kesinliği yoktur, gerçek bilgi akletme yoluyla elde edilen akli bilgidir.¹⁵¹ Akli bilginin kesinliği ise bilgiyi elde ettiğimiz kıyasın kesinliğine bağlıdır. Kıyasın kesinliği de öncüllerinin kesinliğini gerektirir; öncüller kesin ise sonucun da kesin olacağından söz edebiliriz.¹⁵² İbn Sînâ, kıyasın öncüllerinin kesinlik ifade etmesi durumuna burhan, tam kesinlik ifade etmemesi durumuna da türüne göre cedel, safsata, hatâbî gibi isimlendirmeler kullanmıştır.

Kıyasın öncülleriyle ilgili araştırmaya da giren İbn Sînâ kıyasın kesinlik derecelerini gösteren genel olarak sekiz tür belirler. Bu öncüller içinden fitrî

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 114.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

¹⁴⁹ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 9, 19. Burada İbn Sînâ tikellerin idrakini "marifet" olarak tanımlar.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 166.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 19.

¹⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, s. 28.

öncüllerin değeri yüksektir; çünkü bunlar fitrî (evvelî) olup “her bütün parçasından büyüktür” gibi doğrudan akıl tarafından tasdik edilirler. Doğruluğu kesin olmanın ikinci yolu ise akla yardımcı olan başka bir güçle aklın kesinliğe ulaşmasıdır. Ancak burada yardımcı olan etkenin de evvelî (garizî) olması gerekir. Evvelî/Garizî zihne verili olan bir kıyasla bilinen demektir, bu durumda orta terim bir çabaya gerek kalmadan zihinde canlanır. Bunun örneği dördü ve çifti bilen kişinin zihninde “bütün dörtler çifttir” önermesinin oluşmasıdır. Bu bilgiler doğrudan ilahî bir kaynaktan elde edildikleri için doğrulukları tüm zamanlar için geçerlidir.¹⁵³ Doğruluğu artıran etken, doğruluğun sürekli olmasıdır. İbn Sînâ her şeyin son tahlilde kendisine vardığı en doğru evvelî sözlerin ilkinin “olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur” (mantıkta üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi) olduğunu söyler.¹⁵⁴ İbn Sînâ’da doğruluğun ölçüsü, bir yönden doğrudan ilahî bir kaynağa bağlı olmak iken, diğer yönden mütekabiliyet ile değerlendirilir. Zihinde oluşan söz veya inancın dışardaki nesnelere nispetinde örtüşme olduğu takdirde İbn Sînâ bunu “doğru” olarak adlandırır. Dışardaki nesnenin zihindeki inanca nispeti bakımından ise ona “hak” deneceğini belirtir.¹⁵⁵

İbn Sînâ’da asıl bilgi akli idrak ile gerçekleştiğine ve bilgi Faal Akıl’dan alınan mâkullerle oluştuğuna göre bilginin doğruluğu Faal Akıl’a bağlanmıştır. Onun işi tam bir boyun eğişle kendine varlığın bütün bilgisini veren Tanrı’yı akletmektir.¹⁵⁶ Dolayısıyla Faal Akıl’a bütün bilgiyi veren Tanrı ise insanın bilgisi ve bu bilgilerin doğruluğu da Tanrı’ya bağlanmış olmaktadır. O halde İbn Sînâ’ya göre bilginin kaynağı doğrudan Tanrı’dan gelmekle güvence altında olup, kaynağı açısından bilginin doğruluğu ya da kesinliği gibi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak Faal Akıl’dan bilgileri almak insanın hem yetkinliğine, hem çabasına bağlı olduğundan insanın elde ettiği bilgi açısından yanlışlıkların olması söz konusudur. Yetkinlik derecesi çok iyi olanların neredeyse Faal Akıl’daki bilginin tamamına yanlışsız sahip olabilmesi mümkün iken, diğer taraftan bilgiyi alma konusunda hiçbir çaba içinde olunmazsa bilgi oluşmayacak, çabanın yönteminde hatalar olması durumunda da bilgide yanlışlıklar ortaya çıkacaktır.¹⁵⁷

Doğrunun tersi olan yanlış konusunda İbn Sînâ bilginin zıddını cehalet olarak tanımlar. Cehalet bilginin olmaması değil, bilgi formuna zıt bir şeye inanmaktır. Cehaleti de iki sebebe bağlar. Bilgi kıyastaki orta terimin doğru olarak oluşturulması

¹⁵³ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan), s. 14.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, eş-Şifa: Metafizik I, s. 47.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, eş-Şifa: Metafizik I, s. 46.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, Hayy ibn Yakzan, çev. Y. Ö. Özburun vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 324.

¹⁵⁷ Neredeyse bilginin tamamına sahip olabilecek olanları İbn Sînâ peygamberler olarak belirtmiştir. O halde her zaman yanlışla ihtimali bulunan diğer insanlar peygamberlerin varlığına ve onların doğrudan ilahî kaynaktan ilettiği vahiy bilgisine muhtaçlardır.

olduğuna göre cehaletin birinci durumuna göre orta terim, isim ortaklığına sahip olup, ancak farklı manalarda iken karıştırılabilir. İkinci durumda sözün formu sonuç vermediği halde sonuç verdiğinin sanılmasıdır.¹⁵⁸ Böylece İbn Sînâ yanlış bilgiye ulaşılmasının sebebini kıyasta yapılan hatalar ile yanlış sonuçlara varılmasına bağlamıştır.

Bu bölümde filozofların bilgi anlayışlarındaki genel yaklaşımları, uyguladıkları yöntem ve ben-ruh-beden görüşleriyle birlikte İbn Sînâ'nın bilgi kuramını ele almış olduk. Makale muhtevasının genişliğinden dolayı takip eden mevzuları ikinci bölüme aktarmak uygun olacaktır. Sonraki bölümde Descartes'ın bilgi kuramı genel hatları ile incelenerek, daha sonra karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman, Oxford University Press, London, 1959.
- Avicenna's Psychology*, çev. F. Rahman, Oxford University Press, London, 1952.
- Blackburn, Simon, "Epistemology", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Cihan, Ahmet Kamil, *İbn Sînâ ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Vol. IV-V-VI, Image Books, New York, 1985.
- Cottingham, John, "René Descartes", *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, Blackwell Publishing, Oxford, 1992.
- Cottingham, John, "Introduction", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge University Press, New York-Cambridge, 1992.
- Cottingham, John, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan, vd., Doruk Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Descartes, René, *Discourse on Method and the Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, Penguin Books, London, 1968.
- Descartes, René, *Aklımı İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan), s. 142.

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.

Descartes, René, *Aklı Yönlendirme Kuralları Yöntem Üzerine*, çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, (t.y.).

Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind*, <http://surftofind.com/descartes> (15.01.2009).

Descartes, René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998.

Descartes, René, *Descartes' Meditations (Preface, 1-6)*, çev. John Veitch, 1901, www.wright.edu/cola/descartes/preface.html (25.03.2009).

Descartes, René, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1972.

Descartes, René, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

Druart, Thérèse-Anne, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart, Georgetown University, Washington, D.C., 1988.

"Epistemology", *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, ed. N. Bunnin, Jiyuan Yu, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

Fazlur Rahman, "Avicenna VI. Psychology", *Encyclopedia Iranica*, V. III, ed. Ehsan Yarshater, Routledge & Kegan Paul, London and New York, 1989.

Fazlur Rahman, "İbn Sînâ" (çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, II, Ing. İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1986.

Goodman, Lenn E., *Avicenna*, Routledge, London, 1992.

Grayling, A. C., "Epistemology", *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. N. Bunnin, E. B. Tsui-James, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.

Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (İbn Sînâ)*, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1992.

Jaspers, Karl, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2005.

İbn Sînâ, *en-Necât*, Neşr. Muhyiddin Sabri Kürdi, Kahire, 1938.

İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik I*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, *Hayy ibn Yakzan*, çev. Y. Ö. Özburun vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1995.

Macit, Muhittin, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 59-83.

Öktem, Ülker, "Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, C. XL, 1999, s. 311-332.

Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ-Descartes Metafizik bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2000.

Savran, Gülnur, "Düşünüyorum, Öyleyse Varım", *Felsefe Arkivi*, Sayı 21, 1978, s. 157-168.

Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.

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

Yalçın, Şehabettin, "Descartes ve Özne Olarak Benlik", *Felsefe Dünyası*, Sayı 38, Güz 2003, s. 107-118.

ÇEVİRİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2013/1, Cilt 2, Sayı 2

Ateizm Psikolojisi*

Paul C. VITZ**

Çev. Kenan SEVİNÇ***

Bu makalenin “Ateizm Psikolojisi” şeklindeki başlığı tuhaf görünebilir. Şüphesiz, benim psikolog meslektaşlarım bunu garip ve hatta diyebilirim ki biraz rahatsız edici bulabilirler. Hepsinden öte, psikoloji, aşağı yukarı 100 yıl önce kurulduğundan beri, genelde zıt konular üzerine, yani dini inanç psikolojisi üzerine yoğunlaşmıştır. Aslında, birçok yönden, modern psikolojinin kökleri, açıkça Tanrı inancını yorumlamayı öneren psikologlara sıkı sıkıya bağlıdır.

Örneğin William James ve Sigmund Freud, hem kişisel olarak hem de profesyonel olarak derin bir şekilde konuya dâhil olmuşlardı. James’in, hala ünlü olan eseri *Varieties of Religious Experience*’in yanı sıra *The Will to Believe* adlı eserini hatırlayın. Bu iki eser, doğal psikolojik nedenlerin sonucu olan inancı anlama girişimine tahsis edilmiştir. James, dine sempatiyle bakmış olabilir ama O, konumu itibarıyla şüpheli ve septik biriydi ve yazıları, psikolojinin dini inanca verdiği genel zararın bir parçası olmuştu. Sigmund Freud’a gelince, onun din eleştirileri, özellikle de Hıristiyanlık eleştirileri iyi bilinir ve daha sonra bu bazı detaylarıyla ele alınacaktır. Şimdilik Freud ve düşüncesinin, Tanrı ve din sorunuyla nasıl derinden ilişkili olduğunu hatırlamak yeterli olacaktır.

Psikolojinin büyük kısmının oluşumu ve dinin eleştirel bir yorumu arasında yer alan yakın ilişki göz önünde bulundurulduğunda, birçok psikologun bir ateizm psikolojisi önerme girişimine biraz panikle bakmaları şaşırtıcı olmamalıdır. En azından böyle bir proje birçok psikologu savunma konumuna geçirir ve onları kendi silahlarıyla vurur. Psikologlar her zaman diğerlerini gözlemliyor ve yorumluyorlar. Psikolojik teori ve deneylerin mikroskobunun altına koydukları şeyler gibi, kendi kişisel tecrübelerinden bir şeyler öğrenmenin zamanı geldi. Ne olursa olsun, dini yorumlamak için etkili bir şekilde kullanılan psikolojik kavramların, ateizmi yorumlamak için de kullanılacak iki ağız keskin kılıç olduğunu göstermeği umuyorum. İnanan için kullanılan şey, aynı şekilde ateist için de kullanılabilir.

* Paul C. Vitz, “Psychology of Atheism”, *AntiMatters*, Sayı: 2, Cilt: 4, 2008, ss. 33–44.

** Emekli Profesör, New York Üniversitesi, Psikoloji Bölümü.

*** Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

Ama başlamadan önce, benim işaret ettiklerimin temel varsayımlarıyla ilgili olan iki noktayı belirtmek isterim. Birincisi, ben şunu varsayıyorum; Tanrı inancı önündeki büyük engeller rasyonel değil, tam tersine genel anlamda psikolojik olarak isimlendirilebilir. Muhataplar arasındaki pek çok tanınmış inançlı ve inançsız felsefeciyi rencide etmek istemiyorum, ama rasyonel argümanlarla güçlü biçimde akli çelinmiş kişilere karşın, rasyonel olmayan psikolojik faktörlerden etkilenen çok daha fazla sayıda kişi vardır.

İnsan kalbini hiç kimse gerçekten anlayamaz veya onun hilelerini bilemez, ama bu en azından psikologların denemesi için uygun bir iştir. Böylece, başlarken, Tanrı'ya inancın önündeki nevrotik psikolojik engellerin büyük önemi olduğunu söyleyebilirim. Bunların ne olabileceğinden kısaca söz edeceğim. İnananlar için, kişinin çoğunlukla farkında olmadığı psikolojik güdülerin ve baskıların, çok defa inançsızlığın altında yattığını hatırlatmak önemlidir.

Bilinçdışının ilk teorisyenlerinden Pavlus şöyle yazar: “Doğru olanı isteyebilirim, ama onu yapamam... Azalarımında, aklımın yasasıyla savaşıyor başka bir yasa görüyorum...”¹ Böylece, psikolojik etmenlerin hem davranışa hem de inanca engel olabileceği ve keza bunların genellikle bilinçdışı etmenler olabileceği, sağlam bir psikoloji ve sağlam bir teoloji çerçevesinde akla gelmektedir. Ayrıca nihayetinde insanların, hayatlarında mevcut olan etmenler ölçüsünde birbirlerinden büyük farklılık gösterdiğini söylemek mantıklıdır. Bazılarımıza yetiştirilme tarzı, mizaç, sosyal çevre gibi Tanrı'ya inanmayı kolay kılacak birçok hediye bahşedilmiştir. Bazılarımız ise manevi olarak yoksul bir çevrede yetişir veya başa çıkmak zorunda olduğu diğer birçok zorluktan muzdariptir. Kutsal Kitap, üçüncü veya dördüncü nesildeki çocukların bile, babaları inanyor olsa dahi onların günahlarını çekeceklerini açıkça belirtiyor. Kısacası, benim işaret etmek istediğim ilk nokta, bazı insanların inanmak için diğerlerine göre daha fazla ciddi psikolojik engelleri olduğudur. Bu nokta, kutsal metinlerin başkalarını yargılamamız gerektiğine dair net açıklamalarıyla uyumludur. Bununla beraber çoğumuz kötülüğü düzeltmeye çağırılırız.

Niteliksel olarak ikinci nokta, inanç önündeki tüm zorluklara rağmen bizim Tanrı'yı kabul etmek veya reddetmek için yine de özgür seçimimiz olduğudur. Bu nitelik birincisine aykırı değildir. Belki biraz detaya inmek bunu daha açık hale getirecektir. Bir kişi, kendi özel geçmişi, şimdiki çevresi ve benzeri durumların bir sonucu olarak, Tanrı'ya inanmayı diğer birçok insandan daha zor bulabilir. Ama muhtemelen istediği zaman ve tabii ki çoğu kez Tanrı'ya yönelmeyi ya da ondan uzaklaşmayı seçebilir. Bir kişi yola çok fazla engelle başlayabilir ve hatta yıllarca

¹ Romalılar, 7: 18, 23.

yavaş biçimde Tanrı'ya yönelişine rağmen hala o noktaya varamamış olabilir. Bazıları inanca varamadan da ölebilir. Hepimiz gibi onların da sahip oldukları şeyleri ne kadar iyi değerlendirdikleri, diğerlerini ne derece sevdikleri ve Tanrı'ya ne kadar yaklaştıkları konusunda sorguya çekileceklerini düşünüyorum. Nitekim psikolojik zorlukları olmayan bir adam Tanrı'yı inkâr etmekte serbesttir ve şüphesiz çoğu kişi bunu yapar. Yani, nihai mesele irade ve bizim günahkâr doğamızdan biri olduğu halde, Tanrı'ya giden yolu uzun ve zor kılan ve bir kişiyi inançsızlığa yatkın kılan psikolojik faktörleri araştırmamız mümkündür.

Ateizm psikolojisi: sosyal ve kişisel güdüler

Öyle görünüyor ki entelektüel Batı toplumlarında, Tanrı inancının irrasyonel olgunlaşmamış ihtiyaç ve isteklere dayandığı, ama ateizm ve septisizmin gerçekten olan şeylerle ilgili rasyonel ve aptalca olmayan bir değerlendirmeden türetildiği şeklinde yaygın bir kanı vardır. Bu varsayımın eleştirisine başlamak için, ben kendi hayat hikâyemden yola çıkacağım.

Bazılarımızın bildiği gibi, oldukça zayıf ve cansız bir Hıristiyan olarak yetiştirildikten sonra, 1950'lerde üniversitede ateist oldum, lisansüstü eğitimim boyunca ve New York Üniversitesi'nde genç bir deneysel psikolog olarak görev yaptığım yıllarda ateist olarak kaldım. Yani ben bir mühtediyim ya da daha doğrusu tekrar imana gelerek Hıristiyanlığa geri dönen biriyim; üstelik New York şehrinde akademik psikolojinin oldukça seküler çevresinde, otuzlu yaşlarımın sonlarında. Hayat hikâyemden parçalar anlatarak sizleri sıkımayacağım; ama şimdi, kendi tecrübemin yansıması ile bir ateist-septik olmamın ve yaklaşık 18 yaşımdan 38 yaşıma kadar böyle kalmamın sebeplerinin yüzeysel, irrasyonel ve büyük ölçüde entelektüel veya ahlaki bütünlükten yoksun olduğunun çok açık olduğunu belirtmem gerekir. Dahası, beni motive eden şey bugün entelektüeller ve özellikle de sosyal bilimciler arasında basmakalıp olan şeylerdir.

Zamanında çok farkına varamasam da benim bir ateist olmama neden olan faktörler aşağıdaki gibidir.

Genel sosyalleşme

Gençliğimde benim üzerimdeki en önemli etki, kayda değer bir sosyal huzursuzluktu. Son derece sıkıcı, dar kafalı ve taşralı görüldüğünden ötürü, Ortabatı'dan gelen biri olmaktan bir şekilde utanıyordum. Ohia Cincinnatti'li olmanın ve müphem bir Alman-İngiliz-İsviçreli geçmişine sahip olmanın kesinlikle romantik ve etkileyici bir tarafı yoktur. Son derece orta sınıf. Ayrıca, donuk ve bana göre aşağı, sosyal olarak mahcup edici durumdan kurtulmak ve bunun yanı sıra, yerleşmeye başladığım yeni, heyecan verici ve hatta çekici seküler dünyada rahat

olmak ve onun bir parçası olmak istedim. Eminim geçen iki yüzyılda, benzer güdüler, yukarı doğru hareket eden sayısız genç insanı güçlü şekilde etkilemiştir. Örneğin Voltaire, Paris'in göz alıcı, aristokratik, sofistike dünyasına taşınmıştı ve taşralığından, aristokratik olmayan kökeninden çekiniyordu; veya Yahudi gettolarından kaçan çok sayıda asimile Yahudi ya da New York'a yeni varan genç, köktendinci anne-babalarından utanıyorlardı. Bu tür bir sosyalleşme baskısı, çoğunu Tanrı inancından ve tüm ilişkili inançlardan kopardı.

