

Namık Kemal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dergisi

Journal of Namık Kemal University
Faculty of Theology

Cilt/Volume: II Sayı/Issue: 2 Yıl/Year: 2016

**NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

*Journal of Namık Kemal University
Faculty of Theology*

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.



NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF NAMIK KEMAL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: II Sayı: 2 Yıl: 2016	Volume: II Issue: 2 Year: 2016
ISSN: 2147-9828	
Bu Dergi ULAKBİM tarafından taranmaktadır.	
Sahibi/Owner on behalf Theology Faculty Prof. Dr. Hasan KESKİN	Yayın Kurulu/Editorial Board Prof. Dr. Hasan KESKİN Doç. Dr. Osman KARA Yrd. Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU Yrd. Doç. Dr. Yakup YÜKSEL Yrd. Doç. Dr. Hamit AKTÜRK Yrd. Doç. Dr. Fatih KÖSE Yrd. Doç. Dr. Özkan ÖZTÜRK Yrd. Doç. Dr. Ramazan TURAN Yrd. Doç. Dr. Yasemin SARI Yrd. Doç. Dr. Mahmut YAZICI
Editör/Editor in chief Doç. Dr. Osman KARA	Danışma Kurulu/Advisory Board Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Kocaeli Ü.) Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Ü.) Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) Prof. Dr. Zekeriya PAK (Sütçü İmam Ü.) Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.) Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Ramazan ALTUNTAŞ (Necmettin Erbakan Ü.) Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü.) Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü.) Prof. Dr. İsmail YİĞİT (Marmara Ü.) Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale Ü.)
Editör Yardımcısı/Editorial assistant Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN	Sayı Hakemleri/Referees On 2/2th Issue Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM Doç. Dr. Mehmet BİRGÜL Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN Yrd. Doç. Dr. İlhami GÜNAY Yrd. Doç. Dr. Özkan ÖZTÜRK Yrd. Doç. Dr. Mahmut YAZICI Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN
Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ali SEVER	
Yazışma Adresi/Corresponding address Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Değirmenaltı Yerleşkesi TEKİRDAĞ Tel: 0282 250 49 00 Faks: 0282 250 99 21	
web sayfası/web page. ilahiyat.nku.edu.tr eposta/e-mail. ilahiyat@nku.edu.tr	

**NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIM İLKELERİ**

1. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki (sayı) kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler, hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Yayımlanması istenen yazılar, e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
11. Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç iki ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
16. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKE VE KURALLARI

Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az Office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A₄ boyutunda, kenar boşlukları sağdan, soldan 4,5; alttan ve üstten 5,4 cm, şeklinde ayarlanmalıdır.
4. Yazı biçimi: Times New Roman (ana metin: 12, dipnot: 10 punto); satır aralığı: Birden çok, değer: 1,15; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Ana metin paragraf girintisi (Özel: İlk Satır-1,25), dipnot girintisi (Özel: Asılı-0,5), Kaynakça girintisi (Özel: Asılı -1,25), Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
6. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
7. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a. Kitap (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.

- b. Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
- c. Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dğr., İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
- d. Çeviri: Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
- e. Tez örnek: İsmail Akyüz, Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- f. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbandî, Risâle fi beyâni'l-'itikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- g. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- h. Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 19, s. 47.
- i. Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- j. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, İhyâu ulûmi'd-dîn, II, 21.

- l. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
- m. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- o. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).

Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

KUR'ÂN-I KERİM'DEKİ TEMENNİ İFADELERİ

Mehmet KILIÇARSLAN

13-44

KADI ABDÜLCEBBAR'IN SÂBİİLİĞE TEVHİD EKSENLİ YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Halil İbrahim DELEN

45-68

حياة ابن الجوزي و منهجه في التفسير من خلال زاد المسير

Mehmet KILIÇARSLAN

69-88

TERCÜME MAKALE / TRANSLATION ARTICLE

İSLAM FELSEFESİ

Gordon Leff

Çeviren: Ahmet BAYINDIR

89-117

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Takıyye Şîa Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks

Serdar Demirel, İstanbul: Rıhle Kitap, Haziran 2016, 152 S.

Ali Sever

119-124

İslam Düşüncesi Üzerine

Söyleşiler Ve Konuşmalar “Filler Ve Körler”

Prof. Dr. Ekrem Demirli, Sufi Yayınları, İstanbul, 2016, 319 S.

Süleyman Arif Oran

125-132



KUR'ÂN-I KERİM'DEKİ TEMENNİ İFADELERİ

Mehmet KILIÇARSLAN*

ÖZET

Anlatımında, betimleme, karşılaştırmalara ve benzetmelere yer verme, geçmişten ve gelecekte haber verme, kıssalar sayesinde ibret alınacak dersler verme, aynı anda hem soru-cevap yöntemini hem de tek yönlü soru sorma yöntemini kullanma, örnek üzerinden anlatım, öğüt verme, müjdeleme-korkutma, meydan okuma yöntemlerini kullanan Kur'ân, muhatabına sürekli değişen bir üslupla seslenir.

Kullandığı yöntemlerden biri de muhadese/karşılıklı konuşma ya da intâk/konuşturma sanatını kullanarak çeşitli sahnelerin muhatabın gözünde canlanmasını sağlama ve bu yolla ona birtakım mesajlar vermedir. Cennetliklerin, cehennemliklerin, A'raf'takilerin biri birleriyle konuşmaları vb. diyaloglarla bu amaç gerçekleştirildiği gibi, an itibariyle henüz gerçekleşmemiş olaylar olmuş gibi sunulup, kendisine ölüm gelenler, mahşer yerindeki insanlar, cennetteki ve cehennemdeki insanlar konuşturulmakla da onların ağızlarından çeşitli mesajlar verilir. Bu tür konuşmaların ana teması çoğunlukla duyulan nedâmet, kaçırılan fırsatlara üzülmeye ve yeni imkânlar elde etmeye yönelik temennilerdir. Kur'ân'daki pişmanlıklar, üzerine müstakil bir kitap yazılması gereken uzun bir konudur. Bu makalede, bahsi geçen temenniler ele alınacak, kullanılan temenni kalıpları örnek ayetler ışığında açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, üslup, pişmanlık, temenni.

ABSTRACT

Description, including comparison and comparison, informing from the past and future, giving lessons to be taught through short stories, using both the question-answer method and the one-way

* Dr. Milli Eğitim, 76mkaa@gmail.com.

questioning method at the same time, narration through example, advising, glad tidings and intimidation, The Qur'an, which uses the methods of challenge in his narration, speaks in a constantly changing manner.

One of the methods used by the Qur'an is to use the art of storytelling or personalization to enliven the various scenes in the eyes of the client and thus give him some messages. As this goal is realized through dialogues taking place between people such as heavenly people, sinners, A'raf, some messages are presented as if there were unrealized events at that moment, the people at the apocalypse, the people in heaven and the people in heaven were being given a chance to speak out. The main theme of such talks is often the desire for sadness, sadness and opportunities been missed. The regrets in the Qur'an are a long subject to be written on an independent book. In this article, the above-mentioned wishes will be handled and the patterns used will be announced in the light of sample verses.

Key Words: Qur'an, wording, regret, wish.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim, mananın muhatapça anlaşılması ana hedefiyle hareket eden bir anlatım üslubuna sahiptir.¹ Bu gayeye ulaşmak için bir yandan lafız-mana uyumu gözetilirken diğer yandan da mananın muhatap üzerindeki etkisini artırmak maksadıyla çeşitli yöntemler kullanılır. Mesela anlatımı tekdüzelikten kurtarmak için yeri geldikçe edebî sanatlara başvurulur. Basit haber cümleleriyle yetinmek yerine içinde mecazlar,² istiareler,³ kinayeler⁴ bulunan ifadelerden

¹ Kur'ân'ın anlatım üslubu için bkz. Mehmet Kılıçarslan, "Kur'ân'ın Anlatım Üslubu", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2016, Cilt: 2, Sayı: 1, ss: 30-62.

² Bkz. Bakara, 2/16, 250; İbrâhîm, 14/36.

³ Bkz. İsrâ, 17/23-24.

⁴ Bkz. Bakara, 2/223; Mâide, 5/6.

yararlanılır. Yine muhatabın yapılan hitaba temerküzünü temin için bazen iltifat sanatı kullanılır. Üçüncü tekil şahıs kullanılarak 'O, o, o' diye devam eden cümle aniden muhatap zamiri 'Sen'e döner.⁵ Böylece dikkat yoğunlaşması sağlanır. Aynı şekilde münâdâlar (kendilerine seslenenler) sürekli değiştirilmek suretiyle hitap karşısında uyanık kalınması sağlanır. Müminlere seslenen bir kaç ayetten sonra⁶ aniden kâfirler de kendilerini cümlenin muhatabı olarak bulur.⁷ Çok geçmeden münafıklara⁸ ve hatta tüm insanlığa⁹ seslendiğini görmek mümkündür.

Muhatabın pasif bir dinleyici olarak kalmasındansa aktif bir cevap veren olması için istifhamlara başvurulur. "İnsan başıboş bırakılmaz" cümlesi yerine "*İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor*"¹⁰ cümlesi tercih edilir. Ya da "Allah ve Rasûlü haksızlık yapmaz" cümlesi yerine "*Kalplerinde hastalık mı var yoksa Allah ve Rasûlü'nün kendilerine haksızlık yapacağından mı korkuyorlar?*"¹¹ cümlesi kullanılır. Böylece hem vicdanlar harekete geçirilir ve dinleyicinin ağızından "Haşa Allah da Rasûlü de haksızlık yapmaz" cümlesinin dökülmesi sağlanır hem de dikkat ve odaklanma seviyesi yükseltilir.¹²

Kur'an'da kullanılan yöntemlerden biri de çeşitli sahnelerin birer tablo, temsil olunan bir tiyatro sahnesi gibi muhatabın müşahadesine sunulmasıdır. Nebe suresinde geçen *إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا* cümleciği, kısalığına rağmen öyle güzel bir tablo sunar ki, okuyucu kendisini bir söz duyuyor değil de bir manzara seyrediyor gibi hisseder. Mirsâd, 'rasad' gözetleme kelimesinden türemiş ism-i alet

⁵ Bkz. Fâtiha, 1/1-4.

⁶ Bkz. Bakara, 2/1-5.

⁷ Bkz. Bakara, 2/6-7.

⁸ Bkz. Bakara, 2/8-20.

⁹ Bkz. Bakara, 2/21.

¹⁰ Kıyâme, 75/36.

¹¹ Nûr, 24/50.

¹² Bkz. Mustafa Yıldırım, "Kur'an Sanatı ve Estetiği Üzerine", *İstem Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 16, ss. 161-179, s. 165.

veya ism-i alet siygasıyla getirilmiş bir ism-i mekândır.¹³ Bu durumda cehennem bir gözetleme yeri olur ki İsfehânî, bunun gerçekleşmesi için cehennemin üzerinden geçenlerin olması gerektiğini belirtir.¹⁴ Bu durumda aşağıda cehennem, üzerinde de geçenler var demektir. Şimdi ayeti, kendi siyak ve sibakıyla ve konuya dair okuduğumuz hadislerle birlikte değerlendirdiğimizde, şöyle bir tablo çıkar: Mahşer yerinde hesaplar görülmüş, cennetlik ve cehennemlik olanlar belirlenmiştir. İnsanlar sırttan geçmeye başlamışlar, karşıda cennet bütün güzelliğiyle dururken, aşağıda cehennem (daha doğrusu onda görevli melekler) de kendi nasibini ve günahkârları kapmak üzere beklemektedir. Nitekim günahkârlar içine düştükçe “*Doldun mu?*” diyen Rabbine, cehennemin “*Dahası yok mu?*” diye soracağı haber verilir.¹⁵ Görüldüğü gibi özenle seçilmiş bir kelime (mirsâd), zihinde aynı anda pek çok şeyin bir arada tahayyülüne imkân sağlamaktadır.

Kur’ân zaman zaman psikolojik tahliller yapar. Kur’ân’ın insan fitratına yönelik yaptığı tahliller, onun iç dünyasını kendisine anlatmada son derece etkilidir. Cennetlik olduğunu öğrendiğinde “*Alın, okuyun kitabımı!*”¹⁶ diye sevinçle mahşer yerinde koşuşturan ya da aynı meydanda cehennemlik olduğunu öğrendiğinde “*Keşke toprak olsaydım! (yeniden dirilip de hesaba çekilmeseydim)*”¹⁷ diyen kişinin hallerinin anlatılması, bir anda okuyucunun kendisine dönmesini sağlamakta, onu ‘ben bunlardan hangisi olacağım?’ diye düşünmeye sevk etmektedir.¹⁸

¹³ Ayetin yorumu ve detaylı tahlili için bkz. Mehmet Kılıçarslan, *Kur’ân’daki Dua Ayetleri ve Rasûlullah’ın Dilinden Dualar*, İstanbul, Nida Yay., 2016, s. 25.

¹⁴ Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Mısır, Dâru’l-İlm, 1970, s. 149.

¹⁵ “*O gün Cehenneme, “Doldun mu?” deriz. O da, “daha var mı?” der.*” Kâf, 50/30.

¹⁶ Hakka, 69/19.

¹⁷ Nebe’, 78/40.

¹⁸ Hesap anında yaşanacak olaylara dair detayları, ilgili hadis-i şeriflerin ışığında görmek için bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, İstanbul, Erkam Yayınları, 2005, XVI/59.

Yine çeşitli merhalelerde yaşanacak olan pişmanlıklar ve bu pişmanlıkların neden olduğu temenniler anlatılarak da okuyucuya çeşitli mesajlar verilir. Gelecekte yaşanacak olaylar, yaşanmış gibi sunularak hem onların yaşanacağını kesin olduğuna vurgu yapılır, şüpheler izale edilir hem de onlar üzerinden okuyucu benzer bir duruma düşmemesi için uyarılır. Bir cehennemliğin ağzından yaşadığı pişmanlığı ve kaçırdığı fırsatları yeniden elde etmeye yönelik temennilerini vermek, “Cehenneme gideceksiniz” demekten çok daha fazla etkili olur.¹⁹

A. TEMENNİ KAVRAMI

Türkçe’de temenni, bir şeyin gerçekleşmesini ya da gerçekleşmemesini dilemek, ummak, istek, rica gibi anlamlara gelir.²⁰ Dilimizde bir dileği, arzuyu, isteği ortaya koymak için ‘Rabbim korusun’ gibi istek, ‘Tüm mü’minler birlik olsa, akan kan durur’ gibi dilek-şart ve ‘Sigarayı bırakmalısın’ gibi gereklilik kipleri kullanılır. Bu kiplerin yanı sıra bâri, tek, ne olur, ne olaydı ve keşke gibi edatlar da temenni bildirmek üzere kullanılırlar.²¹

Arapça’da kelâm/söz, haber ve inşâ olmak üzere iki ana gruba ayrılır. İnşâ da kendi içinde inşâ-i talebî ve inşâ-i gayrı talebî olmak üzere ikiye ayrılır. İçerisinde istek barındıran inşâ-i talebî, beş bölümden oluşur: Temenni, istifham, emir, nehiy ve nidâ.²² Konumuz Kur’ân’daki temenniler olup, Kur’ân, bu sayılan üslupların hepsini kendi hitaplarında ve anlatımlarında kullanır. Üstelik inşâ-i talebinin

¹⁹ Cehennemliklerin pişmanlıklarına dair ayetleri ve onların yorumlarını bir arada görmek için bkz. Hayri Erenay, *Kur’ân’da Pişmanlık Olgusu*, Sivas, Basılmamış Doktora Tezi, 2017, s. 186-198.

²⁰ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998, II/2185.

²¹ Türkçe’deki dilek kipleri, bunların kullanım alanları için bkz. Ahmet Bican Ercilasun, *Türkçe’de Emir ve İstek Kipi Üzerine*, “Türk Gramerinin Sorunları Toplantısı (22-23 Ekim 1993)”, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995, s. 61-72.

²² Mustafa Kayapınar, “Belağatta Temenni Üslubu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt: XV, Sayı: 2, s. 168.

bu kısımlarını aslî kullanımlarının dışında; istifhamı, emri ve nehyi temenni anlamı ifade edecek şekilde kullanır.

Arapça’da temenni, arzulanan bir şeyin gerçekleşmesini dilemek, istemek, ummak ya da gerçekleşmesinden korkulan bir şeyin olmayışını ümit etmek anlamına gelir. Gerçekleşmesi umulan, temenni olunan şeye minye, münye ve ümniyye denir.²³ Ancak hemen belirtelim ki temenni, her zaman bünyesinde bir ümitsizlik de barındırır. Bu yönüyle tereccîden ayrılır.²⁴ Tereccîde, talep edilen şey genellikle mümkündür, beklenti ve umut yüksektir. Temennide ise istekte bulunmakla beraber isteğin sahibi bu isteğinin gerçekleşmeme ihtimalinin olduğunu bilir.²⁵ Bu nedenle temenni, “meydana gelmesi imkânsız veya uzak ihtimal olması sebebiyle umulmayan fakat arzu edilen bir şeyin talep edilmesi” şeklinde tarif edilir.²⁶

Arapça’da da tıpkı Türkçe’deki gibi temenniye ifade etmek için çeşitli edatlar ve özel fiiller vardır. Yine temenniye konu olması bakımından istenen, gerçekleşmesi arzulanan şeyin mümkün ya da muhal olması arasında fark yoktur. “يا ليت الشباب يعود يوماً - Keşke gençlik bir gün geri dönse” örneğinde olduğu gibi imkânsız şeyler de temenninin konusu olabilir, “*Kur’ân okunduğu zaman, hemen onu dinleyin ve susun! Umulur ki, rahmete erdirilirsiniz*”²⁷ ayetinde olduğu gibi mümkün olan şeyler de. Tek fark, kullanılacak edattadır. Zira Arapça’da, bazı edatlar çoğunlukla imkânsız istekleri ifade etmekte kullanılırken, bazıları da gerçekleşmesi mümkün olanları anlatmada

²³ Mütercim Asım Efendi, *Okyanusu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmusi’l-Muhît*, İstanbul, Matbaa-i Bahriye, h. 1305, III/39.

²⁴ Sa’duddîn et-Teftezânî, *Muhtasaru’l-Meânî*, İran, İntişârâtü Dâru’l-Fikr, h.1405, s. 129.

²⁵ Gerçekleşme ümidi olmaksızın bulunulan temenni örnekleri için bkz. Ebu Ya’kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, thk. Neîm Zarzûr, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1987, s. 303.

²⁶ Kayapınar, *agm*, s. 168.

²⁷ A’raf, 7/204.

kullanılır. Bazı edatlar da her iki amaçla kullanılan ortak edatlardandır. Şimdi bu edatları ve örneklerini görelim.²⁸

B. TEMENNİ EDATLARI

Arapça'da başlıca temenni edatları dört tanedir: هل/ ليت / لعل / لو. Bunlardan *leyte*, aslı temenni edatıdır. Çünkü *leyte*'nin ilk ve kök anlamı 'keşke'dir. Diğer üçünün ilk anlamları farklı olmakla beraber temenni anlamında da kullanımları söz konusudur.²⁹

1. لو / Lev Edatı: Bu edat sözlüklerde امتناع شيء لامتناع – Bir şeyin diğer bir şey nedeniyle imkânsızlığı³⁰ ve yine yaklaşık aynı anlamda هو لامتناع الشيء لامتناع غيره – Bir şeyin, kendi haricindeki bir şey nedeniyle imkânsızlığı³¹ şeklinde tarif edilir. Bununla, şartın mümkün olmaması nedeniyle cevabın da mümkün olmaması durumu anlatılmak istenir. *Lev* edatı, normalde, hem geçmiş zaman için hem de gelecek zaman için şart edatı olarak kullanılır ve 'eğer, -se, -sa' anlamlarına gelir. Bilindiği üzere şart edatları cezm edici olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılırlar. Cezm edici olanlar, kendilerinden sonra gelen şart fiilini ve onun cevabını cezm ederlerken *lev*, كلما , لما , لو , لوما ile beraber cezm edici olmayan şart edatlarını oluşturur.³² Ancak *lev*, şart edatı görünümünde temenni amacıyla kullanıldığında, cümlenin şart kısmı muhal olur, dolayısıyla cevabı da muhaldir. Birinin ölmüş babası hakkında, “ لو رجع أبي من مقبره لأشرح له ” – Eğer babam kabrinden dönerse, miras taksiminde yaptığı haksızlığı ona açıklayacağım” demesi gibi. Babasının kabrinden dönmesi (şart) muhal olduğundan, yaptığı haksızlığı ona açıklaması (cevap) da muhaldir.

²⁸ Bkz. <https://sorularlailslamiyet.com/keske-soyle-olsaydi-demenin-bir-sakincasi-var-midir-gunluk-konusmalarda-keske-sozunu-kullanmak> (12.07.2017)

²⁹ es-Sekkâkî, *age*, s. 303.

³⁰ Komisyon, *Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'ân*, Mısır, Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1949, s. 1022.

³¹ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Mısır, Daru'l-İlm, 1970, s. 261.

³² Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Beyrut, Âle-mu'l-Kutub, 2008, III/2043.

Kur’ân’da *lev* edatının temenni ifade edecek şekilde kullanıldığı bazı yerler şunlardır:

“فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ” *“Böylece Allah dünya hayatında onlara zilleti tattırdı. Elbette ki ahiret azabı daha büyüktür. Keşke bilselerdi!”*³³

“أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ” *“Yahut azabı gördüğünde, ‘Keşke benim için dünyaya bir dönüş daha olsa da iyilik yapanlardan olsam’ demesin.”*³⁴

“أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا يَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ” *“Allah’a ibadet edin. O’na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin ki sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi belli bir vakte kadar ertelesin. Şüphesiz, Allah’ın belirlediği vakit gelince ertelenmez. Keşke bilseydiniz.”*³⁵

Bu üç örnek incelendiğinde her üçünün de imkânsız durumları ifade ettiği görülür. Birinci ayette, daha önce gelen peygamberleri yalanlayanların hali anlatılmakta, onlara, Allah tarafından yalanladıkları peygamberler eliyle bu dünyada çeşitli azaplar tattırıldığı, ancak kendilerini ahirette bekleyen azabın daha büyük olduğu haber verilmektedir.³⁶ Sonra da ‘keşke bilselerdi’ şeklinde bir temenni ile cümle sona ermektedir. Onlar açısından imtihan sona erip, artık bilmeleri bir şey ifade etmeyeceği için temenni edatı olarak *lev* kullanılmıştır. Malum olduğu üzere *lev* edatı, muzari fiilin önüne geldiği zaman onun anlamını maziye dönüştürür.³⁷ Bu kullanım da

³³ Zümer, 39/26

³⁴ Zümer, 39/58.

³⁵ Nüh, 71/4.

³⁶ Peygamberleri inkâr edenler, ya indirilen bir azapla helak edilerek, ya evlerinden ve yurtlarından çıkarılarak ya da girdikleri savaşlarda inananların elleriyle öldürülerek çeşitli azapları tattılar. Ancak bu azaplar dünyanın azaplarıydı ve geçiciydi. Ahiret azabından bahsederken ism-i tafdil kullanılarak أكبر sıfatıyla nitelenmesi, dünya azabının onun yanında çok basit kalacağını ifade etmesi içindir. Bkz. Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, thk. Komisyon, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993, VII/407.

³⁷ Remzi Akbal, *İzâhatu Avâmil*, İstanbul, Tın Ofset, 1996, s. 33.

işin bittiğini ve geçmişte kaldığını, onlar için artık umutların tükendiğini ifade etmekte, cümleye ikinci bir kesinlik katmaktadır.

İkinci ayet de yine aynı surede, aynı anlatımın bir devamı niteliğindedir. Keşke bilseydiniz sözünüyle, böylesi ciddi bir konudaki gafletleri, dünyaya olan sevgileri, dinin emirlerinden yüz çevirip yasaklarını umursamamaları nedeniyle ciddi bir şekilde azarlanmaktadırlar. İşin ciddiyetini anlasınlar diye de sanki ölüm onlara ulaşmış da ondan şikâyetçi oluyorlarmış gibi bir sunum yapılmakta, umutları ortadan kaldırılmaktadır.³⁸

Üçüncü ayette ise Hz. Nuh, kavmini uyarmakta, Allah'ın takdir ettiği ecelin gelmesi durumunda onun gecikmesinin söz konusu olmadığını haber vermektedir. Ayetin ön kısmı, Allah korkusu ve Hz. Peygamber'e itaatin ömrün uzamasını sağladığını bildirmekle beraber Yüce Allah, onların bunu yapmayacaklarını ilm-i ezeliyle bildiği için cümlenin devamında ecelde gecikmenin olmayacağını haber vermiştir. Belki gecikir noktasında kendilerinde en ufak bir ümit kalmaması diye de cümle, *lev* imkânsızlık edatı ile gelmiştir.³⁹

Bunların haricinde de *lev* edatının temenni için kullanıldığı yerler vardır.⁴⁰ Biz burada hepsini verecek değiliz. Sadece bir şeye dikkat çekmek istiyoruz. Genelde *leyte* edatının gerçekleşmesi imkânsız istekler için kullanılan bir temenni edatı olduğu söylenir. Oysaki *lev* edatının temenni anlamında kullanıldığı örnekler incelendiğinde hemen hepsinin tam da bu anlamda, gerçekleşmesi mümkün olmayan istekleri ifade edecek tarzda kullanıldıkları görülür. Hâlbuki *leyte*, bazen gerçekleşmesi mümkün olan temennilerde de kullanılabilir.

³⁸ Bkz. Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır, Şirketu Matbaiyyetu Mustafa el-Bâbî, 1946, XXIX/80.

³⁹ Bkz. Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984, XXIX/192.

⁴⁰ Bkz. Hûd, 11/80; Enbiyâ, 21/39; Şuarâ, 96/102.

2. لعل / Lealle Edatı: Bu edat, gerçekte tereccî anlamındadır ve gerçekleşmesi mümkün olan istekleri ifade etmekte kullanılır. Ancak nadiren de olsa gerçekleşmesi mümkün olmayan istekleri ifade eder. Firavun'un yardımcısı Hâmân'a kendisi için Hz. Musa'nın Rabbine ulaşabileceği bir kule yapmasını söylerken kurduğu cümle, imkânsız istekler için kullanılmasına güzel bir örnektir.⁴¹

Hem mümkün olan hem de imkânsız isteklerin ifadesinde kullanıldığı için İsfehânî bu kelimeyi, طمع و اشفاق şeklinde tarif etmiş; hırs göstermek, aşırı istekli olmak, tamah etmek anlamlarına gelen tama' kelimesiyle; acımak, şefkat etmek, kaygılanmak, çirkin görmek, hoşlanmamak anlamlarına gelen işfâk kelimesini bu edatın anlamı olarak vermiştir.⁴² Yani *lealle*, aynı anda hem olması istenen, arzulan beklenenleri, temennileri ifade eder hem de olmasından kaygı duyulan, korkulan, gerçekleşmesi kerih görülen kötü ihtimallerden kurtulma isteğini anlatır.

Onun bünyesindeki 'belki' anlamı nedeniyle Lisânu'l-Arab'ta da Temenni, istek, şüphe kelimesi şeklinde tarif edilmiştir.⁴³ Mu'cemu'l-Vasît'te tanımıyla birlikte örnekleri de bulunur: "*Lealle*, öncelikle tereccî anlamına gelir ki bu, gerçekleşeceğine güvenilmeyen ve fakat sevilen, istenen bir şeyin gerçekleşmesi umududur. "لعل الجو معتدل غدًا" - Umarım hava yarın normal olur" gibi. Yine işfâk anlamı ifade eder ki, o da çirkin karşılanan, hoş gitmeyen kerih bir şeyin gerçekleşmesi beklentisidir. "(Bu) لعل المريض يقضي" - (Bu) hasta ölür, gibi."⁴⁴ Günlük dilde, 'umulur ki, ümit edilir ki, belki, keşke ... olsa' anlamlarına gelen bu kelime, Kur'ân'da Allah hakkında kullanılınca tahkik/kesinlik ifade eder.⁴⁵ Zira sözün sahibi her

⁴¹ Bkz. Mu'min, 40/36-37.

⁴² İsfehânî, *age*, s. 250.

⁴³ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, trs, XI/607.

⁴⁴ Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Kahire, Mektebetu's-Şurûki'd-Duveliyye, 2004, s. 828-829.

⁴⁵ İbn Manzûr, *age*, XI/607.

dilediğini yapma kudretine sahip Allahu Teâlâ olunca artık zan ifade etmez.

Kur'ân'da bir temenni harfî olarak kullanıldığı yerler şunlardır:

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا
 إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ
 zaman: “Rabbim, beni geri döndürün” dedi. “Böylece (geri gönderdiğin takdirde) terk ettiğim salih amelleri işlerim.” Hayır, muhakkak ki onun söylediği söz, sadece (boş) bir kelimedir. Ve diriltilecekleri güne kadar onların arkasında berzah (engel) vardır.”⁴⁶

Bu ayette bazı incelikler vardır. Örneğin, tekil olan Rabbine hitap ettiği halde geri döndürme fiilini *iltifat* sanatı⁴⁷ kullanarak çoğul siygayla talep etmekte ve *ارْجِعُونِ* demektir. Yani “ رَبِّ - Rabbim” tekilinden, “ارْجِعُونِ – döndürün” çoğuluna geçiş yapmaktadır. Bunun sebebi, ölüm anında görevli melekleri görmesi ve Yüce Allah’ın can alma işini onlar vasıtasıyla yaptığını idrak etmesidir. Yine ayetteki *لَعَلِّي* kelimesi de ‘belki’ anlamına gelmez ve şek ifade etmez. Bu ayette kesinlik ve azim manasındadır. Yoksa ‘Beni geri gönderin, belki ben salih ameller işlerim’ diye tercüme edemeyiz. Çünkü onun açısından artık hiçbir tereddüt kalmamış, Yüce Allah’ın peygamberleri aracılığıyla haber verdiği şeylerin gerçekliğini bizzat müşahede etmiştir.⁴⁸

Yine cümlede *hazif* vardır.⁴⁹ ‘Umulur ki ben salih işlerim’ derken, mevsuf olan “عملاً” kelimesi hafzedilmiş, sadece sıfat olan

⁴⁶ Mu’minûn, 23/99-100.

⁴⁷ İltifat; konuşma esnasında sözün, bahsedilen varlıktan çevrilip başka bir varlığa yöneltmesi veya muhataptan ğaibe (huzurda bulunmayana), ğaibten muhataba, tekilden çoğula, çoğuldan tekile döndürülmesi, yani hitabın yönünün değiştirilmesi sanatıdır. Bkz. Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahâti’l-Belağiyye ve Tatavvurihâ*, Beyrut, Mektebetu Lübnan Naşirun, trs, s. 173.

⁴⁸ Bkz. Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr fî’l-Akîdeti ve’ş-Şerîati ve’l-Menhec*, Dimeşk, Dâru’l-Fikr, 1991, XVIII/100.

⁴⁹ Kur’ân-ı Kerim’de çeşitli maksatlarla bazen bir ya da birkaç harf, bazen kelime, bazen de cümlenin bir ögesi hafzedilir. Bu hazifler ve nedenleri için bkz. Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *Belâğatu’l-Kelîmeti fî’t-Ta’bîri’l-Kur’ânî*, Bağdat, el-Âtiku li-Sanâati’l-Kitâb, 2006, s. 9-35.

“صالحاً” kelimesine yer verilmiştir. Bilindiği üzere nekira; nefiy, nehiy ve şartta istiğrâk-i kullî yani umûm ifade eder. Bu cümle, dünyaya geri gönderilmesi şartıyla geldiği için nekira burada umûm ifade etmektedir. Dolayısıyla, başta Allah’a iman olmak üzere,⁵⁰ sağlığında kendisinden yapması istenilen namaz, oruç, hac, ana babaya iyilik vb. bütün salih amelleri bünyesine almış olur. Aynı şekilde korkunun büyüklüğüyle orantılı olarak verilen sözün büyüklüğü de ortaya çıkar. Adeta ‘Benden istediğin her ne varsa onları yapacağım’ demek istemiştir. Bu cümleyi yaratılmışlardan cehennemlik olduğu açığa çıkan herkes söyleyecektir. Hatta dünya hayatında tek bir kelime etmemiş dilsiz biri olsa dahi bu cümleyi söyleyecektir. Ancak kendisini bir dinleyen bulamayacaktır.⁵¹

İkinci örneği de şu ayettir: وَأَتَّخِذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّعَلَّهُم يُنصَرُونَ “Ve yardım olunacaklarını ümit ederek, Allah’tan başka ilâhlar edindiler.”⁵² Burada *lealle*’nin kullanılması, onların Allah’ın haricindeki ilahlardan bir yardım görme umutlarının varlığını ispatlar. Zira *lealle*, temenni edatlarından olması, gerçekleşmesi mümkün istekleri ifade eden özel bir edattır ve cümlede onun kullanılması, bu insanların edindikleri bu ilahlardan gerçek anlamda bir yardım görme umutlarının var olduğunu gösterir.⁵³

3. ليت / Leyte Edatı: إِنَّ ve kardeşlerinden olup bunlar الأحرف المشبهة بالفعل - fiile benzeyen harfler olarak anılırlar. Bu harfler, isim cümlelerinin önüne gelir, mübtedayı kendine isim edinir, haberi de haber. İsimlerini nasb, haberlerini de ref ederler.⁵⁴ *Leyte*, bu amelinin yanında mana olarak bir temenni harfidir. Ancak normal temennilerden farklı, özel bir yanı vardır. Çünkü *leyte*, nadiren gerçekleşmesi

⁵⁰ Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’t-Te’vil*, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 2009, s. 715.

⁵¹ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîz*, thk. Ebu Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, Kahire, el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tebâati ve’n-Neşr, 2002, III/211.

⁵² Yâsîn, 36/74.

⁵³ Bkz. Ali Küçük, *Besâiru’l-Kur’ân*, İstanbul, Sofra Yayınları, 2016, XIV/112.

⁵⁴ Muhammed Ali Afş, *Muînu’t-Tullâb fî Kavâidi’n-Nahvi ve’l-İ’râb*, Beyrut, Dâru’ş-Şarki’l-Arabî, 1996, s. 25.

mümkün istekler için de kullanılmakla birlikte⁵⁵ genel olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan temennileri ifade etmede kullanılır. Nitekim tanımında (أَيُّ الْمَسْتَحِيلِ) - Kendisinde umut olmayan, yani imkânsız şeyin istenmesidir, denir.⁵⁶

Leyte'nin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımlarına bakıldığında çoğunluğu imkânsız istekler için olmakla birlikte mümkün temenniler için de kullanıldığı görülür. Mesela, فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَأُوْحَظُّ عَظِيمًا (Karun) *Böylece ziyneti ile (büyük bir ihtişam ile) kavminin karşısına çıktı. Dünya hayatını isteyenler: "Keşke Karun'a verilen (mal) kadar bizim de olsaydı. Muhakkak ki o gerçekten en büyük hazzın sahibidir" dediler*⁵⁷ ayetinde böyledir. Zira böylesi büyük bir servet, bir kula (Karun'a) verilmişse, bir başka kula daha verilmesi imkân dâhilindedir.

Yine وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا *Ve Allah'tan size bol nimet, çok ihsan erişirse, - aranızda hiçbir dostluk ve sevgi yokmuş gibi davranarak- 'Keşke onlarla beraber bulunsaydım da, ben de büyük bir başarı elde etseydim' diye (hayıflanır)*⁵⁸ ayetinde imkân dâhilinde olan bir temenniye ifade eder. Çünkü bu sözü söyleyen münafığın, Hz. Peygamberle birlikte savaşa iştirak etmesi ve alınan ganimetlerden nasiplenmesi imkânsız değildir. İslâm tarihinde münafıkların Hz. Peygamberle birlikte savaflara katıldıkları ve ganimetlerden pay aldıkları bilinen bir durumdur.⁵⁹

⁵⁵ Muhammed Süleymân Abdullâh el-Eşkar, *Mu'cemu Ulûmi'l-Luğati'l-Arabiyye ani'l-Eimme*, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 1995, s. 361.

⁵⁶ Ahmed Muhtar Ömer, *age*, III/2053.

⁵⁷ Kasas, 28/79.

⁵⁸ Nisâ, 4/73.

⁵⁹ Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, nşr. M. Jones, Londra, Londra Oxford Üniversitesi Yayınları, 1966, II/423.

Mümkün istekleri anlatan başka *leyte* örnekleri de vardır.⁶⁰ Ancak yukarıdaki iki örnek amaç için yeterli olduğundan burada diğerlerine yer vermeyeceğiz.

Leyte, Kur'ân'da toplam on dört kere geçer ve yukarıda değinilen dört örneğin haricindeki kullanımlarının hepsinde imkânsız istekleri ifade eder:

قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ “(Ona): "Cennete gir!" denildi. "Keşke kavmim bilseydi" dedi.”⁶¹ Bu ayette, müminlerin Yüce Allah tarafından övülen özelliklerinden biri olan “öfkelerini yenme ve insanları affetme”ye⁶² güzel bir örnek vardır. Kendisini taşıyarak öldüren kavmine karşı herhangi bir öfke duymayıp; imanın ve Allah'ın elçilerine itaatin güzel sonuçları hakkında bilgi sahibi olmalarını, bu bilgi sayesinde küfre ve isyana yönelişlerinden çok daha fazla bir gayretle imana yönelmelerini ve bu sayede kurtulmalarını temenni etmek, çok erdemli bir davranıştır. Ancak kavminin, onun ulaştığı nimet ve ikramları görmesi imkânsızdır.⁶³

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَنِيَّ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ “O (onlardan biri), sonunda (kıyâmet günü) bize geldiği zaman: “Keşke benimle senin aran, iki doğu kadar uzak olsaydı” dedi (der). İşte bu kötü bir yakınlık.”⁶⁴ Rahman'ın zikrinden yüz çevirenlere bir şeytan musallat edilir ve bu şeytan daima kendisine kötülük telkin eder.⁶⁵ Şeytanın yönlendirmeleriyle ömrünü kötü işler yaparak geçiren kişi, Rabbinin huzuruna geldiğinde şeytanına, “Keşke seninle benim aram doğuyla

⁶⁰ Bkz. Kehf, 18/42; Meryem, 19/23.

⁶¹ Yâsîn, 36/26.

⁶² “Onlar ki hem bolluk, hem de darlık zamanında Allah için harcarlar, öfkelerini kontrol altında tutarlar ve insanları affederler. Çünkü Allah iyilik yapanları sever.” Âl-i İmrân, 3/134.

⁶³ Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî, *Havâtürî Havle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, Ahbâru'l-Yevm, 1991, XX/12634.

⁶⁴ Zuhruf, 43/38.

⁶⁵ Bkz. Zuhruf, 43/36.

batı, yazla kış gibi bir arada bulunmaları mümkün olmayan zıtlar kadar uzak olsaydı” der.⁶⁶

وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ
*“Ve kitabı solundan verilen kimse ise o zaman: “Keşke bana kitabım verilmeseydi” der.”*⁶⁷

Bu kitap amel kitabıdır. Küçük büyük demeden ömrü boyunca yapıp ettiği her şeyin bu kitapta bir bir sayıldığını görünce⁶⁸ eylemlerinin çirkinliği karşısında duyduğu utançtan dolayı doğrudan cehenneme atılmayı ve hesaba çekilmemeyi temenni eder. Aslında bu, onun azabının manevî kısmıdır. Cehennemde ateşle yapılacak olan maddî azabın yanında bu utanç da kendisi için manevî bir azap olarak takdir edilmiştir.⁶⁹

إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ
*“Muhakkak ki, sizi yakın bir azapla uyardık. O gün kişi, elleri ile takdim ettiği şeye bakacak. Ve kâfir olan: “Keşke ben toprak olsaydım” diyecek.”*⁷⁰ Mezarda vücudu çürüyüp de toprak olduğu gibi, yine toprak olmak, diriltilmemek ve hesaba çekilmemek⁷¹ asıl isteği budur.

Bu ayetlerin tamamında beklentiler, ahirete gitmiş insanların dünyaya geri dönme, dünya hayatında yaptıkları bazı şeyleri yapmamış olma, dünyadaki ölümlerinin kalıcı bir yokluk olması gibi imkânsız temennilerden oluşmaktadır.

⁶⁶ Burhânuddîn Ebu'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu 'd-Durer fî Tenâsubi 'l-Âyâti ve 's-Suver*, Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, trs, XVII/430.

⁶⁷ Hakka, 69/25.

⁶⁸ “Kitap ortaya konur. Suçluları, kitabın içindekilerden korkuya kapılmış görürsün. “Eyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!” derler. Onlar bütün yaptıklarını karşılarında bulurlar. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez.” Kehf, 18/49.

⁶⁹ Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981, XXX/1113.

⁷⁰ Nebe', 78/40.

⁷¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'an ve 'l-Râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1988, V/276.

4. هل / Hel Edatı: Bilindiği üzere Arapça'da soru sözcükleri isim soylu ve harf olanlar olmak üzere iki gruptur. ا ve هل harf grubunu oluştururken, من , ما , متى , ايان , اين , انى , كيف , كم , اي da isim grubunu oluşturur. Yine tüm bu soru sözcüklerinin hepsi mebniyken içlerinden sadece اي murebtir ve cümledeki konum ya da görevine göre harekesi değişebilir.⁷² *Hel*, Türkçe'de ayrı yazılan ve cümleye soru anlamı katan “mi, mı, mu, mü, mıdır, midir, mudur, müdür” soru ekinin vazifesini görür. Harf olması nedeniyle irabı yapılmaz.⁷³ *Hemze* de tıpkı *hel* gibi ‘mi, mı’ anlamına gelir. Basit kullanımda anlamları aynıdır. Ama ikisi arasında ince bir ayırım vardır. Şöyle ki: *Hel*, önüne geldiği cümle her neyi soruyorsa, gerçekten onunla ilgili bilgi talep etmek için kullanılır. Hâlbuki *hemze*, bazen bilgi talebi değil de cümlede var olan iki ya da daha fazla seçenek arasında tercih yapma ve içlerinden birini belirlemeye yönelik de kullanılır. Mesela, “أ علي جاء أم أحمد؟” - Ali mi geldi yoksa Ahmed mi?” gibi cümlelerde bilgi talebi yoktur. Soruyu soran zaten bilgi sahibidir, sadece alternatifler arasından doğru olanı tayin etme amacıyla soru sorar. Bu tür cümlelerde *hel* kullanılmaz.⁷⁴

Sayıdığımız özelliklerinin yanında *hel*, bir temenni edatı olarak da kullanılır. Görünüşte istifhamdır, ancak gerçekte soru yoluyla istek ve beklenti anlatır. Kur’ân-ı Kerim’de temenni anlamında kullanıldığı örnek sayısı gerçekten azdır. Bunlardan biri, A’raf suresindedir:

“فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ” *“Bizim için şefaathiler var mı ki bize şefaath etseler ya da (dünyaya) geri döndürülsek de yaptığımızdan başkasını yapsak.”*⁷⁵

Burada ‘şefaathiler var mı?’ şeklinde soru kalıbıyla gelen cümle aslında *hel* edatının temenni anlamında kullanımınıdır. ‘Keşke

⁷² Ebû Muhammed Abdullâh İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Erâib*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1992, II/403.

⁷³ el-Ensârî, *age*, II/349.

⁷⁴ Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, *en-Nahvu'l-Vâdih fî Kavâidi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Kahire, Dâru'l-Meârif, trs, III/170.

⁷⁵ A'raf, 7/53.

bize şefaath edecek şefaathçiler olsa' demektir. Bizim için şefaathçiler, dostlar, arkadaşlar olsa da Rabbimizin yanında bize şefaath etseler, şefaathleriyle bizi O'nun gazabından ve öfkesinden kurtarsalar ve O'nu bizden razı etseler. Sonra 'و' atfıyla aslında *hel* edatı tekraren gelir ve 'yok bu olmazsa geri döndürülmeyi ve önceden yapmış olduğumuz, Allah'ı kızdıran şeyleri yapmamayı temenni ediyoruz' demektedirler.⁷⁶

Kur'ân'da *hel* edatının temenni anlamında kullanıldığı bir ayet de şudur:

وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ *Oysa sadece kendilerini düşünen ötekiler, Allah hakkında yanlış fikirlere -putperest cahiliyye düşüncelerine- kapılarak "(Bu konuda) o zaman bir karar yetkisine sahip miydik?" diye soruyorlardı. De ki: "Bütün karar yetkisi, yalnızca Allah'a aittir!" (Onlara gelince,) onlar, "Eğer bir karar yetkimiz olsaydı, ardımızda bu kadar çok ölü bırakmazdık" diyerek (ey Peygamber,) sana göstermeyecekleri o (iman zayıflığı)ni içlerinde saklamaya çalışıyorlar. (Onlara) de ki: "Evlerinizde de kalmış olsaydınız, (içinizden) ölümü takdir edilmiş olanlar, devrilecekleri yere mutlaka çıkıp giderlerdi." Ve bu (başınıza gelenlerin tümü), Allah'ın göğüslerinizde barındırdığınız her şeyi sınaması ve kalplerinizin içini her türlü boş ve yararsız şeylerden arındırması içindir: Zira Allah, (insanların) kalplerindeki her şeyi bilir."*⁷⁷

Bu ayette de *hel*, yine temenni manasınadır. Amaç soru sormak değil, karar verme yetkisinin kendilerinde olması isteği, olmayışına hayıflanmadır. Cümlelerin devamında “ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا “

⁷⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-Arabîyyeti ve'l-İslâmiyye, 2001, X/244.

⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/154.

هَاهُنَا – *Eğer karar verme yetkisi bizde olsaydı, burada öldürülmezdik*” demeleri, onların gerçek düşüncelerini ortaya koymakta, Allah Rasûlü’nün aldığı kararlardan duydukları rahatsızlığı göstermektedir. Yüce Allah da Peygamberine, evlerinde olsalar bile haklarında ölüm kararı verilmiş olanları ölümün yakalayacağını, ecellerinin gecikmeyeceğini hatırlatmasını ve onları susturmasını bildirmiştir.⁷⁸

Bahsi geçen kişiler, Ammâr kanalıyla gelen hadis-i şerifin de bildirdiği üzere münafıklardır. O, şöyle demiştir: “Ebu Talha bize anlattı -ki o, o gün kendisini sükûnet kaplayanlardan biriydi- dedi ki: ‘Kılıcım elimden düşmeye başladı, ben alıyordum, o düşüyordu, ben alıyordum, o düşüyordu. Diğer bir grup vardı ki onlar münafıklardı, onların kendilerinden başka bir destekçileri yoktu. Ayette ‘Allah hakkında cahiliyye zannı besleyenler’ diyerek tüm ayet boyunca anlatılanlar bunlardır.”⁷⁹ Münafıklar, Allah’ın kararında şüphe duyarak ve Allah’ın kâfirler karşısında Nebisini yüzüstü bırakacağı gibi cahilce bir zanla, “*Karar vermede bizim bir yetkimiz olsaydı*” temennisinde bulunmuşlardır.⁸⁰

C. TEMENNİ FİİLLERİ

Kur’ân-ı Kerim’de yukarıdaki dört edatın yanı sıra temenni ifade etmek için fiillere de başvurulur. Emir ve nehiy (olumsuz emir) fiilleri anlam kaymasına uğratarak temenni ifade edecek şekilde kullanıldığı gibi bünyesinde temenni anlamı bulunan fiiller de kullanılır. Bu anlamda Kur’ân’da önümüze iki fiil çıkmaktadır: ‘Sevmek, istemek, hoşlanmak’ anlamlarına gelen يَوَدُّ - وَدَّ fiili ve doğrudan ‘temenni etmek’ anlamına gelen يَتَمَنَّى - تَمَنَّى fiili.

Diğer tüm dillerde olduğu gibi Arapça’da da bazı fiiller anlam kaymasıyla gerçek anlamlarının dışında kullanılırlar. Mesela mazi fiil kalıbının dua anlamında kullanılması en yaygın örneklerden biridir.

⁷⁸ Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, Eser Neşriyat, 1982, III/1207-1208.

⁷⁹ et-Taberî, *age*, VI/162.

⁸⁰ et-Taberî, *age*, VI/165.

شفاك الله denir, geçmiş zaman kullanılır. Bununla 'Allah sana şifa versin' denilmek istenir. Yine جزاك الله خيراً denir, جزا fiili geçmiş zaman kalıbıyla kullanılır, 'Allah sana hayırla karşılığını versin' denilmek istenir.⁸¹

Aynı şekilde bazı fiiller, kendi ilk anlamlarıyla mana irtibatının gücünden dolayı farklı anlamlarda kullanılırlar. İşte bu başlıkta, Kur'ân'da temenni ifade edecek şekilde verilen kullanımları ele alacağız.

1. Emir Fiili: Bilindiği gibi emir fiilleri, kendisine emir verilen kişiden o fiili yapmalarını, yerine getirmelerini talep etmek için kullanılırlar. Ancak gerçek kullanımlarının dışında dua, tavsiye, azarlama vb. çeşitli amaçlar için kullanıldıkları da olur.⁸²

Kur'ân'da emir fiilleri, anlam kaymasıyla en fazla temenni, dua, istek amaçlı kullanılırlar. Bilindiği gibi emir fiili, emr-i hazır ve emr-i gaib olmak üzere iki çeşittir. Her iki çeşidin de temenni, istek maksatlı kullanım örnekleri vardır. Kur'ân'da üçüncü bir kullanım türü daha vardır ki bu da emir fiili olmadığı halde sibakından emir olduğu anlaşılan fiillere yer vermektir. Şimdi bu üç türü görelim.

Emr-i hazırda dair örnekler:

فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ – *Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.*⁸³ Duanın emir fiilleriyle yapılması asıldır. Ancak Yüce Allah, kimseden emir almaz ve O'na, kendi iradesinin dışında bir şey yaptırmaya kimsenin gücü yetmez. Dolayısıyla burada, yardım etmesini temenni etme söz konusudur. Çünkü emir, küçükten büyüğe doğru olduğunda artık emir değil temenni olur.⁸⁴ Temennidir, zira Allah'tan bir şey isteyen her insan, işlediği günahların ve geniş

⁸¹ Bkz. Ahmet Bostancı, "Arapça'da Dua Üslubu", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2004, Sayı: 14, s. 27-28.

⁸² Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Muhammed Osman, Kahire, Mektebetu's-Sekâfiyyeti ve'd-Dîniyye, 2009, II/30-31.

⁸³ Bakara, 2/286.

⁸⁴ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî, *age*, II/30.

zamanında Allah ile olan bağı zayıf tutmasının, bu dar zamanda yapacağı isteğin kabul edilmemesine neden olacağı endişesini taşır. Zaten temenni, olması istenen ancak olmayacağından da korkulan şey değil midir?

فَدَعَا رَبَّهُ أَتِي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرَ - *O da Rabbine, “Ey Rabbim! Ben yenilgiye uğradım, yardım et” diye dua etti.*”⁸⁵ Hz. Nuh, 950 sene halkını Allah’a imana davet edip⁸⁶ de onlardan ümidini kesince⁸⁷ artık mağlubiyeti kabul etmiş, Rabbinin kendisine yardım etmesini talep etmiştir. Üstelik burada çok ciddi bazı incelikler vardır. Gündelik hayata dair yardım etme, يساعد – ساعد fiiliyle ifade edilir. Düşmana karşı yardım etme ise ينصر – نصر fiiliyle.⁸⁸ Hz. Nuh, kendisini ölümle tehdit etmeleri üzerine onları düşman olarak görmekte ve Rabbinden düşmana karşı yardım talep ederek نصر fiilini kullanmaktadır. Yine bilindiği üzere iftial babı, bir fiilin fail tarafından kendi iradesiyle, bile-isteye yapılmasını ifade eder. Hz. Nuh da bu ayette iftial babından emir fiili kullanarak talebini iletmektedir. Çünkü Yüce Allah, kendisine dua eden herkese karşılık vereceğini vaad etmiştir: “Rabbiniz şöyle dedi: “Bana dua edin, duanıza cevap vereyim.”⁸⁹ Eğer Allahu Teâlâ, vaadine binaen, o dua ettiği için karşılık verecek olursa, bu yardım sınırlı ve zayıf kalabilir. Ama kendi iradesiyle, isteğiyle yardım ederse, bu yardımın sınırları hayal bile edilemez. Çünkü O (cc), her şeye gücü yetendir. Şöyle bir örnek ne demek istediğimizin daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır: Sokakta yürürken bir dilenci önümüzü kesip yardım istese; yapacağımız yardım, onu başımızdan savacak, yanımızdan uzaklaşmasını sağlayacak kadar bir

⁸⁵ Kamer, 54/10.

⁸⁶ Bkz. Ankebût, 29/14.

⁸⁷ Bkz. Hûd, 11/36.

⁸⁸ Kur’ân’da, onlarca yerde Yüce Allah نصر fiilini inananlara, düşmanları karşısında yardım etme manasında kullanmıştır. Ancak bazı yerlerde de (Hadîd, 57/25; Muhammed, 47/7 gibi) kuldân Allah’a yönelik olarak bu fiil kullanılmıştır. Bu ayetlerde kulun Allah’a yardım etmesi, O’nun kullarına yardım etmesi, sınırlarını koruması, O’na verdiği sözlere riayet etmesi, ahkâmını yapması ve yasaklarından kaçınması demektir. Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, II/313.

⁸⁹ Mu’min, 40/60.

meblağla sınırlı kalır. Ama büyük bir kaza atlatıp da şükür kabilinden kendi irademizle bir sadaka çıkarmayı düşündüğümüzde; yapacağımız yardım, dilenciye kerhen verdiğimizden çok daha farklı ve fazla olur. Çünkü ikincide yardım etmeyi isteyen biziz ve kendimiz bunu bir gereklilik gibi görüyoruz.⁹⁰ İşte Hz. Nuh da burada, Yüce Allah'ın, 950 yıllık emeğinin sonunda bir de öldürülmek istenmesini görerek, kendi istek ve iradesiyle içinde bulunduğu her türlü sıkıntıdan kurtaracak büyük bir yardım yapmasını sağlamak için iftial babını kullanmıştır.

Bir de burada bulunmayan, huzurda olmayanlara yönelik emirler vardır ki bunlara Arapça'da emr-i ğaib denir. Bir fiilin emr-i ğaibi, onun muzari siygasının önüne mecrur bir lam getirerek sonunu cezm etmekle elde edilir. Bu emr-i ğaiblerin de anlam kaymasıyla temenni ve istek anlamında kullanılmaları söz konusudur.⁹¹

Kur'an'da Yahudilerin yapıp ettikleri zulümler yüzünden asla ölümü temenni etmeyecekleri şu ayetle haber verilir: *وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ* - *Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler. Allah, o zalimleri hakkıyla bilendir.*⁹² Ancak aynı Yahudiler, cehennemdeki azabın daimî olduğunu görünce ölümü temenni ederek şöyle derler:

وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَاتِبُونَ - *(Görevli meleğe şöyle seslenirler:) "Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin (bizi öldürsün)."* O da, *"Siz hep böyle kalacaksınız"* der.⁹³ Görüldüğü gibi *قَضَى* fiili burada *عَلَى* harf-i ceriyle 'öldürmek' anlamında ve emr-i ğaib

⁹⁰ Ayetin iniş süreci ve içindeki belağî incelikler için bkz. Mehmet Kılıçarslan, Edebi Açıdan Kur'an'daki Dua Ayetleri ve Rasûlullah'ın Dilinden Dualar, s. 89-93.

⁹¹ Bostancı, *agm*, s. 27.

⁹² Bakara, 2/95.

⁹³ Zuhruf, 43/77.

siygasıyla لِيُقَضِّى şeklinde gelmiş, Yahudilerin temennilerini dillendirmiştir.⁹⁴

Kur’ân’da kullanılan bir yöntemin de fiil, emir fiili olmadığı halde sibakının etkisiyle emir fiili gibi kullanılması olduğunu söylemiştik. Şu ayetler incelendiğinde söylemek istediğimiz daha net anlaşılacaktır:

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ - “Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın” dediler.”⁹⁵

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَاهُ - Onlar, “Bizim için Rabbine dua et de, rengi neymiş? açıklasın” dediler.”⁹⁶

Arapça’da muzari bir fiilin cezm edileceği durumlar açıktır. Ya fiilin önüne لَمَّا – لَمْ gibi cezm edici bir edat gelir ve sonunu cezm eder: لَمْ يَذْهَبْ – gitmedi, gibi. Ya emr-i ğaib lamı dâhil olmakla cezm edilir. لِيَذْهَبْ – gitsin, örneğinde olduğu gibi. Ya da bir şart cümlesinde cezm edici şart edatlarından sonra gelen muzari fiil cezm edilir. اِنْ يَجْتَهِدْ يَنْجَحْ – Çalışırsa, başarır, örneğinde olduğu gibi.

Yukarıdaki iki ayet incelendiğinde, bu durumlardan hiçbirinin olmadığı görülür. Her iki ayette de يُبَيِّنْ fiili cezimlidir. Ancak kendilerinden önce ne bir cezm edatı ne de emr-i ğaib lamı gelmiştir. Üstelik bir şart cümlesi de yoktur. İşte burada, cümlenin sibakı devreye girer. Cümlenin hemen öncesinde Yahudiler, Hz. Musa’ya ‘Rabbine dua et’ demekle, emr-i hazır kalıbı kullanmaktadırlar. Hz. Musa, Rabbine dua etse, ‘Bize açıkla’ diyecek ve bir emr-i hazır fiili de o kullanacaktı. Yahudiler burada Hz. Musa’dan kendi Rabbine dua etmesini, yani kendileri açısından üçüncü bir şahıstan talepte bulun-

⁹⁴ Bu iki ayet aynı zamanda لَنْ harfinin bütün gelecek zamanı olumsuz hale getirdiğini söyleyerek لَنْ تَرَانِي ayetinden hareketle ahirette de Allah’ın görülemeyeceğini iddia eden Mutezile’ye cevap niteliğindedir. Ayetteki temenni anlamı ve Mutezile’ye cevap için bkz. Ebu’l-Ferec Abdurrahman İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, thk. Zühreş eş-Şâviş, Beyrut, el-Mektebu’l-İslâmî, trs, II/256.

⁹⁵ Bakara, 2/68.

⁹⁶ Bakara, 2/69.

masını istedikleri için cümlede peş peşe emir kalıplarına yer verilmemiş, **يُبَيِّنُ** fiilinin önünde olması gereken lam, cümlenin sibakından maksat anlaşıldığı için mühmel bırakılmıştır.⁹⁷ Ancak açılanma talepleri anlaşılсын diye de fiilin sonu cezimlenmiştir.

2. Nehiy Fiili: Türkçe'de 'olumsuz emir' olarak adlandırılan nehiy fiilleri, muhataptan, bahse konu eylemi yapmamasının emir yollu istenmesidir. Bunlar da tıpkı emir fiilleri gibi nehy-i hazır ve nehy-i ğaib olmak üzere ikiye ayrılırlar. Nehy-i hazırlar, konuşanın, karşısındaki bir muhataba olumsuz bir emir vermesi için kullanılırlar: **لا تَذْهَبْ** - gitme, gibi. Nehy-i ğaibler de konuşanın huzurda bulunmayan, sesini işitmeyen birilerine olumsuz bir emir vermesi durumunda kullanılır: **لا يَذْهَبْ** - (o erkek) gitmesin, gibi.⁹⁸

Nehiy fiilleri de tıpkı emir fiilleri gibi bazen anlam kaymasına uğrar ve gerçek anlamının haricindeki maksatlarla kullanılırlar. Mesela kişi, kendisine olumsuz bir emir veremez. Ancak yine de bu nehiy kalıbıyla **لا أَذْهَبْ** derse, bundan telkin, tavsiye anlamı çıkar ve 'gitmeyeyim' diye tercüme edilir. Yine kişinin içinde bulunduğu bir grup adına bu kalıbı kullanarak **لا نَذْهَبْ** demesi durumu da böyledir ve 'gitmeyelim' şeklinde tercüme edilir.

Nehiy fiillerinin kullanım maksatlarından biri de temenni, istek ve ricadır. Kur'ân'da bunun örnekleri çoktur. Art arda birkaç örnek tek ayette geçtiği için burada Bakara suresinin son ayetini vermek istiyoruz:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا
رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ
*“Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!”*⁹⁹

⁹⁷ Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1988, I/142.

⁹⁸ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî, *age*, II/26-28.

⁹⁹ Bakara, 2/286.

Görüldüğü gibi bu ayette *وَلَا تَحْمِلْنَا*, *وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا*, *لَا تُؤَاخِذْنَا* olmak üzere üç nehiy fiili temenni, istek maksatlı kullanılmıştır. Bir insanın Allah'a emir vermek gibi bir gücü de haddi de yoktur. Unutmaları durumunda Allah'ın kendilerini hesaba çekmemesini ya da kaldıramayacakları yükü kendilerine yüklememesini ancak temenni edebilirler. Zira unutmamak için tedbir almak onların görevi olduğu gibi, Yüce Allah *فعال لما يريد* / “*Her istediğini yapandır.*”¹⁰⁰ Dilerse onlara kaldıramayacakları görevler yükleyebilir. Dolayısıyla bu istekleri birer temenniden ibarettir ve bu temennilerini de nehiy kalıplarıyla O'na arz etmekte, isteklerini O'na sunmaktadırlar.

3. وَدَّ – Fiili: Sözlükte sevmek, hoşlanmak anlamlarına gelir. Lev edatıyla ve bazen de lev ve enne edatıyla birleştiğinde ise ‘...olmasını istemek’, ‘...yapmayı istemek’ anlamlarına gelir. İsim olarak *ود* kelimesi dostluk, sevgi, istek, temenni anlamlarını karşılar.¹⁰¹

Kur’ân’da bu fiilin temenni manasıyla kullanıldığı yerlerden bazıları şunlardır:

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاجِدَةً “*Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırırken zaman, onlardan bir kısmı seninle beraber namaza dursunlar, silahlarını (yanlarına) alsınlar, böylece (namazı kılıp) secde ettiklerinde (diğerleri) arkanızda olsunlar. Sonra henüz namazını kılmamış olan (bu) diğer gurup gelip seninle beraber namazlarını kulsınlar ve onlar da ihtiyat tedbirlerini ve silahlarını alsınlar. O kâfirler arzu ederler ki siz silahlarınızdan ve eşyanızdan gafil olsanız da üstünüze birden baskın yapsalar.*”¹⁰² Kâfirler, müminlerin silahlarından gafil olmaları durumunda kendi

¹⁰⁰ Hûd, 11/107.

¹⁰¹ Bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-Arabiyyeti’l-Muâsıra*, III/2418; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, Beyrut, Mektebetu Lübnân, 1986, s. 297.

¹⁰² Nisâ, 4/102.

hayatlarını riske atmadan onlara rahatlıkla saldırabileceklerini bildikleri ve fakat buna pek ihtimal de vermedikleri için temenni yoluyla bu durumu arzularlar. Ayet de onların bu ruh halini ortaya koymaktadır.¹⁰³

يُيَسِّرُونَ لَهُمْ يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بَيْنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ
 “Birbirlerine gösterilirler. Günahkâr kimse temenni edecek ki, o günün azabından kurtulmak için oğullarını, karısını, kardeşini, kendisini koruyup barındıran tüm ailesini ve yeryüzünde bulunanların hepsini fidye olarak versin de, kendisini kurtarsın.”¹⁰⁴ Bu ayette de insanın bencilliğinin ulaşabileceği son nokta temsil edilmekte, o çetin günde kendisini kurtarabilmek için nasıl sevilenler içinde en sevilenleri, akrabalar içinde en yakın olanları, ailesini, aşiretini feda edebileceği gözler önüne serilmektedir.¹⁰⁵ Yine aynı ayet, o günün azabının ne denli çetin olduğunu da ifade etmektedir. Zira azap çok çetin olmasa, cehennem ehlinin tüm bu sevdiklerini feda etmeyi istemesi gerekmezdi.

يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ
 “(Öylesine korku içindeydiler ki,) birleşik düşman kuvvetlerinin hâlâ çekip gitmediklerini sanıyorlardı. Eğer o kuvvetler bir daha gelecek olsa, gönülden isterler ki, çöldeki bedevîler arasında bulunsunlar ve savaştaki durumunuzla ilgili haberleri uzaktan sorup öğrensinler. Gerçi aranızda bulunacak olsalardı bile savaşa pek az iştirak ederlerdi.”¹⁰⁶ Münafıklar hakkında inen bu ayet, onların iç dünyalarını ortaya koymakta, gizledikleri duygularını ifşa etmektedir. Onların nasıl korkak, nasıl ürkek olduklarını; aynı surenin bundan önceki ayetlerinde de geçtiği üzere¹⁰⁷ insanlara vaatlerde bulunurken son derece cesur ama iş ciddiye bindi-

¹⁰³ Bkz. ez-Zemahşerî, *age*, s. 257-258.

¹⁰⁴ Meâric, 70/11-14.

¹⁰⁵ Celâluddîn es-Suyûtî, *Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut, Merkezi Hicr li'l-Buhûs, 2003, XIV/694.

¹⁰⁶ Ahzâb, 33/20.

¹⁰⁷ Ahzâb, 33/18.

ğinde ölüm korkusuyla nasıl cesareten uzak olduklarını, çölde olma temennilerini haber vererek beyan etmektedir.¹⁰⁸

4. فِئْلِي تَمَنَّى – يَتَمَنَّى: Sözlükte dilemek, arzulamak, istemek, gerçekleşmesini temenni etmek anlamlarına gelir.¹⁰⁹ Kur’ân-ı Kerim’de bu gerçek anlamıyla iki defa mazi siygayla¹¹⁰ iki defa da muzari siyganın olumsuz kalıplarıyla kullanılmıştır.¹¹¹

Mazi siygayla geldiği örnekler şunlardır:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ وَهُوَ يَسْمَعُ ۚ وَاللَّهُ لَا يُلْقِي الشَّيْطَانَ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ
 “Senden önce hiçbir rasûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹¹² Burada temenni fiili, *izâ* şart edatından sonra mazi siygayla gelmiştir. Malum olduğu üzere *izâ*, ‘ne zaman ki, her ne zaman ki’ anlamlarına gelir ve *izâ*’dan sonra mazi fiil kullanılır. Ayette *izâ*’nın kullanılması, bu cümlede bir tekrarın varlığını gösterir. Her ne zaman ki bir temennide bulundaysa, şeytan bir vesvese verir, anlamı katar.¹¹³

أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى – “Yoksa insan (kayıtsız şartsız), her temenni ettiği şeye sahip mi olacaktır?”¹¹⁴ Bu *em*, ‘emi’l-munkatîa’ diye anılır ve içindeki *hemze inkâr* içindir. Ayette temenni fiili, *istifham-ı inkârî*¹¹⁵ kalıbında gelen cümlenin tamamlayıcı ögesidir ve insan için

¹⁰⁸ İmâduddîn Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Azîm*, thk. Komisyon, Kahire, el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tebâati ve’n-Neşr, 2000, XI/133.

¹⁰⁹ er-Râzî, *Muhtâru ‘s-Sihâh*, s. 266.

¹¹⁰ Bkz. Hacc, 22/52; Necm, 53/24.

¹¹¹ Bkz. Bakara, 2/95; Cuma, 62/7.

¹¹² Hacc, 22/52.

¹¹³ Bkz. ez-Zemahşerî, *age*, s. 699.

¹¹⁴ Necm, 53/24.

¹¹⁵ İstifham, her zaman soruyor gibi görüldüğü şeyi sormak için gelmez. Bazen gerçekten sorduğu şeyi sorar. Bazen bir şeyden haberdar olduğunu, onu bildiğini karşısındakine hissettirmek için soru sorulur ki buna *istifham-ı ihbârî* adı verilir. Bazen soru yoluyla, o işin öyle olmadığı haber verilir. Bu durumda *istifham-ı*

her temenni ettiği şeyin gerçekleşmeyeceğini anlatır. Ayetin sibakına göre, buradaki temennileri de kendi ilahlarının şefaatleridir. Allah için bu temenninin gerçekleşmesi son derece uzaktır. Zira kendisine şirk koşulmasını kabul etmiş olur.¹¹⁶

“Onlar, kendi elleriyle yaptıkları ameller sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir. Allah zâlimleri iyi bilir.”¹¹⁷ Bu ayette temenni fiili, muzari siyganın *len nefy-i istikbal* edatına birleşmiş haliyle ve mansûb olarak gelmiştir. Bu dünya hayatında Yahudilerin asla ölümü temenni etmeyeceklerini haber vermektedir. Tamamen bu ayetle aynı paralelde bir kez de Cuma suresinde gelir: *وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ* – “Ama onlar, daha evvel yaptıklarından dolayı asla ölümü istemezler. Allah, zalimleri hakkıyla bilir.”¹¹⁸ Bu ayetin öncekinden farkı, cümledeki temenni fiilinin *lâ* olumsuzluk edatıyla gelerek geniş zaman ifade etmesidir.¹¹⁹

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim, mesajını muhataba iletme gayesiyle çeşitli yöntem ve üsluplar kullanır. Tekellüfe girmeksizin belağattan yararlanır. Kâh basit haber cümleleri kurar kâh istifhamlara yer verir. Temsillerden ve teşhis(kişileştirme)lerden yararlanır. Yine muhatap sağlıklı bir iç muhasebe yapabilsin diye çeşitli temenni sahneleri sunar. Bu temenniler bazen dünya hayatına yönelik pişmanlıkların ardından arzulanan temenniler olarak takdim edilirken bazen de ahiret hayatından kesitler sunulur.

Kur'ân-ı Kerim, aslî temenni edatı olan *leyte*'yi sanılanın aksine hem mümkün istek ve temennilerin ifadesinde kullanır hem de

inkârî adı alır. “İnsan başıboş bırakılacağı mı sanır” (Kıyâme, 75/36) ayetinde olduğu gibi. İstifhamın türleri ve örnekleri için bkz. Bedevî Ahmed Tabâne, *Mu'cemu Belâğati'l-Arabiyye*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1997, s. 674.

¹¹⁶ ez-Zemahşerî, *age*, s. 1061.

¹¹⁷ Bakara, 2/95.

¹¹⁸ Cuma, 62/7.

¹¹⁹ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I/116-117.

imkânsız temennileri ifade etmede. Temenni edatlarından *lev* ise sadece gerçekleşmesi mümkün olmayan temennilerin anlatıldığı durumlarda kullanılır. Zira *lev*'in kendine özel bir durumu vardır ve bu edat koşul cümlelerinde kullanıldığında şart cümlecisi muhal/imkânsız durumları ifade eder. Dolayısıyla şartın cevabı da muhal olur. Bu kısır döngü içinde *lev*'in kullanıldığı her temenni cümlesi imkânsızlıkla sonuçlanır. *Lealle* edatı ise aslında bir *tereccî* harfidir. Gerçekleşme umudu yüksek olan isteklerin ifadesinde kullanılır. Yukarıda temenninin tanımı yapılırken de değinildiği üzere temennilerde kısmî bir umutsuzluk vardır. Bu nedenle temenni cümlelerinde *lealle*'ye sık yer verilmez. Kur'ân'da *lealle*'nin temenni maksadıyla kullanımı da sınırlıdır. *Hel* ise aslında bir istifham edatıdır ve '-mı, -mi' anlamlarına gelir. Ancak bazen anlam kaymasıyla temenni ifade edecek şekilde kullanıldığı da olur. *Hel*'in kullanıldığı durumlarda, aslında konuşanın gerçek niyetini gizleme isteği ve niyetinin muhatapça anlaşılması korkusu vardır. Bu nedenle cümleyi soru kalıbıyla kurar. Bu sayede gelecek tepkiyi görmek ister. Eğer beklediğinden yüksek bir tepki gelirse, soru sormak istediği iddiasıyla kendisini kurtarmak ister. Bu sebeple *hel*'in temenni ifade etmek maksadıyla kullanımı da tıpkı *lealle* gibi sınırlıdır. Zaten Kur'ân'daki örnekleri de ikiyi geçmez.

Kur'ân'da edatların yanı sıra fiiller de temenni ifade etmek üzere kullanılırlar. Bunların en sık kullanılanları emir ve nehiy (olumsuz emir) fiilleridir. Bu iki fiil grubu, bir fiilin yapılmasının ya da yapılmamasının emir yollu talep edilmesidir. Ancak küçükten büyüğe, zayıftan güçlüye doğru böyle bir talep iletildiği zaman, bu talebe olumlu cevap vermek muhatapın inisiyatifinde olduğu için bunların emretme özellikleri ortadan kalkar, emirden çıkıp dua ya da temenni fiili özelliği kazanırlar. Kur'ân'da emir ve nehiy fiillerinin temenni maksatlı kullanımlarının çoğu, kullardan Yüce Allah'a iletilen talepler olarak karşımıza çıkar. Buradaki taleplerin dua değil de temenni diye adlandırılmasının nedeni, talebi iletenin kendisindeki eksiklikler nedeniyle isteğinin kabul görmeyeceği endişesi taşımasıdır.