Üniversitede küçük bir seminer hatırlıyorum, orada neredeyse her katılımcı, bu tür bir mahcubiyet duyduklarını ve "modern yaşam"ın sosyalleşme baskısından etkilendiklerini ifade etmişlerdi. Bir öğrenci güneşli Baptist geçmişinden kurtulmak istiyordu, bir diğeri küçük bir Mormon kasabası çevresinden, bir üçüncüsü tam bir Brooklyn Yahudisi olmaktan sıyrılmaya çalışıyordu ve dördüncüsü bendim.

Özel sosyalleşme

Ateist olmak istememin başka bir büyük sebebi, psikoloji alanındaki güçlü ve etkili bilim adamları tarafından kabul edilme arzumdur. Özellikle üniversitede hocalarım tarafından kabul edilmek istedim. Bir lisansüstü öğrencisi olarak, tamamen, akademik araştırma psikolojisinin özel "kültürü" tarafından sosyalleştirildim. Birçok psikoloji teorisinde görüş ayrılığı yaşayan Stanford'daki hocalarım, diyebilirim ki yalnızca iki şey üzerinde birleşmişti: yoğun kişisel kariyer tutkuları ve dinlerini inkâr etmeleri. Mezmurlarda denildiği gibi: "...açgözlü insan Rabbe lanet okur, onu terk eder... Kendini beğenmiş kötü insan onu aramaz; onun tüm düşüncesi "Tanrı yoktur" dur".² Bu çevrede sadece, doğru kıyafetleri seçerek, bir üniversite öğrencisi gibi nasıl giyineceğimi öğrendim; ayrıca ateist fikirleri ve tutumları benimseyerek nasıl tam bir psikolog gibi "düşüneceğimi" öğrendim.

Kişisel elverişlilik

Nihayet, ateist olmakla ilgili olarak, yüzeysel ama yine de güçlü irrasyonel baskıların yanı sıra, listeye basit kişisel elverişliliği de eklemeliyim. Şu bir gerçek ki günümüzün seküler ve neo-pagan dünyasında gerçekten inançlı bir kişi olmak oldukça külfetlidir. Birçok zevkten ve zamanı istediğim gibi harcamaktan feragat etmek zorundaydım. Çok fazla detaya girmeye gerek yok, ama gerçekten inançlı bir kişi olabilmem için reddedilmiş olması gereken cinsel zevkleri tahmin etmek zor değil. Ayrıca biliyordum ki bu bana zamana ve bir miktar paraya mal olacaktı. Ayınlar, kilise grupları, dua zamanları, kutsal metin okumaları ve diğer insanlara

² Mezmurlar, 10: 3-4.

yardım etmek için harcanan zaman var. Ben zaten oldukça meşguldüm. Açıkçası, dindar biri olmak gerçekten külfetli olacaktı.

Şimdi muhtemelen sizler, bu tür sebeplerin benim gibi yirmili yaşlardaki toy gençlerle sınırlı olduğunu düşünüyorsunuz. Fakat bu sebepler o kadar da sınırlı değildir. Şimdi, yaşamının çoğunu Tanrı ve dini konular üzerine düşünerek geçirmiş olan tanınmış Amerikalı felsefeci, yazar ve entelektüel Mortimer Adler'i ele alacağım. Onun en son çıkan kitaplarından birisinin başlığı *How to Think About God: A Guide for the 20th Century Pagan* (1980)'dır. Bu çalışmasında Adler, Tanrı'nın varlığıyla ilgili argümanı çok güçlü bir şekilde vurgular ve sonraki bölümde Tanrı'nın yaşadığını kabul etmeye çok yakındır. Ama geri adım atar ve "dini olarak tarafsız büyük bir grup" içinde kalır. Ama Adler bu kararında, akli olmaktan çok iradi olduğu izlenimini bırakır. Onun eleştirmenlerinden biri, Adler'in, otobiyografisinde³ bu izlenimi teyit ettiğine işaret eder⁴. Orada, araştırmasında tam bir dini bağlılığın sebepleri üzerinde kısaca iki kez duruyor. Cevap, "kişinin iradesinin altında yatar, kişinin zihninde değil" diye yazar. Adler şöyle bir yorumla devam eder; gerçek bir dindar olmak "yaşam tarzımda radikal değişiklikler gerektirir..." ve "temel gerçek şu ki ben dindar bir kişi olarak yaşamak istemiyorum"⁵.

İşte gördünüz! "Gerçek bir dindar" olmanın çok sıkıntılı ve külfetli olacağına dair dikkat çekici dürüst ve bilinçli bir itiraf. Kabul etmesek de çoğu inançsızın duruşunun arkasında bu tür sığ gerekçeler yatmaktadır.

Özet olarak, özümsemiğim sosyal ihtiyaçlarım, akademik psikolojinin bir parçası olarak kabul edilme şeklindeki mesleki beklentilerim ve uygun bir yaşam tarzına dair kişisel ihtiyaçlarım nedeniyle, tüm bu sebeplerden ötürü, ateist olmak en iyi seçimdi. Bu güdülerini ele aldığım, dürüstçe diyebilirim ki ateizme dönüş ergenliğe dönüşün tüm çekiciliğine sahiptir.

Ateizm psikolojisi: psikanalitik güdüler

Genel olarak bilindiği gibi Tanrı inancına yönelik temel Freudcu eleştiri, bu inancın psikolojik kökenli olması nedeniyle güvenilir olmadığı şeklindedir. Yani Tanrı, bizim yoğun, bilinçdışı arzularımızın bir yansımasıdır; korunma ve güvenliğe dönük çocukluk isteklerinden türetilmiş bir arzu giderimidir. Bu arzular çoğunlukla bilinçdışı olduğundan, bu tür bir yorumlamayı reddetmeye kalkışmak pek mümkün gözükmemektedir. Bu tür bir eleştirinin geliştirilmesinde, Freud'un *ad hominem* argümanını, çok etkili biçimde kullandığına dikkat çekmek lazım. *The Future of an Illusion* (1927, 1961) adlı eserinde Freud duruşunu daha açık biçimde gösterir:

³ M. Adler, *Philosopher at Large*, Macmillan, New York, 1976.

⁴ W. E. Graddy, "The Uncrossed Bridge", *New Oxford Review*, Sayı: 23-24, June 1982.

⁵ W. E. Graddy, "The Uncrossed Bridge", s. 24.

Dini fikirler de uygarlığın tüm diğer başarıları gibi aynı ihtiyaçlardan doğmuştur: doğanın büyük ezici güçleri karşısında kendini savunma gereksiniminden.⁶

Binaenaleyh dini inanç:

İnsanlığın en eski, en güçlü ve en acil ihtiyaçlarının giderimidir, yanulsamadır... Zaten bildiğimiz gibi, çocuklukta çaresizliğin korkutucu etkisi, baba tarafından sağlanan korunma (sevgiyle korunma) ihtiyacını doğurmuştur... Böylece ilahi Takdirin müşfik kuralları, hayatın tehlikeleri karşısındaki korkularımızı yatıştırır.⁷

Eleştiriden yoksun birçok ateist ve sepiğin bu yaklaşımı hevesle kabul etmesine karşın, onu dikkatli biçimde ele alalım. Bu argüman, çok zayıf bir konumdadır.

Birinci paragrafta Freud kendi ifadeleri ile, dini inanç karşısındaki argümanının, psikanalizin kendisi de dâhil olmak üzere, uygarlığın tüm başarılarına karşı aynı derecede geçerli olduğunu belirterek hata yapar. Yani, entelektüel bir başarının psişik kökenleri onun gerçek değerini geçersiz kılıyorsa, o zaman psikanalitiğin kendisi şöyle dursun fizik, biyoloji aynı suçlama karşısında savunmasızdır.

İkinci paragrafta, Freud bir diğer ilginç iddiayı ortaya atar. Yani, en eski ve en acil insan arzusu, çok güçlü sevilen bir babanın rehberliğinde ilahi Takdir ve sevgi dolu korumadır. Fakat bu arzu, iddia ettiği gibi bu kadar güçlü ve eskise, Hıristiyanlık öncesi dinlerin iyiliksever bir baba olarak güçlü şekilde vurgulanmış Tanrı'ya sahip olmaları gerekirdi. Genel anlamda, Akdeniz havzasındaki pagan dinlerde böyle bir durum söz konusu değildir. Hakeza, Budizm ve Hinduizm gibi bazı popüler dinlerde de benzer bir durum söz konusu değildir. Aslında, Yahudilik ve daha ziyade Hıristiyanlık, sevgi dolu bir baba olarak Tanrı'ya vurgu yapma konusunda birçok dinden ayrılır.

Amma velâkin, bu iki entelektüel gafı bir kenara bırakalım ve onun bir diğer yansıtma teorisi anlayışına dönelim. Bu teorinin, psikanalizin gerçekten tamamlayıcı bir parçası olmadığı gösterilebilir ve bu yüzden psikanalizden gerekli desteği talep edemez. Esasen o kendi başına bir argümandır. Aslında, Freud'un dine ve dini inkâra yönelik eleştirel tutumu, köklerini onun kişisel tercihlerinde bulur ve bu tutum bir tür meta psikanalizdir veya onun daha özel klinik kavramlarıyla iyi bir bağlantı kurulmamış arka plan çerçevesidir. (Çoğu psikanalitik teoriye nazaran bu ayırım ve kendi başınalık, çok büyük olasılıkla psikanaliz dışındaki etkisinin nedenini açıklar). Yansıtma teorisinin bu yorumu için iki tane kanıt vardır.

⁶ S. Freud, *The Future of An Illusion*, Norton, New York, 1927/1961, s. 21.

⁷ S. Freud, *The Future of An Illusion*, s. 30.

Birincisi, bu teorinin yıllar önce Ludwig Feuerbach'ın *The Esence of Christianity* (1841, 1957) adlı eserinde açık bir şekilde ifade edildiğidir. Feuerbach'ın yorumu Avrupa entelektüel çevrelerinde iyi bilinirdi ve Freud gençken Feuerbach'ı arzulu bir şekilde okumuştur.⁸ İşte Feuerbach'tan bu konuya açıklık getirecek birkaç örnek alıntı:

İnsan neyi arar. Bu bir açıklama ve dolayısıyla bilinçli bir şey olabilir veya bilinçdışı bir ihtiyaçtır. İşte bu onun Tanrı'sıdır.⁹

İnsan, doğasını, kendi içinde bulmadan önce, kendisi dışındaki dünyaya yansır.¹⁰

Yansıtılmış hayali görüntülerde yaşamak dinin özüdür. Din, gerçekliği yansıtılmış hayallere kurban eder...¹¹

Arzu giderimi gibi "Freudcu" ifadelerde, Feuerbach'ın dini betimlemesine dair daha birçok alıntı bulunabilir. Freud'un bu argümanda yaptığı şey, çok dokunaklı biçimde onu yeniden canlandırmak ve okuyucuların daha büyük ölçüde böyle bir teoriyi duymayı arzuladığı sonraki bir zamanda bunu yayınlamaktı. Tabi ki, bir şekilde psikanalitik teori ve bulguları, bu teoriye güçlü destek vermek gibi bir anlama geldi. Freud'un *Illusion*'daki duruşunun Feuerbachçı karakteri, aynı zamanda "doğanın üstün güçlerinin eziciliği" ve "çocuklukta çaresizliğin korkutucu etkisi" gibi kavramlar tarafından gösterilir. Bu kavramlar ıstihali olarak veya anlam olarak psikanalitik değildir.

Yansıtma teorisinin psikanalitik olmayan temellerine dair diğer kanıt doğrudan bunu açıkça ifade eden Freud'dan gelir. Arkadaşı Oskar Pfister'a (ilk psikanalistlerden olan inançlı bir Protestan papaz) gönderdiği 1927 tarihli bir mektupta Freud şöyle yazar:

Kitabımda (*The Future of an Illusion*) ifade ettiğim bakış açısının analitik teorisinin bir parçası olmayacağı noktasında daha açık olalım. Onlar benim kişisel görüşlerimdir.¹²

Tanrı'ya inanç konusunda, Freud tarafından geliştirilmiş, birazcık farklı, başka bir yorum vardır. Ama bu, çok ılımlı bir psikanalitik karaktere sahip olmasına rağmen, aslında Feuerbachçı yansıtma teorisinin gerçek bir uyarlamasıdır. Bu, Freud'un nispeten göz ardı edilmiş ego ideali yorumudur. Ego idealini ihtiva eden

⁸ Bkz. J. E. Gedo, G. H. Pollock, *Freud: The Fusion of Science and Humanism*, International University, New York, 1976, s. 350.

⁹ L. Feuerbach, *The Esence of Christianity*, Ed. and abridged by E. G. Waring and F. W. Strothman, Ungar, New York, 1891/1957, s. 33.

¹⁰ L. Feuerbach, *The Esence of Christianity*, s. 11.

¹¹ L. Feuerbach, *The Esence of Christianity*, s. 49.

¹² S. Freud, O. Pfister, *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, Basic, New York, 1963, s. 117.

süper ego, idealize edilmiş bir babanın ve muhtemelen Baba Tanrı'nın yansıtmasını ifade eden "Oedipus kompleksinin varisi"dir.¹³

Buradaki zorluk, ego idealinin Freud'un yazıları içinde gerçekten büyük ilgi ve gelişim göstermemesidir. Ayrıca, kolayca Feuerbach'ın yansıtma teorisinin bir uyarlaması olarak yorumlanmıştır. Böylece, psikanalizin, Tanrı inancının nevrotik olarak karakterize edilmesi için aslında önemli teorik kavramlar sağlamadığını söyleyebiliriz. Freud, ya Feuerbach'ın çok daha eski yansıtma veya yanılısma teorisini kullanmıştır ya da Feuerbach'ı kendi ego ideali düşüncesine dâhil etmiştir. Büyük ihtimalle, Freud'un Pfister'a *Illusion* kitabının psikanalizin gerçek bir parçası olmadığını itiraf etmesinin sebebi buydu.

Oedipal arzu giderimi olarak ateizm

Yine de Freud, güçlü bir arzudan, bilinçdışından, çocuksu ihtiyaçlardan kaynaklandığından ötürü, inancın bir yanılısma olabileceği endişesinde haklıdır. İronik bir şekilde kendisi, ateizmin nevrotik temellerini anlamak için yeni ve çok güçlü bir yol ortaya koymuştur.¹⁴

Freud'un çalışmasında bilinçdışı haricindeki ana kavram, şimdi iyi bilinen Oedipus Kompleksidir. Erkeğin kişilik gelişiminde, bu kompleksin temel özellikleri şunlardır: yaklaşık 3 - 6 yaş arasındaki dönemde çocuk, anneye yönelik güçlü bir cinsel arzu geliştirir. Aynı zamanda çocuk, babaya karşı yoğun bir nefret ve korku ve onun yerine geçme arzusu, "güç arzusu" (*craving for power*) geliştirir. Bu nefret, babanın büyük bedeni ve gücü ile onun arzularının önünde durduğu bilgisine dayanır. Çocuğun baba korkusu, açıkça baba tarafından hadım edilme korkusu olabilir, ama daha tipik olarak, onun daha az özel bir karakteri vardır. Tabi ki oğul gerçekte babayı öldürmez, ama baba katlinin onun fantezilerinde ve rüyalarında zihni genel olarak meşgul ettiği varsayılır. Bu kompleksin "çözüm"ünün, çocuğun hadım edilme korkusuyla, babanın yerini alamayacağını fark etmesiyle meydana geldiği düşünülür. Nihayetinde bu, çocuğun baba ile özdeşleşmesine, saldırganlıkla özdeşleşmesine ve kompleksin temel ürkütücü bileşenlerini bastırmasına yol açar.

Freud'a göre Oedipus kompleksinin asla gerçek anlamda çözülmediğini ve daha sonraki dönemlerde, neredeyse her zaman (örneğin erinlikte) aktive olma kapasitesine sahip olduğunu aklımızda tutmamız önemlidir. Böylece, öldürücü nefretin ve aile içinde ensest cinsel arzunun güçlü bileşimi, asla tam olarak ortadan kalkmaz. Bunun yerine üstleri kapatılır ve bastırılır. Freud bu durumun nevrotik

¹³ Bkz. S. Freud, *The Ego and the Id*, Norton, New York, 1923/1962, s. 38.

¹⁴ Bkz. P. Vitz, J. Gartner, "Christianity and Psychoanalysis, Part 1: Jesus as the Anti-Oedipus", *Journal of Psychology and Theology*, Sayı: 12, ss. 4-14, 1984; P. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, Guilford, New York, 1986.

potansiyelini şöyle ifade eder: “Oedipus kompleksi nevrozların asıl özüdür... Bilinçdışında kompleksten kalanlar, daha sonra yetişkinlikte nevrozların gelişimine meyilli olmayı temsil eder”.¹⁵

Kısacası tüm nevrozlar bu kompleksten ortaya çıkar. Tabii ki çoğu durumda, bu potansiyel, herhangi bir ciddi nevrotik tavırda ifade bulmaz. Bunun yerine, otoriteye karşı tutumlarda, rüyalarda, dil sürçmelerinde, kısa süreli irrasyonelliklerde vb kendini gösterir.

Şimdi, tüm nevrozlarımızın kökeni olan evrensel bir Oedipus kompleksi faraziyesinde, Freud farkında olmadan, Tanrı’yı inkârın temelindeki arzu giderimini anlamak için kolay anlaşılır bir mantıklı açıklama geliştirdi. Nihayetinde, Oedipus kompleksi bilinçdışıdır, çocuklukta meydana gelir ve hepsinden öte, onun temel güdüsü, özellikle babanın öldürülmesi veya düşürülmesi arzusu olarak temsil edilen, babadan nefret etme ve onun var olmamasını arzulamadır. Freud sürekli olarak Tanrı’yı babanın psikolojik eşdeğeri olarak betimler. Bu yüzden Oedipal motivasyonun doğal bir dışavurumu, Tanrı’nın var olmamasına dair güçlü bilinçdışı arzular olacaktır. Bu nedenle, Freudcu çerçevede, ateizm, babayı öldürme ve onun yerine alma şeklindeki Oedipal arzunun neden olduğu bir yanılısamadır. Tanrı var değilmiş gibi hareket etmek, üstü örtük değil açıkça onu öldürmek için bir arzudur. Hemen hemen bir rüyada olduğu şekliyle, bir ebeveyne ait görüntünün uzağa gitmesi veya gözden kaybolması böyle bir arzuyu temsil eder: “Tanrı ölüdür” ifadesi, basitçe açık bir Oedipal arzu giderimidir.

Çağdaş ateizmin ve septisizmin Oedipal karakterini anlamak kesinlikle zor değil. Hugh Hefner, hatta James Bond, Tanrı’yı inkâr etmeleriyle birlikte etraflarındaki sayısız kızla, Freud’un Oedipal ve ilkel isyanını sonuna kadar yaşamaktadır (*Totem and Taboo*). Narsistik kendini beğenme ile birleşmiş sömürücü cinsel serbestliğin aynı senaryosunun varyasyonlarını yaşayan sayısız diğer şüpheçiler de böyledir. Tabii ki Oedipal rüya, sadece babayı öldürme ve anneye veya gruptaki diğer kadınlara sahip olma değil, aynı zamanda onun yerine geçmedir. Modern ateizm bunun üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Şu anda Tanrı değil de insan, iyiliğin ve evrendeki gücün bilinçli bir şekilde tayin edilmiş nihai kaynağıdır. Hümanist felsefeler, dinin Yaratıcıyı yüceltmesiyle aynı biçimde insanı ve insanın potansiyelini yüceltir, tesbih eder. Biz, bir Tanrı’dan birçok tanrıya ve oradan da herkesin tanrı olduğuna intikal ettik. Aslında insan, narsizm ve Oedipal arzularıyla, Tanrı’nın tahtına kendisi oturarak, şeytanın başaramadığını başarmaya çalıştı. Freud

¹⁵ S. Freud, *Standard Edition*, 1919, v. 17, s. 193; S. Freud, *Standard Edition*, 1905, v. 7, s. 226; S. Freud, *Standard Edition*, 1909, v. 11, s. 47.

sayesinde şimdi, derin nevroitikliği, inançsızlığın güvenilir olmayan psikolojisini tamamen anlamak daha kolaydır.

Burada ileri sürülen Oedipal motivasyonun ilginç bir örneği Voltaire'e aittir. Voltaire, tüm dini konularda önde gelen bir şüphecidir ve Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin kişisel Tanrı kavramını yani bir Baba olarak Tanrı'yı inkâr eder. Voltaire, özellikleri bilinmeyen, kişisel olmayan kozmik bir Tanrı'ya inanan bir teist veya deisttir.

Voltaire hakkında psikolojik olarak önemli olan şey şudur; babasını öyle güçlü bir şekilde reddeder ki babasının soyadını kabul etmez ve Voltaire soyadını alır. Bu ismin tam olarak nereden geldiği belli değildir ama yaygın bir kanıya göre, annesinin soyadının harflerinden oluşturulmuştur. Voltaire yirmili yaşlarının başında (1718), halka açık olarak sahnelenen ilk oyunlarından biri olan "Oedipus" (Edipe) başlıklı bir oyun yayınladı. Oyun, siyasal isyana değinerek dine ağır göndermelerle klasik efsaneyi anlatır. Hayatı boyunca Voltaire'in (tıpkı Freud'da olduğu gibi) babasının oğlu olmadığı düşüncesi zihnini kurcalamıştır. Görünüşe göre o, kendi orta sınıf geçmişinden ziyade, yüksek aristokratik bir aileden gelmiş olmayı arzulamıştı. (Bu endişenin en önemli dışı vurumu, Candide adlı oyunda daha zengin ve saygın bir babaya sahip olmasıdır). Kısaca, Voltaire'in kendi babasına düşmanlığı, Baba Tanrı'nın dînî inkârı ve kralı siyasi olarak reddetmesi (bir baba figürü olarak kabul edilir), aynı temel ihtiyaçların yansımalarıdır. Psikolojik olarak ifade edecek olursak, Voltaire'in babasına ve Tanrı'ya karşı isyanı, Oedipal bir arzu giderimi olarak, teselli edici yanılsamalar olarak ve böylece Freud'u takiben, olgun bir zihnin değersiz tutumları ve inançları olarak kolayca yorumlanabilir.

Büyük bir Ansiklopedist ve tanınmış bir ateist olan Diderot (aslında modern ateizmin kurucularından biridir), hem Oedipal zihin meşguliyetine hem de içgörüsüne sahiptir. Freud, Diderot'nun öngörüsünü fikirlerini tasdik ederek ondan şunları alıntılar:

Eğer küçük bir vahşiyi, tüm aptallıklarını muhafaza ederek ve beşikteki küçük bir çocuğun anlam dünyasına otuz yaşındaki bir adamın şiddet tutkusunu ekleyerek, onu kendi haline bırakırsak, babasını öldürür ve annesiyle yatar.¹⁶

Ateizm psikolojisi: kusurlu baba teorisi

Freud'un Oedipal teorisinin yalnızca sınırlı derecede kabul edilmesi gerektiğine dair geçerli sebepler olduğunun yeterince farkındayım. Herhangi bir durumda, bence bazıları için Oedipal kompleks geçerli olmakla birlikte, teori

¹⁶ *Le nouveau de Rameau*'den Freud tarafından *Introductory Lectures*'taki XXI. Konferans'a alıntılanmıştır (1916–1917), *Standard Edition*, v. 16, ss. 331–338.

bilinçdışı motivasyonların evrensel bir temsili olmaktan çok uzaktır. Ateizmi daha iyi anlamaya ihtiyaç olduğundan ve Oedipal kompleks dışında herhangi bir teorik çerçeve bilmediğimden, kendi modelimin taslağını yapmak veya Freud'un gelişmemiş tezini gerçekten geliştirmek zorundayım. Leonardo da Vinci üzerine yazdığı makalesinde Freud şu açıklamayı yapar:

Baba kompleksi ile Tanrı inancı arasındaki yakın ilişkiyi bize öğreten psikanaliz, kişisel Tanrı'nın yüceltilmiş babadan başka bir şey olmadığını bize gösterir ve genç insanların baba otoritesi kırılır kırılmaz dini inancını nasıl kaybettiğini her gün örneklerle ortaya koyar.¹⁷

Bu ifade, anneye yönelmiş bilinçdışı cinsel arzu hakkında veya hatta babaya odaklanmış evrensel rekabetçi nefret hakkında bir varsayımda bulunmaz. Bunun yerine, kolay anlaşılabilir basit bir iddiada bulunur: bir çocuk veya genç, dünyevi babasına karşı hayal kırıklığına uğradığında ve ona saygısını kaybettiğinde, göksel Babaya olan inanç imkânsız hale gelir. Tabii ki bir babanın otoritesini kaybetmesinin ve çocukta ciddi hayal kırıklığı oluşturmalarının birçok yolu vardır. Klinik verilerle desteklenen bazı yollar şunlardır:

1. O mevcut olabilir, ama açıkça zayıf, korkak ve saygıdan yoksundur (aksine güzel ve "hoş" olsa bile).
2. O mevcut olabilir, ama fiziksel olarak, cinsel olarak veya psikolojik olarak kötü niyetlidir.
3. O, ölmüş, aileyi terk etmiş veya onları bırakarak yok olmuş olabilir.

Ateizmin bu zikredilen belirleyicilerinin hepsi beraber ele alındığında, bu "kusurlu baba" hipotezi olarak isimlendirilecektir. Bu yaklaşımın geçerliğini desteklemek için, önde gelen ateistlerin yaşamlarından tarihsel vakaları ele alacağım. Çünkü bu ateistlerin biyografilerini okurken, bu hipotez ilk kez aklıma geldi.

Sigmund Freud'un babasıyla ilişkisini ele alarak başlayabiliriz. Freud'un babası Jacob'ın, tam bir hayal kırıklığı olduğu (ya da daha kötüsü), onun biyografisini yazanlar tarafından kabul edilir.¹⁸ Özellikle, babası ailesine finansal destek sağlaması bakımından zayıf bir adamdı. Bunun yerine, para desteği, eşinin ailesi ve başkaları tarafından sağlanıyor gibi görünüyordu. Dahası, Freud'un babası antisemitizm karşısında pasif kalıyordu. Freud bir bölümde, babasının bir antisemitik tarafından pis Yahudi diye çağrılmasına ve pataklanmasına nasıl izin verdiğini anlattığını söyler. Genç Sigmund bu hikâyeyi duyunca babasının zayıflığından ve karşılık vermemesinden utanç duymuştur. Freud karmaşık ve

¹⁷ S. Freud, *Leonardo da Vinci*, Random, New York, 1910/1947, s. 98.

¹⁸ Bkz. M. Krull, *Freud und Sein Vater*, Beck, Munich, 1979; P. Vitz, "Sigmund Freud's Attraction to Christianity: Biographical Evidence", *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, Sayı: 6, ss. 73-183, 1983; P. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, 1986.

birçok açıdan da müphem biridir, ama herkes kabul eder ki o cesur bir savaşçıdır ve başkalarında gördüğü cesareti son derece takdir eder. Sigmund genç bir adamken birçok kereler antisemitiklerin karşısında fiziken durmuştur ve tabii ki o en büyük entelektüel savaşçılardan biridir.

Bununla birlikte, kusurlu bir baba olarak Jacob'un yaptıkları muhtemelen daha derinlere gider. Özellikle bir ergen iken yazdığı iki mektupta Freud babasının bir cinsel sapık olduğunu ve Jacob'un çocuklarının bundan muzdarip olduklarını söyler. Ayrıca ifade ederek can sıkıkmak istemediğim diğer muhtemel bazı ahlaki bozukluklar vardır.

Jacob'un din ve Tanrı ile olan bağlılığı oğlu için de söz konusudur. Freud bir çocukken Jacob bir tür reform Yahudiliğine dâhil olmuştu. İkisi, birlikte Kutsal Kitap okuyarak saatler geçiriyorlardı. Daha sonra Jacob giderek Talmud okumaya ve Yahudi kutsal metinleri üzerindeki tartışmalara dâhil olmaya başladı. Kısacası, bu zayıf, daha ziyade pasif "iyi çocuk", bu kolay kandırılan kimse, kolayca Yahudiliğe ve Tanrı'ya bağlandı. Ayrıca, ciddi cesaret yoksunluğu, büyük ihtimalle cinsel sapıklık ve diğer zayıflıklar genç Sigmund için acı vericiydi.

Çok kısaca söyleyecek olursak, diğer ünlü ateistler babalarıyla benzer bir ilişkiye sahiplermiş gibi görünüyor. Karl Marks babasına saygı duymadığını belirterek buna açıklık getiriyor. Bunun önemli bir parçası, babasının, herhangi bir dini kanaatle değil de hayatı daha kolay kılma arzusundan dolayı Hıristiyanlığa geçmesidir. O, rahatlık için asimile olmuştur. Bunu yaparak Marks'ın babası eski bir aile geleneğini sekteye uğratmıştır. O, ailesi içinde haham olmayan ilk kişiydi. Gerçekten de Karl Marks'ın ailesinin her iki tarafında da uzun bir hahamlık zinciri vardı.

Ludwig Feuerbach'ın babası oğlunu kolayca derinden incitecek bir şey yapmıştı. Feurbach 13 yaşındayken, babası ailesini terk etti ve farklı bir şehirde bir başka kadınla yaşamaya başladı. Bu, 1800'lerin başında Almanya'da olmuştu ve böyle bir skandalı halk kabullenemezdi ve halk genç Ludwig'le birlikte annesini ve diğer çocukları dışladı.

Şimdi 100 yıl sonrasına gidelim ve Amerika'nın en tanınmış ateistlerinden biri olan Madalyn Murray O'Hair'in hayatına bakalım. İşte, oğlunun kaleme aldığı ve henüz bir çocukken ailenin hayatının nasıl olduğunu anlatan son kitabından bir alıntı yapacağım.¹⁹ Kitap o 8 yaşındayken başlar: "Biz aile olarak nadiren birlikte bir şey yapardık. Annem ve dedem arasındaki nefret böyle güzel sahnelerin yaşanmasına engel oluyordu".²⁰ O, annesinin niçin babasından bu kadar nefret ettiğini gerçekten

¹⁹ W. J. Murray, *My Life Without God*, Nashville, Nelson, TN, 1982.

²⁰ W. J. Murray, *My Life Without God*, s. 7.

bilmediğini yazar. Ama ona duyduğu nefretle beraber babasını 10 inçlik bir kasap bıçağıyla öldürme girişimine dair çirkin bir saldırının kaydı giriş bölümünde vardır. Madalyn başaramamış ama şöyle bağırmişti: “Seni ölü olarak göreceğim. Henüz seninle işim bitmedi. Senin mezarının üzerinde yürüyeceğim”.²¹

O’Hair’ın babasına yönelik yoğun nefretinin sebebi ne olursa olsun, bunun çocukluğa kadar gittiği ve oldukça derin olduğu bu kitaptan anlaşılıyor. Bunun makul nedeni en azından psikolojik²² ve belki de fiziksel istismardır.

İstismar, reddetme ya da korkaklığın yanı sıra, bir babayı cidden kusurlu kılacak başka bir yol, onun sadece orada olmamasıdır. Birçok çocuk, tabii ki, babalarının ölümünü, bir tür ihanet veya firar eylemi olarak yorumlarlar. Bu açıdan ölümü bir baba şablonunun, birçok tanınmış ateistin hayatında oldukça yaygın olması dikkat çekicidir. Fransız rasyonalist ve muhtemelen halkça bilinen ilk ateist Baron d’Holbach (doğduğunda adı Paul Henri Thiry’dir), anlaşılan 13 yaşında yetim kalmış ve amcasıyla yaşamıştır (yeni adı olan Holbach’ı ondan almıştır). Bertrand Russell’ın babası, o dört yaşındayken vefat etmiştir; Nietzsche babasını kaybettiğinde Russell’la aynı yaşta idi; Sartre’in babası o doğmadan önce ölmüştü ve Camus babasını kaybettiğinde bir yaşındaydı. (Bu bilgiler standart biyografik kaynaklardan alınmıştır). Açıkçası, “kusurlu baba” hipotezini ortaya koyabilmek için daha fazla kanıtı ihtiyaç vardır. Ama zaten mevcut bilgi tatmin edici düzeydedir; bir tesadüf olması pek mümkün değildir.

Ölü veya var olmayan bir babanın, ateizmin duygusal temellerinde nasıl yer aldığına dair psikoloji görüşü, ilk bakışta çok açık bir şekilde görünmeyebilir. Ama hepsinden öte, eğer birinin babası yoksa veya ölecek kadar zavırsa ya da onları terk edecek kadar güvenilir bir kişiye, o zaman aynı şeyi göksel babaya atfetmek zor olmayacaktır.

Son olarak bazen, erken yaşanan kişisel acı, ölüm, kötülük tecrübesi, bunlara izin verdiği gerekçesiyle Tanrı’ya öfke ile birleşir. Bir babanın kaybı veya daha sonraki bir acı nedeniyle Tanrı’ya duyulan herhangi bir erken öfke, inançsızlığın bir diğer ve farklı psikolojisidir. Ama kusurlu bir babanın bununla yakından bir ilişkisi vardır.

Bu psikolojinin bir kısmı Russell Baker’ın son otobiyografisinde görülür²³. Russell Baker tanınmış bir gazeteci ve New York Times’ın mizah yazarıdır. Russell beş yaşındayken, babası acilen hastaneye kaldırılır ve orada ölür. Baker kederlenir, ağlar ve evin hizmetçisi Bessie’yle konuşur:

²¹ W. J. Murray, *My Life Without God*, s. 8.

²² W. J. Murray, *My Life Without God*, s. 11.

²³ R. Baker, *Growing Up*, Congdon & Weed, New York, 1982.

İlk kez Tanrı hakkında ciddi şekilde düşündüm. Hıçkırıklar arasında Bessie'ye, eğer Tanrı insanlara böyle bir şey yapabiliyorsa, o zaman o nefret dolu birisidir ve ondan daha bir şey istemeyeceğim dedim.

Bessie bana cennetteki huzurdan, melekler arasında bulunmanın verdiği zevkten ve zaten orada olan babamın mutluluğundan bahsetti. Söyledikleri benim öfkemi dindirmeye yetmedi.

Tanrı hepimizi kendi çocuklarımızı gibi seviyor dedi Bessie.

Eğer Tanrı beni seviyorsa, niye benim babamı öldürdü?

Bessie benim bir gün anlayacağımı söyledi, ama sadece kısmen haklıydı. O gün öyleden sonra, daha sonra bu şekilde ifade edemesem de, Tanrı'nın Morrisonville'deki hiç kimse kabul etmek istemese de insanlarla çok az ilgilendiğine karar verdim. O gün Tanrı'nın çok da güvenilir olmadığına karar verdim.

Bundan sonra, gerçek bir inançla asla ağlamadım, ne ilgisiz durma haricinde birinin Tanrı'sından bir şey umdum, ne de acı içinde bana pahalıya mal olacağı korkusu olmadan derinden sevdim. Beş yaşında bir şüpheci olmuştum...²⁴

Bir ateist olmak için yüzeysel güdüler yaygın olmakla birlikte, yine de birçok durumda derin ve rahatsız edici psikolojik kaynakların olduğunu belirterek bitireyim. "Kusurlu baba" hipotezini ortaya koymak her ne kadar kolay olsa da her bireysel vakanın altında yatan zorluk, acı ve karmaşayı unutmamalıyız. Ateist olmaları, babası tarafından reddedilme, inkâr edilme, nefret edilme, manipüle edilme veya fiziksel ya da cinsel istismara mazur kalma koşullarına bağlı olanlar için anlayışlı ve merhametli olunmalıdır. Kesinlikle, bir çocuk için kendi babasından nefret etmeye itilmek veya hatta babasının zayıflığı nedeniyle umutsuzluğa mahkûm edilmek büyük bir trajedir. Sonuçta, çocuk sadece babasını sevmek ister. Tanrı'nın sevgisi tarafından kutsanmış mümin, özellikle de sonuçta her ikisi de cennette buluşacağı için, ateist oluşu bu tür deneyimlere dayanan herhangi bir inançsız için dua etmelidir. Buluşun ve kucaklaşın ve bu büyük mutluluğu yaşayın. Eğer böyle olursa, muhtemelen eski ateist belki inançlı kimseden daha fazla mutluluk yaşayacaktır. İnançlının mutluluğuna ilaveten, ateist kendisini Babasının evinde ve her yerde sevgiyle çevrilmiş olarak bulmanın şaşkınlığından kaynaklanan ekstra kazanca sahip olacaktır.

Kaynakça

Adler, M., *Philosopher at Large*, Macmillan, New York, 1976.

Adler, M., *How to Think about God: A Guide to the Twentieth Century Pagan*, Macmillan, New York, 1980.

²⁴ R. Baker, *Growing Up*, s. 61.

Baker, R., *Growing Up*, Congdon & Weed, New York, 1982.

Feuerbach, L., *The Essence of Christianity*, Ed. and abridged by E. G. Waring & F. W. Strothman, Ungar, New York, 1891/1957.

Freud, S., *Leonardo da Vinci*, Random, New York, 1910/1947.

Freud, S., *The Future of An Illusion*, Norton, New York, 1927/1961.

Freud, S., *The Ego and the Id*, Norton, New York, 1923/1962.

Freud, S., Pfister, O., *Psychoanalysis and Faith: The letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, Basic, New York, 1963.

Gedo, J. E., Pollock, G. H. (Eds.), *Freud: The Fusion of Science and Humanism*, International University, New York, 1967.

Graddy, W.E., "The Uncrossed Bridge", *New Oxford Review*, Sayı: 23-24, June, 1982.

Krull, M., *Freud und Sein Vater*, Beck, Munich, 1979.

Murray, W.J., *My Life Without God*, Nashville, Nelson, TN, 1982.

Vitz, P.C., "Sigmund Freud's Attraction to Christianity: Biographical Evidence", *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, Sayı: 6, ss. 73-183, 1983.

Vitz, P.C., *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, Guilford, New York, 1986.