Temenni maksadıyla kullanılan fiillerden biri *ود- يود* fiilidir. Normalde, sevmek, hoşlanmak anlamlarına gelen bu fiilin, Kur'ân'da çeşitli yerlerde temenni anlatan cümlelerde kullanıldığı görülür. Diğer fiil ise, doğrudan temenni etmek anlamına gelen *تمنى - يتمنى* fiilidir.

Kur'ân'da temenniler işlenirken, imkânsızlığı ifade eden edatlar, olması gerektiği şekilde, mümkün olmayan isteklerin temennisinde kullanılır. Böylece şeytanın sahte vaatlerle insanları aldatmasının önü kesilir. Mümkün olan istekler de kendilerine uygun edat ve fiillerle getirilir. İnsanların onları elde etmek için daha fazla çalışmaları teşvik edilir.

İster edat ister fiil kullanılarak oluşturulsun, Kur'ân'da yer alan temenni cümlelerinin konusu, çoğunlukla, kaçırılan fırsatlara duyulan nedâmet ve yeni fırsatlar elde etmeye yönelik isteklerin gerçekleşmesi özlemidir. Bu cümlelerin amacı ise bu dünyanın tekrarı olmayan, bir kerelik bir imtihan sahnesi olduğu gerçeğini hatırlatmak, burada ebedî mutluluğu kazanma fırsatını kaçıranların hallerini gözler önüne sermek ve ileride aynı duruma düşmemek için fırsat varken gereğini yapmayı hatırlatmaktır.

KAYNAKLAR

Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belağiyye ve Tatavvurihâ*, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrut, trs.

Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 2008.

Akbal, Remzi, *İzâhatu Avâmil*, Tın Ofset, İstanbul, 1996.

Bedevî Ahmed Tabâne, *Mu'cemu Belâğati'l-Arabiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.

el-Bikâî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, trs.

el-Cârim, Ali; Emîn, Mustafa, *en-Nahvu'l-Vâdih fî Kavâidi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire, trs.

el-Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

el-Eşkar, Muhammed Süleymân Abdullâh, *Mu'cemu Ulûmi'l-Luğati'l-Arabiyye ani'l-Eimme*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1995.

el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, Mısır, 1970.

el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şeriketu Matbaiyyetu Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1946.

er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtârû's-Sihâh*, Mektebetu Lübnân, Beyrut, 1986.

----- *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

el-Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzî*, nşr. M. Jones, Londra Oxford Üniversitesi Yayınları, Londra, 1966.

es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'biri'l-Kur'ânî*, el-Âtiku li-Sanâati'l-Kitâb, Bağdat, 2006.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Neîm Zarzûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

es-Serî, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Muhammed Osman, Mektebetu's-Sekâfiyyeti ve'd-Dîniyye, Kahire, 2009.

es-Suyûtî, Celâluddîn, *Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr li'l-Buhûs, Beyrut, 2003.

eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, *Havâturî Havle'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Ahbâru'l-Yevm, Kahire, 1991.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2001.

et-Teftezânî, Sa'duddîn, *Muhtasarû'l-Meânî*, İntişârâtu Dâru'l-Fikr, İran, h.1405.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2009.

Ercilasun, Ahmet Bican, Türkçe'de Emir ve İstek Kipi Üzerine, "Türk Gramerinin Sorunları Toplantısı" (22-23 Ekim 1993), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.

İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984.

İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, el-Fâruku'l-Hadîse li't-Tebâati ve'n-Neşr, Kahire, 2002.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Erâib*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Komisyon, el-Fâruku'l-Hadîse li't-Tebâati ve'n-Neşr, Beyrut, 2000.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, trs.

Kayapınar, Mustafa, "Belâğatta Temenni Üslubu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt: XV, Sayı: 2 ss: 168-171.

Kılıçarslan, Mehmet, *Kur'ân'daki Dua Ayetleri ve Rasûlul-lâh'ın Dilinden Dualar*, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2016.

-----"Kur'ân'ın Anlatım Üslubu", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2016, Cilt: 2, Sayı: 1, ss: 30-62.

Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mektebetu's-Şurûki'd-Duveliyye, Kahire, 2004.

Komisyon, *Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'ân*, Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, Mısır, 1949.

Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

Küçük, Ali, *Besâiru'l-Kur'ân*, Sofra Yayınları, İstanbul, 2016.

Muhammed Ali Afş, *Muînu't-Tullâb fî Kavâidi'n-Nahvi ve'l-Î'râb*, Dâru's- Şarki'l-Arabî, Beyrut, 1996.

Mütercim Asım Efendi, *Okyanusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmusi'l-Muhît*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul, h. 1305.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1982.

Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîdeti ve's-Şerîati ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk, 1991.

KADI ABDÜLCEBBAR'IN SÂBİİLİĞE TEVHİD EKSENLİ YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER¹

Halil İbrahim DELEN*

ÖZET

Bu makalede Mutezile mezhebinin önemli isimlerinden Kadı Abdülcebbar'ın tevhîd inancı merkezli Sabîiliğe yönelmiş olduğu eleştirileri ele alınmaktadır. Kelam âlimleri tevhîd ilkesini Kur'an merkezli tespit ettikleri gibi, aynı zamanda karşılaşılan yeni dinî akımlara karşı bunu ispat etmeye, savunmaya ve bu inanç ilkesine ters buldukları akımları da eleştiriye tabi tutmaya gayret göstermişlerdir. Kadı Abdülcebbar'ın görüşleri de tevhîd eksenli gelişen bu tartışmalar içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Kadı Abdülcebbar Sabîiliğin inanç esaslarını ele almış, çeşitli yönlerden tenkit etmiştir. Temel olarak vurguladığı nokta cisimlerin kadim olamayacağı gibi kadim bir varlığın da hâdislik emerasi taşıyamayacağıdır. Genel anlamda cisimlere kadimlik izafe edilmesi noktasında tevhîd ilkesinden sapmalar başlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadı Abdülcebbar, Tevhid, Mutezile, Sabîilik.

¹ Bu makale, "Kadı Abdülcebbar'ın İslam Dışı Dinlere Tevhid Eksenli Yönelmiş Olduğu Eleştiriler" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Arş. Gör., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, hidelen@nku.edu.tr

ABSTRACT

QADİ ‘ABD AL-JABBAR’S CRITICISM OF SABIANS

This study focuses on Qadi ‘Abd Al-Jabbar’s tawheed-centered criticism of Sabians. Qadi ‘Abd Al-Jabbar is an important thinker of Mu’tazilah. Scholars of Ilm al-Kalam defined the principle of the tawheed according to Qur’an, they strived to defend this principle against new theological movements and criticize ideas that are against the principle of the tawheed. Qadi ‘Abd Al-Jabbar’s position was very important during these negotiations about the tawheed. He focused on Sabians. He used to emphasize that objects cannot be eternal and an eternal being cannot have a sign of being created. Deviations from the tawheed principle generally start with attributing eternity to the materials.

Key Words: Qadi ‘Abd Al-Jabbar, tawheed, Mu’tazilah, Sabians.

GİRİŞ

İslam fetihlerinin hızla gelişmesi neticesinde Müslümanlar yeni din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Bu da beraberinde karşılıklı etkileşimi, bilgi alışverişini getirmiştir. İslam âlimleri karşılaşılan bu yeni dinî unsurları İslam açısından incelemeye tabi tutmuşlar ve inanç noktasında sakıncalı gördüklerini eleştirerek reddetmişlerdir. Onlardan gelen cevap ve eleştirilere de karşılık vermeye çalışmışlardır. Bu şekilde kelim dediğimiz, inanç esaslarını savunulmasını, yanlış inanç ve akımların eleştirilmesini esas alan disiplin ortaya çıkmıştır. Bu disiplinin ilk ve önemli temsilcisi de Mutezile olmuştur. Mutezile hem İslam inanç esaslarını savunmuş hem de bahsi geçen akımlarla fikri sahada mücadele etmiştir. Tevhid prensibini merkeze alan Mutezile içerisinde gelen Kadı Abdülcebbar da İslam düşüncesinin en temel ve en hassas konusu olan tevhid ilkesini savunmak amacıyla tevhid

inancına aykırı bulduğu din ve mezhepleri eleştirmiştir. *El-Mugni*'nin V. Cildini tevhid inancına aykırı bulduğu din mezheplere ayırmıştır. Burada ki din ve mezheplerin özelliği Kadı Abdülcebbar'ın yaşadığı dönemde kurumsal açıdan var olmalarıdır. İçinde yaşadığı sosyal durum Kadı Abdülcebbar'ı diğer din ve mezhepleri incelemeye, İslâm açısından değerlendirmeye yöneltmiştir. Ayrıca kendisinin 25 yıllık kadılık görevini ve yaşadığı bölgeyi göz önüne aldığımızda Müslümanların sorunlarına cevap vermek, İslam inancını bahsi geçen akımlara karşı müdafaa etmek Kadı Abdülcebbar için kaçınılmaz olmuştur. Ona göre tevhid inancına aykırı olan dini inançların incelenip eleştirilmesi elzemdir.² Bu bağlamda Sabîliği eleştirerek reddetmiştir.

Burada bahsedilen Sabîlik Kadı Abdülcebbar'ın tabiri ile ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gereken din ve mezheplerdendir. Çünkü ona göre din ve mezhepler kısaca bahsedilmesi gerekenler ve ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmesi gerekenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır.³ Kadı Abdülcebbar'ın yapmak istediği, döneminde varlığını sürdüren, İslam inançları açısından problem teşkil eden din ve mezheplerin görüşlerini incelemek ve onlardan gelen eleştirileri cevaplandırmaktır. Bulunduğu bölgede kadı olması hasebiyle Müslümanların meselelerine çözüm üretmek en temel vazifesidir. Bu açıdan bakıldığında onun tenkitlerini yaşadığı çevreden ve bağlamından koparmadan bir bütün halinde okumak daha sıhhatli olacaktır.

Tarihin her döneminde insanlar bir yaratıcı inancına sahip olmuştur. Bir dine, bir ilaha inanmak insanın fitratındandır. Geçmiş kavimlerin ve şu anda yaşayan toplumların dillerinde yaratıcı

² İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul, 2002, s, 158.

³ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugni fi Ebvâbi't Tevhidi ve'l Adl -el-Fırak Gayr-ı İslamiyye-* (thk: Hadr Muhammed Nebha), Beyrut, 1971, c. V, s. 27.

mefhumuna dair çeşitli kelimelerin kullanılması da bunun göstergesidir.

Kelime anlamı bir şeyin tek olduğuna hükmetmek, birlemek olan tevhid⁴, yaratıcıya inanmada önemli bir noktadır. İstilah olarak tevhid; Allah-u Teâla'nın zatının tasavvur edilebilen vehimlerden, tahayyül edilebilen her türlü düşünceden soyutlanması; zat, sıfat ve fiillerinde bir olduğuna inanılması şeklinde tanımlanmıştır.⁵ Yani tevhidden maksat Allah'ın hiçbir şekilde ortağının, benzerinin, denginin olmadığıdır. Kur'an'da Allah'ın varlığı, O'nun birliğine paralel olarak anlatılmaktadır. Bu da imanın tevhid ilkesi içerisinde sahîh olacağının göstergesidir. İslam'ın özünün tevhid olduğunda yani her şeyden münezze tek yüce yaratıcıyı kabul etmekte şüphe yoktur.⁶ Bundan dolayı "İslam tevhid dinidir, İslam'ın temel esası tevhiddir"⁷ denilmiştir.

Geçmiş peygamberlerin risaletlerini de incelediğimizde tarihin bir tevhid mücadelesi ile geçtiği anlaşılmaktadır. Çeşitli ayetlerde Hz. Peygamber'e "*Senden önce gönderdiğimiz her peygambere: 'Benden başka ilah yoktur, Bana kulluk edin' diye vahyetmişizdir.*"⁸, "*Andolsun ki biz, 'Allah'a kulluk edin ve Tâğut'tan sakının' diye (emretmeleri için) her ümmete bir peygamber gönderdik. Allah, onlardan bir kısmını doğru yola ilettiler. Onlardan bir kısmı da sapıklığı hak ettiler. Yeryüzünde gezin de görün, inkâr edenlerin sonu nasıl olmuştur!*"⁹ diye hitap edilmiştir. Bu ayetler de göstermektedir ki, peygamberlerin asli vazifelerinden en önemlisi insanları tevhide davet etmektedir. Ayrıca ayetlere bakıldığında peygamberlerin bozulan

⁴ Seyyid Şerif el-Cürçani, *et-Tarifât*, thk: İbrahim Enbari, Beyrut, 1984, s. 96.

⁵ Cürçani, *et-Tarifât*, s. 96.

⁶ İsmail Raci Fârûkî, *Tevhid*, trc: Dilaver Yardım, İstanbul, 1987, s. 29-30.

⁷ Fârûkî, *Tevhid*, s. 179.

⁸ el-Enbiya, 21/25.

⁹ en-Nahl, 16/36.

tevhid inancını düzeltmeleri için gönderildikleri ifade edilmektedir.¹⁰ Hz. Peygamber de insanları tevhid akidesine davet etmiş, tevhid inancı üzerinde sıklıkla durmuş ve çeşitli yönlerinden bahsetmiştir.¹¹

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi çekişmelerin, belirli itikadî konulara taalluk etmesi neticesinde gelişen fikri akımlar; yabancı millet ve inançlarla karşılaşma, tercüme faaliyetleri ile beliren gruplar neticesinde çeşitli yorum farklılıkları ortaya çıkmıştır. İslam inanç sisteminin şirazesi konumundaki tevhid prensibi ekseninde de çeşitli tartışmalar olmuştur.

Gelişen yeni olaylar ve fikri akımlarla tevhid ekseninde tartışma ve münakaşalar olmuş, bu bağlamda çeşitli reddiyeler yazılmıştır. Zaten kalamî mezhepler arasında, nakz, nakd, tehafüt, tenakuz gibi reddiye ve cedel türü eserlerin yazılmasının yaygınlığı bilinmektedir. Hatta bu isimlerin biri ile yayınlanmamış olsa bile, kalam sahasında yazılan eserlerin içerisinde karşıt görüşün sunulup çürütüldüğü, kalamî polemiklerin olduğu görülmektedir.¹²

Tevhid konusundaki münakaşalarda Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin belirginlik kazandığını görmekteyiz. Ancak bu konuda tam anlamıyla kafa yoran, çeşitli münakaşa, münazaralara dâhil olan mezhebin Mutezile olduğu aşikârdır. Mutezile'nin temel prensipleri olan "Usûl-u Hamse"nin temelini de tevhid ilkesi oluşturmaktadır. Mutezile olaylara dâhil olurken, yeni bir fikir beyan ederken temelde

¹⁰ Bkz. el-Araf, 7/65; Hûd, 11/50, 61, 84; el-Araf, 7/85, 140; el-Enbiya, 21/87, 107, 108; el-Kehf, 18/110.

¹¹ Bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul, 2005, s. 27-28.

¹² Yazılı tartışmalar olan reddiye kültürü İslam literatüründe önemli bir yer teşkil etmektedir. İslam'ın erken dönemlerinden itibaren, "Kitabü'r Redd ala..." başlığıyla başlayan çeşitli risale ve eserler telif edilmiştir. Ayrıca bazı eserlerde nakz, nakd, tehafüt, tenakuz isimleri ile yazılmıştır. İbn Kuteybe'nin Kitabu İhtilafi'l Lafz ve'r Reddi ale'l Cehmiyye ve'l Müşebbihe'si, Hayyat'ın Kitabu'l İntisar ve'r Redd ala İbni'r Ravendi'si, Eş'ari'nin Kitabu'l Luma fi'r Redd ala Ehli'z Zeyg ve'l Bida'sı ve Bakıllani'nin Kitabu't Temhid fi'r Redd ale'l Mülhide ve'l Mu'attıla'sı bu literatüre örnek gösterilebilir. Bkz: Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye" md., *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, s. 516-521.

hep tevhid ilkesini gözetmiştir. Onların diğer meseleler hakkında yaptıkları yorumlar da direk tevhid ilkesi ile alakalıdır. Mesela Mutezile'nin doğa hakkında yaptığı yorumlar ulûhiyetle, tevhidle alakalıdır. Onların doğa hakkındaki tartışmalara dâhil olmasının sebebi ulûhiyeti ispat etmek, tevhid ilkesinde sebat etmek içindir.¹³ İşte bu yüzden Mutezile mezhebi İslam düşünce tarihinde tevhid ismi ile aynileşmiş ve “Ashabu't Tevhid, Ashabu'l Adl ve't Tevhid” şeklinde bilinir, anılır olmuştur. Bu gibi sebeplerden dolayı Hayyat (ö. 300/913 [?]), tevhid ilkesini müdafaa eden tek mezhebin Mutezile olduğunu söylemektedir.¹⁴

Bu açıdan tevhid kelimesi ile aynileşmiş fikrî hareketin en önemli simalarından olan Kadı Abdülcebbar'ın tevhid konusunda girdiği ilmi münakaşalar büyük önem arz etmektedir. Çünkü Kadı Abdülcebbar, sadece İslam dünyası içerisinde çıkmış fikri akımlarla değil, aynı zamanda Sabîlik gibi diğer dini unsurlarla da fikri mücadelede bulunmuştur. Kadı Abdülcebbar'ın bu münakaşaları bize hem Mutezile'nin alt yapısı hakkında hem de kullandığı usul, metod hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ayrıca dönemin inanç bakımından temel özelliklerini de gözler önüne sermektedir.

Çalışmamızda İslam Dini'nin temel esası olan tevhid konusu etrafında gerçekleşen Sabîlik ile olan münakaşaları, Kadı Abdülcebbar perspektifinde incelemek istiyoruz. Kadı Abdülcebbar çeşitli eserlerinde tevhid konusunu derinlemesine incelemiş ve tevhid ilkesine zararlı gördüğü noktaları da eleştirmiştir. Özellikle *el-Muğni* kitabının çeşitli bölümlerinde tevhid inancına aykırı bulduğu konulara değinmiş, çeşitli eleştiriler yöneltmiş, el-Muğni'nin V. Cildinde tevhid inancına aykırı bulduğu inançları sistematik şekilde ana hatlarıyla ele alarak incelemiştir.

¹³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, trc: İlyas Çelebi, İstanbul, 2013, c. 1, Mütercim'in Girişi, s. 26.

¹⁴ Hayyat, *el-İntisar*, thk: N. Nasr Nader, Beyrut, 1957, s. 13-14, 17.

I. KADI ABDÜLCEBBAR'IN SABİİLİĞE BAKIŞI

Kadı Abdülcebbar yaşadığı bölgenin kadim inançlarından olan Sabiîlik hakkında bilgi vermektedir. Gayrı makul olarak nitelendirdiği, sağlam deliller üzerine oturmeyan inançlar içerisinde Sabiîlik'te vardır.¹⁵ İlk olarak Sabiîliği tanıttıktan sonra onların görüşlerini çürütmektedir. Karşıt görüşleri eleştirirken ilk olarak kendi delillerini ortaya koymakta daha sonra Mutezili âlimlerin ve kendisinden önce yaşamış âlimlerinin¹⁶ görüşlerini zikretmektedir.

Kur'an'da da bir inanç olarak bahsedilen Sabiîlik¹⁷, Kadı Abdülcebbar'ın yaşamış olduğu dönemde etkisini hissettirmektedir. Sabiîlik hakkındaki bilgilere göz atıldığında İslam âlimleri arasında bir ittifak yoktur. Genel olarak Manden ve Harran Sabiîliği şeklinde ikili bir tasnif bulunmaktadır.¹⁸ Genelde Yahudilik ve Hıristiyanlığın bir kolu olarak addedilen Manden Sabiîliği Kur'an da zikredilen inanç grubu olduğu kabul edilmektedir. Sabiîlik denildiğinde ise bugün akla gelen Harran Sabiîleridir. Bu Sabiîlik türü paganizmi andıran, yıldızlara tapan ve ışık-karanlık düalitesine inanan bir inanç sistemidir.¹⁹

Kadı Abdülcebbar'ın yaşadığı dönemde de Sabiîliğe mensup olanlar bulunmaktadır. Sabiîlik hakkında İslam âlimleri arasında görüş birliğinin olmaması, birbirinden tamamen farklı bilgilerin olması anlamına gelmektedir. Genel anlamda Manden ve Harran Sabiîliğinden bahsedilse de bu ifade aynı zamanda dinden dönenler

¹⁵ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugni*, c. V, s. 27.

¹⁶ Kadı Abdülcebbar, yer yer "selef böyle dedi, şu şekilde deliller kullandı" şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır. Kadı Abdülcebbar'ın yapmış olduğu açıklamalardaki "selef" ifadesi terim anlamından ziyade, kendisinden önce yaşamış âlimleri kastetmektedir.

¹⁷ Bkz. Bakara 2/62; Maide 5/69; Hac 22/17.

¹⁸ Şinasi Gündüz, Kur'an'daki Sabiîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme, *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, (24-25 Eylül)*, Samsun, 1992, s. 43-81; Ayrıca Bkz. A. mlf., *Sabiîler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 64-67.

¹⁹ Şinasi, Gündüz, "Sâbiîlik", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 342.

anlamından bir karalama ifadesi olarak ta kullanılmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber ve ona inanlara dinden dönenler anlamında “Sabiî” denilmiştir.²⁰ Bu gibi farklı kullanımlardan dolayı net bir Sabiîlik çerçevesi çizmek zordur. Kanaatimizce Kadı Abdülcebbar’ın eleştirilerini yönelttiği Sabiîlik’te Harran Sabiîliği’dir.

Hasan b. Musa²¹ Sabiîlerin âlem görüşünde ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Onların bilginlerinden bir grup heyulanın²² yaratıcı, ezeli olduklarını ve sonra heyuladan âlemin yaratıldığını iddia etmektedir. Başka bir grupta âlemin ezeli, cahil olmayan hikmet sahibi, aciz olmayan kuvvetli, cimri olmayan cömert ve âlemde hiçbir şeye benzemeyen bir yaratıcı tarafından yaratıldığına inanmaktadır. Bu yaratıcı feleği²³ diri, konuşan, işiten ve gören olarak yaratmış ve o da bu âlemde olan her şeyi düzenlemiştir.²⁴

Sabiîler içinde meleklerin olduğuna inandığı yıldızlara tazim etmişler ve onlardan birçoğunu ilah olarak isimlendirmişler ve aşırıya giderek onlara ibadet etmişlerdir. Yedi yıldız adedince onlar için evler

²⁰ Bkz. Buhari, Menakıb 3; Meğazi 2; Teyemmüm 5.

²¹ Asıl adı Ebû Muhammed el-Hasan b. Ebi’l Hasan Musa b. el-Musa b. Ebi’l Hasan Muhammed b. el-Abbas b. İsmail b. Ebi Sehl b. Nevbaht el-Müneccim el-Bağdatî’dir. Hicri 310 yılında Bağdat’ta vefat eden Nevbahtî’nin tam olarak doğum tarihi bilinmemektedir. Felsefe, kelâm, dinler tarihi, İslâm mezhepleri, astronomi ve tıp gibi alanlarda yetkin olduğu anlaşılan Nevbahtî kaynaklarda III. (IX.) yüzyılın seçkin şahsiyetlerinden biri olarak tanıtılmıştır. Kadı Abdülcebbar diğer dini akımları tanıttığı bölümdeki bilgileri Hasen b. Musa en-Nevbahtî’den aldığını belirtmekte ve onun “el-Ara’ ve’d Diyanat” kitabını zikrederek Nevbahtî’nin bu konuda güvenilir olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Nedim, *Fihrist* (thk: İbrahim Ramazan), Beyrut, 1998, s. 251-252; Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 27.

²² Heyula kelimesinin aslı ‘orman, ağaç, hammadde’ manasında **hyle**’dir. Felsefede cisme arız olan değişmeyi kabul eden kuvve halinde cevher olarak tanımlanan heyula, âlemin ilk maddesini teşkil etmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 125.

²³ Kelime anlamı yuvarlak nesne, kubbe şeklindeki tepe, devreden nesne gibi manalara gelen felek kelimesi, terim olarak Orta çağ İslam evren anlayışında yıldızları taşıdığına ve hareket ettiğine inanılan şeffaf gökküre, gezegenlerin yörüngesi olarak geçmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 125.

²⁴ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 140.

inşa etmiş ve bu inşa ettikleri evlerden “Zuhal Yıldızı”na ait olanı Allah’ın evi adderek dualarını oraya yapmışlardır. Onlara göre Zuhal yıldızı, bakiliğe, uzun zamana ve sebata delalet ettiği için kendisi de bâkidir ve bundan dolayı ona yapılan ev Allah’ın evi olarak kabul edilmiştir.²⁵

Kadı Abdülcebbar genel anlamda inançlarının bu şekilde devam ettiğini ve bu inançlarına zamanla çeşitli ilaveler yaptıklarını söylemektedir. Zamanla içlerinden bazı kişilerin de peygamber hükmünde olabileceğini, yıldızların Allah’a mertebe olarak en yakın olduğunu, bu yıldızların aynı zamanda âlemdeki düzeni sağladıklarını iddia ederek yıldızlara tazim göstermişler ve onlara kurbanlar kesmişlerdir. Yıldızların gündüz vakti kaybolduğu, gecenin bazı vakitlerinden bulutların arkasında kalarak görülmediklerini fark ettiklerinde de her vakit görülebilmeleri için yedi yıldız adına putlar inşa etmişlerdir. Ayrıca her yıldızda da farklı bir sınıf hayvan ithaf etmişlerdir. Yani koyun bir yıldızda kurban ediliyorken, sığır da başka bir yıldızda kurban edilmiştir. Yaptıkları putlara tazim gösterdiklerinde, yıldızların onların istediği gibi hareket edeceğine inandıkları için putlara birer anıtta yapmışlar ve bu yaptıkları anıtları yıldızların evi şeklinde isimlendirmişlerdir. Bu şekilde ki sürekli aşırıya doğru giden inançları sonucunda asırlarca putlara ibadet etmişler, kurbanlar kesmişlerdir.²⁶

Sabiîlerden bir kısmı, Allah hakkında teşbihe düşmemek için, ispat metodu yerine nefiy üslubunun geçerli olacağını söylemektedirler. Yani Allah, hâdis, ölü, cahil, aciz, sefih değildir. Eksiklikleri nefyetme üzerine kurulu bir tanrı tasavvuruna sahiptirler. Aynı şekilde bu grup onun peygamberlerinin ve özel şeriatının olduğunu söylemektedir.²⁷

²⁵ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 140.

²⁶ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 143.

²⁷ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 140.

Sabiîlerin diğeri bir inancı da öldükten sonra dirilişini reddetmeleri ve reenkarnasyona inanmalarıdır. Onlara göre bu âlemden başka bir âlem bulunmamaktadır. Bu âlem sona erdikten sonra da tekrar dirilme olmayacaktır. Sevap ve ceza bu dünyadadır. İyiliklerin karşılığı nimetler ve lezzetler iken, kötülüklerin karşılığı başka bir hayvanın bedenine ruhun geçmesidir. Bundan dolayı Sabiîlerde ahiret inancı bulunmamaktadır.²⁸

Kadı Abdülcebbar Harran Sabiîliği dışında Hz. Şit'in dininden olduğuna inanan Sabiîlerin olduğunu söylemektedir. Bunların ellerinde Hz. Şit'e nazil olan suhuf bulunduğunu söylemektedir.

Kadı Abdülcebbar, fıkıh kitaplarında Sabiîliğin Hıristiyanlığın bir sınıfı olarak geçtiğini ve onlardan cizye alındığını söylemektedir. Kadı Abdülcebbar'a göreyse Sabiîlik denilen bu grubun aslında Hıristiyanlardan bir grup olmadığıdır. Çünkü Hıristiyanların temel söylemleri ile Sabiîliğin söylemleri arasında bir benzerlik yoktur. Hıristiyanlar nübüvveti nefyedip, İslam'ın peygamberlik tasavvurunun aksine peygamberlerine farklı ve imkânsız özellikler atfetmektedirler. Sabiîler ise âlemde var olan her şeyin yıldızlar sayesinde olduğunu iddia etmektedirler. Kadı Abdülcebbar'a göre Sabiîlik ile Hıristiyanlık arasındaki ortak nokta; her iki inanç sisteminin de aklen makul olmaması ve şeriat dairesinde olmamalarıdır. Bunun dışında bu iki inanç sisteminin benzerliği söz konusu değildir.²⁹

Kadı Abdülcebbar fukahanın kitaplarında bahsettiği Sabiîlerin Hz. Şit'e iman etmiş olanlar olabileceğini öngörmektedir. Bunların kesinlikle Harran Sabiîleri olmadığını altını çizmektedir. Herhangi bir halife döneminde öldürülme korkusundan dolayı kendilerini Hıristiyanlardan bir grup olarak tanıtmış olabileceği tahmininde

²⁸ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 140.

²⁹ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 141.

bulunun Kadı Abdülcebbar, Harran Sabiîliği denilen akımın aslından Sabiîlikten uzak olduklarını da belirtmektedir.³⁰

Kadı Abdülcebbar'ın buradaki tahmini kısmen isabetli bir tahmindir. Fukahanın temel görüşü Sabiîliğin Hıristiyanlık ya da Yahudilikten doğan bir inanç akımı olduğu şeklindedir. Mesela Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Ebu Hanife (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856) gibi âlimler Sabiîliğin Hıristiyan veya Yahudi menşeli olduğunu, bundan dolayı kestiklerinin yenilebileceğini, ehli kitap çerçevesinde değerlendirilebileceğini söylemektedirler.³¹ Burada bahsi geçen Sabiîlik türü Manden Sabiîliği'dir. Bu da milattan önce son iki yüzyıl içinde Filistin çevresinde Yahudi akımları arasında ortaya çıkmıştır.³² Bundan dolayı Sabiîlik bir Hıristiyan akımı değil, Yahudi menşeli bir akımdır.

Kadı Abdülcebbar'ın öldürülme korkusuyla Hıristiyanlığı benimseyenler olarak tasvir ettiği Sabiîler aslında Harran paganistleridir. Lakin bunlar öldürülme korkusuyla Hıristiyanlığı değil bilakis Sabiîliği seçmişlerdir. Abbasi halifesi Me'mun Bizans'a sefer düzenlemek niyetiyle Harran'a uğramıştır. Burada Harran putperestleriyle karşılaşınca, onlara ya Müslüman olmalarını ya da cizye verebilmeleri, zımmîlik statüsüne girebilmeleri için Kur'an da geçen dinlerden birisine girmeleri gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine içlerinden bir kısmı Müslüman olurken, bir kısmı Hıristiyanlığı benimsemiş, bir kısmı da kendilerini kurtarabilmek için Kur'an'da geçen Sabiîlerin kendileri olduklarını söylemişlerdir. Me'mun vefat ettikten sonra da kendilerinin Sabiî olduğunu söylemişler fakat eski inançlarını Sabiîlik adı altında sürdürmüşlerdir.³³

³⁰ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 142.

³¹ Şinasi Gündüz, *Kur'an'daki Sabiîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme*, s. 51-52.

³² Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 342.

³³ Şinasi Gündüz, *Sabiîler Son Gnostikler*, s. 29.

II. ELEŞTİRDİĞİ KONULAR

Kadı Abdülcebbar'ın yaşadığı dönem ve bölgede Sabîilerin varlığı bilinmektedir.³⁴ Kadı Abdülcebbar'ın gölgesi altında yaşadığı Büveyhiler Devleti, çok sesli yapısı ile tanınmakta, çeşitli din ve mezhebe mensup ilim adamına değer vermektedir.³⁵ Büveyhiler dönemi ilmî bakımdan sadece İslam mezhepleri açısından değil, diğer dinler tarafından da özgürlük dönemidir. Saraylarda tertip edilen ilmî programlara sadece Müslüman ilim adamları değil, diğer din ve inançlara mensup ilim adamlarının da katıldığı bilinmektedir. Endülüslü bir âlimin Bağdat'ta katıldığı ilmî münazara bunu teyit etmektedir. Bu Endülüslü âlimin katıldığı münazarada değişik mezhep mensuplarının yanı sıra Mecûsîler, Hıristiyanlar, Yahudiler, Materyalistler yer almaktaydı. Kısacası her mezhebin, her inancın kendi savunucuları ve sözcülerinin olduğu gözükmektedir.³⁶ Her inancın kendi savunucularını bulduğu bu ortamda Kadılık yapan Kadı Abdülcebbar'da Sabîiliğe karşı tanrı tasavvurları, alem anlayışları ve ibadete dair uygulamaları hakkında analiz ve eleştirilerde bulunmuştur.

1. İnanç Esaslarına Dair Eleştirileri

Kadı Abdülcebbar güneşe, yıldızlara ve semaya inanan, onları kadim olarak kabul edip evrende tasarruf haklarının olduğunu savunan ve bu inandıkları cisimlere ibadet eden Sabîilerin ilah tasavvurlarını eleştirmektedir.

³⁴ Bkz. Bkz. Mustafa Bilge, "Askerimükrem" *DİA*, İstanbul, 1991, c III, s. 493-494; Marcel Bazın, "Kazvin" *DİA*, İstanbul, 2002, c. XXV, s. 154-155; a. mlf., "Kum" *DİA*, İstanbul, 2002, c. XXVI, s. 361-362; Tahsin Yazıcı, "Esterabad", *DİA*, İstanbul, 1995, c. XI, s. 437-438; Abdülkerim Özcan, "Zencan", *DİA*, İstanbul, 2013, c. XLIV, s. 251-253; Rıza Kurtulmuş, "Cürcan", *DİA*, İstanbul, 1993, c. VIII, s. 131-132; Osman Gazi Özgündenli, "Taberistan", *DİA*, İstanbul, c. XXXIX, s. 322-323.

³⁵ Ahmed Emin, *Zuhru'l İslam*, c. 1, s. 221; Ahmet Güner, *Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik*, s. 63-65.

³⁶ Ahmet Güner, *Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik*, s. 66.

1.1. İlah Tasavvurları

Kadı Abdülcebbar, Sabîliğin temel inanç noktasının cisimlerin kadimliği ve yıldızların âlemdeki düzeni sağlaması olduğunu belirtmektedir. Cisimlerin kadim olamayacağını daha önce ki Hıristiyanlara³⁷, Senevilere³⁸, Mecusilere³⁹ yönelttiği eleştirilerde

³⁷ Kadı Abdülcebbar Hıristiyanlığın temel inancı teslisten başlayarak, sırası ile teslis ve teslis unsurlarını incelemektedir. Kadim bir varlığa ortak olan varlığın da kadim olması ve aynı zamanda ortak olduğu kadim varlığın özelliklerini de taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Bu da Baba, Oğul, Ruh üçlemesinin birbirlerinin aynısı olmasını gerektirdiğinden teslis inancı temelden çökmektedir. Oğul'un, Baba'ya ortaklığından dolayı kadim olması gerektiğini Tanrı ile aynı özellikleri taşıması gerektiğini söyleyerek teslis inancını çürütmeye çalışmışlardır. Ayrıca eğer babanın bir oğlu varsa, onun da oğlunun olması gerekmektedir. Hıristiyanların inandığı gibi şayet Baba'nın ilim ve Kelime/Logos'den mürekkebe bir oğlu varsa, Oğul'unda aynı şekilde ilim ve Kelime/Logos'den mürekkebe oğlunun olması gerekir. Bu da teselsül ifade etmektedir ki sonsuza kadar gider. Kadı Abdülcebbar, teslisteki üç unsurun da kadim olmaları bakımından birbirlerine eşit olması gerektiğini ispat ettikten sonra, baba-oğul ilişkisinin sonsuza kadar teselsül edeceğini bunun da muhal olduğunu söyleyerek teslisi çürütmektedir. O, burada Oğul ve Ruh değil de neden Baba'nın evlat edindiğini izah edemediklerini belirterek, Hıristiyan teolojinin çıkmaza girdiğini söylemektedir. Teslis'te her üç uknumun da tanrı olduğu görüşünden hareketle daha önceki Mutezili ulema gibi Kadı Abdülcebbar da çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. Daha önce belirttiğimiz gibi eğer kadimlik vasfını taşıyan Baba'ya ortak iseler, Oğul ve Ruh'un da kadimlik ve diğer özellikleri bakımından Baba'ya ortak olması gerekmektedir. Bu da Hıristiyanların inançlarının temelini yıkmaktadır. Onlara göre "fail olan bir kadim" bulunmaktadır. Onlar bu söylemleri bu temel kural üzerinden geliştirmişlerdir. Ayrıca Kadı Abdülcebbar'a göre iki uknumun da kadim bir varlığa ortaklığından dolayı kadim olması, onların da kadim tanrı gibi iki uknum almaları gerekir ki bu da teslis inancının iptali demektir. Ayr. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 90-100.