Vitz, P.C., Gartner, J., "Christianity and Psychoanalysis, Part 1: Jesus as the Anti-Oedipus", *Journal of Psychology and Theology*, Sayı: 12, ss. 4-14, 1984.

Vitz, P.C., Gartner, J., "Christianity and Psychoanalysis, Part 2: Jesus the Transformer of the Super-ego", *Journal of Psychology and Theology*, Sayı: 12, ss. 82-89, 1984.

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2013/1, Cilt 2, Sayı 2

Din-Kimlik Tartışmaları Ekseninde Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu*

Ahmet YÖNEM**

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Üniversitenin Ortak Akıl Topluluğu ortaklaşa olarak 15 Mayıs 2013 tarihinde uluslararası katılımlı "Din-Kimlik Tartışmaları Ekseninde Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu"nu gerçekleştirdi. Üniversite bünyesinde ilk defa Alevilik ile ilgili olarak yapılan sempozyuma Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Hasan Onat başta olmak üzere her biri alanında uzman akademisyenler ve Arnavutluk'ta faaliyet gösteren Bektaşiler ile Çanakkale'de bulunan Çanakkale Pir Sultan Abdal Derneği ve Çanakkale Kazdağı Türkmenleri Derneği'nin temsilcileri katıldı. Üniversitenin Troia Kültür Merkezi'nde düzenlenen sempozyuma Arnavutluk Bektaşi Harabati Baba Tekkesinden Hacı Dede Baba Edmond Brahimaj, Prof. Alban Süleymani Arnavutluk Epoka Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Remzi Altın başta olmak üzere çeşitli üniversitelerden gelen bilim insanları ile ÇOMÜ akademisyenleri ve öğrencileri katıldı.

Programda Alevi-Bektaşi kültüründe önemli yeri olan deyişlerin okunması ile başlandı. Açılış konuşmasını yapan ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yönel, ülkemizde yaşanan din-kimlik tartışmaları ve yaşanan siyasi, sosyal, ekonomik gelişmelerin etkisiyle en fazla tartışılan konulardan birinin Alevilik olduğunu söyledi; herkesin kendi kimliğini doğru tanımlamasına, insanın vazgeçilmezlerinden biri olan doğru bilgiye ulaşmasına ciddi ihtiyaç olduğunu belirtti. Düzenleme kurulu adına tüm katılımcılara ve konuklara katılımları için teşekkür etti.

Daha sonra İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdurrahman Kurt kürsüye çıktı. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi olarak sürece katkı sağlamak amacıyla bu sempozyumu düzenlediklerini belirten Kurt, böylesine önemli bir konuyu akademik ortamda müzakere etmek için gerekli imkânları sağlayan başta Rektör Prof. Dr. Sedat Laçiner olmak üzere emeği geçen tüm katılımcılara teşekkür etti. Sempozyuma

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Ortak Akıl Topluluğu ile birlikte düzenlenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı.

katılan davetliler arasında bulunan Çanakkale İl Müftüsü İbrahim ÖCÜT de bir selamlama konuşması yaptı.

Daha sonra kürsiye gelen Arnavutluk Bektaşî Harabati Baba Tekkesi Dedesi Hacı Dede Baba Edmond Brahima da üniversitelerin her zaman insanlığı aydınlatan ve onlara ışık tutan kurumlar olduğunu belirterek başladığı konuşmasında, Bektaşîler'in ve Aleviler'in her zaman barışın ve sevginin yanında yer aldığını, Bektaşîler'in İslam'dan ayrı olmadığını, Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed'e inanan, bütün kurallara saygı duyan insanlar olduğunu ifade etti. "Evrenin ışığı Hz. Muhammed, ayı ise Hz. Ali'dir" sözleriyle salondan alkış alan Hacı Dede Baba, asıl olanın Allah'ı sevmek olduğunu, bu sevginin de insanlara olan sevgiyi, birlik ve beraberliği arttırdığını dile getirdi.

Arnavutluk Epoka Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Remzi Altın da, yurt dışında bulunan Türk üniversitelerinin birleştirici fonksiyonlarına değindi ve aslında ayrılıkları insanların ürettiği gayri insani şeyler olarak tanımlayarak sempozyumun önemine vurgu yaptı. Altın, ayrıca insani unsurları öne çıkaran, birleştirici bir fonksiyonu olan böyle bir sempozyuma kendi üniversitelerinde de evsahipliği yapmak arzusunda olduğunu dile getirdi.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sedat Laçiner ise, "Her şey her yerde konuşulmaz. Belki toplumun yadırgayacağı konular olabilir ama üniversitelerde her şey konuşulabilir" sözleriyle konuşmasına başladı. Sayın Prof. Dr. Laçiner, "İlim yuvalarında, üniversitelerde her şey konuşulamıyorsa, tabular var ise o medeniyet çökmeye başlar. İslam dünyasının gerilemesinde pek çok sebepler sayılabilir. Bunların başında bilim insanların susmaya başlaması, konuşmaktan korkmaya başlaması geliyordu" sözleriyle konuşmasına devam etti. Alevilik gibi, Kürt sorunu gibi ülkemizde konuşulması gereken pek çok konu olduğunu ifade eden Prof. Dr. Laçiner, bu konuların konuşulmadığı takdirde ayrıştırıcı olacağını belirtti.

Rektör Laçiner sözlerine şöyle devam etti:

Bir toplum her kesimde bazı sınırlamalar getirebilir belki ama üniversitelerde düşünceyi sonuna kadar serbest bırakmak zorundadır, en uç fikirler dahi rahatlıkla burada söylenebilir. Alevilik, Anadolu kültürünün özüdür, mayasıdır. Birlik ve beraberliğimizin en büyük sigortalarından bir tanesidir. Dışarıdan içimize girmiş yabancı bir unsur değildir, bizi biz yapan çok önemli parçalardan bir tanesidir. Böyle baktığınız zaman hepimiz bir yönümüzle Aleviyizdir, bir yönümüzle Bektaşiyizdir. Yüzyıllar içinde özelliklerimiz iç içe geçmiştir. Bundan sonra Üniversitemiz Alevilik-Bektaşilik konusunda üzerine düşeni sonuna kadar yerine getirecektir. Belki geç kalmıştır Türk üniversiteleri ama uygun zemin zamanla oluşmaktadır. Kürt sorununda da, Alevilik meselesinde de toplumumuzun can acıtıcı diğer konularında da üniversiteler

devreye girecektir. Üniversitenin Rektörü olarak bizim görevimiz alt yapıyı oluşturmaktır, dileyenin dilediği konuda çalışabilmesini madden ve manen sağlayabilmektir. Bilimsel tartışmalar ve araştırmalar için özgür bir ortam sağlayabilmektir. Biz de bu sorumluluğumuzu sonuna kadar yerine getireceğiz. Eğer Alevilik gibi en hayati konularımızdan birini de çalışmazsak kim bize üniversite der?

Prof. Dr. Sedat Laçiner konuşmasına,

Bu konuda hepimizin mutabık olduğu yönler gibi mutabık olmadığı yönler de vardır. Bunların da açık yüreklilikle konuşulabilmesi gerektiği kanaatindeyim. Ümit ediyorum bu sempozyumda bunlar da yapıcı bir şekilde, bizleri birleştirecek bir şekilde ele alınacaktır. Sempozyumun ülkemiz ve tüm İslam alemi için hayırlı ve faydalı olmasını temenni ediyorum.

sözleriyle son verdi.

Arkasından sempozyumun açılış konuşmasını yapmak üzere kürsüye gelen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hasan Onat, mezheplerin ortaya çıkışı ile ilgili süreci ve bu oluşumların tarihi arkaplanı ile ilgili temel bilgiler verdi. Kimlik kavramı üzerinde duran Onat, kökü derinlerde olan sorunları çözmek için mutlaka sorunun tarihi arkaplanına inmenin gereğini vurguladı. Alevilik-Bektaşilik konusunun Türkiye'nin can acıtıcı konularından biri olmasının temelinde bilgi ekseninde konuşulmayıp duygularımızla hareket etmemiz olduğunu belirtti. Sorunların sadece doğru bilgiyle çözüldüğünü söyleyerek Hacı Bektaşî Velî'nin "Bilimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır" ve "İman akıl üzeredir" düsturları üzerinde düşünmek gerektiğini vurguladı. Sorunları çözmek için tarihe bakmak gerektiğine değinen Onat, Alevilik-Bektaşilik için de bunu yapmak gerektiğini, kökü derinlerde olan sorunları çözebilmek için sorunların oluşum evrelerini bilmek gerektiğinin önemine dikkat çekti. Günümüzde evrensel boyut taşıyan sorunlardan birinin terör ve şiddet, diğlerinin de kimlik problemi olduğunu belirterek Alevilik-Sünnilik, Türklük-Kürtlük şeklinde ortaya çıkan kimlik temelli sorunların çözümünün yüksek anlam bilinci olduğunu ifade etti. "İslam ortak paydasıyla insanlara bu kazandırılabilirse kimlikler sorun olmaktan çıkar, farklılıklar zenginlik haline gelebilir. Bizim kültürümüz buna müsait" dedi. Hz. Peygamber'in sağlığında herhangi bir mezhebi oluşumdan bahsedilemeyeceğine değinen Onat, mezheplerin birer dini anlayış şekilleri ve beşeri oluşumlar olduğunu ve ne olursa olsun bunların dinle özdeşleştirilemeyeceğine vurgu yaptı. Mezheplerin kendilerini meşru bir zemine oturtmak için kendilerini Hz. Peygamber dönemi ile irtibatlandırma girişiminde bulunduğunu, hatta "tarihi geriye işletme" şeklinde bir tarih algısı oluşturmalarından söz etti.

Bu açılış konuşmasından sonra üç oturumdan oluşan Sempozyumun “Batı’da Alevilik Algısı” başlıklı I. Oturumuna geçildi. I. Oturumun başkanlığını Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdurrahman Kurt yaptı. Oturuma başlamadan önce Sempozyum çalışmaları hakkında kısa bir bilgilendirme yaptı.

Bu oturumda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Sönmez Kutlu, “Batılı Araştırmalarda Alevilik-Bektaşılık” başlıklı bir sunum yaparak Alevilik ve Sünniliğin birbirinin alternatifi olmadığı vurgusundan hareketle, Batı’da 1850’lerden itibaren Osmanlı’da Bektaşi ve Kızılbaş topluluklarına duyulan bir ilgiden bahsederek Batılıların o tarihlerde yazmış olduğu makalelerde oluşturulmaya çalışılan marjinal bir algıdan söz etti. Batılı araştırmacıların o zamanlar dini köken ve etnik köken araştırması yaptıklarını ve onları yeniden kimikleştirme amacını gütmekte olduklarına değinerek Batılıların iddialarından bahsetti. Bu iddialardan birincisi, bu toplulukların Hıristiyanlıktan bozma bir topluluk olduğu; ikincisi ise, Hıristiyanlığı kabul etmeye hazır oldukları şeklindeki yanlış varsayımlar ve bu tür iddialarının içeriğini bu toplulukların Hak, Muhammet, Ali şeklindeki üçlü tasniflerini üçler olarak isimlendirmelerinin teslise benzetmelerinden bahsetti. Sayın Kutlu’ya göre, Alevilik ve Sünnilik birbirinin alternatifi değildir. Bunları bir ebruya benzeterek, birbirlerini destekleyen bütünleyen bir gökkuşağı gibi olduklarına vurgu yapan Kutlu, dini olarak ayrılma bile etnik olarak ayrılamayacağından söz etti. Son iki yüz yılda bu konuda çatışmaya doğru bir eğilimin varlığından bahsetti. Aleviliğin Türk Şiası olduğu bilgisinin yanlış olduğunu ifade etti. Son olarak kimlik tanımlamalarında “ben Şii Müslümanım”, “ben Alevi Müslümanım” tarzındaki bir kavramlaştırmanın İslam kimliğini ikinci sıraya düşürdüğünü ve bundan da sakınılması gerektiğine vurgu yaptı.

Oturum Başkanının yapılan sunumu özetlemesinin ardından ikinci olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Cemal Tosun tebliğini sundu. Almanya’daki Alevilerin Alman devleti tarafından ayrı bir sözleşme ile Sünni Müslümanlardan farklı olarak tanımlandığını ama bu tanımla birlikte Alevilerin İslam’ın dışına çekildiğini hatta itildiğini ifade etti. Ortaklıklardan hareket etmek demek farklılıkları yok saymak, o da kimlikleri yok saymak demektir. Ve kimlikleri yok saymak onurlarla oynamak anlamıyla eşdeğerdir diyen Prof. Dr. Tosun, ortaklıklardan daha çok farklılıklar üzerinde durulması ve farklılıkların tanınması gerektiğine vurgu yaptı. 2000’li yıllardan itibaren farklılıkları tanımaya ve tanımlamaya yönelik bir etkileşimden söz etti. Bugün Almanya’daki Alevilerin “biz Müslümanız” tanımlamasının yerine “biz Aleviyiz” tanımlamasını yaptıklarını ve Protestanlığın

yolunda oldukları şeklinde bir söylemlerinden bahsetti. Her şeye rağmen Almanya'daki Alevilerin bir devlet ayrışımı içerisinde olmadıklarını ve böyle bir sorunlarının olmadığını ifade etti.

Oturum başkanı Prof Dr Abdurrahman Kurt'un kısa bir özetinin ardından sempozyuma Arnavutluk'tan katılan Prof. Dr. Alban Süleymani Arnavutluk'ta Bektaşilik adlı bir tebliğ sundu. Prof. Dr. Süleymani, Bektaşiliğin Balkanlar'da yayılma sürecinden, Bektaşiliğin özünden bahsetti. Hacı Bektaş Veli'nin sözlerinden örnekler veren Süleymani, Arnavutluk'ta insanların İslam'la Bektaşilik üzerinden tanıştıklarını, yaklaşık olarak 850 yıllık bir geçmişin olduğunu söyledi. Şemseddin Sami'nin Arnavutların dili ile ilgili çalışmalarından da bahseden Süleymani, Türkiye'de yaşayan insanlarla Arnavutluk'ta yaşayan insanların birbirleri ile olan ilişkilerinden bahsetti. Gelecekte iki ülkenin ilişkilerini daha iyi tutmaları gerektiğini vurgulayarak gençlerin ve gençliğin bu konuda çok önemli bir görevle karşı karşıya olduklarını söyledi. Arnavutluk'ta Bektaş dergahlarının kurulduğu yerlerle şimdiki üniversitelerin yerlerinin birbirine benzer olduğunu ve aynı görevleri ifa ettiklerini anlattı. Şu anda Balkanlara giden herkesin yaşayan Bektaşilikle karşılaşacağını, bölgede bu konuda sürekli çalışmalar yapıldığını, bu çalışmalarda önemli tarihi bulgulara rastlandığını ve çalışmaların devam ettiğini söyleyerek sözlerini tamamladı.

I. Oturumun ardından öğle yemeği için ara verildi ve ikinci oturum saat 14.00'da başladı. Oturum başkanlığını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemal Tosun yaptı. Bu oturumun başlığı "Alevilik Tartışmaları ve Çanakkale Aleviliği" idi. Dört tebliğin yer aldığı ikinci oturumun birinci konuşmacısı Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Saffet Sarıkaya idi.

Prof. Dr. Saffet Sarıkaya, Alevi-Bektaş kültürün büyük ölçüde tasavvuf düşüncesinden etkilenen, kurumsallaşma sürecinde de bu etkinin izlerini taşıyan bir oluşum olduğundan bahsetti. Ancak gerek tarihi süreçte kendilerini Sünniliğin karşısında tanımlamaları gerekse içinde bulunduğumuz hukuki yapı bu kurumsal boyutun açıkça dile getirilmemesine yol açmıştır dedi. Sarıkaya, öte yandan, son otuzlu yıllarda modern şehir kültürüyle gelen değişim süreci Alevilik-Bektaşiliği doğrudan etkilediği için şehirlerdeki mevcut yapı bu tanımlamadan farklı bir çerçevede gelişmiştir dedi. Ayrıca konuşmacı, esasen şehirlerde yapılanan Aleviliğin sadece yapısal değil inanç ekseninde de önemli değişimleri yaşamakta olduğundan, geleneksel tasavvufi telakkileri Batı eksenli, insan temelli, çoğu kere siyasi alanda varlık imkânı bulan değerlerle birlikte ifade eden bir görünüme bürünmesinden

bahsetti. Bununla birlikte geçmişlerini henüz tam anlamıyla keşfedemeyen Alevi-Bektaşiler, gelenekle modernlik arasında çeşitli gelgitleri yaşamaktadırlar. Aleviliğin modern toplumdaki varlığıyla ilgili yaşadığı değişim sürecinin açık uçlu olarak devam ettiği gözlenmektedir. Bu süreçte Alevi-Bektaşi zümrenin sağlam bir yapıyla yoluna devam etmesinin yolunun hiç şüphesiz doğru bilgiden, düzenli bir eğitimden geçmesi gerektiğini dile getirdi.

Oturum Başkanı Prof. Dr. Cemal Tosun sözü Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaplan'a verdi. Yrd. Doç. Dr. Kaplan "Yazılı Kaynaklarda Alevi-Bektaşi İbadetleri" adlı sunumunu gerçekleştirdi. Sunumunda, Alevîlerin ibadet anlayışı içerisinde üç temel esas tespit etmek mümkün olduğunu belirtti. Birincisi, Allah'ın bütün peygamberlerine tebliğ ettiği din aynı olduğu için bütün semavi dinlerin inanç ve ibadet esaslarının aynı olduğudur. İkincisi, ibadetin riyasız ve gizli yapılmasıdır. Üçüncüsü de ibadetin belli bir dilinin olmaması, herkesin Allah'a kendi diliyle ve gönlüyle yakarması, bundan dolayı Anadolu'da yaşayan Alevîlerin ibadetlerini Türkçe yapmalarıdır. İslam'ın beş şartı olarak bilinen ibadet boyutu, herhangi bir mezhebe, tarikata ve cemaate ait değildir. Bunlar, namaz, oruç, hac ve zekât gibi başlıca ibadetler, mezhepler ve tarikatlar ortaya çıkmadan önce Hz. Peygamber döneminde kurumsallaşmış İslam'ın mezhepler ve tarikatlar üstü boyutuyla ilgili hususlardır. Mutezili, Haricî, Sünnî, Mevlevî, Nakşî ve Bektaşî Müslümanlarca yerine getirilme düzeyleri farklı olmakla birlikte, bütün gruplarca bunların varlığı kabul edilmiştir. Müslümanların, ibadetlerin Allah'ın birer emri olduğuna inanması ile bunları yerine getirip getirmemeleri farklı düzlemlerde değerlendirilmelidir. Alevî-Bektaşiliğin temel yazılı kaynaklarında İslam'ın belli başlı ibadetleri aynen benimsenmiş ve bunların yerine getirilmesi teşvik edilmiştir dedi.

İbadet konusunda da Hacı Bektaş'ın hassas olduğu, bir vesileyle Tanrı'ya ibadet edip dua ettiği bildirilmekle birlikte günlük namazlar net değildir; Ramazan orucu ve zekat konusunda açık kayıt yoktur. Hac hususunda ise onun hacca gittiği – takip ettiği güzergâhıyla – tasvir edildiğini belirtmiştir.

Alevi ve Bektaşî kültürel kaynaklarının resmettiği ibadet anlayışına gelince ifade etmek gerekir ki burada başta cem ayini ve musahiplik olmak üzere muhtelif adab ve erkân eski Türk inanç ve geleneklerinin kısmen şekil değiştirmiş şekliyle ortaya konmakta olup bunun yanında yer yer İslam'ın temel ibadet biçimleri olan namaz, oruç, zekat ve hacca da atıflarda bulunmaktadır. Ancak bu atıflar yeterince güçlü olmayıp sözgelimi gerek beş vakit namaz gerekse Ramazan orucu karşı çıkılmayan fakat yapılması için ciddi gereklilikten de söz edilmeyen bir konumdadır diyerek sözlerini tamamladı.

Oturumda ikinci olarak söz alan Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü Başkanı Yrd. Doç. Dr. Abdullah Alperen ise “Çanakkale’de Yörük-Türkmen Ritüelleri” başlıklı sunumunu yaptı. Yrd. Doç. Dr. Alperen; Türkmen kültürü üzerinde durarak bu kültürün eski Türk inançlarından gelen boyutlarının olduğunu Çanakkale’de bu izlere çok sık rastlandığını belirtti. Tahtacılar yüzyıllar boyu diğer topluluklardan izole olarak yaşamışlardır; bu durum yıllar öncesine kadar diğer Alevilerle aralarındaki farklılığı da ifade ediyordu. Bu günlerde ise, Tahtacılar ile Aleviler arasında dini bakımdan pek büyük farklar görülüyorsa da, bu durum Tahtacıların yerleşik düzene geçmesiyle paralel olarak dış dünyaya açılmalarından ve bu şekilde öteki Alevilerle de daha fazla temas etmelerinden kaynaklanmaktadır, diyerek konuşmasına devam etti.

Yrd. Doç. Dr. Alperen, Tahtacı Türkmenlerinde yukarıda bahsettiğimiz temellendirmeye dayalı olarak, cem törenleri “Cuma Akşamı” olarak ifade edilen, Perşembe’yi Cuma’ya bağlayan gece yapılmaktadır. Bunun nedeni Hz. Ali’nin Cuma günü doğduğu düşüncesidir, şeklinde ifade etti. Alevi Türkmenler, bu ibadetlerini genellikle yerleşim bölgesinin en büyük evinde yapmaktadır. Eski binalarda, cem için ayrıca geniş bir salon bulunmasına rağmen, yeni yapılan evlerde bu görülmemektedir. Birçok köyde cem evinin olmadığını söyledi. Muharrem’de Tahtacılar da bütün Aleviler gibi on iki gün oruç tutar. Çünkü İmam Hüseyin Kerbelâ çölünde on iki gün aç susuz Yezid’in ordusuna diremiştir. Her gün bir imam için oruç tutulur. Muharrem orucu boyunca hayvansal gıdalar tüketilmez, su içilmez. Muharrem orucundan sonra bayram vardır. Çanakkale yöresinde de Türkmenler arasında Ramazan, Kurban, Muharrem ve Hıdırellez bayramları kutlandığını ifade etti ve bunları açıklayarak konuşmasına son verdi.

Daha sonra Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yöner “Çanakkale’de Alevilik ve Bektaşilik” adlı tebliğini sundu. Yöner, Alevi-Bektaşilik çalışmaları açısından Çanakkale’deki Alevileri üç grupta özetledi. Birinci başlıkta, Balkanlara öncü kuvvet olarak gönderilen inanç gruplarının başında gelen bu gün itibarıyla varlığından söz edilmeyen tasavvufi anlamda Bektaşilik; ikinci olarak, yörede Türkmen olarak adlandırılan ve Çanakkale merkez, Ezine, Bayramiç ve Ayvacık ilçeleri sınırları içerisinde kalan, isimlendirme itibarıyla, Kazdağlarının eteklerinde daha sonradan yerleşik hayata geçen Aleviler (Tahtacılar); son olarak da Çanakkale merkezde bulunan ve Anadolu’nun çeşitli şehirlerinden göç etmiş olan Aleviler olarak gruplandırarak sunumunu gerçekleştirdi.

Çanakkale’de tarihten günümüze üç tür Alevi-Bektaşî anlayışının temsil edildiği günümüzde ise, iki anlayışın temsilcisinin olduğunu tespit ettiğini belirten Yöner, Bektaşîlik ve Bektaşî tekkeleri daha çok Gelibolu’da, Avrupa yakasında olmakla birlikte Anadolu yakasında da tekkelerden söz edebiliyoruz, dedi. Çanakkale yöresindeki Türkmen varlığının “Kazdağı Türkmenleri Derneği” tarafından temsil edildiğini ve buna ait tarihsel süreci ve günümüzdeki durumu belirttiikten sonra Yöner, üçüncü olarak Çanakkale’ye Anadolu’nun diğer illerinden göç etmiş, daha çok il ve ilçe merkezlerinde oturan Aleviler bulunduğunu bunların da Pir Sultan Abdal Derneği bünyesinde yer aldıklarını anlattı. Son olarak Çanakkale’deki Alevi nüfusun taleplerini özetleyerek konuşmasını tamamladı.

III. Oturum “Kapanış Paneli” idi. Oturum başkanlığını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Hasan Onat yaptı. Bu oturumda Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Uzmanı Doç. Dr. Cenksu Uçer; soya dayalı tarikatlar olarak varlığını sürdüren geleneksel Aleviliğin, bütün dinî telakkî ve uygulamalarını tasavvuf ve tarikat hayatı çerçevesinde şekillendirdiğini belirtti. Buna göre onlar, imanı ikrar olarak görüp ve bunu da “elest bezminde, ruhların ezelde Hz. Ali tarafından kurulan ve Ehl-i Bey’çe sürdürülen bu yola uyacaklarına dair Allah’a söz verdikleri” şeklinde yorumlayarak bir pîre ya da mürşide bağlanmak şeklinde anlamlandırmışlardır. Aynı tarzı ibadet hayatı için de hakim anlayış olarak kabul etmişler ve ibadet hayatı ile ilgili bütün telakkîlerini de bu bağlamda oluşturmuşlardır. Nitekim Alevîler, ibadet hayatlarının temelini bir zikir ayini olan “cem”i oturmuşlardır. Makalenin ana teması olan, “Alevîlerin bütün telakkîlerini tarikat hayatı kalıpları çerçevesinde oluşturdukları” tezi doğrultusunda Alevîler, temel İslamî ibadetler olarak bilinen ve kendilerinin şeriat makamının ibadetleri olarak gördükleri namaz, oruç, hac gibi ibadetler yerine bazısına ismiyle, bazısına şekliyle ve bazısına benzeriyle kaim ibadetler ikame etmişler, bunları da tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırmışlardır. Bütün bunlar, Doç. Dr. Uçer’e göre, ibadet hayatı dahil bütün telakkîlerini tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmesinden dolayı geleneksel Aleviliğin bu çerçevede anlaşılmasının daha sağlıklı bir tutum olacağını açıkça göstermektedir.

Daha sonra Nurettin Gedikoğlu tebliğini sundu. Sempozyumda kendisinin farklı bir kimlikle bulunduğunu, Dedelik vazifesi yürüttüğünü belirterek sözlerine başlayan Gedikoğlu, Alevi kelimesinin Hz. Ali taraftarı, Hz. Ali yanlısı anlamına geldiğini, İslamiyet içerisinde Hz. Ali’yi sevenlere Alevi denildiğini belirtti. Buna göre, Alevi kavramının oluşum tarihi Hz. Ali’nin yaşadığı dönemde başlar. Hz. Ali daha yaşarken bile Ali taraftarı Alevi diye bilinen kişiler vardı. Alevi kavramı daha Hz. Ali hayattayken oluşmuştu. Fakat o zamanlar çok dar bir çevre için

kullanılıyordu. Ancak tarihsel süreçte Hz. Ali taraftarlarının çoğaldığını ve böylece Alevi kavramının genelleştiğini ifade etti. Gedikoğlu, Aleviliğin İslamî bir inanç olduğunu dile getirdi. Ancak bazı art niyetli kimseler Aleviliği İslam'dan ayırmaya çabalamışlardır. Aleviliği kendi grupsal, ideolojik, bölgesel, etnik çıkarları doğrultusunda kullanmak isteyen kimseler, Aleviliği bu düşünceye hizmet edecek şekilde tahrif etmişlerdir. Her şeyden önce Alevilik bir inançtır. Bundan hareketle belki de Allah'a en çok inanan, Allah'ın birliğini kabul eden topluluklardan biridir Aleviler. Cem törenine katılanlar bu durumu açıkça görebilirler. Gedikoğlu, ayrıca binlerce Alevi deyişinde, şiirinde de bu açıkça görülür, dedi. Aleviler Allah'a inanırlar, hem de bütün benlikleriyle Allah'ın varlığına, birliğine bağlıdırlar diyen Gedikoğlu, temel olarak eşit yurttaşlık hakları talebiyle cem evlerinin yasal statüye kavuşturulması, Aleviliğin bir inanç sistemi olarak tanınması, sosyal eşitlik ilkesi gereği Alevilerin tüm taleplerinin demokratik haklar ve özgürlükler çerçevesinde dikkate alınması taleplerinde bulunarak konuşmasını sonlandırdı.

Sempozyumda sunulan tebliğleri değerlendiren Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Doç. Dr. Cemil Hakyemez, yaklaşık bir gün gibi kısa bir sürede gerçekleştirilen bu sempozyumda azami faydanın sağlandığını belirtti. Her şeyden önce sunulan tebliğlerin birbirinin devamı olmasının da avantajıyla Alevilik-Bektaşilik meselesinin gelmiş olduğu bugünkü nokta ve var olan temel sorunlar, kronolojik bir şekilde sistematize edilerek özgün bir şekilde ortaya konmuştur, dedi. Konuşmacıların çeşitli görüşlerine yer veren Hakyemez, Tasavvuf, İslam Felsefesi, İslam Mezhepleri Tarihi, Dinler Tarihi vb. gibi tüm İslam düşüncesi anlaşılardan Alevili-Bektaşili düşüncesinin kavranamayacağını dile getirdi. Çeşitli üniversitelerde oluşturulan Alevilik araştırma merkezlerinin de bu ihtiyaçlara cevap veremediği de ayrıca malumumuzdur. Bu yüzden bizzat Aleviler tarafından ve yukarıda bir kısmını ifade ettiğim farklı disiplinlerin de içerisinde yer alacağı ilahiyat fakültelerinin kurulması kaçınılmaz gözükmektedir. Nureddin Gedikoğlu Dedenin ifade etmiş olduğu "Emevî ve Abbâsî saltanatlarının yanlışlarının anlatılması", hatta kanaatimizce İslam tarihinde tüm din-siyaset ilişkilerinin de sağlıklı bir şekilde ortaya konması da ancak bu şekilde mümkün olur. Söz konusu fakülteler, istedikleri takdirde ihtiyaç duydukları konularda diğer ilahiyat fakültelerinden de destek alabileceklerdir. Zira teolojisiz bir topluluk olamaz. Aleviliğin, en çalkantılı dönemini yaşadığı ve sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş yapmaya çalıştığı günümüz kentleşme sürecinde, farklı dinî yapı ve ideolojilerin manipüle etmeye çalıştığı gruplar olarak geleneksel yapılarını daha fazla devam ettiremeyeceği ortadadır. O halde devlet ve toplum olarak onlara, kendi tarihsel bağları ve farklılıkları içerisinde, kendi özgün İslamî yapılarını inşa etme fırsatı

verilmesinden daha doğal bir şey olmasa gerekir. Bu bağlamda, Prof. Dr. Hasan Onat'ın çözüm olarak sunduğu "yüksek anlam bilinci" ve "İslam ortak paydası" değerleri içerisinde, ifade edilen yeni Alevî-Bektaşî inancının da yerini alması gerektiğini iddia etti. Aksi halde Prof. Dr. Cemal Tosun'un ifade ettiği Almanya'da yapay olarak üretilmeye çalışılan, tarihi bağlarından tamamen koparılmış bir Alevilik'le karşılaşmanın hiç de tesadüf olmayacağı uyarısında bulunarak sözlerine son verdi.

Daha Sonra Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Doç. Dr. Mehmet Atalan "Yazılı Kaynaklarda Alevî-Bektaşî İnançları (Vîrânî Baba Örneği)" adlı tebliğini sundu. Vîrânî Babanın önemli bir şahsiyet olduğundan hareketle onun görüşlerini aktaran Atalan, Vîrânî Babanın hemen her konuyu kur'an ayetleriyle veya hadislerle temellendirdiğini dini, tasavvufî konuları işlerken İslam'ın temel kaynaklarına müracaat ederek tâiblere örnek olduğunu söyledi. Virani Babanın eseri olan *Fakr-nâme*'de inanç esaslarının genel İslam düşüncesine uygun olarak ana hatlarıyla yer alması, diğer tasavvufî oluşumlarda da görüldüğü gibi, Bektaşîlik mensupları tarafından bilinmesi gereken temel inanç esaslarının merkeze alındığının bir göstergesidir, dedi.

İnanç esasları ile ibadet anlayışları, dini nitelik taşıyan bir teşekkülün omurgasını oluşturmaktadır. Bu durum, Alevî ve Bektaşî geleneği için de söz konusudur. Bu iki oluşumun sıkça sözlü/kültürel gelenekle ilişkilendirildiği, itikad ve ibadet boyutunun bu çerçevede tartışıldığı görülmektedir. *Fakr-nâme* itikadî perspektiften değerlendirildiğinde, İslam'ın temel inanç esaslarının belirlendiği dört kapı-kırk makam, şariat, tarikat, marifet ve hakikat gibi anlam kategorilerinin çatı kavramı olarak kullanıldığı görülmektedir. Doç. Dr. Atalan, İslamî ibadetler konusunda da *Fakr-nâme*'de Kur'an'ın ortaya koyup, Hz. Muhammed'in hayatında somutlaşan, geçmişte ve günümüzde dünya Müslümanlarının ekseriyetini oluşturanlarca da dinî hükmü konusunda tartışma olmayan temel İslamî ibadetler mevcut olduğunu belirtti.

Sempozyum, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Hüseyin Özdemir'in kapanış konuşması yapmasının ardından katılım belgelerinin katılımcılara ve sempozyumun yapılmasında emeği geçenlere takdimi ile sona erdi.

Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır)

Mustafa ÖZTÜRK, Yedirenk Yayınları, İstanbul, 2012, 559 sayfa.

Rukiye OĞUZAY*

Yazarın doktora çalışması olan eser, mevâlinin hadis ilmindeki etkinliğini incelemenin yanı sıra konuyla ilgili modern tartışmalara da yer veren geniş bir literatür araştırmasıdır. Kitap, giriş, üç bölüm, sonuç ve ekler kısmından oluşmaktadır.

Giriş bölümünde "mevâli" kavramı geniş bir şekilde ele alınmış, araştırmanın konusu, sınırları ve metodları açıklanmış ve konuyla ilgili kaynaklara değinilmiştir. Öncelikle, "Mevâli" kavramının lugat anlamlarına yer verildikten sonra istilâhî anlamlarını açıklamak üzere "Câhiliye'de Mevâli", "İslam'da Mevâli" şeklinde iki başlık konulmuştur. Her başlık altında üç farklı velâ türüne (*atâka-hilf-rahim*, *atâka-İslam-hilf*) değinilmiş, İslam dini ile beraber kavramın uğradığı anlam değişikliklerine dikkat çekilmiştir. Aynı zamanda, İslam'ın gelişiyile kavramın kabile yerine din eksenli anlam kazandığına vurgu yapılmıştır (s. 28). Bununla beraber, Hulefâ-i Raşidin'den sonra özellikle Emevîler dönemiyle birlikte kavramın daha çok Arap olmayan Müslümanlar anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir. Yazarın da eserde "mevâli" kavramıyla Arap olmayan hadis râvilerini kastettiği bilgisi yanında, kullanılan kaynaklarda kişilerin etnik kökeni hakkında her zaman net ifadeler yer almadığı için "mevâli" kavramının bazen âzat edilmiş Arap Müslümanlar için kullanılması gibi bazı zorluklarla karşılaşıldığına değinilmiştir (s. 29). Çalışmayı hicrî ilk iki asırla sınırlandıran yazar, Mevâlinin hadis rivâyetinde daha ziyade tâbiîn döneminde etkin olmasını ve ikinci asırdan sonra Arap-Mevâli ayrımının pek mümkün olmamasını bu sınırlandırmanın başlıca sebepleri olarak zikretmektedir (s. 29).

Kaynaklarla ilgili bilgilerde İslam dünyasında ve Batı dünyasında yapılan çalışmalara yer verilmiştir. Ayrıca, gerekli görülen yerlerde eserlerden nasıl yararlandığı ve eserlerin metodları gibi ilave bilgiler de okuyucuya sunulmuştur.

"Hicrî İlk İki Asırda Arap-Mevâli Münasebetleri" adını taşıyan ilk bölüm (s. 39-120), Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidin döneminde mevâli konusuyla başlamaktadır. Konunun girişinde mevâliyle ilgili câhiliye dönemindeki algıya ve

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

İslamî anlayışla beraber değişen bakış açısına değinilmiştir. Bu değişim, İslam'ın hedefinin Arab'ın Acemin değil, hakkı üstün kılmanın olduğu cümlesiyle açıkça ifade edilmiştir (s. 41). Benzer doğrultuda Habeşliler, Fârisiler, Mısırlı Kıptiler, Yahudiler'le ilgili örneklere/uygulamalara yer verilerek konu geniş bir şekilde ele alınmıştır (s. 42-43). Konunun devamında İslam'ın Arap-mevâli eşitliğini hedeflediği vurgusu yapılarak ve bunu destekleyen ayet ve hadisler serdedildikten sonra, "İslam'da hilf yoktur" (Dârimi, Siyer, 81; Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 206) rivayetiyle ilgili dipnottaki açıklamalar ise muarız görünen hadisler hakkında soru işaretlerini gidermektedir. Konu, İslam dininin prensip olarak anlaşmaları değil, cahiliyede yapılan ve kargaşaya neden olan anlaşmaları onaylamadığı ifadesiyle aydınlatılmıştır (s. 44). Sosyal, kültürel ve ilmi, idari ve siyasi başlıklar altında konular detaylı incelenmiş bunun yanında erken dönemde "mevâli" kavramının Arap olmayan unsur anlamı kadar azat edilmiş köle manasında kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Ayrıca uygulamada, kişilerin etnik kökenine değil idari ya da ilmi yeterliliklerine yani ehliyetlerine önem verildiği ortaya konulmuştur.