³⁸ Kadı Abdülcebbar'a göre Nur ve Zulmet hakikatte cisimdirler. Senevîyye Nur ve Zulmet'i iki ayrı kadim cisim olarak kabul etmiştir, lakin bu iki ayrı cismi karıştırmayı/imtizaç ettiklerini beyan etmeleri, ayrı bir sorun doğurmaktadır. Çünkü imtizaç hâdis varlıkların özelliğidir ve noksanlık ifade etmektedir. Bundan dolayı seneviler aslında kendi kadim kabul ettikleri varlıkları hâdis olarak nitelendirmektedirler. Kadı Abdülcebbar'a göre her varlığın bir çevresi, mekânı vardır. Diğer varlıklardan ayrılan yanları veya benzer yanları vardır. Arazlardan halî bir şekilde var olabilmeleri mümkün değildir. Senevîyye arazları kabul etmese de iddia ettikleri imtizaç/birleşme, ayrılma teorileri araz özellikleridir. Çünkü onlara göre imtizaç Nur'un cüzleri ile Zulmet'in cüzlerinin karışmasıdır. Bu da arazların karışması demektir. Hem araz olması hem de bu olayın sonradan olması bakımından hâdistirler. Bu da Nur ve Zulmet'in kadimliğinin batıl olduğunu göstermektedir.

detaylı bir şekilde incelemektedir. Cisimlerin kadim olamayacağını ve aynı zamanda Tanrı'nın da cisim olamayacağını vurgulamaktadır.⁴⁰

Kadı Abdülcebbar ilah mefhumunun hiçbir şekilde cisim ile birleşmeyeceğini, bunun ilahlık mefhumunu ortadan kaldırdığını söylemektedir. Bu sebeple kadim varlık ile hâdis varlığın birleşme

Senevîlere göre kadim olan Nur ve Zulmet, Kadı Abdülcebbar'a göre araz hükmündedir. Çünkü Nur ve Zulmet Senevîler tarafından cevher olarak kabul edilmektedir. Kadı Abdülcebbar'a göre de cevherler arazsız olamazlar ve mecbur olarak araz kabul etmek zorundadırlar. Senevîler âlemde olan hayır-şer, fayda-zarar, lezzet-elem gibi zıtlıkları kabul etmektedirler. O halde hareket-sükûn, telif-itimad gibi daha açık olan arazları da kabul etmeleri gerekmektedir ki bu da arazların ispatı anlamına gelmektedir. Kadı Abdülcebbar Senevîlerin imtizaç teorisinden hareketle Nur ve Zulmet cevherlerinin kadim olmadıklarını ispatlamaktadır. Senevîlerin teorisine göre bu iki cevher sürekli hareket halindedirler. Çeşitli teoriler olmasına rağmen ortak nokta bu iki cevherin hareket halinde olması, belirli bir mekân ve zamanda bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu da hâdislik emaresidir. Çünkü kadimlikte belirli bir yere intikal, zaman değişimi söz konusu değildir. Kadim varlık her zamanda eşit bir şekilde olma ve aynı şekilde olmayı ifade eder. Kadim varlık için yön söz konusu değildir, o tek yönde ezeli bir şekilde bulunmayı ifade eder. Ama Nur ve Zulmetin imtizaç ve ayrılma esnasında hareket etmesi aynı zamanda yön ifade etmekte, dolayısıyla yönler arasında intikal olduğunu göstermektedir. Bu da Senevîlerin kabul ettiği iki asıl cevherin kadim olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda Nur ve Zulmet'in çeşitli kısımlara ayrılması, kendi içerisinde çeşitli bedenlere sahip olması bu inancın iki cevherden oluşmadığını göstermektedir. Nur'un ve Zulmet'in çeşitli ruh ve bedenlerinin olması çokluk ifade etmektedir. Senevîler Ebu'l Azame isminde Nur'un kralından bahsetmekte, Zulmet'in kralı olarak da Hemame'den söz etmektedirler. Kadı Abdülcebbar'a göre bu bahsedilen ruhlar, bedenler, kral gibi vasıflar ya sıfattır ya da başka bir şeydir. Sıfat olduğu görüşü kabul edilirse Nur ve Zulmet cevherlerinin temelinde problem teşkil edecek, hâdisliği sabit olan araz mevzusu gündeme gelecek ve bu da bu iki cevherin hâdisliğini gerektirecektir. Bunları başka bir şey kabul ettiğimizde Nur'un ve Zulmet'in krallarının sonradan olması gerekecektir. Şayet sonradan olmazsa bu sefer kadimlerin sayısı çoğalacak, Nur ve Zulmet cevherlerine aynı zamanda rakip ortaya çıkacaktır. Bu da kendi içerisinde çatışacak ve sonunda bu kavramların hâdis olduğu ortaya çıkacaktır. Ayr. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 39-50.

³⁹ İyilik-Kötülük dualitesine dayanan Mecûsîlik, Senevîlik gibi birbirine zıt iki varlık üzerinden kendisini ifade etmektedir. Kadı Abdülcebbar Mecûsîlerin tüm elemeleri kötü, tüm lezzetleri de iyi kabul ederek Seneviyye ile aynı görüşü paylaştığını belirtmektedir. Seneviyye gibi bir failden iki zıt fiilin vuku bulmasını imkânsız gördükleri için Allah'a karşı kadim veya O'ndan ayrılmış hâdis bir şeytan anlayışı inşa etmişlerdir. Ayr. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 77-83.

⁴⁰ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 142.

içerisinde olduğuna dair veya cisimlerin kadimlik ifade ettiğine dair teorilerin aklen bir izahının olmadığı, tenzih ve teşbih ilkelerine de aykırı olduğunu belirtmektedir. İttihat teorisi tanrıyı/kadim varlığı insan/hâdis seviyesine düşürdüğü gibi, insanı da tanrı seviyesine çıkarmaktadır.⁴¹

Kadı Abdülcebbar'a göre tevellüd etmek, doğduğu kişinin hükmünü alması demektir. Yani tevlid ettiği varlığın özelliklerini barındırmaktadır. Kadim bir varlıktan tevlid edenin de kadim özelliğini taşıması gerekmektedir.⁴² Yani kadim bir varlıktan çoğalan tüm varlıklarda aynı özellikte kadimdirler. Yani aynıdırlar. Bu da birden fazla kadimin bulunmasını imkânsız kılınmasıdır.

Kadı Abdülcebbar kadim bir varlığa ortak olan varlığın da kadim olması ve aynı zamanda ortak olduğu kadim varlığın özelliklerini de taşıması gerektiğini ifade etmektedir.⁴³ Yani bir şeyin kadim varlığa belirli bir yönden ortak olması demek aynı zamanda onun da kadim olmasını demektir. Sabîlik açısından bu evren üzerinde tasarruf hakkı olan heyula ve yıldızların hepsinin kadim olması demektir. Bu da hepsinin aynı ve tek olduğunu ifade etmektedir ki Sabîliğin üzerine bina edildiği görüşü temelden çürütmektedir. Kadimliğe her ortak olan varlık da kadim olmalıdır. Birden fazla kadimin olması teaddüdü kudemeye götüreceğinden bu muhaldir. Bunun tam tersini düşünürsek kadim bir varlık hâdis olan

⁴¹ Bu konunun geniş örneklerini Hıristiyanlığın ittihad inancına dair yönelmiş olduğu eleştiriler içerisinde genişçe yer vermektedir. Kadı Abdülcebbar Tanrının İsa ile karışması/imtizaç etmesi, Tanrının İsa ile yakınlaşması/Mücaveret etmesi veya Tanrının İsa'nın bedenini mekân edinerek ona hulul etmesi şeklindeki tüm ihtimalleri değerlendirerek, ittihâd teorisini reddetmektedir. Hulul, imtizaç ve mücaveret gibi şeylerin hâdislik ifade ettiğini, bunların ancak cisimlerde olabileceğini ifade etmektedir. Kadim varlık için hulul, imtizaç ve mücaveretin muhal olduğunu belirten Kadı Abdülcebbar, bunun gayrı makul ve mitolojik bir inanç olduğu söylemektedir. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 114, 131, 134, 135, 139.

⁴² Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 81-82

⁴³ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 90-91.

bir varlığa ortak olursa bu kadımlığı ortadan kaldıracığı için inanç sistemi bu açıdan da çökmektedir.⁴⁴

Bu açıdan bakıldığında alem üzerinde tasarruf hakkında sahip heyula ve yıldızlar;

- Ya birbirlerinden ayrı varlıklardır,
- Ya da birleşik varlıklardır,
- Ya da bir yönden birleşik diğer yönde ayrışık varlıklardır. O halde;
- Birbirlerinden ayrı birden çok kadimin varlığı tasavvur olunamayacağından bu görüş geçersiz kalmaktadır.
- Birleşik varlıklar olarak kabul edersek bu da özelliklerinin aynı olmasını, yani tek bir varlık olmayı ifade ettiği için bu görüş de geçersiz kalmaktadır.
- Bu şekilde bir ifade, tanrıyı bir açıdan değişken kabul ederken, diğer açıdan değişken kabul etmemek anlamına gelmektedir. Bu ise eşyanın bir yönden bileşik, diğer yönden ayrışık olması bakımından imkânsızdır ve kendi içerisinde çelişik, tutarsız bir fikirdir. Çünkü eşyanın değişken olmaması, onun değişkenlik özelliğinden ârî olmasını gerektirmektedir. Bu açıdan baktığımızda bu söylem bir şeyin oluş bakımından hem bir şey hem de çok şey olmasını gerektirmektedir. Bu da Kadı Abdülcebbar tarafından tutarsız, mantığa aykırı bulunarak tenkit edilmiştir.⁴⁵

Kadı Abdücebbar aynı eleştiriyi Hıristiyanlara da yöneltmektedir. Hıristiyanların iddiasına göre Tanrı, uknumlar olması

⁴⁴ Kadim varlığın ortaklık kabul etmemesi ve hâdislik emaresi içermemesi ile ilgili Hıristiyanlığa yönelttiği eleştirilerde çokça örnek bulunmaktadır. Ayr. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 90-104.

⁴⁵ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 92.

bakımından farklı; tek cevher olması bakımından ise aynıdır.⁴⁶ Bu da kadim varlığın bir yandan aynı olmasını gerektirdiği gibi diğer taraftan farklı olmasını da gerektirmektedir. Lakin bu durum eşyanın hem aynı hem de farklı ve imkânsız olması kaidelerini gündeme getirmektedir. Kadı Abdülcebbar, bir şeyin kendisi dışındaki bir varlıkla hem aynı hem de farklı olduğunu söylemenin, o şeyin hem varlığına hem de yokluğuna hükmetmek olacağından, bu anlayışı muhal görmüştür.

Kadı Abdülcebbar bu tür inanç akımlarının temelde cisimlere kıdem atfetmekte ya da kadim varlığa cisimlik izafe ettiklerini belirtmektedir. Bunun geçersiz olduğunu söyleyen Kadı Abdülcebbar, cisimlerin kadim olamayacağını Sabiîlerin bu iddialarının geçersiz olduğunu beyan ederek, âlemde ki var olan düzenin tek bir kadim yaratıcısı olduğunu altını çizmektedir. Tevhid ilkesi dediğimiz bu anlayış da akl-ı selimin varacağı temel yoldur.⁴⁷

Kadı Abdülcebbar, teşbihe düşmemek için Sabiîlerin nefy prensibine sarılmalarını eleştirmektedir. Teşbihin sıfat ve Esmâ olmadığını, teşbihin veya ortaklığın zâtî sıfatlarda söz konusu olabileceğini söylemektedir. O halde teşbih, zâtî sıfatlarda olursa temelde Tanrı ile mahlûkat arasında bir ortaklığın olması

⁴⁶ Hristiyanlar buna insan örneğini vermektedirler. İnsan nasıl ki tek bir insan olduğu halde canlı, konuşan ve ölen vasıflarıyla sahipse, tanrıda onlara göre tek cevher olduğu halde mevcut, hayat sahibi ve konuşabilendir. Kadı Abdülcebbar, insanın canlı, konuşabilen, ölen vasıflarına sahip olduğu için insan olmadığını belirtmektedir. Onun insan olabilmesi için fariğ vasfının olması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca sadece bu vasıfları değil, başka vasıflarının da olduğunu, o halde böyle kabul edersek bunu tanrı içinde uygulamamız gerekeceğini belirtmektedir. Diğer taraftan organlar için belirtilen özellikler birbirlerinden farklıdır. Yani her organın işlev ve fonksiyonu farklılık arz etmektedir. İnsanın cüzlerden oluşması ve hayat sahibi olması bir gerçektir. İnsan ona bahşedilen ve ona hulul eden bir hayat ile yaşamaktadır. Hayatın cüzlerinin bir bünye olarak meydana gelmesiyle insan için hayat sıfatından bahsedilebilir. Fakat Tanrı için kendisi dışında ve belli bir bünye ile hayat sahibi olması düşünülemez. Çünkü bu hâdislik emarelerindedir. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 104-105.

⁴⁷ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 146.

gerekmektedir. Lakin tanrı kadim mahlûkat ise hâdistir, bu da temelden ortaklık veya teşbih meselesini ortadan kaldırmaktadır. Eğer ki ortaklık ve teşbihten söz ediliyorsa bu her iki tarafında ortak paydada buluşması demek olacağından, bunun bir tarafta kadim diğer tarafta hâdis bir varlık için düşünülmesi imkânsız bir şeydir. Ayrıca iki tarafın da kadim veya hâdis olması düşünülemez. Çünkü bir tarafta kadim olanın hâdis olması imkânsız iken, hâdis olanın da kadim olması imkânsızdır. Bunlar da bu kıyasın geçersiz olduğunu göstermektedir.⁴⁸

1.2.Alem Tasavvurları

Cisimlerin başka bir cismi meydana getiremeyeceğinden dolayı yıldızların veya putların bu âlemdeki düzeni sağlamaları, başka cisimleri yaratmaları da imkânsızdır.⁴⁹

Sabiîlerin görüşlerinin geçersiz ve boş olduğunu söyleyen Kadı Abdülcebbar cisimlerin kadimliği üzerine bir inanç sistemi inşa edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Cisimlerin hâdis olduğunu daha önce ispat ettiğinden dolayı detaya girmeden, heyula görüşünün sakıt olduğunu ifade etmektedir. Sabiîlerin ilah edindikleri ve âlemde ki düzenlemeleri yaptığının inandıkları yıldızlar, aslında cisimlerdir. Cisimlerin ise ilah olmaları ve âlemin düzenini sağlamaları imkânsızdır.⁵⁰ Yıldızların kadim olduğunu düşünürsek, teslis inancındaki gibi kadimlerin çoğalması anlamına geleceğinden bu imkânsızdır.⁵¹ Yıldızların cisim olduğunu biliyorsak bu onların hâdis

⁴⁸ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 141.

⁴⁹ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 146.

⁵⁰ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 141.

⁵¹ Kadı Abdülcebbar göre kadim bir varlığa ortak olan varlığında kadim olması gerektiğini, ortak olduğu kadim varlığın özelliklerini de taşıması gerekmektedir. Bu da Baba, Oğul, Ruh üçlemesinin birbirlerinin aynısı olmasını gerektirdiğinden teslis inancı temelden çökmektedir. Daha önceki Mutezile uleması da aynı şekilde delil getirmişlerdir. Onlar Oğul'un, Baba'ya ortaklığından dolayı kadim olması gerektiğini Tanrı ile aynı özellikleri taşıması gerektiğini söyleyerek teslis inancını çürütmeye çalışmışlardır. Ayrıca eğer babanın bir oğlu varsa, onunda oğlunun olması gerekmektedir. Hristiyanların inandığı gibi şayet Baba'nın ilim ve

olmasını gerektirmektedir. Hâdis olan bir varlık yokluğa eşit demektir. Yani âdemi caizdir. Yoklukla malul olan bir varlığın ilah olması, âlemdaki var olan her şeyi düzenlemesi imkânsızdır. Sabîilerin varlık anlayışının, yaratılış anlayışlarının temelini oluşturan bu görüşün geçersiz olması, onların inanç sisteminin iptali demektir.⁵²

Alemin üzerinden yıldızların ve putların tasarruf hakkının olması Hristiyanlıktaki teslis inancına benzemektedir.⁵³ Bunun üç ayrı izahının olması gerekmektedir:

- Ya ayrı ayrı failler,
- Ya tüm hepsinin tek faili,
- Ya da her biri failin bir bölümünü oluşturmaktadır.

Ayrı ayrı fail anlayışı, ayrı tanrılar ve teselsül ifade edeceğinden Kadı Abdülcebbar bu gibi anlayışları baştan reddetmektedir. Hepsinin tek failinin olmasının da aynı anlama geldiğini, birinci yola çıktığını söyleyerek reddetmektedir. Son görüşü de bir failin çeşitli bölümleri olduğunu kabul etmek, tanrının bölünme imkânını gerektireceğinden tutarsız ve geçersiz kabul etmiştir. Kadı Abdülcebbar tevhid ilkesine aykırı olarak yapılan tüm izahların geçersiz ve tutarsız olduğunu söylemektedir. Bir eşyada iki ayrı irade ve tasarruf söz konusu olması tanrının acizliği ya da iradelerin çelişik olması anlamına geleceğinden geçersiz bir şeydir.⁵⁴

Kelime/Logos'den mürekkep bir oğlu varsa, Oğlu'nda aynı şekilde ilim ve Kelime/Logos'den mürekkep oğlunun olması gerekir. Bu da teselsülü ifade etmektedir ki sonsuza kadar gider. Diğer taraftan Kadı Abdülcebbar Mutezili âlimlerin, Baba'nın Ruhunu söyleyen Hristiyanların söylemlerinden hareketle, kadimliğin ortaklığından dolayı Ruh'un da bir ruhu olması, hatta ruhun ruhunun ruhu da olması gerektiğini söyleyerek, teslisi farklı bir cihetten çürütmeye çalıştıklarını bildirmektedir. Ayr. Bkz: Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 90-91.

⁵² Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 141.

⁵³ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 96.

⁵⁴ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 96.

1.3. Ahiret İnancı

Kadı Abdülcebbar reenkarnasyonun geçersiz olduğunu söylemektedir. Reenkarnasyon aynı cennet ve cehennem inancını da ortadan kaldırmaktadır. Bu meselenin tevhid meselesi ile direk bağlantısı olmadığı için, tevhide göre tali bir konu olduğundan dolayı Kadı Abdülcebbar bu konuyu açıklamadan geçmektedir.⁵⁵

2. İbadete Yönelik Eleştirileri

Kadı Abdülcebbar'a göre Sabîilerin ibadet ettikleri yıldızlar ve putlar birer cisimdir. Bundan dolayı cisimlerin, rızık vermesi, başka cisimleri yaratmasının muhal olduğunu söyleyerek cisim olan ve hâdis olan varlığın ibadete layık olmadığını söylemektedir. İbadet edilmeye cisimlerin layık olmadığını belirten Kadı Abdülcebbar, özellik olarak bakıldığında tüm cisimlere, hatta tüm insanlara ibadet edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bunun geçersiz mantık dışı olduğunu söyleyen Kadı Abdülcebbar, ibadete tek layık olanın Allah olduğunu, nimet verilene şükür olarak ibadet edilmesi gerektiğini bundan dolayı da mutlak anlamda nimeti verenin Allah'a yegâne ibadet edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁶

Kadı Abdülcebbar'a göre bir şeyin cisim ve hâdis olması, diğer varlıklar gibi belirli ihtiyaçlarının olması, çeşitli acı/elem ve ölüm gibi beşeri hâdiselere maruz kalması demektir ki bu da onun ibadete layık olmadığını göstermektedir.⁵⁷

Allah'tan başka hiçbir şeye ibadet edilemeyeceğini belirterek, Allah'a ulaşmak amacıyla yıldızlara ibadet edilmesini, tazim gösterilmesini eleştiren Kadı Abdülcebbar, "*kendilerinin eylem gücü olmayan, ihtiyarı olmayan nesnelere insanı Allah'a nasıl ulaştırabilecek?*" sorusunu yöneltmektedir. Eğer Allah'a yaklaştıran

⁵⁵ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 141.

⁵⁶ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 136-137.

⁵⁷ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 137.

bir unsur ise kendisinin ihtiyarının olması gerekmektedir. Kadı Abdülcebbar “*Allah’tan başka bir varlığa ibadet etmek masiyet iken putların Allah’a yakınlaştırması, ulaştırması nasıl mümkün olabilir?*” sorunu da sormaktadır. Masiyetle, günahla Allah’a yakınlaştığını iddia etmek doğru olmadığı gibi çirkin bir iddiadır. Ayrıca Kadı Abdülcebbar, masiyetin yakınlaştırma manasını barındırmadığını, bilakis uzaklaştırma manasını ihtiva ettiğini belirtmektedir. Yakınlaşma, ibadetler ile Allah’tan güzel dereceler talep etmekle mümkündür. Kötü ve Allah’ın hoşnut olmadığı fiiller ile Allah’a yakınlaştığını iddia etmek doğru değildir.⁵⁸

Hiçbir şekilde Allah’tan başka bir şeye ibadetin caiz olamayacağını, ibadetin ve şükürün nimetleri veren nimet sahibine özel bir yöneliş olduğunu söyleyen Kadı Abdülcebbar, aslında ibadetin özel fiiller ile Allah’a boyun eğmek, rıza göstermek olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı putlara, yıldızlara ibadet söz konusu dahi olmamaktadır. Allah’tan başka bir varlığa ibadet etmek, ona ortak koşmak demektir ve bu da İslam dairesinden, tevhid çizgisinden çıkmayı ifade etmektedir.⁵⁹

SONUÇ

Kadı Abdülcebbar’ın aklî ve mantıkî olarak getirdiği eleştirilerin temel kıstası tevhid ve nübüvettir. Bakıldığında temelde eleştirilerini bu iki ana temel üzerinden götürmekte, bunun neticesi olarak ta tevhid ilkesinden sapmaların aklî ve mantıkî bir izahının olmadığını beyan etmektedir. Sabiîliğin de tevhid ilkesinin tahrif ve yanlış tevilleri sonucu ortaya çıktığını iddia etmektedir. Netice olarak Kadı Abdülcebbar Sabiîliği tevhid ilkesinden sapmış, aşırı mitolojik yorumlarla yoğrulmuş bir inanç sistemi olarak görmektedir. Yani bu inançların delillerinin sağlam ve mantıkî izahlarının olmaması yanında inanılmayacak kadar efsanevi, mitolojik olduğunu söylemektedir.

⁵⁸ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 146.

⁵⁹ Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî*, c. V, s. 146.

Yapmış olduğu eleştirilerden ortaya çıkan sonuç onları şirk ve teşbihe düşenler olarak görmesidir. Eleştirilerinden anlaşılan bir başka sonuçta Sabîiliğin en büyük çıkmazlarının kutsal kabul ettikleri yıldızları yani cisimleri kadim ve ezeli kabul etmesidir. Kadı Abdülcebbar burada Sabîiliğin eleştirisini yaparken, onun akli yönden tutarsız olduğunu beyan ederken aynı zamanda, tevhid inancının aklen ne kadar salim bir sistem olduğunu da göstermektedir. Temelde ortaya koymak istediği mesele aklın ve mantığın nihaî olarak varacağı nokta tevhiddir.

Kadı Abdülcebbar'ın yöneltmiş olduğu eleştirilerde dikkat çektiği temel nokta Tanrı tasavvurunun kesinlikle cismaniyet barındıramayacağıdır. O, tevhid ilkesinden sapmaların başlangıcının tanrıya cisim izafe etmek suretiyle başladığını bize göstermektedir. Sabîilere yönelttiği eleştirilerde başlangıç noktası “cisimlerin kadim olmasının imkansızlığı” ve “Tanrı'nın cisim ile malul olmasının imkansızlığı”dır. Kanaatimizce Kadı Abdülcebbar'ın tevhid ilkesinde yapmaya çalıştığı şey, Tanrı tasavvurunun aşkınlığını korumaktır. Zira Tanrı'yı fiziki âleme indirgemek, cismaniyet izafe etmek O'nun aynı zamanda kadimliğini yok etmek demektir.

Kadı Abdülcebbar'ın tevhid eksenli yöneltmiş olduğu eleştirilerinde ifade etmek istediği temel noktalardan bir tanesi de cisimlerin kadimliği üzerine bir inanç sistemi inşa edilemeyeceğidir. Bundan dolayı ilk baş karşıt görüşün kendisini temellendirdiği kavram ve delilleri incelemiş, bunların imkânını sorgulamıştır.

Yöneltmiş olduğu eleştiriler neticesinde de ortaya çıkan sonuç Allah'ın cüzlere bölünmesinin imkânsızlığı, kadimlik sıfatının tek kendisine ait olması, sıfatları ve zatı itibariyle bir olması onun tevhid anlayışının omurgasını oluşturmaktadır. Allah'ın birliğini, benzerinin, eşinin olmadığını ikrar etmek ona göre aynı zaman O'nu yüceltmek ve övmektir. Yaptığı eleştirilerde de Allah'a izafe edilen vasıfların övgü ifade edip etmediğini de göz önünde bulundurmuştur. Kadı

Abdülcebbar'a göre Allah'ın ulûhiyetine ters ifade ve izafelerin ilah tasavvurundan tecrit edilmesi demek olan tevhid, kulluğun özüdür. Ona göre Müslümanın hayatı boyu tevhid ilkesine bağlı kalması ve ona karşı gelebilecek eleştirileri cevaplandırıp reddetmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Emin, *Zuhru'l İslam*, Beyrut, 1969.

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul, 2002.

Fârûkî, İsmail Raci, *Tevhid*, trc: Dilaver Yardım, İstanbul, 1987.

Hayyat, Ebü'l-Hüseyn, *el-İntisar*, thk: N. Nasr Nader, Beyrut, 1957, s. 13-14, 17.

İbn Nedim, *Fihrist* (thk: İbrahim Ramazan), Beyrut, 1998.

Kadı Abdülcebbar, *El-Mugnî fi Ebvâbi't Tevhidî ve'l Adl –el-Fırak Gayr-ı İslamiyye-* (thk: Hadr Muhammed Nebha), Beyrut, 1971, c. V.

-----, *Şerhu Usuli'l Hamse*, trc: İlyas Çelebi, İstanbul, 2013.

Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul, 2005.

Sinanoğlu, Mustafa, “Reddiye” md., *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, s. 516-521.

el-Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Tarifât*, thk: İbrahim Enbari, Beyrut, 1984.

Gündüz, Şinasi, “Sâbiîlik”, *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 342.

-----, *Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme, Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, (24-25Eylül), Samsun, 1992.

-----, *Sabiiler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

Güner, Ahmed, *Büveyhiler Dönemi ve Çok Sesslilik*, DEÜİFD, İzmir, 1999, XII.

Topaloğlu, Bekir, İlyas, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010.

حياة ابن الجوزي و منهجه في التفسير من خلال زاد المسير

Mehmet KILIÇARSLAN*

ÖZET

İbnu'l-Cevzî, tefsir, tefsir usulü, hadis, fıkıh, kelâm, akaid, ahlak, tarih gibi bütün ilim dallarında eserler kaleme almış; eserleri, sonradan yazılan kitaplara içerik ve usul bakımından örneklik etmiş, taassuptan ve tarafgirlikten uzak, aklı ve naklî deliller ışığında konuları irdeleyen mutedil bir âlimdir. Onun te'lifâtına müracaat eden her araştırmacı, engin bir ilim deryasına dalacak, bir usulcünün sistematiğini, muhaddisin tenkitçiliğini, fıkıhçının mudakkikliğini, kelamcının felsefî yaklaşımını, tarihçinin nesnellliğini müşahede edecek; zihninde yeni ufukların oluşmasına zemin hazırlayacaktır. İbnu'l-Cevzî, her şeyden önce bir müfessirdir ve en meşhur olduğu alan tefsirdir. Bu makalede hayatının kısa bir özetini verildikten sonra, değerli eseri Zâdu'l-Mesîr bağlamında genel hatlarıyla tefsir metodunu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnu'l-Cevzî, metot, tefsir, nesnellik, Zâdu'l-Mesîr.

اسمه الكامل هو جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن عبد الله بن حمادي بن أحمد بن محمد بن جعفر القرشي التيمي البكري البغدادي مع أنه مشهور باسم "ابن الجوزي"¹ و بلقب "جمال الدين". فقيه من فقهاء الحنابلة و حافظ و مفسر و خطيب و مؤرخ و أديب و مؤلف غزير الإنتاج لم يترك علماً من العلوم إلا ألف كتاباً فيه. اختلف في تاريخ ولادته و قيل عام 508 و قيل عام 509 و قيل عام 510 هجرية. الأرجح أنه ولد عام 511. لأنه يقول في بيان له: "لا أتحقق

* Dr. Milli Eğitim, 76mkaa@gmail.com.

¹ أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي, سير أعلام النبلاء, تحقيق: شعيب الأناؤوط و حسين الأسد, دار الكتب العلمية, بيروت .XXI/365, 1990.

مولدي غير أنه مات والدي في سنة 514 هجرية و قالت لي والدي كان لك من العمر ثلاث سنوات." نفهم من هذا أن ولادته كانت سنة 511.²

بعد وفاة أبيه عاش أبو الفرج عند أمه مع عمته. كانت عمته امرأة صالحة فلما ترعرع حملته عمته إلى ابن ناصر. عندما أحس ابن ناصر بأنه ذكي للغاية اعتنى به. أولاً بذل وسعه في إكمال حفظه للقرآن. بعد ذلك أخذه إلى شيوخ يصل عددهم إلى سبع و ثمانين.³ قرأ عند أبي الوقت المسند للإمام أحمد بن حنبل و صحيح البخاري و صحيح مسلم و جامع الترمذي و تاريخ الخطيب البغدادي و مؤلفات ابن أبي الدنيا.⁴ ثم أكمل دراسته في علم الفقه و الوعظ عند ابن الزاغوني. كان يقول عنه: إنه كان يعظ في مسجد المنصور. أخذت منه الفقه.⁵ عند الشريف أبي القاسم علي بن يعلى أخذ علم الخطابة. تأثر منه كثيراً و مع مرور الزمن صار خطيباً مشهوراً. كان ابن الجوزي يقول عن نفسه: أنا أول من فسّر القرآن و بيّنه من أوله إلى آخره على كراسي الوعظ.⁶ و غير ذلك أخذ العلم من كثير من العلماء و منهم: القاضي أبو بكر الأنصاري, أبو القاسم الحريري, أبو الحصين, علي بن عبد الواحد الدينوري, الحسين بن محمد البار, أبو السعادات أحمد بن أحمد المتوكلي و أخوه يحيى, أبو سعد إسماعيل بن أبي صالح.⁷

كان لا يخرج من بيته إلا للتعليم و التعلّم و إقامة الجمعة و الوعظ. استفاد منه كثير من الناس في أخذ العلم. لكننا لا نعرف أسماء كلهم. الذين ألفوا كتباً و بواسطة كتبهم تعرّفنا عليهم هم المعروفون فقط. ها هي أسماء بعض طلابه: موافق الدين ابن قدامة, ابن الديبسي, ابن النجار, ابن محيي الدين يوسف, سبطه شمس الدين يوسف بن فرغالي, الضياء بن الخليل, ابن عبد الدائم, أبو الحسن أحمد بن عمر القاطعي, أبو القاسم علي بن أبي الفرج ابن الجوزي, أبو المظفر سبط ابن الجوزي, النجيب عبد اللطيف, عبد الغني

² هارون عبد السلام محمد, معجم مقيدات ابن خلكان, مكتبة الخانكي, القاهرة 1987, ص. 322.

³ ابن الجوزي, صيد الخاطر, تحقيق: عبد القادر أحمد عطا, دار الكتب العلمية, بيروت 1992, ص. 5.

⁴ أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي, زاد المسير في علم التفسير, تحقيق: زهير الشاويش, دار المكتب الإسلامي, بيروت 1984, مقدمة التحقيق, I/22.

⁵ ابن الجوزي, زاد المسير, I/23.

⁶ ابن الجوزي, مشيخة ابن الجوزي, تحقيق: محمد محفوظ, دار الغريب الإسلام, بيروت 1980, مقدمة التحقيق, ص. 19.

⁷ ابن الجوزي, زاد المسير, I/23.

المقدسي, محمد بن محمود البغدادي, يوسف بن خليل, عبد الله بن أحمد المقدسي, الضياء محمد, الزين بن عبد الكريم.⁸

كان ابن الجوزي يقلد مذهب الإمام أحمد بن حنبل مع أنه كان فقيهاً و مجتهداً. لكنه إذا بحث عن حكم مسألة و لم يجد في فتاوى الإمام أحمد كان يراجع الإمام الأعظم أبا حنيفة و الشافعي والإمام مالك⁹ و أحياناً كان يجتهد هو نفسه. لم يكن متعصباً لمذهب واحد فقط.

كان يتعد عن أهل السياسة دائماً لكنه لم يقدر أن ينقد نفسه من شرهم. افتري عليه رجل كان اسمه عبد الوهاب الحنبلي. الوزير ابن القصاب - كان رجلاً شيعياً و بسبب كون ابن الجوزي من أحفاد أبي بكر الصديق كان لا يحبه - بسبب هذا الافتراء أمر باعتقاله و حبسه لخمسة سنين في الوسط. بعد الإنتهاء من العقاب ما عاش طويلاً. توفي سنة خمسمائة و سبعة و تسعين في اليوم السابع من رمضان. دفن بقرب قبر أحمد بن حنبل. ترك من خلفه ثلاثة أولاد و ثلاث بنات.¹⁰

مؤلفاته

يصل عدد مؤلفاته تقريباً إلى ألف كتاب. في علم التفسير, الحديث, الفقه, العقيدة, التاريخ, الأخلاق... الخ ألف في هذه العلوم كتباً. جميع كتبه بمنهجها و بترتيب أبوابها و بمعلوماتها المشبعة تعجب المتخصصين. هنا سنذكر مؤلفاته في علم التفسير فقط. لأن تعريف كتبه يحتاج إلى كتاب مستقل.

1- المغني في التفسير: يقال إنه مكون من واحد و ثمانين مجلداً.¹¹ خاف ابن الجوزي من أن الناس لا يستطيعون أن يقرؤوه كاملاً فلخصه بتلخيص خال من التكرار و ألف زاد المسير. في نهاية زاد المسير يشير إلى تفسيره هذا و يقول: فلا يعتقدن من رأي

⁸ يوسف إيان سركيس, معجم المطبوعات العربية, مطبعة سركيس, مصر 1928, ص. 67-68; أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي, تذكرة الحفاظ, تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي, دار الكتب العلمية, بيروت 1986, IV/1342.

⁹ زاد المسير, I/181.

¹⁰ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير, البداية و النهاية, تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي, دار الكتب العلمية, بيروت, XII/70-71.

¹¹ الذهبي, سير أعلام النبلاء, XXI/367.

اختصارنا أنّاً أقللنا، فإننا قد أشرنا بما ذكرنا إلى ما تركنا و دللنا. و من أراد زيادة بسط

في التفسير فعليه بكتابتنا المعني في التفسير.¹²

2- زاد المسير: سنقدم المعلومات عنه بالتفاصيل في ما يلي.

3- تذكرة الأريب في تفسير الغريب: هو مجلد واحد. أيضاً يشير إليه في نهاية زاد المسير

و يقول: و إن أراد مختصراً فعليه بكتابتنا المسمّى بـ "تذكرة الأريب في تفسير

الغريب".¹³ سبطه أبو المظفر يتكلم على هذا التفسير المختصر و يقول "هذا

التفسير معروف باسم "تيسير التبيان في علوم القرآن".¹⁴

4- فنون الأفنان في عيون علوم القرآن: هو مجلد واحد يحتوي على ثلاثين باباً في علوم

القرآن. لأول مرة طبع بتحقيق عبد الفتاح عاشور لکني ما وجدت هذه الطبعة.

الطبعة التي وجدت هي كانت بتحقيق ضياء الدين عتر.¹⁵ هذا الكتاب هو أول كتاب

منهجي في علوم القرآن و الذين ألفوا كتاباً في هذا العلم تأثروا من منهجه.

5- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه و النظائر: كتاب يشرح فيه كلمات القرآن ذات

الوجوه و النظائر. يجلل ابن الجوزي في كتابه هذا مائة و ثمانين كلمة من القرآن. و هو

الآن موجود مخطوطاً في المكتبة بيازيد العمومية باسطنبول برقم 561.

6- ناسخ القرآن و منسوخه: طبع هذا الكتاب باسم "نواسخ القرآن" و بين فيه ابن

الجوزي الناسخ و المنسوخ من بين آيات القرآن. هو يقبل اثنين و عشرين آية

منسوخة و يعترض على الذين يكثرون عدد الآيات المنسوخة و يثبت لماذا هي ليست

منسوخة في الحقيقة.¹⁶

¹² زاد المسير، IX/280.

¹³ زاد المسير، IX/280.

¹⁴ أبو المظفر شمس الدين سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، الرسالة العالمية، دمشق 2013، VIII/482.

¹⁵ ابن الجوزي، فنون الأفنان في علوم عيون القرآن، تحقيق: ضياء الدين عتر، دار البشائر الإسلامية، بيروت 1987.

¹⁶ ابن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق: محمد أشرف علي المليباري، مكتبة ملك فهد، المدينة المنورة 1422.

7- غريب الغريب: مكوّن من جزء صغير فقط. يقول ابن رجب: "مع أنه صغير الحجم فإن فائدته في شرح الكلمات الغريبة كثيرة. عند شرح الكلمات يستفيد من أشعار العرب".¹⁷

8- الإشارة إلى القراءة المختارة: يشرح فيه شروط القراءة الصحيحة المقبولة. مع أنّ سبطه أبو المظفر و ابن رجب كلاهما قد ذكرا اسم هذا الكتاب في تأليفاتهما و أنا بحثنا عنه كثيراً لم نجده مطبوعاً و لا مخطوطاً.¹⁸

9- المصقّى بأكفّ أهل الرسوخ من علم الناسخ و المنسوخ: و هو أيضاً في علم الناسخ و المنسوخ. ابن الجوزي عندما رأى بأن الناس يضحون الكثير من آيات القرآن للنسخ اهتم بكتابة الكتب في هذا العلم. يتكون المصقّى من جزء صغير واحد. في الحقيقة هذا الكتاب تلخيص كتابه المسمّى بـ"نواسخ القرآن". طبع سنة 1986 في بيروت.¹⁹

زاد المسير

طبعته الأولى كانت أربع مجلدات و طبعها المكتب الإسلامي. و طُبع مرة ثانية فيما بعد في نفس المكتب بتحقيق زهير الشاويش تسع مجلدات. هذه الطبعة أكثر فائدة من السابق. من الممكن أن يصل القارئ مصادر الأحاديث. في أعلى الصحف توجد أرقام الآيات و هذا يسهّل للباحث الوصول إلى غايته بسهولة. أيضاً في الحاشيات السفلية توجد معلومات مهمة يشبع منها الباحث. يستفيد ابن الجوزي من الأشعار كثيراً ولا يذكر أسماء شعرائها. بعض الأشعار قائلها مجهول لا يُعرف لكنّ بعضها قائلها معلوم و في الطبعة الثانية يشير المحقق زهير الشاويش إلى أصحاب الأشعار.

يقول ابن الجوزي عن سبب كتابة زاد المسير: إني نظرت في جملة من كتب التفسير، فوجدتها بين كبير قد ينس الحافظ منه، و صغير لا يستفاد كل المقصود منه، و المتوسط منها قليل الفوائد، عديم

¹⁷ ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد، الذيل على طبقات الخنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان الأسمن، مكتبة العبيكان، رياض I/417, 2005.

¹⁸ أبو المظفر، مرآة الزمان، VIII/481: ابن رجب، الذيل، I/411.

¹⁹ ابن الجوزي، المصقّى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ و المنسوخ، تحقيق: خاتم صالح الصامن، مؤسسة الرسالة، بيروت 1986.

الترتيب, و ربما أهمل فيه المشكل, وشرح غير الغريب, فأنتيتك بهذا المختصر اليسير, منظويا على العلم الغزير و سمّيته ب"زاد المسير".²⁰ لسانه خفيف و حلوله جملة بعيدة عن التزيين و التطويل تهدف الوصول إلى الغاية فقط.

مصادر زاد المسير

- أ- مصادر اللغة: بالرغم من عدم ذكر كتابه يذكر ابن الجوزي اسم الرّجّاج و آراءه دائماً. نفهم من هذا أن كتابه "معاني القرآن و إعرابه" كان موجوداً تحت يده. يستفيد من الرّجّاج في أخذ إعراب الكلمات و في أخذ المعلومات عن القبائل التي تكون قراءة بعض الآيات بلهجتهم. و يروي عنه أشعاراً كثيرة.²¹ أيضاً يعطي معلومات عن أصل كلمات القرآن و اختلافات القراءة روايةً عن محمد بن القاسم الأنباري. هو ما ذكر اسمًا من أسماء مؤلفات ابن الأنباري. لكن من كثرة الإستعمال نفهم أن بعض كتبه (مثل "كتاب الأصداد" و "الظاهر في معاني كلمات الناس" و "إيضاح الوقف و الإبتداء في كتاب الله") كانت موجودةً عنده. إن أبا زكريا يحيى بن زياد الفراء يُذكر في زاد المسير في كل صفحة. يستفيد ابن الجوزي منه في أخذ معاني الكلمات الغريبة و أخذ التحاليل النحوية و الصرفية و إعطاء الفنون البلاغية و الإستشهاد بالشعر و شرح لهجات القبائل. كتابه "معاني القرآن" و كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة معمر بن المثنى و كتاب "المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم" لموهوب بن أحمد بن محمد الجواليقي كانت تشكل مصادره اللغوية.
- ب- مصادر التفسير: "تفسير مجاهد" الذي يُسنَدُ إلى مجاهد, "كتاب التفسير" لأبي الخطاب قتادة بن دعامة, "تأويل مشكل القرآن" لأبي محمد عبد الله بن مسلم الدينوري, "التفسير الكبير" لمقاتل بن سليمان, "جامع البيان عن تأويل القرآن" لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري كانت تشكل مصادره التفسيرية.
- ت- مصادر الحديث: "صحيح البخاري", "صحيح مسلم", "الجامع الكبير" للترمذي, "المسند" للإمام أحمد, "السنن" للنسائي, "السنن" لأبي داود, "السنن" لابن ماجه, "الموطأ"

²⁰ زاد المسير, I/3.

²¹ زاد المسير, I/29; II/2.

للإمام مالك، "المستدرک" و "الأسامي و الکئی" للحاکم، "السنن الکبری" و "الدلائل" للبيهقي تشكل مصادر الحديث.

ث- مصادر الفقه: "جامع البيان عن تأويل القرآن" للطبري، "كتاب الفرائض" لأبي عبد الله سفيان بن سعيد الثوري، "الجامع الصغير" لمحمد بن حسين الفراء البغدادي، "الهداية إلى بلوغ النهاية" لأبي محمد مكي بن ابي طالب تشكل مصادر الفقهية.

ج- مصادر القراءة: "الرد على من خالف مصحف عثمان" لأبي بكر محمد بن القاسم بن الأنباري، "الحجة للقراء السبعة" لأبي علي تشكل مصادر القراءة. كلما أعطى اختلافاً في القراءة يترك الكلمة الأخيرة لأبي علي بسبب ثقته له.

منهجه في "زاد المسير"

يفسر السور على ترتيب المصحف. لا يترك سورة إلا يفسرها و لا يغير أماكن السور لا بالتقديم و لا بالتأخير. يبدأ من سورة الفاتحة و ينتهي بسورة الناس. أولاً يقدم المعلومات عن السورة التي يريد تفسيرها. يعرفها تحت ضوء الأحاديث النبوية.²² إن وجد حديث نبوي للسورة على فضيلتها أو قيمتها أو أهميتها يُعطيها.²³ يستفيد من المصادر الصحيحة مثل صحيح البخاري و صحيح مسلم و المسند للإمام أحمد بن حنبل. إن لم يوجد حديث للسورة أو يوجد لكن في صحته مشككة، يبدأ تفسير السورة مباشرة.²⁴ و أيضاً إن وجدت للسورة خصلة خاصة لها يشر إليها. مثلاً في بداية سورة النجم يقول: "و هذه أول سورة أعلنها رسول الله ﷺ بمكة."²⁵

في أوائل السور يقدم علم المكبية و المدنية. و أيضاً إذا اختلف العلماء في كون السورة مكبية أو مدنية يشر إلى هذا الاختلاف و الآراء.²⁶ إذا كانت سورة مكبية و بعض آياتها مدنية أو بالعكس يشرح هذه

²² زاد المسير، I/10, 19 ; II/1, 267 .

²³ زاد المسير، IV/72 .

²⁴ زاد المسير، I/349 .

²⁵ زاد المسير، VIII/62 .

²⁶ زاد المسير، V/3; IV/3 .

التفاصيل.²⁷ أحياناً لا يعطي المعلومات عن السورة التي يعطيها في الأزمنة العادية و يبدأ مباشرة لتفسير السورة.²⁸

كما تعلم لبعض السور أسماء عديدة. يمنح لنا ابن الجوزي هذه الأسماء في بداية السور. في بعض الأحيان يستفيد من الأحاديث النبوية لإعطاء أسماء السور.²⁹ مثلاً عن سورة المؤمن يقول: "قال أبو سليمان الدمشقي يقال لها سورة الطُّول."³⁰ و للسورة فُصِّلَتْ هو يستخدم عنوان "السجدة" و يقول: "يقال لها سجدة المؤمن و يقال لها المصاييح."³¹

تفسير ابن الجوزي من خلال أسباب النزول ذو قيمة عالية. لكل آية من آيات القرآن التي لها سبب نزول يعطي هذا السبب. لو تعددت هذه الأسباب يمنح للقارئ كلها. يمكنك أن تشاهد لآية واحدة خمس روايات في سبب النزول.³² لا يريد أن يترك رواية تحوي معلومة جديدة و أظن كان يخاف من فقدان الأحاديث و تركها بدون العلة. هو كثيراً يمنح للقارئ أسباب النزول و يسكت. لكنه أحياناً يعطي الروايات كلها و يجرح بعضها حسب القرآن أو حسب الأحاديث الصحيحة أو حسب المعلومات التاريخية و يفضل بعض الروايات على أخرى.³³

يعطي الاختلافات بين القراءات و لا يكفي بإعطاء آراء أئمة القراءات فقط، بل يعطي قراءات أصحاب الرسول ﷺ و آراء العلماء من التابعين حتى آراء أئمة المذاهب الفقهية مثل أبي حنيفة.³⁴ لو كانت هذه الاختلافات تُؤثِّر على المعنى يشرح لنا كيف تُؤثِّر و كيف تغيِّر المعنى.³⁵ مع أن القرآن أنزل بلهجة

²⁷ زاد المسير، VIII/3.

²⁸ زاد المسير، IX/4.

²⁹ في بداية سورة الفاتحة روى حديثاً عن أبي بن كعب و قال: "قرأ عليه أبي بن كعب أم القرآن... انظر إلى زاد المسير، I/10.

³⁰ زاد المسير، VII/204.

³¹ زاد المسير، VII/240.

³² زاد المسير، I/128.

³³ زاد المسير، I/134.

³⁴ زاد المسير، I/13.

³⁵ زاد المسير، I/30,45.

قريش توجد فيه بعض كلمات من لهجات أخرى و أحياناً يعطي لنا ابن الجوزي معلومات عن أسماء القبائل التي كانت الكلمة بلهجتهم.³⁶

كان كبار الصحابة و التابعين يقرؤون آيات القرآن و يزيدون عليها بعض الكلمات بمثابة التفسير. مثلاً آخِرُ الآية الثالثة و الثلاثين من سورة النور ينتهي بجملة "فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم". الجملة بحالها هذا مهمة تحتاج إلى التفسير. هل الله غفور لِمَنْ أُجْرِهِنَّ على الزنا أم غفور للمُكْرَهَاتِ؟ مثل هذه الحالات يعطي ابن الجوزي قراءات كبار الصحابة و التابعين. عن الآية السابقة يقول: "قرأ ابن عباس و أبو عمران الجوني و جعفر بن محمد: "من بعد إكراههن لهن غفور رحيم"³⁷ كما تشاهد هذه القراءة تزييلُ الإبهام و تساعدنا في أن نفهم بأن الله غفور للمكراهات.

يعطي المعلومات المهمة عن كلمات القرآن مثل معانيها و أصلها و التغييرات فيها. يستشهد من الأشعار، خاصة من الأشعار الجاهلية كي يقوي المعنى الذي اختاره.³⁸ عندما يشرح معنى كلمة أولاً يبحث عن معناها في القرآن. إن وجد في القرآن لا ينظر إلى مصدر آخر. و إن لم يجد في القرآن يبحث عن معناها في الأحاديث النبوية.³⁹ لا يكتفي بإعطاء معنى الكلمة فقط، بل إن كانت الكلمة مفرداً يعطي جمعها أو كانت جمعاً يعطي مفرداً و هكذا يعطي ماضي الكلمة و مضارعها و مصدرها.⁴⁰ لذلك من يرد أن يعلم و يتعلم أصول كلمات القرآن و معانيها الأصلية و معانيها في الجاهلية فليراجع زاد المسير.

أيضاً إن وجد في كلمة إدغام أو إقلاب أو سقوط حرف بسبب الإضافة أو بسبب إدخال الحروف الجازمة و نحو ذلك أي تغيير من التغييرات يشرحه. مثلاً يقول عن كلمة (فمن اضطر)⁴¹: أي الجئي بضرورة. و قرأ أبو جعفر "فمن اضطر" بكسر الطاء و أدغم ابن محيصن الضاد في الطاء.⁴²

³⁶ زاد المسير، I/118.

³⁷ زاد المسير، VI/39.

³⁸ زاد المسير، I/18.

³⁹ زاد المسير، VI/95-96.

⁴⁰ زاد المسير، VIII/129.

⁴¹ سورة البقرة، II/173.

⁴² زاد المسير، I/175.

و من المعروف أنه يوجد في القرآن بعض الزيادات التي تستخدم لتقوية المعنى أو لتجميل الكلام. إذا رأى زيادة في الحروف أو العبارات أشار إليها و شرح تفاصيلها. مثلاً في آية (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة)⁴³ حرف زائد. يقول ابن الجوزي عنه: " (ما) زائدة و هذا اختيار أبي عبيدة و الرَّجَّاح و البصريين."⁴⁴ أيضاً في آيتي 20-21 من سورة فاطر حرف (لا) زائد و يكرّر أربع مرات: (و لا الظلمات و لا النور و لا الظل و لا الحرور). أشار ابن الجوزي إليه و قال: " و في (لا) المذكورة في هذه الآية قولان. أحدهما: أنها زائدة مؤكدة. و الثاني: أنها نافية لاستواء أحد المذكورين مع الآخر."⁴⁵

كما توجد في القرآن زيادات أيضاً يوجد نقص العبارات و حذف الكلمات. في الآية (وَأَشْرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ)⁴⁶ يوجد حذف كلمة. يقول ابن الجوزي عنها: "اي سقوا حب العجل فحذف المضاف و هو الحب و أقام المضاف إليه مقامه."⁴⁷

في بعض آي القرآن نشاهد التقديم و التأخير. مثل هذه الحالات يشير ابن الجوزي إليهما. في آية (و إنه لقسم لو تعلمون عظيم)⁴⁸ يقول ابن الجوزي: "الهاء كناية عن القسم. و في الكلام تقديم و تأخير. تقديره: و إنه لقسم عظيم لو تعلمون عظيمه."⁴⁹

إن ابن الجوزي يقدم للقارئ آراء المفسرين السابقين الذين لم تصل كتبهم إلينا. و إن زاد المسير كموسوعة أكاديمية مملأ فراغاً مهمماً في علم التفسير بإيصاله آراء السابقين إلى يومنا هذا. من يقرأ زاد المسير كأنه يتجول بين التفاسير السابقة. يمكن للقارئ أن يصل في نفس الجملة إلى رأي ابن عباس و مقاتل و مجاهد و ابن زيد.... الخ⁵⁰ من خلال تفسيره.

⁴³ سورة البقرة, 2/26.

⁴⁴ زاد المسير, I/54.

⁴⁵ زاد المسير, VI/484.

⁴⁶ سورة البقرة, 2/93.

⁴⁷ زاد المسير, I/115.

⁴⁸ سورة الواقعة, 56/76.

⁴⁹ زاد المسير, VIII/151.

⁵⁰ زاد المسير, I/33.

إن وُجِدَت في الآيات الفنون الأدبية يُشَرُّ إليها كي يَرَى القارئ غنى الآية و ينظر إليها من جهة أخرى.⁵¹ هدفه النهائي لم يكن تزيين تفسيره فقط، بل يريد أن يُرَى للقارئ جمال الآية بجمالها. في تفسير آية (و أيوب إذ نادى ربه أي مسني الضر و أنت أرحم الراحمين)⁵² يقول: "أي أكثرهم رحمة. و هذا تعريض منه بسؤال الرحمة إذ أتى عليه بأنه الأرحم و سكت."⁵³ هذا الفن يسمّى عند أهل البلاغة بـ"سكوت البليغ". في هذا الفن تنتهي الجملة بشكل لا يُتَوَقَّع. المتكلم يعرض حاله بتلخيص للمخاطب و يسكت.⁵⁴ أمثاله في القرآن كثير مثل ما فعل آدم و حواء في دعاءهما "قالا ربنا ظلمنا أنفسنا... و موسى في دعاءه "رب إني لما أنزلت إليّ من خير فقير". كما ترى ابن الجوزي لا يتكلم على هذا الفن و لا يزعج نفسه و إيانا لفهم هذا الفن. فقط يشرح ماذا حصل باستخدام هذا الفن و استخدامه كيف يجعلها اغنى في المعنى و اكتفى بذلك.

عند الضرورة يعطي تحاليل صرفية و نحوية. على سبيل المثال في الآية العشرين من سورة آل عمران توجد كلمة (اتَّبَعْنِ) يقول عنها: أثبت الباء في الوصل دون الوقف أهل المدينة و البصرة، ابن شنبوذ عن قبيل، و وقف ابن شنبوذ و يعقوب بالياء. قال الزَّجَّاجُ: و الأَحبُّ إليّ اتباع المصحف. و ما حذف من الباءات في مثل قوله تعالى (و من اتبعن) و (و لمن آخرتن) و (ربي أكرمن) و (ربي أهانن). فهو على ضربين أحدهما: ما كان مع النون. فإن كان رأس آية فأهل اللغة يجيزون حذف الباء و يسمّون أواخر الآي للفواصل كما أجازوا ذلك في الشعر. ... فأما إذا لم يكن آخر آية أوقافية فالأكثر إثبات الباء و حذفها جيد أيضاً، خاصة مع النونات، لأن أصل (اتبعتي) (اتبعتي) و لكن النون زيدت لتسلم فتحة العين، فالكسرة مع النون تنوب عن الباء.⁵⁵

التكلم على موضوعات كلامية –مثل الهداية و الضلالة، رؤية الله، عصمة الرسل و كونهم من الرجال، الفرق بين الإيمان و الإسلام، عذاب القبر، دخول المؤمن إلى النار– لا يعجبه كثيراً. في هذه الموضوعات لا يطول الكلام و يكتبها بجملة أو جملتين فقط. مثلاً في مسألة رؤية الله تكلم المتكلمون كثيراً و

⁵¹ زاد المسير، I/38، 115.

⁵² سورة الأنبياء، 21/83.

⁵³ زاد المسير، 5/375.

⁵⁴ حكمت آكدمير، موسوعة مصطلحات البلاغة، مكتبة النيل، إزمير 1999، ص. 12.

⁵⁵ زاد المسير، I/363–364.

ناقشوا. قالت المعتزلة رؤيته مستحيلة في الدنيا و الآخرة و استشهدت من آية (لَنْ تَرَانِي)⁵⁶ و قالت (لن) لنفي الاستقبال و آية (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)⁵⁷ تمنع رؤيته بشكل عام. اعترض أهل السنة على المعتزلة و أتى بدلائله و هكذا طال الأمر. ابن الجوزي قال فيها: "تعلق بهذا نفاة الرؤية و قالوا (لن) لنفي الأبد. و ذلك غلط, لأنها قد وردت و ليس المراد بها الأبد في قوله تعالى (و لن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم)⁵⁸ ثم أخبر عنهم بِتَمَتِّيهِ في النار بقوله⁵⁹ (يا مالك ليقض علينا ربك)."⁶⁰ كما ترى هو اقتراب من المسألة بنظرة شمولية بالقرآن و أبطل حجة المعتزلة بدليل قاطع من القرآن.

عندما يفسر آيات الأحكام يفسرها على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. لكنه لم يكن متعصباً لمذهب واحد. إذا أعجبه رأي أبي حنيفة يأخذه و إذا أعجبه رأي الشافعي أو مالك يأخذه و يترك رأي إمامه. لكنه لا يأخذ غير آراء أهل السنة. في المسائل الفقهية لا يمكنك أن ترى رأياً من آراء الشيعة أو المعتزلة.

مع أنها قليلة توجد في تفسيره أخبار إسرائيلية مثل الشجرة التي أكلها آدم و حواء في الجنة. يقول: "في الشجرة ستة أقوال"⁶¹ و يحصي كلها. و لكن ليس لها خبر صحيح في القرآن و لا في السنة. جميع هذه الروايات إسرائيلية. أيضاً يمنح للقارئ أخباراً إسرائيلية عن سفينة نوح عليه السلام. كم سنة غرس أشجاراً و كانت الشجرة من أي نوع, كيف صنع السفينة, كم طابقاً جعلها, كيف أسكن أهل السفينة... الخ⁶² انتقده المنتقدون في هذا المجال.⁶³ و قالوا إنه كان محدثاً و كان يجب عليه أن يدقق هذه الأخبار أكثر. هنا أريد أن أشير إلى أنه لم يأخذ خبراً من الأخبار الإسرائيلية إلا بعد تصديق ابن عباس و إذا نظرنا إلى هذه الأخبار نجدها كلها تأتي عن طريق ابن عباس أو عبد الله بن سلام أو كعب الأحبار أو وهب بن منبه.

⁵⁶ سورة الأعراف, 7/143.

⁵⁷ سورة الأعراف, 6/103.

⁵⁸ سورة البقرة, 2/95.

⁵⁹ سورة الزخرف, 43/77.

⁶⁰ زاد المسير, III/256.

⁶¹ زاد المسير, I/66-67.

⁶² زاد المسير, IV/102-103.

⁶³ محمد أشرف علي المليباري جهاز كتابه "نواسخ القرآن" للطبعة و في المقدمة ينتقده لهذا. انظر: نواسخ القرآن, مكتبة ملك فهد, المدينة المنورة 1422, ص. 53.

عبد الله بن سلام كان يعيش في المدينة المنورة وكان حَبْرًا من علماء يهود بني قَيْنُقَاع، ثم أسلم مَقْدَم⁶⁴ النبي ﷺ إلى المدينة، قال عنه الذهبي في السير: " الإمام الحَبْر، المشهود له بالجنة، حليف الأنصار، من خواص أصحاب النبي ﷺ. ⁶⁵ و أيضاً كعب الأخبار يقول عنه الذهبي: كان حسن الإسلام و متين الديانة. ⁶⁶ كل هؤلاء الناس اختاروا الإسلام بارادتهم و اعتمد ابن الجوزي على اختيارهم الإسلام بدون الإكراه و بدون المصلحة و لم يجد مانعاً لأخذ الخبر منهم.

مراحل التفسير

عند تفسير آي القرآن أولاً يراجع ابن الجوزي الآيات الأخرى من القرآن متعلقة بالموضوع. أعني: مصدره الأول في تفسير القرآن هو القرآن. لأن بعض آيات القرآن تفسر آيات أخرى. يستفيد ابن الجوزي من القرآن لأغراض مختلفة. أحدها: تبين معنى الكلمة. عندما يبين معنى "العزير"⁶⁷ يقول: قال الخطابي العز في كلام العرب على ثلاثة أوجه. أحدها: بمعنى الغلبة. يقولون مَنْ عَزَّ بَزَّ. أي من غَلَبَ سَلَبَ. يقال منه عَزَّ يُعْزُّ بضم العين من يعز. و منه قوله تعالى (و عزني في الخطاب)⁶⁸. كما ترى يعطي معناها بواسطة آية أخرى. ثانيها: تقييد المطلق. في كفارة اليمين يأتي اللفظ مطلقاً (أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ)⁶⁹ لا يمكننا تعيين العبد هل هو مؤمن أم لا. لكن في سورة النساء (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ)⁷⁰ يأتي اللفظ بقيد الإيمان. يشير ابن الجوزي إلى تقييد الله تعالى و يقول: أنه شرط و به قال الشافعي، لأن الله تعالى قيد بذكر الإيمان في كفارة القتل فوجب حمل المطلق على المقيد.⁷¹ ثالثها: تخصيص العام. في آية (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا) يأتي اللفظ عاماً. لكن دوام الآية يخصصها (أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ)⁷². ينبه ابن الجوزي على هذا و يقول: إنه خص بقوله (أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ...) بعد أن عم بقوله (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ...) لأنه ليس كل مفتر

⁶⁴ اي وقت قدومه.

⁶⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء، II/414-415.

⁶⁶ الذهبي، سير أعلام النبلاء، IV/472.

⁶⁷ سورة البقرة، 2/129.

⁶⁸ سورة ص، 38/23.

⁶⁹ سورة المائدة، V/89.

⁷⁰ سورة النساء، 4/92.

⁷¹ زاد المسير، II/415.

⁷² سورة الأنعام، 6/93.

على الله يدعي أنه يوحى إليه.⁷³ رابعها إزالة الإبهام. مثلاً في قوله تعالى (وَلَوْطاً آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَوَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ)⁷⁴ يوجد إبهام. لا نجد جواب سؤال "الخبائث ما هي؟". لكننا نجد هذا الجواب في مختلف الأماكن بالقرآن. يقول ابن الجوزي في تفسيرها: الخبائث أفعالها المنكرة، فمنها إتيان الذكور و قطع السبيل إلى غير ذلك مما قد ذكره الله عز و جل عنهم في مواضع هود/78 و الحجر/69.⁷⁵

مصدره الثاني هو السنة. إن لم يجد المعنى الذي كان يبحث عنه في القرآن يراجع السنة. في بعض الأحيان لا يذكر مصدر الحديث و يعطيه مباشرة.⁷⁶ و أحياناً يقول: "أخرجاه في الصحيحين" يذكر مصدره و يعطي الحديث.⁷⁷ أثناء المراجعة إلى السنة هو يحقق كثيراً. إذا رأى في الحديث مشكلة دون تأخير يشير إليها و يشرح سبب إشكاله, بعد ذلك يمشي في طريقه. مثلاً في سورة البقرة يُذَكِّرُ اسْمًا لملكين هاروت و ماروت. في تفسير هذه الآية يشير إلى مشكلة و يقول: "و في الحديث أن النبي ﷺ (لعن الزهرة و قال إنما فتنت ملكين) إلا أن هذه الأشياء بعيدة عن الصحة. تأوّل بعضهم فقال: إنه لما رأى الكوكب ذكر تلك المرأة, لا أن المرأة مسخت نجماً."⁷⁸

و أيضاً يستفيد من السنة لأغراض مختلفة. أحدها: تأييد المعنى الذي اختاره. اختلف المفسرون في يوم الذي يفر المرء من أخيه و أمه و أبيه (سورة عبس – 80/33) و قال بعضهم هذا اليوم هو يوم القيامة و قال بعضهم هو يوم البعث. شرح ابن الجوزي هذه الاختلافات و بين رأيه تحت ضوء حديث عائشة رضي الله عنها: "قالت عائشة للنبي ﷺ: أ نحشر عراة؟ قال نعم. قالت وا سوءتاه. فأنزل الله تعالى (لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه)⁷⁹ ثانيها: تبيين معنى الكلمة. فلما أنزلت آية (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)⁸⁰ فهم بعض الصحابة كلمة الظلم بالخطأ و أتوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله! وأينا

⁷³ زاد المسير, III/85-86.

⁷⁴ سورة الأنبياء, 21/74.

⁷⁵ زاد المسير, V/370.

⁷⁶ زاد المسير, I/19.

⁷⁷ زاد المسير, VI/413.

⁷⁸ زاد المسير, I/124-125.

⁷⁹ زاد المسير, IX/36.

⁸⁰ سورة الأنعام, 6/82.

ذلك؟ فقال إنما هو الشرك. ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه (إن الشرك لظلم عظيم)⁸¹. روى ابن الجوزي هذا الحديث عن طريق ابن مسعود و بين معنى الظلم حسب الحديث. ثالثها: تقييد اللفظ المطلق. في نهاية آية الميراث قال الله تعالى (من بعد وصية يوصي بها أو دين)⁸². كما تشاهد أتت الآية بلفظ عام. لو أخذناها بعمومها يجب علينا أن نقسم الميراث بعد دفع كل وصية و دين. لكن السنة قيّدت الآية بثلاث المال. فسرها ابن الجوزي بواسطة هذا الحديث و قال: قوله تعالى (من بعد وصية) أي هذه السهام إنما تقسم بعد الوصية و الدين. اعلم أن الدين متأخر في اللفظ مقدّم في المعنى. لأن الدين حق عليه لكن الوصية حق له و هما مقدمان على الورثة إذا كانت الوصية في ثلث المال.⁸³ رابعها: تخصيص العام. مثلاً في الآية الثالثة و عشرين من سورة النساء أحصى الله النساء اللاتي يمكن الزواج منهن و في دوامها قال (وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)⁸⁴ و جعل الباقيات حلالاً. لو أخذنا الآية بهذا المعنى يكون الزواج حلالاً من امرأة بإيصالها مع خالتها أو عمتها. أما السنة تمنع ذلك. يطلب ابن الجوزي من المخاطب الملاحظة لهذا التفصيل و يفتح فصلاً خاصاً له و يقول: (وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) تحليل ورد بلفظ العموم و أنه عموم دخله التخصيص، و المخصص له نهي النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو على خالتها.⁸⁵

مصدره الثالث هو قول الصحابة و التابعين. لو قلنا "بإمكانك أن ترى اسم ابن عباس في كل آية من آيات القرآن" لا تكون كلمتنا هذه مبالغة. يستفيد من قول الصحابة و التابعين لنفس الأغراض. كان يستفيد منهم في شرح معنى الكلمات و التعبيرات. مثلاً أثناء شرح كلمة "طوبى" يقول: "قوله تعالى (طوبى لهم) إنه شجرة في الجنة. روى أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أن رجلاً قال "يا رسول الله ما طوبى؟" قال "شجرة في الجنة مسيرة مائة سنة. ثياب أهل الجنة تخرج من أكمامها." و قال أبو هريرة: "طوبى شجرة في الجنة يقول الله عز و جل لها تَفْتَقِي لعبيدي عما شاء فَتَفْتَقِي له عن الخيل بسروجها و لجمها و عن الإبل

81 سورة لقمان, 31/13.

82 سورة النساء, 4/11.

83 زاد المسير, II/28.

84 سورة النساء, 4/24.

85 زاد المسير, II/52.

بازتقا و عما شاء من الكسوة." و قال شهر بن حوشب: "طوبى شجرة في الجنة كل شجر الجنة منها. أغصانها من وراء سور الجنة."⁸⁶ كي لا نطيل الكلام أكثر مما يلزم لن نعطي لكل غرض مثلاً.

مصدره الرابع هو أسباب النزول. كما تعلم تنقسم آيات القرآن إلى قسمين: آيات أنزلها الله بلا سبب و آيات أنزلت بسبب ما.⁸⁷ بعض الآيات أنزلت إجابة عن سؤال سئل رسول الله ﷺ و بعضها أنزلت لتصحيح خطأ. إذا علم المفسر هذه الأسباب يمكنه أن يفهم معنى الآية بشكل أفضل و أبعد عن الخطأ. ابن الجوزي حريص على إعطاء أسباب النزول لكي يبعد نفسه عن الخطأ. إن وجدت لآية واحدة خمسة أسباب لا يترك واحداً منها إلا يعطيها. في هذا المعنى تفسير ابن الجوزي مصدر مهم للباحثين.

مصدره الخامس هو الشعر. أحياناً يستفيد من الشعر في أخذ معنى الكلمة. أثناء شرح معنى كلمة "شياطين" يقول: و الشياطين جمع شيطان. قال الخليل كل متمرد عند العرب شيطان. و في هذا الاسم قولان. أحدهما: أنه من شطن. أي بعد عن الخير. فعلى هذا تكون النون أصلية. قال أمية بن أبي الصلت في صفة سليمان عليه السلام: أبا شاطن عصاه عكاه / ثم يلقي في السجن و الأغلال.⁸⁸

و أحياناً يستفيد من الشعر كي يُري للقارئ جماليات أدبية. يوجد الاختلاف في سؤال "هل تجوز إضافة جمع غير العاقل إلى جمع ذي العاقل أم لا؟". هناك مثل جميل له في الآية: و ما أموالكم و لا أولادكم بالتي تقرّبكم عندنا زلفى.⁸⁹ يشير ابن الجوزي إلى جوازه و يقول: يصلح أن تقع "التي" على الأموال و الأولاد جميعاً. لأن الأموال جمع و الأولاد جمع و إن شئت و جهت "التي" إلى الأموال و اكتفيت بما من ذكر الأولاد. أنشد المرّار الأسدي: نحن بما عندنا و أنت بما / عندك راضٍ و الرأي

⁸⁶ زاد المسير، IV/327-328.

⁸⁷ محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العربي، بيروت 1995، I/99.

⁸⁸ زاد المسير، I/34.

⁸⁹ سورة سبأ، 34/37.

مختلف.⁹⁰ كما تشاهد أتت كلمة "راض" مفرداً و المبتدأ الأول هو "نحن" و هو جمع. مع كون المبتدأ الأول جمعاً اعتبر المرار بـ "انت" و أتى بالخبر موافقاً له.

مصدره السادس هو قواعد اللغة العربية و الأبعاد الخفية لها. أحياناً يعطي معلومات بعيدة عن الاستخدام اليومي يتلذذ الباحث بها. مثلاً يقول عن كلمة "الريحان": و في الريحان أربعة أقوال: أحدها: أنه الرزق. رواه عكرمة عن ابن عباس. قال الفراء: الريحان في كلام العرب الرزق. تقول خرجنا نطلب ريحان الله. و أنشد الزجاج: سلام الإله و ريحانه / و رحمته و سماء درر. و الثاني أنه خضرة الزرع. قال ابو سليمان الدمشقي: على هذا سمي ريحاناً لاستراحة النفس بالنظر إليه. و الثالث أنه ريحانكم هذا الذي يشم. و الرابع أنه ما لم يؤكل من الحب.⁹¹ مثال آخر: (قد أفلح المؤمنون) "قد" ههنا يجوز أن تكون تأكيداً لفلاح المؤمنين و يجوز أن تكون تقريباً للماضي من الحال. لأن "قد" تقريب الماضي من الحال حتى تُلحقه بحكمه. أ لا تراهم يقولون: قد قامت الصلاة قبل حال قيامه. فيكون معنى الآية: إن الفلاح قد حصل لهم و إنهم عليه في الحال.

النتيجة

إن تفسير ابن الجوزي يفوق أمثاله من أوجه عديدة. قبل كل شيء هو تفسير معتدل من جميع النواحي. في الأحكام الفقهية و الموضوعات الكلامية و المسائل الفلسفية... لا نجد فيه إفراطاً و لا تفريطاً و هو يمشي دائماً على طريق الاعتدال. و المعلومات الغزيرة التي يقدم للقارئ عن السور في بدايتها ذات قيمة عالية. آياتها المكية و المدنية، أسماءها غير المشهورة، الأحاديث النبوية الصحيحة على فضيلتها و علوها، الصفة الخاصة لها، الاختلافات في القراءات و مصادر هذه الاختلافات، معلومات عن القبائل التي بعض كلمات القرآن بلهجتهم... الخ يمكن للباحث الوصول إلى كل هذه بواسطة تفسيره زاد المسير.

و هو لا يغير أماكن السور و لا يترك بعض آيات القرآن، يفسر القرآن من أوله إلى آخره بترتيب المصحف كاملاً. يعطي أصل الكلمة و التغييرات فيها مثل الحذف و الإقلاب و سقوط

⁹⁰ زاد المسير، VI/460.