Emeviler dönemiyle ilgili başlıkta Câhiliye dönemi kabilecilik anlayışının tekrar ortaya çıktığı ifade edilmekle (s. 73) beraber modern tarihçilerin de tespitlerine değinilerek bunun genel-geçer bir durum olmadığı, özellikle istisnalarıyla beraber dindar halk ve ulema arasında Arap-mevâli ayrımına gidilmediği belirtilmiştir. Ayrıca bunun halifelerin anlayışlarıyla ilgili olarak, zamana dayalı ve bölgelerin özelliklerine göre de mekana dayalı farklılaştığına vurgu yapılmıştır (s. 80). Yeni fethedilen bölgelerde Araplaşma ve İslamlaşma farklılığına dikkat çekilmiş, İslam kültürünün hızlı bir şekilde yayıldığını, bununla birlikte dillerin benzer yönlerinin mevcudiyetinin ve bölgenin milliyetçilik anlayışının Araplaşmayı etkilediği ifade edilmiştir (s. 81). Kültürel yönden mevâlinin şiir ve musiki alanındaki konumlarına da yer verilmiştir (s. 87-88). İlmi anlamda ise bu dönemde mevâlinin Araplardan nitelik ve nicelik yönünden üstün bir seviyede olduğu iddialarının gündeme geldiği dile getirilmiştir (s. 89). Mevâlinin siyasi-itikadi, fıkhi mezheplerin oluşumundaki rolleri ele alınmıştır. Havâric, Şia gibi fırkaların Araplar tarafından daha çok siyasi nedenlerle ortaya çıktığı, fıkhi mezheplerde ise Arap-mevâli ilişkisinin ehl-i hadis ehl-i rey ayrımında görüldüğü ifade edilmiştir. Birinci bölüm, mevâliyle ilgili önemli bir kavram olan "şuûbiyye" hareketinin detaylıca incelenmesi ile sona erdirilmiş, bu konuda oryantalistlerin yorumlarına da yer verilmiştir.

"Bölgelere Göre Mevâli Muhaddisler ve Hadis Rivayeti" isimli ikinci bölümde (s. 121-392), son derece sistemli bir konu akışı görülmektedir. Arap Yarımadası, Şam, Irak, Cezire, Mısır, Horasan şeklinde altı bölgeye ayrıldıktan sonra her bölgenin ilim merkezlerindeki muhaddisler hakkında bilgi verilmiştir. Bölgelerin girişinde coğrafi

konum hakkında açıklama yapılmış, değerlendirme başlığı altında muhaddislerin bilgileri, sayılarıyla birlikte etnik kökenleri, dil problemleri, cerh ve tadil durumları, rivayetlerinin Kütüb-i tis'a'da bulunup bulunmaması gibi malumat topluca sunulmuştur. Bölgelerdeki ilim merkezlerinde, vefat tarihlerine göre sıralanan muhaddisler daha önce eser sahibi olup olmama özelliğine göre sınıflandırılmıştır. Her muhaddisin tespit edilebildiği kadarıyla isim, künyeleri yanında etnik kökenleri, ilmî hayatı, cerh ve tadil alimlerinin haklarındaki değerlendirmeleri, rivayetlerinin Kütüb-i tis'a'da hangi eserlerde mevcut olduğu, vefat yılı ve tarihi, hocaları, talebeleri ve varsa eserleri hakkında sırasıyla bilgi verilmiş, açıklamalar yapılmıştır. Bu sisteme bölüm boyunca sadık kalınmıştır. Ayrıca muhaddislerin biyografilerinde, başka kaynaklarda geçen bilgilerin eleştirilerine yer verilmiş, dipnotta düzeltilmeler yapılmıştır (s. 195). Muhaddislerin belirlenmesi, tercemelerinin yazılması, sistematize edilmesi eserin yoğun bir mesai sonucu oluşturulduğunu göstermektedir.

"Mevâli Râvilerden Kaynaklandığı İddia Edilen Hadis Problemleri" adını taşıyan son bölüm (s. 393-498), mevâlinin dilinin yeterli olmadığı, geçmiş kültürleriyle hadis ilmini etkiledikleri, uydurma rivayetlerle ilgileri şeklinde üç problem etrafında şekillenmiştir. Hadislerde dil ve üslup konusunda, hadislerin mana ile rivayeti ve dilcilerin hadislerle ihticac edip etmemesi tartışılmıştır. Dil hatalarıyla ilgili alt başlıklarda çarpıcı örneklere yer verilmektedir, bunun yanında lafzen rivayete önem veren muhaddislerin hatayı düzeltmeksizin rivayet etme taraftarı oldukları, doğrusuna kitabın haşiyesinde yer verilmesini uygun buldukları ifade edilmiştir (s. 406). Hicri ilk asırda sayısal olarak mevâli muhaddislerin Arap asıllı muhaddislerden az olduğu ve biyografilerine bakıldığında büyük çoğunluğunun çok küçük yaşlarda ya da doğduğu andan itibaren Arap toplumunda yetiştikleri görülmektedir. Bu nedenle gayr-i Arap muhaddislerden kaynaklanan dil problemlerinin abartılı olduğu kadar, tek yönlü olduğuna dikkat çekilmektedir. Çünkü, diğer yönden Arapça bilgisi çok iyi düzeyde olan birçok gayr-i Arap muhaddis bulunmaktadır (s. 426).

Mevâlinin geçmiş kültürlerinin İslamî ilimler üzerindeki etkisi konusu detaylıca ele alınmış, şarkiyatçıların İslam medeniyetinin mevâli unsurlar tarafından şekillendiği ve bunda o kişilerin önceki kültürel ve ilmi birikimlerinin etkin olduğu paralelinde görüşlerine yer verilmiştir. H. Motzki'nin önceleri Batılı araştırmacılarının İslam medeniyetinin daha yüksek bir kültür düzeyine sahip gayr-i Arap unsurlar tarafından şekillendiği görüşünü benimsediğine, yoğun rical araştırmaları sonunda ise Arap alimlerinin sayısının da çokluğunu gördüğüne vurgu yapılmıştır (s. 432). Başka dikkat çekilen husus da mevâli alimlerin İslam kültürü içinde yetişmesidir. Konuya paralel olarak İbn Sa'd'ın *Tabakâtü'l-kübrâ*, Zehebi'nin

Tezkiretü'l-huffaz adlı eserlerinde yapılan tetkik çerçevesinde sayısal değerlendirmelere yer verilmiş, Arap âlimlerin nicelik yönünden üstünlüğüne dikkat çekilmiştir (s. 441-443). Sayısal değerler yanında sahâbe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemindeki isimlerden verilen örnek isimlerle, yabancı din ve kültürlerden nakilde bulunmuş olmalarının, önceki birikimlerden ziyade içinde oldukları ilmî atmosferden faydalanmaları ile gerçekleştiği gösterilmiştir (s. 471). Örnek metinlerde ifadelerin İslam'ın inanç esaslarıyla çelişmeyen ahlak, zühd gibi konularla ilgili olduğuna, bunun da Kur'an ve Sünnet'le geçmiş ilahi kökenli kitapların müşterek yönlerinin ortaya konulması bakımından önemine dikkat çekilmiştir (s. 463). Son olarak işlenen "Uydurma hadisler ve Mevâli" konusu, İslam düşmanlığı ve kavmiyetçilik nedenlerine bağlı başlıklarda detaylandırılmıştır. İslam düşmanlığıyla ilgili teker teker ele alınan şahıslar yanında sayısal değerlerle bunların içersinde Araplar'ın da yer aldığı ifade edilmiş ve kavmiyetçilik konusunda taassubun daha çok ikinci asırdan sonra oluştuğuna dikkat çekilerek, bunun da çalışmanın sınırları dışında kaldığı belirtilmiştir.

Sonuç bölümünde (s. 499-503) araştırmadaki konular özetlenerek, alanında ilk olma özelliğini haiz çalışmanın, mevâlinin etkilerini olumlu olumsuz yönleriyle ele alacak birçok çalışma için başlangıç niteliğinde bulunacağı vurgulanmıştır. İbn Sa'd'ın *Tabakâtü'l-kübrâ*, Zehebi'nin *Tezkiretü'l-huffaz* adlı eserlerinde geçen isimlerin yer aldığı eklerle zenginleştirilen kitap, isimler diziniyle daha kullanışlı hale gelmektedir. Gerek kitabın hacmi, gerek bibliyografyanın dört yüzü aşan kaynak mevcudiyeti eserin kapsamlı ve yoğun bir çalışmanın mahsulü olduğunu göstermektedir. Kitabın genelinde, sayısal analizlerle kıyaslama yapılması, konunun sonunda bilgilerin özet şeklinde verilmesi, yazarın özgün yorumlamaları konuyu daha açık ve anlaşılır hale getirmiştir.

Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd

Ebu İshak İbrahim b. İsmail es-SAFFÂR, Dârü's-Selâm Yayınları, Kahire, 2010, 605 Sayfa.

Bilal TAŞKIN*

Her bilim dalının teşekkül sürecinde doğrudan ya da dolaylı olarak birçok sâikin rol aldığını söylemek mümkündür. Özellikle Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf gibi İslamî ilimler söz konusu olduğunda birbiriyle bağlantılı ya da birbirinden bağımsız birçok müessir serdedilebilir. Fakat vurgulamak gerekir ki, ilk neş'et ettikleri dönemden itibaren farklı âmiller sebebiyle dönem dönem inişler ve çıkışlar yaşayan ya da sürekli olarak gelişim ivmesini artıran, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde farklı fraksiyonlarla varlığını idâme ettirip günümüze kadar ulaşan İslamî ilimlerin nüvesini, asr-ı saâdette, nüzûl-ü vahyin inkıtâ'a henüz uğramamış olduğu dönemlerde bulmak mümkündür. Muhtemeldir ki, sonradan ortaya çıkan hâdiseler farklı alanlarda yoğunlaşmaları gerekli kılmış ve müstakil ilim dallarının oluşmasına yol açmıştır.

Kelâm ilmi için de aynı bakış açısı geçerlidir. Kelâm ilminin birçok tarifinden herhangi birisi, örneğin Arapkirli'nin, "akâid-i dîniyyeyi ispat kendisine tealluk eylediği cihetten, malumun a'râz-ı zâtiyyesinden kendisinde bahs olunan bir ilimdir"¹ şeklindeki tarifi göz önüne alındığında dikkat çeken husûs, ilm-i kelâmın dîni akîdeyi ispat ve iknâ misyonunu üslenmiş olmasıdır. Kelâm ilminin, teşekkül ve tedavvur aşamalarında, geçirmiş olduğu farklı evrelerde ve usûl-vesâil bağlamında muhtevâ açısından yaşadığı kırılma dönemlerinde bu ispat, iknâ ve müdâfa'a refleksini gözlemlemek mümkündür. Nitekim İmam Azam Ebû Hanîfe'nin risâlelerindeki reddiyelerde, İmam Ahmed b. Hanbel'in *Kitab-ür-Reddi ale'l-Cehmiyye vez-Zenadika*'sında ve İmam-ı Eşari'nin *İstihsânü'l-Havd* adlı eserinde ve diğer mütekaddimîn ve müteahhirîn mütekellimînin eserlerinde ve özellikle reddiyelerinde bu husûs müşâhede edilmektedir.

Mu'tezile mezhebi, bâtinî, mecûsî ve ehl-i kitap merkezli yapılan tahrîf ve tarîzlere karşı geliştirilen bir mücâdele biçimi olarak ortaya çıkarken, câdde-i kübrâ olan Ehl-i Sünnet'in iki önemli temsilcisinden Eşari ekolü daha çok Mu'tezile'nin bu mücâdelede geliştirdiği bazı aşırılıklara tepki olarak Kur'an ve sünnete bağlı akli bir

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

¹ Arapkirli Hüseyin Avni, "Mukaddime", *Cerîd-i İlmiye*, Sayı: 44, İstanbul, 1337, sy. 1323-1330.

savunma mekanizması şeklinde vücûd bulmuş oldu. Bunlara ek olarak Mâverâünnehir bölgesinde hem bu bölgede yerleşik olan Hint ve Pers kökenli muhtelif fırak-ı zâllenin vukû'u ve şuyû'una İslam itikadı adına set olmak hem de Horasan üzerinden yayılmakta olan Şia ve Mu'tezile cereyânlarının Kur'an ve sünnet merkezli akîde esaslarına aykırı gördükleri iddiâlarına menkûl-ü sahiha ve ma'kûl-ü sâlime ile cevap vermek, nihâyet o bölgede Ebu Hanîfe ve talebeleri üzerinden tevârüs edilen Sünnî din algısını yaymak maksadıyla İmamü'l-Hüdâ Ebu Mansûr el-Mâturîdî vâsıtasıyla Mâturîdî mezhebi neşvünemâ bulmaya başlamıştır

Her üç İslamî ekol arasında Mâturîdîlik, temsilcileri ve eserleri bazında, gerek çok yönlü seyreden siyasî ve sosyal olayların akışına gerekse çıkış noktası itibariyle coğrafi olarak merkeze uzak olması dolayısıyla, ilmî tartışmaların yoğun olarak yaşandığı Ortadoğu havzasında diğer iki kelâmî mezhepten -istisnâları olmakla beraber- daha az tanınmış ve temsilcileri ve eserleri daha az referans gösterilmiştir.

Son dönemlere kadar pek fazla tanınmayan ve eserlerinden bahsedilmeyen önemli Mâturîdî kelâmcılarından biri de, müteahhirîn döneminin başlarında yaşamış olan Ebu İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr (ö. 534/1139)'dır. *el-İbâne*, *el-Ecoibe* ve *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd* adlı farklı eserleri olan Saffâr'ın, zikredilen son kitabı hakkında bazı bilgileri paylaşmak istiyoruz. Kahire Üniversitesi ve İstanbul Âtıf Efendi Kütüphanelerinde yazmaları bulunan eserin ilk baskısı, edisyon kritiği ve geniş izahlı tahkikiyle, eseri önce yüksek lisans tezi olarak çalışan Hişâm İbrahim Mahmud tarafından Kahire'de yapılmıştır. Ayrıca eser, Beyrut Alman Şark Enstitüsü'nden Dr. Angelika Brodersen tarafından tahkik edilerek 2011'de iki cilt halinde Beyrut'ta neşredilmiştir.

Öncelikle, tertip açısından baktığımızda Saffâr'ın *Telhîsü'l-edille*'de, diğer kelâm kitaplarındaki tertipten -örneğin Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*'inden, Nesefî'nin *Tebşîre*'sinden- nisbeten farklı bir tertibi tercih ettiği görebiliriz. Şöyle ki, Saffâr, kitabına kelâm ilmiyle iştiğâlin öneminden bahsederek başladıktan sonra, genel olarak mütekellimînin yaptığı gibi önce ilmin tarifini verip daha sonra ilmin mesâdiri ve aksâmı bahislerine geçmek yerine önce ilme ulaştırın yolları inceleyip sonrasında bu ilme neden kelâm adının verildiğine dâir kısa bir değerlendirmede bulunur ve akabinde eşyânın hakikatının sübûtu, ilmin tarifi ve aksâmı konularını ele alır.

İlginç olan bir başka husûs Saffâr'ın ilâhiyyâtın en önemli meselesi olan "isbât-ı vâcib"e müstakil bir bölüm ayırmayıp çok kısa vurgularla konuya bir nebze olsun "hakikatü'l muhdes ve'l-kadîm"i işlerken değinmesidir. Bunun gibi o, ilâhiyyâtın diğer önemli başlığı olan esmâ ve sıfât konularında da farklı bir yöntem izlemiştir. İsim-müsememâ konusunda ayniyet-ğayriyyet, esmâ ve sıfâtın tevkîfi olup olmaması gibi tartışmalı olan hemen her meseleye yer vermesine rağmen, diğer

kelâm eserlerinde rastlanan, özellikle ilim, irâde, kelâm sıfatı ve fiili, zâtî sıfatlar meselelerini “sîfâtullâh” başlığı altında tartışma yöntemini benimsememiş, örneğin ilim sıfatını ilmin tarfinin yapıldığı bölümde, kelâm sıfatını bir yönüyle esmâü'l-hüsânın izâhının yapıldığı bölümde bir başka yönüyle de kitabın son bölümlerinde ve diğer tartışma konusu olan tahlîk, terzîk, imâte, kâdir gibi sıfatları yine esmâü'l-hüsânın izâhu esnâsında incelemeyi tercih etmiştir.

Telhîsü'l-edille'de, tabiat/âlem tasavvurunun ve âlem, cevher, ayn, araz, mevcûd ve şey kavramlarının ve bu kavramlara müteallik yapılan tartışmaların çok boyutlu olarak işlendiği bölümlere hatırı sayılır yer ayrılmıştır. Kitap Mâturîdî kelâm kaynakları arasında bu konulara geniş çapta yer veren nâdir eserlerden sayılabilir. Ayrıca Saffâr kitabında “hayât”ın “ruh” ile aynı anlama geldiğini ve hayatın cevher-i ferd olduğunu söyleyen felâsifeye karşı, “hayât”ın bir araz, “ruh”un ise cisim olduğunu ileri sürerken yine kabir azâbının meşrûiyetini beyân ederken, ruhun ve diğer birçok meselenin izâhını yaparken cevher-araz üzerinde geliştirilen varlık nazariyesinden önemli ölçüde faydalanmıştır.

Kitabın tertibi ile ilgili son olarak söyleyebileceğimiz husûs “esmâü'l-hüsân”ın beyanın ebced tertibine göre ve geniş bir şekilde yapılmış olması ve İslamî ilâh idraki, adâlet, hikmet, tekvîn-mükevven, zâtî ve fiilî sıfatlar, rızık, kelânullâhın işitilip işitilememesi, kabir azabı, ric'at, bedâ vb. birçok önemli kelâmî meseleyi bu bahis altında incelenmiş olmasıdır.

Saffâr'ın *Telhîsü'l-edille*'deki kelâmî duruşu da kitabın tertibi kadar dikkat çekicidir. Bu noktada iki husûs ön plana çıkmaktadır. Birincisi eserin birçok yerinde kendini gösteren, - özellikle Mâturîdîliğin teşekkül dönemi sayılan hicrî dördüncü asrın sonları ve beşinci asrın başlarındaki - Mâturîdî kelâmcılarda müştereken görülen, Maturîdîliğin, Eşarîlikten farklı bir sünni yorum olduğu vurgusudur. Bu vurgu iki yolla kendini belli etmektedir. İlki, Eşarîlerin görüşlerini serdederken - onları açık bir şekilde Ehl-i Sünnet çerçevesine değerlendirmesine rağmen- “bazı Eşarîler”, “Eşarî'ye tâbi' olanlar” ya da “Eşarî'nin ashabından” şeklinde farklılığı îmâ eden ifadeler kullanmasıyla; diğeri ise, Saffâr'ın muhtelif vesîlerle Eşarîliğe ait görüşleri ya da doğrudan İmam Eşarî'yi eleştirmesiyle Mâturîdîliğin Eşarîlikten farklı olduğunu vurgular. Örneğin o, ilmin tarifinde “âlim” kaydını kullandıkları için bazı Eşarî âlimlerin ilim tarifini, “devir”e yol açtığından ötürü; kendilerine davetin ulaşmadığı kimselerin diriltileceklerinin de diriltilmeyeceklerinin de mümkün ve câiz olduğunu söylediği için büyük Eşarî kelâmcısı İbn-i Furek'i (ö. 406/1015), bu iddiânın insanı behâim derekesine indirdiği gerekçesiyle; sıfatları zât ve fiil sıfatları şeklinde kısımlandırdığı için İmam Eşarî'yi, nihâyetinde fiilin de bir “zât sıfatı”, yani zâta âit bir sıfat olduğu, bir sıfata “fiilî sıfat” demenin yalnızca o sıfatın bir fiili netice

vermesi anlamında sahih olabileceğini, dolayısıyla zât sıfatı ile fiil sıfatı arasında bir farkın olmadığını ileri sürerek eleştirmiştir. Bunun dışında usûle ya da furû'a müteallik birçok konuda Eşarîliğe farklı eleştiriler yönelmiştir.

Kitapta Saffâr'ın kelâmî duruşuyla ilgili öne çıkan ikinci husûs ise, Mâturîdî düşünce geleneğinin köklerini Ebu Hanîfe'ye dayandırmadaki hassâsiyettir. Saffâr'ın hemen birçok konuda görüşlerini dile getirdikten sonra Ebu Hanîfe'den alıntılar yapması aynı düşünce geleneğini idâme ettirdiğini imâ etmesi açısından önemlidir. Örneğin o, kelâm ilmi ile iştiğâl etmenin meşrû olduğuna, Eşarîlerin aksine, Allah'ın "kevn" ile sıfatlanabileceğine, Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki nizâda Hz. Ali'nin haklı olduğuna dâir iddialarını Ebu Hanîfe'den yapmış olduğu nakillerle takviye etmiştir.

Kitaba istidlâl açısından baktığımızda, Saffâr'ın ilâhiyyâtta nübüvve, me'âddan hilâfete hemen her meseleyi naklî delillerle temellendirmeyi öncelendiğini görmekteyiz. Bu tutum Saffâr'ın -en azından- naklî delillere verdiği ehemmiyeti göstermektedir. Fakat muhakkikin tahrîclerinden yola çıkarak, îrâd edilen birçok hadisin de zayıf olduğunu da belirtmekte fayda var. Bununla beraber o, "ilmin aksâmı" ve "akıl işlevi" başlıkları altında aklın etkinliğini ve aklın sem' karşısındaki konumu anlatırken aklın akliyyâta ve sem'in de sem'îyyâta dâir meselelerde etkin olduğunu, Eşarîlerin dediği gibi aklın hükümünün sem'e bağlı olmadığını, -kendisine tebliğ ulaşmamış kimsenin ve sabiyy-i âkilin Allah'ın varlığını bilmesi gibi- akliyyâtta olan husûslarda aklın doğrudan bilgi kaynağı sayılmasının lüzûmunu da ifade eder. Aklın delâletinin muteber olduğu ile ilgili hem kendisinin hem de mezhebi olan Mâturîdîliğin yaklaşımını beyan ederken Ebu Hanîfe'den ve Ebu Mansûr el-Mâturîdî'den "akidenin asıllarında, usûl-ü dînde bilgiye ulaşmanın yolunun akıl, furû-u şer'îyyede ise vahiy olduğu" ile ilgili rivâyetleri serdedip şu açıklamayı yapmaktadır: "ulemâmız, aklın delil olmasını, sadece şârî'in bilme ve anlama imkânı için alan açtığı noktalarda aklın bir araç olması anlamında değerlendirmişlerdir".² Bu ifadeyle o Mâturîdîlik ile, aklın, şârî'in rehberliğinde değil, bizzat doğrudan hüküm kaynağı olduğunu savunan Mutezile arasındaki ince farkı ortaya koymuştur.

Saffâr'ın kitapta haber-i âhadlara yaklaşımı, onların itikâdda vücûb ifade etmeyecekleri yönündedir. Fakat bununla beraber o haber-i vâhidleri külliye reddetmez. Ona göre haber-i vâhidlerin delil olmasının üç şartı vardır. Birincisi, haberin anlamca herkes tarafından bilinmeyi gerekli kılan bir muhtevâyâ sahip olmaması. İkincisi, haberin, metninde ve senedinde sıhate mâni olacak bütün ârizalardan sâlim olması. Üçüncüsü ise Allah'ın kitabında ve resûlünün sünnetinde

² Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, s. 190.

açıklanan esaslara muhalif olmaması. Bu üç şarttan biri gerçekleşmediği durumda haberin reddedilmesi de, bir vech ile tevîl edilmesi de mümkündür. Bu son şart ile ilgili olarak şu hadis-i şerifi kaynak gösterir: “Benden kalplerinizi, bedeninizi ve tüyelerinizi yumuşatacak ve onu kendinize yakın bulacağınız bir hadis işittiğinizde bilin ki, ben ona sizden daha yakınım. Benden teninizi, bedeninizi ve tüyelerinizi ürpertecek ve kendinize uzak bulacağınız bir hadis işittiğinizde bilin ki ben ona sizden daha uzağım”.³ Saffâr’ın da belirttiği gibi Hz. Peygamber (s.a.v) bu hadis-i şerifte nusûs-u dinde zikredilen esaslara muhalif olan haberleri kastetmektedir. Zira mü’minin akl-ı selîmi ve fıtrat-ı müstakîmesi bu türlü haberlere muvâfık olamaz. İki haberin teâruz etmesi durumunda ise haber reddedilmeyip tevkiif edilir.

Saffâr kitabında ilhâmı, her ne kadar kişinin kendisini bağlayan izâfî bir bilgi kaynağı olarak zikretse de, iç aydınlanma yoluyla ulvî âlemlere çıkıp âlemin ve gök cisimlerinin yapısı hakkında bilgi vermenin doğru olmadığını, bütün bunlara âit sahih bilginin ancak vahiyde elde edilebileceğini, vahyin bu konularda açıklayıcı herhangi bir bilgiyi bize sağlamadığını söylemektedir. Saffâr’ın, gök cisimlerine dâir bilgilerin vahye bağlı olduğu ifadesi, bugün için, ancak gök cisimlerinden “semâda melâike ve diğer gaybî varlıkların tedbiri ve yönlendirilmesi” şeklinde hem manevî olan ilâhî kudreti ve tecellisini kastederek mümkün olabilir. Aksi takdirde gökler ve gök cisimleri ile ilgili araştırmalar ve malûmât vahyin değil kozmolojinin alanına girmektedir.

Telhîsü'l-edille’nin diğer kelâm eserleri arasında nâdir görülen bir özelliği ise zaman zaman kelâmî meseleleri fikhî hükümlere başvurarak izâh etmesi ve delillendirmeye çalışmasıdır. Mesela, Saffâr, sükûn arazının anlamının “bir mekanda iki kevn/oluş” değil de “bir mekanda bir oluş (karâr)” olduğunu ifade ederken, Hanefî mezhebinin üç imamına göre, içinde bulunduğu evde bir daha oturmamak/sükûn için yemin eden ve yemininin akabinde de hemen evi terk etmek üzere harekete geçen kimsenin yemininin bozulmayacağı, çünkü sükûnun (evde oturmak) karâr kılmak anlamında olduğu, yeminden sonra da bir karâr durumu bulunmayıp direk taşınmak için harekete geçildiği, dolayısıyla yeminin hâlen geçerli olduğu ile ilgili fikhî meseleye atıfta bulunur.

Bunlardan başka Saffâr’ın, kitapta imanın şartlarını incelerken tekfir noktasında Ehl-i Sünnet’in genel duruşu olan itidâlin sınırlarını biraz zorlayarak müteşeddid ve mübâlağalı bir tutum sergilediğini görmekteyiz. Örneğin o, arazların varlığını inkâr ettiği için Ebu Bekir el-Esamm’ı (ö. 200/816), bilgilerin zarûrî olduğunu söylediği için Cahiz’i (ö. 255/869), insanın cisim ve beden olmadığını

³ Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, s. 499. Hadisi Ahmed b. Hanbel (hadis no: 16102) ve İbn-i Hibbân (hadis no: 63, Kitabü'l-İlim) rivayet etmişlerdir. İbn-i Hacer Heytemî hadisin senedinin sahih olduğunu söylemiştir. (*Mecmeu'z-zevâid*, hadis no: 667, Kitabü'l-İlim).

savunduğu için Muammer b. Abbâd'ı (ö. 215/830) tekfir etmek gerektiğini ileri sürmektedir. Bu meselelerin ise tevile açık, doğrudan usûl-ü dîne müteallik olmadıkları, dolayısıyla bu meselelerle ilgili ihtilâfların küfrü gerektirmeyeceğini söylemek daha doğru olsa gerektir.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz. *Telhîsü'l-edille*, bizlere çok canlı, tartışmalı, karşılıklı delillerin bolca serdedildiği bir kelâmî ortam sunmaktadır. Eserde Eşarî ve Mutezile ekolünden birçok önemli isme yer verilmekte, tekfir noktasındaki aşırılık istisnâ kabul edilecek olursa genel manada kelâm ve ilim erbâbı için ölçülü bir dil kullanılmaktadır. Buna ek olarak kitap, Ebu Hafs el-Kebîr'in (ö. 264/877) *er-Red alâ-ehl'i-ehvâ*, Abdullah el-Üstâz'ın (ö. ?) *el-Keşf an-menâkib-i Ebi Hanîfe*, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *er-Red alâ-ehli'l-ehvâ*, Hâkimü's-Şehîd'in (ö. 344/955) *el-Müntekâ*'sı gibi günümüze ulaşmamış olan önemli eserlere ve ilk dönem kelâmının önemli isimlerinden Ebu Abbas el-Kalânîsî gibi (ö. IV. yy.) gibi âlimlerin görüşlerine sıkça yer vererek adı geçen eserlerin ve âlimlerin görüşlerinin gelecek nesillere aktarılmasına katkıda bulunmuştur.

Kitabın muhakkiki ise, yapmış olduğu son derece başarılı tahkik ile kitabın istifâde edilebilirliğini olabildiğince artırmıştır. Muhakkikin tahkik çalışmasında en önemli özellik, Saffâr'ın farklı mezheb ve isimlere isnâd ettiği birçok görüşün, gerçekte o mezhebe ve isme ait olmadığı belirtilerek isnâddaki hatalara dikkat çekmiş olmasıdır. Örneğin, Ebu Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/850) nispet edilen "ruhun araz olduğu" görüşü doğru değildir. Zira Allâf'a göre araz olan hayâttir. Mutezile'nin ekserîsi kabir azabını kabul ettiği halde "Mutezile'nin kabir azabını kabul etmediğini" söylemek yanlıştır. Saffâr, Ebü'l-Kasım el-Ka'bi'nin (ö. 319/931) irâde sıfatını inkâr ettiğini söylemektedir ki, gerçekte Ka'bi irâde sıfatını reddetmemekte, tevîl etmektedir. Bundan başka kitapta geçen hemen hemen bütün hadislerin tahrîci ve önemli kavramların ıstılâh kaynaklarına mürâcaat edilerek açıklamaları yapılmış, kitapta zikredilen şahıs isimlerinin tanıtımları verilmiş, ayrıca belli bir isme nispet edilen görüşü - ilgili ismin, görüşünü beyan ettiği kitabının adı ve sayfa numaraları verilerek asıl kaynağında okuma ve karşılaştırma yapma imkânı sağlanmıştır. Ayrıca metinde adı geçen mezhepler ve fırkalar hakkında yeterli öz bilgiler verilerek eser, adeta yarı ansiklopedi niteliğinde okura sunulmuştur.

İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi

Metin ÖZDEMİR, Furkan Kitaplığı, İstanbul-2001, 335 Sayfa.

Selçuk GÜZEL*

İnsanın fiillerinde özgür bir varlık olup olmadığı meselesine bağlı olarak kötülüğün kaynağı ve mahiyeti tartışılmalı bir problemdir. Kötülük problemi genel olarak metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülükler bağlamında incelenmektedir. Filozoflar tarafından bu tasnif çerçevesinde tartışılan bu problem İslam dünyasında kelam ilmi açısından da önemli bir yer tutmaktadır. Kelam ilmi açısından tartışılmalı kötülük ile ilgili problemleri ve buna getirilen çözümleri Metin Özdemir *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* isimli eserinde bir araya getirerek bizlere sunmuştur.

Yazar eserinde kötülük problemini mezhepler bağlamında ele alarak farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır. Özdemir ayrıca bu farklılıkları ortaya koyarken mezhepler arası yanlış anlaşılmalı noktaları da açıklayarak uzlaşım bir metot izlemiştir.

Yazar öncelikli olarak eserin giriş bölümünde konunun anlaşılmalı kılınabilmesi için Batı ve İslam dünyasındaki kötülük alanında oluşan geleneği bizlere sunmaktadır. Kötülük kavramının nasıl anlaşılmalı metafiziki, fiziki ve ahlaki kötülük çerçevesinde açıklamaya çalışmalı yazar bu başlıklar altında düşünürlerin kötülük anlayışlarını vermiştir. Genel olarak iyiliğin karşıtı veya yokluğu olarak ifade edilen kötülük kavramını metafiziksel olarak Leibniz tarafından eşyadaki yetkinliğin eksikliği olarak ifade edilmekte olduğunu belirten yazar, tabii kötülüğün de afetler, zehirli hayvanlar, hastalıklar vb. olarak açıklandığını vurgulamıştır. Yazar ahlaki kötülüğün de insandan kaynaklanan reziletler- yani faziletlerin yokluğu- olduğunu ifade etmiştir.

Birinci bölümde yazar, metafiziki ve fiziki kötülük problemini Mutezili, Eşari ve Maturidi kelamcılarının bakış açılarıyla bizlere sunmaktadır. Yazar burada

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

problemi ilahi irade, kudret ve insani irade boyutuna taşıyarak kelami açıdan kötülük probleminin açıklanmasına temel oluşturmuştur. Mutezile kelamcılarının ilahi fiilleri kulun menfaatine bağlayarak salah-aslah (daha iyi) teorisini savunduklarını belirten yazar, ayrıca Mutezili kelamcılarının kullar arasında Tanrı'nın adaletinin vacibliğini savunduklarını ifade etmiştir. Mutezile görünürde gerçek olanın gâibte de değişmeyeceğini belirterek bu dünyada vacib olanın aşkın alemde de vacib olacağını savunmaktadır. Onlara göre salah olan sadece lezzetli ve sevinç içeren fiil değildir, bunlara ulaştıran fiiller de salahı açıklamasını sunan yazar daha sonra Mutezile'nin lütuf ve bedel kavramını ortaya koymaya çalışmıştır. Mutezile'ye göre lütfun vacib olana yönelmek olduğunu ifade eden yazar, bedelin ise onlara göre iyiliğin ön şartının kötülük olması olduğunu ifade eder. İstrapları da bu bağlamda ele alan Mutezile kelamcıları, ahirette mutluluğun bu şekilde kazanılacağını savunmaktadır. Yazar, Ehl-i Sünnet kelamcılarının Tanrı'ya zorunluluk yüklemenin sınırlılık anlamına geleceğini ve Tanrı'nın fiillerinde gaye aramanın da yanlış olacağını savunduklarını ifade etmiştir.

Yazar, ilahi adalet ve hikmet açısından kötülük problemini ele alırken Mutezili kelamcılarının tamamının aynı görüşe sahip olmadıklarını ifade etmiştir. Mutezile'nin genel görüşü bireysel farklılıklar olsa da Tanrı'nın zulme kadir olduğudur diyen yazar, Ehl-i Sünnet kelamcılarının böyle düşünmediğini ve mülkünde tasarruf sahibi olan Tanrı'nın zulmedici olmadığını savunduklarını ifade etmiştir. Mutezile görüşlerini "Allah kullarına zulmedici değildir" (Fussilet, 41/26) ve "Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez" (Yunus, 10/44) ayetlerine dayandırdığını ifade eden yazar, Mutezile'nin fiili yapmamakla övünmenin o fiile kadir olmakla mümkün olabileceğini savunduklarını belirtmiştir. Daha sonra yazar Mutezile, Eşari ve Maturidi'nin hikmet anlayışlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Mutezile hikmete uygunluğun zorunluluğunu Tanrı'ya bağlarken hikmette akililik aradıklarını ifade eden yazar, Eşari'nin hikmet tanımında failin niyetine uygunluk aranmakta olduğunu vurgulamıştır. Maturidiler'in ise akla uygunluk ile Mutezili bakış açısına sahip olduklarını, Ehl-i Sünnetin genel esaslarını da muhafaza ederek Eşari bakış açısına sahip olduklarını savunan yazar, onların orta bir yol tuttıklarını ifade etmiştir.

İlahi takdir ve irade açısından problemi inceleyen yazar, kötü olanı yaratanın da kötü olması gerektiğini ve Tanrı'nın kötüyü yaratmadığını, bunun insandan kaynaklandığını savunan Mutezili kelamcılarının görüşünü Ehl-i Sünnet kelamcılarının reddettiğini ifade etmiştir. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre kötüyü var edenin kötü olmasını gerekmez.

Eserinin ikinci bölümünde yazar, ahlaki kötülük problemini fiil ve hürriyet teorileri, ahlaki değerlilik ve Kur'an açısından ele almıştır. Fiil teorileri açısından yazar, konuyu kelami ekollerin istitaat (güç yetirme) ve kesb (fiilin meydana gelmesi) kavramları çerçevesinde şekillendirmeye çalışmıştır. Yazara göre problem, istitaatın kesb ile beraber mi yoksa önceden mi meydana geldiğinden kaynaklanmaktadır. Yazar, Eşarilerin istitaatın kesb ile beraber ortaya çıktığını ve gerçekleşen fiile ait olduğunu, fiil ortadan kalkınca onun da yok olduğunu savunduklarını ifade etmiştir. Eşariler, iman istitaatının Tanrı'nın bahsettiği bir nimet olduğunu kafirin bundan dolayı imana güç yetiremediğini savunurlar. Kötü fiilleri ile ilahi kudretin doğrudan ilişkisinin olmadığını savunan Mutezile'ye göre kötü fiilin yaratıcısı istitaatın kendisine verildiği insandır.

Yazar, Mutezile'nin insanın fiillerindeki özgürlüğü övgüyü ve yergiyi hakedebilmesi açısından delillendirdiğini, Maturidi'nin akıl sahibinin özgür olmasının gerekliliğine bağladığını ifade etmiştir. Eylem açısından probleme yaklaşıldığı zaman yazara göre uzlaşma yerine tartışmalar ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelamcılarının eylemde özgürlüğü savunduğunu ifade eden yazar, tartışma noktasının fiillerin yaratılmasından kaynaklandığını açıklamıştır. Mutezile kul fiilinin yaratıcısıdır görüşünü savunurken otonomluktan kurtulmaya çalışmış, Ehl-i Sünnet ise fiillerin Tanrı tarafından yaratılmasının insanın özgürlüğüne hanel getirmeyeceğini savunmuştur.