⁹¹ زاد المسير، VIII/108-109.

الحروف، إن كانت الكلمة مفرداً يعط جمعها و إن كانت الكلمة جمعاً يعط مفردها و أيضاً يعطي ماضي فعلٍ مضارعٍ و مضارع فعلٍ ماضٍ و مصدر الفعل. يشرح الحروف الزائدة و الناقصة في الجمل. لذا يكون زاد المسير مصدرًا مشبعا لمن أراد أن يتعرف على كلمات القرآن. فيه لا يُطال الكلام مثل ما أطل الفقهاء و الفلاسفة و أهل الكلام و أغرقوا المعنى في التفاصيل، أهم الشيء في زاد المسير هو إيصال المعنى إلى المخاطب.

أخطأ كثير من الناس في النسخ و المنسوخ. أوصل بعضهم عدد آيات المنسوخة إلى خمسمائة و بالعكس أنكر بعضهم النسخ في القرآن بالكل. كما كان في كل المواضع كان ابن الجوزي معتدلاً في هذه المسألة. هو يقبل النسخ في القرآن لكن إذا قيل هذه الآية منسوخة و هي ليست منسوخة في الحقيقة يبين للقارئ سبب عدم نسخها و ينقذ الآيات الكثيرة من أن تكون فداء النسخ.

تفسيره بعيد عن التطويل ما لا يلزم و عن التقصير. عند الحاجة يطيل الكلام مقدار ما يكفي لكنه في الأزمنة العادية يكتفي بقول متوسط. إذا شرح كلمة في آية لا يشرحها في آية أخرى و يستفيد من العطف. و أحياناً يعطف إلى كتب نفسه. يصل عدد تأليفاته إلى ألف كتاب و يقول أنا شرحت هذا في كتابي كذا و يقدم للطلاب فرصة للوصول إلى معلومات غزيرة.

عند شرح فروق القراءات يمنح التفاصيل العميقة على قواعد اللغة العربية و الأبعاد الخفية و يقوي هذه المعلومات بأمثال من الشعر و بأقوال العرب و خاصة أهل البادية. أيضاً بواسطة تفسيره يمكننا أن نصل إلى كتب المفسرين السابقين الذين لم تصل كتبهم إلى يومنا هذا.

للأسف أن الباحثين في تركيبها لم يتعرفوا على ابن الجوزي و مؤلفاته كما يلزم. و هذا ليس قولاً لا أساس له. اخترت من بين الكتب عشوائياً و نظرت الى عشرين كتاباً أكاديمياً بنيتة أن أفهم هل هم استفادوا من ابن الجوزي و كتبه و أشاروا اليه في الحاشيات السفلية أم لا و هل اسمه موجود بين مصادرهم أم لا، فوجدت أن بعضهم لم يأخذوا منه و لو كانت كلمة واحدة بالرغم أن ابن الجوزي ألف كتباً في كل العلوم و أنه و آراءه معتدلة و علمية. أتمنى أن يكون عملي هذا سبباً في تعرف أهل العلم عليه فإنه لا توفيق إلا بالله.

المصادر

ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد, الذيل على طبقات الحنابلة, تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان الأسيمن, مكتبة العبيكان, رياض 2005.

أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي, سير أعلام النبلاء, تحقيق: شعيب الأنثووط و حسين الأسد, دار الكتب العلمية, بيروت 1990.

--- تذكرة الحفاظ, تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي, دار الكتب العلمية, بيروت

.1986

أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي, زاد المسير في علم التفسير, تحقيق: زهير الشاويش, دار المكتب الإسلامي, بيروت 1984.

--- فنون الأفتان في علوم عيون القرآن, تحقيق: ضياء الدين عتر, دار البشائر الإسلامية, بيروت 1987.

--- صيد الخاطر, تحقيق: عبد القادر احمد عطا, دار الكتب العلمية, بيروت 1992.

--- نواسخ القرآن, تحقيق: محمد أشرف علي المليباري, مكتبة ملك فهد, المدينة المنورة

.1422

--- مشيخة ابن الجوزي, تحقيق: محمد محفوظ, دار الغريب الإسلام, بيروت 1980.

--- المصطفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ و المنسوخ, تحقيق: خاتم صالح الضامن, مؤسسة الرسالة, بيروت 1986.

أبو المظفر شمس الدين سبط ابن الجوزي, مرآة الزمان في تواريخ الأعيان, الرسالة العالمية, دمشق 2013.

حكمت آكدمير, موسوعة مصطلحات البلاغة, مكتبة النيل, إزمير 1999.

- عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر ابن كثير, البداية و النهاية, تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي, دار الكتب العلمية, بيروت بدون التاريخ
- محمد عبد العظيم, مناهل العرفان في علوم القرآن, دار الكتب العربي, بيروت 1995.
- هارون عبد السلام محمد, معجم مقيدات ابن خلكان, مكتبة الخانكي, قاهرة 1987.
- يوسف إلبان سركيس, معجم المطبوعات العربية, مطبعة سركيس, مصر 1928.

İSLAM FELSEFESİ¹

Gordon Leff

Çeviren: Ahmet BAYINDIR*

Entelektüel yönden, en geniş manasıyla ele alacak olursak, XII. yy ile XIII. yy arasındaki fark, İslam Dünyası'ndan² soyutlanma ve onunla ilişki içinde olma arasındaki farktır. İslam'ın Batıya olan katkısı, Aristoteles'in ve felsefi sistemlerinin katkısının iki katı fazladır. Her ikisi de XIII. yy'daki Batı düşüncesinin gelişimi açısından paha biçilemez önemdedir. Batıya has bir bakış olarak, Skolastisizm'in gelişmesinin Aristoteles kanalıyla gerçekleştiği ve Arap düşünürlerinin bunda çok az katkılarının olduğu görüşü sık sık dile getirilir. Temelde İslam dünyasının yeni felsefi ve bilimsel fikirler söz konusu olduğunda, Yunan'a bağımlı olduğu doğrudur; bu durum Batı için daha çok geçerlidir. Ancak bu ölçü, bilinen kavramların uygulanmasında çok da yeni bir şey değildir; burada sadece İslam düşüncesinin rolü abartılmış olamaz.

Daha IX. yy'da Müslümanlar, İslam vahyine akıl yoluyla ilave yapmayı denemişlerdi. Bu konuda Aristoteles (veya Yeni Plâtonculuğa müncer olmuş Aristoteles) ana enstrüman idi ve X. ve XI. yy boyunca sistemler, içerik bakımından değilse bile kapsam ve düşünce açısından Hıristiyan dünyasının en büyüğü ile kıyaslanacak kadar yükselişe geçmişti. Aziz Boneventure, Aziz Thomas Aquinas ve Duns Scotus gibi düşünürleri ne kadar yakın bir incelemeye tabi

¹ Eserin Orjinal Adı: The Philosophy of İslam. ("Medival Thought At. Agustine to Ockham" adlı kitabının 6. Bölümünden iktibas edilmiştir.)

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, abayindir@nku.edu.tr

² Aynı şey Yahudi Felsefesi için de geçerlidir.

tutarsak, onların İbn Cebrol, İbn Meymun, İbn Rüşd ve İbn Sîna gibi Yahudi ve Arap düşünürlerine o kadar çok şey borçlu olduklarını görürüz. Arap düşünürler, Aristoteles'in görüşlerini basitçe nakletmekten daha fazlasını yapmışlardır; onlar aslında, Hıristiyan düşünürlerin karşılaştıkları birebir aynı problemlere çözüm metodları geliştirdiler. Bundan dolayı da birçok kavram ve İslam düşünürlerinin delilleri, çoğu zaman Hıristiyanların ihtiyaçlarına uyarlanmıştır ve en büyük skolâstiklerin bütün bildikleri, sadece Arap ve Yahudi düşünürlerin referansı ile mümkündür.

Bu durum, Aristoteles'in doğrudan yaptığı etkiyi azaltmaz, hatta bazen de İslam'ın Batı'ya ilk tanıttığı Aristoteles'in, saf formu ve Yeni Plâtoncu kisveyi, keskin bir şekilde ortadan kaldırmaya bile eğilim vardır. Latin İbn Rüşd'ün hariç XIII. yy Hıristiyan düşünürlerin hepsi, tıpkı Arap düşünürler gibi Aristoteles ve Yeni Plâtonculuk ile ilgili olarak aynı yanlışa ortak oldular. Hatta Aristoteles'le ilgili fikirlerinde Tanrı'ya yer verdiği için İbn Rüşd, belli şeyleri Aristoteles'e eklemek zorunda kaldı. Bunun bir benzerini Aziz Thomas, Aristoteles'e ait olan asıl metinlere rağmen, Aristotelesçi öğretiler ile inancın ilkelerini birbirine kaynaştırmak için, önemli Yeni Plâtoncu düşünceleri birleştirmek zorunda kaldı. Böylece, Aziz Thomas Aquinas, Arap ve Yahudi düşüncesi olmaksızın XIII. yy skolâstik düşünceden söz edilemeyeceğini söyleyerek acelecilik yapsa da bu durum, onların çok az katkı yaptıkları ve ancak Aristoteles'i tanıttıkları şeklindeki görüşlerin, kuşkulu oluşu kadar eşit görünmektedir. Onların en büyük katkıları, Aristoteles ile birlikte düşüncenin tam teşekküllü sistemlerine öncülük etmeleridir.

(i) *Arap Felsefesi*

Hâkim düşünceye göre, "İslam" teriminin homojen bir medeniyeti ima ettiği düşüncesi kabul edilirse, bu yanıltıcı olabilir. Eski Roma kadar olmasa da İslam medeniyeti, kuzey-batıda

İspanya'dan başlayıp Suriye'ye, Arabistan'a ve doğuda İran'a, oradan da Kuzey Afrika ve Mısır'a kadar çeşitli devletlere ait geniş bir topluluğa dayanır ve bunların hepsi de sekizinci asırda kurulan müesses hilafetin yönetimi altındaydı. Müslümanlığın farklı mezhep ve meşrepleri, birbirlerinden eşit oranda ayrılmaya zorlandılar; Zerdüştlük öğretisine ait düalizmi, Tanrıdan gelen ışığa olan inancı ve Hint Felsefesi'nin etkisine benzer şekilde Animizm'in değişik gurupları ve yıldızlara tapınmayı ihtiva ediyordu. Helenistik gelenek, bu karmaşık görüntünün arasında birçok unsura şekil vermiştir. Altıncı yy'dan itibaren Suriye, Helenistik geleneğin merkezi olmuştu. Justinyen'den sonra 529'da Atina'da felsefe okulları kapatıldı. Galen'in ve Hipocrates'in tıbbi eserlerine ek olarak, Edessa, Kinnesrin, Risaina'da Aristoteles felsefesinin öğretildiği birçok okul gelişmiştir. Hatta imparator Zenon tarafından kapatılan Edessa'daki okulda Aristoteles'e ait bilgiler (onun Organon' daki mantık eserlerinin çoğu) varlığını sürdürdü ve bu eserlerin çoğu, manastırlarda Süryanice'ye tercüme edildi.

Yunan düşüncesi, İran'da yayılmış olsa da bu düşüncenin Arap dünyasına ve nihayetinde Batı'ya geçmesi için Suriyenin kaynaklık etmesi gerekiyordu. İslam'ın gelmesiyle birlikte, VII. ve VIII. yy' da Yunan düşüncesine yönelik bir talep ortaya çıktı. Harun El Reşid (875-809)'in hilafeti zamanında Aristoteles'in, Arşimed'in, Galen'in, Hipokrates'in, Öklid'in ve Batlamyus'un eserleri tercüme edilmeye başlandı. Birçok açıdan Yunan düşüncesinin Ehl-i Sünnet Müslümanlarının inançları üzerinde yaptığı etkisi on üçüncü yüzyıldaki Batı üzerindeki etkisine benziyordu. Akıl iman ilişkisinde takındığı tavır bakımından sivrilen, değişik grup ve mezhepler ortaya çıktı. Aralarındaki farklılıklara rağmen Kelamcılar, kelama hakikatin kaynağı nazarıyla baktılar. Diğer taraftan mutezile, imanda akli kullanmayı ve ahlaki fiillerde insanın özgür irade hürriyetini savundular. Ancak el-Eş'ari (873-935)'nin doktrininde teolojideki esneklik girişimlerine, hâkim ehl-i sünnet anlayışıyla karşı çıkıldı. Bu durum, bilinemez ve tamamen özgür olan ilahi iradenin mutlak

hâkimiyeti anlamına gelmekteydi. Bundan dolayı da İslam dünyası, Batı'nın aksine teolojide bütün spekülasyonlara kapıyı kapattı, düşüncenin gelişmesini sağlayanlar da, tıpkı İbn Sîna ve İbn Rüşd'de olduğu gibi, din adamı sınıfından değil, bunlar ya kadı ya da hekim idiler. Çatışmanın hatları, saf akılcılık ile iman arasında değil, fakat Batı'da olduğu gibi, imanda aklın oranı ve geçerliliği noktasındaydı. Bu zâtlar, din adamı sınıfından olmamalarına rağmen, inançlı kimselerdi ve Hıristiyan teologlarının yaptıkları gibi, kendi görüşlerine şartlanmışlardı.

İmdi, Aristoteles'in Arapçaya tercüme edilmiş eserleri arasından iki tanesi, Yeni Plâtoncu Plotinus ve Proklas'a ait idi. Bunlar, Alan of Lille'in "*En Yüksek İyinin Esasları Üzerine Aforizmalar*" olarak refere ettiği ve bizim de zaten bu şekilde gördüğümüz "*Aristoteles'in Teolojisi*" ve "*Nedenler Kitabı*" Suriye kataloglarında mevcut idi. Gerçekte "*Aristoteles'in Teolojisi*"; Plotinus'un Ruhun manevi doğasına dair ve ruhun akledilebilir hakikatle olan ilişkisi ve bunun "Bir", "İlk Akıl" ve "Ruh" ile ilgili olan süreçlerini ele alan Plotinus'un *Enneadlar*'ına ait IV ve VI kitaptan oluşmaktaydı. Üstelik Teoloji'nin giriş bölümü muhtevasıyla çok alakalı değildi. Bu giriş kısmından anlaşıldığına göre bu kitap, Tanrı'yı nihai neden, biçimsel (sûrî) neden olarak aklı, etkin neden olarak Ruh ve maddi (heyulani) neden olarak doğayı gördüğü, Aristoteles'in dört neden teorisinin bir tercümesi idi. 'Bu, Tanrı'nın hâkimiyetinin bir izahatıdır... Tanrı'dan gelen ışık akıllara yansır, oradan akıllar aracılığıyla gökyüzünün her tarafında parlar ve ruh'tan kalkarak, doğanın aracılığıyla oluş ve bozuluşun olduğu nesnelere üzerine yansır.' Genellikle Aristoteles'in eseriymiş gibi kabul edilen bu eser, gerçekte saf bir Yeni Plâtonculuktur.

Gördüğümüz kadarıyla, Bir, Akıl ve Ruh üçlüsüyle ilgili olarak, Öklid tarzında yazılmış bir dizi teoremler olması, Proklos'un "*Teoloji'nin Kısımları*" adlı eseri için de doğrudur. Bir'in kendisi sonsuz ve her şeyin üstündeydi; Tanımlanamayandı, fakat iyilik olarak

adlandırılabilir, çünkü her şey O'nun sayesinde var olabilirdi. Yeni Plâtoncu anlayışa göre, ilk varlığın kendisi basit olmasına rağmen, Bir'den ayrılan, ilk akıl idi. İlk varlık, âlem ruhu aracılığıyla ruhlara dönüşen sonra da insan ruhuna kadar varan bütün akledilebilir ideaların bir özetidir. Nitekim insanoğlu akıl yoluyla hakikati kavrayabilir, bu işi Bir'i kavramaya kadar götürebilir. Proklos'un bu eserinin Arapçaya yapılan tercümesinde, İslam ilahiyatına ve Tanrı'nın yaratıcılığına hizmet eden Bir ile uyu uyumlu kılmak adına bazı değişiklikler yapıldı.

Bu eserlerin etkisi, Arap ve Hıristiyan düşüncesine olduğu kadar, Aristoteles ve Yeni Plâtonculuk açısından da birinci derecede önemliydi. Birincisi, Aristoteles'in Yeni Plâtonculukla karıştırılması sonucuydu. Aristoteles'in, duyulara ait gözlemlerinden hareketle, bu âlemin temel fiziksel açıklamaları, Yeni Plâtonculuğun akledilir âlemine empoze edilmiştir. Aristoteles'in tecrübeden hareket ettiği yerde, nihai (gaî) neden kavramına ulaşmıştı ve bu teori şimdilerde bu teori kevn teorisiyle birleştirilmekteydi: Akıllar hiyerarşisi varoluşun temellerini teşkil etmektedir. Şu hâlde insan ruhu, tefekkür ve hikmet yoluyla Bir'e bağlıdır. Yeni Plâtonculuk üzerindeki bu etki sığ sayılmazdı; onun manevi âlemine çok yüksek yorumlar kattı; anlaşılır varlıklara dair bu hiyerarşi, Bir'den başlayarak insan ruhuna kadar, etki-neden zincirine dönüştü: Bu Yeni Plâtoncu akıllar, daha çok kürelere ait ruhlara benzemektedir. Platon ve Aristoteles'in bu karışıklığına, kaynağını Tanrı'da olan ve giderek gücünü yitiren, varlığın kaynağı olarak ışığın geniş ölçüde yayılması da buna eklenmelidir. Bu ışık teorisi, Yeni Plâtonculukta ve Zerdüştlüğe benzer birçok doğu felsefelerinde önemli bir husustu ve daha sonra da Hıristiyan düşüncesi üzerinde güçlü bir etki yapmıştır.

Bu Yeni Eflatuncu eserlerin ihtiva ettiği meselelerin o zamanki en başta gelen sonucu, duyulur ve düşünülür bu âlemin mükemmel bir anlatımını sağlayan bir dünya görüşü (Weltanschauung) kompozisyonu olan Aristotelesçilik başlığı altında tanıtmasıydı. Bu

durum, Arapların bilerek karşı çıktığı ve Hıristiyanların itirazda onlardan aşağı kalmadığı öğretilere dair önermeler ortaya koymaktaydı: Tanrı'nın zati oluşu kavramının yerine, Bir'in zati olmayan gücü geçmekteydi, bu da Tanrı'nın fiillerini dolaylı ve etkisini de belirlenmiş kılmaktaydı ve Tanrı'nın bilgisi ile ilgili hususta vahyin yerine tefekkürü koymuş oluyordu. Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Arap sistemlerinin ıskartaya çıkarılması, maiyetinde Hıristiyanlığa has bazı problemler de getirmiştir. Şimdilik bu meselelerin İslam ile zihin jimnastiği yaptığını söylemekle yetinelim.

Aristoteles'in ve Yunan düşüncesinin İslam'da gelişmesi noktasında, etkisi en fazla olanlar arasında Kindi (öl.872), en başta gelen idi. Onun bütün gayreti, Aristoteles'in eserlerinin yorumlanmasına ve Tıp, Optik, Meteoroloji ve bunun yanında Geometri, Aritmetik, Müzik ve Astronomi üzerine bir dizi bilimsel denemeler yazmaya adanmıştı. Onun önemi, burhan üzerine Aristo tarafından ortaya atılmış meseleleri ilk defa bizzat Kindi'nin kullanmasında ve bu meselelerin çözümünde, Aristoteles'in ve Platon'un tipik bir imtızacı olmasında yatar. Bu mesele, (tıpkı Öklid Geometrisindeki gibi) gibi dağınık olduğu zaman, eşya ile ilgili bir tanıma nasıl varacağımıza cevap aramaktı, yani biz, mesela ancak tek tek şeyleri sayarak kemmiyet kavramına ulaşacağımız için, niteliğin tanımını yapmaya nereden başlayacaktık. Bilgimiz ile bilme yöntemimiz arasındaki bu açık çelişkinin üstesinden gelmek için Kindi, ruhta bulunan faal akıl ile (bu akıl ruhun dışında bulunan bütün akılları sonsuzca içerir) mümkün akıl arasındaki Aristotelesçi ayrımı kullanmıştır. Faal aklın etkisindeki bu mümkün akıl, faal akıl sayesinde fiiliyata geçebilir ve akledilebilir bilgiyi de ondan alır. Pasif aklın üstünde yer alan faal aklın yaptığı işten türeyen ve daha önce elde edilmiş, akıllara dair bilgi içerisinde müstefad akı (kazanılmış akıl), ortaya çıkaran bilgi yer alır; bu aklın ardından sırasıyla bi'l meleke akıl gelir ve biz akıl yürütmesini buradan tespit edebiliriz ve yine bu yolla eşyayı tanımlayabiliriz.

Kindi'nin önemi iki kat büyüktür: O, ilk etapta İslam'daki ve Hıristiyanlık'taki Aristotelesçi anlayış bakımından merkezi bir yer teşkil eden, bi'l fiil ve bi'l kuvve arasındaki Aristotelesçi ayrımı tanıtmıştır. Çünkü bi'l kuvve ve/veya bi'l kuvve içerisinde olmak demek, öz ve doğa'nın gerçekleşmeden kalması- gerçekleşmeyi beklemesi- demektir, daha sonra da bütün bu mümkünler, daha aşağıda yer alırlar ve üstekine bağımlı olup, gerçek varlığın bir ifadesidirler. Bunlar, ancak bi'l fiil bir şeyin temsili aracılığıyla varlık alanına geçebilirler. Kindi'nin görüşlerinin önemli bir yönü; faal akıl ve pasif akıllarla, yaptıkları iş açısından, içinde basit olmayan, fakat farklı varlık olan ayrımı ile tanıştırmış olmasıdır: Faal akıl, ruhun dışında ve üstünde var olan manevi bir varlıktır. Aristoteles ile ilgili yapılan bu Yeni Plâtoncu yorum, İslam düşüncesinin kayda değer hususiyetlerinden birini doğurmuştu: Bütün insanlık için sadece bir faal aklın var olduğu ve her insanın ruhunun, bu ayrık faal akıl tarafından harekete geçirildiği ve bilgilendiği inancı.

Çok daha karmaşık, gerçekten de bir o kadar şaşırtıcı olan ve Aristoteles ve Platon'u şahsında mezcetmiş örnek ise Fârâbî (öl. 950) dir; O, varlığın teoloji açısından değerine ulaşmayı amaçlamıştı. Birincisi Aristoteles ve Platonu İslam düşüncesiyle uzlaştırmak olan ve ikincisi de tam olarak Fârâbî'nin kendisine ait dini, mutlak güç sahibi ve her şeyin doğrudan nedeni olarak, neredeyse mistik Tanrı kavramı olan iki ayrı meseleyi içermekteydi.

Değişik düşünceleri bir bütün içerisinde mütalaa etmenin zorluğuna rağmen, zorunlu varlık olarak Tanrı ile diğer bütün şeyler arasında, sadece bir mümkün olma anlamında, genel bir ayırım vardır. Bizzat Fârâbî, Aristoteles'in metafiziğine dair ayrıntıları vermemesine rağmen, biz burada İbn Sîna'dan Aziz Thomas ve Duns Scotus'a kadar son derece belirleyici olmuş olan öz ve varoluş arasındaki ayrımı görebiliyoruz. Fârâbî'nin, "bir şeyin ne olduğuna dair bir kavram, onun gerçekte ne olduğunu içermez" şeklindeki Aristoteles'in görüşüne gitmek zorunda olması, sadece Tanrı'nın zorunlu olduğunu

göstermek içindir; tabii nesnelere var olmaları da var olmamaları da mümkündür. Mümkün şeylerin var oluşu sadece özlerine kıyasla arızidir, tıpkı 'Sokrates'in var oluşu, insan'ın varlığında' için değildir, sözündeki gibi. Diğer taraftan, Tanrı'da var oluş ve öz, aynı şeydir. Çünkü Tanrı zorunludur ve öyle de olmalıdır: O, var olmamış olamaz. Gerçek varlıktan bağımsız olarak gerçekleşen özlerle (idealar) ilgili bu görüşü, Fârâbî'nin Plâtoncu özelliğini göstermektedir ki bununla özler, tek tek bütün var oluşların var olma şartı yapılmıştır.

Fârâbî'nin kozmolojisi, zorunlu ve mümkün varlığın yan yana aynı pozisyonda bulunmasıyla ve Yeni Plâtoncu öz anlayışıyla güçlendirildi ve o, Tanrı'dan aşağıya doğru, duyulur nesnelere inen bir hiyerarşi geliştirdi. Zorunlu varlık olarak Tanrı, her şeyin nihai varış noktasıdır. O, zorunlu olduğu için O'nun doğası da basit olmalıdır, bundan dolayı da varlığı kendindedir. Benzer biçimde, bireysel anlamda Müslümanların Tanrı görüşleriyle ilgili olarak Fârâbî, Tanrı'nın zorunlu oluşunu O'nun özünü Yeni Plâtoncu üçlü' den kurtarmak için kullanır: Tanrı'nın kendisini bilmesi yoluyla ilk akıl meydana gelir fakat bu akıl, kendi doğası içerisinde sadece mümkün olduğu için harici bir nedenden türemektedir. İlk akıl tarafından meydana getirilen bu âlem ruhu, aynı zamanda mümkün varlıktır ve ondan sonra gelenler de bu şekildedir. Fârâbî bu akılları, her biri diğerini kendisinde barındıracak şekilde ve nihayet ay-altı âlemin oluşumuna varıncaya kadar Yeni Plâtoncu çerçeve içerisinde düşünmüştür. Bununla birlikte, akılların kendisi ise Aristoteles'in göksel kürelere ait görüşleri çerçevesinde düşünülmüştür ve nihayet bu akıllar, maddi cisimlerdir. Böylece, burada açık bir şekilde Aristoteles ile Yeni Plâtonculuğun bir imtizacını görmekteyiz.

Buraya kadar insana dair bilgiyi konu ettik. Fârâbî, iki farklı yüzünü göstermektedir. Birincisinde, varlığa dair görüşlerinin ardından Fârâbî, birincisi; onuncu ve göksel kürelerin veya akılların sonuncusu olan faal akıl yoluyla nesnelere üzerinde iz bırakan akledilir formları, nesnelere soyutlayarak insan anlayışının bu süreci

gerçekleştirmesidir. Soyutlanmış bu formlar, farklı üç akıl içerisinde geçer ve her bir akıl diğerinin eseridir ve onların üstündeki de onların ışığının kaynağı olan, faal akıldır. Diğer taraftan Fârâbî, sadece Tanrı'nın mutlak iradesi ve doğuştan gelen hukuktan yoksun bir konu olarak, aslında bütün mümkün varlıkların mümkün karakterde olduklarını güçlü bir şekilde savundu. Detaylarda uzlaştırılması zor olmasına rağmen, Fârâbî'nin düşüncesi, Tanrı'nın mutlak güç sahibi olması, zorunlu ve mutlak hâkim olması çerçevesi içerisinde kalmıştır.

İbn Sîna'da (980-1037) Fârâbî'ye ait fikirlerden özellikle Araplardan Batı'ya geçmiş olan ve etkisi uzun süreli ve derinli olanları görmekteyiz. Bizzat İbn Sîna'nın kendisi dokunduğu her şeye sirayet eden büyük bir kişiliktir. Ortaçağ'daki önemli şahsiyetlerden birisi olarak İbn Sîna, üstün niteliklerinden başka, hem bilimde hem de tıp alanında aynı derecede meşhurdu. İran'ın Buhara şehrinde doğdu, burada halka canlı önderlik etmede ve ünlü bir hekim olmanın yanı sıra, kendisini Mantık, Metafizik, Matematik, Fizik ve Tıp alanında üretken birisi olarak yazmaya adadı. Özellikle "*Tıp'ta Kanun*" adlı eseri, uzun bir zaman temel kaynak olarak varlığını sürdürdü. Onun Felsefe ve buna bağlı konularla ilgili temel eseri, değişik bölümleri Batı'ya ayrı ayrı çevrilen Eş-Şifa (Book Of Recovery) on sekiz ciltten oluşmaktaydı. XII. yy'ın sonuna kadar, İbn Sîna'nın Tıp ile ilgili eserleri (ayrı alt başlık altında olarak *Yeterlilik, Tanrı ve Alem ve Altıncı Kitab*) onun psikolojisi, mantığı ve Tıp'ta Kanun'u Batı'da bilinmekteydi.

Esasen İbn Sîna'nın düşüncesi, Fârâbî'ye ait olan mümkün/zorunlu varlık arasındaki ayrıma dair öne sürdüğü görüşlerinin geliştirilmiş şeklidir. Bu durum, varlığa ait formların çeşitli sınıflara ayrılmasına, bilgi ve varoluş ilişkisine ve Tanrı'dan maddi dünyaya doğru olan varlık hiyerarşisine kadar uzamaktadır. Böyle geniş bir sahada Fârâbî ile kıyaslırsak, İbn Sîna'nın hâkim eğilimi Yeni Plâtoncu unsurları azaltmak ve daha çok Aristoteles destekli bir bakışı öne çıkarma taraftarıdır. Bu etki, son tahlilde, katı

bir şekilde Aristotelesçi kavramlar tarafından belirlenmiş bir Yeni Platonculuk'tu.

İbn Sîna'nın bütün sisteminin merkezinde varlığa dair görüşü yer alır: Bu görüşü aynı ölçüde bakış açısının değişik yönlerini, mantığını, metafiziğini ve teolojisini yönetir. İbn Sîna alemi cevher ve arazlardan müteşekkil olarak görür. Buna göre, Sokrates bir insandır, insan olması Sokrates'in bütün diğer herkesle paylaştığı özdür ve bu onun bir insan olarak tanımlanması için yeterlidir. Bu doktrinin etkisi, varlıkla ilgili farklı bilgi dallarında görülebilir. Mantık'ta bu, bireysel nesnelere (*intentio prima*) ile kendi zihni inşalarımız (*Intentio Secunda*) arasında, tümellere bir statü vermek için, Aristotelesçi ayırımı kurmaya yardımcı olur. Aristoteles ile birlikte bu, sadece zihinsel bir inşa değil ve fakat aynı zamanda dış dünyada da karşılığı vardı: Bu, cevherlere ait bir özelliği ve biz düşünme süreci neticesinde bu *Bire* ulaşabiliyorduk. İbn Sîna, bir cevherin meydana gelmesi için, diğeri kadar gerçek olarak, üç aşamanın olduğunu gösterdi. Birincisi tümel, içinde bulunduğu varlığı oluşturan bireylerden önce (*ante rem*) gelir. Bu aşamada tümel, Tanrı'nın zihninde madde dışı bir düşünce olarak var olur. Tek tek nesnelere formu olarak, sadece bu özel mana içerisinde bireylerden önce geldiği farzedilir. İkinci olarak cevher, bireysel nesnelere maddi var oluşları içerisinde somutlaşmış olarak bulunurlar (*in rebus*). Tümeller burada da ilk hallerindeki gibidirler. Son aşamada tümeller, öncelikle saf hallerinden ayrılmış olmaları sayesinde soyutlama yoluyla, zihnimizde var olurlar (*post rem*). Buradaki önemli husus; tümelin Tanrı'da mı, nesnelere mi, yoksa bizim zihnimizde mi var olması değil, ancak bu şeyin ne olduğudur? İbn Sîna'nın dediği gibi: Bir at sadece bir attır.

İmdi, bu düşüncenin derin önemi; tümel bir gerçekliğin, bu düşüncenin değişik formları içerisinde, oldukça bağımsız bir şekilde görülüyor olmasında yatmaktadır. Bu düşünce, öz'ün bütün var oluşlardan önce gelen ve onlardan üstün olduğunu savunan Plâtonculuğu savunur. Ancak bireylerin varlığını, içinde sürdürdüğü

özden ayrı görmeyi reddeden Plâtoncu görüşten ayrılır: İbn Sîna “insanlık” tümelinin, tek tek bireyler olmaksızın var olabileceği görüşünün yanlışlığını, etkili bir biçimde dile getirmektedir. Bu görüş, aynı zamanda zihinsel gerçeklik ile dış dünyanın gerçekliği arasındaki uyumu kabul etme konusunda geçerlidir: Bu, akli bilginin değerini ve her mantıksal ayırımın gerçek bir ayırım olması gerektiğini de kabul etmektir. Böylece zihnin bireylerde kabul ettiği ve fakat hâriçte gerçek olmayan bir tümeldir.

İmdi, sırasıyla varlığa dair çeşitli aşamaların bir etüdünü yapalım. Buraya kadar, Tanrı’yı bahis konusu ettik, İbn Sîna’nın doktrini, kendisi farklı sonuçlara varmakla birlikte, Fârâbî’nin zorunlu ve mümkün varlık ayırımını başlangıç noktası olarak almıştır. İbn Sîna’ya göre varlık, anlaşılmaya şayan en tümel kavramdır ve var olan her şeyin ilk prensibidir. Şu halde, her şeyin en geneli olarak varlığın kendisi, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır. Mümkünün var olması ve olmaması eşittir; varoluş kaygısı taşımaz ve bundan dolayı da varoluşu da başka bir şeyin varlığına bağlıdır. Kendi kendine yetemeyen anlamında, mümkünü dair bu görüş, Aristotelesçi potansiyel anlamında, “bütün varlıklar ancak fiil halindeki bir varlığın etkisi sayesinde harekete geçebilir” görüşüne tekabül etmektedir. Bu durum, zorunlu varlığı, gerçek ve nedensiz olarak tek başına mümkün varlığın aksine, kendi doğasından gelen zorunlu bir varlık olması gerekmektedir ki başka türlü olamazdı. Böylece mümkün varlıklar, kendi başlarına var olamayacakları için, zorunlu varlık gibi bir nedene ihtiyaç duymak zorundadırlar. Bu da tanımından hareketle, ilk varlık olan Tanrı’dır ve O’nun varoluşu ile özü aynı şeydir.

İbn Sîna Fârâbî’den, Tanrı’nın doğasını başka diğer bütün varlıklardan ayırmak için, öz ve varoluş arasında yaptığı bu ayırımı aldı. O, Tanrı’dan başka her şey için varoluşu, öze nispetle arizi kabul etti: Örneğin, öz-insan bireysel olarak Sokrates’in varoluşunu içermez. Sokrates’in varlığı, ancak birçokları arasında bir mümkünün gerçeğe dönüşmesiydi ve insanlık, mümkün oluş olmadan da var olabilir,

ancak bu da diğer insan varlığının tümünün var olmasıyla olur. İbn Sîna, daha sonraları İbn Rüşd ve Aziz Thomas tarafından, varoluş kavramını özün bir arızı durumu olarak görmesinden dolayı eleştirildi. Varlığın değişik şekillere ayrılması şeklinde değildi fakat farklı varlıkları ayırma şeklinde idi. Yani var olmaları bakımından mümkün olandan, zorunlu olanı ayırmak şeklinde; burada zorunlu bir nedenden dolayı var olan olarak tanımlanır; zorunlu olanın zorunlu oluş nedeni yoktur, neden kendisidir.

Burada İbn Sîna'nın kattığı anlamı vurgulamak, son derece önemlidir çünkü İbn Sîna'nın tümellerin yapısıyla ilgili bütün görüşleri buradan neşet etmektedir. Oysa Fârâbî'ye göre zorunlu varlık olarak Tanrı, Tümellerin köklü biçimde mümkün oluşlarını anlatmaya yarar, İbn Sîna, Tanrı'nın zorunluluğunu bütün varlığa transfer eder. Çünkü Tanrı zorunludur ve Tanrı'nın bütün fiilleri de zorunludur. Böylece Tanrı, özgürce, belli bir etki ile değil, ancak aksini yapamayacağı için, o şeyi yapar. İbn Sîna ile Hıristiyan düşünürler arasındaki en büyük uçurum, bu olsa gerektir; çünkü İbn Sîna'nın nazarında bir şeyi talep etmek, mükemmel olmamak demektir: bu da tam olmama ve harici bir desteğe bağımlılıktır. Açıkçası, Zorunlu ve mükemmel olan Tanrı, sebeplere bağlı olarak harekete geçirilemez. Buna göre İbn Sîna bu Tanrı'yı reddeder fakat O'nun zorunlu fillerini değil.