Ahlaki değerlilik açısından probleme yaklaşan yazar, bu meselenin kelimada "husn" ve "kubh" kavramları çerçevesinde işlendiğini belirtmiştir. Bu kavramların akılla bilinip bilinemeyeceği ve sadece vahiy ile bilinebileceği hususu tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda ayıt etme (temyiz) gücünün ahlaki alanda geçerli olup olmadığının tartışılmasının gerekliliğini ifade eden yazar, Maturidi ve Mutezile'nin bunun geçerli olduğunu, Eşari'nin ise geçerli olmadığını savunduğunu vurgulamıştır. Fakat bu noktada Mutezile ve Maturidi arasındaki farklılığın yazar,

Mutezile'nin vahiyden önce aklın iyiyi ve kötüyü bileceğini, Maturidi'nin aklın yalan gibi kötülükleri vahiyden önce bilebileceğini, fakat çoğu hükmü vahiyden bilemeyeceğini savunduklarının olduğunu vurgulamıştır.

Yazar, eserinde genel olarak tartışılan meselelere bütüncül bir şekilde yaklaşmaya çalışmış ve çatışan bazı yönleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Metin Özdemir, insanın iradesi ve ilahi irade konularında kelami ekollerin görüşlerini ortaya koyarak özgürlük, sorumluluk bağlamında bu ekollerin kötülüğün kaynağı hakkındaki görüşlerini eserinde ortaya koymaya çalışmıştır.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://ifdergisi.comu.edu.tr> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'*de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin

alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), üç hakeme gönderilir;

İki ya da üç hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki ya da üç hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerin çoğunluğunun "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerin çoğunluğunun "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayımlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri: 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri: Mart Sayısı için: 31 Aralık'a kadar

Eylül Sayısı için: 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri:

Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Ocak

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır:

Yazar Bilgileri:

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler:

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıklı, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıklı ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu

çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri, tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.

ÖZGEÇMİŞLER

Yrd. Doç. Dr. Ahmet YÖNEM

1971 Yılında Kayseri’de doğdu. Lise öğrenimini Adana İmam-Hatip Lisesinde tamamladı. 1994 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Milli Eğitim Bakanlığına bağlı değişik okullarda öğretmenlik ve yöneticilik yaptı. 1998 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden “Mehdilik Fikri ve Müslümanlar arasındaki ilk Tezahürleri” adlı çalışmasıyla Yüksek Lisansı, 2005 yılında aynı Enstitüden “Horasan-Maveraünnehir Bölgesinde Haricilik” isimli doktora çalışmasıyla da İlahiyat Doktoru unvanını aldı. Halen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmakta ve alanı ile ilgili çalışmalarına devam etmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi, çağdaş İslam akımları, Alevilik ve günümüz Selefiligi ilgi alanlarıdır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Arş. Gör. Bilal TAŞKIN

1983’te İstanbul’da doğdu. 2009’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Bilim Dalı’nda “Kelâmcılara ve Usulcülere Göre Hüsun Kubuh Meselesi” başlıklı tezi ile yüksek lisans tezini tamamladı. 2013 yılı itibariyle Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı’nda araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ

1980 yılında Gümüşhane’nin Kelkit ilçesinde doğdu. İlköğrenimini ve ortaöğrenimini burada tamamladı ve 1997 yılında Kelkit İmam-Hatip Lisesi’nden mezun oldu. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü’nü kazandı. 2001 yılında lisans derecesini ve 2003 yılında da aynı bölümde yüksek lisans derecesini aldı. 2004 ile 2011 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı’nda farklı derece ve türdeki okullarda öğretmenlik, psikolojik danışmanlık ve idarecilik yaptı. 2009 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Din Felsefesi Anabilim Dalı’nda başladığı yüksek lisansı 2011 yılında tamamladı. Aynı yıl Marmara Üniversitesi’nde Din Psikolojisi alanında doktora eğitimine başladı. 2011 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne araştırma görevlisi olarak atandı ve hala bu görevine devam etmektedir.

Doç. Dr. Khamees Fazaa OMAİR

Khamees Fazaa Omair, 1973 tarihinde Kâim, Enbar, Irak'ta doğdu. 2002'den beri Enbar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi (Kâim) Arap Dili Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli olup üç çocuk sahibidir.

Doç. Dr. Niyazi BEKİ

Niyazi Beki, 1953 tarihinde Bingöl'de doğdu. Klasik medrese usulü özel hocalardan İslamî ilimleri okudu. Bingöl Lisesi ve Muş İmam-Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1984'te mezun oldu. Yüksek lisansını Tefsir-Hadis Ana Bilim Dalında (1990), Doktorasını ise, Tefsir Ana Bilim Dalında (1997) yapan Beki, 1993'te girdiği Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalında Yrd. Doç. olarak görev yapmakta iken, 17 Ekim 2005'te emekli oldu. 2013'te Tefsir Anabilim Dalında doçent oldu. Çoğu tefsir alanında olmak üzere, Beki'nin yayımlanmış ondan fazla eseri, beş tanesi hakemli olmak üzere, çeşitli dergilerde yayımlanmış birçok makalesi ve uluslararası sempozyumlarda sunduğu tebliğleri bulunmaktadır. Evli ve dört çocuk babası olan Beki, Arapça, İngilizce ve Farsça bilmektedir.

Doç. Dr. Ramazan DEMİR

01.08.1976 yılında Mardin'de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Midyat'ta tamamladı. 1999 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda "Üsküplü Hüseyin b. Ferhâd ve el-'Înâye Fî Şerhi'l-Kifâye Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki (Edisyon Kritik)" isimli çalışmasıyla 2002'de yüksek lisansını; "Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi" adlı çalışmasıyla da 2008'de doktorasını tamamladı. 1999-2009 yılları arasında İstanbul Beykoz'da çeşitli İlköğretim Okulları'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak çalıştı. 2004-2005 yılları arasında Adıyaman Tut'da Yedek Subay Öğretmen olarak askerlik görevini yaptı. 2013'de Doçent olan Demir, 2009'dan beri ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Arş. Gör. Rukiye OĞUZAY

Rukiye Oğuzay, 1987 yılında Balıkesir'de doğdu. İlk ve orta öğretimini Balıkesir'in Gönen ilçesinde tamamladı. Gönen İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olduğu 2004 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandı. 2008 yılında lisans eğitimini tamamladı. Akabinde aynı üniversitede Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda başladığı yüksek Lisans eğitimini "Şemâil Literatürünün

Muhtevası ve Değişimi” başlıklı teziyle 2011 yılında bitirdi. Halen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi’nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmakta olan Oğuzay, yine bu üniversitede Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda doktora eğitimine devam etmektedir.

Selçuk GÜZEL

13.03.1982 tarihinde İstanbul’da dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Sakarya’da tamamladıktan sonra 2001 yılında Sakarya İlahiyat Fakültesini kazandı. 2005 yılında lisansı tamamlayıp, 2006 yılında aynı üniversitede İslam Felsefesi anabilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. 2009 yılında “Şehrezuri’de Ahlak ve Siyaset Felsefesi” isimli tezini vererek yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2011 yılında askerlik görevini Tekirdağ’da ifa ettikten sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, Düzce’de imam-hatiplik görevine başladı. 2013 yılında Milli Eğitim Bakanlığı’na geçerek öğretmen oldu. Halen Sakarya’da bu görevine devam etmektedir. 2012 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi’nde Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda doktora eğitimine başlayan Güzel, evli ve bir çocuk babasıdır.

Şeniz YILDIRIMER

Şeniz YILDIRIMER 1968 yılında Aydın’da doğdu. Üniversite öncesi eğitimini Aydın’da tamamladı. 1991 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü’nden, 1996 yılında İstanbul Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü’nden mezun oldu. 1991-2005 yılları arasında çeşitli resmi ve özel kurumlarda mühendis ve öğretmen olarak çalıştı. 2009’da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’nde “Dekart Felsefesinde Bilginin Kaynağı ve Değeri Sorunu” adlı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’nde doktora programına başladı. 2005 yılından itibaren özel ders öğretmenliğinin yanı sıra bilim ve felsefe tarihi ile ilgili etkinlikler yapıyor. Çeşitli dergilerde felsefe alanında akademik ve serbest yazıları yayımlanıyor.

Dr. Vehbi KARAKAŞ

1954’de Horasan’ın Muratbağı köyünde dünyaya geldi. 1979’da Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü’nden mezun oldu. Yine aynı ilde eski Usul Medrese Eğitimi ile de İslamî İlimler Tahsilini tamamladı. 1979’da Erzurum İmam-Hatip Lisesi’nde Meslek Dersleri öğretmeni oldu. Antalya ve Kocaeli’de merkez vaizliği yaptı. Gebze ve Darıca’da, kız ve erkeklere yönelik iki yatılı Kur’an kursunu inşa ettirip eğitim ve

öğretime başlamasına vesile oldu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim dalında “Kur’an’da Emanet” konulu yüksek lisans tezini tamamlayan Karakaş, 1994 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalına Öğretim Görevlisi olarak atandı. Aynı fakültede “Âlûsî’nin Tefsirinde Ayetlerin İşârî Açıdan Yorumu” konulu doktora tezini tamamladı ve 2002 Temmuzunda “Bilim Doktoru” unvanını aldı. Yurt içi ve yurt dışından aldığı davetler üzerine panel, konferans, seminer, sohbet ve televizyon programlarına katılan Dr. Vehbi Karakaş’ın yayınlanmış 30’ya yakın kitabı bulunmaktadır.

BIOGRAPHIES

Assist. Prof. Dr. Ahmet YÖNEM

He was born in Kayseri in 1971. He graduated from Adana Imam-Khatib School. In 1994, he graduated from Ankara University Faculty of Theology. He worked as a teacher and administrator in various schools attached to the Ministry of Education. In 1998, he completed his Master thesis titled "Mahdi Intellectual and between Muslims First Manifestations" at Institute of Social Sciences of Ankara University. At the same institute he got his doctorate with the thesis titled "Khorasan - Maveraunnehir Region Kharijism" in 2005. At present he works as a lecturer and president of the Major Science of History of Islamic Sects at the Faculty of Theology at Çanakkale Onsekiz Mart University. Among his academic interests are history of Islamic sects, contemporary Islamic movements, Alevism and Salafism today. He is married, and has three children.

Res. Assist. Bilal TAŞKIN

He was born in İstanbul in 1983. He graduated from the Faculty of Theology at Ankara University in 2009. He completed the master program with the thesis entitled "The Problem of *Husn* and *Kubh* by Scholars of Kalâm and Usul al-Fiqh" at the Institute of Social Sciences of Sakarya University in 2011. As of 2013 year he has been working as a research assistant at the Major Science Department of Kalâm at the Faculty of Theology of Çanakkale Onsekiz Mart University.

Res. Assist. Kenan SEVİNÇ

He was born in Kelkit, a county of Gumushane province in 1980. He completed his primary and secondary education in Kelkit and graduated from Imam-Khatib High School in 1997. At the same year he began the undergraduate program in the Department of Philosophy at Atatürk University. He took his bachelor's degree in 2001 and master's degree in 2003 at the same department. Between 2004 and 2011, he worked as a teacher, counselor and administrator in the schools of the Ministry of National Education. In 2009, he enrolled to master's degree in the Department of Philosophy and Religious Studies at Canakkale Onsekiz Mart University and graduated in 2011. In the same year, he started his PhD studies in the field of Psychology of Religion at the University of Marmara. He has been working as a research assistant in the Department of Philosophy and Religious Studies at Canakkale Onsekiz Mart University since 2011.

Assoc. Prof. Dr. Khamees Fazaa OMAİR

Khamees Fazaa Omair was born in Qaim, Anbar, Iraq in 1973. He has been working as a faculty member at the Department of Arab Language at the Faculty of Education (Qaim) of Anbar University since 2002. He has married and he has three children.

Assoc. Prof. Dr. Niyazi BEKİ

Niyazi Beki was born in 1953 in Bingöl. He studied Islamic sciences in classical madrasa-style and took classes from precious scholars and private tutors. After the graduation from High School in Bingöl and Muş Imam and Preacher High School in 1984, he graduated from Erciyes University Faculty of Theology. Beki, received Master's degree from Tafsir-Hadith Department in 1990, and Ph.D. from the Tafsir/Interpretation Department in 1997. In 1993, Beki worked as an assistant Professor in Department of Arabic Language and Rhetoric at the University of Sakarya Faculty of Theology. He was retired on 17 October 2005. In 2013, he became an associate Professor in the Department of Tafsir/Interpretation. Beki has published more than a dozen books, most of which are in the field of the commentary, and many articles in various journals, five of them peer-reviewed; and he has also presented some papers at various international symposia. Beki knows, Arabic, English and Persian. In addition, he is married and has four children.

Assoc. Prof. Dr. Ramazan DEMİR

He was born in August 1st 1976 in Mardin. He completed his primary, secondary and high school education in Midyat. In 1999, he graduated from the Faculty of Theology (Divinity) in Marmara University. In Marmara University Social Sciences Institute, Arab Language and Literature, he completed his master degree in 2002 with his work called "*Uskuplu (Skopjian) Huseyin b. Ferhâd and Edition-Critics of His Work el-'Inaye Fî Şerhi'l-Kifâye*". In 2008, he completed his doctorate degree with his work called "*The Issue of the Source of Languages According to the Arab Linguists*". He worked as teacher of religion culture and ethics in several primary schools in Beykoz-Istanbul between 1999-2009. He performed his military service as reserve officer teacher in Adıyaman-Tut between 2004-2005. Demir, who became an Associate Professor in 2013, has been working as a faculty member at the Department of Arab Language and Literature at the Faculty of Divinity of Çanakkale Onsekiz Mart University since 2009.

Res. Assist. Rukiye OĞUZAY

She was born in 1987 in Balıkesir. She completed her high school education in Gönen, a county of Balıkesir. She attained Divinity Faculty at Uludag University in 2004. After her graduation in 2008, she enrolled the master program at the same university. She completed the master program with the thesis entitled “Contents of Shamail Literature and Its Change” at the Institute of Social Sciences of Uludag University in 2011. She is a Phd candidate at the Institute of Social Sciences of Canakkale Onsekiz Mart University. She has been working as a research assistant at the Divinity Faculty of the same university since 2012.

Selçuk GÜZEL

He was born in İstanbul in 1982. After finishing his primary and secondary education in Sakarya, he had continued to his education in Sakarya Theology Faculty from 2001 to 2005. He had mastered on Islamic Philosophy from 2006 to 2009. He completed to his master education with his thesis which named “Ethical and Political Philosophy of Shahrazuri”. In 2012, he has embarked on his doctorate education at Çanakkale Onsekiz Mart University, and he has completed the course part. He started working as an imam in Sakarya in 2012. Now he is a teacher of religion at a school connected to the Ministry of National Education. Additionally, he is married, and has one child.

Şeniz YILDIRIMER

Seniz YILDIRIMER was born in Aydın in 1968. She completed her high school education in Aydın. She attained her first degree at Istanbul Technical University in Industrial Engineering Department in 1991 and after receiving her BA, she graduated Istanbul University, History of Science Department in 1996. Yıldırım taught Mathematics in different official schools and worked as an engineer at various private companies from 1991 to 2005. She completed her MA degree in the Philosophy and Religious Studies Department in the Faculty of Divinity at Marmara University. She wrote her thesis titled “The Problem of the Source and the Value of the Knowledge According to Descartes’ Philosophy” in 2009. After one year she started her PhD education in the Philosophy and Religious Studies Department in the Faculty of Divinity at Istanbul University. Since 2005, she has been continuing her studies on history of science and philosophy. Her academic and free writings are published in various journals.

Dr. Vehbi KARAKAŞ

Vehbi Karakas was born in Muratbagi, Horasan in 1954. He received his Bachelor degree from Erzurum Institute of Islam, and he received the training of Islamic Sciences via the education of old-fashioned madrasah (Muslim theological school) in 1979, respectively. He began as a professional courses teacher on Erzurum Religious High School at the end of the 1979. He worked as a chief preacher in Antalya and Kocaeli. He led to build two Boarding Quran Courses for teenage students. He received Master's degree from the Department of Basic Islamic Sciences with a thesis entitled "Fiduciary on Quran" at University of Marmara. He was appointed as a lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies in Sakarya University in 1994. He received his PhD from the same department with a thesis titled "Ishârî Tafsîr of the Verses of the Qoran in Alusi's Commentary" in 2002. By invitations he has attended some symposia and conferences, TV programs. Also he has published around 30 books until now.

DİZİN

A

Akıl
Alevilik
Alîm
Allah'ın isimleri
Âlûsî
Ateizm
Azîz

B

Batın
Beden
Beden dili
Bektaşilik
Ben
Bilgi felsefesi
Bilinçdışı
Burhan

C

Cem
Cem' sanatı
Cogito

D

Descartes
Dört sıvı
Duyu

E

Edmond Brahimaj
Ego
Ehl-i sünnet
Epistemoloji
Eşarîlik

F

Faal akıl
Fasıla
Feuerbach
Fezleke
Fezleketu'l-hisab
Fezlektu'l-kadiyye
Fezleketu's-sûre
Fezleketu't-takrir
Fezleketu't-temsil
Fiilî sıfat
Freud

H

Hacı Bektaşî Veli
Hadis rivayeti
Hakîm
Halık
Hamîd
Hayât
Hayvansal nefis
Heyûlanî akıl
Hikmet
Hz. Ali

İ

İbadet
İbn sînâ
İ'caz
İdrak
İletişim
İsbât-ı vâcib
İstikra
İstitaat
İşaret dili
İşârî tefsir

K

Kelam

Kerbelâ

Kesb

Kıyas

Kızılbaş

Kimlik

Kozalakı bez

Kötülük problemi

L

Lafzî tefsir

M

Mahsusât

Mâkuller

Manevî tefsir

Mantık

Mâturîdilik

Metafizik

Mevâlî

Mucize

Muhayyile

Mutezile

Müfekkire

N

Nefs

Netice

Nübüvvet

O

Oedipus kompleksi

Ontoloji

P

Pir Sultan Abdal

Pratik akıl

Psikanalitik

Psikanaliz

Psikoloji

R

Rab

Rahîm

Rahman

Rahmet

Re'y tefsiri

Ruh

Ruh-beden ilişkisi

Rûhu'l-Maânî

S

Saffâr

Said Nursi

Salah-Aslah

Sezgi

Sözlü dil

Sözsüz dil

Sûfî tefsir

Sünnî

Süper ego

Ş

Şia

Şii

T

Tabiat

Tahtacılar

Tasavvuf

Tasdik

Tekellüf

Tenzil

Tikel

Tümel

Tümevarım

Türkmen

U

Uçan adam

Uydurma hadisler

Uzamlı, düşünmeyen cevher

Uzamsız cevher

V

Vâcibü'l vücûd

Vahiy

Vîrânî Baba

Y

Yakîniyyat

Yansıtma teorisi

Z

Zahir

Zât sıfatı

Zikir

Zorunlu varlık