Bu düşüncenin etkisi, varoluşta herhangi bir mümkün durumu (contingent) ortadan kaldırmasıydı; bir şey var olur olmaz, önlenemeyen yasalar bunu takip eder. Bu da Hıristiyan anlamda yaratmanın olmaması demektir: burada sadece âlemin meydana gelmesi vasıtasıyla Tanrı'nın bu rol üzerinde herhangi bir ilk tasarrufu olmadığı gibi, kelimenin tam anlamıyla Tanrı'nın bizzat kendisi de yaratmamıştır. Tanrı'nın bizzat doğasının zorunluluğu, Tanrı'dan ilk akla sonsuzca geçer: Zamanda, birden yaratma fiili, Tanrı'nın doğasında bir değişim meydana getirir ve bu durum, Tanrı'nın mükemmel oluşuna zarar vermez. Üstelik Plotinus ile birlikte İbn Sîna

da aynı derecede, sadece Tanrı'nın doğrudan etkisinin sebebinin yine Tanrı olduğu konusunda Yeni Plâtoncu idi, çünkü bir neden, sadece bir etkiye sahiptir.

O zaman ilk önce sahip olduğumuz şey, zorunlu olarak bir etki meydana getiren zorunlu bir varlık içinde ve sırayla biri diğerini üreten ve bu şekilde sürüp giden bir sonsuz yaratma sürecidir. İkincisi, her etki bir sonraki etkinin nedeni olmak bakımından daha üstündür: Böylece ilk aklın kendisi, ilk ilahi küre ile beraber ikinci akı yaratır, ikinci akıl da sırasıyla üçüncü akı ve ikinci ilahi küreyi yaratır ve nihayet dokuzuncu akla, yani maddi ay-altı âlemlerle ve onun altında bulunan dört elementle birlikte Ay'a ulaşılır. Üçüncü olarak da bu, bütün her şeyin dolaylı nedeni ve fakat ilk aklın Tanrı olduğu manasına gelir; Tanrı ve bir dizi araçlar olan maddi dünyanın arasındaki ilişki, Tanrıyla doğrudan ilişki kurmayı engelleyen katı bir üstünlük düzeni içinde olduğu manasına gelir. Sonuçta, İbn Sîna'nın kozmolojisinde Hıristiyanlık karşıtı en az beş husus vardır: Âlemde içkin bir zorunluluk; Tam anlamıyla yaratma düşüncesinin olmaması; Tanrı'nın dolaylı gücü; Bu âlemin yıldızların zorunluluğuna boyun eğmesi. Duns Scotus ile birlikte bu doktrinlere karşı Hıristiyanlığın tepkisinin zirvesini göreceğiz.

Bu durum, akıllar hiyerarşisine dair bu Yeni Plâtoncu altyapıyı (ki Astronomi kanunlarına göre göksel küreler olarak çizilerek Aristotelesçi bir hava verilmiş), ay-altı âlemin gerçek varoluşu olarak görmek zorunda olmamıza karşı gelir. Evrenin tamamı gibi akıllar hiyerarşisi de iki prensip tarafından yönetilmektedir: Varoluşun tamamında özün önceliği ve potansiyel varlığın gerçek varlığa bağımlı oluşu. Bizim de önerdiğimiz üzere; özler, varlığın tamamını içinde barındırır çünkü bu özler, Tanrı'dan bireysel şeylere, bu küreler sayesinde geçerler. Fakat maddi âlemlerle ilgili görüşünde İbn Sîna, Yeni Plâtonculuktan ayrılır ve Aristoteles'in yolundan gider: Madde, âlem ruhu kanalıyla oluşmaz. O sonsuz ve çokluğa dair bir prensiptir.

Bütün cisimler madde ve formdan oluşurlar, ancak özlerin hâkimiyetini kabul edecek şekilde, maddenin kendisi bir forma bağımlıdır. Burada İbn Sîna'nın fiziksel varoluşu açıklamak için sahiplendiği kuvvet ve fiil arasındaki ayrımı ifade eden ikinci prensibin önemini göstermekteyiz. Bir cisim için cisim olmak, maddeye cismânîlik veren bir forma sahip olmayı gerektirir. Bu cismânîlik formu (*forma corporeitatis*), tıpkı diğer özler gibi, bilgi verdiği şeyin varlık nedeni olan cisimler, benzer şekilde ne tümel ne de bireyseldirler. Form, maddeye cisimleri oluşturan bir genişlik ve boyut katar. Bu temel forma, diğerleri de eklenir, varlığın doğası ya da özüne göre de cisimleşir: Örneğin bütün hayvanlar için, ek olarak da onların cisimli formları bir hayvan olmak için, hayvanlık formuna da sahip olmaları zorunludur: Yaratılmışların en karmaşığı olan insanın durumu söz konusu olunca daha fazlası gerekir; çünkü insan, ruhu sayesinde diğer yaratıklardan ayrılır. Sonuçta madde tarafından bireyselleştirilen bu formlar için, her bireyin kendine özgü karakteristik özelliği, yüksekliği, büyüklüğü, rengi vardır. Bu arızı şeyler, bireyin içinde mevcut bulunan formlar aracılığıyla özünde ayrılabilen bireyin tamamlanmasına yardım eder. Bu formların çokluğu doktrini, XIII. yy'ın Augustinusçu Okulun en belirgin özelliklerinden biriydi. Bu doktrin, özler veya ideaları form ya da maddeye tercüme edilerek, esasında Plâtoncu bir kavrama, Aristotelesçi bir kullanım vermiştir.

Bu birliktelik, insan kavramında da ortaya çıkar. İbn Sîna, insanın ruhunu bedenden bağımsız olarak varolan ruhsal bir madde olarak gördü; fakat ruh aynı zamanda bedeni, gerçek anlamda yönetir. İbn Sîna Aristotelesi tamamen reddetmemesine ve ruhu bedeninin formu olarak saymasına rağmen ruha, bedeni hareket ettirici bir fonksiyon yükler. Ruh, bizzat kendisinin formlarını ve varoluşlarını muhafaza ederken bedeni de hareket ettirir ve mükemmelleştirir. İbn Sîna, insan ruhunu, etki etme ve soyut düşünme kapasitesi sayesinde, bitkilerin ve hayvanların hassas ruhlarından ayırdı. İnsan ruhu, kavramlara ve yargılara ulaşabilir ve dış dünyadaki maddi şeylerin niteliklerine dair

bilgi sahibi olabilirdi: Örneğin bir ilk zorunlu varlık vardır veya sayılar matematiğe ait bir özelliktir. Bunun yanında böylesi bilgiler, doğrudan akıl yoluyla ulaşılamaz (burada İbn Sîna ruhla akli bir tutar); akledilebilir ve maddi olmayan ancak soyutlama yapmak suretiyle, duyular yoluyla gelebilir.

Açıkça İbn Sîna açısından potansiyel olan ile fiili olan arasındaki ayrımın ne kadar önemli olduğunu bu bilme süreçleri içerisinde görebilmekteyiz. Ruh, cisim ve ruhsal varlığın bağımsızlığına rağmen, en azından harici bir itici güce bağlıdır. İlk etapta, tıpkı bütün mümkün varlıklar gibi, ruh da kendinden kaynaklanan bir harekette bulunamaz. Dolayısıyla bunu bilmek için ruhun duyular aracılığıyla ya da ilahi sudur yoluyla harekete geçmesi gerekir. Şimdiye kadar, duyular aracılığıyla gelen bilme şekli konu edildi. Bilginin hareket noktası olmasından kaynaklı tecrübe sayesinde, bu benzerlikle ortaya konulmuştur. Fakat daha sonra ruhtan önce, şimdi kısmen fiilde, onu ortaya çıkaran şeyle ilgili bir anlayışa ulaşılabilir ki bu da tam olarak harekete geçirilmeyi gerektirir. Bu, ancak tıpkı Fârâbî’de olduğu gibi Tanrı’dan âleme doğru hiyerarşik olarak sıralanan en son ve dokuzuncu akıl olan, ayırık faal akıldan meydana gelebilir. Faal akıl, insanın mümkün aklının, tecrübe içerisinde bulunan hakikati kavramasına imkân veren bir aydınlatma gerçekleştirir. Dolayısıyla bu imkân, bilgiye ulaşma noktasında üç kat ilerleme sağlar: Bir *tabula rasa* olarak faal akıldan, duyulardan elde edilen imajlara sahip akla ve onları faal aklın etkisi altında nihai idraklerine kadar...

Böylece tıpkı Fârâbî gibi İbn Sîna da ancak Aristotelesçi çizgi içerisinde aynı sonuca ulaşmıştır: Sadece tek tek bireylerin mümkün akıllarının bilme ve anlamalarına imkân veren, bütün insanlık için tek bir faal akıl vardır. Tanrıyla doğrudan iletişime geçen, insanların en kutsalı, birkaç kişi olsa da insanlığın tamamı son akla bağımlıdır. Bu, mümkün varlık üzerinde asıl varlığın hâkimiyetinin nihaî tasdiki idi.

Batı açısından, İbn Sîna düşüncesinin önemi abartılmış olamaz. Her şeyin zorunlu olması gibi (daha önce dile getirdik) hem olumsuz bakış içerisinde ve hem de çok sempatik düşüncelerinde Batı'ya bir canlılık getirdi. Bu, Yeni Plâtonculuk ile Aristotelesin eşit derecede mükemmel bir birlikteliğiydi ve Bir'i, bütün varoluşun nihai noktada kendisinden kaynaklanan bir ilk hareket ettiriciye dönüştürüyordu. Hıristiyan düşünürler açısından bu, var olması bakımından yaratılanlarla, Tanrı arasını ayıran özel ayrı bir cazibe sundu; öz, bütün varoluşun temeli sayılmasında; özün hem varlığının bir etkiye bağımlı kılınmasında ve hem de üstün olduğu şey üzerindeki hareket ve aydınlatmanın bir sonucu olarak, bütün bilgi ile ilişkili olmasında. Fakat her durumda bu, Tanrı'yı doğrudan neden olarak belirlemek için, İbn Sîna'nın araçları çokluğuna bir son vermesi ile ilgilidir ve bütün bunların da üstünde bu, faal akılda ve kürelerin zorunluluğunda kazanılmış otoritenin Tanrı'ya geri verilmesi anlamı taşır. XIII. yy düşüncesinin çoğu bu amaçlara odaklanmıştı.

İbn Sîna teorisinin bu bağımsızlığı ve Kuran'dan çok Yunan'a dayanıyor olması, beklenmedik bir dizi reaksiyona sebebiyet vermiştir. Bu noktada, öğretim hayatının çoğunu Bağdat'ta ve Suriye'de geçiren ve aynı zamanda bir İranlı olan Gazali (1058-1111), meşhur bir düşünür idi. Onun, *Tehafüt'el Felasife* adlı eseri, İbn Sîna ile ilişkili olan felsefeye karşı sadece bir saldırı olarak ortaya çıkmıştır. Eser, daha çok İbn Sîna'nın görüşlerinin bir sunumundan oluşmaktadır ve ne yazık ki, Batı'ya ulaşan, sadece filozoflarla ilgili kasıtlarının olduğu bölümü olmuştur ve bu sayede Gazali'nin karşı görüşte yer aldığı propagandası yapılmıştır. Gazali'nin Meşşâilere yaptığı eleştirisi; Tanrı'yı, zorunluluğa ve beraberinde gelen tuzaklara bulaştırmalarına karşı yapılmıştı. Gazali'nin tavrı ise inancın savunulması konusunda, ilahi özgürlüğün kesinkes belirtilmesiydi. O, âlemin zamanda, yoktan yaratılması ve Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşu gibi hakikatleri destekledi. Diğer taraftan Gazali, felsefi spekülasyonlara karşı da şüpheci bir tavır takındı ve bunu hiçbir yasaya tabi olmayan ilahi iradenin mutlak hâkimiyeti yoluyla, İbn

Sîna'nın nedensellik kavramının altını oyarak gerçekleştirdi. Gazali, İbn Sîna'nın determinizmine karşı, Hıristiyan teologların karşı oldukları ana hat üzerinde, önceden bir tecrübe yaşatmış odu.

İbn Sîna'nın hemen ardından İbn Rüşd (1126-1178) Yunan meşşailiği platformunda buluştular ve onun sistemi, bir rakip olarak bu meşşailiğe meydan okudu. XII. yy'ın sonlarında İspanya, yavaş yavaş İslam'ın entelektüel merkezi haline gelmişti ve Aristoteles üzerine yapılan çalışmalar XII. yy'a taşındı. Zaten İbn Bacce (Avempace öl.1138) ve İbn Tufeyl (Abubacer 1100-1185) insanın ruhsal gerçeklik ile ilişkisi meselesiyle karşılaşmışlardı. *Tedbir'ül Mütevahhid* adlı eserinde soyutlama yöntemiyle faal akla ruhun geri dönüşünü yaptığı tasvirinde, İbn Sîna'nın akıllara dair Yeni Plâtoncu hiyerarşisinden başladı; bu bakış hakikate ulaşıncaya kadar maddi olmayan formları, maddeden kurtarabildi. Aynı mistik yaklaşım, İbn Sîna'nın Yeni Plâtoncu etkisini de ele veren İbn Tufeyl'de de açıkça görülür. Öncelikle Yeni Plâtonculuğun bu üstünlüğüne isyan ederek, tıpkı Gazali'nin saldırısı gibi İbn Rüşd'ün düşüncesi de biçim kazandı. İbn Rüşd'ün amacı, basitçe söylerse, gerçek Aristoteles'e geri dönmektir ve yazdıklarının çoğu, ya Aristoteles'in eserlerinin yorumları ya da Aristotelesçi düşüncenin açıklamalarıdır. Batılılar tarafından Aristoteles yorumcusu olarak tanındı; yorumları, üç gruptur; Metnin sözcük sözcük tartışıldığı *Büyük Şerh*, *Orta Şerh (Telhis)*, *Kısa Şerh (Muhtasar)*. Bunlara ek olarak, Gazali'ye bir cevap mahiyetinde olan *Tehafüt'et –Tehafüt* vardır.

İbn Rüşd, tıpkı İbn Sîna ve diğer birçok İslam Filozofu gibi, bir fizozoftan daha çok Sünni bir Müslüman idi. O, tipik çok yönlülüğü gereği, hukukçuluğu ile astronomi ve hekimliği birlikte yürüttü. İbn Rüşd'ün yaşamına dair felsefe-dışı bu yönlerine dikkat çekmek gerekir, zira “çifte hakikat” doktrini başlığıyla ortada gezen bir sürü yanlış anlaşılan mesele bulunmaktadır. Bu, açıkça İbn Rüşd'ün, inancın haklı oluşu ve hakikatin ise doğru olduğu şeklindeki bir doktrini telkin ettiği manasına gelir. Gerçekten de İbn Rüşd'ün

zihninde yatan şeyi bilmek imkânsızdır fakat şimdiye kadar söylediklerinin tam olarak manası değerlendirilirse, çok daha zekice bir şey öne sürdüğü dahi söylenebilir. Sonraları Aziz Thomas Aquinas'ın yaptığı gibi, İbn Rüşd de akıl ve iman alanlarını, biri diğerinden ayrı alanlar olarak sınırlandırmaya gitmiyordu. İşte bu, XIII. yüzyılda yapılan en büyük katkılardan biriydi; Thomasçılığın oluşumuna olan etkisi, tıpkı Latin İbn Rüşdcülük üzerine yaptığı gibi, İbn Rüşd'ün hanesine yazılması gerekir. İbn Rüşd'ün aziz Thomas'tan ayrıldığı yer; uzlaştırılmaz kabul edilen şeyi uzlaştırmayı inkâr etmesi noktasında bulunur. Aziz Thomas, inancın üstünlüğünü kabul etti; İbn rüşd bunu reddetmekle kalmadı aynı zamanda akıl ve iman arasındaki nihai uyumu da inkâr etti. Gerçekten de İbn Rüşd, imanda ve akılda belli seviyede sonuçlar doğuran hususları görmezden gelme konusunda, filozoflar ile teologlar arasındaki bütün zorlukların köklerini görmüştür. İnanç için değerli olan şey, felsefi anlayışa son derece aykırı idi. Bu, Kuran'ın tartışmaya açılması anlamına gelmiyordu; bu, tartışmanın metoduyla ilgiliydi.

Bu yüzden İbn Rüşd, farklı seviyelerde bulunan insanlara uygun olarak, insan idrakini üç sınıfa ayırdı. Bu sınıfın en altında, basit ve inancı açısından aydınlanmış ve otoritenin doğrudan muhataplığını yeterli görenler, bulunuyordu. Ardından ehl-i cedel gelmekteydi ki, onlar da ikna olmak için muhtemel delilleri gerek şart olarak görenler idi. Sonuncular ise, mutlak kanıtlamayı gerekli sayanlar idi: Bunlara göre sadece felsefe anlamlıydı. İlahi vahiy anlamında Kuran, her üç gruba da hitap ediyordu ve bu nedenle de sadece hikmeti en yüksek noktada kavrayanlar, tartışma konusu olan gerçeklere olan basit inancın kurallarını ıskartaya çıkartabiliyorlardı.

Gerçekte İbn Rüşd'ün doktrini, felsefenin bağımsızlığına *tam yetki* (Carte Blanche) veren ve inancın ilkelerinin tam karşısındaydı. Böylelikle İbn Rüşd, bütün akılların zirvesinde Aristoteles'i gördü. “Bu adam (Aristoteles), doğada bir kanundur ve üstün insanın mükemmelliğini ispat etmek için planlanmış doğanın bir örneğidir.”

İbn Rüşd, Aristoteles'in doktrinini "insan aklının zirvesi olduğu gerekçesiyle en yüksek hakikat olarak gördü. Bu sebeple, çok bilinen bir söz vardır, şöyle ki; o, yaratılmış olan ve bildiğimiz her ne varsa, sayesinde bildiğimiz bu adamı, takdir-i ilahi bize takdim etti. İbn Rüşd, temel itirazlarını İbn Sîna'ya karşı yapmak suretiyle Aristoteles'i Yeni Plâtoncu tesirden bizzat kendisi kurtarmaya çalışmıştır.

İbn Sîna'nın sistemi, Aristoteles'e karşı beslenen şiddetin çoğuna kaynaklık ediyordu. Öncelikle öz ve varoluş arasına, İbn Sîna'nın koyduğu bir ayırım vardı. Bu, Aristoteles'in savunduğu hakikatin mükemmelliğini bozan bir şeydi. Gerçek olmak var olmaktı; varoluşu özden ve arazlardan ayırmak imkânsızdı. Böylece İbn Rüşd, tıpkı daha sonra Aziz Thomas gibi, varlık kavramını öncelik bakımından varoluşa irca etti ve bunu da cevher olması bakımından varlıktan bir cevherin ayrılmasını reddederek yaptı. İster araz, ister nicelik ya da nitelik olsun varlık tümüne yayılmıştır. Bu, genellikle bir varoluşa sahip olması marifetiyle, diğer bütün varlık aşamalarını kapsayan bir benzerliğe yol açan, her ne varlık teorisi olursa olsun, hepsini kapsadığı manasına gelir. Bu sebeple İbn Rüşd, Aristoteles'le birlikte, varlığın benzer olduğuna hükmetti. Üstelik yine Aristoteles'in yolundan giderek bütün cevherlerin ferdi olduğunu düşündü; varlık, var olan tek tek nesnelere ayrı bir şekilde var olamaz. Bu aynı zamanda İbn Sîna'nın özlerin üstünlüğü görüşüne karşı bir reddiyedir ve bunu ferdi nesnelere aktarmada İbn Rüşd, Aristotelesçi tümelci yaklaşıma geri geldi. Tümel, tek bir "şey" değildir; hissedilebilir şeylerde var olur. Eğer bir tümel ayrı bir varoluşa sahip olsaydı, her ferdi nesne, tümelin sadece bir parçasına sahip olurdu (böylece farklı kişilerin her biri insanın bir parçasını içerirdi) ya da tümel her bir ferdi nesnede tam olarak bulunur. Başka türlü olması imkânsızdır. Gerçekte bir tümel, insan anlama sürecinin yaptığı bir soyutlama işiydi. Madde, birkaç ferdi nesnenin ifade ettiği şey ve her bir ferdiyetin oluşturduğu formlara tekabül eden şeyler aracılığıyla gerçeklik kazanmaktadır.

Bu da bizi İbn Rüşd'ün İbn Sîna'dan ayrıldığı ikinci hususa götürmektedir. İbn Sîna, mümkün olan başka her şeyden ayrı olarak, Tanrı'yı zorunlu saydı. Bundan dolayı da ikincisi, yaratılmış olsalar da varlık olmak bakımından hala mümkün olarak kaldı, çünkü bunlar, harici bir nedene dayanarak varlık alanına çıkmaktadırlar. İbn Rüşd için şu anlamsızlıktı: Zorunluluk, varlığa yüklenen bir sıfat değildir, sanki zorunluluk ruhun dışındaymış gibi, fakat zorunlu varlığın özünde içkin olan bir yüklem, onun cevherine eklenmiş değildir. Başka bir deyişle İbn Rüşd, varoluşta zaten bulunan varlıklar arasındaki bir ilişki olarak değil; o, zorunluluğu, varlığın kendisinde içkin olarak görmüştür. Bu içkin zorunluluk, saf fiil ile potansiyel olma arasındaki fark idi. Tam olarak ne gerçekleşmiş ise ki hala onun herhangi bir parçası olmaksızın saf fiil idi ve bu yüzden de zorunlu idi. Başka bir açıdan da henüz gerçekleşmemiş ve diğerinin varlığına bağımlı olan şey, kendisinin zorunluluğu değildi.

İbn Rüşd, zorunluluk ve mümkün oluşu, bizzat varlığın işleyiş biçimine taşıdı. Buradan hareketle, ayrık akıllarla ilgili Yeni Platoncu hiyerarşiyi silip süpürebilmek ve ay-altı âlemin potansiyel durumdaki zorunluluk düşüncelerini içeren ve saf fiil olan ve kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye geri dönmekti. Fiil ve kuvvet arasındaki bu bölme, form ve madde arasındaki ayırmda bulunur; maddesi olan her şey potansiyeldir. Saf fiil olan şey, madde olamaz. İbn Sîna'nın hatası, Bir'e bakışında, sadece potansiyel olan ilk akıldan ayrı olarak, zorunluluğu sadece Tanrı'ya atfetmesinde bulunmaktadır. Bu, ilk neden olarak Bir'i, etkilerinden ayırmaya götürür. Aksine, ilk neden ve saf fiil olarak, Tanrı'nın bizzat kendisi akledebilir; bunlar özdeşirler. Bu düşünce, İbn Rüşd'e, İbn Sîna'nın Yeni Plâtonculuğu'nun ana damarlarını kesmesine imkân verdi; Bir etkinin tek bir nedeni olan Bir (ilk akıl), nasıl çokluğun nedeni olabilir? İbn Rüşd, bir akıldan diğerine ve ardından da Tanrı'ya bağlanan sudur hiyerarşisini koparıp atmayı denedi. İlk akıl olmakla bizzat Tanrı'nın kendisi, başka her şeyin kaynağı olmaktadır; öncelikle bu, Tanrı'nın aynı zamanda ilk akıl olması marifetiyle şimdi de O'na ilave edilmiş

ayrık ilk akıl içerisinde bulunuyor olmaktadır. Tanrı, artık basit bir Bir değildir; O, ilk nedensiz nedendir.

Bu durum, İbn Sîna hiyerarşisinde Tanrı'nın sadece kendisini bilmesi ve dolayısıyla diğer şeyleri yaratması değil; O, aynı zamanda zorunlu olarak *zorunlu varlıkları* meydana getirmiştir. Tanrı'nın zorunluluğu, O'nun bilgisinde içkin olan zorunluluğundan ayrılamaz. Üstelik saf fiil olarak Tanrı, sürekli var olma zorundadır, çünkü O'nun bir başlangıcı olduğunu söylemek, sonsuz bir varlık olmadığı anlamına gelecektir ki, bu bir çelişkidir. Bundan dolayı hem Tanrı, hem de O'nun bilgisi sonsuzdur; böylece O'nun bilgisinin bir sonucu olarak, bu âlem de sonsuzdur.

İlk akıldan doğrudan fıskıran şey, semavi kürelerdir; Bunlar aynı zamanda ilk saf fiilden ayrılmadıkları için de saf fiildirler. Sayıları 38 dir ve her birinin sahip olduğu üstünlüğe göre, aşk ve bilgi yoluyla hareketleri düzenlenir ve ilahi aşk ve bilgi içerisinde doruğa ulaşırlar. Bundan dolayı İbn Sîna'nın nedensellik prensibinin, yukarıdan aşağıya doğru inmesinin aksine İbn Rüşd, Aristoteles'in teolojisini yeniden gündeme getirmiştir: Tanrı, hem hareket etmeyen hareket ettiricidir, hem de nihaî nedendir. Tanrı, basit bir biçimde, dolaylı neden olacak şekilde, bir dizinin ilki değildir. Tanrı, en aşağıdan en yukarıya doğru fail ve müdebbirdir. Yeni Plâtoncu süreçler tersine çevrilmiş ve Tanrı, bizzat tesir ettiği şeylerin idaresini yeniden kazanmıştır. Sürekli yukarıya doğru olan hareketin nedeni, İbn Rüşd'ün, her bir aklın sadece kendisinden daha üstte ve daha soylu olanı bildiği şeklindeki görüşünden kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde, sadece Tanrı bizzat kendisi dışındakileri doğrudan bilir, çünkü Tanrı'nın bilgisini kendisinden aşağı olan şeylere yöneltmesi, O'nu küçültür. Tanrı'nın kendi yarattıklarına dair doğrudan bilmesine izin veren bu karşı çıkış, XIV.'daki birçok tartışmanın konusu oldu.

Bu akılların sonuncusunun ötesinde, ay-üstü ile ay-altı maddi âlem meselesi bulunur. Burada İbn Rüşd, yine İbn Sîna ile faal aklın

gördüğü iş konusunda ve son aklın saf fiil olduğu konusunda çatışır. İbn Sîna, bütün formların ve yaratılmış bu âlemin içindeki özlerin tümünün kaynağını, faal akıl olarak görür. Bunun yanında, İbn Rüşd'e göre faal aklın fonksiyonu formları yaratmak değil, fakat onları kuvveden fiile geçirmektir. İbn Sîna'nın peşinden gitmek diyor İbn Rüşd, varlığı dışarıdan getirmekle, varlığın birliği bozulabilir; gerçekte varlık, özlere işaret etmez fakat kuvve halinden fiil haline geçişte bulunur, tıpkı yangının öz ateşten çıkmaması ve fakat gerçek ateşten çıkması gibi. İmdi bütün formlar gerçek ve bütün maddeler kuvve oldukları için faal aklın işi, maddeye şekil vermek ve onu gerçeklik alanına taşımaktır. İbn Rüşd, Yeni Plâtoncu bir kavram yerine Aristotelesçi bir kavram kullanmıştır fakat bununla birlikte, İbn Rüşd'ün insan bilgisi konusunda takip ettiği bilgiden dolayı, idealar teorisine yakın düşen bazı şeylere de bağımlı kalmıştır.

Gördüğümüz kadarıyla İbn Rüşd tümelleri, bireysel maddede somutlaşan forma tekabül eden şey olarak gördü. İnsanın durumu söz konusu olunca bu form, tıpkı bütün akıllılardaki gibi, onun ruhu demekti ve kaynağı olduğu faal akla doğru ve ona çıkma gayreti içerisinde olan da bu formdu. İbn Rüşd, insan ruhunun, maddi bileşeninden, maddi olmayan formunu soyutlayarak, bilgiye ulaştığını savunma hususunda İbn Sîna ile uzlaşır; bunu yapmak için form, insan muhayyilesi içerisinde, potansiyel formları eyleme geçirmek için, faal akla bağlıdır ve bu bahse konu olan formları alan ruh aracılığıyla maddi akli doğurur. İbn Rüşd'ün ayrıldığı nokta, insan ruhunun zâtî özdeşliğinin olmadığını bütünüyle terk etmesidir.

İbn Sîna, maddi akli üreten faal akılla temas kuran insanda mümkün bir ruh farzettii. Bu ikincisi, kendisi hakkında var olmuştur ve tükenmeye karşı koyabilir. İbn Rüşd bu mümkün ruhu reddetti ve yerine katıksız olarak basitçe akledilebilir formları almaya yakın olan pasif akli yerleştirdi. Bu ayrık bir kimliği olmayan madde idi ve bedende yok olmuştu. Faal aklın aydınlatması ile maddi akıl doğdu; fakat bunun insan ruhu ile hiçbir ilişkisi olması gerekmiyordu. Bu

daha çok insan ruhundaki faal akıldan gelen ışınlar gibiydi. Bu yüzden İbn Rüşd, önce maddî ruhun cismanî olmadığı sonucuna vardı; ikinci olarak da bunun ferdi ruhun değil, faal aklın bir özelliği olduğu; üçüncü olarak da bu akledilebilir bilgi, insan aklına değil faal akla dair idi ve nihayet bedenın ölümsüzlüğünün olmadığı sonucuna varmıştı. İnsanoğlunun aynı akli paylaşp paylaşmadığına gelince, bütün insanlar aynı anda aynı şeyleri düşünmezler, İbn Rüşd, bireysel bilginin farklı bireysel tecrübe olması dolayısıyla, farklı olduğunu gösterdi; her tekil şey, kendine özgü bir algılama içerisinde ve tümel bilginin bir yönüne sahiptir.

İbn Rüşdün insan ruhuna dair öğretisinin önemi, onun ruhla bedeni birleştirmesinde ve ruhu zekâdan ayırmasında bulunur. Bu da ruhu, ikincisi var olmaksızın her ikisini de cismanî kılmasıyla, bedenın bir formu haline getirmiştir. Bunun toplam etkisi içerisinde İbn Rüşd'ün Aristoteles'e geri dönüşü, İbn Sîna'nın doktrinindeki teistik unsurları hem güçlendirdi hem de zayıflattı. Tanrı'nın yarattıklarına dair bilgisini, eski haline getirerek ve yaratıkları üzerinde çok daha fazla doğrudan etkisini O'na bahşederek, güçlendirmiştir. Zorunluluk ve mümkün arasındaki boşluğu kapatarak da onu zayıflatmıştır ve dolayısıyla da evrendeki zorunluluğun bir unsurunu güçlendirmiştir. Fakat bunların da üstünde İbn Rüşd'ün ruhun ölümlü oluşu üzerine azimli eğitimi, onun vahiyle olan yönünü gölgeler. İbn Rüşd'ün tek ruhluluğu (*monopsychism*), tek başına Hıristiyan düşüncesinde en büyük tehlikeyi oluşturacaktır. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün Batı üzerindeki etkisi olumsuz olmaktan uzaktı; O, inanç ve akıl arasındaki ilişki problemine yeni bir usul getirdi; Aristotelesçi kategorileri, Tanrı'nın varlığını göstermek için kullandı; Tanrı'nın varlığı ile Tanrı düşüncesini birleştirirken de Yeni Plâtonculuğun en büyük açıklarının birinin üstesinden geldi.

(ii) *Yahudi Felsefesi*

Batı'yı en fazla etkileyen Yahudi Filozoflar arasında İbn. Cebriol (Avicbrol veya Avicbron) ve Haham Moses Maimonides (İbn Meymun) tir. İki de İspanya'da doğdu ve her ikisi Yahudi düşüncesinin, Arap düşüncesinden ne kadar büyük oranda etkilendiğine şahit oldu. Fakat şu iki şeyin hiçbir şekilde aynı anlama geldiği sanılmasın: Batı'ya ulaştığı kadarıyla Arap düşüncesi, öncelikle kendilerine destek sağlasın diye Grek kaynaklarına başvuran ve Kuran'ın öğretisiyle buldukları şeyleri birbirine katma gayreti olmayan filozoflardan geldi. Bu iş teologlara bırakılmıştı. Diğer taraftan da Yahudi düşünürlerinin çok azı, Batı tarafından tanınıyordu ve en önemlisi teolog olmalarıydı. Demek ki, onlar özellikle Talmut olmak üzere Eski Ahit ve yorumlarını da içeren Yahudi inancının ilkelerinden hareket ettiler. Bunun sonucu olarak da monoteizm, yoktan ve zamanda yaratma, Tanrı'nın mutlak iradesi birer aksiyom (postulat) olarak kabul edildi. Yahudi felsefesinde İbn Sîna ve İbn Rüşd'ün, tam bir felsefi bakıştan hareketle, yaratmayı inkâr etmelerine benzer bir atlatma teşebbüsü asla yoktur. Bundan dolayı Yahudi düşüncesinin, Batı üzerinde rahatsız edici etkisi de çok azdır; aslında hem İbn Cebriol (Avicbrol), hem de İbn Meymun (Maimonides), Augustinusçuluk ve Thomasçılık'ta biçimlendirici etkiye sahiptirler.

Tıpkı diğer Arap düşünürleri gibi, Batı'ya yapılan tercümele içinde görülen şekliyle isimlendirilen İbn Cebriol (1020-1070) Malaga'da dünyaya geldi. Skolâstiklerce tanınan tek felsefi eseri, *Hayatın Kaynağı*'dır. Aslında Tanrı, irade ve madde-form ile ilgili üç bilimsel eserinden biri olan *Hayatın Kaynağı*, öncelikle madde-form konusuna tahsis edilmişti. İbn Cebriol, evrende üç büyük ayrımı savundu: Tanrı, ilahi irade ve madde-formdan müteşekkil tümel varlıklar. Maddeden ârî olan sadece Tanrı idi ve O'nun varlığı başka her şeyden farklıydı. Form ve maddenin oluşturduğu kompozisyon (hylomorphism), maddî olsun ruhsal olsun bütün varlığa yayıldı. Kendisini var eden, biricik öze sahip, bütün farklılığın sebebi, her şeye özünü ve ismini veren, tümel bir öz meydana getirildi. Bu tümel öz, bir tümel form ve bir tümel ilk maddeyi kapsar ve her biri formlar

hıyerarşisini içerir – ilahi form ve maddeden, ferdî cevherin form ve maddesine kadar gider. Maddeye gerçekliğini bu formlar verir ve her bir farklı varlık, ruhani ya da cismani olsun, formların çokluna sahiptir ve buna onun maddesi (cisimlerde bedensel maddenin formundan kaynaklanır) ve kendi gerçek formu da dâhildir. Şu ana kadar maddî şeylerle ilgilendik ve bu şeylerin hissedilebilir formları; nicelik, nitelik, şekil, renk ve onları cismânî kılan şeyleri içermektedir.

Burada klasik Yeni Platoncu İdealar kavramına veya tıpkı varlığın belirleyici faktörleri gibi ve ilahi âlemden maddi dünyaya kademeli olarak gelmesi gibi şeylere sahibiz. Benzer şekilde, hem ruhsal hem de maddî anlamda, *madde* ile ilgili olarak, bireyselliğin ve formun nedeni ve maddeye gerçekliğini vermenin bir aracı olarak, İbn Cebiröl, Aristoteles ile Yeni Plâtonculuğu birleştirmede tipik bir İbn Sîna'idi. İbn Cebiröl'un her ikisinden de keskin bir şekilde ayrıldığı yer, bütün varlığın ilahi iradenin bir eseri olduğu görüşüdür.

Tanrı'nın tabiatı ile ilgili olarak, ilahi iradeyi bir özellikten daha ziyade bir sudur olarak düşünme eğiliminde olsa da kuşkusuz İbn Cebiröl, *sudur'u* yaratıcı neden, etkin, mutlak varlık ve kendi zihninde Tanrı'nın bildiği form ve madde'nin idealarını düşündüğünde hiç şüphe yoktu. Maddeyi forma kaynaştıran ve birleştiren ve onların birleşiminin onlardan üstün olduğu bir birliği koruyandır. Yaratıcı irade, varlığını formdan almasına rağmen, maddeye formunu veren şeydir. İbn Cebiröl, bu formları Tanrı ile yaratıkları arasında aracılar olarak görür, çünkü bunlar Tanrı'nın sonsuz doğası ile yaratılmış varlıkların mümkün oluşu arasında geçiş sağlarlar.

Yeni Platoncuşuğun akıllar hiyerarşisinin, (kendinden menkul) sonsuzluğu ile birlikte ortaya çıkan bu gaf, İbn Cebiröl'un insan bilgisine dair teorisinde de görülür. Tıpkı, Arap düşünürlerdeki gibi, insan aydınlık için artık harici bir akla bağımlı olmaktadır; o, kendi çabasıyla nesneleredeki maddi olmayan formları kavrayabilir; sonra da geriye doğru bu işaretleri takip ederek sonunda maddi olmayan

formların kaynağında ilahi iradeye ulaşır. Bu şekilde maddi âlemin tamamı, Tanrı hakkında bir kanıtlama anlamı taşır; bazı durumlarda Deny ve Jhon Scot'un da savunduğu, doğa ilahi gücün aynasıdır, görüşüyle yüz yüze gelmiş bulunuyoruz. İbn Cebiol'un, daha çok Augustinusçu Platonculuk düşüncesiyle ilişkili bir çok katkısının olduğuna, onun formların çokluğu doktrininde ve ilahi iradenin üstün oluşunda ve duyulur âlemden anlaşılır âleme, ruhun gezme kabiliyetine olan katkısı şaşırtıcı değildir. İbn Cebiol'un bu şeyler üzerindeki etkisi yadsınamaz.

Arap ve Yahudi düşüncesi arasında İbn Sîna ve İbn Cebiol'un Yeni Plâtonculuğu ve İbn Rüşd ve İbn Meymun'un Aristotelesçiliği hususunda ilginç bir benzerlik vardır. Bu isimlerin ikincileri, yirminci yüzyılda yazılan yazılara göre Plotinus yerine Aristoteles'i koymuşlardı. Üsteklik İbn Meymeun, tıpkı İbn Rüşd gibi özellikle akıl ve iman arasındaki ilişki konusuyla ilgilendi. Ancak çözümde ayrışıyorlardı.

İbn Meymun (Maimonides) 1135-1204 yılları arasında yaşadı. İspanya'da Kordoba'da dünyaya gelen İbn Meymun, bir haham ve Talmudist (Yahudi şeriatının savunucusu ç.n) idi. Onun temel vurgusu, mesela İbn Rüşd'ün aksine iman ve aklın uyumu ve bunun mümkün olmadığı yerde vahyedilmiş hakikatlerin, aklî ispatların ötesinde kabul etme üzerineydi. Bu, Batıyla çok daha fazla uyuşan bir tavidir ve onun *Kafası Karışıklar İçin Kılavuz*' u geniş bir rağbet gördü ve Thomas Aquinas'tan daha az da değildi. Bu kılavuz, felsefi bilgi çerçevesinde sünnetullahın gerçekliğiyle felsefi bilginin uzlaştırılmasını yapamayanlar için tasarlanmıştı; Bu eser sadece felsefi çalışma yapanlar için yazılmıştır. İbn Meymun, ilahi hukukun bilinmezlerini açıklamayı ve ortalama anlama seviyesinin üzerindeki bu simgelerin gerçek anlamlarını bilmeyi amaç edindiğini vurgulamıştır. Böylece ve yine İbn Rüşd'ün aksine felsefe, teolojinin ayrılmaz bir yardımcısıdır.

İbn Meymun, Aristoteles'e insan bilgisinin doruğuna ulaşan kişi olarak baktı. Böylece o, İbn Cebiol'un Hilomorfizmini, dokuz akıllı, saf fiile çevirmek suretiyle reddetti. Fakat imanın temellerini sağlamlaştırma gayesiyle daha çok Aristoteles'ten aldığı rasyonel kanıtları kullanmıştır: Tek Tanrıcılık, bir tanımlanamaz olarak Tanrı'nın doğası (Tanrı'nın sıfatlarını yadsımayı mecbur tutarak), yoktan yaratma ve mutlak ilahi irade, Tanrı'dan gelmeyip yaratılanlardan gelen günah. Bütün bunların hepsi, bir dizi kanıtla desteklenmiş, monoteizmle ilişkili olarak 26 sayısıyla numaralandırılmıştır. Bu âlemin sonsuzluğu üzerine İbn Meymun, Aziz Thomas'ın bu âlemin yaratılışının mümkün olsa da felsefi olarak kanıtlanamayacağı görüşünü önceden dile getirmişti. Tanrı'nın sıfatları gibi, bu kuralı takip eden bir konudur. Bunun önemi daha sonraki skolâstiklere göre, İbn Meymun'un vahyin aklın alamayacağı belirli yönlerinin olduğunu göstermesinde bulunur. Sadece insan ruhunun ölümsüzlüğü üzerine İbn Meymun, inanca karşı Araplarla aynı düzlemde yer aldı: O, tıpkı İbn Sîna gibi akıllar hiyerarşisinde onuncu akıl olan faal aklın, oluş ve bozuluşun gerçekleştiği ay-altı âlemine formları dağıtan faal aklın savunucusu olacak bir pozisyonda aldı. Faal akıl, insan idrakini harekete geçirmekle sorumludur.

Bu farklı sistemlerin, Arap ve Yahudilerin her ikisinin Batı üzerindeki etkisi XIII. ve ciddi olarak da XIV. Yüzyılda mevcut düşüncenin ana akımları üzerinde görülebilir. Aristoteles'e dair ilk geniş ölçekli bilgileri skolâstiklere verme konusunda aracılık yapmaktan başka, Arap ve Yahudiler, özümsemek mecburiyetinde oldukları düşüncelerin geniş bir külliyatını da taşıdılar. İlk etapta, Tanrı'nın varlığını O'nun yarattığı varlıklardan ayırmak için metafiziksel kategorilere dair bir uğraş alanı vardı, bu da Fârâbî'nin Ve İbn Sîna'nın mümkün/zorunlu varlık ayrımı mı, İbn Rüşd'ün kuvvet ve fiil ayrımı mı veya İbn Cebiol'un hilomorfizmi mi olduğu uğraşısıydı. Bu kavramlar, Batı'ya, Tanrı'nın varlığı üzerine yaptıkları tartışmalarda düşünürlerin nefes alabildikleri bir cephanelik vazifesi görüyordu. İkinci olarak, Aziz Thomas'ın saf Aristoteles'çiliğe geri

dönüşüne kadar değişik İslam düşünürleri, Aristoteles'in Tanrı'sını dolaylı bir hareket ettirici olduğunu icat ettiler. Bu Arap ve Yahudi düşünürlere ait farklı kozmogoniler, bir dizi sudurcu ve akıldan akıla hareket eden dekora benzemektedirler. Hatta İbn Rüşd, Aristoteles'e ait ilk hareket ettiriciyi bir ilk yaratıcıya dönüştürdü ve İbn Rüşd'ün faal akıl görüşü, Yeni Plâtoncu idealar teorisine azıcık bir minnet borcu bile yoktur. Üçüncü olarak da İslam düşünürlerinin Batı'ya arz ettikleri faal akıl ile ilgili görüşlerinde derunî bir problem vardı: Bu problem ortada bekleyedursun, Batı ruhun bireyselliğini inkâra meylettii, ancak yapabildiği ve yaptığı şey, Agustinus'un ilahi aydınlanma teorisine yaklaşan bir şeye adapte olmak oldu. İlerde göreceğimiz gibi, bu yollarla XIII. yy'ın Agustinus'çu okulu, ilahi aydınlanma teorisi ile faal akılı uyumlu hale getirebildi. Sadece İbn Rüşd'ü insan için bağımsız (mümkün) akılı reddetmesindeki çatışma, uzlaştırılabilir değildi. Dördüncü olarak, Araplara özgü determinizm ve zorunluluk içeren bir miras vardı. Bu da iki yönlü idi: Birincisi, yoktan (*ex nihilo*) teorisindeki eksiklik ve zamanda Tanrı'nın kendi zorunlu iradesi; ikincisi, bu âlemin sonsuzluğu. Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin kalbine yapılan bu her iki saldırıya karşı İbn Cebriol'un ve İbn Meymun'un tepkisinde de zaten görmüştük. Birçok yönden bu durum, İslam ile Hıristiyanlık âlemi arasındaki en temel meselelerin başında geliyordu, çünkü eninde sonunda bu mesele, Tanrı'nın kendi tabiatını tehlikeye atacaktı. Determinizmin bu daraltmasına karşı, Batı'nın bu kademeli sarsıntısı, 1277'de İbn Rüşdçülüğün Büyük Paris Kınanmasında doruğa çıkacaktı. Son olarak, Batı'nın İslam'dan devraldığı faklı kavramlarda da bahsedebiliriz; bunlar arasında öz ve varoluş arasındaki ayırım, zorunlu ve mümkün varlık, hilomorfizim (madde-form teorisi) gibi Tanrı'nın varlığının bir işaretinin araçları anlamında Aristoteles'in soyutlama teorisi vardır. Bununla birlikte, bu görüşlerin tamamının icap ettirdiği şey, bunlar iman ilkelerini ortadan kaldırmaları da katı bir biçimde Hıristiyanî çerçeve içinde kalmalarıydı.

Bu gerçekten de XII. yy'da Hıristiyan âlemine yapılan en yüksek meydan okumaydı. Hıristiyanlık-dışı bu sistemler ve benzerleri, çünkü onlar Batı'nın bakış açısından oldukça farklıdırlar ve bunlar içselleştirilebilir miydi? Ya da Hıristiyan düşünürlerin cılız araştırmaları, onları alt edebilir miydi? XIII. yy'ın büyük bir kısmı, bu sorulara cevap vermeye adanmıştı.



TAKIYYE ŞİA RİVÂYET KÜLTÜRÜNDEKİ DERİN PARADOKS

Serdar DEMİREL, İstanbul: Rihle Kitap, Haziran 2016, 152 s.

Ali SEVER*

İslam tarihine bakıldığında ameli, itikâdî pek çok grup ortaya çıkmıştır. Bu grupların kendilerini diğerlerinden ayıran belli özelliklerinin olması müntesiplerinin davranışlarını da etkilemiştir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren etkili fırkalardan biri olan Şia, pratik hayata yansımaları daha belirgin durumdaki siyaseti kendi iç dinamiklerini oluşturmada ciddi anlamda kullanmıştır.

Kendi içinde farklı oluşumların da görüldüğü Şia'nın en yaygın kolu ülkemizde daha ziyade Caferilik diye bilinen İsnâ Aşeriyye el-İmamiyye'dir. Kendine has bir yapısının oluşmasında imamet, takıyye gibi bazı temel konular etkili olmuştur.

Tanıtımını yapacağımız bu kitap Şia'nın hadis anlayışı üzerine çalışmaları¹ bulunan İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi hocalarından Prof. Dr. Serdar Demirel'in bir eseridir.

Yazar, bu kitabında İmamiyye Şiası'nın temel özelliklerinden olan takıyye meselesini ve takıyyenin hadis edebiyatı içerisinde problemleri bir alan oluşturmasını incelemektedir.

* Arş. Gör. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, asever@nku.edu.tr

¹ Yazarın, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde yaptığı doktora çalışması Arapça (علوم الحديث بين اهل السنة و الجماعة و الشيعة الامامية الاثني عشرية), International Islamic University Malaysia Press, 2009) ve Türkçe (*Ehl-i Sünnet ile İmamiyye Şiası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*, Karınca Kitap, 2014) olarak yayımlanmıştır.

Konular bölüm sistematığı içinde değil, ana başlıklar altında incelenmiştir. Bu durum bazı meselelerin çerçevesini belirlemede yetersizliğe neden olmuştur. Dört temel başlıktan oluşan kitap genel değerlendirme ile sona ermektedir.

İlk başlıkta takıyyenin tanımı ve çerçevesi ele alınmıştır. “Vikaye’den” veya “itteka” fiilinden gelen takıyye sözlükte *bir kimseyi tehlikeden korumak ve sakınmak* anlamlarına gelmektedir.

Istılâhta ise *korunmak, gizlenmek, saklamak, ihtiyat tedbiri almak, zarar verme ihtimali güçlü kâfirlerin karşısında dini, canı, malı, ırzı tehlikede karşısında olan Müslümanların, söz konusu tehlikeden kendilerini kurtarmak ve zarara uğramamak kasdıyla imanlarını gizlemeleri, gerekirse imanlarının aksini söylemeleri ve hatta putları hayırla yad etmek durumunu tecviz eden bir ruhsatı ifade eder.*

Takıyyenin genel anlamda İslâmî fırkalar tarafından kabul gördüğünü ve Kur’an’da temeli bulunduğunu belirten yazar, konu hakkında her yönüyle hemfikir olunmuş bir durumun olmadığını da ifade etmektedir.

Âl-i İmrân Suresi 28. ayette *tükât* kelimesinin *takıyye* şeklinde de okunduğu belirtmiştir. Nahl Suresi 106. ayetin nüzul sebebi olan Ammâr b. Yâsir’in durumu da takıyye konusunda delil olarak serdedilmiştir. Bunlara benzer dayanakların Ehl-i Sünnet ve Şia kaynaklarında yer aldığını belirten yazar, konu hakkındaki farklılığın takıyyenin ruhsat olup olmaması, sınırları ve muhatapları meselesinde derinleştiğini ifade etmiştir.

Ehl-i Sünnet anlayışında takıyye, kâfirlere karşı yapılır. Riskli durumlarda ve bu durumla karşılaşan Müslümanlarla sınırlı bir ruhsattır. Yapılmaması daha yerinde bir davranıştır.

Şia'da Takiyye başlığı altında Şeyh Müfid, Ayetullah Humeyni gibi fırkanın önemli simalarının takiiye tanımları verilmiş; tarihi tecrübeye dair örnekler aktarılmıştır. Şii kaynaklardaki takiiye yapmanın iyiliğinden, yapmamanın da kötülüğünden bahsedilmiştir. Hatta rivayet ve usûl kitaplarında konuyla ilgili müstakil başlıklar açıldığı da belirtilmektedir.

Bâtini fırkaların temel özelliklerinden biri, olduğundan başka görünüp iş yapma durumu farklı gruplarda değişik şekillerde tezahür etmiştir ve çeşitli sebepleri vardır.

Yazara göre İmamiyye Şiası'nda takiiyenin temayüz etmesinde, bu fırkanın rivayet geleneğinde dinin esaslı öğretilerinden birisi olarak sunulduğu vardır. İmamlar, gelen rivayetlere göre hem takiiyeyi emretmişler hem de bizzat kendileri uygulamışlardır. Diğer bir neden olarak ise yönetimleri altında buldukları Emeviler ve Abbasiler tarafından sıkça takip edilmeleri gösterilmiştir.

Takiiye konusunun fırka içindeki vurgusunu görmek adına yazarın yer verdiği *Bâtıl Devlet ve Dâru't-Takiiye* ile *İmamet İnancı ve Takiiye İlişkisi* başlıkları büyük önemi haizdir.

Şia'nın, muhalif gördüğü Müslümanların devletlerini "Bâtıl Devlet" onların topraklarını da "Dâru't-Takiiye" olarak kabul ettiğini ifade eden yazar, bu tarz bir tutumun birlikte yaşama anlayışını olumsuz etkileyeceğini belirtmiştir.

İmamiyye Şiası'nda iman esaslarından biri olan imamet/ velayet inancıyla takiiye arasında önemli bir bağ olduğuna işaret eden yazar, Kur'an'ın belirlediği sınırları aşarak takiiyenin sistemleşmesinde imamet anlayışının rolünün bulunduğu değinmektedir.

Masum kabul edilen imamların söz, fiil, takrirleri ile ahlâki ve beşeri özelliklerini içeren rivayetleri de sünnet kabul eden İmamiyye Şiası'nda bu durum yukarıdaki başlık ile birlikte düşünüldüğünde daha net anlaşılmaktadır.

Şia Hadis Literatüründe Takıyye Sorunsalı konusu ikinci başlığı oluşturmaktadır. Bu başlık altında yazar meselenin daha iyi anlaşılması adına Ehli Sünnet ile Şia'nın sahih hadis anlayışı üzerinden değerlendirmeler yapmıştır. Ancak ehl-i hadisin sahih hadis tanımını Ehli Sünnet'in tanımı olarak vermiştir. Sahih hadis tanımındaki âdil, zâbit ravilerden kendileri gibi sika râvilere kesintisiz bir isnadla şâzz ve illetli olmaksızın rivayetin gelmesi durumu Şia'da farklı bir şekilde ele alınmıştır. Şia'da şâzz ve illet bulundurmama ilkesine yer verilmemiştir. Bununla birlikte öne sürdükleri şartlardan râvinin âdil olmasından kasıt Şii- İmâmi anlayışa sahip biri olmasıdır.

Sened incelemesinde önemli unsurlardan biri râvidir. Râvi hakkındaki bilgiler net bir şekilde değerlendirilebilmelidir. Takıyye meselesi ise ortamı bulanıklaştırarak sağlıklı bir sonuca varmayı engellemektedir. Nitekim, bazı imamlar kendilerinden rivayet eden bazı râviler hakkında hem öven hem zemmeden hatta lanetleyen ifadeler kullanabilmişlerdir. Daha sonraki dönemde gelen Şia rical âlimleri bu çelişkili durumu farklı şekillerde tevil etmişler ve takıyyeye hamletmişlerdir.

Yazar, Zürâra b. Âyun, Yunus b. Abdirrahman, Berid b. Muaviye gibi Şii-İmâmi râviler hakkında imamların görüşlerini vererek meseleyi somut bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. İmamların nakillerinin bağlayıcılığı ile birlikte düşünüldüğünde bunlar gibi râvilerden gelen rivayetlerin durumu tartışmalı bir yöne evrilecek ve isabetli hüküm çıkarmak zorlaşacaktır.

Üçüncü başlıkta *Şia Hadis Metinlerinde Takiyye Sorunu* incelenmiştir. Rivayetlerin şekillendirdiği bir yapıda nakillerin içeriği büyük önem taşır. Zira üzerine hüküm bina edilecektir. Yazar, abdest, cenaze namazı, muhaliflerin arkasında namaz, mut'a nikahı gibi konularda örnekler vererek rivayetlerde takıyyenin nasıl bir neticeye yol açtığını göstermiştir. Zira, imam, takıyye icabı haramı helal göstermede dahi bir beis görmemiştir.

Dördüncü başlıkta *Çelişkili Hadisleri Kur'an'a ve Ehl-i Sünnet'e Arz Kaidesi* değerlendirilmiştir. Kur'an'a arzın fırkanın hassasiyetlerine göre yapıldığını belirten yazar, mezhep içinde Kur'an konusunda da bazı ihtilafların bulunduğu işaret etmiştir. Ayrıca, birbirini yalanlayan rivayetlerde de Ehl-i Sünnet'e arz prensibi işletilir ve Sünnilere muhalif hüküm benimsenilir.

Yazar, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Takiyye Meselesinde Farklar* konusunu bu başlık altında işlemiştir. Halbuki bu mesele ilk kısımda irdelense daha sonraki konuları anlamada okuyucuya katkısı daha fazla olabilirdi.

Genel Değerlendirme başlığı altında da tarihi veriler ışığında takıyyenin sonuçları ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak yazar, takıyyenin normal sınırlarının ötesinde kendine fırka içerisinde yer bulmasını, mezhebin iç dinamiklerinin anlaşılmasına bağlı olduğunu ifade etmiştir.

Bölüm sistematığının olmaması, kısaltmalardan bazılarının anlaşılmaması, bazı terimlerin anlamlarını verirken genellemeler yapılması, birtakım başlıkların bağlamının tam oluşturulamaması kitabın tamamlanması gereken yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlarla birlikte, irdelenen konunun ilgili fırkanın kaynaklarından öncelikle faydalanılarak hazırlanması, konunun bir boşluğu doldurması ve konuyla bağlantılı diğer meselelerle irtibat kurulması kitabın öne çıkan özellikleri arasındadır.

Eser, mezhepler tarihi ve hadis alanında ilgili konu hakkında bilgi edinmek isteyenlere önemli bir fırsat sunmaktadır. Ayrıca son dönemde bazı yapılanmaların da kullandığı takıyyenin tarihi köklerini vermesi açısından dikkate değerdir.

İSLAM DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE

Söyleşiler Ve Konuşmalar “Filler Ve Körler”

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ, Sufi Yayınları, İstanbul, 2016, 319 S.

Süleyman Arif ORAN*

Elimizdeki kitap iki bölümden müteşekkildir. Birinci kısımda üç ana başlık bulunmaktadır. Tasavvufun mâhiyeti hakkındaki tartışmalar, Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* kitabı üzerine yapılmış değerlendirme ve bu başlıklara bağlı olarak İbnü'l-Arabî ve kısmen de Konevî üzerine incelemeler şeklindedir. Her üç başlık da kendi arasında bir bütünlük içinde kaleme alınmıştır. Kitabın ikinci kısmı ise muhtelif yerlerde yapılan röportajlardan oluşmaktadır. Eserde insanın mutlak hakikat arayışında İslam düşüncesinin sunduğu imkanların soruşturulması temel hedef olarak belirlenmiştir.

“Tasavvuf nedir?” sorusu kitabın ilk başlığıdır. Bu başlık, tasavvufun kök anlamlarını ve terim anlamlarını incelemekten ziyade, bu şekilde kurgulanan bir sorunun tasavvuf araştırmalarına ne ölçüde istikamet verebileceğini sorgular. Giriş yerine yazılmış bu bölüm de ‘sadır ilmi’ ile ‘sadır ilmi’ arasındaki zıtlığın tasavvuf disiplininin gidişatına yön verdiği ve ciddi problemlere yol açtığı zikredilmiştir. Tasavvufun ‘sadır ilmi’ olması beraberinde ‘şifâhî’ olarak varlığını sürdüren bir literatür mirasını ortaya çıkarmıştır. Tarikatlerin menkıbevî anlatımıyla belirsizleşen tasavvuf anlayışı ile literatürde bir sistematige yerleştirilmek istenen tasavvufun birbirine uyum sağlayamadığı tartışması bu bölümün mihenk taşı olarak

* Arş. Gör. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, suleyman_arif@hotmail.com

zikredilebilir. Şifâhî olarak aktarılan menkıbelerle ‘sırrî’ ve ‘üst-hakikî ilim’ vurgusu yapılmış ve belirsizliğin daha da büyük bir sorun haline geldiği aktarılmıştır. Birtakım rivayetlerle belirsizleşen tasavvufun içerisinde şeriat-hakikat karşıtlığı tesis edilmiştir.

Birinci bölümde günümüz tasavvuf yorumları hakkında değerlendirilmelerde bulunulmuş. Tasavvuf hakkında yazılanların ya aşırı yerici ya da aşırı övücü değerlendirmeler olduğu söz konusu edilmiştir. Bu konu hakkında yapılması gereken tasavvufun din ilimlerinden birisinin olduğunu ispatlamak ve din olmadığını belirtmektir. Hicri ilk asırlarda sünnî tasavvuf anlayışı din bilimi haline gelme iddiasıyla gelişmiştir. Tasavvufun İslâmî ilimler çerçevesinde bir din bilimi olabilmesi için mevzûnun, meselelerinin, yönteminin ve maksadının belirlenmesi gerekmektedir. Tasavvufun mevzû; insanın ahlakî değişimidir. Meseleleri; haller ve makamlar, yöntemi; riyazet ve mücâhede, maksadı; Allah’ın ahlakı ile ahlaklanma olarak ifade edilmiştir.

Her ne kadar farklı dönemlerde üsluplar, düşünceler değişse de bu genel yapı her zaman bir çerçeve, sınır olarak sabit kalmıştır.

Kitabın öncelikli hedeflerinden birisi tasavvufun bir din bilimi olarak kabul edilmesidir. Aksi halde konuşulanların veya yazılanların hiçbir anlamı olmayacaktır. Tasavvufun din bilimi olmasının en önemli dayanağı “Cibril hadisi”nde belirtilen ihsan vurgusudur. Tasavvufu ihsan perspektifinden değerlendiren yazar onu, ‘bir Müslümanın hayatında ihsan derecesine ulaşmasına mümkün kılacak terbiye ve eğitimle ilgili disiplindir’ şeklinde tanımlamıştır. Tasavvufta ortaya çıkan her mesele ihlas çerçevesinde zuhûr etmiş, her sorun ise riyâkarlıkla irtibatlandırılmıştır.

Tasavvufun özünde ihsan vardır, ihsan ise ihlasta, ihlas ise ahlakta ve ibadet hayatında tevhit ilkesiyle yaşamaktır. Yazarın vurguladığı gibi İslam'da her mesele tevhidten doğar ve tevhide varır.

Eserin kırk üçüncü sayfasına kadar “Tasavvuf nedir?” “Din ilimleri çerçevesinde yeri nasıl tayin edilmelidir?” “İhsan hadisi bağlamında tasavvufun hal ve makamları nasıl değerlendirilmelidir?” sorularına cevap aranmıştır. Kitaba giriş bu bölümden sonra başlamaktadır. Giriş kısmında ise Gazzâlî ve *el-Munkız mine'd-Dalâl*'i üzerinden İslam'da nazarî düşüncenin gelişim süreci irdelenmiştir. Burada İslam düşüncesi üzerine değerlendirmeler yapılırken Gazzâlî merkeze alınmıştır. Çünkü o ve onun eserleri, sadece bir bilimden veya bir ekolden ibaret değildir; Gazzâlî bütün yönleriyle ve disiplinleriyle İslam düşünce hayatını etkileyen ve Gazzâlî sorunlarını göz önüne seren bir mütefekkindir. Gazzâlî ve el-Munkız tercih edilmiştir, çünkü, akıl-vahiy meselesi başta olmak üzere, Tanrı'nın âlemlerle olan tümel-tikel ilişkisi gibi bahislerde dinî düşüncenin beşerî ürünlerle mücadelesi sorununu en iyi şekilde eserlerine işleyen düşünürlerin başında gelmektedir. Gazzâlî ile bir kriz dönemi aşılmıştır bu sebeple müceddit olarak telakki edilmiştir. Müellife göre Gazzâlî sonrası “imtizaç” devri başlamıştır. Bu dönemin en önemli temsilcisi Fahreddin Râzî olarak kabul edilmelidir. Ardından tasavvuf İbnü'l-Arabî ve Sadereddîn Konevî ile sıçrama ve olgunluk evresine ulaşmıştır.

Yazara göre *el-Munkız mine'd-Dalâl* bir kriz kitabıdır. Bir mütefekkinin varlık ve hakikat araştırması sürecinde içine düştüğü derin entelektüel krizin sonucudur. Müellif, Gazzâlî'nin yaşadığı krizin tarihsel kökenlerini dile getirmiştir. Onun yaşadığı krizin, aslında İslam ümmetinin veya İslam düşünce ve bilimlerinin yaşadığı kriz olduğunu söyler. Bu yönüyle Gazzâlî bir toplumun şahidi ve bir mirasın sözcüsü sayılabilir.

Yazarın “Gazzâlî ve *Munkız*” yoğunlaşmasının sebebi, İslam düşüncesinin geçirdiği evreleri ve yaşanan krizi bir düşünür üzerinden takip etmektir. Gazzâlî’yi okumak İslam’ın yayılma sürecinde ortaya çıkan büyük tartışmaların, meydan okumaların tarihine şahitlik etmek demektir. Aynı zamanda Gazzâlî’nin tavrı bize “sünnet” ile “hayat” arasındaki dengeyi nasıl kuracağımız hakkında bir perspektifde sunmaktadır.

Günümüzde tasavvufa yönelen ilgi şiir, sanat, menkıbeler ve sırrılık boyutlarıyla genişlemiştir. Tasavvuf; insanda anlamdan çok hissiyat ve hayranlık uyandıran bir hal olarak anlaşılmaktadır. Tasavvufa yönelen bu ilginin en çok eleştirilmesi gereken noktası burasıdır. Problem tasavvuf disiplinine bir nazarî düşünce geleneği veya metafizik gelenek olarak bakılmamasıdır. Kitabın ana fikri sayılabilecek ve müellifin en çok üzerinde durduğu yer burasıdır. XIII. asırda metafiziğin yeniden inşâ edilmesi kaçınılmaz bir netice olarak görüldü. İbnü’l-Arabî’nin yaşadığı bu dönem tasavvufun olgunluk dönemi, tabiri câizse ağacın meyveye durduğu asırdır. İbnü’l-Arabî tasavvufu metafizik pencereden ele almayı kolaylaştıracak önemli bir muhakkik olarak nitelendirilmiştir. Kitabın genelinde ortaya koymaya çalıştığı ana hedef bu sayılabilir. Nitekim tasavvufun tanımı, klasik eserlerin telifi, tasavvufun diğer bilimlerle arasında ilmi bir disiplin olarak ispatlanması ve Gazzâlî, yazara göre tasavvuf tarihinin temelini oluşturuyorsa İbnü’l-Arabî’nin metafiziği yeniden inşâsında gövde konumundadır. Ekrem Demirli, İbnü’l-Arabî’yi “sahilsiz umman” olarak nitelendirmiştir. Arifler “derin denizin dalgıçları” kabul edilmelidir ona göre. Başka bir deyişle ilâhî bilgi deryasının kaşifleridirler.

Mevzubahis metafizik olunca İbnü’l-Arabî’yi zikretmenin kaçınılmaz olduğu birçok yerde vurgulanmıştır. Bununla birlikte hatırlanılması gereken bir diğer isim Sadreddîn Konevî’dir. Her ne kadar bir

geleneğin kurucu düşünürü olarak İbnü'l-Arabî'den söz edilse de, Konevî de belirli alanlarda 'mütehassıs' bir düşünürdür. Bütünüyle bir alanda yazmıştır. Yukarıda atıf olunduğu 'umman' tabiri genişlik ve düşüncenin zenginliği anlamında ele alırsak, Konevî'yi 'umman' için sahil sayabiliriz; artık sahilsiz umman yok, insanın takip ve istifade edebileceği bilgi alanı söz konusu olmuş olur. Müellife göre Konevî, İbnü'l-Arabî kadar müessir bir düşünürdür. Öte yandan Konevî, salt bir metafizikçi olarak da kabul edilmelidir. Konevî'nin en büyük özelliği, sistematik bir yönteminin olması ve İbnü'l-Arabî gibi sistemsiz düşünürleri de tedris edilebilir, okunabilir hale getirmesidir. İbnü'l-Arabî geniş bir alanda kalem oynatmış kelâmın ve fikhın muhtelif bahislerinde meseleleri incelemeye tâbi tutmuştur. Müellife göre bu durum İbnü'l-Arabî'yi anlama açısından büyük bir sorun teşkil etmiştir. Bu sebeple Şeyh-i Ekber'in en azından gelenek içerisinde mütalaa edilerek okunması bir zorunluluk olacaktır.

Metafizik geleneği anlamak için İbnü'l-Arabî'yi daha iyi incelemek gerekir. İbnü'l-Arabî'yi anlamak için ise ona gelen miras ayrıntılı tedkik edilmelidir. Asr-ı saadet sonrası, İslam toplumu bir takım hadiselerle karşılaşmıştır. İslamda ilk zâhitlik hareketleri ve sorunları yaşanmış ve bu dönem yazara göre şârihler dönemi olarak nitelendirilerek tasavvuf klasikleri ile sınırlandırılmıştır. Şeriat-hakikat tartışmalarının yaşandığı bir asır olarak görülmüştür. İbnü'l-Arabî'yi tam manasıyla anlamak için ikinci ayağa dikkatle bakmak gerekir. İkinci ayak ise müellefin vurgusuyla İslam nazarı düşüncesini teşkil eden metafizik geleneğin ve kelim ilminin seyridir.

Ekrem Demirli'ye göre İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin bir kısmı ihmal edilmiş bir kısmı yeterli düzeyde anlaşılammış bir kısmı da başka düşüncelere ircâ ettirilerek etkisizleştirilmiştir. Bir sûfi'nin söyleyebileceği şeyler belli hudutlar çerçevesinde sınırlandırılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin ise,

sınırları aşan düşüncelerinin nereye konulacağı tespit edilememiştir. Bazen şairce sözler, bazen işrâkîlik, bazen de sûfî aşırılıklar olarak etkisizleştirilmiştir. Onun tarih teorisi gözden kaçan bir husustur. İbnü'l-Arabî kendi devrini İslam ve insanlık mirası içinde bir yere yerleştirmek üzere bir tarihçilik yapmıştır. Başka bir deyişle bir maksada doğru ilerleyen zaman anlayışı ve döngüsellik, tarih teorisinin temel tezleri niteliğindedir.

Şeyh-i Ekber'in İslam ümmeti içinde teşekkül etmiş mirası hakkındaki değerlendirmeleri de tarihsel açıdan önem arz etmektedir. Yazar bunu üç alanda ele almıştır. Birincisi sûfî zahitlerle ilgili değerlendirmelerdir. Öncelikle İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışının genel hatlarıyla bir zühd eleştirisi olduğu kabul edilmelidir. Özellikle ticaret hayatıyla ilgili zahitlik, evlilik hayatı ve dünyevîliğin çeşitli alanlarıyla ilgili hususlarda zahitlik eleştirisi İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde merkezî yer tutar. Mirasın ikinci ayağı kelim disiplinidir. Yazara göre İbnü'l-Arabî'nin kelim hakkındaki görüşlerini bilmeden olgunluk devrinin bilgi anlayışı idrak edilemez. İbnü'l-Arabî'nin kelim hakkındaki görüşleri Gazzâlî'den daha aşırı ve eleştirel kabul edilmelidir. Ona göre kelim ilmine yetersiz demek yetmez, aynı zamanda tutarsız bir ilimdir. Yazar İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin kelim hakkındaki yetersizlik fikrini savunduğunu belirtir. Buna delil olarak Şeyh'in 'bir şehre bir kelimci yeter' cümlesiyle meseleyi özetlemektedir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından kelamın yetersiz hatta tutarsız sayılmasının sebebi müellife göre çok açıktır; çünkü sûfiler Tanrı'nın varlığını zaten 'verili (müsellem)' kabul etmişlerdir, dinî düşünceyi ise ispatlanabilecek bir şey olmaktan çok bir gelenekte (sünnet) yaşamak şeklinde anlamışlardır.

Yazar, İbnü'l-Arabî'nin kelamı tutarsız bulmasının sebeplerinden birinin tevil anlayışına yönelttiği eleştirilerden kaynaklandığını

belirtilmektedir. Tevil belirli bir zihnin algısının, nassa dayatılmasından başka bir şey olmadığını söylemekte, söz konusu olan vahiyse, vahyi okumak değil, vahyi zihne indirgemekten ibarettir. Tevil bizi nassa yaklaştırmaktan ziyade ondan uzaklaştırır, nassı anlamak yerine nassı belirsizleştiren bir engele dönüşür. Anlamak için çaba harcamak yerine, tevil ederek sorumluluktan kaçmak, İbnü'l Arabî'nin eleştirisinin ana noktasıdır. Müellife göre İbnü'l-Arabî'nin bu tavrı, “akla karşı vahyi, felsefeye karşı dinî düşüncüyü savunmak” şeklinde ifade edilebilir.

Kitabın birinci bölümü, “İbnü'l-Arabî neyi inşâ etti?” sorunsalıyla neticelenmektedir. İslam düşüncesinin altın çağı, olgunluk dönemi olarak tasvir edilen İbnü'l-Arabî asrı, geleneğe ne katkı sağladı? sorusu önemlidir. Yazara göre, öncelikli mesele Tanrı'nın âlemle olan ilişki tarzıdır. Yazar, aslında bütün teorileri bu ana konunun birer paçası hükmünde konumlandırmaktadır. İbnü'l-Arabî yaratılış teorisini, Allah'ın mutlak varlık olarak kabul edilmesiyle geliştirmiştir. “Mutlak varlık tecelli edince âlem var olmuş, âlemdeki her bir tikel sonsuz sayıda olmak üzere meydana gelmiştir” teorisinin asıl çıkış noktası “kenzi mahfi” hadisidir. Ve yaratılış düşüncesi bunun üzerine inşâ edilmiştir. Bu teori filozofların sudur teorisine benzer; İbnü'l-Arabî nedenselliğe bağlı kalmayarak filozofların düşüncesini aşmış ve vesileci sudur teorisini ortaya çıkarmıştır. “sudûr” teorisini kabul ederken, determinist kısmına karşı çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'nin geleneğe en önemli katkısı budur.

Kitabın iki kısma taksim edildiğini daha önce belirtmiştik. İkinci bölüm muhtelif zamanlarda yapılan röportajlardan oluşmaktadır. Söyleşiler genel itibariyle kitabın birinci bölümünde mevzubahis edilen konular çerçevesinde şekillenmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Sadece tasavvuf disiplini nazarında değil İslam düşüncesin de önemli bir mihenk taşı olduğu

vurgulanmıştır. İbnü'l-Arabî “anlaşılması zor” bir düşünürün aksine “halk dilinde konuşan” bir metafizikçi olarak betimlenmiştir. Esere alınan söyleşilerin bir kısmı akademik ve derin içeriği olan metinler olmakla beraber, bazıları farklı gazetelerde yayınlanan kısa ve yüzeysel içerikli konuşmalardır. Röportajların kitabın içine dahil edilmesi ise kitabı hacimli hale getirmiştir.